

العنف و الحُرِيَّة في الإسلام

-أزكيولوجيا العنف في النصوص المؤسسة للإسلام-



قَدَمْتُ عدة أسباب لتفسير
ظاهرة العنف الإسلامي:
منها المعاناة الاجتماعية
المتغللة في الفقر،
وإكراهية القيم الغربية،
وكراهية التقدم، ومغزون
المرارة والغضب على
سياسيات أمريكا، كامتداد
للغضب على أوروبا،
والتعصب الديني، ودعم
بعض الدول لسور الإرهاب
الإسلامي، واستعمال الدين
كأيديولوجية فاشية من طرف
مجموعة من العصابات،
ونمط اشتغال الشر في
تداخله مع الخير، ووجود
الجهاد كخيار وحيد في
سوق الثورة العيفة العالمية
واحتكائه للاحتجاج، وكون
الإسلام السياسي لا يحمل
أي خيار مستقبلي، ولا أي
نموذج حضاري، (...) إن
التركيز على الأسباب التي
تجعل حرية العقيدة والرأي
وحقوق الإنسان تعارض باسم
الإسلام، ويكفر الداعون إليها
ويحاربون ويهددون ويقتلون
هو موضوع هذا الكتاب.

(من مقدمة الكتاب)

محمد الهلالي وحنان قصي

منشورات - 6

العنفُ والحريّة في الإسلام

(أركيولوجيا العنف في النصوص المؤسسة للإسلام)

محمد الهلالي وحنان قصبي

عنوان الكتاب: **الغُفْ والحُرِّيَّة في الإسلام**
(أركيولوجيا الغُف في النُّصُوص المؤسسة للإسلام)
المؤلفان: محمد الهلالي وحنان قصبي
فكرة الغلاف: حنان قصبي
الطبعة الأولى: 2016
الإيداع القانوني: 2016MO4491
ردمك: 978-9954-8340-7-7
الناشر: منشورات نوافذ
مطبعة: "الرباط نت"

تم طبع هذا الكتاب بـ:



المقدمة

ظل الإسلام طيلة تاريخه موضوعَ صراعٍ داخلي وخارجي. كان هدفُ هذا الصراع هو السيطرة على معنى هذا الدين والتحكم في مساره وامتلاك حقيقته واستعماله لتحقيق أهداف عدة. ولازال هذا الصراع يُعدّيه قانما إلى الآن. يتجلى البعدُ الأول في الصراع الحضاري والثقافي والديني مع الآخر المتمثل، اليوم، في الغرب. أما البعد الثاني فهو الصراع من أجل حرية المعتقد والرأي وحياد الدولة في أداء مهماتها السياسية وعدم تدخل الدين الإسلامي في تدبير الشأن العام.

فرضت أحداث 11 سبتمبر 2001 على كبار المفكرين والفلاسفة الغربيين التفكير في هذا الإسلام الذي باسمه تتم "الغزوات المعاصرة"، والتي يعتبرها من يخططون لها ومن ينفذونها اقتداءً بالنبي وأداءً "للفريضة الغائبة"، أي الجهاد. ولقد ركزوا تفكيرهم على الإسلام كمرجع يُمارسُ العنفُ باسمه، هذا العنف الذي يسمّى إرهاباً. وهو بالمعنى الغربي عمل مذموم ومرفوض ولا إنساني، بل عمل جبان وغادر يستهدف المدنيين بالدرجة الأولى. في حين أن خالد شيخ محمد ورمزي بن الشيبية – وهما من كبار مخططي أحداث 11 سبتمبر- يقولان بفخر: "طبعا نحن إرهابيون، هكذا نكسب عيشنا (...)" لو كان

الإرهاب أن تُلقِي الرعبَ في قلوب أعدائك وأعداء الله فإننا نحمده عز وجل على أن جعل منا إرهابيين (...). إنه أمر مذكور في القرآن" (1).

اهتم عددٌ من كبار المفكرين الغربيين المعاصرين بالإسلام الوافد إليهم والحامل للوعيد والتفجير. صار جزءاً من مشاكلهم ومن القضايا التي على فكرهم مواجهتها. فجاك دريدا(2) يتحدث عن "تيوقراطية" العالم العربي الإسلامي، أي عن ثقافة لم تُعرف فكر الأنوار، ثقافة معادية "لفكرة معينة عن الغرب"، ويحذر من فهم "العالم العربي الإسلامي" كوحدة منسجمة، لأنه عالم يتضمن "الأسوأ" المتمثل في الأصولية الإسلامية التي لا تعد بأي مستقبل، والتي تشتغل من خلال "معتقدات جامدة عنيفة"، و"بؤر للتعصب الديني"، و"بؤر للإرهاب الإسلامي"، و"تيارات تقود إلى التعصب والظلام"، و"تيارات تقود إلى انتهاك حقوق الإنسان"، و"تحقير الديمقراطية" و"انتهاك الحق في الحياة واحتقار القانون والمرأة" واعتماد "تفسير دوغماني للوحي الإلهي"، ويتضمن أيضاً "الأفضل" المتمثل في من يخوضون صراعا من الداخل عبر "النضال السياسي بالمعنى الضيق للكلمة" من أجل تشييد الديمقراطية وفصل السياسة عن الدين الإسلامي وبناء دولة محايدة. ومن بين وسائلهم التي يخوضون من خلالها ذلك النضال "تفسير القرآن".

ويرى جان بودريار(3) أن ما يحدث من عنف باسم الإسلام لا يمكن فهمه "كصراع حضارات" أو "كصراع أديان"، لأنه يتجاوز الطرفين المتصارعين: الغرب/أمريكا، والقاعدة/الدولة الإسلامية. إن الصراع يتم خوضه من طرف شبحين هما: شبح الإسلام وشبح أمريكا، ويرمزان إلى عوالم تتجاوزهما. فالأمر يتعلق "بصراع مرني وهمي"، و"بحل وهمي يستعمل القوة". إن العنف باسم الإسلام تستدعيه القوة المسيطرة والمهيمنة على العالم التي هي

"العولمة الظاهرة"، لأنه "لو كان الإسلام هو القوة المسيطرة على العالم لهاجم الإرهاب الإسلام". لقد ملأ العنف المنتسب للإسلام فراغا أحدثه "انهيار الشيوعية وانتصار الليبرالية"، لكن الإسلام لا يقوم إلا بتجسيد عداة تستدعيه القوة المسيطرة على العالم، ولو لم يكن الإسلام موجودا للقيام بهذا الدور لقامت به جهة أخرى.

أما ألان باديو(4) فيعتقد أن الإسلام ليس إلا "خطابا قابلا للاستغلال، ويتم فعلا استغلاله من طرف العصابات الفاشية"، إنه إيديولوجية صارت سندا لممارسات مجموعة من العصابات، الإسلام ليس إلا لباسا يخفي ما بداخله، وليس هو عمق المشكل. إنه صيغة من صيغ التعبير الذاتي، إضفاء للطابع الذاتي على الممارسات، التعبير عن "الرغبة في الغرب"، وعن غريزة الموت التي تطل على العالم من خلال الهوية الدينية واللغوية. وحسب هذا الموقف تصبح "داعش مجرد شركة تجارية تباع البترول والمنتجات الفنية، والقطن والسلاح"، أي مجموعة من المرتزقة الذين "يستفيدون من امتيازات ناتجة عن النهب والسلب وعن تحويل الأسرى والأسيرات إلى عبيد وإماء"، فهذه الصيغة التنظيمية ليست إلا تعبيراً منحرفاً عن البنية الرأسمالية المعولمة، فليس الإسلام "هو مصدر الافتتان به، بل إن البحث عن الافتتان هو الدافع إلى انتشار الإسلام".

ومن منطلق مغاير، يرى أندريه كونت سبونفيل(5) أن الحرب التي يفرضها العنف المنتسب للإسلام هي حربٌ إيديولوجيات وقيم، وليست حرباً دينية، بالرغم من أن الفاعلين الأساسيين فيها مسلمون، مما يجعل العلاقة بين العنف الإسلامي والإسلام علاقة فعلية، ومن ينكر هذه العلاقة -مثملاً يفعل "المسلمون الديمقراطيون"- يشبه من ينكر العلاقة ما بين المسيحية ومحاكم

التفتيش، أو العلاقة ما بين الماركسية والستالينية. ولأن الإسلام ليس برينا من العنف المرتكب باسمه فمن حقنا "أن نخاف من الإسلام وأن ننتقده وأن نكون ضده" كما أنه من مسؤولية "المسلمين الديمقراطيين" أن يقوموا بتأويل نقدي للقرآن، وأن يحددوا ما الذي "يوجد في القرآن ويجعل الإسلام السياسي والجهادي ممكنا".

إن الإسلام مصاب بمرض. وهذا المرض سماه روجي غارودي وعبد الوهاب المؤدب "بالإسلام السياسي" الذي يُعتبر الإسلامُ الجهادي الجماعي والفردى منتهاه وخاتمته المنطقية الحتمية(6). هذا الإسلام مثله بأكثر ما يمكن من الصفاء والوضوح أسامة بن لادن الذي كان يمثل بدوره "أمة مترابطة كأنها تيار كهربائي"(7)، و"هوية إسلامية منبعثة"، بسبب "التطرف الذي تحول إلى شبكة إيديولوجية لها امتدادات في جميع أنحاء العالم"، هذا التطرف الذي سيصل إلى ذروته في الممارسات الدموية "الدولة أبي بكر البغدادي الإسلامية". ولقد نقل عبد الباري عطوان نموذجا دالا عن شمولية هذا التطرف يتمثل في كون 90% من الشباب السعودي يؤيدون "الدولة الإسلامية"، ويعتبرونها "حركة إصلاحية" تستأنف ما قام به محمد بن عبد الوهاب مؤسس الوهابية، "حركة إصلاحية" تحذر المسلمين من "الإيديولوجيات غير الإسلامية مثل العلمانية القذرة والشيطانية والديمقراطية الكافرة وكذلك الإيديولوجية القومية والوطنية الآسنة"(8).

تم تقديم عدة أسباب لتفسير ظاهرة العنف الإسلامي: منها المعاناة الاجتماعية المتمثلة في الفقر، وهي فكرة فندها "أصف بيات" الذي أثبت أن "النزعة الإسلامية الجهادية هي حركة للطبقة الوسطى وهي تنشغل في الأساس بالممارسات السياسية الأخلاقية وبصور النضال الإيديولوجي، ومن ثمة فإنها

تفشل في أن تعمل كحركة اجتماعية معبرة عن الفئات المحرومة في الحضر، أولئك الذين يؤيدون الإسلاميين المتطرفين على المستوى المعنوي فقط. إن فقراء الحضر يميلون إلى إتباع تدينهم الشعبي" (9). وهو ما يؤكد أيضا صمويل هانتجتون بتأكيد على أن "النشطاء في الحركات الأصولية في معظم الديانات هم من الشباب الحاصل على شهادات جامعية ومن الفنيين والحرفيين والتجار والمنتجين إلى الطبقة المتوسطة" (10). ومنها "كراهية القيم الغربية وكراهية التقدم" و"مخزون المرارة والغضب على سياسيات أمريكا" كامتداد "للغضب على أوروبا" كما يقول نعوم تشومسكي (11). ومنها التعصب الديني، ودعم بعض الدول لبؤر الإرهاب الإسلامي، واستعمال الدين كأيديولوجية فاشية من طرف مجموعة من العصابات، ونمط اشتغال الشر في تداخله مع الخير في إطار صراع القوة والتعبير عن العداء الذي يسكن كيان كل إنسان، ووجود الجهاد كخيار وحيد في "سوق الثورة العنيفة العالمية واحتكاره للاحتجاج" حسب وجهة نظر أوليفيه روا، ومنها أيضا كون الإسلام السياسي - حسب ريجيس دوبريه- لا يحمل أي خيار مستقبلي، ولا أي نموذج حضاري، ولا أية معرفة، ولا أي فن ولا أية قدرة على التطور بكيفية سليمة في المجتمع، ومنها أخيرا صراع الحضارات كما يعرفه صمويل هانتجتون (12). ذلك الصراع الذي صار أساسيا ومهيما على المستوى الثقافي. والذي تجسد فيما يخص الإسلام في الصراع بين الحضارة الإسلامية الكبرى (التي تضم ثلاثة حضارات فرعية هي الحضارة العربية والحضارة التركية وحضارة الملايو) والحضارة الغربية. ويرتكز هذا التحديد على تعريف للحضارة انطلاقا من اللغة والتاريخ والدين والعادات والمؤسسات والقيم. وليس الصراع بين الإسلام والغرب جديدا لأنه

استمر طيلة خمسة عشر قرناً، وسوف يستمر في تحديد مستقبل العلاقة فيما بينهما.

ويتطلب البعد الثاني من الصراع التركيز على الأسباب التي تجعل حرية العقيدة والرأي وحقوق الإنسان تُحاربُ باسم الإسلام، ويُكفَّرُ الداعون إليها ويُحاربون ويُهددون ويُقتلون: وهذا هو موضوع هذا الكتاب.

هوامش:

- (1) يسري فودة، في طريق الأذى، من معاقل القاعدة إلى حواضن "داعش"، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى 2015، ص 48.
- (2) بخصوص موقف جاك دريدا يمكن الرجوع إلى ما يلي:
- Culture et Dépendances, France 3, Jacques Derrida et Régis Debray, <https://www.youtube.com/watch?v=QLQT5rI9Cwg>
- Jacques Derrida et Jürgen Habermas, Le « concept » du 11 septembre Dialogues à New York (octobre-décembre 2001), Présentés et commentés par Giovanna Borradori éditions Galilée, 2004
- جاك دريدا، ما الذي حدث في حدث 11 سبتمبر؟ ترجمة صفاء فتحي، مراجعة بشير السباعي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003.
- جيوفانا بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حوارات مع يورغن هابرماس و جاك دريدا، ترجمة وتقديم خلدون النبواني، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، 2013.
- (3) بخصوص موقف جان بودريار يمكن الرجوع إلى ما يلي:
- Jean Baudrillard, le Monde, 02-11-2001
- جان بودريار، روح الإرهاب، ترجمة بدر الدين عرودكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010.
- (4) فيما يخص موقف ألان باديو يمكن الرجوع إلى ما يلي:
- Alain Badiou, penser les meurtres de masses, théâtre de la Commune, Paris, 23/11/2015, (<https://www.youtube.com/watch?v=Y5Zesamu8bw>)
- (5) فيما يخص موقف أندريه كونت سبونفيل يمكن الرجوع إلى ما يلي:
- Des mots de minuit L'Emission 527 avec André Comte-Sponville, (<https://www.youtube.com/watch?v=W3p42j3upbs>)

- André Comte-Sponville, Sur les attentats du 13 novembre, Challenges, 14 novembre 2015, (www.challenges.fr/)

- (6) يمكن الرجوع حول هذه المسألة إلى:
- روجي غارودي، الأصوليات المعاصرة، أسبابها ومظاهرها، تعريب خليل أحمد خليل، دار عام ألفين، باريس، 2000.
- Abdelwahab Meddeb, La Maladie de l'Islam, Le Seuil, 2002.
- (7) عبد الباري عطوان، القاعدة والتنظيم السري، دار الساقى، الطبعة الرابعة، 2007، ص 45.
- (8) عبد الباري عطوان، الدولة الإسلامية، الجذور، التوحش، المستقبل، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2015، ص 16 و ص 70.
- (9) آصف بيات، Asef Bayat، الحياة سياسة، كيف يغير بسطاء الناس الشرق الأوسط، ترجمة أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014، ص 348.
- (10) صمويل هانتنتون، الإسلام والغرب، آفاق الصدام، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1995، ص 9.
- (11) نعوم تشومسكي، 9-11، تعريب إبراهيم محمد إبراهيم، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الأولى، 2002، ص 12، و ص 18.
- (12) صمويل هانتنتون، الإسلام والغرب، آفاق الصدام، ترجمة مجدي شرشر، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، 1995، ص 5 و 9 و 10 و 39 و 338 و 343.

الفصل الأول

من هو المسلم الحقيقي؟

(الصراع حول امتلاك حقيقة الإسلام)

إن من يملك حقيقة "الإسلام"، أي حق التصرف في الإسلام كحقيقة، سيملك في نفس الآن حقّ التصرف في حياة وموت من لا يُعتبرون في عُرفه "مسلمين حقيقيين". لكن الإسلام له مدخل أساسي هو اللغة (أو الألسن)، والتاريخ، والنصوص المقدسة (أي القرآن الذي هو النص الأول، و الحديث النبوي الذي هو النص الثاني) والتفسير والتأويل.

يتطلب التفكير في الإسلام مساءلته نصاً وتاريخاً، تلك المسألة التي تصطدم بإشكالين كبيرين ملازمين له ملازمة تامة وهما: "الاختلاف/الخلاف" و"الإجماع". ترتبط هاتان المسألتان أشد الارتباط بممارسة نظرية وعملية شاملة ومتجددة تتمثل في العمل على امتلاك حقيقة الإسلام أو تحديد الإسلام الحقيقي والتحكم فيه واستعماله.

إن الحديث عن الإسلام الحقيقي يعني الاعتقاد بوجود إسلام حقيقي وإسلام باطل. وترتبط فكرة الإسلام الحقيقي بالإجماع وبالفرقة الناجية (1) وبالإسلام الصحيح وبالحكم باسمه وحسب ما تقتضيه متطلباته. كما ترتبط بالاختلاف في

المذاهب والفرق والملل والنحل والطوائف والتصورات وما ينتج عن ذلك من تكفير وتناحر واقتتال وقتل.

يكاد تاريخ الإسلام يكون، منذ وفاة النبي، تاريخا للبحث عن الإجماع (المثالي) من جهة، والتكريس الفعلي للاختلافات من جهة أخرى. وفي هذا السياق لاحظ فتحي بن سلامة أنه "لا وجود اليوم لمعنى واحد للمسلم"، فما هو موجود هو اختلاف وتنوع كبيران في معنى "المسلم". فمعنى المسلم هو حصيلة تاريخ الممارسات التي تمت بالاستناد لهذا "الاسم". وهي ممارسات تخترقها التأويلات وتحمل آثار أفعال وأقوال الجماعات والشعوب التي تفاعلت مع الإسلام. كما يؤكد على وجود "حرب حول معنى المسلم ومعنى الإسلام" (2). فالحرب التي تخوضها المملكة العربية السعودية بإمكانيات مالية هائلة ليست فقط حربا من أجل تأمين البترول واستغلاله، وليست حربا من أجل تأمين مناطق ترابية معينة، وإنما هي حرب تُخاض في آخر المطاف حول "معنى الإسلام اليوم"، أي حول "ما هو الإسلام الحقيقي".

من غير الممكن، حسب فتحي بن سلامة، معرفة "من هو المسلم اليوم"، بسبب تضخم التنوع والاختلاف بهذا الصدد، في علاقة وطيدة مع مشكلات تمثل الحداثة وتحدياتها في مواجهتها لثقافة تقليدية. إن موضوع الحرب المتعلقة بالإسلام في اعتقاده يمكن صياغته في السؤال التالي: "ما معنى أن يكون المرء مسلما اليوم؟" أو بتعبير آخر: كيف يمكن التحرر من فكرة "المسلم الوحيد النموذجي المطلق" وتبني فكرة "المسلمين المختلفين"؟

ونجد نفس الإشكال عند محمد أركون مع اختلاف في السياق والنتائج. فهو يرى أن "هناك سوء فهم لكلمة إسلام من كثرة المعاني المتناقضة والمختلطة التي أسقطت عليها" (3).

لكن، من المسؤول عن شحن كلمة "إسلام" بالمعاني المتناقضة والمختلطة؟
ألا يمكن إرجاع تعدد معاني كلمة "إسلام" إلى النص القرآني والأحاديث
النبوية وفي التراث الفقهي وللصراع الفعلي التاريخي حول الحكم؟
دعا محمد أركون إلى تحرير كلمة "إسلام" مما لصق بها من شوائب، لأن
"الأوان قد أن لكي نوضح هذا المفهوم ونزيل عنه طابع التناقض والغموض
الشديد الذي يلفه ويحيط به"⁽⁴⁾. والسبب في ذلك أن كلمة "إسلام" ليست
واضحة على عكس ما نتوهم جميعا للوهلة الأولى⁽⁵⁾. هل يتعلق الأمر فعلا
بغموض كلمة "إسلام"؟ أم يتعلق الأمر على العكس من ذلك بصراع سياسي
حول الحكم يتم خوضه داخل الكلمة نفسها كمجال للصراع الفكري والديني ما
دامت تلك الكلمة تكثيفا للسلح المعنوي للمسلم المجاهد؟

أليس الغموض الملاحظ هنا هو "الوضوح الساطع" لكلمة "إسلام"، بفعل
تراكم الاستعمالات وغنى الممارسات وصدى الصراعات؟ يبدو قول محمد
أركون أنه "قد أن الأوان لتوضيح هذا المفهوم وجعله فعلا وقابلا للاستخدام
الصحيح"⁽⁶⁾ قولاً ملتبساً. وحتى حينما يشرع في توضيح معنى كلمة "إسلام"
يجد نفسه يصف التجسيد التاريخي للإسلام نصاً وممارسةً بهاجس منهجي يبدو
وكأنه عملية تستهدف نحت مفهوم الإسلام لإنقاذ معناه. وبالرغم من غياب
جمع لكلمتي إسلام وتراث في اللغة العربية، وكون الجمع المقترح لهما جمعا
تعسفيا لا يراعي قواعد هذه اللغة⁽⁷⁾، فإنه يقوم بتعداد أنواع من "الإسلامات"
أو "التراثات" الإسلامية على الشكل التالي: "الإسلام في بداياته الأولى، أي
لحظة النبوة وظهور القرآن الشفهي، الإسلام العالم، أو إسلام العلماء من فقهاء
ومتكلمين وفلاسفة ومتصوفة في العصر الكلاسيكي على الرغم من الاختلافات

الكثيرة فيما بينهم، الإسلام الشعبي أو بالأحرى "الإسلامات" الشعبية، الإسلام الشعبي الأصولي المتطرف الصاعد منذ سبعينات القرن الماضي" (8). يتوخى هذا التعريف (الذي يخوض بدوره صراعا من أجل امتلاك حقيقة الإسلام) تعويض التعريف السائد للإسلام كدين فرق وملل ونحل مع الإيمان بوجود فرقة ناجية. وبذلك فهو تعريف يضاف إلى التعريفات الأخرى، وما يميزه هو رغبته في إضفاء سلطة علمية أكاديمية على تعريف الإسلام. إنه تعريف يضيع جزءا كبيرا من مكونات الموضوع. فداخل كل عنصر مكون للإسلام، وداخل كل تصور عنه، وداخل كل ممارسة له، نجد نفس النواة بكل مفارقاتها.

هناك تعريف آخر لـ"الإسلام" يتوخى تأصيل تعدد مكوناته وتنوعه وهو التعريف الذي يرى أن "المظاهر الأربعة التي لا بد من التمييز بينها عندما يعترضنا دالّ "الإسلام" هي: أ) الدين الإسلامي باعتباره إيمانا وعقيدة وشريعة. ينبني هذا الدين على ظاهرة الوحي والتنزيل للنص القرآني، وعلى سنة الرسول القولية والفعلية، ب) المسلمون في تنوعهم، اعتبارا لأنماط حياتهم وثقافتهم، واختلاف حساسياتهم وآرائهم... ج) التيار الأصولي (...). الذي يدعو إلى التطبيق الكلي للتعاليم الإسلامية بالإحالة إلى النص الأصلي. إنه الإسلام المحافظ الصارم الذي يدعي أنه خارج الزمن ويرفض الآداب والموسيقى والشعر... د) الحركات السياسية التي تريد الاستيلاء على الدولة والتي لا تعتبر الإسلام دينا فحسب، بل ترى فيه إيديولوجية ونظاما للحكم..." (9). يبدو أن هناك فكرة مسبقة تستهدف إثبات أن الدين الإسلامي يمكنه أن يكون دين عبادة فقط، هذه الفكرة التي تتجاهل نسيج النصوص المؤسسة التي لا يمكن الفصل فيها بين الإسلام والحكم، ولا بين المسلم

والخضوع، ولا بين العبادة والجهاد. هناك "نواة إسلامية" صلبة في الإسلام لا تذوب في أية ثقافة أخرى.

إن اعتبار القرآن دستورا، وتقديم الإسلام كحل لمشاكل الإنسانية، والقول أن القرآن يتضمن أفكارا وتفسيرات علمية، وتجربة تطبيق الشريعة في بعض البلدان والمناطق، وظهور حركات جهادية مسلحة تخوض حروبا ضروبا من أجل تطبيق الشريعة، وتضخم الإعلام الإسلامي التكفيري الذي يخنق الحياة الفردية والجماعية ويشل استقلالية إرادة الأفراد والجماعات، وغير ذلك من المؤشرات الدالة على خوض المسلمين باسم الإسلام معارك لإحكام القبضة إككاما تاما على المجتمع كتنفيذ للأمر الإلهي... إن كل ذلك يدل على الصراع اليومي والاستراتيجي من أجل تملك الإسلام كسلاح والعمل باسمه. وهو صراع يبدأ حول الاسم ذاته ليصل إلى تحديد معالم الجنة وشروط الدخول إليها مرورا بإقامة "الدولة-العصابة" أو دولة الحاكم الذكر المستبد الظالم الذي يتمتع بمطلق السيادة على البلاد والعباد.

في لحظات محددة من تاريخ الإسلام، يتأجج الصراع من أجل تملك الإسلام فيصبح صراعا دمويا ويتخذ أبعادا كبيرة. كما هو الأمر في عصرنا (منذ أربعين سنة تقريبا، أي منذ ظاهرة الجهاد في أفغانستان وقيام الدولة الإسلامية في إيران).

يرى صادق جلال العظم أن الأطراف التي تخوض هذا الصراع هي: الدول والمؤسسات الدينية الرسمية السنية والشيعية المرتكزة على عائدات البترول، أي التصوران الإسلاميان للحكم: (أ) التصور السني الذي يرى القرآن دستورا، والتصور الشيعي الذي يقوم على ولاية الفقيه، (ب) الإسلام الأصولي التكفيري العنيف الذي مثلته لأول مرة في عصرنا الحالي جماعة طالبان الأفغانية، وهو

نفس الإسلام الذي احتل الكعبة سنة 1979 بقيادة جهيمان العتيبي، ونفس الإسلام الذي اغتال الرئيس المصري أنور السادات، ونفس الإسلام كان وراء هجمات 11 سبتمبر 2001 الإرهابية، ونفس الإسلام الذي اكتمل ونضج في العراق وسوريا مع دولة أبي بكر البغدادي الإسلامية، (ج) إسلام الوسطية أو إسلام التجارة والأعمال والمصالح، وهو إسلام معتدل ومحافظ لا يهتم على الأقل في التعبير العلني والمتكرر بما يشغل التكفيريين من مواضيع مثل موضوع المشركين والمرتدين والمجوس والملحدين والزنادقة والمنافقين والروافض وأحفاد القردة والخنازير والعقوبات الجسدية.

تحيل عبارة "الإسلام الحقيقي" على مفارقة. فهي تدل على أمرين حقيقيين متلازمين ومتنافيين: فالإسلام الحقيقي حسب النصوص المؤسسة للإسلام وشروحها، وحسب التجربة النبوية هو إسلام "الإجماع". لكن "إجماع" إسلام التجربة النبوية نتج عن تدخل النبي المباشر لتجاوز كل ما يسقط في دائرة التعارض والمفارقات وما يتصل بالمتشابه من القرآن. لقد كان "إسلام الإجماع" مطلباً دينياً، وكان ممارسة نبوية. لكن الإسلام الحقيقي هو أيضاً "إسلام الخلاف والاختلاف" والتنوع الذي يجد أساسه في النصوص المؤسسة وفي التاريخ مباشرة بعد وفاة النبي.

كما لا يجب أن نغفل منهجياً المعنى العام للإسلام باعتباره "كل الأديان" كما نجد ذلك في الآية 19 من سورة آل عمران (إن الدين عند الله الإسلام)، وفي الآية 67 من نفس السورة (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين)، وفي الآية 71 من سورة يونس، والآية 72 من نفس السورة (فإن توليتم فما سألتكم من أجر إن أجرين إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين)، والآية 52 من سورة آل عمران (فلما أحس عيسى منهم

الكفر قال من أنصاري إلى الله، قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد
بأننا مسلمون).

نحن أمام "إسلامات" متباينة ومتناقضة ومتحاربة داخل نفس المرجعية العامة
(السنة مثلا). لقد ارتبط تكون الإسلام بالعنف، وارتبط استمراره بالقتال
والغزو، لكن أهم ما يميزه هو الاختلاف. إن "الإسلام هو دين
الاختلاف/الخلاف" بامتياز، الاختلاف المتوحش والمطلق الذي يؤدي إلى القتل.
وما يدعو للاستغراب هو أن "إسلام الاختلاف لم يتوقف قط عن الدعوة
للإجماع".

يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب: "أمر الله بالإجماع في الدين ونهى عن
التفرق فيه، فبين الله هذا بيانا شافيا تفهمه العوام، ونهانا أن نكون كالذين
تفرقوا واختلفوا قبلنا فهلكوا، وذكر أنه أمر المسلمين بالاجتماع في الدين
ونهاهم عن التفرق فيه. ويزيده وضوحا ما وردت به السنة من العجب العجاب
في ذلك، ثم صار الأمر إلى أن الافتراق في أصول الدين وفروعه هو العلم
والفقه في الدين، وصار الأمر بالاجتماع في الدين لا يقوله إلا زنديق أو
مجنون" (10)

لقد صار "الاختلاف" هو "العلم في الدين". فهل يمكن القول -كما ذهب إلى
ذلك فتحي بن سلامة- أن "الإسلام بصيغة الجمع يحتجج وراء الإسلام بصيغة
المفرد؟" (11)

إن الإسلام واحد حتى وإن تكاثرت آثاره، فالإسلام يمتد من داخله تجاه نهاية
كتبت في البداية. وكثرة الأسماء المنسوبة إليه لا تدل على غناه بل تدل على
عدم مراوحته مكانه. فتكاثر "المصطلحات في هذا المجال (الإسلاموية،
الحركات الإسلامية، الأصولية، الراديكالية الإسلامية، التمامية) لم يساهم في

توضيح الوضعية، بل أكد ما يمكن أن أسميه بمقاومة تعقل الإسلام" (12). وهل يقبل الإسلام التعقل أصلاً؟ وهل حجت أقتنعه "الاسم الأصلي الملتبس": الإسلام الذي هو الدين كله، والإسلام الذي هو دين النبي محمد؟ يحبل الإسلام بحروبه. فهو كمن يعيش بين سيف وقبر، وما القبر إلا رمز الانتقال بفضل السيف للنعيم الأبدي: الخلود. لذلك فحروبه "الأهلية" جزء من طقوسه. إن "الواقع الراهن يدل على أن الحروب الأهلية التي يشهدها الإسلام اليوم هي حروب حول معنى كلمة "إسلام": فهل هو دين أم نظام في الحكم أم دولة أم حضارة أم أخلاق أم شريعة أم قانون؟ أم هو أبعد من ذلك. ولنذكر بأن كلمة "الإسلام" لم ترد في القرآن إلا ست مرات، وفي سياقات عامة، فواقعنا اليوم يخضع إلى ما نسميه بحرب الاسم" (13).

يتعلق الأمر فعلاً بالأصل، لكنه أصل حي، فعال، يتجدد في اليومي بقوة وحيوية. إن الإسلام يتطابق مع الصراع من أجل تملكه وامتلاكه. وكأن تاريخ الإسلام هو كله تاريخ الصراع حول تملكه وامتلاكه. ويظهر ذلك في جميع مظاهر تشكل ثقافة الإسلام.

ففي مجال الفقه مثلاً، تعرض الفقهاء للتضييق والضرب والإهانة والحبس... فأبو حنيفة (699-767) تعرض للضرب والتهديد بالقتل والحبس واستئيب مرتين ورفض القضاء في عهد الأمويين والعباسيين، ورفض الإفتاء بتحليل دماء المخالفين للحكام (مستمداً موقفه من حديث نبوي يقنن القتل الإسلامي: "لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمفارق للجماعة التارك لدينه"). وبعدهما جُلد وحبس تم منعه من الفتوى ومن الجلوس مع الناس ومن الخروج من منزله حتى مات، وقيل أن السلطة سممته. أما الإمام مالك (711-795) فقد ضرب سبعين سوطاً بسبب فتوى لم توافق السلطان

(حسب ابن الجوزي في كتابه "شذور العقود في تاريخ العهود"). أما أحمد بن حنبل (780-855) فقد امتحن في عهد المأمون، ورفض القول بخلق القرآن (موقف الدولة الرسمي آنذاك)، وتعرض للاعتقال والسجن لمدة قاربت 28 شهرا، وتم ضربه أمام المأمون، وهو مقيد، وحرّض الفقهاء المأمونَ ضده. وتعرض الشافعي (767-820) لمضايقات ومساءلات.

ولعل المثال الأبرز للصراع حول الإسلام والذي كانت له نتائج دموية هو الصراع بين السنة والشيعة والذي كان ولازال صراعا قويا ومدمرا. ويستند هذا الصراع لأسس دينية وفقهية وكلامية وسياسية وتاريخية.

قال ابن كثير إن "الإمام مالك كفر الشيعة الذين يبغضون الصحابة" (14)، وقال أبو حنيفة "إن من شك في كفر الشيعة فهو كافر مثلهم"، وكفر أحمد بن حنبل الشيعة الذين "يشتمون أبا بكر وعائشة" (15)، وقال أحمد بن حنبل: "ليست الرافضة من الإسلام في شيء" (16)، وقال ابن حزم: "الروافض ليسوا من المسلمين، هي طائفة تجري مجرى اليهود والنصارى في الكذب والكفر" (17)، وقال أيضا إن "... غلاة الروافض كفار مشركون عند جميع أهل الإسلام" (18)، ويرى أبو حامد الغزالي أن بعض ما يقوله الشيعة "هو الكفر الصريح" (19)، ونجد نفس الموقف عند بقية العلماء المسلمين مثل ابن كثير وابن تيمية والبخاري وغيرهم.

كما يكفر الشيعة بدورهم السنة تكفيرا صريحا. يقول نعمة الله الجزائري بهذا الصدد: "لم نجتمع معهم (يقصد مع السنة) على إله، ولا على نبي، ولا على إمام" (20)، ونجد نفس الموقف عند محمد حسن النجفي (الذي قال أن المخالف للشيعة كافر)، ومحمد الطباطبائي (الذي قال أن مخالف الشيعة كافر بلا خلاف)،

وابن بابويه القمي والطوسي والبحراني والمجسسي وعبد الله المامقاني وغيرهم.

ولقد تمت ترجمة هذا التكفير والتكفير المضاد في السب والشتم (وهو أمر جائز شرعا حسب الشيخ عبد العزيز عبد الله بن باز الذي قال أن بعض العلماء قد أجاز السب من باب التنفير والتحذير...). كما نجده مترجما عند الكثيرين منهم الشيعي ياسر الحبيب الذي يقول عن عائشة: "نتقدم لكم بالتبريكات بمناسبة هلاك عدوة الله المدانة من فوق سبع سماوات، سيدة أهل النار عائشة بنت أبي بكر لعنة الله عليهم (...). العقيدة الشيعية لا تقبل المصالحة مع أبي بكر وعمر لأنهما ظلما أهل البيت (...). عائشة هذه المرأة التي تولت أمر تشويه سمعة رسول الله والحط من كرامته وشككت الناس بنبوته في الأحاديث المكذوبة والموضوعة التي بثها وتناقلها أمثال البخاري ومسلم وابن ماجة وأبي داود وسودوا بها كتبهم ووجوههم".

كما نجده عند الكثيرين من السنة مثل الشيخ محمد الزغبى الذي قال عن الشيعة: "اللهم عليك بالروافض، اللهم جمد الدماء في عروقهم، وسلط عليهم الغلاء والبلاء والوباء والسرطان (...). اللهم طهر أرضنا منهم وانصرنا عليهم، إنهم تطاولوا على كتابك وعلى نبيك وعلى الصحابة وعلى أمهات المؤمنين، وعلى الطاهرة الطيبة النقية أمنا عائشة، اللهم دمرهم تدميرا، إنهم صاروا حربا على المسلمين، اللهم اقطع نسلهم...".

إن الارتباط الوثيق بين الإسلام والصراع من أجل امتلاك الإسلام، عبر التكفير والإقصاء والعنف والقتل، يجعل كل عمل يهدف لتبرئة الإسلام من هذه المكونات يبدو وكأنه يهدف "لتبرئة الإسلام من الإسلام". لذلك من الصعب قبول فكرة تبرئة الإسلام من كل ما ارتكب "باسم الله". إن تبرئة الإسلام من

أفعال بعض المنتسبين إليه يعبر عن عواطف نبيلة تجاه الدين الخالص المفترض وجوده كما يهدف إلى فسح مجال وهمي للتعایش في قلب دين اتسم بالعنف. هل من الممكن تيرنة العقيدة الدينية مما يرتكب باسمها؟ يقول أمين معلوف إنه "عندما يرتكب عمل ذميم باسم عقيدة ما (...) لا تصیح هذه العقيدة مذنبه. حتى لو كان من غير الممكن اعتبارها غريبة كليا عن هذا الفعل. فبأي حق أستطيع أن أؤكد مثلا بأن "طالبان" أفغانستان لا علاقة لهم بالإسلام؟ (...) يمكن لمسلم مؤمن أن يقدر أن سلوك "طالبان" يناقض أو لا يناقض حرفية عقيدته وروحها" (21).

يتوخى هذا الموقف إيجاد "أعداء" للإسلام كدين، والبحث عن أسباب تبرر العنف "باسم الدين" لكن من خارج الدين. إن هذا الفكر التبريري يبحث عن مبرر للعنف الإسلامي في الأحداث السياسية والاجتماعية التي ميزت العالم الثالث في الستينيات، ويجعله ينكر أو يتجاهل وجود "سلف للحركات الأصولية المعاصرة" في التاريخ الإسلامي. لقد اقتتلت الفرق الإسلامية العديدة "باسم الدين" ومن "أجل الدين". يقول أمين معلوف: "عند مشاهدة الحركات الأصولية الإسلامية أكتشف بسرعة تأثير العالم الثالث في الستينيات على الخطاب والأساليب، وبالمقابل لقد بحثت في تاريخ الإسلام بلا طائل ولم أجد لها أي سلف مؤكد، إن هذه الحركات ليست نتاجا خالصا للتاريخ الإسلامي، إنها نتاج عصرنا وتوتراته وانحرافات وممارساته وخيباته" (22).

يلجأ الصراع من أجل امتلاك حقيقة الإسلام لطريق آخر هو طريق التفسير والتأويل. وإذا كان من الممكن منهجيا استخراج خصائص مميزة للتفسير، وخصائص مميزة للتأويل فإن العلماء المسلمين اختلفوا في معنى التفسير ومعنى التأويل وفي العلاقة فيما بينهما ولكن الاختلاف الأهم يوجد في التطبيق،

بحيث من النادر أن يُجمع المفسرون والمؤولون على معنى واحد لآية واحدة. وهذا الأمر يعزز عملية الصراع من أجل امتلاك حقيقة الإسلام باستعمال نصوصه المؤسسة له حسب المصلحة والظرف والهدف. وربما هذا ما يفسر لجوء البعض إلى البحث عن تحديد بسيط شامل وقطعي لمعنى الإسلام. نجد هذه الفكرة مجسدة فيما يعرف بـ"نواقض الإسلام" التي حُددت في عشرة وهي: (1) الشرك في عبادة الله، (2) جعل الوساطة بين المرء والله، (3) من لم يكفر المشركين أو شك في كفرهم، أو صحح مذهبهم، (4) من قال بأن حكم غير النبي أكمل من حكم النبي وأن هدي غير النبي أكمل من هدي النبي، (5) من أبغض شيئا مما جاء به الرسول، (6) من استهزأ بنبي الله، (7) السحر، (8) مظاهرة المشركين ومعاونتهم على المسلمين، (9) من قال بإمكانية الخروج من شريعة محمد، (10) الإعراض عن دين الله.

تلغي هذه النواقض حرية الإنسان وحقه وتقيد إرادته وتسلبه ضميره، لأن كل من يريد إعمال رأيه فهو بالضرورة قد خرج عن دين الإسلام وبالتالي فهو معرض للاستتابة المشروطة أو القتل.

لا يُعرف الإسلام ولا يُعرف إلا بالاختلافات المشهورة التي ارتبطت بتكونه الأول. ونذكر من تلك الاختلافات (23) ما يلي: أول خلاف وقع بين المسلمين هو اختلافهم في موت النبي، الاختلاف في موضوع دفنه، الاختلاف في الإمامة، الاختلاف في ميراث الأنبياء، أي حول مسألة هل يمكن لأحد أن يرث النبي، الاختلاف في قتال مانعي الزكاة، الاختلاف في ما لا يوجب تفسيقا ولا تضليلا، الاختلاف في أمر عثمان، أي الاختلاف في بعض قضايا حكمه، الاختلاف في شأن قتله، الاختلاف في شأن معركة الجمل بين علي وعائشة، الاختلاف بشأن علي ومعاوية، والاختلاف في التحكيم وحول الحكمين، الاختلاف في القدر

والاستطاعة، الاختلاف بين الخوارج الذين انقسموا إلى حوالي 20 فرقة تكفر بعضها بعضها، الاختلاف في القدر بين الحسن البصري من جهة وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد من جهة أخرى ونشأة المعتزلة، الاختلاف حول الشيعة وانقسامها إلى عدة فرق.

يقول علي أومليل عن إقرار العلماء المسلمين بواقع الاختلاف: "إن الكتاب الإسلاميين قد أثبتوا أن "الاختلاف" حقيقة واقعة قد عرفها الإسلام منذ عهده الأول، هناك تردد عند هؤلاء بين أمرين: بين الإقرار بواقع الاختلاف منذ عهد الصحابة أنفسهم، وبين الحرص من جهة أخرى على التوصل إلى وحدة الإسلام ووحدة الأمة، وتلك ثنائية "الاختلاف" و"الإجماع" (24).

أدى ضغط الاختلافات داخل الإسلام وأهميتها، بل وهيمتها على فكرة "الإجماع" إلى ظهور الحديث الشهير: "اختلاف أمتي رحمة". كما ظهر علم اسمه "علم الخلاف" (25).

لكن العلماء المسلمين رفضوا صحة هذا الحديث المبرر لاختلاف الأمة. قال الشيخ الألباني إنه لا أصل لهذا الحديث، وقال السيوطي في "الجامع الصغير": "لعله خرج في بعض كتب الحفاظ التي لم تصل إلينا". وقال السبكي إن هذا الحديث غير معروف عند المحدثين وإنه لم يقف له سند صحيح ولا ضعيف ولا موضوع.

ونجد نفس الموقف عند ابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"، حيث خصص الباب الخامس والعشرين للموضوع تحت عنوان: "في ذم الاختلاف". يقول ابن حزم عن لاختلاف في الإسلام: "صح أن الاختلاف لا يجب أن يراعى أصلاً. وقد غلط قوم فقالوا الاختلاف رحمة (...) لو كان الاختلاف رحمة لكان

الاتفاق سخطا، وهذا ما لا يقوله مسلم. وأما الحديث المذكور فباطل مكذوب من توليد أهل الفسق" (26).

وأضاف ابن حزم: "وقد ذم الله تعالى الاختلاف في غير ما موضع من كتابه (27) (الآية 213 من سورة البقرة، الآيتان 103 و105 من سورة آل عمران، الآية 46 من سورة الأنفال، الآية 13 من سورة الشورى، الآيتان 153 و159 من سورة الأنعام، الآية 82 من سورة النساء). وأشار إلى أحاديث نبوية تنهى عن الاختلاف مثل الحديث الذي يقول: "إنما هلك من كان قبلكم باختلافهم في الكتاب"، والحديث الذي جاء فيه: "لا تختلفوا، فإن من قبلكم اختلفوا وهلكوا"، وقول النبي: "إنما هلك الذين من قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم في أنبيائهم". وخلص ابن حزم إلى "أن الله تعالى نصّ على أن الاختلاف شقاق، وأنه بغى، ونهى عن التنازع والتفرق في الدين وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم (...). وأخبر أن الاختلاف تفرق عن سبيل الله (...). ونصّ على أن الاختلاف ليس من عنده" (28).

إن الإجماع الغائب يظل "مثلا أعلى" يتم البحث عنه -إخلاصا للدين وتطبيقا لتعاليمه- عبر تكفير المخالفين لإخضاعهم (التوبة) أو إبادتهم. إنها مأساة لا وجود فيها لغالب يحسم الأمر بشكل تام ونهائي، لأن الإسلام هو الصراع من أجل امتلاك الإسلام.

يمكن أن نتفهم، بسبب هذا الطابع المأساوي لوضعية الاختلاف والإجماع في الإسلام، "الأمل الزائف" للذين يبحثون عن "إسلام حقيقي" ينعمون بظلاله. وعلى سبيل المثال، يؤكد رئيس مجلس الأمة الكويتي مرزوق غانم في 28 ماي 2015- على اتفاق الوفود العربية المشاركة في الدورة العاشرة لمؤتمر

اتحاد مجالس الدول الأعضاء في منظمة التعاون الإسلامي على إرسال رسالة حضارية للعالم تبين ما هو الإسلام الحقيقي.

ويتم هذا الأمر في نفس الوقت الذي تؤكد فيه "الدولة الإسلامية/داعش" على أن الإسلام الحقيقي هو الذي يرى النور من جديد في "أراضيها" في بعض مناطق من العراق وسوريا. إن مسألة علاقة الإسلام بالعنف مسألة جوهرية في فهم الإسلام نصا وتاريخا.

لقد وجهت انتقادات عديدة للدين الإسلامي من طرف منتقدين مختلفي الاتجاهات والأهداف والنوايا. وبلغت تلك الانتقادات أوجها إعلاميا في السنين الأخيرة تزامنا مع صعود موجة "الإرهاب الإسلامي"، مما دفع بمجموعة من علماء المسلمين السنة إلى الرد على تلك الانتقادات في كتاب تحت عنوان: "حقائق الإسلام في مواجهة شبّهات المشككين" (29). ويتضح من العنوان الانشغال المبالغ فيه بحقيقة الإسلام، والرغبة في محو الاختلافات وبلوغ "الإسلام الحق".

من بين المسائل الأساسية في هذا الكتاب المكاتبة التي خصصت للانتقادات المرتبطة بالعنف في الإسلام وعلاقتها ببقية الانتقادات الأخرى. استعمل المؤلفون كلمة "شبّهات" بدل "مسائل" أو "قضايا" أو "مشاكل" أو "انتقادات"، وهذا يعني أن الكتاب هو تنفيذ لأفكار خاطئة قيلت حول الإسلام (أي شبّهات). يوضح علي أو مليل هذه المسألة قائلا: "يسلم المختلفون جميعهم بالنصوص الشرعية الأصلية، هي المبتدأ منه، والذي لا يناقش، وإنما يأتي الاختلاف في التعامل مع هذه النصوص، أي في التأويل الذي يعطى لها، وفي المناهج المستعملة لمقاربة النصوص الدينية الأولية. على مثل هذه الاختلافات انبنت المذاهب الفقهية، وتمايزت، وتأسس بحث فقهي مقارن سمي بـ

"الخلافيات"، هذا الصنف الأول من الاختلاف ميزوه بأنه "اختلاف اجتهاد"، أما الصنف الثاني من الاختلاف فهو ما اعتبروه خارجا عن أصول عقيدة الإسلام، وهو ما يعنيه القدماء حين يستعملون لفظة "الشبهية" (30).
فما هي مكانة العنف ضمن القضايا (الشبهات) المعالجة في هذا الكتاب والتي تصل إلى 147 قضية؟ لإبراز هذه المكانة قمنا بإعادة تصنيف هذه الانتقادات الموجهة للإسلام إلى 15 مجموعة على الشكل التالي:

- (1) مشاكل تخص وجود القرآن (جمع القرآن، تعدد مصاحف القرآن)
- (2) مشاكل تخص القرآن كنص (تعدد القراءات، الكلام الأعجمي، الكلام العاطل، الكلام المتناقض، الكلام المفكك، الكلام المكرر، الكلام المنسوخ، الكلام الغريب، الكلام المنقول)
- (3) مسائل لغوية (23 مسألة)
- (4) طقوس وعبادات (الشرك، الصلب، إنكار الله، الحنث، الإغراء بالمال، الصوم، الزكاة، التحريم)
- (5) عصيان إبليس والبشر
- (6) تفسير الكون في القرآن (خلق السماوات والأرض، غروب الشمس، الجبال، النجوم، الرعد)
- (7) التاريخ في القرآن (الأسماء في القرآن، اسم مريم "أخت هارون"، النمرود، ذو القرنين، إضافة إلى 48 مسألة أخرى من هذا القبيل)
- (8) النبي في القرآن (14 مسألة)
- (9) علاقة القرآن بالسنة
- (10) القرآن والعقل
- (11) القرآن والعلم

- 12) المرأة في الإسلام (ميراث الأنثى نصف ميراث الرجل، شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، النساء ناقصات عقل ودين، ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة، الرجال قوامون على النساء، التسري، زواج المسلمة بغير المسلم)
- 13) الإسلام والحرية (هل الإسلام ضد حرية الاعتقاد؟ ما موقف الإسلام من الديمقراطية وحقوق الإنسان؟ ما هو موقف الإسلام من الفنون؟)
- 14) الإسلام والعنف (القتال في الشهر الحرام، الإسلام ينتشر بالسيف ويحبذ العنف، تحليل القتل، تحليل النهب، تحليل الانتقام، الحدود في الإسلام، الرق)
- 15) الإسلام وواقع المسلمين (ما أسباب تفرق المسلمين رغم دعوة الإسلام للوحدة؟ هل الإسلام مسؤول عن تخلف المسلمين؟).

نلاحظ أن 12 مجموعة تخص المجال الشخصي والفردى، مجال البحث العلمي بجميع مستوياته وتخصصاته، ومجال التعبير عن الرأي غير الملزم لأحد. لكن ثلاثة مجموعات فقط هي التي تشكل النواة الأساسية لجميع المشاكل المرتبطة بالإسلام، والسبب هو أنها تتعلق بتنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع على أساس العنف وما يترتب عنه من أنظمة استبدادية وتسلطية وتحكيمية، وتلك المجموعات الثلاث هي: الإسلام والعنف، الإسلام والحربة، المرأة في الإسلام. يمكن القول أن الإجماع المفقود منذ وفاة النبي، والاختلاف السائد يستندان معا على نفس النصوص المؤسسة: إنهما ينهلان من تصور يقلل من شأن الحياة ويمجد الموت، فما هي مميزات ثقافة الموت في الإسلام؟

هوامش:

- 1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3 / 346.
2) Débat، فرانس 24، 8 فبراير 2015.

- (3) محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، ط 1، 2009، ص: 245.
- (4) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (5) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (6) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (7) أشرف عبد المجيد الشرفي على مشروع أسماء "الإسلام واحدا ومتعددا" وصدرت ضمن هذا المشروع مجموعة كتب تبين أن الإسلام رغم أنه واحد فهو متعدد (إسلام المتكلمين، الإسلام السنّي، الإسلام الشعبي، الإسلام الحركي، إسلام الفلاسفة، الإسلام في المدينة، الإسلام "الأسود"، الإسلام الآسيوي، إسلام الفقهاء، إسلام المتصوّفة، إسلام المجدّدين، الإسلام العربي، إسلام عصور الانحطاط، إسلام الأكراد).
- (8) محمد أركون، نفس المرجع، ص: 282.
- (9) د. فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، ترجمة وتقديم د. رجاء بن سلامة، دار الساقى، لبنان، الطبعة الأولى، 2008، ص 37.
- (10) الشيخ محمد بن عيد الوهاب، المؤلفات، القسم الأول، العقيدة والآداب الإسلامية، كتاب التوحيد، الرسالة الثانية عشرة، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، ص: 394.
- (11) د. فتحي بن سلامة، الإسلام والتحليل النفسي، مرجع مذكور سابقا، ص: 36.
- (12) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (13) نفس المرجع ونفس الصفحة.
- (14) ابن كثير، البداية والنهاية، 219/4.
- (15) أبو بكر بن الخلال، السنة، 558-557/2.
- (16) أبو بكر بن الخلال، السنة، ص 82.
- (17) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، 213/2.
- (18) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، 96/1.
- (19) أبو حامد الغزالي، المستصفى في علوم الأصول، 110/1.
- (20) نعمة الله الجزائري، الأنوار النعمانية، 279/2.
- (21) أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نبيل محسن، دار للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 1999، ص 46.
- (22) نفس المرجع، ص 59.
- (23) طه جابر العلوانى، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالي للفكر للإسلامي، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي، 1992، وكتاب مختصر الفرق بين الفرق للبغدادي، الباب الثاني في كيفية افتراق الأمة، ص 17.

- 24) علي أواميل، في شرعية الاختلاف، دار الطليعة، بيروت، ط 2، 1993، ص: 46-47.
- 25) نجد في كتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي بابا عنوانه: "في سبب إقبال الخلق على علم الخلاف". كما نجد في صحيح البخاري بابا عنوانه: "كراهية الاختلاف".
- 26) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الثاني، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الباب الخامس والعشرون، ص 64.
- 27) نفس المرجع، ص 65.
- 28) نفس المرجع، ص 67.
- 29) حقائق الإسلام في مواجهة شبهات المشككين، إشراف وتقديم أ.د. محمود حمدي زقزوق، وزير الأوقاف ورئيس المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، تأليف: أ.د. عبد الصبور مرزوق، أ.د. عبد العظيم المطعني، أ.د. علي جمعة محمد، أ.د. محمد عمارة، أ.د. محمود مدي زقزوق، التحرير والمراجعة: أ.د. علي جمعة محمد. وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 2002. (672 صفحة).
- 30) علي أواميل، في شرعية الاختلاف، مرجع مذكور، ص 43.

الفصل الثاني

ثقافة الموت في الإسلام

تمثل الجنة أفق المسلم في حياته، وهي البديل المطلق لكل ما هو أدنى، إنها أول وأهم حافز للإيمان.

وحيث يكون "باب الجنة تحت بارقة السيوف" أو حين تكون "الجنة تحت ظلال السيوف"⁽¹⁾، فإن المسلم الحق سيسارع لاقتحام ذلك الباب عبر الاستشهاد ليشهد الله على صدق إسلامه وليشاهد بأم عينيه صدق الوعد الإلهي. تُحَبِّبُ الكثير من النصوص الإسلامية الموت للمسلم وتدعوه لاستحضاره في حياته باستمرار استعداداً لمواجهة. فعليه حسب التقليد الإسلامي أن يذكره بالقلب واللسان، وعند الصلاة، وعند ركوب الدابة، وعند النوم والاستيقاظ، وعند مشاهدة المحتضرين... والسبب في ذلك حسب نفس التقليد هو أن لذكر الموت فوائد منها الردع عن المعاصي، وتليين القلب القاسي، وتعجيل التوبة، وتحقيق قناعة القلب، والإكثار من التعب، والمداومة على الطاعة، والاعتزاز وأخذ العبرة، وعدم الركون للدنيا، والالتفات للأخرة، والقناعة، واطمئنان القلب والخشوع، وسكون الجوارح، وتهوين مصائب الدنيا، ومحاسبة النفس... يوجد المسلم في الدنيا وكأنه غير موجود فيها، وكأنه غير واع بوجوده فيها، أو بالأحرى وكأنه مطالب بأن لا يعي ذلك الوجود، فعليه أن يضع الدنيا بين

قوسين، أن "يعلق وجودها" حتى يتركها نهائياً وكأنه لم يلاقها بالمرّة. ويتضح هذا المطلب في الأمر النبوي الذي تضمنه الحديث الذي يخاطب المسلم قائلاً: "كن في الدنيا كأنك غريب، أو عابر سبيل، واعدد نفسك في الموتى وأهل القبور" (2). فليس هناك "غائب ينتظره المؤمن خير من الموت" (3) كما أن "الموت خير من الفتنة" (4). وذلك لأن الموت هو الطريق للقاء الله الذي على المسلم أن يتوق إليه، فـ"ما من خصلة في العبد أحب إلى الله تعالى من أن يحب لقاءه" (5).

