

الأستاذ جاويد أحمد غامدي

بُرْهَانٌ

نقله إلى العربية
عثمان فاروق



www.gamilid.org

مركز غامدي للتعلّم الإسلامي (GCIL)، المورد، امريكا

بُرْهَانَكَ

جاويد أحمد غامدي

بُرْهَانُكَ

ترجمة إلى اللغة العربية
عثمان فاروق

مركز غامدي للتعلّم الإسلامي (GCIL)، المورد أمريكا

جميع الحقوق محفوظة

الناشر: مركز غامدي للتعليم الإسلامي، المورد أمريكا

الطابع: شركة الطباعة، لاهور

الطبعة الأولى: أبريل ٢٠٢٦م

ردمك (ISBN): 978-1-966600-41-1

العنوان: 3620 N Josey Ln, Suite 230 Carrollton, TX 75007

الموقع الإلكتروني: www.ghamidi.org

البريد الإلكتروني: info@ghamidi.org

فهرس المحتويات

- كلمة المترجم ٧
تقديم المؤلف ١١
تحقيق حول الالية ١٣
قانون الشهادة ٢٩
عقوبة الرجم ٤٠
الحدود والتعزيرات: بعض المباحث المهمة ١٥٢
"أمرهم شورى بينهم" ١٦٤
التأويل الخاطئ ١٨٦
الإسلام والتصوف ٢٠١
إلى أهل "البيعة" الكرام ٢٣١
إلى أرباب "منهاج القرآن" ٣١٥

الثورة الإسلامية ٣٤٢

حدود الدعوة ٣٥٩

"أخطاء في المضامين" ٣٧٢

قائمة المصادر والمراجع ٣٨٤



كلمة المترجم

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات. لقد يسّر الله لي أن أنقل إلى العربية هذا الكتاب القيمّ للعالم الجليل، والباحث المتميّز، والكاتب القدير، والمفكر الإسلامي الأستاذ جاويد أحمد غامدي، وذلك في إطار مشروع "مركز غامدي للتعلّم الإسلامي، (GCIL) أمريكا".

يضمّ هذا المجموع نخبة من المقالات التي تتمحور في معظمها حول نقد الفكر الديني المعاصر وتقييم مساراته. تناول المؤلف في كتابه بالنقد عدّة مناهج فكرية، من أبرزها المنهج الفقهي، والمنهج الصوفي، والمنهج السلفي، والمنهج الثوري، مقدّمًا رؤيته بجرأة ووضوح، غير أنه بما قد يواجهه من اعتراض أو انتقاد، ساعيًا إلى تجلية الحقيقة كما أدركها بفكره المستقلّ. ولأنّه خالف السرد التقليدي السائد في التيار الديني الرسمي، فقد واجه موجة من الانتقادات والمعارضة الشديدة من قبل الأوساط الدينية المحافظة في باكستان، غير أنّه واصل عرض أفكاره بثبات وشجاعة، محافظًا على استقلاله الفكري وجرأته النقدية.

أتقدّم بخالص الشكر والعرفان إلى أخي وصديقي العزيز الدكتور محمد غطريف شهباز الندوي، رئيس التحرير، مجلة "الإشراق" العربي، إذ كان لتشجيعه وتحفيزه عظيم الأثر في بثّ العزيمة وتقوية الدافع على المضيّ قدماً حتى اكتمل هذا الجهد.

ولا يفوتني أن أرفع أسمى آيات الشكر والعرفان إلى جميع أساتذتي وأصدقائي الذين دعموني ووقفوا إلى جانبي في مسيرتي العلميّة، وكان لوقوفهم أثر كبير في إتمام هذا العمل.

وأخصّ بالذكر أستاذي الأوّل في اللغة العربيّة، أستاذ مسعود أحمد، مواليد ١٩٥١م، خريج قسم أصول الدين من جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، ومدير مدرسة الفائق العامة في مدينتنا الحبيبة كوجرخان، باكستان الذي كان له الفضل الأكبر في تعليمي العربية وتوجيهي منذ البدايات. بدأت علاقتي بأستاذي الحبيب في عام ٢٠٠٦ بعد اجتيازي لامتحانات الثانوية العامة (Matriculation Exams)، وكانت بداية نهج طويل من التوجيه والإرشاد. وسأبقى مديناً له ما حييت بالعرفان والوفاء.

ولا يسعني في ختام هذه الكلمة إلا أن أعبر عن خالص امتناني لأخي وصديقي الكريم، مدير البحوث والاتصال بمركز غامدي، الأستاذ محمد حسن إلياس، ولجميع أفراد فريقه الموقر (GCIL)، الذين هتأوا لي كلّ السبل، وأحاطوني بتشجيعهم ودعمهم المتواصل، فكان لوقوفهم

المستمرّ أثر بيّن في إنجاز هذا العمل وإتمامه، فجزاهم الله عني خير الجزاء.

وإذ أقدم هذه الترجمة بين يدي القارئ الكريم، فإنها جهد متواضع لا أدعي له كمالاً، ولا أنزهه عن الخطأ. فإن وجد القارئ هفوة في الصياغة، أو تقصيراً في الترجمة، أو ما يخالف روح الكتاب وموضوعه، فإني أرجو منه أن يتفضّل بالتنبيه والإصلاح؛ فالغرض الأساس هو خدمة الفكرة ونقل المعنى بأحسن أسلوب وأدقّ تعبير، وما كان من صواب فمن الله وحده، وما كان من خطأ فمني، والله المستعان.

— عثمان فاروق —

السبت ٨ جمادى الآخرة ١٤٤٧ هـ / ٢٩ نوفمبر ٢٠٢٥ م،
باحث الدكتوراة في اللغة العربية وآدابها،
جامعة العلامة إقبال المفتوحة، إسلام آباد، باكستان،
مساعدة التحرير، مجلة "الإشراق" العربي،
مركز غامدي للتعلّم الإسلامي (GCIL)، أمريكا

تقديم المؤلف

يضمّ هذا المجموع طائفة من المقالات التي تدور في معظمها حول نقد الفكر الديني المعاصر وتقويم مساراته. ومن هذا المنطلق اخترت له اسم "برهان" ليكون عنواناً دالاً على غايته ومقصده. وقد يكون أسلوبه مثقلاً على بعض القراء، غير أنّ هذه الصفحات لم تكتب لمجرد تمرين قلبي أو لإرضاء نزعة أدبية، ولو كان الأمر كذلك لما رغبت في نشرها أصلاً. إنما الذي دفع إلى تدوينها هو شعور عميق بالمسؤولية، وهو نفسه الذي يقتضي أن تظلّ هذه المقالات تصل إلى القراء.

چمن میں تلخ نوائی مرئی گوارا کر

کہ زہر بھی کبھی کرتا ہے کارِ تریاقی

ترجمة: تحمّل مرارة كلامي في البستان، فلعلّ في المرارة دواء، فكم
من سُمّ كان سبب الشفاء.

— جاوید أحمد غامدي

۳ يناير ۱۹۹۳م



تحقيق حول الدية

القانون الذي ورد في القرآن الكريم بشأن الدية قد أثار في هذا العصر سؤالين مهمين كانا محل نقاش واسع، وهما:

هل حدّدت الشريعة مقداراً معيناً للدية؟ وبناءً على ذلك، هل دية المرأة في الحقيقة نصف دية الرجل؟

ما هي حقيقة الدية؟ هل هي تعويض عن الخسارة الاقتصادية التي لحقت بورثة القتيل أو بالمجروح نفسه بسبب الجاني؟ أم أنها ثمن للنفس أو العضو؟ أم أنها شيء آخر غير ذلك؟

للإجابة عن السؤال الأوّل، فلننظر في الآيات التي ورد فيها هذا الحكم في القرآن الكريم. فقد جاء في سورة النساء:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا ۗ فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّا لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ۖ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا

حَكِيمًا^١.

ورد في هذه الآية من سورة النساء قوله تعالى ﴿ودية مسلّمة إلى أهله﴾. والراجح في الإعراب أن يجعل هذا التركيب مبتدأ لخبر محذوف؛ أي التقدير، فعليه تحرير رقبة مؤمنة، ودية مسلّمة. وقد ورد لفظ ﴿دية﴾ في هذه الآية بصيغة النكرة.

ونحن نعلم أن الاسم النكرة لا يتحدد معناه إلا بالرجوع إلى اللغة، والعرف، وسياق الكلام؛ ولا يحتاج إلى غير ذلك لتعيينه. ومثال ذلك ما ورد في القرآن الكريم: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾^٢ فكلمة ﴿بقرة﴾ هنا نكرة، ومن ثم، فإن من المقطوع به أن الله لم يأمر بني إسرائيل إلا بذبح ما يطلق عليه اسم "بقرة" في لغة العرب وعرفهم. فلو ذبحوا أي بقرة تندرج تحت هذا التعريف، لكانوا قد امتثلوا للأمر الإلهي تمامًا.

وبناءً على قواعد العربية، إذا ذكر المتكلم الشيء الواجب بصيغة النكرة، فمعنى ذلك أنه يأمرنا باتباع العرف في هذا الشأن. ونظرًا لأن النكرة تدل على التعميم، فإذا لم يكن هناك في السياق ما يمنع من هذا التعميم، فإن كل ما يندرج تحت ذلك الاسم يعتبر داخلًا في مدلوله،

^١ النساء: ٤: ٩٢.

^٢ البقرة: ٢: ٦٧.

دون تخصيص أو تحديد.

وعليه، فإن المقصود من ﴿دية﴾ في الآية المذكورة هو، كل ما يعرف في عرف المخاطبين باسم "الدية". والعبارة ﴿ودية مسلمة إلى أهله﴾ لا تدلّ على أكثر من هذا المعنى؛ أي وجوب تسليم ما يعرف في العرف باسم "الدية" إلى ورثة القتيل.

وقد بيّن القرآن هذا المبدأ بوضوح في آية القصاص حين قال في سياق الحديث عن دية القتل العمد:

﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ

بِإِحْسَانٍ﴾^٣.

تظهر آيات النساء والبقرة بوضوح أن حكم القرآن في حالتي القتل الخطأ والقتل العمد هو نفسه، وهو أن تدفع الدية بحسب ما جرى عليه العرف والنظام الاجتماعي في المجتمع. وقد طبّق النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحكم في عهده، وما ورد في الروايات من تفصيلات حول الدية إنما يبيّن الأعراف السائدة في الجزيرة العربية آنذاك، ولا يوجد في ذلك شيء يمكن اعتباره أمراً تشريعياً من النبي عليه الصلاة والسلام يلزم الأمة على وجه الخصوص.

فما هو هذا العرف العربي بشأن الدية؟

^٣ البقرة ٢: ١٧٨.

يظهر الاطلاع على أشعار الجاهلية وأيام العرب أن الدية في بداياتها كانت تقدّر بعشرة من الإبل لكل من كان له نسب صريح في أحد القبائل. أما الحليف (المرتبط بقبيلة دون نسب) وابن الأمة (ابن الجارية)، فكانت ديتهم نصف دية صاحب النسب الصريح، ودية المرأة كانت نصف دية الرجل.

وقد ورد في كتاب "الأغاني"، أثناء سرده لأحداث إحدى الحروب بين الأوس والخزرج، ما يلي:

"وكانت دية المولى فيهم، وهو الحليف، خمسا من الإبل، ودية الصريح عشرا."^٥

أما المؤرّخ الدكتور جواد علي فقد ذكر في كتابه "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام":

"وأما إذا كان القتيل هجينا، فتكون ديته نصف دية الصريح. وتكون دية المرأة نصف دية الرجل."^٦

وكانت بعض القبائل تأخذ دية مضاعفة بسبب مكانتها وعلو شأنها، وبعضهم يدفع دية مضاعفة إكراما أو تفضلا على الآخرين. وجاء في

^٤ كان هذا اللفظ يستعمل كمصطلح لكل شخص له ارتباط نسبيّ مؤكد مع قبيلة ما.

^٥ ٤١/٣.

^٦ ٥٩٢/٥.

"المفصل" أيضا:

"رؤي أن الغطاريف، وهم قوم الحارث بن عبد الله بن بكر بن يشكر، كانوا يأخذون للمقتول منهم ديتين ويعطون غيرهم دية واحدة إذا وجبت عليهم. وكان لبني عامر بن بكر بن يشكر، وهم من الغطاريف أيضا، وقد عرف عامر المذكور بالغطريف، ديتان ولسائر قومه دية. وورد أن بني الأسود بن رزن كانوا يؤدون في الجاهلية ديتين ديتين."^٧

ويذكر الدكتور جواد علي في "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام":
"ولم يكن هذا التحديد عن ضعف، وإنما هو رغبة منهم في الإفضال على ذوي القتيل."^٨

أما دية المملوك، فقد كانت مقدرة بألف من الإبل، وكانت تعرف باسم "دية المملوك". ويقول قراد بن حنش الصاردي مادحا بني فزارة: ونحن رهنا القوس ثمّت فوديت بألف على ظهر الفزاري أقرعا بعشر مئين للملوك سعى بها ليوفي سيار بن عمرو فأسرعا وقد حدث تغيير كبير في مقدار الدية قبل ولادة النبي صلى الله عليه وسلم بعدة سنوات. فقد نقل أن جدّه عبد المطلب نذر نذرا مفاده: إن رزقه الله عشرة أبناء، ليدبجن أحدهم قربانا لله. فلما تحقق

٧ ٥٩٣/٥

٨ ٥٩٣/٥

له ما أراد، عزم على الوفاء بنذره، وأجرى قرعة بين أبنائه، فوقعت على عبد الله، والد النبي صلى الله عليه وسلم. فلما همّ بذبحه، منعه الناس ونصحوه بأن يقدم الفداء عنه بذبح عدد من الإبل.

في ذلك الزمان، كما أسلفنا، كانت الدية تقدر بعشر من الإبل. فجرى إجراء قرعة بين عبد الله وعشرة من الإبل، فكانت النتيجة لصالح عبد الله في كل مرة، حتى بلغت الإبل مئة. وعندها خرجت القرعة على الإبل، فتم ذبحها فداء لعبد الله. وقد روي أن هذا الحدث كان هو السبب في تثبيت مقدار الدية بمئة من الإبل في قريش خاصة، وفي عموم قبائل العرب لاحقاً. فقد ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قوله:

"كانت الدية يومئذ عشراً من الإبل، وعبد المطلب أول من سنّ

دية النفس مئة من الإبل، فجرت في قريش."^٩

وقد أشار زهير بن أبي سلمى إلى هذا المقدار من الدية في معلقته الشهيرة. ففي معرض مدحه لزعيبي العرب هرم بن سنان والحارث بن عوف، وذلك بعد معركة عبس وفزارة التي تم فيها دفع ثلاثة آلاف بعير كدية للقتلى، قال:

تعفى الكلوم بالمئين فأصبحت ينجمها من ليس فيها بمجرم

^٩ الطبقات الكبرى، ابن سعد ١/٥٨.

ويفهم من هذا البيت أن دية القتلى في تلك الواقعة قد سددت على أقساط. وقد جاء في "الأغاني" ما يؤكد ذلك:

"فكانت ثلاثة آلاف بعير في ثلاث سنين."^{١٠}

وفي المعلقة نفسها، يوضح زهير أن الديات كانت تعطى غالبا من صغار الإبل، إذ يقول:

فأصبح يجرى فيهم من تلادكم مغنم شتى من أفال مزنم

وقد فسّر الزوزني، شارح "المعلقات"، تخصيص "الإفال" بقوله:

"خص الصغار لأن الديات تعطى من بنات اللبون والحقاق

والأجداع."^{١١}

كما كانت ديات الجراحات معمولاً بها في الجاهلية. ويظهر من خلال دراسة اللغة العربية أن العرب كانوا يستخدمون كلمتي "الأرش" و"النذر" للدلالة على دية الجراح أيضاً، بالإضافة إلى معانٍ أخرى.

وقد ورد في "لسان العرب":

"أصل الأرش الخدش، ثم قيل لما يؤخذ دية لها: أرش، وأهل الحجاز

يسمونه النذر."^{١٢}

وهذا هو العرف العربي الذي أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم

^{١٠} الأغاني ١٠/٢٩٧.

^{١١} شرح المعلقات، الزوزني ٨٠.

^{١٢} لسان العرب، ابن منظور الأفرريقي ٦/٢٦٣.

وطبقه في عهده، تنفيذاً لما أمر به القرآن الكريم كما بينا سابقاً. ومن الروايات الواردة في هذا الباب ما يدل بوضوح على أن النبي صلى الله عليه وسلم أبقى نظام الديات على ما كان عليه قبل بعثته في الجزيرة العربية.

ففي الرواية التي نقلناها سابقاً عن ابن عباس رضي الله عنه، في سياق الحديث عن تطور مقدار الدية، ورد أنه قال:

"فجرت في قريش والعرب مئة من الإبل، وأقرها رسول الله صلى

الله عليه وسلم على ما كانت عليه." ^{١٣}

في حديث آخر يورده أئمة اللغة عادة كمثل على استعمال لفظ "معلقة"، وقد ورد هذا الحديث بألفاظ قريبة في مسند أحمد بن حنبل، جاء فيه ما يلي:

"كتب بين قريش والأنصار كتاباً فيه: المهاجرون من قريش على

رباعتهم، يتعاقلون بينهم معاقلمهم الأولى." ^{١٤}

أما في منطقة اليمن (جنوب جزيرة العرب)، فكان العرف السائد أن مقدار الدية في حالات القتل والجراح يحدده الحاكم، لا العرف القبلي. وعندما دخل هذا الإقليم في الدولة الإسلامية في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، بعث إليهم بمكتوب يحدد فيه مقادير الدية كما

^{١٣} الطبقات الكبرى، ابن سعد ١/٨٩.

^{١٤} لسان العرب، ابن منظور الأفرريقي ١١/٤٦٢.

كانت جارية في منطقته، فأصبحت سارية المفعول لديهم أيضا.
وقد جاء في كتاب "المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام":
"وقد عرفت الدية عند العرب الجنوبيين كذلك، ولم تحدد في
القوانين، وإنما ترك أمر مقدارها إلى الملك."^{١٥}
وأما نص كتاب النبي صلى الله عليه وسلم الموجه إلى أهل اليمن،
فقد ورد فيه^{١٦}:

"إن من اعتبط مؤمنا قتلا عن بينة، فإنه قود، إلا أن يرضى
أولياء المقتول. وإن في النفس الدية مئة من الإبل، وفي الأنف إذا
أوعب جدعه الدية، وفي اللسان الدية، وفي الشفتين الدية، وفي
البيضتين الدية، وفي الذكر الدية، وفي الصلب الدية، وفي العينين
الدية، وفي الرجل الواحدة نصف الدية، [وفي اليد الواحدة نصف
الدية]^{١٧}، وفي المأمومة ثلث الدية، وفي الجائفة ثلث الدية، وفي
المنقلة خمس عشرة من الإبل، وفي كل إصبع من أصابع اليد
والرجل عشر من الإبل، وفي السن خمس من الإبل، وفي الموضحة

^{١٥} ٥/٥٩٤.

^{١٦} إنَّ النَّسَب التي وردت في هذا المكتوب بخصوص دية الجراحات، إذا ما
تأملنا فيها، تعدّ منتهى العدل والإنصاف. وعلى أولي الأمر من رجال الدولة
أن يأخذوها بعين الاعتبار عند سنّ القوانين في هذا الباب.
^{١٧} هذه الألفاظ مأخوذة من رواية أخرى لهذا المكتوب وردت في "سنن
النسائي". انظر: الحديث رقم ٤٨٥٤.

خمس من الإبل، وأن الرجل يقتل بالمرأة، وعلى أهل الذهب ألف دينار.^{١٨}

يتبين من هذا البحث بجلاء أن الإسلام لم يحدد مقدارا ثابتا للدية يكون ملزما إلى الأبد، كما لم يفرض علينا الالتزام بأي تمييز بين دية الرجل والمرأة، أو بين الحر والعبد، أو بين المؤمن والكافر. فقد كان قانون الدية معمولا به في الجاهلية قبل الإسلام، فجاء القرآن الكريم وأقره، فأمر في حالتي القتل الخطأ والقتل العمد بدفع الدية وفقا لذلك النظام.

وبناءً على هذا الحكم القرآني، فإن الدية أصبحت حكما واجبا لاتباع في الإسلام لكل زمان ومجتمع، غير أن مقدارها وطبيعتها وسائر تفاصيلها ترجع إلى ما هو "معروف"، أي إلى ما جرى عليه العرف والنظام السائد في كل مجتمع.

وقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك الخلفاء الراشدون من بعده، في الديات وفق ما كان سائدا في عرف العرب آنذاك. وما جاء في كتب الفقه والحديث من مقادير للديات إنما هو مبني على ذلك العرف، والذي كان متجذرا في أحوال العرب الاجتماعية وتقاليدهم الثقافية.

أما اليوم، فقد دارت عجلة الزمان وطوت أوراقا كثيرة من كتاب

^{١٨} النسائي، رقم ٤٨٥٧.

التاريخ. فتغيرت الأحوال الاجتماعية والتقاليد الحضارية تغيرا جذريا، حتى لم يبق بينها وبين سابقتها شبه كبير. لم يعد من الممكن اليوم دفع الدية على صورة إبل، كما لم يعد من الحكمة تقدير الدية في زماننا بمقياس الإبل، كما كان من قبل. بل إن مفهوم "العاقلة" قد تبدل تغيرا كلياً، كما ظهرت صور من القتل الخطأ لم تكن تخطر على بال أحد في العصور السابقة.

إن القرآن الكريم، وهو كتاب هداية لكل زمان ومكان، قد أمرنا بأن نتبع في مثل هذه الأمور ما هو "معروف"، أي ما تعارف عليه الناس في مجتمعهم. وبموجب هذا التوجيه، فإن كل مجتمع يلزم بما هو معروف فيه.

وفي مجتمعنا المعاصر، حيث لا يوجد قانون دية سابق معمول به، فإن لولاة الأمر كامل الصلاحية أن يقرروا العمل بنظام الدية الذي كان سائدا في عهد العرب، أو أن يضعوا نظاما جديدا يتوافق مع ظروفهم. فأية صورة من صور الدية يختارها ولاة الأمر، ثم يرضاهما المجتمع ويقبلها، فهي في نظر الشريعة "معروف"، ومتى ما أصبحت "معروفا"، فإنها ملزمة شرعا.

ومن المهم التأكيد هنا على أن القوانين المبنية على الأعراف تخضع للتغيير بحسب تغير الأحوال والأزمنة، ولأولي الأمر في كل مجتمع أن يعيدوا النظر فيها وفقا لما تقتضيه مصالحهم العامة.

وقد أشار إلى هذا المعنى الفقيه الحنفي الجليل ابن عابدين عليه الرحمة في رسالته المشهورة "نشر العرف"، حيث كتب:

"اعلم أن المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح النص وهي الفصل الأول وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي وكثير منها ما بينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أو لا للزم منه المشقة والضرر بالناس ويخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد."^{١٩}

وأما بالنسبة إلى السؤال الثاني، وهو، ما حقيقة الدية؟

فقد شاع في هذا الباب رأيان رئيسيان:

١. أن الدية هي ثمن النفس
 ٢. أو أنها تعويض مالي عن الخسارة الاقتصادية التي تلحق بورثة المقتول أو بالمجروح نفسه بسبب الجريمة.
- غير أن كلا الرأيين، في نظرنا، قابلان للنقاش ولا يخلوان من إشكال. أما من اعتبر الدية ثمناً للنفس، فقد وقع في مغالطة بينة. ذلك أن العرب

^{١٩} رسائل ابن عابدين ١٢٥.

في الجاهلية كانوا يتعاملون مع قضية القتل ضمن ثلاث مراتب:
الثأر، ثم القصاص، وأخيرا الدية.

وكان الثأر، حسب هذه التراتبية، هو الغاية الكبرى والمفضلة لديهم. إذ كانوا يعتقدون أن روح القتيل تخرج على هيئة طائر يطوف في الصحارى والجبال، يصرخ: "اسقوني، اسقوني!"، ولا تهدأ إلا إذا أخذ بثأره. وكان بعضهم يعتقد أن القتيل لا يظل حيا في قبره إلا إذا أخذ بثأره، أما إذا ترك دون انتقام، فإنه يصبح ميتا لا روح فيه، ويغشى قبره الظلام. بناءً على هذه المعتقدات، كانوا يفضلون الثأر على كل خيار، ولا يقبلون بالقصاص إلا عند الاضطرار، أما الدية فكانت في نظرهم تنازلا مذلا. وقد عبرت أم شمله عن هذا المعنى بقولها:

فيا شمل شمر واطلب القوم بالذي أصبت ولا تقبل قصاصا ولا عقلا

وقال عباس بن مرداس السلمي محرضا أحد بني خزاعة واسمه عامر

على الثأر، محذرا إياه من الرضى بالتعويض المالي:

ولا تطمعن ما يعلفونك إنهم أتوك على قرباهم بالمشمل

يتجلى من الأبيات التي قالها مسور بن زيادة بعد مقتل والده، مدى

الشدّة والانفعال الذي بقي يعتري نفوس العرب حتى بعد دخولهم في

الإسلام. فقد رفض عرضا من سعيد بن العاص، والي المدينة آنذاك،

بدفع سبع ديات، وقال ردا على ذلك:

ابعد الذي بالنعف نعف كويكب رهينة رمس ذي تراب وجندل
اذكر بالبقايا على من أصابني وبقياي أي جاهد غير مؤتل
فإن لم أتل ثاري من اليوم أو غدا بني عمنا فالدهر ذو متطول
فلا يدعني قومي ليوم كريمة لئن لم أعجل ضربة أو أعجل
إن ختم علينا كللك الحرب مرة فنحن منيخوها عليكم بكللك
يقول رجال ما أصيب لهم أب ولا من أخ اقبل على المال تعقل

ومن هذه الأبيات يظهر بوضوح أن قبول الدية كان يعد في نظرهم عارا، وكانوا يرون فيه بيعا لدم القتيل. قال ربيع بن عبيد، من بني نصر بن قعين:

أذواب إني لم أهبك ولم أقم للبيع عند تحضر الأجلاب

ومع ذلك، فمن الواضح أن هذه المواقف العاطفية لا تعبر عن حقيقة الدية ذاتها، بل هي مجرد تعبيرات وجدانية تنشأ في أجواء الحزن والغضب، ومثلها نراه حتى في زماننا هذا في قضايا القتل وسفك الدماء. فلا يصح بناء الأحكام على مثل هذه الانفعالات.

أما من اعتبر الدية ثمناً للنفس، فإن نظرتة في الحقيقة مغلوطة؛ فحياة الإنسان وأعضائه لا يمكن تقويمها بأي قيمة مادية. لا أم ولا أب ولا أخ ولا ابن يمكن أن يرضى بقبول الدية بناء على أنها ثمن للدم أو الحياة. ولو سلمنا بذلك، لكان معنى ذلك تعطيل الحكمة التي من أجلها شرعت الدية، وحرمان المجتمع من منافع هذا التشريع.

أما من اعتبر الدية تعويضاً عن الخسارة الاقتصادية، فقد أغفل

نقطة جوهرية، وهي أن الحقيقة لا تبني على بعض الأجزاء فقط، بل لا بد أن تشمل جميع صور الحكم. فكل من تأمل قانون الدية يعلم أنها لا تقتصر على قتل النفس فقط، بل تشمل كذلك أعضاء البدن كالأذن، والأنف، والعين، والسن، وحتى إصبع اليد أو القدم. ومن المعلوم أن فقدان كثير من هذه الأعضاء لا يترتب عليه خسارة مادية مباشرة. فمثلاً: ضياع ضرس أو إصبع أو إبهام القدم، لا يؤدي إلى ضرر اقتصادي حقيقي. وعليه، فإن هذا التناقض الداخلي يضعف الرأي القائل بأن الدية مجرد تعويض مالي.

فإذا لم يكن هذان الرأيان صحيحين، فما هي حقيقة الدية إذًا؟ للإجابة عن هذا السؤال لا بد من الرجوع إلى تراث العرب الجاهلي، وخاصة شعرهم، إذ إن موضوعات القتل والثأر والدية كانت حاضرة بقوة في أشعارهم، لما كان لهذه الوقائع من حضور يومي في حياتهم. ورغم أنهم كانوا عادة ما يعيرون على من يقبل الدية ويدفعونه إلى الثأر، فإننا نجد في بعض المواضع، حيث يغيب البعد الانفعالي، أن حقيقة الدية تظهر بوضوح في أشعارهم.

فقد كانوا يستخدمون في وصف الدية ألفاظًا مثل "غرامة" أو "مغرم"، وهما مصطلحان يستخدمان بنفس الدلالة التي نستخدم فيها في لغتنا المعاصرة كلمتي "تاوان" أو "غرامة". فكل مال يؤخذ من الجاني كعقوبة على جريمته كان يسمى عندهم غرامة. وقد قال زهير

بن أبي سلمى:

ينجمها قوم لقوم غرامة ولم يهريقوا بينهم ملء محجم
وظل هذا المفهوم سائداً حتى في العصور اللاحقة، كما يظهر في
شعر الشاعر الأموي عجير السلولي، حيث قال:
يسرك مظلوماً ويرضيك ظالماً ويكفيك ما حملته عند مغرم
وهذا كله يبين بجلاء أن الدية ليست ثمناً للنفس، ولا تعويضاً عن
خسارة مادية تلحق بورثة القتل، بل هي في حقيقتها غرامة جزائية
تفرض على الجاني في حالتين اثنتين: إحداهما إذا عفي عنه في القتل
العمد، فتكون الدية بديلاً عن القصاص؛ والأخرى في حال القتل
الخطأ، فتكون الدية حينئذ واجبة أصالة.

[١٩٨٧م]



قانون الشهادة

لم يفرض القرآن الكريم طريقة معينة لإثبات الجريمة، ومن ثم، فمن المؤكد قطعاً أن القانون الإسلامي لا يقتصر في إثبات الجرائم على أسلوب واحد، بل تثبت الجريمة فيه بجميع الوسائل التي تعد مقبولة في أخلاقيات القانون، وتقرها الفطرة السليمة والعقل كوسائل لإثبات الجرم. وبناءً عليه، فإن الظروف والقرائن، والتقارير الطبية، وتشريح الجثة (postmortem)، وبصمات الأصابع، وشهادة الشهود، وإقرار المتهم، واليمين، والقسامة، وغير ذلك من الأدلة، كلّها تعد في الشريعة الإسلامية وسائل صالحة لإثبات الجريمة، تماماً كما هو الحال في القوانين المعمول بها في العالم المعاصر. وقد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم هذه الحقيقة بقوله:

"البينة على المدعي، واليمين على من أنكر."^١

وقد علّق الإمام ابن القيم على هذا بقوله:

"البينة في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسمٌ لكل ما يبيّن الحق،

^١ الترمذي، رقم ١٣٤١. "البينة على المدعي، واليمين على من أنكر."

فهي أعمُّ من البيّنة في اصطلاح الفقهاء، حيث خصّوها بالشاهدين أو الشاهد واليمين.^٢

واستثناءً من هذا الأصل، توجد حالتان فقط لا يكتفى فيهما بالطرق المعتادة في إثبات الجرم:

أولاً: إذا اتهم شخص رجلاً أو امرأة من أهل العفة والطهارة، ممن عرفوا بين الناس بالصلاح، بفاحشة الزنا، ففي هذه الحالة يوجب القرآن الكريم تقديم أربعة شهود عيان على وقوع الجريمة. وإذا لم يقدم هذا العدد من الشهود، فإن الدعوى ترفض تلقائياً، ولا يقبل فيها أي دليل آخر من ظروف أو قرائن أو تقارير طبية.

فإذا كان المتهم شخصاً معروفاً بالفجور، فيمكن عندئذ الاستناد إلى الأدلة والقرائن لإثبات الجريمة. لكن إذا كان صاحب سمعة طيبة وسيرة نقية، فإن الإسلام في هذه الحالة يرشد إلى التستر عليه وعدم التشهير به، حتى لو كان مذنباً، اتقاءً للفضيحة والضرر الاجتماعي. ولذلك يطلب القرآن الكريم في مثل هذه الحالة تقديم أربعة شهود، فإن لم يتوافروا، يعدّ القاذف نفسه مجرمًا مستحقاً للعقوبة. قال تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحَفَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا

^٢ إعلام الموقعين ١/١٣١.

الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ^٣.
ثانياً: إذا وجد في المجتمع نساء يمارسن الفاحشة علناً، أي كنّ من القواعد الموصوفات بالقحبة في اصطلاح العرب، فإن القرآن الكريم يبيّن كيفية التعامل معهنّ بأن يطلب أربعة من الشهود المسلمين ليشهدوا أن فلانة امرأة مشهورة بفعل الزنا، معروفة في المجتمع بهذه الصفة. فإذا أدلى هؤلاء الشهود بشهادتهم أمام المحكمة بكل مسؤولية، وقالوا: "نعلم يقيناً أن هذه المرأة معروفة بالفاحشة ومشهورة بها"، واطمأنت المحكمة بعد التحقيق والتمحيص إلى صدق هذه الشهادة، فبإمكانها أن تصدر حكماً بالعقوبة على هذه المرأة. قال تعالى:

﴿وَاللّٰتِي يٰٓاتَيْنَ الْفٰحِشَةَ مِنْ نِّسَائِكُمْ فَاثْبُتُوْا عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةً فَاِنْ شَهِدُوْا فَاْمْسِكُوْهُنَّ فِي الْبُيُوْتِ حَتّٰى تَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِهِنَّ سَبِيْلًا﴾^٤.

وباستثناء هاتين الحالتين، لا تفرض الشريعة الإسلامية طريقة مخصوصة لإثبات الجريمة؛ سواء كانت من حدود الله أو من الجرائم الأخرى. الأمر متروك لتقدير القاضي. فله أن يقرر قبول شهادة هذا أو ذاك، بناءً على ما يظهر له من صدق ودقة، دون تمييز بين شهادة

^٣ النور ٢٤: ٤ - ٥.

^٤ أي من النساء المسلمات المعروفات بممارسة الفاحشة على نحو معتاد.

^٥ النساء ٤: ١٥.

الرجل والمرأة. فالمرأة، إذا شهدت بوضوح ودقة دون ارتباك أو تناقض، لا ترد شهادتها لمجرد أنها امرأة، حتى وإن لم يرافقها شاهد آخر رجلاً كان أو امرأة. وفي المقابل، لا تقبل شهادة الرجل لمجرد كونه رجلاً، إذا كان في شهادته غموض أو اضطراب. فالعبرة في النهاية هي بمدى اطمئنان المحكمة إلى صدق الشهادة بناء على مجمل البيانات والقرائن. وإذا اقتنعت المحكمة بثبوت الجريمة، فإنها تقضي بذلك، وإذا لم تطمئن، فلها كامل الصلاحية في رفض حتى عشر شهادات من رجال. وهذا المعيار ينطبق كذلك على شهادة غير المسلمين، إذ إن المسألة تعود إلى قناعة القاضي لا إلى ديانة الشاهد. غير أن فقهاء الأمة اختلفوا في هذه المسألة. وقد عرض ابن رشد في كتابه "بداية المجتهد" هذا الخلاف فقال:

"واتفقوا على أنه تثبت الأموال بشاهد عدل ذكر وامرأتين لقوله تعالى: (فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء) واختلفوا في قبولهما في الحدود، فالذي عليه الجمهور أنه لا تقبل شهادة النساء في الحدود لا مع رجل ولا مفردات، وقال أهل الظاهر: تقبل إذا كان معهن رجل وكان النساء أكثر من واحدة في كل شيء على ظاهر الآية، وقال أبو حنيفة: تقبل في الأموال وفيما عدا الحدود من أحكام الأبدان مثل الطلاق والرجعة والنكاح والعتق، ولا تقبل عند مالك في حكم من أحكام البدن. واختلف أصحاب مالك في قبولهن في حقوق الأبدان المتعلقة بالمال، مثل الوكالات والوصية التي لا تتعلق

إلا بالمال فقط، فقال مالك، وابن القاسم، وابن وهب: يقبل فيه شاهد وامرأتان، وقال أشهب، وابن الماجشون: لا يقبل فيه إلا رجلان. وأما شهادة النساء مفردات (أعني: النساء دون الرجال) فهي مقبولة عند الجمهور في حقوق الأبدان التي لا يطلع عليها الرجال غالباً مثل الولادة والاستهلال وعيوب النساء.^٦ الآية التي استند إليها الفقهاء في رأيهم حول عدد الشهود، هي قوله تعالى:

﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ
وَأَمْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا
الْأُخْرَى﴾^٧.

غير أن الاستدلال بهذه الآية، في نظرنا، محل نظر من وجهين اثنين: أولاً: هذه الآية لا تتعلق أصلاً بالشهادة على الوقائع والأحداث، وإنما تتعلق بالشهادة التحفظية التوثيقية، أي الشهادة على الوثائق والمعاملات. والفرق بين هذين النوعين من الشهادة واضح تماماً لكل عاقل. ففي الشهادة التوثيقية (كالديون والعقود)، نحن من نختار الشهود، لأننا ندون العقد بإرادتنا ونطلب ممن نثق بهم أن يشهدوا عليه. أما في الشهادة على الوقائع (كالزنا، والقتل، والسرقه، ونحوها)، فالشاهد

^٦ بداية المجتهد ٢ / ٣٤٨.

^٧ البقرة ٢: ٢٨٢.

يكون حاضراً في موقع الحدث بمحض الصدفة وليس باختيار أحد. وبالتالي، لا يصح قياس أحد النوعين على الآخر، لأن طبيعة كل منهما مختلفة تماماً.

ثانياً: إن السياق والأسلوب الذي جاءت به الآية لا يدل على أنها تشريع قضائي يطلب فيه من القاضي أن يستند إلى هذا العدد من الشهود في حكمه.

فالخطاب موجه للمتعاملين بالدين والبيع الآجل، لا إلى القضاة أو إلى أجهزة القضاء. والغرض من الآية هو إرشاد الناس إلى أسلوب يجنبهم الوقوع في النزاعات والخلافات، من خلال توثيق معاملاتهم بشهادة أشخاص موثوقين، يشهد لهم بالصلاح والعدالة والكفاءة في أداء الشهادة. ولهذا نصّت الآية على أن الشهود يجب أن يكونوا "ممن ترضون من الشهداء"، أي ممن يتصفون بالأمانة والقدرة على أداء الشهادة بشكل دقيق. ولذلك جاءت التوصية بشهادة رجلين، أو رجل وامرأتين، حتى إذا نسيت إحداهما أو أخطأت، أعانتها الأخرى على التذكّر. وهذا المعنى واضح من قول الله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾.

وهذا لا يعني أبداً، كما هو واضح، أن القضاء لا يقضي في أي دعوى إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين؛ بل هي توصية اجتماعية^٨

^٨ فانظر، كما هو الحال مع سائر أحكام القرآن، فإن هذا التوجيه أيضاً

تهدف إلى التحصين الوقائي من الخلافات والنزاعات، ولا تعد معياراً قضائياً ملزماً للحكم. ولذلك، فإن جميع التعليمات التي وردت في هذا السياق وصفها القرآن بقوله:

﴿ذَلِكَمُ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾^٩.

وقد علّق ابن القيم على هذه الآية في كتابه إعلام الموقعين بقوله: "فهذا في التحمل والوثيقة التي يحفظ بها صاحب المال حقه، لا في طريق الحكم وما يحكم به الحاكم، فإن هذا شيء، وذاك شيء آخر."^{١٠}

في هذا العصر، حاول بعض الناس دعم موقف الفقهاء بشأن الشهادة استناداً إلى الآيتين: الآية الرابعة من سورة النور، والآية الخامسة عشرة من سورة النساء، حيث ورد فيهما التعبير: ﴿أربعة شهداء﴾ و ﴿أربعة منكم﴾.

وقد نسجت حجة هؤلاء على النحو التالي:

بما أن كلمة ﴿أربعة﴾ مؤنثة، وكان يجب وفق قواعد اللغة العربية أن يكون المعدود مذكراً، فإن المقصود بـ ﴿أربعة شهداء﴾ هم أربعة

يتوافق مع الفطرة؛ فالعالم اليوم يشهد يومياً كتابة ملايين الوثائق، ومع ذلك نادراً ما تختار النساء للشهادة، وربما لا يتجاوزن واحدة من كل ألف.

البقرة ٢: ٢٨٢.

١٠ إعلام الموقعين ١/١٣٢.

رجال دون النساء. وهذه على ظاهرها تبدو حجة لغوية، لكنها في الحقيقة من أغرب ما يمكن أن يقال في ميدان العلم والاستدلال، إذ إنها بعيدة كل البعد عن قواعد اللغة العربية الصحيحة، بل تكاد تكون أجنبية عنها تماماً. فكل من له دراية بلغة العرب يعلم أن القاعدة ليست كما صوّرها أصحاب هذا الرأي، بل إن من قواعد اللغة أيضاً: إذا كان الاسم المعدود مما يستعمل للمذكر والمؤنث معاً، فإن العدد قبله يأتي مؤنثاً أيضاً. فانظر مثلاً إلى ما ورد في سورة الأنعام:

﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِّنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ...﴾^{١١}.

كلمة ﴿أزواج﴾ هنا، ورغم أنها مذكورة، جاء العدد قبلها مؤنثاً: ﴿ثمانية﴾،

وذلك لأن الكلمة تطلق على الذكر والأنثى. وكذلك جاء في سورة المجادلة:

﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ

مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ...﴾^{١٢}

العدد ﴿ثلاثة﴾ و﴿خمس﴾ هنا مؤنثان، رغم أن المعدود المحذوف

بقريئة السياق هو "نفر"، وهي كلمة تستخدم للمذكر والمؤنث على السواء.

^{١١} الأنعام ٦: ١٤٣.

^{١٢} ٥٨: ٧.

ومن السنة النبوية نجد أمثلة على هذا النمط من التعبير:

١- "طعام الاثنين يكفي الأربعة"^{١٣}

٢- "إذا كانوا ثلاثة فلا يتناجى اثنان"^{١٤}

٣- "ما من مسلم يشهد له ثلاثة إلا وجبت له الجنة"^{١٥}

٤- "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ..."^{١٦}

ففي هذه الأحاديث أيضاً، استخدم العدد المؤنث رغم أن المعدود قد يكون مذكراً أو مشتركاً. فهل يمكن لأحد أن يدّعي، وهو يفهم أساليب العربية، أن المقصود من هذه الأعداد هم الرجال فقط دون النساء؟! قطعاً لا.

أما الدليل الثاني الذي يستند إليه بعضهم، فهو ما ورد في الآية ٢٨٢ من سورة البقرة^{١٧}، حيث ذكر أن المرأة قد تنسى أو تضطرب أثناء الشهادة، فيرون أن شهادتها تحييطها شبهة، ولذلك، وفقاً لحديث النبي صلى الله عليه وسلم:

"ادروا الحدود بالشبهات"^{١٨}، لا يمكن أن تبني على شهادتها حدود،

^{١٣} الدارمي، رقم ٢٠٥٠. "طعام الاثنين يكفي الأربعة."

^{١٤} مسلم، رقم ٥٦٩٤. "إذا كانوا ثلاثة، فلا يتناجى اثنان دون الثالث."

^{١٥} الترمذي، رقم ١٠٥٩. "ما من مسلم يشهد له ثلاثة إلا وجبت له الجنة."

^{١٦} أبو داود، رقم ٤٣٩٨. "رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ..."

^{١٧} هذه الآية قد وردت سابقاً في سياق هذه الدراسة.

^{١٨} تلخيص الحبير، ابن حجر ٤ / ٥٦. وقد ورد هذا المعنى نفسه في الترمذي،

بل تعزيرات فقط. وهذه الحجة، إذا تمعنا فيها، نجدها خالصة البطلان: أولاً: لأن المرأة إذا اضطربت أثناء الشهادة، ووجد القاضي أن هذا الاضطراب أثر على قوتها، فللقاضي حينها أن يرفض تلك الشهادة في القضية المعروضة. لكن كيف يستنتج من ذلك أن القانون يجب أن يقيّد دائماً وأبداً بعدم قبول شهادة النساء؟! نعم، يوجد احتمال أن تضطرب المرأة أثناء الشهادة، وهذا لا ننكره. ولكن هل هذا الاحتمال حتمي؟ بالطبع لا. فقد تدلي المرأة بشهادتها بكل ثقة ووضوح، دون أي تردد. والقرآن حين قال ذلك، قاله على سبيل الاحتمال لا القطع، بقوله: "أن تضل إحداهما"، ولم يقل إنها ستضل حتماً.

فكيف يجوز إذاً تحويل احتمال ظني إلى قاعدة تشريعية قطعية تمنع بها شهادات النساء؟

ثانياً: إن قول النبي صلى الله عليه وسلم: "ادرؤوا الحدود بالشبهات"، لا يفهم منه أن الحد فقط هو ما يدرأ، أما التعزير فلا. بل المقصود أن العقوبة مطلقاً تدرأ بالشبهة، أي أنه إذا وجد الشك، فالجريمة لم تثبت، وبالتالي لا توقع أي عقوبة، لا حد ولا تعزير. وهنا تظهر تناقضات القائلين:

فإن قالوا إن شهادة المرأة تثبت بها الجريمة لكن لا يوقع بها الحد،

رقم ١٤٢٤، وابن ماجه، رقم ٢٥٤٥، بلفظ: "ادرؤوا الحدود عن المسلمين ما استطعتم" و"ادفعوا الحدود ما وجدتم له مدفعاً".

بل التعزير، فهم بذلك يقرون بثبوت الجريمة، فينبغي وفق منطقهم إقامة الحد. وإن قالوا إن الشبهة في شهادتها باقية، أي أن الجريمة لم تثبت يقيناً، فكيف يطبق التعزير؟

وعلى أي أساس يعاقب المتهم؟ إن الجريمة لا تثبت بنسبة تسعين أو تسعة وتسعين في المئة، بل إما أن تثبت مئة في المئة، أو لا تثبت أصلاً. وليس هناك منزلة بين المنزلتين في إثبات الجرم. نعم، يمكن أن تختلف العقوبة باختلاف نوع الجريمة أو ظروف الجاني، لكن لا يصح أبداً أن يكون مستوى ثبوت الجريمة هو معيار التفرقة بين الحد والتعزير. فالعقل السليم يرفض ذلك بشدة، والفطرة الإنسانية تأباه تماماً.

[١٩٨٧م]



عقوبة الرجم

[كتبت هذه المقالات ردًا على الانتقادات التي وجهت إلى موقف الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاحى بشأن عقوبة الرجم، كما بيّنه فى تفسيره "تدبر القرآن".]

— ١ —

فىما يتعلق بعقوبة الزنا، فإن الحكم القطعى فى هذا الشأن قد ورد فى سورة النور من القرآن الكرىم، حيث نصّ الكتاب العزىز على أن الزانى والزانية، كلاً منهما، يجلد مئة جلدة. ولا شك أن هذا الحكم، من حيث أسلوبه، يتطلب كثيراً من الشرح والتوضىح. غير أن ما فعله فقهاؤنا فى هذا الباب كان أمراً غريباً؛ فقد ذهب الأحناف إلى أن هذه العقوبة خاصة بالزناة غير المتزوجىن، أما المتزوجون فإن العقوبة فى حقهم، بحسب رأيهم، لم ترد فى القرآن، بل وردت فى السنة، وهى الرجم أى الرمى بالحجارة حتى الموت. وهذا الرأى نفسه تتبناه المذاهب الشافعى والمالكى كذلك فى ما يخص الزناة المحصنين (المتزوجىن). أما

الزناة غير المتزوجين، فإن كلاً من الإمام الشافعي، والإمام أحمد، والإمام داود، وإسحاق بن راهويه، وسفيان الثوري، والحسن بن صالح، وابن أبي ليلى، يرون أن عقوبتهم مأخوذة أيضاً من السنة، وتمثل بحسب رأيهم في مئة جلدة، إضافة إلى النفي عن البلد لمدة عام، سواء كان الزاني رجلاً أو امرأة. الإمام مالك، والإمام الأوزاعي، يريان أيضاً أن عقوبة الزاني البكر من الرجال هي مئة جلدة والنفي مدة عام. أما الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وداود الظاهري، فلا يتفقون مع هؤلاء في ما يخص الزاني المحصن؛ فبحسب تحقيقهم، يجلد الزاني المحصن مئة جلدة وفقاً للقرآن الكريم، ثم يرحم اتباعاً للسنة. إن التأمل في هذه المذاهب المختلفة لفقهاءنا في مسألة عقوبة الزنا يبين أنهم قد أضافوا إلى العقوبة التي نصّ عليها القرآن من خلال السنة، أو خصّوها بالبكر من الرجال والنساء. فهناك فريق من الفقهاء يرى أن هذا تخصيص، بينما يعبر عنه فريق آخر بأنه نسخ. ويرجع سبب هذا الاختلاف إلى أن الفريق الأول يفهم من مصطلح "التخصيص" معنى يعتبره الفريق الثاني "نسخاً"، بينما يستخدم الفريق الثاني مصطلح "النسخ" لحالات متعددة يطلق عليها الفريق الأول اسم "تخصيص". وعلى كل حال، سواء سمي ذلك نسخاً أو تخصيصاً، فإن الدليل عليه مأخوذ من السنة، ومن هنا يبرز السؤال الطبيعي:

هل يمكن للسنة أن تحدث مثل هذا التغيير في حكم من أحكام

القرآن الكريم؟

وبصرف النظر عن الخلاف في المصطلحات، فإن من المؤكد أن فقهاءنا قد أجابوا عن هذا السؤال بالإيجاب المطلق. ونحن لا ننكر أن هؤلاء الأئمة كانوا من كبار العلماء المعروفين في الدين، لكن الحقيقة أيضاً أنهم لم يسعوا لفرض رأيهم بناءً على مكانتهم أو مكانة غيرهم من العلماء الكبار، بل ناقشوا ذلك بالدليل والحجة. بل إن كل واحد منهم، حين عرض هذا الموقف في كتبه، بيّن أيضاً دلائله العقلية والنقلية. ومن الواضح أن الحديث إذا كان قائماً على الدليل، فإن القبول أو الرفض لا بد أن يكون على أساس الدليل أيضاً. فإذا كان الدليل قوياً، فعلى كل من يطلب الحق بإخلاص أن يقبله، وإذا كان الدليل ضعيفاً، فعلى طالب الحق أن يرده بكل قوة، حتى لو صدر من كبار العلماء من السلف أو الخلف. فإذا كنت تريد إقناع الناس بشيء من خلال الدليل، فعليك أن تعترف بحق الآخرين في رفضه على أساس الدليل نفسه. فالعلم والاستدلال ليسا حكراً على جماعة دون أخرى، ولا خاصة لعصر دون عصر.

وإذا كان من حق من سبقونا أن يضعوا أصلاً من الأصول، فإن من حقنا أيضاً أن نبطل ذلك الأصل إذا توفرت لدينا الأدلة على بطلانه. ولا يعلو على النقد شيء إلا الكتاب والسنة، وتأويلهما وشرحهما حق لكل من يكتسب الأهلية لذلك. فالذين سبقونا كانوا بشرًا، ونحن أيضاً

بشر، ومن بين البشر لا يملك العصمة إلا الأنبياء، وهم وحدهم من يجب قبول قولهم دون نقاش أو اعتراض. باعتبارنا طلاباً في الدين، يمكننا أن نقول بكل ثقة، إننا درسنا كتب هؤلاء الأعلام مع مراعاة مكانتهم العلمية، واطلعنا على كل ما يعد من الأمهات في هذا الفن مما يتعلق بهذا الموضوع. ولكن بما أن هؤلاء جميعاً ليسوا أنبياء، فقد تجرأنا على دراسة صحة أدلتهم من عدمها. وبعد سنوات من الدراسة والتأمل والتفكير، وعلى الرغم مما نحمله في قلوبنا من احترام وتقدير عميق لجهودهم العلمية، فإننا مضطرون للقول إن كل الأدلة التي قدموها في تأييد هذا الموقف مبنية على مغالطات منطقية، وهي في غاية الضعف. ولهذا، فإننا نرى أن هذا الأصل القائل إن السنة يمكن أن تُحدث تغييراً أو تعديلاً في أحكام القرآن الكريم، لا يصح لا من جهة العقل ولا من جهة النقل. وبما أن فقهاءنا قد بنوا حجتهم في مسألة رجم الزاني على هذا الأصل، فإننا نرى أن من الأفضل، قبل نقد أقوالهم الفرعية الأخرى، أن نبين خطأ هذا الأصل، لأن نقض الأصل يؤدي تلقائياً إلى سقوط الفروع التي بنيت عليه.

العلاقة بين السنة والقرآن

السنة هي المصدر القطعي الثاني للدين بعد القرآن الكريم. ونحن نرى أن هذا الأصل يعدّ حقيقة علمية لا يمكن إنكارها. فالقرآن في هذا

الشأن واضح تماماً؛ إذ يقترّر أن أوامر وتعليمات محمد صلى الله عليه وسلم واجبة الطاعة إلى يوم القيامة، تماماً كما أن القرآن نفسه واجب الطاعة. لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم مجرد ناقل لرسالة الله، ينتهي دوره بعد تبليغ الكتاب، بل إن كل قول أو فعل يصدر عنه، بصفته رسولاً، يعدّ في حد ذاته حجة شرعية ومصدراً تشريعياً. ولم يمنحه هذا المقام إمام أو فقيه، بل القرآن نفسه هو من قرر له هذه المنزلة. ولا يمكن لأيّ شخص أن يطعن في هذه الحجية التشريعية للسنة ما لم ينكر القرآن صراحة. فالقرآن قد قرر بصيغة لا لبس فيها وجوب الطاعة الكاملة لكل أمر ونهي يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم في شؤون الحياة كافة:

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^١.

إن أوامر السنة ونواهيها قد تتعلق بنوعين من الشؤون:

أولاً: ما سكت عنه القرآن الكريم تماماً، ولم يذكره تصريحاً ولا تلميحاً.

ثانياً: ما ذكر فيه القرآن الكريم حكماً نفيّاً أو إثباتاً، أو أصل فيه قاعدة من القواعد.

ففي النوع الأول، إذا وصلنا من خلال السنة حكم أو قاعدة، فلا

^١ النساء ٤: ٦٤.

مجال للنقاش أو الخلاف فيها من حيث الأصل. فمثل هذه الأمور تعتبر السنة فيها مصدرًا ومرجعًا قائمًا بذاته، ودورنا تجاه هذه المسائل ينحصر في فهم مقصودها وتحديد دلالتها، ثم الالتزام بها والعمل بها دون تردد. أما النوع الثاني، أي المسائل التي قدّم فيها القرآن الكريم حكمًا أو قاعدة، فإن الأمر فيها محسوم تمامًا، وهو أن السنة لا يمكنها أن تنسخ حكمًا من أحكام القرآن الكريم، ولا أن تحدث فيه أي تغيير أو تعديل من أي نوع. القرآن الكريم لم يمنح السنة هذا الحق، ولا يحق الآن لأي إمام أو فقيه أن يحاول إثبات هذا الحق للسنة من تلقاء نفسه. فإن مسألة التغيير أو التبديل في أي حكم من أحكام القرآن ليست من المسائل البسيطة التي يمكن الحكم فيها بناءً على القياسات العقلية. وإذا قيل إن السنة تملك مثل هذا الحق، أي حق نسخ أحكام القرآن أو تعديلها، فلا بد من تقديم نصوص قرآنية واضحة وقاطعة لإثباته. ولا يمكن إثبات هذا الحق للسنة من خلال دليل دون هذا المستوى من القطع واليقين. فإن قلنا إن السنة لا تملك حق نسخ حكم من أحكام القرآن الكريم أو تغييره بأي وجه من الوجوه، فحسبنا في إثبات ذلك أنه لا توجد في أي آية من آيات القرآن بين دفتي المصحف ما يدل على منح السنة هذا الحق. وكل من يدّعي أن السنة تملك هذه السلطة، فعليه أن يبيّن:

هل يمنحها هذا الحق من عند نفسه؟ أم أن القرآن هو الذي منحها

ذلك؟ فإن كانت الأولى، فلا قيمة لقوله في الدين. وإن كانت الثانية، فعليه أن يثبت دعواه من القرآن. أما الأدلة العقلية والنقلية التي استخدمها السابقون لإثبات هذا القول، فإن شاء الله، سنقوم بتوضيح ضعفها لاحقاً. المراد هنا فقط التنبيه إلى أن الأمور التكوينية أو التشريعية، إذا منح فيها أحد حقاً أو سلطةً في مملكة الله، فلا بد أن يقدم لذلك أمر تفويض من القرآن الكريم. فلا يمكن إثبات سلطة لأحد من خلال أقوال فلان وفلان، إذا لم يمنحه القرآن تلك السلطة، كما لا يمكن نفي سلطة قد أثبتها له القرآن الكريم. وباعتبارنا طلاباً للقرآن، نقول بثقة وبدون تردد: إن القرآن الكريم لم يذكر في أي موضع أن للسنة مثل هذه السلطة. بل على العكس، فإن القرآن يصرح بوضوح أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكنه أن يغير أو يزيد شيئاً في ألفاظ القرآن أو معانيه من عند نفسه، بل هو ملزم بأن يبلغ ما أوحى إليه، وأن يلتزم في جميع الأحوال بأحكامه. وقد قال الله تعالى:

﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبَعُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ

إِلَيَّ﴾^٢

أما المعارضات التي قدّمها بعض العلماء حول دلالة هذه الآية، فسنجيب عنها، إن شاء الله، في المباحث القادمة. لكن ما يجب أن

^٢ يونس ١٠: ١٥.

يكون واضحاً هنا هو أن ثبوت سلطة النسخ أو التغيير في أحكام القرآن للسنة، كما ذكرنا أعلاه، لا يمكن أن يكون إلا من خلال دليل إيجابي صريح. وأما نفي دلالة هذه الآية وغيرها من الآيات المشابهة على هذا الموضوع محل البحث، فليس كافياً لإثبات مثل هذه السلطة للسنة. فالقرآن هو كلام ملك السماوات والأرض، وقد بيّن في مواضع كثيرة منزلته، وأنه هو الفرقان، أي المعيار والميزان. فلا شيء يحكم به على القرآن، بل هو الحكم على كل ما ينسب إلى الله أو إلى رسوله صلى الله عليه وسلم على هذه الأرض.

والرسول صلى الله عليه وسلم تابع لأحكامه، ولا يملك صلاحية التغيير أو التبديل فيها. إذن، بعد نفي سلطة النسخ أو التعديل للسنة، فإن أقصى ما يمكن أن يقال في هذا السياق هو، أن السنة توضّح وتبيّن القرآن. والآية التي تقدّم عادة في هذا الشأن هي قول الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^٣.

المراد من الآية أن خالق الكون أنزل هذا الوحي على النبي فقط لكي يبيّنه للناس. وبمعنى آخر، فإن "التبيين" أو "البيان" هو من مسؤوليات النبي صلى الله عليه وسلم المنصوصة، وهو أيضاً حقّ منحه الله له. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن النبي صلى الله عليه وسلم "مبيّن

^٣ النحل: ١٦: ٤٤.

للكتاب " بأمر من الله تعالى. وهذه هي العلاقة بين النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن، وقد عبّر عنها الإمام الشاطبي، صاحب الكتاب الشهير في أصول الفقه "الموافقات"، بهذه الكلمات:

"إن السنّة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كانت بياناً، فهي تابعة للمبيّن من حيث الاعتبار... وإن لم تكن بياناً فلا يعتبر بها إلا بعد ألا يوجد في الكتاب."^٤

ومن خلال هذا البيان للإمام الشاطبي، يتّضح أن السنة، في كل مسألة سكت عنها القرآن، تعدّ في ذاتها مصدرًا من مصادر التشريع. أما إن كانت هناك مسألة قد ورد فيها حكم في القرآن، فإن السنة لا تملك إلا أن تبين هذا الحكم فقط. وفي مثل هذه الأمور، لا تملك السنة أي صلاحية تتجاوز البيان. وبعد هذا التوضيح لاختصاص السنة بالنسبة للقرآن الكريم، فإن المسألة الجديرة بالنظر الآن هي:

ما معنى "التبيين"؟

أولاً: ما هو تعريفه المنطقي الجامع المانع؟

ثانياً: ووفقاً لهذا التعريف، ما الذي يمكن اعتباره تبييناً؟

ثالثاً: وما الذي لا يمكن إدخاله تحت هذا المفهوم؟

مفهوم "التبيين"

"التبيين" من الألفاظ المعروفة في اللغة العربية، فإذا تعدى إلى مفعوله، فإنه يستخدم بمعنى الإيضاح أو الإبانة والتفصيل. وفي الآية موضع البحث، جاء هذا اللفظ متعدياً إلى قوله تعالى 'ما نزل إليهم' ولذلك فإن المعنى المقصود هنا، كما هو الشائع، هو الثاني، أي الإيضاح والتفصيل، وهو ما يعبر عنه في لغتنا بكلمة "الشرح". وقد استعمل هذا اللفظ في هذا المعنى في القرآن الكريم وكلام العرب على السواء. ومثال ذلك ما ورد في سورة البقرة في قصة بني إسرائيل حين أمرهم الله تعالى بذبح بقرة، فاعتبروا، تهرباً من تنفيذ الأمر الإلهي، أن قول الله ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ على الرغم من أن لفظ ﴿بَقْرَةً﴾ جاء نكرة مما يدل بوضوح على أن المطلوب هو ذبح أية بقرة، اعتبروه غير واضح. ولهذا طلبوا مراراً من موسى عليه السلام أن يسأل ربه شرحاً لهذا الأمر، وكانوا يستخدمون كلمة "يبين" في طلبهم هذا. وقد ورد حوارهم في القرآن على النحو التالي:

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانُ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تؤمرون قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقْبَعْ لُونُهَا تَسْرُ النَّاطِرِينَ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ

يُبَيِّن لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَةَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ
إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا ذَلُوكَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَشْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةٌ لَا
شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ^٥.

وقال الأعشى ميمون بن قيس في سياق المفاخرة، وهو يذم علقمة

بن علاثة ويمدح عامر بن الطفيل:

إِن الَّذِي فِيهِ تَدَارَاتَمَا بَيْنَ السَّامِعِ وَالْآثِرِ

وقال أيضاً في موضع آخر:

فَلَعَمْرٍ مِنْ جَعَلَ الشُّهُورَ عِلَامَةً قَدَّرًا فَبَيَّنَ نِصْفَهَا وَهَلَالَهَا

فهذان الشاهدان من كلام الأعشى، إلى جانب ما ورد في القرآن الكريم
وكلام العرب عامة، يدلان بوضوح على أن لفظ "التبيين" يستخدم في
معنى إظهار حقيقة الأمر، وتوضيح المقصود من الكلام، ورفع الخفاء
عن الشيء حتى يظهر للعيان. لقد تهرب بنو إسرائيل من المعنى الواضح
للكلام، وحاولوا أن يظهروا أنهم إنما يريدون معرفة مراد المتكلم، فاستعملوا
لذلك مراراً لفظ "التبيين". ومدح الأعشى في شعره ممدوحه بأوصاف
عدّة، فلمّا أنكرها خصومه، بيّنها الأعشى واحدة تلو الأخرى بأدلتها،
حتى ظهرت بعد خفائها، فسَمّى ذلك "تبييناً". إن الله تعالى لما قَسَمَ
السنة إلى شهور، والشهور إلى أيام، نشأ لها بداية ونصف، فلمّا خيف

^٥ البقرة ٢: ٦٧-٧١.

ضياح هذه البداية والنصف بسبب تقلب الأيام، جعل منازل القمر تبيناً لها. ف"التبيين" إذاً ليس شيئاً يؤتى به من خارج ويفرض على الكلام أو الأمر أو الشأن، بل هو كنه الشيء الذي يكون موجوداً فيه منذ البداية، فيكشف. وهو مراد الكلام الذي ينشأ معه منذ صدوره، فيوضح. وهو لازم الشيء الذي يكون كاملاً في حقيقته منذ وجد، فيبرز. فهذه هي حقيقة "التبيين"، لا تزيد عنها ولا تنقص. ولما استعمل هذا اللفظ في آية النحل على كلام الله تعالى، فمعناه هناك لا يكون إلا توضيح القصد الذي كان موجوداً في كلامه منذ البداية.

تعريف "التبيين"

إذا نريد تحديد تعريف دقيق لـ"التبيين" مع مراعاة تامة للمفهوم اللغوي الذي أوضحناه، فيمكننا أن نقول:

"التبيين هو إظهار مراد المتكلم من كلام أنشأه ابتداءً لإيصاله إلى الآخرين."

وهذا هو المعنى الذي نعبر عنه في لغتنا بكلمة "الشرح". فالشرح لا يكون إلا شرحاً، وكلا أحد يعلم أن هذا اللفظ لا يطلق إلا على ما يمكن إثباته بأنه مراد المتكلم فعلاً الذي ينسب إليه ذلك الكلام. فإذا عبرت عن شيء متعلق بكلام ما، ثم ادّعت أن ما قلته هو شرح لذلك الكلام، فلا يقبل هذا الادّعاء لمجرد قولك، بل كل عاقل سيطالبك

بدليل على قولك.

سيسألك:

١. هل تدلّ ألفاظ المتكلم على ما تقول به، بحسب معانيها اللغوية؟

٢. وهل تقتضي تراكيب جملة نحوياً ما بينته؟

٣. وهل استنبطتم هذا المعنى من سياق الجمل وسباقها؟

٤. وهل هذه عاداته المستمرة في مثل هذه العبارات أن يريد منها

ما ذكرت؟

٥. وهل تقتضي الضرورة العقلية أن يكون ما قلته هو مراده؟

فإذا أردتم اعتبار قول ما شرحاً أو تبييناً لكلام معين، فلا بد أن تقدّم

دليلاً من هذه الأدلة لإثبات دعواك. فبغير دليل من هذا القبيل، لا

يمكن اعتبار شيء شرحاً أو تبييناً. فكلمتا "الشرح" و"التبيين" تطلبان

مثل هذا الدليل بحكم معناهما. ولذلك، فقد عرّف بعض المحققين

"التبيين" أو "البيان" بهذه الكلمات:

"هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه إلى اكتساب العلم بما

هو دليل عليه."^٦

من هذا البحث يتضح أن "التبيين" ليس إلا إظهاراً لذلك الفحوى

الذي كان كامناً في كلام المتكلم منذ البداية. فأىّ تغيير ينسب إلى

^٦ كشف الأسرار، علاء الدين عبد العزيز ٣ / ١٠٥.

ذلك الكلام بعد وجوده لا يمكن أن يعد "تبييناً" أو "بياناً" أو "شرحاً"، سواء سُمِّي "نسخاً" أو "تغييراً" أو "تبديلاً". ومن هنا نرى أن علماء الأصول الذين تنبّهوا إلى هذه الحقيقة اللفظية قد أوضحوها تماماً في تعريفهم لـ "التبيين". فقد قال الإمام البزدوي في كتابه في أصول الفقه:

"حدّ البيان ما يظهر به ابتداءً وجوده، فأما التغيير بعد الوجود

فمنسوخ، وليس بيان."^٧

خلاصة البحث

بعد بيان معنى كلمة "التبيين" وتعريفها وتحديد حدودها، لم تبق هناك أي جهة غامضة في أن المنصب الذي منحه القرآن الكريم للسنة هو منصب الشارح. فالسنة، بوصفها شارحة، تقوم بكشف مضمرات القرآن، وتبيّن عمومه وخصوصه، وتوضح مقتضياته. وهذا العمل الذي تقوم به السنة ليس بالأمر الهين، بل هو العمل الذي تتكوّن من خلاله صورة الدين، ويتأسس به ارتباطه بأحوال الحياة المختلفة. ومن هذه الجهة، فإن ما يصل إلينا من أحكام السنة وقواعدها من خلال مصادر مختلفة، فإن اتباعها، كما بيّنا في بداية هذا البحث، واجب علينا، وهي واجبة الطاعة إلى يوم القيامة، تماماً كما أن القرآن نفسه واجب الطاعة. وقد قال بهذه الحقيقة علماء أصوليون رزقهم الله

^٧ كنز الوصول ٢١٢.

نعمة الفقه في الدين. وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل، صاحب البيت في الحديث والسنة، ما يلي:

قال الفضل بن زياد: سمعت أبا عبد الله (أحمد بن حنبل) وسئل عن الحديث الذي يروى أن السنة قاضية على الكتاب، فقال: "ما أجرؤ على هذا أن أقوله! السنة قاضية على الكتاب؟ إنما السنة تفسر الكتاب وتبينه."

وقال أيضاً:

"لا ننسخ السنة شيئاً من القرآن. لا ينسخ القرآن إلا القرآن."^٨
وقد أوضح الإمام الشاطبي هذا المعنى نفسه بأسلوب آخر في كتابه "الموافقات"، فقال:

"إن قضاء السنة على الكتاب ليس بمعنى تقديمها عليه وطرح الكتاب، بل إن ذلك المعبر في السنة هو المراد في الكتاب، فكانت السنة بمنزلة التفسير والشرح لمعاني أحكام الكتاب، ودل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.^٩"
ثم أضاف توضيحاً آخر، مستشهداً ببعض الشروط المتعلقة بعقوبة قطع اليد، مثل معنى كلمة "يد"، ومقدار المال المسروق، وشرط كونه في حرز، فقال:

^٨ جامع بيان العلم، ابن عبد البر ٢/٢٣٤.

^٩ ٧/٤.

"فذلك هو المعنى المراد من الآية، لا أن نقول إن السنّة أثبتت هذه الأحكام دون الكتاب، كما إذا بيّن لنا مالك أو غيره من المفسرين معنى آية أو حديث فعلنا بمقتضاه، فلا يصح لنا أن نقول: إنما عملنا بقول المفسّر الفلاني، دون أن نقول: عملنا بقول الله أو قول رسوله صلى الله عليه وسلم. وهكذا سائر ما بيّنته السنّة من كتاب الله تعالى، فمعنى كون السنّة قاضية على الكتاب أنها مبيّنة له."^{١٠}

مراجعة بعض الأدلّة

وإن كانت هذه المناقشة حول العلاقة المتبادلة بين السنّة والقرآن كافية لأهل البصيرة، فإننا نقدّم هنا، من باب إتمام الحجّة، مراجعة موجزة للأدلة التي استند إليها أولئك الذين يجيزون حدوث تغيير في مضمون القرآن من خلال السنّة. فهؤلاء يقولون: إن الأحكام التي وردت في السنّة وتعدّ ناسخةً للقرآن الكريم، أو تلك التي تؤدي إلى تغيير في فحوى بعض آياته، إنما تستند كلها في الحقيقة إلى "الوحي الخفي"، ولذلك فإن نسخ وحي بوحى آخر، أو إدخال تعديل على مضمونه، لا يمكن استبعاده عقلاً. وعند الرد على من يستدلّ بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلَقَاءِ نَفْسِي﴾^{١١} يقول هؤلاء، لا

١٠ ٨/٤

١١ يونس ١٠: ١٥

شك في أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يمكنه أن يغيّر مضمون القرآن من تلقاء نفسه، ولكن إن حصل هذا التغيير بناءً على وحي خفي، فلا يتعارض ذلك مع هذه الآية، ولا يمكن إثارة أي اعتراض عقلي عليه. ويوضّحون وجهة نظرهم على النحو الآتي:

إن "الوحي المتلوّ" (القرآن) و"الوحي غير المتلوّ" (الحديث) بينهما فرق يتمثل في أن أحدهما كان يوحى بمضمونه فقط، والآخر بألفاظه من عند الله تعالى. لكن هذا الفرق في رأيهم ليس جوهرياً إلى حدّ كبير. ومن هنا، فإن الوحي الخفي والقرآن، في حقيقتهما، شيء واحد. وإذا كان من الممكن أن ينسخ القرآن بالقرآن، فمن الممكن كذلك في نظرهم أن يغيّر مضمونه أو ينسخ حكمه بواسطة الوحي الخفي. بالنظر الأول، يبدو هذا الرأي منطقياً إلى حدّ ما، لكن الحقيقة أنه عندما يتأمل الإنسان بعين أعمق، يصعب عليه تصديق أن استدلالاً بهذا الضعف قد صدر بالفعل عن مشايخنا الأجلاء في مسألة مثل "نسخ القرآن بالسنة". تأملوا! إن الفرق بين الوحي المتلوّ والوحي غير المتلوّ، وهو ما يقرّ به هؤلاء أنفسهم، أن أحدهما يلقي فيه المفهوم فقط، والآخر نزل بألفاظ الله تعالى ذاتها، فهل هذا فرق يسير؟^{١٢} لكن،

^{١٢} إن كان الفرق بين الوحي المتلوّ (القرآن) والوحي غير المتلوّ (الحديث) بهذا القدر من التفاهة، فلا ينبغي إذًا أن يعدّ إنكار أولئك الذين لا يعترفون بألفاظ القرآن على أنها منزلة من الله إثماً كبيراً أو خطيئاً. وإزاء مثل هذه الأقوال، لا

ولحظة واحدة فقط، دعنا نغض الطرف عن هذا الفرق ونسأل، هل كان هذا هو الفرق الوحيد بين القرآن والوحي الخفي حتى يجعلوه غير ذي اعتبار، ويقيموا على أساسه دليل "نسخ الوحي بالوحي"، ثم يرضوا بعد ذلك بجواز "نسخ القرآن بالسنة"؟ كل من له أدنى اطلاع على القرآن الكريم يقرّ بأن القرآن لم ينقل إلى الأمة كأقوال متفرقة عن طريق الرواية بالمعنى، بل هو كلام إلهي متصل، مقسّم إلى أبواب وسور، مرتّب في صورة كتاب. كل آية فيه مرتبطة بما قبلها وما بعدها، محصورة في سياقها وسباقها، ومبينة ضمن نظام شامل. وقد رتبت آياته على النحو الذي أمر به منزله، وتكفل خالقه بحفظه بنفسه. وقد بلغ الأمة عن طريق التواتر، مع الالتزام التام بروايته باللفظ، لا بالمعنى. حجّته قاطعة، ودلالة ألفاظه ومعانيه قطعية. ولا يطلق اسم "القرآن" إلا على هذا النص وحده، فهذا هو كلام الله وحده لا سواه. أما ما يصل إلى النبي عن طريق الوحي الخفي، فلا يصبح جزءاً من القرآن، بل يظلّ يعرف بكونه حديث النبي أو سنّته، لا أكثر. هذه كلّها حقائق لا يمكن إنكارها، لا هي جديدة على الحاضر، ولا كانت غائبة عن الناس في الماضي، ولا يمكن أن تكون خافية على أعلامنا الكرام القائلين بـ"نسخ

يسعنا أن نقول لمشايخنا الأجلّاء سوى شطر هذا البيت:

ترے نشرکی زد شریان قیس نا توں تک ہی

ترجمة: قد نفذت طعنة مشرطك حتى شريان قيس الضعيف.

القرآن بالسنة". لكن ما يقال في هذا السياق أنّهم تجاهلوا كلّ هذه الحقائق. فإن كان الفرق بين المتلو وغير المتلو غير معتبر لديهم، فهل كانت هذه الفروقات الجوهرية أيضاً تافهة لدرجة أنّهم صرفوا النظر عنها، وقَرروا أنّ القرآن الكريم والوحي الخفي في الحقيقة شيء واحد؟ إنّ هؤلاء العلماء يجيزون هذا الأمر عقلاً، مع أنّه لا يعقل أصلاً أن ينسخ الوحي الجليّ بوحى خفي، ولا أن تنسخ الرواية باللفظ برواية بالمعنى، ولا أن تلغى القطعية بالظن، ولا أن ينقض كلام الله بقول أو فعل من أقوال وأفعال الرسول.

ومن المؤسف أنّ هؤلاء الأجلاء لم يروا في القرآن أكثر من كونه وحياً منزلاً. ولو كانوا بيننا اليوم، لقلنا لهم: دعوا القرآن يخبركم بحقيقته من نفسه، فهو سيبيّن لكم أنّه ليس مجرد وحي متلو، بل هو المهيمن على سائر الوحي، والدليل القاطع في الدين، والمقياس بين الحق والباطل، والفرقان الذي يفرّق به بين ما هو من عند الله وما ليس منه، والميزان الذي أنزله الله في الأرض: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾^{١٣} وكل شيء الآن يوزن بهذا الميزان، وليس هناك ميزان آخر يوزن به هو. وكل من يدرك مقام القرآن هذا، لا يتردد لحظة في الإقرار بأنّ الوحي الخفي، بل حتى لو كان وحياً جلياً، لا يجوز له بحال أن يحدث فيه تغييراً أو أن ينسخه. وسيسلّم بلا تردد أنّ القرآن لا

^{١٣} الشورى ٤٢: ١٧.

ينسخه إلا القرآن. لا يمكن لأي شيء خارج القرآن أن يؤثر فيه، ما لم يسمح له القرآن نفسه بذلك. هذا هو الردّ على الدليل الأول الذي يقدّمه هؤلاء العلماء. أما الدليل الثاني الذي يذكرونه، فهو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم بما أنّ الله منحه حقّ "التبيين"، و"التبيين" معناه "الإيضاح"، فإنّ قيام النبي صلى الله عليه وسلم بنسخ آية من القرآن أو بتغيير معناها يعدّ من باب "التبيين"، أي أنّه يوضّح بهذه الطريقة أنّ حكم الآية لم يعد باقياً، أو أنّ معناها قد تغيّر. هذا الدليل باطل من عدّة وجوه، ولكن بما أنّ لدينا دليلاً قطعياً من القرآن الكريم نفسه، فسنكتفي بعرضه، ونترك مناقشة بقيّة الوجوه.

الآية التي تبين هذا "التبيين" وتحدّد وظيفة النبي صلى الله عليه وسلم فيها هي قول الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^{١٤}.

فانظر بنظر متأمل، فإنّ الفعل ﴿تُبَيِّنَ﴾ قد تعدّى إلى مفعوله ﴿مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾. وكل من له دراية بلغة العرب يعلم أنّه في مثل هذا السياق لا يمكن أن يفهم مجرد الإيضاح، ولا يمكن حمل المعنى على "الإيضاح بشأن ما نزل إليهم"، أي القرآن، بل لا بد أن يكون المعنى، أن توضّح لهم ما نزل إليهم، أي أن تقوم بإيضاح القرآن نفسه. ومن البديهي أنّ هناك فرقاً شاسعاً بين "الإيضاح بشأن القرآن" و"إيضاح القرآن". فلو

^{١٤} النحل ١٦: ٤٤.

كان المقصود هو "الإيضاح بشأن القرآن"، لكان من الجائز حينئذ أن يشمل ذلك القول بأن آية من القرآن قد نسخت، أو أنّ مضموناً من مضامينه، المستنبطة من ألفاظه، قد تغيّر. أما إن كان المقصود هو "إيضاح القرآن"، فإنّ المعنى حينها لا يتعدى الشرح والتفسير فقط. وقد بيّنا سابقاً أن الشرح لا يكون إلا شرحاً، لا أكثر، ولا يقال عن أيّ شيء إنه شرح إلا إذا أمكن إثبات أنه بالفعل يعبر عن مراد المتكلم من الكلام الذي ينسب إليه ذلك الشرح.

خاتمة البحث

بعد هذا البيان المتعلق بالعلاقة بين السّنة والقرآن، فلنتأمّل الآن الآية من سورة النور التي ورد فيها بيان عقوبة الزنا. يقول الله تعالى:

﴿الرَّانِيَةُ وَالرَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^{١٥}

وقد سبق لنا في بداية هذه الدراسة أن ذكرنا أن العقوبة التي بيّنها الله تعالى في هذه الآية لجرمة الزنا، يخصّها فقهاؤنا بغير المتزوجين فقط. أمّا الزاني والزانية المحصنان (أي المتزوجان)، فعقوبتهما عندهم هي الرجم، أي الرمي بالحجارة حتى الموت. ويستدلّون في ذلك بأقوال

وأفعال عديدة منسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، والتي تثبت ، بحسب تحقيقهم ، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم أقام عقوبة الرجم في بعض حالات الزنا، لا عقوبة الجلد المذكورة في هذه الآية، وذلك فقط لكون الزاني أو الزانية متزوجاً.

فإذا سلّمنا بصحة هذا الرأي للفقهاء، فإنّه لا بد أن نقع في تأويل هذه الآية من سورة النور في إحدى عبارتين:

إما أن المقصود من قوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ في هذه الآية ليس إلا الزانية غير المتزوجة والزاني غير المتزوج، أي أنّ ألفاظ الآية لا تشمل المحصنين أصلاً، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعل أكثر من أن يبيّن هذا المعنى الكامن في الآية بأقواله وأفعاله، أي أن ما قام به يدخل ضمن تبيين القرآن، وليس تغييراً فيه. أو أن النبي صلى الله عليه وسلم استثنى بنفسه الزاني والزانية المحصنين من نطاق هذه الآية، وبهذا يكون قد غير المفهوم الذي يدلّ عليه النص القرآني نفسه. أما الاحتمال الثاني، فقد بيّنا في أول هذه الدراسة بشكل واضح أن السنّة لا تملك صلاحية إحداث أيّ تغيير في مفاهيم القرآن الكريم بأيّ وجه من الوجوه. لقد كتبنا ما يلي:

"لا يمكن للسنّة أن تنسخ حكماً أو قاعدة من أحكام القرآن الكريم، ولا أن تحدث فيه أي نوع من أنواع التغيير أو التبديل. فالقرآن لم يمنح السنّة هذا الحق، ولا يجوز لأيّ إمام أو فقيه بعد ذلك أن يسعى

لإثبات هذا الحق للسنة من تلقاء نفسه. إن مسألة التغيير أو التبديل في أي حكم من أحكام القرآن ليست مسألة هينة حتى يصدر فيها حكم بناءً على قياسات عقلية. فإذا كانت السنة تمتلك مثل هذا الحق، فيجب أن تقدم لذلك نصوص قرآنية واضحة وقطعية الدلالة تثبت هذا الاختصاص. ولا يمكن إثبات مثل هذا الحق للسنة عبر أي شيء دون هذا المستوى من الدلالة. وإذا كنا نقول إن السنة لا تملك حق نسخ أي حكم من أحكام القرآن أو إدخال تغيير عليه بأي صورة، فإن هذه الحجة وحدها كافية وهي أن بين دفتي المصحف لا توجد آية واحدة تمنح السنة هذا الحق.

أما ما يتعلق بالأمر الأول، أي اعتبار هذا التفسير شرحاً لمعنى ألفاظ القرآن الكريم، فإننا نستطيع أن نقول بكل اطمئنان، لا مجال لذلك في أساليب البيان في اللغة العربية. فمن كان على دراية بلغة القرآن لا يمكنه أن يتخيل أن يقصد من قول الله تعالى 'الرَّائِيَةُ وَالرَّائِي' مجرد الزاني غير المتزوج والزانية غير المتزوجة فقط. فالألفاظ الآتية، من حيث معناها اللغوي، تنفي هذا التخصيص، وتركيب الجملة وصياغتها بأبيانه، وسياق الكلام لا يقبله، ولا يمكن اعتبار ذلك مراداً للمتكلم بناءً على دلالة العرف والعادة، بل إن القاضي العقل يحكم بصراحة بعدم جواز ذلك. وباختصار، لا يمكن بأي وجه اعتبار هذا الفهم شرحاً أو تفسيراً لمقصود القرآن الكريم. فإن كان هذا تفسيراً، فيمكن إذاً أن يفهم من "الحصان" الثور، وأن تستعمل "الأرض" بمعنى "السماء"، وأن تأخذ

"الثريا" بمعنى "الثرى"، وأن يجعل "الشمس" مرادفًا لـ "القمر"، ويستعمل "النور" بدلًا من "الظلمة"! وكل من يتجرأ على اعتبار هذا تفسيرًا، يمكن أن يقال فيه بلا تردد، إنه يطعن في بلاغة القرآن، وينكر فصاحته، ويضعف إبانته. القرآن الكريم هو كلام الله الأزلي، أجري على لسان أفصح العرب والعجم، وهو حجة السماء على الأرض، ومحكمة الله للبشر. فلا يمكن لأي شخص لديه أدنى إلمام باللغة العربية وأساليبها أن يزعم بأن عقوبة الجلد مائة جلدة، إن كانت خاصة بالزاني والزانية غير المتزوجين، يمكن التعبير عنها في كتاب كالقرآن الكريم، الذي يدعي أن الإنس والجن عاجزون عن الإتيان بمثله، والذي نزل ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ بهذه العبارة: ﴿الرَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ دون أي قرينة من السياق، أو حجة من العرف، أو دليل من العقل. ونحن نقول بكل مسؤولية، لا يمكن تقديم أي دليل يثبت هذا القول الأول، ولا يمتلك أحد حجة لتأييد القول الثاني، ولا مجال لطرح احتمال ثالث. ولذلك، لا يمكننا أن نتفق مع رأي الفقهاء في هذا الباب. بل نحن نرفضه رفضًا قاطعًا، وسنبقى مصرين على هذا الرفض ما لم تقدم لنا حجة قطعية تنقض استدلالنا هذا. فإن أقيمت علينا الحجة، فبإذن الله، سنرجع عن هذا القول بنفس القوة التي أعلننا بها إنكاره. وما توفيقنا إلا بالله.

أساس اختلافنا مع الفقهاء قائم على هذا الموقف، إن التأويل الذي

قدّمه الفقهاء لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله في هذا الباب، واستنباطهم لحكم الرجم منها، يخالف في نظرنا، كما بيّنا بالأدلة أعلاه، صريح القرآن الكريم. وأيّ قول يخالف القرآن، ولو نسب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، لا يمكن قبوله بأيّ حال من الأحوال.^{١٦} وأولئك الذين يرغبون في الردّ على موقفنا هذا، فإنّ السبيل الصحيح أمامهم هو أن يثبتوا أنّ هذا التأويل الذي تبناه الفقهاء يعدّ شرحاً حقيقياً للقرآن، أو أن يثبتوا من القرآن نفسه أنّ للسنة حقّ التغيير أو التبديل في أحكامه. فإذا تمّ لهم ذلك، فلن يكونوا بحاجة إلى تكديس الروايات والآثار لإثبات وجهة نظرهم. بل إن أتوا برواية واحدة فقط بعد هذا الإثبات، فإننا سندعن لها ونسلمّ بها دون تردّد. أمّا إذا استمروا في تجاهل هذا الأصل الجوهرى لمحلّ الخلاف، ثم قالوا ما قالوا، فكلّ ذلك عندنا لا وزن له ولا اعتبار. وفي هذا الزمن الذي شخّ فيه العلم، قد يعجب الناس بزخرف القول وعديم المعنى من كلامهم، ويظنّونه من روائع البحث والتحقيق، لكن يجدر بهم أن يسألوا أنفسهم، هل يمكنهم حقاً أن يثبتوا صدق هذه المحاولة أمام محكمة العلم والبرهان، بوصفها محاولة نزيهة وأمينّة؟

اللهم أرنا الحقّ حقاً وارزقنا اتّباعه.

^{١٦} لأن نسبة مثل هذا إلى النبي صلى الله عليه وسلم غير صحيحة بأيّ حال، ولا مقبولة.

بعد ما كتبناه حول العلاقة بين القرآن والسنة في مسألة عقوبة الرجم، يبرز في ذهن كل طالب علم هذا السؤال المهم: إذا كان رأي الفقهاء في هذا الباب مخالفاً للقرآن، فماذا يقال إذا عن عقوبة الرجم التي نعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد طبقها على بعض المذنبين، وكذلك فعل الخلفاء الراشدون من بعده؟ هذا هو الإشكال الذي تصدى له في العصر الحاضر العالم الجليل، والباحث المتميز، هو الإمام حميد الدين الفراهي، حيث قدم وجهة نظر تزيل هذا الإشكال الممتد منذ قرون، وتظهر بوضوح أن أمر النبي لا يمكن أن يكون مخالفاً للقرآن بأي حال من الأحوال. ومع ذلك، وقبل عرض رأي الإمام الفراهي في هذا الشأن، من المهم أن نبين للباحثين حقيقة الروايات التي استند إليها فقهاؤنا في تدعيم موقفهم.

الروايات

رويت عن عبادة بن الصامت، وقد نقلها الإمام مسلم بهذه الألفاظ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"خذوا عني، خذوا عني، خذوا عني، فقد جعل الله لهن سبيلاً:

البكر بالبكر جلد مئة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مئة والرجم."^{١٧}

^{١٧} مسلم، رقم ٤٤١٤.

وردت في "الموطأ" للإمام مالك بالنص التالي، قال عمر بن الخطاب:
"إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم، أن يقول قائل: لا نجد حدين في
كتاب الله، فقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا.
والذي نفسي بيده، لولا أن يقول الناس: زاد عمر بن الخطاب في
كتاب الله تعالى، لكتبتها: (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
البتة)، فإننا قد قرأناها."^{١٨}

وقد نقلت هذه الرواية نفسها في صحيح البخاري بالنحو التالي:
"إن الله بعث محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق، وأنزل عليه
الكتاب، فكان مما أنزل الله آية الرجم، فقرأناها وعقلناها ووعيناها،
فرجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده، فأخشى إن
طال بالناس زمان أن يقول قائل: والله ما نجد آية الرجم في كتاب
الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله. وإن الرجم في كتاب الله حق
على من زنى إذا أحصن من الرجال والنساء."^{١٩}

وردت في سنن النسائي عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها،
ونقلت بالألفاظ التالية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:
"لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث خصال: زان محصن
يرجم، أو رجل قتل رجلا متعمدا فيقتل، أو رجل يخرج من الإسلام

^{١٨} رقم ٢٥٦٨.

^{١٩} رقم ٦٨٣٠.

يحارب الله عز وجل ورسوله فيقتل أو يصلب أو ينفى من الأرض.^{٢٠}
الرواية الرابعة: رواها كل من ابن المنذر وعبد الرزاق، مع اختلاف
يسير في الألفاظ، ونقلت في فتح الباري لابن حجر بالنص الآتي:
"البكران يجلدان وينفيان، والثيبان يرجمان ولا يجلدان، والشيخان

يجلدان ثم يرجمان."^{٢١}

هذه هي الروايات التي وردت في كتب الحديث بخصوص عقوبة
الرجم، وقد رويت بطرق مختلفة. فلنتأملها بعين التدبر. وأول ما يتضح
لمن ينظر فيها هو التناقض الظاهري بينها، وهو تناقض لم يتمكن
أحد، طوال القرون الثلاثة عشر الماضية، من حله، ولا يبدو أن بالإمكان
حله اليوم أيضا.

الرواية الأولى: تشير إلى أن عقوبة الزنا تفرّق بين المتزوج وغير
المتزوج. فالجلد والنفي لا يطبّقان إلا إذا كان الزاني والزانية غير
متزوجين، أما الجلد مع الرجم فلا ينقّذان إلا إذا كانا متزوجين. بل
وتفهم الرواية أيضا على أن الزناة غير المتزوجين يجلدون أولا ثم يرجمون.
الرواية الثانية: تغيب فيها تماما مسألة التفريق بين المتزوج وغير
المتزوج، بل يذكر فيها أن عقوبة الرجم تختص ب"الشيخ والشيخة"،
دون أن يعلم إن كان المقصود بذلك مجرد كبار السن، أو من تزوجوا.

^{٢٠} النسائي، رقم ٤٠٥٣.

^{٢١} فتح الباري، ابن حجر العسقلاني ١٥٧/١٢.

لكن حين وردت الرواية نفسها في صحيح البخاري، عادت فيها الإشارة إلى الزواج كشرط للعقوبة.

الرواية الثالثة: استبعد منها ذكر الشيوخ، كما سقط فيها الجلد قبل الرجم، ولم يذكر فيها أيضاً شرط أن يكون الزانيان متزوجين، وهو الشرط الذي ورد في الرواية الأولى. والحكم الظاهر منها أن الرجل المتزوج يرمم سواء زنى بامرأة متزوجة أو غير متزوجة.

الرواية الرابعة: تختلف عن جميع الروايات السابقة؛ إذ أسقط منها شرط عدم الزواج لتطبيق الجلد والنفي، لكنها خصت المتزوجين بعقوبة الرجم فقط. غير أن الشيوخ كانوا، بحسب هذه الرواية، أشد الناس تضرراً، إذ حكم عليهم أن يجلدوا أولاً مئة جلدة، ثم يرمموا بعد ذلك. ويقال في هذا التناقض ما قيل:

كس كا يقين كيجي كس كا يقين نه كيجي
لائے ہیں بزم ناز سے یار خبر الگ الگ

ترجمة: على من نثق، وعلى من لا نثق؟ لقد جاء كل واحد من

مجلس الدلال بخبر مختلف عن الآخر.

الأمر الثاني الذي يتبين لنا، خاصة من رواية الموطأ للإمام مالك، هو أن القرآن، بحسب ظاهر الرواية، ليس هو كل ما بين أيدينا اليوم، بل إن بعض آياته قد أزيلت منه.

وهذه دعوى في غاية الخطورة، ويبدو أن المنافق الذي اختلقها كان

يقصد بوضوح إلى تشكيك الناس في القرآن، وفتح الباب لأهل الفتنة ليخترعوا آيات أخرى مشابهة، ويدخلوا بها عقائدهم وآراءهم في كتاب الله. ثم إن الجملة التي سميت في هذه الرواية "آية من القرآن"، وهي:

"الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة" فهي من حيث اللغة والأسلوب في غاية الضعف والانحطاط، حتى إن إلصاقها بالمستوى السماوي للبيان القرآني يبدو مستحيلاً. بل إن من له ذوق سليم لا يمكنه حتى أن ينسبها إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن أن يجعلها من كلام الله. كما أن القول بأن الآية قد أزيلت ولكن حكمها لا يزال باقياً، هو أمر في غاية السخرية، خاصة إذا علمنا أن هناك آيات لا تزال موجودة في القرآن، رغم أن أحكامها قد نسخت بآيات أخرى. ويتبادل إلى ذهن كل عاقل سؤال واضح:

إذا كانت هذه آية من القرآن ثم أزيلت، فإن ذلك يعني أن حكمها أيضاً قد نسخ، فكيف يمكن بعد ذلك الاستدلال بها لإثبات حكم الرجم؟

وقد كتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاح، بحق عن هذه الرواية فقال:

"هذه الرواية باطلة تماماً، والكارثة أنها نسبت إلى سيدنا عمر بن خطاب رضي الله عنه. ولو أن أحداً تجرأ على روايتها في عهده

المبارك، فأنا على يقين أنه لم يكن لينجو من سوط عمر." ٢٢
النقطة الثالثة التي تتضح من هذه الروايات هي أن أسلوب بيان
هذا الحكم الشديد (حكم الرجم) جاء غامضا للغاية، وغير واضح
بالمرة.

فعلى سبيل المثال، في الرواية الأولى تم بيان عقوبة الزنا بين رجل
وامرأة كلاهما غير متزوجين، أو كلاهما متزوجين. ولكن، ماذا عن
الحالة التي يكون فيها أحدهما متزوجا والآخر غير متزوج؟
لم تذكر الرواية أي شيء عن هذه الحالة، بل إن الجملة التي تبدأ
بها الرواية توحي بأن الحكم المذكور يخص الزانية فقط. ثم إن عبارة
"البكر بالبكر" و"الثيب بالثيب" الواردة في الرواية تعد من حيث
اللغة محل نظر إذا أريد بها المعنى المتعارف عليه عادة. فكلمة "بكر"
مثلا قد تطلق على غير المتزوج، وقد تطلق أيضا على من لم يمارس
الجماع، دون أن يكون متزوجا أو غير متزوج. أما "ثيب" فهي أشد
غموضا؛ إذ قد تعني المتزوج، أو من سبق له الزواج، أو من فقد بكارته،
وكل ذلك دون دلالة حصرية قاطعة. كذلك فإن لفظي "الإحصان"
و"المحصن" المستخدمين في الروايتين الثانية والثالثة بمعنى "الزواج"
و"المتزوج"، يعلم كل من له إلمام باللغة العربية أن هذين اللفظين

٢٢ تدبر القرآن ٥/٣٦٧.

يستخدمان بنفس القدر للدلالة على معان أخرى، مثل:

"الحرية" مقابل "العبودية"، و"العفة" مقابل "الفجور" بل قد استخدمنا بعد بعثة الرسول صلى الله عليه وسلم للدلالة على "الإسلام" و"المسلم" أيضا. والأعجب من ذلك أن اللغة العربية تمتلك ألفاظا دقيقة وخاصة لا تستخدم إلا للدلالة على "الزواج" و"المتزوج"، مثل: "متزوج"، و"نكاح"، و"عقد"، ومع ذلك، فإن هذا الحكم الخطير الذي يترتب عليه إعدام إنسان بالرجم، صيغ في هذه الروايات بألفاظ متعددة المعاني، ودون أي قرينة لغوية أو شرعية واضحة تحدد المقصود بدقة. فلو أن شخصا فهم عبارة "زنا بعد الإحصان" على أنها تعني "الزنا بعد نيل الحرية" (أي بعد العتق من الرق)، فما الذي في نص الرواية يمنعه من هذا الفهم؟ لا شيء.

هذه هي حقيقة هذه الروايات التي يستدل بها لتغيير حكم القرآن، واشتقاق حكم الرجم للزاني المتزوج. فانظر إلى هذا الغموض والتناقض فيها، ثم احكم بنفسك:

هل من المعقول أن تقرّ عقوبة بهذه الخطورة، بل حتى لو كانت تتعلق بقتل بعوضة، بهذا الأسلوب الغامض؟ وهل يرضى بذلك إنسان عاقل؟

القضايا

بالإضافة إلى الروايات التي وردت سابقا، فإن ما جاء في كتب الحديث حول هذه العقوبة ليس سوى سرد لوقائع مختلفة لحالات زنا، وقد نقلت بأسلوب متناقض وغامض جدا، من خلال من شاركوا في تلك الإجراءات أو من شاهدها. وقد رويت هذه الوقائع بشكل غير مكتمل، لا يقدم أي إجابة قانونية أو منطقية عن الأسئلة التي تثار بخصوص هذه العقوبة من زاوية العدل والإنصاف. غير أن بعض المتفهمة التقليديين في هذا الزمان، وبسبب عدم تمييزهم بين روايات التشريع وسرد وقائع المحاكمات، يقدمون تلك الوقائع على أنها من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، بل ويعتبرونها في مرتبة الناسخ للنصوص. لذلك، نقدّم هنا تعليقا مختصرا على تلك الوقائع، كيلا يبقى أي لبس أمام طالب الحق في فهم الأمور كما ينبغي.

أول ما يتضح من دراسة هذه القضايا هو وجود التناقض نفسه في العقوبة، كما سبق أن أوضحناه في الروايات. فمثلا، في قضية الرجل والمرأة اليهوديين اللذين رجما كما روى أبو هريرة في سنن أبي داود، إذا فسّرت كلمة "أحصنا" بمعنى "الزواج"، فإن العقوبة تكون حسب رواية عبادة بن الصامت، بسبب الزنا بين متزوجين. لكن في قضية العامل، رغم تصريح والده بأن ابنه لم يكن متزوجا، فقد أقيم على المرأة حكم الرجم نفسه. وتذكر الرواية، عن أبي هريرة قال:

"زنى رجل وامرأة من اليهود وقد أحصنا."^{٢٣}

وقال:

"كان ابني أجييراً لإمرأة هذا وابني لم يحصن."^{٢٤}

وبالطريقة نفسها، لم يجلد اليهودي واليهودية مئة جلدة قبل رجمها، وهو ما حدث أيضاً في قضايا ماعز، والغامدية، والعامل.^{٢٥} ولكن، هناك رواية عن الإمام أحمد بن حنبل تفيد أن الصحابي الجليل علي بن أبي طالب رضي الله عنه أقام الحد على امرأة تدعى شراحة، فجلدها يوم الخميس، ثم رجمها يوم الجمعة، وقال:

"جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله صلى الله عليه

وسلم."

عن الشعبي إن علياً جلد شراحة يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة، وقال: أجلدها بكتاب الله، وفيما يخص عقوبة الزناة غير المتزوجين، فإن الصورة نفسها تتكرر. في قضية العامل،^{٢٦} تذكر رواية البخاري أنه

^{٢٣} أبو داود، رقم ٤٤٥١.

^{٢٤} فتح الباري، ابن حجر العسقلاني ١٢/١٤٠.

^{٢٥} رويت هذه الوقائع في معظم كتب الحديث. على سبيل المثال، صحيح البخاري، صحيح مسلم، وسنن أبي داود، كتاب الحدود.

^{٢٦} البخاري، رقم ٦٨٢٧.

جلد مئة جلدة ثم نفي سنة كاملة. ووفقا لرواية الموطأ،^{٢٧} فإن أبا بكر رضي الله عنه أقام نفس العقوبة على أحدهم. كما روى الترمذي^{٢٨} نفس الحكم عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه. لكن في سنن أبي داود، ترد رواية جابر بن عبد الله التي تفيد بأنه عندما جلد أحدهم مئة جلدة، ثم تبين بعد ذلك أنه محصن، أمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمه. وهذه الرواية تدل بخلاف ما سبق على أن أمثال هؤلاء الجناة يجلدون فقط، ما لم يكن هناك دليل سابق على الإحصان. وينطبق هذا الحكم أيضا على قضية عمرو بن حمزة الأسلمي، كما وردت في طبقات ابن سعد:

"عن جابر أن رجلا زنى بامرأة، فأمر به رسول الله صلى الله عليه

وسلم فجلد الحد، ثم أخبر أنه محصن، فأمر به فرجم."^{٢٩}

وجاء عن عمرو بن حمزة بن سنان، أنه شهد الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قدم المدينة واستأذن النبي في الرجوع إلى باديته، فأذن له، فلما كان في موضع الضبوعة، على طريق مكة، لقي جارية من العرب وضيئة، فنزغه الشيطان حتى أصابها، ولم يكن محصنا، ثم ندم، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فأخبره، فأقام عليه

^{٢٧} الموطأ، رقم ٢٥٧٣.

^{٢٨} الترمذي، رقم ١٤٣٨.

^{٢٩} أبو داود، رقم ٤٤٣٨.

وفي هذين الحادتين، كما ترى، لا يوجد أي ذكر للنفي. أما المسألة الثانية التي تظهر من هذه القضايا، فهي أن تحقيق النبي صلى الله عليه وسلم في شأن زواج الجاني غالباً ما عبّر عنه في هذه الروايات بكلمة "الإحصان"، وهي الكلمة التي سبق أن بيّنا أنها لا تقتصر في اللغة العربية على معنى الزواج فقط. ولا شك أن بعض الروايات استخدمت كلمة "الثيب" لهذا الغرض،^{٣١} ولكن اختلاف الروايات يدل بوضوح على أن النقل فيها لم يكن لفظياً دقيقاً، ولذلك لا تبقى لدينا وسيلة قطعية لمعرفة اللفظ الذي استعمله النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع تحديداً. وبناءً عليه، فإن القول بأن عقوبة الرجم قد شرعت لمجرد كون الجاني متزوجاً، لا يمكن إثباته بشكل قاطع لا من هذه الروايات ولا من وقائع هذه القضايا.

وأما المسألة الثالثة، فهي أنه إذا كانت عقوبة الزاني المحصن هي الجلد والرجم معاً، أو الرجم فقط، وكانت عقوبة الزاني غير المحصن هي الجلد والنفي، فإن السؤال يطرح نفسه: لمن إذاً خصصت العقوبة التي نص عليها القرآن الكريم وهي الجلد

^{٣٠} الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣/٢٢٥.

^{٣١} الموطأ، رقم ٧١٦.

فقط؟

فبعد كل هذا، لا يبقى لموضع هذه الآية في القرآن الكريم أي غرض إلا أن تتلى على مسامع من سيرجمون، لعلها تكون لهم وسيلة لإهداء الثواب!

المسألة الرابعة التي تظهر، هي أنه لا يمكن لأي شخص الآن، وبشكل جازم، أن يدّعي أن هذه القضايا من عهد الرسالة قد عرضت في محكمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد نزول الحكم في سورة النور بشأن عقوبة الزنا، أو أنها قدّمت إليه قبل ذلك. فرواية البخاري ومسلم كتبيهما تفيدان بأن هذه المسألة كانت موضع خلاف حتى بين السلف، فقد روي أن الشيباني سأل عبد الله بن أبي أوفى:

"هل رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نزول سورة النور

أم بعده؟"، فأجابته: "لا أدري."^{٣٢}

ويحاول بعض الناس تحديد وقت نزول سورة النور من خلال واقعة الإفك، ولكن حتى هذه الحادثة لا يمكن الجزم بوقوعها في وقت محدد، ولا بكيفيةها.^{٣٣} هذا فضلا عن أن حال الروايات المتعلقة بتوقيت النزول، من منظور المحدثين، ليس بخاف على أهل العلم. فمن بعد هذا كله،

^{٣٢} البخاري، رقم ٦٨٤٠. مسلم، رقم ٤٤٤٤.

^{٣٣} وقد اختلف العلماء، هل كانت السنة الرابعة أو الخامسة أو السادسة من الهجرة؟ (فتح الباري، ابن حجر العسقلاني ١٢/١٢٠).

من الواضح أن من يقول بأن النبي صلى الله عليه وسلم أقام حد الرجم على مجرمي الزنا قبل نزول أي حكم قرآني في هذا الشأن، مستندا إلى شريعة أهل الكتاب، ثم جاءت آية النور فنسخت هذا الحكم، فإن في الرد على هذا القول لا يملك شيئا يقدّم بيقين، سوى التلاعب بالألفاظ دون مضمون حقيقي.

والمسألة الخامسة التي تتضح لنا، هي أن المعلومات التي تستقى من هذه القضايا حول أحوال المجرمين في جرائم الزنا وطبيعة الجرم المرتكب، تعتبر من منظور قانوني معلومات شديدة القصور، بل وفي بعض الحالات متناقضة إلى حد يجعل من المتعذر التوصل إلى أي نتيجة قطعية منها في الوقت الحاضر. ثم إن طريقة إصدار الحكم كما وردت في بعض هذه القضايا لا يمكن لأي شخص أن يتصور أنها، ولو بدرجة بسيطة، صحيحة النسبة إلى نبي الله صلى الله عليه وسلم. فانظر مثلا: في رواية الموطأ للإمام مالك، المرأة التي أقام عليها سيدنا عمر بن الخطاب، في سفره إلى الشام، حد الرجم، لا نعلم شيئا عن هوية الرجل الذي ارتكب معها الفاحشة.

هل كان الأمر عارضا؟

أم كان بينهما علاقة سابقة كشفت لاحقا للزوج؟

وعندما رأى الزوج ذلك الرجل مع زوجته، لماذا لم يقبض عليه؟ وإن كان قد فرّ، فلماذا لم يتعقبه القانون بعد أن رأى الزوج بعينه

الرجل مع زوجته، وبعد اعتراف المرأة بالزنا؟
هل شريعة الإسلام تقتضي، بعد اعتراف المرأة بالجريمة، أن يتجاهل
الرجل المعلومة هويته، ويعفى من أي مساءلة؟

"عن أبي واقد الليثي، أن عمر بن الخطاب أتته رجل، وهو بالشام،
فأخبره أنه وجد رجلاً مع زوجته، فبعث عمر بن الخطاب أبا واقد
الليثي إلى امرأته يسألها عن ذلك، فذهب إليها، وعندها نسوة من
حولها، فذكر لها ما قاله زوجها لعمر بن الخطاب، وأخبرها أنها لا
تؤاخذ بقوله، وجعل يلقنها أمثال هذه العبارات لتراجع، فأبت أن
تراجع، وأصرت على الاعتراف، فأمر بها عمر فرجمت." ^{٣٤}
وفي رواية الموطأ أيضاً، ورد عن سيدنا أبي بكر الصديق أنه في زمانه
ارتكب رجل فاحشة مع فتاة بكر فحملها. فأتي به إلى الصديق رضي
الله عنه، فأمر أن يجلد وينفى، ولكن لم يذكر في الرواية أي عقوبة
للفتاة. فهل يفهم من ذلك أن الأمر كان في الحقيقة زنا بالإكراه، فخافت
الفتاة من الفضيحة فأخفته، لكن لما ظهر الحمل أمسك بالمجرم وعوقب
بالجلد والنفي بسبب فجوره؟

وإن لم يكن الأمر كذلك، فلماذا لم تعاقب الفتاة؟ وإن كانت الفتاة
قد عوقبت، فلماذا لم تذكر الرواية ذلك؟ وإن كانت أمة لا يقيم عليها
الحد، أفلم يكن ممكناً أن تعاقب تعزيراً؟

^{٣٤} رقم ٢٥٦٧.

إن أبا بكر الصديق أنه أتى برجل قد واقع جارية بكر فأحببها، ثم اعترف على نفسه بالزنا ولم يكن محصناً، فأمر به أبو بكر فجلده الحد، ثم نفاه إلى فدك.^{٣٥}

تثار الأسئلة نفسها بشأن تلك الحادثة التي وردت في سنن أبي داود، حيث قيل إن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تحمل طفلاً، فاعترف شاب كان واقفاً بجوارها أن هذا الطفل هو من فعله، فأمر النبي صلى الله عليه وسلم برجمه، ولم يتعرض للمرأة بشيء:

عن خالد بن الجلاج حدثه أن اللجلاج أباه أخبره أنه كان قاعدًا يعمل في السوق، فمرت امرأة تحمل صبيًا، فثار الناس معها، وثرث فيمن ثار، وانتهيت إلى النبي صلى الله عليه وسلم وهو يقول:

من أبوه هذا معك؟ فسكتت، فقال شاب حدوها: أنا أبوه يا رسول الله، فأقبل عليها فقال: من أبوه هذا معك؟ فقال الفتى: أنا أبوه يا رسول الله. فنظر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بعض من حوله يسألهم عنه، فقالوا: ما علمنا إلا خيرًا. فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أحصنت؟ قال: نعم. فأمر به فرجم.^{٣٦}

^{٣٥} رقم ٢٥٧٣.

^{٣٦} أبو داود، رقم ٤٤٣٥.

قد سبق أن نقلنا رواية الإمام أحمد بن حنبل في شأن المرأة المسماة "شراحة"، أن علياً رضي الله عنه جلدها يوم الخميس، ثم رجمها يوم الجمعة.^{٣٧} وعليّ رضي الله عنه هو ذلك الصحابي الجليل الذي عاش ليله ونهاره مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في المدينة، وشهد عهود ثلاثة من الخلفاء، وتفيد بعض الروايات أنه استشير في بعض قضايا الرجم. وتبين هذه الرواية المتعلقة به أنه كان يرى الجمع بين الجلد والرجم. فإن كانت هذه الرواية صحيحة، فأين تذهب الروايات التي نقلت عن أحكام النبي صلى الله عليه وسلم؟ وإن كانت تلك الروايات صحيحة، فماذا نقول عن هذه الرواية؟ كيف يتصور أن يكون علي رضي الله عنه غير عالم بأحكام النبي صلى الله عليه وسلم في مسألة عظيمة كالرجم؟ وإذا لم يكن علي رضي الله عنه عالماً بها، فهل يعقل أن نعتمد على علم من جاء بعده ونجعل منهم مصدراً لهذا الحكم القانوني الخطير؟

وفي موطأ الإمام مالك ورد أن امرأة أحضرت إلى الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه، وقد ولدت طفلاً بعد زواجها بستة أشهر، فأمر برجمها. ويستشهد البعض بهذه الرواية على أن الرجم ثابت للمرأة المتزوجة، مع أن هذه الرواية، إذا كان الطفل قد وُلد فعلاً من الزنا،

^{٣٧} أحمد، رقم ٨٣٩.

تدل على أن المرأة قد ارتكبت الزنا قبل الزواج. فهل يجوز بناءً على هذه الرواية أن نقر حكماً في القانون يفيد بأن الزانية البكر إذا تزوجت بعد الزنا، ترحم كذلك؟ أن عثمان بن عفان أتى بامرأة قد ولدت في ستة أشهر، فأمر بها أن ترحم.^{٣٨}

ورد في سنن أبي داود قضية رجل من قبيلة بكر بن ليث، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقام عليه حد الزنا أولاً، ثم سأل المرأة، فأنكرت، فعند ذلك أقام عليها حد القذف. وكذلك ورد في رواية أخرى في سنن أبي داود أن رجلاً ارتكب الزنا، فأقام عليه النبي صلى الله عليه وسلم حد الجلد، ثم تبين بعد ذلك أنه كان متزوجاً، فأمر برجمه. هاتان الروايتان، في الحقيقة، تمثلان افتراءً خطيراً على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهل يتصور من النبي صلى الله عليه وسلم (وهو أعدل الناس وأحكمهم) أن يقيم حد الجلد على رجل قبل أن يستوضح الأمر من المرأة التي اتهمت معه؟ أليس من مقتضيات العقل والعدل أن تسأل المرأة أولاً قبل إصدار الحكم؟!

أما الرواية الثانية، فهي أشد إشكالاً. فهل يعقل أن يجلد رجل أولاً، ثم يكتشف أنه متزوج فيرحم؟ وإذا كانت التفرقة في العقوبة مبنية على حالة الزواج، فكيف ينقذ الحد قبل التحقق من كونه محصناً أو غير محصن؟ وهل كانت حالة زواجه أمراً خفياً يصعب التحقق منه؟

^{٣٨} الموطأ، رقم ٢٥٧٠.

ثم نحمد الله أن الأمر لم يكن بالعكس، أي أن يرجم أولاً ثم يكتشف أنه لم يكن محصناً!

"عن ابن عباس: أن رجلاً من بكر بن ليث أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فاعترف أنه زنى بامرأة أربع مرات، فجلده مئة، وكان بكراً، ثم سأله البينة على المرأة، فقالت: كذب، والله يا رسول الله!، فجلدها حدّ الفرية ثمانين."^{٣٩}

"عن جابر: أن رجلاً زنى بامرأة فلم يعلم بإحصانه فجلده، ثم علم بإحصانه فرجم."^{٤٠}

إن حادثة رجم اليهودي واليهودية التي وردت في الصحيحين وبعض كتب الحديث الأخرى، لم تحسم حتى اليوم مسألة ما إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أقام عليهما الحد وفقاً لقانون الدولة الإسلامية، أم أنه طبق عليهما شريعة دينهما الخاص. وتفهم الروايات بظاهرها أن الاحتمال الثاني هو الأرجح، ولكن بعد ذلك، من الواضح أن هذه الحادثة لا يمكن أن تتخذ مصدراً لإصدار حكم في مسألة هذه العقوبة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم:

"فإني أحكم بما في التوراة"، فأمر بهما فرجما.^{٤١}

^{٣٩} أبو داود، رقم ٤٤٦٧.

^{٤٠} أبو داود، رقم ٤٤٣٩.

^{٤١} أبو داود، رقم ٤٤٥٠.

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"اللهم إني أول من أحيا أمرك إذ أماتوه."^{٤٢}

قصة الغامدية وردت أيضاً في عدد من كتب الحديث. فهل كانت هذه المرأة متزوجة أم غير متزوجة؟ لا يوجد أي ذكر لذلك في الروايات. في إحدى الروايات ورد أنها رجمت فور ولادتها للطفل، وفي رواية أخرى ورد خلاف ذلك بوضوح، حيث قيل إن العقوبة نفذت عليها بعد أن فطم طفلها وأصبح قادراً على الأكل بنفسه. أين كانت خلال هذه الفترة؟ حسب رواية، فإن أحد الأنصار احتفظ بها عنده، وفي رواية أخرى أوكلت هذه المسؤولية إلى وليها. هل كانت امرأة تسكن الخيام، بعد أن بايعت النبي صلى الله عليه وسلم على ألا تقترب من الزنا ثم عادت إلى هذا الجرم واضطرت إلى الاعتراف بسبب حملها؟ أم كانت فتاة شريفة وقعت في الزنا بالصدفة رغم وجود زوجها؟ لا نجد في الروايات جواباً على هذا السؤال. وكذلك، لا يتضح مكان وجود زوجها (إن كان لها زوج) أو أقاربها خلال هذا الحدث. وحتى عند دفنها، لم يظهر أحد من أهلها. فإن كانت امرأة من أسرة محترمة، فلماذا لا نجد في الروايات أي أثر للقلق الطبيعي الذي كان يجب أن يظهر من أهلها في مثل هذه الحالة؟

^{٤٢} أبو داود، رقم ٤٤٤٨.

وهذه هي الروايات:

"قالت: إنها حبلى من الزنا. فقال: أنت؟ قالت: نعم. فقال لها: حتى تضعي ما في بطنك.

قال: فكفلها رجل من الأنصار حتى وضعت. قال: فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قد وضعت الغامدية. فقال: إذا لا نرجمها ونترك ولدها صغيراً ليس له من يرضعه. فقام رجل من الأنصار فقال: إليّ رضاعه يا نبي الله. قال: فرجمها.^{٤٣}

"قالت: يا رسول الله، لم تردني؟ لعلك أنت تردني كما رددت ماعزاً، فوالله إني لحبلى.

قال: أما لا، فاذهبي حتى تلدي. فلما ولدت أته بالصبي في خرقة، قالت: هذا قد ولدته. قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفطميه. فلما فطمته أته بالصبي وفي يده كسرة خبز، فقالت: هذا، يا نبي الله، قد فطمته، وقد أكل الطعام. فدفع الصبي إلى رجل من المسلمين، ثم أمر بها فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها.^{٤٤} جاء في رواية عن عمران بن حصين أن امرأة من جهينة أتت النبي صلى الله عليه وسلم وهي حبلى من الزنا، فقالت: "يا نبي الله، أصبت حدًا، فأقمه عليّ". فدعا النبي صلى الله عليه وسلم وليها، وقال له:

^{٤٣} مسلم، رقم ٤٤٣١.

^{٤٤} مسلم، رقم ٤٤٣٢.

"أحسن إليها، فإذا وضعت فائتي بها"، فلما وضعت أمر بها، فشدت عليها ثيابها، ثم أمر بها فرجمت.^{٤٥}

أما قضية الأجير، فقد وردت في جميع كتب الحديث تقريباً. ووفقاً لرواية البخاري، فقد ارتكب الأجير الزنا بزوجة الرجل الذي كان يعمل عنده بأجرة. فقام والد الزاني بإرضاء الزوج بمئة شاة وجارية. لكن أهل العلم أخبروه أن لا مجال للصالح في هذا الأمر. فذهب مع الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال عليه الصلاة والسلام: "المئة شاة والجارية لك، وعلى ابنك جلد مئة وتعريب عام، وإن اعترفت هذه المرأة، فارجموها".^{٤٦}

وهذه القصة، كما ترى، غامضة للغاية. من هو ذلك العربي الغيور الذي، بدلاً من أن يقطع عنق زوجته أو يفارقها على الأقل، رضي أن يساوم على شرفها ويقبض بدلاً منه جارية ومئة شاة؟ هل كان هذا البيت فعلاً بيت شرفاء؟ أم كانت هذه عادتهم أن يوقعوا أحداً أولاً ثم يقبضوا ثمن العرض ويتنهبوا؟ كيف انكشف الجرم؟ هل ألقى القبض على الجانين؟ أم أن الزوجة هي من أخبرت زوجها بأنها حققت مرادها، وأنه الآن يستطيع أن يطالب والد الشاب بجارية وغنم؟ ما هو دور الفتى؟ تبين وقائع القصة صراحة أن الطرفين حين مثلاً بين يدي

^{٤٥} مسلم، رقم ٤٤٣٣.

^{٤٦} البخاري، رقم ٦٨٢٨.

رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يكن الأمر مجرد خلاف علمي حول حكم الجريمة، بل كان نزاعاً فعلياً. أليس من الممكن أن الرجل لم يشأ أن يتنازل عن الجارية والغنم، في حين كان والد الفتى يريد أن تنال الزانية جزاءها، وأن يؤدّب ابنه أيضاً كما ينبغي؟ لا نجد جواباً واضحاً لهذه الأسئلة في تفاصيل هذه القضية. أما أهمّ قضية في هذا السياق فهي قضية ماعز الأسلمي. كان يتيماً تربى في بيت هزال الأسلمي.^{٤٧} وفي يوم من الأيام جاء إليه وأخبره أنه كان يتبع امرأة تدعى مهيرة، وقد نال منها ما أراد، والآن يشعر بالندم على ما فعل.^{٤٨} فنصحه هزال أن يذهب بنفسه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان مقصوده من ذلك أن يجد له النبي صلى الله عليه وسلم مخرجاً من عاقبة هذا الجرم.^{٤٩} فذهب ماعز أولاً إلى سيدنا أبي بكر وسيدنا عمر رضي الله عنهما، لكنهما نصحاه بالتوبة إلى الله، وأن يظل في ستر الله الذي ستره به.^{٥٠} لكنه، مع ذلك، ذهب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ظاناً أن النبي سيعطيه عقوبة خفيفة ثم يعفو عنه. وقد ورد في رواية جابر رضي الله عنه:

"لما خرجنا به فرجمناه، فلما وجد مسّ الحجارة صرخ فينا: يا

^{٤٧} أبو داود، رقم ٤٤١٩.

^{٤٨} الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣/٢٢٨.

^{٤٩} أبو داود، رقم ٤٤١٩.

^{٥٠} الموطأ، رقم ٢٥٥٩.

قوم، ردّوني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن قومي يقتلونني وغزّوني من نفسي، وأخبروني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير قاتلي.^{٥١}

وتفيد بعض الروايات ظاهراً أن النبي صلى الله عليه وسلم علم بجرمة ماعز من نفسه أولاً،^{٥٢} ولكن رواية عن ابن عباس رضي الله عنهما تصرّح بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان على علم بجرمته قبل أن يأتي إليه ماعز. فالنص كما جاء في صحيح مسلم هو:

"أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لماعز بن مالك: أحقّ ما بلغني عنك؟ قال: وما بلغك عني؟ قال: بلغني أنك وقعت بجرية آل فلان. قال: نعم. قال: فشهد أربع شهادات، ثم أمر به فرجم.^{٥٣}

ما هي طبيعة جرمته؟ لم يرد في الروايات شيء واضح يبيّن طبيعة الجريمة التي ارتكبتها. غير أنّ رواية ابن سعد تشير بوضوح إلى أن المرأة التي وقع عليها الفعل دعاها رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكنه لم يحاسبها على شيء، مما يدلّ على أنه ارتكب الزنا بالإكراه:

"دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم المرأة التي أصابها، فقال:

^{٥١} أبو داود، رقم ٤٤٢٠.

^{٥٢} على سبيل المثال، انظر، البخاري، رقم ٦٨١٤، مسلم، رقم ٤٤٢٨، أبو داود، رقم ٤٤١٩.

^{٥٣} مسلم، رقم: ٤٤٢٧.

اذهبي، ولم يسألها عن شيء.^{٥٤}
أي نوع من المجرمين كان هذا؟

الجواب على هذا السؤال واضح تماماً في الخطبة التي ألقاها رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تنفيذ عقوبة الرجم عليه في نفس اليوم وقت صلاة العصر. فقد روى الإمام مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"أوكلما انطلقنا غزاة في سبيل الله، تخلف رجل في عيالنا له نبيب كنبيب التيس؟ عليّ ألا يؤتى برجل فعل ذلك إلا نكّلت به."^{٥٥}
أي، أكلما خرجنا مجاهدين في سبيل الله، تخلف أحد الرجال عن الركب ووقع على نساءنا كما يئن التيس من شدة الشهوة؟ ألا فليعلم كل من يرتكب مثل هذا الفعل أنه إن أتى به إليّ فلن أتردد في إنزال عقوبة صارمة به ليكون عبرة لغيره.

في زماننا هذا، يعترض بعض الناس قائلين: أين ذكر اسم ماعز في هذا الخطاب لنقول إنه المقصود به؟ لكن قراءة هذه الخطبة مع معرفة أن النبي صلى الله عليه وسلم ألقاها بعد رجم ماعز في نفس اليوم، يظهر لكل ذي عقل بوضوح مدى سداجة هذا الاعتراض. مثاله في الواقع المعاصر أن رئيس الدولة يفرض في الصباح حظراً على حزب

^{٥٤} الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣/٢٢٩.

^{٥٥} رقم ٤٤٢٨.

معين، ثم يلقي مساءً خطاباً متلفراً على الأمة يقول فيه:

"كان هناك حزب في هذا البلد يعمل على تفكيك الدولة، فليعلم

الجميع أن إنشاء أي حزب آخر مماثل لن يسمح به".

فهل يعقل بعد هذا أن يخرج عاقل ليسأل:

أين اسم الحزب في هذا الخطاب؟ حتى يفهم أنه هو المقصود بالخطر؟

كذلك هو الحال مع خطبة النبي صلى الله عليه وسلم تلك، إذ لا

مجال للشك في أن المقصود بها هو ماعز بن مالك، وأن الخطاب أتى

تأكيداً لخطورة الجريمة، وضرورة اتخاذ أقصى العقوبات بحق مرتكبيها.

وكذلك يقول بعض الناس إنَّ ماعزًا هو ذلك الشخص الذي اعترف

بجرمه من تلقاء نفسه، وأظهر الندم على فعله.^{٥٦} وقد ذهب إلى سيدنا

أبي بكر وسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، فنصحا به بكتمان

أمره والتوبة إلى الله.^{٥٧} كما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لم

يقبل اعترافه بالذنب فوراً، بل رده مراراً،^{٥٨} وسأله قبل إصدار الحكم

عليه أسئلة من هذا النوع:

هل تعلم ما هو الزنا؟ وهل شربت خمرًا؟ وسأل قومه: هل في

^{٥٦} الطبقات الكبرى ٣ / ٢٢٩.

^{٥٧} الموطأ، رقم ٢٥٥٩.

^{٥٨} مسلم، رقم ٤٤٢٨.

عقله شيء من الخلل؟^{٥٩}

وقد أخبر الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ ما عرّأ، عندما بدأت الحجارة ترمى عليه، صاح قائلاً:

يا قوم، أعيدوني إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقد أهلكني قومي. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: لِمَ لم تتركوه؟^{٦٠} لعله كان يتوب، فيتقبّل الله توبته.^{٦١} وقال لوليّه: ما أحسنت، بل كان الأفضل أن تستر عليه.^{٦٢}

ولما قال الناس: إنّ الشقاء لم يترك هذا الرجل حتى رجم كما يرمج الكلب، نبّههم النبي صلى الله عليه وسلم على هذا الكلام.^{٦٣} وعند دفنه، وإن كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يصلّ عليه في بادئ الأمر، إلا أنه صلّى عليه في اليوم التالي، وحثّ الناس على الدعاء له.^{٦٤} وأخبرهم أنّه قد تاب توبة لو قسّمت على أمة لو سعتهم.^{٦٥} وبشّروهم أنّ الله تعالى

^{٥٩} البخاري، رقم ٥٢٧١؛ ومسلم، رقم ٤٤٢٠، ٤٤٢٨، ٤٤٣١، ٤٤٣٢؛ وأبو داود، رقم ٤٤٢١، ٤٤٢٨.

^{٦٠} أبو داود، رقم ٤٤٢٠.

^{٦١} أبو داود، رقم ٤٤١٩. الطبقات الكبرى ٣ / ٢٢٩.

^{٦٢} الموطأ، رقم ٢٥٦٠. الطبقات الكبرى ٣ / ٢٢٩.

^{٦٣} أبو داود، رقم ٤٤٢٨.

^{٦٤} ابن حجر، فتح الباري ١٢ / ١٣١. مسلم، رقم ٤٤٣١.

^{٦٥} مسلم، رقم ٤٤٣١.

قد غفر له، وأدخله الجنة.^{٦٦}

ويقول هؤلاء، بما أنّ هذه الروايات جميعها واردة في كتب الحديث، فلا يمكن اعتبار ما ورد في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم موجهاً إليه، وحتى إن كان قد ارتكب الزنا بالإكراه، فينبغي أن نعدّه شخصاً ساذجاً، انقاد لمشاعره وارتكب فعله تحت تأثير الانفعال.

ولا شك أنّ هذه الأمور جميعها قد وردت في كتب الحديث عن معز، لكن الحق أنّ ليس فيها ما ينفي الصورة التي بيّنتها خطبة رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شخصيته وسلوكه. إنّ الاعتراف بالذنب والندم عليه لا يستلزم بالضرورة أنّ هذا الشخص كان صالحاً، وأنّ الجريمة صدرت عنه عرضاً. إنّ تاريخ الجرائم في العالم يقدّم عشرات الأمثلة على أسوأ الأوباش وأخطر المنحرفين الذين استعصوا على القبض، ثم ما لبثوا أنّ تقدموا بأنفسهم إلى العدالة بعد ارتكابهم الجريمة، بطريقة أثارت مشاعر التعاطف في قلوب الناس بسبب ما أظهره من ندم. وتبيّن دراسة علم النفس الإجرامي أنّ لدوافع الاعتراف بالذنب أسباباً متعددة:

قد يصاب المجرم بالقلق من انكشاف جرمته، فيسارع إلى تسليم نفسه إلى السلطات، ظناً أنّ ذلك قد يخفف عنه العقوبة. وقد تكون

^{٦٦} أبو داود، رقم ٤٤٢٨.

الجريمة من النوع الذي لا يمكن إخفاؤه بأي حال، فيبادر المجرم إلى الاعتراف هرباً من ردود الفعل الشديدة التي قد يواجها من المجتمع. كما أنّ من يرتكبون الزنا بالإكراه، بعد مطاردة طويلة للنساء تحت تأثير الغريزة الجنسية، قد يشعرون بعد ارتكاب الجريمة بانطفاء الشهوة، مما يدفعهم أحياناً إلى الاعتراف بما فعلوا. وجود شخصية دينية مؤثرة في محيط الجاني قد يكون دافعاً آخر لهذا الاعتراف. وقد تؤدي مأساوية الجريمة، كعجز الضحية من النساء أو الأطفال، إلى يقظة داخلية في ضمير المجرم تدفعه للاعتراف.

فإحساس الذنب وتأنيب الضمير لا يقتصران على البسطاء، بل قد يفيق منه حتى المجرمون الكبار في ظروف معينة، فيعترفون بجريمتهم بكل إخلاص، بل ويصرّون على أن يعاقبوا بأقصى سرعة. وإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم وصاحباة الجليلان قد ردّوا ماعزاً مراراً، ونصحوه بأن يصلح نفسه بدلاً من طلب العقوبة، وأوصوا وليّه بذلك، وأرشدوا عامة الناس إلى نفس السلوك، فهل لذلك تأثير في الحكم الشرعي على فعلته؟ بل هذا ما ينبغي أن يكون عليه موقف الكبار في أي نظام صالح، أن ينصحوا كل من لم يقدّم إلى المحاكمة بعد، ويحثّوه على التوبة والإصلاح. ولهذا، فقد بيّن القرآن الكريم في سورة المائدة، عند ذكره للعقوبات الشديدة على من يفسدون في الأرض، أنّ هذه العقوبات لا تطبق على من تاب قبل أن يقع في قبضة القانون. وإذا ظهر فيما

بعد أن مثل هذا المجرم كان قد شعر بالندم واستعدَّ للإصلاح، فإنَّ المحكمة، وفقاً لهذه الآيات من القرآن، يمكن أن تكتفي بحكم أخف عليه. فإذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فلم لم تركوه؟"، فمن الواضح أنه قال ذلك لهذا الغرض بالذات. فإنَّ التوبة والإصلاح يمكن أن يوقِّق إليهما، بإذن الله، أكبر المجرمين في أي وقت، وقد يدخله ربه الجنة نتيجة لذلك. وإذا كان رسول الله موجوداً في الدنيا، وقد أخبر عن طريق الوحي أنَّ المجرم قد غفر له، ثم صَلَّى عليه، وحثَّ الناس على الدعاء له، فكيف يمكن أن ينفي عن ذلك المجرم ما كان عليه من سلوك منحرف قبل توبته وإصلاحه؟ وهل يفهم من ذلك أنَّ الفاسق لا يمكن أن يوقِّق للتوبة؟ وأنَّ من تاب لا يمكن أن يتصور أنَّه كان فاسقاً من قبل؟ ولا شك أنَّه من الصواب ألاَّ يتحدث عن أيِّ إنسان حتى لو كان من أشرَّ الناس، بعد موته، بكلام سيئ، ولهذا السبب بالذات، نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أولئك الذين قالوا عن ماعز: "لم تتركه شقاوته حتى رجم كلباً"، فوبَّخهم. لكن هل معنى هذا أنَّ الشخص الذي يمنع الناس من ذكره بالسوء من غير داع، يجب أن يكون بالضرورة شخصية بريئة معصومة؟ وأنه لا يجوز أبداً أن يناقش سلوكه السابق عند بحث الأحكام الشرعية والقانونية؟ وأما ما ورد من أنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم سأله مثلاً: "هل تعرف ما الزنا؟"، فهذا من الأسئلة التي يجب أن تسألها كلُّ محكمة عند

حصول اعتراف بالجريمة.

ففي مثل هذه الحالات، يكون احتمال الاعتراض على الحكم لاحقاً وارداً دائماً، خاصة إذا استند إلى أقوال غامضة من المجرم. وفي بيئة المدينة، حيث كان المنافقون ينشطون في إثارة الفتن ليل نهار، كان الخطر في ذلك أشدّ، لذلك حرص النبي صلى الله عليه وسلم على ألا يبقى أيّ جانب من القضية غامضاً. فإذا جاء شخص بعد ذلك ليزعم أنّ ما عزم لم يكن يعرف حتى معنى الزنا، فيماذا يمكن الرد عليه؟! والحقّ أنّ من يحاول في قضايا مثل الزنا بالإكراه أن يقول إنّ "الناس المحترمين أيضاً قد يرتكبونه أحياناً"، فلا عجب من قوله. فمقدار العقل المتبقي في مدارسنا الدينية اليوم لا يكفي لأن نتوقع منهم أكثر من ذلك. على كلّ حال، هذه هي حقيقة الأمور، لكن إذا أصرّ أحد بعد كلّ ذلك على القول بأنّ هذه الروايات تثبت أنّه كان رجلاً بريئاً ارتكب فاحشة مع امرأة عابرة في الطريق، فلا بدّ له عندئذ أن يقترّب بأنّ هذا التصور سيحدث تعارضاً شديداً بين ما ورد في خطبة النبي صلى الله عليه وسلم بشأنه، وبين مضمون هذه الروايات، وحينئذ، لا يمكن لأيّ أحد أن يصدر حكماً قاطعاً في هذه القضية. وقد وردت في كتب الحديث روايتان عن قضيتين أخريين تتعلقان بنفس الموضوع. فالأولى تتعلق برجل ارتكب جريمة الزنا بالإكراه مع امرأة كانت في طريقها إلى الصلاة، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم برجم ذلك الرجل فوراً.

أما القضية الثانية، فهي تتعلق بصحابي معروف هو عمرو بن حمزة الأسلمي، الذي لم يرتكب إلا الزنا فقط، فلما اعترف بذنبه، أمر النبي صلى الله عليه وسلم بجلده مئة جلدة، ثم تركه. ورواية القضية الأولى هي كما يلي:

"عن علقمة بن وائل عن أبيه، أن امرأة خرجت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم تريد الصلاة، فلقىها رجل فغلبها على نفسها فقضى حاجته منها، فصرخت، ثم مضى ذلك الرجل ومربها رجل آخر، فقالت له: إن ذلك فعل بي كذا وكذا، ومرت عصابة من المهاجرين، فقالت لهم: إن ذلك الرجل فعل بي كذا وكذا، فانطلقوا وأمسكوا رجلاً ظننت أنه هو الذي اعتدى عليها، فجاؤوا به إليها، فقالت: نعم، هو هذا، فجاؤوا به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أمر به، قام الرجل الحقيقي الذي ارتكب الجريمة، فقال: يا رسول الله، أنا صاحبها، فقال لها: اذهبي، فقد غفر الله لك، وقال للرجل المظلوم قولاً حسناً، ثم قال للرجل الذي وقع عليها، ارجموه.^{٦٧}

وأما الرواية الثانية فهي كما يلي:

"إن عمرو بن حمزة بن سنان، كان قد شهد الحديبية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قدم المدينة، فاستأذن النبي صلى الله عليه وسلم أن يرجع إلى البادية، فأذن له، فخرج، حتى إذا كان

^{٦٧} أبوداود، رقم ٤٣٧٩.

بالضبوعه، على بريد من المدينة، على الطريق إلى مكة، لقي جارية من العرب وضيئة، فنزعه الشيطان حتى وقع عليها، ولم يكن محصناً، ثم ندم، فأتى النبي صلى الله عليه وسلم، فأخبره، فأقام عليه الحد.^{٦٨} ومن هاتين القضيتين، فإن الأولى لا يتضح منها إن كان الرجم قد أقيم على الجاني بسبب كونه محصناً، أم لأن الجريمة كانت زنا بالإكراه، فلا نجد في تفاصيل الرواية ما يوضح السبب الصريح في تنفيذ هذا الحكم. أما القضية الثانية، فهي واضحة من جهة أن الجاني هو صحابي معروف من أصحاب بيعة الرضوان، وقد أقام عليه النبي صلى الله عليه وسلم الحد المذكور في القرآن الكريم لمرتكبي الزنا، ولكن إذا نظرنا في هذه القضية في ضوء الروايات الأخرى، فإن سؤالاً يطرح: لماذا لم تنفذ في هذا الصحابي عقوبة النفي مع الجلد، كما ورد في بعض الروايات الأخرى؟

هل يفهم من ذلك أن هذا الصحابي كان الجاني الوحيد الذي عوقب بالجلد فقط دون النفي؟ وأن جميع الجناة الآخرين الذين جلدوا ونفوا، كانوا في الحقيقة قد اقترفوا جرماً إضافياً مع الزنا، ولذلك نالوا مع الجلد عقوبة النفي أيضاً؟

^{٦٨} الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣ / ٢٢٥.

مصدر حدّ الرجم

هذه هي الروايات والوقائع التي يستند إليها فقهاؤنا في تعديل حكم القرآن الكريم، ويحاولون بناء عليها إثبات حدّ الرجم لمرتكبي الزنا لمجرد كونهم محصنين. وفي ضوء التعليق الذي قدّمناه على هذا كلّ، ينبغي دراسة هذا الموضوع بكل أمانة وموضوعية. وأقصى ما يمكن استنتاجه من هذا السرد، هو أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلفاءه الراشدين، قد طبّقوا حدّ الرجم والنفي على بعض مرتكبي الزنا. ولكن، ما نوع هؤلاء المجرمين الذين نَقَدَ فيهم هذا الحدّ؟

وكيف قرر النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه أن ينزلوا هذه العقوبة؟

لا يمكن تقديم جواب قطعي لهذا السؤال استنادًا إلى هذه الروايات وتفاصيل الوقائع الواردة فيها. فما هو إذاً المصدر الحقيقي لهذا الحدّ؟ هذا هو الإشكال الذي حلّه الإمام حميد الدين الفراهي في رسالته "أحكام الأصول بأحكام الرسول". وبحسب منهجه، لم يغيّر الإمام الفراهي حكم القرآن استنادًا إلى هذه الروايات المبهمة والمتناقضة، بل سعى إلى فهمها في ضوء ما جاء في كتاب الله. ومن ثمّ، يرى الإمام الفراهي أن مصدر حدّ الرجم والنفي هو آية المحاربة في سورة المائدة، التي يقول الله تعالى فيها:

﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا

أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ
الْأَرْضِ^{٦٩}.

وفي شرح هذا الموقف، كتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاحى
في تفسيره "تدبر القرآن":

"المجرمون نوعان، النوع الأول، هم أولئك الذين يرتكبون جرائم
كالسرقة أو القتل أو الزنا أو القذف، ولكن طبيعة هذه الجرائم ليست
من النوع الذي يجعلهم مصدر تهديد أو وبال للمجتمع، أو يتسببون
في مشكلة أمنية للحكومة. النوع الثاني، هم أولئك الذين يشكّلون
خطراً على المجتمع والحكومة، سواء كأفراد أو كعصابات. للنوع
الأول من المجرمين، حدد القرآن حدوداً معينة وأحكام قصاص، تنفذها
الحكومة الإسلامية وفقاً للشروط المذكورة في القرآن والحديث. أما
النوع الثاني، فقد جاءت أحكام التعامل معهم في الآيتين ٣٣ و ٣٤
من سورة المائدة."^{٧٠}

تحت آيات سورة المائدة كتب:

"المحاربة لله ورسوله تعني أن يحاول شخص أو جماعة أو عصابة
أن يزعزعوا، بجرأة ووقاحة وعلانية، نظام الحق والعدل الذي أقامه
الله ورسوله. فإن جاءت مثل هذه المحاولة من أعداء خارجيين،
فقد فصلت أحكام الجهاد والقتال في موضع آخر، أما هنا، فيعرض

٦٩ : ٥ : ٣٣.

٧٠ / ٥ / ٣٦٧.

قانون العقوبات الخاص بأعداء الدولة الإسلامية الداخلين، سواء كانوا من المسلمين أو من غيرهم، ما داموا رعايا الدولة، ويتحدون قوانينها ونظامها. خرق القانون له صورتان، الأولى، أن يرتكب شخص جريمة ما، فيتخذ بحقه إجراء بموجب أحكام الحدود والتعزيرات العادية في الشريعة. الثانية، أن يحاول فرد أو جماعة أخذ القانون بيدهم، فينشرون الفوضى ويهددون أمن المجتمع وسلامته. حين يصبح الناس مهددين في أرواحهم وأموالهم وأعراضهم بسبب جرائم القتل والسطو وقطع الطريق والحرق والاختطاف والزنا والتخريب والإرهاب وما إلى ذلك، فلا تتعامل الحكومة في هذه الحالة بمقتضى قوانين الحدود العامة، بل يحق لها اتخاذ الإجراءات التالية.^{٧١}

ثم بيّن الأستاذ الإمام الإصلاحى مصدر عقوبة الرجم بهذه الكلمات:

”أَنْ يُقْتَلُوا“ تعني أن يقتل هؤلاء المجرمون الذين ينشرون الفساد في الأرض. لكن بدلاً من لفظ ”يُقْتَلُوا“، استخدم القرآن لفظ ”يُقْتَلُوا“ على صيغة التفعيل، وهي تدل على الشدة والكثرة. وهذا يشير إلى وجوب إعدامهم بطريقة تكون عبرة للناس. ما عدا الطرق التي نهت عنها الشريعة، كالإحراق بالنار، يمكن للدولة أن تستخدم أي وسيلة أخرى تراها مناسبة لردع الأشقياء والمجرمين، وإيجاد رهبة في قلوب الناس من مخالفة القانون. ومن هذه الوسائل، الرجم، أي الرمي بالحجارة

^{٧١} تدبر القرآن ٢ / ٥٠٥.

حتى الموت، فهو داخل في معنى 'يُقْتَلُوا' في نظرنا".^{٧٢}
وخلاصة بحث الإمام حميد الدين الفراهي هي أن الزاني، سواء كان
محصناً أم لا، فعقوبته الأصلية هي مئة جلدة، وذلك بنص صريح من
سورة النور. لكن، إذا ارتكب الجاني الاغتصاب، أو اتخذ الزنا مهنة، أو
تجاهر بالفاحشة والأوباشية، أو أصبح خطراً على شرف الناس وكرامتهم،
أو انتهك حرمة الموتى وزنى بجثثهم، أو عرّى بنات الفقراء في الطرقات،
أو استهدف الطفلات الصغيرات بهمجية، ففي مثل هذه الحالات،
يجوز للدولة أن تحكم عليه بالرجم، استناداً إلى آية المحاربة في سورة
المائدة. كما يمكن للمحكمة، بناءً على طبيعة الجريمة وظروف الجاني،
أن تطبّق العقوبات الأخرى المذكورة في الآية، ومن بينها النفي. فقد
حكم النبي صلى الله عليه وسلم بالرجم والنفي على أولئك الذين لم
يكونوا مجرد زناة، بل كانوا مجرمين ينشرون الفساد في الأرض بسبب
سلوكهم الشاذ والمنحرف. فالذين استحقوا التخفيف، ضربوا مئة
جلدة وفقاً لسورة النور، ثم نفوا بعد ذلك لحماية المجتمع من شرهم،
وأما الذين لم يستحقوا التخفيف، فقد رجموا استناداً إلى قول الله
'أَنْ يُقْتَلُوا'. هذه خلاصة اجتهاد الإمام حميد الدين الفراهي، وهو
اجتهاد قائم على نصوص القرآن الكريم، كما أن الروايات التي ناقشناها

^{٧٢} تدبر القرآن ٢ / ٥٠٥.

تدعمه وتعدّ شاهداً عليه. فمن أراد مخالفته، فليناقش بأدلته، أما العواطف والفتاوى الفارغة، فلا تردّ بها البحوث القرآنية. وقد يقول الناس اليوم ما يشاؤون، لكن الأغلب أن ذلك اليوم قريب، الذي لا يبقى فيه لهذا البحث مكان إلا في مجالس العلم والفكر، حيث يقابل بالثناء والتقدير، إن شاء الله العزيز.

الرأي الذي عرضناه أعلاه حول عقوبة الزنا يوضح بكل جلاء أن الزاني المحصن لا تختلف عقوبته في القرآن الكريم عن الزاني غير المحصن، فكلاهما يُجلدان مئة جلدة. هذا المقصد القرآني لا يتجلى فقط من خلال آية الجلد في سورة النور، بل تؤكد آيتان أخريان أيضاً، إحداهما في سورة النور (الآية ٨)، والثانية في سورة النساء (الآية ٢٥). في سورة النور، ورد:

﴿وَيَذَرُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعٌ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ

الكَاذِبِينَ وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾^{٧٣}.

هذه الآيات نزلت بشأن المرأة المحصنة التي اتهمها زوجها بالزنا. وقد استخدم في وصف العقوبة لفظ "العذاب"، وهو نفس اللفظ

^{٧٣} ٢٤: ٨-٩.

الذي ورد في الآية الأولى من السورة نفسها، حيث قال تعالى:

﴿الزَّانِي وَالزَّانِيَةُ فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^{٧٤}.

في الآية ٨، فإن ﴿العذاب﴾ معرّف بأل التعريف، ومن المعلوم في اللغة العربية أن أل إذا لم يمنعها مانع، وكان معهودها مذكوراً في الكلام السابق، فلا يحمل على شيء خارجي. وهنا، المعهود هو نفس "العذاب" المذكور في الآية ٢، أي الجلد. ف﴿عذابهما﴾ و﴿العذاب﴾ في الآيتين يشيران إلى نفس المعنى. هذه قاعدة لغوية مقررة، إذا أعيد المعرف بأل بنفس الصيغة دون قرينة تصرف المعنى، فالأصل أنه يحمل على نفس المعنى الأول. وعليه، فإن الآية ٨ في سورة النور، مثلها مثل الآية ٢، تؤكد أن عقوبة الزاني، سواء كان محصناً أو غير محصن، هي الجلد، وليس الرجم.

ثم لننظر في سورة النساء، الآية ٢٥، حيث يقول الله تعالى:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُم مِّنْ بَعْضٍ فَانكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا

أُخِصَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ﴿٧٥﴾

في هذه الآية تم التصريح بوضوح تام بأن الإماء إذا أتين بفاحشة، فإن عليهن نصف العقوبة التي على النساء الحرائر. واللفظ «المحصنات» المستخدم في الآية للإشارة إلى النساء الحرائر، لا يمكن بأي حال أن يقصر معناه على غير المتزوجات فقط. أما تصور "النصف"، فمن الواضح أنه لا يمكن أن يتحقق إلا في عقوبة الجلد، لأن الرجم لا يتصور أن ينصف أو يجزأ بأي شكل من الأشكال. وعليه، فإن هذه الآية أيضاً تؤكد بجلاء أن الزاني سواء كان محصناً أم غير محصن، فإن أقصى عقوبة ينص عليها القرآن الكريم هي الجلد مئة جلدة. ومن بين هاتين الآيتين، لم نر حتى الآن أي معارضة في تفسير آية النور (٢٤: ٨)، ولكن في ما يتعلق بآية النساء (٤: ٢٥)، فثمة ثلاث حجج تطرح عادةً للاعتراض على وجهة نظرنا:

١- أن لفظ «المحصنات» في بداية الآية استخدم بمعنى النساء الحرائر غير المتزوجات، وعليه فلا بد أن يفهم في نفس المعنى في قوله: «نصف ما على المحصنات من العذاب».

٢- أن «المحصنات» في «نصف ما على المحصنات» عرفت بـ"أل" التي تفيد العهد، وبالتالي فإن المعهود هو نفس الحرائر غير

المتزوجات المذكورات في صدر الآية.

٣- أن الإماء لا يصبحن محصنات إلا من خلال الزواج، بينما المرأة الحرة المحصنة قد تحقق لها الإحصان بحريتها أولاً ثم بزواجها ثانياً، فهي ذات إحصان مزدوج، وبالتالي لا يمكن أن تكون هي المعنية هنا بلفظ «المحصنات» مقارنة بالإماء.