يعرف ابن منظور في لسان العرب الموت كنفيس للحياة (6)، وباعتباره سكونا (7). كما يعرفه الراغب الأصفهاني (8) بتصنيفه إلى أنواع من الموت تقابل أنواعاً من الحياة، معتمداً في ذلك على نصوص قرآنية. فالنوع الأول من الموت هو المرتبط "بالقوة النامية الموجودة في الإنسان والحيوانات والنبات" (سورة الروم/19، وسورة ق/11). والنوع الثاني هو "زوال القوة الحاسّة" (سورة مريم/23 و66). والنوع الثالث هو "زوال القوة العاقلة وهي الجهالة" (سورة الأنعام/122، وسورة النمل/80). والنوع الرابع هو "الحزن المكدر للحياة" (سورة إبراهيم/17). والنوع الخامس من الموت "هو النوم" (سورة الأنعام/60، وسورة الزمر/42).

ولقد ورد ذكر الموت مرات عديدة في القرآن وفي الحديث، كما وردت تعبيرات عدة تدل عليه فيهما معاً على الشكل التالي:

- وَرَدَتْ لَفْظَةُ الْمَوْتِ فِي الْقُرْآنِ 169 مَرَّةً، وَدَلَّتْ عَلَى الْمَوْتِ الْحَقِيقِيِّ كَنْفِيسٍ لِلْحَيَاةِ فِي 39 مَرَّةً (9).

- وَرَدَتْ لَفْظَةُ الْوَفَاةِ فِي الْقُرْآنِ 65 مَرَّةً، مِنْهَا 25 مَرَّةً بِمَعْنَى الْمَوْتِ (10).

- وَرَدَتْ كَلِمَةُ الْقَتْلِ فِي الْقُرْآنِ 168 مَرَّةً، مِنْهَا 75 مَرَّةً بِمَعْنَى الْمَوْتِ (11).

- وَرَدَتْ كلمة الهلاك في القرآن 68 مرة، منها 14 مرة بمعنى الموت (12).
 - وردت لفظة الغرق في القرآن 23 مرة، منها 22 مرة بمعنى الموت(13).
 - وردت لفظة الصلب في القرآن 6 مرات كلها بمعنى الموت(14).
 - وردت كلمة الذبح في القرآن 9 مرات، منها 4 مرات بمعنى الموت(15).
 - وردت كلمة الحرق في القرآن 9 مرات، منها 3 مرات بمعنى الموت(16).
 - وردت كلمة الضرب مرتين في القرآن بمعنى الموت(17).
 - وردت كلمة الحسّ (تحسونهم) في القرآن 6 مرات، منها مرة واحدة بمعنى الموت، والحسّ هو القتل الذريع أي المتفشي والكثير(18).
 - وردت كلمة الإثخان في القرآن مرتين بمعنى الموت(19).
- بالإضافة إلى تعبيرات أخرى دلت هي أيضا على الموت مثل "حضور الأجل" (سورة طه، الآيتان 128 و129، المنافقون، الآيتان 10 و11)، وزهوق النفس (سورة التوبة، الآيتان 55 و85)، والفناء (سورة الرحمن، الآيتان 26 و27)، وقضاء النحب (سورة الأحزاب، الآية 23)، واليقين (سورة الحجر، الآية 99).
- كما وردت الموت في صحيح البخاري وصحيح مسلم من خلال التعبيرات التالية: الوفاة، القبض، القضاء، اللحاق بالرفيق الأعلى(20)، اللحاق بأهل البقيع(21) أو بأهل المقابر، لقاء الله، حضور الأجل، القتل في سبيل الله، الشهادة، إجابة الله، الجود بالنفس لله، الموت على الفطرة، الرجوع إلى الله، الإحاطة بالنفس، الهلاك، السّام، المنية، التّجّيف، القتل بدداً، الميتة أو القتلة الجاهلية، بلوغ الروح الحلقوم، حضور الموت، افتلات النفس، قتل الإنسان نفسه، ملء جوف ابن آدم التراب(22).

يغلب على التعبيرات الواصفة للموت في القرآن والحديث النبوي الطابع الديني الإسلامي، وهو ما يدل على أن معجم الموت قد اغتنى وتجدد تحت تأثير الإسلام ونصوصه المؤسسة.

تقول رجاء بن سلامة في هذا الصدد أن بعض الألفاظ الدالة على الموت "لم ترد في الشعر الجاهلي كما نعرفه، وإنما تدرج ضمن المعجم الجديد الذي وضعه الإسلام. فالوفاة على سبيل المثال لفظة قرآنية (...) وكذلك اللحاق بالرفيق ولقاء الله، والرجوع إلى الله، وإجابة الله والرجوع بالنفس إلى الله فهي عبارات إسلامية محض" (23).

أما الألفاظ الخاصة بالموت في الشعر الجاهلي فمنها على سبيل المثال: "الموت، المنية، الردى، الهلاك، المصرع، الحنق، الحمام، الحمّة، المنون، الحين، البلى، الشّعوب" (24).

يوصف الله وحده بـ"الحي" (بلام التعريف)، أما الإنسان فيوصف بأنه "حي" (بدون لام التعريف). فالله هو الحي الذي لا يموت، هو الذي يهب الحياة، وهو الذي يسترجعها متى شاء، وهو الذي يبعث الموتى، أي أن "المعطي لا بد أن يأخذ، والباسط لا بد أن يقبض والمحيي لا بد أن يميت" (25).

لكن على المسلم من جهته أن يستعد دوماً للموت، عليه مثلاً أن يكثر "من ذكر هادم اللذات" (26) الذي هو الموت، لأنه "راحة من الشر" ولأن "الدنيا فتنة"، والمؤمن الراغب في لقاء ربه يستعد لذلك خلافاً للمشرك والمنافق والكافر الذين لا يتمنون لقاء الله، لذلك فالله يعاقبهم على ذلك بحرمانهم من لقائه لأن "من أحب لقاء الله، أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله، كره الله لقاءه" (27).

فالموت في الإسلام صنفان: موت خاص بالمسلم، وموت خاص بغير المسلم. موت إيجابي وموت سلبي. والموت السلبي هو موت من لا ينتمي لجماعة

المسلمين عقانديا. وعدم الانتماء العقاندي هذا يلقي بغير المسلم في دائرة النجاسة والشرك وحب الدنيا، وهذا ما يجعله مستحقا للعذاب والموت. وبما أن الله هو الحي المطلق، فإن الموت بدوره سيموت وذلك عن طريق الذبح. فإذا كان النبي قد "جاء بالذبح" (28) في الدنيا (سواء جاء به خصيصا لصناديد قريش الذين اعتُبروا أئمة للكفر كأبي جهل وأبي بن خلف وعقبة بن أبي معيط... أو اعتُبر موقفا عاما للإسلام تجنباً للموقف الانتقائي الذي يختار من الأحاديث ما يناسبه فيجعلها غير مقيدة بمكان ولا بزمان، ويرفض الأحاديث التي لا تناسبه مقيدا إياها بالزمان والمكان) فإن الله سيأمر بذبح الموت يوم القيامة في مشهد يُذكَر بطقوس الأضحية والقربان.

يقول الحديث النبوي إنه إذا "صار أهل الجنة إلى الجنة، وأهل النار إلى النار جيء بالموت حتى يُجعل بين الجنة والنار، ثم يُذبح، ثم ينادي مناد: يا أهل الجنة لا موت. ويا أهل النار لا موت، فيزداد أهل الجنة فرحا إلى فرحهم، ويزداد أهل النار حزنا إلى حزنهم". ونجد في صحيح البخاري نفس معنى الحديث بصيغة أخرى يتم فيها وصف الموت بالكبش: "يؤتى بالموت على هيئة كبش أملح، فينادي مناد: يا أهل الجنة، فيشرئبون وينظرون، فيقول: هل تعرفون هذا؟ فيقولون: نعم، هذا الموت وكلهم قد رآه، فيذبح. ثم يقول: يا أهل الجنة: خلود فلا موت، ويا أهل النار: خلود فلا موت" (29).

يحظى الموت بمكانة هامة في النصوص المؤسسة للإسلام كما وكيفاً. فالموت هو التعبير الصادق عن صدق إيمان المسلم وحسن إسلامه. فالدار الأولى ابتلاء وإغراء، لذلك يجب ابتغاء الدار الآخرة كما تأمر بذلك الآية 77 من سورة القصص، لأن تلك الدار الآخرة هي الحياة الحقيقية كما ورد في الآية 64 من سورة العنكبوت. يتعلق الأمر بهجرة المسلم من الدنيا إلى الله ورسوله. فالله يعدُّ

كل من يهاجر إليه بالأجر والمغفرة والرحمة. نقرأ في الآية 100 من سورة النساء: "ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيمًا". بل إن الذي يقتل في سبيل الله لا يعتبر ميتا وإنما يعتبر حيا يرزق(30).

يرتكز الإسلام على تصور منسجم عن الموت. فهو أساس العقيدة الإسلامية، وهو ما يجعلنا نتحدث عن ثقافة للموت في الإسلام يقوم عليها عرشه وتغذي جذعه وأغصانه. وتقوم ثقافة الموت في الإسلام على "ابتدال الموت" وجعله حدثا عاديا، بحيث يكون الانتقال من الحياة إلى الموت كالاتقال من داخل "دار" إلى "خارجها" أو العكس (رمزية الدار الأولى والدار الآخرة). وابتدال الموت يؤدي إلى احتقار الحياة واسترخا ص الجسم البشري وتجريده من كل "قدسية" ومن كل "سمو" وفصله عن كل "قيمة" تحصنه ضد الأذى. فجسم المسلم يصبح أداة لتحقيق غاية إلهية، وجسم الكافر يصبح بدوره أداة للعبرة والانتقام وتنفيذ الأمر الإسلامي (محاربة أعداء الله).

يتم الحط من الحياة بوصفها دنيا، وأولى، وفانية وسببا للاغترار والفتنة والمعصية ووسيلة خداع، وعُرْضة للتبدل. أما الدار الآخرة فهي اليوم الآخر ويوم القيامة ويوم البعث ويوم الساعة ويوم الخروج ويوم القارعة ويوم الفصل ويوم الدين ويوم الحسرة والغاشية والطامة الكبرى ويوم الخلود والحساب والواقعة والوعيد والأزفة والجمع والتلاقي والتنادي والتغابن والحاققة، وهي الدار الباقية ودار الجنة ويوم المآب والعرض والخافضة والرفعة والقصاص والجزاء والنفخة والزلزلة والرجفة والتفرق والصدع والبعثرة والندامة والفرار، كما وصفت أيضا بأنها يوم عسير وعظيم ومشهود وعقيم وعبوس وقمطرير، ووصفت أيضا بأنها يوم تبلى فيه السرائر، ولا تملك

فيه نفس لنفس شيئا، ويوم يدعون فيه إلى نار جهنم، ويوم لا ينفع فيه مال ولا بنون، ويوم لا مرد للإنسان فيه من الله، ويوم لا ريب فيه ويوم تشخص فيه الأبصار ويوم لا يكتُمون فيه الله حديثاً..

نلاحظ تهويل الدار الآخرة تهويلاً كبيراً بغية إقناع المسلم للاستعداد لها وفق أوامر الله ونواهيه. وإذا اجتمع الترهيب من حب الدنيا والترغيب في الزهد فيها، انطلاقاً من احتقار الحياة وتمجيد التخلص منها عبر القتال والجهاد، نكون أمام تصور محكم للموت هو أساس ثقافة الموت في الإسلام.

يحتقر الإسلام الحياة الدنيا لأنها ليست إلا لهواً ولعباً، ولأنها حياة زانفة ومصيرها الزوال (سورة العنكبوت، الآية 64، وسورة الأنفال، الآية 32)، بل إنها تشبه نباتاً لا يقاوم الريح، فتتلاعب به كما تشاء مما يدل على انعدام قيمتها وعدم أهميتها (سورة الكهف، الآية 45، وسورة يونس، الآية 24).

تشبه الدنيا مجموعة وسائل يتم الانتفاع بها لمدة زمنية محدودة، ولا تشكل تلك الوسائل سوى حطام غير ذي قيمة مهما طال الزمن (سورة آل عمران، الآية 14). وكل من يتشبث بالدنيا لا يجني إلا العذاب، فامتلاك الدنيا ليس مؤشراً على رضى الله، وإنما هو مؤشر على غضبه (سورة التوبة، الآية 55).

ويقود الحط من الدنيا إلى المعادلة التالية: الجنة مقابل الموت في سبيل الله. (سورة التوبة/111).

هوامش:

(1) صحيح البخاري، كتاب الجهاد (2965-2966)، وصحيح مسلم، الجهاد والسير (1742).

- (2) رواه البخاري، السلسلة الصحيحة لناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، رقم الحديث (1157).
- (3) أبو نعيم الأصفهاني، حليه الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الفكر، 1996، 114/2.
- (4) حديث صححه الألباني، السلسلة الصحيحة، 813.
- (5) عبد الله بن المبارك المروزي، الزهد والرقائق، المجلد الأول، دار المعراج الدولية، الطبعة الأولى، 1995، ص: 283.
- (6) ابن منظور، لسان العرب، (774/1).
- (7) نفس المرجع، 547/3.
- (8) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، الجزء الأول، مكتبة نزار مصطفى الباز، ص 616.
- (9) وردت لفظة الموت كتنقيض للحياة في الآيات التالية:
سورة البقرة: 19، 28، 56، 94، 132، 133، 161، 180، 217، 243، 258، 259. آل عمران: 91، 102، 119، 143، 144، 156، 157، 158، 168، 169، 185، النساء: 15، 18، 78، 100، 159، المائدة: 106، الأنعام: 61، 93، 95، 111، 122، 162، الأعراف: 25، الأنفال: 6، التوبة: 84، 116، 125، يونس: 31، 56، هود: 7، الرعد: 31، إبراهيم: 17، الحجر: 23، النحل: 21، 38، الإسراء: 75، مريم: 15، 23، 33، 66، طه: 74، الأنبياء: 34، 35، الحج: 6، 58، 66، المؤمنون: 15، 35، 37، 80، 82، 99، الفرقان: 3، الشعراء: 81، النمل: 80، العنكبوت: 57، الروم: 19، 40، 52، لقمان: 34، السجدة: 11، الأحزاب: 16، 19، سبأ: 14، فاطر: 22، 36، يس: 12، الصافات: 16، 53، 58، 59، الزمر: 30، 42، 3، غافر: 11، 68، فصلت: 39، الشورى: 9، النخاس: 8، 35، 56، الجاثية: 21، 24، 26، الأحقاف: 33، محمد: 20، 34، الحجرات: 12، ق: 19، 43، النجم: 44، الواقعة: 47، 60، الحديد: 2، الجمعة: 6، 8، المنافقون: 10، الملك: 2، القيامة: 40، المرسلات: 26، عبس: 21، الأعلى: 13.
- (10) وردت لفظة الوفاة في الآيات التالية:
سورة البقرة: 234، 24. آل عمران: 55، 193. النساء: 15، 97، المائدة: 117. الأنعام: 60، 61. الأعراف: 67، 12. الأنفال: 50. يونس: 46، 104. يوسف: 10. الرعد: 40. النحل: 22، 32، 70. الحج: 5. السجدة: 11. الزمر: 4. غافر: 67، 77. محمد: 27.
- (11) وردت لفظة القتل في الآيات التالية:
سورة البقرة: 54، 61، 72، 85، 87، 91، 154، 178، 191، 251، آل عمران: 21، 112، 144، 156، 157، 158، 168، 183، النساء: 29، 66، 74، 89، 91، 92، 93، 157. المائدة: 27، 28، 30، 32، 70. الأنعام: 137، 140، 151. الأعراف: 127، 141، 150. الأنفال: 17، 30. التوبة: 5، 111. يوسف: 9، 10. الإسراء: 31، 33. الكهف: 74. طه: 40. الحج: 58. الفرقان: 68. الشعراء: 14. القصص: 9، 19، 20، 33. العنكبوت: 24، الأحزاب: 16، 26، 61. غافر: 25، 26، 28. محمد: 4. الممتحنة: 12، الذاريات: 10، البروج: 4، التكويد: 9.
- (12) وردت لفظة الهلاك في الآيات التالية:
البقرة: 195. آل عمران: 117. النساء: 176. المائدة: 17. الأنعام: 6، 131. الأعراف: 4، 15. الأنفال: 42. الإسراء: 58. القصص: 88. غافر: 34. النجم: 50. الملك: 28. الحاقة: 29.
- (13) وردت كلمة الغرق في الآيات التالية:
البقرة: 50. الأعراف: 64، 136. الأنفال: 54. يونس: 73، 90. هود: 37، 43. الإسراء: 69، 103.

- الكهف: 71، الأنبياء: 77، المومنون: 27، الفرقان: 37، الشعراء: 66، 120، العنكبوت: 40، يس: 42، الصافات: 82، الزخرف: 55، الدخان: 24، نوح: 25.
- (14) وردت كلمة الصلب في الآيات التالية:
النساء: 157، المائدة: 33، الأعراف: 124، يوسف: 41، طه: 71، الشعراء: 49.
- (15) وردت كلمة الذبح في الآيات التالية:
البقرة: 49، سورة إبراهيم: 6، القصص: 4، الصافات: 102.
- (16) وردت كلمة الحرق في الآيات التالية:
الأنبياء: 68، سورة العنكبوت: 24، البروج: 10.
- (17) وردت كلمة الضرب في السورتين التاليتين:
الأنفال: 12، سورة محمد: 4.
- (18) وردت لفظة تحسونهم (الحسن) في الآية التالية:
آل عمران: 152.
- (19) وردت لفظة الإثخان في الآيتين التاليتين:
الأنفال: 67، سورة محمد: 4.
- (20) وقد ذهب جمهور اللغويين إلى أن المقصود بالرفيق هنا ليس الله. قال العلماء إن معناه: "ألحقني بجماعة الأنبياء الذين يسكنون أعلى عليين، واسم رفيق جاء على وزن فعيل، ومعناه الجماعة. قال: ولا أعرف الرفيق في صفات الله تعالى. ويبدو أن العبارة قرآنية، فكأنه أراد بقوله عز وجل: وحسن أولئك رفيقا".
- رجاء بن سلامة، الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، الطبعة الثانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص 75.
- (21) بقبع الغرق: مقبرة المسلمين بالمدينة.
- (22) الرجوع في إحصاء تعابير الموت في صحيح البخاري ومسلم لرجاء بن سلامة، الموت وطقوسه من خلال صحيح البخاري ومسلم، الطبعة الثانية، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009.
- (23) رجاء بن سلامة، مرجع مذكور سابقاً، ص: 6.
- (24) نفس المرجع، ص 63.
- (25) رجاء بن سلامة، نفس المرجع، ص: 77-78.
- (26) سنن الترمذي (رقم 2307)، صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي (2/266) رقم 1877.
- (27) أبو بكر العراقي، طرح التثريب في شرح التقریب، كتاب الجنائز، رقم الحديث 488.
- (28) يقول الحديث النبوي: "يا معشر قريش قد جئتم بالذبح". حديث رواه ابن أبي شيبه في المصنف، وأحمد في المسند (2/218، رقم 7036)، والبخاري في خلق أفعال العباد، وابن حبان في الصحيح والبيهقي وأبو النعيم في الدلائل.
- (29) صحيح البخاري، رقما الحديث على التوالي: 6093 و4386.

30) "ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أمواتا بل أحياء ولكن لا تشعرون" (البقرة، الآية 154)، "ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون" (آل عمران، الآية 169)، "والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا" (سورة الحج، الآية 58).

الفصل الثالث

الإسلام بين الإقصاء والتسامح

الإسلام هو الظاهرة القرآنية والسنة القولية والفعلية والتقريرية(1) وكل ما أنتج باسم الإسلام عبر تاريخ المسلمين بجميع الاختلافات والفوارق الدقيقة بينهم، المعبر عنها في المذاهب الفقهية(2) وإسهامات المتدخلين في الشأن الإسلامي سواء كاجتهادات(3) أو كجماعات دينية لها امتدادات سياسية وعسكرية وجهادية(4).

وبناء على ذلك فالإسلام هو ما يعيشه المسلمون وما يقدسونه وما يدافعون عنه وما يجاهدون في سبيله ويقتلون باسمه ويُقتلون من أجله، هو كل ما يُدرك وما يُعاش وما يؤثر على الأفكار والأفعال باسم الإسلام.

إن هذا الإطار العام الذي يشكل الإسلام يتضمن مذاهب وتيارات وجماعات مختلفة بل ومتناقضة في ما بينها إلى هذا الحد أو ذاك، في هذه المسألة أو تلك، وهو الأمر الذي يفسر تكفير بعضها البعض على مدار تاريخ المسلمين.

ولا يجب أن توحى هذه العناصر المتعددة والمختلفة المكونة للإسلام بأنه عبارة عن تجميع عشوائي لما أنتج باسمه، لأن هناك منطق يحكم هذه العناصر ونواة موحدة للإسلام، تعطي لمسألة "التساهل والرحمة والعنف والقتال والقتل" معناها، وهذه النواة هي القرآن مأخوذاً في مسار نزوله التدريجي والزمني من

سورة العلق حتى آخر ما نزل منه، أي سورة التوبة/براءة(5)، التي يستند عليها المكفرون لغير المسلم، والتي تعتبر نقطة اكتمال الوحي المجسد في التنزيل بخصوص الجهاد، إذا اعتبرنا سورة النصر إقرارا بانتصار المسلمين ولا تتضمن أحكاما.

ولكي يحقق الإسلام انسجامه الداخلي كدين لا بد من مراعاة نقطة التتويج تلك، والتي تعتبر ذروة تطوره واكتماله لتفاعلها مع ما سبقها بخصوص هذا الموضوع.

فسورة التوبة، انطلقا من كونها آخر ما نزل من القرآن كسورة كاملة، تدعونا إلى قراءة موضوع الجهاد انطلقا منها وفهمه على ضوءها. فلقد انطلق القرآن في بدايته من الدعوة القائمة على عدم الإكراه والتسامح والعفو والصبر والصفح والسلم ("لكم دينكم ولي دين" - الكافرون/6، "أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" - يونس الآية/99، "لا إكراه في الدين" - البقرة/256، "وإن تولّوا فإنما عليك البلاغ" - آل عمران الآية/20، "فاعرض عنهم وعظهم" - النساء الآية/63، "وما جعلناك عليهم حفيظا وما أنت عليهم بوكيل" - الأنعام/107، "فإنما عليك البلاغ وعلينا الحساب" - الرعد الآية/40)، ليصل إلى عدم قبول أي دين ما عدا الإسلام، وإلى الدعوة لمحاربة المخالفين له في الرأي والعقيدة وهم: "المشركون والكفار والمنافقون" ("إن الدين عند الله الإسلام"، - آل عمران/19، "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين"، - آل عمران/85، "أفغير دين الله يبغون وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها"، - آل عمران/83، "فإن تولّوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم"، - النساء/89، "واقتلوهم حيث ثققتموهم"، النساء/91، "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب حتى إذا أثخنتموهم فشدوا

الوثاق"، - محمد/4، "فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان"، - الأنفال/12، "وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"، - الأنفال/39، "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"، التوبة/29).

إن تصنيف المخالفين في الرأي والعقيدة للإسلام يسمح لكل مسلم يملك السطوة والسلطة أو يسعى إلى امتلاكهما إلى اعتبار كل من ليس مسلماً إما مشركاً أو كافراً، واعتبار كل مسلم مخالف له منافقاً. وبما أن الخلافات كبيرة بين المسلمين من فقهاء ومجاهدين وجهاديين في تحديد الكافر والمنافق فإن المجال شاسع للتخلص من المخالفين بهذه التهمة أو تلك.

وعلى سبيل المثال يشدد ياسر برهامي السلفي المصري والقيادي في "جماعة الدعوة السلفية" على أن الأقباط المصريين كفار حسب تأويله للآية 17 من سورة المائدة: " لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا"، ويصرح منظر الجهاديين الدكتور فضل سيد إمام الشريف- أن الإخوان المسلمين كفار وأن محمد مرسي-الرئيس الإخواني المنتخب الذي أطاحت به "ثورة" 30 يونيو 2013 وتدخل الجيش المصري كافر طبقاً للآية القرآنية: "وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ" (سورة المائدة، الآية 44).

يعتبر موقف الإسلام من غير المسلمين ومن المخالفين له في الرأي من داخل الإسلام من أخطر الإشكالات في الإسلام. ويرتبط هذا الإشكال على مستوى الواقع باعتقاد المسلمين الراسخ بأن غير المسلمين (والمنافقين طبعاً) أقل

منهم مكانة وأبعدهم عن الله وأقربهم إلى الشيطان. وهذا ما يبرر معاداتهم وقتلهم على اختلافهم في الرأي والعقيدة مع الإسلام والمسلمين.
كيف يمكن معارضة أفضلية المسلم على من يخالفه في الرأي والعقيدة (والذي صار بذلك مشركا أو كافرا أو منافقا، وحق عليه العقاب بسبب رأيه) دون الاصطدام بالإسلام نفسه الذي يؤسس ويغذي هذه الفكرة؟
يظهر هذا التفضيل في عدة مستويات تقود كلها مباشرة إلى مناصبة المخالف للإسلام في الرأي والعقيدة العداء:

- تحريم القول بأن أخلاق الكفار أفضل من أخلاق المسلمين. ويقرر الشيخ عبد العزيز بن باز(6) الفقيه والقاضي، والمفتي السابق للمملكة العربية السعودية (1910-1999) بأن كل مسلم سيئ الخلق ليس مسلما، وأن تمجيد أخلاق الكفار هو ناتج عن خداع الشيطان (فتاوى نور على الدرب).

- بل إن الشيخ محمد بن صالح العثيمين(7) (1929-2001) قال بأنه إذا ثبت أن الكفار لهم أخلاق حسنة (مثل الصدق والأمانة وحسن العمل) فإن تلك الأخلاق ليست أخلاقهم وإنما هي أخلاق الإسلام (مجموع الفتاوى).

- ضرورة موالة المسلم وضرورة معاداة الكافر حتى وإن كان الكافر أحسن خلقا من المسلم كما يؤكد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية(8) الذي قال: "وليعلم أن المؤمن تجب موالاته وإن ظلمك واعتدى عليك، والكافر تجب معاداته وإن أعطاك وأحسن إليك؛ فإن الله سبحانه بعث الرسل وأنزل الكتب ليكون الدين كله لله، فيكون الحب لأولياته والبغض لأعدائه، والإكرام لأولياته والإهانة لأعدائه، والثواب لأولياته والعقاب لأعدائه" (فتاوى ابن تيمية).

- أفضلية المسلم الذي يضحي بنفسه في سبيل الله (المسلم الذي يجاهد، أي الذي يقتل بشرا في سبيل الله) على المسلم الذي يتقاعس عن فعل ذلك ("إنَّ اللهَ

اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ"، سورة التوبة الآية 111، "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُجِيبُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ، تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ"، سورة الصافات، الآية 10 و11)

ونجد هذا التمييز التفضيلي القطعي لصالح المسلم ضد المخالف له في الرأي والعقيدة عند ابن تيمية الذي قال: "لا يستعان بأهل الذمة في عمالة ولا كتابة لأنه يلزم منه مفساد أو يفضي إليها" (الفتاوى الكبرى). وينسجم قوله هذا مع قوله في كتابه "اقتضاء الصراط المستقيم": "إن الذي عليه أهل السنة والجماعة اعتقاد أن جنس العرب أفضل من جنس العجم: عبرانيهم وسريانيهم، رومهم وفرسهم وغيرهم، وأن قريشا أفضل العرب وأن بني هاشم أفضل قريش وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفضل بني هاشم، فهو أفضل الخلق نفساً وأفضلهم نسباً. وليس فضل العرب ثم قريش ثم بني هاشم بمجرد كون النبي صلى الله عليه وسلم منهم، وإن كان هذا من الفضل، بل هم أنفسهم أفضل. وبذلك ثبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أنه أفضل نفساً ونسباً".

إن مسألة التمييز التفضيلي للمسلم على غير المسلم، الذي يؤكد ما سبق ذكره، يجعل المسلم في وضع يؤوله لمعاداة من يخالفه في الرأي والعقيدة. وإذا كان الإسلام يتبنى الحرية لأدم ولذريته فإنه يقر بالرق بسبب الكفر والشرك، أي بسبب حرية الرأي والعقيدة. لذلك يشرع الرق بعدة طرق منها:

- الأسر والسبي من الكفار.

- أبناء الإماء من غير مالكيهم يعتبرون عبيدا تلقائيا.
- عملية شراء الإماء والعبيد ممن يملكونهم ملكية شرعية.

وإذا كان الإسلام قد فضل الأمة المؤمنة على الحرة المشركة، والعبد المؤمن على الحر المشرك مهما كانت فضائل المشركة والمشرك - كما ورد في الآية 221 من سورة البقرة: "وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ وَالْأُمَّةُ مُؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْ...". - فإن وضع الإمام والعبيد في الإسلام أدنى مقارنة بوضع المسلمين الأحرار نساء ورجالا، فليس المالك كالمملوك حتى وإن كانا يعتنقان نفس الدين: الإسلام.

يظهر ذلك على سبيل المثال في تصور الإسلام لعورة ملك اليمين كما هو واضح في فتاوى ابن تيمية، وكما هو أوضح في كتاب الشيخ محمد بن صالح العثيمين "الشرح الممتع على زاد المستنقع" الذي ورد فيه ما يلي: "الأمة - ولو بالغة - وهي المملوكة، فعورتها من السرة إلى الركبة، فلو صلت الأمة مكشوفة البدن ما عدا ما بين السرة والركبة، فصلاتها صحيحة، لأنها سترت ما يجب عليها ستره في الصلاة. وأما في باب النظر: فقد ذكر الفقهاء رحمهم الله تعالى أن عورة الأمة أيضا ما بين السرة والركبة".

فما الفرق بين إسلام الأمة وإسلام الحرة؟ ولماذا لا يشفع الإسلام للأمة في أن تتساوى في اللباس "الشرعي" مع الحرة؟

بل إن الأمة كانت تجبر بالضرب على عدم الاختمار، كما ذكر ذلك ابن تيمية حين قال "إن الحرة تحتجب والأمة تبرز. وكان عمر إذا رأى أمة مختمرة ضربها وقال: أنتشبهين بالحرائر؟". لقد قيست عورة الأمة على عورة الرجل في المذاهب الفقهية الإسلامية التي تتفق على أن صدر الأمة ليس عورة، ويضيف المذهب الحنفي إلى عورة الأمة منطقتي البطن والظهر. ونقرأ لمزيد من التأكيد على هذا الأمر ما جاء في السنن الكبرى للبيهقي عن إمام عمر ابن

الخطاب: "كن إمام عمر رضي الله عنه يخدمنا كاشفات عن شعورهن تضطرب ثديهن"، وحسب ما أورده السرخسي: "كن جوارى عمر رضي الله عنه يخدمن الضيفان كاشفات الرؤوس مضطربات الثدي".

تبدأ المعاملة التمييزية باسم الإسلام ضد الإمام منذ عملية شرائهن، وتستمر بعد ذلك حتى وقد اعتنقن الإسلام. فالكثير من الروايات، كما وردت في السنن الكبرى للبيهقي، وفي المصنف لعبد الرزاق الصنعاني، وفي إرواء الغليل للألباني(9)، تثبت أن عمليات شراء الإمام كانت تتم كما لو تعلق الأمر بشراء سلعة. وعلى سبيل المثال كان ابن عمر "إذا اشترى جارية كشف عن ساقها ووضع يده بين ثدييها وعلى عجزها وكأنه كان يضعها عليها من وراء الثياب"، وأنه "إذا أراد أن يشتري جارية فراضاهم على ثمن، وضع يده على عجزها وينظر إلى ساقها وقُبُلها"، وروي عن علي أنه قال: "لا بأس أن ينظر إلى ساقى الأمة وعجزها وبطنها" فهي "لا حرمة لها، إنما وقفت لنساومها".

ويمكن القول كمبدأ عام إن أساس التمييز في الإسلام ديني، أي يقوم على العقيدة، وهذا ما يجعله في حالة حرب دائمة، خفية أو معلنة، في طور الإعداد أو قيد التنفيذ، ويجعل الخدعة والتقية ضروريتين شرعيتين في انتظار التمكين.

إن الباحثين والمتقنين الذي بذلوا ولا زالوا يبذلون جهودا كبيرة للبرهنة على "سماحة الإسلام" و"احترامه لغير المسلمين" وعدم "دعوته للعنف ضد المخالفين له في الرأي والعقيدة" وعلى تضمّنه لـ "حقوق إنسان إسلامية" وعلى "تكريمه للإنسان كإنسان" يزرعون اللبس وسيحصدون العاصفة. إنهم يسيئون فهم الإسلام بعدم احترام تطوره التصاعدي الذي أدى إلى الحسم في العلاقة مع المشركين والكفار والمنافقين، أي مع كل من لا يتفق مع الإسلام،

ويساهمون في طمس مسألة إيضاح "نواة الإسلام الأساسية" التي تمكن من فهمه فهما منسجما يأخذ بعين الاعتبار غايته في أن يكون هو الدين الحق لا ينازعه في ذلك أي دين أو أي معتقد آخر.

تتعدد الأسباب الكامنة وراء البرهنة على وجود "إسلام معتدل"، بدءاً من الجهل بالدين، ومروراً بتبرير الأمر الإلهي بالقتل وانتهاء بالتبعية للسلطات الاستبدادية التي تخشى الإسلام السياسي. لكن الأهم هو أن القول بذلك يعني تجاهل ذروة القرآن، في موضوع الجهاد، المتمثلة في سورة التوبة/براءة. ويعني كذلك ممارسة البعض لخدعة التقية حيث يدعون لتبني الإسلام المعتدل في الصباح جهراً، ليعدوا في المساء سرا المشانق لكل من يخالفهم الرأي، ولينظروا التمكين من أجل تطبيق الشريعة (10) بالترهيب والقوة.

لا يمكن أن نفهم قتل المسلمين لبعضهم البعض، سواء قتلُ الجهاديين (والمتشددين عموماً) "للفاسقين"، (ويعرف ابن عطية الفسق من الناحية الشرعية بأنه الخروج من طاعة الله - عز وجل - فقد يقع على من خرج بكفر، وعلى من خرج بعصيان - تفسير ابن عطية 155/1)، أو للمسلمين المتهمين بالردة أو المتهمين بتهم أخرى، أو اقتتال الجهاديين فيما بينهم، أو اقتتال السنة (11) والشيعية في العراق ولبنان... لا يمكن أن نفهم ذلك دون أن نفهم هذا التشريع الذي يأمر بقتل غير المسلمين.

إن المبررات الشرعية التي تشرع لقتل غير المسلمين هي نفسها التي تتردد ضد المسلمين ليقتلوا بعضهم بعضاً. ولا يمكن بناتا أن ينعم المسلمون بالأمان فيما بينهم، ولا أن يتحرروا من هاجس مطاردة "المسلم المزيف" و"المنافق" و"المرتد"، أي مطاردة "المختلف عنهم" و"المخالف لهم" إلا إذا "انتفتت" الشروط الفعلية لقتل غير المسلمين.

لا يمكن إحلال السلم والطمأنينة بين المسلمين أنفسهم إلا بتحقيق السلم والطمأنينة بين المسلمين وغير المسلمين. فما هو الأفق الذي يسمح بتصحيح العلاقة مع غير المسلمين على أسس إنسانية لتصحيح العلاقة ما بين المسلمين أنفسهم على نفس الأسس؟

يتعلق الأمر بمسألة الأمر الإلهي بالقتل (والعقاب) وتحوله في عصرنا إلى الإرهاب، هذا المصطلح القرآني الذي تجاوز معنى التخويف حسب تفسير ابن كثير لكلمة "ترهبون" القرآنية، ليتحول إلى الخطف والتنكيل والذبح والقتل وأكل قلب العدو.

قتل العديد من الأشخاص منذ بداية الدعوة الإسلامية باسم الإسلام أو بسبب الإسلام، ولازال القتل على نفس الأساس نشيطا وقويا وحماسيا حتى اليوم. فهل الأمر الإلهي بالقتل أمر مطلق لا يخضع لزمان ومكان؟ وهل هو أمر حقيقي أم مجازي؟ وهل دلالاته سياسية أم تعبدية؟

هوامش:

(1) السنة في الاصطلاح الشرعي هي كل ما صدر عن الرسول من قول أو فعل أو تقرير، ما عدا القرآن، وتنقسم إلى ثلاثة أقسام هي: السنة القولية، أي ما تحدث به في مختلف الأغراض والمناسبات فيما يتعلق بالتشريع. والسنة الفعلية، أي الأفعال المنقولة عنه مثل الوضوء وأداء الصلوات وأداء مناسك الحج. والسنة التقريرية، أي سكوته عن أفعال الآخرين أو عن أقوالهم مما يعني قبولها ومباركتها. ولا تُعتمد عادات النبي من أكل وشرب وقيام الليل والزواج بأكثر من أربع زوجات والتجارب في التجارة وتنظيم وقيادة الجيش في باب السنة التي يجب إتباعها.

(2) ظهر مصطلح المذهب الفقهي خلال القرن الرابع الهجري، ويعني الاتجاه الفقهي في فهم أحكام الشريعة والطريقة التي يتبعها المجتهد في الاستنباط، وكيفية الاستدلال، والفروع التي تضاف في ضوء أصول المذهب. وتختلف المذاهب عن

بعضها البعض بسبب اختلاف مناهج الاجتهاد والاستنباط، ولا تختلف في الأصول الكلية أو الأدلة الإجمالية. ولقد نشأت عشرات من المذاهب الفقهية خلال القرن الثاني والثالث الهجري، بلغت حوالي خمسين مذهباً لم يبق منها إلا أربعة سنية، وأخرى غير سنية كالمذهب الجعفري والزيدي والإمامي والإباضي. ظهرت المذاهب الفقهية السنية الكبرى في عصر الدولة العباسية وهي أربعة مذاهب ظهرت على التوالي:

- المذهب الحنفي: نسبة إلى الإمام أبي حنيفة النعمان (80 - 150 هجرية)
 - المذهب المالكي: وهو مجموع ما ذهب إليه الإمام مالك (39 - 179 هجرية)
 - المذهب الشافعي: نسبة لمحمد بن إدريس الشافعي (150 - 204 هجرية).
 - المذهب الحنبلي: نسبة للإمام أحمد بن حنبل (164 - 241 هجرية).
- (3) الاجتهاد هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة. ويمكن التمييز بين مراتب المجتهدين على النحو التالي: المجتهد المستقل، المجتهد غير المستقل، المجتهد المقيد، مجتهد الترجيح، مجتهد الفتوى.
- (4) المعنى العام للجهاد حسب ابن تيمية هو "بَدَلُ الْوُسْعِ وَهُوَ الْقُدْرَةُ فِي حُصُولِ مَحْبُوبِ الْحَقِّ" (مجموع الفتاوى، 10/192). أما المعنى الخاص للجهاد فهو جهاد الكفار وقتالهم، من المعاندين، والمحاربين، والمرتين، والبغاة ومن دخل في حكمهم. واتفق الفقهاء الأربعة على أن الجهاد هو القتال والعون فيه.
- (5) سورة التوبة هي آخر سورة نزلت على النبي في المدينة. ولا تبدأ بالبسملة. واشتهرت بعدة أسماء منها: سورة براءة لأنها تبث براءة الله من المشركين، والذين ينقضون عهدهم، وسورة التوبة لما ورد من مزيد الكلام عن التوبة في هذه السورة، والسورة الفاضحة لما فيها من الآيات التي تكشف أعمال المنافقين.
- (6) عبد العزيز بن باز قاض وفتي سعودي. ازداد سنة 1910، وتوفي سنة 1999، شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية منذ عام 1992 حتى وفاته. أصابه مرض في عينيه عام 1927 وضعف بصره ثم فقده عام 1931. من مؤلفاته: الكافي والمترجم الوافي، الإمام محمد بن عبد الوهاب: دعوته وسيرته، التحقيق والإيضاح لكثير من مسائل الحج والعمرة والزيارة على ضوء الكتاب والسنة، رسالة وجوب العمل بالسنة وكفر من أنكرها...
- (7) محمد بن صالح العثيمين شيخ سلفي سعودي، ازداد سنة 1929 وتوفي سنة 2001، درّس في المسجد الحرام والمسجد النبوي، كان عضواً في هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية منذ عام 1407 هـ حتى وفاته، من مؤلفاته: شرح مقدمة التفسير لابن تيمية، الشرح الممتع على زاد المستقنع (وهو واحد من أشهر كتبه)...

8) ازداد ابن تيمية سنة 1263، لقب بشيخ الإسلام، عالم حنبلي، اشتهر في مجال الفقه والحديث والعقيدة وأصول الفقه والفلسفة والمنطق والفلك. عمل في مذهبه على التوفيق بين المعقول والمنقول. كان من الدعاة المتحمسين للجهاد والحكم الشرعي. وهو مرجع هام لحركة الإسلام السياسي. انتقده مخالفوه من علماء عصره، من الشافعية والمالكية والحنفية في أمور رأوا أنه خرج فيها عن إجماع الأمة مثل القول بقدوم العالم بالنوع، والنهي عن زيارة قبور الأنبياء، وزيارة القبور والتوسل بالموتى، فعقد مجلس لمناظرته ومحاكمته حضره قضاة ورجال الدولة وعلماء فتم حبسه في قلعة الجبل سنة ونصف ثم تم حبسه مرة ثانية في برج الإسكندرية ثمانية أشهر، و توفي في سجن قلعة دمشق سنة 1328. من أهم مؤلفاته: فتاوى ابن تيمية، الجمع بين العقل والنقل، الصارم المسلول على شاتم الرسول...

9) محمد ناصر الدين الألباني (1914-1999) عالم من علماء الحديث المشهورين في العصر الحديث. من مؤلفاته: سلسلة الأحاديث الصحيحة، سلسلة الأحاديث الضعيفة، صحيح وضعيف الترغيب والترهيب، تبويب وترتيب أحاديث الجامع الصغير وزيادته على أبواب الفقه، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، إرواء الغليل في تخرج أحاديث منار السبيل...

10) الشريعة الإسلامية هي التي تنسب إلى الإسلام والتي تأخذ من القرآن والسنة. وتنقسم أحكام الشريعة الإسلامية إلى ثلاثة أقسام، هي: أحكام اعتقادية (أي تلك المتعلقة بذات الله وصفاته، وبالإيمان به وبرسوله وباليوم الآخر)، وأحكام أخلاقية (أي تلك المتعلقة بالقيم الكبرى كالصدق والوفاء والصبر والأمانة)، وأحكام عملية (أي تلك المتعلقة بأعمال الإنسان من عبادات ومعاملات). ويجب التمييز بين الشريعة الإسلامية والدين الإسلامي والفقه الإسلامي.

11) المذهب السني، أو مذهب أهل السنة والجماعة، هو المذهب الإسلامي الأكثر انتشاراً بين المسلمين عالمياً. يركز على القرآن والحديث النبوي (الذي تم جمعه في كتب السنة الستة والتي تسمى كتب الصحاح وهي: صحيح البخاري، صحيح مسلم، سنن النسائي، سنن أبو داود، سنن الترمذي، سنن ابن ماجه) وفقه الأئمة الأربعة (أبو حنيفة النعمان، مالك بن أنس، محمد بن إدريس الشافعي، أحمد بن حنبل). يقول المنتسبون للمذهب السني بصحة خلافة الخلفاء الأربعة (أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب). ولم تبدأ التسمية تعرف وتنتشر إلى ابتداء من سنة 1054. أما أصول مصادر التشريع عند أهل السنة فهي القرآن والسنة والإجماع والقياس.

الفصل الرابع الدم والعنف في الإسلام

سأل أحد المسلمين أحد الشيوخ الذين يفتون في أمور الدين السؤال التالي: ما حكم ذبح الإنسان في الإسلام؟ هل هو مباح أم هو بدعة وسنة سيئة؟ يعتبر مجرد طرح السؤال فضيحة كبرى، كما يعني إقرارا صريحا بأن المسلمين حولوا هذه المسألة لأمر عادي، وهو الأمر الذي تفشعر له الأبدان وتضطرب من ذكره النفوس، بل لقد صار هذا الموضوع جزءا من الدين واحتل مكانة هامة في الفقه الإسلامي.

إن قتل الإنسان (بالذبح أو بغيره) ليست قضية خلافية في الفقه الإسلامي، أما المشكل الذي تطرحه فهو التبرير، أي جعل القتل شرعيا. إن القول بأن "قتل الأدمي عمدا بغير حق من أكبر الكبائر بعد الكفر" هو تأكيد لأهمية القتل في الإسلام: فعبارة "بغير حق" تجعل أبواب القتل مشرعا لأنها تقدم مبررات مبدئية للقتل، ومن ناحية أخرى فإن الكبيرة الأولى قبل "قتل الأدمي عمدا بغير حق" التي هي الكفر حكمها القتل عند جزء مهم من الفقهاء المسلمين إن تعلق الأمر بردة أو شرك.

شبه أبو إسحاق الثعلبي القرآن بـ"سيف الملك الغفار". وبالرغم من رمزية التشبيه فإنه يسمح بعقد صلة وثيقة بين القرآن الذي يدعو للقتل لاعتبارات دينية والقرآن الذي يتحول هو نفسه إلى سيف يقتل (1). فالأمر يتعلق بالعنف الذي يتجسد في أقصى درجاته التي هي القتل والذبح وسفك الدم. هناك إقرار بأهمية علاقة المقدس بالدم لاحتلال هذا الأخير مكانة هامة في الدين بصفة عامة، ولحضور الدم في آيات قرآنية بتعبير حقيقي أو مجازي، ولخوض الإسلام في التضحية والأضحية والذبيحة الحلال والذبيحة الحرام، وخوضه في ما أهل الله وما أهل لغيره.

لكن ما هو أهم من ذلك كله هو تحريض القرآن للنبي على القتال، ومن ثمة على القتال، أي تشريعه للعنف ضد المخالفين حتى يستسلموا أي حتى يصيروا مسلمين أو خاضعين للمسلمين.

اكتمل موقف الإسلام من الجهاد بما ورد في سورة التوبة (2) التي تدعو لقتال غير المسلمين، والتي لم ينزل بعدها حسب التسلسل التاريخي لنزول القرآن إلا سورة النصر (3) التي تعتبر إقراراً بأن نصر الله وفتحته يتمثلان في دخول الناس للإسلام أفواجا.

وكاستمرارية لدين الجهاد، يفتتح أبو محمد العدناني خطبه بالعبرة التالية: "الصلاة والسلام على من بُعث بالسيف رحمة للعالمين"، وهي عبارة تجمع ما بين السيف والرحمة، أي أن سيف الإسلام رحمة لمخالفيه لأن قتلهم هو أقل عقابا من العقاب الذي كان ينتظرهم لو لم يقتلهم سيف الإسلام. وجاء تفسير معنى الرحمة في كتاب "إدارة التوحش" كما يلي: "أرسل رسولنا عليه الصلاة والسلام رحمة للعالمين والشرائع التي نزلت عليه كلها أرحم بالبشر ومنها الجهاد في سبيل الله فهو أرحم بالبشرية من أن ينزل عليها عذاب الله الهائل

مباشرة، فشرع الله لهذه الأمة القيام بعذاب من يستنق العذاب بأيدي المؤمنين" (4) ويفصل الكتاب في معنى هذه الرحمة القاتلة التي تتم عن طريق السيف قائلًا: "من أسياف المسلمين التي نزلت على من يستحقها رحمة بالبشرية: سيف على المشركين من العرب حتى يسلموا (...). وسيف على اليهود والنصارى والمشركين من غير العرب حتى يسلموا أو يسترقوا (...). وهم من سبوا ربهم بنسبة الولد له أو أشركوا به (...). فرحمة بمن خلقهم نزل السيف عليهم وحتى يعود منهم من قدر الله له الهداية. وسيف نزل على الممتنعين ممن ينتسب للقبلة، وهؤلاء إذا عمت فتنهم ألقوا بالبشرية العذاب (...). ومن الأسياف أيضا التي تلحق بالسيف السابق السيف على كل مرتد حاكم أو محكوم، علم هذا الدين ثم خرج منه يفتن المؤمنين وينشر الفساد والظلم في الأرض" (5).

وسبق للطبري أن تطرق لاختلاف أهل التأويل في معنى الآية القرآنية: "وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين" (الأنبياء، 107)، حيث أوضح أن بعض المؤولين قالوا أن الآية أريد بها "أهل الإيمان وحدهم دون أهل الكفر، أي أن معنى العالمين هو "من آمن به وصدقته". بل إن المؤولين الذين قالوا بأن الآية أريد بها المؤمنون والكافرون معا، ميزوا في معنى الرحمة لكل فئة من الفئتين: فالرحمة بالنسبة للمؤمنين هي الجنة، أما الرحمة بالنسبة للكافرين فهي "تأجيل عاجل البلاء" فقط.

ويعدد كتاب "إدارة التوحش" أصناف المتوعدين بسيف الإسلام من طرف "أهل الإيمان والجهاد والتوحيد"، كما يعدد "الكبائر" المرتكبة من طرف كل صنف من هؤلاء. والمتوعدون هم: اليهود والنصارى والقوميون والبعثيون والديمقراطيون والحركات الإسلامية السلمية التي تركت الجهاد.

أما اليهود والنصارى "فقد ارتكبوا في القرن العشرين وحده من المذابح فيما بينهم وعلى رقاب المسلمين ما لم يتم ارتكابه في تاريخ البشرية كلها (...). وقد أهدروا من أموال المسلمين وأموالهم -التي هي مال الله في الحقيقة- على ترويح الكفر والفسق والفجور، بينما ملايين البشر تموت جوعاً، ما لو تم تعداده في كتاب لما صدقته بعض العقول" (6).

أما القوميون والبعثيون والديمقراطيون، الذين يعتبرون مرتدين، فقد "جروا على الأمة من إفساد الدين وهلاك النفوس ما تقشعر له الأبدان" (7)، فضحاياهم حسب الكتاب تفوق "من قتل في جميع حروب المجاهدين في هذا القرن، مع الفارق أنهم أهلكوا الناس في سبيل الشيطان (...). بينما المجاهدون قاموا بذلك في سبيل الحق والعدل ونصرة دين الله ودفعاً لعذاب الله أن ينزل على الأمة" (8). أما تهمة الحركات الإسلامية السلمية فهي "تركهم للجهاد وحثهم للأمة على ترك الجهاد" (9)، وهو ما يعتبر من "أهم أسباب نزول عذاب الله على الأمة، سواء بتسليط بعضنا على بعض -في غير نصرته الدين- أو بتسليط أعداء الله وتجربتهم علينا أو بغير ذلك من الكوارث التي ينزلها الله كالزلازل ونحو ذلك" (10).

ويأخذ على الحركات الإسلامية السلمية أيضاً كونها ترفض التحالف مع "أهل التوحيد والجهاد"، بل "تسوغ حربهم واستنصالهم بحجة أنهم يتسببون في القتل للأمة، في حين أنه لا مانع لديهم من وضع أيديهم في أيدي طوائف وفرق وأحزاب سياسية ونصارى ممن ارتكبوا أكثر المذابح فظاعة ودناءة (...). ولا مانع عند هذه الحركات الإسلامية من الاتحاد أو التعايش أو المحاوراة واللقاءات والابتسامات مع كل سفاح سفك دماء المسلمين، في حين يفعلون نقيض كل ذلك مع المجاهدين" (11).

يعتبر ما جاء في هذا الكتاب (إدارة التوحش – 2004) امتداداً لما صرح به الشيخ عبد الله عزام، أحد أكبر رموز الجهاد الأفغاني ضد السوفييت، عن الإرهاب والإرهابيين، قبل اغتياله سنة 1989، وعمره لا يتجاوز 47 سنة. قال: "نحن إرهابيون، والإرهاب فريضة، ليعلم الغرب والشرق أننا إرهابيون وأنا مرعبون".

وهو لا يختلف في ذلك عما قاله حسن البنا مؤسس الحركة التي انتمى إليها عبد الله عزام في الأصل، وهي حركة الإخوان المسلمين. فبعدما تطرق في مقال له تحت عنوان "السنينور موسوليني يشرح مبدأ من مبادئ الإسلام" لبعض مبادئ موسوليني (مثل: ضرورة أن تصبح إيطاليا دولة حربية مشبعة بروح النضال، طبع الشعب الإيطالي بالطابع العسكري، جعل الجنسية الإيطالية والروح العسكرية صفتين متلازمتين في كل إيطالي بين الثامنة والخامسة والخمسين من العمر) علق قائلاً: "هذه المبادئ التي ظن السنينور موسوليني أنه فتح بها باباً جديداً في تاريخ الاجتماع، والتي ظن أنها أثار من آثار الفاشستية، هي بعض ما وضعه الإسلام ليحفظ كيان أممه وشعوبه" (12).

فالإسلام حسب حسن البنا "يقدم الروح العسكرية ويعمل على بثها في نفس كل فرد مسلم بكل وسيلة، ويطلع الأمة كلها بهذا الطابع حتى في أخص عباداته وشرائعه" (13)، بل قلما تخلو سورة من سور القرآن من الحث "على تربية الأمة على الشجاعة والعزة والجهاد في سبيل الله" (14).

إن شعائر الإسلام تتمحور حول محور واحد هو: الجهاد. لذلك فهي شعائر تتسم بالسمة العسكرية أو تهيئ للتصاف بها. فالصلاة المفضلة عند الله هي صلاة الجماعة حيث "يقف المسلمون فيها صفوفاً منظمة منسقة يأتمرون بأمر واحد ويتوجهون إلى جهة واحدة ويجتمعون على إمام واحد ويشتركون في عمل

واحد" (15). ونجد هذه الفكرة واضحة في الآية 4 من سورة الصف: "إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص".

أما الزكاة ففيها "نصيب كبير ينفق في تجهيز الغزاة وإعداد الجيوش وتنظيم قوة الدفاع الإسلامية" (16). ويتضمن الحج "أسمى معاني الجهاد وأدق تدريب عليه، فهو احتمال مشاق الأسفار ووعورة الطريق والمران على السير في البر والبحر وأروع ما ترى الكتيبة الإسلامية في الأرض المقدسة كهينة المجاهدين يوم تراها تلقي الجمرات فترجم عدوها العتيد وتكبر ربها المجيد في نظام محكم فريد" (17). ويمكن الصوم المسلم من "الدربة على الجوع والعطش" مثلما يتدرب "الجندي الذي يقف في ساحة الوعى فلا يدري ما يأتي به الغد" (18). ويكتمل هذا التصور العسكري للشعائر الإسلامية بالتأكيد على نبذ الإسلام للهو واستثناء الرمي والفروسية على ظهر الخيل.