ومع أن هذه الاعتراضات ضعيفة وواضحة البطلان لدرجة تجعل الرد عليها مضيعة للوقت، إلا أن الحجة الأولى والأخيرة قد أوردتها أيضاً عالم كبير مثل الشيخ المودودي رحمه الله في تفسيره "تفهيم القرآن"، ولذلك نرى من المناسب أن نبين وجهة نظرنا في نقدها هنا. أما الحجة الأولى، فإن لفظ "المحصنات" يستخدم في اللغة العربية على ثلاثة معان شائعة:

١- النساء المتزوجات

٢- النساء العفيفات

٣- النساء الحرائر

وقد ورد استعمال اللفظ بالمعنى الأول في القرآن الكريم وفي كلام العرب. فمن ذلك قول الله تعالى في سورة النساء في سياق ذكر المحرمات من النساء:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾^{٧٦}.

وشاهد على المعنى الأول ما قاله نابغة الذبياني في شعره:
شعب العلافيات بين فروجهم والمحصنات عواذب الأطهار
وأما المعنى الثاني، فقد ورد في القرآن الكريم وكلام العرب. قال تعالى
في سورة النور:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَزُومُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لُعُنُوا فِي
الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^{٧٧}

وقال جرير مادحًا الفرزدق:
تتبع في الماخور كل مريبة ولست بأهل للمحصنات الكرائم
وأما المعنى الثالث، فقد ورد أيضًا في القرآن الكريم. قال تعالى في
سورة النساء:

﴿فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ
العَذَابِ﴾^{٧٨}

ففي جميع هذه المعاني، يستعمل هذا اللفظ في اللغة العربية. أما
أن تكون "المحصنات" بمعنى "النساء الحرائر غير المتزوجات" فليست
هذه من معانيه في اللغة، بل إذا استعمل اللفظ في أول الآية في هذا
المعنى، ثم ورد في آخرها، فلا يلزم من ذلك أن يبقى محافظًا على نفس
التخصيص، استنادًا إلى دلالة السياق. فلا ريب أن ﴿المحصنات﴾ في

^{٧٧} ٢٤: ٢٣.

^{٧٨} ٤: ٢٥.

أول الآية خصصت بالنساء غير المتزوجات، وذلك بسبب اقترانها بالفعل ﴿أن ينكح﴾، والنكاح لا يطلب إلا من غير المتزوجة، فمحل الاستعمال هو الذي قيّد المعنى هنا. ولكن لا يلزم من هذا أن تبقى هذه التخصيصات في الجملة الختامية: ﴿نصف ما على المحصنات﴾. فكل من له دراية بأساليب البيان يدرك أن الخصوصية التي يحدثها السياق تبقى في محلها فقط، فإذا فارق اللفظ ذلك السياق، ولو في الجملة التالية مباشرة، فإنه يرجع إلى عمومه الطبيعي، ما لم يظهر هناك قرينة جديدة تدل على تخصيص آخر. وهذا الأصل في اللغة لا يختص بالعربية وحدها، بل هو موجود في لغتنا نحن أيضاً. فنحن نقول في الأردية:

"من حق النساء أن يعقدن نكاحهن برضاهن، وكما أن للرجال هذا

الحق، فكذلك للنساء أن توقرنهن فرص التعليم الأرقى حسب حاجتهن."

فانظر، في الجملة الأولى استعمل لفظ "النساء" باعتباره مفعولاً به

لفعل النكاح، ولذلك يختص هذا اللفظ بالضرورة بالنساء غير المتزوجات.

لكن في الجملة التالية، لما تجرّد عن فعل النكاح، فإن معناه يتسع بالضرورة

ليشمل كل النساء، متزوجات وغير متزوجات على حد سواء. وقد

يذهب بعض من قلّ علمه بالبيان إلى القول، إن لفظ "النساء"

في الجملة الثانية يجب أن يبقى على تخصيصه في الجملة الأولى،

فيجعل السياق دليلاً، ومن ثم يستنبط من العبارة كلها قانوناً بأن

النساء المتزوجات لا حق لهن في التعليم. ولكن الحقيقة أن أي شخص له معرفة بلغة البيان لا يمكن أن يقبل مثل هذا الفهم. بل سيقول بيقين، إن تخصيص معنى اللفظ بمقتضى السياق لا يتجاوز محله، فإذا خرج اللفظ من سياقه ذاك واستعمل في جملة جديدة، فليس له أن يبقى على معناه الخاص إلا بدليل جديد. فإن لم يكن هناك دليل، فاللفظ يعود إلى عمومه. ومثال ذلك انظر إلى ما ورد في سورة النساء:

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مِثْلَ...﴾^{٧٩}

في هذا الموضع من السياق نفسه، استعمل لفظ ﴿نساء﴾ في موضعين، ومع أنهما يشيران إلى أمهات اليتامى، إلا أنه لا يمكن حمله على نفس المعنى من حيث كون النساء متزوجات أو غير متزوجات. ففي الآية الأولى، ورد اللفظ مثل ﴿محصنات﴾ بوصفه مفعولاً للفعل ﴿أنكحوا﴾، ولذلك فهو خاص بالنساء غير المتزوجات. أما في الآية الثانية، فقد ورد في صدرها مقروناً بالأمر بدفع المهور، ولهذا لزم حمله على النساء المتزوجات. ومن هذا يتبين أن تخصيص لفظ ﴿المحصنات﴾ في قوله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طويلاً أن ينكح المحصنات...﴾

بما ورد بعده في قوله: ﴿فنصف ما على المحصنات...﴾ هو تخصيص لا معنى له، لا يقبله الذوق اللغوي، ولا فهم اللغة، ولا العربية، ولا حتى قواعد لغتنا نحن. ثم نتقل الآن إلى مناقشة الدليل الثاني: من صور تعريف العهد، أن يسبق الاسم المعرف بـ"ال" اسم نكرة في الكلام نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجاة كأنها كوكب دري﴾^{٨٠} فكلمة ﴿المصباح﴾ استعملت أولاً نكرة، ثم أعيد ذكرها معرفة بـ"ال"، وكذلك الأمر في ﴿الزجاجاة﴾. وفي موضعنا هذا، نجد أن لفظ ﴿المحصنات﴾ جاء معرفاً بـ"ال" في كل من ﴿أن ينكح المحصنات﴾ و ﴿فنصف ما على المحصنات﴾، دون أن يسبق بنكرة، ومن ثم فلا يمكن أن تنطبق عليه هذه الصورة من تعريف العهد. أما الصورة الثانية لتعريف العهد، فهي أن يكون مدلول الاسم المعرف باللام معلوماً سابقاً في ذهن المتكلم والمخاطب معاً. كقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾^{٨١}.

والمراد بـ﴿النبي﴾ في هذا الموضع هو محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا أمر معلوم ذهنياً للمتكلم والمخاطب معاً. أما في قوله تعالى:

^{٨٠} النور ٢٤: ٣٥.

^{٨١} الحجرات ٤٩: ٢.

﴿فنصف ما على المحصنات﴾، فلا يصح أن يكون تعريف ﴿المحصنات﴾ بلام العهد من هذا النوع، إذ إن المتكلم، إن كان يقصد ب﴿المحصنات﴾ المحصنات العذارى فقط، فإن هذا القصد موجود في ذهنه وحده، ولا يمكن أن يكون معهوداً لدى المخاطب كذلك. وهذه الصورة من صور لام العهد تشترط، كما ذكرنا، أن يكون مدلول الاسم المعرف معلوماً عند الطرفين في آن واحد. وقد أوضح الزمخشري هذا المعنى في "المفصل" فقال:

"أو تعريف عهد، كقولك: ما فعل الرجل، وأنفقت الدرهم، لرجل

ودرهم معهودين بينك وبين مخاطبك." ^{٨٢}

أي أن لام التعريف تفيد العهد إذا كان الشخص أو الشيء المشار إليه معهوداً عند المتكلم والمخاطب معاً. ولا شك أن من صور تعريف العهد ما يكون بحسب المعهود الذهني عند المتكلم فقط، دون مراعاة لذهن المخاطب. ولكن من يعرف أساليب العرب في التعبير يدرك أن هذا النوع من التعريف لا يصح استعماله إلا حين لا يكون قصد المتكلم إبلاغ مدلول هذا المعهود الذهني إلى المخاطب. فانظر إلى قول لبيد بن ربيعة في معلقته حين استعمل لفظ "الحي":

شافتك ظعن الحي حين تحملوا فتكنسوا قطناً تصر خيامها

وكذلك قول امرئ القيس حين قال:

ويوماً على ظهر الكثيب تعدّرت عليّ وآلت حلفة لم تحلّ

ففي هذين البيتين، ذكر الشاعران "الحمي" و"الكثيب" معرفين بلام التعريف، يريدان بذلك قبيلاً أو موقعاً معيناً معروفاً لهما في ذهنيهما. ومع ذلك، فإن القارئ أو السامع لا يطالب أن يعرف تحديداً من هو هذا الحميّ أو ما هو هذا الكثيب، لأن الشاعرين لم يكن الغرض من كلامهما بيان ذلك ولا تعريفه له.

لا يمكن القول إن "اللام" في كلمة ﴿المحصنات﴾ هي لام العهد، لأن من المؤكّد تماماً أن المتكلم أراد إيصال معنى هذه الكلمة في الآية، وهي أيضاً مما يحتاج المخاطب إلى فهمه. فالغرض من الآية بيان عقوبة الزنا بالنسبة للإماء، ومن الضروري أن يعرف المخاطب من هنّ المحصنات؟ وما هي عقوبتهنّ؟ وما المقصود بنصف هذه العقوبة التي تطبق على الإماء؟ وباستثناء حاليّ تعريف العهد المعروفتين، لا توجد في اللغة العربية حالة ثالثة يمكن أن تدلّ على المعنى الذي يحاول هؤلاء إثباته. لذلك، فإن القول إن ﴿المحصنات﴾ وردت فيها اللام لتعريف العهد هو قول لا أساس له. وإذا طرح السؤال: فما نوع هذه اللام إذن؟ فالجواب: إنها لام الجنس، وهي ما يعرف عند أهل اللغة بأنها لام تعريف الماهية. وقد بيّن ذلك صاحب مغني اللبيب بقوله:

"أولتعريف الماهية، وهي التي لا يحل محلها (كل)، لا على الحقيقة
ولا على المجاز." ^{٨٣}

ومن أمثلتها ما ورد في قوله تعالى:

﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ ^{٨٤}

يوضح محمد بن الحسن رضي أستراباذي هذا النوع من "أل" في

شرحه الشهير على "الكافية" بقوله:

"والثاني ماهية الجنس من غير دلالة اللفظ على القلة والكثرة،
بل ذلك احتمال عقلي، كما في قوله تعالى 'لَئِنْ أَكَلَهُ الذُّبُّ' ولم يكن
هناك ذئب معهود، ولم يرد استغراق الجنس أيضاً، ومثله قولك:
ادخل السوق، واشتر اللحم، وكل الخبز." ^{٨٥}

يمكن الاستشهاد بكثير من الأمثلة لهذا النوع من "أل" في كلام

العرب، ولكن تجنباً للإطالة نكتفي ببيت من معلقة امرئ القيس،
حيث يقول:

مسح إذا ما السابحات على الونى أثرن الغبار بالكديد المركل

في هذا البيت، نجد أن "السابحات"، و"الونى"، و"الغبار"، و"الكديد"

كلها قد دخلت عليها "أل" لتعريف الماهية الجنسية. فإذا تأملت في

^{٨٣} مغني اللبيب ١ / ٥١.

^{٨٤} الأنبياء ٢١: ٣٠.

^{٨٥} شرح الرضي لكافية ابن الحاجب ١ / ٤.

قوله تعالى: ﴿أَنْ يَنْكحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ و﴿نِصْفَ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾،
يتضح أن "أل" الداخلة على ﴿المحصنات﴾ لا يمكن أن تكون إلا
لتعريف الماهية الجنسية. ويمكننا أن نقول بيقين تام إنه لا يوجد في
قواعد اللغة والبيان مجال لرأي آخر. وبالتالي، فإن ما ذهب إليه
بعضهم من أن ﴿المحصنات﴾ هنا معرفة بـ"أل" العهد، وأن المعهود
هنا الحرائر غير المتزوجات المذكورات في أول الآية، فهو قول لا معنى
له، ولا يتوقع صدوره من صاحب علم.

بعد ذلك، لنتقل إلى دراسة الدليل الثالث. إن الاستدلال الذي
قدّمه هؤلاء على كلمة ﴿المحصنات﴾ و"أل" الداخلة عليها، قد تم
تفنيده في ما سبق، مما يجعل هذا الدليل في حد ذاته ساقطاً تلقائياً.
ذلك لأننا إذا سلّمنا بأن كلمة ﴿المحصنات﴾ في قوله تعالى: ﴿نِصْفَ
مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ تشمل، بحسب قواعد اللغة العربية، الحرائر سواء
كنّ متزوجات أو غير متزوجات، فإن المنطق القائل بوجود "نصف"
و"كامل" و"مضاعف" من الإحصان، يصبح اعتراضاً على نص صريح
من القرآن. ومع ذلك، دعونا نضع هذا الاعتراض جانباً مؤقتاً، وننظر
في منطق هذا الرأي بذاته. تقوم بنية هذا الرأي بالكامل على الفرضية
التالية: أن عبارة ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ﴾ الواردة في الآية المقصودة، تعني "إذا
تزوجن". وبناءً على ذلك، يقال إن الأمة لا تكون محصنة إلا من خلال
النكاح، وحتى هذا الإحصان الذي تكتسبه عبر الزواج، فهو حسب

رأيهم "نصف" الإحصان الذي تحصل عليه الحرة بدون زواج. ومن ثم، فإن إحصان المتزوجة لا بد أن يكون "مضاعفاً" لإحصان غير المتزوجة. وهكذا بنيت كامل هذه الحجّة. لكن هل هذا الأساس صحيح أصلاً؟

نحن نؤكّد بكل اطمئنان أنه ليس كذلك. إذ إن عبارة ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ﴾ لا يمكن أن تفهم، بحسب اللغة العربية، على أنها تعني "إذا تزوجن" في سياق هذه الآية من سورة النساء. ونحن نرى أن هذه العبارة لا تعني هنا "إذا دخلن في عقد النكاح"، وإنما معناها هو: "إذا حفظن وصدن عن الفاحشة"، أي "إذا صرن عفيفات". ويمكننا إثبات هذا الرأي من خلال حجج لغوية وبلاغية واضحة. وسنعرضها فيما يلي. الجزء من الآية الكريمة الذي ورد فيه هذا التعبير هو:

﴿فَإِنْ كُنَّ حُرًّا بَأْذَنَ أَهْلِهِنَّ وَأَتَوْهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ
غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ
فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مِمَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾.^{٨٦}

انظر في هذه الآية، تجد أن في عبارة ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ﴾ دخلت الفاء على ﴿إِذَا﴾، وهذا يقتضي أن يكون معنى الفعل أحصن هو نفسه معنى كلمة محصنات في قوله 'محصنات غير مسافحات'. ففي اللغة العربية،

^{٨٦} النساء: ٤: ٢٥.

إذا قيل مثلاً: "اذهب إليه راكباً، فإذا ركبت..."، فلا يمكن فهم "راكباً" و"ركبت" بمعنيين مختلفين، بل إن المعنى المستفاد من "راكباً" لا بد أن يكون هو نفسه معنى "ركبت". وبالتالي، فإن معنى ﴿أحصن﴾ في قوله ﴿فإذا أحصن﴾ يتوقف بالضرورة على تحديد معنى ﴿محصنات﴾ في الجملة السابقة ﴿محصنات غير مسافحات﴾. فإذا تأملت موقع كلمة محصنات في السياق، يتبين أمران واضحا:

١- أن كلمة "محصنات" جاءت حالاً منصوبة تتعلق بالفعلين ﴿فانكحوهن﴾ و﴿آتوهن﴾، أي أن عامل الحال هو نفس الفعلين، تماماً كما هو الحال في الضمائر المنصوبة فيهما.

٢- أن هذه الحال لم تأت منفردة، بل جاءت في مقابلة مباشرة لكلمة ﴿مسافحات﴾، أي أن المقصود بها هو نقيض السفاح والانحلال. أما بالنسبة للنقطة الأولى، فإن كل من له دراية بأساليب اللغة يعلم أن الحال إذا تعلق بفعل أمر، فإنه كثيراً ما يحمل معنى الشرط. ومثال ذلك قولنا: "اضربه مشدوداً بالشجرة"، فمعناه: اضربه بشرط أن يكون مربوطاً بالشجرة. فالحال هنا في حكم الشرط الذي يتوقف عليه تحقق فعل الضرب. ومن المعلوم أن الشرط لا يتصور إلا إذا كان متحققاً سلفاً في فاعل الفعل أو مفعوله. في المثال السابق، يكون تنفيذ الأمر "اضربه" مشروطاً بأن يكون الشخص مربوطاً من قبل، أو أن يربط في لحظة الضرب. وبناء على هذا الأصل، يتبين أن الحال في مثل

هذه التراكيب لا يمكن أن تكون متطابقة في المعنى مع الفعل العامل، بل يجب أن يكون معناها مختلفاً عنه. فإذا طبقنا هذا المبدأ على آيتنا، نجد أن كلمة ﴿محصنات﴾ جاء عاملها هو فعل الأمر ﴿فانكحوا﴾. فإذا فهمت محصنات هنا بمعنى "المتزوجات"، فإن معنى الآية يصبح: "انكحوهن بشرط أن يكنّ متزوجات"، وهذا كلام لا معنى له. لذلك، لا بد أن تفهم كلمة محصنات هنا بمعنى مغاير للفعل "انكحوا"، أي أن المقصود بها هو: في حال كونهنّ عفيفات محصنات عن الفاحشة.^{٨٧} يقول أبو بكر ابن العربي في كتابه "أحكام القرآن":

"وقالت طائفة: معنى قوله محصنات، وهذا ضعيف جداً، لأن

الله تعالى قال قبل: 'فانكحوهن بإذن أهلهن' فكيف يقول بعد

ذلك: منكوحات؟ فيكون تكراراً في الكلام."^{٨٨}

أما من حيث القاعدة الثانية، وهي قاعدة "التقابل"، فنجد أن كلمة محصنات جاءت هنا في مقابل مسافحات، تماماً كما نقول في اللغة: "هو عالم ليس بجاهل"، فالمعنى يتحدد بحسب المقابلة بين المتضادين. وبحسب هذه القاعدة اللغوية المقررة، فإن الألفاظ المشتركة في المعنى، إذا وردت مع أضدادها، فإن معناها يتحدد وفقاً لمقابلة الضد، ولا

^{٨٧} تعقيب فعل ﴿أحصن﴾ على هذا اللفظ يقتضي أن يترجم إلى "روعت عفتهن" أو "حفظن في العفة"، لأن يكتفى بترجمته "عفيفات" فقط.

^{٨٨} ٤٠١ / ١

تبقى في حال الاشتراك.

وبناء على ذلك، فإن كلمة محصنات في هذه الآية لا يمكن أن تفهم إلا بمعنى العفيفات المحصنات عن الفاحشة، ولا يصح حملها على أي معنى آخر. وفي اللغة العربية، نجد أن بعض الكلمات تستخدم بمعانٍ متعددة، ويتم تحديد المعنى المقصود منها بحسب السياق. من ذلك كلمة جهل، فهي تستعمل بمعنى "عدم المعرفة"، وأيضاً بمعنى "الطيش" أو "الغلبة العاطفية".

وفي الأحوال العادية، يرجع في تعيين المعنى إلى السياق وقرائنه. لكن من المتفق عليه أنه إذا وردت الكلمة مع ضدها، فإن المعنى يتحدد تلقائياً. فكلمة جهل إذا استعملت مع ضدها حلم، فلا يمكن أن تعني "عدم المعرفة"، بل تفيد معنى "الطيش والاندفاع". وقد أشار إلى هذا المعنى الشاعر الحماسي عمرو بن أحمر الباهلي، حيث قال:

ودهم تصاديبها الولائد جلة إذا جهلت أجوافها لم تحلم
والآن، إذا تأملت في كلمة جهل، تجد أن استعمالها في مقابل حلم قد حسم المعنى تماماً، فلم يعد هناك مجال لفهمها على أنها تعني "عدم المعرفة"، بل المقصود بها هو "الاندفاع والانفعال العاطفي". وهذا تماماً هو الحال في كلمة ﴿محصنات﴾، فقد وردت في مقابل ﴿مسافحات﴾، الأمر الذي يجعل معناها منحصراً في: "في حال

كونهنّ عفيفات"، ولا يحتمل فيها أي معنى آخر. وبعد هذا التوضيح لمعنى كلمة محصنات، يمكن الجزم دون أي تردد بأن عبارة ﴿فإذا أحسن﴾ بصيغتها المجهولة تعني: "فإذا تم حفظهن وصونهن بالعفة". وقد ذكرنا في بداية النقاش أن تركيب الجملة، مع الاشتراك اللفظي بين محصنات وأحسن، ووجود حرف الفاء، كلها تدل على أن فعل أحسن لا بد أن يفهم في ضوء معنى محصنات. وبما أن كلمة محصنات لا يمكن أن تعني هنا إلا "العفيفات"، فإن عبارة ﴿فإذا أحسن﴾ أيضاً لا يمكن أن تعني "إذا دخلن في عقد النكاح"، بل معناها وفقاً للغة العربية هو "إذا تم حفظهن وصونهن بالعفة".

في ضوء هذه المناقشة، يصبح معنى الآية أن الإماء، بسبب حرمانهن من حماية الأسرة وضعف تربيتن، مستثنيات من العقوبة المذكورة في سورة النور في حق مرتكبي الزنا. ولكن من بين هؤلاء الإماء، اللواتي اهتمّ بهنّ أسيادهن، ثم أزواجهن، بحفظهن وصونهن، فإن ارتكبن فاحشة بعد هذا الاهتمام، فإن عليهن نصف العقوبة التي تطبق على الحرائر.

ومن هذا يتضح أن الأساس الذي تقوم عليه العقوبة ليس هو الزواج، بل هو الاهتمام بحفظ العفة. فإن وجد هذا الاهتمام، طبقت العقوبة، وإن لم يوجد، فإن حتى نصف العقوبة لا يمكن إنزالها بهن بحسب نص القرآن. وفي هذه الحالة، يجوز للقاضي أن ينزل بهن عقوبة

تعزيرية أقل من الحد إن رأى ذلك مناسباً.
وبناء على هذه الأدلة، يتبين بجلاء أن الأساس الذي قامت عليه
الحجة المذكورة في هذه المسألة لا وجود له أصلاً، وأن الدليل القائم
عليه هو دليل ساقط من أساسه.

[فيما يلي إجابات على الاعتراضات التي وجهها كل من الشيخ
أحمد سعيد الكاظمي والشيخ أبو شعيب صفدر علي على بعض آرائنا
في هذه الأبحاث. وقد نشرت مقالات الشيخ أبو شعيب صفدر علي
في مجلة "الإعلام"، العدد ٤-٨، بينما ظهرت مقالات الشيخ أحمد
سعيد الكاظمي في مجلة "رضوان"، عدد سبتمبر - أكتوبر ١٩٨٢م]

اعتراضات الشيخ أحمد سعيد الكاظمي

الاعتراض الأول الذي أورده الشيخ هو:

"إن (أل) في آية النساء ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ
الْمُحْصَنَاتِ﴾ ليست للتعريف الجنسي، بل هي (أل) للعهد الذهني.
فلو سلمنا أنها للتعريف الجنسي، لكان المقصود من (المحصنات)
جميع النساء المتصفات بماهية الإحصان، وعليه فإن المؤمنات،
والحرائر، والعفيفات، والمتزوجات، كلهن يدخلن تحت هذا اللفظ.
ومن الواضح أن هذا معنى باطل، لذا فلا يصح اعتبار (أل) هنا

للجنس، بل لا بد أن تكون للعهد الذهني." إن هذا الاعتراض نشأ فقط لأن الشيخ، على ما يبدو، لم يكن مطلعاً على الخلافات التي دارت بين أئمة النحو حول مصطلحي ماهية الجنس والعهد الذهني. فمن خلال دراسة المصادر الأساسية لهذا الفن، يتبين، كما هو الحال في سائر العلوم، أن بعض المفاهيم يعبر عنها بمصطلحات متعدّدة. بل قد يحدث أن يستخدم فريق من أهل الفن مصطلحاً معيناً بمعنى محدد، بينما يستخدمه فريق آخر بمعنى مختلف تماماً.

كل من خصص وقتاً جاداً لقراءة هذه الكتب وفهم مباحثها يستطيع بسهولة أن يقدم أمثلة عديدة على هذا النوع من التباين الاصطلاحي. وهذا هو حال حرف "أل" في اللغة العربية؛ فقد جرت عادة العلماء القدماء على تصنيف "أل" في نوعين كبيرين، تعريف العهد وتعريف الجنس. لكن التفاصيل الدقيقة لصور العهد وصور الجنس لا نجدها غالباً عندهم بشكل مفصل. ومن أوضح الأمثلة على ذلك ما نجده في كتاب النحو الشهير "المفصل" للزمخشري، الذي أكمله سنة ٥١٤هـ، حيث قال:

"فأما لام التعريف، فهي اللام الساكنة التي تدخل على الاسم النكرة فتعرفه: إما تعريف جنس، كقولك: أهلك الناس الدينار والدرهم، والرجل خير من المرأة، أي: هذان الحجران المعروفان من بين سائر الأحجار، وهذا الجنس من الحيوان من بين سائر أجناسه؛

أو تعريف عهد، كقولك: ما فعل الرجل؟ وأنفقت الدرهم، لرجل
ودرهم معهودين بينك وبين مخاطبك.^{٨٩}

قام الإمام الجليل ابن هشام، بعد نحو قرنين من تأليف كتاب
المفصل، بتأليف كتابه الشهير مغني اللبيب. وقد بدأ فيه أيضاً بحث
"لام التعريف" بذكر هذين الصنفين الرئيسيين: تعريف الجنس
وتعريف العهد، شأنه في ذلك شأن من سبقه. غير أن ابن هشام، نظراً
إلى اختياره المنهج التفصيلي في تناول مباحث الحروف، لم يقتصر
على مجرد ذكر هذين الصنفين، بل عمد إلى بيان أقسامهما المختلفة،
مدعمة بالأدلة والأمثلة. أما لام العهد، فقد بين ابن هشام أنها تأتي في
ثلاث صور:

- ١- أن يراد تكرار نفس الاسم النكرة بعينه، كما في قوله تعالى: ﴿كما
أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾^{٩٠} حيث أعيد ذكر
"الرسول" بعد تعريفه باللام.
- ٢- أن يكون المصداق المشار إليه موجوداً أمام المتكلم، كما في
قولك: "جاءني هذا الرجل".
٣. أن يكون ذلك المصداق معلوماً ذهنياً، إما للمتكلم وحده أو

^{٨٩} المفصل ٣٢٦.

^{٩٠} المزمّل ٧٣: ١٥-١٦.

للمتكلم والمخاطب معاً، كما في قوله تعالى 'إذ هما في الغار'.^{٩١} وهذه هي الصور الثلاث التي يعبر عنها بعض النحاة الآخرين بمصطلح العهد الخارجي. ومن هؤلاء الشارحون لكتاب "الكافية"، مثل: الجامي، والسيد الشريف الجرجاني، والعصام الإسفرائيني، فكلهم يطلقون على هذه الصور اسم العهد الخارجي.

وحسب اصطلاح هؤلاء، فإن "أل" إذا دخلت على اسم وكانت أفراده متعينة في الخارج، سواء كانت حاضرة أمام المتكلم أو معروفة في ذهنه أو في ذهنه وذهن مخاطبه، فإنها تكون لام العهد الخارجي. وقد عبر عن ذلك العصام الإسفرائيني بقوله:

"وأما أن يشار بها إلى قسم من مفهوم اللفظ معهود بينك وبين مخاطبك، يسبق فهمه إليه عند سماع اللفظ، فهي لام العهد الخارجي".^{٩٢}

قام مؤلف "مغني اللبيب"، كما فعل في أنواع "لام العهد"، ببيان ثلاث صور لـ"لام التعريف الجنسية" أيضاً. وقد عبر عن أول صورتين بعبارتي:

١- لاستغراق الأفراد

٢- لاستغراق خصائص الأفراد

^{٩١} التوبة ٩: ٤٠.

^{٩٢} حاشية شرح الجامي ٣٥.

أما القسم الثالث، فقد عبّر عنه بقوله:

"أول تعريف الماهية، وهي التي لا تخلفها (كلّ) لا حقيقة ولا مجازاً، نحو قوله تعالى: 'وجعلنا من الماء كل شيء حيّ' وقولك: والله لا أتزوج النساء، أو لا ألبس الثياب."^{٩٣}

وقد علّق الرضي الاسترأباضي على هذا النوع من "لام الجنس" بقوله: "والثاني: ما هو لبيان ماهية الجنس من غير أن يدلّ اللفظ على القلة أو الكثرة، بل ذلك مجرد احتمال عقلي. كما في قوله تعالى 'لئن أكله الذئب' مع أنه لا يوجد هناك ذئب معين معروف، ولم يرد به استغراق الجنس أيضاً. ومثله قولك: ادخل السوق، واشتر اللحم، وكل الخبز."^{٩٤}

والجدير بالانتباه هنا أن هذا النوع من "لام الماهية الجنسية"، الذي عبّر عنه ابن هشام والرضي الاسترأباضي بهذا المصطلح، يسميه فريق آخر من النحاة "لام العهد الذهني".

فالعصام الإسفرائيني، مثلاً، يقول:

"وأما أن يقصد به (أي بالجنس) فرد ما منه، فهي لام العهد الذهني، كما في: ادخل السوق."^{٩٥}

^{٩٣} مغني اللبيب ١ / ٥١.

^{٩٤} شرح الرضي على الكافية ١ / ١٤.

^{٩٥} حاشية شرح الجامي ٣٥.

تأمّلوا، إذًا، أن المثال "ادخل السوق" الذي اعتبره الرضي مثالاً على "لام الماهية الجنسية"، استخدمه الإسفرائيني نفسه دليلاً على ما يسميه "لام العهد الذهني". ومن ثم، فإن عبارة ابن هشام التي نقلناها أعلاه والتي تنتهي بقوله: "أو لا ألبس الثياب"، يضيف بعدها إشارة صريحة إلى هذا الخلاف في الاصطلاح، فيقول:

"وبعضهم يقول في هذه: إنها لام تعريف العهد، لأن الأجناس أمور معهودة في الأذهان، متميزة بعضها عن بعض، ويقسم المعهود إلى شخص وجنس".^{٩٦}

يتضح من هذا البحث أن ما ذهب إليه الشيخ في تفسير "أل" في قوله تعالى من سورة النساء: ﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾^{٩٧} لا يختلف في الحقيقة عن رأينا، فالمعنى واحد، غير أن الاختلاف إنما هو في الاصطلاح فحسب: نحن نعبر عنه، على نهج ابن هشام والرضي، بقولنا: لام تعريف الماهية الجنسية، بينما يستخدم الشيخ، متبعاً الإسفرائيني ومن شايعه، مصطلح لام العهد الذهني. ومثل هذا الخلاف في التسمية يمكن تمثيله بمن يقول: نحن نسّمّي هذا "السماء"، بينما يصرّ الشيخ على أنه "الفلك". وكل ما يمكننا أن نرجوه من فضيلته هو أن يراجع معاجم اللغة ليجد أن الاختلاف بيننا ليس إلا

^{٩٦} مغني اللبيب ١ / ٥١.

^{٩٧} النساء ٤: ٢٥.

في العبارة، دون المضمون. أما ما أورده من أن "أل" الماهية الجنسية تدل على جميع مفاهيم اللفظ، كأن تشمل الحرائر، والعفيفات، والمؤمنات، والمتزوجات، فإن هذا مجرد توهم. فلا شك أن لفظ "المحصنات"، إذا ذكر في سياق مستقل دون قرائن، فسوف يتناول من حيث الجنس، جميع أنواعه بلا استثناء. أما إذا ورد جزءاً من كلام، وكان في السياق ما يحدد المراد منه، فإن الدلالة تنصرف، بحسب القواعد المحكمة في اللغة، إلى المعنى الذي يحدده الموضوع وسياق الكلام، فتلغى دلالته اللغوية العامة، ولا يبقى من مدلوله الجنسي سوى الأفراد المطابقين لهذا المعنى المخصوص، فيقال عندها إن "أل" تدل على الجنس باعتبار فرد ما منه.

ولهذا السبب، اختار ابن هشام وغيره من أئمة النحو، وهم الملمون بدقائق هذا الفن، اصطلاح لام تعريف الماهية بدلاً من اصطلاح العهد الذهني، لتمييز هذا النوع من التعريف الذي تحدده القرائن والسياق، لا الذهن المجرد.

الاعتراض الثاني للشيخ هو قوله:

"إن (المحصنات) في قوله ﴿نُصِفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾ لاهما للعهد الخارجي، والمعهود بها هو نفس (المحصنات) المذكورات في أول الآية في قوله ﴿أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾. ويجب أن يُعلم أنّ ذكر المعهود الخارجي بلام العهد مسبقاً ثم إعادة اللفظ نفسه بلام العهد أيضاً جائز. وقد أورد العلامة سيد محمود الألوسي، تحت تفسيره

لقوله تعالى ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، أنّ كلمة (العسر) لامها للعهد، وأنّ التنوين في (يسراً) للتفخيم، وقال: "يحتمل أن يكون تكراراً للجملة السابقة، ويحتمل أن يكون وعداً مستأنفاً، وعلى كلا التقديرين، فاللام والتنوين على ما سبق". ثم قال: "الاحتمال الثاني أرجح لما علم من فضل التأسيس على التأكيد".^{٩٨}

لكن، وللأسف، هذا الاعتراض أيضاً لا يقوم على أساس سليم. فالقول بأن "أل" في ﴿نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾^{٩٩} للعهد الخارجي، لا يصح لا من جهة العربية، ولا من جهة السياق. فالعربية تقرّر بوضوح أن المعرف بـ "أل" إذا أعيد بلفظ معرف مثله، فلا يجوز عقلاً ولا لغة أن تحمل "أل" على معنيين مختلفين دون دليل من السياق. فإن كانت "أل" في الموضع الأول للعهد الخارجي، وجب أن تكون كذلك في الموضع الثاني، وإن كانت في الأول للماهية أو للعهد الذهني، فلا بد أن تفهم كذلك في الموضع الثاني أيضاً. ولا يستثنى من هذا إلا إذا وجد قرينة مانعة تدل على التغير في الدلالة، وحينها لا يعود هناك أي ارتباط بين المعهودين أصلاً. ومن ثم، فإن لفظ "المحصنات" في الآيتين، سواء في ﴿أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ أو في ﴿نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ﴾، لا يدل إلا على ماهية الجنس، أو بتعبير

^{٩٨} روح المعاني، الآلوسي ٣٠ / ١٧٠.

^{٩٩} النساء: ٤: ٢٥.

الإسفرائيني وأضرابه: العهد الذهني. وقد سبق بيان هذا بالدليل القاطع في المباحث السابقة. أما ما نقله الشيخ من كلام الألوسي، في تفسيره لسورة "الم نشرح"، فإنّ الألوسي لا يخالف ما نقرّه، بل يقرر الأمر نفسه. فإنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^{١٠٠}، ثم قوله بعدها: ﴿إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾^{١٠١} يشتملان على لفظ معرف بـ "أل"، وآخر نكرة بالتونين. وهذا الموضع عند أهل اللغة يحتمل ثلاثة أوجه:

١- أن تكون "أل" للعهد الخارجي، أي يشير بها إلى الشدائد التي كان يمر بها المسلمون آنذاك.

٢- أن تكون للماهية أو للعهد الذهني، أي مطلق الضيق والتعب من غير تحديد.

٣- أن تكون للاستغراق، أي تشمل كل أنواع العسر. في الحالة الأولى، سيكون معنى الآية: إن الضيق الذي أنت فيه، معه يسر. وفي الحالة الثانية، نترجم الآية على هذا النحو: إن مع العسر يسرًا. أما في الحالة الثالثة، فسيكون المعنى: إن مع كل عسر يسرًا. وفي جميع هذه الحالات الثلاث، فإن المعنى الذي يتخذ في الآية الأولى: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾، يجب بالضرورة أن يتخذ بعينه في الآية الثانية

^{١٠٠} ألم نشرح ٩٤: ٥.

^{١٠١} ألم نشرح ٩٤: ٦.

أيضًا. أي: إذا اعتبرنا ﴿العسر﴾ في الآية الأولى معرفًا بـ "أل" للعهد الخارجي، فيجب أن نحمله على نفس المعنى في الآية الثانية كذلك. وإذا اعتبرنا "أل" هنا للجنس، فيلزم حمله على الجنس في الآية الثانية أيضًا. وإذا فهمناها على أنها للاستغراق، فلا يمكن حينئذ أن تفهم في الآية الثانية على غير هذا المعنى. هذا هو القاعدة اللغوية في إعادة ذكر الاسم المعرف بـ "أل" التي سبق أن بيناها أعلاه. ولهذا، فإن الألوسي بعد أن بين أن "أل" في كلمة ﴿العسر﴾ في الآية الأولى هي للعهد الخارجي، وأن التنوين في ﴿يسر﴾ هو للتفخيم، يكتب في تفسيره للآية الثانية بما يوافق نفس القاعدة، فيقول:

"يحتمل أن يكون تكريرًا للجمله السابقة لتقرير معناها في النفوس، وتمكينها في القلوب كما هو شأن التكرير، ويحتمل أن يكون وعدًا مستأنفًا، و(أل) والتنوين على ما سبق."^{١٢}

يعلم كل من له إلمام باللغة العربية أن عبارة الألوسي: "ال والتنوين على ما سبق" لا يمكن أن تفهم إلا بهذا المعنى، وهو بعينه ما سبق أن أوضحناه. فإذا كانت "أل" في "العسر" في الآية الأولى للعهد الخارجي، فيجب أن تحمل كذلك في الآية الثانية على العهد الخارجي أيضًا، ولا يكون معهودها هو نفس كلمة "العسر" المذكورة في الآية الأولى، بل

^{١٢} روح المعاني ٣٠/١٧٠.

يكون ذلك الشيء الذي كانت "أل" في "العسر" تشير إليه كمعهود في تلك الآية. وبناءً على تأويل الآلوسي، يكون معنى الآيتين كما يلي:
"إن الضيق الذي أنتم فيه، معه يسر عظيم. إن الضيق الذي أنتم فيه، معه يسر عظيم."

وهذا هو ما عبّر عنه الإمام الزمخشري بصيغة أخرى، حيث قال:
"وإنما كان العسر واحدًا لأنه لا يخلو: إما أن يكون تعريفه للعهد، وهو العسر الذي كانوا فيه، فهو هو، لأن حكمه كحكم زيد في قولك: إن مع زيد مالا، إن مع زيد مالا. وإما أن يكون للجنس الذي يعلمه كل أحد، فهو هو أيضًا."^{١٠٣}
يقول أبو البقاء العكبري في كتابه "إملاء ما منّ به الرحمن":
"العسر في الموضوعين واحد لأن الألف واللام توجب تكرار الأول."^{١٠٤}

يمكن للشيخ أن يلاحظ أن العبارة التي نقلها الآلوسي تأييدًا له، هي في الحقيقة حجة قاطعة ضد موقفه وتأييد لما ذهبنا إليه. ففي اللغة العربية، القاعدة مسلم بها تمامًا، وهي أن إعادة الاسم المعرف بـ "أل" بنفس الصورة (أي معرفًا بـ "أل" أيضًا)، تدل على إعادة الأول بعينه. وعليه، فإن اعتبر الشيخ ﴿المحصنات﴾ في قوله تعالى: ﴿أن ينكح

^{١٠٣} الكشاف ٤/٧٧٦.

^{١٠٤} ٢٨٩/٢.

المحصنات)»^{١٥} أن "أل" فيها للعهد الذهني، فيلزمه أن يعتبر "أل" في قوله: ﴿نصف ما على المحصنات﴾ أنها للعهد الذهني أيضاً. ولا يوجد في اللغة العربية مجال لأي احتمال آخر في مثل هذه الحال.
الاعتراض الثالث:

"اعتبار لفظ (محصنات) لفظاً مشتركاً هو جهل، لأن المشترك هو اللفظ الموضوع لمعان متعددة بأوضاع متعددة، كلفظ (عين) الذي وضع بأوضاع مختلفة لمعاني مختلفة، مثل العين الباصرة، والعين الجارية، وغيرها. أما لفظ (محصنات)، فمصدره (الإحصان) وهو موضوع لمعنى واحد، هو (المنع)، وله أربعة أقسام."
لكن ينبغي التنبيه إلى أن لفظ "مشترك" هو من مصطلحات أصول الفقه، ويستعمل في اللغة العربية والأردية أيضاً بمعناه العام، أي "الذي تشترك فيه معانٍ كثيرة". والتعريف الذي ذكره الشيخ، لاشك أنه هو المستعمل في كتب الأصول، ولكن بما أن حديثنا كان حول مسائل لغوية، فقد استخدم هذا اللفظ في معناه العام لا الاصطلاحي.
وهناك أمثلة من استعمال هذا اللفظ بهذا المعنى عند كبار العلماء، كما في قول أبي بكر الجصاص في أحكام القرآن:
"لأن الإحصان اسم مشترك يتناول معاني مختلفة."^{١٦}

١٥ النساء: ٤: ٢٥.

١٦ ٢/ ١٦٤.

وإذا كان من دواعي سعادتنا أن يصفنا الشيخ بالجهل، فلا ندرى ما الذي سيقوله عن أبي بكر الجصاص بعد هذا.
الاعتراض الرابع:

"القول بأن (تقتيل) تعني القتل على وجه العبرة، وأن الرجم كذلك لأنه صورة من صور القتل للعبرة، هو قول خاطئ وغير مفهوم. وذلك لأن (تقتيل) لا تعني القتل للعبرة، بل هي مصدر من باب (تفعيل) من (قتل)، وهذا الباب يدل على التكثير. ومن المعلوم أن تكثير فعل (قتل) لا يتصور إلا بواسطة كثرة المفعول به، أي بكثرة المقتولين، لا الفعل ذاته." إن اعتراض الشيخ هذا، بناءً على مستوى معرفته، يعتبر وجيهًا. فمنذ أن كتب سيديويه في كتابه عبارته الشهيرة: "فإذا أردت كثرة العمل قلت كسّره"^{١٧}، صار النحويون عموماً يهتمون ببحث خصائص باب (تفعيل) عند مسألة التكثير فقط. لكن عند تتبع ألفاظ القرآن الكريم وكلام العرب، يتبين أن (تفعيل)، بالإضافة إلى دلالة على التكثير، يستعمل أيضاً في التعبير عن شدة وقوع الفعل والمبالغة فيه.^{١٨} فأبي معجم لغوي عام كـ "الرائد" أو "المنجد"، إذا نظرنا فيه

^{١٧} ٤ / ١٧٥. "فإذا أردت أن تبين كثرة وقوع الفعل، فلا تقل (كسّره) بل تستعمل (كسّره) بالتشديد."

^{١٨} قد ذكر بعض أهل الفن هذه الخصوصية لوزن "فعل"، فعلى سبيل المثال ورد في شرح "فصول" المسمى "نوادير الوصول": "والمبالغة، وهذه خاصية

إلى أفعال مثل: "صرع"، "خطف"، "ضرب"، "لطم"، "طرح" وغيرها، نجد أن معاني باب (تفعيل) منها توضّح بكلمات مثل: "مبالغة في الصرع"، أو "صرعه بشدة"، أو "بالغ في ضربه"، وليس فقط على معنى التكثر. انظر إلى قول أبي ذؤيب الهذلي:

ألفيت أغلب من أسد المسد حديد الناب أخذته عفر فتطريح

تلاحظوا، هنا أن الشاعر استخدم "تطريح" بدلاً من "طرح" ليعبر عن شدة الإلقاء والعنف فيه. فمضمون البيت لا يقبل أن يفهم على معنى التكثر. ويقول حجل بن نضلة في مدح درعه:

تحتي الأغر وفوق جلدي نثرة زغف ترد السيف وهو مفلل

نجد في هذا البيت استخدام "تقليل" بدلاً من "فل"، وهو للدلالة على شدة التفسير لا على كثرة المكسورات. فميزة الدرع هنا أنها تبطل مفعول السيف وتضعفه تماماً، لأن تكسره مراراً.

وفي مدح ناقته، يقول متمم بن نويرة:

بمجدة عنس كان سراها فدن تطيف به النبط مرفع

وهنا اختار "مرفع" بدلاً من "مرفوع" للدلالة على المبالغة. أما المتلمّس،

فيقول:

نعامة لما صرع القوم رهطه تبين في أثوابه كيف يلبس

غالبة في هذا الباب، وهي على ثلاثة أنواع: الأول: في نفس الفعل، وهو الأصل، نحو: "صرّح" (أي أوضح وأظهر بشدة)... إلخ.

فالحديث هنا عن قوم صرعوا بالسيوف، والمعنى يدل على مبالغة في الفعل لا على كثرة الأفراد فقط، لذا فـ "تصریح" لا يمكن أن يفهم على أنه "تكرار الصرع" أو "كثرة المصروعين".

وتقول أم قيس:

فَرَجَّتْهُ بِلِسَانٍ غَيْرِ مَلْتَبَسٍ عِنْدَ الْحِفَاطِ وَقَلْبِ غَيْرِ مَزْوَدٍ

فكلمة "تفريج" هنا تعني "فتحاً تاماً وكاملاً"، لا مجرد كثرة الفتح. وعلى هذا النمط، يفهم أيضاً معنى كلمة "تقتيل"، بأنها تعني "مبالغة في القتل"، أو "القتل الشديد البالغ".

وقد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى:

﴿مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا وَقُتِّلُوا تَقْتِيلًا﴾^{١٠٩}.

فانظر إلى سياق الآية في سورة الأحزاب، وكيف أن قوة التعبير وحدة الألفاظ توضح أن المقصود هو الشدة والمبالغة في القتل، لا مجرد كثرته. والمصدر "تقتيلاً" منصوب هنا لتأكيد هذه الشدة، ولا يمكن أن يفهم على أنه "يقتلون بكثرة". فكل من لديه ذوق لغوي، يدرك أن مثل هذا الفهم سيضعف العبارة السابقة: ﴿أَيْنَمَا ثُقِفُوا أُخِذُوا﴾ ويذهب بقوتها. وفي معلقة امرئ القيس يقول:

وما ذرفت عيناك إلا لتضربي بسهميك في أعشار قلب مقتل

^{١٠٩} الأحزاب ٣٣: ٦١.

"قلب مقتل" تعني "أهلك هلاكاً وذللاً غاية التذليل". وهذه عبارة تدل على المبالغة والشدة. وقد استخدمنا لها تعبير "قلب مهان ممتهن". وكل من له ذوق في اللغة والأدب يدرك بلا تردد أن المعنى في هذا البيت لا يمكن أن يكون إلا هذا. ومن خلال شواهد القرآن الكريم وكلام العرب، يتضح أن استخدام صيغة "تقتيل" بدلاً من "قتل" في الآية ٣٣ من سورة المائدة لم يكن تغييراً لغوياً بلا فائدة. فالزيادة في المبنى جاءت لزيادة المعنى، ومعنى الآية يؤكد أن هذه الزيادة تفيد المبالغة والشدة. لذلك، فإن ترجمة الآية بهذا الشكل:

"أن يقتل المفسدون في الأرض بطريقة عبرة ونكال" تعد صحيحة تماماً من جهة فصاحة العربية واستعمالاتها.

اعتراضات الشيخ أبو شعيب صفدر علي

لقد وجه الشيخ الفاضل اعتراضين فقط على آرائنا المتعلقة بمسائل اللغة والنحو. أما الاعتراض الأول، فهو على ما توصلنا إليه من تحقيق في معنى لفظ ﴿محصنات﴾ في قوله تعالى من سورة النساء ﴿محصنات غير مسافحات﴾^{١٠} وقد سبق بيان هذا التحقيق ضمن هذه السلسلة من البحوث.

^{١٠} النساء ٤ : ٢٥.

وأما الاعتراض الثاني، فقد وجهه إلى رأي الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاحي في تفسيره "تدبر القرآن" بخصوص حرف "الواو" في الحديث المشهور عن عبادة بن الصامت: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام".^{١١١} وقد قال الأستاذ الإمام الإصلاحي في تفسيره:

"على ضوء هذا، إذا أولنا رواية عبادة بن الصامت، فإنها تأخذ موضعها الصحيح، وذلك بأن نأخذ حرف (الواو) فيها لا على معنى الجمع، بل على معنى التقسيم."^{١١٢}
وفي توضيح اعتراضه، كتب الشيخ:

"هذه هي الرواية (رواية عبادة بن الصامت) التي يقال فيها إن حرف (الواو) لا يفهم على الجمع، بل على التقسيم. وبناءً على هذا، فإن الزاني سواء كان محصناً أو غير محصن، فإن العقوبة الأصلية له هي الجلد فقط، ولكن للحكومة، بموجب آية المحاربة، أن تغرب غير المحصن إذا لم يرتدع بالجلد، وأن ترجم المحصن إذا لم يرتدع به أيضاً. لكن هناك أموراً تمنع من فهم (الواو) هنا على معنى التقسيم:

١- في إحدى روايات عبادة بن الصامت ورد حرف (الواو)، أما في رواية أخرى عنه، فقد نقل النص بلفظ:

"الثيب جلد مائة، ثم رجماً بالحجارة، والبكر بالبكر جلد

^{١١١} فتح الباري، ابن حجر ١٢/١٥٧.

^{١١٢} ٣٧٤/٥.

مائة، ثم نفي سنة. ^{١١٣}

٢- ولو فهمت (الواو) على معنى التقسيم في هذه الرواية، لأصبحت دلالتها أن غير المحصن يعاقب إما بالجلد أو بالنفي، والمحصن يعاقب إما بالجلد أو بالرجم. وهذا المعنى يؤدي إلى نسخ آية النور بالنسبة للمحصن وغير المحصن على السواء. ^{١١٤}

إن اعتراض الشيخ المشار إليه، في الحقيقة، يمثل مثلاً مؤسفاً على الجهل بروح الخطاب وفنونه. فالأستاذ الإمام لم يقل في أي موضع أن حرف "الواو" في رواية عبادة بن الصامت المشار إليها يفيد التخيير. بل هو قد قرّره بوضوح على أنه "واو التقسيم". ومن المعلوم أن لفظتي "التقسيم" و"التخيير" لا تستخدمان لمعنى واحد، لا من حيث الاصطلاح، ولا من حيث اللغة. والتفسير الذي ذكره الشيخ للحديث هو أقرب إلى معنى "التخيير"، وهو ما يعبر عنه أهل الفن بذلك اللفظ، لا بلفظ "التقسيم". وبناءً على هذا الفهم، فإن كلامه قد يصح، أي أن الحديث يفهم منه أن آية النور منسوخة بالنسبة للمحصن وغير المحصن معاً. لكن الأمر ليس كذلك عند الأستاذ الإمام، كما بيّنا. فهو لا يرى أن "الواو" في قوله: "البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام" هي للتخيير، بل يرى أنها للتقسيم، وقد بيّن معناها بعبارته الصريحة، فقال:

^{١١٣} أحمد، رقم ٢٢٦٣٣.

^{١١٤} "عقوبة الزاني المحصن"، مجلة "الإعلام"، العدد ٨، ص ٢٧.

"أي أن الزاني، سواء كان غير متزوج أو متزوجاً، فإن العقوبة الأصلية له هي الجلد (العقوبة بالسوط)، ولكن إذا لم يرتدع غير المتزوج بعقوبة الجلد، فللدولة، إذا رأت في ذلك مصلحة، أن تطبق عليه عقوبة النفي كما ورد في الآية السابقة من سورة المائدة (الآية ٣٣)، لأن هذه الآية أعطت للحكومة خيار النفي كذلك. وبالمثل، فإن عقوبة الزاني المتزوج، كما هو ظاهر من الرواية، هي الجلد أيضاً، لكن إذا لم يرتدع بهذه العقوبة، وأصبح خطراً على المجتمع، فللدولة أن تطبق عليه عقوبة التقتيل، أي الرجم، بموجب ما ورد في سورة المائدة."^{١١٥}

هذا هو المفهوم الذي عبّر عنه الأستاذ الإمام بلفظ "التقسيم". وقد استخدم ابن هشام هذا المصطلح في معاني من هذا النوع في كتابه الشهير في حروف اللغة العربية "مغني اللبيب". ونقول للشيخ الفاضل، مع كامل الاحترام، إنه لو لم يكن على دراية بفرق "التقسيم" و"التخيير"، فالأولى به أن يمتنع عن الخوض في مثل هذه المسائل الفنية الدقيقة. وفي ضوء هذا التوضيح، يمكنه أن يرى أن اعتراضه، وإن كان ينطبق على المعنى الذي اختاره هو نفسه للحديث، فهو لا يرد مطلقاً على رأي الأستاذ الإمام. ومن المهم التنبيه هنا إلى أن المعنى الذي ذهب إليه الأستاذ الإمام في تفسير الحديث، هو معنى

^{١١٥} تدبّر القرآن ٥/٣٧٤.

صحيح تماماً من حيث قواعد العربية. ونحن نقول ذلك بكل اطمئنان: إن حرف "الواو" يستعمل في اللغة العربية بهذا المعنى. ولهذا الاستعمال نظائر من القرآن الكريم وكلام العرب، لكننا، اختصاراً، نكتفي هنا بشاهد من القرآن الكريم، وهو قوله تعالى:

﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ
وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾^{١١٦}

في هذه الآية، تم توجيه الأزواج إلى اتخاذ ثلاث وسائل لإصلاح حال الزوجات الناشزات:

الأولى: أن يوجَّهن بالنصح والموعظة،

الثانية: أن يهجرن في المضاجع،

والثالثة: أن يعاقبن بالضرب.

وقد وردت هذه الوسائل الثلاث بحرف "الواو". وكل من له دراية بالعربية يدرك بسهولة، ومن أدنى تأمل، أن دلالة الآية واضحة في أمرين اثنين:

١- أن هذه الوسائل لا تتخذ دفعة واحدة، بل يبدأ أولاً بالموعظة والتذكير والزجر، فإن لم تجد هذه الوسيلة، ينتقل إلى الهجر في المضجع، وإن لم تنفع هذه أيضاً، جاز للرجل أن يعاقب زوجته بالضرب.

^{١١٦} النساء: ٤: ٣٤.

٢- وليس من اللازم اتخاذ جميع هذه الوسائل، فالموعظة لا شك واجبة في كل حال، لكن الهجر لا يكون إلا مع من لم تستجب للموعظة، والضرب لا يلجأ إليه إلا مع من لا ترتدع إلا به. فهذه الوسائل موزعة بحسب النتائج، أي أنه إذا لم تجد وسيلة، تتخذ التي تليها. وفي رواية عبادة بن الصامت التي نحن بصددھا، فهذا هو المعنى نفسه الذي قصده الأستاذ الإمام. وفي اللغة العربية، يعبر عن هذا المعنى عادة بحرف "ثم"، كما أشار إلى ذلك إمام اللغة الزمخشري في تفسيره للآية المذكورة من سورة النساء، فقال:

"أمر بوعظهن أولاً، ثم بهجرانهن في المضاجع، ثم بالضرب، إن لم يجد فيهن الوعظ والهجران."^{١١٧}

انظروا، إن عبارة صاحب الكشاف توضح أن حرف "ثم" أدلّ على هذا المعنى من "الواو"، ولذلك فإن إحدى روايات حديث عبادة بن الصامت جاءت بـ"ثم" بدلاً من "الواو"، وقد استند الشيخ المعترض إلى هذه الرواية تأييداً لرأيه، مع أن الحقيقة أن هذه الرواية حجة قاطعة على بطلان موقفه، فقد استدل بما يرد قوله، لا بما يدعمه، وليس لنا إزاء ذلك إلا أن نقول:

چه خوش چرانه باشد!

ترجمة: فما العجب في أن يكون حسناً؟

^{١١٧} الكشاف ١ / ٥٣٩.

إلى هنا، كنت في مقام بيان وجهة نظر الأستاذ الإمام. أما رأيي الشخصي في هذه الرواية، فهو يختلف عن رأي الأستاذ الإمام. ففي تقديري، تفيد ألفاظ الرواية نفسها أن العقوبات المذكورة فيها لا تتعلق بكل من ارتكب الزنا، بل هي مخصصة بالفاسقين الذين ورد ذكرهم في الآيتين ١٥ و ١٦ من سورة النساء. وتدل ألفاظ الآيتين على أن الحكم موجه إلى صنفين من المجرمين:

- ١- النساء اللاتي كنّ يتعاطين الزنا على نحو دائم ومنهجي.
- ٢- الرجال والنساء الذين كانت علاقاتهم المحرمة أشبه بالارتباط الدائم، بحيث صارت علاقات مستقرة معتادة. وقد عبّر القرآن عن هذين الصنفين بـ﴿اللاتي يأتين الفاحشة﴾ و﴿الذان يأتيانها﴾، وورد لهما في مواضع أخرى التعبيران: "مسافحات" و"متخذات أخدان". ومن الواضح أن الحديث لا يتعلق بأشخاص زلت أقدامهم لحظة في لحظة ضعف وغلبة شهوة، فهؤلاء هم الذين شملهم حكم آية النور: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾. ^{١١٨} أما أولئك الفاسقون، فقد استمروا في فجورهم حتى بعد دخولهم في الإسلام لأسباب دنيوية أو تبعاً لرؤساء قبائلهم، ولم يكفوا عن أفعالهم، فأمر الله في سورة النساء:

١- بأن تحبس النساء الفاسقات في البيوت إلى أن يتوفاهن الموت

^{١١٨} النور: ٢٤: ٢.

أو ينزل الله فيهن حكماً جديداً.

٢- وأن يجلد من تورط في علاقة خدان (عشيق أو عشيقة)، فإن تاب وأصلح، ترك، وإلا فلينتظر فيه حكم الله. وهذا كله يشير إلى أن هذه التوجيهات كانت مرحلية، والرواية عن عبادة بن الصامت توضح أن النبي صلى الله عليه وسلم تلقى لاحقاً وحياً خفياً يأمره بتحديد العقوبات تفصيلاً: من ثبت فسقه، وكان مع ذلك مستحقاً للرفق، فليجلد بموجب آية النور، ولينف عن المجتمع بموجب آية المائدة (٣٣)، لدرء فساده. ومن لا يتصور فيه أي وجه للرفق، فليرجم بمقتضى قول الله: ﴿أَنْ يُقْتَلُوا﴾.

أما الجمع بين الرجم والجلد الوارد في الرواية، فليس للتنفيذ، بل لتوضيح الأحكام، لأن الروايات تدل على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجلد أحداً مع الرجم. والسبب واضح: أن الجمع بين عقوبة الإعدام وأية عقوبة أخرى يناقض مقاصد التشريع، إذ إن القتل يغني عن التعزير والتأديب والردع، وهذا الأصل معتبر في الشريعة الإسلامية وفي القوانين المتحضرة. من هنا نرى أن تقسيم العقوبات في هذه الرواية ليس بحسب النتائج، بل بحسب تعدد الجرائم. فمن اجتمعت فيه جريمة الزنا وجريمة الإفساد في الأرض، يعاقب بالعقوبتين، كل واحدة لجرمها. وبناء عليه، تجمع العقوبات بحسب الجاني، وتقسم بحسب الجريمة، ولا مانع في العربية من التعبير عن هذا المعنى إما

ب"الواو" أو ب"ثم"، وكلاهما سائغ في اللسان العربي.

وإذا رغب شيخنا الغالي، فإننا مستعدون لتقديم شواهد ونظائر من لغة العرب تدعم هذا الاستعمال. الشيخ الكريم قد أثار اعتراضاً أولاً على رأينا في معنى لفظ "محصنات"، وللدرد عليه، نعيد هنا نشر مقالتنا التي صدرت في العدد الخامس من مجلّة "الأعلام"، بعد أن نشر هو مقالته بعنوان "عقوبة الزاني المحصن" في العدد الرابع من المجلّة نفسها. وإليك نص المقال:

كتب صديقي الفاضل الشيخ أبو شعيب صفدر علي تحت عنوان "عقوبة الزاني المحصن" مجموعة من النوادر لا يمكن تقديرها إلا من قبل أولئك الذين شابت رؤوسهم في دراسة أساليب العرب، ثم لأول مرة في حياتهم أتيح لهم الاطلاع على هذه المقالة ليتلقوا فيها من عجائب علم اللغة والنحو ما لم يخطر لهم على بال.

تخيّلوا، فقط تخيّلوا، كم عبّر أولئك الخبراء عن أسفهم على ما فاتهم من هذه النفائس، حين علموا من بحث الشيخ المحقق أن في اللغة العربية نوعاً من "أل" التعريف إذا ما التصق بكلمة، حرّم أن يفهم منها العموم على وجه يشمل المجنون والصبي والمكره! أيّ فتح مبین هذا؟! أيّ اختراع لغوي فدّ؟! وهل تظن أن هذا بالأمر الهين؟! لا والله، فالمسألة التي خصّص الإمام الشاطبي عشرات الصفحات في كتابه "الموافقات" لمعالجتها، جاء شيخنا المحقق فحلّها بجملة واحدة، بل

في هامش من الحاشية، وكأنها ليست شيئاً يذكر. فإن كان الناس اليوم لا يزالون يشكون من ندرة أهل العلم، فلا مناص لنا، ونحن في حضرة هذه المعجزات العلمية، إلا أن نرثي عقولهم بدلاً من أن نرثي أهل زمانهم. وقد كتب الشيخ مقالته هذه ردّاً على مقال لي، وهو صديق عزيز عليّ، فالعدل يقتضي ألا نحرم شيخنا الجليل من نصيب من الثناء على شيء من نوادره، ولكنني، مراعاةً للاختصار، سأكتفي بذكر اثنتين فقط، إذ يظهر أن كل جهد الشيخ في المقال قد تركز على صقل هذين المبحثين وتجميلهما، وأما بقية ما كتب، فهو لا يعدو أن يكون مكتملاً لهذين الجوهرتين.

1- في النصف الأول من المقال، يصرّح الشيخ أنه ناقش، متجرداً من كل عصبية، مسألة استعمال اسم الصفة "محضات" في اللغة العربية، وهل يصح إطلاقه على الإماء. وفي سبيل ذلك، قلب معاجم اللغة رأساً على عقب، من "لسان العرب" إلى "الجوهري" و"صاح"، وذكر اقتباسات لا تحصى. سعى إلى تتبع أصل الكلمة، وشرح معناها المصدري، وتمييز صيغ الفاعل والمفعول، وأورد شواهد من شعر الجاهلية لبيان منزلة الإماء مقارنة بالحرائر. واستشهد بآيات من القرآن الكريم تبيّن الفروق بين المرأة المصونة والمرأة العفيفة، كما تستخدم ألفاظاً وأساليب لغوية مختلفة. وقد صدق في هذا كله، إذ أدى فريضة الترحال في صحراء المعاني حق أدائها، حتى كاد يصل إلى لبّ الحقيقة.

أما الاكتشافات المذهلة التي أتخفنا بها في علم اللغة والنحو، والتي أشرنا إلى واحدة منها آنفًا، فستبقى تثير الدهشة قرونًا طويلة في أوساط أهل العلم. فمن أين لذوي الذوق الأدبي أن يعثروا على مثل هذه الكنوز؟! أثناء هذا البحث والتنقيب، فإن الاكتشافات المذهلة التي تفضل بها الشيخ في فن اللغة والنحو، والتي ذكرنا واحدة منها سابقًا كنموذج، فإن الحق أنها ستبقي أهل الفن حيارى حقبةً طويلة. فأين لمحبي الذوق الأدبي أن يجدوا مثل هذه اللطائف من غيره؟ والآن، إذا تجرأ أحد في مجلس العلم على أن يفتح فمه بالكلام، فسيضع الإخوان أيديهم على فمه، ويتضرعون إلى سيّد المجلس بهذا الرجاء:

عشوة زان لب شيرين شكر باز بيار

ترجمة: أعد لنا تلك النظرة الساحرة من ذلك الشفاه الحلوة

كالسكر.

غير أن الأمر الذي يفوق كل تلك الاكتشافات المدهشة في هذا الجزء من المقال، فهو ما توصل إليه الشيخ الجليل من نتيجة بحثه. فبعد أن قطع تلك الفيافي واجتاز وهادها وسهولها، صرح بأن تتبعه لسان العرب والقرآن الكريم قد أوصله إلى أن لفظ (المحصنات) لا يستعمل في الأصل للإماء، وإنما نقلًا عن الإمام الأزهري، فإن استعماله لهن جائز إذا اعتقن، أو تزوجن، أو دخلن في الإسلام. لقد أوضحنا سابقًا تفاصيل هذا التابع الصحراوي الذي قام به الشيخ في سبيل هذه

الخلاصة، ولكن الذي جعل من هذه النتيجة قطعة من الكلاسيكيات الأدبية هو ما يلي:

أن الآية الكريمة في سورة النساء، التي جعلها الشيخ نفسه محوراً لتحقيق معنى هذا اللفظ، هي بذاتها دليل قاطع على أن هذا اللفظ، وإن لم يستعمل في اللغة العربية كوصف أصيل خاص بالإمام،^{١١٩} فإنه مثل سائر الصفات يطلق على من تتصف به، سواء كانت حرة أو أمة. فإذا تحققت صفات الإحصان في الأمة، جاز إطلاق هذا الوصف عليها كما يطلق على الحرة. وهذا ما فعله القرآن الكريم في هذه الآية والذي لا شك فيه أن دلالة الآية على استعمال هذا اللفظ في وصف الإمام واضحة وضوح الشمس، بحيث يدركها بسهولة قارئ عادي للقرآن الكريم، ولكن لرفع القبة للشيخ المحقق، الذي لم تكن الآية غائبة عن نظره أثناء كتابة مقاله، بل كان يبحث في معناها نفسه، ومع ذلك لم يعرها التفاتاً كافياً، ولم يرجع إليها ليضع حدًا لهذا الجدل. بل إن قلمه أقرّ في لحظة استعجال بأن اللفظ هنا مستعمل في الإمام، ومع ذلك استمر في البحث عن دليل ينفي هذا الاستعمال، ولم يعرج على هذه الآية، وكأنّ الأمر لا يعنيه. لا ندري ما الذي سيفسره نقاد

^{١١٩} ما الفرق بين أن لا يستعمل الوصف كوصف مستقل، وبين أن لا يستعمل أصلاً؟ لا يليق بمقام المؤلف العلمي أن يطلب منه تأمل هذا الفرق، ومع ذلك، فلعلّه يراجع الأمر إشفاقاً على طلاب العلم أمثالنا.

الأدب من أسباب لولادة هذه الكلاسيكية، أما نحن، فلا نمك إلا أن نحسن الظن ونرد ذلك إلى تقواه البالغة، فقد كان الحديث عن (المحصنات)، فغصّ الطرف، وأبى أن يرفع بصره حتى إلى الآية ذاتها، التزاماً منه بأقصى حدود الحياء والتعفف. وإليك الآية الكريمة التي تبين بجلاء استخدام هذا الوصف للأمة المؤمنة:

﴿وَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِّنْ فَتْيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ... فَإِنْ كَحُوهُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ وَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَنَاتٍ غَيْرَ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ﴾.^{١٢٠}

يأبى القلب إلا أن تتلى هذه الآية الكريمة على مسامع الشيخ الفاضل، ثم يسأل برفق وأدب:

إن لفظ ﴿المحصنات﴾ قد ورد في هذه الآية صريحاً في وصف الإماء، والقرآن الكريم، كما لا يخفى، هو الحجة العليا في الدين، والمرجع الأسمى في لسان العرب. فكيف جاز لكم، يا فضيلة الشيخ، أن تغضوا الطرف عن هذه الآية البينة، وأن تعرضوا عن نصها القاطع في سياق بحثكم عن دلالات هذا اللفظ؟! بل كيف فضلتم التيه في مسارب التأصيل المعقدة، والتفتيش في متون المعاجم والدواوين، وتركتم هذا النص الجلي الذي كان أولى بالاستشهاد والاعتماد؟! لكننا نمسك عن

^{١٢٠} النساء ٤: ٢٥.

البوح بهذا التساؤل، خشية أن يكون جوابكم:

"أنتى لك، أيها العامي! أن تدرك طرائق أهل الفن ومسالك التحقيق عند أئمة هذا الشأن؟! تعال، فاجلس بين يدي الشيوخ، نعلّمك كيف يصاد البجع، ونريك الفرق بين مناهج الأساتذة ولهو الهواة من أمثالك!"

في النصف الثاني من المقال، تفضّل شيخنا الفاضل بنقض وجهة النظر التي كنت قد عرضتها بشأن دلالة لفظ ﴿المحصنات﴾ في الآية الكريمة من سورة النساء. وقد ذهبت في رأيي إلى أن هذا اللفظ في السياق المذكور يدل على "العفاف" لا على "المتزوجات". ومن جملة الأدلة التي استندت إليها ما يلي: أن كلمة ﴿المحصنات﴾ هنا لم ترد مستقلة، بل وردت في مقابلة ﴿المسافحات﴾، تماماً كما نقول: "هو عالم ليس بجاهل". وهذا من القواعد المستقرة في العربية: أن اللفظ إذا ورد في تركيب تقابلي، تحدّد معناه باعتبار مقابله، فيغدو دالاً على نقيض ذلك المقابل. وحيث إن ﴿المسافحات﴾، في هذا السياق، لا تحتمل إلا معنى "الزانيات"، فإن ضدها لا يمكن أن يكون إلا "العفيفات"، وهذا يعني أن ﴿المحصنات﴾ في الآية لا يمكن تفسيرها إلا بالعفاف، وليس بالمتزوجات. ولأن هذه الحجة أوضح لذوي الأفهام، ممن قد تثقل عليهم مباحث النحو العويصة، فقد أثر الشيخ الكريم التركيز عليها دون غيرها. ولقد كان من لطف الشيخ أن سلّم

بالقانون اللغوي الذي بنيت عليه هذه الحجة، دون أن يعترض عليه أو ينقضه. غير أن النتيجة التي تترتب عليه لم تكن لترضيته، فعدل عن نقد القاعدة إلى تأويل مقابل اللفظ، أي «المسافحات»، محاولاً صرفه عن دلالة القاطعة. وقد اختار الشيخ أن يسلك نفس المسلك المنهجي الذي سلكه في بحثه الأول عن «المحصنات». فابتدأ بتحديد موقع "المسافحات" بين الأسماء في اللغة، وتتبع أصلها ومادتها وصيغتها، ثم فرّق بين "الزنا" و"الفاحشة" و"السفاح"، واستعرض ما شاء الله من أقوال أهل اللغة من "لسان العرب" و"تاج العروس"، بل وأتبع ذلك بثلاثة أحاديث من "مسند الإمام أحمد" ليعضد استنتاجه بأن "السفاح" ليس الزنا العارض، بل هو نوع من العلاقة المستمرة بلا عقد نكاح. وبناءً عليه، خلص إلى أن "المحصنات" في مقابل "المسافحات" لا يمكن أن تعني "العفاف"، بل تعني "المتزوجات". وهذا الاستنتاج، كسابقه، ليس بالأمر الهين، فقد سلك إليه الشيخ الطريق ذاتها، غاص في بطون المعاجم، وقلّب صفحات المسند، ولكنه، وللمرة الثانية، أعرض عن القرآن، وهو أوثق مصادر العربية، وأبلغها بياناً، وأولها بالرجوع في تحديد دلالات الألفاظ. ومن عجيب الأمر، أنه في الوقت الذي استخرج فيه كل ما استطاع من "المسند"، لم يكلف نفسه عناء تأمل الآية نفسها التي كانت بين يديه طوال مدة الكتابة، والتي ورد فيها «المحصنات» مقابل «المسافحات»، و«المسافحات» مقابل

﴿المتخذات أخذان﴾. وهو يعلم، كما نعلم، أن ﴿المتخذات أخذان﴾ لا تعني إلا النساء اللواتي يقمن علاقات سرّية خارج إطار الزواج، فبمقتضى القاعدة التي سلّم بها سابقاً، لا يمكن أن تعني "المسافحات" في المقابل، إلا النساء اللواتي يجاهرن بالزنا.

وعندئذ، إذا وردت "المحصنات" في مقابلة هذين الوصفين، فلا يمكن أن تعني بحال إلا "العفاف". فالمقابلة في الآية ثلاثية واضحة: ﴿المحصنات﴾ مقابل ﴿المسافحات﴾.

﴿المسافحات﴾ مقابل ﴿المتخذات أخذان﴾ فكانت المحصنات، العفاف، باللزوم العقلي واللغوي معاً. وهذا عين ما فعله الشاعر الجاهلي ابن مقبل حين قال:

من نسوة شمس لا مكره عنف ولا فواحش في سرّ ولا علن
لكن، ما عسانا نقول؟! إنّ هذه النصوص القرآنية القطعية، لم تجد، للأسف موضعاً لها في مراجع شيخنا الباحث ولا حظاً من عنايته! فيا للعجب! ولكن، ما جدوى العجب؟! فإنّ تعجبنا، نحن العوام الذين لم نغص في "فنيات البحث" ولا تمرّسنا بـ"دقائق النقد"، لن يقيم له فضيلته وزناً ولا اعتباراً. فالأولى بنا أن نسجّل له إعجابنا بجرأته البحثية الحارقة؛ فقد وقف بكل ثقة أمام برهان القرآن القاطع، ليواجهه مستنداً إلى "لسان العرب" و"الصحاح" و"المسانيد" و"الجوامع"، ثم أعلن حكمه بثبات ويقين، وكأثماً آيات الكتاب لا شأن لها بمسائل

اللغة والاستعمال! والأعجب من ذلك، أنه لم يكتف بتجاوز دلالة الآية، بل استند في تدعيم موقفه إلى تأويل الإمام الزمخشري في "الكشاف"، وادّعى أنه أيضاً يرى لفظ "المحصنات" بمعنى "النساء المتزوجات". لكن هل هذا حقاً ما قاله الزمخشري؟ فلننظر في عبارته الشهيرة:

"محصنات: عفاف، والأخذان: الأخلاء في السر، كأنه قيل: غير

مجاهرات بالسفاح ولا مسرات له." ١١

ويا للخير الذي أصابنا، والحمد لله، إذ إن صاحبنا، كما يعترف هو نفسه، ليس على دراية كبيرة بكلام العرب، وإلا لكان لم يكتف بالزمخشري، بل لاضطرّ شاعر "الحماسة" نفسه إلى أن يجثو بين يديه ليتعلّم منه معاني ألفاظه، وهو الذي استعمل كلمة "المسافحة" وصفاً للزانية، مشيراً إلى نتائج الفجور المتكرّر في بيئته، فقال:

تسد فرج القحبة المسافحة مفسدة لابن العجوز الصالحة

ولا ندري حقاً، هل سيعتبر أساطين التحقيق كلاسيكية الباحث الأولى أعظم من الثانية، أم العكس؟! أما نحن، عامة الناس، فقد خرجنا من مطالعة هذا المقال بنتيجة واحدة: أن كلا الاكتشافين هما من كرامات ورع فضيلته! فحين غصّ بصره عن "المحصنات"، العفيفات، وترك النظر في دلالة لفظهنّ، خرج لنا بـ"الكلاسيكية الأولى"، وحين

١١ الكشاف ١/٥٣٢.

صرف نظره عن "المتخذات أهدأناً" (أي 'صاحبات العلاقات السرية')
وابتعد عن معناه، أتحفنا ب"الكلاسيكية الثانية". وهكذا، ومن محض
تقواه، أهدى للأوساط العلمية رائعتين فذّتين في مقال واحد فقط!
وما عسانا نقول في الختام إلا:

يه نصيب، اللداكبر، لوئىكى جائى هـ

ترجمة: هذا هو الحظّ العظيم، يا سبحان الله، يا له من غنيمة

لا تقدّر بثمن!

حين همّ صديقنا الكريم بكتابة هذا المقال، كنا قد نصحناه مشفقين
أن يكتفي بعد نشر وجهة نظرنا في هذا الموضوع، بتوضيح استدالات
المتقدّمين، وألا يتعجل القلم دون دراسة دقيقة للمباحث الفنية
المتعلقة بهذه المسألة، وألا ينزلق إلى الاجتهاد في مسائل اللغة والأدب
دون زاد كاف. لكن، وعلى الرغم من نصيحتنا، آثر أن يسطر اجتهاداته،
وأن ينشرها تحت عنوان "عقوبة الزاني المحصن" في مجلة الإعلام.
وبعد صدور المقال، عرضنا عليه كل ما لدينا من ملاحظات، وقد
أوردنا جزءاً منها أعلاه، وطلبنا منه إن كان لديه رد عليها، فليتفضل.
فما كان من فضيلته إلا أن أقرّ، مشكوراً، بأنه لا يملك ما يردّ به.
وبسبب هذا الإقرار، آثرنا أن نكتفي بهذا التعليق المختصر، لكن إن
رجع لاحقاً عن هذا الاعتراف، ف"الرفيق ما زال حياً والصحة باقية"،
وسنكون له بالمرصاد، كما يقال. ولن ننسى أن عنوان مقاله هذا، الذي

يثير كثيراً من اللبس، كان من اقتراحنا، إذ كان يومها حائراً في اختيار العنوان المناسب، فاقترحنا عليه هذا العنوان، فوافق عليه. ومع استمرار كتابته في هذا الموضوع، إن احتاج في أي وقت إلى خاتمة مؤثرة، وأحب أن يسند إلينا شرف اختيارها، فلن نبخل عليه بهذا البيت الشعري الذي نقدّمه له اليوم عربون محبّة ورفقة علمية:

خاطر مسلسل است پریشاں چوں زلف ید

عیم مکن کہ در شب ہجران نوشتہ ام

ترجمة: خواطري مضطربة، متشابكة كخصلات شعر الحبيب،
فلا تلمني، فقد سطرت كلماتي في ليل الهجر والحرام.

[١٩٨٢م]



الحدود والتعزيرات: بعض المباحث المهمة

لقد أوضحنا في كتابنا "ميزان" موقفنا من العقوبات الجنائية في الشريعة الإسلامية، وهو أن الشريعة لم تحدد العقوبات إلا لخمسة^١ جرائم فقط. أما ما عداها من الجرائم، فالأمر فيها متروك لأولي الأمر في الدولة الإسلامية. وعليه، فإن ما ورد في باب الحدود والتعزيرات من الكتاب هو كامل ما قرره الشريعة في هذا المجال، ولا يوجد في الشريعة شيء زائد على ذلك. وكل ما يقال خارج هذا الإطار لا يعد من الدين. لكن، وبالنظر إلى التصورات السائدة حول هذا الموضوع، قد تطرأ أربعة أسئلة أساسية تحتاج إلى بيان:

١- أليس من المقرر في الشريعة أن عقوبة شرب الخمر هي الجلد أربعين جلدة؟

٢- أليست الردة لها عقوبة شرعية مقررة؟

٣- هل يجوز لأولي الأمر أن يحكموا بالإعدام على مرتكبي جرائم لم

^١ أي: الزنا، القذف، القتل والجراح، الحرابة، والسرقة.

تحدد لها الشريعة عقوبة؟

٤- وهل يجوز فرض عقوبة السجن على الجرائم الخارجة عن نطاق

ما حددته الشريعة؟

وفيما يلي نعرض بالتفصيل رأينا في هذه الأسئلة الأربعة:

شرب الخمر

الجواب على السؤال الأوّل هو أن عقوبة شرب الخمر المتمثلة في الجلد قد فرضت في عهد سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه، لا باعتبارها حداً شرعياً منصوصاً عليه، بل باعتباره أميراً للمؤمنين، وبالتشاور مع أهل الحلّ والعقد من الصحابة. أمّا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم تكن هناك عقوبة محددة وثابتة على شرب الخمر، بل كانت العقوبات تتفاوت، وتنقذ بأدوات مختلفة مثل النعال، والضرب بالأيدي، وبالعصيّ المصنوعة من أطراف الملابس المجدولة، أو بجريد النخل، حسبما ورد في الروايات. وقد حدّد سيدنا أبو بكر الصديق رضي الله عنه لهذا الجرم عقوبة معينة، فجعلها أربعين جلدة. ثم لما رأى سيدنا عمر رضي الله عنه في زمن خلافته أن الناس لا يكفون عن هذا الجرم، غير العقوبة إلى ثمانين جلدة.

وقد كتب ابن رشد في ذلك ما يلي:

"فعمدة الجمهور: تشاور عمر والصحابة لما كثر في زمانه شرب الخمر، وإشارة علي عليه بأن يجعل الحد ثمانين قياساً على حد الفرية،

فإنه كما قيل عنه رضي الله عنه: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى،
وإذا هذى افترى.^٢

يتضح من ذلك أن هذه العقوبة لا يمكن أن تعدّ من الشريعة بحال
من الأحوال، فإن الحق في تقرير ما يكون شريعة إلى يوم القيامة على
هذه الأرض إنما هو لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم وحده.
وإذا قرر النبي صلى الله عليه وسلم شيئاً على أنه من الشريعة، فلا
يملك لا الصديق ولا الفاروق رضي الله عنهما أن يغيّر فيه أو يبذله.
فلو كانت هذه العقوبة من الشريعة حقاً، لما غيّرهما أبو بكر إلى أربعين
جلدة، ولا عمر إلى ثمانين جلدة. ففي هذه الحال، لم يكن لأيّ منهما
الحق في التغيير.

ولذلك فإن الأمر قطعي لا شكّ فيه، أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم إذا عاقب شارب الخمر بالضرب، فإنه لم يفعل ذلك بصفته
مشرّحاً، بل بصفته حاكماً للمسلمين، وكذلك الخلفاء من بعده عندما
فرضوا عقوبة الأربعين أو الثمانين جلدة، فقد فرضوها بصفتهم أولى
الأمر.

ومن ثم، فنحن نقول بكامل الاطمئنان:
هذه ليست حداً من حدود الشريعة، وإنما هي تعزير، يحق لنظام
الحكم الإسلامي أن يبقي عليه إذا شاء، أو أن يغيّره بحسب ما تقتضيه

^٢ بداية المجتهد ٢/٣٣٢.

أحواله وظروفه.

الردّة

الجواب عن السؤال الثاني هو أن مسألة عقوبة المرتد قد نشأت في الأصل من عدم فهم المقصود من حديث واحد فقط، فقد ورد هذا الحديث في صحيح البخاري من رواية ابن عباس، وجاء فيه:

"من بدّل دينه فاقتلوه."^٣

وقد اعتبر فقهاؤنا هذا الحديث حكماً عاماً ينطبق، في رأيهم، على كل من يترك الإسلام ويعتنق الكفر من الناس في أي زمان ومكان، من عهد الرسالة إلى يوم القيامة. فبحسب رأيهم، كل مسلم يختار الكفر طوعاً، يجب أن يقتل بموجب هذا الحديث. وإذا وجد خلاف بينهم في هذه المسألة، فليس حول أصل العقوبة، وإنما حول ما إذا كان يجب منح المرتد مهلة للتوبة قبل تنفيذ الحكم، وما هي مدة تلك المهلة. أما فقهاء الأحناف، فقد استثنوا المرأة من هذا الحكم، بخلاف بقية الفقهاء الذين اتفقوا على أن عقوبة المرتد، رجلاً كان أو امرأة، هي القتل في الشريعة الإسلامية.

لكن رأي الفقهاء هذا في نظرنا يحتاج إلى مراجعة. فنحن لانكر ثبوت هذا الحكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكننا نرى

^٣ رقم ٣٠١٧.

أنه لم يكن حكماً عاماً، بل كان خاصاً بأولئك الأشخاص الذين تم عليهم الإبلاغ الكامل من النبي، وهم الذين عبر عنهم القرآن بمصطلح "المشركين".

ولتوضيح وجهة نظرنا، نقول إن الناس في هذه الدنيا لا يعيشون فيها لأن لهم حقاً أصيلاً في ذلك، وإنما يعيشون فيها ابتلاءً واختباراً من الله. فمتى شاء الله أن تنتهي مدة هذا الاختبار، أرسل ملك الموت ليأخذ الإنسان من هذه الدنيا إلى دار الآخرة. وهذا ينطبق على عامة الناس. أما الذين بعث إليهم رسول، وبلغتهم دعوته مباشرة، فقد تم عليهم الإبلاغ التام، وإن أصروا بعد ذلك على الكفر، فقد بين القرآن الكريم بكل صراحة أن هؤلاء لا يستحقون الحياة على أرض الله، لأن الاختبار الذي وضعوا فيه قد استوفى إلى منتهاه، فاستحق عليهم حكم الموت. وينقذ هذا الحكم بطريقتين:

١- إذا لم يحصل الرسول وأصحابه بعد الإبلاغ التام على كيان سياسي (دار هجرة)، فإن عذاب الله ينزل على القوم مباشرة عبر كوارث طبيعية، كما حصل مع قوم نوح، وعاد، وثمود، ولوط وغيرهم.

٢- وإذا حصل الرسول على سلطة سياسية، فإن الحكم بالموت ينقذ بأيدي الرسول وأصحابه بعد أن يهزم قومه. وهذا ما وقع مع النبي محمد صلى الله عليه وسلم، حيث أمره الله تعالى بأن يعلن في حجة الوداع سنة ٩ للهجرة، بأن كل مشرك لم يسلم حتى نهاية شهر

المحرم، فإن العقوبة ستنفذ عليه.

قال تعالى:

﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ
وَخُذُواهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا
الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^٤

وهذا هو القانون الذي أوضحه رسول الله صلى الله عليه وسلم

بقوله:

"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا

رسول الله، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا

مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها، وحسابهم على الله." ^٥

وهذا القانون، كما بيّنا، خاص فقط بأولئك المشركين الذين أقيمت

عليهم الحجة من قبل النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة، ولا علاقة

له بأي قوم أو فرد آخر بعدهم إلى يوم القيامة. بل إن أهل الكتاب

الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم قد استثناهم القرآن

الكريم صراحة من هذا الحكم. ففي سورة التوبة نفسها، حيث ورد حكم

قتال المشركين، بيّن الله تعالى بوضوح أنه إذا قبل أهل الكتاب

الخضوع لحكم الدولة الإسلامية ودفع الجزية، جاز لهم أن يعيشوا

^٤ التوبة ٩: ٥.

^٥ مسلم، رقم ١٢٩.

مواطنين في الدولة الإسلامية دون أن يتعرض لهم أحد؛ قال تعالى:

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾^٦.

فإذا تبين لنا قانون الله ﷺ على هذا النحو الكامل، كانت النتيجة الحتمية الواضحة أن أي شخص من هؤلاء المشركين إذا آمن ثم ارتد، وجب تنفيذ هذا الحكم عليه لا محالة. فالذين قرّرت لهم عقوبة الموت بسبب كفرهم، إذا آمنوا ثم عادوا إلى حالتهم الأولى، فلا بد من إنفاذ عقوبة الموت عليهم بلا تردد.

وهذا هو بالضبط الارتداد الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه". و"من" في هذا الحديث خاصة بمشركي عصر الرسالة، تماماً كما أن "الناس" في قوله صلى الله عليه وسلم "أمرت أن أقاتل الناس..." خاصة بهم. فإذا كانت هذه القاعدة موجودة في أصلها في القرآن المجيد بهذا التخصيص، فلا بد من أن نحافظ على هذا التخصيص في فروعها كذلك. وخطأ فقهاءنا هو أنهم، بدلاً من ربط "الناس" و"من" بأصلها في القرآن وفهم مراد الحديث من خلال الترابط بين القرآن والسنة، اعتبروها نصوصاً عامة، وجعلوا حكم الموت يشمل كل مرتد. وبهذا أضافوا إلى الحدود والتعزيرات في

^٦ التوبة ٩: ٢٩.

الإسلام حكماً ليس له أصل ثابت في الشريعة الإسلامية.

عقوبة الموت

الجواب عن السؤال الثالث هو أن عقوبة الموت لا يجوز تنفيذها في أي جريمة بحسب القرآن المجيد، إلا في حالتي القتل العمد أو الإفساد في الأرض. فقد ورد أنه عندما أعطيت الشريعة لبني إسرائيل، كتب عليهم في ذلك الحين:

﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ
النَّاسَ جَمِيعًا﴾^٧

وهذا نص صريح في القرآن، ولذلك فإنه لا يحق لأحد، سواء كان فرداً أو حكومة، أن يعتدي على حياة إنسان أو يقتله، إلا في هذين الجرمين فقط.

عقوبة السجن

الجواب عن السؤال الرابع هو أن عقوبة السجن ليست مجرد عقوبة، بل هي من أبشع الجرائم التي يرتكبها الإنسان بحق نفسه. لذلك، لا نتوقع من أي حكومة إسلامية أن تدرج هذه العقوبة في نظام الحدود والتعزيرات لديها. لا شك أن الزنانات، وأبراج القلاع، وسرايب الظلام، كانت موجودة في كل حقبة من الحقب المعروفة من تاريخ

^٧ المائدة: ٣٢.

البشر. وقد وردت قصة يوسف عليه السلام في التوراة والقرآن، وهي تحكي عن السجن قبل المسيح عيسى عليه السلام بتسعة عشر قرناً. أما الفقيه العظيم أبو حنيفة في القرن الثامن، ثم العالم الجليل المحقق ابن تيمية في القرن الثالث عشر، فقد انتهت حياتهما في السجن، وهذه الروايات محفوظة في كتب التاريخ. ومع ذلك، فإن السجون قبل القرن الثامن عشر كانت تستخدم غالباً كمراكز احتجاز مؤقتة؛ وكان المجرمون يحتجزون فيها في انتظار انتهاء التحقيق أو تنفيذ أحكام مثل القتل أو الجلد أو غيرها. أما الفكرة القائمة على سجن الإنسان لسنتين أو أربع أو عشر أو خمس عشرة سنة عقوبة له على الجريمة، فقد أصبحت سائدة في القرون الثلاثة الأخيرة، حتى صارت معظم العقوبات تنقذ بهذا الشكل. في أوروبا، وإن وجدت مؤسسات تشبه السجون في وقت مبكر، مثل مؤسسة "دليستن" في فلورنسا مطلع القرن الرابع عشر، ومراكز الإصلاح التي أنشئت في لندن سنة ١٥٥٧، وفي أمستردام سنة ١٥٩٦، وفي روما سنة ١٧٠٤، وفي مدينة غنت في بلجيكا سنة ١٧٧٣، فإن أول سجن حديث يعتبر هو "سجن وولنت ستريت" الذي أنشئ سنة ١٧٩٠ في فيلادلفيا، ثم انتشرت السجون في كل مكان مع سيطرة الحضارة الغربية.

واليوم، نجد أن أبناء آدم يتركون في هذه الزنازين لسنوات، يطلبون كتمال إنسانيتهم، بينما يرى الطفل أباه خلف القضبان، فيكبر غافلاً

عن مفاهيم الجريمة والعقاب. الجلد ينفذ في لحظات، واليد تقطع مرة واحدة، والصلب يقتل الجسد بعذاب شديد، والقتل ينهي كل شيء نهائياً. أما السجن، فهو يعدّب جوهر الإنسان لسنوات طويلة. كل حركات السجين من الأكل، والنوم، وقضاء الحاجة تصبح خاضعة لرحمة غيره. وقد يذلّ لأجل كساء، أو لقمة خبز، أو سيجارة. ويحرم من حنان الأم، وعطف الأب، ومحبة الأولاد، وألفة الزوجة. بل يجبر على كبت حاجاته الفطرية التي لم يفرض عليه مثل هذه الشدة حتى في شهر رمضان. حياته تصبح تمثيلاً دقيقاً لقوله تعالى 'لا يموت فيها ولا يحيى'. ثم إن هذه العقوبة لا تقتصر على المجرم فقط، بل تطال كل من له صلة به. أشد الحالات إيلاماً في هذا السياق تنشأ للزوجة؛ فإذا سجن زوجها مدة تسع أو عشر سنوات، فعليها أن تتحمّل خلال هذه الفترة عذاباً نفسياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وأخلاقياً، وذلك فقط لأنها زوجة مجرم. ولا يمكن تقدير حجم هذا العذاب إلا من قبل النساء الوفيات اللواتي مررن بهذه المحنة. والأمر نفسه ينطبق على الأطفال الصغار؛ فإن رؤيتهم المتكررة لوالدهم خلف القضبان لسنوات طويلة تنشئ لديهم نفسية يمكن لكل ذي عقل أن يتصوّر آثارها بسهولة. أما عقوبات مثل الجلد، أو قطع اليد، أو الصلب، أو الإعدام، فهي حوادث تقع مرة واحدة فقط على المجرم. أما هذه العقوبة، فإنها تتكرر كل يوم من خلال اللقاءات المحدودة خلف الجدران السميكة، وتترك في

نفوس الأطفال مشاعر غير عادية تجعل من المستحيل توقع توازن في شخصياتهم.

فإذا تساءل هؤلاء الأطفال: ما هو المبرر الأخلاقي الذي من خلاله حرموا من والدهم وهو على قيد الحياة؟ فإن من حقهم ذلك، إذ لا شيء يمكن أن يبرر هذه المعاناة في كتب القانون والأخلاق. ثمة أمل أن كل مجتمع، بعد التأديب والتنبيه، يسعى إلى إصلاح المجرم. وأقوى وسيلة لذلك هي الصحبة الصالحة. لكن من المفارقات أن هذه العقوبة تفصل المجرم عن المجتمع، عن عائلته، وعن كل دعوة للإصلاح، وتجعله يقضي سنوات طويلة في صحبة مجرمين آخرين، بحيث إن كان لديه أي رغبة في التوبة أو الإصلاح، فإنها تموت تماماً. طوال هذه المدة، يعيش في عالم الجريمة، يسمع حديثها، ويرى كل شيء من منظورها، وتبقى دوافعها حاضرة أمامه ليل نهار كمحرك دائم للفعل والتفكير. وبعد كل هذا، لا ندرى ما الذي يمكن أن يتوقعه المجتمع منه حين يفرج عنه؟

ثمة تأملوا أيضاً، إن العقوبات مثل الجلد وقطع اليد وما شابهها من وسائل التأديب والتنبيه، لا يمكن لأحد أن يحدّد متى قد يختار المجرم طريق الخير لنفسه؛ فهذا التحوّل قد يقع في أي لحظة من حياته. والعقل يقتضي بالضرورة أن يكون باب العودة والاندماج في المجتمع مفتوحاً له في كل وقت إذا ما وُفق إلى التوبة والتغيير. غير أن من بين

جميع العقوبات، هذه هي الوحيدة التي يحدّد القانون مدتها، في حين أنه لا يملك أي وسيلة لتحديد اللحظة التي قد تنبع فيها الرغبة الصادقة في الإصلاح داخل نفس المجرم.

هذه هي المفاصد الكامنة في هذه العقوبة، والتي من أجلها أباحت شريعة الله عقوبة الحبس المنزلي للمجرم أو نفيه من المنطقة، وهي عقوبات يمكنه فيها إن أراد أن يصطحب معه أهله وذويه. أما أن يلتقى في السجن لسنوات طويلة، فلا وجود لهذا التصور في منظومة الحدود والتعزيرات التي جاءت بها هذه الشريعة.

[١٩٩٣م]



"أمرهم شورى بينهم"

القاعدة الأساسية لنظام الحكم في الدولة الإسلامية، من منظور القرآن الكريم، هي قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾^١ هذا التعبير القرآني المختصر يدل، وفقاً لقواعد اللغة العربية، على مجموعة من المعاني التي توجهنا إلى كيفية تنظيم الشأن السياسي في الإسلام. وسنوضح هنا هذه المعاني بناءً على السياق والقرائن اللغوية، انطلاقاً من أول كلمة في الآية، وهي: ﴿أمر﴾.

كلمة ﴿أمر﴾ في اللغة العربية لها دلالات متعددة، والتمكنون من اللغة والأدب يعلمون أن معاني هذه الكلمات تحدّد وفقاً للسياق والمقام الذي وردت فيه.

فما معنى ﴿الأمر﴾ في آية سورة الشورى؟

قبل أن نجيب عن هذا السؤال، دعونا نعرض بعضاً من معاني هذه الكلمة كما وردت في استعمالات العرب:

^١ الشورى ٤٢: ٣٨.

في شعر يزيد بن الحكم الهلالي، استعملت بمعنى الترغيب والمشورة:
لقد أمرت بالبخل أم محمد فقلت لها حي على البخل أحمدا
أما عمرو بن صبغة الرقاشي، فقد استخدمها بالمعنى الذي نستعمل
فيه اليوم كلمة "قضية" أو "معاملة" في الشؤون اليومية:

ألا ليقل من شاء ما شاء إنما يلام الفتى فيما استطاع من الأمر
وفي شعر أبي صخر الهذلي، جاءت الكلمة بمعنى الحكم والسلطان:
أما والذي أبكى وأضحك والذي أمات وأحيا والذي أمره الأمر
أما صفية بنت عبد المطلب فقد وظفت الكلمة بمعناها السياسي
والاجتماعي، حيث جمعت بين الحكم والتنظيم الجماعي:

ألا من مبلغ عنا قريشا فيم الأمر فينا والإمار

لقد استخدم لفظ "الأمر" في القرآن الكريم أيضاً بكل هذه المعاني،
 ويفهم معناه في كل موضع من خلال السياق والقرائن.

وفي آية سورة الشورى، فإن سياق الكلام ومقامه يدل دلالة واضحة
على أن المقصود بـ "الأمر" هو النظام (الحكم). وهذا المعنى متفرع عن
المعنى الأصلي لكلمة "الأمر" التي تدل على الحكم، لأن الحكم إذا تعلق
بجماعة، اقتضى تنظيمه وتحديد بقواعده وضوابطه. وعندئذ يشمل
اللفظ أوامر السلطة السياسية ونظام الجماعة معاً.

ولو تأملنا، لوجدنا أن كلمة "النظام" في لغتنا المعاصرة تؤدي هذا
المعنى ذاته. ثم إن الآية الكريمة أضافت "الأمر" إلى ضمير الغائب دون

أن تقيده بصفة أو تخصيص، وهو ما يعني أن جميع جوانب النظام مشمولة في مدلول هذا اللفظ. فكل ما يتعلّق بشؤون البلديات، والمسائل القومية والإقليمية، والقوانين السياسية والاجتماعية، وسنّ التشريعات، وتوزيع السلطات، وتعيين وعزل الحكّام، وتفسير الدين في سياق الحياة الجماعية، كل هذه الأمور تدخل ضمن ما أشارت إليه الآية. فلا مجال في الدولة الإسلامية لأي فرع أو دائرة من دوائرها أن تكون خارجة عن هذا النطاق أو بمعزل عن تأثيره.

أما الكلمة الثانية في الآية، فهي ﴿شورى﴾، وهي مصدر على وزن "فُعلى"، بمعنى المشاورة. وبما أن الكلمة وردت في الآية بصيغة المصدر لتكون خبراً عن ﴿أمرهم﴾، فقد تغيّر مدلول الجملة كلياً مقارنةً بما ورد في قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ، فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾^٢ فلو أراد القرآن المعنى نفسه، لقال مثلاً: "وفي الأمرهم يشاورون"، ومثل هذا التعبير كان سيفهم منه أن المجتمع قد انقسم مسبقاً إلى أمير ومأمور، وأن هذا الأمير قد وصل إلى منصبه إما بتفويض إلهي، أو بالقوة والغلبة، أو بتعيين من إمام معصوم.

وفي كل هذه الحالات، يكون ملزماً فقط بالتشاور قبل اتخاذ القرار، دون أن يكون ملزماً بقبول رأي أحد، أو باتباع الأغلبية، أو بتحقيق

^٢ آل عمران ٣: ١٥٩.

الإجماع.

أما في قوله: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾، فإن التغيير في الأسلوب يقتضي أن تكون الإمارة نفسها ناتجة عن المشورة، وأن النظام برمته ينبثق عن التشاور، وأن حق التشاور مكفول بالتساوي للجميع. فما ينبنى بالمشورة، لا ينقض إلا بالمشورة.

وما ينشأ برأي الجماعة، يجب أن يكون كل فرد في الجماعة شريكاً في إقامته.

فإن لم يتم الاتفاق بالإجماع، فالفصل يكون برأي الأغلبية.
نضرب على ذلك مثلاً من لغتنا:

عندما نقول: "القرار في ملكية هذا البيت سيكون بتشاور الإخوة العشرة"، فهذا يعني أنهم وحدهم أصحاب القرار، وأن آراءهم متساوية، وإذا لم يتفقوا جميعاً، يرجح رأي الأكثرية. أما إذا قلنا: "سيستشار الإخوة العشرة في قرار ملكية البيت"، فالمعنى حينها أن القرار بيد شخصٍ آخر، وعليه فقط أن يستشيرهم، لكنه غير ملزم بقبول رأيهم أو اتباع إجماعهم أو أغليبتهم. وبما أن الآية نصّت على 'وأمرهم شورى بينهم' فنحن نرى أن الأساس في النظام الجماعي للمسلمين يجب أن يكون هذا المبدأ. وبناءً عليه، فإن اختيار الأمراء والحكام، وتعيين مناصب الحكم، لا يكون إلا بالمشورة، ولا يجوز بعد تولّي المنصب أن يعرض الحاكم عن رأي الأمة أو يتجاهل إجماعها أو

أغلبيتها في شؤونها العامة.

وفي تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ كتب صاحب "تفهيم القرآن"، الشيخ السيّد أبو الأعلى المودودي، ما نصّه: "إن قاعدة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ بحسب طبيعتها وفطرتها، تقتضى خمسة أمور أساسية:

أولاً: أن تكون للناس الذين ترتبط الشؤون العامة بحقوقهم ومصالحهم حرية تامة في إبداء الرأي، وأن يكونوا مّطلعين تماماً على كيفية إدارة شؤونهم، وأن يُمنحوا الحق الكامل في الاعتراض والاحتجاج متى رأوا خللاً أو تقصيراً فيمن يتولّى شؤونهم، وأن يكون لهم الحق في تغيير المسؤولين إن لم يتم الإصلاح. فإدارة الشؤون العامة بكم أفواه الناس، وتقييد حرياتهم، وإبقائهم في الجهل بما يدبّر لهم، هو خيانة صريحة، لا يمكن أن يعدّها أحد امتثالاً لقاعدة ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

ثانياً: أن الشخص الذي يكلف بإدارة الشؤون العامة، يجب أن يعيّن برضى الناس، وهذا الرضا لا بد أن يكون رضاً حرّاً نزيهاً، لا ذلك الذي ينتزع بالإكراه أو التهيب، ولا الذي يشتري بالمال أو الإغراء، ولا الذي يستخرج بالخداع والمكر والتضليل. فالقائد الحقيقي لأي أمة، ليس من يسعى بكل وسيلة إلى نيل المنصب، بل من يختاره الناس طوعاً واختياراً ليكون قائدهم.

ثالثاً: أن من يختارون لتقديم المشورة يجب أن يكونوا موضع ثقة

الأمة، ومن الواضح أن من يصل إلى هذا الموقع عن طريق الضغط أو المال أو الكذب والمكر أو تضليل الناس، لا يمكن أن يعد محل ثقة حقيقية.

رابعاً: أن يقدم المستشارون آراءهم وفق علمهم وضميرهم وإيمانهم، ويجب أن يتمتعوا بحرية تامة في التعبير عن هذه الآراء. ففي المكان الذي يرغب فيه المستشارون على مخالفة ضمائرهم بسبب الطمع أو الخوف أو الانتماء الحزبي، فإن ذلك يكون خيانة وهدراً، لا مشاورة صادقة على ضوء قوله تعالى ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾.

خامساً: أن تقبل المشورة التي يتفق عليها أهل الشورى بالإجماع، أو التي تنال تأييد أغليتهم، لأنه إذا كانت المشورة تؤخذ، ثم يترك القرار النهائي لشخص واحد أو لفئة محدودة يفعلون ما يشاؤون، فإن المشاورة تصبح بلا معنى. فالله تعالى لم يقل: "ويستشارون في شؤونهم"، بل قال: "وشؤونهم تدار بالتشاور بينهم".

وهذا لا يتحقق بمجرد أخذ المشورة، بل لابد أن يعمل بما يتم الاتفاق عليه، بالإجماع أو بالأغلبية.^٣

إن هذا المبدأ القرآني ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ مؤيد كذلك بالعقل والفطرة السليمة.

فليس في المسلمين أحد معصوم، وقد يكون أحدهم فائقاً في العلم والتقوى، بل قد يكون أجدر من غيره بالإمارة أو الخلافة، بل وقد يرى

^٣ تفهيم القرآن ٤/٥٠٩.

هو نفسه أنه الأحق بها.

لكن، كما أن مجرد هذه الفضائل لا تكفي لتبرير تجاوزه رأي الأمة وسعيه لتوليّ الخلافة من دون رضاها، كذلك فإن تولّيه المنصب بمشورة المسلمين لا يعني أنه أصبح معصوماً، ولا يعني أنه نال حق رفض إجماع أهل الرأي أو ردّ رأي أغليّتهم لمجرد مخالفته لرأيه الشخصي. وقد كان هذا الحق، أي تجاوز رأي الجماعة، من خصائص رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ذلك لأنه نبيّ معصوم مؤيّد من الله.

ومع ذلك، فإن كتب التاريخ والسير لا تقدم مثلاً واحداً على أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تجاهل رأي الأغلبية من أهل الرأي لحساب رأيه الخاص في أي قضية. والأمير، في نهاية المطاف، هو فرد، وفي المقابل، فإن رأي الجماعة يحمل بلا شك احتمالات أعلى من الصواب والدقة. ولذلك، فإن على الأمير، إذا كان تقيّاً صالحاً، أن يتعامل مع رأيه الشخصي بمنتهى التواضع والاحتراز، كما عبّر عن ذلك أحد أئمة الفقه الكبار حين قال:

"نحن نقول إن رأينا صواب، ولكن يحتمل أن يكون فيه خطأ،

ونقول إن رأي غيرنا خطأ، ولكن يحتمل أن يكون فيه صواب."

ثم إن من الحقائق النفسية والاجتماعية التي لا ينبغي إغفالها، أن أهل الشورى، إذا شعروا أن رأيهم الجماعي أو رأي أغليّتهم ليس ملزماً،

فإنهم:

أولاً: قد لا يندفعون أصلاً إلى تقديم المشورة. وإن قدر لهم أن يفعلوا، فإنهم سيفعلون ذلك على مضض وبلا حماسة. ولن تنال المسألة المعروضة عليهم الاهتمام الكافي أو الدراسة الجادة. بل سيستدرجون إلى مجلس الشورى دون رغبة صادقة، وسينصرفون عنه بنفوس متثاقلة. وفي هذه الحالة، لن تتكوّن علاقة حقيقية بينهم وبين مؤسسات الدولة والنظام السياسي القائم، لا في قلوبهم ولا في عقولهم.

وقد أوضح القاضي أبو بكر الجصاص في كتابه أحكام القرآن هذا البُعد النفسي في مسألة الشورى، فقال:

"ولا يجوز أن يكون الأمر بالمشاورة مجرد تطيب للنفوس ورفع لمكانتهم، أو ليقندي بهم الناس في مثل هذا، لأنه لو كان معلوماً لديهم أنهم، بعد أن يستفرغوا جهدهم في استنباط ما شوروا فيه، ويقدموا الرأي الصواب فيما طلب منهم، ثم لا يعمل بشيء مما أشاروا به، ولا يؤخذ عنهم بشيء، فهذا لا يعدّ تطيباً لقلوبهم، ولا رفعة لمكانتهم، بل هو إساءة لهم، وتأكيد لهم بأن آراءهم غير معتبرة ولا معمولة بها. فهذا تأويل ساقط لا معنى له، فكيف يسوّغ هذا التأويل لمن تأوّل ليقندي به، مع أن الأمة عند هذا القائل تعلم أن هذه المشورة لا قيمة لها، ولا يعمل بشيء مما يشار به؟"^٤

^٤ أحكام القرآن ٤١/٢.

وقد يورد البعض في معرض الاعتراض سلوك الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه في التعامل مع مانعي الزكاة أو في إرسال جيش أسامة، كأمثلة لنقض الشورى، ولهذا ينبغي توضيح الحقيقة في هذه المسائل. وقد كتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاحى بشأنها:

"بالتأمل في قضية مانعي الزكاة، تتضح عدة حقائق جليّة:

أولاً: إنها ليست من قضايا الشورى بين الخليفة والجماعة، فأبو بكر رضي الله عنه لم يعرض هذه المسألة على الشورى أصلاً، لأنها قضية منصوص عليها في الدين، وليست من المسائل الاجتهادية أو المتعلقة بالمصلحة. ففي الدولة الإسلامية، لا يجوز بحال اعتبار جماعة تمتنع عن أداء الزكاة كمواطنين مسلمين، بل هذا موقف محسوم في الشريعة الإسلامية، ومسؤولية الخليفة حينها ليست عرض المسألة على الشورى، بل تنفيذ الحكم الشرعي، وهذا ما فعله أبو بكر تماماً. ويمكن تقريب المسألة بمثال: إذا قامت جماعة في الدولة الإسلامية بارتكاب القتل والفساد، فليس على الخليفة أن يستأذن الشورى لمعاقبتهم، بل يجب عليه أن يطبق حكم القرآن في المحاربين باستخدام سلطاته كاملة.

ثانياً: إن من أظهروا ترددًا في موقف الخليفة، كان سببه سوء فهم لحديث نبوي، وقد بيّن لهم أبو بكر المعنى الصحيح للحديث استناداً إلى حديث آخر سمعه بنفسه من النبي صلى الله عليه وسلم، فاطمأنوا لذلك، وليس ثمة في نظرهم حديث أكثر قيمة من حديث يرويه أبو بكر الصديق.

ثالثًا: إن قول أبي بكر: "لو لم أجد من يعينني على قتالهم، لقاتلتهم وحدي"، لم يكن رفضًا لقرار الشورى، بل هو تعبير دقيق عن مسؤوليته الشرعية القطعية كخليفة، في تنفيذ حكم الله ورسوله. ففي الإسلام، إن المسؤولية الأساسية للخليفة هي تنفيذ الأحكام الشرعية بكل ما أوتي من قوة، حتى لو لم يسانده أحد، أما في الأمور الاجتهادية والمصلحية، فهو ملزم بمشورة الأمة. أما ما يخص جيش أسامة، فهو أمر أنجز كل ترتيبه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، بما في ذلك تعيين القائد واختيار الجنود وربط الراية، ولولا اشتداد مرض النبي، لكان الجيش قد انطلق. فبعد وفاة النبي، رأى أبو بكر أن أعظم مسؤولية عليه كخليفة رسول الله، هي تنفيذ ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يريده بشدة، وهو إرسال الجيش، فأمر بإرساله فورًا. ولذلك، عندما عارضه بعضهم لأسباب مصلحية تتعلق بالوقت، قال أبو بكر بصراحة تامة: "لا يمكنني حلّ راية عقدها رسول الله صلى الله عليه وسلم." وبالتالي، فلا يمكن الاستدلال من هذين الحديثين على أن للخليفة الحق في رفض قرارات الشورى، بل إنهما دليل واضح على أن الخليفة ليس ملزمًا بمشاورة الشورى في تنفيذ الأحكام القطعية للنصوص الشرعية، بل عليه أن ينفذها كما هي.^٥

^٥ الدولة الإسلامية ٤٢.

بموجب المبدأ القرآني 'وأمرهم شورى بينهم' فإن أسلوب إشراك المسلمين في النظام الجماعي، كما تبناه النبي صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون وفقاً لمقتضيات حضارتهم، قام على ركنين أساسيين: أولاً: أن يشارك المسلمون في المشورة من خلال زعمائهم الموثوقين. ففي صحيح البخاري، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما أذن المسلمون في عتق سبي هوازن:

"إني لا أدري من أذن منكم ومن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاؤكم أمركم." ^٦

وعن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ورد في سنن الدارمي:
"فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به." ^٧

في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، كانت الزعامة العرفية للقبائل هي التي تضطلع بهذا الدور. وكانت زعامة الأوس والخزرج وقريش تعتبر موضع ثقة في كل ما يتعلق بشؤون القبائل. ورغم أنهم لم ينتخبوا بطريقة رسمية، إلا أن الظروف الاجتماعية آنذاك لم تكن تتطلب ذلك، كما أن مكانتهم الاجتماعية وخبرتهم جعلت الناس

^٦ رقم ٧١٧٦.

^٧ رقم ٣١٦.

يرجعون إليهم في القضايا السياسية والاجتماعية. وفي الجاهلية، كانت هذه الثقة تمنح بحرية القبائل، وبعد الإسلام، استمرت تلك المكانة، ولا مجال للزعم بأنهم فرضوا أنفسهم بالقهر، إذ كان من الممكن لأتباعهم أن يعبروا عن عدم الثقة بهم أمام النبي، ولو فعلوا، لما بقي لهم اعتبار. وقد اعتمد النبي صلى الله عليه وسلم على مشورة هؤلاء الزعماء في جميع القرارات المهمة، وظلت هذه المكانة محفوظة لهم كأهل الحل والعقد في عهد الخلافة الراشدة. وقد نقل القاضي أبو يوسف في سياق شورة عقدت في عهد عمر بن الخطاب بشأن أراضي العراق والشام:

"قالوا له: فاستشر، فاستشار المهاجرين الأولين، فوقع بينهم اختلاف. أما عبد الرحمن بن عوف، فرأى أن تقسم الأراضي على أصحابها. بينما رأى عثمان، وعلي، وطلحة، وابن عمر رأي عمر. فأرسل إلى عشرة من الأنصار: خمسة من الأوس، وخمسة من الخزرج من كبارهم وأشرفهم."^٨

وقد أوضح عمر رضي الله عنه مكانته في مقابل أهل الشورى بقوله:

"ما جمعتمكم إلا لتشاركوني في أمانتي التي حملتها من شؤونكم، فأنا فرد منكم، ولا أريد أن تتبعوا ما تمليه علي هواي."^٩

^٨ كتاب الخراج ٢٧.

^٩ كتاب الخراج ٢٧.

وكانت طريقة عقد هذه المجالس تبدأ بإعلان المنادي: "الصلاة جامعة"، أي: اجتمعوا للصلاة. ثم بعد أن يجتمع الناس، يصلي عمر ركعتين، ثم يلقي خطاباً موجزاً، وي طرح القضية محل البحث للنقاش والمداولة. وقد عرضت قضايا كبرى في مثل هذه المجالس، منها: أراضي العراق والشام، مسألة خروج الخليفة بنفسه إلى معركة نهاوند، تنظيم رواتب الجيش، تعيين الولاة، تنظيم الدواوين، تنظيم التجارة مع غير المسلمين، وجباية الضرائب منهم. وقد وردت تفاصيل هذه المجالس في كتب مثل: طبقات ابن سعد، كنز العمال، تاريخ الطبري، كتاب الخراج، وغيرها. وكتب البلاذري أن هناك مجلساً آخر مكوّناً من كبار الشخصيات في الدولة كان ينعقد يومياً لمتابعة الشؤون الإدارية، وكان اجتماعه يتم في المسجد النبوي:

"كان للمهاجرين مجلس في المسجد، فكان عمر يجلس معهم فيه،

ويطلعهم على ما يرد من شؤون الأقاليم."^{١٠}

ثانياً: أن منصب الإمامة والسيادة في الدولة يجب أن يسند، من بين مختلف الجماعات المسلمة الموجودة، إلى تلك الجماعة التي تحوز ثقة غالبية المسلمين. وقد قرر رسول الله صلى الله عليه وسلم، قبيل وفاته، أن الخلافة بعده لن تكون للأَنْصار، بل لقريش، فقال:

^{١٠} فتوح البلدان ٢٦٦.

"إن هذا الأمر في قريش، لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه، ما أقاموا الدين."^{١١}

ولهذا وجه الأنصار بقوله: "قدموا قريشاً ولا تتقدموها."^{١٢}
وبيّن سبب هذا القرار بقوله:

"الناس تبع لقريش في هذا الشأن: مسلمهم لمسلمهم، وكافرهم لكافرهم."^{١٣}

وهكذا، أوضح النبي صلى الله عليه وسلم أن قريش هم الأحق بالإمامة العامة، وذلك لأن ثقة المسلمين في الجزيرة العربية كانت لهم دون غيرهم، ففي ضوء مبدأ القرآن ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾ لا يمكن لأي جماعة غير قريش أن تدعي هذا الاستحقاق.

وليس هذا بسبب تفوق نسبي أو تفضيل عنصري، بل لأن قريش كانوا ولاة الأمور السياسيين في الجاهلية، وكان أشرفهم هم قادة العرب. ورغم أن معارك بدر وأحد قد أودت بكثير من زعمائهم، فإن الثقة الجمعية في قريش ظلت راسخة. ومن الذين أسلموا من هؤلاء الزعماء، اجتمع كبارهم في المدينة، وتميّزوا بخدماتهم في الإسلام، وكانوا يعرفون بـ"المهاجرين"، واكتسبوا بين المسلمين مكانة تعادل ما

^{١١} البخاري، رقم ٧١٣٩.

^{١٢} تلخيص الحبير ٢ / ٦٢.

^{١٣} مسلم، رقم ٤٧٠١.

كان لأشراف قريش في الجاهلية. ولم يكن هناك حاجة لإجراء انتخابات لإثبات هذه الحقيقة، ولا مجال للاختلاف فيها، لأن ثقة المسلمين في قريش كانت واضحة لا ينازعها أحد، ولم يكن هناك أي فصيل آخر يمكنه أن يتحداهم في الجزيرة. صحيح أن الأنصار، بقيادة سعد بن عباد و سعد بن معاذ، كان لهم نفوذ محلي قوي في المدينة، وكانت لهم خدمات عظيمة في الإسلام لا تقل عن المهاجرين، فهم الذين استقبلوا المهاجرين وناصروهم دون قيد أو شرط، وقاتلوا معهم في بدر وأحد والأحزاب وحنين، وضربوا أروع الأمثلة في البذل والعطاء أيام المؤاخاة، ولا يمكن العثور على مثال مماثل في كتب التاريخ. ولو بقيت الدولة الإسلامية محصورة في المدينة، لكان من الراجح أن تنتقل الخلافة إليهم بعد وفاة الرسول، لكن فتح مكة وإسلام القبائل أحدث تحولاً كبيراً، فأصبحت الكفة تميل بوضوح إلى قريش، وفقد الأنصار تأثيرهم السياسي السابق. ومع ذلك، كان هناك خطر محتمل، بأن يدفعهم الفخر القبلي والتنافس في الأعمال الصالحة، واعتمادهم على كثرتهم في المدينة، إلى دخولهم في صراع على السلطة، مما قد يفتح الباب أمام المنافقين لاستغلال الوضع، ويؤدي إلى فتنة لا مخرج منها سوى الحرب. ومن ثم، قرّر النبي صلى الله عليه وسلم أن يحسم هذا الأمر في حياته، فقال بوضوح، بحضور زعيم الأنصار سعد بن عباد:

"الأئمة من قريش."^{١٤} ولما اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة، وتحدثوا بحماسة لإثبات استحقاتهم للخلافة، ذكّرهم أبو بكر الصديق بقول النبي، فقال:

"لقد علمت يا سعد، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال، وأنت قاعد، قريش ولاة هذا الأمر فبر الناس تبع لبرهم وفاجرهم تبع لفاجرهم، فقال له سعد: صدقت، نحن الوزراء وأنتم الأمراء." فأجابه سعد: صدقت. نحن الوزراء وأنتم الأمراء.^{١٥} وفي رواية أخرى:

"لم تعرف العرب هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش."^{١٦} وبعد إقرار سعد بن عبادة بهذا، أدرك الحاضرون في السقيفة أنهم انحرفوا عن المسار الصحيح في غمرة النقاش، وأن القضية ليست من يملك الشرعية، بل أي قائد من قريش ينبغي أن يختار. فمن يتم اختياره من زعمائهم، يكون هو خليفة المسلمين، وتجب طاعته، لأن قرار الانتقال السياسي قد حسمه النبي، ولا يجوز مخالفته. وهكذا تأسست الخلافة الراشدة على هذا الأساس، ولما أقرّ كبار الأنصار بذلك، أعلن عمر بن الخطاب بيعة أبي بكر الصديق، وهو على يقين بأن زعماء

^{١٤} أحمد، رقم ١٢٢٤٧، ١٢٨٣٥.

^{١٥} أحمد، رقم ١٨.

^{١٦} أحمد، رقم ٣٩١.

المهاجرين لن يخالفوه، بل سيقزّون ما تم في السقيفة. وقد عبّر عن ذلك لاحقاً بقوله:

"فلا يغترنّ أحد فيقول: إنما كانت بيعة أبي بكر فلتة وتمّت. ألا وإنما قد كانت كذلك، ولكن الله وقى شرّها. وليس فيكم من تقطع الأعناق إليه مثل أبي بكر. فمن بايع رجلاً دون مشورة من المسلمين، فلا تبائع له، ولا للذي بايعه، مخافة أن يقتل."^{١٧}

عند وفاة الصديق رضي الله عنه، كانت مكانة المهاجرين من قريش لا تزال محفوظة، ولم يدع الأنصار أو أي فصيل آخر من العرب حصوله على ثقة الأغلبية في مقابلهم، ولذلك بقيت السلطة في أيديهم، ولم تكن هناك حاجة للرجوع إلى جمهور المسلمين لتأكيدها. ومن ثم، لما عين زعيم المهاجرين عمر بن الخطاب رضي الله عنه أميراً للمؤمنين، وقبل زعماء المهاجرين والأنصار هذا التعيين، انتقلت الإمارة إليه بلا نزاع، وبما يتوافق مع مبادئ الدستور الإسلامي.

وقد روى ابن سعد أن أبا بكر رضي الله عنه، لما اشتد عليه المرض، استدعى عبد الرحمن بن عوف، وقال له:

"أخبرني عن عمر بن الخطاب." فقال عبد الرحمن: "ما تسألني عن أحد، وأنت أعلم به مني." فأصرّ أبو بكر، فقال عبد الرحمن: "هو والله، خير مما تظن به." ثم استدعى عثمان بن عفان رضي الله

^{١٧} البخاري، رقم ٦٨٣٠.

عنه، وسأله عن عمر، فقال له: "أنت أعلمنا به." فقال أبو بكر:
"مع ذلك، يا أبا عبد الله؟" فقال عثمان: "اللهم، إنني أعلم أن باطنه
خير من ظاهره، وما فينا مثله."^{١٨}

ثم بين ابن سعد أن أبا بكر استشار كبار المهاجرين والأنصار، مثل:
سعيد بن زيد، أسيد بن حضير وغيرهما فقال أسيد:

"اللهم، أعلمه الخير بعدك، يرضى إذا رضي، ويسخط إذا سخط،
باطنه خير من ظاهره، وليس فينا من هو أقوى على هذا الأمر
منه."^{١٩}

ثم ذكر ابن سعد أن بعضهم خالف رأي أبي بكر، لكنه أقنعهم، ثم
استدعى عثمان، وقال له:

"اكتب: بسم الله الرحمن الرحيم. هذا ما عهد به أبو بكر بن أبي
قحافة في آخر عهده بالدنيا، خارجاً منها، وفي أول عهده بالآخرة،
داخلاً فيها، حين يؤمن الكافر، ويوقن الفاجر، ويصدق الكاذب. إنني
استخلفت عليكم بعدي عمر بن الخطاب، فاسمعوا له وأطيعوا. ثم
ختم الكتاب بخاتمه، وبأمره خرج عثمان بصحبة عمر وأسيد بن
سعيد، وقال للناس: أتبايعون لمن ورد اسمه في هذا الكتاب؟ فقالوا:
نعم. ثم يقول ابن سعد: فأقرّوا جميعاً بذلك، ورضوا به، وبايعوه.

^{١٨} الطبقات الكبرى ١٩٩/٣.

^{١٩} الطبقات الكبرى ١٩٩/٣.

— أمرهم شورى بينهم —

ثم دعا أبو بكر عمر، وأوصاه بما أوصاه به.^{٢٠}
ثم لما جرح عمر بن الخطاب رضي الله عنه، واقتربت وفاته، بقيت
ثقة الأغلبية من المسلمين محفوظة للمهاجرين من قريش، ولذلك،
وبحسب الدستور الإسلامي، كان الواجب على الجماعة ذات الأغلبية
أن تختار قائدها الجديد. فطلب منه أهل الحل والعقد: "ألا تعهد إلينا؟
ألا تؤمر علينا؟"^{٢١} لكن عمر، خلافاً لأبي بكر، لم يعين أحداً، بل فوّض
الأمر إلى ستة من كبار المهاجرين من قريش، وقال لهم:

"لقد نظرت في أمر الناس، فلم أشفقاً بينهم إلا أن يكون فيكم،
فإن كان، فهو منكم. والأمر إلى هؤلاء الستة: عبد الرحمن بن عوف،
عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، الزبير بن العوام، طلحة بن
عبيد الله، وسعد بن أبي وقاص."^{٢٢}

وكان مقصده أن الأمة لا ترى أحداً غيرهم أهلاً للإمارة، فإذا اتفقوا
على أحدهم، فلن يعارضهم الناس. ثم قال لهم: "قوموا، فتشاوروا،
فاختاروا منكم أميراً."^{٢٣} ولأن عمر خشي أن يطيلوا المشاورة، أو أن يحدث
المفسدون فتنة، عيّن عليهم حرساً من الأنصار، فأمر أبا طلحة الأنصاري
وقال له:

^{٢٠} الطبقات الكبرى ٣/ ٢٠٠.

^{٢١} الطبقات الكبرى ٣/ ٣٤٣.

^{٢٢} الطبقات الكبرى ٣/ ٣٤٤.

^{٢٣} الطبقات الكبرى ٣/ ٣٤٤.

— أمرهم شورى بينهم —

"كن في خمسين من قومك من الأنصار مع هؤلاء الستة أصحاب الشورى، فإنهم سيجتمعون غالباً في بيت أحدهم، فقف عند الباب مع أصحابك، ولا تدع أحداً يدخل عليهم، ولا تدعهم يتجاوزون اليوم الثالث حتى يعينوا أحدهم."^{٢٤}
وأمر عمر هؤلاء الستة أن يحضروا معهم كبار الأنصار، ولكن بين أن لا دور لهم في اتخاذ القرار، فقال:

"أحضروا معكم من شيوخ الأنصار، ولكن ليس لهم من أمركم شيء."^{٢٥}

ثم اجتمع الستة، واقترح عبد الرحمن بن عوف على ثلاثة منهم أن يتنازل كل منهم لصالح أحد الثلاثة الآخرين. فوافق الزبير وتنازل لعلي، وتنازل طلحة وسعد لعثمان وعبد الرحمن. ثم طلب عبد الرحمن من علي وعثمان رضي الله عنهما أن يفوضا إليه أمر الاختيار، فرضيا بذلك. فقال عبد الرحمن لـ علي رضي الله عنه:

"إن لك من القرابة من رسول الله صلى الله عليه وسلم، والقدم. والله، عليك لأن استخلفت لتعدلن ولئن استخلف عثمان لتسمعن ولتطيعن."^{٢٦}

^{٢٤} الطبقات الكبرى ٣/٣٦٤.

^{٢٥} الإمامة والسياسة، ابن قتيبة ٢٨.

^{٢٦} الطبقات الكبرى ٣/٣٣٩.

فلما وافق علي رضي الله عنه، قال عبد الرحمن بن عوف الكلام نفسه لعثمان بن عفان رضي الله عنه، فلما رضي أيضًا، قال له: "يا عثمان، ابسط يدك." فبسط يده، فبايعه علي رضي الله عنه، وبايعه باقي الحاضرين.^{٢٧}

أما مسألة اختيار علي رضي الله عنه، فقد يقال فيها رأيان، لكن هذا الاختلاف لا يتعلق بأي أصل من أصول النظام السياسي الإسلامي، بل يدور حول مسألة إجرائية، وهي: هل اجتمع جميع قادة قريش عند اختياره؟ وهل تم انتخابه بحرية تامة؟ أم كان هناك شيء من الإكراه؟ وهذه المسألة خارجة عن موضوع بحثنا، ولذلك، حتى لو تجاوزناها، فإن الحقيقة الثابتة، أن الخلافة الراشدة في مجموعها ظلت قائمة على أساس أن السلطة كانت في يد الجماعة الأكبر عددًا (المهاجرين من قريش)، وأن زعماءهم هم الذين باشروا عملية اختيار الخليفة بالشورى. ثم إن الحقيقة التي لا خلاف فيها، هي أن اختيار الخلفاء الأربعة لم يتم وفق أساليب مختلفة جوهريًا، بل تم وفق مبدأ واحد. كلهم اختيروا من داخل الجماعة الأكبر وتم اختيارهم بمشورة قادة بقية الجماعات أما الفرق، فهو في التفاصيل التنفيذية. أبو بكر رضي الله عنه عين عمر بعد أن أجمعوا عليه عمر رضي الله عنه، لما لم ير

^{٢٧} البخاري، رقم ٣٧٠٠. الطبقات الكبرى، ابن سعد ٣/ ٣٣٩.

— أمرهم شورى بينهم —

إجماعاً مباشراً، حصر الاختيار في ستة من كبار المهاجرين، وترك لهم أن يختاروا أحدهم، ثم أعلن هو بنفسه هذا الترتيب وهكذا، ظل المبدأ الحاكم واحداً، أن الإمامة تناط بأهل الشورى من الجماعة التي تحظى بثقة غالبية المسلمين.

[١٩٩٠م]



التأويل الخاطئ

توجد آيتان في القرآن الكريم اعتبرهما بعض العلماء في هذا العصر أساساً لتحفيز جهودهم من أجل غلبة الدين، واستندوا إليهما لإضافة "فرض إقامة الدين" إلى الواجبات الدينية.^١ ولكن، في رأينا، هذه التأويلات غير صحيحة من ناحية القواعد العربية، وهي تتعارض تماماً مع المقصود الحقيقي للقرآن الكريم. لذا، نقدم في هذا المقال تفسيراً مدعوماً بالأدلة لإيضاح موقفنا.

الآية الأولى هي:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.^٢

١ يحاول بعض الناس أيضاً الاستدلال على ذلك بالآية ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ من سورة المدثر، لكن ضعف هذا الاستدلال واضح بشكل جلي، لدرجة أنه إذا كان لدى أي شخص أدنى معرفة باللغة العربية وأساليب القرآن الكريم، فإنه لا يمكنه أن يعتبره دليلاً ذا أهمية.

٢ الصف ٦١: ٩.

دعونا نتأمل في هذه الآية. فهي تبيِّن سنَّةَ إلهية ثابتة تتعلق بإرسال الرسل، حيث أن الله سبحانه وتعالى، عندما تستكمل الحجَّة على أي قوم بواسطة رسوله، يهب للرسول الغلبة عليهم. قد يغلب النبي، من قبل قومه^٣، أمَّا الرسول فلا بد أن ينتصر عليهم، سواء تحقق له هذا النصر في حياته، أو بعد وفاته على يد أتباعه وأنصاره. وتؤكد هذه الفكرة أيضاً ما جاء في سورة المجادلة، حيث قال الله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحَادُّونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ فِي الْأَذَلِّينَ كَتَبَ اللَّهُ لَأَعْلَبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^٤.

النبي صلى الله عليه وسلم كان أيضاً رسولاً من الله، لذا ورد في القرآن الكريم تأكيد لهذه السنة بالنسبة له. حيث أخبر الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم سيكون له الغلبة على قومه، أي مشركي العرب. وقد جاء ذلك صريحاً في سورة الفتح، حيث قال الله تعالى:

﴿وَلَوْ فَاتَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوَلَّوْا الْأَذْهَابَ ثُمَّ لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^٥.

كيف تم تحقيق هذه السنة؟

يظهر القرآن الكريم أن الصحابة الكرام أمروا بالقتال ضد المشركين،

^٣ أي من حيث الغلبة الدنيوية.

^٤ ٥٨: ٢٠-٢١.

^٥ ٤٨: ٢٢-٢٣.

وكان الهدف من هذه الحرب واضحاً لهم: إما أن يسلم المشركون أو يقضى عليهم. قال الله تعالى في سورة الفتح:

﴿تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسَلِّمُونَ﴾^٦.

وقد أمروا بالقتال حتى تسود كلمة الحق في جزيرة العرب. وتم إخبارهم بأنه إذا لم يغير المشركون من نهجهم ولم يقبلوا الإسلام، فإن مصيرهم سيكون مشابهاً لمصير الأمم السابقة التي كذبت برسالتها. في سورة الأنفال، يقول الله تعالى:

﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَتَوَلَّوْا فَعَدَّ مَضَتْ سُنَّةَ الْأُولِينَ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ آنتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^٧.

وقد وعدهم الله تعالى بأنهم سيحققون الغلبة والتمكين في جزيرة العرب نتيجة لهذه الحرب. قال الله تعالى في سورة النور:

﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ، وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾^٨.

والتاريخ يشهد أن هذا الوعد الإلهي قد تحقق في حياة النبي صلى

^٦ ٤٨: ١٦.

^٧ ٣٨: ٣٩.

^٨ ٢٤: ٥٥.

الله عليه وسلم، حيث غلب دين الحق على جميع الأديان في جزيرة العرب، وظهر ظهوراً تاماً. وقد أعلن النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: "لا يجتمع دينان في جزيرة العرب."⁹

أي أنه لا يجوز أن يبقى فيها غير دين الإسلام. وبهذا تحققت سنة الله في رسوله، وهي سنة ماضية لا تتبدل، كما أكد القرآن الكريم. فالآية التي وردت في سورة الصف هي من هذا السياق، حيث جاء قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾.

والضمير في ﴿ليظهره﴾ يعود إلى الله، أي أن الله هو الذي يظهر الدين، وليس الناس هم المكلفون بذلك. و﴿الدين الحق﴾ هو الإسلام، أما ﴿الدين كله﴾ فيقصد به سائر الأديان الموجودة في جزيرة العرب، لا في العالم بأسره، لأنَّ الخطاب كان للمشركين من العرب دون غيرهم، كما هو الحال في استعمال القرآن لكلمة ﴿المشركين﴾.

وعليه، يمكن أن يفهم المعنى على النحو التالي:

"هو الذي أرسل رسوله بدين الحق، ليعليه على سائر الأديان في جزيرة العرب، رغم كراهية المشركين لهذا الظهور."

⁹ موطأ، رقم ٢٨١٧.

وهذه القراءة موافقة لأساليب العربية وسياق الخطاب القرآني. وبذلك يتضح أن هذه الآية لا علاقة لها بجهاد الناس في هذا العصر لغلبة الإسلام على الأرض، وإنما هي خاصة بسنة الله التي أجزاها مع رسله، وقد تحققت فعلياً مع النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

فمخاطبو سورة الصف هم الصحابة، وموضوع السورة هو التحفيز على الجهاد في سبيل نصره الرسول. وهذه النصر كانت حقاً مخصوصاً بأتباع النبي في حياته. ولهذا، تم تحذيرهم من التخلف عنه كما تخلف بنو إسرائيل عن نصره أنبيائهم. ثم بشروا بأن الله سينصر رسوله، ودعوا للجهاد ليكون لهم شرف تحقيق ذلك. وفي نهاية السورة، ضرب الله لهم مثل حواريي عيسى عليه السلام الذين استجابوا فوراً لنداء النصر، فكتب الله لهم الغلبة على أعدائهم.

وقد وردت هذه الآية في مواضع أخرى من القرآن الكريم بالسياق ذاته، مما يدل على أن هذا الحكم خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، ولا يمتد إلى غيرهم بعد وفاته، فلا يحق لأحد حتى قيام الساعة أن يستند إلى هذه السنة لتبرير أي جهاد شخصي أو حركة غلبة باسم إقامة الدين.

وأما الآية الثانية، فهي قول الله تعالى:

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

فيه...»^{١٠}

تبين هذه الآية أن النبي محمدا صلى الله عليه وسلم لم يأت بدين جديد، كما أن سائر الأنبياء الذين سبقوه لم يكونوا مؤسسين لأديان مستقلة، بل كان كل واحد منهم رسولا للدين الواحد الحق، الذي أنزله الله على جميع أنبيائه. فـ نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، عليهم السلام، جميعهم دعوا إلى هذا الدين ذاته، وبعث سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم امتدادا لهذا الخط النبوي المتصل، ليكمل هذه الرسالة العالمية. ثم جاءت الوصية الجامعة في هذه الآية بقوله تعالى: ﴿أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾. وهي وصية واحدة نزلت على جميع

الأنبياء وأممهم. فما المقصود بها؟ وكيف نفهمها فهما دقيقا؟

لفهم المعنى المقصود من هذا التوجيه، لا بد من الوقوف عند لفظة ﴿أقيموا﴾، فهي الكلمة المحورية في الآية. وهي، كما هو معلوم، فعل أمر على صيغة الإفعال.

وفي الاستعمال القرآني واللسان العربي، يستخدم هذا الفعل "أقام"

متعديا إلى مفعول مباشر في حالتين:

١- في الأمور المادية، سواء على حقيقتها أم على سبيل المجاز.

٢- في المفاهيم المعنوية والقيم المجردة.

^{١٠} الشورى ٤٢: ١٣.

ففي الحالة الأولى، تعني التسوية أو الإقامة على الاستقامة، أي:
جعل الشيء معتدلاً أو الحفاظ عليه كذلك.

مثلاً، يقال: "أقام الدرع"، أي أزال اعوجاجها، و"أقام الصف"،
أي سوى الصف وجعله مستويًا، لا ميل فيه ولا خلل.

قال ثعلبة بن عمرو:

أكبّ عليها كاتب بدواته يقيم يديه تارة ويخالف

وفي هذا الباب أيضاً يدخل الاستخدام المجازي، كما في قولهم:
"أقيموا صدوركم"، أي: أصلحوا ما في قلوبكم من زيغ، ووجهها نحو
الحق والاستقامة.

وقال يزيد بن خذاق:

أقيموا بني النعمان عنا صدوركم وإلا تقيموا كارهين الرؤوسا
وفي القرآن الكريم، نجد هذا المعنى في قوله تعالى:

﴿وأقيموا الوزن بالقسط﴾^{١١}.

وفي موضع آخر:

﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾^{١٢}.

قال تعالى:

^{١١} الرحمن ٥٥: ٩.

^{١٢} الأعراف ٧: ١٧٠.

﴿وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد﴾.^{١٣}

﴿فأقم وجهك للدين القيم﴾.^{١٤}

في هاتين الآيتين، يتّضح أن الأمر بإقامة الوجه يراد به التوجّه الكامل والإخلاص في العبادة والدين، وهو من استعمالات "أقام" المعنوية.

٢- تثبيت الشيء المتحرّك أو غير المستقرّ:

وهذا المعنى ورد في شعر بشامة بن غدِير في مدح جملته:

فأقام هوذلة الرشاء وإن تخطى يداه يمدّ بالصّبع

٣- إيقاف الجالس أو إقامة الشيء قائماً:

يقال مثلاً: "أقام الرجل"، أي جعله يقوم بعد جلوس، و"أقام الجدار"،

أي نصبه ورفع حتى استقام.

قال تعالى في سورة الكهف:

﴿فوجدنا فيها جداراً يريد أن ينقضّ فأقامه﴾.^{١٥}

ومن هذا المعنى المجازي قولهم: "أقام السوق"، أي أنشأها أو

جعلها قائمة.

وقد أشار ابن خزيمة إلى هذا المعنى في قوله:

^{١٣} الأعراف ٧: ٢٩.

^{١٤} الروم ٣٠: ٤٣.

^{١٥} الكهف ١٨: ٧٧.

أقامت غزالات سوق الضراب لأهل العراقيين حولاً قميماً
وفي هذا السياق ورد قوله تعالى:

﴿وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة﴾^{١٦}.

﴿فلا نقيم لهم يوم القيامة وزناً﴾^{١٧}.

أما في الحالة الثانية، عندما تتعلق هذه المفاهيم بالأمر المعنوية،
فإن الاستعمالات تتخذ الدلالات التالية:

١- إظهار الشيء أو تفعيله أو تنفيذ حكمه

كأن يقال: "أقم الحق"، أي أظهره، أو "أقم الحد عليه"، أي نفذ
حكم الحد.

٢- تصحيح الأمور أو الحفاظ على صحتها واستقامتها
كما في قوله تعالى:

﴿وأقيموا الشهادة لله﴾^{١٨}.

٣- التثبيت والاستمرار والمداومة

أي: جعل الشيء ثابتاً ومحفوظاً ومفعلاً على الدوام.

يقال مثلاً: "أقام الله الصلاة"، أي جعلها فريضة ثابتة الأداء.

وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى:

^{١٦} النساء: ٤: ١٠٢.

^{١٧} الكهف: ١٨: ١٠٥.

^{١٨} الطلاق: ٦٥: ٢.

﴿فإن خفتم ألا يقيما حدود الله﴾^{١٩}.

أي: لا يستطيعان الثبات على تنفيذ هذه الحدود وصيانتها.
وكذلك في سورة المائدة:

﴿قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل

وما أنزل إليكم من ربكم﴾^{٢٠}.

أي: لن تكونوا على شيء من الدين الصحيح ما لم تقيموا تلك
الكتب بإحيائها والعمل بها، واستقامة الدين لا تكون إلا بذلك.

هذه هي المعاني التي ترجمها معظم مترجمي القرآن الكريم بتعبير
"إقامة" و"تثبيت"، أي جعل الشيء ثابتاً ومستمراً في الحياة، مستقلاً
ومحفوظاً، والالتزام به. بمعنى آخر، جعله دستوراً للحياة. لذا، لاحظوا،
قال صاحب "تفهيم القرآن"، الشيخ السيد أبو الأعلى المودودي عليه
الرحمة في تفسيره: ﴿حتى تقيموا التوراة والإنجيل﴾^{٢١}، ترجمها إلى: "حتى
تقوموا بالتوراة والإنجيل، وكذلك الكتب الأخرى". ثم كتب في تفسيره:
"مرادنا من إقامة التوراة والإنجيل هو اتباعهما بصدق، وجعلها

دستوراً للحياة."^{٢٢}

^{١٩} البقرة ٢: ٢٢٩.

^{٢٠} المائدة ٥: ٦٨.

^{٢١} المائدة ٥: ٦٨.

^{٢٢} تفهيم القرآن ١/٤٨٧.

بعد هذه التفصيلات، دعونا نتأمل في الآية التي نحن بصدددها. بما أن مفعول الفعل ﴿أقيموا﴾، أي ﴿الدين﴾، هو شيء معنوي، فإنه لا يمكن ربط الفعل "أقيموا" بالمعنى الأول. وبالتالي، يبقى المعنى الثاني هو الأرجح. في هذه الحالة، نجد أن المعنى الأول يتضمن "الإظهار" و"التنفيذ". أما بالنسبة للمعنى "التنفيذ"، فيمكن أن يكون هذا المقصود، ولكن هناك أمرين يمنعان ذلك:

أولاً: أنه وفقاً لقواعد اللغة، من الضروري أن يتبع الفعل ﴿أقيموا﴾ مفعول آخر، مثل قولنا: "أقيموا الحدود على الناس"، حيث يتواجد المفعول "على الناس". لكن في الآية لا يوجد ما يشير إلى هذا المعنى، ولا دليل يمكن الاعتماد عليه لتأكيد.

ثانياً: أن هذا المعنى لا يتناسب مع ما جاء بعده من "ولا تتفرقوا" فيه، مما يجعل من الصعب تفسيره في سياق الآية بشكل صحيح. نفس الأمر ينطبق على معنى "الإظهار"، حيث لا يوجد توافق مع ما جاء بعده من ﴿لا تتفرقوا﴾. لذلك، لا يمكن أن يكون المعنى المقصود في الآية هو "التنفيذ" أو "الإظهار". تبقى المعاني الأخرى، وهي أن يفهم الفعل ﴿أقيموا﴾ بمعنى "التصحيح" و"الثبات" و"الحفاظ" و"الاستمرارية".

والمثال الأفضل على ذلك هو أمر إقامة الصلاة في القرآن الكريم، حيث أمر الله تعالى بإقامة الصلاة في عدة مواضع باستخدام نفس

الفعل "أقام". وفي سورة المعارج، أوضح الله تعالى بدقة معنى هذا الفعل:

﴿الذين هم على صلاتهم دائمون﴾^{٢٣}.

﴿والذين هم على صلاتهم يحافظون﴾^{٢٤}.

أي أنهم يلتزمون بالصلاة التزاماً مستمراً، وبقيمونها على أكمل وجه، فتكون ثابتة، مستقرة، ومحفوظة.

بعد هذا التوضيح، يظهر بجلاء أن الفعل ﴿أقيموا﴾ في الآية المعنية يستخدم بنفس المعنى.

بعد أن تم بيان أن الله تعالى قد منح جميع الأمم نفس الدين، كان من المناسب في سياق الحديث أن يتم التأكيد على حق هذا الدين على الناس باستخدام ألفاظ جامعة. ولذلك، جاءت الآية: ﴿أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه﴾، أي: حافظوا على الدين بشكل صحيح، واجعلوه ثابتاً في حياتكم، ولا تتفرقوا فيه. أما معنى "التفرق في الدين"، فهو أن يبتعد الشخص عن الدين ولا يبقى ثابتاً عليه، فيأخذ منه ما يشاء ويترك ما يشاء، ويضيف إليه بدعاً. ومن الواضح أن هذا يتناقض مع ما جاء في ﴿أقيموا الدين﴾. من خلال هذا المعنى، نجد أن الفعل ﴿أقيموا﴾ يتناسب تماماً مع ما يتبعه من ﴿ولا تتفرقوا فيه﴾. هذه

٢٣ المعارج ٧٠: ٢٣.

٢٤ المعارج ٧٠: ٣٤.

هي نفس الهداية التي وردت في القرآن في أماكن أخرى، مثل قوله:

"واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا"^{٢٥}

أي: تمسكوا جميعاً بحبل الله ولا تفرقوا.

الهدف من هذه الهداية هو أن الدين لم يعط ليترك أو يتجاهل، بل أعطي لجميع الأنبياء وأمهم ليمسكوا به بصدق، ويعملوا به بعدل، ويظلوا ملتزمين به دون أن يدخلوا فيه أي بدع أو تغييرات تشوّهه.

ابن العربي في تفسيره لهذه الآية يكتب:

"أي اجعلوه قائماً، أي دائماً، مستمراً، محفوظاً، مستقراً، من غير

خلاف فيه ولا اضطراب عليه."^{٢٦}

ورأي إمام اللغة الزمخشري في "الكشاف" يتفق مع هذا المعنى

حيث قال:

"والمراد: إقامة دين الإسلام الذي هو توحيد الله وطاعته،

والإيمان برسله وكتبه وبالיום الآخر، وكل ما يكون به الرجل مسلماً."^{٢٧}

أما الألوسي فقد فسر ذلك في "روح المعاني" فقال:

"والمراد بإقامته: تعديل أركانه، وحفظه من أن يقع فيه زيغ،

^{٢٥} آل عمران ٣: ١٠٣

^{٢٦} أحكام القرآن ٤/١٦٦٧.

^{٢٧} ٤/٢١٥.

والمواظبة عليه^{٢٨}. "٢٩"

ويكتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاح:

"المقصود من إقامته هو أن ما يجب قبوله من تعاليم ينبغي أن يقبل بصدق وأمانة، وما يجب فعله يجب أن ينفذ بنزاهة واستقامة. كما يجب أن تتم متابعة الناس بشكل مستمر لضمان عدم غفلتهم أو انحرافهم عن الطريق، بالإضافة إلى ضرورة الحرص على ألا يدخل أهل البدع أي تغييرات أو تشويش في هذا الدين^{٣٠}. "٣١"

من هذا المعنى، يتضح بجلاء أنه ليس من فرائض الدين أو من أحكامه أن يتم اعتبار "إقامة الدين" فريضة جديدة، بل هي توجيه عام يتعلق بكل الدين. كل ما يشمل "الدين" في القرآن والسنة قد تم توجيهها في الآية المذكورة للحفاظ عليه بشكل صحيح واستمراره في حياتنا. هذا التوجيه يقتضي أنه يجب قبول العقائد والمبادئ، والقيام بالصلاة والصوم، والحج والزكاة، وحسن المعاشرة، والإصلاح والدعوة، والقانون والشريعة، والجهاد والقتال، وكل الأحكام الأخرى التي يجب قبولها أو القيام بها. ولكن ليس لأن جميع هذه الأحكام أو أي منها

^{٢٨} "المدائمة" أي الحفاظ عليه في الحياة، والاستمرار عليه.

^{٢٩} روح المعاني ٢٥/٢١.

^{٣٠} أي أن يصحح من جميع الوجوه، ويثبت في العلم والعمل.

^{٣١} تدبر القرآن ٧/١٥٣.

— التأويل الخاطئ —

تدخل في معنى "إقامة" بحسب مفهوم لفظ ﴿أقيموا﴾، بل لأن جميع هذه الأمور تشكل جزءاً من ﴿الدين﴾ كما ورد في القرآن الكريم وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وقد تم توجيهنا في هذه الآية للحفاظ على الدين بكل جوانبه في حياتنا، وعدم التفرق فيه. هذا ما عندي، والعلم عند الله.