ذكر القرآن القتل، بمشتقات كثيرة، في العديد من الآيات المكية والمدنية. واختلف مضمون القتل في السور المكية عن معناه في السور المدنية. وبلغ عدد الآيات التي تضمنت كلمة القتل ومشتقاتها مائة وسبعون آية. منها واحد وثلاثون آية مكية (19)، ومائة وتسعة وثلاثون آية مدنية (20).

ارتبطت الآيات المكية المتضمنة لكلمة القتل ومشتقاتها بالقصص القرآني، حيث تطرقت لمحاولات قتل النبي موسى والنبي يوسف والنبي إبراهيم. فالأمر يتعلق في هذه الآيات بالعبارة والعلاقات المتوترة بين الأنبياء وأقوامهم. كما تضمنت بعض هذه الآيات مسألة الواد في الجاهلية خشية الفقر أو العار ومصير من يفعل ذلك. إذن فالآيات المكية التي تطرقت للقتل اهتمت بالقتل في الماضي السحيق من أجل الإخبار والعبارة.

أما الآيات المدنية التي ذُكرت فيها كلمة القتل ومشتقاتها فقد تناولت عدة مواضيع يمكن إجمالها كما يلي: التنصيص على كون القتل مسألة غريزية متأصلة في النفس البشرية وهو الأمر الذي تؤيده قصة قتل قابيل لهابيل، تحريم قتل المؤمن للمؤمن وخطورة مرتكب هذا الذنب الكبير، واجب تصدي المسلمين لكل من يناصب الإسلام العداً ويقاوم المسلمين، ضرورة قتال المؤمنين للكفار مادام الكفر موجوداً، ضرورة أن يقاتل المسلمون من أجل نشر الإسلام وفرضه، ضرورة التزام المسلمين بالجهاد في سبيل الله.

تستند ممارسة القتل باسم الإسلام، منذ العهد النبوي وحتى اليوم، لنصوص قرآنية وأحاديث نبوية. وهي نصوص صريحة ترتبط بأسباب نزولها، وكانت موضوع تأويلات وتفسيرات مختلفة منذ ممارسة التفسير والتأويل. وهي نصوص يتم التمييز فيها بين المكية والمدنية. ولا شك أن هذا التقسيم يحيل على البعد الزمني وعلى التحول والتطور، وعلى الملازمة مع أسباب النزول. ولقد تبين من خلال تصنيف الآيات التي تضمنت كلمة القتل ومشتقاتها أن الأمر بالقتل في جميع مستوياته متضمن في الآيات المدنية. وهذا التمييز على أساس البعد الزمني يثير قضايا مختلفة تتعلق بطبيعة الوحي، وخصائصه المطلقة أو النسبية، وشموليته في الزمان والمكان أو عدمها، كما تتعلق بالناسخ والمنسوخ.

لكن الأهم في هذا السياق هو دلالة اشتغال الوحي الإلهي على الأمر بالقتل بغض النظر عن أي اعتبار تاريخي زمني تطوري، وبغض النظر عن أحوال الجماعة التي استهدفها الوحي. كيف يمكن أن يتضمن نص إلهي أمراً بالقتل؟ وهل يمكن أن يكون الأمر الإلهي بالقتل لا يعني القتل كما يفهمه البشر في كل زمان ومكان؟

وصف الله المشركين بأنهم نجسون (التوبة الآية 28)، كما وصفهم بالأنعام لعدم قدرتهم على تمييز الحق من الباطل (الفرقان الآية 44)، ويتضح من صريح العديد من الآيات القرآنية أن الله يؤاخذ اليهود والنصارى على تحريف "الكلم عن مواضعه" (النساء الآية 46، والمائدة الآية 13، والآية 71). كما شبه اليهود بالحمير لأنهم أعطوا التوراة ولم يعملوا بها (الجمعة الآية 5). كما ذم القرآن غير المسلمين من المشركين واليهود والنصارى. فلقد وصفهم بالفاسقين (البقرة 59، المائدة 25)، وبالظالمين (الأعراف 148، 150)، وبالمنافقين (الحشر 11)، وبالمفترين (آل عمران 24) وبالكافرين (النساء 155- التوبة 30) وبالمشركين (التوبة 31)، وبالمحرفين (البقرة 75، النساء 46، آل عمران 78)، وبالقردة والخنازير (البقرة 65، المائدة 60، الأعراف 166).

وأقر القرآن ببث الرعب في قلوب غير المسلمين من مشركين وكفار ويهود ونصارى وذلك من خلال إعداد المسلمين لما يستطيعون من قوة بغية إرهابهم لأنهم أعداء الله ولرسوله (الأنفال الآية 60)، كما وعد الله المؤمنين بأنه سيلقي الرعب في قلوب الذين كفروا (آل عمران 151، الأنفال 12). وينسجم هذا المعنى مع الحديث النبوي الذي جاء فيه: "نُصرت بالرعب".

يمكن الحديث عن متن قرآني بخصوص الأمر بالقتال والقتل، وعن متن من الأحاديث بخصوص نفس الموضوع. ويتضح من خلال المتن أن الأمر بالقتل لا غبار عليه، وأن أي تفسير أو تأويل لا يمكنه تقديم معنى مخالف للمعنى الصريح، وذلك لأنه صيغ بكلمات واضحة موجهة للتنفيذ. فالآيات والأحاديث الخاصة بالقتال والقتل هي عبارة عن أوامر للتنفيذ. كما أن الأحداث التاريخية المرتبطة بتطور الدين الإسلامي ابتداء من نزول هذه النصوص وحتى اليوم تدعم هذه الفكرة. إن خمسة عشر قرناً من الزمن لم تغير معاني اللغة العربية

المتداولة آنذاك، كما لم تتمكن من طمس آثار الممارسات التي نتجت عن تلك النصوص، إضافة إلى أن الوقائع التاريخية ظلت تغذي مضامينها وتأييدها. أقرَّ القرآن بأن القتال فريضة. فلقد "كتب عليكم القتال" (البقرة، الآية 216)، كما "كتب عليكم الصيام" (البقرة، الآية 183). وذلك لأن "الله يحب الذين يقاتلون في سبيله" (الصف، الآية 4)، لذلك على المسلمين أن يقاتلوا "الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة، الآية 29)، وعليهم أن يقاتلوا "حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله" (الأنفال، الآية 39). ولقد شرع الله القتال في كل زمان ومكان باستثناء الأشهر الحرم، لذلك "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (التوبة، الآية 5). وتعددت الأوامر الإلهية بقتال غير المسلمين: "واقتلوهم حيث ثقتموهم" (البقرة، الآية 191)، "فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم" (النساء، الآية 89)، "فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم" (النساء، الآية 91)، "قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة" (التوبة، الآية 123)، "فقاتل في سبيل الله لا تكلف إلا نفسك وحرض المؤمنين" (النساء، الآية 84)، "قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين" (التوبة، الآية 14)، "فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحياة الدنيا بالآخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما" (النساء، الآية 74)، "فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا" (النساء، الآية 76)، "فإذا لقيتم الذين كفروا فضرب الرقاب" (محمد، الآية 4)...

تتضمن هذه الآيات معجما عسكريا يجعل منها آيات حرب وليست آيات تأمل أو تعبد: الإرهاب، الرعب، القتال، صاغرون، الحصار، الفتنة، الغلظة، الخزي، النصر، الغلبة، ضرب الرقاب، الضعف...

ولعل من أغرب التفسيرات لكلمة "إرهاب" في القرآن، وأكثرها غلوا في الذاتية وعدم الالتزام بالشروط الضرورية التي يجب الالتزام بها للتعاطي مع النص القرآني، التفسير الذي قدمه أحد أشهر القرآنيين، أحمد صبحي منصور، والذي جاء فيه أن معنى الإرهاب في القرآن يدل "على النصح والتحذير والتخويف" وأن الأمر يتعلق "بالرهبة" أي "التقوى"، و"الردع"، و"تخويف العدو الباغي" الذي يقود في آخر المطاف "للسلام"، ليخلص في تفسيره أن "الإرهاب يعني السمو الخلقي للأفراد كما يعني التمسك بالسلام بالنسبة للدول". وفهم هذه "الشطحات" التفسيرية لا بد من التذكير بأن منهج القرآنيين يقوم على رفض كل تفسير وكل تأويل، بل واعتبار القول بتفسير للقرآن تنقيصا منه لأنه لا يحتاج لتفسير فهو واضح بذاته، لأن القرآن يكفي لفهم القرآن.

يُجمع علماء المسلمين الأوائل على حدوث تغيير كبير في موقف القرآن من غير المسلمين. يقول ابن تيمية: "كان النبي في أول الأمر مأمورا أن يجاهد الكفار بلسانه لا بيده، وكان مأمورا بالكف عن قتالهم لعجزه وعجز المسلمين عن ذلك، ثم لما هاجر إلى المدينة وصار له بها أعوان، أذن له في الجهاد، ثم لما قوا كتب عليهم القتال، ولم يكتب عليهم قتال من سالمهم لأنهم لم يكونوا يطبقون قتال جميع الكفار، فلما فتح الله مكة وانقطع قتال قريش ملوك العرب، ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام، أمره الله تعالى بقتال الكفار كلهم إلا من كان له عهد مؤقت وأمره بنبذ العهود المطلقة" (21).

ويقول ابن القيم الجوزية في زاد المعاد: "وكان القتال محرما ثم مآذونا به ثم مأمورا به لمن بدأهم بالقتال ثم مأمورا به لجميع المشركين" (22). ويوضح هذا التغير متطرقا للحديث التي أدت إليه قائلا: "فلما استقر رسول الله بالمدينة وأيده الله بنصره وبعياده المؤمنين وألف بين قلوبهم (...) رمتهم العرب واليهود عن قوس واحدة، وشمروا لهم عن ساق العداوة والمحاربة، وصاحوا بهم من كل جانب، والله يأمرهم بالصبر والعفو والصفح حتى قويت الشوكة واشتد الجناح فأذن لهم حينئذ في القتال" (23).

ويقوم ابن كثير بالغوص في نفسية المسلمين والتعبير عن رغباتهم الدفينة للقتال وتوقعهم لطى صفحة الصفح والعفو وفتح صفحة الحرب بقوله أن "المؤمنين كانوا في ابتداء الإسلام (...) مأمورين بالصفح والعفو عن المشركين والصبر على حين، وكانوا يتحرقون ويودون لو أمروا بالقتال ليشتفوا من أعدائهم ولم يكن الحال إذ ذاك مناسبا لأسباب كثيرة، منها قلة عددهم بالنسبة لكثرة عدد عدوهم، ومنها كونهم كانوا في بلدهم وهو بلد حرام وأشرف بقاع الأرض فلم يكن الأمر بالقتال فيه ابتداء كما يقال، فلهذا لم يؤمر بالجهاد إلا بالمدينة لما صارت لهم دار ومنعة وأنصار" (24).

وتم التركيز في كتاب أحكام القرآن للشافعي على أن القتال لم يعد فقط مباحا وإنما صار واجبا دينيا غير مشروط، فلما "مضت لرسول الله فترة من هجرته أنعم الله فيها على جماعات بإتباعه حدث لهم بها مع عون الله عز وجل قوة بالعدد لم يكن قبلها ففرض الله عز وجل عليهم الجهاد بعد إذ كان إباحة لا فرضا فقال تبارك: كتب عليكم القتال... (25).

وأكد كل من الطبري وابن كثير وابن عطية والقرطبي وابن حزم والسيوطي وابن جرير والجصاص والشوكاني والزرکشي على أن الله نسخ العفو والصفح عن غير المسلمين بفرض قتالهم.

أما في ما يخص متن الأحاديث النبوية المؤكدة لقتال غير المسلمين وجواز قتلهم إن لم يقبلوا شروط الإسلام فكثيرة. ولعل أشهرها التحذير النبوي لبعض قادة قريش الذين وصفوا بأئمة الكفر الذي جاء فيه: "أتسمعون يا معشر قريش (...) جنتكم بالذبح"، وبعد ذلك رُفِع من شأن القتل حيث جُعِلت "أبواب الجنة تحت ظلال السيوف" (26)، لأن القتال صار له هدف أساسي هو "الإسلام"، لذلك نقرأ في الحديث النبوي "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة" (حديث متفق عليه)، ونقرأ أيضا "بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي" (رواه أحمد)، إضافة إلى تمجيد الحديث النبوي للغزو والشهادة، مثلما جاء في الحديث الذي رواه مسلم: "والذي نفس محمد بيده، لوددت أن أغزو في سبيل الله فأقتل، ثم أغزو فأقتل، ثم أغزو فأقتل" (27). ولقد أوصى النبي حسب البخاري بإخراج المشركين من جزيرة العرب، وهو ما ينسجم مع حديث نبوي يقول: "لئن عشت لأخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب حتى لا أترك فيها إلا مسلما" (رواه أحمد).

ونجد في كتب التراث الفقهي رواية عن فتح مكة تختلف عن رواية التسامح الشهيرة، رواية "أذهبوا فأنتم الطلقاء". فقد جاء في صحيح مسلم، باب فتح مكة، أن النبي قال للأَنْصار: "يا معشر الأَنْصار، هل ترون أوباش قريش؟ قالوا: نعم. قال: انظروا إذا لقيتموهم غدا أن تحصدوهم حصدا".

ونقرأ في سنن أبي داود أمرا نبويا يقتل كل يهودي، وجاء في هذا الأمر: "من ظفرت به من رجال اليهود فاقتلوه" (28). وواضح أن قتال اليهود وقتلهم أمر ساري المفعول إلى يوم الدين حسب الحديث النبوي الذي يقول: "لا تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشجر فيقول الحجر أو الشجر: يا مسلم، يا عبد الله، هذا يهودي خلفي فتعال فاقتله" (29). لا يمكن الفصل بين الدعوة للإسلام قديما وحديثا والقتال والقتل. وحين يعجز المسلمون عن التنفيذ فهم يكونون في مرحلة الإعداد للتنفيذ. ومن خلال هذه المعطيات نفهم قول النبي: "إنما بعث لضرب الأعناق وشد الوثاق" (30).

يعتبر قتل من يرفض شروط الإسلام أمرا قطعيا حسب النصوص القرآنية وحسب الأحاديث النبوية وحسب تفسير وتأويل الفقهاء على اختلاف مذاهبهم. فالله أمر بقتال أهل الكتاب حتى يدخلوا الإسلام أو يعطوا الجزية، وأمر بقتال المشركين حتى يسلموا أو تقطع أعناقهم وتسبى نساؤهم وأبناؤهم وتغنم أموالهم. وكل من طعن في الدين الإسلامي أو ذكره بنقص فهو كافر ولذلك يجب أن يقتل. بل إن الطاعن في الدين "سمي إماما في الكفر وهو زائد عن الكفر المجرد فدل أن الطعن في الدين كفر مغلظ".

وقال القرطبي أن كلمة الكفر تنطبق على سب النبي وعلى الطعن في الإسلام. لذلك قال ابن القيم أن "من سب النبي أو شتمه أو عابه أو تنقصه فإنه يقتل كالزنديق"، وأجمع عوام أهل العلم حسب أبي بكر بن المنذر "على أن من سب النبي يقتل ولا نعلم خلافا في استباحة دمه بين علماء الأمصار" (31). ويوضح بشكل مفصل معنى سب النبي فيقول: "من يعيب نبينا، أو يلغنه أو يسبه أو يستخف به أو يستهزئ به أو بشيء من أفعاله كلحس الأصابع، أو يلحق به

نقصا في نفسه أو نسبه أو دينه أو فعله أو يعرض بذلك، أو يشبهه بشيء على طريق الإزدراء والتصغير لشأنه أو الغض منه، أو تمنى له مضرة أو نسب إليه ما لا يليق بمنصبه على طريق الذم، أو عبث في جهته العزيزة بسخف من الكلام وهجر ومنكر من القول وزور أو غيره بشيء مما جرى من البلاء والمحنة عليه، أو غمزة ببعض العوارض البشرية الجائزة والمعهودة لديه، فيكفر بواحد مما ذكر إجماعا. فيقتل ولا تقبل توبته عند أكثر العلماء، وقد قتل خالد بن الوليد من قال له "عند صاحبكم" -المقصود بصاحبكم النبي- وعدّ هذه الكلمة تنقيصا له" (32). وقال ابن حزم "إن كل من آذى رسول الله فهو كافر مرتد يقتل ولا بد" (33). ولقد خصص ابن تيمية كتابا كاملا لمصير شاتم الرسول وتوعده بالصارم المسلول منذ عنوان الكتاب. وقال "أن من سب النبي (ص) من مسلم أو كافر فإنه يجب قتله، هذا مذهب عامة أهل العلم" وذكر ب"إجماع المسلمين على أن حدّ من يسبّ النبي (ص) القتل كما أن حدّ من سبّ غيره الجلد" وخلص إلى أن "السّابّ إن كان مسلما فإنه يكفّر ويقتل بغير خلاف وهو مذهب الأئمة الأربعة وغيرهم (...). وإن كان نميا فإنه يقتل أيضا في مذهب مالك وأهل المدينة" (34).

بعد إقرار قتل المخالفين والرافضين لشروط الإسلام أمر النبي "بإحسان القتلة". وتعمق الفقهاء والعلماء المسلمون في تحديد شروط القتل وفي ما يجوز فيه وما لا يجوز بناء على الحديث النبوي الذي يقول: "إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبح، وليجد أحدكم شفرته وليرخ ذبيحته" (35).

يؤكد ابن القيم في كتاب الصلاة أن "ضرب العنق بالسيف هو أحسن القتلات وأسرعها إزهاقا للنفس"، ويشير ابن رجب في "جامع العلوم والحكم" أنّ

"الإحسان في قتل ما يجوز قتله من الناس والدواب يقتضي إزهاق نفسه على أسرع الوجوه وأسهلها من غير زيادة في التعذيب". إن القتل المشروع حسب ابن تيمية في كتاب "الفتاوى" هو ضرب الرقبة بالسيف ونحوه، لأن ذلك أروح أنواع القتل".

تختلف الطريقة التي يستعملها أهل الإيمان في القتل عن الطريقة التي يستعملها أهل الكفر في ذلك وفقا للحديث النبوي الذي يقول: "أن أعف الناس قتلة أهل الإيمان"، لأنهم - حسب الماتوي في كتابه "فيض القدير شرح الجامع الصغير" - "أرحم الناس بخلق الله، وأشدهم تحريا عن التمثيل والتشويه بالمقتول، وإطالة تعذيبه، إجلالا لخالقهم، وامتنالا لقول النبي إذا قتلتم فأحسنوا القتلة، بخلاف أهل الكفر وبعض أهل الفسوق".

يقول ابن تيمية "أن الإحسان واجب على كل حال حتى في حال إزهاق النفوس ناطقها وبهيمنتها". لذلك تم تأويل كلمة الذبح بأنها تعني القتل، ونسب القتل ذبحا بالسكين للخوارج الذين "ذبحوا عبد الله بن الخباب كما تدبج الشاة ثم بقرها أم ولده عما في بطنها"، وبرئ الإسلام من هذا النوع من القتل. فالقتل المأمور به حسب ابن كثير هو "جز العنق وإطارة العضو الذي هو رأس البدن وعلوه وأوجه أعضائه". ولقد استعمل القرآن عبارة "ضرب الرقاب" لما فيها "من الغلظة والشدة ما ليس في لفظ القتل، ولما فيها من تصوير القتل بأشنع صورته" (ابن كثير).

لقد نهى النبي عن المثلة (أي التنكيل)، أي نهى عن جرد الأنف أو الأذن أو أي طرف من أطراف المقتول، بل إن قطع الرأس يدخل في باب المثلة فـ"إبانة الرأس مثلة" حسب محمد بن أحمد السرخسي (شرح كتاب السير الكبير). وأضاف أن الأمر يشدد قبحا "إذا تم حملها ونصبها وعرضها على مجامع

الناس ليشاهدوها". لكن السرخسي نفسه يجد ترخيصا لقطع الرؤوس وهو فعل يدخل في باب المثلة حين أقر باتفاق الفقهاء "على أنه إذا كان في ذلك كبت وغيظ للمشركين أو فراغ قلب للمسلمين بأن كان المقتول من قواد المشركين أو عظماء المبارزين فلا بأس بذلك".

ويجوز قتل الأطفال والنساء والرهبان وبعض المسلمين من أجل مصلحة الإسلام كما يحدث في التترس والانغماس وسط الكفار. فالتترس هو التستر والاحتماء بفئة من الناس تسمى الترس. وهو اعتقال رهائن والتوقي بهم. فالإسلام يجيز قتل الترس أو الرهائن لمصلحة بقية المسلمين. ونقل أهل السير "أن النبي(ص) حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق مع نهيهِ (ص) عن قتل النساء والولدان، وقد علم (ص) أنه قد يصيبهم وهو لا يجوز تعمدهم بالقتل، فدلّ على أن كون المسلمين فيما بين أهل الحرب لا يمنع رميهم إن كان القصد فيه المشركين دونهم"(36). وقال ابن رشد: "واتفق عوام الفقهاء على جواز رمي الحصون بالمجانيق، سواء كان فيها نساء أو ذرية أو لم يكن"(37). وأما "إذا كان الحصن فيه أسارى من المسلمين وأطفال من المسلمين فقالت طائفة: يكف عن رميهم بالمنجنيق، وبه قال الأوزاعي. وقال الليث: ذلك جائز"(38). وبتعبير أوضح "إذا ثبت ما ذكرنا من جواز الإقدام على الكفار مع العلم بكون المسلمين بين أظهرهم وجب جواز مثله إذا تترسوا بالمسلمين، لأن القصد في الحالين رمي المشركين دونهم ومن أصيب منهم فلا دية فيه ولا كفارة، كما أن من أصيب برمي حصون الكفار من المسلمين الذين في الحصن لم تكن فيه دية ولا كفارة ولأنه قد أبيع لنا الرمي مع العلم بكون المسلمين في تلك الجهة، فصاروا في الحكم بمنزلة من أبيع قتله فلا يجب به شيء"(39).

أما الانغماس فقد عرفه ابن تيمية في كتابه "قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟" كما يلي: "حين يحمل الرجل وحده على صف الكفار ويدخل فيهم ويسمي العلماء ذلك الانغماس في العدو، فإنه يغيب فيهم كالشيء ينغمس فيه فيما يغمره"(40). ويتعلق الأمر أيضا بالانغماس حين "يقتل الرجل بعض رؤساء الكفار بين أصحابه، مثل أن يثب عليه جَهْرَةً إذا اختلسه، ويرى أنه يقتله وَيَغْتَفِلُ بعد ذلك"(41). أما حكم الانغماس شرعا فهو حسب ابن تيمية "كله جائز عن عامة علماء الإسلام من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم"(42). والدليل على ذلك هو أن "الرجل كان وحده على عهد النبي (ص) يحمل على العدو بمراى من النبي (ص) وينغمس فيهم، فيقاتل حتى يقتل، وهذا كان مشهورا بين المسلمين على عهد النبي (ص) وخلفائه"(43).

ويطال التكفير أيضا مجال العبادات. فالمسلمون يصلون خمس صلوات واجبة يوميا. ووجوبها يجعل تركها سببا للتكفير. جاء في الحديث النبوي أن "العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر". وقال الشوكاني أن ترك الصلاة من موجبات الكفر ولا خلاف بين المسلمين في كفر من ترك الصلاة منكرا لوجوبها، أما إن كان تركه لها تكاسلا مع اعتقاده لوجوبها فقد اختلف الناس في ذلك.

وجاء في الحديث أنه "لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب"(44)، وتتضمن فاتحة الكتاب وصف اليهود بالمغضوب عليهم ووصف النصارى بالضالين حسب أشهر التفاسير لهذه السورة، وهو الأمر الذي يدل على أن العداء لأهل الكتاب متجدد يوميا وبانتظام وباسم القرآن. وحتى إن افترضنا أن هذا التفسير الذي يقول به كل المفسرين القدماء لا ينطبق مع موقف القرآن من اليهود والنصارى، فإنه هو السائد والمؤثر والمتجدد باستمرار. وهو الذي يحدد علاقة

المسلمين بأهل الكتاب بالإضافة إلى الآيات والأحاديث الصريحة المعادية لهم والمطالبة بعدم موالاتهم والحائثة على قتالهم بل وقتلهم أو إخضاعهم. فهل يمكن أن نصلي لله بدون أن يتوسط صلاتنا عدو؟ وهل يمكن أن نجد تبريرا لدعوة الدين للعنف؟ وهل العنف الذي يأمر به الدين يقوي الإيمان ويقرب من الله ويظهر الإنسان من الشر؟

دعا إعلان طشقند سنة 1999 إلى "الفصل بين جوهر الدين وظواهر العنف باسم الدين، وإلى توجيه الأنظار نحو مواطن التسامح في الديانات وتأكيد الأبعاد الإنسانية في كل دين" (45)، إلا أن ما حدث بعد تاريخ ذلك الإعلان هو تفاقم العنف باسم الدين الإسلامي، الذي يسمى بالجهاد والإرهاب في نفس الآن لأسباب مختلفة، وكأن التاريخ الإسلامي يعيد نفسه، والقتل باسم الإسلام يستأنف دورته اللانهائية، ذلك القتل الذي بلغ أوجه الأول في بداية تحويل الإسلام من الدعوة إلى الدولة بقتل السياسيين: وهو ما تجسد في قتل ثلاثة خلفاء كبار من صحابة النبي المبشرين بالجنة وهم: عمر بن الخطاب (قتل بطعنات خنجر)، وعثمان بن عفان (قتل بضربات السيف) وعلي بن أبي طالب (قتل بضربات السيف)، ثم بقتل المفكرين: وهو ما تجسد في قتل المفكرين الأربعة الأوائل الذين يعتبرون "آباء الكلام في الإسلام" (46)، والذين خاضوا فكرا في مسألة القضاء والقدر والجبر والاختيار والحرية والضرورة، وهم "الجهم بن صفوان الذي قتله الأمير سلّم بن أحوز بأصبهان (...)" والجد بن درهم الذي قتله الأمير خالد بن عبد الله القسري بجامع واسط بالعراق (...). صبيحة عيد الأضحى "وذلك بأن" نزل من المنبر فاستل سكيننا وذبح الجعد تحت المنبر وسط المصلين والناس ينظرون. وغيلان الدمشقي الذي قتل بأشنع مما سبق. قتله الخليفة هشام بن عبد الملك في مجلس الخلافة" حيث قطع يده

ورجله "وصلبه على باب دمشق" و"معبد الجهني الذي مات مصلوبا أيضا بدمشق" (47) على يد الخليفة عبد الملك بن مروان. فكيف لا يمكن أن نقول بأن اليوم هو استمرار للأمس لكن بضحايا أكثر وبدماء أغزر؟

هوامش:

- 1) أبو إسحاق الثعلبي، قتلى القرآن، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، 2008، ص: 54-55.
- 2) سورة التوبة التي تسمى أيضا سورة براءة. اشتهرت بتضمنها لآية السيف.
- 3) سورة النصر التي تعتبر آخر سورة نزلت على النبي حسب الترتيب الزمني لنزول القرآن بعد سورة التوبة وفقا للأزهر: " إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا". والتي تحتل المرتبة 110 في مصحف عثمان.
- 4) "إدارة التوحش، أخطر مرحلة ستمر بها الأمة"، تأليف أبو بكر ناجي، 2004، ص: 103. (واسم المؤلف الحقيقي هو محمد حسن خليل الحكايمه ولقبه أبو جهاد البصري، أحد أعمدة الدعاية في القاعدة، قتل في وزرستان بضربة جوية أمريكية في 31 أكتوبر 2008).
- 5) نفس المرجع، ص: 103-104.
- 6) نفس المرجع، ص: 105.
- 7) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 8) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 9) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 10) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 11) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 12) حسن البناء، السنيور موسولينى يشرح مبدأ من مبادئ الإسلام، مقال منشور في موقع "ويكيبيديا الإخوان المسلمين".
- 13) نفس المرجع.

- (14) نفس المرجع.
(15) نفس المرجع.
(16) نفس المرجع.
(17) نفس المرجع.
(18) نفس المرجع.
(19) الآيات المكية التي تضمنت كلمة القتل ومشتقاتها:
- الكهف: 74،
- طه: 40،
- القصص: 9، 15، 19، 20، 33،
- الأنعام: 137، 140،
- غافر: 25، 26، 28،
- يوسف: 9، 10،
- الإسراء: 31،
- الأنفال: 30،
- الشعراء: 14،
- الأعراف: 150،
- العنكبوت: 24،
- الذاريات: 10،
- المدثر: 19، 20،
- عبس: 17،
- البروج: 4،
- التكويد: 9،
- الأعراف: 127، 141،
(20) الآيات المدنية التي تضمنت كلمة القتل ومشتقاتها:
- البقرة: 25، 54، 61، 72، 85، 87، 91، 154، 178، 190، 191، 193، 216، 217، 244، 246،
253،
- النساء: 29، 66، 74، 75، 76، 77، 84، 89، 90، 91، 92، 93، 155، 157،
- المائدة: 24، 27، 28، 30، 32، 33، 70، 95،
- آل عمران: 13، 21، 111، 112، 121، 144، 146، 154، 156، 157، 158، 167، 168،
169، 181، 183، 195،
- الأنفال: 16، 17، 39، 65،
- الأنعام: 151،
- الإسراء: 33،

- الأحزاب: 16، 20، 25، 26، 61،
- الممتحنة: 8، 9، 12،
- التوبة: 5، 12، 13، 14، 29، 30، 36، 83، 111، 123،
- الفرقان: 68،
- الحج: 39، 58،
- محمد: 4، 20،
- الحديد: 10،
- الفتح: 16، 22،
- المنافقون: 4،
- الصف: 4،
- المزمّل: 20،
- الحشر: 11، 12، 14،
- الحجرات: 9،
(21) ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، 74/1.
(22) ابن القيم الجوزية، زاد المعاد، 58/2.
(23) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(24) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 526/1.
(25) أبو بكر البيهقي، أحكام القرآن للشافعي، 18/2.
(26) صحيح مسلم، دار طيبة، الطبعة 1، الرياض، 2006، كتاب الإمارة، حديث رقم 146 (1902)، ص 918.
(27) صحيح مسلم، دار طيبة، الطبعة 1، الرياض، 2006، كتاب الإمارة، حديث رقم 103 (1876)، ص 907-908.
(28) سنن أبي داود، المجلد 2، الكتاب 13. وأخرجه البيهقي 3/ 256 والحاكم 3/ 434 وعبد الرزاق (5382) وانظر البداية والنهاية 4/ 139.
(29) أخرجه الشيخان وأحمد (2/ 398 و 417 و 530) والخطيب (7/ 207) والداني (1/ 65 - 2/ 64).
(30) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، 14566-70/11.
(31) صحيح مسلم، 3622-1958، وجامع الترمذي، 1325 - 1409.
(32) القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، 474/2.
(33) ابن الهيثمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، 30-29/1، القاضي عياض، الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، 474-473/2.
(34) ابن حزم، المحلى بالآثار، 438/12.
(35) ابن تيمية، الصارم المسلول على شاتم الرسول، 13-16

- (36) ولقد تم الاعتماد في القول بكفر وقتل شاتم الرسول على الآيتين 61 و63 من سورة التوبة، والآيات 5 و20 و22 من سورة المجادلة، والآية 8 من سورة المنافقين.
- (37) الجصاص، أحكام القرآن، 525/3.
- (38) معجم ابن الأعرابي، 430/2.
- (39) علي بن نايف الشحود، الخلاصة في أحكام التترس، حقوق الطبع لكل مسلم، الطبعة الأولى، 2011، ص 22 .
- (40) الجصاص، أحكام القرآن، 526/3.
- (41) ابن تيمية، قاعدة في الانغماس في العدو وهل يباح؟، تحقيق وتعليق أبي محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، 2002، ص 23.
- (42) نفس المرجع، ص 24.
- (43) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (44) البخارى (237، 236/2) كتاب: الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام (756)، ومسلم (295/1) كتاب: الصلاة باب: وجوب قراءة الفاتحة، الحديث (394/34)
- (45) يوسف زيدان، اللاهوت العربي وأصول العنف الديني، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 2010، ص 211.
- (46) نفس المرجع، ص 141.
- (47) نفس المرجع، ص: 171-169.

الفصل الخامس

الأمر القرآني بالقتل: آية السيف

تعتبر "سورة التوبة" آخر ما نزل من القرآن على النبي(1). وتشتهر باسم آخر هو "سورة براءة". وتعود بداية نزولها للسنة التاسعة للهجرة. وحسب كتب التراث الإسلامي فقد نزل جزء منها قبل معركة تبوك، ونزل القسم الثاني منها إبان الاستعداد لهذه المعركة، بينما نزل الجزء الأخير بعد انتهاء المعركة. كما أن الآيات الأولى منها (من الآية 1 إلى الآية 28) نزلت قبيل موسم الحج. وهي فترة تميزت باكتمال مراحل الجهاد، واكتمال فتح مكة، واكتساب المسلمين للقوة المادية والعسكرية، ونجاح الدعوة المحمدية. يقول القرطبي أنها "نزلت في غزوة تبوك، ونزلت بعدها. وفي أولها نبذ عهود الكفار إليهم، وفي السورة كشف أسرار المنافقين"(2). ويقول سيد قطب في كتابه "في ظلال القرآن" (الذي هو كتاب في التفسير) أن الآيات الأولى من سورة التوبة "إنهاء العهود التي كانت قائمة بين المسلمين والمشركين حتى ذلك الحين. سواء كان ذلك الإنهاء بعد أربعة أشهر لمن كانت عهودهم مطلقاً، أو الناكثين لعهودهم، أو كان بعد انتهاء الأجل لمن كانت لهم عهود مقيدة، ولم ينقصوا المسلمين شيئاً ولم يظاهروا عليهم أحداً. فعلى الجملة كانت النتيجة الأخيرة هي إنهاء العهود مع المشركين في الجزيرة العربية، وإنهاء مبدأ التعاقد أصلاً مع المشركين بعد

ذلك، بالبراءة المطلقة مع المشركين، وباستنكار أن يكون للمشركين عهد عند الله وعند رسوله" (3).

يمكن تشبيهه سورة براءة ببيان عسكري إنذاري من الله ورسوله إلى خصوم الإسلام. فالنبي أرسل أبا بكر ثم ألحق به عليا ليخبرا قريش بما سيترتب على نزول "سورة براءة" حسب ما أورده السيوطي في كتابه "الدر المنثور في التفسير بالمأثور". قال أبو هريرة: "كنت مع علي حين بعثه رسول الله (ص) إلى أهل مكة بـ"براءة" فكنا ننادي: إنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن، ولا يطوف بالبيت عريان، ومن كان بينه وبين رسول الله (ص) عهد فإن أجله إلى أربعة أشهر، فإذا مضت الأربعة أشهر فإن الله بريء من المشركين ورسوله، ولا يحج هذا البيت بعد العام مشرك" (4). ويذكر السيوطي أن عمر بن الخطاب قال: "تعلموا سورة براءة وعلموا نساءكم سورة النور".

ولقد ساد اختلاف حول عدد آياتها، فالكوفيون يقولون بأنها تتكون من 129 آية، بينما غيرهم يقولون أن عدد آياتها هو 130، لأنهم يرون أن الآية 70 هي في الحقيقة آيتان حسب قراءة ورش. بل هناك فريق ثالث يقول أن عدد آياتها هو 127 آية (5). وإضافة إلى اسميها الشهيرين (6)، لها أسماء أخرى عديدة (7) تعكس مضمونها الذي يتمحور حول سن قواعد حاسمة تنظم العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين من مشركين وأهل كتاب (8).

ولقد نزلت هذه السورة لتخط خطأ فاصلا بين مرحلتين كبيرتين هما: مرحلة الدعوة في مكة والجهاد في المدينة، ومرحلة جديدة بدأت بعدها. كما تتميز سورة التوبة بكونها تبدأ بدون بسملة (أي لا تبدأ بعبارة "بسم الله الرحمن الرحيم"). فلقد "اتفقت الأمة سلفا وخلفا على أن البسملة في أول سورة براءة ساقطة وواجب تركها وتحريم قراءتها" (9). ويعود سبب ذلك لأنها "نزلت

بالسيف ونبذ العهود وليس فيها أمان (...) واشتملت على المقاتلة ونبذ العهود" (10). وعن محمد بن الحنفية: "قلت لأبي لم لم تكتبوا في براءة بسم الله الرحمن الرحيم؟ قال: يا بني، إن براءة نزلت بالسيف، وإن بسم الله الرحمن الرحيم أمان". وسئل سفيان بن عيينة عن نفس الأمر فقال: "لأن البسمة رحمة، والرحمة أمان، وهذه نزلت في المنافقين" (11).

وتحتل آية السيف (التي هي الآية الخامسة من سورة التوبة) (12) مكانة مركزية وأهمية استثنائية في سورة التوبة. فهي تشكل تتويجا وصياغة نهائية للتصور الإسلامي للعنف. وتطرح إشكالات عدة تتعلق بالموقف النهائي للإسلام من المنافقين ومن غير المسلمين، وبمسألة نسخ آيات السلم والتسامح المكية، وبجهد الطلب ودوام مشروعيته بعد انتصار الدعوة المحمدية، وبمسألة السبب الشرعي للجهاد هل هو الكفر أم الحراية...

يقول ابن كثير عن آية السيف أنها "نسخت كل عهد بين النبي (ص) وبين أحد من المشركين وكل عهد وكل مدة" بحيث أنه "لم يبق لأحد من المشركين عهد ولا ذمة، منذ نزلت براءة وانسلاخ الأشهر الحُرْم، ومدة من كان له عهد من المشركين قبل أن تنزل أربعة أشهر"، ويضيف نقلا عن ابن عباس أن الله أمر النبي "أن يضع السيف فيمن عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام، ونقض ما كان سمي بهم من العهد والميثاق وأذهب الشرط الأول" ونقل عن علي بن أبي طالب "أن النبي (ص) بعث بأربعة أسياف: سيف في المشركين العرب (قال الله: فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم، التوبة-5)، والسيف الثاني قتال أهل الكتاب (في قوله: قاتلوا الذي لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، التوبة-29)، والسيف الثالث: قتال

المنافقين (في قوله: يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين وأغلظ عليهم، التوبة-73)، والرابع: قتال الباغين (في قوله: وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله، الحجرات-9)(13).

ترتكز فكرة النسخ في القرآن على آيات قرآنية أثار الموضوع بشكل صريح، وهي الآية 106 من سورة البقرة (مَا نَسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)، والآية 101 من سورة النحل (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ)، والآية 39 من سورة الرعد (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۖ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ)، والآية 52 من سورة الحج (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)، الآية 154 من سورة الأعراف (وَلَمَّا سَكَتَ عَنْ مُوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَابَ ۗ وَفِي نُسُخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَابُونَ)، الآية 29 من سورة الجاثية (هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ ۗ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ). ومع ذلك، اختلف المفسرون في معنى كون آية السيف آية ناسخة للعديد من الآيات السابقة عليها، خصوصا وأن الآيات المنسوخة هي الآيات التي تدعو للمسالمة، وحسن المعاملة والعفو والصفح.

يقول ابن كثير(14) أن المفسرين اختلفوا في آية السيف. وذهب بعضهم إلى أنها هي نفسها منسوخة بالآية 4 من سورة محمد (فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۗ ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ)، أي أن مصير الكفار ليس هو القتل حتما وإنما قد يكون "المن"، وقد يكون "الفداء"، وقد يكون "القتل".

لكن أغلب المفسرين يقولون عكس ذلك، أي أن آية السيف هي التي نسخت الآية 4 من سورة محمد.

ويقول ابن حزم الأندلسي أن القرآن تطرق لكيفية التعامل مع المشركين "في 114 آية هن في 48 سورة" (15)، و"نسخ الكل بقوله عز وجل (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) في سورة التوبة" (16). ويؤكد النيسابوري أن آية السيف "نسخت من القرآن 124 آية" (17).

ويلخص القرطبي اختلاف المفسرين في علاقة آية السيف بالنسخ قائلا: "ثم اختلفوا، فقال الحسن بن الفضل: نسخت هذه كل آية في القرآن فيها ذكر الإعراض والصبر على أذى الأعداء. وقال الضحاك والسدي وعطاء: هي منسوخة بقوله (فإما منا بعد وإما فداء)، وأنه لا يُقتل أسير صبراً، إما أن يُمنّ عليه وإما أن يُفادى. وقال مجاهد وقتادة: بل هي ناسخة بقوله تعالى: (فإما منا بعد وإما فداء)، وأنه لا يجوز في الأسرى من المشركين إلا القتل، وقال ابن زيد: الآيتان محكمتان، وهو الصحيح، لأن المنّ والقتل والفداء لم يزل من حكم رسول الله (ص) فيهم من أول حرب حاربهم، وهو يوم بدر كما سبق. وقوله (وخذوهم) يدل عليه. والأخذ هو الأسر، والأسر إنما يكون للقتل أو الفداء أو المنّ على ما يراه الإمام" (18).

يعترض على فكرة النسخ، بمعنى الإلغاء، جلال الدين السيوطي، ويقدم تفسيراً مخالفاً معتمداً على العبارة القرآنية (أو ننسأها) الواردة في الآية 106 من سورة البقرة. فالنسخ عنده يعني التأجيل. ونجد هذا الموقف عند بدر الدين الزركشي (البرهان في علوم القرآن)، ومحمد عبده ورشيد رضا (تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار) وعمر عبد الرحمن (موقف الإسلام من خصومه).

يقول محمد عبده أن القول بأن "آيات العفو والصفح والإعراض عن المشركين والجاهلين والمسالمة وحسن المعاملة منسوخة بآية السيف" (19) ليس قولاً صائباً، لأن "هذا في الحقيقة ليس نسخاً، بل هو من قسم المنسأ كما قال تعالى (أو ننسأها)، فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى، وبهذا يضعف ما لهج به كثيرون من أن الآية في ذلك منسوخة بآية السيف وليس كذلك بل هي من المنسأ بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعله تقتضي ذلك الحكم، بل ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ إنما النسخ الإزالة للحكم حتى لا يجوز امتثاله" (20).

ويستدل عمر عبد الرحمن بموقف الزركشي الذي يرى أن الأمر لا يتعلق بالنسخ وإنما هو "نساء وتأخير، أو مجمل أخر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم لخاص، أو لمداخلة معنى في معنى (...) فظنوا ذلك نسخاً وليس به" (21).

ومفاد ذلك أن الأحكام القرآنية رغم أنها مرحلية، أي تخص مرحلة معينة، وظرفاً خاص بعينه، إلا أنها لا تلغى بأحكام مرحلة لاحقة، فأحكام آية السيف لا تلغى أحكام الآيات المكية التي نزلت قبلها. إن "تلك الأحكام المرحلية ليست منسوخة بحيث لا يجوز العمل بها في أي ظرف من ظروف الأمة المسلمة بعد نزول الأحكام الأخيرة في سورة التوبة، ذلك أن الحركة والواقع الذي تواجهه في شتى الظروف والأمكنة والأزمنة هي التي تحدد عن طريق الاجتهاد (...) أي الأحكام هو أنسب للأخذ به في ظرف من الظروف في زمان من الأزمنة في مكان من الأمكنة مع عدم نسيان الأحكام الأخيرة التي يجب أن يصار إليها، متى أصبحت الأمة المسلمة في الحالة التي تمكنها من تنفيذ هذه الأحكام، كما كان

حالتها عند نزول سورة التوبة. وما بعد ذلك أيام الفتوحات الإسلامية التي قامت على أساس من هذه الأحكام الأخيرة النهائية" (22).

يرفض هذا الموقف تعطيل أي حكم من أحكام القرآن، لكنه يقر بأولوية آخر ما نزل من الأحكام على أن تكون الظروف مواتية لتطبيقها. ويتضح بذلك أن القول بالنسخ أو القول بالمنسأ (أي الموجل تطبيقه) يؤديان لنفس النتيجة وهي: شرعية قتل الكفار إذا لم يخضعوا لشروط الإسلام سواء في دار الإسلام أو في دار الحرب.

يقول محمد عبد السلام فرج(23)، صاحب وثيقة (الجهاد الفريضة الغائبة) معترضاً على موقف السيوطي: "بالرغم من مخالفة السيوطي لكل الأقوال السابقة (أي المواقف القائلة بالنسخ مثل موقف ابن حزم وابن سلامة) مما لا يدع مجالاً للشك بأن الصواب هو الأخذ بالقول الأول (...)، فإنه قد أخطأ من فهم أن القول بعدم نسخ آيات العفو والصفح يعني فريضة الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (...). أو إسقاط فرض الجهاد، فرسول الله (ص) يقول (الجهاد ماض إلى يوم القيامة)... وتعطيل الجهاد بحجة النساء ليس إيقاف الغزو فقط، ولكنه إيقاف لنية الغزو أيضاً وخطورة ذلك في قوله (ص): من لم يغز أو تحدثه نفسه بالغزو مات ميتة جاهلية" (24).

إن التراث الإسلامي في مجال التفسير غير منفصل عن فهمنا لآيات القرآن لأن هذا الأخير لم يصلنا مباشرة من السماء. فكيف فسر المفسرون آية السيف؟ وما هو المشكل الأساسي الذي اختلفوا فيه بصددها.

يرى الطبري أن المقصود بالأشهر الحرم هو "ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب"، ومعنى الآية "اقتلوا المشركين حيث لقيتموهم في الحرم وغير الحرم، في الأشهر الحرم وغير الأشهر الحرم، وانسروهم، وامنعوهم من

التصرف في بلاد الإسلام ودخول مكة، واقعدوا لهم بالطلب لقتلهم أو أسرهم في كل طريق ومرقب" (25).

أما ابن كثير فيقول: "اختلف المفسرون في المراد بالأشهر الحرم هاهنا ما هي" (26)، أما الأمر بقتل المشركين فيعني "حيث وجدتموهم من الأرض وهذا عام، والمشهور تخصيصه بتحريم القتال في الحرم" (27).

ويقول جلال الدين السيوطي أن الله "حدّ للذين عاهدوا رسول الله (ص) أربعة أشهر يسبحون فيها حيث شاؤوا، وحدّ أجل من ليس له عهد انسلخ الأربعة أشهر الحُرْم (...) فإذا انسلخ الأشهر الحرم أمره أن يضع السيف في ما عاهد إن لم يدخلوا في الإسلام، ونقض ما سمى لهم من العهد والميثاق، وأذهب الميثاق، وأذهب الشرط الأول (إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، التوبة-آية 7) يعني أهل مكة" (28).

أما القرطبي فيرى أن "الأشهر الحرم (...) هي الأشهر المعروفة" (29)، وأن "قوله تعالى (فاقتلوا المشركين) عام في كل مشرك، لكن السنة خصت منه ما تقدم بيانه في سورة البقرة من امرأة وراهب وصبي وغيرهم" (30)، أما بخصوص أهل الكتاب فيجب قتالهم حتى يعطوا الجزية، إلا أنه "يجوز أن يكون لفظ المشركين لا يتناول أهل الكتاب، ويقتضي ذلك منع أخذ الجزية من عبدة الأوثان وغيرهم (...) واعلم أن مطلق قوله (اقتلوا المشركين) يقتضي جواز قتلهم بأي وجه كان، إلا أن الأخبار وردت بالنهي عن المثلة" (31).

أما الزمخشري فيرى أن "الأشهر الحرم هي التي أبيع فيها للناكثين أن يسيحوا"، والمقصود بالمشركين "الذين نقضوكم وظاهروا عليكم"، أما قوله (حيث وجدتموهم) فالمقصود به "من حل أو حرم" (32). يتضح أن هذا التفسير الأخير يركز على خصوصية المعنيين بالقتل والأسر، وعلى خصوصية المكان.

فالأمر ليس عاما. وهو ما نجده عند محمد عبده في تفسيره لآية السيف. فالمقصود بالآية أنه "إذا انقضت الأشهر الأربعة التي حرم عليكم قتال المشركين فيها، فاقتلوهم في أي مكان وجدتموهم فيه من حل وحرم لأن الحالة بينكم وبينهم عادت حالة حرب كما كانت، وإنما كان تأمينهم مدة أربعة أشهر منحة منكم، ومن قال إن الآية مخصوصة بما عدا أرض الحرم فهو غلط" (33). يشير سيد قطب في تفسيره لآية السيف إلى "اختلاف الأقوال عن المقصود هنا بقوله تعالى (الأشهر الحرم) هل هي الأشهر الحرم المصطلح عليها وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ثم رجب (...). أم أنها أربعة أشهر يحرم فيها القتال ابتداء من يوم النحر" (34). ويرى أن الله أمر المسلمين "إذا انقضت الأشهر الأربعة أن يقتلوا كل مشرك أذى وجدوه أو يأسروه أو يحصروه إذا تحصن منهم أو يقعدوا له مترصدين لا يدعونه يفلت أو يذهب، باستثناء من أمروا بالوفاء لهم إلى مدتهم، بدون أي إجراء آخر معه. ذلك أن المشركين أُنذروا وأمهلوا وقتا كافيا، فهم إذن لا يقتلون غدرا، ولا يؤخذون بغتة، وقد نبذت لهم عهودهم، وعلموا سلفا ما ينتظرهم" (35).

لا أحد من الفقهاء والمفسرين، من القدماء والمحدثين، أبدى قلقا أو تحفظا أو احتياطا من هذه الدعوة الإلهية للقتل. فكلهم يسلمون بمشروعية القتل الدينية، بل يتناولونه ويشرحونه ويفصلون أحكامه وظروفه وكأنه لا يتعلق بقتل بشر، بالرغم من أن السؤال الذي يفرض نفسه: ما حاجة الله لقتل البشر؟

هوامش:

(1) يقول الشيخ عمر عبد الرحمن: "هي من أواخر ما نزل من القرآن إن لم تكن هي آخر ما نزل، وإن كانت الرواية الراجحة أن سورة النصر هي آخر سورة نزلت، فالأدق أن يقال إن سورة التوبة هي آخر سورة أحكامية نزلت" (د. عمر

- عبد الرحمن، موقف القرآن من خصومه، دار مصر المحروسة، القاهرة، 2006، ص 25). ولقد سميت بالتوبة لذكر كلمة التوبة فيها في الآيات 3 و5 و118، وسميت براءة لأن الله تبرأ فيها من المشركين ووضح العلاقة معهم التي هي القطيعة والحرب.
- (2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 8، دار عالم الكتب، الرياض، 1952، ص 61.
- (3) سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد الثالث، الأجزاء 8-11، دار الشروق، الطبعة 32، 2003، ص 1585.
- (4) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء السابع، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية الإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2003، ص 229.
- (5) أنظر في هذا الصدد:
- محمد بن محمد بن محمد أبو القاسم محب الدين النويري، شرح طيبة للنشر في القراءات العشر، ج 2، دار الكتب العلمية، 2003.
- محمد بن علي الشوكاني، فتح القدير، المجلد الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003.
- (6) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت، ج 1، 2002.
- (7) من الأسماء الأخرى التي أطلقت على هذه السورة: الفاضحة (لأنها فضحت المنافقين)، العذاب (لأنها توعدت أعداء الإسلام بالعذاب)، المُقَشَّقِشَة (أي المبرئة من النفاق)، المُنْقَرَة (لأنها كانت تنقر على قلوب المنافقين وعلى رؤوسهم)، المبعثرة (لأنها بعثرت ما بداخل قلوب أعداء المسلمين)، البحوث (لأنها تبحث في حالة المنافقين من أجل فضحهم)، الحافرة (تحفر قلوب المنافقين)، المثيرة (التي تترك أثرها في أعداء المسلمين)، المخزية (كشفت عيوبهم)، المنكلة (نكلت بهم)، المشردة (شردتهم)، المدممة (لأنها تضيق على المنافقين وتهلكهم)...
- (8) "تضمنت سورة التوبة أحكاماً نهائية في العلاقات بين الأمة المسلمة وسائر الأمم في الأرض، كما نظمت تصنيف المجتمع المسلم ذاته"، عمر عبد الرحمن، موقف القرآن من خصومه، مرجع مذكور سابقاً، ص 25.
- (9) نفس المرجع، ص 32.
- (10) نفس المرجع، ص 33.
- (11) حسن البنا، نظرات في كتاب الله، دار النشر والتوزيع الإسلامية، القاهرة، 2002، ص 224-225.

- 12) آية السيف: "فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (الآية 5 من سورة التوبة). يقول عمر عبد الرحمن: "واعتمد بعضهم أن آية السيف هي قوله تعالى (وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً، التوبة-36) وقال بعضهم إنها تطلق على كل منهما أو على كليهما"، عمر عبد الرحمن، موقف القرآن من خصومه، مرجع مذكور سابقاً، ص 73. وذكر السيوطي في الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ص 223، أن "آخر آية نزلت هي (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلاله، النساء-176) وآخر سورة نزلت تامّة هي براءة".
- 13) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد السلامة، الجزء 4، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط 1، 1977، ص 112-123.
- 14) نفس المرجع، ص 113.
- 15) ابن حزم الأندلسي، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق الدكتور عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986، ص 12.
- 16) نفس المرجع، ص 18.
- 17) النيسابوري وابن سلامة، أسباب النزول وبهامشه الناسخ والمنسوخ، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ، ص 184.
- 18) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 8، دار عالم الكتب، الرياض، 1952، ص 73.
- 19) محمد عبده، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، الجزء 10، الطبعة الثانية، دار المنار، القاهرة، 1947، ص 199.
- 20) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 21) عمر عبد الرحمن، موقف القرآن من خصومه، مرجع مذكور سابقاً، ص 73.
- 22) نفس المرجع، ص 73-74.
- 23) محمد عبد السلام فرج (1962-1982)، منظر وأحد قادة تنظيم الجهاد المصري، تخرج من كلية الهندسة بجامعة القاهرة وعمل بها بعد ذلك، عمل أيضاً كإمام مسجد، تأثر بابن تيمية والمودودي ومحمد بن عبد الوهاب وسيد قطب، ودافع عن إسقاط الحكم عن طريق الانقلاب، خطط لاغتيال السادات، وأعدم بسبب ذلك، اشتهر أيضاً بوثيقته التي عنوانها "بالجهاد الفريضة الغائبة".
- 24) محمد عبد السلام فرج، الجهاد الفريضة الغائبة، كتبت هذه الوثيقة سنة 1981، بدون تاريخ ولا مكان الطبع. ص 17.

- 25) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، الجزء 11، هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2001 القاهرة، ص 343.
- 26) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، مرجع مذكور سابقاً، ص 110
- 27) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 28) جلال الدين السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، مرجع مذكور سابقاً، ص 233-234.
- 29) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، مرجع مذكور سابقاً، ص 72.
- 30) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 31) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 32) الزمخشري، تفسير الكشاف، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009، ص 424.
- 33) محمد عبدة، تفسير القرآن الحكيم الشهير بتفسير المنار، مرجع مذكور سابقاً، ص 198.
- 34) سيد قطب، في ظلال القرآن، مرجع مذكور سابقاً، ص 1601.
- 35) نفس المرجع، نفس الصفحة.