[١٩٩٠م]



الإسلام والتصوف

الأساس الذي قام عليه نظام الزواية (الخانقاهات) في تراثنا الديني هو ما يعرف لدينا بـ"التصوف". وهذه التسمية تطلق على منظومة دينية موازية، تختلف تماماً في مبادئها وأصولها عن الدين الذي دعا إليه القرآن الكريم بني آدم. ونحن نعرض فيما يلي وجهة نظرنا حول الإسلام والتصوف بالتفصيل:

التوحيد:

من منظور القرآن، التوحيد هو الإيمان بأن الإله هو الله وحده، المتصف بكل صفات الكمال، المنزه عن كل عيب ونقص. هذه الصفات تقرّها العقول وقد بينها الله تعالى ذاته بواسطة أنبيائه. كلمة "إله" في اللغة العربية تطلق على الكائن الذي يعتقد أنه يملك، بدرجة ما، تصرفاً وأمرًا يتجاوز الأسباب والمسببات. ومن وجهة نظر القرآن، فإن إسناد أي صفة أو حق لشخص من خصائص هذا التصرف والأمر، هو في الحقيقة جعل لذلك الشخص "إلهًا".

ولهذا فإن القرآن يثبت هذه الصفات والحقوق لله وحده، ويطلب من بني آدم أن يثبتوها لله تعالى في إيمانهم وأعمالهم وطموحاتهم وإرادتهم. أما الشرك، في مصطلح القرآن، فهو الانحراف عن هذا الأصل. وهذا هو التوحيد الذي يبنى عليه دين الله، وهو البداية والنهاية، والظاهر والباطن لهذا الدين. وهذه هي الدعوة التي نادى بها جميع أنبياء الله، إبراهيم، وموسى، ويحيى، وعيسى عليهم السلام، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. جميع الكتب السماوية نزلت حاملة لهذا التوحيد، ولا توجد درجة من التوحيد فوق هذا المستوى يمكن للإنسان أن يسعى لبلوغها في هذه الدنيا. القرآن الكريم، من بدايته إلى نهايته، يبين هذا المفهوم بوضوح. وقد جاء في سورة الحشر:

﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ، هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ، هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّبُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ، سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ، هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ، لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى، يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^١.

وفي سورة الإخلاص:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ، وَلَمْ يَكُنْ لَهُ

كُفُوا أَحَدًا^٢.

وفي سورة التوبة قال تعالى:

﴿اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمُورًا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾^٣.

في دين أهل التصوف، تعدّ هذه الصورة من التوحيد مجرد الدرجة الأولى. إنهم يعتبرونها توحيد العوام، ولا يرون لها في مضمون التوحيد إلا مكان التمهيد.

أما أعلى مراتب التوحيد عندهم، فهي أن يعترف بوجود الله وحده، وألا يكون لغيره وجود حقيقي. فجميع التعيينات في العالم، سواء أكانت محسوسة أم معقولة، فهي منتزعة من وجود الحق، وليست سوى اعتبارات ذهنية؛ فلا وجود خارجياً مستقلاً لها عن وجود الله. العالم، عندهم، ليس إلا تجليات للذات الإلهية؛ فهو من حيث الوجود، عين وجود الله، وإن لم يكن هو الله من حيث التعيين والخصوصية. وحقيقة العالم عندهم هي العدم؛ فإن ثبت له وجود مستقل، عدّ ذلك شركاً في الوجود. ومقولة "لا موجود إلا الله" تهدف إلى نفي هذا الشرك:

^٢ ١١٢: ١ - ٤.

^٣ ٩: ٣١.

جاروب "لا" بياركه اين شرک في الوجود

باگرد فرش و سينه بايواں برابر است

الترجمة: "احمل مكنسة "لا"، فإن إثبات الوجود لغير الله
شرك، وامسح بها الأرض والصدر، فهما في هذا المقام سواء."
وقد قال صاحب كتاب "منازل السائرين"^٤:

"التوحيد على ثلاثة وجوه، الوجه الأول: توحيد العامة، وهو
الذي يصحب الشواهد^٥، الوجه الثاني: توحيد الخاصة، وهو الذي
يثبت بالحقائق^٦، الوجه الثالث: توحيد قائم بالقدم^٧، وهو توحيد

^٤ "منازل السائرين" هو من أهم المصادر في علم التصوف، ألفه شيخ الإسلام
أبو إسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي. كان من شيوخ
خراسان وأكابر الحنابلة في زمانه، وتوفي سنة ٤٨١هـ.

^٥ أي: الأدلة المستندة إلى شهادة العقل، والفطرة، والوحي الإلهي.

^٦ أي: المكاشفات والمشاهدات، وما شابهها من الحقائق التي ذكرها المؤلف
تحت هذا العنوان في "منازل السائرين".

^٧ أي: أنه في هذه المرتبة، لا يبقى للعبد وجود مستقل، ومن ثم فإن الذي
يُوحد، في الحقيقة، هو الذات الإلهية نفسها؛ فهي توحد نفسها بنفسها.
وعليه، فالتوحيد لا يثبت إلا لله وحده، وأي إثبات لموحد سواه يعدّ،
بحسب رأيهم، نوعاً من الإلحاد.

قال صاحب "منازل السائرين":

توحيدِهِ إِيَاهُ توحيدِهِ ونعت من ينعتهُ لأحد

خاصة الخاصة. فأما التوحيد الأول، فهو شهادة أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، الأحد الصمد، الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوًا أحد.^٨ وفي شرحه لهذا التوحيد الثالث، الذي يسمونه "قائمًا بالقدم"، يقول:

"إنه إسقاط الحدوث، وإثبات القدم".^٩ وهذا هو أيضًا ما قرّره الإمام الغزالي^{١٠}، حيث قال:

"والرابعة: ألا يرى في الوجود إلا واحدًا، وهي مشاهدة الصديقين، وتسميه الصوفية "الفناء في التوحيد"، لأنه من حيث لا يرى إلا واحدًا، لا يرى نفسه أيضًا، وإذا لم ير نفسه، لكونه مستغرقًا في التوحيد، كان فانيًا عن نفسه في توحيده؛ بمعنى أنه فني عن رؤية نفسه والخلق".^{١١}

أي: توحيده الحقيقي هو توحيده لنفسه، وأما من يصفه بالتوحيد، فذلك عندهم إلحاد.

^٨ ص ٤٧.

^٩ أي: الإقرار بأن الموجود الحق هو الله وحده.

^{١٠} ص ٤٧.

^{١١} أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، المعروف بلقب "حجة الإسلام"، ولد في طابران قرب طوس سنة ٤٥٠هـ. ومن أشهر مؤلفاته في علم التصوف كتاب "إحياء علوم الدين". توفي سنة ٥٠٥هـ.

^{١٢} "إحياء علوم الدين ٤ / ٥٤٢.

وقد شرح ابن عربي هذا المعتقد وفسره مطولاً في كتبه، خاصة في "فصوص الحكم" و "الفتوحات المكية" ^{١٣}. فمن وجهة نظره، العارف الحقيقي هو من لا يميز بين ذات الحق وذات العالم من حيث الحقيقة؛ بل يرى أن كل ما يدرك، ومن يدركه، وبما يدركه، كل ذلك هو في حقيقته تجلٌّ للذات الإلهية ^{١٤}. وفي فص هودية يقول:

"فمن رأى الحق منه فيه بعينه فذلك هو العارف، ومن رآه منه فيه بعين نفسه فذلك غير العارف، ومن لم ير الحق لا منه ولا فيه، وينتظر أن يراه بعين نفسه ^{١٥}، فهو الجاهل المحجوب." ^{١٦}
ويقول كذلك:

فلم يبق إلا الحق لم يبق كائن فما ثم موصول هناك وما ثم مباين ^{١٧}
وفي فص إدريسي نقراً:
"فالأمر هو الخالق المخلوق، والأمر المخلوق هو الخالق، كل ذلك

^{١٣} "فصوص الحكم" و "الفتوحات المكية" هما من أعظم مؤلفات الشيخ محيي الدين ابن عربي، الذي يلقب عند الصوفية بـ "الشيخ الأكبر". ولد في مرسية بالأندلس سنة ٥٦٠هـ، وتوفي في دمشق سنة ٦٣٨هـ.

^{١٤} أي: الإقرار بأن الشهود، والشاهد، والمشهود كلهم شيء واحد.

^{١٥} أي: الاستمرار على الرأي القائل بوجود فارق حقيقي بين الخالق والمخلوق.
^{١٦} فصوص الحكم ٣١١.

^{١٧} فصوص الحكم، فص إسماعيلي ٩٣.

من عين واحدة، لا، بل هو العين الواحدة، وهو العيون الكثيرة^{١٨}. "١٩".
أما الشيخ أحمد السرهندي^{٢٠}، فقد خالف ابن عربي في مسألة
ماهية الممكنات فقط؛ ففي حين يرى ابن عربي أن الممكنات هي
الأسماء والصفات التي تميزت في مرتبة العلم، يرى الشيخ أنها عدميات
أحدثت تعيناً في علم الله، وظهر لها ثبات في مرتبة الوهم والحس.
أما عن وجودها، فإن رأيه مطابق لما سبق ذكره، حيث يقول:
"ممكن را وجود ثابت كردن و خيروكمال باو داشتن في الحقيقت
شريك كردن است او را در ملك و ملك حق جل سلطانه."^{٢١}
الترجمة: "إثبات الوجود للممكن، ونسبة الخير والكمال إليه،
هو في الحقيقة إشراك له في ملك الله وسلطانه جل سلطانه."

^{١٨} فقد كتب ما يلي:

"إن الله تعالى فدى ابن إبراهيم بذبح عظيم، فكان الظاهر بصورة
الكبش، وهو نفس من ظهر بصورة الإنسان، أي إبراهيم، ومن ظهر بصورة
ابن إبراهيم. لا، بل كان المظهر بصفة الابن هو عين الوالد، أي الله تعالى."
(فص إدريسي ٧٨)

^{١٩} فصوص الحكم ٧٨.

^{٢٠} الشيخ أحمد بدر الدين أبو البركات فاروقي السرهندي، المعروف بلقب
"الشيخ المجدد" و"المجدد الثاني"، ولد سنة ٩٧١هـ. وتعدّ مكتوباته من
أفضل التعبيرات عن أفكاره. توفي سنة ١٠٣٤هـ.
^{٢١} مكتوبات ٢، مكتوب ١.

ومع ذلك، وعلى أساس هذا الاختلاف، قدّم الشيخ نظريته المعروفة بـ "توحيد شهودي".

فبما أن العالم ثابت، على الأقل، في مرتبة الوهم، فإن النفي يجب أن يكون في نطاق المشاهدة فقط؛ فالسالك عنده لا يرى في هذا المقام سوى الله. ولذلك يكون توحيد حينه هو أن لا يكون في مشهوده إلا الله وحده.

وفي مکتوباته يقول:

"توحيد شهودي يكي ديدن است، يعني مشهود سالک جز يکی
نباشد." ٢٢

الترجمة: توحيد شهودي هو أن لا يرى السالك في مشهوده إلا
واحدًا.

وهذا في الحقيقة اختلاف في التعبير فقط؛ فبعد الانحراف عن الصراط المستقيم الذي بيّنه القرآن الكريم، حيث لا يعدّ إثبات الوجود للممكن شرًا، ولا يعتبر قصر المشهود على الله مرتبة من مراتب التوحيد، فإن ما اتخذاه أهل التصوف في هذا الباب لا يعدو أن يكون مقامات وتجليات في طريقتهم الخاصة.

وقد وضح هذه الحقيقة الشيخ شاه إسماعيل الدهلوي في كتابه

٢٢ مکتوبات ١، مکتوب ٣٤.

"عبارات" ٢٣، حيث كتب:

"اتفق أهل الكشف والوجدان، وأرباب الشهود والعرفان^{٢٤}،
مؤيدين بالبراهين العقلية والإشارات النقلية، على أن القيوم^{٢٥} للكثرات
الكونية^{٢٦} واحد شخصي." ٢٧
ويقول كذلك:

"وليس بينهم^{٢٨} وبين الشهودية الظلية^{٢٩} اختلاف عند التحقيق،
إلا في العبارات الناشئة من تغاير مقاماتهم واختلاف انحاء وصولهم

٢٣ عبارات تعدّ من روائع التصوف، ألفها شاه محمد إسماعيل، حفيد شاه
ولي الله. ولد سنة ١١٩٣هـ، وقاد حركة عظيمة للدعوة والجهاد تحت إمرة السيد
أحمد بريلوي. استشهد في معركة ضد الشيخ في بالاكوت سنة ١٢٤٦هـ.
٢٤ أي: أهل التصوف.

٢٥ أي: الذي يستمدّ منه وجود شيء، مثل الحديد الذي تصنع منه السيف
والسكين وغيرها.

٢٦ أي: ذات الباري في مرتبة "الوجود المنبسط"، وهي المرتبة التي يطلق
عليها ابن عربي اسم "ظاهر الوجود". في هذا المقام، تكون علاقة ذات الباري
بالعالم مثل علاقة الحديد بالسيف المصنوع منه. وهي المرتبة الخامسة من
مراتب الأسماء لديهم.

٢٧ إشارة ١، عبقة ٢٠.

٢٨ أي: القائلون بوحدة الوجود.

٢٩ أي: القائلون بوحدة الشهود.

إلى اللاهوت^{٣٠}.^{٣١}

وقد بيّن صاحب "عبارات" مراتب هذا التوحيد على النحو الآتي:
"التفطن بالوحدة القومية للكثرة الكونية واستقلالها بالتحقيق،
والمبدئية للآثار واضمحلال الكثرة تحتها وتبعيتها في الوجود يقيناً
واطمناناً، علماً أو عياناً أو حقاً يسمى بتوحيد ظاهر الوجود."^{٣٢}
وفي الموضوع نفسه، يقول:

"فلا يزال العارف يسير في الله^{٣٣} حتى ينكشف الوحدة الجامعة

لشتات الأسماء، وهذا يسمى توحيد باطن الوجود"^{٣٤}.^{٣٥}

وليس ذلك فحسب، بل إن التوحيد الذي يدعو إليه القرآن بني
آدم هو، في نظره، حقيقة واضحة جليّة، قد بيّنها خالق هذا الكون
في كتبه، ومدحها أنبيأؤه، وفهمتها القلوب، وأقرت بها الألسن،

^{٣٠} لفظ "لاهوت" يطلقه أهل التصوف على ذات الباري. وقد قال صاحب عبارات:
"قد جرت عادتهم بأن يسمّوا ذات الفاطر باللاهوت." (إشارة ١، عبقة ٧١)
^{٣١} إشارة ١، عبقة ٢٠.

^{٣٢} إشارة ١، عبقة ١٤.

^{٣٣} "السير في الله" هو كشف المرتبة الباطنية من الوجود عند سالكي الطريق
إلى الله، والتي يطلقون عليها "باطن الوجود".

^{٣٤} في اصطلاحهم، هي المرتبة الثالثة من مراتب الأسماء، ويطلق عليها أيضاً
"الواحدية"، أو "التنزل العلمي"، أو "العالم العقلي".
^{٣٥} إشارة ١، عبقة ٣٦.

وشهد لها ملائكة الله وأولو العلم، ولم يعد فيها أي جانب خفي على من يسمع أو يعقل.

قال تعالى:

﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^{٣٦}

جميع أنبياء الله قد أرسلوا إلى العالم من أجل إعلان هذه الحقيقة العظيمة ودعوة البشر إليها. وقد حملهم الله، الذي أعلن أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها، مسؤولية تبليغها للناس. فإن قصروا في ذلك، فقد قصروا في أداء المهمة الرسالية التي من أجلها اصطفاهم الله رسلاً. وقد قال الله عز وجل:

﴿يَأْتِيهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^{٣٧}

أما في دين المتصوفة، فإذا ما اطلع السالك على أسرار هذا التوحيد، الذي سبق بيانه، فإن الألفاظ تعجز عن التعبير عنه، واللسان يعجز عن وصفه أو الدعوة إليه.^{٣٨}

^{٣٦} آل عمران ٣: ١٨.

^{٣٧} المائدة ٥: ٦٧.

^{٣٨} ومع ذلك، فإن هذه الأسرار إذا ظهرت يوماً على ألسنتهم، فإن أجواء الزوايا (الخانقاهات) تتردد فيها أصوات مثل: "أنا الحق"، و"سبحاني ما أعظم شأني"، و"ما في جبتي إلا الله".

وقد ورد في كتاب "منازل السائرين":

"فإن ذلك التوحيد، تزيده العبارة خفاءً والصفة نفورًا، والبسط
صعوبة."^{٣٩}

ويقول كذلك:

"والاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من صفوته واخرسهم عن
نعتة واعجزهم عن بثّه."^{٤٠}
وقد كتب الإمام الغزالي:

"فاعلم أن هذه غاية علوم المكاشفات وأسرار هذا العلم لا يجوز
أن تسطري في كتاب، فقد قال العارفون: إفشاء سر الربوبية كفر."^{٤١}
هذا الفهم للتوحيد هو نفسه ما عليه شارح الأوبنشاد، وشري
شنكر آشاريا، وشيرامانوج آشاريا، وكذلك الفيلسوف أفلوطينوس
وسبينوزا. وقد تأثر بهم فلاسفة الغرب مثل: لينتس، فيخته، هيغل،
شوبنهاور، وبرادلي. ومن بين هؤلاء، كان شنكر، وأفلوطين، وسبينوزا
يؤمنون بـ"التوحيد الوجودي"، في حين أن رامانوج آشاريا كان من أهل
"التوحيد اليهودي". وقد قدّم شري كرشنا في كتاب "كيّتا" نفس
هذا التعليم. ولهذا، فإن كتب أوبنشد، برهم سوترا، كيّتا، وفصوص

^{٣٩} ص ٤٨.

^{٤٠} ص ٤٧.

^{٤١} إحياء علوم الدين ٤/٢٤٦.

الحكم، تحظى في هذا "الدين" بنفس المكانة التي تحتلها التوراة، الزبور، الإنجيل، والقرآن في دين الأنبياء.

وبالنظر إلى هذا المعنى، يمكن القول إن التصوف، في مقابل هداية الله (الإسلام) هو ضلالة عالمية أثرت في أعظم العقول البشرية.

النبوة:

من منظور القرآن الكريم، فقد ختمت النبوة بمحمد العربي صلى الله عليه وسلم. ومعنى هذا أنه لم يعد هناك مجال لوحي أو إلهام أو مشاهدة لعالم الغيب لأي أحد بعده، كما لم يعد أحد بعده معصوماً أو محفوظاً من الزلل بتلك الحماية الإلهية التي كانت للأنبياء. وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم هذا المعنى صراحة بقوله:

"لم يبقَ من النبوة إلا المبشرات". قالوا: وما المبشرات؟ قال:

"الرؤيا الصالحة" ^{٤٢}: ^{٤٣}

أما في دين المتصوفة، فكل هذه الأمور لا تزال ممكنة لديهم. ففي اعتقادهم، ما زال الوحي ينزل، وما زالت الملائكة تهبط، وما زال عالم الغيب يشاهد، ولا يزال أكابرهم يتلقون الهداية من نفس المصدر الذي

^{٤٢} وردت هذه الروايات في صحيح مسلم، وسنن أبي داود، والنسائي، والترمذي، والموطأ، ومسند أحمد بن حنبل، وغيره من كتب الحديث.

^{٤٣} البخاري، رقم ٦٩٩٠.

كان يتلقاها منه جبريل الأمين، والذي كانت تتلقاها منه أنبياء الله.
وقد قال الغزالي في هذا الصدد:

"من أول الطريقة تبتدى المشاهدات والمكاشفات، حتى إنهم
في يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الأنبياء، ويسمعون منهم
أصواتاً، ويقتبسون منهم الفوائد."^{٤٤}

وإلهام هؤلاء الأكابر، لكونهم في نظرهم معصومين، خالٍ من أي
شائبة باطل، ومتعال عن كل شبهة، تماماً كأنه من جنس القرآن
الكريم.

وقد قال صاحب "عبارات" عن تلك الشخصية التي تحتل بحسبهم
المرتبة الأولى في المقامات "الوهبية"^{٤٥}:

"فهو وجيه، معصوم، صاحب ذوق، حكيم. ثم إن مما يقتضي
تربية الله له أن يلقي إليه علوم نافعة في قيامه بمنصبه فهذا الإلقاء
يسمى تفهيمًا. وإن مما يقتضي تيقظ روحه وعصمته ألا يختلط بعلمومه

^{٤٤} المنقذ من الضلال ٥٠.

^{٤٥} يعدّ هذا في نظرهم المقام الثالث من مقامات السالكين، وكأني أطلق
عليه قديمًا لقب "الصديقية". وفي مصطلح الشيخ أحمد السرهندي يسمّى
"الولاية العليا"، بينما عبّر عنه شاه ولي الله الدهلوي بـ"قرب الوجود"
و"الحكمة". ووفق رؤيتهم، فإن مقام "التحديث" يأتي بعده، ويعتبر النبي
صلى الله عليه وسلم وصاحب هذا المقام من جنس واحد، والفرق بينهما كالفرق
بين يحيى والمسيح، أو بين محمد العربي وغيره. (إشارة ٤، عبقة ١١-١٢)

شيء مغاير لما تلقاه من الغيب. ولذلك كانت الحكمة كلها حقاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ولما كان التفهيم من أعلى أقسامها فلا بعد أن يسمّى بالوحي الباطن.^{٤٦} وبرأيهم، فإن هذه الشخصية، وإن بدت ظاهرياً مقلدة للنبي، إلا أنّ ذلك فقط لأنها مأمورة من الغيب بتأييده وموافقته، وإلا فإنها في حقيقتها ليست بحاجة إلى نبي أو ملك لتلقى الهداية الإلهية أو علوم الغيب. وقد جاء في كلامهم:

"فالحكيم لوجهته وعصمته وكونه باسطاً لحضيرة القدس، شأنه شأن الملائكة الأعلى، يتلقى العلوم من حيث يتلقون، لا يقلد أحداً في علومه. اللهم إلا أن يسمّى موافقته لصاحب الشرع تقليداً، لكونه مأموراً من الغيب بموافقته وتأييده."^{٤٧}

وعندما توجد هذه الشخصية على الأرض، فإنّ الحق في نظرهم يكون ما يصدر عن لسانها وما ينبعث من وجودها؛ بل حتى حجّة القرآن والحديث تجعل تابعة لحجيتها هي. وقد ورد في النص:

"وأنّ الحق يدور معه حيث دار، وذلك لعصمته والتحاقه بالملائكة الأعلى، فليس الحق إلا ما سطع من مصدره، فالحق تابع له، لا متبوع."^{٤٨}

^{٤٦} إشارة ٤، عبقة ١١.

^{٤٧} إشارة ٤، عبقة ١١.

^{٤٨} إشارة ٤، عبقة ١١.

وقد كتب صاحب "عوارف المعارف"^{٤٩} عن شيخ من شيوخ التصوف الذين يحتلون فيما يبدو هذا المقام الروحي الرفيع، قائلاً:
"فالشيخ للمريدين أمين الإلهام، كما أن جبريل أمين الوحي. فكما لا يخون جبريل في الوحي، لا يخون الشيخ في الإلهام. وكما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينطق عن الهوى، فالشيخ مقتد برسول الله صلى الله عليه وسلم ظاهراً وباطناً، لا يتكلم بهوى النفس."^{٥٠}
لذلك يزعمون أن بعض أكابرهم، مثلهم مثل النبي صلى الله عليه وسلم، صعدوا إلى السماء، وشاهدوا التجليات الإلهية، وشرفهم الله بالمخاطبة المباشرة. وقد كتب صاحب "قوت القلوب"^{٥١} عن بايزيد البسطامي^{٥٢} أنه قال:

^{٤٩} كتاب "عوارف المعارف" من تأليف الشيخ أبي حفص عمر بن محمد شهاب الدين السهروردي، ابن أخال شيخ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، وشيخ الصوفية في بغداد. ولد في سهرورد عام ٥٣٩ هـ، وتوفي عام ٦٣٢ هـ. ص ٤٠٤.

^{٥١} كتاب "قوت القلوب في معاملة المحبوب" يعدّ من أعظم مؤلفات علم التصوف. وقد نقل الغزالي عشرات الصفحات منه في كتابه إحياء علوم الدين، كما استفاد منه الشيخ عبد القادر الجيلاني في "فتوح الغيب". ألفه أبو طالب محمد بن علي الحارثي المكي، الذي ولد في مكة، وتوفي في بغداد سنة ٣٨٦ هـ.

^{٥٢} أبو يزيد طيفور البسطامي من كبار صوفية القرن الثالث الهجري. وقد

"أدخلني في الفلك الأسفل، فدورني في الملكوت السفلي، فأراني الأرضين وما تحتها إلى الثرى. ثم أدخلني في الفلك العلوي، فطوف بي في السماوات، وأراني ما فيها من الجنان إلى العرش. ثم أوقفني بين يديه، فقال لي: سلني أي شيء رأيت حتى أهبه لك."^{٥٣}

وهم يعتقدون أن النبي محمداً صلى الله عليه وسلم، بوصفه الإنسان الكامل، "يتجلى في كل زمان في صورة أحد أكابرهم وقد كتب عبد الكريم الجيلي^{٥٤} في هذا السياق:

"الإنسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره، وهو واحد منذ وجود الوجود إلى أبد الأبد، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كنائس، فيسمى به باعتبار لباس آخر. فاسمه الأصلي الذي هو له محمد وكنيته أبو القاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين، ثم له باعتبار ملابس أخرى أسامي، وله في كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان. فقد اجتمعت به صلى الله عليه وسلم، وهو في صورة شيخي يشرف الدين إسماعيل

صدرت عنه أقوال مشهورة مثل: "سبحاني، ما أعظم شأنني!"، و"تالله، إن لوائي أعظم من لواء محمد". توفي في مدينة بسطام بخراسان سنة ٢٦١ هـ.^{٥٣} قوت القلوب ٧٠/٢.

^{٥٤} عبد الكريم قطب الدين الجيلي، أحد أعلام التصوف، وله مؤلف مشهور بعنوان "الإنسان الكامل" في معرفة الأواخر والأوائل. ولد في بغداد، وتوفي سنة ٨٣٢ هـ.

الجبرتي، وكنت أعلم أنه النبي صلى الله عليه وسلم، وكنت أعلم أنه الشيخ^{٥٥}.^{٥٦}

ويصر بعضهم على أن ختام النبوة لا يعني زوال المقام النبوي وكمالاته، بل يعني فقط أن منصب التشريع لم يعد موجوداً بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد ورد في "الفتوحات المكية"^{٥٧}:

"فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما هي نبوة التشريع، لا مقامها؛ فلا شرع يكون ناسخاً لشرعه صلى الله عليه وسلم، ولا يزيد في حكمه شرعاً آخر. وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم إن الرسالة والنبوة قد انقطعت، فلا رسول بعدي ولا نبي: أي لا نبي بعدي يكون على شرع مخالفاً لشرعي، بل إذا كان يكون تحت حكم شريعتي."^{٥٨}

وقد كتب الشيخ أحمد السرهندي قائلاً:

"بايد دانست كه منصب نبوت ختم بر خاتم الرسل شده است عليه وعلى آله الصلوات والتسليمات، اما از كمالات آن منصب

^{٥٥} نسخة خطية محفوظة في مكتبة جامعة بنجاب، لاهور.

^{٥٦} الورقة ٤٦ ب.

^{٥٧} "الفتوحات المكية" من تأليف ابن عربي.

^{٥٨} الفتوحات المكية ٦/٣.

بطريق تبعيت متابعان اور انصیب کامل است.^{۵۹}

الترجمة: "ينبغي أن يعلم أن منصب النبوة قد ختم بخاتم المرسل، عليه وعلى آله أفضل الصلوات والتسليمات. لكن كمالاته هذا المنصب، فإن أتباعه الكاملين ينالون منها على سبيل التبعية." ثم يمضي قدمًا، وبعد أن أحدث تلك الثغرة في حمى النبوة، رافعًا شعاره الوجدانيّ 'يزدان به كمنند اور اے ہمت مردانہ' (أيها الإنسان ذو الهمة العالية، بلغ بجرأتك وهمتك إلى الوصول إلى الله)، يلج في آفاق اللامكان. وهناك، أيّ حال يكون لعلمه وتصرفه؟ يقول القشيري^{۶۰} في صفحاته:

"كان يرى جملة الكون يضيء بنور كان له حتى لم يخف من الكون عليه شيء. وكان يرى جميع الكون من السماء والأرض رؤية عيان، ولكن بقلبه."^{۶۱}
وفي كتاب "الإنسان الكامل" ورد:

"فكل واحد من الأفراد والأقطاب له التصرف في جميع المملكة الوجودية ويعلم كل واحد منهم ما اختلج في الليل والنهار فضلا

^{۵۹} المكتوبات ۱، المكتوب ۲۶۰.

^{۶۰} أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، من كبار الصوفية، ولد سنة ۳۷۶ هـ في قرية "استوا" قرب نيشابور. ومن أشهر مؤلفاته "الرسالة القشيرية". توفي سنة ۴۶۵ هـ.

^{۶۱} ترتيب السلوك ۶۷.

عن لغات الطيور. وقد قال الشبلي رحمه الله تعالى: لو دبت نملة
سوداء على صخرة صماء في ليلة ظلماء ولم اسمعها لقلت: إني
مخدوع أو ممكور بي.^{٦٢}
ويقول ابن عربي:

"وهم من العلم بحيث إذا رأى أحدهم أثر وطأة شخص في
الأرض علم أنها وطأة سعيد أو شقي.^{٦٣}
ويضيف:

"... حتى يهتف بك، وأنت لا تراه، ويمشي على الماء وفي الهواء،
ويصير كالهوى قابلاً للتشكيل والصور كالعالم الروحاني، مثل
جبريل عليه السلام الذي كان ينزل تارة على صورة دحية، وقد تجلّى
له صلى الله عليه وسلم وقد سدّ الآفاق وله ست مائة جناح.^{٦٤}
وبهذا، فإنهم يشتركون في ملكوت الله بهذه المنزلة، فيرون قلم
التقدير وهو يكتب في اللوح المحفوظ لحظة بلحظة، ويطلعون على
ما في القلوب، ويتولّون إدارة العالم وصيانتَه صباح مساء، ويصبحون
في عالم الأمر أدوات للذات الإلهية.
ويقول ابن عربي أيضاً:

^{٦٢} الورقة ١٣٦ ب.

^{٦٣} الفتوحات المكية ١٣/٣.

^{٦٤} مواقع النجوم ٦٥.

"من الصوفية من لا يزال عاكفاً على اللوح." ^{٦٥}

"العارف هو الذي ينطق عن شرك وأنت ساكت." ^{٦٦}

وعن أحد أصناف رجال الغيب ^{٦٧} المعروفين بـ "الأوتاد"، كتب ابن

عربي:

"الواحد منهم يحفظ الله به المشرق وولايته فيه، والآخر المغرب،
والآخر الجنوب، والآخر الشمال، والتقسيم من الكعبة، وهؤلاء قد
يعبر عنهم بالجبال لقوله تعالى: ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال

^{٦٥} مواقع النجوم ٢٢.

^{٦٦} مواقع النجوم ٢٦.

^{٦٧} يؤمن الصوفية بوجود جماعة من أولياء الله في الأرض يتولون تسير شؤون هذا العالم، وتخضع لهم الأرض والسماء، ويدار الكون بأمرهم. ولأنهم غير ظاهرين لعامة الناس، يسمونهم "رجال الغيب"، أو "الأولياء المكتومين"، أو "الرجال الغيبين". وأعلى مراتبهم هي "القطب"، ويلقب أيضاً بـ "قطب الإرشاد"، أو "الغوث"، أو "قائم الزمان". وله نائبان يعرفان بالإمامين، يليه "الأوتاد"، وعددهم بحسب بعض الروايات أربعة أو سبعة. وذكر ابن عربي أنه التقى بأحدهم وسمه "ابن جعدون" في مدينة فاس. وادّعى ابن عربي نفسه أنه بلغ مقام القطب، كما ادّعى الشيخ أحمد السرهندي أنه تلقى خلة "قطب الإرشاد" من رسول الله صلى الله عليه وسلم. ويعتقد ابن عربي أن المقام الأعلى هو "الختم"، حيث تنتهي جميع هذه المناصب. ويصنّف بعدهم منازل "الأبدال"، و"النقباء"، و"النجباء"، وغيرها.

أوتادا^{٦٨}. فإنه بالجمال سكن ميد الأرض، كذلك حكم هؤلاء في العالم حكم الجبال في الأرض.^{٦٩}
وقد كتب الشيخ أحمد بن عبد الرحيم، المعروف بشاه ولي الله الدهلوي^{٧٠} عن نفسه قائلاً:

"رأيتني في المنام قائم الزمان، أعني بذلك أن الله إذا أراد شيئاً من نظام الخير جعلني كالجارحة لإتمام مراده."^{٧١}
وهذا هو المقام الذي، بعد بلوغه، قال فيه:
"يا معشر الأنبياء، لقد أوتيتم اللقب، وأوتينا ما لم تؤتوا."^{٧٢}

القيامة:

في القرآن الكريم، يلخص الذين ذكروا هذا الدين غايته في ما يطلبه الخالق من الإنسان في الأصل، وهو العبادة. قال تعالى:

^{٦٨} النبأ: ٧-٦

^{٦٩} الفتوحات المكية ١٢/٣.

^{٧٠} أحمد بن عبد الرحيم، المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، أحد كبار علماء الهند ووصفيتها ومفكرها. من مؤلفاته "حجة الله البالغة"، "التفهيمات الإلهية"، "إزالة الخفاء"، و"الإنصاف". ولد عام ١١١٤ هـ، وتوفي في دلهي عام ١١٧٦ هـ.

^{٧١} فيوض الحرمين، المشاهدة ٤٤.

^{٧٢} الفتوحات المكية، ابن عربي ٣/ ١٣٦، منقول عن الإمام عبد القادر.

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^{٧٣}.

وقد بيّن القرآن هذا بالوضوح، إذ أن الله تعالى أرسل رسله إلى البشر

لإبلاغهم هذه الحقيقة. ففي سورة النحل يقول:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا

الطَّاغُوتَ﴾^{٧٤}.

وبذلك، فإن العلاقة التي تنشأ بين الإنسان وخالقه في هذا الدين هي علاقة عبد ومعبود، ويكون هدف الإنسان وجهده في الدنيا أن يؤدي حق عبادة ربه على النحو الذي يرضي الله في الدنيا والآخرة.

أما في الدين المتصوفة، فالمسألة تختلف؛ إذ يعد الإنسان، في نظرهم، تعييناً من تعيينات الذات الإلهية. ونتيجة لهذا التعيين، فإنه ينتقل من عالم اللاهوت إلى عالم الناسوت. وعليه، فإن ما يطلب منه في الأصل هو معرفة حقيقته هذه والسعي للرجوع إليها. وهكذا، فإن العلاقة التي تنشأ بين الإنسان والذات الإلهية في هذا الدين هي علاقة عاشق بمعشوق؛ فهو يعتبر ذاته تعبيراً عن الذات الإلهية، ويرى في الله معشوقه الأسمى، فيشتاق إليه ويئن من فراقه، ويتوجه إليه بالنحيب والأنين.

ثم، بإرشاد أحد الشيوخ، يبدأ في معرفة هذه الحقيقة، ويسعى

^{٧٣} الذاريات ٥١: ٥٦.

^{٧٤} النحل ١٦: ٣٦.

للوصول إلى مقام "الجمع"، حيث يتحد مع معشوقه ويصل إليه. وقد اعتبر صاحب كتاب "منازل السائرین" هذا "الجمع" غاية مقامات السالكين، وقال في تعريفه:

"الجمع: ما أسقط التفرقة وقطع الإشارة^{٧٥}، وشخص عن الماء والطين بعد صحة التمكين والبراءة من التلوين^{٧٦}، والخلاص من شهود الثنوية^{٧٧}، والتنافي من إحساس الاعتلال والتنافي من شهود شهودها.^{٧٨}"

وفي مطلع المثنوي، عبّر مولانا جلال الدين الرومي عن هذه الفكرة في أبياته الخالدة، فقال:

بشنواین نی چون شکایت می کند	از جداییها حکایت می کند
کز نیستان تا مرا ببریده اند	در نفیرم مرد و زن نالیده اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق	تا بگویم شرح درد اشتیاق
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش	باز جوید روزگار وصل خویش

الترجمة: "استمع إلى صدى هذا الناي، ينوح حزناً ويبوح بأسى

^{٧٥} المقصود أن تمحي الثنائية تماماً، فلا يبقى مشير ولا مشار إليه.

^{٧٦} الكلمة الأصلية هي "التمكين"، وهي مصطلح صوفي يشير إلى حالة استقرار السالك وثباته في مقامه، وقد بيّن معناها في الترجمة.

^{٧٧} الكلمة الأصلية "التلوين"، وهي أيضاً من مصطلحات التصوف، وتستخدم لوصف حالة التردد لدى السالك بين إثبات الحدث وفنائه.

^{٧٨} منازل السائرین ٤٦.

الفراق. منذ أن اقتطعوني من موطني، تجلّت أئينه في أنفاس النساء والرجال. أشتهي أن يشرّح صدري من لواجع الغياب، لأبوح بعمق ألم الشوق وحرقة فقدان. فكل من غادر أصله وانقطع عن جذوره، يسعى دائماً لاستعادة لحظة اللقاء والحياة مع أصله.

إن الموت والقيامة، بالنسبة لهؤلاء الذين بلغوا تلك المقامات الروحية، لا ينظر إليهما على أنهما نهاية، بل على أنهما رجوع ووصول مع الأصل الإلهي. ولذلك، فإن الذكرى التي تقام عند وفاتهم تسمى "العرس"، أي مناسبة الزواج؛ لأنها تمثل لقاء الروح مع عاشقها الأزلي. وإن كامل شعر التصوف ما هو إلا تعبير عن هذه التجربة العشقية، حيث يستمتع العوام بلذّة الخمر الحسية، بينما يتلذذ العارفون بخمرة العرفان. وقد قالوا:

ما درپي اله عكس رخ يارديده ايم اي بي خبرزلديت شرب مدام ما
الترجمة: "لقد كنا في طلب صورة وجه الحبيب، يا من غافل
عن لذة الشرب والمواظبة على الطرب."

الشريعة

وقد بيّن القرآن الكريم، بكل وضوح، أن الدين الذي أوحاه الله إلينا قد بلغ الكمال على يد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأنه لم يبق بعد ذلك مجال لأي زيادة أو نقصان. بل، وأوضح القرآن أن إكمال الدين هذا كان تنفيذاً لإتمام النعمة، وأن جميع المراتب التي يطلب

تحقيقها في الدين، للعامة والخاصة على السواء، قد وضعت هدايتها الكاملة في هذا الدين، ولا هدى خارجه. قال تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا﴾^{٧٩}

ولهذا السبب، كان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبه:

"فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر

الأمر محدثاتها، وكل بدعة ضلالة". (رواه مسلم، رقم ٢٠٠٥)

أما في "دين المتصوفة"، فتعد الهداية التي نزلها الله تعالى في القرآن والسنة مجرد قانون عامل لإصلاح الناس، لا أكثر. وأقصى ما يمكن تحصيلهم من خلالها، في نظرهم، هو أن ينجو الناس من ظلم بعضهم لبعض ومن عذاب الآخرة. أما ما يتجاوز ذلك من مراتب الفناء والبقاء والتمكين التام التي يبلغها الخواص وأخص الخواص، فإن هذا الطريق لم تأت به الشريعة، ولا ينبغي لأي شخص أن يبحث عن شيء كهذا فيها.

وقد كتب الشيخ شاه ولي الله الدهلوي في كتابه "الطاف القدس":

"وعلت غائبه آخ اخلاص ازتظالم در دنيا و مبتلاشدن بعذاب
قبر و روز حشر است، نه وصول بفنا و بقائه هر لطيفه و حصول
مرتبه بقائه مطلق و تمكين تام- هر كلامه ازان خلاصه بشر عليه

^{٧٩} المائدة: ٥: ٣.

افضل الصلوات والتسليمات كه بتورسد محمل آن في الحقيقت
 بهمان قدر است- مقاصد و مصالح او امر و نواهي آن حضرت
 نشناخته است كسے كه بر مراتب ديگر حمل مي كند.^{٨٠}
 الترجمة: "والغاية من الإخلاص هي النجاة من الظلم في الدنيا
 ومن عذاب القبر ويوم الحشر، لا الوصول إلى الفناء والبقاء في كل
 لطيفة، ولا إلى مرتبة البقاء المطلق والتمكين التام. فكل كلام صادر
 عن خاتم البشر صلى الله عليه وسلم، عليه أفضل الصلاة والتسليم،
 إنما يبلغ هذا القدر في حقيقته. ومني حمل كلماته الشريفة على
 مراتب أخرى، فإنه لم يدرك مقاصده ومصالحه وأوامره ونواهيها"^{٨١}
 لكن من أين إذاً تكتسب هذه "اللطائف" و مراتب الفناء والبقاء
 والتمكين التام؟ يقول شاه ولي الله في نفس الكتاب إن سيد الطائفة،
 الجنيد البغدادي، هو أول من دَوّن هذه العلوم، ولم يأخذها من القرآن
 أو السنة، بل استقاها مباشرة من النبي صلى الله عليه وسلم، كما يأخذ
 البطيخ نضجه من الشمس دون أن يعرف أي منهما الآخر بذلك.
 وقد كتب:

"به همين اسلوب نفوس كليہ كه مبدء فيض ايشان را برے
 مصلحت كليہ بزمين فرود آورده است ، نفوس ناقصه را مكمل می

^{٨٠} ص ١٤.

^{٨١} أي محاولة استنباط لطائف الفناء والبقاء والتمكين التام وغيره من أقوالهم.

سازند- واین جاهیچ پیغامی و کلامی درمیان نمی باشد- آری اذکیا نفوس بوجهی از وجوه این منت رامی شناسند و آن معنی حاصل برآن می شود که از کلمات و اقوال آن برزخ برسبیل اعتبار و اشاره استنباط آن اسرار کنند.^{۸۲}

الترجمة: "بهذا الأسلوب نفسه"^{۸۳}، تنزل النفوس الكلية التي هي منابع الفيض إلى الأرض لمصلحة كلية، فتقوم بتكميل النفوس الناقصة. ولا يكون ثم رسالة أو خطاب في هذا المقام. نعم، فإن أذكياء النفوس يدركون هذا الفيض بوجوههم، ويصل الأمر إلى أن يستخرجوا هذه الأسرار من كلماتهم وأقوالهم البرزخية بطريق المجاز والإشارة.

هذا هو أسلوب صاحب "الطاف القدس". أما أهل التصوف المعاصرون، فيعرضون فكرتهم بشكل مختلف، فيقولون إن غاية الدين هي "الإحسان"، لكن القرآن والسنة لم يبيّنا وسيلة تحصيله. وفي زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، كان الناس يحصلون عليه بمجرد صحبته، ولكن بعده أصبح الأمر صعباً. وعليه، فإن أرباب التصوف اجتهدوا واكتشفوا طرقاً لحصوله، حتى تحوّل ذلك إلى علم و فن منضبط أطلق عليه اسم "الطريقة".

^{۸۲} ص ۱۴.

^{۸۳} أي المنهج المبين سابقاً من خلال مثال البطيخ والشمس.

وقد قال الشيخ رشيد أحمد الكنكوهي^{٨٤}:

"كانت القوة الروحية لرسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الكمال، حتى إن الكافر إذا قال 'لا إله إلا الله' بلغ فوراً مرتبة الإحسان، كما ثبت حين قال الصحابة: يا رسول الله، كيف نقضي حاجتنا ونحن نعلم أن الله يرانا؟ هذه غاية في الإحسان. ولم يكنوا بحاجة إلى المجاهدات والرياضات. وهذه القوة كانت موجودة في الصحابة بفضل النبي، لكنها أضعف، ثم في التابعين أضعف منهم، ولكنها ضعفت كثيراً في أتباع التابعين، ولهذا، عوّض الأولياء عن هذا النقص باختراع المجاهدات والرياضات^{٨٥}." ^{٨٦}

وبناءً على هذا التصور، نشأت شريعة كاملة من الأذكار والأوراد والاعتكافات والمراقبات^{٨٧}، يزعمون أنها فوق شريعة الله وخارج القرآن والسنة، بالمخالفة لمقاصدهما. وقد حاول المتصوفة إدخالها

^{٨٤} من كبار علماء حلقة ديوبند وشيوخ التصوف. دفن في بلدة كنكوه بالهند، وتوفي في جمادى الآخرة عام ١٣٢٣ هـ.

^{٨٥} بعبارة أخرى، يبدو أن المقصود هو أن هؤلاء الكبار، على الرغم من إكمال الدين وإتمام النعمة من قبل الله تعالى، يرون أنهم قد سدّوا النقص بزعمهم الذي بقي فيه هداية القرآن والسنة باجتهاداتهم الخاصة.

^{٨٦} أرواح ثلاثة ٢٩٧.

^{٨٧} للتفاصيل، يرجع على سبيل المثال إلى كتاب شاه ولي الله الدهلوي "القول الجميل في بيان سواء السبيل".

ضمن الدين تحت اسم "الطريقة"، ويصرّحون أن تحصيلها لا يمكن اليوم إلا من خلال الارتباط بالمشايخ، ولا سبيل آخر للوصول إليها. وليس هذا فحسب، بل حتى محاسن الأخلاق، كالصبر، والشكر، والصدق، والإيثار، والرضا، والحياء، والتواضع، والتوكل، والتفويض، إذا نُقِدت في هذا الدين عند النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، لا تتجاوز بالكاد المرتبة الأولى أو الثانية، ولا يرى أنها بلغت مرتبة أخصال الخواص.

ومن كتب التصوف الكبرى، مثل: "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، و"منازل السائرين" لأبي إسماعيل الهروي، و"إحياء علوم الدين" للغزالي، نجد أنها تمتلئ بهذه المباحث، ومن يقرأها يدرك بوضوح أن الغايات النهائية التي يسعى إليها المتصوفة تتجاوز ما أقرّه الله في دينه بكثير.

هذه بعض المبادئ الأساسية، وهذه المقالة ليست مخصّصة لتفصيل الجدل في هذا الباب، ولكن من خلال هذه الإشارات القليلة، يتضح بجلاء أن التصوّف هو في حقيقته دين مواز، قد حاول أصحابه أن ينشروه بين الأمة باسم روح الدين وحقيقته.

اللهم أرنا الحق حقاً، وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً، وارزقنا اجتنابه.

[١٩٩٣م]

إلى أهل "البيعة" الكرام

— ١ —

إن بيعة السمع والطاعة، كما وردت في التاريخ الإسلامي، لم تثبت إلا لأولي الأمر من أصحاب السلطان. ووفقًا لما جاء في القرآن الكريم، فإن الذين يحق لهم، بعد الله ورسوله، أن يطالبوا الناس بالسمع والطاعة، هم أولي الأمر من المسلمين فقط. وعليه، فإن هذا الحكم قطعي لا مجال فيه للشك: بيعة السمع والطاعة، إن جاز وقوعها بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا تكون إلا لأولئك الذين يتولون أمر المسلمين.

ولا ريب أن هذا الأسلوب في أخذ العهد بالطاعة كان معروفًا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم. فمع أن طاعته كانت تستند إلى مقامه الرسالي، إلا أن بيعة السمع والطاعة كانت ترتبط في جوهرها بالإمارة السياسية. ولهذا لم يطلب النبي هذه البيعة من أحد في مكة،

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ولم ينشئ على أساسها جماعة، ولا طالب بها أتباعه خلال مرحلة الدعوة. وإنما طلبها من أهل يثرب عندما دعوه إلى المدينة حاكماً، فاشتراط عليهم هذه البيعة، التي عرفت لاحقاً ببيعة العقبة. وبعد انتقاله صلى الله عليه وسلم إلى الرفيق الأعلى، استمر الخلفاء الراشدون على هذا النهج، فكانوا يأخذون البيعة من المسلمين. وهذا أمر معروف ومثبت في كتب السيرة والتاريخ، ولا يكاد ينكره أحد من أهل الدراية.

لكن دكتورنا الغالي إسرار أحمد، ذهب إلى القول إن المسلمين، إذا كانت الحكومة القائمة غير إسلامية، فإنهم يبايعون على السمع والطاعة أمير جماعة تسعى لإقامة الحكم الإسلامي. وهذا قول، للأسف، لا يمكن قبوله ولا التسليم به، إذ لا يوجد في القرآن أو السنة ما يدل عليه. وما دام لا نص فيه، فلا يحق لأحد أن يجعله من الدين، أيّاً كان مقامه أو منزلته.

وقد صرح دكتورنا الغالي بأنه بإحياء هذه البيعة قد أحيى سنة من سنن الإسلام. غير أن هذا يشبه إلى حد بعيد أن يخرج شخص إلى الشوارع يجلد الزناة ويقطع أيدي السارقين، ثم يزعم أن الله وفقه لإحياء فرضين من فرائضه.

كنا نظن أن هذا النوع من التفكير لم يعد له وجود في عصرنا، لكن يبدو أن:

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ابھی کچھ لوگ باقی ہیں جہاں میں

ترجمة: ما زال في الناس بقية

إذا كانت بيعة السمع والطاعة، في نظر دكتورنا الغالي، ستّة من السنن، فإن حكمها، كما أشرنا من قبل، سيكون شبيهاً بحكم إقامة الحدود على الزناة والسارقين، أي أنها من اختصاص أولي الأمر، لا عامة الناس. وموقفنا من هذه الأمور واضح لا لبس فيه: من واجبنا أن ننصح أهل السلطة بالعمل بها، لا أن نقوم بها بأنفسنا دون إذن أو سلطان مشروع.

ومن الأولى بدكتورنا الغالي الفاضل أن يكبح شيئاً من اندفاعه النابع من شوق صادق، فإن كثيراً من الخيرات يمكن تحصيلها حتى دون بيعة السمع والطاعة، والخير كل الخير أن يكتفي بما تيسر له من تلك السعادات، دون أن يحتمل الأمر ما لا يحتمل.

نفسِ قيس کہ ہے چشم و چراغِ صحرا

گر نہیں شمع سیاہ خانہ لیلی نہ سہی

ترجمة: نفس قيس، وهو سراج الصحراء، إن لم يكن مشعل

بيت ليلي، فلا بأس.

¹ مع أن هذا ليس من السنة على الإطلاق، فإن مصطلح السنة لا يطلق إلا على الأمور التي أقرها النبي صلى الله عليه وسلم في أمته باعتبارها من الدين.

فيما يتعلّق بالنقد الذي وجّهناه لموقف دكتورنا الغالي إسرار أحمد بشأن بيعة السمع والطاعة، نشر تعليق منسوب إلى شقيقه الفاضل، اقتدار أحمد، في عدد نوفمبر ١٩٨٧م من مجلة "ميثاق". ولا يسعنا إزاء ذلك إلا أن نهنّئه على ما أبدعه من "مزيج راق" بين الابتدال والاستدلال، وهو مزيج قلّ أن يجتمع بهذا التوافق في مقال واحد. فلئن كان هؤلاء الرواد في مسيرة "الثورة الإسلامية" لم يوقّفوا، على حدّ علمنا، إلى اليوم في إقامة دين محمد العربي صلى الله عليه وسلم على هذه الأرض، فإن بلوغهم شيئاً من شمائل النبي وأخلاقه العالية ربما كان كفيلاً بتغيير مسارهم، ولربما كان واقعهم الحالي، بعد سنوات من الجهد، غير ما كتب لهم أن يواجهوه من إخفاق ظاهر وواقع محتوم.

لقد حاول فيما يبدو أن يكتب بأسلوب ساخر. ولكنه ربما لا يدرك أن الأسلوب الساخر من بين أصعب فنون الكتابة، لا يقدر عليه كل كاتب، إذ يتطلّب حسّاً مرهفًا، واتزانًا دقيقًا، وأدبًا رفيعًا، لا ينزلق فيه صاحبه إلى فجاجة التعبير أو ابتدال المعنى. فالسخرية الأدبية، كما قيل، تحتاج إلى من "يمشي على حدّ السيف"، وأقلّ زلل فيها يفقدها رونقها ويحطّ من قدرها.

فإذا كان قد انبعث فيه شغفٌ بالكتابة في هذا العصر، فنصيحتنا إليه بكلّ أدب أن يختار لها أسلوبًا يليق بدعوته، ويعبّر عن مضمونها

بما ينسجم مع ما يدعو إليه. ومع غصّ الطرف عن مواطن الابتذال في مقاله، فإننا نتناول هنا ما تضمنه من استدلال، ونجيب عنه بما يليق. كنا قد قررنا، فيما كتبنا، أن بيعة السمع والطاعة في التاريخ الإسلامي لم تثبت إلا لأصحاب السلطة. وقد بيّنا أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب هذه البيعة من أحد طوال الفترة التي أقامها في مكة، رغم أنه كان يتلقى الوحي ويدعو إلى الله، ولم يجعل منها يوماً شرطاً للانضمام إلى دعوته، ولا اتخذها أساساً لتكوين جماعة. إنما طلبها حين دعاه أهل يثرب ليتولى أمرهم، فأخذ منهم بيعة السمع والطاعة، والتي عرفت فيما بعد ببيعة العقبة. وقد أقرّ اقتدار أحمد بهذه الحقيقة حرفاً حرفاً، حيث وافق على أن النبي صلى الله عليه وسلم، خلال ثلاثة عشر عاماً قضاها في مكة، دعا إلى الله، تبعه من آمن به؛ ربّي أصحابه وعلمهم؛ هاجر بعضهم إلى الحبشة؛ صبروا على الأذى؛ تحمّلوا كل أنواع الظلم؛ لم يطلب منهم قط بيعة على السمع والطاعة. ومع ذلك، فإن الأستاذ الكريم، لأنه لا يريد أن يسلم بأن ما يسمّونه اليوم "الأساس المسنون للتنظيم" لا أصل له في الدين، اضطر إلى تقديم تأويل يحاول أن يبرر به هذا النقص. ولهذا، حاول اقتدار أحمد أن يقدم تأويلاً لهذا الإشكال، فكتب ما نصّه:

"وأما الإشكال بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب من أتباعه من قبل بيعة على السمع والطاعة، فسببه في نظرنا الغفلة،

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

عن وعي أو دون وعي، عن هذه الحقيقة: وهي أن جماعة النبي، ما دامت كانت محصورة في مكة، حيث كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه حاضرًا بينهم، لم تكن هناك حاجة لأي بيعة رسمية. إنما نشأت الحاجة إلى البيعة لاحقًا، لأن المسألة أصبحت متعلّقة بأهل يثرب، الذين لم يكونوا قادرين على التواصل التنظيمي المباشر والمستمر مع النبي الكريم.

فلننظر الآن في هذا التأويل الذي قدّمه بعين فاحصة وتأمل

دقيق:

أول ما يلاحظ في هذا السياق، أنه إذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب هذه البيعة من أصحابه في تلك المرحلة، فكيف انكشف هذا "السر العظيم" بعد أربعة عشر قرنًا، ليقال إن "الأساس المسنون للتنظيم في الثورة الإسلامية" إنما هو بيعة السمع والطاعة، غير أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلبها لأنه كان حاضرًا بنفسه في مكة؟! أما القرى؟! فهل صرح النبي صلى الله عليه وسلم بذلك؟ وهل ورد في حديث صحيح، أو حتى في أثر موثوق، أن النبي امتنع عن طلب البيعة لأن وجوده بين أصحابه أغناهم عنها؟! إن إثبات أي أمر من أمور الدين، بعد القرآن الكريم، لا يكون إلا بقول النبي نفسه. فإذا لم يأخذ هذه البيعة من أصحابه في مرحلة الدعوة، ولا يوجد في مجموع الأحاديث النبوية ما يدل على مشروعيتها في ذلك

المقام، فبأي مصدر أو مرجعية يمكن أن نثبتها؟ إن لم يكن لديهم نص نبوي صريح، فما مصدر هذا الكلام؟ والأهم من ذلك، هل يدعي أحدهم أن ما يقول هو وحي أو إلهام حتى يقبل بلا بيّنة ولا دليل؟! ثم إنهم يعتبرون هذه البيعة الأساس "المسنون" لتنظيم الدعوة الإسلامية. ولكن الذي نعرفه، وتعرفه الأمة كلها، أن "السنة" لا تثبت إلا بفعل النبي صلى الله عليه وسلم أو قوله أو تقريره. فهل يفهم من هذا أن السنة يمكن أن تستنبط وتثبت من غير طريقه؟! وهل أصبح كل من بلغ به الحماس مبلغاً، مؤهلاً لإحياء السنن من عند نفسه؟! وإلا، فهل يقبل أحد بعقل راجح أن يقوم شخص في مدينة من هذه المدن، فيخرج كل صباح عند الساعة العاشرة، فينادي الناس إلى المسجد، ويصلي بهم ركعتين، ثم يعلن أن هذا هو "الطريق المسنون لتزكية النفس"، وأن الله قد خصّه بتوفيق لإحياء هذه السنة في هذا العصر؟! هل يقبل منه هذا الزعم لمجرد أنه يقول إن الصحابة في زمن النبي لم يكونوا بحاجة إليها لأن النبي كان حاضراً بينهم، أما الآن، فقد أصبحت حاجة ملحة؟ فما الفرق إذاً بين هذا الادّعاء، وذاك الذي نسب إلى بيعة السمع والطاعة؟ وكيف تسمى "سنة"، وهي لا تثبت بفعل ولا قول ولا تقرير من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟! النقطة الثالثة التي تستوقفنا في هذا السياق، هي أن الأستاذ يقول: إنّه ما دام النبي صلى الله عليه وسلم كان حاضراً بنفسه في مكة، فلم تكن ثمة

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

حاجة إلى أخذ البيعة من أصحابه.

ولكن، إن صحَّ هذا القول، فلماذا أخذ النبي صلى الله عليه وسلم بعد قدومه إلى المدينة، البيعة من جميع المهاجرين والأنصار، كما ثبت ذلك روايات عديدة في كتب الحديث؟ أليس هو نفسه كان بينهم حاضراً، بل أقرب إليهم تواجلاً وتنظيماً مما كان في مكة؟!

أما النقطة الرابعة، فهي أن أناساً من قبائل متعددة قدموا إلى مكة وأسلموا، ثم عادوا إلى بلادهم، مثل: طفيل بن عمرو، زعيم قبيلة دوس، وأبو ذر الغفاري من بني غفار، وعمرو بن عبسة من بني سليم، وأبو موسى الأشعري من اليمن، وجعال بن سراقه من بني ضمرة، وعبد الله وعبد الرحمن من بني كنانة، وبريدة بن الحصيب من بني خزاعة. وكذلك، في السنة السادسة من البعثة، وفد من نحو عشرين نصرانياً جاءوا من الحبشة إلى مكة بقصد التحقيق، فأسلموا ورجعوا إلى وطنهم. وجميع هؤلاء لم يكونوا، بطبيعة الحال، قادرين على الحفاظ على اتصال تنظيمي مباشر أو دائم مع النبي صلى الله عليه وسلم، ومع ذلك، لم يطلب منهم أبداً أن يبايعوه على السمع والطاعة. فإن كانت غيبة النبي الجسدية، كما يدّعي أخونا الفاضل، توجب البيعة، فلماذا لم يطالب هؤلاء بها؟!

أما النقطة الخامسة، فهي أن دكتورنا الغالي إسرار أحمد نفسه، مقيم بين أتباعه في هذا البلد، لا في بريطانيا أو فرنسا. وأكثر من بايعوه،

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

هم من أهل لاهور نفسها. فإذا كانت حجّته لوجوب البيعة هي غياب القائد عن القوم، فبأي حجة يطلب هو البيعة من أناس يعيشون معه في نفس المدينة؟!

نحن هنا أشرنا فقط إلى بعض أوجه هذا التأويل الغريب، وإلا فإن ما في السيرة النبوية والأحاديث الصحيحة من أدلة تنقض هذا الرأي، أكثر من أن يحصى. ولو شدنا الإحاطة بها كلها، لاحتجنا إلى مجلد خاص فقط لردّ هذه الفكرة. بعد ذلك، وفي سياق ردّه على موقفنا بشأن بيعة العقبة، كتب إقتدار أحمد ما نصّه:

"إنهم (أي أصحاب هذا الرأي) يظنّون أن أهل يثرب قد دعوا النبي صلى الله عليه وسلم إلى الهجرة من أم القرى (مكة) وتولي زمام السلطة في بلدتهم، وعلى هذا الأساس بدأ النبي يطلب منهم البيعة على السمع والطاعة، والهجرة، والجهاد. لكن هذه، في نظرنا، هي تلك الحلقة المختلقة التي لا وجود لها في كامل القصة. فكل لحظة في تاريخنا ما زالت منوّرة بوجه النبي صلى الله عليه وسلم الوضّاء، وليس فيها ما يثبت هذا الزعم. نعم، النبي صلى الله عليه وسلم هاجر إلى يثرب بعد بيعة العقبة الثانية، ولكن هذه الهجرة في زعمنا لم تكن لتولي الحكم أو إقامة دولة (مع التنبيه على أن الله تعالى قد مهّد له الطريق فعلاً لهذا الأمر لاحقاً). ما جرى بين النبي وأهل يثرب لم يكن إلا ميثاق نصرّة وحماية، مفاده أن يمدّوه بالعون والدفاع في وجه ما يتعرض له من عدوان قريش أثناء دعوته. ولهذا

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

السبب سمي أهل يثرب بـ"الأنصار"، لوعدهم بالنصرة، لا لكونهم بايعوه على إقامة دولة. ولهذا أيضاً، لم يعين النبي في تلك المرحلة حاكماً أو والياً على المدينة، بل اختار اثني عشر نقيباً من بينهم. كما أن مصعب بن عمير، الذي سبقه إليهم، لم يرسل بصفته أميراً أو عاملاً، بل داعية ومعلماً فقط. وعليه، فإذا أمعنا النظر في ألفاظ بيعة العقبة الثانية، سنجد أن عنوانها لم يكن بيعة على السلطة، بل كانت بيعة تنظيم، أي تنظيم للدعوة لا للحكم.

والآن دعونا نستعرض هذا "الافتراء المنسوج" حول بيعة العقبة، كما يصفه البعض، من خلال مصادر السيرة المعتمدة.

فقد نقل ابن سعد وغيره من المؤرخين أن النبي صلى الله عليه وسلم، في السنة الحادية عشرة من البعثة، خرج، كعادته، في موسم الحج إلى منى، يلتقي قبائل العرب ويدعوهم إلى الإسلام. وهناك، بالقرب من العقبة، التقى بجماعة من قبيلة الخزرج، فجلس معهم وعرض عليهم دعوته. هؤلاء القوم، الذين تتراوح روايات السيرة في عددهم ما بين ستة وثمانية، استمعوا إلى دعوته بكل طمأنينة ورضا، وآمنوا به إيماناً صادقاً. وبعد أن بايعوه على الإيمان، قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم:

"هل تبايعونني على أن تنصروني، لأبلغ رسالة ربي؟"

ولفهم معنى هذه "النصرة" المطلوبة، لا نحتاج إلى تفسير خارجي، فقد عبّر عنها أهل يثرب أنفسهم بوضوح، حيث قالوا للنبي صلى الله

عليه وسلم:

"نحن مجتهدون لله ولرسوله. نحن، فاعلم، اعداء متباغضون، وإنما كانت وقعة بعاث عام الأول، يوم من أيامنا اقتتلنا فيه. فان تقدم، ونحن كذا، لا يكون لنا عليك اجتماع، فدعنا حتى نرجع إلى عشائرننا، لعل الله يصلح ذات بيننا، وموعدك الموسم العام المقبل."^٢
في هذه الرواية، يتجلى بوضوح، في عبارة "لا يكون لنا عليك اجتماع"، أن معنى "البيعة على النصره" كان مفهوماً بجلاء لأهل يثرب، وإن خفي على بعض الباحثين المعاصرين في السيرة. فقد أدرك أولئك القوم مراد النبي صلى الله عليه وسلم من دعوته دون لبس، وعادوا إلى يثرب وشرعوا في العمل لتحقيق هذا الهدف. وفي العام التالي (أي في السنة ١٢ بعد البعثة)، جاء اثنا عشر رجلاً من أهل يثرب إلى النبي صلى الله عليه وسلم في الموضوع نفسه عند العقبة. من هؤلاء، كان خمسة قد أسلموا في العام السابق، أما السبعة الباقون، فكان منهم خمسة من الخزرج، واثنان من الأوس.

وبفضل جهود هؤلاء، انتشرت دعوة الإسلام في جميع بيوت الأوس والخزرج، غير أن زعماء القبيلتين وكبراءهم لم يكونوا قد أسلموا بعد، وظلّ النفوذ السياسي في يثرب بأيديهم. ولهذا، لم يطلب النبي صلى الله عليه وسلم من هؤلاء الرجال بيعة السمع والطاعة في

^٢ الطبقات الكبرى، ابن سعد ١/١٤٨.

هذه المرحلة أيضاً، وإنما اكتفى منهم ببيعة الإسلام، وهي التي سُمّيت في كتب السيرة بـ"بيعة النساء". وحين همّ هؤلاء بالرجوع إلى المدينة، بعث النبي صلى الله عليه وسلم معهم مصعب بن عمير، ليكون لهم معلماً وداعية. وفي قيادته، انطلقت جهود الدعوة في المدينة بقوة وانتشار. وهكذا، حتى إذا جاء موسم الحج في السنة الثالثة عشرة من البعثة (١٣ بعد البعثة)، كان سادة الأوس والخزرج قد دخلوا في الإسلام، وبذلك تحوّل النفوذ السياسي في يثرب فعلياً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وعندئذ، وفد منهم سبعون رجلاً إلى النبي في موسم الحج، فاجتمعوا به في العقبة، وهناك عقدوا معه أول بيعة في الإسلام على السمع والطاعة والجهاد، وهي التي سُمّيت في كتب السيرة بـ"بيعة العقبة الكبرى"، وكانت البيعة السياسية الأولى في تاريخ الدعوة الإسلامية. وكما بيّنا آنفاً، فإن هذه البيعة (بيعة السمع والطاعة) لم يطلبها النبي صلى الله عليه وسلم من أولئك الذين أسلموا أول مرة عند العقبة، ولا في اللقاء الثاني معهم، على الرغم من أن النبي لم يكن حاضراً بينهم بنفسه، ولا كان بالإمكان إقامة تواصل تنظيمي مباشر ومستمر معهم. بل إنما طلب منهم بيعة السمع والطاعة والجهاد في المرة الثالثة، حين أسلم وجهاء قبائل يثرب الحاكمة، وأدركوا بوعي كامل أن الأمر لم يعد مجرد التزام دعوي، بل تحوّل سياسي كبير. فهم بوضوح دعوا النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة إماماً وقائداً،

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

وهو ما عبّر عنه أسعد بن زرارة في لحظة البيعة، إذ خاطب قومه قائلاً:

"يا أهل يثرب فانا لم نضرب اليه أكباد الإبل إلا ونحن نعلم أنه رسول الله، وإن إخراجهم اليوم مناواة للعرب كافة وقتل خياركم وتعضكم السيوف. فاما أنتم قوم تصبرون على ذلك فخذوه وأجركم على الله."^٣

ولهذا، كتب الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه "سيرة سيّد العالم"، تحت عنوان "أهمية بيعة العقبة" ما يلي:

"لقد كان هذا الحدث من اللحظات الثورية في تاريخ الإسلام، وهي لحظة قرّها الله بفضله، فاغتنمها النبي صلى الله عليه وسلم ومدّ يده إليها. إن أهل يثرب لم يدعوا النبي صلى الله عليه وسلم لاجئاً يبحث عن مأوى، بل دعوه بصفته نائباً عن الله، وإماماً وقائداً لهم. وكذلك لم يكن القصد من دعوة أتباع الإسلام إلى يثرب هو مجرد أن يجدوا مأوى في أرض غريبة كلاجئين، بل كان الهدف أن يجتمع المسلمون المشتتون في قبائل شتى من جزيرة العرب، فيتوحدوا مع مسلمي يثرب ليؤسسوا مجتمعاً إسلامياً منظماً. وهكذا، قدّمت يثرب نفسها بوصفها "مدينة الإسلام"، ولما قبل النبي صلى الله عليه وسلم هذا العرض، أصبحت يثرب أول "دار إسلام"

^٣ البداية والنهاية ١٥٩/٣.

في جزيرة العرب.^٤

هذه هي البيعة التي يقال عنها إنها لم تكن أبدًا لأجل تسلّم السلطة أو إقامة الدولة. ولكن، بطريقة لا تفهم، مهّد الله الطريق بعدها، كما يقال، لقيام تلك الدولة! أما عن تساؤلهم: لماذا لم يعيّن النبي صلى الله عليه وسلم عاملاً على المدينة بعد هذه البيعة؟

فجوابه بسيط واضح، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم قرر في هذه اللحظة نفسها أن يهاجر بنفسه إلى يثرب. فمكة لم تكن عاصمة سياسية له حتى يعيّن منها عاملاً على منطقة أخرى، ولم تمض سوى ثلاثة أشهر تقريباً، حتى غادر النبي مكة متجهاً إلى المدينة ليتولّى بنفسه زمام الحكم هناك. أما الاثنا عشر نقيباً الذين اختارهم النبي صلى الله عليه وسلم في هذه البيعة، فلم يكونوا مجرد دعاة، بل، كما وصفهم الشيخ شبلي النعماني في "سيرة النبي صلى الله عليه وسلم"، كانوا أيضاً رؤساء القبائل، أي يمثلون قيادة اجتماعية وسياسية فعلية في يثرب. ولهذا السبب، أخذ النبي من الأنصار في هذه البيعة عهداً واضحاً بالسمع والطاعة، وألزمهم أيضاً بهذا النصّ الصريح: "وألانازع الأمر أهله" أي، أن لا ينازعوا القيادة فيمن أسندت إليه. وهذا النص من بيعة العقبة معروف لكل من له أدنى علم بالسيرة النبوية. فلا ندرى

^٤ سيرة سيّد العالم ٧٠٦/٢.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ما هي تلك "الألفاظ الأخرى"، التي لم يذكرها أحد، والتي لو طرحت،
لكانت، بحسب زعمهم، تدل على أنها بيعة تنظيم لابيعة حكم؟!
لقد كتبنا أن أقصى ما يمكن إثباته من فعل النبي صلى الله عليه
وسلم في هذه المسألة هو أن جماعة من المؤمنين إذا ظفرت بالسلطة
في إقليم ما، فإن أميرهم يجوز له أن يأخذ منهم بيعة السمع والطاعة.
أما قبل ذلك، فإن إنشاء مثل هذه البيعة هو بدعة لا أصل لها في
سيرة النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يجوز أن تنسب إلى الدين بغير
دليل واضح. لكنهم في معرض الرد علينا كتبوا:

"أول من ارتكب هذه البدعة هو حفيد النبي، الحسين بن علي
رضي الله عنه، حين أرسل ممثله إلى أهل الكوفة ليأخذ منهم البيعة،
مع أنه لم يكن قد تسلّم السلطة بعد في أي إقليم من الأرض."
فلنتأمل قليلاً هذا الرد الذي قدّموه؛ فإنك لن تجد في عالم العلم
والمنطق شيئاً أكثر طرافة من هذا الاستدلال!

يبدو أن تصوّرهم، على ما يبدو، أن سيدنا الحسين رضي الله عنه
قد سلك نفس نهج شقيقهم الفاضل، فبدأ أولاً بملقيات لتعليم القرآن
في ظل حكومة يزيد، ثم بعد ذلك أسّس جماعة بناءً على بيعة السمع
والطاعة، ثم أرسل ابن عمّه مسلم بن عقيل إلى الكوفة لتنظيم "أعضاء
الفرع المحلي" لهذه الجماعة، وهناك افتتح أولاً "المكتب الدعوي" في
دار مسلم الأسدي، ثم انتقل إلى "المقر الإداري" في بيت هاني بن

عروة، ليشرع في دعوة الناس علناً للانضمام إلى هذا الكيان الجديد! ونحن، بكل أدب، نقول لهؤلاء: مسلم بن عقيل لم يذهب إلى الكوفة لدعوة الناس إلى الإصلاح أو التعليم أو بيعة رمزية، بل ذهب ليأخذ من أهل الكوفة بيعةً على الخروج المسلّح ضد حكومة يزيد. وسيدنا الحسين رضي الله عنه نفسه خرج من الحجاز متوجّهاً إلى الكوفة بهذا القصد السياسي الواضح. وما هي "البُغاة"؟ لعلهم يرجعون، إن شاؤوا، إلى أي معجم من معاجم اللغة العربية أو حتى إلى معجم من معاجم اللغة الأردنية، ليجدوا أن البغاة هم الذين ينزعون يد الطاعة من حاكم قائم ويقومون لإقامة حكم بديل. وقد بايع أهل الكوفة ممثل الحسين، مسلم بن عقيل، على هذا النوع من الخروج السياسي الصريح. نعم، لقد انتهت هذه المحاولة بالإخفاق، لأسباب سياسية وعسكرية، لكن الحقيقة تبقى، لو لم تجهض تلك الحركة، لدخل سيدنا الحسين الكوفة بصفته إماماً وحاكماً، لا مجرد داعية. وحينها، بمجرد استلامه زمام السلطة، كان حاكم يزيد يعتبر معزولاً بحكم الواقع، وإذا تدخلت قوات يزيد خارجياً، لكان الحسين رضي الله عنه يقاثلهم باعتباره الحاكم الشرعي الجديد لتلك الأرض. إذًا، البيعة التي أخذت على يد مسلم بن عقيل لم تكن في مرحلة دعوة أو تربية، بل كانت في مرحلة إقامة حكم جديد. وعليه، فلا يصح أبداً أن تعتبر بيعة بدعية، بغض النظر عن تقييمنا لصواب هذا الخروج من حيث فقه السياسة الشرعية.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

أما دكتورنا الغالي الفاضل إسرار أحمد، فحسب قول شقيقه، فهو يرى أن السلطة الشرعية للمسلمين لا تعدّ قائمة إلا إذا أقيم حكم الله في الأرض فعلياً. وبما أن هذا، في نظره، لم يتحقّق بعد في باكستان، فإنه يعتبر أنه لا وجود لحكم شرعي في البلاد. فإذا كان الأمر كذلك، وقد دعاه أهل مدينة ما لإقامة سلطته الخاصة فيها، وطلبوا منه الخروج على النظام القائم وقيادتهم في ذلك، فليقبل هو هذه الدعوة، وليبعث من شاء من أعوانه لأخذ بيعة السمع والطاعة من الناس هناك. حينها، سنرثي لعقله وفكره، وسنأسى لطريقته، لكننا لن نعتبر تلك البيعة بدعة، لأنها ستكون حينئذ ضمن إطار محاولة إقامة حكم جديد، لا في إطار تنظيم دعوي مرحلي.

— ٣ —

منذ خمسة عشر عاماً تقريباً، ظلّ دكتورنا الغالي إسرار أحمد يطرح بشدّة، من خلال مجلّاته ونشراته ومنتديات أتباعه، نظرية "الثورة من خلال الاحتجاج" باعتبارها مستنبطة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم. ونحن نشكر صحيفة يومية "نوائى وقت" على أنّها أتاحت لأول مرّة هذا الطرح ليدخل دائرة النقاش على المستوى القومي، فكان في ذلك فرصة لنا نحن طلبة العلم أيضاً، لنبيّن مواضع الخطأ في هذه النظريّة للعقلاء من أبناء أمتنا، ولأولئك من "أهل البيعة" للدكتور

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الذين قدّموا له ولاءهم الخالص، ظناً منهم أنّ هذه النظريّة تمثّل المنهاج النبوي في التغيير والثورة.

ونحن على يقين أنّ هؤلاء المخلصين من عباد الله، إن لم تكن عقولهم قد تحجّرت على رأي "أمير المؤمنين" كما هو حاله، فإنهم سيصغون لكلامنا بأذان منصفة، وقلوب منفتحة.

اے لالہ صحرائی! با تو سخنی دارم

ترجمة: يا أيها الخميل في الصحراء، لي معك حديث!
وفي هذا السياق، نستأذن دكتورنا الغالي إسرار أحمد أن نعرض عليه بأدب هذه الملاحظات، رغم علمنا أنّ مصدر إلهامه في مثل هذه القضايا يكون في الغالب "انشرح الصدر". لكنه، شاء أم أبي، قد اختار الآن طريق الحجّة والبرهان، فلنصبر معنا قليلاً في هذا الميدان أيضاً، وليسمع ما عندنا. وإن كان "انشرح الصدر" عنده حجّة قاطعة، فإننا نظنّ أنّه يوافقنا على الأقل في هذه الحقيقة:

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

ترجمة: بين الحين والآخر يطرأ لحن خاطئ، كأنه إلهام!
يفيد دكتورنا الفاضل أنّ المنهاج الذي بينه الله تعالى له بفضل خاص منه في شأن الثورة الإسلامية، مستمدّ من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم الشريفة. وهو يؤكّد أنّه بالغ في الغوص في أعماق تلك السيرة المباركة، حتى استخرج منها هذا "الجوهر النادر" في عصرنا

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

هذا. وهو الآن يتطلّع إلى أن يعرّف العالم كلّه باكتشافه هذا، الذي يراه استثنائياً وفريداً من نوعه:

بيا كه جان توسوز مز حرف شوق انگيز

ترجمة: تعال، فإني لأحرق روجي بكلمات الشوق الملتهبة!

ويفصّل دكتورنا الغالي هذا المنهاج بقوله: إنّ النبي صلى الله عليه وسلم حين أحدث الثورة الإلهية في الأرض، بدأ أولاً بدعوة الناس إلى فكرته، ثم قام بتعليم وتربية وتزكية أولئك الذين تأثروا بهذه الدعوة، ثم مرّ بهم عبر مرحلة الصبر الخالص على كل أنواع الظلم والاضطهاد، حتى إذا تجاوزوا هذه الأطوار بنجاح، أمرهم، حسب مقتضيات زمانهم، بالجهاد والقتال ضد نظام الباطل، وبهذا تحققت الثورة فعلياً في الواقع. ويؤكد دكتورنا الغالي أنّ السنّة النبوية في هذه المسيرة تقتضي تأسيس جماعة قائمة على السمع والطاعة، يكون قرار أميرها هو الحجّة الفاصلة، وتعدّ إشارته أمراً مطاعاً، ويكون أفرادها على استعداد لبذل النفس والمال في سبيل هذه الغاية متى شاء القائد ذلك. وهو يرى أنّ خطّة عمله في السعي إلى إقامة الثورة الإسلامية منبثقة من هذا المنهاج النبوي، مع تعديلها اجتهادياً بأنّ المرحلة الأخيرة، في ضوء ظروف العصر، لا تعتمد على الجهاد والقتال بل تقوم على المظاهرات الاحتجاجية وحركة العصيان المدني. وهو لا يخفي مطلقاً أنّ ثورته، متى جاء، فسيأتي بالقوّة. بل هو يصرّح بأنّ الأساس

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

في هذا السياق هو مبدأ "من كانت له العصا، كانت له البقرة!" لذلك، يعلن جهاراً أنه ما إن تمتلك الجماعة التي يعدّها تحت قيادته، وهي ما يسمّيها "حزب الله"، ما يكفي من القوّة، فإنّه سينزل بها إلى الميدان، سواء أكانت غالبية الأمة (التي يقول إنّها غالباً ما تظلّ صامتة) مؤيّدّة له أم لا. فإن شاء الله، سيقم هذه الثورة بواسطتها وحدها:

چون پخته شوی خود را بر سلطنت جم زن

ترجمة: فإذا نضجت، فاضرب بنفسك على إمبراطورية جمشيد!

يرى دكتورنا الغالي أن مصدر كلّ ما سبقه هو سيرة النبي صلى الله عليه وسلم. ونحن، في هذا المقام، لا نريد الخوض في مسألة، هل يمكن لما أحدثه النبي صلى الله عليه وسلم من انقلاب بصفته رسولاً، أن يعدّ، وفقاً للقرآن والسنة، مصدرًا يستقى منه هذا النوع من المنهاج أم لا؟ وبالافتراض الجدلي، فإننا نسلمّ جدلاً بأنه يمكن ذلك. لكن يبرز هنا سؤال مهم:

هل ما يدّعيه دكتورنا الغالي من اتخاذ سيرة النبي صلى الله عليه وسلم مصدرًا استدلالياً، قائم في ذاته وثابت بالدليل؟ نحن، بكل مسؤولية، نلفت نظر أهل الفكر والعقل من أبناء أمتنا إلى الحقيقة التالية:

السيرة التي يستند إليها دكتورنا الغالي في رواية قصة "الثورة"، والتي ظل يرويها منذ عشر أو خمس عشرة سنة في كل مكان، تثبت الشهادات

التاريخية القاطعة أنها لم تشهد قط ما يدّعيه. وإن كان دكتورنا الغالي قد وجد تلك القصة في أعماق ذهنه أو قرأها في صفحات قلبه، فذاك أمر آخر. أمّا القرآن الكريم، ومصادر الحديث والفقهاء، ومجلدات التاريخ والسير، فليس فيها شيء مما يذكره. إن سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست صفحة مفقودة من التاريخ. بل إن وقائعها محفوظة بدقة، وجوانبها واضحة كوضوح الفجر الصادق. وإنّا نكتب، دون خوف من التكذيب، هذه الشهادة على صفحات الورق. إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أحدثت فعلاً ثورة، بل إنه كان أعجب ثورة في تاريخ البشرية. لكن خلال مسيرة هذا التغيير. لم يؤسس أي تنظيم قائم على بيعة السمع والطاعة، ولم يطلب من أصحابه شيئاً من ذلك. ولا ريب أن أولئك الأنفس الطاهرة نالت تعليماً وتركية، لكنه لم ينزلوا إلى الميدان جماعة لإحداث هذه الثورة، ولم يرفعوا لأجله سيفاً، ولم يقوموا بأي عمل يصنّف تحت الجهاد أو القتال. الثورة قد حدثت، نعم، وقد تمّ على يد النبي صلى الله عليه وسلم وعدد من أصحابه. لكن صدّقوا: لم يكن بسيف ورمح، ولا بحدّ السلاح، بل بالدعوة، و فقط بالدعوة. والتاريخ يشهد، أن هذه الدعوة لم تقترن بأي عمل عدواني. فلم يرف في يد النبي صلى الله عليه وسلم، خلال نضاله هذا، لا سيف، ولا رمح، ولا حتى عصاً أو عصاً بسيطة. لقد ابتدأ هذا الجهاد بالدعوة، وانتهى بالدعوة، ولم يتجاوز هذا الإطار

يوماً ما. إنها مرحلة واحدة فقط، هي مرحلة الدعوة، وفيها بلغت هذه المسيرة غايتها المنشودة. صدقاً، في هذه الثورة العجيبة في تاريخ البشرية، لم يسفك قطرة دم واحدة. لقد وقع على أرض الله بالدعوة، وبالدعوة وحدها. قد يعجب قراءنا من هذا البيان، ولكن نرجو منهم أن يتوقفوا قليلاً، فإننا نعرض عليهم التفاصيل الكاملة لهذا الحدث. إن تاريخ هذه الثورة يبيّن أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بدأ دعوته في أمّ القرى، مكة المكرمة، ووجهها إلى قومه أولاً. وقد استمرت هذه الدعوة قرابة عشر سنوات، عرضت خلالها على الناس من جميع الجوانب. وقد قبلها بعض الأفراد، وتحملوا في سبيلها كل صنوف الظلم من قومهم، لكن الأمة لم تبد استعداداً لقبولها، حتى اكتملت حجة الله، وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يوسّع نطاق الدعوة، ويخرجها من حدود قومه ليقدمها إلى القبائل الأخرى. وبموجب هذا الأمر الإلهي، قدّم النبي صلى الله عليه وسلم دعوته، في موسم الحج، أمام قبائل العرب في منى. وتشهد كتب التاريخ أن جميعهم رفضوا هذه الدعوة، إلا نفرًا من أهل يثرب، الذين تقدّموا إليها بقلوب منسرحة، وقبلوها بكل وضوح وصفاء. وتذكر بعض الروايات أن عددهم كان ستّة، وأخرى تقول ثمانية. بعد ذلك، سألهم النبي صلى الله عليه وسلم:

"هل ستؤازروني وتحمونني؟"

فكان جوابهم:

"نحن مجتهدون لله ولرسوله. نحن، فاعلم، اعداء متباغضون،
وانما كانت وقعة بعثت عام الأول، يوم من أيامنا اقتتلنا فيه. فان
تقدم، ونحن كذا، لا يكون لنا عليك اجتماع، فدعنا حتى نرجع إلى
عشائرننا، لعل الله يصلح ذات بيننا، وموعدك الموسم العام
المقبل."°

وهكذا، لما عاد أولئك النفر إلى يثرب، بدأوا العمل من أجل
الدعوة. وفي العام التالي، أي في السنة ١٢ بعد البعثة، جاء ١٢ (اثنا
عشر) رجلاً من أهل يثرب للقاء رسول الله صلى الله عليه وسلم عند
موضع العقبة. كان من بينهم ٥ (خمسة) ممن أسلموا في العام
السابق، وأما الـ ٧ (السبعة) الباقون، فكان ٥ منهم من قبيلة الخزرج،
و ٢ من قبيلة الأوس. وقد أخبروا النبي صلى الله عليه وسلم أن دعوة
الإسلام قد وصلت إلى بيوت الجميع تقريباً، لكن زعماءهم وأصحاب
القرار فيهم لم يؤمنوا بعد. وقبل عودتهم إلى المدينة، أرسل رسول الله
صلى الله عليه وسلم معهم أحد أصحابه، وهو مصعب بن عمير رضي
الله عنه، ليكون مبلغاً ومرشداً لهم. وقد بدأ هؤلاء، تحت قيادته،
بنشر دعوة الإسلام في يثرب بسرعة لافتة. وفي العام التالي، أي في
السنة ١٣ بعد البعثة، وقبل موسم الحج، كان زعماء وأشراف قبيلتي

° الطبقات الكبرى، ابن سعد ١/١٤٨.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الأوس والخزرج قد دخلوا في الإسلام. وهكذا، دون أي عمل عدواني، وبال دعوة وحدها، انتقل السلطان السياسي في يثرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتأسس أول "دار إسلام" في التاريخ الإسلامي، وتحققت هذه الثورة السلمية العظيمة. وقد بايع أهل يثرب النبي صلى الله عليه وسلم عند العقبة، باعتباره قائداً وسيداً عليهم، على السمع والطاعة. وبعد نحو ٣ (ثلاثة) أشهر من هذه البيعة، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة متجهاً إلى يثرب لتسلم زمام الحكم هناك.

ويكتب الشيخ أبو الأعلى المودودي في كتابه "سيرة سيد العالم"، تحت عنوان "أهمية بيعة العقبة":

"لقد كان هذا موقفاً ثورياً في تاريخ الإسلام، هيأه الله تعالى بعنايته، ومدّ النبي صلى الله عليه وسلم يده فأمسكه. لقد دعا أهل يثرب رسول الله صلى الله عليه وسلم لا باعتباره لاجئاً فحسب، بل كنائب عن الله، وإماماً، وحاكماً عليهم. ولم تكن دعوتهم للمسلمين المنتشرين في القبائل المختلفة أن يأتوا إلى أرض غريبة كمهاجرين فقط، بل كان الهدف أن يجتمعوا في يثرب، ويتحدوا مع مسلميها، ليكوّنوا مجتمعاً إسلامياً منظماً. وهكذا، قدّمت يثرب نفسها باعتبارها مدينة الإسلام، وقبلها النبي صلى الله عليه وسلم، فصارت أول دار إسلام في جزيرة العرب."^٦

٦ ٧٠٦/٢

لقد وقعت هذه الثورة المذهلة في التاريخ على هذا النحو: لم تنظّم لأجله عصابات، ولم تقم مظاهرات، ولم ترفع فيه هراوة، ولا سلّت فيه سيوف، بل عرضت فيه الدعوة فحسب. فأسرت هذه الدعوة العقول والقلوب، وخضع لها أصحاب القرار في المجتمع بقلوب منشرحة، حتى أماط عالم جديد اللثام عن وجهه في أرض الله. وما إن وصل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، حتى دوّن دستور هذه الدولة الناشئة، والذي عرف في كتب التاريخ باسم "وثيقة المدينة".

وقد اعترف صلى الله عليه وسلم في هذا الدستور باليهود كأقلية متعاهدة خاضعة لقيادته، واعتبرهم مواطنين في هذه الدولة الجديدة. كما نصّ صلى الله عليه وسلم في هذه الوثيقة على أن المسلمين واليهود يشكلون وحدة سياسية مشتركة، ووضع قوانين للدية والقصاص، والسلم والحرب. وقد سجّلت فيها مادة بكل وضوح تنص على أن شريعة الله هي "القانون الأعلى"، وأن المرجعية النهائية في جميع النزاعات ستكون لله وحده ولرسوله محمد صلى الله عليه وسلم. وجاء في نص الوثيقة:

"وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله عز وجل وإلى محمد صلى الله عليه وسلم."^٧

^٧ السيرة النبوية، ابن هشام ١١١/٢.

هذا هو "ميثاق المدينة" الذي بنيت على أساسه أول حكومة إسلامية رسمية. وقد بادر رسول الله صلى الله عليه وسلم، بصفته رئيساً لهذه الدولة، إلى تطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقاً شاملاً في مجالات السياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والحدود والتعزيرات، والجهاد والقتال، خلال سنوات معدودة. فقد نَفَذت في هذه الدولة، قبل فتح مكة بكثير، أحكام الزواج، والميراث، والبيع والشراء، والمزارعة، والشفعة، وحرمة الربا والميسر، وغير ذلك من الأحكام. كما وضع قانون الحرب والسلام، وأرسي نظام الشورى، وأقيمت حدود الله على المجرمين، واستؤصلت جذور الطبقية، والاستبداد، والظلم، والاستغلال، وتجلّت أعلى صور العدل والإنصاف، وأصبح الناس يشاهدونها بأعينهم، ويلمسونها بأيديهم. كل ذلك وقع، وظهر هذا الانقلاب الذي أحدثه النبي صلى الله عليه وسلم بكل ثماره ونتائجه في الواقع الملموس. هذه هي القصة الحقيقية لذلك الانقلاب. فراجعها مراراً، فإنها مذكورة في القرآن الكريم، ومحفوظة في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وسنّته، ومسجلة في كتب المؤرخين، ومدونة في كتب الفقه والأصول، وفي تفاسير القرآن الكريم. تصفّح صفحاتها واحدة تلو الأخرى، وستقرّ بأن القتال، في سياق هذه الثورة، لم يكن وسيلة لإحداثه، بل جاء بعد أن تحقق هذا الانقلاب فعلياً، وكان صادراً لا عن "تنظيم إسلامي" تحت قيادة "أمير" ما، بل عن حكومة شرعية تامة، يتمتع حاكمها بالسلطان السياسي الكامل على

رعيته، وقد أطلق القتال لتوسيع رقعة هذه الثورة من مكة إلى أطراف الجزيرة العربية. فهذه نقطة فارقة ينبغي ترسيخها في الذهن: القتال لم يقع لإحداث الانقلاب، بل وقع بعد تحققه، وبقيادة حكومة رسمية، بهدف توسيع مجاله ونفوذه. ولذلك، فإن أي شخص منّا، إن وجد في نفسه الكفاءة، يمكنه أن يعمل اليوم على إحداث هذه الثورة، لكن السبيل إليه ليس أن ينظّم أحدهم عصاة ويفرض فكرته على الأمة بالقوة والعنف. وإنما الاستفادة من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم في هذا المقام، أن الثورة تمر عبر الدعوة، والدعوة فقط، حتى تلتف حوله الأمة برضاها، وبمشورتها الحرة، وبإرادتها الواعية، فيتحقق في الأمة أولاً.

ثم، إذا اقتضى الأمر، خرجت هذه الأمة، بقيادة ولاية أمرها، إلى العالم بالجهاد والقتال لنشر هذا الحق، كما فعل الصحابة الكرام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ خرجوا بقيادة الخلفاء الراشدين إلى تخوم دولتي الروم وفارس، ونادوا على أبوابها، أسلموا، أو ادفعوا الجزية، أو استعدوا للقتال.^٨

^٨ كان هذا هو موقفي وقت كتابة هذه الرسالة، غير أن البحث اللاحق بيّن لي بوضوح أن ذلك الجهاد كان مرتبطاً بـ"قانون إتمام الحجّة" في القرآن، وهو حكم خاص بزمان الرسالة. وبناءً عليه، فلا يحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وصحابته، إلى يوم القيامة، لأيّ أحد أن يداهم أمم الأرض بدعوة: "أسلموا، أو ادفعوا الجزية، أو استعدوا للقتال".

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

هذه هي حقيقة الثورة الإسلامية، التي لأجلها تقرر في التشريع الإسلامي أن شرط الجهاد والقتال هو وجود الحكومة. وهذا مبدأ فقهيّ مسلّم به في الفقه الإسلامي، وقد نصّ عليه الشيخ سيد سابق في فقه السنة قائلاً:

"والنوع الثالث من الفروض الكفائية ما يشترط فيه الحاكم،

مثل: الجهاد وإقامة الحدود."⁹

وكما لا يجوز من جهة الشريعة لأيّ فرد أن يجلد زانياً أو يقطع يد سارق دون أن يكون له سلطان وحكم، فكذلك لا يحقّ له أن يقدم على الجهاد والقتال من غير ولاية شرعية. فكل عمل من هذا النوع، يعدّ في ميزان الشريعة جريمة. ولم يقم نبّي من أنبياء الله بأيّ جهاد قبل أن يمنح السلطان. والقرآن في هذا الشأن بيّن لا غموض فيه، فإنّ رب العالمين لم يأذن لهم بالقتال إلا بعد أن هاجروا، وشكّلوا جماعتهم في منطقة حرّة، ثم أقيمت لهم سلطة فعلية، يمارس فيها الحكم بالقوة والقانون. وكان أنبياء الله في هذا الباب على غاية من الحذر؛ فلمّا لم يكن لهم سلطان، لم يذكروا القتال على ألسنتهم قطّ.

ومن هنا، إذا نظرنا في سور القرآن المكية نجدها خالية تماماً من أيّ تشريع للجهاد أو القتال. وهذه الحقيقة تتجلّى بوضوح في سيرة سيدنا

⁹ فقه السنة 3/30.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

موسى وسيدنا المسيح عليهما السلام. فحسب الشريعة الإسلامية، من المضحك أصلاً تصور أن يمنح الإذن بالقتال لنظام لا يملك حتى سلطة تنفيذ حدود الله أو إنزال العقوبة على مرتكب الجريمة بين أتباعه.

وفي هذا السياق، يكتب القاضي أبو بكر بن العربي في تفسيره لآية رقم (٤٠) من سورة الحج:

"قال علماؤنا رحمهم الله: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم

قبل بيعة العقبة، لم يؤذن له في الحرب، ولم تحلّ له الدماء.^{١٠} وكما بيّنا فيما سبق، فإن بيعة العقبة هي الحدث الذي دشّن بداية عصر السيادة الإسلامية في جزيرة العرب. فهذا هو منهاج النبي صلى الله عليه وسلم في إقامة الثورة، ثم في توسعته بعد قيامه. ومن هنا، يستطيع كلّ عاقل أن يقدر المسافة الفاصلة بين هذا المنهاج النبوي، وبين تلك "الأساطير" التي ظلّ دكتورنا الغالي، طوال العشر أو الخمس عشرة سنة الماضية، يرويها لهذه الأمة، من قبيل: "بيعة السمع والطاعة"، "تنظيم قائم على الانضباط العسكري الصارم"، "من كانت له العصا كانت له البقرة"، و"الجهاد والقتال" كوسيلة أولى للتغيير.

بين تفاوت ره از كجاست تا به كجا

ترجمة: فانظر كم شتان ما بين المبدأ والمنتهى!

^{١٠} أحكام القرآن ٣/١٢٩٧.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

والمأساة الحقيقية لهؤلاء الذين يرفعون راية "الثورة الإسلامية" هي أنهم، لم يستطيعوا أن يقدّموا هذا الدين لأمتهم بصورته الحقيقية، وبفهم صحيح متجرد. لم ينجحوا في طرح حلول واضحة للمشكلات العميقة التي خلقتها الجاهلية المعاصرة. لم يبذلوا جهداً كافياً لفهم الشريعة بعيداً عن تحيّزات "الثيوقراطية"، ومن خلال القرآن والسنة الصافيين. ولم يرسّخوا في عقول الناس تفوّق الشريعة في مسائل السياسة، والاقتصاد، والمجتمع، والتعليم، والحدود والعقوبات. فكان طبيعياً، بعد هذا كله، أن ترفض الأمة قيادتهم، وترى فيهم العجز والفشل. ولما رفضتهم الأمة، لجؤوا إلى الضجيج والاحتجاج والفلسفة الثورية، يحاولون أن يخرجوا منها "منهاجاً نبوياً جديداً"، زاعمين أن الجهاد والقتال هو الطريق النبوي لإحداث الثورة.

هوئے کس درجہ فقیمان حرم بے توفیق

ترجمة: يا للأسف! إلى أي مدى فقد فقهاء الحرم توفيق الله،

رغم علمهم ومكانتهم.

نحن نعد هذا الفهم مخالفاً تماماً للدين والشريعة، ونراه ضاراً أشد الضرر بالبلاد والعباد. في نظرنا، فإن هذه الحقيقة قد حسمت في حق الأمة الإسلامية من قبل ربها، وهي أن أحداً لا يمكن أن يسلط عليها إلا بإرادة الله ومشئته. ومن ثم، فإن أي ثورة تفرض بهذه الطريقة، سواء خرج من رحم الحكم العسكري أو ولد في أحشاء الجماعات الدينية،

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

فهي ولادة غير شرعية في كل الأحوال. ولا يمكن إثبات مشروعيتها في الشريعة الإسلامية إلى يوم القيامة.

وقد قال سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه:

"من بايع رجلاً من غير مشورة المسلمين، فلا يباع هو له ولا الذي بايعه، تغرة أن يقتل."^{١١}

يقول دكتورنا الغالي، إن أكثرية العامة لا تحدث تغييراً أبداً. ونحن نستأذنه في أن نخالفه بكل تواضع، ونقول إن التاريخ الموثوق لدعوة النبوة ينقض هذا الادعاء بشدة. لقد بينا سابقاً أن أكثرية الأوس والخزرج آمنت بالنبي، وبفضل هذه الأكثرية، تحولت يثرب إلى "دار الإسلام".

أما سيدنا موسى عليه السلام، فإن القرآن الكريم يذكر مراراً أن قومه جميعاً آمنوا به، ولم يهاجروا معه من مصر إلا وقد تبعوه جميعاً، حتى لم يتخلف منهم طفل واحد. وفي شأن سيدنا يونس عليه السلام، يصرح القرآن أنه بعد خروجه من بطن الحوت، وعندما عاد إلى قومه يدعوهم إلى الحق بحرارة وصدق، استجابت له الأمة بأكملها. وجاء في صحيفة النبي يونس عليه السلام من التوراة ما نصه:

"فآمن أهل نينوى بالله، ونادوا بصوم، ولبسوا المسوح من

^{١١} البخاري، رقم ٦٨٣٠.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

كبيرهم إلى صغيرهم. وبلغ الخبر ملك نينوى، فقام عن كرسیه وخلع رداءه عنه، وتغطى بمسح، وجلس على الرماد. ونودي ونشر في نينوى بأمر الملك وعظمائته قائلين: لا يذق الناس ولا البهائم، لا بقر ولا غنم شيئاً. لا ترع ولا تشرب ماء. وليتغط الناس والبهائم بالمسوح، وينادوا إلى الله بشدة، ويرجعوا كل واحد عن طريقه الرديئة، وعن الظلم الذي في أيديهم.^{١٣}

هذه المسألة قد اتضحت، ولكن قد يحدث أن دكتورنا الفاضل يتجاوز غوامض السيرة، إذ لم يجد فيها سنداً لفلسفة انقلابه، فيفتح موضوع "الخروج". لذا، ووقايَةً مسبقَةً، نعرض عليه هذه الملاحظات التالية:

أولاً: ما نعرضه عليه هو أن هذه المسألة إن هو دخلها، فإنها لم تعد بحثاً في السيرة، بل أصبحت بحثاً في الشريعة. وسيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحتاج إلى توضيح في هذا الباب، إذ لا مجال فيها مطلقاً لاكتشاف شيء يدعى "الخروج". وفي هذه الحال، فإن ما يمكنه أن يجد فيه أسوة له لن يكون في سيرة النبي، بل في مواقف بعض الصحابة والتابعين الكرام مثل الحسين بن علي، وعبد الله بن الزبير، وزيد بن علي وغيرهم ممن قاموا ببعض التحركات ضد بني أمية. ولا اعتراض لنا في أن يتجه الدكتور إلى هناك إن شاء، ولكن عليه أن يوقن

^{١٣} ٣: ٥-٨.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

أن هذا سيجرده من عبارة "المنهاج النبوي للثورة" التي يستند إليها، ولن يبقى له إلا أن يسمّيه "المنهاج الزيدي" أو "المنهاج الحسيني" أو "المنهاج الزبيري".

ثانياً: إن انتقلت المسألة من السيرة إلى الشريعة، فعليه أن يعترف بأن الخروج في الشريعة الإسلامية لا يكون واجباً أبداً، بل ليس حتى مستحباً، وكل ما يمكن أن يقال هو أن الشريعة قد تجيزه في بعض الحالات بشروط صارمة. لكن دكتورنا الفاضل سيواجه حينها صعوبة كبرى، وهي أنه لن يستطيع إدراج هذا الفعل ضمن لوازم فريضة إقامة الدين التي يبنى عليها فلسفته الثورية، وبالتالي فإن البناء الفكري الكامل لفلسفة "الفرائض الدينية" الذي اجتهد في إقامته طوال السنين، سيتهاوى بانھیار هذا العمود الأساسي.

ثالثاً: إن قبل الخوض في مسألة الخروج، فعليه أن يقبل الشروط الثلاثة التي قررتها الشريعة لهذا الأمر:

الأول: أن يكون الحاكم قد ارتكب كفراً بواحاً لا لبس فيه.

الثاني: أن تكون الحكومة استبدادية لم تقم برضا الأمة، ولا يمكن تغييرها بإرادة الناس.

الثالث: أن يقوم بهذا الخروج شخص له تأييد واضح من أغلبية الأمة، ويُقبل به قائداً بديلاً عن الحاكم القائم.

لكن إن قبل دكتورنا الكريم هذه الشروط، سيواجه:

أولاً: ضرورة إثبات كفر صريح في فكر أو عمل الحكام، وهو أمر بالغ الخطورة، وإن كان الدكتور شجاعاً، لكنه سيقع فيما وقع فيه غيره، مثلما حدث مع فتوى الشيخ عبد الستار نيازي ضد السيدة بي نظير، التي لم تجد صدقاً وقبولاً بين الناس.

ثانياً: سيضطر إلى وصف الحكومة الديمقراطية الحالية، التي جاءت باختيار المسلمين، بأنها استبدادية، وهذا من شأن القضاء والقدر، وليس من سلطته هو.

ثالثاً: سيتعين عليه أن يواجه نفس العقبة التي أراد الهروب منها، وهي: كسب تأييد غالبية الأمة لفكره ودعوته.

وبذلك، إن كان مجنون (قيس بن الملوح العامري) يعاني من عذابين، فإن دكتورنا العزيز، سيجد نفسه في ثلاثة أنواع من العذاب. وبسبب طول البحث، لم نذكر هنا أدلة هذه الشروط من القرآن والسنة. ولكننا لا نظن أن دكتورنا المخدوم سينازع فيها. وإن فعل، فليطمئن أننا، إن شاء الله، سنقيم عليه الحجة من الكتاب والسنة على هذه الصفحات ذاتها. وفي ختام مقاله، قال دكتورنا العزيز: إن لم تقبلوا فلسفتي في الثورة، فهاتوا بديلاً. وقال، هلمّوا، هذه الكرة وهذا المضرب. وأردف قائلاً إنه عرف عن بصيرة أن 'هذا هو الطريق' ونحن نقول، بلا شك، هذا هو الطريق. لقد عرضنا أمامكم بوضوح المنهاج النبوي الحقيقي للثورة، وهو منهاج الدعوة. بدايته دعوة، ونهايته

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

دعوة. فإن كنتم صادق العزيمة، فاخرج من متاهات فلسفة الثورية، وأظهر وجه الإسلام الوضاء للأمة، وأعلن دعوتكم للخلاص من اللادينية والثيوقراطية معاً. نادوا هذه الأمة المقهورة نحو عدل الإسلام وقسطه، وتركوا عنكم جدران البيعة والطاعة وحق الاسترداد التي أقمتموها من حولكم، فإن كان لا بُدَّ من بيعة، فادعوا إليها كما دعا إليها النبي صلى الله عليه وسلم سادة قريش في مكة، حين قال:

"فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟" ^{١٣}

نؤكد لكم يقيناً، أنه بعد ذلك، سنكون جميعاً إخوانكم ورفقاء دربكم، وليس نحن فقط، بل كل أولئك الذين فرّوا من قبضة السمع والطاعة ومن خنقة التحكّم، سيعودون ليقفوا إلى جانبكم من جديد. نادوا بالحق، وإن لم تستجب لكم هذه الأمة، فليس ذلك من مسؤوليتكم. وأنتم، بإذن الله، ستقفون مرفوعي الرأس بين يدي ربكم. لكن، يا دكتورنا الكريم، من يدري؟ لعلكم حين تنادون من موقف الحب والأخوة بدلاً من مناخ السمع والطاعة والتسلّط، فإن هذه الأمة أيضاً تنهض بتوبة جماعية، كما خرج قوم يونس بقلوب خاشعة ولباس التواضع، عندما سمعوا نداء نبيهم. وما ذلك على الله بعزيز. وفي الختام، لا أجد ما أقول إلا:

^{١٣} أحمد، رقم ١٣٧١.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

تری دعا ہے کہ ہو تیری آرزو پوری

مری دعا ہے، تری آرزو بدل جائے

ترجمة: دعاؤك أن تتحقق أمنيتك، ودعائي أن تتغير تلك الأمنية.

— ٤ —

أقيمت أول دولة إسلامية في يثرب ومحيطها، وقد تأسست نواتها الأولى من بيعة العقبة. وتولّى رسول الله صلى الله عليه وسلم قيادتها فور هجرته إليها، فكتب لها دستورًا. وقد أطلق عليه مؤرخو السيرة ودارسو التاريخ اسم "ميثاق المدينة"، وهو أول دستور مكتوب في تاريخ البشرية. وبعد تطبيق هذا الدستور في تلك الدولة، أصبحت دولة منظمة ذات نظام دستوري، وقاد المسلمون تحت راية النبي صلى الله عليه وسلم جهادًا مستمرًا لتعزيزها وتوسيعها. ففي غضون خمس أو ست سنوات، امتدت حدودها شرقًا نحو نجد، وشمالًا نحو أطراف الشام، وغربًا إلى سواحل البحر الأحمر، وجنوبًا إلى مشارف أم القرى مكة. وقد نزلت في هذه الدولة الشريعة الأخيرة من عند الله تعالى، شاملة شؤون الحضارة والسياسة، والاقتصاد، والمجتمع، والحدود، والعقوبات، والجهاد والقتال، وكان ذلك من السماء إلى الأرض. وقبل فتح مكة بسنوات، بدأ النبي صلى الله عليه وسلم بتنفيذ هذه الشريعة تدريجيًا في دولته باعتباره إمامها وحاكمها. وهكذا، قام على الأرض

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ذلك الثورة الإلهية الذي عبّر عنه المسيح عليه السلام بـ"ملكوت الله"، ويعرف في زماننا هذا باسم "الثورة الإسلامية". وهذه حقيقة ثابتة لا خلاف عليها، من ثوابت التاريخ، مثلما هو ثابت في التاريخ وجود الخلافة الراشدة، والدولة الأموية، والعباسية، والإمبراطورية الرومانية. ولا يوجد في الأمة الإسلامية عالمان معتبران يختلفان في هذه المسألة، حتى الدكتور إسرار أحمد نفسه لم يكن يختلف فيها حتى قبل بضعة أسابيع فقط. فانظر إلى ما كتبه في كتابه "منهاج الثورة النبوية"، تعليقاً على اعتراض المستشرق المعروف مونتكمري وات، "محمد في المدينة غير محمد في مكة"، حيث كتب دكتورنا الفاضل:

"لكن الأمر يختلف تماماً في المدينة؛ فهناك، كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمل السيف، وهو القائد الأعلى للجيش، وهو جنرال، وهو رئيس الدولة في المدينة، وهو من يتولى دور القاضي الأعلى، ويبرم المعاهدات، أي أن محمدًا في المدينة يظهر في صورة رجل دولة مدبر بارع."^{١٤}

وفي هذا السياق، وبعد بضع جملات، يقول:

"فهناك يظهر النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم في دور رجل

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

دولة حكيم، قائد سياسي، ورئيس دولة، وقائد عسكري.^{١٥} ثم يورد بعد ذلك آية رقم ٤١ من سورة الحج، ﴿الذين إن مكناهم في الأرض﴾ ويعلق على الآية بقوله:

"يفهم من هذه الآية أن النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام رضوان الله عليهم، الذين منحوا التمكين في الأرض في المدينة المنورة، وما تلا ذلك من توسع، فإن هذه الآية تعد بمثابة البيان التأسيسي (Manifesto) لحزب الله والثورة الإسلامية."^{١٦}

وفي موضع آخر من نفس الكتاب، يكتب:

"بعد أن هاجر النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة، قام بثلاثة أعمال مباشرة؛ أولها: بناء مسجد النبي لإقامة الصلاة، والذي لم يكن مجرد مسجد، بل كان مقر الحكومة الثورية الإسلامية، ومركز إدارة الدولة، وكذلك معهداً للتربية والتكوين."^{١٧} هذه حقيقة مسلمة بهذا القدر من الوضوح، ومع ذلك، فدكتورنا الغالي يستحق الثناء، إذ حين نبهناه إلى هذه الحقيقة لنقض فلسفة الثورة لديه، فإنه بدل أن يعيد النظر في فكره في ضوء هذه الحقيقة، تظاهر بالجهل وسأل أية دولة؟ وأية حكومة؟

^{١٥} ص ١١٩.

^{١٦} ص ١٢٦.

^{١٧} ص ٢٣٢.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ولنفي وجود هذه الحكومة، استخرج حسب زعمه بعض الأدلة التي عرضها في مقاله. ونحن لا نعتقد أنه ليس بالغبي حتى يخفى عليه ضعف هذه الأدلة، وبقدر ما نعلم فليس بالسريع النسيان حتى ينسى ما خطته يده ونشر في كتابه نفسه. لكن، وعلى الرغم من ذلك، وبما أبداه من إصرار على إنكار هذه الحقيقة، وتقديمه لتلك المبررات، فلا يسعنا إلا أن نخاطبه بقولنا:

این کار از تو آید و مردان چنین کنند

الترجمة: إن هذا الفعل لا يصدر إلا عنك، ومن شيم الرجال مثل هذا الثبات.

في نظرنا، فإن هذه الحقيقة تملك أهمية بالغة في فهم الدين والشريعة، وإنكارها يمكن أن يجزّ الإنسان في مسألة تفسير الدين إلى نتائج خطيرة للغاية. ولهذا، فإن دكتورنا العزيز، أيّاً كان الطريق الذي يسلكه أو الوادي الذي ينزل فيه، فقد رفعنا القلم، ولن نضعه، إن شاء الله، حتى نبين حقيقة نظريته في الثورة بياناً كاملاً لأهل العلم والرأي في هذه الأمة. لكن، قبل أن نتقدم في مناقشة المسألة الأساسية، هناك أمران يجب توضيحهما:

١- أولاً، دكتورنا الكريم يشتكى من أننا انتقدناه قبل أن يتم عرض فكرته، ولكن الحقيقة أن هذه الشكوى لا تصدر إلا عن تجاهل متعمّد منه. فهو يعلم تماماً أن هذه ليست المرة الأولى التي يطرح فيها نظريته

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

في الثورة. بل إنه منذ عشر أو خمس عشرة سنة، كررها مرارًا في كتاباته وخطبه، ونشرها في مجلاته وصحفه، بل لديه كتاب كامل مطبوع بعنوان "منهاج الثورة النبوية" يدور حول هذه الفكرة. لذلك، فإن فكرته بالنسبة إلينا ليست ناقصة ولا غير مكتملة، بل سمعناها مرارًا، وفهمناها تمامًا، ثم وجهنا إليها النقد عن علم وبصيرة.

٢- ثانيًا، موقف دكتورنا الغالي من الهجرة والأغلبية الصامتة، ربما ورد في مقالنا بصيغة موجزة قد تسبب سوء فهم. لكن بما أن هذا التفصيل لا يؤثر في المسألة الجوهرية، فإننا نقبل توضيحه بكل رحابة صدر، ونعلن ذلك منذ البداية لقرائنا الكرام. فالهجرة، في نظره، هي مرحلة من مراحل الثورة النبوية، لكنه لا يراها ممكنة في العصر الحاضر، ولا يفكر في إدخالها ضمن خطته العملية للثورة. أما الأغلبية الصامتة، فموقفه هو أنه حين يخرج إلى الميدان مع "فدائييه" في مواجهة النظام الباطل، فإنه واثق أن هذه الأغلبية ستدعمه استنادًا إلى مبدأ الصمت نصف الرضا.

وبعد هذا التوضيح، نتقدم الآن إلى مناقشة أدلته، ولكن قبل ذلك، نسلط الضوء على مجموعة من الحقائق الثابتة التي تجعل من قيام الدولة في يثرب حقيقة تاريخية لا تقبل الإنكار، عند أهل العلم والتحقيق. ونبدأ بالقرآن الكريم:

الدكتور قال إن ألفاظ "الدولة" و"الحكومة" وما شابهها لم ترد في

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

القرآن. ونحن نرى أن هذا القول ناتج عن بحثه عن هذين اللفظين أو عن مرادفاتهما في اللغة الأردية ضمن نص القرآن، بينما القرآن الكريم لم يستخدم هذه المصطلحات الحديثة، بل استخدم بدائلها الأصلية في لغته، مثل "الأمر"، "الحكم"، "الاستخلاف"، "التمكين"، و"السلطان". وبالفعل، فإن ذكر الحكومة الإسلامية، التي قامت بعد فتح مكة في الجزيرة العربية كلها، مذكور في القرآن في مواضع عديدة. بل إن قيام الدولة في يثرب بعد الهجرة مذكور أيضاً بألفاظ واضحة لا تقبل اللبس. وعلى سبيل المثال، نذكر قوله تعالى في سورة بني إسرائيل:

﴿وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا، وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾.^{١٨}

من حيث الأسلوب، تبدو هذه الآية دعاءً يجري على لسان النبي بأمر الله، لكن من يعرف ذوق القرآن يدرك أن عطف قوله ﴿وقل جاء الحق﴾ عليها يجعل المسألة في غاية الوضوح، إنما هي بشارة عظيمة منحها الله لنبيه وصحابته عند الهجرة، وقد رسمت بكل وضوح المراحل المقبلة من مسيرة الدعوة والرسالة. فلتأمل هذه البشارة:

١- أول ما يفهم منها، من خلال تقديم "الإخراج" على "الإدخال"،

^{١٨} ١٧: ٨٠-٨١.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

هو أن الله تعالى بيّن أن الهجرة ليست بالأمر الهين، ولكن طمأنةً
لنبيه، أخبره أن الاستقرار الجديد قد أعد له قبل خروجه من مكة.

٢- ثانيًا، أن الخروج من مكة والدخول إلى دار الهجرة سيكونان
بعزة وكرامة، وهيبة واستقرار.

٣- ثالثًا، أن النبي صلى الله عليه وسلم سيجد هناك كما الأنصار،
سلطانًا نصيرًا، يمكنه من الانتقال من الدعوة إلى المرحلة العملية من
المواجهة مع قومه.

٤- رابعًا، أن هذا السلطان النصير، بما يقدمه من عون ونصرة،
ستكون نتيجته الحتمية اندحار الباطل من الأرض، وغلبة دين الحق
في جزيرة العرب بكل وضوح وقوة.

فإذا وضعنا هذه المعاني نصب أعيننا، ونظرنا إلى عبارة "سلطانًا
نصيرًا"، نجد أن "سلطان" هنا لا يمكن أن تعني إلا السلطة والحكم.
لكن أي سلطة هي هذه؟ هل هي السلطة التي حصل عليها النبي صلى
الله عليه وسلم بعد فتح مكة؟ أم هي تلك التي أقيمت له في يثرب
بعد الهجرة؟

موضع الآية، والسياق الذي تتحدث فيه عن الهجرة، ثم مباشرة
تشير إلى "سلطان نصير" من لدن الله، كل ذلك يبيّن بجلاء أنها لا
تتحدث عن السلطة التي جاءت بعد غلبة الحق، بل عن تلك التي
أعطاه الله لنبيه دون أي عمل عسكري، محضًا من فضله ورحمته،

أي: سلطة يثرب.

وإذا أضيف إلى ذلك وصف "نصير" بمعنى معين ومؤازر فقد بات الأمر قاطعاً بأن المقصود هو حكومة المدينة المنورة، التي كانت أداة النصر والتمكين الأول، والتي بها تحقق الغلب على مكة، ثم امتدت بعد ذلك إلى كافة أرجاء الجزيرة.

أما الأنصار، الذين بايعوا النبي في بيعة العقبة على أن يمكّنوا له دين الله، فقد عبّر القرآن عن دعمهم بـ"النصرة"، وسماهم بالأنصار، وجعل تلك الحكومة الناتجة عن نصرتهم "سلطاناً نصيراً"، بما يؤكّد أنها هي الحكومة التي نفذت خطة الله في إقامة الدين. إن قول النبي في القرآن 'واجعل لي من لدنك سلطاناً نصيراً' هو تأكيد قاطع على أن هذه الحكومة ليست مجرد سلطة دنيوية، بل هي حكومة ذات رسالة إلهية، ومنها بدأ نزول شريعة الدولة، وبها بدأ الإذن بالقتال في سبيل توسعة نطاق الحق. ولأن هذه الحكومة كانت نصيرة للحق، لا مجرد حاكمة، فقد سماها القرآن "سلطاناً نصيراً"، وسجّل ذلك في التاريخ كحقيقة ثابتة لا تنكر.

ولذلك، نقرأ في ترجمة الشيخ شاه عبد القادر، أول من ترجم القرآن إلى الأردية، أنه ترجم البشارة بهذه الكلمات "اجعل لي من عندك حكومة تعينني"، وشرحها بقوله:

"أي أخرجني من هذه المدينة بعزة، وأسكنني في أخرى بعزة؛ وقد

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

أسكنه الله في المدينة، وجعل أهلها تحت حكمه، وبهم نصر الدين.^{١٩}

بعد هذا النص الصريح في القرآن الكريم، قد لا تبقى الحاجة إلى دليل إضافي، إلا أننا، إتماماً للحجة، نمضي قدماً ونعود إلى السيرة النبوية لإثبات المدعى. وما يثبت وجود هذه الدولة، بشهادة تاريخية لا تقبل الإنكار في تراث هذه الأمة المتعلق بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، هو "ميثاق المدينة".

وقد نقل هذا الميثاق ابن هشام في "السيرة النبوية"، وابن كثير في "البداية والنهاية"، وأبو عبيد القاسم بن سلام في "كتاب الأموال"، كلمة بكلمة. كما أوردت بعض فقراته أيضاً كتب مثل: سنن أبي داود، مسند أحمد بن حنبل، تاريخ الطبري، لسان العرب، وطبقات ابن سعد.

وبحسب الترتيب الذي وضعه الباحثون المعاصرون، فإنّ له اثنتين وخمسين (٥٢) مادة. أمّا المواد الثلاث والعشرون (٢٣) الأولى فتتعلّق بالمهاجرين والأنصار، وأمّا الباقي فيتناول حقوق وواجبات القبائل اليهودية في المدينة. من يقرأ هذه الوثيقة بنية فهم الدين والخضوع للحق، يدرك بوضوح أنها ليست معاهدة سلام بين جماعتين كما هو

^{١٩} موضح القرآن ٤٧٩.

حال صلح الحديبية، بل هي دستور كامل، تنص كل مادة فيه على حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم. ويحق للأمة أن تفتخر بها باعتبارها أول دستور مكتوب في التاريخ العالمي. وكما هو حال جميع الدساتير، فإن هذه الوثيقة تتناول المسائل الأساسية في بناء الدولة، والتي يعلم فقهاء القانون الدستوري أنها خمسة:

١- طبيعة الدولة

٢- مصادر السيادة والطاعة في نظام الحكم

٣- قضايا الحرب والسلم والعلاقات الخارجية

٤- حقوق وواجبات المواطنين

٥- نظام القضاء والعقوبات

ومن يقرأ مواد الوثيقة من أولها إلى آخرها، يجد أنها كلها تدور في هذه المحاور. ويتبين منها أن الحكومة التي أقيمت وفق هذا الميثاق هي حكومة فيدرالية، أرضها تعتبر حرماً آمناً لمواطنيها، وجميع السكان فيها أمة واحدة سياسياً، متساوون في الحقوق والواجبات، وأحرار دينياً بالكامل، والمذنب فيهم مذنب بحق الجميع، والحدود والديات تطبق وفق قانون واضح. أما الحرب، فهي حرب الجميع، والسلم سلم الجميع. ولا يجوز لأي فرد من المواطنين أن يعقد معاهدات منفردة مع العدو. ومرجعية الطاعة العليا في هذه الدولة هي أمر الله ورسوله، ولذلك فإن السيادة التشريعية والسياسية تنتهي إليه وحده. وانظر إلى

ما ورد في الوثيقة:

"وأن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم، ومواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته.

وأنه من قتل مؤمنا ظلما عن بيته، فإنه يقاد به، إلا أن يرضى ولي المقتول. وأن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا القيام عليه.

وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة.

وأن بينهم النصر على من دهم يثرب.

وأنه لا يجار قريش ولا من نصرها.

وأن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال

في سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم.

وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه،

وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب

في الدين.

وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد صلى الله عليه وسلم.

وأنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مرده إلى الله عز وجل

وإلى محمد صلى الله عليه وسلم.^{٢٠}

هذا هو "ميثاق المدينة"^{٢١}. هل يمكن لشخص لديه إمام بالقانون

^{٢٠} السيرة النبوية، ابن هشام ٢ / ١١١.

^{٢١} أي من حيث بنوده الأساسية، لم نقل هنا نص هذا الميثاق كاملاً.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الدستوري أن يقول، بعد الاطلاع عليه، إن قيام دولة المدينة ما يزال أمراً مشكوكاً فيه، أو أن لأحد بعد ذلك أن يدّعي بأن المدينة لم تكن "دار الإسلام"، بل مجرد "دار السلام"؟ ثم إننا لسنا أول من قال هذا الكلام عن هذا الميثاق. بل الحقيقة أن جميع الباحثين من علماء هذه الأمة يمنحونه هذه المكانة. فانظروا، مثلاً، إلى العالم الشهير في التاريخ والسيرة الدكتور محمد حميد الله، كيف أنه في كتابه "نظام الحكم في العهد النبوي" أفرد فصلاً كاملاً لهذا الميثاق، عنوانه بـ:

"أول دستور مكتوب في العالم"، ونقل نص الميثاق تحت عنوان: "ترجمة دستور دولة المدينة في العهد النبوي"، وكتب في شرحه: "في السنة الأولى من الهجرة إلى المدينة المنورة، صاغ النبي الكريم صلى الله عليه وسلم وثيقة مكتوبة، ذكر فيها بالتفصيل حقوق وواجبات الحاكم والمحكوم، إلى جانب الضرورات العاجلة الأخرى."^{٢٢} ويقول أيضاً:

"لكن تأسيس الدولة الحقيقية لم يتم إلا بعد الهجرة. فعند وصوله إلى المدينة، حدّد النبي مباشرة حقوقه وواجباته القضائية، ولحسن حظنا أن هذه الوثيقة المثيرة والمهمة قد وصلتنا كاملة كما كتبت. ويمكن اعتبارها أول دستور ونظام أساسي لأول دولة

^{٢٢} ص ٧٦.

إسلامية. ٢٣

ثم يضيف:

"وقد تم تسجيل هذا الإنجاز العظيم في هذه الوثيقة، التي أنهت إلى الأبد فوضى العصبية القبلية، وأرست أساس الدولة كمؤسسة جامعة. وفيها احتفظ النبي صلى الله عليه وسلم لنفسه بالسلطات العليا: القضائية، التشريعية، العسكرية، والتنفيذية." ٢٤

وكذلك، انظر إلى الإمام الكبير والمحقق المعروف أبو زهرة، كيف أنه بدأ الحديث عن الهجرة في الجزء الثاني من كتابه "خاتم النبيين" بعنوان، "تأسيس الدولة الإسلامية"، وعرف بوثيقة المدينة على النحو التالي:

"وجعل ما يسري على المؤمنين في قبائلهم وشعوبهم يسري على اليهود وغيرهم، على أن يكون لهم ما للمؤمنين، وعليهم ما على المؤمنين، لا يظلمون في دينهم، ولا يعتدى عليهم في معتقداتهم، وعلى أن تكون الرئاسة الكبرى للنبي صلى الله عليه وسلم." ٢٥

وانظر أيضاً إلى ما جاء في كتاب "الرحيق المختوم"، الفائز بالمركز الأول في المسابقة العالمية للسيرة النبوية التي نظمها رابطة العالم

٢٣ ص ١٥٣.

٢٤ ص ٨٣.

٢٥ ص ٥٦٢.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الإسلامي، حيث لخص المؤلف الشيخ صفي الرحمن المباركفوري
مضمون هذا الدستور، وكتب فيه بكل وضوح:

"بعد إبرام هذا الاتفاق، أصبحت المدينة وما حولها حكومة
اتحادية، عاصمتها المدينة، ورئيسها رسول الله صلى الله عليه وسلم،
وكانت الكلمة العليا والسلطة الحاكمة للمسلمين، وبهذا أصبحت
المدينة بالفعل عاصمة الإسلام."^{٢٦}

هذه هي آراء باحثي التاريخ والسيرة حول هذا الدستور. ولا ندري،
كما يقول دكتورنا الكريم، إن كانت كل هذه التعبيرات في نظره
أساليب مجازية للحديث عن "تلك الدولة"، فماذا عسى أن تكون
أساليب التعبير عن الحقيقة إذا؟ ومع ذلك، نضع هذا جانباً، ونود أن
نلفت عناية الدكتور إلى أن الأمر لا يتوقف هنا، بل إن في مصادر
السيرة ما هو أبعد من ذلك وأشد حسماً، وهو شهادة أحد مواطني
تلك الدولة، الذين عاينوا ولادتها بأعينهم، وشهدوا الثورة النبوية
تتحقق أمامهم.

وقد وردت شهادته بنصها الكامل، لا بمعناها أو بتصرف روائي، بل
بألفاظه الأصلية.

والأمر اللافت أن هذا الشاهد لم يكتفِ بالإخبار عن هذا التغيير،
بل استخدم في وصفه نفس التعبير العربي الذي اعتبره الدكتور نصاً

^{٢٦} ص ٢٦٤.

قطعيًا في القرآن على وجود الدولة الإسلامية، وهو تعبير "إظهار الدين". وهو ذات التعبير الذي يخصص له دكتورنا الجليل إسرار أحمد جانبًا كبيرًا من جهوده، لشرح معناه على أنه نص قرآني واضح في إثبات الدولة الإسلامية والثورة الإسلامية. وصاحب هذه الشهادة هو أحد صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، الشاعر الأنصاري المعروف أبو قيس صرمة بن أبي أنس رضي الله عنه. وقد ذكره ابن إسحاق، وبيّن أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مهاجرًا، جاءه أبو قيس، وأسلم، ونظم في مدحه قصيدة. وقد نقل هذه القصيدة ابن هشام في "السيرة النبوية" عن ابن إسحاق، كما نقلها الطبري في "تاريخ الأمم والملوك".

وقال عنها الحافظ ابن حجر في "الإصابة في تمييز الصحابة"، وهو ينقل عن سفيان بن عيينة، أن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، لما رأى ما في هذه القصيدة من دلالة تاريخية موثقة، ذهب بنفسه إلى أبي قيس لأخذها منه.

فإن كان الدكتور لا يزال يصّر على أن ثورة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تقم إلا بعد فتح مكة، فليتأمل هذه الأبيات، ولينظر ماذا يقول هذا الشاهد العياني، من أصحاب رسول الله، بشأن زمان ومكان قيام الدولة:

ثوى في قريش بضع عشرة حجة يذكر لو يلقى صديقًا مواتيًا

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ويعرض في أهل المواسم نفسه فلم ير من يؤوي ولم ير داعياً
فلما أتانا أظهر الله دينه فأصبح مسروراً بطيبة راضياً

هذه هي أبيات أبي قيس صرمة رضي الله عنه. تأملوها جيداً، فهو
يصرّح بكل وضوح أنه لما جاء النبي صلى الله عليه وسلم إليهم، فإن
الله قد أظهر دينه في بلدة طيبة، أي: غلبه وأقامه ظاهراً. ولا شك
أن شهادة صحابي من شهود العيان لهذا التحول التاريخي تعني عن كل قول،
لكن إتماماً للحجة، نستكمل الأمر ببيان أن علماء السيرة والمحققين
في القديم والحديث، كأبي قيس، لم يكتفوا بالإقرار بقيام الدولة، بل
صرّحوا كذلك بظهور الدين وغلبته داخل هذه الدولة، وبألفاظ
مقارنة ووضوح لا يترك شكاً.

فانظروا، على سبيل المثال، إلى ما يرويه ابن إسحاق، شيخ مؤرخي
السيرة النبوية، ومؤلف كتاب "المغازي"، الذي هو أم الكتب في هذا
الفن، حيث يقول:

"فلما اطمأنت برسول الله صلى الله عليه وسلم داره، وأظهر
الله بها دينه، وسرّه بما جمع إليه من المهاجرين والأنصار من أهل ولايته،
قال أبو قيس صرمة بن أبي أنس، أخو بني عدي بن النجار..."^{٢٧}
أي: "فلما استقر النبي صلى الله عليه وسلم في دار هجرته، وظهر
دين الله هناك، واجتمع حوله المهاجرون والأنصار، قال أبو قيس في

^{٢٧} السيرة النبوية، ابن هشام ٢ / ١١٦.

مدحه تلك الآبيات."

هذا ما قاله علماء السيرة في القرون الأولى، فدعنا الآن ننظر إلى علماء العصر الحديث، ولنأخذ مثلاً واحداً من كبار مفكري الإسلام في القرن العشرين، وهو الشيخ السيد أبو الأعلى المودودي، كيف يصف هذا التحول في تفسيره الشهير "تفهم القرآن":

"عندما وصل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، دخلت الدعوة الإسلامية مرحلة جديدة؛ ففي مكة كانت المهمة مقتصرة على التبليغ بالأصول والتربية الأخلاقية، أما بعد الهجرة، ومع تجمع المسلمين من شتى القبائل العربية، وبدعم من الأنصار، فقد تأسست نواة دولة إسلامية، وبدأ الله تعالى في إنزال التوجيهات المتعلقة بالتمدن، والمعاشرة، والقانون، والسياسة، ليرسي بها أركان نظام جديد للحياة قائم على الإسلام."^{٢٨}

وفي موضع آخر، يقول:

"ربما كان ذلك زمن أحد حين بدا وكأن حتى جوار المدينة صار خطراً على المسلمين، أو لعل الزمان تغير حتى صار الإسلام يرى كقوة لا تقهر، وتمددت الدولة الإسلامية في عدة اتجاهات: إلى نجد شرقاً، إلى تخوم الشام شمالاً، إلى البحر الأحمر غرباً، وإلى مشارف مكة جنوباً."^{٢٩}

^{٢٨} تفهم القرآن ١ / ٤٧.

^{٢٩} تفهم القرآن ١ / ٤٣٥.

ثم يواصل الحديث عن التحول الشامل الذي طرأ على حياة المسلمين: "وفي غضون تلك السنوات، نشأت حضارة إسلامية متميزة، بنمطها القيمي والفكري، فصار للمسلمين طابع خاص يميّزهم عن غيرهم في كل تفصيل من تفاصيل الحياة. المساجد كانت قائمة في كل منطقة، والإمامة منتظمة في كل حي وقبيلة، وكانت القوانين الشرعية، في المجال المدني والجنائي، قد وضعت إلى حد بعيد، وبدأت تطبق فعلياً. المعاملات الاقتصادية تغيّرت، ونظمت الموارث، وسنت قوانين النكاح والطلاق، والستر، والاستئذان، والعقوبات الشرعية. وفي سلوكهم، وأزيائهم، ولغتهم، وحتى في طريقة معيشتهم، صار المسلمون يتميزون تميّزاً تاماً، حتى يُسّت المجتمعات غير المسلمة من أن يعودوا يوماً إلى الاندماج معها."^{٣٠}

هذه هي حقائق السيرة النبوية. ولو كان الحديث يدور حول الدليل والبرهان فقط، لكان ينبغي أن يتوقف عند هذا الحد. لكننا نواجه الآن قوماً يجادلون في وجود الشمس، ويصرّون على عدم الاعتراف بما هو مسلّم به، ولذلك ننتقل الآن إلى بيان أسس هذه الدولة في الفقه الإسلامي. فكل من لديه أدنى إلمام بالشريعة الإسلامية يعلم يقيناً أن هناك خمسة أحكام شرعية لا تنفذ إلا بوجود السلطان، أي صاحب السلطة الشرعية، وهي:

١. صلاة الجمعة

^{٣٠} تفهيم القرآن ١ / ٤٣٥.

٢. الزكاة

٣. الفيء

٤. القتال

٥. إقامة الحدود

أما الأئمة الثلاثة (الشافعي، والمالك، وأحمد بن حنبل)، فلا يذكرون السلطان كشرط لصحة صلاة الجمعة، لكن الإمام الأعظم في الفقه والاجتهاد، أبو حنيفة النعمان بن ثابت، لا يكتفي باعتبارها شرطاً لازماً، بل يربطها بشرط آخر، هو ما يسميه بـ "مصر جامع"، أي البلدة التي يوجد فيها عامل من قبل أمير المؤمنين، يتصرف فيها بكل الصلاحيات المخولة له. لذلك، فإن خطبة الجمعة وإمامتها، بحسب الشريعة الإسلامية، هي حق حصري لرئيس الدولة أو من ينوب عنه. وكذلك الزكاة، لا تؤخذ بالقوة إلا من قبل الدولة، وهي السلطة الوحيدة المخولة بإعلان الجهاد، وبها يصبح المال في أرض مفتوحة فيئاً أو غنيمَةً. أما إقامة الحدود، فلا يملكها إلا من يمثل حكم الله على أرضه. لكن، مع ذلك، فهناك حقيقة مسلمة لا ينكرها أحد، وهي أن هذه الأحكام الخمسة كلها كانت مطبقة قبل فتح مكة، أي في المدينة وما حولها بعد بيعة العقبة. وعليه، فإن هذه أمثلة قاطعة:

أ. صلاة الجمعة أقيمت في يثرب بأمر من النبي صلى الله عليه وسلم مباشرة بعد بيعة العقبة

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ب. القتال بدأ في العام الأول من الهجرة

ج. أموال بني النضير بعد حصارهم في ربيع الأول من السنة الرابعة

للحجرة، صنفت فيئاً

د. الزكاة بدأت الدولة في تنظيم تحصيلها ما بين العام الخامس

والسادس.

هـ. الحدود (الزنا، القذف، السرقة، الحراة) نفذت على مرتكبيها

بعد العام الخامس.

فإذا كانت هذه الأحكام لا تنفذ شرعاً إلا بوجود السلطان، وقد

ثبت تنفيذها قبل فتح مكة، فلا بد من الإقرار بحقيقة لا مفر منها،

وهي أن وجود الدولة في المدينة بعد بيعة العقبة حقيقة مسلّمة في

جميع عصور الأمة.

ولهذا، حين يطلق أئمة الفقه والاجتهاد على هذه الأحكام وصف

"موكولة إلى السلطان"، ويعلمون تلامذتهم أن كل من يسمع آيات

القرآن المتعلقة بهذه الأحكام يدرك فوراً أن الخطاب فيها موجّه إلى

الحكّام والأمراء، فإنهم في الواقع يصرّحون بما لا مجال للاختلاف فيه:

أن الدولة كانت قائمة في المدينة منذ بيعة العقبة، لا بعد فتح مكة.

واسمعوا ما يقوله الإمام أبو بكر الجصاص في كتابه "أحكام القرآن":

"وقد علم كل من طرق سمعه هذا الخطاب من أهل العلم، أن

المخاطبين بذلك هم الأئمة، لا عامة الناس، فكان التقدير: فليقطع

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الأمّة والحكام أيديهما، وليجلدهما الأمّة والحكام.^{٣١}

هذه هي الحقائق الثابتة حول دولة المدينة، كما وردت في القرآن الكريم، والسيرة النبوية، والفقهاء الإسلامي. فلنضعها أمامنا، ثم ننتقل بعدها إلى مناقشة ما أورده دكتورنا الكريم في مقاله من أدلة، تجاهل فيها هذه المعطيات كلها، محاولاً بذلك التشكيك في هذه الحقيقة التاريخية المقررة.

أولى هذه الأدلة التي استند إليها، هي ما وقع في شوال من السنة الثالثة للهجرة، حين انسحب عبد الله بن أبي ومعه ثلاثمئة من أتباعه من ميدان غزوة أحد قبيل اندلاع القتال. ومثل ذلك ما حدث في السنة السادسة للهجرة، عندما تخلف بعض من أهل المدينة وضواحيها عن الخروج مع النبي صلى الله عليه وسلم لأداء العمرة، لخشيتهم من تعرضهم للخطر، إذ كانوا يرون أن هذا السفر أشبه بالذهاب إلى الموت. ومع ذلك، لم يعاقب أحد منهم، رغم أن وقوع مثل هذا التصرف في ظل حكومة قائمة كان من المفترض أن يفضي إلى محاكمة عبد الله بن أبي وأصحابه محاكمة عسكرية، وإيقاع العقوبة على من تخلفوا عن الخروج لأداء العمرة.

ومن ثم، فإن الزعم بأن حكومة منظمة قد أقيمت في المدينة بعد

^{٣١} أحكام القرآن ٣ / ٢٨٣.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الهجرة، وكان النبي صلى الله عليه وسلم هو الإمام والحاكم المطلق فيها، ليس سوى وهم نشأ عن لبس وقع فيه بعض الناس، ولا يعلم كيف تمكّن من عقولهم.

تأملوا هذه الحجة، فماذا يقال فيها لصاحبها؟ لعلّه لا يدرك أن التخلف عن القتال وقت النفير العام يعدّ من الناحية الأخروية ذنباً عظيماً، ولا يتوقّع من مسلم أن يقدم عليه تحت أي ظرف. غير أن هذا التخلف، في الشريعة الإسلامية، لا يعدّ جريمة يقام عليها حد، ولا فرض على النبي صلى الله عليه وسلم، بصفته حاكماً لدولة المدينة، أن يوقع عقوبة دنيوية على مرتكبه. فإذا لم تقع العقوبة، فلا يعني ذلك أن الدولة لم تكن قائمة أصلاً.

وربما يكون هذا أمراً مفاجئاً له، غير أن أهل العلم يعلمون جيداً أن هذا النوع من الأفعال، ليس فقط لا تقام عليه الحدود، بل لا يعدّ أصلاً في الفقه الإسلامي جريمة موجبة للعقاب، ولا هو مما تباشر فيه السلطة التنفيذية إجراءً جزائياً أو قانونياً، أي أنه لا يدخل تحت ما يعرف في القانون بالجريمة التي تستوجب تدخل الدولة (gnizable offense) وعليه، فإذا تخلّف بعض الناس عن المشاركة في غزوة ما، أو لم يخرجوا لأداء العمرة مع النبي صلى الله عليه وسلم، فمهما فعلت الحكومات الدنيوية تجاه ذلك، فالشريعة الإسلامية لا تبيح لرئيس الدولة أن يعاقبهم؛ إذ لا نص فيها يوجب ذلك.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ومن هذا المنطلق، فإن ما توهمه دكتورنا الفاضل في واقعة غزوة تبوك، من أن مقاطعة كعب بن مالك، وهلال بن أمية، ومرارة بن ربيع، كانت عقوبة قانونية صدرت عن رأس الدولة، فهو من أوهامه في فهم النصوص. فليرجع إلى الآيتين ١٠٦ و ١١٨ من سورة التوبة، ففيهما بيان لا لبس فيه بأن قضية هؤلاء الثلاثة رفعت إلى المحكمة السماوية، لا الأرضية، وأن الحكم فيها صدر من عند الله عز وجل. لقد أنزل الله تعالى العقوبة، وفرض المقاطعة، ثم أعلن التوبة عنهم، وبشّرهم بالمغفرة والقبول، وبهذا انتهى الأمر، دون أن يكون للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك تصرف باعتباره حاكماً، بل باعتباره رسولاً ومبلغاً عن ربه.

وقد جاء في الحديث أن كعب بن مالك سأل النبي صلى الله عليه وسلم: "أمن عندك هذا أم من عند الله؟" فقال له النبي: "بل من عند الله." ٣٢.

وقد خلد القرآن هذا الحكم الإلهي بقوله تعالى:

﴿وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحَّبَتْ وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾. ٣٣

٣٢ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/٣٩٨.

٣٣ التوبة: ٩: ١١٨.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

ومع ذلك، فلا شك أن عبد الله بن أبي وأصحابه، بما أنهم انصرفوا من ميدان القتال في غزوة أحد في لحظة حرجة، فقد كان من الجائز أن يحاسبوا على فعلهم، لو أراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك. غير أن القرآن الكريم يبين لنا أن مراعاة مصلحة النظام الاجتماعي، والرغبة في إقامة الحججة التامة على هؤلاء المنافقين، اقتضت من النبي صلى الله عليه وسلم أن يلتزم العفو والتسامح، وذلك بأمر من الله تعالى. وقد كلف عليه الصلاة والسلام بالاستغفار لهم، والاستمرار في إشراكهم في شؤون الدولة كما كان من قبل، رغم ما بدر منهم. وقد ورد هذا الأمر الإلهي صريحاً في سورة آل عمران، حيث يقول الله عز وجل:

﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾^{٣٤}

كتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاح في تفسيره لهذه الآية ما نصه:

"كما هو الحال مع عامة الناس، فإن خلق اللين والتغاضي هو أيضاً المنهج المرغوب لأهل السلطة والسياسة. فهذا السلوك يخرس في النفوس حسن الظن ويعزز الثقة، مما يؤدي إلى بروز بركات

^{٣٤} آل عمران ٣: ١٥٩.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الوحدة والقوة والاستقرار في النظام الجماعي. أما الشدة والتصلب، فليست من طبيعة هذا النظام، بل هي من عوارضه. فكما أن الطعام هو الأصل في حفظ الصحة، لكن تستعمل الأدوية أحياناً عند الحاجة لعلاج الأمراض، كذلك فإن اللين هو الأصل في النظام الاجتماعي، ولا يلجأ إلى الشدة إلا في حالات الضرورة.^{٣٥}

ومن الواضح من هذا الكلام أن المسامحة التي أبداهها النبي صلى الله عليه وسلم تجاه عبد الله بن أبي وأصحابه لم تكن نتيجة عجز أو ضعف في سلطته، ولا لأن حكمه لم يكن قد استتب عليهم بعد، بل كانت نابعة من سياسة متعمدة تملئها مقاصد الدين ومصالح الشريعة ومتطلبات الدولة. فقد اقتضت الحكمة آنذاك أن يتعامل النبي صلى الله عليه وسلم معهم بهذا الأسلوب القائم على الحلم والتجاوز، إعلاء لمصلحة الأمة ووحدة صفها، وتحقيقاً للغرض الأسمى من الرسالة والدولة معاً.

أما دليلهم الثاني، فهو أن عبد الله بن أبي، على الرغم من شروره المتكررة وإيذائه الشديد، لم يتخذ بحقه أي إجراء عقابي، حتى عندما بلغت فتنه ذروتها في حادثة الإفك، حين رمى السيدة عائشة رضي الله عنها بتلك التهمة الباطلة. وقد بلغ من إيذائه للنبي صلى الله عليه وسلم أن قال: يا أيها الناس، من يعذرني من رجل قد بلغ أذاه

^{٣٥} تدبر القرآن ٢/٢١٠.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

في أهل بيتي ما بلغ؟ ومع ذلك، لم يكن بوسع النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ ضده أي إجراء عقابي ظاهر. فهل هذا تصرف من يملك سلطة الدولة؟ وهل يكون الحاكم في مثل هذا الموقف عاجزاً عن حماية نفسه وأهله من أحد أسوأ أعدائه؟

ونحن نرى أن هذه الحجة لا تنفصل عن طبيعة التفكير الذي لا يستطيع الجمع بين مفهوم الدولة ومفهوم التسامح، فكأن الجمع بينهما في نظر دكتورنا الغالي اجتماع للنقيضين. ولهذا نراه في جميع أدلته يصرّ على أن وجود الدولة يعني بالضرورة انتفاء التسامح والعفو، وأن وجود التسامح دليل قاطع على غياب السلطة. أما امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن معاقبة عبد الله بن أبي رجم أذاه وشروره، فهو موقف مدروس ومقصود، تمليه مقتضيات السياسة الشرعية والمصلحة العامة. فكل من تأمل في حال عبد الله بن أبي في ضوء حساسية الوضع السياسي آنذاك، سيدرك أن التريث وعدم اتخاذ إجراء مباشر ضده، رغم امتلاك السلطة، كان من ضرورات الحفاظ على وحدة الصف، وصيانة كيان الدولة الناشئة من التفكك والانقسام.

ويكفي للدلالة على حساسية الموقف، ما ترويه أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها بنفسها في روايتها لحادثة الإفك، إذ ذكرت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في إحدى المجالس: يا أيها الناس، من يعذرني من رجل قد بلغ أذاه في أهل بيتي ما بلغ، واتهمهم

بما آذاني في عرضي؟

فما إن قال ذلك، حتى قام سعد بن معاذ رضي الله عنه وقال: يا رسول الله، إن كان من قبيلتنا، أوس، فنحن نكفيك أمره، وإن كان من إخواننا الخزرج، فأمرنا بما تشاء، فنحن مطيعون لك. عندها نهض سعد بن عباد، زعيم الخزرج، وقال: كذبت، لن تقتله أبداً! ما أردت بقولك هذا إلا أن تستغل كونه من الخزرج، ولو كان من قومك لما قلت ذلك. فرد عليه أسيد بن حضير من الأوس قائلاً: أنت منافق، تدافع عن المنافقين! وهنا ثار الغضب في المسجد، وكاد القتال أن يندلع بين الأوس والخزرج، لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تدارك الموقف، وهذأهم بكلامه، ثم نزل عن المنبر.^{٣٦}

لقد كانت لعبد الله بن أبي مكانة سياسية مؤثرة، وكان لأي إجراء يتخذ ضده تبعات خطيرة لا تخفى على ذوي البصيرة. فسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عنه في ذلك الموقف لم يكن نابغاً من ضعف في السلطة أو غياب للنفوذ، بل كان تعبيراً عن حكمة القائد، ورؤية رجل الدولة الذي يقود مجتمعاً قبلياً، ويتحمل مسؤولية الحفاظ على وحدة الصف واستقرار الكيان الوليد. فقد كان ذلك من تمام حلمه وتدبيره، صلى الله عليه وسلم، إذ لم ينجر إلى رد فعل عاطفي ضد

^{٣٦} البخاري، رقم ٤١٤١، ٤٧٥٠. أحمد، رقم ٢٥٤٩٩.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

عبد الله بن أبي، مع ما كان فيه من الإيذاء والفتنة، بل أثر التسامح والتغاضي، مراعيًا ما قد يترتب على العقوبة من آثار تمس السلم الأهلي وتفتح أبواب الفتنة بين القبائل.

ومن أروع الشواهد على هذه الحكمة النبوية، ما حدث عند عودة النبي صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق، حين أهين عبد الله بن أبي على يد ابنه، إذ قال له: عمر، ما رأيك؟ حين طلبت مني الإذن بقتله، لو كنت قتلته يومها لارتجت لها أنوف كثيرة، أما اليوم، لو أمرت بقتله، لتمّ ذلك بلا خلاف.^{٣٧}

يستدل دكتورنا الكريم من هذا الموقف على عدم وجود دولة في المدينة، ولكن انظروا كيف يستنبط أحد كبار علماء الإسلام من هذا التصرف مبدأ من مبادئ الدولة الإسلامية. فقد كتب الشيخ السيد أبو الأعلى المودودي في تفسيره "تفهم القرآن":

"يتّضح من هذا الموقف حكمان شرعيتان مهمّان، الأول، أن السلوك الذي اتخذته عبد الله بن أبي، إذا بدر من أي شخص وهو يعيش داخل الأمة الإسلامية، فإنّه يستحق القتل. الثاني، أن استحقاق شخص ما للقتل من الناحية القانونية لا يعني بالضرورة وجوب تنفيذ القتل فيه فورًا. بل ينبغي النظر أولاً في ما إذا كان تنفيذ هذا الحكم سيؤدي إلى فتنة أعظم. فالعمل بالقانون دون

^{٣٧} تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٤/٣٧٢.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

مراعاة للظروف قد يؤدي أحياناً إلى نتائج عكسية تماماً لما شرع القانون لتحقيقه. فإذا كان وراء المنافق المفسد قوة سياسية يعتد بها، فإن الأفضل من معاقبته فوراً وفتح أبواب الفتنة، أن تستأصل بترؤ وحكمة القوة السياسية التي يستند إليها في شره. وهذا هو عين ما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ امتنع عن معاقبة عبد الله بن أبي، رغم قدرته على ذلك، واستمر في معاملته بلين، حتى تلاشى نفوذ المنافقين تماماً في المدينة خلال عامين أو ثلاثة.^{٢٨}

دليلهم الثالث هو أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكلف الأنصار بأي مهمة في السرايا والغزوات قبل غزوة بدر، وكان ينتظر منهم في تلك المعركة أن يبادروا هم بعرض المساعدة، بينما شارك المهاجرون في جميع تلك الحملات، واستمرّ إشراكهم فيها. وعليه، فإن كانت هناك حكومة قائمة بالفعل، لما جاز إحداث هذا التمييز بين المهاجرين والأنصار، ولوجب أن تطلب الخدمة من الجميع على قدم المساواة، دون فرق أو تفریق.