الفصل السادس

آليات تبرير العنف

I - الجهاد والوهابية و"العمدة في إعداد العدة"

أ- الجهاد

الجهاد هو "القتال محاماة عن دين الحق" (1)، وهو بصفة عامة تحمل الجهد وبذله في الدفاع، وقيل في الإسلام على قتال الكفار (2). والجهاد "مشتق من الجهد، بفتح الجيم، وهو التعب والمشقة، لما فيه من ارتكابها، أو من الجهد، بالضم، وهو الطاقة، لأن كل واحد منهما بذل طاقته في دفع صاحبه" (3). وهو "بذل المجهود في حصول المقصود" (4). وهو "الصبر على الشدة، وقد يكون في الحرب، وقد يكون في النفس" (5). كما قد يكون الجهاد "في سبيل الله، كجهاد المسلم ابتغاء مرضاة الله، وقد يكون الجهاد في سبيل الشيطان كجهاد الكفار لغيرهم (...). وقد استعمل القرآن فعل الجهاد في وصف نشاط الكفار من الآباء لصرف المؤمنين من أبنائهم عن الإيمان" (6)، وهو الأمر الذي نجده واضحا في الآية 8 من سورة العنكبوت، والآية 15 من سورة لقمان (7).

أما فقهاء المالكية والشافعية فقد عرفوا الجهاد على أنه "قتال الكفار حتى يسلموا"، وأنه "قتال مسلم كافرا غير ذي عهد، لإعلاء كلمة الله تعالى، أو

حضوره للقتال أو دخوله أرض الكافر للقتال" وأنه "القتال في سبيل الله"، أما فقهاء الحنفية فيرون أن "الجهاد غلب في عرف الشرع على جهاد الكفار وهو دعوتهم إلى الدين الإسلامي" وأنه "القتال في سبيل الله عز وجل بالنفس والمال واللسان أو غير ذلك". أما الحنابلة فمصدر الجهاد عندهم هو "جاهد جهادا ومجاهدة من جهد إذا بالغ في قتل عدوه" ومن الناحية الشرعية فالجهاد هو "قتال الكفار على وجه الخصوص" وهو "طلب العدو وقتاله حتى يسلم وينقاد للحق ويؤمن بالله ورسوله" وأنه "الحرب وقتال الكفار" (8).

ونقل الشرع لفظ الجهاد "في الكتاب والسنة من معناه اللغوي العام وقصره على معنى خاص هو بذل الوسع في القتال في سبيل الله، مباشرة، أو معاونة بمال، أو رأي أو تكثير سواد أو غير ذلك" (9). ويرتكز التعريف الشرعي للجهاد على آيات محددة وعلى أحاديث كثيرة (10)، ومن أشهر الأحاديث في موضوع الجهاد الحديث الذي يقول: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" (11)، والحديث الذي يقول: "الغداة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها" (12). ويقول الشيخ عمر عبد الرحمان أننا نجد عشرات الأحاديث في كتب السنة التي "تذكر فيها مادة الجهاد بمعنى القتال فضلا عن الكلمات الأخرى التي تدور في فلك معنى الجهاد، كالحرب والغزو والقتال وما إلى ذلك. وهكذا يتضح لنا من هذه النصوص الشرعية أن الشرع نقل معنى لفظ الجهاد من المعنى اللغوي العام إلى معنى خاص، وهو القتال في سبيل الله" (13).

يناقش أبو الأعلى المودودي تعريف الجهاد منتقدا تعريف "الإفرنج" له، لأنهم يعبرون عن الجهاد "بالحرب المقدسة"، ويهتمهم بأنهم فسروا الجهاد "تفسيرا منكرا" إلى أن أصبح الجهاد يدل عندهم "عن شراسة الطبع والخلق والهمجية وسفك الدماء"، وعلى "مواكب من الهمج المحتشدة مصلتة سيوفها

(أي مجردة من أعمدتها) متقدة صدورها بنار التعصب والغضب متطايرا من عيونها شرار الفتك والنهب، عالية أصواتها بهتاف "الله أكبر"، زاحفة إلى الأمام، ما إن رأت كافرا حتى أمسكت بخناقه وجعلته بين أمرين: إما أن يقول كلمة "لا إله إلا الله" فينجو بنفسه وإما أن تضرب عنقه، فتشخب (تتفجر) أوداجه دما". ويردّ على هذا التعريف "الإفرنجي" للجهاد بتعريف إسلامي له. فينبه في البداية إلى أن الإسلام "تجنب لفظة الحرب التي تؤدي معنى القتال واستبدالها بكلمة الجهاد التي تؤدي معنى بذل الجهد والسعي". والفرق الأساسي بين الجهاد الإسلامي وكل أنواع الحروب الأخرى هو أن سبب هذه الأخيرة هو "مآرب شخصية وأغراض ذاتية لا تكون فيها رائحة لفكرة أو انتصار لمذهب"، أما الجهاد الإسلامي فهو "أن يقوم رجل أو جماعة من المسلمين تبذل جهودها تستنفذ مساعيها للقضاء على النظم البالية الباطلة، وتكوين نظم جديدة حسب الفكرة الإسلامية مجردة عن كل غرض، مبرأة من كل هوى أو نزعة شخصية لا تقصد من وراء جهودها وما تبذل في سبيل غايتها من النفوس والنفانس إلا تأسيس نظام عادل يقوم بالقسط والحق بين الناس ولا يكون من هم الإنسان خلال هذا الكفاح المستمر والجهاد المتواصل لإعلاء كلمة الله أن ينال جاها وشرفا أو سمعة وحسن أحوثة...". ويضيف المودودي موضحا هذا الفكرة قائلًا أن "الله لا يقبل من الجهاد إلا ما كان خالصا لوجهه الكريم وابتغاء لمرضاته لا يشوبه شيء من الأغراض النفسية أو الطائفية والقومية...". وذلك لأن الإسلام "نظام كلي شامل يريد أن يقضي على سائر النظم الباطلة الجائرة الجارية في العالم ويقطع دابرها، ويستبدل بها نظاما صالحا ومنهاجا معتدلا يرى أنه خير للإنسانية من النظم الأخرى وأن فيه نجاة للجنس البشري من أدوار الشر والطغيان". والجهاد موكول بتنفيذه "للجماعة

الإسلامية" أو "الحزب الإسلامي" أو "الحزب العالمي أو الأممي الذي سمي حزب الله بلسان الوحي"، وبمجرد تكون هذا الحزب "يبدأ بالجهاد في سبيل الغاية التي أنشئ لأجلها"، تلك الغاية التي تتمثل في "القضاء على نظم الحكم التي أسس بنيانها على غير قواعد الإسلام واستنصال شأفتها"، وهذا الحزب "أنشأه الله ليحمل لواء الحق والعدل بيده، ويكون شهيدا على الناس، ويقضي على منابع الشر والعدوان ويقطع دابر الجور والفساد في الأرض والاستغلال الممقوت" (14).

يتم التمييز عموما بين الجهاد في الآيات المكية والجهاد في الآيات المدنية. يرى ابن تيمية أن "الجهاد المكي بالعلم والبيان، والجهاد المدني مع المكي باليد والحديد" (15). وهذا يعني أن "مادة الجهاد في الآيات المكية تدل على معناها في الوضع اللغوي العام وهي ثلاث آيات في سورة العنكبوت (آية 6 و 8 و 69)، وآية واحدة في سورة لقمان (آية 15)" (16)، أما مادة الجهاد في الآيات المدنية "فأكثرها يدل دلالة واضحة على معنى القتال" (17) فالعهد المكي "حفل بالجهاد كما حفل به العهد المدني، والقرآن المكي تحدث عن الجهاد وأمر به كالقرآن المدني" (18)، أما سبب اعتقاد الناس أن الجهاد شرع في المدينة فيعود إلى أن "مقاتلة المشركين شرعت في المدينة" (19).

مر الجهاد في الإسلام بعدة مراحل، وهو الأمر الذي يوضح الانتقال من الدعوة السلمية ومن الحوار والمجادلة إلى العنف والقتال. ولقد لخص ابن القيم الجوزية في كتابه "زاد المعاد في هدي خير العباد" مراحل الجهاد في الإسلام، وهي تنقسم إلى مرحلتين كبيرتين، الفاصل بينهما نزول سورة براءة. فلقد أقام النبي "بضع عشرة سنة بعد نبوته ينذر بالدعوة بغير قتال ولا جزية (...). ثم أذن له في الهجرة، وأذن له في القتال، ثم أمره أن يقاتل من قاتله ويكف عن

اعتزله ولم يقاتله ثم أمره بقتال المشركين حتى يكون الدين كله لله، ثم كان الكفار معه بعد الأمر بالجهاد ثلاثة أقسام: أهل صلح وهدنة، وأهل حرب، وأهل ذمة. فأمر بأن يتم لأهل العهد والصلح عهدهم، وأن يوفى لهم به، ما استقاموا على العهد، فإن خاف منهم خيانة نبذ لهم عهدهم ولم يقاتلهم حتى يعلمهم بنقض العهد. وأمر أن يقاتل من نقض عهده⁽²⁰⁾، ثم نزلت سورة براءة وبينت طبيعة التعامل مع كل فئة من فئات خصوم الإسلام، فتلقى النبي الأمر بأن «يقاتل عدوه من أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، أو يدخلوا في الإسلام. وأمره فيها بجهاد الكفار والمنافقين والغلظة عليهم، فجاهد الكفار بالسيف والسنان، والمنافقين بالحجة واللسان، وأمره فيها بالبراءة من عهود الكفار ونبذ عهودهم إليهم، وجعل أهل العهد ثلاثة أقسام: قسما أمره بقتالهم وهم الذين نقضوا عهده ولم يستقيموا له، فحاربهم وظهر عليهم، وقسما له عهد مؤقت لم ينقضوه ولم يظاهروا عليه فأمره أن يتم لهم عهدهم إلى مدتهم، وقسما لم يكن لهم عهد ولم يحاربوه أو كان لهم عهد مطلق، فأمر أن يؤجلهم أربعة أشهر، فإذا انسلخت قاتلهم (...) فقتل الناقض لعهد، وأجل من لا عهد له، أو له عهد مطلق أربعة أشهر، وأمره أن يتم للموفى بعهد عهده إلى مدته، فأسلم هؤلاء كلهم، ولم يقيموا على كفرهم إلى مدتهم، وضرب على أهل الذمة الجزية. فاستقر أمر الكفار معه بعد نزول سورة براءة على ثلاثة أقسام: محاربين له، وأهل عهد، وأهل ذمة. ثم آلت حالة أهل العهد والصلح إلى الإسلام. فصاروا معه قسمين: محاربين وأهل ذمة. والمحاربون له خانفون منه. فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام: مسلم مؤمن به، ومسالم له آمن، وخائف محارب. وأما سيرته في المنافقين فإنه أمر أن يقبل منهم علانيتهم ويكسر سرانهم إلى الله...»⁽²¹⁾.

من خلال مراحل الجهاد التي تطرق لها ابن القيم الجوزية بالتفصيل، يتضح أن هناك أنواع من الجهاد يقسمها البعض إلى خمسة هي: الجهاد باللسان، الجهاد التعليمي، الجهاد باليد والنفس، الجهاد السياسي، الجهاد المالي. ففيما يخص الجهاد بالمال وبالنفس وباللسان يتم اعتماد الحديث النبوي الذي يقول: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم" (22)، وفيما يخص الجهاد السياسي يقول حديث نبوي آخر: "إن أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر" (23)، وتحيل الآية 122 من سورة التوبة إلى الجهاد التعليمي في نظر بعض المفسرين (24).

ويعتبر الجهاد باليد جهادا موجها للخارج، أي جهاد الكفار بالهجوم عليهم في ديارهم التي تسمى بدار الحرب، أو رد هجومهم والدفاع عن دار الإسلام إذا ما هاجموها واحتلوها. لكن الجهاد باليد يعني أيضا جهاد النفس داخليا، وهو أيضا جهاد "المرتدين والبيعاة والظالمين والفاسقين والناكثين على الأرض الإسلامية". وهذا النوع من الجهاد "يكون أحيانا فرض عين، وأحيانا يكون فرض كفاية، وأحيانا يكون مندوبا" (25).

وفي إطار الجهد المبذول لجعل الجهاد يواكب أحداث العصر "أضف بديع الزمان سعيد النورسي بعدا آخر جديدا لمصطلح الجهاد وهو الظهور على المدنيين المثقفين بالإقناع وليس بالضغط والإجبار" (26).

هناك تلازم بين الجهاد من جهة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من جهة أخرى، أي أن "ما كان على أرض الإسلام كان أمرا بمعروف ونهيا عن منكر، وما كان خارجه كان جهادا" (27). فالجهاد حسب ابن تيمية هو الوجه الآخر للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن لم يقم به وهو قادر عليه يكون أثما

"إذ هو واجب على كل إنسان بحسب قدرته" (28)، فالله شرع الجهاد للمسلمين
"من أجل إقامة دين الله تعالى وإماتة الشرك" (29).

تتضح أهمية الجهاد أكثر لما يصبح مدخلا للإيمان. فبدون الجهاد "يسمى
الإنسان مسلما فقط وليس مؤمنا" (30)، بل إن شخصية المسلم لا تقوم لها قائمة
بدون الجهاد، إذ "يتحول إلى مسخ يسكر ويعربد ويذني ويسرق وينهب
الضعفاء ويبطش بالمساكين" (31). وبما أن "المؤمن عضو في حزب الله
تعالى" (32)، فإن الشرع يلزمه بجهاد النفس وجهاد المجتمع بكل الوسائل من
الموعظة الحسنة حتى السيف والمدفع. ولا بد من التركيز على أن جهاد النفس
مهما بلغت أهميته ليس إلا تمهيدا للجهاد الذي هو القتال، إنه نوع من
الاستعداد والتدريب ومحاربة النزوع للحياة وتفضيل الموت بالاستعداد لها.
لذلك يعتبر جهاد النفس "أشد جهاد وأصعبه وأدومه، وهو جهاد بالليل،
وبالنهار، وفي العسر واليسر، وفي الضيقة والسعة، وفي العقيدة والعبادة
والمعاملة، وفي العزلة عن الناس، والاجتماع بهم، وهو جهاد بالفكر، والذكر،
والصلاة، والصوم، والصبر، وكل أسباب التقوية الروحية، وهو جهاد يستدعي
أن يكون الإنسان يقظا واعيا عالما بمواطن الضعف وأساليب الشيطان،
وتيارات الباطل، ومداخل الشبه والشكوك، وعلوم الحرام والحلال وأوامر الله
ونواهيه" (33).

وهذا ما يؤكد أيضا ابن تيمية في الفتاوى حين يقول أن "الجهاد واجب على
المسلمين عموما، على الكفاية منهم، وقد يجب أحيانا على أعيانهم، لكن
وجوبه على المرتزقة الذين يعطون مال الفيء لأجل الجهاد أوكد، بل هو واجب
عليهم عينا، واجب بالشرع، وواجب بالعقد الذي دخلوا فيه، لما عقدوا مع ولاية
الأمر عقد الطاعة في الجهاد، وواجب بالعوض، فإنه لو لم يكن واجبا، لا

بشرع، ولا ببيعة إمام، لوجب بالمعاوضة عليه، كما يجب العمل على الأجير الذي قبض الأجرة"⁽³⁴⁾. ولقد عبر عن أهمية الجهاد بأقصى ما يمكن من الوضوح حين قال أن "من عدل على الكتاب قَوْمَ بالحديد، ولهذا كان قوام الدين بالمصحف والسيف"⁽³⁵⁾. فمقصود الجهاد هو "العقوبة على ترك الواجبات وفعل المحرمات، وهو واجب على الأمة بالاتفاق، كما دل عليه الكتاب والسنة"⁽³⁶⁾. ولتحقيق ذلك كان المجاهد "أحوج الناس إلى الصبر والتوكل (...). وكان الجهاد موجبا للهداية التي هي محيطة بأبواب العلم (...). فجعل لمن جاهد فيه هداية جميع سبله (...). وفي الجهاد أيضا حقيقة الزهد في الحياة الدنيا وفي الدار الدنيا. وفيه أيضا حقيقة الإخلاص. فإن الكلام فيمن جاهد في سبيل الله، لا في سبيل الرياسة، ولا في سبيل المال، ولا في سبيل الحمية، وهذا لا يكون إلا لمن قاتل ليكون الدين كلمة الله، وتكون كلمة الله هي العليا"⁽³⁷⁾.

يهدف الجهاد إذن إلى انتزاع أمور الحكم من الطغاة والمفسدين الذين لا يحكمون باسم الإسلام، ليتولى الحكم مؤمنون بالله واليوم الآخر. فيمنع على المسلم أن يقبل العيش في ظل نظام مناقض للإسلام. فإن القوانين الباطلة التي تفرض عليه قد تهدد تمسكه بمبادئ الإسلام التي يؤمن بها. فعليه أن يعمل على هدم كل نظام مناقض لقواعد الإسلام. وعليه أن يقيم حكما إسلاميا في كل مكان من الأرض. فالإسلام أممي بطبعه كما يشير إلى ذلك أبو الأعلى المودودي وكما نجد ذلك أيضا في أهداف دعوة حسن البنا.

والجهاد الإسلامي هجومي ودفاعي في نفس الوقت. وهو لا يخفي تضاده ومعارضته لكل أنظمة الحكم التي لا تستمد أسسها من الإسلام. وعمله من أجل هدمها والقضاء عليها. ويستعمل لتحقيق ذلك جميع الوسائل ومن بينها القوى الحربية. والإسلام من منظور الجهاد ليس منطقة جغرافية، وإنما هو حزب، هو

الحزب الإسلامي وهو حزب الله الذي عليه أن ينشر دعوته في كل مكان ضدا على كل من ليس مسلما. وحتى إن اعترف للبعض بالحفاظ على معتقداتهم غير الإسلامية، فإن ذلك لا يتم إلا تحت حكم الإسلام وبشروطه. فلا يسمح لغير المسلمين بتسيير شؤون الحكم.

وبتعبير آخر فالمسلمون "مكلفون بإخضاع العالم كله لسلطان الله (...). ولما كان هذا الإخضاع لا يتم إلا بوحدة الأمة الإسلامية، وعودة الخلافة فيها، وحشد القوى، وإطلاق الطاقات، وتعبئة الموارد وإيجاد الصناعات من أجل أن توازي قوة الأمة الإسلامية قوة العالم، فإن كل هذا واجب. ولما كان هذا لا يكون حتى يعود السلطان في كل قطر إلى المسلمين وتصفي الأوضاع الكافرة فيه فإن هذا واجب. ولما كان هذا لا يتم إلا بالجهاد بالنفس على أرض الإسلام أولا، كان ذلك هو الواجب الأعلى الآن. وكل ما تحتاجه عملية إخضاع العالم هو واجب على الأمة الإسلامية لا شك فيه، من اختصاص التدريب على فن القتال" (38).

يرتكز الجهاد على نزعة تطهيرية استئنافية أساسها القول "إن إخلاء أرض الإسلام من الفساد والمفسدين واجب على المسلمين وحق لكل منهم، وأنه يجوز لكل مسلم استعمال هذا الحق حتى لا يبقى فساد ولا ريبة ولا مفسدون ولا مؤذون في أرض الإسلام" (39). فأهل الجهاد يرون "أن أكثر أقطار الإسلام اليوم قد سيطر عليها الكافرون والمرتدون والزنادقة والملحدون والمنافقون والفسادون والمفسدون على شكل أفراد أو هيئات أو منظمات أو أحزاب. فنشأت في أرض الإسلام أحزاب ضالة كافرة، وقامت جمعيات سرية توالي الكافرين وتؤكد وجود الباطنيين والزنادقة وأهل الإلحاد، ونقض النصارى عهد دمتهم" (40). لذلك يرون أنه أصبح "واجبا على المسلمين أن ينظموا عملية تطهير واسعة في كل قطر من أقطارهم، يستأصلون بها من ذكرناهم في باب

الشدة على الكافرين، ويستأصلون بها الفساد، ويستلمون زمام الحكم في كل قطر ويعيدون الأمر إلى نصابه. وهذا لا يتم إلا بتنظيم عملية الجهاد بالنفس على أرض الإسلام، يستأصلون بها بلا شفقة ورحمة طوائف الباطنيين الكفرة والبهائيين والقاديانيين ويستأصلون بها الأحزاب الكافرة كالشيوعيين والقوميين الجاهليين ودعاة فصل الدين عن الدولة..."(41).

يرى ابن تيمية أنه يجب قتال الطائفة التي تمتنع عن الالتزام بجهاد الكفار، وذلك في إطار موقف الإسلام من كل من يمتنع من المسلمين عن القيام ببعض الصلوات أو الصيام أو الحج أو تحريم الدماء والأموال والخمر والزنا والميسر ونكاح ذوات المحارم أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، فواجبات الدين مفروضة ولا عذر لأحد في تركها، ويكفر الجاحد لوجودها، بل تقاتل الطائفة الممتنعة عن التطبيق حتى وإن كانت مقرة بها.

هناك مسائل خلافية في الجهاد مثل هل هو حكم من أحكام التبليغ (التي لا يحتاج تطبيقها لإذن الإمام) أو من أحكام الإمامة؟ ومسألة هدف الجهاد القتالي: هل هو لدرء الحراية أم للقضاء على الكفر؟ فالحنفية والمالكية والحنابلة يرون أن هدف الجهاد القتالي هو درء الحراية، أما الشافعية فيرون أن السبب هو الكفر. ويرتبط الخلاف الأخير بمناقشة دعوة الإسلام إلى قتال الناس حتى "يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة"، ونسخ الدعوة إلى الإسلام بدون إكراه بعد نزول آية السيف.

ب- الوهابية:

استمد محمد بن عبد الوهاب شرعيته الأولى من فكرة "أن الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ" (42). فحال الإسلام في عهده هي غربته "التي أخبر بوقوعها رسول الله (ص) بإلهام من الله تعالى" (43). فاعتبر من الغرباء "الذين يصلحون إذا فسد الناس" ومن "الذين يفرون بدينهم خوف الفتن"، والذين قال فيهم النبي "طوبى للغرباء الذين يصلحون ما أفسد الناس من سنين" لأنهم "قوم صالحون قليل في ناس سوء كثير، من يعصيهم أكثر ممن يطيعهم" بل إن الغرباء "هم الفارون بدينهم يبعثهم الله تعالى مع عيسى ابن مريم عليه السلام" (44). وتكتمل شرعيته باعتبار نفسه من المصلحين الذين ستصلح أحوال الناس على يديه بناء على قول السلف أن "صنفين من الناس إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسادا فسد الناس وهم الملوك والعلماء" (45).

وتنسجم فكرة غربة الإسلام في حالة محمد بن عبد الوهاب برفض دعوته وإعلان العداء له، ومعاناته كما يقول ابن غنم "للاختبار والامتحان والابتلاء رغم أن ما أتى به هو الحق والصواب". وسبب رفض دعوته لم يكن سببا دينيا وإنما هو خشية ضياع جاههم ومصالحهم ومراكزهم.

حدد محمد عبد الوهاب مرجعه في القرآن والسنة ومذهب ابن حنبل وابن تيمية وابن القيم الجوزية. فلقد أجمع المسلمون على "أن من استبانت له سنة رسول الله (ص) لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس" (46). وأجمعوا أيضا "أن الرد إلى الله سبحانه هو الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول هو الرد إليه نفسه في حياته وإلى سنته بعد وفاته" (47). فأصول الفكر الوهابي "تمتد إلى المنهج الذي مثله الإمام أحمد بن حنبل، وابن حزم القرطبي، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وتلميذه ابن القيم الجوزية" (48)، وأساس مرجع المذهب هو أنه لم يكن في عصر الصحابة "مذهب رجل معين يلتزمون به، بل كانت النصوص القرآنية

والسنة الصحيحة مرجعهم الوحيد لفهم العقيدة وقضاياها، وإذا لم يجدوا فيها المبتغى نظروا إلى ما أجمع عليه الصحابة، وإن لم يجدوا اجتهدوا" (49).

ويصر الوهابيون على أن أهمية مراجعهم الفقهية المتمثلة في تراث ابن تيمية وابن القيم وابن كثير لا تجعل من هذه المراجع أجوبة تُتبنى وتطبق، لأن ما يهمهم هو معرفة الحق، وهذا ما يقوله بهذا الصدد عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب: "عندنا أن الإمام ابن القيم وشيخه إماماً حقاً من أهل السنة، وكتبهم عندنا من أعز الكتب، إلا أنا غير مقلدين لهما في كل مسألة، فإن كل أحد يؤخذ من قوله ويترك، إلا نبينا محمد (ص)" (50). لذلك ترفض "تفاسير المحرفين للكلم من مواضعه وشروحهم، فإنها القاطعة عن الله وعن دينه" (51).

كان لمحمد بن عبد الوهاب مذهب خاص به، بالرغم من أنه يرجع أفكاره للقرآن والسنة وابن حنبل وابن تيمية وابن القيم، وبالرغم من رفضه تراث التفسير بحجة أنه يبعد عن المصادر الأساسية. وحسب ابن غنام، فحتى وإن كان قد التزم "مذهباً بعينه، فإنه لم يقدمه على النص القاطع ولم يتعصب له، فإن لم يلق من النصوص القاطعة دليلاً اختار ما هو إلى الدليل أقرب، والتزم من الأقوال أصوبها ومن الأحكام أنسبها بالشرعية وأوفقها" (52).

إن الدين الذي ينتسب إليه محمد بن عبد الوهاب هو "ملة إبراهيم"، لذلك ينفي عنه كل ما لا يعتبره من هذا الدين، وفي هذا السياق يقول في "الرسالة الأولى": "لست أدعو إلى مذهب صوفي أو فقيه، أو متكلم، أو إمام من الأنمة الذين أعظمهم مثلاً ابن القيم والذهبي وابن كثير وغيرهم، بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له، وأدعو إلى سنة رسول الله (ص) التي أوصى بها أول أمته وآخرهم" (53).

ويلخص تصوره لعلاقته بمراجعته الفقهية بقوله "أشهد الله وملانكته وجميع خلقه إن أتانا منكم كلمة من الحق لأقبلنها على الرأس والعين ولأضربن الجدار بكل ما خالفها من أقوال أئمتي، حاشا رسول الله (ص) فإنه لا يقول إلا الحق" (54). فالإيمان عند محمد بن عبد الوهاب هو نفسه عند ابن تيمية، أي "الإيمان بالله وملانكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والإيمان بالقدر خيره وشره"، وهو نفسه عند ابن حنبل الذي يرى أنه "قول وعمل، يزيد وينقص، والبر كله من الإيمان، والمعاصي تنقص الإيمان، وصفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدا عبده ورسوله وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه ولم يشك في إيمانه"، ويخرج الفرد حسب ابن الجوزي من "الإيمان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرج من الإسلام إلى الشرك". أما العبادة عند محمد بن عبد الوهاب فهي "اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة"، وتتمثل في طاعة الله وامتنال أوامره واجتناب نواهيه.

ويتأسس مذهب محمد بن عبد الوهاب على الإيمان بالقدر "خيره وشره" ارتكازا على الحديث النبوي، وعلى القرآن الذي يقول أن الله "فعال لما يريد مطلق الإرادة والمشينة والقدرة". لكن الوهابيين يرون أن القدر حسب تصورهم ينبغي أن يكون الإيمان فيه على درجتين: الدرجة الأولى تتمثل في أن علم الله بالخير والشر والطاعة والمعصية سابق لعلم الناس بها بعد خلقهم، والدرجة الثانية تتمثل في أن الله هو خالق جميع أفعال العباد.

وفي هذا السياق يقول محمد بن عبد الوهاب في إحدى رسائله: "ومن الإيمان بالله، الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وعلى لسان رسوله (ص) من غير

تحريف ولا تعطيل، بل أعتقد أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، فلا أنفي ما وصف به نفسه، ولا أحرف الكلام عن مواضعه، ولا ألد في أسمائه وآياته، ولا أكيف، ولا أمثل صفاته تعالى بصفات خلقه لأنه تعالى لا سمي له ولا كفاء له ولا ند له، ولا يقاس بخلقه فإنه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قولاً وأحسن حديثاً فنزه نفسه عما وصفه به المخالفون من أهل التكيف والتمثيل، وعما نفاه عنه النافون من أهل التحريف والتعطيل" (55). ومن أعمدة مذهبه أيضاً "وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما توجبه الشريعة"، والاعتقاد "بما تعتقده الفرقة الناجية"، و"الإيمان بشفاععة النبي باعتباره أول شافع وأول مشفع"، و"اعتبار من ينكر شفاعته من أهل البدع والضلال". وبالإضافة إلى تلك الخصائص المميزة لمذهبه يقول في إحدى رسائله: "وأقر بكرامات الأولياء وما لهم من المكاشفات إلا أنهم لا يستحقون من حق الله تعالى شيء ولا يطلب منهم ما لا يقدر عليه إلا الله، ولا أشهد لأحد من المسلمين بجنة ولا نار إلا من شهد له رسول الله (ص). ولكني أرجو للمحسن وأخاف على المسيء. ولا أكفر أحداً من المسلمين بذنوب، ولا أخرج من دائرة الإسلام، وأرى الجهاد ماضياً مع كل إمام برا كان أو فاجراً، وصلاة الجماعة خلفهم جائزة، والجهاد ماض منذ بعث الله محمداً (ص) إلى أن يقاتل آخر هذه الأمة الدجال لا يبطله جور جانر ولا عدل عادل، وأرى وجوب السمع والطاعة لأنمة المسلمين برهم وفاجرهم ما لم يأمروا بمعصية الله، ومن ولي الخلافة واجتمع عليه الناس ورضوا به وغلبهم بسيفه، حتى صار خليفة وجبت طاعته، وحرم الخروج عليه، وأرى هجر أهل البدع ومباينتهم حتى يتوبوا، وأحكم عليهم بالظاهر وأكل سرائرهم إلى الله، وأعتقد لأن كل محدثة في الدين بدعة" (56).

وبالرغم من أهمية هذه المكونات التي تميز مذهب محمد بن عبد الوهاب الذي سيعرف بالوهابية، فإن القضايا المحورية التي اشتهر بها على وجه الخصوص هي: رفض التقليد وتبني الإلتباع، التوحيد ورفض الشرك على أساس التمييز بين الربوبية والألوهية، ثم التكفير (وما يترتب عنه من إحلال الدم والقتل).
يميز الوهابيون بين التقليد والإلتباع. فالمقلد "ليس معدودا من أهل العلم، وأن العلم هو معرفة الحق بدليله" (57). لأن التقليد معناه في الشرع "الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع في الشريعة، والإلتباع: ما ثبت عليه حجة" (58). إنهم يدينون المقلد لأنه في نظرهم ليس من الدين في شيء و"كل من اتبع قولهُ - من غير أن يجب عليك قبوله بدليل يوجب ذلك- فأنت مقلده، والتقليد في دين الله غير صحيح، وكل من أوجب الدليل عليك إلتباع قوله فأنت متبّعه، والإلتباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع" (59). ولقد فرق أحمد بن حنبل بين التقليد والإلتباع، وعرف الإلتباع بأنه أن يسمع الفرد ما جاء عن النبي وأصحابه. و"نهى الأئمة الأربعة عن تقليدهم ودموا من أخذ قولهم بدون حجة" (60). كما يستندون إلى تاريخ تكون المذاهب الفقهية لرفض التقليد لصالح الإلتباع. فلم يكن هناك مذهب في القرن الأول للهجرة يلتزم به المسلمون، بل كان مرجع الجميع هو القرآن والسنة، وفي حالة عدم وجود ما يعتمدون عليه في اتخاذ أحكامهم بحثوا في الإجماع، وإذا لم يوفقوا في ذلك اعتمدوا الاجتهاد. وفي القرن الثاني للهجرة تشكلت المذاهب الفقهية من طرف أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن حنبل. ولم يكونوا مقلدين فيما فعلوا. بل كانوا سابقين إلى هذا النوع من العمل التجميعي الاستنباطي. لكن أتباعهم صاروا مقلدين لهم بعد وفاتهم، وتبنوا مذاهبهم وتعصبوا لها. ويروى عنهم جميعا أنهم حذروا المسلمين من تقليدهم. فابن حنبل كان يقول: "لا تقلدني ولا تقلد مالكا

ولا الشافعي ولا الثوري وخذ من حيث أخذوا"، وكان الشافعي يقول: "إذا صح الحديث فهو مذهبي، وأضربوا بقولي عرض الحائط"، وكان أبو حنيفة يقول: "هذا رأيي، فمن جاء برأي خير منه قبلناه"، وكان مالك يقول: "إنما أنا بشر أصيب وأخطئ، فاعرضوا قولي على الكتاب والسنة". أما ابن الجوزي فقد انتقد التقليد في مجال الدين قائلًا: "اعلم أن المقلد على غير ثقة فيما قلده، وفي التقليد إبطال منفعة العقل لأنه إنما خلق للتدبير والتأمل، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة (...). واعلم أن عموم أصحاب المذاهب يعظم في قلوبهم شخص فيتبعون قوله من غير تدبير بما قال، وهذا عين الضلال، لأن النظر ينبغي أن يكون إلى القول لا إلى القائل" (61). أما ابن حزم فقال أن المقلد هو من يرضى بأن "يغبن عقله".

أما التوحيد فيمكن اعتباره العمود الفقري للمذهب الوهابي. وهو أساس التكفير. والمقصود بالتوحيد في نظر محمد بن عبد الوهاب هو "شهادة أن لا إله إلا الله وأن التالیه كله بجميع أنواعه لله لا يصلح منها شيء لملك أو لنبي"، وقال العلماء في هذا الموضوع: "من غلا في نبي أو رجل صالح أو غير صالح، وجعل فيه نوعا من الإلهية -مثل أن يقول يا سيدي فلان أغثنى، وانصرني، أو اقض ديني، أو أنا فقير إليك، أو أنا في حسبك، أو متوكل عليك، أو يذبح له، أو ينذر له، أو يرجوه أو يخافه- فهذا كل شرك وضلال وجنون وخيال، يستتاب صاحبه، وتقام عليه الحجة، فإن تاب وإلا ضربت عنقه" (62).

ينكر الوهابيون تعظيم القبور وبناءها وبناء المشاهد الدالة عليها وعلى من دفن بداخلها، وسؤال الموتى قضاء الحاجات وتفريج الكرب، وأن كل ذلك يعتبر من عبادة الأوثان. وينهون عن التبرك بالأشجار والأحجار، وينكرون ويغلظون على من يرتكب تلك الأفعال من الجهال. ويدعون إلى جهاد أهل البدع

والآثام باليد أو اللسان أو القلب وهو ما يعتبر أضعف مراتب الإيمان. ومن الأحاديث التي يعتمدون عليها في هذا الصدد قول النبي: "لا تتخذوا قبوري عيدا". وقوله أيضا: "اللهم لا تجعل قبوري وثنا يعبد، اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد".

كان واقع حال المسلمين حسب الوهابيين مناقض تمام التناقض لسنة النبي، لأنهم اتخذوا المقابر مساجد، ويوقفون عليها الوقوف، ويقدون فيها القناديل، ويحتفلون فيها، ويبنونها بناء مرتفعا ويشيدون عليها القباب، ويقومون بتجسيصها، ويكتبون على شواهدها القرآن وغيره، ويزينونها بالجص والأجر والحجارة، بل هناك من حول بعض القبور إلى أماكن للحج، وكل هذا يدخل في مجال عبادة الأصنام في نظر الوهابيين.

فما يعتقد المسلمون أنه "اعتقاد إسلامي سليم" هو في نظر الوهابيين شرك من منظور القرآن، وحاربه النبي. بل إن شرك المسلمين في عهد محمد بن عبد الوهاب أشد من شرك الأولين في بداية الدعوة المحمدية، لأنهم "يدعون مع الله أناسا من أفسق الناس". يمكن أن نفهم رفضهم للشرك ومحاربتهم له باعتبارهم التوحيد أعظم فريضة جاء بها النبي، فريضة أعظم من الصلاة والزكاة والصوم والحج.

يقول محمد بن عبد الوهاب: "بينت للناس إخلاص الدين لله، ونهيتهم من دعوة الأحياء والأموات من الصالحين وغيرهم، وعن إشراكهم فيما يعبد الله به من الذبح والنذر والتوكل والسجود وغير ذلك، مما هو حق الله لا يشركه فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل" (63).

أطلق الوهابيون على أنفسهم اسم "الموحدين". واعتبرت الحركة الوهابية أول ثورة في تاريخ الإسلام الحديث على الجمود والتقليد والخرافات. وبرى

الوهابيون أن الخرافات تشوه الدين وتشل عقول المسلمين. فهي نوع من الدعوة للعودة إلى الأصل، دون المرور بالوسائط. سواء كانت مذاهب فقهية أو تفاسير للقرآن، أو مذاهب تشكلت باسم الإسلام. وتمحور عمل الوهابيين حول تعظيم فكرة التوحيد وتنقيتها من الشوائب التي علق بها عبر التاريخ. إن الإسلام الحقيقي عندهم هو "إسلام الرسول وصحابته حيث لم تكن تعاليمه قد تعقدت بشروحات وكتابات الفقهاء والمتكلمين" (64).

إن العبادة بكل أنواعها لا تكون إلا لله في نظر المذهب الوهابي. ويقصدون بالعبادة بمعناها الشامل "الدعاء، الاستغاثة، ذبح القربان، النذر، الخوف، الرجاء، التوكل، الإنابة، المحبة، الخشية، الرغبة، التأله، الركوع، السجود، الخشوع، التذلل، التعظيم (...) وكل من صرف شيئا من أنواع هذه العبادات لغير الله وقع في الشرك" (65). بل لقد "اتفق الأئمة على عدم جواز لمس قبر النبي ولا تقبيله. وكانت الروضة النبوية منفصلة عن مسجده إلى زمن الوليد بن عبد الملك. ولم يكن أحد يدخلها ليتمسح بقبر النبي ولا يدعو بأي دعاء فيها" (66)، ومما يؤيد موقف الأئمة هذا اختيار النبي مدفنه في حجرة عائشة، في البيت الذي كان يسكن فيه، إضافة إلى الحديث النبوي الذي يقول: "لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى". ولقد قام الوهابيون بتقنين زيارة قبر النبي لتكون شرعية ولا يشوبها الشرك.

ومن المسائل الأساسية المرتبطة بالتوحيد والشرك تمييز الوهابيين بين الربوبية والألوهية. فالإقرار بتوحيد الربوبية، أي القول أن الله وحده هو الذي يخلق ويرزق ويحيي ويميت، لا يجعل المقرين بها مسلمين، مثل الكفار الذين قاتلهم الرسول واستحل نساءهم وأباح أموالهم، بل اعتبروا كفارا لأنهم "لم

يشهدوا بتوحيد الألوهية"، أي كانوا يقصدون الملائكة والأنبياء والأولياء يطلبون شفاعتهم للتقرب إلى الله، وهو الأمر الذي يجعلهم مشركين بالله. ويعتبر التكفير النتيجة المنطقية لفكرة التوحيد الوهابية، ولقولهم بمحاربة الشرك. فالوهابية لم تكن مجرد دعوة دينية أخلاقية تعتمد على التبليغ، وإنما هي حركة دينية سياسية تعمل من أجل إقامة حكم إسلامي بناء على فهم محمد بن عبد الوهاب وأنصاره للإسلام، وبناء على الواقع التاريخي الجغرافي الذي صار يعرف اليوم بالمملكة العربية السعودية.

فهم يكفرون من صدق الرسول في شيء ما وكذبه في شيء آخر، ومن آمن ببعض القرآن وجدد ببعضه الآخر، ومن جدد وجوب الصلاة ويجعلون دمه حلالا وماله مباحا، ومن يقر بكل ما جاء به الإسلام وينكر البعث فقط، ومن جدد وجوب صوم رمضان، ومن لم يكن إيمانه بالقلب واللسان والعمل، ومن يعرف التوحيد ولا يعمل به، وكل من يشرك بالله وثنا أو صنما، وكل من يبحث عن وسطاء بينه وبين الله طلبا للشفاعة مثل الأنبياء والأولياء والصحابة، ومن بان له أن التوحيد هو دين الله ورسوله ثم أبغضه ونفر الناس عنه، ومن سب الشرع أو سب الآذان، ومن يفضل حكما غير إسلامي على حكم الله، ومن يقول أن الإنسان لا يؤخذ في القتل بجريرة أبيه وابنه، ومن تنكر لأي شيء مما جاء به الرسول بعد معرفته به، ومن عرف ما نهى عنه الرسول بخصوص تفضيل اليمين على الشمال ثم زعم أن الأكل بالشمال هو الأحب عند الله وأن الأكل باليمين يضر عند الله، ومن يقول أن النوم من غير وضوء أحب عند الله، ومن مدح دين المشركين ودعا الناس إليه، ومن يهزل بالدين، ومن يسقط حرمة القرآن، ومن يتعلم السحر ويعلمه، ويكفرون المتصوفة الذين يتبعون مذهب ابن عربي وابن الفارض ويعتبرونهم أعظم الناس ضلالا وأغلظ كفرا من اليهود

والنصارى، ويكفرون من يشك في كفر من كفروه، ويكفرون من حارب من صدق الرسول فيما أتى به، ومن عرف الشرك وأقر به ومدحه وحسنه، ومن نهى الناس عن اتباع الدين، ويكفرون من عرف أن التوحيد هو دين الله ورسوله وأقر بأن الاعتقاد في الحجر والشجر والبشر هو شرك بالله لكنه لم يلتفت إلى التوحيد ولا تعلمه ولا دخل فيه ولا ترك الشرك، ومن عرف التوحيد وعرف الشرك وتركه لكنه لا يحب من دخل في التوحيد ويفضل من بقي في الشرك، ومن عرف التوحيد والشرك معا لكنه يهين دين الرسول ويدعي العمل به، من يقاتل أهل التوحيد تضامنا مع أهله الذين يعادون التوحيد ويتبعون الشرك، ويكفرون الناذر إذا أراد بنذره التقرب لغير الله، ومن يذبح ذبيحة لغير الله، ومن ينكر الجنة والنار وميراث النساء، كما يكفرون المتكلمين ويعتبرونهم مخالفين للسلف مفسرين لبعض آيات القرآن وكلماته بخلاف المعروف بالضرورة من دين الإسلام، مذهبه فاسد مخالف للعقول ولدين الإسلام، وأصحاب بدعة، لذلك ذموه وحرموه وشنوا عليه هجوما عنيفا، متبعين في ذلك قول الشافعي: "لأن يلقى الله عز وجل العبد بكل ذنب ما خلا الشرك بالله خير من أن يلقاه بشيء من علم الكلام"، وقول ابن حنبل: "لا يقلح صاحب الكلام أبدا ولا نكاد نرى أحدا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دخل"...

يرى أحمد صبحي منصور أن محمد بن عبد الوهاب "جعل من اتهام المسلمين الآخرين بالكفر مبررا دينيا للغزو والتوسع"، وأنه قدم مبررا دينيا لقتل الناس "بعد اتهامهم بالكفر وإكراههم على قبول الوهابية على أنها الإسلام الذي يجعل من الآخرين ومنهم الشيعة كفارا"، ويضيف أنه "أفتى بكراهية الآخر وحكم بكفر الشيعة كلها واعتبر بلادهم بلاد حرب وأن فتاوى محمد بن عبد الوهاب

ترجمت على أرض الواقع بالحديد والنار والدم. قام المذهب الوهابي بتقنين العنف ونشره وتبريره دينيا، وفرض نفسه على أنه هو الإسلام القرآني النبوي. يرى محمد عبده أن الوهابيين "فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن وممتون الأحاديث لتفهم أحكام الله منها، ولكن هذه الفئة أضيقت عطنا (قليلة الصبر والحيلة) وأخرج صدرا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرا من البدع، ونحّت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من اللفظ الوارد والتقيّد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية السليمة أحياء" (67).

ج- "رسالة العمدة لإعداد العدة للجهاد في سبيل الله تعالى":

يعتبر كتاب "رسالة العمدة لإعداد العدة للجهاد في سبيل الله"، لمؤلفه الدكتور فضل (الذي يعرف باسم السيد إمام ويكنى بالشيخ عبد القادر بن عبد العزيز) الطبيب المصري مؤسس جماعة الجهاد المصرية، مدخلا شرعيا وعسكريا لأي مجاهد في العالم. إنه "الدليل الأساسي" للجماعات الجهادية منذ التسعينيات. يتكون هذا الكتاب من 459 صفحة (طبعة سلسلة دعوة التوحيد العدد 3). ويقدم الكتاب تبريرا إسلاميا للعنف باسم الدين أساسه القرآن والسنة. يتساءل صاحب الكتاب: "كيف يتأتى لنا القيام بواجب الجهاد ونحن في هذا الحال من الضعف والتفرق وقلة الحيلة؟" (68). والجهة المستهدفة بالجهاد هي التي لا تحكم بما أنزل الله في نظر الإسلام حسب فهمه للقرآن والتي "هي كفر

بواح"، أي "النظم البشرية المخترعة من قوانين وضعية وديمقراطية واشتراكية وشيوعية وعبرها من الضلالات التي ما أنزل الله بها من سلطان" (69) و"حكم الطواغيت القائم، بكثير من بلدان المسلمين، على هذه النظم" والذي هو "عدوان صارخ على ألوهية الله تعالى لخلقه في هذه الأرض" (70). إن كل من خرج "عن حكم الله المشتمل على كل خير، الناهي عن كل شر، وعدل إلى ما سواه من الآراء والأهواء والاصطلاحات التي وضعها الرجال بلا مستند من شريعة الله (...). هو كافر يجب قتاله حتى يرجع إلى حكم الله ورسوله فلا يُحكم سواه في قليل أو كثير" (71). فلا يجوز للمسلمين أن يحكموا في بلادهم "بتشريع مقتبس عن تشريعات أوربة الوثنية الملحدة، بل بتشريع تدخله الأهواء والآراء الباطلة، يغيرونه ويبدلونه كما يشاؤون، لا يبالي واضعه أو وافق شرع الإسلام أم خالفها؟ (...). إن الأمر في هذه القوانين الوضعية واضح وضوح الشمس، هي كفر بواح لا خفاء فيه ولا مداورة ولا عذر لأحد ممن ينتسب للإسلام – كأننا من كان- في العمل بها أو الخضوع لها أو إقرارها" (72). كما أن كل من "شارك في وضع القوانين الوضعية أو حكم بها فهو كافر كفرا أكبر مخرجا من ملة الإسلام وإن أتى بأركان الإسلام الخمسة وغيرها" (73).

كل أنظمة الحكم باطلة حسب هذا المنظور، لا ينبغي أن يقبلها المسلم والإسلام، لأنها أنظمة تتناقض مع ألوهية الله لخلقه، ومضادة للشرع، وتعطيل لأحكامه، وتحدي لله ولرسوله، فالحكم بغير ما أنزل الله هو كفر يخرج صاحبه من الملة. وواجب المسلمين تجاه "أي حاكم مرتد" هو خلعه لأنه "لو طرأ عليه كفر وتغيير للشرع أو بدعة خرج عن حكم الولاية وسقطت طاعته ووجب على المسلمين القيام عليه وخلعه ونصب إمام عادل إن أمكنهم ذلك، فإن لم يقع ذلك

إلا لطائفة وجب عليهم القيام بخلع الكافر، ولا يجب في المبتدع إلا إذا ظنوا القدرة عليه، فإن تحققوا العجز لم يجب القيام وليهاجر المسلم عن أرضه إلى غيرها ويفر بدينه" (74).

إن الله الذي أمر المسلمين وحثهم من بين جميع مؤمني الأديان الأخرى، حسب صاحب "رسالة العمدة لإعداد العدة"، بنشر الإسلام هو الذي خلق الكفار. وبما أنه خلق الخلق وأمرهم جميعا بعبادته فقد "شاء أن ينقسم خلقه إلى مؤمن وكافر- ثم سلط الله سبحانه الفريقين بعضهم على بعض (...) فسلط سبحانه الكافرين على المؤمنين بالأمر القدري يفتنونهم ويقاتلونهم، وسلط سبحانه المؤمنين على الكافرين بالأمر الشرعي يدعونهم إلى الهدى فمن أبى قوتل على هذا لتكون كلمة الله هي العليا ويكون الدين كله لله، وحتى لا يعبد في الأرض إلا الله وحده لا شريك له، فصراع المؤمن ضد الكافر إنما هو لتحقيق لا إله إلا الله" (75).

يقتضي جهاد الكفار أن تكون الرابطة بين المسلمين شرعية، أي رابطة الانتماء للإسلام، وباعتبارها رابطة دينية فهي تحقق لهم التعاون والتعاطف والنصرة. ولإضعاف المسلمين يعمل أعداؤهم -في نظر صاحب الكتاب- على تفتيت وحدتهم وتفريق شملهم عبر اعتماد روابط بديلة عن الرابطة الدينية. مثل الرابطة الوطنية التي "تقضي بانتماء الناس لبلدهم وعدم التفريق بينهم على أساس ديانتهم، وتقضي هذا الرابطة بأن مصلحة الوطن مقدمة على كل شيء، وهذا باطل شرعا، فلا ينبغي أن يكون انتماء المسلم وولاءه لقطعة أرض، لأنه قد يجب عليه في وقت ما هجرة هذه الأرض في سبيل الله" (76). كما أن الرابطة الوطنية "تقضي بالمساواة بين المسلم وغير المسلم في البلد الواحد وهذا منكر، كما تقضي الرابطة الوطنية بأن المسلم من غير أبناء البلد أجنبي عن

المسلم فيه، وهذا من أنكر المنكرات، فالمسلم أخو المسلم وإن تباعدت ديارهما" (77).

يصف عبد القادر بن عبد العزيز (السيد إمام) رابطة الوطنية بأنها رابطة جاهلية، ويضيف إلى قائمة الروابط الجاهلية رابطة القومية ويصفها "بالدعوى الجاهلية" التي قال عنها النبي بأنها "خبیثة" وبأن من قاتل من أجلها سيموت "ميتة جاهلية". والرابطة الجاهلية الثالثة هي رابطة اللغة الواحدة. ويخلص إلى أن "كل هذه الروابط لا اعتبار لها خاصة عندما تتعارض مع ما تقتضيه أحكام الشريعة، وما أبرزت هذه الروابط إلا بأيدي الكافرين لتفريق المسلمين وإشعال العداوات بينهم" (78). على المسلم أن لا تكون له رابطة غير الرابطة الإيمانية، وأن يعادي ويحارب كل الروابط الجاهلية، ويحرم على المسلم "أن يوالي أو يقاتل على مثل هذه الروابط"، فالمسلم هو أخو المسلم في كل مكان من العالم وإن اختلف لونه أو قومه أو لغته، كما أن نصرة المسلم للمسلم واجبة.

إن الشريعة الإسلامية التي هي شريعة الجهاد هي شريعة "مكتملة وافية بما يحتاجه الخلق إلى يوم القيامة" (79)، كما أن الرسول "بلغ هذه الشريعة بكاملها ولم يكتم منها شيئاً"، ومعنى اكتمالها هو أنها "لا تحتل الزيادة ولا النقصان وفي هذا إبطال لكافة البدع والمحدثات قديمها وحديثها"، كما أن اكتمال الشريعة وكمالها يعني أنها تتميز بمجموعة من المميزات منها، حسب مؤلف الكتاب، عدم وجود باطن وظاهر في الدين الإسلامي، بطلان صحة كل المذاهب والتأويلات التي تقول بوجود باطن للدين، عدم وجود أي تناقض أو تضارب في الشريعة، لا وجود لأمر أو مسألة لا تشملها الشريعة بحكم شرعي من أمر أو نهي أو إباحة، والجهل بالحكم بالشرعي لا يعني عدم وجوده، كما يعني اكتمالها

"استغناؤها عما عداها من الديانات السابقة المنسوخة أو الأوضاع البشرية كالقوانين الوضعية ونحوها، فمن ادعى أن المسلمين بحاجة إلى شيء من هذه القوانين فهو كافر بالله العظيم لتكذيبه بقوله تعالى "اليوم أكملت لكم دينكم" وبقوله تعالى "وما كان ربك نسيا" (80). إن المسلم الذي يؤمن باكتمال الشريعة لا يجوز له أن يفعل أي شيء إلا بعد اطلاعه على حكم الدين فيه، لأن الدين يتضمن حكما بصدده بالضرورة. وهذا يعني أن الافتراء على دين الله حرام، كما أن تقديم استخدام العقل في أي أمر من الأمور على النص الديني عمل فاسد من وجهة الشريعة، لأن "تقديم الرأي على الشرع والهوى على النقل" هو حسب ابن القيم الجوزية "أصل الفتنة".

إن رفض أولوية العقل، ورفض أولية الرأي كنتيجة لذلك، ضرورة لا بد منها لحماية الشرع حسب منظور صاحب "رسالة العمدة"، لأن "تقديم الرأي على الشرع هو أساس العلمانية (الجاهلية) الحديثة التي طغت على الأرض، ويتفرع منها الديمقراطية والحكم بالقوانين الوضعية وفصل السياسة عن الدين" (81). فالعقل لا يستدل به على حلال أو على حرام، ولا يمكن الاجتهاد مع وجود النص، ولا بد للمسلم من معرفة مراتب الأدلة الشرعية بحيث لا يقدم دليلا أدنى على دليل أعلى في ما يخص "القوة والحجية". والنتيجة المنطقية للقول بأولوية النص الشرعي ويكون معناه ظاهرا لا باطن له هي رفض التأويل باعتباره خروجاً عن أحكام الشريعة من خلال التحايل. يُتوج الكتاب والسنة مرجعا مطلقا للمسلم، بحيث تستمد منهما الأحكام ورد ما يُتنازع فيه إليهما، فما وافقهما هو الحق وما خالفهما هو الباطل. ولا يكتمل هذا التصور إلا بافتراض أن آيات القرآن ونصوص الحديث شفافة واضحة لا باطن فيها يفهمها "المسلم" مع تكوين حقل للبدع واعتبارها ضلالات منها ما يعتبر فسقا ومنها

ما يعتبر كفراً، وهي كلها حرام، وبالإضافة إلى ذلك يتم افتراض وجود فتاوى لا تتطابق مع الكتاب والسنة وبالتالي تعتبر مردودة.

وبالرغم من الاعتراف بوجود خلافات بين صحابة النبي ورثها عنه المسلمون فيما يخص علاقة الشريعة بأفعال الناس فإن المبدأ المطلق هو "اعتبار الشريعة حاکمة لا محكوم عليها (...). ومعنى هذا أن الشريعة حاکمة على أقوال الناس وأفعالهم بالصحة والبطان، وأنها حاکمة بينهم عند تنازعهم واختلافهم تحقق الحق وتبطل الباطل" (82).

وبما أن الشريعة لا تتضمن الديمقراطية، فإن هذه الأخيرة "شرك بالله وكفر أكبر صريح، إذ تسلب حق التشريع من الله وتعطيه للبشر" (83). فهي تصدر القرارات باسم الشعب وليس باسم الله، أي أنها تؤله البشر، وتعصي الأمر الإلهي القائل: "ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله" (آية 64 من سورة آل عمران). ويذهب صاحب الكتاب إلى القول بكفر "كل من ادعى حاجة المسلمين إلى الديمقراطية أو الاشتراكية أو غيرها من المذاهب الكفرية التي عاش المسلمون أربعة عشر قرناً في غنى عنها" (84).

ولا يجب الخلط بتاتا بين الديمقراطية التي هي كفر، والشورى التي ورد أمرها في الشرع. لكن معظم "علماء السلف" رأوا "أن الشورى مندوبة مستحبة وليست واجبة على الأمير، ولم يرد إلينا نقل صحيح صريح في الأمر بالشورى إلا نصاً واحداً وهو آية آل عمران "وشاورهم في الأمر"، والذي عليه جمهور علماء السلف أن الأمر في هذه الآية هو للندب في حق الأمة وليس الوجوب" (85). ولقد أكد هذا الأمر النووي الذي فرق بين حكم الشورى الخاص بالأمة، وحكم الشورى الخاص بالنبي، وقال إن الشورى "مستحبة في حق الأمة بإجماع العلماء، أي أنها سنة في حقنا، أما في حق النبي (ص) فهي

واجبة" (86). وقال علماء آخرون مثل الجويني وابن تيمية وابن القيم الجوزية بأن الشورى مستحبة. ومن المخالفين لهذا الرأي القرطبي الذي قال بأنها واجبة أيضا في حق الأمة.

وتحدد نصوص الشورى الشرعية طبيعة من "يُشاورون"، وهو أهل العلم، أي "الرجال الصالحون القانمون على حدود الله المتقون لله المقيمون للصلاة المؤدون للزكاة المجاهدون في سبيل الله (...)" ولا يجب التشاور مع "الملحدين ولا المحاربين لدين الله ولا الفجار الذين لا يتورعون عن منكر ولا الذين يزعمون أن لهم أن يضعوا شرائع وقوانين تخالف دين الله، وتهدم شريعة الإسلام، هؤلاء وأولئك من بين كافر وفاسق موضعهم تحت السيف أو السوط لا موضع الاستشارة وتبادل الآراء" (87).

يتعلق الأمر إذن بمسألة الأغلبية في الإسلام. فالأغلبية لا تفيد الحسم في أمر من الأمور، وإنما تفيد الترجيح، لما لا يستطيع الحاكم الشرعي البث في أمر من الأمور برأيه، ولا يعتبر رأي الأغلبية ملزما له. هذا علما أن أهل المشاورة الذين يشكلون الأغلبية التي يرجع إليها الحاكم يختارهم هذا الأخير من بين "أهل العلم والصلاح والخبرة من أتباعه". فالأغلبية من الناحية الشرعية هي "أغلبية أهل العلم الذين هم أهل الشورى، لا أغلبية العامة، لأن الله تعالى أمر برد المشكلات إلى أهل العلم (...). لذلك فلا أرى للاستفتاء الشعبي موضعا في دار الإسلام" (88).

والمشاورة تخص الرجال وحدهم. أما النساء فقد نُهي عن مشاورتهن أو إدخالهن في الأمور العامة، طبقا للحديث الذي يقول: "لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة".

لقد ابتلى الله المسلمين بالكافرين، من باب الفتنة والاختبار. وأمرهم في نفس الوقت بجهادهم ليتبين المؤمن من غير المؤمن من خلال الجهاد. لذلك يقوم علماء الإسلام الحقيقيون بالتحريض على الجهاد في انسجام مع الأمر الإلهي بالجهاد، لأن الأمة الإسلامية أمة مجاهدة، وهي "الأمة الوحيدة من أمم الأنبياء المكلفة بنشر دينها في الناس كافة" (89).

وبالرغم من مركزية الجهاد في الإسلام فإنه يعتبر نفسه ديناً يدعو إلى السلام، ويقدم منظوره الخاص لهذا الموضوع بالشكل الذي يجعل السلام الإسلامي لا يتناقض مع قتال غير المسلمين حتى يخضعوا لشروط الإسلام. "فالسلام في مفهوم الإسلام هو الرحمة بالخلق وإخراجهم من الظلمات إلى النور والحض على مكارم الأخلاق وتحريرهم من العبودية للبشر والنهي عن الفساد في الأرض، فما لم يتحقق هذا وجب الجهاد" (90).

أما هدف الجهاد فهو من أجل أن تكون "كلمة الله هي العليا"، وليس من أجل نصرة جماعة أو حزب أو طائفة، وليس من أجل الشهرة أو السمعة أو المال أو الشرف أو الرياسة، ويعتبر الجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله إذا كان "نصرة لدين الله سبحانه وإنقاذ الأمة من المذلة والهوان، وإقامة الخلافة الإسلامية تلك الفريضة التي يأثم المسلمون جميعاً بغيابها" (91). كما أن الجهاد هو أعظم دواء لكثرة الذنوب، إنه طريق الغفران ومحو الذنوب، فقد بين الله "أن الجهاد بالمال والنفس من أسباب غفران الذنوب وما يتبع ذلك من دخول الجنات" (92). قننت الشريعة شروط وجوب الجهاد، وحصرتها في سبعة شروط في حالة كون الجهاد فرض كفاية وهي: الإسلام، والبلوغ، والعقل، والحرية، والذكورية، والسلامة من الضرر ووجود النفقة، وإذن الوالدين، وإذن الدائن للمدين. أما إذا صار الجهاد فرض عين فتسقط خمسة من تلك الشروط وهي: الحرية

والذكورية وإذن الوالدين وإذن الدائن للمدين. ويسقط شرط آخر هو وجود النفقة إذا "هاجم العدو بلاد المسلمين ولم يكن هناك خروج إليه". واختلف الفقهاء في وجوب جهاد المرأة لما يكون الجهاد فرض عين. والذين يقولون بوجوبه عليها في هذا النوع من الجهاد بنوا حكمهم في نظر صاحب الكتاب على قاعدة فقهية تقول بأن "فروض العين تجب على كل مسلم مكلف بالغ عاقل سواء كان ذكرا أو أنثى". لذلك يستنتج أن "النصوص الشرعية الخاصة بجهاد النساء لا تتضمن أمر النساء بالقتال".

وتم تحديد سن وجوب التدريب العسكري في سن البلوغ الذي يحدد إما بالاحتلام أو الإنبات أو السن. وهكذا صار سن وجوب التدريب العسكري شرعيا هم بلوغ الخامسة عشر من العمر مع توفر الشروط الضرورية التي تخول له ممارسة الجهاد.

وإذا كان غير المسلم لا يكلف بالجهاد، إضافة إلى المعذورين من المكلفين به الذين لا تتوفر فيهم شروط الجهاد المذكورة سابقا، فإن الشرع لا يمنع جهاد المنافق والفاجر وفساد النية طبقا للحديث النبوي القائل: "إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر"، والحديث القائل: "إن الله عز وجل سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم". لكن تظل الأولوية والمرتبة العليا للمؤمن في قيادة عملية الجهاد، فيجوز "للفاسق أن يخرج للجهاد تابعا (أي جنديا) إذا كانت منفعته للجهاد أعظم من مفسدته (...). ويمنع من فيه إفساد أو خيانة" (93). ويمكن أيضا الاستعانة بخبرة الكافر في الجهاد، وهو ما يعطي أهمية أكبر للغاية مقارنة بالوسيلة. ويمكن التساؤل عن مدى انسجام الطابع الإيماني للجهاد، وكونه يجد سبب وجوده في إعلاء كلمة الله، ويجد نتيجته في الجنة من جهة، مع اللجوء لخدمات الفاسق والفاجر والمنافق والكافر من جهة أخرى؟.

يعتبر الإعداد للجهاد عملاً شرعياً وواجباً دينياً وفرقانا بين المؤمن والمنافق حسب فهم صاحب الكتاب للآية القرآنية القائلة: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة" (الآية 60 من سورة الأنفال). ويقول ابن تيمية في هذا السياق: "كما يجب الاستعداد للجهاد بإعداد القوة ورباط الخيل في وقت سقوطه للعجز. فإنه ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". ويتكون الإعداد للجهاد من إعداد شرعي "يتعلق بتكوين الجماعة والسياسة الشرعية المتبعة في إدارتها وعلاقات أفرادها"، وإعداد مادي "يتعلق بالفنون العسكرية"، وإعداد إيماني "يتعلق بتنشئة الجماعة على أصول شرعية مستقيمة وكيفية إعداد الفرد المجاهد إيمانياً". ويبدأ الإعداد للجهاد "بتكوين جماعة مسلمة (...). فطريق الجهاد يبدأ بتكوين جماعة من المؤمنين بوجوب الجهاد يدعون غيرهم للقيام بهذا الواجب (...). ويدعون الأمر عدته على خير وجه مستطاع" (94). ويرى الكاتب أن "معسكر التدريب أنموذج مصغر للعمل الإسلامي الجماعي، وما ينطبق على هذا المعسكر من ضوابط شرعية ينطبق كذلك على أي مجتمع إسلامي" (95). كما يرى "أن التدريب العسكري هو من مقدمات الجهاد وله نفس مقاصده، والأخ المسلم معرض للإصابة أو الشهادة أثناء التدريب، فالواجب عليه إخلاص نيته وأن يكون قصده من التدريب هو الجهاد لتكون كلمة الله هي العليا" (96). والتدريب العسكري هو أحد صور الإعداد للجهاد، وهو "واجب على كل مسلم مكلف من غير أصحاب الأعذار الشرعية إذ أنه مقدمة من مقدمات الجهاد" (97). كما أن التدريب والجهاد هما "من أفضل القربان إلى الله وأفضل من جميع النوافل". وقال ابن حنبل "لا أعلم شيئاً من العمل بعد الفرائض أفضل من الجهاد". وجاء في الحديث النبوي: "في كل أمة رهبانية، ورهبانية هذه الأمة الجهاد". ومعنى ذلك أن الرهبانية الإسلامية هي رهبانية معادية

للهبانية، مادام الجهاد يتطلب العشرة مع الناس وليس اعتزالهم. والمقصود بكون الجهاد هو رهبانية الإسلام هو كونه طريق للعزلة المطلقة أي الشهادة. فمادام الجهاد هو سنام الدين (كما جاء في الحديث النبوي) ومادام منتهاه الشهادة فإن "كل نفع دنيوي يحصل عليه المجاهد في سبيل الله ضمنا لا قصدا، ينقص أجره عند الله".

لا يوجد مبرر ديني للتخلي عن الجهاد أو تأجيله، ففي حالة وجود عجز يمنع القيام به يجب الاستعداد له. وإذا كان الاستعداد المادي يقبل التأجيل، فإن الاستعداد الإيماني لا يؤجل. بل إذا اكتمل للمسلمين الإعداد المادي مع إمكانية الانتصار على غير المسلمين "فيجب الشروع في الجهاد ولا يؤجل من أجل إكمال الجهاد الإيماني" (98).

وإذا كان الأصل في العلاقة بين المسلمين والكفار هو القتال، وكان الاستثناء في تلك العلاقة هو السلم في صورة هدنة أو صلح، فإن ما يدفع المسلمين للسلم هو العجز فقط. فالأصل المقصود من الجهاد هو "إظهار الإسلام بقتال المشركين، فيما أن يسلموا ويعودوا إلى العبودية لله رب العالمين، وإما أن يظلوا في كفرهم مؤدين الجزية تحت حكم الإسلام يجري عليهم الصغار اللازم لكل من تمرد على العبودية للواحد القهار" (99).

الجهاد بالنسبة للمسلمين هو وسيلة لحماية الدين ونشره في نفس الآن، لأن الدين الإسلامي حسب ابن تيمية لن يقوم إلا "بكتاب يهدي به وبحديد ينصره". والجهاد نوعان: جهاد الطلب الذي هو غزو غير المسلمين الذين يعتبرهم الإسلام أعداء في ديارهم التي هي "دار حرب". وجهاد الدفع الذي هو قتال من يعتدي على المسلمين. ومن ينكر جهاد الطلب بدعوى "وإن جنحوا للسلم فاجنح لها" (آية 61 من سورة الأنفال)، فإنه يقع تحت طائلة "من يؤمن ببعض

الكتاب ويكفر ببعض" أي الذين يستدلون بأحد أدلة المسألة ويترك الأدلة الأخرى التي قد تكون هي الحاسمة. فلا يمكن على سبيل المثال ألا نأخذ بعين الاعتبار مسألة الناسخ والمنسوخ في موضوع الجهاد. فمادامت بالمسلمين قوة وكانوا أعلى من عدوهم "فلا سلم ولا هدنة ولا صلح، بل القتال حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله. وذلك لأن آخر ما نزل في الجهاد هو قوله تعالى: "فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وأتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم (الآية 5 من سورة التوبة). فهذه الآية وآية الجزية بنفس السورة أمر بالقتال العام، وهو من أواخر ما أنزل من القرآن، فلا ناسخ له وروى البخاري عن البراء قال: "آخر سورة نزلت براءة" (100).

هناك أولوية في الجهاد، بحيث يجب "البدء بقتال العدو الأقرب" (101). أي أن "قتال المرتدين الممتنعين مقدم على قتال الكفار الأصليين لأن المرتد أعظم جناية في الدين وأشد خطرا" (102). ويظهر ذلك واضحا من موقف السنة من المرتد حيث أقرت "بأن عقوبة المرتد أعظم من عقوبة الكافر الأصلي من وجوه متعددة. منها أن المرتد يُقتل بكل حال، ولا يضرب عليه جزية، ولا تعقد له ذمة بخلاف الكافر الأصلي. ومنها أن المرتد يقتل وإن كان عاجزا عن القتال، بخلاف الكافر الأصلي الذي ليس من أهل القتال، فإنه لا يقتل عند أكثر العلماء كأبي حنيفة ومالك وأحمد، ولهذا كان مذهب الجمهور أن المرتد يقتل كما هو مذهب مالك والشافعي وأحمد، ومن أن المرتد لا يرث ولا يُنكح ولا تؤكل ذبيحته بخلاف الكافر الأصلي" (103). وحسب ابن تيمية: فإن "جهاد من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب من زيادة إظهار الدين، وحفظ رأس المال مقدم على الربح".

كما أن قتال السلطان الكافر فرض عين على كل مسلم من غير ذوي الأعدار الشرعية، ويقدم على غيره. وينطبق هذا الأمر على "الحكام الذين يحكمون بغير شريعة الإسلام في كثير من بلدان المسلمين، فهؤلاء كفار (...). ومعظم هؤلاء يدعون الإسلام فهم بالكفر صاروا مرتدين" (104).

إذا لم تكن للحاكم المرتد جماعة تحميه فمن الواجب الإطاحة به وعرضه على قاض، فإن لم يتب يقتل وإن تاب لا يعود إلى منصبه، أما إن كان معه من يحميه فيجب قتالهم جميعاً، وكل من ساندته يعتبر كافراً. ويجب أن لا يظل الجهاد قضية الخاصة أو الصفوة، بل يجب العمل لكي يصبح شأن جميع المسلمين، وحتى وإن لم يشارك الشعب كله في الجهاد، فيجب أن تشارك فئة مهمة تستطيع فرض النظام الإسلامي، ويجب على الذين لم يشاركوا أن يتعاطفوا مع الجهاد أو على الأقل أن يلتزموا الحياد.

يقدم الجهاد بالمال في الإسلام على الجهاد بالنفس، كما يعتبر من حبس الأموال عن أهل الجهاد منافقاً، وهذا يدل على أهمية المال في الجهاد. ومن واجب المسلمين تمويل التدريب والجهاد وكفالة أسر المجاهدين والشهداء والأسرى والجرحى والمعوقين وكل من تعرض للضرر والأذى في الجهاد. بل من الجائز شرعاً استعمال المال الحرام (مثل المال المغصوب، والمال الذي أخذ ظلماً، وريح البيع المنهي عنه، ومال الربا، ومال المغنية، ومال البغي، ومال الخمار...) أو المال الذي لا يُعرف صاحبه في الجهاد وفي مصالح المسلمين.

ولا يستقيم الجهاد بدون إمام. فالإمارة واجبة بالقرآن والسنة (105). كما يجب على المسلمين أن لا يعينوا إلا إماماً واحداً عليهم. وقد دلت "نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة أن ولي الأمر، وإمام الصلاة، والحاكم وأمير الحرب وعامل الصدقة، يطاع في مواضع الجهاد، وليس عليه أن يطيع أتباعه في

موارد الجهاد، بل عليهم طاعته في ذلك، وترك رأيهم لرأيه، فإن مصلحة الجماعة والانتلاف ومفسدة الفرقة والاختلاف، أعظم من أمر المسائل الجزئية" (106).

يقدم كتاب "رسالة العمدة لإعداد العدة" تصورا منسجما عن التبرير الإسلامي للعنف من خلال القرآن والسنة وأقوال العلماء المسلمين المهمين مثل أنمة المذاهب الفقهية السنية الأربعة، وابن كثير، وابن تيمية وابن القيم وغيرهم. كما يرتكز هذا التصور على الفهم المتداول للقرآن والسنة منذ قرون آخذا بعين الاعتبار مسألة الناسخ والمنسوخ.

هوامش:

- 1) قاموس المحيط وقاموس المنجد، وبدائع الصنائع للكسائي (وجاهدوا في الله حق جهاده. آية 78 من سورة الحج)، وزاد المعاد في هدي خير العباد لابن قيم الجوزية، الجزء الثالث، مؤسسة الرسالة ص 8.
- 2) "فلا تطع الكافرين وجاهدكم به جهادا كبيرا" (آية 52، سورة الفرقان).
- 3) شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري في شرح صحيح البخاري، 50/5.
- 4) حسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، 126/11.
- 5) حاشية الجمل على تفسير الجلالين، 441/3.
- 6) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، ط 2، 1996، ص: 40.
- 7) "وإن جاهدك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما، إلي مرجعكم" (العنكبوت، آية 8)، "وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما، وصاحبهما في الدنيا معروفا" (لقمان، آية 15).
- 8) صالح اللحيدان، الجهاد في الإسلام بين الطلب والدفاع، مكتبة الحرمين بالرياض، ط 4، 1408 هـ، ص 16، الشيخ عمر عبد الرحمان، كلمة حق، مرافعة الشيخ عمر الرحمان في قضية الجهاد، منبر التوحيد، ص: 44.
- 9) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق، ط 2، 1996، ص: 40.

(10) من آيات الجهاد والقتال في القرآن: الآية 5، و12، و13، و14، و16، و20، و24، و29، و36، و41، و44، و73، و81، و86، و111، و123 من سورة التوبة، الآية 58، و78 من سورة الحج، الآية 52 من سورة الفرقان، الآية 1، و8، و9 من سورة الممتحنة، الآية 178، و190، و191، و193، و216، و217، و218، و244 و246 من سورة البقرة، الآية 13، و121، و142، و157، و158، و167، و169، و195 من سورة آل عمران، والآية 69، و74، و75، و76، و77، و84، و89، و91، و95 من سورة النساء، والآية 16، و17، و39، و65، و72، و74، و75 من سورة الأنفال، والآية 25، و60، و61 و62 من سورة الأحزاب، والآية 4، و20 من سورة محمد، والآية 69 من سورة الزمر، والآية 10، و19 من سورة الحديد، والآية 4، و11 من سورة الصف، والآية 35 من سورة المائدة، والآية 110 من سورة النحل، والآية 6، و69 من سورة العنكبوت، والآية 15 من سورة الحجرات، والآية 9 من سورة التحريم.

(11) أخرجه البخاري (75/1) (25) ومسلم (53/1) (22-36)

(12) أخرجه البخاري (232/11) (6415) ومسلم (1500/3) (113-1881). إضافة إلى أحاديث مثل: "من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه، وذلك أضعف الإيمان" (رواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن الأربعة عن أبي سعيد الخدري)، "من جاهدكم بيده فهو مؤمن، ومن جاهدكم بلسانه فهو مؤمن، ومن جاهدكم بقلبه فهو مؤمن، ليس وراء ذلك من الإيمان حبة خردل" (رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)...

(13) الشيخ عمر عبد الرحمان، كلمة حق، مرافعة الشيخ عمر الرحمان في قضية الجهاد، منبر التوحيد، ص: 43.

(14) أبو الأعلى المودودي، الجهاد في سبيل الله، بدون تاريخ، بدون مكان الطبع، ص: 1-11.

(15) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد الثامن والعشرون، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004، المدينة المنورة، ص 38-39.

(16) محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، مرجع مذكور سابقاً، ص 41.

(17) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(18) محمد سعيد رمضان البوطي، الجهاد في الإسلام، كيف نفهمه، كيف نمارسه، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر دمشق، ط 1، 1993، ص: 19-20.

(19) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(20) ابن القيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير البلاد، مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط 3، 1998، الجزء الثالث، ص 143-145.

- (21) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (22) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم عن أنس، وفي هذا السياق يقول أبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين: "وواجب أن يكون في كل مسجد أو محلة من البلد فقيه يعلم الناس دينهم، وكذا في كل قرية، وواجب على كل فقيه فرغ من فرض عينه وتفرغ لفرض الكفاية أن يخرج إلى من يجاور بلده من أهل السواد ومن العرب والأكراد وغيرهم ويعلمهم دينهم وفرائض شرعهم، ويستصحب مع نفسه زادا يأكله، ولا يأكل من أطعمتهم فإن أكثرها مغصوب"(إحياء علوم الدين الجزء الثاني، مذكور في كتاب "جند الله ثقافة وأخلاق"، سعيد حوى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 4، 1992، ص 464-465)
- (23) رواه أبو داود وابن ماجه عن أبي سعيد الخدري. ويتم التمييز في هذا الباب بين الحكومة الإسلامية العادلة التي يجب التعامل معها من خلال الطاعة والإخلاص والنصيحة والدعم والمحافظة عليها، والحكومة الإسلامية الجائرة التي يجب نصحها وتقويمها، والحكومة الكافرة التي يجب على المسلمين تغييرها والقضاء عليها
- (24) "وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون"، التوبة، الآية 122.
- (25) جند الله ثقافة وأخلاقاً، مرجع مذكور سابقاً، ص 452-453.
- (26) روح الجهاد وحقيقته في الإسلام، محمد فتح الله كولن، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط 5، 2008، ص 13.
- (27) جند الله ثقافة وأخلاقاً، مرجع مذكور سابقاً، ص 434.
- (28) عمر بن محمد أبو عمر، الجهاد والاجتهاد تأملات في المنهج، دار البيارق، ط 1، 1999، بيروت لبنان، ص 8.
- (29) نفس المرجع، ص 13.
- (30) حسن أيوب، فقه الجهاد في الإسلام، دار الإسلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط 1، 2002، ص 14.
- (31) نفس المرجع، ص 15.
- (32) نفس المرجع، ص 10.
- (33) نفس المرجع، ص 14.
- (34) مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، المجلد الثامن والعشرون، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 2004، ص 184.
- (35) نفس المرجع، ص 264.
- (36) نفس المرجع، ص 308.

- (37) نفس المرجع، ص: 441-442.
- (38) جند الله ثقافة وأخلاقاً، مرجع مذكور سابقاً، ص 464.
- (39) نفس المرجع، ص 461.
- (40) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (41) نفس المرجع، ص 461-462.
- (42) حسين بن غنام، تاريخ نجد، دار الشروق، ط 4، 1994، ص 31.
- (43) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (44) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (45) نفس المرجع، ص 41.
- (46) نفس المرجع، ص 40.
- (47) نفس المرجع، ص 39.
- (48) محمد كامل ضاهر، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، دار السلام للطباعة والنشر، ط 1، 1993، ص 74.
- (49) نفس المرجع، ص 78.
- (50) نفس المرجع، ص 80-81.
- (51) حسين بن غنام، تاريخ نجد، مرجع مذكور سابقاً، ص 217.
- (52) نفس المرجع، ص 39.
- (53) نفس المرجع، ص 211.
- (54) محمد كامل ضاهر، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع مذكور سابقاً، ص 80.
- (55) نفس المرجع، ص 125.
- (56) محمد بن عيد الوهاب، الرسائل الشخصية، المركز الإسلامي للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 11.
- (57) حسين بن غنام، تاريخ نجد، مرجع مذكور سابقاً، ص 40.
- (58) نفس المرجع، ص 41.
- (59) نفس المرجع، ص 42.
- (60) نفس المرجع، ص 42.
- (61) نفس المرجع، ص 79.
- (62) نفس المرجع، ص 47.
- (63) نفس المرجع، ص 320.
- (64) محمد كامل ضاهر، الدعوة الوهابية وأثرها في الفكر الإسلامي الحديث، مرجع مذكور سابقاً، ص 31.
- (65) نفس المرجع، ص 97.

- (66) نفس المرجع، ص 103.
- (67) الإمام محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار الحدائث، ط 3، 1988، ص: 127-128.
- (68) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة لإعداد العدة للجهاد في سبيل الله تعالى، طبعة سلسلة التوحيد 3، بدون تاريخ، بدون مكان الطبع، ص 4.
- (69) نفس المرجع، ص 3.
- (70) نفس المرجع، ص 3.
- (71) نفس المرجع، ص 70.
- (72) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (73) نفس المرجع، ص 315.
- (74) نفس المرجع، ص 91.
- (75) نفس المرجع، ص 286.
- (76) نفس المرجع، ص 311.
- (77) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (78) نفس المرجع، ص 312.
- (79) نفس المرجع، ص 248.
- (80) نفس المرجع، ص 249.
- (81) نفس المرجع، ص 251.
- (82) نفس المرجع، ص 261.
- (83) نفس المرجع، ص 249.
- (84) نفس المرجع، ص 114.
- (85) نفس المرجع، ص 115.
- (86) نفس المرجع، ص 124.
- (87) نفس المرجع، ص 124.
- (88) نفس المرجع، ص 129-130.
- (89) نفس المرجع، ص 31.
- (90) نفس المرجع، ص 306.
- (91) نفس المرجع، ص 92.
- (92) نفس المرجع، ص 44.
- (93) نفس المرجع، ص 382.
- (94) نفس المرجع، ص 5.
- (95) نفس المرجع، ص 5.
- (96) نفس المرجع، ص 10.

- 97) نفس المرجع، ص 24.
98) نفس المرجع، ص 381.
99) نفس المرجع، ص 305.
100) نفس المرجع، ص 304.
101) نفس المرجع، ص 312.
102) نفس المرجع، ص 313.
103) نفس المرجع، ص 314.
104) نفس المرجع، ص 314.
105) " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ " (الآية 59 من سورة النساء)، " وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعُوا بِهِمْ وَلَوَّ رَدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا " (الآية 83 من سورة النساء)، " لا يحل لثلاثة نفر يكونون بفلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم " (رواه أحمد)، " إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم " (رواه أبو داود).
106) عبد القادر بن عبد العزيز، رسالة العمدة لإعداد العدة للجهاد في سبيل الله تعالى، مرجع مذكور سابقاً، ص 119.

الفصل السابع

آليات تبرير العنف

II - التفسير والتأويل

من بين أهم أدوات الصراع من أجل تملك حقيقة الإسلام مسألة التفسير والتأويل. وتوجد هذه المسألة في صلب العنف باسم الإسلام سواء بالإثبات أو النفي. كما أن غموض العلاقة بينهما وكونهما يردان أحيانا بنفس المعنى يمكن أن يوضح التضارب الموجود في فهم النص القرآني الذي يصل حد التناقض التام من مفسر لآخر ومن مؤول لآخر.

التفسير:

التفسير هو "شرح القرآن، وبيان معناه، والإفصاح بما يقتضيه بنصه أو إشارته"⁽¹⁾، وهو أيضا "علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها وأحكامها الإفرادية والتركيبية"⁽²⁾، وهو «علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه"⁽³⁾ و"علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن من حيث دلالاته على مراد الله بقدر الطاقة

البشرية" (4)، وهو "علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها، ومجملها ومفسرها (...) وحلالها وحرامها، ووعداها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها" (5)، و"يفصل التفسير أجزاء معنى المُفسّر بعضها عن بعض، حتى يتأتى فهمه والانتفاع به" (6). وهو "العلم بمدلول القرآن وخاصية كيفية دلالاته، ومتشابهه والناسخ والمنسوخ. وموضوعه القرآن. ودليله القرينة والبيان، لأن المفسر فسر اللفظة بمعنى ويستدل عليها بشواهد من الشعر، وكذلك يستدل على إعرابها. وفائدته استنباطه الأحكام والمعاني من أصول الدين وأصول الفقه والعربية. وحكمه أنه فرض كفاية وهو الآن ساقط لحصوله في الكتب وقام به جمع كثير" (7) وهو حسب الطاهر بن عاشور "العلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها باختصار أو توسع (...) وموضوع التفسير ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه وما يستنبط منه" (8).

التأويل:

أما التأويل فقد ذكره القرآن في العديد من الآيات بمعاني مختلفة (9)، فهو يدل على التفسير والتعيين في الآية 7 من سورة آل عمران، ويدل على العاقبة والمصير في الآية 59 من سورة النساء، ويدل على المخبر به في الآية 53 من سورة الأعراف وفي الآية 39 من سورة يونس، ويدل على مدلول الرؤيا في الآية 6 و37 و45 و100 من سورة يوسف، ويدل على تأويل الأعمال التي أتى بها الخضر في الآية 78 من سورة الكهف، وفي الآية 82 من سورة الكهف.

ويعرف التأويل بأنه "بيان ما يؤول معنى الكلام إليه ويستقر عليه" (10) وبأنه "نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ" (11) وهو حسب ابن الأثير "نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ" (12)، أي أنه "صرف الآية من معناها إلى معنى تحتمله، إذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف إليه الآية موافقا الكتاب والسنة" (13) و"حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حمل عليه لدليل فصيح، أو لما يُظن دليلا ففاسدًا، أو لا لشيء فلعب لا تأويل، هذا كله ظاهر ثم التأويل قريب يترجح على الظاهر" (14).

تطرق أبو حامد الغزالي (15) لمسألة التأويل انطلاقًا من علاقة النقل بالعقل، وبين وجود خمسة مواقف من التأويل نتجت عن الموقف من علاقة النقل بالعقل. فالموقف الأول هو موقف "القائمين بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، وصدقوا بما جاء به النقل تفصيلا وتأصيلا وامتنعوا عن الخوض في التأويل"، والموقف الثاني، هو موقف "من لم يكثرثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم رفضوه"، والموقف الثالث فهو موقف من "جعلوا المعقول أصلا فطال بحثهم عنه (...) لكن ما سمعوه من الظواهر المختلفة للمعقول جحدوه. وأنكروه، وكذبوا روايته، إلا ما يتواتر عندهم كالقرآن (...) وما شق عليهم تأويله جحدوه حذرا من الإبعاد في التأويل"، والموقف الرابع فهو موقف "من جعلوا المنقول أصلا، وطالت ممارستهم له، فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات، لم يكثر عندهم المحالات فكفوا مؤنة عظيمة في أكثر التأويلات، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل"، أما الموقف الخامس، فهو موقف الذين جمعوا

"بين البحث عن المعقول والمنقول، والذين جعلوا كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرين لتعارض العقل والشرع، والقائلين أن من كذب العقل فقد كذب العقل، إذ بالعقل عرف صدق الشرع".

علاقة التفسير بالتأويل:

يرى السيوطي أن التفسير هو التأويل، وقال ابن الأعرابي أن "التفسير والتأويل والمعنى واحد"، واستخدم الطبري مصطلح التأويل بمعنى التفسير، ويطلق على أهل التفسير أهل التأويل. لكن هناك من يرى وجود فرق وتباين بين التفسير والتأويل. نجد ذلك عند الراجب الأصفهاني الذي قال أن "التفسير أعم من التأويل وأكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ، والتأويل في المعاني، كتأويل الرويا، والتأويل يستعمل أكثره في الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفي غيرها والتفسير أكثره يستعمل في مفردات الألفاظ. والتأويل أكثره يستعمل في الجمل، فالتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ (...) أو في تبين المراد وشرحه (...) وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصوره غلا بمعرفتها (...) وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عاماً ومرة خاصاً" (16)، وعند الماتريدي الذي قال بأن "التفسير هو القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله بأنه عنى باللفظ كذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله" (17) وعند أبي طالب الثعلبي الذي قال بأن "التفسير هو بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً (...) والتأويل تفسير باطن اللفظ (...) فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد

والكاشف دليل" (18). أما البغوي فقد قال بأن "التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل موافق لما قبلها وما بعدها غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط، وقد رخص فيه لأهل العلم. أما التفسير فهو الكلام في أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها، فلا يجوز إلا بالسمع بعد ثبوته من طريق النقل" (19). وقال الخازن أن "التفسير هو بيان المعاني المعقولة. وكل ما يعرف به الشيء ومعناه فهو تفسير. وقد يقال فيما يختص بمفردات الألفاظ وغريبها تفسير (...). وأما التأويل فاشتقاقه من الأول وهو الرجوع إلى الأصل (...). وهو رد الشيء إلى الغاية والمراد منه بيان غايته المقصودة منه. فالتأويل بيان المعاني والوجوه المستنبطة الموافقة للفظ الآية، والفرق بين التفسير والتأويل أن التفسير يتوقف على النقل المسموع، والتأويل يتوقف على الفهم الصحيح" (20).

تفسير النبي للقرآن:

فُسرَت الآية 44 من سورة النحل (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) بأنها تكليف للنبي لكي يفسر القرآن للناس. وهناك آيات أخرى تدل على نفس المعنى من بينها الآية 19 من سورة القيامة، والآية 1 من سورة إبراهيم. وإذا كان هناك إجماع على أن النبي فسر القرآن لصحابته وللناس في عصره، فإنهم اختلفوا في قدر ما فسره من الآيات والسور. فابن تيمية يرى "أن النبي بين لأصحابه معاني القرآن كما بين لهم ألفاظه" (21). وذهب السيوطي والقاضي شمس الدين الخوي إلى أن النبي لم يبين لأصحابه إلا القليل من معاني القرآن. ويروي حديث ينسب لعائشة قالت فيه "ما كان

رسول الله يفسر شيئا من القرآن إلا آيات بعدد علمه إياهن جبريل". وهناك من يرى أن الرسول لم يكن "يطنب في تفسير الآية أو يخرج إلى ما لا فائدة في معرفته ولا ثمرة في إدراكه، فكان جل تفسيره بيانا لمجمل، أو توضيحا لمشكل، أو تخصيصا لعام، أو تقييدا لمطلق، أو بيانا لمعنى لفظ..."(22).

تفسير صحابة النبي للقرآن:

يُفترض أن صحابة النبي كانوا يفهمون معاني القرآن إلى حد بعيد، وأنهم كانوا يرجعون للنبي في حالة ما إذا تعذر عليهم فهم آية من الآيات. وكانوا وفقا لهذين المعطين يرتكزون في تفسيرهم لمعاني النص القرآني على تفسير النبي، وعلى اجتهادهم واستنباطهم الخاصين، وعلى القرآن ذاته. ولم يكونوا متساوين في الفهم والتفسير، كما أنهم لم يدونوا ما توصلوا إليه من تفسير وما يروى عنهم تم عن طريق الرواية. ويفترض فيهم أنهم كانوا على اطلاع بأسباب النزول، وكانوا على صلة باليهود والنصارى الذين كانوا يعيشون في نفس المنطقة، كما أنهم كانوا متشبعين بعادات العرب ومتقنين للغة العربية. ولقد اشتهر أربعة من صحابة النبي بتفوقهم في التفسير وهم: علي ابن أبي طالب، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عباس، أبي بن كعب. ويمكن تلخيص طريقة تفسير صحابة النبي للقرآن بالقول أنها ارتكزت على ثلاثة عناصر "أساسية وهي: (أ) تفسير القرآن بالقرآن، (ب) تفسير القرآن بسنة الرسول من قول أو فعل أو تقرير، (ج) الاجتهاد والاستنباط المبني على فصيح لغة العرب"(23). وهناك من يضيف عنصرا رابعا اعتمدوا عليه في التفسير وهو "أهل الكتاب من اليهود والنصارى"(24). ولقد لاحظ ابن تيمية أن "النزاع بين

الصحابة في تفسير القرآن كان قليلا جدا" (25). ولقد ذكر السيوطي في كتابه "الإتقان في علوم القرآن" أسماء صحابة النبي الذين اشتهروا بتفسيرهم للقرآن وهم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي ابن أبي طالب، عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عباس، أبي بن كعب، زيد بن ثابت، أبو موسى الأشعري، وعبد الله بن الزبير. ويرى ابن تيمية أن صحابة النبي أدرى بتفسير القرآن إذا لم يتم العثور على تفسير هذا الأخير فيه هو ذاته ولا في سنة النبي وذلك "لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اقتصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم كالأنمة الأربعة الخلفاء الراشدين (...). وعبد الله بن مسعود" (26).

تفسير التابعين للقرآن:

يعتبر تفسير التابعين للقرآن استمرارية لتفسير صحابة النبي. فالفارق الزمني بين المجموعتين ليس كبيرا. كما أن التأثير كان مباشرا. وكان منهجهم شبيها بمنهج سابقيهم، فهو ارتكز على خمسة عناصر هي: "تفسير القرآن بالقرآن، تفسير القرآن بالسنة النبوية، تفسير القرآن بأقوال الصحابة، الفهم والاجتهاد، أقوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى" (27). والمفسرون التابعون ليسوا فئة منسجمة فلقد "نشأت في مكة طبقة من (التابعين) المفسرين، وفي المدينة طبقة ثانية، وفي العراق الثالثة" (28). فمدرسة التفسير بمكة تزعمها عبد الله بن عباس (ومن أشهر أتباعه: سعيد بن جبیر، مجاهد، عكرمة، طاووس، عطاء)، وتزعم مدرسة المدينة أبي بن كعب (ومن أشهر المفسرين فيها زيد بن اسلم، أبو العالية، محمد بن كعب القرظي)، أما مدرسة العرق فكان زعيمها عبد الله

ابن مسعود (ومن أشهر المفسرين فيها: علقمة ابن قيس، مسروق، الأسود بن يزيد، مزة الهمداني، عامر الشعبي، الحسن البصري، قتادة).
كان هناك خلاف في التفسير بين التابعين وهو ما يبرر تفضيل بعض المفسرين على آخرين لأسباب متعددة، منها الفقهي واللغوي والسياسي. يقول ابن تيمية أن "أعلم الناس بالتفسير أهل مكة، لأنهم أصحاب ابن عباس كمجاهد، وعطاء بن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس، كطاووس وأبي الشعثاء، وسعيد بن جبير، وأمثالهم، وكذلك أهل الكوفة من أصحاب ابن مسعود، ومن ذلك ما تميزوا به عن غيرهم، وعلماء أهل المدينة في التفسير، مثل زيد بن أسلم، الذي أخذ عنه مالك التفسير، وأخذ عنه أيضا ابنه عبد الرحمن، وعبد الله بن وهب" (29). وقد لا حظ ابن تيمية أن "النزاع في تفسير القرآن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، وكان قليلا بالنسبة إلى ما بعدهم" (30).

تفسير القرآن بالمأثور:

يعتمد التفسير بالمأثور على ما تضمنه القرآن ذاته من بيان وتفصيل، وعلى ما روي عن النبي وصحابته، وهناك من يضيف إلى المصدرين السابقين ما روي عن التابعين. فهو إذن يستند على صحيح المنقول ولا يجتهد في تفسير معنى آية من آيات القرآن بدون سند. ويتم الاعتماد على السنة لأنها تبين المجمل وتخصص العام وتقيد المطلق. فالسنة هي التي أوضحت كل ما يتعلق بالصلاة والزكاة والحج. وهي التي تتضمن تفسير النبي لبعض آيات القرآن. ومن أشهر المفسرين بالمأثور الطبري والسمرقندي والبعوي وابن كثير والثعالبي والسيوطي. وبين الطبري منهجه الذي اعتمده في التفسير بالمأثور حين قال

أنه قد "تبين أن مما أنزل الله من القرآن ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول (...) وأن منه ما لا يعلم تأويله إلا الله (...) وأن منه ما يعلم تأويله كل ذي علم باللسان الذي نزل به القرآن" (31).

تفسير القرآن بالرأي:

التفسير بالرأي هو التفسير بالاجتهاد. واختلف فقهاء الإسلام حول هل هو حرام أم جائز. ووضع له بدر الدين الزركشي في كتابه "البرهان في علوم القرآن" شروطا هي: النقل عن النبي، النقل عن صحابة النبي، احترام قواعد اللغة العربية، احترام مقتضى سياق الكلام وما يدل عليه الشرع. ويعتمد المفسرون بالرأي على حجج تبرر موقفهم منها: دعوة الله الناس لتدبر القرآن في عدة آيات (الآية 24 من سورة محمد، والآية 29 من سورة ص، والآية 83 من سورة النساء) (32)، بما أن التفسير بالرأي اجتهاد وبما أن الاجتهاد جائز فإن التفسير بالرأي جائز أيضا، حدوث اختلاف في تفسير القرآن في عهد صحابة النبي والتابعين، رواية حديث عن النبي يدعو فيه لعبد الله بن عباس بإتقان التأويل (33). ولقد أجاز الغزالي التفسير بالرأي. ويدخل ضمن التفسير بالرأي تفسير المعتزلة والفلاسفة والمتصوفة والباطنية، والتفسير العلمي والموضوعي وكل تفسير يعتمد العقل. ولهذا السبب قال ابن تيمية أن "تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام" (34)، معتمدا في رأيه هذا على حديث نبوي جاء فيه: "من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار" (35).

هوامش:

- (1) د. مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، التفسير اللغوي للقرآن الكريم، دار ابن الجوزي، ص 22.
- (2) أبو حيان، البحر المحيط، ج 1، ص 13-14، ذكره د. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995، ص 13.
- (3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 13/1.
- (4) د. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995، ص 13.
- (5) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 188/2.
- (6) الطوفي، الإكسير في علم التفسير، حققه عبد القادر حسن، مكتبة الآثار، القاهرة، 1977، ص 28.
- (7) ابن عرفة الورغمي، تفسير ابن عرفة، تحقيق جلال الأسيوطي، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص 19-20.
- (8) الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الدار التونسية للنشر، 1984، ص 11-12.
- (9) د. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995، ص 14.
- (10) الطوفي، الإكسير في علم التفسير، حققه عبد القادر حسن، مكتبة الآثار، القاهرة، 1977، ص 28.
- (11) الزبيدي، تاج العروس، 215/7.
- (12) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، 280/1.
- (13) الزبيدي، تاج العروس، 214/7.
- (14) تاج الدين السبكي، حاشية البناني على متن جمع الجوامع، الجزء الثاني، دار الفكر، 1982، ص 53.
- (15) أبو حامد الغزالي، قانون التأويل، قرأه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، الطبعة الأولى، 1992، ص 4-20.
- (16) د. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995، ص 16-17.
- (17) نفس المرجع، ص 17.
- (18) نفس المرجع ونفس الصفحة.
- (19) أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي، معالم التنزيل، المجلد الأول، دار طيبة، الرياض، 1409 هـ، ص 46.

- 20) علاء الدين البغدادي الملقب بالخازن، تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، ضبطه وصححه عبد السلام محمد علي شاهين، الجزء الأول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2004، ص 12.
- 21) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زوزور، الطبعة الثانية، 1972، ص 35.
- 22) فهد الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الطبعة الرابعة، 1419 هـ، ص 19.
- 23) سعود بن عبد الله الفنيسان، اختلاف المفسرين أسبابه وأثاره، دار اشبيليا ومركز الدراسات والإعلام، الطبعة الأولى، 1997، ص 25.
- 24) د. محمد حسن الذهبي، التفسير والمفسرون، ج 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1995، ص 31.
- 25) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زوزور، الطبعة الثانية، 1972، ص 39.
- 26) نفس المرجع، ص 95.
- 27) فهم الرومي، بحوث في أصول التفسير ومناهجه، مكتبة التوبة، الطبعة الرابعة، 1419 هـ، ص 30.
- 28) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة العاشرة، 1977، ص 290.
- 29) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زوزور، الطبعة الثانية، 1972، ص 61.
- 30) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زوزور، الطبعة الثانية، 1972، ص 37.
- 31) محمد ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الجزء الأول، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، بتصرف، ص 38-40.
- 32) "أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها" (سورة محمد/24)، "كتاب أنزلناه إليك مبارك ليتدبروا آياته وليتذكر أولوا الألباب" (سورة ص/29)، "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم" (النساء/83).
- 33) قال النبي لابن عباس: "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل"، رواه البخاري (143)، وأحمد (1/266).
- 34) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د. عدنان زوزور، الطبعة الثانية، 1972، ص 105.
- 35) أخرجه النسائي في (فضائل القرآن) (109/110)، والترمذي (2951)، وأحمد في (المسند) (2069، 2429، 2976، 3025)، وآخرون.

الفصل الثامن

آليات تبرير العنف

III - الناسخ والمنسوخ

يطلق النسخ في اللغة العربية على "الرفع والإزالة" وعلى "نقل الشيء من مكان إلى مكان مع بقاء الأول"، ويتم الاعتماد في إثبات وجود المعنيين معا في القرآن على الآية 106 من سورة البقرة (ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها)، وعلى الآية 29 من سورة الجاثية (هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق إنا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون).

وعرف الفقهاء النسخ عدة تعريفات متقاربة في معناها مختلفة في صيغها. فهو حسب أبي الحسين البصري المعتزلي "إزالة مثل الحكم الثابت، بقول منقول عن الله أو رسوله أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله، مع تراخيه، على وجه لولاه لكان ثابتاً" (1). وعرفه ابن حزم أنه "بيان انتهاء زمان الأمر الأول فيما لا يتكرر" (2)، وعرفه الأمدى بأنه "خطاب الشارع المانع من استمرار ما يثبت من حكم خطاب شرعي سابق" (3). وهو حسب ابن الحاجب "رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر" (4). أما أبو جعفر النحاس فيرى أن "أصل النسخ أن يكون الشيء حلالاً إلى مدة ثم ينسخ فيجعل حراماً، أو يكون حراماً فيجعل حلالاً، أو يكون محظوراً فيجعل مباحاً، أو مباحاً فيجعل محظوراً" (5). ويأتي النسخ في القرآن على عدة أوجه منها "أن يزول حكم الآية المنسوخة بحكم آية

أخرى متلوة أو بخبر متواتر ويبقى لفظ المنسوخة متلوا (...) وأن تزول تلاوة الآية المنسوخة مع زوال حكمها وتحل الثانية محلها في الحكم والتلاوة" (6). وإذا كان النسخ هو الإزالة، والتبديل، والتحويل، والنقل، فإن تعريفه بأنه "رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي هو أدق تحديد اصطلاحي للفظة النسخ، يتناسق في أن واحد مع لسان العرب الذي يرى النسخ إزالة ورفعاً، ونصوص الشرع التي لا مدافعة في رفع بعض أحكامها بأدلة قوية صريحة في وقائع معروفة محفوظة" (7).

لم يكن النسخ فكرة مقبولة لدى الجميع، واعتبر البعض النسخ نوعاً من التخصيص، كما هناك من خلط بين النسخ والبداء، وبين نسخ الأحكام ونسخ الأخبار، وبين النسخ والإنساء، وذلك رفضاً للنسخ لأنه جاء في القرآن أنه "لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد" (الآية 42 من سورة فصلت). لكن هناك فرق بين النسخ والتخصيص لأن "النسخ لا يقع في الأخبار، والتخصيص يكون في الأخبار وغيرها. فالنسخ مقصور على الكتاب والسنة، أما التخصيص فيكون بهما وبغيرهما كالحس والعقل. وتراعى في التخصيص قرينة سابقة أو لاحقة أو مقارنة، أما النسخ فلا يقع إلا بدليل متراخ عن المنسوخ" (8). كما هناك فرق بين النسخ والبداء لأن "معنى البداء هو أن يستصوب المرء رأياً ثم ينشأ له رأي جديد لم يكن معلوماً له. فالنسخ غير البداء لأن الأول ليس فيه تغيير لعلم الله تعالى، والثاني يفترض وقوع هذا التغيير. والبداء يستلزم سبق الجهل وحدوث العلم، وكلاهما محال على الله" (9). إن "أول ما نسخ من القرآن من سورة البقرة القبلة. كانت نحو بيت المقدس، فتحولت نحو الكعبة" (10) كما نصت على ذلك الآية 115 والآية 144 من سورة

البقرة. كما تعرض الصوم للنسخ حسب ما ورد في الآيات 183 و184 و185 من سورة البقرة. ويفهم النسخ هنا بمعنى التبديل والمحو(11). يجوز النسخ في الأمر والنهي، أي "في الأحكام والفرائض والأوامر والنواهي والحدود والعقوبات من أحكام الدنيا"(12). ولا يجوز في "كل ما أخبرنا الله تعالى عنه أنه سيكون أو أنه كان أو وعدنا به أو قص علينا من أخبار الأمم الماضية، وما فص علينا من أخبار الجنة والنار والحساب والعقاب والبعث والحشر، وخلق السماوات والأرضين، وتخليد الكفار في النار والمؤمنين في الجنة"(13).

قسم الفقهاء المنسوخ إلى عدة أقسام:

- ما تم رفع رسمه من المصحف بدون تعويضه ببديل عنه، واستمر المسلمون في تذكره دون تلاوته كقرآن، لكن حكمه ظل ساري المفعول مثل آية الرجم.
- ما تم رفع حكمه لتعويضه بحكم آية أخرى مع وجود الحكمين معا في المصحف.
- ما كان معمولاً به لسبب من الأسباب، ثم توقف العمل به لزوال سبب العمل به، ويقائه في المصحف.
- ما تم رفع رسمه وحكمه نهائياً فلم يعد له أثر.
- ما تم رفع رسمه من المصحف، وزال حكمه، لكن المسلمين استروا في تذكره دون أن يتلى كقرآن.
- ما تم نسخه بآيات قرآنية واستمر المسلمون في تلاوته دون الأخذ به (مثل ما جاء في الآية 43 من سورة النساء "لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى").
- نسخ السنة بالقرآن (مثل منع القرآن في الآية 238 من سورة البقرة الكلام أثناء الصلاة بعدما كانت ممارسة معمولاً بها من طرف النبي وصحابته).

كما قسموا الناسخ أيضا إلى عدة أنواع:

- الناسخ الفرض الذي نسخ فرضا آخر ومنع العمل به.
- الناسخ الفرض الذي نسخ فرضا آخر دون أن يمنع العمل به فيترك الاختيار للمسلم في فعل أحدهما وترك الآخر.
- الناسخ الذي يأمر بترك العمل بالمنسوخ من غير تقديم بديل عنه.

كما ميزوا في النسخ عدة أقسام:

- نسخ القرآن بالقرآن
 - نسخ القرآن بالسنة
 - نسخ السنة بالقرآن
 - نسخ السنة بالسنة
 - نسخ القرآن بالإجماع
 - نسخ الإجماع بالإجماع ونسخ القياس بالقياس.
- أجمع معظم فقهاء المسلمين على وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، ويعتبر من أنكر ذلك "مخالفا لنص الكتاب وإجماع الأمة" (14). ولم ينكر صحابة النبي ولا تابعيه وروود الناسخ والمنسوخ في القرآن، لكن الذين أتوا بعدهم اختلفوا في ذلك، وقيل عن الذي أنكر النسخ في القرآن أنه "اتبع غير سبيل المؤمنين" (15).

ولقد اهتم الفقهاء المسلمون بما أسموه "علم ناسخ القرآن ومنسوخه". وقالوا عنه أنه "علم لا يسع كل من تعلق بأدنى علم من علوم الديانة جهله" (16). بل إن هذا العمل "يأتي في المرتبة الأولى بين سائر علوم القرآن الكريم، فلا يجوز لأحد أن يفسر القرآن، بل ولا أن يفتي إلا وهو يعرف الناسخ والمنسوخ في

القرآن والسنة، إذ يتوقف على معرفة ذلك معرفة الحلال والحرام وكثير من الأحكام" (17).

كان الفقهاء قديما يمنعون أي شخص من ممارسة الإفتاء إن لم يكن عالما بالناسخ والمنسوخ. ورويت عدة أحاديث عن علي بن أبي طالب، وعن عبد الله بن عباس، وعن حذيفة تؤكد ضرورة معرفة الناسخ والمنسوخ لتعليم الدين والإفتاء. وقال الشافعي مؤكداً ذلك أنه "لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله ومكيه ومدنيه وما أريد به وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله (ص) وبالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن" (18). بل يذهب أحد الفقهاء إلى أبعد من ذلك فيعتبر أنه "ليس من العلوم كلها علم واجب على العلماء، وعلى المتعلمين، وعلى كافة المسلمين من علم ناسخ القرآن ومنسوخه، لأن الأخذ بناسخه واجب فرضاً، والعمل به واجب لازم ديانة، والمنسوخ لا يعمل به، ولا ينتهي إليه، فالواجب على كل عالم علم ذلك، لنلا يوجب على نفسه وعلى عباد الله أمراً لم يوجب الله، أو يضع عنه فرضاً أوجب الله" (19). ولقد أكد نفس الأمر القرطبي وابن الجوزي وابن حزم.