فليأذن لنا دكتورنا الفاضل أن نسأله، في أيّ كتاب من كتب العلوم السياسية يوجد هذا "القاعدة المطلقة" التي تقول إن الحكومات لا تميّز بين رعاياها في الشؤون العسكرية؟ وأنه إذا وجد مثل هذا التمييز، فإن وجود الدولة يصبح محل شك؟

^{٢٨} / ٥ - ٥١٤ - ٥١٥.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الحقيقة أن هذا الادعاء لأساس له. أما ما يتعلق ببقية الحكومات، فسندناقشه لاحقاً، لكن ما يخص الدولة الإسلامية، فإن كل من له علم بها يعلم أن الشريعة التي تقوم عليها تقرّر أن الجهاد والقتال لا يعدّان مجرد مسؤولية جماعية، بل هما أيضاً فريضة دينية. ولهذا، فإن المواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية يكونون بموجب الشريعة معفيين من أداء المهام العسكرية.

وقد يحدث أن يعرضوا خدماتهم للدفاع عن الدولة في حال الضرورة، ويمكن حينها قبول ذلك، أما إن كان الجهاد يتجاوز مجرد الدفاع إلى غلبة الحق ونصرة الدين، فلا يمكن دعوة غير المسلمين للمشاركة فيه من الأساس.

والأمر لا يقتصر على غير المسلمين، بل حتى المنافقين، مع أنهم كانوا محسوبين ضمن مواطني الدولة الإسلامية، فإن الدكتور الفاضل نفسه يقرّ أن الدولة الإسلامية كانت قائمة في زمن غزوة تبوك، ومع ذلك فإن القرآن الكريم نهى عن إشراكهم مستقبلاً في أي قتال. قال تعالى:

﴿فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ نَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾^{٣٩}

^{٣٩} التوبة ٩: ٨٣.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

فإذا كان الله تعالى لم يأذن للأنصار في المدينة بالمشاركة في القتال في بداية أمرهم، نظرًا لحداثة عهدهم بالإسلام، ولحاجتهم إلى مزيد من التربية على الإيمان وأحكام الدين، فليس من حسن الفهم للشريعة أن يتخذ ذلك ذريعة لنفي وجود الدولة في المدينة.

ولو أنّ دكتورنا الفاضل نظر إلى المسألة من الرؤية الصحيحة، لأدرك أن هذا لا يضعف موقف الدولة، بل يدل على مبدأ راسخ في التشريع، وهو أن الدولة الإسلامية، حتى بعد قيامها، تراعي حال فئات المجتمع المختلفة، وتحمل كل فئة من الواجبات الشرعية ما يناسب حالها واستعدادها.

وقد نزل حكم الجهاد والقتال في شريعة الله تعالى وفق هذه الحكمة، ولذلك لم يفرض القتال على جميع المسلمين في المدينة منذ بداية الهجرة، بل جاء الأمر به بعد قرابة عام ونصف من الهجرة، في شهري رجب أو شعبان من السنة الثانية. وقد ورد هذا الأمر في قوله تعالى في سورة البقرة، الآية ١٩٠. أما الإذن الأول بالقتال، فقد نزل في سورة الحج، وهو خاص بالمهاجرين الذين أُخرجوا من ديارهم ظلمًا، كما جاء في الآيات:

﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ.
الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ﴾^{٤٠}

^{٤٠} الحج ٢٢: ٣٩-٤٠.

أما دليلهم الرابع، فهو أن القرآن الكريم يدل على أن اليهود في المدينة كانت لهم محاكمهم الخاصة، وكان للناس الخيار في عرض قضاياهم إما على النبي صلى الله عليه وسلم، أو على تلك المحاكم اليهودية، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه كان له الحق في قبول تلك القضايا أو رفضها بإذن من الله تعالى. وعليه، يتساءلون: هل يمكن في ظل هذه الصورة أن نعتبر أن هناك حكومة فعلية قائمة؟ وهل يعقل أن توجد حكومة يمنح فيها المواطنون مثل هذه الصلاحيات، ويترك فيها لرئيس الدولة حرية النظر أو الامتناع عن النظر في قضاياهم؟

ونحن، وإن كنا نجلّ دكتورنا الغالي ونحترم مقامه، إلا أننا، دون إساءة أدب، نود أن نقول إن هذا الدليل لا يثبت صحة موقفه، بل يدل في الحقيقة على ازدياد بُعدِه عن فهم الشريعة الإسلامية وعلومها، لا على اقترابه منها. ربما لا يعلم الدكتور أن الشريعة الإسلامية تجيز للحكومات الإسلامية، في كل زمان ومكان، أن تمنح المواطنين غير المسلمين الحق في إدارة شؤونهم الدينية والشخصية عبر محاكمهم الخاصة. كما يمكن سنّ قوانين تقرر أنه في حال وجود هذه المحاكم، فإن عرض قضاياهم على المحاكم الإسلامية الرسمية لا يكون ملزماً، بل يخضع لتقدير السلطان أو الحاكم المسلم، وله الحق في أن ينظر فيها أو يمتنع عن ذلك.

وقد بيّن هذا المعنى الشيخ سيد سابق في كتابه فقه السنة، حيث

قال:

"أما ما يتصل بالشعائر الدينية من عقائد وعبادات، وما يتصل بالأسر من زواج وطلاق، فلهم فيها الحرية المطلقة تبعاً للقاعدة الفقهية المقررة: "اتركوهم وما يدينون". وإن تحاكموا إلينا فلنا أن نحكم لهم بمقتضى الإسلام أو نرفض ذلك."^{٤١}

وعليه، فإن هذه حقيقة تاريخية ثابتة، ليس في عهد الرسالة فقط، بل كذلك في ما بعده، إذ ظلّ المسلمون يتبعون هذا المنهج في حكوماتهم تجاه رعاياهم من غير المسلمين، حيث أقرّوا لهم إدارة شؤونهم الدينية والشخصية عبر محاكمهم الخاصة. ويمكن الرجوع إلى المصادر التاريخية الكبرى للوقوف على تفاصيل هذا الأمر. ولم يكن هذا مقتصرًا على أهل الكتاب فحسب، بل شمل غيرهم أيضًا. فجميع المؤرخين متفقون على أن محمد بن القاسم، بعد فتحه للسند وملتان، أبقى على المحاكم الهندوسية كما كانت. وكذلك الحال مع الأتراك، إذ من المعروف أنهم منحوا الروس واليونانيين امتيازات مماثلة داخل سلطنتهم.

وقد كتب الدكتور محمد حميد الله في كتابه "النظام السياسي في عهد النبي صلى الله عليه وسلم" ضمن فصل "المفهوم القرآني للدولة":
"لقد أصبح هذا النهج الذي اتّبعه النبي صلى الله عليه وسلم قانونًا دائمًا، وهو أن يربط غير المسلمين من الرعايا والمستأمنين بأحكام شريعتهم في قضاياهم الشخصية، وتنشأ لهذا الغرض محاكم خاصة.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

وقد شهد عهد الخلافة الراشدة تطورًا ملحوظًا في هذا الجانب، وكان
القضاة في هذه المحاكم من أبناء ملتهم أنفسهم.^{٤٢}
وفي السياق ذاته، نقل الدكتور محمد حميد الله عن قاموس التاريخ
والجغرافيا الكنسية الفرنسي اقتباسًا للمؤرخ كارلف سسكي، يقول فيه:
"أهم إنجاز أدخله المسلمون، وقد استقبله المسيحيون اليعاقبة
ببالغ السرور، هو اعتبار أتباع كل ديانة وحدة مستقلة بذاتها، ومنح
رؤسائهم الروحيين سلطات قضائية ومدنية واسعة النطاق."^{٤٣}
أما ما يقال من أن المسلمين في دولة المدينة كانوا يملكون الحق في
عرض قضاياهم على محاكم اليهود، فذلك من أوهام دكتورنا الغالي. لا
شك أن بعض المنافقين قد ارتكبوا هذا الجرم في بداية الأمر، لكن
القرآن الكريم بيّن بوضوح أن هذا الفعل نفاق، وأن من يلجأ إلى
"التحاكم إلى الطاغوت" لا يمكن أن يعتبر مسلمًا، حتى وإن أمر النبي
صلى الله عليه وسلم في ذلك الحين بالإعراض عنهم. فبعد هذا البيان
الصريح من القرآن، أصبح من غير المتصور أن يقدم أحد من المسلمين، وهو
من رعايا دولة المدينة، على ارتكاب مثل هذا الفعل. وقد نزلت آيات سورة
النساء من الآية ٥٩ إلى ٦٥ في هذا السياق، يقول الله تعالى في ختامها:
﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ ظَلَمُوا

٤٢ ص ١٥٦.

٤٣ ص ١٥٧.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

أَنْفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ ۖ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوْ جَدُوا اللَّهَ
تَوَّابًا رَحِيمًا فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ
لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا^{٤٤}.

هذه هي حقيقة الدليل الذي استند إليه دكتورنا الغالي، ولكن لا يستبعد أن يذهب أبعد من ذلك، فيقول: إن كانت المحاكم الخاصة بغير المسلمين قائمة أيضاً في العصور التالية، كعصر الخلافة الراشدة، والأموية، والعباسية، والعثمانية، فإن هذه الكيانات لم تكن دولاً ولا حكومات، بل كانت حركات ثورية في زمانها، حسب تعبيره، وإن العالم أخطأ حين اعتبرها دولاً وسلطات شرعية، وهكذا، في زعمه، تسخر "الحقائق التاريخية" من أهلها!

هذه هي مجمل الأدلة التي قدّمها دكتورنا الجليل لإنكار حقيقة أثبتها في ما سبق بالتفصيل، وهي حقيقة يشهد لها القرآن الكريم، والسيرة النبوية، وأئمة الفقه والاجتهاد، بكل وضوح وصراحة. ويمكن القول بكل اطمئنان إنه لم يوجد في تاريخ هذه الأمة عالم واحد أنكرها، بل على العكس، فإن جميع مصادر التفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، والسيرة، حين تذكرها، فإنما تذكرها بوصفها حقيقة مسلماً بها لم تكن يوماً محل خلاف.

^{٤٤} النساء: ٦٤-٦٥.

ومع ذلك، فهذه هي الأدلة التي استند إليها. وقد عرضناها وقمنا بتحليلها من منظور الدين والشريعة بأقصى قدر من التفصيل. فلننظر الآن في ضوء الحقائق الواقعية المتعلقة بالدولة والحكم من حولنا، لنعرف ما الوزن الحقيقي الذي تحمله هذه "الأدلة" التي قدمها دكتورنا الفاضل.

انظروا، فقط إلى ما يجري في جوارنا، إلى الحكومة الأفغانية التي قامت في أعقاب "اتفاق بشاور"، والتي يرأسها الآن البروفسور برهان الدين الرباني بعد البروفيسر صبغة الله المجددي. فالجميع يعلم أنها، حتى الآن، لم تتمكن من فرض سيادتها الكاملة حتى على عاصمتها، وأنها لعدة أشهر احتاجت إلى تصريح مرور من زعيم "الحزب الإسلامي" قلب الدين حكمت يار لتخرج من كابل. ولا تزال سيطرتها في العديد من المناطق خاضعة لتقدير القادة المحليين. وهي لم تتمكن بعد من تنظيم جيشها، وشرطتها، وجهازها القضائي، وتشريعها، وغيرها من مؤسسات الدولة على مستوى البلاد كافة. وقد تأسست على أساس اتفاق، ولم تتمكن حتى الآن من إقرار نظام دائم خاص بها.

ومع ذلك، فإن العالم كله يعترف بها كحكومة قائمة فعلياً. فعندما يزور قادتها بلادنا، نعاملهم وفقاً للبروتوكول الرسمي المخصص لرؤساء الدول. وممثلوها يشاركون في الاجتماعات والهيئات الدولية بصفقتهم ممثلي حكومة معترف بها، وسفراؤها يعتمدون في مختلف الدول

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

كسفراء لحكومة شرعية قائمة. وباختصار، فإن هذه الحكومة تعتبر حكومة شرعية ومُعترف بها في كل مكان، ولا يوجد في العالم اليوم شخص واحد ينكر وجودها بهذه الصفة.

ثم انظروا، إلى ما حدث بعد الحرب العالمية الثانية، حين هزمت اليابان، وفرضت عليها الدول المنتصرة حظرًا يمنعها من امتلاك أي جيش. وحتى عام ١٨٥٦م، لم تكن حكومة الشركة في شبه القارة الهندية تملك صلاحية إرسال أي جندي هندي إلى خارج البحار. ونحن نعرف جميعًا عن الولايات الهندية في عهد الاحتلال البريطاني، مثل بهوبال، وحيدرآباد، وبهاولفور، وغيرها من عشرات الإمارات التي كانت قائمة في ذلك الوقت في شبه القارة. لكن الجميع يعلم أن هذه الولايات لم تكن حرة في شؤونها الداخلية، فضلاً عن علاقاتها الخارجية أو قرارات الحرب والسلم. بل حتى في دولتنا المعاصرة، فحكومة كشمير المحررة قائمة حالياً على هذا النحو. ومع ذلك، فهل سمع أحد في أي وقت أن أحدًا قال إن مثل هذه الكيانات لا تعد حكومات؟

وانظروا، كذلك إلى دولة باكستان، التي قامت كحكومة رسمية منذ ١٤ أغسطس ١٩٤٧م. فنحن نعلم أن في أراضيها، وتحديدًا في المناطق القبلية الممتدة على مئات الأميال المربعة، تمارس الإدارة الباكستانية سلطاتها هناك عبر الزعماء المحليين، وأن أحكام المحكمة العليا لا

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

تطبّق فعلياً على سكان تلك المناطق. وإذا لجأ إليها مجرم بعد ارتكابه جريمة قتل، أو سطو على منزل، أو خطف لرجل أو امرأة، فلا يمكن القبض عليه بالطريقة المعتادة.

وهذه الخصوصية قد أقرت رسمياً في دستور البلاد، ومع ذلك، فإن أحدًا لا يشك في أن حكومة باكستان هي حكومة قائمة، ولا يثار أي تردّد حول كونها سلطة حاكمة معترف بها.

ثم انظروا إلى المثال الآخر، جي إيم سيد، وهو من مواطني هذه الدولة، يضع جهازاً خططاً لتقسيم باكستان، ويعلنها صراحة، ولا يخفي نواياه الانفصالية. وهذه التصرفات ليست مجرد كلام يتداول شفهيًا، بل هي منشورة في كتاباته ومؤلفاته. ولا شك أن كل أحد يقرب بأن ما يقوم به يعدّ جريمة بالغة الخطورة، تستوجب من الدولة أقصى العقوبات.

ومع ذلك، فإن الحكومات المتعاقبة في باكستان قد تعاملت معه بسياسة التساهل والتغاضي، ولم يقل أحد بسبب هذا التسامح، إن باكستان لم تعد حكومة فعلية.

هذه كلّها حقائق هذا العصر. فتخيّلوا، لو أنّ شخصًا ما استعار المنطق الذي ابتكره الدكتور لنفي "دولة المدينة"، ثم عرض هذه الحقائق على الناس وقال لهم بعد ذلك: أتظنّون أن هذه حكومة؟! وهل تكون الحكومة على هذه الشاكلة؟! إذًا اسمعوا، وأصغوا بأذان واعية: إنّ من

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

يعدّ هذه حكومة إنما هو غارق في "خيال باطل" ويسخر من "الحقائق التاريخية". فتصوّروا بعد ذلك ما الذي سيحكم به الناس عليه. ومع ذلك فامنحوا الدكتور التقدير، لأنه بفعل هذا بالذات أعلن أن كلّ "البارود" (مسحوق متفجّر) الذي عند مخالفه قد حوّله إلى "براده" (نشارة الخشب/الحديد).

قد طال الحديث، ومقالنا لا يحتمل مزيد تفصيل، وإلا لكشفنا مسار أعظم إمبراطوريات التاريخ منذ نشأتها حتى استقرارها، والمراحل العسيرة التي مرت بها، والتنازلات التي اضطرت للحفاظ عليها رغم استتباب الحكم فيها، وكل ذلك لأجل مصالحها العليا. لكننا نرى أن هذه الأمثلة القليلة كافية لإثبات القضية، ويمكن من خلالها أن يدرك القارئ مدى ضآلة "الحصى" الذي جاء به دكتورنا الفاضل لمحاولة تقويض صرح شامخ. ويبدو لنا أن التوغّل في دقائق الدين والشريعة وفهم معانيها العميقة أمر شاق على الدكتور الفاضل، غير أن هذه الأدلة تظهر أن مجرد تأمل واقع الحياة من حوله، والنظر في حقائق الأمور بعين منصفة، لم يعد متاحًا له في خضمّ "مشاغله الثورية" ليلًا ونهارًا.

على أي حال، بعد ذلك تقدّم دكتورنا الغالي خطوة أخرى. فقد أخذ فقرة من مقالتنا تتعلق بالجهاد والقتال من أجل غلبة الدين، ثم فصل بمنتهى "الأمانة العلمية" تلك الجمل التي كانت توضّح مقصودنا.

وبعد أن نقل ما أراده في مقالته، قال: انظروا، إن ما ذكرتموه أنتم يثبت أن التعريض بـ "من يملك القوة يملك الحق" يرجع إليكم أنفسكم، وبذلك يبطل موقفكم الذي يقرّر أن برنامج الثورة الإسلامية إنما هو الدعوة، والدعوة وحدها.

ومشكلة دكتورنا الفاضل هي أنه إذا وجّهت إليه أي ملاحظة نقدية، فإنه يقع في حالة من التوتر والانفعال لا تبقي له قدرة على قراءة موقف الطرف الآخر، أو فهمه، أو التمييز الدقيق بين مواضع الاتفاق والاختلاف، قبل أن يتسرع في إصدار الأحكام والردود.

ولأن هذا العجز قائم لدى دكتورنا الغالي، فإننا نرى من المناسب أن نعرض مرة أخرى، وبكل وضوح، وجهة نظرنا حول "الجهاد بالسيف"، كي تتضح لكل أحد حقيقة ما افتعله من تأويل خاطئ لما ورد في فقرتنا التي اقتبسها.

فبحسب بحثنا، فإن الجهاد بالسيف، في ضوء ما ورد في القرآن الكريم، لا يكون مشروعاً إلا في حالتين اثنتين:

١- دفاعاً ضد الظلم والعدوان.

٢- ضد منكري الحق بعد إقامة الحجة عليهم.

أما الحالة الأولى، فهي ليست موضع بحثنا في هذا السياق.

وأما الحالة الثانية، فإلى جانب الشروط العامة للجهاد، فإن القرآن

الكريم يشترط لها شرطين خاصين، لا بد من توافرهما:

الشرط الأول: أن يكون هذا الجهاد موجَّهًا ضد الكافرين فقط. فلا تجوز ممارسته ضد أي جماعة مسلمة، أو حكومة، أو دولة، أو كيان إسلامي. وعليه، فإن "القرية" التي يتحدث عنها دكتورنا الغالي في باكستان، والتي يريد إخضاعها للجهاد بعد "الثورة"، لا تندرج مطلقًا في هذا الإطار. بل إن الشريعة الإسلامية لا تجيز حتى لدولة كاملة، كدولة باكستان، أن تستخدم هذا النوع من الجهاد لفرض "ثورتها" مثلاً على دول أخرى كتركية، إيران، أفغانستان، أو العراق والشام.

الشرط الثاني: أن يكون هذا الجهاد ضد الكافرين مشروعًا فقط حين يقام نظام "الخلافة على منهاج النبوة" على مستوى أمة الإسلام جمعاء، فتعود الأمة بذلك "أمة مسلمة"، و"خيرة أمة"، و"أمة وسطًا"، وفق مصطلحات القرآن الكريم، وتكون بذلك شاهدة على الناس في تبليغ الدين الحق في أرض الله.^{٤٥}

هذا هو موقفنا من هذا النوع من الجهاد. والآن، فليقرأ ما اقتبسه دكتورنا الكريم من كتاباتنا ضمن مقاله، ولكن هذه المرة ضمن سياقه

^{٤٥} كان هذا هو موقفي عند تحرير هذا المقال، غير أن البحث اللاحق أوضح أن هذا المنصب كان خاصًا بالصحابة الكرام رضي الله عنهم. فلا علاقة له بمن جاء بعدهم، ولا يمكن أن تطبق عليهم الأحكام المتعلقة بالجهاد والقتال المتفرعة عنه. ولذلك، لم يبق بعدهم للمسلمين إلى يوم القيامة إلا صورة واحدة مشروعة للجهاد بالسيف، وهي الجهاد ضد الظلم والعدوان.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

الكامل، وفي ضوء هذا البيان، ثم ليحكم بعد ذلك: هل تعاب دعوتنا إلى الثورة الإسلامية داخل الأمة بأنها من جنس "من كانت له العصا، كانت له البقرة"؟ وهل يبطل بذلك موقفنا القائل بأن طريق التغيير داخل الأمة هو الدعوة، ولا شيء غير الدعوة؟ وهل، كما يقول دكتورنا الجليل، يفتح بذلك الباب لأي متهور كي يطلق ثورته بالدعوة وحدها في قرية من قرى باكستان، ثم يعلن بعد ذلك الجهاد والقتال لتوسيعها إلى سائر أنحاء باكستان والعالم؟ لقد كتبنا بوضوح:

"فمن وجد في نفسه الأهلية لهذا الأمر، فله أن يسعى لتحقيقه اليوم أيضاً، لكن ليس عبر تنظيم ميليشيات وفرضه على الأمة بالقوة. إن الطريق المستفاد من سيرة النبي صلى الله عليه وسلم هو أن يقوم الداعية إلى الثورة الإسلامية بكسب تأييد المسلمين من خلال الدعوة، والدعوة وحدها، وأن يقيم هذا النظام داخل الأمة باختيارها الحر، ومشورتها، وإرادتها. ثم، إذا دعت الحاجة، تخرج هذه الأمة تحت قيادة ولاة أمرها للجهاد والقتال من أجل نشر هذا النظام في العالم، تماماً كما خرج الصحابة الكرام بعد النبي صلى الله عليه وسلم، بقيادة الخلفاء الراشدين، نحو مملكتي الروم وفارس، وقالوا لقادتها عند حدودهم: أسلموا، أو ادفعوا الجزية، أو استعدوا للقتال."

ثم تفضّل دكتورنا الغالي بعد ذلك بذكر بعض أوجه التشابه بين فكرنا وفكرهم. ونحن، وإن كنا نرى أن في هذا التشابه ذاته عشر صور من الاختلاف الخفي، نقول أحسنتم وأصبتتم، غير أن رجاءنا منكم هو

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

أن تتفضلوا علينا، تكرمًا، بمحاولة اكتشاف سبيل للتوفيق في أصل المسألة محل النقاش. فالوضع هناك أنكم مصرّون على أن الثورة الإسلامية، متى ما قامت، فلا سبيل لها إلا من خلال تصادم منظم بين "فدائيين" ملتزمين بمبدأ البيعة والطاعة، وشعار "اسمعوا وأطيعوا" وبين الحكومة. أما نحن، فلدينا اطمئنان تام إلى أن الطريق الوحيد المتاح لأمثالكم من العلماء والمفكرين، هو العمل على إحداث ثورة فكرية تنشئ وعيًا إسلاميًا في عقول الناس، والسعي الحثيث من خلال الدعوة، والدعوة وحدها، إلى إقناع أصحاب القرار بضرورة إجراء تغييرات جوهرية في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتعليم والعقوبات، بما يجعلها مطابقة لما يراه الإسلام من نظم وقيم. هذا هو موقفنا في هذه القضية.

لكن، دعونا نلق نظرة على أولئك "الفدائيين" الذين يريد دكتورنا الكريم أن يقيم بهم هذه الثورة. من هم؟ في بعض مقالاته الأخيرة، أشار إلى أن المسلمين ينقسمون، في نظره، إلى جماعتين "جماعة المسلمين"، وهم عموم الناس، و"حزب الله"، وهي جماعة الفدائيين الذين يسعون إلى إقامة الثورة الإسلامية، ويكونون على استعداد تام لتقديم أرواحهم وأموالهم وكل ما يملكون، امتثالًا لأمر داعية الثورة. وقد بيّن أن هذه الجماعة لا بد أن تتوفر فيها أربع خصائص رئيسية، فقال:

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

١- أن تكون جماعة جديدة تماماً، لا ترتبط بأي تنظيم أو مؤسسة اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية قائمة في المجتمع.

٢- أن يكون كوادرها عناصر جديدة كلياً، وألا يكون هناك أي انعكاس لفوارق المراتب الاجتماعية المعروفة، بل يبنى التمايز في صفوفها فقط على مستوى العشق للمبدأ، وروح التضحية والإيثار.

٣- أن تتولد في أفرادها حالة شعورية قوية تنحصر فيها محبتهم القلبية شيئاً فشيئاً في دائرة إخوتهم في الهدف وحدهم، ولو كانوا غرباء تماماً، وأن يروا في أعداء الثورة أعداء شخصيين، ولو كانوا أقرب الأقربين، كالآب أو الابن أو الأخ.

٤- وأخيراً، وهي الصفة الأهم، أن يكون نظام هذه الجماعة وانضباطها قائماً على الطراز العسكري التقليدي، أي على قاعدة "اسمع وأطع"، لأن خرق الانضباط في أي مرحلة قد يفسد كل ما تم بناؤه.^{٤٦} على غرار أساطير دكتورنا الغالي الأخرى، فإن هذه التصريحات الأخيرة أيضاً، في الحقيقة، لا أساس لها من الصحة. لذا، ينبغي توضيح الأمور التالية بشأنها:

١- أولاً، إن تعبير "حزب الله" قد استخدمه القرآن الكريم في مقابل المنافقين في زمن الرسالة، ليصف به المؤمنين الصادقين. وقد ورد

^{٤٦} نداء الخلافة، المجلد ١، العدد ٣٧.

هذا التعبير في موضعين: في الآية ٥٦ من سورة المائدة، وفي الآية ٢٢ من سورة المجادلة. وهاتان السورتان مدنيتان، وقد نزلتا لا في فترة السعي لإقامة الثورة، بل بعد قيامها، في مرحلة التوسع. ومن ثم، يتضح جلياً أن المقصود بـ"حزب الله" فيهما لا يمكن أن يكون أبداً "فدائيي" جماعة ثورية.

٢- ثانياً، في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، كان سبب تسمية المؤمنين بـ"حزب الله" هو إخلاصهم لله ووفائهم له، وبعده صلى الله عليه وسلم، لا بد أن يبقى هذا هو المعيار الوحيد إلى يوم القيامة. فلا تقاس مراتب المؤمنين إلا بمدى وفائهم لله ورسوله. لذلك، ينبغي لكل مسلم أن يطمئن أنه إذا كان ثابتاً على عهد الوفاء مع الله ورسوله، منتظماً إلى جماعتهم أي الأمة الإسلامية، مشعباً بروح التضحية في سبيل الدين وحاجاته، عدواً لأعدائهما، ملتزماً بتوجيه "اسمعوا وأطيعوا" في كل أمر، ومترابطاً مع النظام الجماعي للمسلمين، فإنه بلا شك من حزب الله. ووفقاً للقرآن والسنة، لا حاجة له مطلقاً أن يصير "فدائياً" تابعاً لداع إلى الحق "يدعي لنفسه خصائص النبوة من غير إعلانها، ولا أن يهدي إليه روحه وتضحياته، أو أن يعتبر أمه وأباه وابنه وأخاه وأخته من خصومه لمجرد أنهم يختلفون مع هذا الداعية، أو أن يلقي بعقله وكرامته واعتزازه بنفسه تحت أقدام" أمير المؤمنين "من زمرة دينية تطبق مبدأ "اسمعوا وأطيعوا".

٣- ثالثاً، إن دكتورنا الجليل يستخدم باستمرار مصطلح "فدائيين" في وصف "حزب الله" الذي صاغه في خياله، وهذا المصطلح غريب تماماً عن القرآن والسنة، بل وعن تاريخ الأمة في مجال الدعوة والعتيمية. والعلماء يعلمون أنه إذا استخدم هذا المصطلح سابقاً، فقد استخدم في إشارة إلى أتباع "شيخ الجبل" حسن بن الصباح، زعيم الباطنية، وحاكم قلعة "الموت"، أولئك الذين كانوا ينفذون الاغتيالات باسم شيخهم، ويوصلون خناجرهم إلى الملوك والوزراء والعلماء مع تهديد واضح بالقتل إذا لم تطع أوامر الشيخ. ومن هنا، يمكن تقدير حقيقة هذه "الطاعة والانقياد" و"اعتبار الأقرباء أعداء"، التي تقام عليها جماعة "حزب الله" التي يريد الدكتور أن يستخرجها من القرآن والسيرة، وما هو أصلها الحقيقي، وماذا يمكن أن يصدر من "الموت" إذا دخلت هذه الجماعة، لا قدر الله، مرحلة التنفيذ. فتأملوا، هذا هو البيان الجديد الصادر من بلاط الثورة لدكتورنا العزيز لصالح "الفدائيين":

"مع أداء الحقوق الشرعية لكافة المسلمين المنتمين إلى جماعة المسلمين، يجب حصر المحبة القلبية والارتباط العاطفي فقط في دائرة أولئك الذين يسعون فعلياً إلى الثورة الإسلامية، ويضحون في سبيلها بأموالهم وأنفسهم. وإلا فلن يؤهلوا للانضمام إلى حزب الله، ولن تكون هناك أي إمكانية لتحقيق الهدف الصعب للثورة

في نهاية مقاله، دعا دكتورنا الغالي حضراتنا إلى إعادة النظر في موقفنا من "بيعة السمع والطاعة". وقد كنا، قبل خمس سنوات تقريباً، أي في عام ١٩٨٧م، قد كتبنا بشأن هذه البيعة، وقلنا إنها مجرد خرافة. فالرسول صلى الله عليه وسلم لم يأخذ من أصحابه قط مثل هذه البيعة في إطار السعي لإقامة ثورة. إنما الثابت في التاريخ الإسلامي أن هذه البيعة كانت تؤخذ فقط لأهل السلطة. فقد طلبها النبي عليه الصلاة والسلام لأول مرة من أهل يثرب حين دعوه إلى الهجرة من مكة (أم القرى) لتولي زمام الأمور في بلدتهم. وقد قدموا آنذاك حججاً مشابهة لما هو مطروح حالياً بشأن "دولة المدينة".

عندها كتبنا ردًا على دكتورنا الجليل في أحد مقالاتنا، فأعلن أنه لا يرغب في مواصلة النقاش حول هذا الموضوع، وانتهى الأمر. ولكن يبدو أنه لم يقف مكتوف اليدين، بل ظل يسعى في البحث عن دليل يقيم به حجته. وها هو اليوم، بعد طول اجتهاد، يعثر على ما يراه "برهاناً قاطعاً". فتأملوا! يقول:

"لا ينبغي لكم أن تتوجسوا من هذه البيعة التي ندعو إليها، إذ إن واحداً على الأقل من بني الإنسان قد بايعكم بها من قبل! ونقصد

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

بذلك زوجتكم الكريمة، التي فالصالحات قانتات، ملزمة بطاعتكم في المعروف. وهذه مسألة أخرى إذا استطاعت أن تقنعكم برأيها بالحجة أو النداء.^{٤٨}

دكتورنا الغالي، لافض فاه، قد أوضح بأسلوب بالغ البلاغة موضع الخلاف بينه وبيننا في هذه المسألة. والحقيقة أننا، منذ عشر سنوات، لا نزال نكرر على مسامعه أنه إن أنشئت جماعة تسعى إلى الثورة الإسلامية، فيجب أن يكون العلاقة بين قائدها وأعضائها علاقة إخوة، بينما هو مصرّ على أن يجعلهم بمنزلة الزوجات.

فلينظر دكتورنا الكريم ملياً فيما قاله. فإن كانت زوجتي شرعاً مطالبة بالسمع والطاعة لي، فذلك لأنني زوجها، وقد أمرها الله تعالى بذلك. فقول الله: "فالصالحات قانتات" نص قرآني صريح. فليأتنا دكتورنا الكريم بنص من مصادر الدين يفرض مثل هذا السمع والطاعة لرئيس جماعة تسعى إلى الثورة، كما هو مفروض للزوج أو الوالد أو لله ورسوله وأولي الأمر، فإن فعل، خضعنا وأدعنا، ولن نعترض بكلمة واحدة بعد ذلك. أما أن يحتمل نصاً في غير موضعه ليثبت به لنفسه حقاً في السمع والطاعة، فهذا مما لا يستقيم، لالغّة ولا شرعاً.

والواقع بعكس ذلك تماماً، إذ إن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه حين طلب من قومه بيعة على هذا العمل، لم يطلب منهم "بيعة سمع

^{٤٨} نداء الخلافة، المجلد ١، العدد ٤٠.

— إلى أهل "البيعة" الكرام —

وطاعة"، بل "بيعة أخوة". كما ذكرنا في مقال سابق، فقد قال لهم:

"فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟"^{٤٩}

فلتكن الأمور على بيّنتها. أما "البرهان القاطع" الذي جاء به دكتورنا الغالي، فهو بالفعل "قاطع"، ولكن عن الحق والصواب! فأين نحن الفقراء من هذه الاستدلالات المحكمة، وهذه المقدمات الكبرى والصغرى، وهذه النتائج المحكمة؟ والإنصاف يقتضي أن نضع القلم مع هذا الاعتراف:

انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

ترجمة: إنما هو عمل لا ينهض به إلا أصحاب الهمم العالية!

[١٩٩٣م]



^{٤٩} أحمد، رقم ١٣٧١.

إلى أرباب "منهاج القرآن"

— ١ —

لم تكن لدي من قبل نظرة إيجابية واثقة حيال الرؤية الدينية التي يتبناها دكتورنا الغالي طاهر القادري، غير أنني في مساء يوم ١١ نوفمبر عام ١٩٨٨، حين أشار عليّ الصديقي الكريم الدكتور منير أحمد بالاستماع إلى خطبة ألقاها حول سورة الضّحي، استمعت إلى جزء منها عبر شاشة التلفاز، فدهشت دهشة عظيمة، بل لم أصدق بداية أن ما أسمع منسوب فعلاً إلى الدكتور طاهر القادري، بما عرف به من أسلوب وعرض. لا أعلم ماذا سبق أن عرضه من نوادر التحقيق في تفسير هذه السورة لجمهوره، ولكن حين فتحت التلفاز، كانت الآية الكريمة ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ هي موضع التفسير، وقد ترجمها على النحو التالي:

"يا حبيب! لقد وجدك، فبك هدى الضالين."

ويمكنني الجزم بكل يقين أن أحداً من أهل اللغة، ممن له أدنى معرفة

بأساليب العربية، لا يمكن أن يقدم على هذا التفسير أو يقبله. وإن كانت هناك لغة جديدة قد استحدثت في "منهاج القرآن"، أو إن كان للدكتور القادري اتصال بالهام خاص لا نعلمه، فتلك قضية أخرى. أما اللغة العربية التي نعرفها، والتي نزل بها القرآن الكريم، وتكلم بها أفصح العرب والعجم، ونظم بها زهير وامرؤ القيس ولبيد والأعشى أشعارهم، ووضع لها قواعد سيويه والفراء والزمخشري وابن هشام وغيرهم من أئمة النحو، فإنها لا تتيح أدنى مجال لهذا النوع من التأويل. فقد فصل الدكتور القادري بين الفعل ﴿وجد﴾ والمفعول ﴿ضالاً﴾، وجعل ﴿فهدى﴾ مفعوله هو الضالين لا النبي نفسه، متجاهلاً كون ﴿ضالاً﴾ نكرة مفردة، ومتعدياً بذلك على قواعد اللغة وأصولها، وهو أمر لا يمكن أن يصدر عن من له أدنى إلمام بالعربية وأساليبها البيانية. إن هذه الآية في سياقها واضحة في مقصدها. وترجمتها الصحيحة هي: "ألم يجدك تائهاً فهداك؟"

وذلك لكونها معطوفة على ما قبلها من الآية: ﴿ألم يجدك يتيماً فأوى﴾، فيسري أسلوب الاستفهام والامتنان هنا كما هناك. والفعل "وجد" هنا جار مجرى أفعال القلوب، فيتعدى إلى مفعولين، و"ضالاً" هو المفعول الثاني. وبالتالي لا يصح لغوياً اعتباره مفعولاً للفعل ﴿هدى﴾ في الجملة التالية. وإن أصرّ الدكتور القادري على إنكار كون النبي صلى الله عليه وسلم كان في حال تطلب وهداية، فله رأيه،

ولكن ينبغي أن يعلم أن موقفه هذا معارض صريح لنصوص القرآن الكريم.

نحن لا نقول إن النبي صلى الله عليه وسلم كان في ضلالة أو انحراف، حاشاه، بل كان على الفطرة السليمة التي خلقه الله عليها، لكن هذه الفطرة وحدها لا تكشف جميع أبعاد العقيدة ومطالب الرسالة. فلا غنى له، كسائر الأنبياء، عن الوحي الإلهي الذي يكشف له تلك الحقائق ويهديه إليها. ولهذا، فإن الآية التالية مباشرة تؤكد هذا المعنى: "ووجدك عائلاً فأغنى"، وفي ختام السورة يوجه ربه إلى إعلان هذه النعمة بقوله: ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾، أي: كما أن الله قد هداك وفتح لك أبواب العلم واليقين، فعليك أن تحدث بهذه النعمة وتذيعها في الناس، دون تردد أو كتمان. ولذلك، فإن التعبير الأدق لحال النبي صلى الله عليه وسلم قبل النبوة هو "الباحث عن الطريق"، وهذا هو المعنى المقصود بكلمة "ضال" في هذا السياق، وهو استخدام لغوي معروف في العربية، يفهم من موضع الكلام. أما ترجمة النبي صلى الله عليه وسلم بعبارة "يا محبوب"، فهي أسلوب لا أصل له في القرآن الكريم. فإن الله سبحانه، في كل موضع من كتابه المجيد، يخاطب نبيه بلقبه الرسولي أو النبوي، مثل:

﴿يا أيها النبي﴾ و﴿يا أيها الرسول﴾، أو يخاطبه بأسلوب أدبي رقيق يعبر عن مقامه وحاله، كقوله: ﴿يا أيها المزمّل﴾ و﴿يا أيها المدثر﴾،

وما سوى ذلك لا يمت إلى أسلوب القرآن بصلة، ولا يليق بالترجمة الدقيقة لمعانيه.

يدرك كل ذي ذوق سليم أن أساليب الخطاب التي جاء بها القرآن المجيد، بما فيها من وقار وجلال، لا يقارن بها أسلوب كـ"يا حبيب"، الذي يفترق إلى الرصانة والمصدقية. ويكفي لبيان عدم ملاءمته أن الله سبحانه، حتى في مواطن العناية الفائقة والحنو البالغ تجاه نبيه صلى الله عليه وسلم، لم يخاطبه بهذا الأسلوب في كتابه الكريم.

وقد نقل إلينا بعض الإخوة أن الدكتور طاهر القادري لم يكتف بهذا الأسلوب، بل قدّم عدة ترجمات مشابهة للآية نفسها في سورة الضحى، واعتبرها كلها صحيحة بنفس القدر. وإن صح هذا النقل، فإننا مع كامل الاحترام نود أن نبين بكل وضوح أن القرآن الكريم ليس أحجية تقبل التأويلات المتضاربة، ولا لغزاً يحمل في طياته احتمالات متناقضة. إن هذا الكتاب الكريم هو ميزان الله في الأرض، نزل ليكون معياراً فاصلاً بين الحق والباطل، وكل آية فيه مربوطة بسياقها، واضحة في معناها، قائمة بالحجة على مدلولها. نعم، لا شك أن للفظ الواحد معاني متعددة في معاجم اللغة، وأن التراكيب قد تصاغ بأساليب متنوعة وفق قواعد النحو، ولكن حين يدخل اللفظ في جملة، وتدرج الجملة ضمن سياق كلام مترابط، فإن هذه التعددية تذوب، ولا يبقى مجال إلا للمعنى واحد تدل عليه القرائن بوضوح.

وإذا كان هذا النص هو جزء من كلام رب العالمين، المنزل بلسان عربي مبين، والذي جعله الله سبحانه فرقاناً بين الحق والباطل، وأقام برهان صدقه على أنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولا يعثر فيه على تناقض أو تضارب، فهل يعقل بعد ذلك أن تنسب إلى آياته معان متباينة متضادة؟!

نعم، قد يقع هذا الإشكال إذا كان القارئ ضعيفاً في العربية، أو فقيراً في الذوق الأدبي، أو عمد إلى التعامل مع آيات القرآن بمعزل عن سياقها، يحللها مفصولة عن بنيتها الخطابية الكلية. أمّا من امتلك أدوات اللغة، وتدوّق بلاغة البيان، وكان له اتّصال دقيق بعلوم القرآن، فإن مثل هذا التصور لا يصدر عنه قط.

ليس من العلم أن يستعرض المرء عدة معان متناقضة لآية واحدة، بل العلم الحق هو أن ينقّب في كل احتمال، ويفنّده بالأدلة اللسانية والبلاغية، حتى يثبت أن المعنى المقصود بالآية في سياقها وظرفها لا يحتمل غيره. بذلك وحده يصبح القرآن حقاً ميزاناً هادياً لهذه الأمة، وفصلاً في موارد النزاع، ووسيلة لوحدة الفكر والعمل، بدل أن يكون مدخلاً إلى مزيد من التشتت والاختلاف. وقد تكون هذه الملاحظات النقدية ثقيلة على بعض الإخوة من أنصار الدكتور القادري، أو على الأستاذ نفسه، ولكن الحق أحق أن يقال، ولا يليق بأهل الغيرة على القرآن أن تأخذهم في الله لومة لائم. فإن من واجبنا جميعاً أن نصدع

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

بالحق، دون اعتبار للملامة أو الحرج. وإنما جميعاً على موعد مع يوم تعرض فيه السرائر، وتنكشف الحقائق، ويجرد كل إنسان من غطاءه وظاهره، حتى ينطق لسانه بما لا يستطيع أن يخفيه، ويعجز جسده عن طاعة أمره. يوم تفقد الكلمات قدرتها على التمويه، وتصبح الحروف عباءة لا تحجب معنى، ولا تضل سامعاً. يومها، لا تنفع تأويلات ولا تبريرات، ولا قدرة لأحد على ستر الحقيقة بثوب المجاز. فلتتدارك أنفسنا قبل أن يبلغ بنا الحال إلى ذاك الموقف العظيم، ولتقبل على الحق، لا نريد به إلا وجه الله، ونذر ما سواه. وما توفيقنا إلا بالله.

— ٢ —

في معرض ما كتبناه من نقد لنقطة نظر دكتورنا الغالي طاهر القادري حول الآية الكريمة من سورة الضحى ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ والذي نشر في عدد يناير من مجلة "إشراق"، صدر عن أرباب "منهاج القرآن" مقال مطوّل في مجلتهم حاولوا فيه الرد على تلك الملاحظات. وعلى الرغم من أن هذا المقال لا يرقى إلى مستوى يستحق التعقيب، إلا أنه في ظل حالة الجذب العلمي التي نعيشها، فإن مثل هذه التمحلات

٧:٩٣١

الفارغة قد تتحول أحياناً إلى حجاب يحول بين القارئ والحقيقة. من هنا، رأينا أن نقدّم مراجعة موجزة لهذا المقال، حتى لا يبقى عذر لمريد الحق في هذه المسألة. الدكتور القادري، في أحد دروسه المتلفزة، ترجم الآية المذكورة على النحو التالي: "يا محبوب، لقد وجدك ربك، فبك هدى الضالين."

وقد اعترضنا على هذا التفسير، مبينين أنه مجاف لقواعد اللغة العربية، ومحرف لمعنى الآية، لا يصح بأي وجه من وجوه البيان. أرباب "منهاج القرآن"، في معرض دفاعهم، قرروا أن هذا التفسير ليس بدءاً من الدكتور القادري، بل إن كبار المفسرين في الأمة قد قالوا به كذلك. واستشهدوا بأسماء مثل، الإمام القرطبي، والإمام أبو حيان الأندلسي، والإمام إسماعيل حقي، وقاضي عياض، بل قالوا إن خلاصة تفسير الإمام الرازي تدور حول هذا المعنى، بل أضافوا أن الإمام الفراء، من أئمة النحو، يؤيد هذا التفسير أيضاً. ثم خلصوا إلى أنه يجدر بنا أن نقرّب بأن الدكتور طاهر القادري يمتلك من سعة الاطلاع والمعرفة ما لا نبغ أدنى مراتبه، وأنا لا نبغ حتى غبار قدميه في ميدان العلم والفهم. وأنا من جانبي أقرّ أن ما أظهره كاتبوا هذا الرد من "سعة اطلاع" و"تمكن علمي" هو من نوع لم أبلغه، وقد لا أبلغ. ولكنني أعتقد أن ثمة محطات قبل بلوغ ذلك المقام العالي الذي يزعمونه، فلو تكرموا علينا وأتاحوا لنا الوقوف قليلاً عندها، لربما تمكّنا نحن طلاب العلم من

الإشادة ببعض ما عرضه.

نبدأ أولاً بتفسير الإمام الرازي. الجملة التي اقتبسوها منه لا علاقة لها أصلاً بمحل النزاع الذي أوردناه. نحن إنما اعترضنا على الدكتور القادري لترجمته التي حوّلت الفعل ﴿وجد﴾ من معنى "علم" إلى معنى "صادف"، وجعلته متعدياً إلى مفعول واحد فقط، بينما هو في الآية متعد إلى مفعولين. ثم اعتبر ﴿ضالاً﴾ لا مفعولاً ثانياً لـ ﴿وجد﴾، بل مفعولاً مقدماً للفعل ﴿هدى﴾، وهو ما لا يجوز بحال وفق قواعد العربية وسياق الآية. أما الإمام الرازي، فقد فسر الآية تفسيراً مختلفاً تماماً: اعتبر ﴿وجد﴾ بمعنى "علم"، وجعلها متعدية إلى مفعولين، أحدهما "كاف الخطاب"، والآخر ﴿ضالاً﴾، وهو التفسير المقبول لغوياً. أما ﴿فهدى﴾، فمفعوله محذوف تقديرًا، وهذا أسلوب معهود في العربية. الجملة التي استشهدوا بها من الرازي لا تعني ما ذهبوا إليه، بل هي تتحدث عن أسلوب بلاغي يخاطب فيه السيد والمراد قومه. إنّ هذا الأسلوب من التعبير يشبه ما نقول أحياناً: "إنّ موقف إسلام آباد أو دلهي من هذه القضية لم يعرف بعد"، ونقصد بذلك "دولة باكستان أو حكومة الهند"، ومن خلالهما يراد عموم الشعب في هذين البلدين. ومثال آخر: نقول مثلاً: إنّ ممثّل "الأحرار" في برلماننا سيعدّ ضعيفاً، والمقصود ليس ذلك الممثل شخصياً، بل ضعف حزبه من حيث التأييد الشعبي والدعم العام له بين الناس.

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

في اصطلاح علم النحو، يقال إن المضاف قد حذف لدلالة السياق، فيقدّر القول مثلاً: "وجد قومك ضلالاً" أو "وجد رهطك ضلالاً". يقول الإمام الرازي في تفسيره:

"إنه قد يخاطب السيد ويراد قومه، فقوله: 'ووجدك ضالاً' أي

وجد قومك ضلالاً.^٢"

إذا تم اختيار هذا الوجه في تفسير الآية، فإنه من حيث تركيب الكلام يقتضي أولاً أن ينسب ﴿ضالاً﴾ إلى مفرد (وهو النبي)، ثم يراد به بعد ذلك الجمع (أي الأمة)، بينما في ترجمة الدكتور القادري تم تجاوز هذه المراحل تماماً، إذ حمل اللفظ مباشرة على معنى الجمع، دون اعتبار للتنكير أو للمفرد الوارد في النص، وهو خروج بيّن عن ظاهر الكلام ودلالاته. وهذا المعنى نفسه، أي حمل الخطاب إلى النبي والمراد به قومه، هو الذي ورد في أقوال الإمام القرطبي، والإمام إسماعيل حقي، وأبي حيان الأندلسي، التي أوردها أرباب "منهاج القرآن" في مقالهم. بل إن ما أيده الإمام الفراء من النحويين لا يتطابق مع ترجمة الدكتور القادري، بل يتوافق مع هذا التفسير المشار إليه، وهو ما أورده أيضاً غير واحد من المفسرين. لسنا في هذا المقام بصدد تقييم صحة هذا التفسير أو خطئه، ولا في بيان مدى قابلية السياق القرآني أو

^٢ التفسير الكبير ٣١/٢١٦.

النظم البلاغي له، ولا مدى نجاعة هذا التأويل في دفع ما عدّه البعض من إشكال. ما نود إيضاحه بجلاء هو أن هذا التفسير، وإن قبلنا مناقشته في حد ذاته، لا علاقة له البتة بترجمة الدكتور القادري. فالدكتور القادري ترجم الآية بقوله: "فوجدك ربك، فهدى بك الضالين." أي إن الضمير راجع إلى النبي في الفعل ﴿وجد﴾، ولكن المفعول بـ﴿هدى﴾ هو "الضالين" الجمع. وأما هذا التفسير الذي تم الاستشهاد به، فمعناه "وجد قومك ضالاً"، أو "وجدك بين الضالين"، أي إن المقصود ليس أنك كنت في ذاتك ضالاً، بل كنت في وسط قوم ضالين. فإذا جمع أرباب "منهاج القرآن" بين هذين المفهومين المختلفين (الترجمة والتفسير) وزعموا أن الثاني يؤيد الأول، فالله أعلم إن كان الواجب هنا أن نشيد بفهمهم للعلم، أم نرثي لجرأتهم على نسبة ما لم يقله الأئمة إلى أفواههم. فقد أدرج هؤلاء أقوال الرازي والقرطبي والفراء وأبي حيان ضمن ما زعموا أنه تأييد لقول الدكتور القادري، وهذا في حقيقته مثال فريد لما يمكن تسميته بـ"التمويه العلمي". ومن ذلك دعواهم أن "خلاصة تفسير الرازي" هي هذا القول، وهو ادعاء على الأرجح انطلق من فرضية أن جمهور القراء لا يملكون القدرة أو الرغبة في مراجعة "التفسير الكبير"، ومن ثم لن يتسنى لهم التحقق من صحة هذا الادعاء أو تفنيده. لكن الحقيقة أن الإمام الرازي كعادته قد سرد في تفسير هذه الآية أقوالاً عدة، بدءاً بآراء السدي والكلبي ومجاهد، ثم

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

عرض دلائل تلك الأقوال، وبيّن أن جمهور العلماء لم يقبلوها. بعد ذلك جمع عشرين قولاً مختلفاً في تفسير الآية، ومن بينها القول الذي نقله كتاب "منهاج القرآن"، ولكنه لم يفصله على سواه، ولم يقدمه في العرض، ولم يربطه بسياق السورة، بل في موضع آخر، عند تناوله قوله تعالى: "ألم يجدك يتيماً"، اختار وجهاً آخر وأيده. وعليه، فالقول الذي تمسك به أرباب "منهاج القرآن" هو أحد الأقوال العشرين التي أوردها الإمام الرازي دون ترجيح، ولا تصريح بتقديم، ولا ربط بالسياق الكلي للسورة.

وأما قولهم إن خلاصة تفسير الرازي هي هذا القول، فليس لنا إلا أن نرد عليه بيت الشاعر:

ابن كراز تو آيد و مردان چنين كنند

ترجمة: أين هذا من ذاك؟! هذا أمر لا يفعله إلا أولو الجراءة،

وهكذا يفعل الرجال.

على أية حال، فإن هذه المناقشة أوضحت بما لا يدع مجالاً للشك أن الإمام الرازي، والقرطبي، وأبا حيان، وإسماعيل حقي، والفراء، لم يقدم أيّ منهم المعنى الذي اعترضنا عليه في ترجمة الآية الكريمة. فالمصادر التي استند إليها أرباب "منهاج القرآن" لا تمت إلى صلب المسألة بصلة، ويبدو أن الغرض من إيرادها لم يكن إلا التلبس على أتباعهم من العوام، ممن لا حظّ لهم من علوم الشريعة، ليقنعوهم أن

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

التفسير الذي طعن فيه قد سبقت إليه أكابر المفسرين والنحاة، فليس في الأمر ما يستدعي التوقف أو الاعتراض.

ويقال لهؤلاء، إذا كان هذا هو السبيل في تقرير العلم ونقله، فوا أسفاه، لقد أصبح من يدعون أنهم في مقام الهداية للأمة، يمارسون هذه الصورة من الالتباس والادعاء:

اب کسے رہنما کرے کوئی

ترجمة: فمن يتخذ الآن مرشدا؟

هذا كان شأن مراجع التفسير والنحو الذين نسبوا إليهم تأييداً لموقف الدكتور القادري. أما ما بقي من استشهاداتهم، فقد انحصر فيما نقلوه عن كتاب "الشفاء" للقاضي عياض، والذي يبدو أنه الأمل الأخير الذي تمسكوا به في الدفاع عن ذلك التفسير المرفوض. لكنه، هل تملك تلك العبارة التي اقتبسوها من "الشفاء" الوزن العلمي الذي يجعلها تصلح أساساً لتأويل قرآني يخرج عن دلالة الظاهرة ومقاصده المحكمة؟ نجيب بكل تواضع وأدب، إذا كان هذا هو مستند الدكتور القادري في ترجمته، فهي مما ينبغي إخفاؤه لا المجاهرة به، ولا شك أن عرضها بهذه الصورة العلنية لا يجلب له رفعة، بل يستدعي الأسف والحيرة.

صحيح أننا لم نكن نظن بالدكتور القادري أنه يمتلك أدوات عالية في علوم اللغة أو نظم القرآن وتفسيره، ولكننا على الأقل كنا نحسن الظن بأنه لا يقدم على تفسير شيء من القرآن إلا مستنداً إلى رأي قوي

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

من آراء السلف أو قول معتبر لأحد أئمة التفسير. أما وقد كشف أن التفسير الذي يتبناه لا يستند إلا إلى تلك العبارة المفردة المنقولة من "الشفاء"، فإنها خيبة ظن لا يستهان بها. والعجيب أن هذه العبارة، التي اعتمدت كمصدر وحيد لهذا التفسير، ليست من صلب ما قاله القاضي عياض نفسه، بل منقولة بصيغة تمرير "قيل"، وهي صيغة تدل على مجهولية القائل وعدم التثبت من نسبه، فضلاً عن أن موضوع كتاب "الشفاء" ليس التفسير، ولا النحو، ولا علم الإعراب، بل هو كتاب في بيان حقوق النبي صلى الله عليه وسلم على الأمة، ويغلب عليه سرد الروايات المختلفة، صحيحها وضعيفها، دون تمحيص دقيق. أما شرح "الشفاء" أنفسهم، فقد تبرؤوا من هذا القول ورفضوه رفضاً صريحاً. وأبرز هؤلاء الخفاجي، الذين نقل عنه أرباب "منهاج القرآن" جملة اجتزؤوها من سياقها، موهمين القارئ أنه إنما يخالف القول مخالفة يسيرة. والحقيقة أن الخفاجي قال بوضوح تام:

"هذا القول لا يساعده إعراب، ولا يصحبه صواب، فالأولى تركه، لما فيه من تقديم المنصوب على عامله، والفاء العاطفة لا الزائدة، كما في قوله تعالى 'وربك فكبر' مع وجود عامل مقدم ملاصق، وهو ما لا تجوزه النحاة."³

³ نسيم الرياض ٢١١/١.

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

إن من الحق أن نقرب أن بناء أرباب "منهاج القرآن" كامل استدلالهم على عبارة من كتاب "الشفاء" لم يخدم أستاذهم، بل كشف في الحقيقة عن محدودية ما لديهم من "اطلاع" و"علم وفن". فغاية ما فعلوه أنهم اقتطفوا عبارة مهجورة، وأضافوا إليها بعض الزخرفة البلاغية، ثم قدموها لجمهور من المسترشدين السذج الذين لا يملكون أدوات الفهم ولا مفاتيح النقد، ويحسبون أن من يتحدث إليهم إنما هو شخصية مأمورة من الله، اختارها النبي صلى الله عليه وسلم لهداية الناس في هذا الزمان.

بعد أن بلغوا هذا الحد من الإصرار في الدفاع، عمد هؤلاء إلى الاستشهاد بقراءة نسبت إلى الإمام الحسن البصري. وقد قرأنا مقالهم مرارًا، ومع ذلك لم نستطع أن نفهم ما الغاية من ذكر هذه القراءة، ولا ما علاقتها بالتأويل موضع النقاش.

الآية التي اعترضنا على ترجمتها هي قوله تعالى ﴿ووجدك ضالاً

فهدى﴾

فماذا تعني 'ووجدك ضال فهدى' التي أوردوها؟

إننا نعوذ بالله أن نعدّ هذه العبارة من كلام الله عز وجل. وقد أقروا بأن هذه قراءة شاذة، لا يثبت بها قرآن. حسناً، لكنهم مع ذلك قالوا إنها "تفسير للآية"، وكأنهم أرادوا بذلك أن يقولوا: أنتم تتقدون التحريف المعنوي؟ انظروا، فنحن نثبت لكم أن الأمر يمكن أن يطل

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

حتى ألفاظ القرآن نفسها. فإن كان الحب في النبي، فعند الحاجة يجوز أن نغير ﴿ضالاً﴾ إلى "ضالٌّ"، ولا حرج في ذلك! هذه هي رؤيتهم لتفسير القرآن الكريم، عبّروا عنها بأقلامهم دون موارد. ونحن من جهتنا نلفت نظر العقلاء من أهل هذا البلد إلى هذا اللون من "العلم والفن" الذي بات يروج له باسم الدين، وينسب إلى المأمورين من الله في هذا الزمان. وعليه، فإن من الواجب اليوم أن يسأل كل عاقل من هؤلاء:

إذا كان تغيير ألفاظ القرآن جائزاً في سبيل تحقيق مقصد ما، فلماذا نختلف أصلاً حول تفسير أو تأويل؟ ولماذا نشغل بالتحقيق والتدقيق، ما دمنا نملك صلاحية تغيير الفاعل إلى مفعول، والنفي إلى إثبات، والأمر إلى نهي، وبالعكس؟

فإذا كان ﴿ضالاً﴾ يمكن أن يحرف إلى "ضالٌّ"، فما الذي يمنع من تحويل قول الله تعالى: ﴿حرّمت عليكم أمهاتكم﴾ إلى "لم تحرم أمهاتكم"؟ وما الذي يحول دون أن يقرأ قوله تعالى: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾

بهذا الشكل المقلوب، "إنما يخشى العلماء من عباده الله" ثم يفسر بأن الله عز وجل، والعياذ بالله، يخاف من عباده العلماء، كما يحلو لبعضهم أن يترجم، على سبيل السخرية أو العبث؟
فإذا قبل هذا المنهج، فما الذي يحول بين أي شخص وبين أن

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

يعبث بنصوص القرآن كما يشاء، ويقلب معانيه وفق ما يوافق هواه
ومعتقده؟

فإذا كان الإمام الحسن قد قرأ ﴿ضالًّا﴾ على أنها "ضالٌّ"، أفلا يحق
لكل الأمة أن تفعل مثله؟

وإن جاز هذا، فلماذا نستنكر على بعض فرق الشيعة أن يقرؤوا
القرآن بروايات منسوبة إلى أهل البيت، ويدعون أن فيها دلالة صريحة
على ولاية علي رضي الله عنه، أو ذم أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؟
وإذا جاز لنا نحن أن نقول في تأويلنا "ضالًّا؟ لا، بل ضالٌّ"، فهم
أيضًا لهم أن يقولوا في ثقة:

این گناهیست که در شهر شما نیز کنند

ترجمة: إن هذا الذنب منكم أيضًا شائع في بلدكم!

على كل حال، فإننا نرغب في أن نعلن بوضوح تام أن نسبة مثل
هذه القراءة إلى الإمام الحسن، هي من أعظم المعاصي التي ينبغي لكل
مؤمن بالله وبكتابه أن يستعيز منها، ويبرأ إلى الله من الوقوع فيها.
وهي في الحقيقة من مظاهر الشقاء والخذلان في تاريخ هذه الأمة، أن
تدخل روايات أهل البدع والباطنية إلى كتب تفسيرنا، مع أن الخليفة
الراشد عثمان بن عفان رضي الله عنه قد أبطل مثل هذه القراءات
منذ فجر الإسلام، وأمر بحرق ما كان منها متداولاً، صيانة لكتاب الله
من التعدد والتشويش. والمؤسف أكثر من ذلك، أن من يحسبون على

"العلم والفن" في هذا الزمان، لا يكتفون بمجرد السكوت عن هذه الزلات العلمية التي تسربت إلى كتب التفسير، بل يتخذون منها زينة لمقالاتهم، ومادة لحججهم، فيفسدون على الناس إيمانهم بالقرآن، ويعبثون بمقاصده وألفاظه في القرن العشرين جهاراً نهاراً. وقد استخرجوا من هذه القراءة المزعومة، التي وصفوها هم أنفسهم بأنها شاذة ولا يثبت بها قرآن، بعض "الحقائق"، كما أسموها. ونحن من جانبنا لا نجد مانعاً في أن نضيف إلى قائمتهم تلك "الحقائق" التي ذكرناها آنفاً، حتى تكتمل لهم الحجة، وتغلق الأبواب على كل طالب علم قد يعترض مستقبلاً، وبجابه بقائمة مفصلة من "الحقائق" الملفقة.

وفي مقدمة مقالهم، نبهونا أنه كان ينبغي لنا قبل الاعتراض على ترجمة الدكتور القادري أن نستمع أولاً إلى دروسه في التفسير وأصوله، لنعلم منزلة هذه "الشخصية العلمية" التي طاولت الجبال علماً وفهماً، حسب وصفهم. وقد استمعنا بالفعل إلى جزء من تلك المحاضرات، وتبين لنا منها أن تفسير القرآن يمكن عند الضرورة أن يبنى على تقديم المفعول وتأخير الفاعل، أو على اجتزاء بعض الكلمات، وتحوير مواضعها، بما يوافق المراد والمقصد!

وبهذا الاعتراف الصريح، يكون الدكتور الغالي قد بين بالفعل مرتبته في "العلم والفن". فإن لم نقتنع بعد ذلك، فذلك لأن عقولنا، كما يفترضون، قاصرة عن إدراك العظمة التي بين أيدينا! وقد تكرم كاتبوا

المقال كذلك بمحاولة تعليماً بعض دروس النحو، إذ طلبوا منا أن نطرح أقلامنا، ونجلس قليلاً لتعلم على أيديهم أن المفعول به لا يشترط أن يأتي بعد الفعل في كل حال، بل يجوز تقدمه، وأن الفعل ﴿وجد﴾ لا يقتصر على معنى "علم"، بل يأتي كذلك بمعنى "صادف"، وحينئذ يتعدى إلى مفعول واحد فقط، لا إلى اثنين.

نحن نشكرهم من أعماق قلوبنا على تذكيرهم لنا بهذه الدروس المنسية في علم النحو. فإن لم يكن في ذلك ما يزعجهم، فنود نحن أيضاً أن نذكرهم ببعض الدروس التي ربما نسوها. فإن لم يكن في ذلك مشقة عليهم، فليعيدوا قراءة مقالنا مرة أخرى، ولينظروا هل كان موضع النقاش أصلاً هو مسألة أن المفعول به في اللغة العربية لا يمكن أن يتقدم على فعله؟ أو أن الفعل 'وجد' لا يمكن أن يتعدى إلى مفعول واحد فقط بمعنى 'صادف'؟ إن اعتراضنا كان ببساطة أن اعتبار كلمة ﴿ضالاً﴾ في سورة الضحى مفعولاً لـ ﴿هدى﴾ وليس لـ ﴿وجد﴾، وجعل ﴿وجد﴾ غير متعلق بـ ﴿ضالاً﴾، لا يستقيم بأي حال من الأحوال من ناحية قواعد العربية.

يبدو أن ظنهم أن كل معنى يثبت للفظ في معاجم اللغة يمكن أن يكون مراداً في كل سياق من السياقات. وهذا هو المستوى العلمي الذي كان عليه ذلك الشخص أيضاً، الذي قرأ بيتاً من شعر غالب:

غالب کو برا کیوں کہو، اچھا مرے آگے

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

الترجمة: لم تقولون إنَّ غالباً سيِّء؟ إن أنتم تقولون إنَّه سيِّء،
فكأنكم تقولون إنَّي أنا سيِّء.

ثم فسره قائلاً: أنتم تمدحون غالباً أمامي، فلماذا تدمونه أمام
الآخرين؟

فقال له أحد الحاضرين بأدب: "يا سيدي، كلمة 'أجهأ' (بمعنى
'حسن' في اللغة الأردية) هنا لا يحمل المعنى الذي تذكره"، فما كان
من الرجل إلا أن انتفض وقال متحدِّياً، "افتح أي معجم من معاجم
اللغة الأردية، وستجد أن من معاني 'أجهأ' المعنى الذي قصدته تماماً!"
فماذا عسى المرء أن يقول لمثل هؤلاء العلماء، وكيف له أن يشرح
لهم أن الاعتراض ليس على كون هذا المعنى موجوداً في اللغة أولاً، بل
الاعتراض هو: هل هذا المعنى هو المقصود فعلاً في بيت غالب أم لا؟
كذلك، 'كان' في اللغة العربية تكون تامة أحياناً، وناقصة أحياناً
أخرى، ولكن هل يمكننا، على سبيل المثال، أن نطبق كلا الحالتين في
وقت واحد على قوله تعالى 'ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً'، ثم
نزعم أن الآية تحتل الوجهين على السواء؟ وهل يمكن القول إن كلا
المعنيين صحيحان في هذا السياق؟

فيما يتعلق بآية سورة الضحى ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾، فإننا نؤكِّد

٤ آل عمران ٣: ٦٧.

مرة أخرى، بكل طمأنينة، أنه لا يمكن، وفقاً لقواعد العربية، فصل ﴿ضالاً﴾ عن الفعل ﴿وجد﴾ وجعلها مفعولاً مقدماً للفعل ﴿هدى﴾. بل إن ﴿وجد﴾ هنا لا بد أن يفهم بمعنى 'علم'، ولا يجوز حمله في هذا الموضوع على معنى 'صادف'.

فالمسألة لا تتعلق بمجرد تقديم المفعول وتأخيرها، لكي يرجع فيها إلى كتب النحو بحثاً عن موانع التقديم، بل القضية أعمق من ذلك. فالسؤال هو: هل يمكن، في العربية، أن يفصل بين الفعل ومفعوله حين يكونان على نحو ما في هذه الآية، ويجعل ذلك المفعول تابعاً لفعل آخر؟ نحن نقول بثقة تامة، إن هذا غير ممكن في اللسان العربي. فلا توجد، في جميع مدونات العربية، ولو مثال واحد يجيز هذا الاستخدام. بل إن أئمة التفسير، وهم الذين لا يتركون في تفسيراتهم احتمالاً نحويّاً مهما كان ضعيفاً إلا وذكروه، لم يذكروا بخصوص هذه الآية إلا وجهاً واحداً بصراحة تامة، وهو أن (وجد) بمعنى (علم)، وأنه متعد إلى مفعولين.

وقد صرح بذلك الزمخشري في الكشف، حيث قال:

"ووجدك من الوجود الذي بمعنى العلم، والمنصوبان مفعولاً ووجد."^٥

وقال الإمام الرازي:

"ووجدك من الوجود الذي بمعنى العلم، والمنصوبان مفعولاً

^٥ الكشف ٧٦٧/٤.

بعد ذلك، أورد كاتبوا المقال رأياً منسوباً إلى الخفاجي، شارح كتاب الشفاء مفاده أن "وجد" في الآية له مفعول واحد، وأن المفعول الثاني محذوف. ونحن، وإن تغاضينا عن حقيقة أن هذا الرأي من حيث اللغة العربية رأي فاسد لا يصح، ويمكننا إثبات أنه لا مسوغ له في استعمالات العرب، وأن الخفاجي نفسه أقرّ في نسيم الرياض أن معظم النحاة لا يقبلونه، فإننا، مع ذلك، نسأل هؤلاء "الفضلاء" من أرباب العلم والفن، ما علاقة هذا الرأي أصلاً بمحلّ النزاع؟

إن اعتراضنا لم يكن موجّهًا إلى ترجمة تجعل لـ﴿وجد﴾ مفعولاً محذوفًا كما قال الخفاجي، بل إلى ترجمة الدكتور القادري الذي حمل ﴿وجد﴾ على معنى "صادف"، وجعله متعدّيًا إلى مفعول واحد فقط، ثم جعل ﴿ضالًّا﴾ مفعولاً مقدّمًا للفعل ﴿هدى﴾، وبهذا وجه التفسير وجهة مختلفة تمامًا. فما وجه الاستشهاد برأي الخفاجي في هذا السياق؟ أليس ذلك إلا محاولة لصرف انتباه القارئ عن صلب المسألة، وإشغاله بجوانب لا علاقة لها بها؟

ثم بعد الفراغ من هذا الدرس النحوي، عاد أصحاب المقال إلى

^٦ تجدر الإشارة هنا إلى أن قوله: ﴿ووجدك ضالًّا﴾ معطوف على قوله: ﴿ألم يجدك﴾، ولذلك لا يمكن أن يختلف حكمه عنها.

^٧ التفسير الكبير ٣١/٢١٤.

مسألة أخرى تتعلق بترجمة عبارة "يا حبيب" في خطاب الله تعالى لنبيه في القرآن الكريم. وقد وبَّخونا على اعتراضنا على هذا الأسلوب، معتبرين أننا لا نفرق بين خطاب الغزل وخطاب النبوة. ونحن بدورنا نقرّ لهم بخطئنا هذا ونعتذر إليهم أننا حاولنا إقناعهم بأن استخدام "يا حبيب" في ترجمة الوحي فيه خلل في الذوق وركاكة في الأسلوب. ثم ذهبوا إلى الدفاع عن فكرة جواز تعدد التفسيرات للآية الواحدة، مستشهدين بـ "غوث الأعظم" الذي، حسب زعمهم، كان يفسر الآية الواحدة بأربعين وجهًا، وبالإمام الرازي الذي نقل عشرين قولاً في تفسير آية:

﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾.

ولتبيين ما في ذلك من اضطراب، فلننظر في بعض هذه الأقوال التي أوردها الرازي:

- ١- أنك ضللت عن جدك، فهداك الله إليه.
- ٢- أنك في سفرك مع ميسرة أضعت الطريق، فبلغك الله إلى القافلة.
- ٣- أنك كنت محاطًا بالكفار، فأنقذك الله وقواك.
- ٤- أنك كنت مترددًا في أمر القبلة، فدلّك الله إلى القبلة التي تحب.
- ٥- أنك لم تكن تعرف جبريل، فعرفك الله به.
- ٦- أنك لم تكن خبيرًا بالتجارة، فهداك الله إلى طرقها.

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

٧- أنك كنت عاجزًا عن الهجرة، فسَهّلها الله لك.

ويقال بعد هذا:

إن كانت هذه "وجوها مختلفة لحقيقة واحدة"، فمتى نطلق على

الأقوال أنها "متضادة"؟!

وإن لم يكن في هذه التفسيرات تناقض، فلا ندري أين يكون

التناقض إذًا؟!

لقد كان من الأجدر بهؤلاء أن يبيّنوا لنا ما هو وجه الوحدة في هذه

الأقوال المتباينة، وكيف يمكن للمرء أن يكون ضالًّا عن طريق قافلة،

وضالًّا عن القبلة، وجهولًا بجبريل، وعديم الخبرة بالتجارة، ومترددًا في

الهجرة، ومحاطًا به الكفار، وكل ذلك تفسير لآية واحدة في سياق

واحد!

إن هذا هو المنهج في التفسير الذي مرّق الأمة وأبعد أذهان أبنائها

عن المعنى الحق لكلام الله. وإن من يطالع هذه التفسيرات ليسأل

نفسه:

أهذا هو الكلام الذي تحدى الله به الإنس والجن أن يأتوا بمثله؟!

أهو هذا الكتاب الذي أنزل لهداية البشر؟!

بل إننا نقولها صراحة، إن هذه التفسيرات تجعل من الصعب أحيانًا

أن نصدق أن هذا كلام من يريد أن يهتدى به!

أمّا القول، إنه ذاك ما فعله أئمة التفسير في الماضي، فإنه لا يعد

حجة.