قدر عدد الآيات المنسوخة بصفة عامة بـ 202 آية. أما الآيات التي نسختها آية السيف فقد بلغت 88 آية. وآية السيف هي الآية 5 من سورة التوبة التي جاء فيها:

(فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِنَّا تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)
وقد نسخت الآيات التالية :

- سورة البقرة، الآية 217: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَرَالُونَ يَفَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)

- سورة البقرة، الآية 256: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)

- سورة آل عمران، الآية 20: (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ ۗ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَسْلَمْتُمْ ۗ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ اهْتَدَوْا ۗ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ)

- سورة النساء، الآية 63: (أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا)

- سورة النساء، الآية 84: (فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ ۗ وَحَرِّضْ الْمُؤْمِنِينَ ۗ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِيَ بِأَسَ الَّذِينَ كَفَرُوا ۗ وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا)

- سورة النساء، الآية 88: (فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِتْنَةٍ وَاللَّهُ أَرَكْسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا ۗ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ۗ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا)

- سورة المائدة، الآية 2: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا ۗ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا ۗ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا ۗ وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۗ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۗ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ)

- سورة المائدة، الآية 99: (مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ)

- سورة الأنعام، الآية 91: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِطِينَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعَلَّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ)

- سورة الأنعام، الآية 104: (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ)

- سورة الأنعام، الآية 106: (اتَّبِعْ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ ۖ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۖ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)

- سورة الأنعام، الآية 107: (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا ۗ وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا ۗ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ)

- سورة الأنعام، الآية 108: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)

- سورة الأنعام، الآية 112: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ)

- سورة الأنعام، الآية 135: (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ ۗ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ)

- سورة الأنعام، الآية 159: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ ۗ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَىٰ اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)

- سورة الأعراف، الآية 180: (وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)
- سورة يونس، الآية 20: (وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِيَلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ)
- سورة يونس، الآية 41: (وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلَكُمْ عَمَلُكُمْ ۗ أَنْتُمْ بَرِيئُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بِرِيءٌ مِّمَّا تَعْمَلُونَ)
- سورة يونس، الآية 108: (قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ)
- سورة هود، الآية 121: (وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ)
- سورة هود، الآية 122: (وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ)
- سورة الرعد، الآية 40: (وَإِنْ مَا نُرِيَنَّكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَقَّئِكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ)
- سورة الحجر، الآية 3: (ذُرَّهُمْ يَأْكُلُوا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهَهُمُ الْأَمَلُ ۖ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ)
- سورة الحجر، الآية 85: (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ۗ وَإِنَّ السَّاعَةَ لَآتِيَةٌ ۖ فَاصْفَحِ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ)
- سورة الحجر، الآية 88: (لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ ۖ وَخَفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ)
- سورة الحجر، الآية 89: (وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ)
- سورة الحجر، الآية 94: (فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ)
- سورة النحل، الآية 82: (فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)

- سورة النحل، الآية 106: (مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)
- سورة النحل، الآية 125: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)
- سورة النحل، الآية 127: (وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ ۗ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِمَّا يَمْكُرُونَ)
- سورة الإسراء، الآية 54: (رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ ۗ إِنْ يَشَأْ يُرْحَمَكُمُ أَوْ إِنْ يَشَأْ يُعَذِّبِكُمْ ۗ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا)
- سورة مريم، الآية 39: (وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ الْأَمْرُ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)
- سورة مريم، الآية 59: (خَلَفَ مِنْ بَعدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهَوَاتِ ۖ فَسَوْفَ يَلْقَوْنَ غَيًّا)
- سورة مريم، الآية 75: (قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا ۗ حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِذَا الْعَذَابُ وَإِنَّمَا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضْعَفُ جُنْدًا)
- سورة مريم، الآية 84: (فَلَا تَعْجَلْ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّمَا نَعُدُّ لَهُمْ عَذَابًا)
- سورة طه، الآية 130: (فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۗ وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ)
- سورة طه، الآية 135: (قُلْ كُلُّ مُتَرَبِّصٍ فَتَرَبِّصُوا ۗ فَسَتَعْلَمُونَ مَنْ أَصْحَابُ الصِّرَاطِ السَّوِيِّ وَمَنِ اهْتَدَىٰ)

- سورة الحج، الآية 56: (الْمَلِكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ ۖ فَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ)
- سورة المؤمنون، الآية 54: (فَذَرُهُمْ فِي عَمْرَتِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ)
- سورة المؤمنون، الآية 96: (ادْفَع بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّبِيَّةَ ۗ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَصِفُونَ)
- سورة الفرقان، الآية 63: (وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)
- سورة النمل، الآية 92: (وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقٌ لِّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ)
- سورة القصص، الآية 55: (إِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ)
- سورة العنكبوت، الآية 46: (وَلَا تَجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأَنْزَلَ إِلَيْكُمُ وَالْهَذَا وَالْهَذَا وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ)
- سورة لقمان، الآية 23: (وَمَنْ كَفَرَ فَلَا يَحْزَنكَ كُفْرُهُ ۗ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ)
- سورة السجدة، الآية 30: (فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَانْتَظِرِ إِنَّهُمْ مُنْتَضِرُونَ)
- سورة الأحزاب، الآية 48: (وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۗ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا)
- سورة سبأ، الآية 25: (قُلْ لَا تُسْأَلُونَ عَمَّا أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْأَلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ)
- سورة فاطر، الآية 23: (إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ)

- سورة الصافات، الآية 174: (فَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ)
- سورة الصافات، الآية 175: (وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ)
- سورة الصافات، الآية 178: (وَتَوَلَّ عَنْهُمْ حَتَّىٰ حِينٍ)
- سورة الصافات، الآية 179: (وَأَبْصِرْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ)
- سورة ص، الآية 70: (إِن يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ)
- سورة ص، الآية 88: (إِن يُوحَىٰ إِلَيَّ إِلَّا أَنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُّبِينٌ)
- سورة الزمر، الآية 3: (أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الخَالِصُ ۗ وَالدِّينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ)
- سورة الزمر، الآية 15: (فَاعْبُدُوا مَا شِئْتُم مِّن دُونِهِ ۗ قُلْ إِنَّ الخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَأَهْلِيهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ أَلَا ذَلِكَ هُوَ الخُسْرَانُ الْمُبِينُ)
- سورة الزمر، الآية 23: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الحَدِيثِ كِتَابًا مُّتَشَابِهًا مَّثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ ۗ وَمَن يُضَلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ)
- سورة الزمر، الآية 34: (لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ ۗ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ)
- سورة الزمر، الآية 39: (قُلْ يَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ ۗ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ)
- سورة الزمر، الآية 41: (إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ ۗ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ ۗ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۗ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ)
- سورة الزمر، الآية 46: (قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ)

- سورة الزمر، الآية 55: (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ مَنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَكُمْ الْعَذَابُ بَغْتَةً وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ)
- سورة الزمر، الآية 77: (وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)
- سورة الشورى، الآية 6: (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ اللَّهُ حَفِيظٌ عَلَيْهِمْ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ)
- سورة الشورى، الآية 48: (فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلَاغُ وَإِنَّا إِذَا أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ كَفُورٌ)
- سورة الزخرف، الآية 83: (فَذَرَهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ)
- سورة الزخرف، الآية 89: (فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ)
- سورة الدخان، الآية 59: (فَارْتَقِبْ إِنَّهُمْ مُرْتَقِبُونَ)
- سورة الأحقاف، الآية 35: (فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعُرْمِ مِنَ الرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِلْ لَهُمْ كَانَتْهُمْ يَوْمَ يَرُونَ مَا يُوْعَدُونَ لَمْ يَلْبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ بَلَاغٌ فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ)
- سورة محمد، الآية 4: (فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبِ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنْخَنْتُمْوَهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ)
- سورة ق، الآية 39: (فَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ)

- سورة ق، الآية 45: (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ ۗ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ)
- سورة الطور، الآية 48: (وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا ۖ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ)
- سورة النجم، الآية 29: (فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّىٰ عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)
- سورة الممتحنة، الآية 11: (وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ)
- سورة القلم، الآية 44: (وَإِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ إِلَى الْكُفَّارِ فَعاقِبْتُمْ فَاتُوا الَّذِينَ ذَهَبَتْ أَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَا أَنْفَقُوا ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ)
- سورة القلم، الآية 48: (فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْأُخْتِ إِذْ نَادَىٰ وَهُوَ مَكْظُومٌ)
- سورة المزمل، الآية 10: (وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا)
- سورة المزمل، الآية 11: (وَذَرْنِي وَالْمُكَذِّبِينَ أُولِي النَّعْمَةِ وَمَهَلْهُمُ قَلِيلًا)
- سورة المزمل، الآية 19: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا)
- سورة المدثر، الآية 11: (ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا)
- سورة الإنسان، الآية 24: (فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آيْمًا أَوْ كُفُورًا)
- سورة الإنسان، الآية 29: (إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا)
- سورة الطارق، الآية 17: (فَمَهَلِ الْكَافِرِينَ أَنَّهُمْ رُؤِيدًا)
- سورة الغاشية، الآية 22: (لَسْتُ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ)
- سورة التين، الآية 8: (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ)
- سورة الكافرون، الآية 6: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)

هوامش:

- (1) أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، دراسة وتحقيق: د. سليمان اللاحم، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 108.
- (2) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (3) نفس المرجع، ص 109.
- (4) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (5) أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، دراسة وتحقيق: د. سليمان اللاحم، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 428.
- (6) مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، بتصرف، ص 49-53.
- (7) د. صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، الطبعة العاشرة، بيروت، 1977، ص 261.
- (8) قتادة بن دعامة السدوسي، كتاب الناسخ والمنسوخ في كتاب الله تعالى، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، 1985، ص 8.
- (9) نفس المرجع، ص 7.
- (10) أبو بكر محمد بن مسلم الزهري، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق د. حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، 1998، ص 18.
- (11) اعتماداً على الآية 106 من سورة البقرة (مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)، الآية 101 من سورة النحل (وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ)، والآية 39 من سورة الرعد (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ)، والآية 52 من سورة الحج (فَيَنْسَخِ اللَّهُ مَا يُلْفِي الشَّيْطَانَ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ).
- (12) مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، بتصرف، ص 66.
- (13) نفس المرجع، نفس الصفحة.

- 14) ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي المليباري، المجلس العلمي، إحياء التراث الإسلامي، 13، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، 1984، ص 84.
- 15) أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، دراسة وتحقيق: د. سليمان اللاحم، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 400.
- 16) مكي بن أبي طالب القيسي، الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه ومعرفة أصوله واختلاف الناس فيه، تحقيق د. أحمد حسن فرحات، دار المنارة، جدة، الطبعة الأولى، بتصرف، ص 46.
- 17) أبو جعفر النحاس، الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل واختلاف العلماء في ذلك، دراسة وتحقيق: د. سليمان اللاحم، المجلد الأول، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، بيروت، 1991، ص 123.
- 18) نفس المرجع، ص 124.
- 19) نفس المرجع، نفس الصفحة.

الفصل التاسع

ضحايا العنف باسم الإسلام

المشركون - الكفار - المنافقون - الزنادقة - المرتدون - اللوطيون
والسحاقيات

تشكل الإسلام عبر الدعوة لعقائده ومجادلة مخالفيه ومحاربة أعدائه. ولا يمكن تصويره، نصوصا وممارسات، بدون أعدائه الذين صاروا ضحاياه. ويتضمن نصوصا وتشريعات تُعرّفهم وتصف سلوكياتهم وتدينهم وتحدد موقف الدين والشريعة منهم. ويتضمن الفقه الإسلامي كما هائلا من الأحكام التي تحقق ضبط ومراقبة ومعاقبة أعدائه. فمن هؤلاء الأعداء؟ وما هو سبب محاربة الإسلام لهم؟

المشركون:

يعتبر لفظ الشرك من الألفاظ المشتركة. فهو يدل في نفس الوقت على من يشرك بعبادة الله أحدا آخر، كم يطلق بصفة عامة على الكفر كما جاء في تفسير الآية 5 من سورة التوبة (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ). وعرفه أبو هلال العسكري بأنه "إيجاد ألوهية مع الله أو دون الله (...). ونقيض الشرك الإخلاص"(1). وبتعبير آخر فالشرك "وصفٌ يلحق من أخذ بحظ من عقائد

وعوائد سمى الإسلام أهلها من أجلها مشركين، ولا يعني مع ذلك تلفظه بالشهادتين" (2).

والشرك نوعان "أحدهما الشرك العظيم وهو إثبات شريك لله تعالى (...). والثاني الشرك الصغير وهو مراعاة غير الله معه في بعض الأمور وهو الرياء والنفاق" (3). والشرك الأعظم أو الأكبر ينقسم إلى شرك في الربوبية (الاعتقاد بوجود شريك لله)، وشرك في الألوهية (الشرك في عبادة الله)، أي أنه يتجسد في الاعتقاد كعبادة غير الله، وفي الأعمال كالذبح لغير الله، وفي الأقوال كدعاء غير الله. أما الشرك الأصغر فهو كل ما يشكل ذريعة للوقوع في الشرك الأكبر. فالرياء يعتبر شركاً أصغر في مجال الأفعال، والحلف بغير الله يعتبر شركاً أصغر في مجال الأقوال.

وهناك من يقسم أنواع الشرك إلى أربعة أقسام بناء على الآيتين 22 و23 من سورة سبأ وهي: شرك الاحتياز ويعني الاعتقاد بأن غير الله يملك شيئاً ما، شرك الشياح ويعني الاعتقاد بوجود من يشارك الله في شيء ما، شرك الإعانة ويعني الاعتقاد بوجود معين لله، وشرك الشفاعة ويعني الاعتقاد بوجود من يتوسط بين الله والإنسان للحصول على خلاصه(4). أما أبو البقاء الكفوي (المتوفى سنة 1094)، صاحب كتاب الكليات، فيقسم الشرك إلى ستة أقسام وهي "شرك الاستقلال: وهو إثبات شريكين مستقلين، كشرك المجوس. وشرك التبعية: وهو تركيب الإله من آلهة، كشرك النصارى. وشرك التقريب: وهو عبادة غير الله ليقرب إلى الله زلفى، كشرك متقدمي الجاهلية. وشرك التقليد: وهو عبادة غير الله تبعا للغير، كشرك متأخري الجاهلية. وشرك الأسباب: وهو إسناد التأثير للأسباب العادية، كشرك الفلاسفة والطبائعيين ومن تبعهم على ذلك. وشرك الأغراض: وهو العمل لغير الله" (5).

ولقد تطرقت العديد من الآيات القرآنية للشرك من حيث التعريف والحكم: سورة النساء/الآية 36 و48 و116، الأنعام/الآية 88 و148 و151، التوبة/الآية 5، المائدة/الآية 72، الزمر/الآية 65، آل عمران/الآية 151، النحل/الآية 112، لقمان/الآية 13، النور/الآية 55، الممتحنة/الآية 12، الأعراف/الآية 190، يوسف/الآية 106، سبأ/الآية 22 و23.

يعتبر مرتكب الشرك الأكبر خارجاً عن الملة في نظر الإسلام، وهو حلال الدم والمال، لا يرث ولا يورث، يعود ماله لبيت مال المسلمين، لا يُصلَى عليه ولا يُدفن في مقابر المسلمين. فهو يُعتبر كافراً. أما مرتكب الشرك الأصغر فيُعتبر مرتكباً لمعصية ولفسق، ولا يُخرجه شركه الأصغر من ملة الإسلام.

الكفار:

يرى ابن تيمية أن التكفير هو "أول بدعة ظهرت في الإسلام، فكفر أهلها المسلمين واستحلوا دماءهم وأموالهم" (6)، بالرغم من أن "الإيجاب والتحرير، والثواب والعقاب، والتكفير والتفسيق، هو إلى الله ورسوله، ليس لأحد في هذا حكم، وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرمه الله ورسوله" (7). فالحسم في ما يعتبر كفراً وما لا يعتبر كذلك "باب توقيفي مرجعه السمع، لا مجال فيه للاجتهاد والنظر، بل هو حق لله ثم لرسوله (ص)، ليس لأحد في هذا حكم وإنما الواجب هو التسليم لحكم الله ورسوله" (8). وهذا ما يؤكد القاضي عياض حين قال "اعلم أن تحقيق الفصل في بيان ما هو من المقالات كفر وما يتوقف أو يختلف فيه، وما ليس بكفر وكشف اللبس فيه مَوْرَدُه الشرع ولا مجال للعقل فيه" (9). فالأحكام التي تصف المرء بالكفر أو

الفسق "أحكام شرعية" وليست من الأحكام "التي يستقل بها العقل، فالكافر من جعله الله ورسوله كافرا، والفاسق من جعله الله ورسوله فاسقا"(10)، كما أن "الدليل على الكفر والفسق لا يكون إلا سمعيا قطعيا ولا نزاع في ذلك"(11). ويرى ابن تيمية أن "أهل العلم والسنة" كانوا "لا يكفرون من خالفهم، وإن كان ذلك المخالف يكفرهم، لأن الكفر حكم شرعي (...). فالتكفير حق الله فلا يكفر إلا من كفره الله ورسوله"(12). ونجد نفس الفكرة عند القرافي الذي يقول إن "كون أمر ما كفرا، أي أمر كان، ليس من الأمور العقلية بل هو من الأمور الشرعية، فإذا قال الشارع في أمر ما هو كفر فهو كذلك سواء كان ذلك القول إنشاء أو إخبارا"(13). وخلاصة القول في هذه المسألة أنه "ليس لأحد أن يكفر أحدا من المسلمين وإن أخطأ وغلط، حتى تقام عليه الحجة، وتبين له المحجة، ومن ثبت إسلامه بيقين، لم يزُل ذلك عنه بالشك، بل لا يزول إلا بعد إقامة الحجة وإزالة الشبهة"(14).

إن جعل التكفير حكرا على الله ورسوله لا يعني أن الأمر واضح بذاته، ولكن على العكس من ذلك، يرى الفقهاء أن "النظر في التكفير لا يكون إلا لأهل العلم الراسخين القادرين على استنباط الحكم الشرعي في هذه المسألة من النصوص الشرعية فيراعى في الناظر في مسألة التكفير توفر الشروط المعتمدة في المفتي في الأحكام الشرعية الأخرى، على ما هي موضحة في كتب أصول الفقه"(15).

يُعرَّفُ الكُفْرُ بأنه "نقيض الإيمان"(16)، وهو "جحد الربوبية وجدد نبوة نبي من الأنبياء صحت نبوته في القرآن، أو جحد شيء مما أتى به رسول الله (ص)، مما صح عند جاحده بنقل الكافة، أو عمل شيء قام البرهان بأن العمل به كفر"(17)، وهو "جحد الوحدانية أو النبوة أو الشريعة أو ثلاثها"(18)،

وهو "انتهاك خاص لحرمة الربوبية، إما بالجهل بوجود الصانع أو صفاته العلا، ويكون الكفر بالفعل كرمي المصحف في القاذورات، أو السجود للصنم، أو التردد للكنائس في أعيادهم بزي النصارى، ومباشرة أحوالهم، أو جحد ما علم من الدين بالضرورة" (19).

ويتم التمييز بين الكفر الأكبر الذي هو الكفر بالله، والكفر الأصغر الذي هو الكفر بالنعمة والإحسان. ويسمى الكفر الأكبر بالكفر المطلق، والكفر الأصغر بالكفر المقيد كما نجد ذلك عن ابن تيمية. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي تتطرق للكفر الأكبر (الآيات 102 و108 و217 و253 من سورة البقرة، والآيات 17 و72 و73 من سورة المائدة، والآية 43 من سورة الرعد، والآية 21 من سورة الكافرون)، وآيات تتطرق للكفر الأصغر (الآيات 44 و45 و47 من سورة المائدة، والآية 12 من سورة لقمان).

يرى ناصر الدين الألباني أن "مسألة التكفير (...) هي فتنة عظيمة قديمة تبتتها فرقة من الفرق الإسلامية القديمة، وهي المعروفة بالخوارج" (20)، حيث صار التكفير أصلا من أصولهم، فهم كفروا مرتكب الكبيرة، وأخرجوه من الإسلام، وكفروا كل من حكم بغير ما أنزل الله، وكفروا من لم يكفر من اعتبروه كافرا، وكفروا من لم يهاجر إليهم، وكفروا المسلمين المخالفين لهم من العامة والفقهاء، وكفروا من ينشق عنهم ويخالف عددا من أصولهم.

ولقد شاع التكفير والتكفير المضاد بعد الخوارج بين المسلمين، فليس "فريق من فرق المخالفين إلا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبري بعضهم من بعض، كالخوارج والروافض، والقدرية، حتى اجتمع سبعة منهم في مجلس واحد فافترقوا عن تكفير بعضهم بعضا" (21). وهكذا "صار كثير من أهل البدع مثل: الخوارج والروافض والقدرية والجهمية والممثلة يعتقدون اعتقادا هو ضلال

يرونه هو الحق ويرون كفر من خالفهم في ذلك" (22). وكفرت "الرافضة أبا بكر وعمر وعثمان وعامة المهاجرين والأنصار، والذين اتبعوهم (...). ويرون أن كفرهم أغلظ من اليهود والنصارى، لأن أولئك عندهم كفار أصليون، وهؤلاء مرتدون، وكفر الردة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصلي" (23).

كما يتم التمييز في الكفر بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ. فالكفر الأصلي هو كفر من لم يكن مسلماً قط، ككفر المشركين، وكفر أهل الكتاب من اليهود والمسيحيين، وكفر المجوس وعبدة الأوثان والدهريين والفلاسفة والصابئة. أما الكفر الطارئ فهو كفر من دخل الإسلام ثم ارتد عنه.

ويميز الفقهاء أيضاً بين عدة أنواع أخرى من الكفر، فلقد قال الحسين بن مسعود البغوي أن "الكفر على أربعة أنحاء: كفر إنكار، وكفر جحود، وكفر عناد، وكفر نفاق" (24)، أما ابن القيم فيرى أن "الكفر خمسة أنواع: كفر تكذيب، وكفر استكبار وإباء مع التصديق، وكفر إعراض، وكفر شك، وكفر نفاق" (25)، بينما يرى حافظ بن أحمد الحكمي "أن أنواع الكفر لا تخرج عن أربعة: كفر جهل وتكذيب، وكفر جحود، وكفر عناد واستكبار، وكفر نفاق" (26).

وكفر الإنكار هو عدم معرفة الله وعدم الاعتراف به، وكفر الجحود هو معرفة الله بالقلب وإنكاره باللسان أو جحد فرض من فروض الإسلام أو خبر من أخباره، وكفر العناد هو معرفة أمور الدين ورفض الإقرار بها، وكفر النفاق هو مخالفة ما يعبر عنه اللسان لما يؤمن به الفرد بداخله أي أن يظهر بلسانه الإيمان ويتضمن قلله التكذيب، وكفر الإعراض هو التزام الحياض من الإسلام أي عدم التصديق وعدم التكذيب وعدم الموالاة وعدم المعادة والابتعاد عنه ابتعاداً تاماً، وكفر الشك هو التشكيك بما جاء به النبي أي الشك في أحكام الكتاب والسنة وأخبارهما.

قال القاضي عياض مُعرِّفاً كفر الشك: "اعلم أن من استخف بالقرآن، أو المصحف، أو بشيء منه، أو سبهما، أو جرده، أو حرفاً منه أو آية، أو كذب به، أو بشيء منه، أو كذب بشيء مما صرح به فيه من حكم وخبر، أو أثبت ما نفاه، أو نفى ما أثبته، على علم منه بذلك، أو شك في شيء من ذلك، فهو كافر عند أهل العلم بإجماع" (27). ويضيف محمد بن عبد الوهاب إلى ما تضمنه هذا التعريف أمراً آخر بقوله: "من لم يكفر المشركين، أو شك في كفرهم، أو صحح مذهبهم كفر" (28).

وينبغي التمييز بين التكفير المطلق وتكفير المعين. فالتكفير المطلق هو "وصف لفظ أو فعل أو اعتقاد بأنه كفر أو لطائفة اشتهرت بشيء من المكفرات أنها كافرة" انطلاقاً من "تحديد المكفرات الاعتقادية والقولية بناء على مدلول النصوص الشرعية، وعلى ما تقتضيه الأصول المقررة عند أهل السنة" (29)، لذلك فما يقوم به "المكفر المطلق" لا يقود لتكفير الفرد المعين المنتسب إليه. فـ"نصوص الوعيد التي في الكتاب والسنة، ونصوص الأئمة بالتكفير والتفسيق، ونحو ذلك لا يستلزم ثبوت موجبها في حق المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع، لا فرق في ذلك بين الأصول والفروع" (30). وشروط تكفير المعين هي: أن يكون بالغاً عاقلاً، وأن يكون قد اختار الكفر، وأن يكون مطلعاً على أسباب تكفيره، وألا يكون متأولاً.

وبخصوص التأويل يقول ابن القيم الجوزية: "دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل، فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل" (31)، وسبق لأن تيمية أن حدد دور الخوارج في استعمال التأويل في التكفير بقوله إن "الخوارج إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه، وجعلوا من خالف ذلك كافراً" (32).

ولقد اختلف الفقهاء في مسألة "تكفير من ترك أركان الإسلام الأربعة" لأنهم متفقون على تكفير من ترك الركن الأول الذي هو الشهادتان. فمنهم من قال أن من ترك هذه الأركان الأربعة مع إقراره بوجوبها لا يعتبر كافرا. ومنهم من قال أن من ترك ركنا واحدا من أركان الإسلام، بما في ذلك الحج، كافر. ومنهم من قال أن المرء لا يكفر إلا بترك الصلاة. ومنهم من قال إن من ترك الصلاة والزكاة يعتبر كافرا. ومنهم من كفر من ترك الصلاة وترك الزكاة دون ترك الصيام والحج.

يتفق الفقهاء المسلمون على أن هناك العديد من الأقوال والأفعال تؤدي بمرتبتها للكفر. ومن بين هذه الأقوال والأفعال الأمثلة التالية(33):

- " من تكلم بكلمة الكفر وضحك به غيره كفر.
- إذا سكت القوم عن المنكر وجلسوا عنده بعد تكلمه بالكفر كفروا.
- من أنكر الأخبار المتواترة الواردة في الشريعة كفر، مثل حرمة لبس الحرير على الرجال.
- من ردّ حديثا للنبي يكفر.
- من قرأ القرآن على ضرب الدّف يكفر.
- من استخف بالقرآن أو بالمسجد أو بنحوه مما يعظم في الشرع كفر.
- من وضع رجلا على المصحف حالفا استخفافا كفر.
- من قرأ آية في القرآن على وجه الهزل كفر.
- من قيل له: صلّ، فقال: لا أصلي، كفر.
- من صلى إلى غير القبلة عمدا كفر.
- من ضحك من المتيمم كفر.
- من قال الشرع وأمثاله لا يفيدني كفر.

- من قيل له: ما الإيمان؟ فقال: لا أدري، كفر.
- إذا رأى مسلم نصرانية سميئة وتمنى أن يكون نصرانيا حتى يتزوجها كفر.
- من قال لولد: يا ولد المجوسي، أو قال: يا ولد الكافر، كفر.
- من صنع صنما كفر.
- من رضي بكفر غيره يكفر.
- من قال: النصرانية خير من اليهودية أو العكس يكفر، لأنه ينبغي أن يقول: اليهودية شر من النصرانية.
- من شبه نفسه باليهود والنصارى على طريق المزاح والهزل كفر.
- من أجاز بيع الخمر كفر.
- من قال الخمر حلال كفر.
- من استحل وطء امرأته حائضا واللواطه معها كفر.
- من قال: لا أخاف القيامة، كفر.
- من قال: لا أدري لم خلقتي الله إذا لم يعطني من الدنيا شيئا قط، كفر.
- من قال: لا أريد الجنة، كفر.
- إذا أقر المرء أنه ساحر فقد حلّ دمه".
- أما حكم الكفر الأكبر فهو يخرج صاحبه من الدين، أما حكم الكفر الأصغر فلا يخرج صاحبه من الدين، لكنه يجعله مستحقا للوعيد.

المنافقون:

عرف ابن كثير النفاق بأنه "إظهار الخير وإسرار الشر" (34) وقال ابن تيمية بأن "النفاق كالكفر" (35) وهو "علامة عدم الإيمان" (36). وهو "ستر لكفر

وإظهار لإيمان" (37) والمنافق هو من " يظهر بلسانه الإيمان وينطوي بقلبه على التكذيب" (38). والنفاق "اسم إسلامي لم تعرفه العرب بالمعنى المخصوص به وهو ستر الكفر وإظهار الإيمان وإن كان أصله في اللغة معروفا" (39). وأشار ابن كثير إلى أن "صفات المنافقين نزلت في السور المدنية لأن مكة لم يكن فيها نفاق بل كان خلافه من الناس من كان يظهر الكفر مستكرها وهو في الباطن مؤمن" (40).

ويقسم النفاق إلى اعتقادي وعملي. وقسمه ابن تيمية إلى نفاق أكبر ونفاق أصغر. فإن "كان في اعتقاد الإيمان فهو نفاق الكفر، وإلا فهو نفاق العمل، ويدخل فيه الفعل والترك، وتتفاوت مراتبه" (41). ولقد وصفت الآيات القرآنية فساد طوية المنافقين، واتصافهم بصفات دنينة، كما حددت مصيرهم يوم القيامة بأنه "الدرك الأسفل من النار" (الآية 145 من سورة النساء).

ولقد ورد ذكر المرجفين بمعنى المنافقين في سورة الأحزاب (الآيات 60-62)، وفسرت الآية بأنها ترخص لقتلهم إذا استمروا على نفاقهم (كما نجد ذلك عند أبي جعفر النحاس ومحمد بن علي بن محمد الشوكاني). فالأمر يتعلق "بتهديد المنافقين ومرضى القلوب والمرجفين الذين ينشرون الشائعات المزلة في صفوف الجماعة المسلمة، تهديدهم القوي الحاسم بأنهم إذا لم يرتدعوا عما يأتونه من هذا كله، وينتهوا عن إبداء المؤمنين والمؤمنات والجماعة المسلمة كلها أن يسلم الله عليهم نبيه، كما سلطه على اليهود من قبل، فيظهر منهم جو المدينة وبطردهم من الأرض، ويبيح دمهم فحيثما وجدوا أخذوا وقتلوا كما جرت سنة الله فيمن قبلهم من اليهود على يد النبي (ص) وغير اليهود من المفسدين في الأرض في القرون الخالية. ومن هذا التهديد الحاسم ندرك مدى قوة المسلمين في المدينة بعد بني قريظة، ومدى سيطرة الدولة الإسلامية

عليها، وانزواء المنافقين إلا فيما يدبرونه من كيد خفي، لا يقدر على الظهور إلا وهم مهددون خائفون" (42).

اختلف المفسرون في حكم المنافقين: فالرأي الأول يدعو إلى معاملتهم كالكفار في حالة إظهارهم للكفر، أي قتالهم وقتلهم. والرأي الثاني يدعو إلى إقناعهم ومواجهتهم فكريا ماداموا يظهرون الإيمان ولا يعلنون الكفر. والرأي الثالث يدعو إلى تخويفهم وتهديدهم بإقامة الحدود عليهم.

الزنادقة:

يعرف الزنديق حسب "ترتيب القاموس" بأنه من أهل "الثنوية أو القائل بالنور والظلمة، أو من لا يؤمن بالآخرة وبالربوبية، أو من يبطن الكفر ويظهر الإيمان" (43)، وهو حسب لسان العرب "الملحد الذي لا يؤمن بالله ولا بالنبوات أو من يظهر الإسلام ويبطن الكفر" (44). وقال ابن حجر العسقلاني إن "أصل الزنادقة أتباع ديسان ثم ماني ثم مزدك، وقام الإسلام و"الزنديق" يطلق على من يعتقد مقاتلهم في النور والظلمة وأظهر جماعة منهم الإسلام خشية القتل ومن ثم أطلق على كل من أسر الكفر وأظهر الإسلام حتى قال مالك: الزندقة ما كان عليه المنافقين" (45). ويطلق ابن النديم اسم الزندقة على أتباع ماني خاصة. ويرى ابن تيمية "أن لفظ الزنديق لا يوجد في كلام النبي كما لا يوجد في القرآن وهو لفظ أعجمي معرب أخذ من كلام الفرس بعد ظهور الإسلام وعرب وتكلم به السلف والأئمة في توبة الزنديق ونحو ذلك" (46). وظل لفظ زنديق "لفظا غامضا مشتركا قد أطلق على معان عدة، مختلفة فيما بينها على الرغم مما قد يجمع بينها من تشابهه. فكان يطلق على من يؤمن بالمناوئية ويثبت

أصلين أزليين للعالم، هما النور والظلمة. ثم اتسع المعنى من بعد اتساعا كبيرا حتى أطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيرا إلى أن يطلق على من يكون مذهبه مخالفا لمذهب أهل السنة، أو حتى من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب ومن إليهم" (47). واختلف معنى الزنديق عند العامة والخاصة. "فأما العامة وأشباهم فكانوا يطلقون على المستهتر الماجن زنديقا، فقد اتهم بالزندقة كثير من الشعراء والظرفاء. وهناك معنى آخر للزندقة يفهمه الخاصة وأشباهم ويعنون به اعتناق الإسلام ظاهرا والتدين بدين الفرس القديم باطنا وخاصة مذهب ماني، وقد اشتهر بهذا النوع من الزندقة طائفة من الكتاب كان أكثرهم كذلك من أصل فارسي. وأحيانا تطلق على أتباع ديانة الفرس من غير أن ينتحلوا الإسلام، وهناك معنى آخر للزندقة يستعمله الجاحظ وغيره أحيانا يطلقونه على قوم جحدوا الأديان كلها عن نظر فهي بهذا المعنى مرادفة للدهرية والإلحاد" (48).

ونجد تعريفين ساندين للزندقة لدى الفقهاء: فالزندقة هي إظهار الإسلام وإخفاء الكفر، ولذلك يسمى الفقهاء المنافق زنديقا. وهي أيضا عدم التدين بأي دين. ولقد ظهرت الزندقة بشكل واضح في خلافة علي، وهناك حادثة شهيرة يشير إليها البخاري بقوله "أتى علي بزنادقة فأحرقهم"، وهؤلاء الذين تم حرقهم حسب الإسفرايني هو "طائفة من الروافض ادعوا في علي الإلهية، وكان كبيرهم عبد الله بن سبأ يهوديا ثم أظهر الإسلام وابتدع هذه المقالة" (49).

وأتهم في آخر العهد الأموي بالزندقة عبد الصمد بن عبد الأعلى، مؤدب الوليد بن يزيد، والوليد بن يزيد نفسه، والجعد بن درهم الذي كان أول من اشتهر بالقول بخلق القرآن (50). أما في العصر العباسي فقد اتهم بالزندقة الفكرية عبد الله بن المقفع، وحماد مجرد، وحماد الراوية، وحماد بن الزبرقان، وابن

الراوندي، والمعري، وإخوان الصفا، والخرمية (أتباع بابك الخرمي)، والجهمية (أتباع جهم بن صفوان الذي كان تلميذاً للجعد بن درهم)، والباطنية (التي تسمى أيضاً الإسماعيلية والمزدكية والقرامطة)، والصوفية مثل الحلاج وابن عربي وابن سبعين والعفيف التلمساني، واتهم بالزندقة الخلقية بشار بن برد وأبو نواس.

ويقول الطبري والمسعودي والسيوطي وغيرهم أن الخليفة المهدي طارد الزنادقة وقتلهم وعين شخصاً مكلفاً بهم يسمى "بصاحب الزنادقة". كما أمر بتصنيف كتب ترد عليهم وتجادلهم. واتبع خليفته موسى الهادي نفس النهج، ولم يحد عن نهجه ذلك هارون الرشيد والمأمون.

ولقد اتفق معظم الفقهاء على أن حكم الزنديق القتل واختلفوا في الاستتابة. فمنهم من يقول بعدم وجوب استتابة الزنديق كما ينقل ذلك ابن حجر العسقلاني، أي يقتل بغير استتابة، قال بذلك مالك وأحمد. يرى مالك أن الزنديق إذا جاء تائباً تقبل منه توبته، أما إذا لم يأت تائباً فلا يستتاب. أما الشافعي فيرى أن الزنديق يستتاب كما يستتاب المرتد. وأفتى ابن الصلاح بقبول توبة الزنديق إذا تاب ثم يعزر، وإذا عاد لزندقته يقتل، كما أن الزنديق الداعية لزندقته لا تقبل منه التوبة.

المرتدون:

الردة هي أن يعلن المسلم بشكل صريح بلفظ أو فعل عن كفره، هي الرجوع عن الإيمان بإجراء الكفر على اللسان، هي قطع المسلم المكلف إسلامه "يكفر عزماً أو قولاً أو فعلاً باعتقاد أو عناد أو استهزاء أو شك"، إنها باختصار "الرجوع

عن دين الإسلام إلى الكفر"، وهي إنكار ما علم من الدين بالضرورة كإنكار الصلاة أو الصيام أو الزكاة، أو سب أحد الأنبياء أو الملائكة أو استحلال ما حرم الإسلام، أو تحريم ما حلله، أو السجود للأصنام أو للشمس أو إلقاء المصحف في القاذورات أو ممارسة السحر، أو إنكار نبوة نبي من الأنبياء، أو تكذيب آية من القرآن أو زاد في القرآن كلمة واعتقد أنها منه، أو جحود العبادات الخمس أو سب الله أو الرسول(51).

وللردة أركان ثلاثة هي أن يكون المرتد مسلما عاقلا بالغاً مختاراً غير مكره، وأن تكون له نية الردة أي أن يكون عالماً بفعله وليس جاهلاً به، وأن يصدر عنه فعل واضح يخرج من الدين. والردة تكون إما بالأقوال أو بالأفعال. ويتم إثباتها بطريقتين: إما بإقرار المكلف المسلم العاقل البالغ المختار بأنه كان مسلماً ثم ارتد عنه، وإما بشهادة شخصين مسلمين ذكرين بالغين عاقلين عدلين(52) مبصرين ناطقين بأن مسلماً ارتد عن الإسلام.

ولقد تطرقت عدة آيات قرآنية للردة (سورة البقرة/217، سورة المائدة/54، سورة محمد/25 و27 و32، سورة آل عمران/86 و90 و177، سورة النساء/115 و37). ولا تتضمن الآيات القرآنية الخاصة بالمرتد أية عقوبة معينة للمرتد في الدنيا خلافاً للأحاديث النبوية التي تطرقت للردة والمرتدين.

اختلف الفقهاء بشأن استنابة المرتد. فلد حكي عن عمر أنه استنكر قتل مرتد وقال أنه كان يجب حبسه ثلاثة أيام وإطعامه كل يوم رغيفاً واستنابته لعله يتوب. يرى بعض الفقهاء وجوب استنابته، ومن القائلين بهذا الرأي عطاء والنخعي والثوري والأوزاعي والحنابلة (الذين يضيفون شرطاً آخر هو حبسه)، ويرى آخرون أن الاستنابة مستحبة وقال بذلك بعض الشافعية والحنفية

(شريطة طلب المرتد ذلك) . ويقول فريق ثالث بعدم الاستتابة مثل ابن حزم وبعض المالكية.

لم تحدد مدة الاستتابة في عهد النبي، لذلك صارت موضوع اجتهاد منذ عهد الصحابة. ففي المذهب الحنفي، إذا ارتد مسلم من المستحب أن يعرض عليه الإسلام ثلاثة أيام، لكن استتابه ليست واجبة لأن الإسلام قد بلغه من قبل. أما في المذهب الشافعي فمن الواجب استتابه مدة ثلاثة أيام. وفي المالكية من الواجب إمهال المرتد ثلاثة أيام ابتداء من تاريخ ثبوت الردة عليه، كما يجب أن يعرض عليه الإسلام مرات عديدة وتزال الشبهة التي تسببت في رده ويُعطى مهلة للتفكير. ولا يُجوع ولا يُعطش ولا يُعاقب. أما الحنابلة فقد قالوا برأيين مختلفين، رأي يقول بوجوب الاستتابة لمدة ثلاثة أيام مع التضييق عليه، ورأي آخر يقول بعدم وجوب الاستتابة.

أما بخصوص حكم المرتد في الإسلام، فالقرآن لم يحدد أية عقوبة للمرتد في الدنيا وأجل حسابه إلى الآخرة، أما السنة النبوية فقد تضمنت حكم القتل في حقه. ومن الأدلة المعتمدة في إثبات أن حكم الردة هو القتل أحاديث نبوية نصت بصريح العبارة على ذلك. ومنها الحديث الذي رواه عبد الله بن مسعود والذي جاء فيه: "لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة"⁽⁵³⁾. والحديث الذي رواه معاذ والذي قال له فيه النبي: "أيا رجل ارتد عن الإسلام فادعه فإن عاد وإلا فاضرب عنقه، وأيا امرأة ارتدت عن الإسلام فادعها، فإن عادت وإلا فاضرب عنقها"⁽⁵⁴⁾. والحديث النبوي الشهير الذي جاء فيه: "من بدل دينه فاقتلوه"⁽⁵⁵⁾. والحديث الذي رواه جابر الخاص بامرأة تدعى أم مروان ارتدت عن الإسلام، فأمر النبي أن يُعرض عليها الإسلام

فإن رجعت وإلا قُتلت(56). وواقعة اليهودي الذي أسلم ثم تهود في اليمن وتم قتله بحكم الردة بحضور وموافقة أبي موسى الأشعري ومعاذ بن جبل(57). وقول ابن عباس لما بلغه أن عليا حرق قوما بسبب الردة: "لو كنت أنا لم أحرقهم (...). ولقتلتهم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: من بدل دينه فاقتلوه"(58).

لم يسمّ الفقهاء حكم الردّة حدا. وإنما تطرقوا للردة في باب المرتدين أو أهل الردّة، أو في إطار الحديث عن أهل البغي. ولقد اتفق أغلب الفقهاء على أن القتل هو مصير كل من ثبت ارتداده عن الإسلام بعد إمهاله ثلاثة أيام ليتوب عن فعله. مع وجود من يقول بقتله عند الظفر به، وقتاله إن لم يظفر به، وفسخ زواجه، وتحريم ميراثه، وفقدانه لأهليته للولاية على غيره. وفي المالكية لا يغسل ولا يكفن ولا يدفن في مقابر المسلمين ولا في مقابر الكفار. فمن "خرج من الإسلام إلى غيره، وأظهر ذلك، فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل. وذلك لو أن قوما كانوا على ذلك، رأيت أن يدعوا إلى الإسلام، ويُستتابوا، فإن تابوا قبل ذلك منهم، وإن لم يتوبوا قتلوا. ولم يعن بذلك من خرج من اليهودية إلى النصرانية، ولا من النصرانية إلى اليهودية، ولا من يغيّر دينه من أهل الأديان كلها إلى غيره، وأظهر ذلك"(59). إن حكم القتل المخصص "للتارك لدينه، المفارق للجماعة" يعتبر حكما عاما ينطبق على كل "مرتد عن الإسلام بأي إرادة كانت"، لذلك "يجب قتله إن لم يرجع إلى الإسلام"(60).

إن حكم الردة هو القتل عند عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر ومعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري وعمر بن العزيز وعند الفقهاء مثل السرخسي، والكاساني، ومالك بن

أنس، وابن عبد البر، وابن رشد، وخليل بن إسحاق، والشافعي، والماوردي، والنووي، وابن قدامة، وابن مفلح، وغيرهم من كافة المذاهب الفقهية.

لقد "أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد" (61)، فالشافعي يرى أنه: "لم يختلف المسلمون أنه لا يحل أن يُفادى بمرتد بعد إيمانه، ولا يُمنَّ عليه، ولا تؤخذ منه فدية، ولا يترك بحال حتى يسلم أو يقتل" (62)، ويرى ابن عبد البر أن "من ارتد عن دينه حل دمه، وضربت عنقه، والأمة مجتمعة على ذلك، وإنما اختلفوا في استتابته" (63)، وقال ابن قدامة أن "أهل العلم أجمعوا على وجوب قتل المرتد" (64)، وقال الماوردي إنه "إذا ثبت حظر الردة بكتاب الله تعالى، فهي موجبة للقتل بسنة رسول الله (ص) وإجماع صحابته" (65)، وقال ابن رشد إنه "إذا ظفر بالمرتد قبل أن يحارب، فاتفقوا على أنه يقتل الرجل لقوله عليه الصلاة والسلام: من بدل دينه فاقتلوه" (66). ونجد نفس الموقف عند أبي الحسن ابن القحطان، وابن بطال، والبعغوي، وابن دقيق العيد، والنووي، وابن رجب، وابن فرحون، وبدر الدين العيني، وبهاء الدين المقدسي، ومنصور البهوتي، وعبد الرؤوف المناوي، وعلي بن الحسين السغدّي، والشوكاني، والصنعاني وغيرهم.

لكنهم "اختلفوا في المرتدة، فقال مالك والأوزاعي والشافعي والليث بن سعد: تقتل كما يقتل المرتد سواء، وحجتهم في ذلك ظاهر حديث رسول الله: (من بدل دينه فاقتلوه)، وما يصلح للذكر يصلح للأنثى" (67). لكن موقف الأحناف هو النهي عن قتل المرأة، فالكاساني يرى أن المرأة لا يباح دمها إذا ارتدت ولا تقتل، ولكنها تجبر على الإسلام، وتحبس، ويعرض عليها الإسلام كل يوم إلى أن تسلم أو تموت. وقال الكرخي أن المرأة المرتدة تضرب يومياً بالسياط تعزيراً لها لنهي النبي عن قتل المرأة والصبي.

أما منفذ حكم الردة الذي هو القتل فهو ولي الأمر عند أغلب الفقهاء، لكن "لو قتله مسلم من المسلمين لا يعتبر مرتكبا جريمة القتل، ولكن يعزّر، لافتياته(68) على الحاكم"(69)، لكن هناك موقف آخر يرى أنه "يجب على كل مكلف أمر مَنْ رآه تاركا شيئا من الواجبات الدينية أو يأتي بها على غير وجهها، بالإتيان على وجهها، ويجب عليه قهره على ذلك إن قدر عليه"(70).

اللواط والسحاقيات:

اللواط هو من الناحية اللغوية "إتيان الذكور في الدبر، وهو عمل قوم نبي لله لوط عليه السلام"، أما من الناحية الاصطلاحية فهو "إيلاج ذكر في دبر ذكر أو امرأة"(71). وهو يشمل الفاعل والمفعول به. وبما أن القرآن وصف الزنا بالفاحشة(72)، ووصف اللواط بالفاحشة أيضا(73)، فهناك من اعتبر اللواط زنا بناء على الحديث النبوي الذي جاء فيه أنه "إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان"، بل هناك من يقول بأنه "لا خلاف بين الأمة أن عمل قوم لوط أعظم من الزنا"(74). ونجد نفس الموقف عند ابن القيم الجوزية الذي قال "بأن من تأمل قوله سبحانه (ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا) وقوله في اللواط (لتأتون الفاحشة)، تبين له تفاوت ما بينهما، فإنه سبحانه نكّر الفاحشة في الزنا، أي هو فاحشة من الفواحش، وعرفها في اللواط، وذلك يفيد أنه جامع لمعاني اسم الفاحشة"(75). واللواط نوعان: مع الرجل ومع الأنثى. ولقد سمي النبي إتيان الزوج زوجته من دبرها باللوطية الصغرى. وعرف النبي السحاق بأنه "زنا النساء بينهن"، وهذا يعني أن الزنا والسحاق "يتفقان من حيث الحرمة حيث إن كلا منهما استمتع محرّم، ويختلفان من

حيث الحقيقة والمحل والأثر". وبتعبير آخر هو "مس المرأة فرجها بفرج المرأة الأخرى" (76)، وأركانه أربعة: البلوغ والعقل والاختيار وشهادة أربعة رجال عدول أو الإقرار بها أربع مرات.

تطرفت عدة آيات قرآنية للواط (سورة الحجر/72-77، سورة الأعراف/84، سورة العنكبوت/28-29 و33-35)، كما تطرقت له العديد من الأحاديث النبوية. ولقد اعتبر النبي اللواط زنا، وآفة مهددة للأمة، وعملا يستحق اللعنة، وعلامة على قيام الساعة، وعملا يستحق أقصى العقوبات.

نبه العديد من الفقهاء إلى خطورة صحبة ومجالسة الغلام الأمرد لما يمثله من فتنة تقود للواط. فصحبة الأحداث حسب ابن الجوزي هي "أقوى حباتل الشيطان التي يصيد بها"، وقال الحسن بن ذكوان: "لا تجالسوا أولاد الأغنياء فإن لهم صورا كصور النساء وهم أشد فتنة من العذارى" وقال سعيد بن المسيب: "إذا رأيت الرجل يلح في النظر إلى الغلام الأمرد فاتهموه"، وقال سفيان الثوري: "إني أرى مع كل امرأة شيطانا ومع كل غلام بضعة عشر شيطانا" (77). ونبه ابن تيمية إلى أن "الخلوة بالأمرد الحسن، ومبيته مع الرجل ونحو ذلك من أفحش المنكرات عند المسلمين وعند اليهود والنصارى وغيرهم، فإنه قد علم بالاضطرار من دين الإسلام ودين سائر الأمم بعد قوم لوط تحريم الفاحشة اللوطية (...). وكذلك مقدمات الفاحشة عند التلذذ بقبلة الأمرد ولمسه والنظر إليه هو حرام باتفاق المسلمين" (78). وقال ابن تيمية أيضا في هذا الصدد أن المرد الحسان "لا يصلح أن يخرجوا في الأمكنة والأسواق التي يخاف فيها الفتنة بهم"، كما "تحرم الخلوة بأمرد حسن ولو لمصلحة التعليم والتأديب ومن عرف بمحبتهم ومعاشرتهم منع من تعليمهم"، كما "لا يمكن للأمرد الحسن من التبرج ولا من الجلوس في الحمام بين الأجانب ولا من

رقصه بين الرجال ونحو ذلك مما فيه فتنة للناس"، وقال ابن الجوزي إن "من ادعى أنه لا تثور شهوته عند النظر إلى الأمر الجميل فهو كاذب"، وقال الأصمعي "ما خلق الله تعالى شيئا أجمل من المرد، ولو علم شيئا أحسن منهم لأدخل أهل الجنة على صفتهم"، وقال النخعي إن "مجالستهم فتنة وإنما هم بمنزلة النساء"، وقال ابن السائب: "لأنا أخوف على عابد من غلام من سبعين عذراء" (79).

حرم الإسلام اللواط والسحاق. فلقد قال النبي في ذلك: "لا تباشر المرأة المرأة ولا الرجل الرجل"، و"لا ينظر الرجل إلى عورة الرجل، ولا تنظر المرأة إلى عورة المرأة، ولا يفضي الرجل إلى الرجل في الثوب الواحد، ولا تفضي المرأة إلى المرأة في الثوب الواحد"، وقال ابن قدامة: "أجمع أهل العلم على تحريم اللواط، وقد ذمه الله تعالى في كتابه، وعاب من فعله، وذمه رسول الله" (80). أما حكم من مارس اللواط فهو القتل حسب ما جاء في الحديث النبوي. فلقد روي عن النبي أنه قال: "من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فارجموه (أو قال) فاقتلوا الفاعل والمفعول به" (81). قال ابن كثير معلقا على هذا الحديث: "أمر بقتل الفاعل والمفعول به لأنه لا خير في بقائهما بين الناس، لفساد طويتهما، وخبث بواطنهما، فمن كان بهذه المثابة فلا خير للخلق في بقائه، فإذا أراح الله الخلق منهما صلح لهم أمر معاشهم ودينهم" (82). ولم يختلف الصحابة في قتل الفاعل والمفعول به، وإنما اختلفوا في طريقة تنفيذ القتل. وهذا ما أكده ابن قدامة في كتابه "المغني" وابن تيمية في كتابه "الجواب الكافي".

قال ابن عباس أن حد اللوطي أن يرمى من "أعلى بيت منكسا ثم يتبع بالحجارة" (83)، أما ابن الزبير فقد "أتى بسبعة أخذوا في اللواط، أربعة منهم قد أحصنوا، وثلاثة لم يحصنوا، فأمر بالأربعة فأخرجوا من المسجد الحرام

فرجموا بالحجارة وأمر بالثلاثة فضرَبوا الحدود وابن عمر وابن عباس في المسجد" (84)، وقال عبيد الله بن معمر: "اللوطي يقتل" (85)، أما رجم اللوطي فهو حكم قال به جابر بن زيد، وعطاء، والزهري وابن عباس وسعيد بن المسيب وابن شهاب وربيع بن أبي عبد الرحمان. روي عن يونس أنه سأل ابن شهاب وربيع بن أبي عبد الرحمان عن اللوطي فقالا: "عليه الرجم، كان محصنا أو غير محصن" (86). وقال مالك ابن أنس إنه "إذا شهد على الفاعل والمفعول به أربعة رُجما، ولا يُرجمان حتى يروا كالمروود في المكحلة، أحصنا أو لم يحصنا، إذا كانا قد بلغا الحكم" (87).

لكن هناك موقف آخر من عقوبة اللواط تبناه أبا حنيفة الذي قال إن "الواجب في اللواط هو التعزير لأنه فرج لا يجب المهر بالإيلاج فيه، فلا يجب الحد كإتيان البهيمة" (88).

أما حد السحاق فقد روي عن علي بن أبي طالب "أنه أتى بمُساحقتين فجلدهما مائة جلدة" (89). وإذا تكررت المساحقة وتخللها الجلد ثلاث مرات يكون الحد في المرة الرابعة القتل وهناك من قال يكون القتل في المرة الثالثة. ويسقط الحد عن الفاعلتين "إذا تابتا قبل الشهادة عليهما، ولا يسقط بعدها. أما إذا وجدتا عاريتين في إزار واحد كان عليهما التعزير بهما دون الحد كالرجلين إذا وجدا في لحاف واحد" (90).

هوامش:

- 1) مبارك بن محمد المليي، رسالة الشرك ومظاهره، تحقيق أبي عبد الرحمن محمود، دار الراجعية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2001، الرياض، المملكة العربية السعودية، ص 105.
- 2) نفس المرجع، ص 59.

- (3) نفس المرجع، ص 104.
- (4) نفس المرجع، ص 107.
- (5) نفس المرجع، ص 108.
- (6) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 31/13.
- (7) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 544/5.
- (8) إبراهيم بن عامر الرحيلي، التكفير وضوابطه، دار الإمام أحمد، الطبعة الشرعية الثانية، ص 225.
- (9) الفاضي عياض، الشفاء، 1060/2.
- (10) ابن تيمية، منهاج السنة: 92/5.
- (11) ابن تيمية، العواصم والقواصم: 178/4.
- (12) ابن تيمية، الرد على البكري، ص 257.
- (13) شهاب الدين القرافي، الفروق المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق، وبهامشه تهذيب الفروق، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 2010، الجزء الرابع، ص 158-159.
- (14) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 466/12.
- (15) إبراهيم بن عامر الرحيلي، التكفير وضوابطه، دار الإمام أحمد، الطبعة الشرعية الثانية، ص 299.
- (16) الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، أبو منصور، تهذيب اللغة، 3160/4.
- (17) ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والنحل، 253/3.
- (18) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 715.
- (19) شهاب الدين القرافي، مرجع مذكور سابقاً، ص 1277.
- (20) ناصر الدين الألباني، فتنة التكفير، ويليها فتاوى حول التكفير والحكم بغير ما أنزل الله، لمحمد بن صالح العثيمين وعبد الله بن عبد الرحمن الجبرين، دار ابن خزيمة، الطبعة الثانية، 1997، ص 14.
- (21) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، ص 361.
- (22) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 467-466/12.
- (23) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 478-477/28.
- (24) الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل (تفسير البغوي)، 48/1.
- (25) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، 337/1.
- (26) حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول لعلم الأصول، 593/2.