فإن أخطأ السابقون، وهم بشر، فما الذي يلزمنا بأن نكرر أخطاءهم إلى الأبد؟

إن القرآن الكريم، بنصوصه الصريحة، وبما تفرضه الفطرة والعقل، لا يقبل هذا التلوّن والتشّتت. ومن واجب من آمن بهذا الكتاب أن يردّ هذا المنهج بكل قوة، وألا يخشى في الله لومة لائم. أما بخصوص معنى «ضالّاً» الذي أيدناه في مقالتنا، فقد اعترضوا بأنه لم يوجد ولا هذا المعنى أصلاً في أقوال المفسرين أو كتب اللغة. ونقول لهم بكل وضوح، إن أقوال المفسرين وكتب اللغة هي مصادر ثانوية، وليست مرجعاً نهائياً. وإنما المرجع الأول في تحقيق معاني الألفاظ هو الاستعمال العربي الأصيل، كما ورد في كلام العرب وأشعارهم، ومنها استخرجت كتب اللغة أصلاً، وإليها يرجع أئمة التفسير أنفسهم. فكما أن "فرهنگ آصفية" و"نور اللغات" ليستا إلا تلخيصاً لكلام أمثال مير وغالب، فكذلك "لسان العرب"، و"الصحاح"، و"القاموس" ليست إلا تدويناً لشواهد عربية من شعر الجاهلية وكلام النبي وصحابته. وبناء على هذا، فإن أولى المراجع في اللغة هو القرآن الكريم نفسه، ثم حديث النبي صلى الله عليه وسلم وأقوال الصحابة، ثم شعر العرب في الجاهلية وصدر الإسلام. وفي هذا السياق، نود أن نلفت أنظار "منهاج القرآن" إلى بيت من الشعر قاله الفرزدق:

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

ولقد ضللت أباك تطلب دارمًا كضلال ملتمس طريق وبار
وفي خاتمة مقالهم، ختم أرباب "منهاج القرآن" بما رأوه ضربة قاضية،
فقالوا:

كان عليك أن تتأمل أولاً في ثمرة جهدك وجهد أستاذك طوال
حياتكما، فما هي؟ سوى بضعة مئات من المتابعين. بينما أستاذنا
الجليل، في نظرهم، الدكتور القادري، فقد أوتي من القبول ما لم يؤت
أحد من قبل، إذ التف حوله خلال خمس أو ست سنوات فقط لا
الآلاف، بل الملايين، الذين لا تفتقر لهم عزيمة، ولا تهدأ لهم نفس،
بانتظار لحظة من لحظات الإشارة ليبدلوا النفس والنفيس. ونحن من
جانبنا، نقول لهم، لو أنكم اكتفيتم بهذه "الحجة" وحدها، وتركتم التنقل
بين مصطلحات "العلم" و"الفن"، لكان ذلك أوفر عليكم، وأسلم
لقرائكم، وأقرب إلى حقيقة ما تدافعون عنه. لكنكم، على الأرجح، لم
تدركوا أنكم بهذه "الحجة" ما رددتم بها على نقدنا فحسب، بل قدمتم
لنا أيضًا "المفتاح الذهبي" الذي نبحت عنه منذ زمن لحل معضلات
الخلاف بين الحق والباطل! فنحن، طلاب العلم، دأبنا على أن ندرس
علوم اللغة، والنحو، والبلاغة، وأصول الفقه، ونتبع دلائل الاستنباط
ومسالك التأويل، لعقود. والآن، بفضل هذه "الحجة"، اتضح لنا أن
كل تلك الجهود لا جدوى منها. فالحل بات واضحًا، بسيطًا، ونهائيًا،
من أراد أن يعرف الحق من الباطل، فما عليه إلا أن يعدّ رؤوس أتباع

كل قول، وقيس حجم استعدادهم للتضحية بكل ما يملكونه من نفس ومال وجهد. فإن كثرة الأتباع، وزاد حماسهم، وارتفع صوتهم، كان قول شيخهم هو الحق، وما عداه باطل لا يلتفت إليه! هل من تعقيب يقال بعد هذا؟!

هذه هي الذهنية التي يربّي عليها المسترشدون، حيث يحرمون إلى الأبد من التمييز بين الصواب والخطأ. أما عن شخصي، فليس لي ما أفتخر به، سوى أن الله شرفني بالتلمذة على أستاذ فريد، هو أمين أحسن الإصلاح. أما هو، فأشهد أن عمره لم يصرف فيما يفاخر به هؤلاء من جماهيرية وهتافات. لم تكن تلك الهتافات، ولا ذبوع الصيت، من غاياته، بل لم يكن يلتفت إليها أصلاً. كان يرى أن النظر إلى مثل هذه الزخارف دوناً عن شأنه، فضلاً عن أن يسعى إليها. لم يكن في مجلسه ذكر لطريقة جذب الجماهير، بل لو تحدّث أحدهم أمامه عن ذلك، لم يكن يؤذن له بعدها بالجلوس إليه. لقد كان شعاره دائماً، أن الإنسان، ولو خلا من كل ناصر ومعين، فعليه أن يتمسك بالحق. لم يكن يبحث عن مبررات لواقع الفساد، بل سعى إلى تطهير العقل والوجدان منه. لم يهبط إلى مستوى العامة، بل دعاهم إلى معارج الفكر والصفاء. إنّ عالمه عالم العلم والديانة، لا نصيب فيه للمتزيّين بلباس الدين، ولا حظّ فيه للماهرين في الأعيب السياسة. كان في كيانه صحارى من الصبر، وبحار من الإدراك، وفي شخصيته

— إلى أرباب "منهاج القرآن" —

عالمه المستقل، ذو شغل فيه عن كل لغو ولهو. أفنى حياته في العلم والتحقيق، لا في بناء الزوايا وتأسيس الطرق. ومن أراد أن يرى ثمرة جهده، فليقرأ "تدبر القرآن"، فذلك هو عمله الخالد، وتلك هي رسالته الحقة. لم يكن من أبناء اللحظة، بل كان رجل الغد، وزمانه آت لا محالة.

أظني قد بلغت ما أردت، وبلغ قلبي حيث أراد أن يصل. وفي الختام، لا أجد ما أقوله لهؤلاء سوى:

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جان پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہو، آب و نال کی ہے بیشی

ترجمة: "الروح الطاهرة تختلف تماماً عن الجسد؛ فالمظاهر المادية كاللون والرطوبة والدم والماء والغذاء لا تعبر عن حقيقتها."

[۱۹۸۸م]



الثورة الإسلامية

شارف نصف قرن على الانقضاء ونحن نحلم بتحقيق الثورة الإسلامية في هذا البلد. لقد مضى الجيل الأول الذي نهض لتحقيق هذا الحلم، وها هو الجيل الثاني يخوض غماره. كتب الكثير في هذا السبيل، وقامت ضجّات عظيمة، وسالت دماء الشباب، ودفن الشيوخ آمالهم مرة بعد مرة. وبعد هذا الجهد الدؤوب وهذه التضحيات الجسام، كان يمكن على الأقل أن نأمل أنه، وإن لم نبلغ الغاية، فسنرى معالمها تلوح أمام أعيننا، غير أن الواقع يثبت أن الطريق إلى الهدف لا تزال مجهولة المعالم. لقد رحل القادة، وأعيب التعب المسافرين، ومن بقي لديه شيء من العزم، فقد بذل كل قوته، وكل ما يملك، بل ضحّى حتى برصيد علمه وأخلاقه في سبيل هذه المسيرة. ومع ذلك، لم يتغير الحال، فلا زالت الصحراء تسبق خطانا:

میری رفتار سے بھاگے ہے بیاہاں مجھ سے

ترجمة: تسبقني الصحراء رغم سرعتي.

ولم يكن الأمر أن هذه القوافل الصابرة اكتفت بالسير الشاق في هذا الطريق، بل شهدنا في تاريخ هذا البلد مرحلة ارتفع فيها صدى الثورة الإسلامية من داخل قصور الحكم نفسها.^١ ذاك النداء الذي كان يعلو من المحراب والمنبر ويرتد خائباً عن جدران القصور، أصبح يصدر من أروقتها. لقد بشرتنا أسماعنا مراراً، في تلك السنوات، بأن المجتمع الأول الذي به بدأت حضارتنا، ذلك المجتمع الذي تجسدت فيه كل القيم الأخلاقية واقعاً حياً محسوساً، قد آن أوان عودته. ومع تعاقب الأيام، وتتابع الشهور والسنين، كانت النتيجة الماثلة أمامنا:

وہ جو رکھتے تھے ہم اک حسرت تعمیر سو ہے

ترجمة: تلك الأمنية في البناء التي كنا نحملها، ما زالت أمنية فحسب!

لماذا حدث ذلك؟

يمكن أن يقال فيه الكثير، وسيقال. بعضهم قد ينسبه إلى قضاء الله وقدره، ويراه مأساة إلهية لا مرد لها، وبعضهم سيبحث عن أسبابه في تعقيدات السياسة والواقع الراهن.

أما نحن، فبعد تأمل عميق، خلصنا إلى أن مكنم الخطأ الجوهري إنما هو في التخطيط والعمل، وفي المنهج والاستراتيجية. وعليه، وفي هذا الوقت الذي دفعت فيه نتائج الانتخابات الأخيرة^٢ كثيرين إلى

^١ في عهد الرئيس جنرال محمد ضياء الحق.

^٢ انتخابات عام ١٩٩٣م، التي منيت فيها الجماعة الإسلامية في باكستان

إعادة التفكير، نرى أنه من المناسب أن نعرض رؤيتنا لهذه القضية بكل وضوح.

إننا نشهد اليوم نهاية مرحلة وبداية أخرى في مسيرة هذا الكفاح. ولسنا نتصور أن من هم في الميدان سيغيرون طريقهم استجابة لهذه الملاحظات، ولكننا نأمل أن تبقى هذه الكلمات نصب أعين من س يحملون راية هذه الثورة في المستقبل.

خطة العمل للثورة

في الحضارة الإنسانية، لم تعرف منذ القدم وحتى اليوم إلا أربع وسائل يمكن لأي دعوة، سواء أكانت دعوة حق أم باطل، أن تصل من خلالها إلى الحكم والسلطة:

- 1- أن يتم الاستيلاء على السلطة من خلال عمل مسلح.
- 2- أن يتم إخراج الناس إلى الشوارع في شكل انتفاضة شعبية تجبر أصحاب السلطة على التنحي وتسليم الحكم لأهل الدعوة.
- 3- أن يتم الوصول إلى السلطة عبر السياسة الانتخابية.
- 4- أن يتأثر أصحاب القرار والنفوذ في الأمة بهذه الدعوة، فيذعنون لها ويخضعون لحجتها واستدلالاتها، فيسلمون لها الحكم طواعية.

بأسوأ هزيمة في تاريخها.

أما الطريقتان الأوليان، فهما ما يعرف في الشريعة الإسلامية بمصطلحي المنازعة والخروج. وبما أن الإسلام يصر على أن حرمة النفس الإنسانية لا يجوز انتهاكها إلا في حالي القتل أو الفساد في الأرض، وأن النظام الجماعي للمسلمين، مهما بلغ من الفساد، لا يجوز الإخلال به بأي ثمن، كما لا يجوز لأي شخص، مهما علا قدره، ولو كان في مرتبة الصديق أو الفاروق رضي الله عنهما، ومهما ارتدى عباءة الشريعة، أن يفرض على المسلمين دون رضاهم، فإن الإسلام لا يجيز هذين النوعين^٣ من الثورة السياسية إلا إذا توفرت ثلاث شروط:

أولاً: أن يرتكب الحاكم كفراً بواحا (كفراً ظاهراً معلناً).

ثانياً: أن تكون حكومته استبدادية، لا تستند إلى اختيار المسلمين، ولا يستطيع أحد أن يغيرها برأي أو شورى.

ثالثاً: أن يكون القائم بالخروج شخصاً تلتف حوله أكثرية الأمة، وتثق بقيادته ثقة كاملة.

ودليل الشرط الأول: أن القرآن الكريم يوجب طاعة أولي الأمر من المسلمين، ما داموا من بين أهل الإيمان، ولا يرفضون سيادة الشريعة، سواء في شؤونهم الخاصة أو في نظام الحكم. فلا يجوز لأي مؤمن أن

^٣ هنا يجب أن يكون واضحاً أن هذا الأمر يشمل فقط، ولا يعدّ واجباً ولا مستحباً بأي حال من الأحوال.

يعرض عن طاعتهم أو ينقلب عليهم. قال الله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.^٤

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في توضيح هذه الآية:

"إلا أن تروا كفرةً بواحا، عندكم من الله فيه برهان." ^٥

كذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

"على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره، إلا أن يؤمر

بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة." ^٦

دليل الشرط الثاني هو أن الإسلام قد وضع قاعدة ﴿أَمْرُهُمْ شُورَى

بَيْنَهُمْ﴾^٧ لتنظيم عملية حكم الدولة وإجراء التغيير فيها. إذا تم تطبيق

هذه القاعدة بشكل كامل، وكانت الحكومة تقوم وفقاً لها، ويمكن

تغييرها وفقاً لهذا المبدأ، فإن محاولة تغيير الحكومة عبر الثورة أو الخروج

عليها تعتبر خرقاً صريحاً لهذا المبدأ. وعليه، لا تعتبر هذه المحاولة مجرد

تمرد ضد الحكومة، بل تمرداً ضد المسلمين أنفسهم. وفقاً للشريعة

^٤ النساء: ٥٩.

^٥ مسلم، رقم ٤٧٧١.

^٦ مسلم، رقم ٤٧٦٣.

^٧ الشورى ٤٢: ٣٨.

الإسلامية، هذا يعد فساداً في الأرض، وهو أمر تستوجب له الشريعة القتل. وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد:

"من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه".^٩

دليل الشرط الثالث هو أن قاعدة ﴿أَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ تنص على أن حق الحكم في الإسلام يقوم على تأييد الأغلبية من المسلمين. وبما أن الحكومة تؤسس وتستمر بناءً على تأييد هذه الأغلبية، فإن الحق في التمرد أو الخروج ضد الحكومة يقتصر على الشخص الذي يمكن التأكد بشكل كامل من أن أغلبية الأمة الإسلامية تؤيده، وأنها مستعدة لتقبل قيادته بدلاً من الحكومة الحالية. وقد ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه في خطبته:

"من بايع رجلاً عن غير مشورة من المسلمين، فلا يبايعه ولا الذي يبايعه، تغرة أن يقتل".^{١٠}

إذا تم اتخاذ مسار الثورة المسلحة، فيجب على المتمردين أولاً أن يهاجروا إلى منطقة مستقلة ويؤسسوا فيها حكومة خاصة بهم.

^٩ هذا التوجيه من النبي صلى الله عليه وسلم مبني على الآية ٣٣ من سورة المائدة (٥).

^٩ مسلم، رقم ٤٧٩٨.

^{١٠} البخاري، رقم ٦٨٣٠.

والدليل على ذلك هو أن الله سبحانه وتعالى لم يسمح لأي من أنبيائه، الذين هم آخر من يعرض الحججة، باستخدام السيف إلا بعد أن هاجروا وأقاموا جماعتهم في منطقة مستقلة، حيث أصبح لديهم سلطة حقيقية على تلك الجماعة بالقوة.

على سبيل المثال، سيدنا موسى عليه السلام لم يؤذن له بحمل السلاح إلا بعد أن تحققت هذه الشروط، وكذلك لم يسمح لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالقتال إلا بعد أن أسسوا جماعة مستقلة في المدينة بعد بيعة العقبة. السبب في ذلك هو أن الجهاد بدون سلطة سياسية لا يعدو أن يكون فسادًا. فالنظام الذي لا يملك السلطة في تطبيق حدود الله ولا في معاقبة المجرمين، لا يمكن السماح له بالقتال. وقد اتفق علماء الأمة على هذا الشرط، كما ورد في كتاب "فقه السنة":

"والنوع الثالث من الفروض الكفائية يشترط فيه الحاكم، مثل:

الجهاد وإقامة الحدود."

يقول الإمام حميد الدين الفراهي:

"الجهاد داخل البلاد دون هجرة لا يجوز. وتظهر هذه الحقيقة بوضوح من خلال قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام والآيات المتعلقة بالهجرة. كما أن أحداث حياة النبي صلى الله عليه وسلم تؤكد ذلك. والسبب في ذلك هو أن الجهاد لا يكون مشروعًا إلا إذا كان

١١ السيد سابق، ٣/٣٠.

تحت قيادة أمير قوي ومؤهل. فإذا لم يكن الجهاد بقيادة صاحب سلطة وتنظيم، فإنه يصبح مجرد فوضى وفتنة وفساد^{١٢}.^{١٣} كتب الأستاذ الإمام أمين أحسن الإصلاح في كتابه "دعوة الدين وطريقتها العمل" موضحاً هذا الشرط في قوله:

"السبب الأول هو أن الله تعالى لا يرضى بوجود اختلال أو فوضى في أي نظام باطل، ما لم يكن هناك احتمال أن الذين يغيرون هذا النظام الباطل قادرون على إقامة نظام حق بدلاً منه. الفوضى والاضطراب حالة غير طبيعية، بل هي بعيدة عن الفطرة الإنسانية، حتى أن النظام غير العادل يصبح مفضلاً مقارنة بالفوضى. لهذا السبب، لم يعط الله تعالى لأي جماعة الحق في إشعال الحرب إذا كانت تلك الجماعة غير منظمة أو مجهولة القوة، التي لا يوجد لها قيادة قوية، ولا خضوع لأمر، والتي لم تختبر ولاءاتها، ولا تمثل جماعة منظمة يمكنها أن تقاوم انتشار الفوضى. لا يمكن الوثوق إلا

^{١٢} كتب هذا المقال في سياق دعوة "الجماعة الإسلامية"، ولذلك نوقشت الدعوة هنا كوسيلة من وسائل التغيير الثوري. ومع ذلك، يجب أن يتضح أن "الثورة السياسية" ليست هدفاً أصيلاً لهذه الدعوة في ميزان الدين. فالهدف الحقيقي لها، كما هو منصوص عليه في القرآن الكريم، هو ﴿لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ﴾، ويجب على من يتصدى لهذه المهمة أن يقوم بها دوماً على أساس ﴿مَعْدِرَةً إِلَى رَبِّكُمْ﴾.

^{١٣} نظام القرآن ٥٥.

في جماعة قد أصبحت بالفعل جماعة سياسية منظمة داخل نطاقها، ولديها ضوابط ونظام يمكن تطبيق مصطلح الجماعة عليها. قبل أن تحقق الجماعة هذه الصفة، يحق لها أن تسعى لتشكيل الجماعة، وهو جهاد في حد ذاته، لكن لا يحق لها أن تبدأ فعلاً في الجهاد بالسيف أو القتال."

السبب الثاني هو أن أي جماعة تشارك في القتال تكتسب سلطة على أرواح الناس وأموالهم، وهذه السلطة غير عادية وهامة لدرجة أنه لا يمكن لأي جماعة تحملها إلا إذا كان قادتها لديهم سلطة حقيقية وليست مجرد سلطة أخلاقية. السلطة الأخلاقية لا تضمن قدرتها على منع الفساد في الأرض. لهذا السبب، لا يحق لقائد إسلامي أن يعطي أتباعه الحق في رفع السيوف بناءً على الثقة في السلطة الأخلاقية فقط. وإلا، هناك احتمال كبير أن تصبح تلك السيوف خارجة عن حدود الحلال والحرام، ويحدث ما كان من المفترض أن يمحى. الجماعات الثورية العامة التي تهدف فقط إلى قلب النظام القائم وإلغاء السلطة الحاكمة قد تخوض هذه المعركة دون اعتبار للأخلاقيات أو النظام، لأن هدفهم الأساسي هو الوصول إلى السلطة على حساب النظام الحالي. أما القادة العادلون في الجماعات الحق، فيجب عليهم أن يراعوا جيداً ما إذا كانوا قادرين على توفير نظام أفضل للناس مما يزيل النظام القائم، وهل هم قادرون على منع الظلم في صفوفهم قبل أن يزيلوه من الآخرين. إذالم يكن لديهم القدرة على ذلك، فلا يحق لهم المخاطرة بأرواح الناس وأموالهم بناءً

على الاحتمالات، بل قد يخلقون فسادًا أكبر مما حاولوا القضاء عليه.^{١٤}

من الواضح أنه في النظام الديمقراطي لدولة باكستان، لا يمكن بأي حال من الأحوال اتباع الطريقتين اللتين تتعارضان مع الشريعة الإسلامية من أجل تحقيق الثورة السياسية. وبالتالي، فإن أولئك الذين يعرضون برامج لتجنيد الفدائيين بهدف إحداث تغيير من خلال الجهاد والقتال أو "النهي عن المنكر باليد"، فإن تصرفهم يتناقض تمامًا مع الشريعة التي يدعون إحيائها وتنفيذها. في هذا السياق، كان أبرز دعاة الثورة الإسلامية في العصر الحديث، الشيخ السيد أبو الأعلى المودودي، قد أكد في خطابه في الاجتماع التاريخي في ماجي كوته، قائلاً لأعضاء جماعته الإسلامية:

"في إطار نظام دستوري وديمقراطي، لا يجوز شرعًا اتخاذ أي طريق غير دستوري لتحقيق تغيير القيادة، ولذلك فإن دستور جماعتكم قد ألزمكم باتباع الأساليب الدستورية والديمقراطية لتحقيق الإصلاح والثورة." (خطة العمل للحركة الإسلامية في المستقبل، ص ٢٠٥) في الحالة الثالثة، أي السعي للوصول إلى الحكم والسلطة عبر السياسة الانتخابية، لا يمكن الاعتراض عليها شرعًا. ومع ذلك، إذا تأملنا الأمر، فإن هذه الطريقة تتطلب ثلاث شروط أساسية:

^{١٤} دعوة الدين وطريقتها العمل ٢٤١.

أولاً: يجب أن يكون القائد في هذه الحركة شخصاً يتمتع بكاريزما القيادة ويمتلك المهارات السياسية. فالشخصيات مثل إقبال، وأبو الكلام، وأبو الأعلى المودودي، الذين هم في الأساس علماء ومفكرون وباحثون، ليس هذا مجالهم. لهذه الغاية، ينبغي أن نتظر شخصاً مثل محمد علي جناح أو ذو الفقار علي بوتو، الذي قد يبرز شخصيته السياسية ويقود هذا التحول. لا شك أن ظهور شخصية من هذا النوع في ميدان السياسة باعتبارها حاملة لراية الثورة الإسلامية سيؤدي إلى نتائج غير مسبوقة. ومع ذلك، يعتبر من المؤكد أنه إذا دخل العلماء والمفكرون هذا المجال، فسينتهي الأمر إلى ما قاله الشاعر غالب:

ہاں اہل طلب! کون سے طعنے نایافت دیکھا کہ وہ ملتا نہیں، اپنے ہی لکھو آئے

ترجمة: نعم، أيها الطلاب! من سمع لانتقاد لم يعثر عليه، فهو

بذلك قد ضاع من نفسه.

ثانياً: عندما يتم تأسيس أي تنظيم، يجب أن يكون حزباً سياسياً مثل حزب الرابطة الإسلامية الباكستانية (مسلم ليك) وحزب الشعب الباكستاني (بيبلز بارتی) حزب يتخذ من الثورة الإسلامية هدفاً رئيسياً له، ويسعى في الأصل إلى جمع أولئك الأشخاص على منصته ممن لهم مكانة سياسية في المجتمع، بحيث يمكن أن يكونوا حملة هذه الدعوة في الميدان السياسي بوصفهم قادة طبيعيين، أما الأحزاب

الدينية، فلا يمكن أن تكون مناسبة لهذا الغرض، ولن تتمكن من تحقيق أي نتيجة إيجابية، فالهزائم المتتالية وفقدان الهوية التدريجي سيؤديان حتماً إلى المزيد من الإخفاقات.

ثالثاً: يجب أن تستند الاستراتيجية المتبعة في الانتخابات إلى الحقائق السياسية الراهنة. فالتوجه نحو الانتخابات ليس فقط وسيلة لتوسيع الدعوة وتعريف الآخرين بها، بل هو ساحة للتأكيد على المكانة السياسية في الواقع القائم، والهدف منها هو تحقيق النصر. فلا يمكن تجاهل مسألة النصر أو الهزيمة، فذلك يتناقض مع الفطرة الإنسانية، ومن المؤكد أن ما يخالف الفطرة لا يمكنه الاستمرار طويلاً في هذه الحياة. هذه هي المتطلبات الأساسية في هذا السياق.

إذا تم التغاضي عن هذه المتطلبات واعتمدت الدعوة طرقاً غير مناسبة، ستكون النتائج مشابهة لتجربة الجماعة الإسلامية في الخمسين عاماً الماضية. فكل شخص يمكنه أن يلاحظ أن السعي وراء النجاح في هذا الطريق قد أسفر عن:

١- فقدان الدعوة تدريجياً لروحها، وأصبح من الصعب العثور على أي أثر لحيويتها من حيث التذكير والفكر السليم والدافع لإحقاق الحق.

٢- فقدان القيادة في التنظيم على جميع المستويات من العلماء والمفكرين، ليم تسليمها إلى أفراد لا تأثير لهم في المجال السياسي، ولا

قاعدة علمية لهم، مما أدى إلى ضياع التأثير في السياسة والدعوة.

٣- التدهور الكبير في القيم الأخلاقية التي كانت قد جمعت بصعوبة، حيث ضاع الكثير منها بالفعل، ويبدو أن ما تبقى منها لن يصمد طويلاً.

لذلك، من المؤكّد أنه إذا كان يمكن أن تكون هذه الحالة مناسبة لداعية إسلامي، عالم أو مفكر، فإنها لن تكون كذلك إلا في حالتين: الأولى، أن تكون دعوته قد لاقت قبولاً في المجتمع، وأن قيادته قد تأصلت إلى درجة أن الانتخابات لن تعتبر مجرد إجراء دستوري للانتقال إلى السلطة، بل ستكون أداة لتأكيد سيطرته على القرار، بحيث يكون بإمكانه تحصيل تأييد الأمة لصالحه في أي وقت.

أما بالنسبة للحالة الرابعة، والتي تتعلق بمحاولة غزو عقول النخب من خلال الدعوة فقط، فإنها رغم كونها قد أصبحت غريبة إلى حد ما في عصرنا، إلا أن الحقيقة هي أن هذه الطريقة هي الأكثر تفضيلاً وفقاً لديننا وشريعتنا، وهي الأنجع في تحقيق النتائج المرجوة.^{١٥} فقد اختار الأنبياء دائماً هذا الأسلوب في تاريخهم، وكان هذا هو الطريق الذي سلكوه في جميع الأوقات، ولم يختاروا طريقاً آخر أبداً لتحقيق أهدافهم. وإنه من المؤكّد أن دعوتهم قد قوبلت بالرفض في بعض

^{١٥} للتفصيل، ينظر: كتابنا "ميزان"، باب "قانون الدعوة".

الأحيان، وواجهوا المنفى والقتل مرارًا، لكنهم لم يتراجعوا عن هذا المسار ولم يسلكوا أي طريق آخر من أجل تحقيق النجاح. وقد وجههم الله دائماً للبقاء ثابتين على هذا الطريق، وأكد لهم أن مهمتهم هي التعليم والتذكير، وأنهم لم يبعثوا لحكم الناس كولاة أو حكام.

إن هذا الطريق هو الذي تحقق من خلاله النجاح التاريخي، حيث نجحت دعوة سيدنا موسى عليه السلام في الوصول إلى قلوب قومه، ونجحت دعوة سيدنا يونس عليه السلام كذلك في إقناع قومه وزعمائهم. والأهم من ذلك، أن حكومة النبي صلى الله عليه وسلم في يثرب قد تحققت بنفس الطريقة.

لقد رفضت النخب في مكة، على مدى أكثر من عشر سنوات من الجهد الشاق، دعوة النبي صلى الله عليه وسلم، وعندما لم يجد النبي صلى الله عليه وسلم تجاوبًا من قومه، عرض دعوته على القبائل الأخرى وفقًا لأمر الله. واستجاب بعض من أهل يثرب لهذه الدعوة، وفي غضون عامين فقط، استسلمت قيادة المدينة كاملةً لدعوة الحق، ليعلن البيعة الثانية في العقبة، والتي كانت قرارًا بانتقال النبي صلى الله عليه وسلم إلى يثرب ليصبح إمامًا وحاكمًا عليها. وعندما وصل النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، قال أحد الصحابة، أبو قيس صرمة رضي الله عنه، في أبياته:

ثوى في قريش بضع عشرة حجة يذكر لويلقي صديقًا مئوتيا

ويعرض في أهل المواسم نفسه فلم ير من يؤوي ولم ير داعياً
فلما أتانا أظهر الله دينه فأصبح مسروراً بطيبة راضياً

إذا قال أحد من السياسة في هذا البلد إنه يسعى لتحقيق الثورة الإسلامية، فسوجه إليه النصيحة باتباع الطريقة الانتخابية لتحقيق ذلك. ولكن بالنسبة للعلماء، الطريق الوحيد الذي ينبغي عليهم سلوكه هو ما اختاره الأنبياء من دعوة، لأنهم ورثتهم. وإذا تخلى العلماء عن هذا الطريق، فإنهم سيتخلون عن إرثهم، وستكون النتيجة الحتمية أنهم سيفقدون تدريجياً هويتهم في صراع السياسة الحزبي. مسألة اختيار هذا الطريق ليست من مسائل اختيارهم الشخصية، فالله سبحانه وتعالى قد بين في القرآن الكريم بوضوح منصبهم، وهو الدعوة فقط، وعليهم من خلال الدعوة أن يوجهوا قومهم وزعماءهم نحو التغييرات التي يريد الإسلام أن يحدثها في حياتهم الفردية والاجتماعية. كما قال تعالى:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً، فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ أَلْعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^{١٦}

ما يجب أن يكون علينا خطة العمل للثورة الإسلامية؟
على الرغم من أن أسس خطة العمل هذه واضحة تماماً في القرآن

^{١٦} التوبة ٩: ١٢٢.

الكريم، إلا أن التفاصيل قد تختلف بالطبع حسب ظروف كل أمة واحتياجات كل عصر. في دولة باكستان، من وجهة نظرنا، فإن الخطة المثلى للعمل هي كما يلي:

١- يجب إنشاء مؤسسات تعليمية تقوم على أسس راسخة تستند إلى القرآن الكريم كمرجعية أساسية، بحيث تؤسس علوم الإسلام مجددًا على أساس منابعها الأصلية: القرآن والسنة.

٢- يجب إطلاق حركة فكرية تهدف إلى جذب العناصر المبدعة في الأمة، خصوصًا القادة وصناع القرار، بحيث تتوجه الدعوة إليهم يومًا بعد يوم، مع التركيز على ترسيخ مفاهيم القرآن في أذهانهم.

٣- تعتبر الدعوة من خلال التذكير بالقرآن أساسًا رئيسيًا لهذه الحركة. يجب أن يدعى الناس إلى تبني منهج واضح يعرض كيف يمكن أن تحدث تغييرات جذرية في السياسة، والاقتصاد، والمجتمع، والتعليم، والنظام القضائي، بناءً على المبادئ الإسلامية. ويجب أن يكون هذا بعيدًا عن الانتماءات الطائفية أو التعلق بأشخاص محددين.

٤- من الضروري إنشاء شبكة من المدارس التعليمية على مستوى عالٍ في جميع أنحاء البلاد، التي تصل إلى مرحلة الثانوية العامة (FA/FSc.)، حيث يتم تدريس القرآن وتثبيت مفاهيمه في أذهان الطلاب ليتمكنوا في المستقبل من الثبات على دينهم.

٥- يجب أن يتفق دعاة الإسلام على أنه حتى تصبح الأغلبية في

الأمة موافقة لدعوتهم، فإنهم يجب أن يواصلوا الدعوة والتحذير من أجل تحقيق التغيير المطلوب دون اللجوء إلى خطوات أخرى. إذا تم تنفيذ هذه الدعوة وفقاً للخطة المذكورة، فإن النتائج المتوقعة قد تكون كما يلي:

- ١- قد يأتي وقت، فيتمكن دعاة الإسلام من ترك مهمتهم للأجيال القادمة، مثلما حدث مع معظم أنبياء بني إسرائيل.
- ٢- قد تنغرس الدعوة في قلوب قادة الأمة، فيلجأون إلى التوبة والإنابة، ويتوجهون إلى الله بقلب صادق.
- ٣- قد تتحد الأمة حول قادة الدعوة بشكل يتيح لهم أن يقرروا شؤون الحكم والسلطة حسب ما يتناسب مع رغباتهم.
- ٤- قد يتبنى أحد القادة السياسيين هذه الدعوة ويستخدم السياسة الانتخابية لتحقيق السلطة والحكم في النظام الديمقراطي الباكستاني بناءً على شخصيته.

[عام ١٩٩٤م]



حدود الدعوة

شهدت مسيرة الدعوة إلى الدين في هذا العصر حادثة جسيمة، تمثلت في أن كثيراً من الدعاة لم يراعوا، في الغالب، الحدود التي ينبغي الالتزام بها ضرورة في هذا المجال. أما ما وقع في الماضي، فلا مجال لإصلاحه الآن، غير أن من س يحملون هذه الرسالة في المستقبل، وسيكون ذلك بإذن الله، فهم أحوج ما يكونون إلى وضوح الرؤية والالتزام بالضوابط. ومن ثم، نبين هنا جملة من الحدود التي يجب أن تكون حاضرة في أذهانهم، حتى لا تبقى لباحثي الحق شبهة ولا التباس.

١- الحجّة النهائية في الدين

أول هذه الحدود أن النبوة قد ختمت بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم. وبهذا الختم الإلهي، لم يعد لأحد من الناس أن يزعم لنفسه الحق في أن ينزل رأيه أو اجتهاده منزلة الحجة القطعية التي لا تقبل النقاش، أو أن يجعل من قوله أو فعله معياراً يميز به الحق من الباطل، ثم يطالب الناس باتباعه على هذا الأساس. إنما هذا حق خالص للأنبياء،

قال تعالى:

﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ
عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾^١

وهو وحده من خاطبه ربه بقوله:

﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا
يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^٢

ومن ثم، فإن من يقوم بالدعوة بعده صلى الله عليه وسلم، لا يملك إلا أن يقدم رأيه واستنباطه مستنداً إلى دلائل من الكتاب والسنة، مع التصريح بأن ذلك اجتهاده الخاص، الذي يطمئن إليه، لكنه لا يدعي له العصمة من الخطأ. وما يطرحه على الناس إنما يعرض بقوة الحجة، لا بقوة المنزلة. وأي وحي خاص، أو إلهام، أو رؤيا، أو انشراح صدر، لا يمكن أن يمنح هذه المكانة بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ولا أن يقال في صاحبه:

‘إن الحق يدور معه حيث دار’^٣.

^١ النور ٢٤: ٦٣.

^٢ النساء ٤: ٦٥.

^٣ عبقات، عبقة ١١، الشاه إسماعيل الشهيد، "فالحق يدور معه حيث دار." وقد وصف صاحب عبقات هذه المرتبة التي يسميها الشيخ أحمد السرهندي بـ "الولاية العليا"، بل وذكر: "فالحق تابع له لا متبوع."

٢- السمع والطاعة

أما الحد الثاني، فهو أن حق طلب السمع والطاعة لا يملكه أحد في ذاته إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم. فهو وحده الذي خاطب قومه بقوله: ﴿اعبدوا الله واتقوه وأطيعون﴾^٤ ومن بعده، فإن هذا الحق لا يثبت إلا لأولي الأمر من المسلمين، أي الحكام الذين يطلبون الطاعة في نطاق ما أمر الله به وشرعه، بشرطين واضحين في القرآن الكريم أن يرد النزاع إلى الله ورسوله، وأن يحتكم في الأمر إلى مبدأ الشورى، كما في قوله تعالى: ﴿وأمرهم شورى بينهم﴾^٥ وقد بين الله تعالى هذا الأصل في قوله:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ

مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^٦.

فهذا الحق (السمع والطاعة) محصور في ثلاث جهات: الله، ورسوله، وأولو الأمر من الحكام. أما سائر الدعاة إلى الدين، فلا يملك أحد منهم هذا الحق، وليس في الكتاب أو السنة ما يدل على منحه لهم. وغاية ما يحق لهم طلبه من الناس هو: المعاونة في أعمال البر والتقوى،^٧

^٤ نوح ٧١: ٣.

^٥ الشورى ٤٢: ٣٨.

^٦ النساء ٤: ٥٩.

^٧ المائدة ٥: ٢.

والنصرة في سبيل الله، كما قال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله﴾^٨، وإذا تأسس تنظيم لأغراض الدعوة بناءً على التشاور والاتفاق، فإن الالتزام به يكون داخلياً في عموم قوله تعالى: أوفوا بالعقود.^٩ حتى رسول الله صلى الله عليه وسلم، مع أن له حق الطاعة من الله، لم يطلب . وهو في مكة . من أحد من قومه بيعة على السمع والطاعة . بل إن أكثر ما طلبه في مقام الدعوة، قوله:

"فأيكم يبايعني على أن يكون أخي وصاحبي؟"^{١٠}

فالداعية، إن شاء، فليأخذ من رفاقه بيعة الأخوة والصحبة، أما بيعة الطاعة المطلقة، فليست له مجال. وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يطلب هذه البيعة من أهل يثرب إلا في بيعة العقبة، حين دعوه إلى المدينة ليكون حاكماً عليهم. أما قبل ذلك، فقد مكث ثلاث عشرة سنة في مكة، لم يطلب فيها من أحد تلك البيعة.

٣- التزام الجماعة

الحديث الثالث هو أن الأمر الوارد في قول النبي صلى الله عليه وسلم: "أنا أمركم بالجماعة"^{١١}، إنما يتعلق بالنظام السياسي للمسلمين. وهذا ما

^٨ الصف ٦١: ١٤.

^٩ المائدة ٥: ١.

^{١٠} أحمد، رقم ١٣٧١.

^{١١} أحمد، رقم ١٧١٠٤: "أنا أمركم بخمس، الله أمرني بهن: بالجماعة، والسمع،

يظهر جلياً في روايات ابن عباس التي أوردها الإمام البخاري، حيث جاء:

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه، فإنه من فارق

الجماعة شبراً فمات، إلامات ميتة جاهلية."^{١٢}

وجاء في رواية أخرى، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

"من كره من أميره شيئاً فليصبر، فإنه من خرج من السلطان

شبراً مات ميتة جاهلية."^{١٣}

يتبين من هذه الروايات أن كلمتي "الجماعة" و"السلطان" استخدمتا بمعنى مترادف، مما يدل بوضوح على أن "الجماعة" المقصودة هي السلطة السياسية. وعليه، فإن أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالتمسك بها لا ينطبق إلا على جماعة المسلمين التي تملك السيادة السياسية في بقعة من الأرض، ويكون فيها نظام إمارة قائم.

وهذا هو ما أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالالتزام به، وجعل الخروج عليه بمنزلة الخروج من الإسلام. أما الجماعات الدينية

والطاعة، والهجرة، والجهاد في سبيل الله."

^{١٢} البخاري، رقم ٧٠٥٤.

^{١٣} البخاري، رقم ٧٠٥٣.

والتنظيمات التي لا تملك سلطاناً سياسياً، فلا يشملها هذا الحكم، ولا يصح إسقاطه عليها.^{١٤}

٤- الهجرة والبراءة

الحد الرابع أن الأمر بالهجرة في القرآن الكريم لا يزال قائماً من حيث المبدأ، فحيثما أصبح الالتزام بالدين في مكان ما ضرباً من المخاطرة والتعذيب، وجب على المؤمنين تركه والانتقال إلى حيث يتمكنون من ممارسة شعائرهم. غير أن هناك نوعاً من الهجرة تحدث عنها القرآن، وهي هجرة الدعوة التي كانت تمثل مرحلة من مراحل الرسالة، وتعد إعلاناً بالمفاصلة والبراءة من قبل الداعي تجاه قومه، فهذه خاصة بالرسول دون سواهم. ذلك أن من شروط هذه الهجرة أن تكون حجة الله قد أقيمت على القوم إقامة تامة، وهذا لا يتحقق إلا من خلال دعوة الرسل، لأنهم وحدهم الذين يملكون المقام الذي يؤهلهم لهذه المهمة: يبشّر ببعثتهم قروناً قبل مجيئهم، ويذكرون في الكتب السماوية، وتروى أخبارهم في الأمم،^{١٥} ويكونون قدوة في الأخلاق، وصفوة في

^{١٤} لا يشترط في الدعوة إلى الله وجود تنظيم جماعي دائم؛ فقد قام علماء الأمة بهذا الواجب في الغالب أفراداً، وما زالوا قادرين على أدائه كذلك متى انتفت الحاجة إلى العمل الجماعي.

^{١٥} الأعراف ٧: ١٥٧.

السيرة،^{١٦} يوحى إليهم من الله، ويحاطون بعناية إلهية دقيقة^{١٧} تضمن لهم تبليغ الرسالة بلا خطأ أو نقص^{١٨} ولهذا نجد أن كثيراً من الأنبياء الذين لم يمنحوا منصب الرسالة لم يبلغوا هذه المرحلة من الدعوة. فالأنبياء من بني إسرائيل، كحناني وميكايه، سجنوا^{١٩}، اضطرّ إلياس إلى الالتجاء إلى جبال شبه جزيرة سيناء^{٢٠}، ورجم زكريّا في هيكل سليمان بين "القدس" و"المذبح".^{٢١}، ضرب إرميا وسجن، ثم علق في بئر مملوءة بالطين بعد أن ربط بالحبال.^{٢٢} وعاموس فقد نفي من وطنه.^{٢٣} وقطع رأس يحيى بناء على طلب راقصة، ووضع في صحن

^{١٦} القلم ٦٨: ٤ ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾؛ الأحزاب ٣٣: ٢١ ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ...﴾.
^{١٧} الطور ٥٢: ٤٨.

^{١٨} الجن ٧٢: ٢٧-٢٨.

^{١٩} سفر الأخبار الثاني ١٧: ٧-١٠، الملوك الأول ٢٢: ٢٦-٢٧.

^{٢٠} الملوك الثاني ١٩: ١-١٠.

^{٢١} سفر الأخبار الثاني ٢٤: ٢١. ما ورد في رجم زكريّا بين الهيكل والمذبح.

^{٢٢} إرميا ١٥: ١٠، ٢٠-٢٣، ٢٠: ١-٨. تعذيب النبي إرميا وربطه وإلقاؤه في

البئر.

^{٢٣} عاموس ٧: ١٠-١٣. نفي النبي عاموس.

وقدم لها.^{٢٤} لكن لم يذكر أن أحداً منهم هاجر هجرة مفصلة على نحو ما فعله الرسل.

والقرآن يبين أن قرار هذه الهجرة لا يكون إلا من الله تعالى، ولا يمكن لإنسان أن يقرره بعقله أو اجتهاده. فلما جاء ملائكة الله إلى نبي عظيم مثل إبراهيم عليه السلام حاملين قرار العذاب لقوم لوط، رأى ذلك سابقاً لأوانه، فجادل ربه في شأن هذا القرار.^{٢٥} ويونس عليه السلام الذي ترك قومه بغير إذن من ربه، فعاتبه الله بشدة^{٢٦}. ولما آمن قومه بعد ذلك، اتضح أن توقيت الهداية لا يعلمه إلا الله. ومن ثم، فإن القرآن الكريم يجعل من واجب الرسول أن ينتظر حكم ربه باستقامة وثبات، ولا يترك قومه اعتماداً على تقديره الشخصي بأنه قد أدى ما عليه من البلاغ. بل يظل قائماً في الدعوة حتى يأذن الله له بالخروج، كما قال تعالى:

﴿وَلَا تَمُنَّ بِتَسْتَكْثِرُ وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ﴾.^{٢٧}

﴿فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ﴾.^{٢٨}

^{٢٤} مرقس ٦: ١٧-٢٩ قصة مقتل النبي يحيى عليه السلام.

^{٢٥} هود ١١: ٧٤-٧٦. مجادلة إبراهيم عليه السلام بشأن قوم لوط.

^{٢٦} الصافات ٣٧: ١٣٩-١٤٨. قصة يونس عليه السلام وخروجه قبل إذن

ربه.

^{٢٧} المدثر ٧٤: ٦-٧.

^{٢٨} القلم ٦٨: ٤٨.

فهذه الآيات تدل على أن الهجرة الدعوية لا تكون إلا بقرار إلهي صريح، وبهذا يعلم أن بعد ختم النبوة، لا مجال لهذا النوع من الهجرة مرة أخرى. أما في حال تعذر العيش بالدعوة مطلقاً، فإنه لا مانع أن يهاجر الداعية فراراً بدينه، كما فعل أصحاب الكهف والمهاجرون إلى الحبشة. لكن هذا شيء مختلف تماماً عن هجرة الرسل بعد إتمام الحجة، وقد انتهى هذا النوع من الهجرة بوفاة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. ومن هنا، فإن أي حديث في هذا العصر عن هجرة دعوية أو براءة بمعنى الانقطاع التام عن المجتمع بدعوى إتمام الحجة، هو قول لا دليل عليه من القرآن أو السنة، ولا يؤيده العقل، ويعد توهمًا لا وزن له في ميزان العلم والدعوة.

٥- النهي عن المنكر

الحد الخامس أن تجاوز التذكير والموعظة إلى مرحلة إزالة المنكر بالقوة ليس من صلاحيات أي داعية، بل هو مما اختص الله به ولاة الأمور. فالقرآن الكريم في هذا الباب واضح لا لبس فيه، إذ لم يؤذن حتى للرسل، وهم أعلى مراتب الدعاة، أن يتجاوزوا حدود التبليغ والبيان. يقول الله تعالى:

﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^{٢٩}

^{٢٩} الغاشية ٨٨: ٢١-٢٢.

وقد يعارض بعض الناس هذا الفهم بماورد عن النبي صلى الله عليه وسلم فيقوله:

'من رأى منكم منكراً^{٣٠} ولا شك أن هذا الحديث قد حمل في بعض فترات التاريخ، خاصة من قبل من لم يحسنوا فهم الدين، على أن كل صاحب عزيمة مكلف بتكوين جماعة من الأتباع، ثم الخروج لمحاربة المنكر بالقوة، حتى لو أدى ذلك إلى الثورة على الأنظمة والحكومات. وقد تأسست على هذا الفهم المنحرف جماعات مسلحة، سلّحت الشباب بالبندقية بدلاً من الكتاب، ورفعت شعار "الإسلام الثوري" أو "الإسلام المقاتل".

وهذه هي القراءة ذاتها التي أدّت في عصرنا إلى اتخاذ هذا الحديث ذريعة لما يُسمّى بـ"الجهاد المحلّي" أو "الثورة الإسلامية". لكنّ الواجب أن يفهم الحديث في ضوء نصوص القرآن، ومسلّمات الدين، وسيرة الأنبياء، وألفاظ الحديث نفسه. ومن هنا يتبين أن تغيير المنكر بالقوة مرتبط بدائرة السلطة والولاية. فالرجل مسؤول في بيته، والحاكم مسؤول في دولته، والمدير مسؤول في مؤسسته. فكل صاحب ولاية شرعية مسؤول عن إزالة المنكر ضمن حدود ولايته. فإن لم يزل المنكر، مع قدرته عليه، ولم يكن ثمة مصلحة راجحة تقتضي الترفق أو التدرج،

^{٣٠} مسلم، رقم ١٧٧. "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده..."

كان ذلك علامة على ضعف الإيمان. أما أن يقوم أي فرد أو جماعة بتجاوز حدود ولايته، ويشرع في التغيير بالقوة خارج إطار السلطة الشرعية، فهذا ليس جهاداً، بل هو فساد في الأرض، لا يقتره الإسلام بأي وجه من الوجوه.

٦- العذاب العام

الحد السادس أن العذاب العام الذي نزل على أقوام مثل عاد وثمود وقوم نوح وقوم لوط، بسبب تكذيبهم للحق، هو أمر خاص بعصر الرسالة، ولا يمتد إلى ما بعده. القرآن الكريم بيّن أن هذا النوع من العذاب لا ينزل إلا حين يقيم الله الحجة على قوم من خلال رسول من رسله. فإذا بلغ الأمر غايته، واستمر التكذيب بعد إقامة الحجة، فإن سنة الله تجري بهلاك القوم. أما بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد انقطعت هذه السنّة، ولم تعد قائمة. فلا يحق لأي داعية بعده أن ينذر قومه بعذاب عام، أو يتنبأ لهم بزوال تام بسبب رفضهم لدعوته. فمثل هذا الأمر من خصائص الرسالة، وهو في الوقت ذاته دليل على الرسالة، لا يكون إلا معها. نعم، تنبيهات الله وتحذيراته لا تزال قائمة، وما يقع من بلاء أو مصيبة قد يكون بسبب صد الناس عن الحق، لكن ذلك لا يبلغ حد العذاب الاستئصالي الذي أهلك به الله أقوام الرسل.

وبناءً عليه، فإن على الدعاة في كل عصر أن يجعلوا محور دعوتهم التذكير بالآخرة، ويظلوا ملتزمين بحدود البلاغ والموعظة، ولا يتجاوزوها إلى الوعيد بالعذاب العام، أو التهديد بالهلاك الجماعي، فإن ذلك تعدّ على مقام النبوة، وخروج عن منهج القرآن والسنة.

٧- التكفير

الحد السابع أن حكم تكفير الأفراد ليس من الحقوق الممنوحة لأي داعية، كائناً من كان. فقد يقع بعض المسلمين في الكفر أو الشرك نتيجة الجهل بأحكام الدين، ولكن ما دام لا يعترف هو بنفسه بأن ما صدر عنه كفر أو شرك، فإن الواجب في حقه أن تبين له الحقيقة، وتعرض عليه أدلة الكتاب والسنة التي تكشف خطأه، مع النصح الصادق، والتنبيه إلى خطورة ما وقع فيه، وتحذيره من عواقب ذلك في الدنيا والآخرة. وأما إصدار حكم بالكفر على شخص ما، فلا يكون إلا بعد إقامة الحجة البالغة، وهو أمر اختصّ الله به رسله، ولذلك، فإنه بعد ختم النبوة، لا يملك أحد هذا الحقّ إلى يوم القيامة.

وأقصى ما يمكن أن يقوم به النظام الجماعي للمسلمين، كما تدلّ عليه آيتا سورة التوبة (الآيتان ٥ و ١١)، هو الإعلان عن خروج فرد أو جماعة من دائرة الإسلام لأغراض تنظيمية أو قانونية، كتحديد التعامل معهم في إطار الدولة والمجتمع، لكن هذا لا يعني بالضرورة تنزيل وصف الكفر عليهم بمعناه العقديّ والشرعيّ الكامل.

غير أن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن للداعية أن يداهن في أمر الكفر والشرك، أو أن يسكت عن مظاهرهما. بل إن من أعظم مسؤولياته أن يحق الحق ويبطل الباطل، وأن ينفي التصورات الفاسدة في التوحيد والرسالة والمعاد، ويدعو إلى الصراط المستقيم الذي بينه الله في كتابه العزيز، من غير تردد ولا خشية ولا مواربة. لكن، مع ذلك، ليس له أن يصف أحدا من المسلمين بالكفر أو الشرك ما لم تقم عليه الحجة البالغة، ولأن ينفصل عن المسلمين في شعائرهم كالجمعة والجماعة، أو أن يقطع علاقاته الاجتماعية معهم، أو يسعى إلى تكوين جماعة منعزلة داخل الأمة المسلمة، كأنها أمة أخرى، فهذا انحراف عن منهج الدعوة الحق، وتجاوز لحدود ما شرعه الله لعباده.

[١٩٩٠م]



"أخطاء في المضامين"

[كُتِبَ هذا ردًّا على المقال الذي نشره الدكتور محمود الحسن تحت العنوان نفسه في صحيفة "نوائِ وقت" بتاريخ ١٣ ديسمبر ١٩٨٧م.]

من بين المجلدات التسعة الضخمة لتفسير أستاذنا الإمام أمين أحسن الإصلاحى الموسوم بـ"تدبر القرآن"، استخرج الدكتور محمود الحسن نقيصتين في بعض موضوعاته. وقد كنا قد أوضحنا موقفنا بشأن حكم الرجم في مقالات سابقة. أما فيما يتعلق بتفسير سورة الفيل، فنود هنا أن نبسط القول ببعض الملاحظات.

التفسير الشائع لهذه السورة أن حاكم اليمن أبرهة خرج في عام ٥٧٠ أو ٥٧١ للميلاد على رأس جيش قوامه ستون ألف جندي، وبرفقتة ١٣ فيلاً (وبحسب بعض الروايات ٩)، قاصداً هدم الكعبة. فلما أدرك أهل مكة عجزهم عن مواجهة هذا الجيش العرمرم، لجؤوا إلى الجبال بقيادة زعيمهم عبد المطلب. وعندها، ظهرت جنود الله القاهرة على هيئة طيور تحمل في مناقيرها ومخالبها حجارة من سجيل، فأمرت بها

جيش أبرهة، حتى صاروا في وادي محسر كالعصف المأكول. غير أن صاحب "تدبر القرآن" يخالف هذا التفسير، وأهم ما استند إليه في ذلك أن هذه الرواية تتعارض مع السنن الإلهية التي قررها القرآن في مواضع عدة بشأن نصر الله لعباده المؤمنين، وأن كل تفسير يؤدي إلى تناقض في مقاصد القرآن لا يمكن قبوله بحال. ويقول:

"إن الذين اتهموا قريشاً بالجبين والخذلان يفهمون من هذه السورة أن الله تعالى هو حامي هذا البيت، وأن حماته ولو فروا منه خوفاً من العدو، فإن الله سيتكفل بحمايته. فحينما هربت قريش إلى الجبال خوفاً من جيش أبرهة، بعث الله طير الأبايل لتقذفهم بحجارة من سجيل حتى صاروا كالعصف المأكول. لكن، إن كان هذا هو ما تعلمه السورة، فإن هذا التعليم يناقض سنة الله الثابتة. فليس من سنة الله أن يجلس العباد في بيوتهم ويقولوا كما قال بنو إسرائيل: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾^١، ثم يأتيهم النصر مهدي دون بذل أو جهاد، ويجلسون على عروش الانتصار دون عناء. ولو كانت هذه سنة الله، لكان الأولى أن يجريها على بني إسرائيل، لكن الله عاقبهم على جنهم بأن جعلهم يتيهون في الصحراء أربعين سنة. سنة الله، كما يظهر من القرآن، هي أن ينصر من يقوم بواجبه ويقف في الميدان، ولو كان عددهم قليلاً ووسائلهم

^١ المائدة ٥: ٢٤.

محدودة. وقد بيّن القرآن في سور مثل البقرة والتوبة والحج مسؤوليتنا تجاه البيت الحرام، وهي أن نبذل غاية ما في وسعنا في سبيل حرّيته وحمايته، وسيساعدنا الله، لأنّ ننتظر طيور الأبايل لتقوم بالمهمة عنا. ومهما يكن، فإن قريش قد أدت ما استطاعت، وإن كان دفاعها ضعيفاً، فقد قواه الله بريح صرصر عاتية، حتى هلك أعداؤهم كما يداس التبن اليابس. ومثل هذا ما جرى في بدر، حيث رمى النبي صلى الله عليه وسلم حفنة من تراب على المشركين، فكانت سبباً في اضطرابهم وهزيمتهم، وقد قال الله في ذلك: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^٢.

الخلاصة التي يقدمها صاحب "تدبر القرآن" في تفسير هذه السورة هي أن أهل مكة، وإن كانوا قد لجؤوا إلى الجبال في ذلك الحين، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك فراراً من الدفاع ولا تخلياً عن حماية البيت الحرام، بل لأن هذه كانت الوسيلة الوحيدة المتاحة لهم لمواجهة جيش أبرهة الجرار.

فلما اقتربت جيوش أبرهة من منى، حاول أهل مكة صدهم برشق الحجارة من خلف الجبال، فكان هذا هو أقصى ما استطاعوا فعله في سبيل الدفاع. وقد بارك الله هذه المحاولة، وأرسل عليهم ريحاً عاتية

^٢ الأنفال: ٨: ١٧.

^٣ تدبر القرآن ٥٦٢/٩.

اجتاحت الجيش، حتى تحوّل وادي محسر إلى مقبرة لجثث الجنود، تتخطفها الطيور الجارحة وتنهشها. وبناءً على هذا الفهم، ترجم الإمام الإصلاحي السورة على النحو الآتي:

"أفلا ترى كيف صنع ربك بأصحاب الفيل! ألم يفشل تماماً تدبيرهم؟! وألم يرسل عليهم أسراباً من الطير؟! كنتم تقذفونهم بحجارة من نوع حجر الطين المحترق، حتى جعلهم الله كالعصف المأكول."^٤

كان حريّاً بدكتورنا الفاضل محمود الحسن أن يكتبني بفهم هذا التفسير على وجهه الصحيح، غير أنه اختار أن يكتب ردّاً عليه، فانظر كيف عارضه بقدر ضئيل من الفهم والعلم. يقول إذا كان معنى ﴿ترميمهم﴾ هو "كنتم تقذفونهم بالحجارة"، وكان المخاطبون بها هم قريش، فإن النبي صلى الله عليه وسلم، لكونه من قريش، سيكون مشمولاً بهذا الخطاب، في حين أنه لم يكن قد ولد بعد عند وقوع حادثة الفيل! لكن، لو تأمل حضرته قليلاً، لأدرك أن هذا الأسلوب في الخطاب ليس جديداً في القرآن، بل هو أسلوب مألوف، يخاطب فيه الأحفاد بما وقع لأبائهم، باعتبار وحدة الجماعة واستمرار شخصيتها الاعتبارية. فلتقرأ، إن شئت، قول الله تعالى في سورة البقرة:

^٤ تدبر القرآن ٩ / ٥٥٧.

﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ وَإِذْ فَارَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾^٥

إن أوائل المخاطبين بهذه الآيات هم يهود المدينة، ولا نظن أن دكتورنا الغالي يخالفنا في هذه المسألة. فحين كان فراعنة مصر يذبحون أبناء بني إسرائيل ويستحيون نساءهم، وحين أنقذهم الله من بطش أولئك الطغاة، وشق لهم البحر، ثم أغرق فرعون وجنوده وهم ينظرون، وحين واعد الله نبيهم أربعين ليلة، ثم عبدوا العجل من بعده، لم يكن من بين يهود المدينة أحد قد ولد آنذاك.

فهل يجرؤ أحد على أن يغيّر كل "أنتم" و"كم" الواردة في هذه الآيات إلى "هم" و"هم" بحجة أن المخاطبين لم يشهدوا تلك الأحداث؟ إن من البديهي في اللغة أن الخطاب عندما يوجّه إلى جماعة أو أمة بوصفها كياناً متصلاً عبر التاريخ، لا ينظر إلى التواريخ الفردية لمواليد أعضائها. فإذا قلنا "يا مسلمون، أنتم الذين خرجتم من صحراء الجزيرة تحملون نور الإيمان"، ثم قام أحد الحاضرين بالاعتراض قائلاً "عن أي قوم تتحدثون؟ أجدادنا أنفسهم لم يكونوا قد ولدوا آنذاك!"، فليخبرنا دكتورنا الفاضل، ما هي حكمة مثل هذا الاعتراض، وما هو تقييمه

^٥ البقرة ٢: ٤٩-٥١.

لعقل صاحبه!

ثم إن دكتورنا الغالي كتب أنه لم ير في كلام العرب استخدام المفرد الحاضر مخاطباً الجماعة بصيغة الجمع الحاضر. وهذه ملاحظة عجيبة حقاً، وليس من السهل أن نجد علاجاً مناسباً لمثل هذا النقص في الاطلاع اللغوي. فهذا الأسلوب، في الواقع، من أكثر أساليب اللغة العربية وروداً، سواء في القرآن أو في الشعر العربي.

بل إن أهل العربية المتمكنين يعلمون أن هذا الأسلوب يستخدم تحديداً عندما يراد توجيه الخطاب إلى كل فرد من أفراد الجماعة على حدة، لا إلى الجماعة بوصفها كلاً واحداً فحسب. ففي سورة لقمان، الآية ٣١، وسورة إبراهيم، الآية ١٩، وسورة الشعراء، الآية ٢٢٥، ورد التعبير ﴿ألم تر﴾. وفي سورة البقرة، الآية ١٠٦ ﴿ألم تعلم﴾. وفي سورة المائدة، الآية ٨٢ ﴿لتجدن﴾. وفي الآية ٨٣ ﴿ترى﴾. وفي سورة الفتح، الآية ٢٩ ﴿تراهم﴾. وفي سورة الإسراء، من الآية ٢١ إلى ٤٠، نجد ﴿لا تجعل﴾، ﴿لا تقف﴾، وغير ذلك من الأمثلة.

كل هذه الأمثلة التي سبقت تعد من أساليب الخطاب الموجه إلى غير المعين، وهو ما يعرف في علم البلاغة بـ"الخطاب لغير المعين"؛ أي أن المتحدث يوجه الكلام إلى شخص غير محدد المقصود، يراد به جمهور المخاطبين جميعاً. ومن الشواهد الشعرية على هذا الأسلوب قول طرفة بن العبد:

فإن تبغني في حلقة القوم تلقني وإن تقتنصني في الحوانيت تصطد

وكذلك قول شاعرنا محمد إقبال:

یہ ایک سجدہ جسے تو گراں سمجھتا ہے ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

ترجمة: هذا السجود الواحد، الذي تراه أنت ثقيلًا، يمنح الإنسان

النجاة من ألف سجود.

فهل سيقول دكتورنا الغالي محمود الحسن إن الضمير "أنت" هنا، بصيغة المفرد، لا يمكن أن يكون موجّهًا إلى الأمة المسلمة، لأنه لم يسبق بذكرها في هذا المقطع؟ وهل سيفترض أن المخاطب هو أحد جلساء إقبال كالسيد نذير نيازي أو مياں محمد شفيع؟ وهل سيتذرع بأن قواعد اللغة الأردية لا تجيز اعتبار "الأمة" مخاطبة بصيغة المفرد؟ لوصح هذا المنهج في قراءة النصوص، فلن تبقى لدينا بلاغة شعرية، ولا أسلوب خطابي، ولا خطاب قرآني يمكن فهمه على نحو جماعي. ثم يقول دكتورنا الغالي إن عبارة "أرسل على" لا تستخدم في القرآن إلا في سياق العذاب الإلهي. ونظن أن هذا القول أيضًا ناتج عن نقص في التتبع، لا عن قصور في الفهم بالضرورة. فمن المعلوم لكل طالب علم بالقرآن، أن هذه العبارة لم ترد فقط في سياق العذاب، بل جاءت كذلك في مواضع تشير إلى تسليط شيء أو جهة على أخرى، كما في قوله تعالى في سورة مريم:

﴿الْمَ تَرَانَا أَرْسَلْنَا الشَّيْطِينَ عَلَى الْكُفْرِينَ تَوْهُمْ أَرْأَى﴾^٦

^٦ مريم: ١٩: ٨٣.

أما فيما يتعلق بمعنى الآية الكريمة في سورة الفيل، فإن الإمام أمين أحسن الإصلاحي يبيّن في تفسيره "تدبر القرآن" أن المقصود من التعبير "فجعلهم كعصف مأكول" هو تصوير حالة الخراب التام والذل والمهانة التي لحقت بجيش أبرهة. فيقول:

"هذه العبارة كناية عن الدمار والهوان والخذلان الذي لحق بجيوش أبرهة. فقد دمّهم الله بقدرته الكاملة حتى لم يبق أحد لرفع جثثهم من ساحة المعركة، وبقيت أجسادهم مطروحة على الأرض. ثم أرسل الله عليهم طيورًا جارحة التهمت لحومهم، ونقّت وادي مكة من تعفن أجسادهم."^٧

وقد لانعرف على وجه اليقين موقف دكتورنا الغالي محمود الحسن من هذا التأويل، ولكن كل من له ذوق باللغة العربية وأدبها يدرك مدى ملاءمة هذا المعنى للألفاظ الواردة في الآية. لقد استعمل القرآن الكريم تعبيراً بليغاً شاع في كلام العرب، حيث يستخدمون صورة الطيور التي تحوم فوق الجثث كناية عن الهزيمة الساحقة والخذلان الكامل للعدو. ومن شواهد هذا الأسلوب ما قاله الشاعر مرار بن منقذ:

أنا ابن التارك البكري بشر عليه الطير ترقبه وقوعا

ثم يقول دكتورنا الغالي محمود الحسن: إذا كان الله تعالى قد دمّر جيش أبرهة بريح عاصفة (حاصب)، كما جاء في تفسير "تدبر القرآن"،

^٧ تدبر القرآن ٥٦٠/٩.

فما علاقة رمي قريش بالحجارة بهذا الحدث؟

كنا نظنّ أن دكتورنا الغالي، قبل أن يشرع في كتابة نقده، قد اطلع على تفسير الإمام حميد الدين الفراهي، إذ هو الأصل في منهجية تفسير "تدبر القرآن". غير أن هذا الاعتراض يكشف بوضوح أنه، كسائر المسائل، لم يرجع إليه، وإلا لما غاب عنه هذا الربط الجوهرى. فالإمام الفراهي يقول في تفسيره:

"كانت قريش ترمي جيش أبرهة بالحجارة لطرده عن الكعبة، فأنزل الله عليهم حجارة من السماء في هذا السياق ذاته، كما نسب في بدر رمي الحصباء إلى النبي بقوله 'ولكن الله رمى' فكذلك هنا، فإن جعل الكفار كالعصف المأكول نسب إلى قوة الله القاهرة. وهذا من أعظم المعجزات، لأن قريش لم تكن تملك من القوة ما يمكنها من تفكيك جيش أبرهة أو دفعه إلى التراجع، فتمّ النصر بقوة الله، عبر وسيلة ظاهرة لهم".^٨

ثم يستغرب دكتورنا الغالي من استخدام عبارة "الطيور آكلة اللحوم"، ويبدو في نظره أن هذا التركيب مستنكر أو غير مألوف. والحقيقة أن هذا الاعتراض لا يظهر إلا استخفافاً بحدود المعرفة، وجرأة في النقد دون تتبع واستقصاء كاف. كنا نحسب أن الأمر يقتصر على ضعف في إدراك أساليب اللغة العربية، فإذا بنا نفاجاً بأن العربية

^٨ مجموعة تفاسير ٣٨٨.

ليست وحدها محلّ الضعف، بل حتى اللغة الأردنية التي كتب بها اعتراضه.

فلو تفضّل دكتورنا الغالي قبل تسجيل هذا الاعتراض، بالرجوع إلى أحد معاجم اللغة الأردنية، لعلم أن كلمة "جرّيان" (بمعنى 'الطيور' في اللغة الأردنية) لا تقتصر في الاستعمال الفصيح على الأطيّار الصغيرة التي ترقزق في البيوت، بل تستخدم كذلك بلا حرج في وصف النسور، والصقور، والعقبان، والرخم، وكل ما يطير وله مخالب ويفترس.

ثم يسأل دكتورنا الغالي، ما مصدر التفسير الذي قدّمه الإمام أمين أحسن الإصلاحي لسورة الفيل؟

وجوابنا، بكل احترام، أن مصدره هو القرآن الكريم نفسه. فالأستاذ أمين أحسن الإصلاحي لا يقيم وزناً لتفاسير الأسلاف إن لم تستند إلى اللفظ القرآني، والنظائر الموضوعية، وسياق النظم. فإن تبين له المعنى الصحيح من داخل النص القرآني، فإنه لا يعارضه بأثر لم يثبت، أو برواية لا تنهض بالحجة.

ثم يعترض دكتورنا الغالي بأن الإمام الفراهي يرى أن رمي الجمرات في الحج هو امتداد لذكرى رمي قريش لجيش أبرهة، ويتساءل: لماذا لا تؤدّى هذه الشعيرة في وادي محسر تحديداً، بدلاً من منى؟ ولماذا تستخدم الحصى الصغيرة لا الصخور الكبيرة؟

والجواب على ذلك، أن الروايات تثبت أن الرمي يقع في منطقة "المحصب"، وهي جزء من مشعر منى، فلا وجه لهذا الاعتراض. أما ما يتعلق بحجم الحصى، فنتساءل نحن بدورنا، هل في السنّة النبوية ما يدل على أن إبراهيم عليه السلام رمى الشيطان بنفس ترتيب الجمرات، وبنفس عدد الرميات، ومع التكبير، وفي ثلاثة أيام متتالية، وبهذا التحديد الزماني والمكاني؟

فإن كان دكتورنا الغالي يطالب بمطابقة رمزية شعيرة الحج لكل تفصيل تاريخي مزعوم، فهل هو قادر على إثبات تلك التفاصيل كما هي؟ ومع ذلك، لا يتورّع عن القول إن صاحب "تدبر القرآن" قد استخدم القياس في مسائل التاريخ، واصفاً عادةً من عادات قريش بـ"السنّة"، وأنه تجاهل روايات ابن إسحاق وأشعار الجاهليين!

إن اعتراضات دكتورنا الغالي، شأنها في ذلك شأن اعتراضاته السابقة، ليست سوى ثمرة التعجّل في الكتابة دون تمحيص. فقد أغفل أن الأستاذ الإمام، حين جعل مرجع الضمير في ﴿ترميمهم﴾ هو قريش، إنما استند في ذلك إلى نص القرآن نفسه، لا إلى قياس أو اجتهاد محض؛ فأين موضع القياس مع وجود النص؟

ثم إن مفهوم "السنّة" في الشريعة لا يقتصر على ما ابتدأه النبي صلى الله عليه وسلم فعلاً، بل يشمل ما صدر عن الأمة وأقرّه النبي بتصويبه أو بسكوته، وقد أقرّ الإسلام من سنن السابقين ما لم ينسخ، وجعل

له نفس الاعتبار.

أما ما قاله دكتورنا الغالي بشأن إهمال الروايات التاريخية وأشعار الجاهليين في تفسير سورة الفيل، فيبدو أنه كتب دون الرجوع إلى تفاسير المدرسة الفراهية. وإلا لأدرك أن الإمام حميد الدين الفراهي قد نقل تلك الروايات والأشعار في تفسيره، ولم يهمل منها شيئاً ذا بال، بل اختار منها ما وافق القرآن، وترك ما لم ينهض بالحجّة، وأوضح منهجه وعلل اختياره بدقة علمية يحمده عليها.

وهكذا، فإن ما يسميه دكتورنا الغالي محمود الحسن "أخطاء في المضامين" في آراء الإمام الفراهي وتفسير "تدبر القرآن"، لا يصمد عند الفحص العلمي، بل يكشف عن ضعف في الحجّة وبعد عن التحقيق الرصين. ولا يسعنا إزاء هذه الاعتراضات الواهية إلا أن نخاطبه بقول الشاعر محمد إقبال:

ترى نگاہ فرومایہ ہاتھ ہے کوتاہ تراگنہ کہ نخیل بلند کا ہے گناہ

ترجمة: نظرك القاصر لا يبلغ العلى، فذنبك هذا، لا ذنب النخلة

الطوال!

[١٩٨٧م]



قائمة المصادر والمراجع

- ١- الجيلي، عبد الكريم قطب الدين. الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل. القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، الطبعة الثانية، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م.
- ٢- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين بن محمد بن أحمد. الأغاني. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
- ٣- ابن قيم الجوزية، شمس الدين محمد بن أبي بكر. إعلام الموقعين عن رب العالمين. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
- ٤- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. أحكام القرآن. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ/١٩٧٢م.
- ٥- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي الرازي. أحكام القرآن. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٣٣٥هـ.
- ٦- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ.

- ٧- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي. البداية والنهاية. بيروت: دار ابن كثير، بدون تاريخ.
- ٨- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد الأندلسي. بداية المجتهد ونهاية المقتصد. لاهور: المكتبة العلمية، بدون تاريخ.
- ٩- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد. تلخيص الحبير. باكستان: المكتبة الأثرية، ١٣٨٤هـ.
- ١٠- المودودي، سيد أبو الأعلى. تحريك إسلامي كآئنده لائحه عمل (البرنامج المستقبلي للحركة الإسلامية). لاهور: إسلامك بليكيشنز، الطبعة الثانية والعشرون، ١٩٩٦م.
- ١١- الإصلاح، أمين أحسن. تدبر قرآن. لاهور: فاران فاونديشن، الطبعة الخامسة، ١٩٩٣م.
- ١٢- المودودي، سيد أبو الأعلى. تفهيم القرآن. لاهور: إدارة ترجمان القرآن، الطبعة الثامنة والثلاثون، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
- ١٣- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر القرشي. التفسير الكبير (مفاتيح الغيب). طهران: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.
- ١٤- البخاري، محمد بن إسماعيل. الجامع الصحيح. الرياض: دار السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ١٥- مسلم بن الحجاج النيسابوري. الجامع الصحيح. الرياض: دار

- السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
- ١٦- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الكبير. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ١٧- الإصلاح، أمين أحسن. دعوت دين اور اس كا طريق كار (دعوة الدين ومنهجه). لاهور: فاران فاوندیشن، الطبعة السادسة، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
- ١٨- الآلوسي، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود البغدادي. روح المعاني. بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ.
١٩. المباركفوري، صفي الرحمن. الرحيق المختوم. لاهور: المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م.
- ٢٠- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. سنن النسائي الصغرى. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٢١- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٢٢- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام. سنن الدارمي. ملتان: نشر السنة، ١٣٨٦هـ/١٩٦٦م.
- ٢٣- ابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام المعافري. السيرة النبوية. بيروت: دار الخير، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.
- ٢٤- المودودي، سيد أبو الأعلى. سيرة سرور عالم (سيرة سيد

- العالم). لاهور: إدارة ترجمان القرآن، الطبعة الخامسة، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
- ٢٥- القيصري، داود بن محمود. شرح القيصري على فصوص الحكم. قم: انتشارات بيدار، ١٣٤٣هـ.
- ٢٦- ابن سعد، محمد بن سعد. الطبقات الكبرى. بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- ٢٧- حميد الله، محمد. عهد نبوي مين نظام حكمراني (نظام الحكم في العهد النبوي). كراتشي: اردو أكاديمي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٧م.
- ٢٨- السيد سابق. فقه السنة. بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
- ٢٩- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. فتح الباري. لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- ٣٠- ابن العربي، محيي الدين. الفتوحات المكية. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٣١- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. كتاب السنن. الرياض: دار السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٣٢- سيوييه، عمرو بن عثمان بن قنبر. الكتاب. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٣٣- البزدوي، علي بن محمد البزدوي الحنفي. كنز الوصول إلى معرفة الأصول. كراتشي: قديمي كتب خانة، بدون تاريخ.

- ٣٤- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. الكشاف. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- ٣٥- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ١٣٠٠هـ.
- ٣٦- أحمد بن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل. المسند. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
- ٣٧- إسرار أحمد، الدكتور. منهج انقلاب نبوي (منهج الثورة النبوية) لاهور: مركزي أنجمن خدّام القرآن، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.
- ٣٨- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. المفصل في علم العربية. لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، ١٣٢٣هـ.
- ٣٩- ابن هشام الأنصاري، عبد الله بن يوسف بن أحمد. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب. لاهور: دار نشر الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
- ٤٠- مالك بن أنس. الموطأ. بيروت: المكتبة الثقافية، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
- ٤١- الأنصاري الهروي، عبد الله. منازل السائرين. طهران: انتشارات مولی، ١٣٤١هـ.
- ٤٢- السرهندي، أحمد بن عبد الأحد (المجدد الألف الثاني). مکتوبات. لاهور: رؤوف أكاديمي، ١٣٩١هـ.

قائمة المصادر والمراجع

- ٤٣- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. الموافقات في أصول الشريعة. بيروت: دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.
- ٤٤- الفراهي، عبد الحميد. نظام القرآن. سراي مير، أعظم كره: الدائرة الحميدية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ٤٥- الحفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر. نسيم الرياض. بيروت: دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.





مركز غامدي للتعلّم الإسلامي (GCIL)، المورد، امريكا