- (27) القاضي عياض، الشفاء، 1101/2.
- (28) محمد بن عبد الوهاب، مجموع مؤلفات الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 258/6.
- (29) إبراهيم بن عامر الرحيلي، مرجع مذكور سابقاً، ص 251.
- (30) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 372/10.
- (31) ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 251/4.
- (32) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 164/20.
- (33) بدر الرشيد الحنفي، الجامع في ألفاظ الكفر، دار إيلاف الدولية، الطبعة الأولى، 1999، ص: 23-132.
- (34) تفسير ابن كثير، 47/1.
- (35) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 524/7.
- (36) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 196/1.
- (37) ابن الأثير، النهاية، ص 934.
- (38) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، 338/1.
- (39) ابن منظور، لسان العرب، فعل نفق، 235/12.
- (40) إبراهيم عبد الرحمن الدوسري، النفاق آثاره ومفاهيمه، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الثانية، 1404 هـ، ص 9.
- (41) ابن حجر العسقلاني، نفس المرجع المذكور سابقاً.
- (42) سيد قطب، في ظلال القرآن، ج 3، ص 2880.
- (43) الطاهر أحمد الزاوي، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، الجزء الثاني، دار الفكر الطبعة الثالثة، ص 481.
- (44) ابن منظور، لسان العرب، 147/10.
- (45) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 171-170/12.
- (46) ابن تيمية، مجموع الفتاوى الكبرى، 63/5.
- (47) عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1993، ص 36.
- (48) أحمد أمين، ضحى الإسلام، 154/1.
- (49) ابن حجر العسقلاني، مرجع مذكور سابقاً، 274/12.
- (50) ابن كثير، البداية والنهاية، 350/9.
- (51) نجد هذه التعريفات للردة عند محمد بن عرفة الدسوقي في حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، وفي بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني، وفي فتح المعين بشرح قرّة العين للبكري، وفي المغني لابن قدامة، وفي رد المحتار على الدر المختار المعروف بحاشية ابن عابدين، وفي مواهب الجليل في شرح مختصر الشيخ خليل، وفي روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي، وفي كشف

- القناع عن متن الإقناع للبهوتي، وفي المُحَلَّى بالأثار شرح المجلى بالاختصار لابن حزم.
- (52) ومعنى العدل هنا هو من اجتنب الكبائر وغلبت حسناته سيئاته، ويكون صلاحه أكثر من فساده وصوابه أكثر من خطئه، ولم تثبت عليه جريمة في الدين، ويعرف بالأمانة والنزاهة.
- (53) صحيح البخاري (2521/6) و صحيح مسلم (1302/3).
- (54) فتح الباري (272/12)
- (55) رواه ابن عباس وأبو موسى ومعاذ وعلي وعثمان وابن مسعود وعائشة وأنس وأبي هريرة ومعاوية بن حيدة، وهو من الأحاديث المستفيضة المشهورة.
- (56) سنن الدارقطني (118/3) وسنن البيهقي الكبرى (203/8).
- (57) صحيح البخاري (2537/6) و صحيح مسلم (1456/3) فتح الباري (274/12).
- (58) صحيح البخاري رقم (2854) (1098/3).
- (59) مالك بن أنس، الموطأ، ص 559.
- (60) النووي، شرح الأربعين حديثاً النووي، ص 49.
- (61) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الجزء الرابع، ص 38.
- (62) الشافعي، الأم، الجزء السادس، ص 169.
- (63) ابن عبد البر، مرجع مذكور سابقاً، الجزء السادس، ص 206.
- (64) ابن قدامة، المغني، الجزء العاشر، ص 72.
- (65) الماوردي، الحاوي الكبير، الجزء الثاني عشر، ص 222.
- (66) ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، الجزء الثاني، ص 276.
- (67) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء الثالث، ص 48.
- (68) الافتيات: معناه هنا انفراد أحد الأشخاص بالقيام بما كان يجب على الحاكم القيام به. ويعتبر من قام بذلك الفعل مفتاتاً يحاسب على افتياته على صلاحيات الحاكم ويتعرض لعقوبة تعزيرية.
- (69) السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثاني، ص 455.
- (70) عبد الله الهرري، بغية الطالب لمعرفة العلم اللدني الواجب، ص 71-70.
- (71) الموسوعة الفقهية الكويتية، 13029/2.
- (72) سورة الإسراء، الآية 32: "ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً"
- (73) سورة العنكبوت، الآية 28: "ولو طأ إذ قال لقومه إنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين".
- (74) ابن بطال القرطبي، شرح صحيح البخاري، 464/15.
- (75) ابن القيم الجوزية، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص 120.

- 76) د. عالية محمد شعيب، السحاق والبغاء في الشريعة والفلسفة، شبكة صخب أنثى الأدبية، بدون تاريخ، ص 48.
- 77) منصور بن محمد بن فهد الشريدة، إرسال الشواظ على أهل اللواط، دار الصرح الممرد، الكويت، 1431 هـ، ص 4-5.
- 78) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 545/11.
- 79) منصور بن محمد بن فهد الشريدة، إرسال الشواظ على أهل اللواط، ص 17-35.
- 80) ابن قدامة، المغني، 155/10.
- 81) أخرجه الترمذي، حديث رقم 1481.
- 82) ابن كثير، البداية والنهاية، 185/9.
- 83) أخرجه البيهقي (232/8).
- 84) أخرجه الخرائطي، مساوى الأخلاق (447)، والبيهقي في السنن (233/8).
- 85) أخرجه الخرائطي، مساوى الأخلاق (445).
- 86) ذكره ابن الخطيب (154/5)، وابن القيم في روضة المحبين ونزهة المشتاقين (ص 371)، وابن الجوزي في ذم الهوى (ص 165).
- 87) الأجرى، ذم اللواط، دراسة وتحقيق مجدي السيد ابراهيم، مكتبة القرآن، القاهرة، 1990، ص 71.
- 88) نظام الدين النيسابوري، غرائب القرآن ورجائب الفرقان، مكتبة مصطفى النابلي الحلبي، مصر، الجزء السابع، ص 170.
- 89) نفس المرجع، ص 55.
- 90) د. عالية محمد شعيب، نفس المرجع، نفس الصفحة.

الفصل العاشر

القتل في سيرة ابن هشام

(أو السيرة النبوية كنموذج)

يتناول كتاب "السيرة النبوية" (1) لابن هشام حياة النبي من الولادة وحتى الوفاة، والكتاب عبارة عن "تهذيب" للسيرة النبوية التي كتبها ابن إسحاق (2) قبله و"التخفيف" من أشعارها. ويقدم هذا الكتاب معلومات هامة تتأرجح ما بين المعطيات التاريخية والتصورات السائدة في عصره عن النبي والنبوة ووظيفة الإسلام، وبغض النظر عن صحة أو عدم صحة المعطيات التي يتضمنها كتاب السيرة النبوية، فإن ما هو أهم هو كونها تعكس تصورا واضحا عن مكانة العنف بصفة عامة في تشكل الإسلام وتشكل التصورات عنه. لم تكن ثقافة الحرب والقتل والقتال غريبة عن قريش ولا عن العرب ولا عن سكان المنطقة بشكل عام. فلقد حكى ابن هشام أن "الرسول (ص) شهد القتال وهو صغير" وذلك لأن أعمامه أخرجوه معهم، وأنه قال "كنت أردّ عنهم (أي عن أعمامه) نبل عدوهم إذا رموهم بها" (3). كما أنه شهد وهو ابن عشرين سنة حربا سُميت بحرب الفجار. بل إن ورقة بن نوفل، الذي كان يدين بدين النصرانية آنذاك، قال له معلقا على ظاهرة الوحي: "إنك لنبي هذه الأمة (...). ولتكذبته، ولتؤذيتته، ولتُخرجنه، ولتقاتلته" (4). وهذا يعني أن ما سيرتبط بالدعوة الدينية الجديدة من أذى وتهجير وقتال وقتل كان متوقعا.

تعرض من اتبع النبي محمد في البداية، حسب ابن هشام، للاضطهاد والفتنة عن الدين والنفي من مكة، والتعذيب، كما اضطر البعض الآخر للهروب للحبشة، التي كان سكانها يدينون بالنصرانية، وللمدينة التي كان يسكنها الكثير من اليهود. ولم "يؤذن لرسول الله (ص) قبل بيعة العقبة في الحرب ولم تحل له الدماء" (5)، ولكن، لما "عتت قريش على الله (...)"، وردوا عليه ما أرادهم به من الكرامة، وكذبوا نبيه (ص)، وعذبوا ونفوا من عبده ووحدته وصدق نبيه، واعتصم بدينه، أذن الله لرسوله (ص) في القتال والانتصار ممن ظلمهم وبغى عليهم، فكانت أول آية أنزلت في إذنه في الحرب، وإحلاله الدماء والقتال، لمن بغى عليهم قوله: "أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ..." (6). لقد صار الصراع بين غير المسلمين وبين الله. وليس بينهم وبين النبي. فهذا الأخير ليس إلا مُنفذا للأوامر، بالرغم من أنه هو الذي يقود جميع المعارك الروحية والعسكرية.

لجأ مسيلمة بن حبيب الحنفي (الذي اشتهر عند المسلمين بمسيلمة الكذاب لقوله أنه هو أيضا نبي إلى جانب النبي محمد، وطالب بأن يقتسما الأرض والنبوة) هو أيضا إلى استعمال العنف لنشر أفكاره. فلقد عذب رسولا أرسله له النبي لينهاه عن الاستمرار في دعوته، و"قطعته عضوا عضوا حتى مات في يده" (7). ولم يكن ما فعله مسيلمة أمرا جديدا في عصره، فلما كان النبي يرسل مسلمين إلى أقوام مختلفين لنشر الإسلام، سواء تم ذلك بطلب منهم أو بمبادرة منه، كان العديد منهم يتعرضون للقتل (8).

كما أن التمثيل بجثة حمزة بن عبد المطلب يعكس ثقافة العنف وعدم الخوف من الموت وابتدال القتل في ذلك العصر. فلا نشعر ونحن نقرأ سيرة ابن هشام أن

القتل أمر مخيف، أو أن الرجال يهابونه، أو أن النساء ترهبينه. بل يتضح أن مواجهته تأكيداً للشرف والكرامة. يقول ابن هشام: "خرج رسول الله (ص) (...) يلتمس حمزة بن عبد المطلب، فوجده ببطن الوادي قد بقر بطنه عن كبده، ومثل به. فجدع أنفه وأذناه (...) فقال حين رأى ما رأى: لولا أن تحزن صفة، ويكون سنة من بعدي لتركته، حتى يكون في بطون السباع، وحواصل الطير. ولئن أظهرني الله على قريش في موطن من المواطن لأمثلن بثلاثين رجلاً منهم. فلما رأى المسلمون حزن رسول الله (ص) وغيظه على من فعل بعمه ما فعل، قالوا: والله لئن أظفرنا الله بهم يوماً من الدهر لنمثلن بهم مثله لم يمثلها أحد من العرب" (9).

لذلك لم تختف الرغبة في الانتقام مع تحول الصراع إلى صراع ديني. فلما تم قتل أحد المسلمين يدعى عاصم، أراد البعض الحصول على رأسه ليبيعه لامرأة تدعى سُلَافَة بنت سعد بن شهيد، كان عاصم قد قتل في معركة بدر ابنيها الاثنتين، فنذرت أنها إن حصلت على رأس عاصم لتشربن في جمجمته الخمر (10).

وكان بعض المسلمين يقتلون أشخاصاً رغم انتمائهم للإسلام، والسبب في ذلك يعود لعداوة شخصية أو قبلية. فهذا أسامة بن زيد يقول حسب ابن هشام: "أدركتُ أنا ورجل من الأنصار في غزوة أرض بني مرة مرداس بن نهيك، فلما شهرنا عليه السلاح، قال اشهد أن لا إله إلا الله (...) فلم ننزع عنه حتى قتلناه" (11). وهذا عبد الله بن أبي حدود يقول: "بعثنا رسول الله (ص) إلى إضم في نفر من المسلمين (...) فمر بنا عامر بن الأضبط (...) فسلم علينا بتحيةة الإسلام فأمسكنا عنه، وحمل عليه محلم بن جثامة فقتله لشيء كان بينه وبينه" (12).

كان هناك تداخل عميق بين الدين والعادات. بين الولاء للقبيلة والولاء للمذهب الجديد. وهو تداخل سيظل قويا على امتداد تاريخ المسلمين كله. فالنبي نفسه قال لأصحابه: "إن رجلا من بني هاشم وغيرهم قد أخرجوا كرها، ولا حاجة لهم بقتالنا. فمن لقي منكم أحدا من بني هاشم فلا يقتله" (13). واحتج أحدهم يدعى أبو حذيفة قائلا: "أنقتلُ آبءنا وأبناءنا وإخوتنا وعشيرتنا ونترك العباس (عم النبي)؟ والله لئن لقيته لأجمته السيف" (14).

ويمكن أن نقارن دعوة النبي إلى عدم قتل أحد بني هاشم بموقف قزمان الذي قال عنه النبي "أنه من أهل النار"، وبالرغم من ذلك قاتل إلى جانب المسلمين في أحد وقتل وحده "ثمانية أو سبعة من المشركين"، فجاءه رجال من المسلمين وقالوا له: "لقد أبليت اليوم يا قزمان فأبشر"، فأجابهم قائلا: "بماذا أبشركم؟ فوالله إن قاتلتُ إلا عن أحساب قومي ولولا ذلك ما قاتلتُ (...). فلما اشتدت عليه جراحه أخذ سهما (...). فقتل به نفسه" (15).

وبالرغم من الإذن الإلهي بالقتل، لم يكن بعض المسلمين يقتلون النساء حتى إبان المعركة، ويفسر هذا الأمر بثقافتهم ما قبل الإسلامية. يقول ابن هشام أن النبي أعطى سيفه لشخص يدعى أبو دجانة شريطة "أن يضرب به العدو حتى ينحني" (16)، وأثناء القتال "حمل السيف على مفرق رأس هند بنت عتبة (وهي من أبرز الشخصيات المعادية للنبي)، ثم عدل السيف عنها" (17).

ارتبط القتل واستعمال العنف بالدعوة الجديدة في مكة منذ بدايتها، وشكل قاعدة من قواعدها. ويحكي ابن هشام أن "أول دم هُرق في الإسلام" هو دم "رجل من المشركين شجّه سعد بن أبي وقاص" لما كان يصلي صحبة نفر من أصحاب النبي، خارج مكة، فعاب عليهم ذلك نفر من المشركين وناكروهم وقاتلوهم (18). بل إن النبي نفسه قال: "والله لو وضعوا الشمس في يميني،

والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله، أو أهلك فيه ما تركته" (19). ومن الطرانف التي يحكيها ابن هشام ما وقع بين شخص يدعى ركانة، وكان من أشد رجال قريش، وبين النبي. فلما رفض دعوة النبي للدخول في الإسلام، قال له النبي: "أفرايت إن صرعتك، أتعلم أن ما أقوله حق؟ قال: نعم"، فتصارعا، "فلما بطش به رسول الله (ص) أضجعه وهو لا يملك من نفسه شيئا (... فقال: يا محمد والله إن هذا للعجب أتصرعني؟" (20).

وسوف يقوم النبي في المدينة، في بداية الدعوة بتقنين العلاقات فيما بين المسلمين، وفيما بينهم وبين غيرهم من غير المسلمين وخاصة اليهود، وذلك عبر كتابته "كتابا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم" (21). ومن بين الشروط التي تضمنها ذلك الكتاب: أن لا يقتل مؤمناً مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وأن اليهود الذين سيتبعون المسلمين سيستفيدون من النصر والأسوة، ولن يتعرضوا للظلم أو التحالف ضدهم، وأن على اليهود بالمقابل أن ينفقوا على المؤمنين مادام المؤمنون محاربين (22).

كان النبي دوماً في مركز الصراع، أمراً ونهاياً، مبلغاً ومشرفاً على التطبيق، مجازياً ومعاقباً. وكان هدفه النهائي هو نشر الإسلام بحيث "لا يترك بجزيرة العرب دينان" (23). وكان اهتمامه بالمسلمين، صحابة وجيشاً، اهتماماً شاملاً. ففي معركة بدر مثلاً، أشرف على تعديل الصفوف، فمرّ بشخص يدعى سواد، وطعنه في بطنه وقال له: "استو يا سواد"، فأجابه هذا الأخير: "يا رسول الله أوجعتني، وقد بعثك الله بالحق والعدل" (24). كما كان يحرض على القتال والقتل مقابل الحصول على الجنة، فلما سمعه شخص يدعى عمير بن الحمام، وكان يأكل تمراً، قال: "أفما بيني وبين أن أدخل الجنة إلا أن يقتلني هؤلاء؟ ثم

قَذَف التمرات من يده وأخذ سيفه فقاتل القوم حتى قُتِلَ" (25). وسأله شخص يدعى عوف بن الحارث: "يا رسول الله، ما يُضحِكُ الربَّ من عبده؟" فأجابه النبي: "غمسه يده في العدو حاسرا"، فنزع "درعا كانت عليه، فقذفها، ثم أخذ سيفه فقاتل القوم حتى قُتِلَ" (26).

كان النبي يتخذ جميع القرارات سواء تعلق الأمر بأمور صغيرة أو كبيرة. فنجده مثلا يأمر "بأبي جهل أن يلتمس في القتلى لما فرغ من عدوه" (27)، ويحسم في شأن قتل المطلوبين للقتل. فلما أمر علي بن أبي طالب بقتل شخص يدعى عقبة بن أبي معيط، قال له هذا الأخير: "فمن للصبيّة يا محمد؟ قال: النار" (28). وأجاز لبعض الأطفال لا تتجاوز أعمارهم خمسة عشر سنة المشاركة في القتال. وكان يتواجد في مواقع الحرب كقائد. وفي معركة أحد تعرضت ربايعته للكسر، وشج وجهه، وسال منه الدم، فقال: "كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم، وهو يدعوهم إلى ربهم" (29)، وقال أيضا: "اشتد غضب الله على من دمى وجه رسوله" (30).

لم يكن النبي يهاب الموت. ويحكي ابن هشام عن العديد من الأشخاص الذين خططوا لقتله دون أن يتحقق هدفهم، وأحيانا يصل القاتل إليه ولكنه يعجز عن التنفيذ. مثل ما حدث لشخص يدعى غورث، الذي جاء إلى النبي وأخذ سيفه من حجره، وهو ينظر إليه دون أن يحرك ساكنا، فقال: "يا محمد، ألا تخافني وفي يدي السيف؟" فأجابه النبي: "يمنعني الله منك".

كانت قرارات النبي مدروسة. فهو يرفض أن يبيع جسد أحد قتلى المشركين يدعى نوفل بن عبد الله بن المغيرة قائلا: "لا حاجة لنا في جسده ولا في ثمنه"، ويقرر عدم قتل عبد الله بن أبي بن سلول الذي يعتبر منافقا وهو أمر أكده القرآن، وبالرغم من أن عمر أشار عليه بقتله، وذلك لأن ابنه عبد الله اقترح

على النبي أن يقتل هو أباه حتى لا يكون مضطرا لقتل قاتل أبيه، فقال له النبي:
"نترفق به ونحسن صحبته ما بقي معنا"(31).

كما أنه كان يتقن صياغة اتفاقيات الصلح والتفاوض. فكان يركز على المضمون وعلى الهدف وليس على الشكل، بحيث أنه يقبل التخلي عن بدء وثيقة الصلح بعبارة إسلامية، وعن ختمها بصفته كرسول الله، كما كان يحترم بنودها. فلقد تضمن صلح الحديبية مثلا بندا يقول: "اصطلحا (أي النبي وسهيل بن عمرو) على أن من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم، ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه"(32)، فأعلن ابن سهيل بن عمرو إسلامه فطبق عليه مضمون الصلح، فضربه أبوه على وجهه وجره إلى قريش فصرخ ابنه قائلا: "يا معشر المسلمين، أردد إلى المشركين يفتنونني في ديني؟" فأجابه النبي: "إنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحا، وأعطيناهم عهدا على ذلك، وأعطونا عهد الله، وإنا لا نغدر بهم"(33).

وكانت قراراته تتأرجح بين القسوة والرفقة. فلما أتوه بكنانة بن الربيع لأنه "كان عنده كنز بني النضير"، وأنكر ذلك، ورفض الاعتراف والتعاون مع النبي الذي كان يستجوبه شخصيا، قال للزبير بن العوام: "عذبه حتى تستأصل ما عنده، فكان الزبير يقدح بزند في صدره (...). ثم دفعه رسول الله (ص) إلى محمد بن مسلمة، فضرب عنقه بأخيه"(34). وأمر "بحصن مالك بن عوف فهُدم"، ورمى أهل الطائف بالمنجنيق. وحسب ابن هشام، "كان رسول الله أول من رمى في الإسلام بالمنجنيق"(35). وكان من بين أهداف غزو الطائف وأهلها ثقيف هو مالهم. ومما يزكي ذلك ما قالت خويلدة امرأة عثمان للنبي. قالت: "يا رسول الله، أعطني إن فتح الله عليك الطائف حلي بادية بنت غيلان، أو حلي الفارعة بنت عقيل" ويضيف ابن هشام: "وكانتا من أحلى نساء ثقيف"(36).

ولما اعتدى بعض الأشخاص على راعي النبي بذبحه وعرز الشوك في عينيه وسرقة الإبل التي كان يرعاها، "بعث رسول الله (ص) في آثارهم كُرز بن جابر، فلحقهم، فأتى بهم رسول الله (...) ففقطع أيديهم وأرجلهم وسمل أعينهم" (37).

لكن لما تم أسر ثمامة بن أثال الحنفي قال لأصحابه: "أحسنوا إيساره"، وحاول إقناعه بالدخول في الإسلام فرفض قائلا: "إن تقتل، تقتل ذا دم، وإن تريد الفداء فسل ما شئت" (38). ولما توصل الشاعر كعب بن زهير برسالة من أخيه يخبره فيها "أن رسول الله (ص) قتل رجالا بمكة ممن كان يهجوهم ويؤذيه، وأن من بقي من شعراء قريش (...) قد هربوا في كل وجه (...) فطر إلى رسول الله (ص) فإنه لا يقتل أحدا جاءه تانبا" (39)، أتى النبي "مستأمنا منه، تانبا مسلما"، "فوثب عليه رجل من الأنصار، فقال: يا رسول الله، دعني وعدو الله أضرب عنقه، فقال رسول الله (ص): دعه عنك فإنه قد جاء تانبا نازعا عما كان عليه" (40). ولما جاءه عباس بن عبد المطلب بأبي سفيان وقال له "يا رسول الله إني قد أجرته" قبل منه ذلك وتعامل مع أبي سفيان كما تقتضي ذلك مكانته في قريش. ولما جاءته أم هانئ تشتكي عليا بن أبي طالب أخاها، لأنه أراد قتل رجلين احتميا بها في بيتها قال لها: "قد أجرنا من أجرنا وأمنا من أمنت فلا يقتلها" (41). ولما قام شخص يدعى خراش بطعن ابن الأنوع الهزلي، حين دخل مكة يوم الفتح "وهو على شركه"، اكتفى بالقول: "إن خراشا لقتال" (42).

تمتلئ سيرة ابن هشام بعمليات القتل التي ارتكبتها المسلمون في حق المشركين واليهود والمنافقين. ويمكن أن نصنف عمليات القتل تلك حسب بواعثها إلى: البدء بالقتل، القتل مقابل القتل، والقتل إبان المبارزة، والقتل من أجل التأديب.

ولعل النوع الأخير هو الأهم لأنه هو الأكثر عدداً، وهو الذي فرض على معظم غير المسلمين، من غير أهل الكتاب، الدخول في الإسلام.

ذكر ابن هشام، بخصوص بدء المسلمين بالقتل، على سبيل المثال، قصة عبد الله بن جحش الذي أمره النبي برصد قريش وإتيانه بأخبارهم، فلما مرت به وبأصحابه "عيرٌ لقريش تحمل تجاره من تجارتهم (...). أجمعوا على قتل من قدروا عليه منهم (...). فرمى وافد بن عبد الله التميمي عمرو بن الحضرمي بسهم فقتله، وتم أسر عثمان بن عبد الله والحكم بن كيسان (...). وأقبل عبد الله بن جحش وأصحابه بالعبير وبالأسييرين حتى قدموا على رسول الله (ص) المدينة" (43).

وذكر ابن هشام بخصوص القتل مقابل القتل قصة سويد بن صامت الذي "قتل معاذ بن عفراء غيلة، في غير حرب" فأمر النبي "عمر ابن الخطاب بقتله إن هو ظفر به" فطلب التوبة لكي يتمكن من الرجوع إلى قومه لكن القرآن رفض توبته، لنزول الآية 86 من سورة آل عمران بشأنه (44).

وذكر عدة قصص بخصوص القتل إبان المبارزة منها مقتل بعض سادة قريش في المبارزة منهم عتبة بن ربيعة، شيبه بن ربيعة والوليد بن عتبة. يقول ابن هشام أن منادياً من قريش قال للمسلمين في معركة بدر: "يا محمد، أخرج إلينا أكفأنا من قومنا" فأخرج لهم عبدة بن الحارث وحمزة بن عبد المطلب وعلي بن أبي طالب، "فأما حمزة فلم يمهل شيبه أن قتله، وأما علي فلم يمهل الوليد حتى قتله، واختلف عبدة وعتبة بينهما ضربتين، كلاهما جرح الآخر جراحاً بليغة، وكرّ حمزة وعلي بأسيفهما على عتبة فقتلاه بسرعة واحتملا صاحبهما فحازاه إلى أصحابه" (45). وتحدى حمزة في معركة أخذ سباع بن عبد العزى

قائلا له: "هلم إلي يا ابن مقطعة البظور (لأن أمه كانت ختانة بمكة) فلما التقيا ضربه حمزة فقتله" (46).

وفي معركة الخندق دار بين علي بن أبي طالب وبين شخص يدعى عمرو بن عبد ودّ الحوار التالي: "قال له علي: إني أدعوك إلى الله وإلى رسوله؟ قال: لا حاجة لي بذلك. قال: فإني أدعوك إلى النزال؟ فقال له: لم يا ابن أخي؟ فوالله ما أحب أن أقتلك؟ قال له علي: لكني والله أحب أن أقتلك (...). فتنازلا وتجاولا، فقتله علي" (47).

واحتل القتل بسبب التأديب أو ما يمكن أن نسميه بالحل الاستنصالي الحيز الأكبر في سيرة ابن هشام، والأمثلة على ذلك كثيرة منها على سبيل المثال:
- احتج شخص يدعى مربع بن قيظي على النبي لأنه مر مع أصحابه ببستانه، فأخذ حفنة من التراب وخاطب النبي قائلاً: "والله لو أعلم أنني لا أصيب بهذا التراب غيرك لرميتك به"، فأنبه القوم على قوله، فقال لهم النبي: "دعوه، فهذا الأعمى، أعمى القلب وأعمى البصيرة"، و"ضربه سعد بن زيد بالقوس فشجّه" (48).

- غضب النبي من بعض المنافقين "فأمر بهم فأخرجوا من المسجد إخراجاً عنيفاً" (49) حيث استعمل السحب من الأرجل، والنتن الشديد ولطم الوجه والجر من اللحية والضرب على الصدر والدفع لإخراجهم.

- قام حمزة لمنع رجل أقسم أن يشرب من حوض المسلمين أو يهدمه أو يموت في سبيل ذلك، فلما "التقيا ضربه حمزة فأطار قدمه بنصف ساقه وهو دون الحوض (...). فضربه حتى قتله في الحوض" (50).

- بينما كان عبد الرحمان بن عوف يقود أمية بن خلف وابنه إلى النبي رآهم بلال (الذي كان أمية يعذبه تعذيباً شديداً في بداية الدعوة ليجبره على ترك

الإسلام) فصاح: "رأس الكفر أمية بن خلف، لا نجوت إن نجا" فأحاط بهما بعض المسلمين من كل جانب "فضرب رجل ابن أمية وقطعوهما بأسيا فم حتى فرغوا منهما" (51).

- سقط أبو جهل لتلقيه عدة ضربات ولفقدانه قدمه، فأمر النبي بالبحث عنه من بين القتلى. قال ابن مسعود: "فوجدته بأخر رمق، فعرفته، فوضعت رجلي على عنقه (...). ثم احتزرت رأسه ثم جنث به رسول الله (ص) فقلت: يا رسول الله هذا رأس عدو الله أبي جهل (...). ثم ألقيت رأسه بين يدي رسول الله (ص) فحمد الله" (52).

- اعترض شخصان من غير المسلمين طريق زينب بنت النبي، فأخافا ناقتها وتسببا في إجهاضها فقال النبي لسرية كان من بين أعضائها الراوي أبو هريرة: "إن ظفرتم بهبار بن الأسود أو الرجل الآخر الذي سبق معه على زينب فحرقوهما بالنار"، ثم قال لهم في اليوم الموالي: "كنت أمرتكم بتحريق هذين الرجلين إن أخذتموهما، ثم رأيت أنه لا ينبغي لأحد أن يعذب بالنار إلا الله، فإن ضفرتم بهما فاقتلوهما" (53).

- أمر النبي عمر بن الخطاب بقتل الحارث بن سويد بن صامت لأنه كان منافقا، فلم يتمكن عمر من الظفر به. ولما كان النبي رفقة بعض الصحابة "خرج الحارث بن سويد من بعض حوائط المدينة (...). فأمر به رسول الله (ص) عثمان بن عفان فضرب عنقه" (54).

- لما دخل النبي مكة فاتحا أمر قادة جيشه أن لا يقاتلوا إلا من قاتلهم واستثنى أشخاصا معينين سماهم بالاسم، "وأمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة" (55). وهم: عبد الله بن سعد الذي "أمر رسول الله (ص) بقتله لأنه قد كان أسلم، وكان يكتب لرسول الله (ص) الوحي، فارتدّ مشركا راجعا إلى

قريش" (56). وعبد الله بن خطل الذي "أمر بقتله لأنه كان مسلما، فبعثه رسول الله (ص) مصدقا، وبعث معه رجلا من الأنصار، وكان معه مولى له يخدمه، وكان مسلما فقتله ثم ارتد مشركا وكانت له قينتان (...) وكانتا تغنيان بهجاء رسول الله (ص) فأمر رسول الله (ص) بقتلهما معه" (57). والحويرث بن نقيذ الذي كان يؤذي النبي بمكة واعتدى على ابنتي النبي فاطمة وأم كلثوم. ومقيس بن حيابة لأنه قتل أحد الأنصار انتقاما منه لأنه قتل أخاه. وسارة مولاة بعض بني عبد المطلب لأنها كانت تؤذيه بمكة.

- لما علم النبي أن بعض المنافقين يجتمعون في بيت شخص يهودي يدعى سويلم "بعث إليهم النبي (ص) طلحة بن عبيد الله في نفر من أصحابه، وأمره أن يحرق عليهم بيت سويلم، ففعل طلحة" (58).

- بعث النبي غالب بن عبد الله الكلبي على رأس سرية لشن غارة على بني الملوح. فاعتقلوا واحدا منهم يدعى الحارث بن مالك بالرغم من قوله لهم أنه يريد الإسلام، فقالوا له: "إن تكن مسلما فلن يضريك رباط ليلة، وإن تك على غير ذلك كنا قد استوتقنا منك" فقيده، وأمروا رجلا أسود من أصحابهم بحراسته، وقالوا للحارس: "إن نازك فاحتز رأسه" (59). وفي الليل بعدما تأكدوا من نوم بني الملوح أخذوا الغنم وانصرفوا.

- بعث النبي زيد بن حارثة إلى بني فزارة، فقتلهم بوادي القرى "وأصاب فيهم (...) وأسبرت أم قرفة (...) وكانت عجوزا كبيرة (...) وأسبرت بنت لها وعبد الله بن مسعدة. فأمر زيد بن حارثة بقتل أم قرفة فقتلت قتلا عنيفا ثم قدموا على رسول الله (ص) بابنة أم قرفة وبابن مسعدة" (60).

- لما علم النبي بأن اليُسَير بن رزام يجمع قومه لغزوه، بعث له من يقنعه بالإسلام لكن العملية انتهت بقتله. كما بعث عبد الله بن أنيس ليقتل ابن سفيان

بن نبيح الهذلي لأنه كان يجمع الناس لغزوه. يقول عبد الله بن أنيس: "فلما انتهيت إليه (...) مشيت معه شيئا، حتى إذا أمكنتني حملت عليه بالسيف، فقتلته، ثم خرجت" (61).

- لما علم النبي بأن رفاعة بن قيس أراد تجميع الناس لقتاله أمر ابن حذرد ومسلمين آخرين بقتله. يقول ابن حذرد: "نفحته بسهمي فوضعت في فواده (...) ووثبت إليه، فاحتزرت رأسه (...) واستقنا إبلا عظيمة وغنما كثيرة، فجننا بها إلى رسول الله (...) وجنت برأسه أحمله معي" (62).

- أمر النبي بقتل أبي عفا. فقتله شخص يدعى سالم بن عمير. وأمر بقتل عصماء بنت مروان. فقتلها عمير بن عدي وجاء للنبي وأخبره بذلك. فقال له النبي: "نصرت الله ورسوله يا عمير" (63).

- قال أبو بكر ليهودي يدعى فنحاص: "اتق الله وأسلم، فوالله إنك لتعلم أن محمدا لرسول الله، فقد جاءكم بالحق من عنده، تجدونه مكتوبا عندكم في التوراة والإنجيل". فأجابته فنحاص قائلا: "والله يا أبا بكر ما بنا إلى الله من فقر، وإنما إلينا فقير". فضرب أبو بكر فنحاص ضربا شديدا وقال له: "لولا العهد الذي بيننا وبينكم لضربت رأسك" (64).

- حاصر النبي بني النضير ست ليال. وأمر بقطع النخيل وحرقه. فاستغربوا فعله وقالوا له: "يا محمد، قد كنت تنهى عن الفساد وتعيبه على من صنعه فما بال قطع النخل وتحريقها؟" (65). وطلبوا منه أن يجلبهم عن المدينة وأن لا يقتلهم وأن يسمح لهم بأخذ ما حملت إبلهم ما عدا السلاح الذي سيتركونه. فممنهم من ذهب إلى خيبر ومنهم من ذهب إلى الشام. وتركوا أموالهم للنبي.

- أمر النبي المسلمين بالزحف على بني قريظة. فلما دنا النبي من حصونهم خاطبهم قائلا: "يا إخوان القردة، هل أخزاكم الله وأنزل بكم نعمته؟" فأجابوه

قائلين: "يا أبا القاسم، ما كنت جهولاً" (66) وبعد حصار دام خمسا وعشرين ليلة "نزل بنو قريظة على حكم رسول الله (ص)" فعين النبي شخصا من الأوس يدعى سعد بن معاذ ليحكم فيهم. وجاء حكمه على الشكل التالي: "إني أحكم فيهم أن تقتل الرجال وتقسم الأموال وتسبي الذراري والنساء" (67)، فقال له النبي تعقبا على حكمه: "لقد حكمت فيهم بحكم الله" (68). يقول ابن هشام: "فحبسهم رسول الله (ص) بالمدينة (...) ثم خرج إلى سوق المدينة (...) فخذق بها خنادق ثم بعث إليهم، فضرب أعناقهم في تلك الخنادق (...) وهم ستمائة أو سبعمائة، والمكثر لهم يقول: كانوا بين الثمانمائة والتسعمائة" (69). ولم تقتل من نساءهم إلا واحدة حسب ما روته عائشة. كما أرسل النبي سبایا بني قريظة إلى نجد فابتاع بها خيلا وسلاحا.

- استأذنت الخزرج النبي في قتل سلام بن أبي الحقيق، الذي كان يحرض الناس ضده، فأذن لهم بذلك. فقصده خمسة من المسلمين وأمر عليهم النبي عبد الله بن عتيك. فدخلوا عليه حجرته وضربوه بسيوفهم ثم أخبروا النبي بذلك.

- أمر النبي بقتل كعب بن الأشرف. فتطوع العديد من الرجال للقيام بذلك. وقال لهم النبي: "انطلقوا على اسم الله اللهم أعنهم، ثم رجع إلى بيته" (70). فضربوه بالسيوف. ثم ضربه محمد بن مسلمة بقطعة من حديد ما بين الصرة والعانة. ثم أخبروا النبي بذلك.

يمكن للذي يقرأ سيرة ابن هشام أن يشعر بأنه يقرأ سيرة قائد عسكري، وأخبار حروب واغتيالات، وتاريخ جماعات يعتبر العنف والقتل جزءا لا يتجزأ من حياتها اليومية ومن طقوسها. ولا بد من التأكيد أن القتل في هذا الكتاب يستهدف دوما الحصول على المال وسبي النساء والأطفال بغض النظر عن التبريرات المقدمة لتبريره.

هوامش:

- (1) ابن هشام: هو عبد الملك ابن هشام، ولد سنة 85 هـ/703 م، كاتب سير، يعتبر عالما بالأنساب، اختصر وهذب كتاب السيرة النبوية الذي شاع انتسابه إليه. توفي سنة 218 هـ/833 م. علما أن النبي توفي سنة 11 هـ/632 م.
- (2) ابن إسحاق: مؤرخ عربي، أول من كتب سيرة للنبي. توفي سنة 151 هجرية، 768 م.
- (3) ابن هشام، السيرة النبوية، علق عليها وخرّج أحاديثها وصنع فهرسها عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة، 1990، ج 3، ص 210.
- (4) نفس المرجع، ج 3، ص 270.
- (5) نفس المرجع، ج 2، ص 108.
- (6) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (7) نفس المرجع، ج 2، ص 107.
- (8) نفس المرجع، ج 3، ص 137-139.
- (9) نفس المرجع، ج 3، ص 58.
- (10) نفس المرجع، ج 3، ص 125.
- (11) نفس المرجع، ج 4، ص 269.
- (12) نفس المرجع، ج 4، ص 272-273.
- (13) نفس المرجع، ج 2، ص 271.
- (14) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (15) نفس المرجع، ج 3، ص 51.
- (16) نفس المرجع، ج 3، ص 28-29.
- (17) نفس المرجع، ج 3، ص 32.
- (18) نفس المرجع، ج 1، ص 296.
- (19) نفس المرجع، ج 1، ص 299.
- (20) نفس المرجع، ج 2، ص 41.
- (21) نفس المرجع، ج 2، ص 143.
- (22) نفس المرجع، ج 2، ص 144-145.
- (23) نفس المرجع، ج 4، ص 316.
- (24) نفس المرجع، ج 2، ص 268-269.
- (25) نفس المرجع، ج 2، ص 270.

- (26) نفس المرجع، ج 2، نفس الصفحة.
- (27) نفس المرجع، ج 2، ص 276.
- (28) نفي المرجع، ج 2، ص 286.
- (29) نفس المرجع، ج 3، ص 42.
- (30) نفس المرجع، ج 2، ص 49.
- (31) نفس المرجع، ج 3، ص 238.
- (32) نفس المرجع، ج 3، ص 264.
- (33) نفس المرجع، ج 3، ص 265.
- (34) نفس المرجع، ج 3، ص 286.
- (35) نفس المرجع، ج 4، ص 121.
- (36) نفس المرجع، ج 4، ص 123.
- (37) نفس المرجع، ج 4، ص 287.
- (38) نفس المرجع، ج 4، ص 285.
- (39) نفس المرجع، ج 4، ص 144.
- (40) نفس المرجع، ج 4، ص 146.
- (41) نفس المرجع، ج 4، ص 53.
- (42) نفس المرجع، ج 4، ص 57.
- (43) نفس المرجع، ج 2، ص 248.
- (44) نفس المرجع، ج 2، ص 162.
- (45) نفس المرجع، ج 2، ص 268.
- (46) نفس المرجع، ج 3، ص 33.
- (47) نفس المرجع، ج 3، ص 176.
- (48) نفس المرجع، ج 2، ص 164-165.
- (49) نفس المرجع، ج 2، ص 170.
- (50) نفس المرجع، ج 2، ص 267.
- (51) نفس المرجع، ج 2، ص 274.
- (52) نفس المرجع، ج 2، ص 278.
- (53) نفس المرجع، ج 2، ص 298.
- (54) نفس المرجع، ج 3، ص 51-52.
- (55) نفس المرجع، ج 4، ص 51.
- (56) نفس المرجع، ج 4، ص 51.
- (57) نفس المرجع، ج 4، ص 52.
- (58) نفس المرجع، ج 4، ص 157.

- (59) نفس المرجع، ج 4، ص 256.
(60) نفس المرجع، ج 4، ص 264.
(61) نفس المرجع، ج 4، ص 265-266.
(62) نفس المرجع، ج 4، ص 276.
(63) نفس المرجع، ج 4، ص 284.
(64) نفس المرجع، ج 2، ص 200.
(65) نفس المرجع، ج 3، ص 144-145.
(66) نفس المرجع، ج 3، ص 184.
(67) نفس المرجع، ج 3، ص 190.
(68) نفس المرجع، نفس الصفحة.
(69) نفس المرجع، ج 3، ص 190-191.
(70) نفس المرجع، ج 3، ص 12-18.

الفصل الحادي عشر

العنف باسم الإسلام عبر التاريخ

ارتبط الصراع بين المسلمين بأنواع شتى من الإيذاء والتعنيف وبأشكال عديدة من التصفية الجسدية. وكانت الرغبة في إبادة الخصوم صريحة، وإطالة تعذيبهم ممارسة مقننة ومفكرا فيها. ولا تكتسي ممارسات العنف في الإسلام وباسمه كل أهميتها إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار مكانة القتل والتعذيب عند العرب في الجزيرة العربية قبل الإسلام(1).

فالقتل لم يكن عندهم مرتبطا بدين ولا بخلاف في الرأي. بل كان دافعه الثأر والحصول على الدية. فالذين يحق لهم الثأر هو "أولياء الدم"، أي، في أغلب الأحيان، أقارب القتل من جهة ابنه (يثأر الأب لابنه، والابن لأبيه، والأخ لأخيه...). وبناء على هذه القاعدة فإن المرأة لم تكن تعتبر من أولياء الدم. وفي حالة عدم وجود من يحق له الثأر بهذا المعنى، فإن مسؤولية الثأر تقع على العشيرة كلها. ومن العادات التي تُبين أهمية الأخذ بالثأر وعظمتها في النفوس آنذاك التزام أولياء الدم بطقوس خاصة تتمثل في امتناعهم عن شرب الخمر ومعاشرة النساء والتزين وأكل اللحوم قبل الأخذ بالثأر.

أما حاملو الدم فهم الذين قاموا بالقتل وأقربانهم وأفراد عشيرتهم، والذين يحق لأولياء الدم قتلهم، مع استهداف القتلة الفعليين إن كان ذلك ممكنا، وفي حالة

تعذر ذلك يتم قتل أحد أقرباءهم. وتعتبر الدية، التي هي قدر من المال (يمكن أن يُدفع على شكل عدد من الإبل، أو كبستان نخل، أو ككمية تمر...) وسيلة لترضية أهل القتل وتجنب الأخذ بالثأر.

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن الدية تقبل في أغلب الأحيان إذا لم يكن القتل متعمدا، ويكون الثأر قويا كلما كانت مكانة القتل رفيعة لدى قومه، ويؤدي التمثيل بجثة القتل إلى مضاعفة قيمة الدية، وينتج عن قتل المُستجير التعامل مع القاتل بحزم أكبر وبتشدد أقوى. كما أن قتل الرجل بسبب الزنا بزوجة آخر لا يلغي الأخذ بالثأر.

وعرف العرب حالات لا ينتج فيها عن القتل ثأر ولا دية مثل وأد الأطفال (بسبب تشوه الطفل وقبحه، والعجز عن الإنفاق، أو بسبب عدم الرغبة في الاحتفاظ بالأنثى)، ونذر الأب التضحية بابنه، وقتل الأب لابنه عقابا له، وقتل من تخلت عنه عشيرته بسبب ما يرتكبه من جرائم، وإسقاط جنين امرأة حامل...

من المهم جدا التركيز على العنف الذي تحددت معالمه مع ظهور الإسلام. إن "ما يميز الإسلام، وما يمكن أن يكون أساسا للعنف الذي لم يفارق تاريخه إلى يومنا هذا، وبشكل مأساوي، هو كون الإسلام نشأ في صلب العنف بين المسلمين، أي في الحرب الأهلية. لقد كانت الغزوات الكبرى التي تمت في بداية تكون الإسلام أقل عنفا من الحروب التي وقعت بين المسلمين أنفسهم، والتي دامت أربعة قرون. لقد وُلد الإسلام ومذاهبه ومصادره الروحية في قلب العنف"(2).

يشير القرآن إلى العذاب الأخروي الذي ينتظر من ستكون مصيرهم النار، ومن الأنواع التي يذكرها "التحريق وإنضاج الجلود بالنار والتجويع والتعطيش وسقي الصديد (أي القيح) وسقي المُهل (أي المعادن المذابة)". ويؤكد هادي

العلوي، في كتابه "من تاريخ التعذيب في الإسلام"، أن التعذيب استعمل في العصور الإسلامية المختلفة لأغراض سياسية وغير سياسية. وأن "أول تطبيق لهذا النوع من التعذيب يرجع إلى خلافة معاوية بن أبي سفيان"، ومن أشهر من اشتهروا بالتعذيب زياد بن أبيه الذي سن قانون "القتل على التهمة"، والصحابي سمرة بن جندب وكيل زياد على البصرة، والحجاج بن يوسف الثقفي، وهشام بن عبد الملك الذي أعدم غيلان بن مسلم الدمشقي "بتهمة القول بالقدر"، وولّاته، وخالد القسري الذي ذبح الجعد بن درهم "بتهمة قوله بخلق القرآن ونفيه أن يكون الله قد كلم موسى، ونفيه أن يكون الله قد اتخذ إبراهيم خليلاً"، وأبو مسلم الخراساني، من العباسيين، الذي قتل "ستمائة ألف بين رجل وامرأة و غلام"، والخليفة المنصور الذي عُرف بِدفن معارضيه أحياء.

وذكر هادي العلوي أن القتل تطور إلى التقطيع وإلى الزيادة "في عدد الأوصال المقطعة، فبعد أن كانت الأيدي والأرجل تقطع دفعة واحدة صارت تقطع إلى عدة أوصال ويضم إليها أجزاء أخرى من الجسم. وقد أبلغها الرشيد إلى أربع عشرة قطعة، مع تطوير في الوسيلة تضمنت استعمال مديّة غير حادة بدلا من السيف وبلغ القتل تحت التعذيب أشنع حالاته بعد الحقبة العباسية الأولى".

ويؤكد هادي العلوي أيضا أن "التعذيب لم يكن مألوفا في الجاهلية بالنظر إلى قيم البداوة المناهضة للتنكيل". وأن شكل التعذيب الوحيد الذي عُرف في الجاهلية، واستمر في بداية نشر الدعوة الإسلامية، هو التشميس الذي يعتمد على شمس الجزيرة الحارقة. وكان يتم عن طريق إلقاء الضحية "في الشمس بعد إلباسه أدرع الحديد أو وضع جندلة (أي صخرة عظيمة) على ظهره أو

صدره ويترك على هذا الحال ساعات غير محدودة قد تستمر مادامت شمس النهار في عنفوانها".

ارتبط التعذيب عند المسلمين الأوائل بالخلاف في الرأي والصراع من أجل الحكم، واتسع مجاله، وتفرع إلى أنواع كثيرة، ذكر هادي العلوي في كتابه "من تاريخ التعذيب في الإسلام" بعضها، كما أشار إلى تطور الوسائل المتبعة في تنفيذه. ويمكن أن نذكر من بين تلك الأنواع ما يلي(3): الشتيمة، التغطية في مستودعات القدر، الضرب، الصفع، الركل، اللطم، الرجم، النطح، الوطء بالأقدام، الحبس، التعليق من اليدين والساق والإبط والثدي، التسمير، نتف الشعر، التعرض للدبر والقبل، السمل (فقاً العينين)، قطع الأطراف، سلّ اللسان، قلع الأضراس، سلّ الأظافر من الأصابع، إرسال السباع والحشرات، شق لحم البدن بالقصب، تنعيل الناس بنعال الدواب، قطع أجزاء من لحم البدن، قتل الشخص ووضع رأسه في حجر أقرب الناس إليه، القتل بالسيف، القتل بكم النفس والخنق والشنق والتغريق، دفن الإنسان حياً، الإحراق والتعذيب بالنار والماء المغلي، القتل بالجوع والعطش وبيقر البطن وبق المسامير في الأذنان، وبالطرح من شاهق، وبتحطيم الرأس وبتمزيق البدن وبالسلخ وبالنشر بالمنشار...

فكيف تشكلت وترسخت ثقافة العنف هذه في الإسلام ولازمته إلى يومنا هذا؟ لماذا بلغ العنف ما بين المسلمين هذا المدى الخطير وهذه القسوة التي لا نظير لها في تاريخ العرب قبل الإسلام؟ ألم يكن هناك شيء في الإسلام يمنع صحابة النبي وتابعيهم وتابعي تابعيهم، الذين عايشوا التجربة النبوية عن قرب، من الإفلات من دوامة ذلك العنف الرهيب والمأساوي؟ ما علاقة تجربة العنف

الإسلامية التي ارتبطت بنشأة الإسلام وتشكل تاريخه بالعنف الممارس باسمه اليوم؟

إن تقديم نماذج عن ممارسة العنف عبر التاريخ الإسلامي إلى يومنا هذا قد يمكن من توفير معطيات تساعد على التفكير في هذه الإشكال بشكل أوضح، وعلى إبراز ضعف الأفكار العامة والسطحية السائدة في هذا المجال، وعلى استنتاج ما يمكن استنتاجه بالنسبة لممارسة العنف باسم الإسلام في عصرنا. وسيتم اعتماد صيغة التعاقب الزمني للأحداث لتتضح ذاكرة العنف الذي مورس باسم الإسلام وخارطته التاريخية إلى اليوم.

في السنة الثانية من الهجرة (4) (2 هـ): تم أسر النضر بن الحارث الذي كان أحد سادة قريش وأحد أشرس أعداء النبي، فأمر هذا الأخير بقتله (5). وتم أسر عقبة بن أبي معيط في نفس السنة، في موقعة بدر، فقتله المسلمون وصلبوه. واشتهر بكونه من أكثر أعداء النبي الذين أذوه من خلال اعتراض طريقه ومحاولة خنقه. ويعتبر أول مصلوب في الإسلام (6).

وفي السنة الثالثة من الهجرة (3 هـ): تم أسر الشاعر أبو عزة عمرو بن عبد الله الجمحي، فأمر النبي بقتله، فضربت عنقه (7).

وفي السنة الثامنة من الهجرة (8 هـ): قتل المسلمون الشاعر مقيس بن صبابة بين الصفا والمروة، عند فتح مكة، وكان النبي قد أهدر دمه قبل ذلك، لأنه "أظهر الإسلام وتربص بقاتل أخيه فقتله وارتد ولحق بقريش وقال في ذلك شعرا" (8).

وفي السنة الحادية عشرة من الهجرة (11 هـ): قتل المسلمون الأسود العنسي وذلك بأن "تقدم أحدهم فأخذ برأسه فوق عنقه، ثم وضع ركبته على ظهره فدقّه، ثم أراد أن يحزّ عنقه، فاضطرب، وحاول أن يقوم، فجلس اثنان على

صدره، وأخذ ثالث بشعره، وأغلق فاه بخرقة من القماش، ثم أمر الشفرة على حلقه، فخار خوار الثور ومات" (9). وفي نفس هذه السنة، اتهم خالد بن الوليد مالك بن نويرة بأنه ارتد عن الإسلام فقتله. واحتج بعض المسلمين على ذلك، وقالوا "سمعنا الأذان من جماعة مالك، فلم يكن لخالد أن يقتله، واشتد عمر على أبي بكر في طلب عزل خالد ومحاكمته، فأبى أبو بكر، وأدى لورثة مالك ديته" حسب ما نقله ابن الأثير.

وفي السنة الثالثة والعشرين من الهجرة (23 هـ): اغتال أبو لؤلؤة الفارسي، والذي يُعرف أيضا بالمجوسي، الخليفة الثاني عمر بن الخطاب. واسمه الكامل هو فيروز النهاوندي. واختلف السنة والشيعة في دينه، فقال معظم السنة بكفره، وقال بعض الشيعة بإسلامه بل وبكونه مبشرا بالجنة لقتله عمر(10).

وفي السنة الخامسة والثلاثين من الهجرة (35 هـ): اقتحم عدد كثير من المسلمين دار الخليفة الثالث عثمان بن عفان فضربه ثلاثة منهم ثم قتلوه(11).

وفي السنة السادسة والثلاثين من الهجرة (36 هـ): لما حلّ الزبير بن العوام (أحد صحابة النبي وابن عمه، وزوج أسماء بنت أبي بكر، وابن أخ خديجة زوجة النبي الأولى) وطلحة بن عبيد الله (أحد صحابة النبي) بالبصرة لمحاربة علي اعتقلا عثمان بن حنيف عامل علي على هذه المدينة "فضربوه ضرب الموت، واتفوا كل شعرة في رأسه ووجهه، وحتى حاجبيه وأشفار عينيه (...). وأسروا سبعين رجلا، ذبحهم عبد الله بن الزبير كما تدبج الغنم، ثم قتل خمسين أسيرا"(12). وفي نفس السنة قتل عمرو بن جرموز الزبير بين العوام في مكان يسمى وادي السباع، وأخذ فرسه وسلاحه وخاتمه واجتز رأسه(13). وفي نفس السنة اندلعت حرب الجمل بين علي من جهة، وعائشة زوجة النبي وطلحة

والزبير من جهة ثانية. وكانت حصيلة المعركة حسب اليعقوبي وابن عبد ربه حوالي ثلاثين قتيلًا.

وفي السنة السابعة والثلاثين من الهجرة (37 هـ): قتل بعض الخوارج أحد صحابة النبي وهو عبد الله بن خباب. فقد "لاقوه وهو يسوق حمارًا، وكانت امرأته معه، فسألوه عن الخلفاء الأربعة الراشدين، فأثنى عليهم، فأمسكوا به، وأضجعوه، وذبحوه، ثم أخذوا امرأته وهي حبلى مُتِمَّ (أي دنا وقت ولادتها) فبقروا بطنها" (14). وفي نفس هذه السنة اندلعت حرب صفين بين علي ومعاوية والتي "قتل فيها من أصحاب علي 25 ألفًا، وقتل فيها من أصحاب معاوية 45 ألفًا. ودامت الحرب 11 يوما وكانت الوقائع فيها 90 وقعة" (15).

وفي السنة الثامنة والثلاثين من الهجرة (38 هـ): تم قتل محمد بن أبي بكر الصديق وهو ابن 28 سنة (وهو ابن الخليفة الأول، وكان عاملاً لعلي على مصر، وأخ عائشة زوجة النبي). قتله "معاوية بن حديج من أصحاب معاوية بن أبي سفيان، ووضعها في جيفة حمار، ثم أحرقه، فجزعت عليه أخته أم المؤمنين عائشة جزعا شديداً، وأخذت عياله إليها، ولم تأكل منذ ذلك الوقت شواء حتى ماتت" (16). ويُعتبر رأس محمد بن أبي بكر الصديق هو أول رأس حمل في الإسلام لرجل مسلم، وقد قتله معاوية بن حديج بالاتفاق مع عمرو بن العاص أحد صحابة النبي، وحمل رأسه إلى معاوية بن أبي سفيان من مصر إلى دمشق. وذكر بعض المؤرخين "أن محمداً بن أبي بكر الصديق كان ما يزال حياً عندما أحرق في جوف حمار" (17).

وفي نفس السنة قام أحد قادة علي بن عبد المطلب، هو جارية بن قدامة السعدي، بمحاصرة أحد قادة معاوية بن أبي سفيان في البصرة رُفقة سبعين رجلاً من أصحابه في دار تحصنوا فيها، واسمه عبد الله بن الحضرمي،

"وأحرق عليهم الدار، وأحرقهم فيها جميعاً" (18). وفي هذه الفترة أيضاً عارض أحد المصلين الإمام علي وهو يخطب في الناس ويحضهم على معارضة معاوية في الشام والاستعداد لمحاربتة فقال له الرجل واسمه أربد الفزاري "أتريد أن تسير بنا على إخواننا من أهل الشام فنقتلهم (...). كلا والله لا نفعل ذلك"، فضربه المصلون بنعالهم حتى سقط، "ثم وطؤوه بأرجلهم حتى مات"، حسب ما جاء في كتاب "الأخبار الطوال".

وفي السنة الأربعين من الهجرة (40 هـ): قتل عبد الرحمن بن ملجم الإمام علي قرب داره في الفجر بالكوفة (19).

وفي السنة الواحدة والأربعين من الهجرة (41 هـ): كان عبادة بن قرص يصلي عند جسر، وهو من صحابة النبي، فقتله يزيد بن مالك الباهلي وسهل بن غالب الهجيمي. وفي نفس السنة قتل المغيرة بن شعبه، عامل معاوية على الكوفة، معين بن عبد الله المحاربي لأنه لم يعترف بأن معاوية أمير للمؤمنين. سأله المغيرة "أتشهد أن معاوية خليفة وأنه أمير المؤمنين؟ فقال معين: أشهد أن الله عز وجل حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور". فقتله (20).

وكان معاوية بن أبي سفيان (الذي دامت فترة حكمه من 41 هـ إلى 60 هـ) أول من قام "بقتل الأسير وقطع رأسه ووضع في حُضن زوجته أو أبيه". فلقد طارد أنصار علي بعد وفاته "وطالبهم بالبراءة من علي (...) وقتلهم أمام قبورهم المحفورة، وأكفانهم المنشورة". ولقد طارد، على سبيل المثال، عمرو بن الحمق الخزاعي، واعتقل امرأته، ولما قتله "قطع رأسه وأمر أحد أعوانه أن يدخل على المرأة في سجنها وأن يضع رأس زوجها في حُجْرها" (21). ويعتبر معاوية أول من سنَّ سبَّ المسلمين على المنبر. فلقد "فرض سب

الإمام علي عند كل صلاة في جميع أنحاء ملكه" (22). كما أنه يعتبر أول "من سنّ قتل الأطفال والنساء في الإسلام، فإنه بعث بسر بن أرطأة (...) وأمره أن يقتل كل من وجده من شيعة علي وأصحابه، ولا يكفوا أيديهم عن النساء والصبيان، فاجتاح المدينة ومكة واليمن قتلا وهدما..." (23). وكان هو أول من مارس تعذيب النساء البرينات بالحبس انتقاما من أزواجهن.

في السنة الخمسين من الهجرة (50 هـ): تم قتل الحسن بن علي بالسم من طرف بني أمية. وبعد مقتله سعد زياد بن أبيه المنبر وقال: "الحمد لله الذي أظهر الحق وأهله، ونصر أمير المؤمنين يزيد وحزبه، وقتل الكذاب بن الكذاب الحسن بن علي وشيعته"، فأجابه عبد الله بن عفيف الأزدي قائلا: "يا ابن مرجانة، إن الكذاب بن الكذاب هو أنت وأبوك، والذي ولاك وأبوه"، فلما لم يفلح زياد في اعتقاله في المسجد، اعتقله من بيته وقتله وصلبه (24). وفي نفس السنة ولّى معاوية زيادا بن أبيه الكوفة، فبينما هو يخطب في الناس على المنبر رموه بالحجارة. فأمر بإغلاق أبواب المسجد فقطع أيدي العديد ممن شك أنهم الفاعلون (25).

وفي السنة الواحدة والخمسين من الهجرة (51 هـ): قتل معاوية بن أبي سفيان الزاهد الصحابي حجر بن عدي، وستة من أصحابه بتهمة عدم تركهم مناصرة مذهب علي. فحفرت قبورهم وأعدت أكفانهم أمامهم. وأمر معاوية زياد بن أبيه أن يقتل أحد الستة، وهو عبد الرحمن بن حسان، شر قتلة لأنه أثنى على علي أمامه، فدفنه حيا.

وفي السنة الثالثة والخمسين من الهجرة (53 هـ): اعتقل زياد بن أبيه، حاكم العراق باسم معاوية، جويرية بن مسهر العبدي، الذي اشتهر عنه أنه رجل صالح، وأحد المقربين من علي، فقطع يديه ورجليه وصلبه في الكوفة (26).

وفي نفس السنة أمر زياد بن أبيه بقطع يدي ورجلي رشيد الهجري، أحد أصحاب علي، كما قطع لسانه وتم صلبه من لسانه فمات خنقا، ويعتبر زياد بن أبيه أول من مارس التعذيب بسل اللسان(27). وفي نفس السنة تجرأ رجل فسأل زياد بن أبيه وهو يخطب عن اسم أبيه فأمر صاحب الشرطة أن يقتله فضرب عنقه(28). وفي نفس السنة سأل زياد بن أبيه عروة بن أديّة، وهو من نساك الخوارج، عن رأيه في الخلفاء وفي معاوية، فأثنى على أبي بكر وعمر، وكفر عثمان وعلي، و"سب معاوية سباً قبيحاً"، وسأله عن نفسه فقال له أنه ابن زنى، وأنه يعصي الله، "فأمر به ففطعت يداه ورجلاه، ثم صلبه، ثم قطع رأسه، وبعث به إلى ابنته، فجاءت الفتاة وجثة أبيها مطروحة بين يدي ابن زياد، لتأخذها فتدفنها. فقال لها ابن زياد: أنت على دينه؟ فقالت له: كيف لا أكون على دينه، وما رأيت قط خيراً منه. فأمر بها ابن زياد فقتلت مع أبيها"(29). وعرف عن زياد ابن أبيه أنه قتل العديد من النساء كالشجعاء التي قطع يديها ورجليها، وحمادة الصفرية، والدلجاء من بني حرام بن يربوع، وكانت من مجتهدات الخوارج، وصلبهن عاريات. وكان يشتمهن. وكُنَّ يَشْتُمُنَّهُ وَيَذْكُرُنَّهُ بِأَن أَبَا سَفِيَانَ كَانَ يَزْنِي بِأَمِهِ(30).

وفي السنة الستين من الهجرة (60 هـ): ألقى عبيد الله بن زياد برسولٍ بعثه الحسين إليه "من فوق القصر إلى الأرض، فكسرت عظامه، وبقي به رمق، فأتاه عبد الملك بن عمير اللخمي فدبحه"(31).

وفي السنة الواحدة والستين من الهجرة (61 هـ): وقعت معركة كربلاء التي تسمى أيضا واقعة الطف التي "قتل فيها الحسين بن علي وأهل بيته وإخوانه وأولاد أخيه وأبناء عمه وأنصاره"(32). وفي نفس السنة قتل عبد الله بن زياد عامل الكوفة مسلم بن عقيل، وصلبته وقطع رأسه وبعث به إلى دمشق.

وفي السنة الثالثة والستين من الهجرة (63 هـ): تم نهب وسلب وقتل في صفوف سكان أهل المدينة، وانتهكت حرمتهم (وتسمى هذه الحادثة بوقعة الحرة) لأنهم عبروا عن رفضهم لحكم يزيد بن معاوية "الذي كان لا دين له، يشرب الخمر ويضرب بالطنابير، وتعزف عنده القيان، ويلعب بالكلاب" (33).

وفي السنة الرابعة والستين من الهجرة (64 هـ): وقعت معركة مرج راهط بين أنصار عبد الله بن الزبير بزعامة الضحاك بن قيس، الذين كانوا يريدونه خليفة، ومروان بن الحكم والتي انتصر فيها هذا الأخير. وفي نفس السنة حدثت معركة التوابين بين المطالبين بدم الحسين بن علي وبين الأمويين وانتصر الأمويون.

وفي السنة السادسة والستين من الهجرة (66 هـ): تم إحراق أحد قتلة الحسين، وهو زيد بن رقام. لما استولى المختار الثقفي على الكوفة أمر قائده عبد الله بن كامل باعتقاله. فلما اقتحموا عليه داره قال لهم عبد الله بن كامل: "لا تضربوه بسيف، ولا تطعنوه برمح، ولكن ارموه بالنبل، وارجموه بالحجارة، ففعلوا به ذلك، فسقط، وأخرجوه وبه رمق، فدعا بنار، فأحرقه بها وهو حي لم تخرج روحه" (34). كما تم قتل مالك بن النسير، الذي شارك في قتل الحسين، وذلك بقطع يده ورجله وجميع أعضائه وإلقائها في النار وهو ينظر لذلك حتى مات.

وفي السنة السابعة والستين من الهجرة (67 هـ): لما تم قتل المختار الثقفي "أمر مصعب بن الزبير بكف المختار فُقطعت ثم سمرت بمسمار حديد إلى جنب المسجد، فما زالت هناك حتى جاء الحجاج بن يوسف الثقفي أميراً على العراق، فنظر إليها، فقال: ما هذه؟ قالوا: كف المختار، فأمر بنزعها.

أما رأس المختار فقد بعث به مصعب إلى أخيه عبد الله بن الزبير بالحجاز، وأما المحصورون في القصر من أصحاب المختار وعددهم ستة آلاف فقد استنزلهم مصعب من القصر بالأمان ثم قتلهم بأجمعهم" (35). وأحضر مصعب بن الزبير

بعد قتله المختار الثقفي عمرة بنت النعمان، زوجته "وسألها عن رأيها في زوجها، فأثنت عليه. وطلب منها أن تبرأ منه، فقالت: كيف تبرأ الحرة من زوجها؟ فأمر بها فأخرجت إلى الجبانة (المقبرة)، فضرب عنقها" (36). وفي نفس السنة أمر عبيد الله بن زياد بأن يُعلّق ميثم التمار، أحد رجال الشيعة، "ثم أمر به أن يلجم ليحول بينه وبين الكلام، وفي اليوم الثالث، أمر به فبقرت بطنه بحربة فسال أنفه وفمه دما ومات" (37). وفي نفس السنة قامت معركة بين البصريين بقيادة مصعب بن الزبير والكوفيين بقيادة قواد المختار الثقفي، ووصف قاضي البصرة معاوية بن قرة موقف مسلمي البصرة من مسلمي الكوفة قائلا: "انتهيتُ إلى رجل من جند المختار، فأدخلتُ سنان الرمح في عينيه، فأخذتُ أخضخض عينه بسنان الرمح، فإن هؤلاء كانوا عندنا أحلّ دماء من الترك والديلم (جيل من العجم كانوا يسكنون أذربيجان)" (38).

وفي السنة الثامنة والستين من الهجرة (68 هـ): قتل الخوارج الأزارقة، بقيادة الزبير بن الماحوز، بناتة ابنة أبي يزيد بن عاصم الأزدي، وكانت من أجمل النساء وقارئة للقرآن فلما "عشوها بالسيوف قالت: ويحكم، هل سمعتم أن الرجال كانوا يقتلون النساء؟ ويحكم تقتلون من لا يبسط إليكم يدا، ولا يريد لكم ضرا؟ (...). فقتلوا. فصاحت ريطة بنت يزيد: سبحان الله، تقتلون النساء والصبيان ومن لم يذنب إليكم ذنبا؟ ثم انصرفت وهي تحمل طفلة في يدها فهجموا عليها وضربوها والطفلة بالسيف" (39). وفي نفس السنة اعتقل الخوارج الأزارقة رجلا اسمه سماك وابنته، ولما هموا بقتلها قالت لهم: "أهل الإسلام، إن أبي مصاب فلا تقتلوه، وإنما أنا جارية (أي فتاة شابة)، والله ما أتيت فاحشة قط، ولا أذيتُ جارة لي، ولا تشرفتُ، ولا تطلعتُ"، فقطعوها بأسيا فمهم (40).

وفي السنة السبعين من الهجرة (70 هـ): تولى الحجاج بن يوسف الثقفي مسؤولية الحكم. وعرف عنه أنه كان يتفنن في ابتكار ألوان العذاب. وعلى سبيل المثال اعتقل أحد فصحاء العرب وحكمانهم يسمى ابن القرية "فأمسكه رجال أربعة، حتى لا يستطيع حراكا، ثم وضع الحجاج حربا في ثنودته (الثنودوة هي ثدي الرجل) حتى خالطت جوفه، ثم خضخضها، وأخرجها، فأتبعها دم أسود، فقال الحجاج: هكذا تشخب أوداج الإبل (أي تحدث صوتا مسموعا)، وفحص ابن القرية برجله (أي حكها)، وشخص بصره، وجعل الحجاج ينظر إليه حتى قضى" (41). كما شدّ على بدن أحد الأسرى "القصب الفارسي المشقوق ثم سلّه عنه، حتى شرّح بدنه، ثم نضحه بالخل والملح حتى مات" (42). وأحضرت أمام الحجاج امرأة من الخوارج "فجعل يكلمها وهي لا تنظر إليه، فقيل لها: الأمير يكلمك، وأنت لا تنظرين إليه. قالت: اني لأستحي أن أنظر إلى من لا ينظر الله إليه، فأمر بها فقتلت" (43).

وفي السنة الثانية والسبعين من الهجرة (72 هـ): قُتل مصعب بن الزبير، وبعث عبد الملك بن مروان برأسه إلى الكوفة، ثم بعث به إلى عبد العزيز بن مروان بمصر، وأعيد إلى دمشق ونصب بها "وأرادوا أن يطوحوا به في نواحي الشام، فأخذته عاتكة بنت يزيد بن معاوية، زوجة عبد الملك، أم ولده يزيد، وغسلته وطيبته ودفنته، وقالت: أما رضيتم بأن صنعتم ما صنعتم حتى تطوفوا به وتنصبوه في المدن؟ هذا بغي" (44).

وفي السنة الثالثة والسبعين من الهجرة (73 هـ): تمت محاصرة عبد الله بن الزبير وأصحابه في مكة. ولما قتل في المعركة "جاء الحجاج بن يوسف الثقفي إلى مسجد الكعبة، وبرك على جثة عبد الله بن الزبير، وقطع عنقه بيده، فقد جبن عن مواجهته حيا، فبادر باحتزاز رأسه ميتا" (45). وبعث الحجاج برأسه

ورؤوس بعض أصحابه إلى المدينة ومن بينهم عبد الله بن صفوان، "فنصبوها للناس، فجعلوا يقربون رأس ابن صفوان إلى رأس ابن الزبير، كأنه يساره ويلعبون بذلك" (46).

وفي السنة التاسعة والسبعين من الهجرة (79 هـ): سبى الخوارج الأزارقة أم حفص بنت المنذر بن الجارود العبدي، زوجة عبد العزيز بن عبد الله قائد جيش البصرة، وكانت فائقة الحسن والجمال، فعرضوها في السوق "حاسرة بادية المحاسن، فتزايد فيها الناس حتى بلغت تسعين ألفا (على قول صاحب العقد الفريد)، ومائة ألف (على قول الطبري وابن الأثير)، فأقبل أبو الحديد أحد رؤساء الخوارج من خلفها بالسيف، وضرب عنقها"، فاشتكاه الخوارج الأزارقة لزعيمهم، فبرر فعله بأنه "خشي الفتنة بين المسلمين"، فلم يعاقبوه (47).

وفي السنة الرابعة والثمانين من الهجرة (84 هـ): امتحن الحجاج بن يوسف الثقفي حطيظ الزياد الكوفي الذي اشتهر بعبادته وزهده بخصوص موقفه من الخلفاء "وقال له: ما تقول في أبي بكر وعمر؟ قال: أقول فيهما خيرا. فقال له: ما تقول في عثمان؟ قال: ما ولدت في زمانه. فقال له: يا ابن اللخناء (أي الننتة)، ولدت في زمن أبي بكر وعمر، ولم تولد في زمن عثمان؟ فقال: إني وجدتُ الناس اجتمعوا في أبي بكر وعمر، فقلتُ بقولهم، ووجدتهم اختلفوا في عثمان، فوسعني السكوت"، فتم تعذيبه ليلة كاملة وهو ساكت. وكسرت ساقه. وغرزت الإبر في جسمه وهو صابر. ثم لفه الحجاج في حصير إلى أن مات (48). وفي السنة الخامسة والثمانين من الهجرة (85 هـ): قتل الحجاج بن يوسف الثقفي أحد المشهورين بتقواهم وصلاتهم، وهو قيس بن عبادة، لأنه خرج مع المتمرد عبد الرحمن ابن الأشعث (49).

وفي السنة الثامنة والثمانين من الهجرة (88 هـ): أمر الوليد بن عبد الملك الأموي بهدم حجرات زوجات الرسول وإضافتها للمسجد، فاحتج على ذلك أحد رواة الحديث وأحد التابعين وهو خبيب بن عبد الله بن الزبير. وقال أن هدم تلك الغرف يعني محو الآية 4 من سورة الحجرات التي تقول "إن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون". فأمر الوليد "بأن يجلد خبيب مائة سوط، وأن تصب على رأسه قربة ماء بارد، فضرب في يوم بارد، وصب على رأسه الماء فمات" (50).

وفي السنة التسعين من الهجرة (90 هـ): قام عثمان بن حيان المرّي والي المدينة وبأمر من هشام بن عبد الملك بخصي شخصين مختئين هما الدلال ونومة الضحى (51). وفي نفس الفترة، طلب أحد الخلفاء الأمويين من الشاعر النصراني شمعة بن عامر بن عمرو أن يسلم. فرفض "فقطعت بضعة من فخذ، وشويت بالنار، فأطعمها" حسب ما ورد في كتاب الأغاني.

وفي السنة الرابعة والتسعين (94 هـ): تم اعتقال بيهس أحد قادة الخوارج. فقطعت يده ورجلاه، وترك يتمرغ في التراب. ويحكي الأصمعي في البصائر والذخائر أنه بالرغم من فقدانه ليديه ورجليه قال لما استيقظ في اليوم الموالي "هل أحد يفرغ علي دلوين فإني احتلمت في هذه الليلة" (52). وفي هذه الفترة تحدى رجل الوليد بن عبد الملك ناصحا إياه بتقوى الله، ومذكرا إياه أن الكبرياء لله وحده "فأمر به فوطئ حتى مات" حسب ما جاء في كتاب "لطائف المعارف".

وفي السنة الخامسة والتسعين من الهجرة (95 هـ). اشتهر الحجاج الثقفي بتخصيصه سجنا كبيرا للمعارضين وهو "سجن واسع الرقعة، ليس فيه ستر يستتر الناس من الشمس في الصيف ولا من المطر والبرد في الشتاء، ولما كان

المسجون يستتر بيده من الشمس، يرميه الحرس بالحجارة، وكان أكثر المحبوسين فيه مقرنين بالسلاسل، وكانوا يسقون الزعاف (أي ما يقتل)، ويطعمون الشعر المخلوط بالرماد. وخلف الحجاج فيه لما هلك، ثمانين ألفاً، حبسوا بغير جرم، منهم خمسون ألف رجل، وثلاثون ألف امرأة، وكان يحبس النساء والرجال في موضع واحد" (53). وكان له أيضا سجن آخر في باطن الأرض يسمى الديماس. وكان سجنا ضيقا أشد الضيق "بحيث لا يجد المسجون فيه إلا موضع مجلسه، وكان كل جماعة من المسجونين يقرون في سلسلة واحدة، فإذا قاموا قاموا معا، وإذا قعدوا قعدوا معا (...). ولا يجد المسجون المقيد منهم إلا موضع مجلسه، فيه يأكلون، وفيه يتغوطون، وفيه يصلون". ولقد سجن الحجاج في هذا السجن الزاهد إبراهيم بن يزيد التيمي، ومنع عنه الطعام، وأرسل عليه الكلاب، فنهشته حتى مات، ومزقت الكلاب جثته فلم يدفن (54). وستعرض عائلة الحجاج للتعذيب حتى الموت بعد موته من طرف سليمان بن عبد الملك. وسوف يكتب عمر بن عبد العزيز إلى عامله الحارث بن عمر الطائي قائلا: "أما بعد، فقد بعثت إليك بآل عقيل (عائلة الحجاج)، وبنس -والله- أهل البيت في دين الله، وهلاك المسلمين، فأنزلهم بقدر هوانهم على الله تعالى وعلى أمير المؤمنين" (55). وفي هذه الفترة أمر سليمان بن عبد الملك بخصي رجل سمعه يغني، وأمر بخصي جميع المخنثين في أنحاء البلاد (56). وفي السنة الخامسة بعد المائة من الهجرة (105 هـ): قام عمر بن هبيرة، أمير العراقيين، بنفخ النمل في دبر عامله على خراسان، سعيد الحرشي، بعد عزله من منصبه، وذلك لأنه سمّم جميل بن عمران أحد أعوان الأمير، حسب ما جاء في كتاب العيون والحدائق، وكتاب الحيوان.

في السنة السادسة بعد المائة من الهجرة (106 هـ): أحضر هشام بن عبد الملك غيلان الدمشقي وسأله عن موقفه من "القدر خيره وشره"، فأجابه غيلان بأن "الإمامة تصلح في غير قريش، وأن كل من قام بالكتاب والسنة فهو مستحق لها، ولا تثبت إلا بإجماع الأمة (...). فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، وصلب بدمشق" (57). وحسب العقد الفريد "فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، وألقي في الكناسة (أي المزبلة)، فاحتوشه الناس (أي أحاطوا به). فأمر بقطع لسانه، ثم ضرب عنقه" (58).

وفي السنة الرابعة عشر بعد المائة من الهجرة (114 هـ): كان خالد بن عبد الملك، أمير المدينة، إذا صعد المنبر يشتم عليا، فتصدى له سكينه بنت الحسن بن علي فتشتمه هي وجواربها، فإمر خالد بن عبد الملك حرسه فيضربون جواربها (59).

وفي السنة الثامنة عشر بعد المائة من الهجرة (118 هـ): أمر أسد بن عبد الله القسري، عامل خراسان لئبي أمية، بقطع يد الداعية العباسي الملقب بخدّاش، وقلع لسانه، وسمل عينه، وقتله وصلبه (60).

وفي السنة الثانية والعشرين بعد المائة من الهجرة (122 هـ): قام يوسف بن عمر الثقفي، عامل العراق لهشام بن عبد الملك، باستخراج جثة زيد بن علي بن الحسين "وقطع رأسه، وصلب بدنه بالكناسة (...). وبعث الرأس إلى هشام، فعلق على باب دمشق ثم أرسل إلى المدينة، وبقي البدن مصلوبا إلى أن مات هشام، وولي الوليد، فأمر به فأنزل فأحرق" (61). وأمر هشام بن عبد الملك "برأس الإمام زيد بن علي بن الحسين، فوضع في حجر والدته ربطة بنت عبد الله بن محمد بن الحنفية" (62).

وفي السنة الخامسة والعشرين بعد المائة من الهجرة (125 هـ): قُتِل يحيى بن زيد بن علي بن الحسين. وحمل رأسه إل الوليد بن يزيد. فتم صلبه. وبقي مصلوبا حتى أنزل جثته أبو مسلم الخراساني. وصلى عليها ودفنها(63).

وفي السنة السابعة والعشرين بعد المائة من الهجرة (126 هـ): أمر مروان بن محمد بقتل قيس بن هاني لأنه نصح يزيد بن الوليد لما تولى الخلافة سنة 126 هـ بأن يكون صالحا وتقيا. فانطلق الرجل الذي كلفه مروان بذلك "فدخل مسجد دمشق، فرأى قيسا يصلي، فقتله"(64). وفي نفس السنة، بينما كان يوسف بن عمر يخطب في مسجد الكوفة، تكلم إنسان مجنون داخل المسجد، فقال: "يا أهل الكوفة، ألم أنهكم أن يدخل مجانينكم المسجد، اضربوا عنقه". فضربت عنقُ المجنون(65).

وفي السنة الثلاثين بعد المائة من الهجرة (130 هـ): قتل مروان الجعدي الشاعر عطية بن الأسود الكلبى لأنه هجاه في شعره، وحرص اليمانيين على أن يثوروا عليه(66). وفي هذه الفترة عذب مروان الحمار، آخر الحكام الأمويين، يزيد بن خالد القسري حيث "لف مروان منديلا على إصبعه، ثم أدخلها في عين يزيد فقلعها واستخرج الحدقة، ثم أدار يده فاستخرج الحدقة الأخرى"(67).

وفي السنة الثالثة والثلاثين بعد المائة من الهجرة (133 هـ): أمر أبو مسلم الخراساني بقتل شريك بن شيخ المهري، الذي يعتبر من المؤيدين الأوائل للثورة العباسية التي قادها أبو مسلم الخراساني، وسبب ذلك أنه قال "ما على هذا اتبعنا آل محمد، على أن نسفك الدماء، ونعمل بغير الحق"(68).

في السنة الثانية والأربعين بعد المائة من الهجرة (142 هـ): أمر المنصور العباسي عامله على البصرة سفيان بن معاوية بن يزيد بن المهلب بقتل الكاتب

عبد الله بن المقفع الذي اشتهر بكتابه كليله ودمنة. "فأمر بتنور، ثم أمر بابين المقفع، فقطعت أوصاله عضوا عضوا وألقاها في التنور وهو ينظر، حتى أتى على جميع جسده" (69).

وفي السنة الرابعة والأربعين بعد المائة من الهجرة (144 هـ): قتل الخليفة المنصور العباسي محمد بن إبراهيم بن الحسن "وكان من أجمل الناس صورة، فقال له: أنت الديباج الأصفر؟ قال: نعم. قال: إما والله لأقتلنك قتلة ما قتلتها أحدا من أهل بيتك، ثم أمر بأسطوانة مبنية (أي سارية)، ففرقت، ثم أدخل فيها، فبنى عليه وهو حي" (70).

وفي السنة الستين بعد المائة من الهجرة (160 هـ): غضب المأمون على الشاعر أبي الحسن المعروف بالعكوك، فأمر باعتقاله، واتهمه بالكفر، فأمر به فسلّ لسانه من قفاه فمات حسب ما جاء في كتاب وفيات الأعيان.

وفي السنة السابعة والستين بعد المائة من الهجرة (167 هـ): اتهم المهدي صالح بن عبد القدوس بالزندقة، وضربه بالسيف، بيده، ففقد نصفين، وعلق في بغداد بضعة أيام للناس، ثم دفن. وهو شاعر وأديب ومحدث وواعظ. وقيل أن يقتله المهدي قال له صالح بن عبد القدوس "يا أمير المؤمنين، ما أشركت بالله طرفة عين فاتق الله، ولا تسفك دمي على الشبهة" (71).

وفي السنة السبعين بعد المائة من الهجرة (170 هـ): "روى علي بن يقطين أن موسى الهادي كان جالسا ذات ليلة، فجاء خادم فسارّه بشيء، فنهض، ثم جاء وهو يتنفس، ومعه خادم يحمل طبقا مغطى بمنديل، فقال للخادم: ارفع المنديل. وإذا على الطبق رأسا جاريتين لم ير أحسن منهما وجهها وشعرا فأعظم الحاضرون ذلك، فقال بلغني أنهما تحابا، فوكلت بهما هذا الخادم ليرفع إلي

أخبارهما، فجاءني، فأخبرني بأنهما قد اجتمعتا فوجدتهما كذلك، نائمتين في لحاف واحد، فقتلتهما" (72).

وفي السنة الثالثة والتسعين بعد المائة من الهجرة (193 هـ): كان الخليفة هارون الرشيد على فراش الموت، فأدخلوا عليه بشير بن الليث -أخ الثائر رافع بن الليث- "فدعا بقصاب (جزار) وقال له: لا تشخذ مداك، اتركها على حالها، وفصل هذا الفاسق ابن الفاسق وعجل، لا يحضرنّ أجلي وعضوان من أعضائه في جسمه. ففصلته حتى جعله أشلاء فقال: عدّ أعضائه، فعدّها فإذا هي أربعة عشر عضواً" (73).

وفي السنة السابعة والثلاثين بعد المائة من الهجرة (237 هـ): تم صلب رجل بالأندلس لأنه ادعى النبوة، وكان ينهى عن قصّ الشعر وتقليم الأظافر (74).
وفي السنة الرابعة والربعين بعد المائتين من الهجرة (244 هـ): أمر الخليفة المتوكل الأتراك بقتل يعقوب بن السكيت، العالم النحوي واللغوي الذي كان مربياً لأولاده "فداسوا بطنه، وسلّوا لسانه" لأنه "لما قال له المتوكل: أيما أحبّ إليك، ابناي، هذان، أم الحسن والحسين؟ فأجاب بجواب لم يرض المتوكل" (75).

وفي السنة الخمسين بعد المائة من الهجرة (250 هـ): رمى جماعة من الشيعة أبا العبر محمد بن أحمد العباسي من فوق سطح قصر ابن هبيرة فمات لأنه كان شديد الهجاء للعلويين وينتقص من قيمة علي (76).

وفي السنة الثامنة والخمسين بعد المائتين من الهجرة (258 هـ): تم أسر أحد كبار قادة ثورة الزنج وهو يحيى بن محمد الأزرق البحراني، فرشق بالسهم وضرب بالسياط وقطعت يده ورجلاه من خلاف، وخبط بالسيوف ثم ذبح وأحرق (77).

وفي السنة الثامنة الستين بعد المائتين من الهجرة (268 هـ): اعتقل أحمد بن طولون ولده العباس الذي خرج عليه وحاربه فضرب ثلاثمائة سوط وقطع الأب يدا ورجلا ابنه(78).

وفي السنة الثالثة والثمانين بعد المائتين من الهجرة (283 هـ): تم أسر أحد قادة الخوارج وهو هارون الخارجي وصلب وهو يردد "لا حكم إلا لله ولو كره المشركون"(79).

وفي السنة السادسة والثمانين بعد المائتين من الهجرة (286 هـ): قرر الخليفة المعتضد قتل "أستاذه ونديمه الفيلسوف أبا العباس أحمد الطيب السرخسي" فقال له: "لك سالف خدمة، فاختر أي قتلة تحب أن أقتلك. فاختر أستاذه الفصد (أي شق العروق وترك الدم يسيل حتى الموت) فقتل بتلك القتلة"(80).

وفي السنة التاسعة والثمانين بعد المائتين من الهجرة (289 هـ): لما اعتقل ابن أبي الفوارس وهو أحد قادة القرامطة "قلعت أضراسه، ثم شد في إحدى يديه بكرة، وفي الأخرى صخرة، ورفعت البكرة، ولم يزل على حاله إلى وقت الظهر ثم قطعت يداه ورجلاه ثم قطعت عنقه"(81).

وفي السنة التاسعة والثمانين بعد المائتين من الهجرة (289 هـ): اعتقل أبو سعيد القرمطي عددا كبيرا من بني ضبة بعد التغلب عليهم فبنى لهم "حبسا عظيما جمعهم فيه، وسده عليهم، ومنعهم الطعام والشراب، فمكثوا شهرا ثم فتح عليهم فوجد أكثرهم موتى، ويسيرا بحال الموتى، قد تغذوا بلحوم الموتى، فخصاهم وخلاهم، فمات أكثرهم"(82).

وفي السنة الواحدة والتسعين بعد المائتين من الهجرة (291 هـ): قتل القرمطي بن زكرويه النساء والأطفال وصبيان الكتاتيب والبهانم في حماة وبعبك وغيرهما، واعترض قافلة حجاج وسبي من النساء من أراد وقتل الرجال

والنساء، فلما اعتقل هو وجزء من جماعته قطعت أيديهم وأرجلهم، و"كان يؤخذ الرجل فيبطح على وجهه، فتقطع يمنى يديه، ويلقى بها على أسفل ليراها الناس، ثم تقطع رجله اليسرى، ثم يسرى يديه، ثم يمنى رجله، ويرمى بما قطع إلى أسفل، ثم يقعد فيمد رأسه، فيضرب عنقه، ويرمى برأسه وبجثته إلى أسفل، ثم قدّم القرمطي، فضرب مانتى سوط، ثم قطعت يداه ورجلاه، وكوي، فغشى عليه، ثم أخذ خشب وأضرمت فيه النار، ووضع في خواصره ويطنه، فجعل يفتح عينيه ثم يغمضهما، ثم لما خافوا أن يموت ضربت عنقه، ورفع رأسه على خشبة، وكبّر الحاضرون، ثم ضربت أعناق باقي الأسرى، فلما كان من غد ذلك اليوم حملت رؤوس القتلى من المصلى إلى الجسر، وصلب بدن القرمطي في طرف الجسر الأعلى ببغداد" وعلقت إلى جانبه رؤوس أصحابه وآخرين من أتباعه كانوا في سجن بغداد، وطيف برأسه ثم أحرق الجميع(83). وفي السنة الثالثة بعد الثلاثمائة من الهجرة (303 هـ): سنل النسائي العالم في الحديث النبوي عن رأيه في فضائل معاوية، فأنكر أن تكون له فضائل فعصروا خصيتيه، وداسوه فمات(84).

وفي السنة التاسعة بعد الثلاثمائة من الهجرة (309 هـ): استصدر الوزير حامد بن العباس فتوى بإباحة دم الحلاج، ووافق عليها الخليفة المقتدر، ونفذ الحكم في رحبة الجسر، "واتخذت احتياطات أمن مشددة، فقد كان رجال الحكم يخشون أن يغلبهم الناس على الحلاج ويستنفذوه من أيديهم (...). واجتمع من الناس خلق لا يحصى عددهم، فضرب إلى تمام ألف سوط، ثم قطعت يده، ثم رجله، ثم يده، ثم رجله، ثم حَزَّ رأسه، وأحرقت جثته، ولما صار رمادا ألقيت في دجلة"(85). وجاء في مراجع أخرى أن الحلاج "علق وصلب وهو حي"، وأنه اعتبر "أحد دعاة القرامطة، وحبس وصلب حيا"(86)، وأنه "صلب هو

صاحبه ثلاثة أيام، كل يوم من بكرة إلى انتصاف النهار ثم يؤمر بهما على الحبس" (87).

وفي السنة الثانية عشرة بعد المائتين من الهجرة (312 هـ): قتل أبو طاهر القرمطي عددا كبيرا من الحجاج وسبى النساء والصبيان واستولى على الجمال والأمتعة (88).

وفي السنة الثانية والعشرين بعد الثلاثمائة من الهجرة (322 هـ): أفتى الفقهاء بإباحة دم أبي جعفر محمد بن علي الشلمغاني (المعروف بابن أبي العزاقر) بتهمة إنشاء دين جديد. فتم صلبه هو وابن عون صاحب كتاب "التشبيهات" وأحرقا بالنار (89).

وفي السنة الثلاثين بعد الثلاثمائة من الهجرة (330 هـ): تم تنصيب ناصر الدولة بن حمدان أميراً للأمرء من طرف الخليفة المتقي، فلما دخل بغداد "أخذ ينظر في قصص أصحاب الجنايات وفيما ينظر فيه صاحب الشرطة، وتقام الحدود الواجبة عليهم من ضرب وقطع يد ورجل بحضرته، وتعرض عليه الأيدي والأرجل إذا قطعت وتعدّ بحضرته، ويستوفي العدد عليهم حتى لا يرتفق أصحاب الشرطة من الجناة ويطلقوهم من دون علمه" (90).

وفي السنة الواحدة والتسعين بعد الثلاثمائة (391 هـ): اعتقل قاضي القضاة الحسن بن النعمان قاضي الحاكم الفاطمي رجلاً أنكر معرفته بعلي ابن أبي طالب لما سئل عنه "فبعث به إلى السجن، وبعث إليه في السجن أربعة من الشهود، فأقر بالنبى (ص) وأنكر معرفته بعلي فأمر الحاكم بضرب عنقه فضربت عنقه وصلب" (91).

وفي السنة السادسة والتسعين بعد الثلاثمائة من الهجرة (396 هـ): ضربت عنق رجل سب عائشة والنبى (92).

وفي السنة الثالثة عشر بعد الأربعمائة من الهجرة (413 هـ): "عمد أحد الحجاج المصريين إلى الحجر الأسود فضربه بديبوس (عمود على شكل هراوة مدملكة الرأس) وصاح: إلى متى يعبد هذا الحجر؟ فتبادر إليه الناس فقتلوه وقطعوه، وأحرقوه بالنار، وقتلوا جماعة ممن اتهم بمصاحبته وأحرقوهم بالنار" (93).

وفي السنة العشرين بعد الأربعمائة من الهجرة (420): بعث الخليفة القادر بالله خطيبا يخطب في جامع براتنا (ببغداد) فانتقد عليا، "فرماه العامة بالأجر، فأدموا وجهه، وخلع كتفه وكسر أنفه ثم كبسوه في داره (هجموا عليه) وأخذوا ما فيها وأعروه (نزعوا ثيابه عنه)" (94).

وفي السنة الستين بعد الأربعمائة من الهجرة (460 هـ): تم شنق أبي الحسن ثابت بن أسلم بن عبد الوهاب الحلبي، وهو أحد علماء الشيعة وأحد كبار النحاة والقراء، وكان مسؤولا عن خزانة الأمير سيف الدولة الحمداني، والسبب في ذلك هو تأليفه لكتاب عن الإسماعيلية (95).

وفي السنة الخامسة والسبعين بعد الأربعمائة من الهجرة (475 هـ): انتقد أحد الوعاظ في جامع المنصور أقوال الحنابلة فرجموه بالأجر (96).

وفي السنة الرابعة والتسعين بعد الأربعمائة من الهجرة (494 هـ): ترأس الفقيه الشافعي أبو القاسم مسعود بن محمد الخجندي حملة معاقبة المتهمين بالباطنية "فأمر بحفر أخاديد، وأوقد فيها النيران، وجعل العامة يأتون بالمتهمين بهذه النحلة، أفواجا ومنفردين فيلقون في النار وقتلوا منهم خلقا كثيرا" (97).

وفي السنة الثامنة عشر بعد الخمسمائة من الهجرة (518 هـ): توفي الحسن بن الصباح الإسماعيلي زعيم الفرقة الباطنية المسماة بالحشاشيين، والذي اتخذ قلعة "ألموث" مقرا له. ولقد استعمل الحشاشيون اغتيال المسؤولين في

السلطة كسلاح في دعوتهم (فاغتالوا نظام الملك، وملكشاه، والخليفة المسترشد، والخليفة الراشد والعشرات من الأمراء والوزراء والرؤساء والزعماء)(98).

وفي السنة العشرين بعد الخمسمائة من الهجرة (520 هـ): قتلت الباطنية سيف الدين قسيم الدولة أبو سعيد البرسقي حاكم الموصل وهو يصلي في الجامع، حيث قطعوا "يداه ورجلاه وذكره ورجم بالحجارة"(99).

وفي السنة التاسعة والستين بعد الخمسمائة من الهجرة (569 هـ): هاج الناس على محمد الطوسي لما قال: "ابن ملجم لم يكفر بقتله علياً" ورموه بالأجر(100).

في السنة الرابعة والسبعين بعد الخمسمائة من الهجرة (574 هـ): اعتقل رجل، يسمى أبو السعادات بن قرايا، بتهمة كونه شيعياً "فقطع لسانه بكرة يوم الجمعة، ثم قطعت يده، ثم حط إلى الشط ليحمل إلى المارستان، فضربه العوام بالأجر في الطريق، فهرب إلى الشط، فجعل يسيح وهم يرمونه، حتى مات، ثم أخرجوه وأحرقوه"(101).

وفي السنة السادسة والثمانين بعد الخمسمائة من الهجرة (586 هـ): أمر الخليفة الناصر لدين الله بصلب الفقيه عبد الرشيد الصوفي فصلب(102).

وفي السنة التسعين بعد الخمسمائة من الهجرة (590 هـ): توفي أبو الخير القزويني الذي طلب منه لما حل ببغداد أن يلعن يزيد بن معاوية فرفض "فجاءه الرجم حتى كاد يقتل، وسقط على المنبر" وطالب الفقهاء بضربه عشرين سوطاً عقاباً له(103).

وفي السنة السادسة والتسعين بعد الخمسمائة من الهجرة (596 هـ): أفتى الفقهاء في دمشق بقتل شخص ادعى أنه عيسى بن مريم. فتم صلبه(104).

وفي السنة التاسعة والستين بعد الستمائة بعد الهجرة (669 هـ): تم قتل عبد الحق بن إبراهيم الإشبيلي، الذي كان يعدُّ "من الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود، ونسبت إليه أقوال مخالفة للشريعة، ففُصِدَ بمكة (شَقَّتْ عروقه) وترك دمه يجري حتى مات نزفاً" (105).

وفي السنة السابعة والثمانين بعد الستمائة من الهجرة (687 هـ): "وجد عند بدر بن النفيس النصراني الكاتب، امرأة مسلمة وجماعة، وهم يشربون الخمر، في رمضان، فأمر الأمير حسام الدين لاجين نائب السلطنة، بأن يحرق النصراني، فأضرمت له نار بسوق الخيل، وألقي فيها، وأما المرأة فقطع بعض أنفها ثم أطلقت" (106).

وفي السنة لسادسة والعشرين بعد السبعمائة من الهجرة (726): تم القبض على "الفقيه ناصر المقرئ الصالحي، المعروف بابن الهيتي، بحلب وأرسل مقيدا إلى دمشق" بتهمة الزندقة، وحكم عليه القاضي المالكي شرف الدين بالقتل "فلم يتكلم بشيء، بل تشهد، وصلى ركعتين، وتلى القرآن وضربت عنقه" (107).

في السنة الثامنة والأربعين بعد السبعمائة من الهجرة (748 هـ): تم تفصيل نصراني بدمشق بتهمة قتله لمسلم "فقطعت يداه من كتفيه، ورجلاه من فخذه، وحرَّ رأسه، وحملت أعضاؤه على أعواد وطيف بها" (108).

وفي السنة الخامسة والثمانين بعد السبعمائة من الهجرة (785 هـ): تم قتل محمد بن مكي العراقي "الفقيه الشيعي، كبير الرافضة (الشيعية) بدمشق، لإظهاره الرفض، ضربت عنقه، وقتل رفيقه عرفة بطرابلس بتهمة التشيع أيضا" (109).

وفي السنة الخامسة والتسعين بعد السبعمئة من الهجرة (795 هـ): "اجتمع بالقدس أربعة رهبان، دعوا الفقهاء لمناظرتهم، فلما اجتمعوا جهروا بالسوء من القول، وصرحوا بدم الإسلام، فثار الناس عليهم فأحرقوهم" (110).

في السنة الواحدة بعد الثمانمئة من الهجرة (801 هـ): تم قتل إبراهيم بن بركة، الذي كان مسيحيا من كتاب الأقباط، بسبب ارتداده عن الإسلام بعد إسلامه، "وعرض عليه الرجوع مرارا فأبى وأصر، ولم يبد سببا لذلك، فضربت عنقه" (111).

وفي السنة الثانية عشرة بعد الثمانمئة من الهجرة (812 هـ): قتل بالقاهرة شخص قال لما عوقب عن مخالفة ارتكبتها: "قد ابتلي الأنبياء (...) قد جرى على رسول الله (ص) في حارة اليهود أكره من هذا"، فأفتوا بكفره وضربت عنقه بناء على حكم أصدره القاضي المالكي شمس الدين المدني (112).

وفي السنة العشرين بعد الثمانمئة من الهجرة (820 هـ): تم قتل الفقيه المقرئ المصري إسماعيل بن سعيد الكردي بتهمة سبه النبي لوط، "فحكم القاضي المالكي بقتله" (113).

في السنة الثالثة والثلاثين بعد الثمانمئة من الهجرة (833 هـ): "رفع إلى القاضي عبد المعطي بن محمد الريشي، نائب القاضي الحنفي بالقاهرة، شاب اتهم بأنه فسق بصبي، فأمر من حضرته من الفعلة أن يفسقوا به قصاصا لما صنع" (114).

وفي السنة الخامسة والعشرين بعد التسعمئة من الهجرة (925 هـ): "اتهمت صبية مصرية بأنها كانت مع نصراني، فعريت من أثوابها، وكتفت، وربطت من رجليها، وسحبت على وجهها فماتت في الطريق" (115).

وفي السنة العاشرة بعد الألف والمائة من الهجرة (1110 هـ): تم قتل رجل من أهل الفيوم بمصر ادعى أنه ولي وتبعه عدد كبير من العوام(116).

وفي السنة الحادية عشرة بعد الألف والمائة من الهجرة (1111 هـ): تم ذبح وصلب إبراهيم بن علي بن حسن الشرقي المحطوري لأنه "حرّم الدخان وادعى الخلافة فتبعه كثير من الناس واستمرت فتنته ثلاثة أشهر قتل فيها عشرون ألفاً"(117).

وفي السنة السابعة والأربعين بعد الألف والمائة من الهجرة (1147): ادعى رجل في الجامع الأزهر النبوة، وأن جبريل "نزل عليه، وعرج به إلى السماء، وصلى بالملائكة ركعتين، ولما فرغ من الصلاة أعطاه جبريل ورقة وقال له أنت نبي مرسل فأنزل وبلغ الرسالة وظهر المعجزات"، فاتهم بأنه مجنون، لكنه نفى التهمة عنه، وأصر على أنه نبي مرسل، "فأمره العلماء بالتوبة فامتنع وأصر على أقواله" فتم قتله(118).

وفي السنة الواحدة والأربعين بعد الألف والمائة من الهجرة (1241 هـ/ 1825 م): تم قتل الحكيم اليماني محمد بن صالح الصنعاني وهو من مجتهدى الزيدية بناء على فتوى الفقهاء(119).

تؤكد هذه الأمثلة القليلة المأخوذة من كم هائل من عمليات القتل والتعذيب والتنكيل على أن السبب الأساسي للتعذيب والعنف والقتل، والذي يتخذ صيغاً مختلفة هو الاختلاف في الرأي المرتبط بالدين وتأويله والحكم السياسي انطلقاً منه.

ولا زال نفس السبب، الذي هو عدم قبول الاختلاف في الرأي، والتسلط في استعمال الدين من طرف جميع الجهات والفرق والأفراد لتحقيق مصالح معينة،

يتسبب في العنف والتعذيب والقتل حتى يومنا هذا. ويتجسد في ما يسمى بالإرهاب الإسلامي، أي العنف الذي يتم باسم الإسلام والمسلمين. عرف العنف باسم الدين في عهدنا الراهن ذروته في حيثيات وملابسات تأسيس الدولة الإسلامية في الموصل سنة 2014، وإعلان أبي بكر البغدادي خليفة للمسلمين في كل مكان، وامتدادها إلى مناطق في سوريا، وإعلان أبي محمد العدناني المتحدث الرسمي باسم الدولة الإسلامية سقوط الحدود بين العراق وسوريا. لكن الحدث الأكثر رمزية للعنف باسم الإسلام كان هو تفجير برج مركز التجارة العالمي في نيويورك من طرف القاعدة في 11 سبتمبر 2001، وإعلان أسامة بن لادن عن مسؤوليته عن ذلك. ولقد كانت الثمانينيات والتسعينيات خاصة بالعمليات الإرهابية، وكذلك السنوات التي تلت 2001 حتى يومنا هذا. ومن البلدان التي مسها هذا العنف يمكن أن نذكر على سبيل المثال: لبنان (1983 - 2008 - 2015)، المملكة العربية السعودية (1991 - 1995 - 1996 - 2003 - 2004 - 2007)، اليمن (1992 - 2000 - 2007 - 2014 - 2015)، مصر (1997 - 2004 - 2005 - 2015)، كينيا (1998 - 2013 - 2015)، الولايات المتحدة الأمريكية (2001 - 2009 - 2013 - 2015)، الهند (2002 - 2006 - 2008 - 2010)، باكستان (2002 - 2007 - 2008 - 2010 - 2013 - 2014 - 2015)، تونس (2002 - 2015)، إندونيسيا (2002 - 2003 - 2004 - 2009)، المغرب (2003 - 2011)، تركيا (2003 - 2013 - 2015 - 2016)، روسيا (2003 - 2004 - 2010 - 2011 - 2012 - 2014 - 2015)، إسبانيا (2004)، سوريا (2004 - 2012 - 2013 - 2014 - 2015 - 2016)، أوسيتيا الشمالية (روسيا الاتحادية) (2004)، هولندا (2004)، الكويت (2005 - 2015)، الفلبين (2005)، قطر (2005)، بريطانيا (2005 - 2013)، الأردن (2005)، الجزائر (2007)، ألمانيا (2007 - 2011)، موريتانيا (2007)، العراق (2007 - 2012)

- (2014 - 2015 - 2016)، الصومال (2009 - 2014 - 2015 - 2016)، السويد (2010)،
الصين (2011 - 2013 - 2014)، نيجيريا (2011 - 2013 - 2014 - 2015 - 2016)،
فرنسا (2012 - 2015 - 2016)، بلغاريا (2012)، ليبيا (2012 - 2015 - 2016)، بلجيكا
(2014 - 2016)، استراليا (2014)، كندا (2014)، الدنمرك (2015)، مالي (2015)،
الكاميرون (2015)...

وتم ذبح وقتل صحفيين غربيين من جنسيات مختلفة، وأشخاص آخرين مدنيين
وعسكريين (حرق الطيار الأردني، ذبح الأقباط المصريين في ليبيا، قطع رأس
الطفل التونسي راعي الغنم، تنفيذ إعدامات من طرف أطفال، مجزرة جريدة
شارلي هيبودو الساخرة، مجزرة مسرح باتاكلان بباريس، مجزرة بيرناردينو
بكاليفورنيا، مجزرة بروكسيل، مجزرة أورلاندو، مجزرة إسطنبول...)، وبيع
نساء في سوق للنخاسة بالموصل... باسم الإسلام.

ومن الواضح أن القاعدة والدولة الإسلامية (في الموصل وفي جزء من سوريا)
والجماعات الأخرى التي تمارس العنف باسم الإسلام، تركز على جزء من
تقليد التعذيب والقتل في التاريخ الإسلامي مثل قطع الرأس، والذبح، والحرق،
والقتل عن طريق التفریق، كما تقدم مبررات فقهية لأعمالها تلك (مثل التبرير
الفقهي لحرق الطيار الأردني المستند على فقه ابن تيمية، وتبرير التترس الذي
هو شرعية قتل المدنيين لتحقيق أهداف إسلامية).

هوامش:

- 1) أنظر في هذا الصدد:
- د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام
- د. أحمد الحوفي، الحياة العربية من الشعر الجاهلي

- ابن مسعود الأندلسي، نشوة الطرب في تاريخ جاهلية العرب
- (2) علي أمير معزي (Ali Amir Moezzi, Les racines du ciel, émission de France) (Culture, Les dimensions spirituelles du chi'isme).
- (3) أنظر: عبود الشالحي، موسوعة العذاب، سبعة مجلدات، الدار العربية للموسوعات، بيروت، لبنان، 1999.
- (4) تم التطرق بالتفصيل للعنف الذي مورس في العهد النبوي في الفصل الذي خصصناه للعنف في سيرة ابن هشام.
- (5) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 247. الأعلام: 28/6.
- (6) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 248. الأعلام: 36/5.
- (7) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 248. الأعلام: 251/5.
- (8) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 248. الأعلام: 210/8.
- (9) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 249. الطبري: 147/3، 185، 235.
- (10) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 350.
- (11) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 249. ابن الأثير، 178/3.
- (12) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 250/249. نهج البلاغة: 321/9.
- (13) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 353. ابن الأثير: 244/3.
- (14) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 250. الطبري: 981/5.
- (15) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 47.
- (16) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 250. ابن الأثير: 357/3.
- (17) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 133. مروج الذهب: 406/1. الولاة للكندي: 31/30. ابن الأثير: 357/3.
- (18) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 188. الطبري: 112-110/5.
- (19) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 354. الفخري: 100.
- (20) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 251. الطبري: 171/5 و 228. الأعلام: 195/8.
- (21) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 224. العقد الفريد: 234/3. بلاغات النساء: 64. الديارات: 180-179.
- (22) موسوعة العذاب، المجلد الأول، ص 17. تاريخ الخلفاء: 243. ابن الأثير: 42/5.
- (23) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 256. الأغاني: 266/16.
- (24) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 135. الطبري: 459-458/5.
- (25) موسوعة العذاب، ص 111. الطبري: 236-235/5. تاريخ الكوفة: 43.
- (26) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 112. تاريخ الكوفة: 271/66.
- (27) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 112. شرح نهج البلاغة: 294/2.

- (28) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 251. العقد الفريد: 54/1.
- (29) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 252. والمجلد السابع، ص 176. شرح نهج البلاغة: 80/5. أنساب الأشراف: 89-88/4.
- (30) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 183-184. الحيوان للجاحظ: 589-590/5. العقد الفريد: 222-221/1. بلاغات النساء: 143. أعلام النساء: 119/1.
- (31) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 52. الطبري: 398/5.
- (32) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 73. ابن الأثير: 103/4.
- (33) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 73. ابن الأثير: 103/4.
- (34) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 188. الطبري 64/6-65. ابن الأثير: 243/4. الأشراف: 239/5.
- (35) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 81-82. الطبري: 93/6-110. الأخبار الطوال: 308. اليعقوبي: 264/2.
- (36) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 80.
- (37) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 41. تاريخ الكوفة: 284-287.
- (38) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 137. الطبري: 97/6.
- (39) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 218. الطبري: 121/6.
- (40) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 218-219. الطبري: 124/6.
- (41) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 92. الأخبار الطوال: 223-222.
- (42) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 92. الكامل للمبرد: 207/2.
- (43) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 222. العقد الفريد: 26/4.
- (44) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 137. أنساب الأشراف: 350/5-351.
- (45) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 137-138. العقد الفريد: 418/4.
- (46) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 138. العقد الفريد: 416/4.
- (47) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 219. الطبري: 169/6. العقد الفريد: 414-415/3.
- (48) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 114. النجوم الزاهرة: 208/1.
- (49) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 267. الأعلام: 57/6.
- (50) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 33. العيون والحدائق: 3-4.
- (51) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 56. الحيوان للجاحظ: 122-121/1.
- (52) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 112. البصائر والذخائر: 515/2/3.
- (53) موسوعة العذاب، المجلد الثالث، ص 108. مروج الذهب: 128/2. العيون والحدائق: 10/3. محاضرات الأدباء: 195/3.
- (54) اللباب: 190/1. الصائر والذخائر: 304/1/3.

- (55) البصائر والذخائر: 586/2/2.
- (56) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 55. الهفوات النادرة: 42/39 و 91/89.
- (57) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 115. الطبري: 40/7.
- (58) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 146. العقد الفريد: 380/2.
- (59) موسوعة العذاب، المجلد الأول، ص 19. الأغاني: 143/16.
- (60) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 82. الطبري: 109/7. ابن الأثير: 197/5.
- (61) موسوعة العذاب، ص 129. ابن الأثير: 247-229/5.
- (62) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 181-182.
- (63) موسوعة العذاب، المجلد 5، ص 130. الأعلام: 179/9.
- (64) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 276. الطبري: 270-269/7.
- (65) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 271. المحاسن والمسائى: 143/1.
- (66) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 280. الأعلام: 32/5.
- (67) موسوعة العذاب، ص 82. فوات الوفيات: 127/4.
- (68) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 284. الطبري: 459/7.
- (69) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 64. وفيات الأعيان: 153-151/2. شرح نهج البلاغة: 270-269/8.
- (70) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 122. ابن الأثير: 526/5. الطبري: 546/7.
- (71) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 485-484. معجم الأدباء: 268/4. وفيات الأعيان: 303/2. فوات الوفيات: 116/2. ميزان الاعتدال: 297/2. تاريخ بغداد للخطيب: 303/9.
- (72) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 187. الطبري: 222-221/8. تحفة المجالس: 94-93.
- (73) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 122. الطبري: 342/8.
- (74) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 58. ابن الأثير: 66/7.
- (75) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 148. معجم الأدباء: 301/7.
- (76) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 53. معجم الأدباء: 271/6.
- (77) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 125-124. الطبري: 499-497/9.
- (78) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 125. الولاة للكندي: 224.
- (79) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 58. ابن الأثير: 477/7.
- (80) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 37. الوافي بالوفيات: 6/7.
- (81) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 127-126. النجوم الزاهرة: 126/3. الطبري: 86/10. مروج الذهب: 522/2.

- (82) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 56. اتعاط الحنفاء: 164.
- (83) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 127-128. الطبري: 113/10-113.
- (84) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 60. وفيات الأعيان.
- (85) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 129-130. نشوار المحاضرة للتوخي: 79-92/6.
- (86) موسوعة العذاب، المجلد الثالث، ص 265-271. تجارب الأمم: 32/1. التكلمة: 13. المنتظم: 123/6.
- (87) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 58. ابن الأثير: 76/8.
- (88) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 246. تجارب الأمم: 122/1. الوزراء للصايي: 57-58. ابن الأثير: 148/8.
- (89) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 193. ابن الأثير: 190/8-194. وفيات الأعيان: 156/2.
- (90) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 132. تجارب الأمم: 38/2.
- (91) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 339. خطط المقرئزي: 341/2.
- (92) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 339. خطط المقرئزي: 343/2.
- (93) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 193. المنتظم: 9/8.
- (94) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 248. المنتظم: 43-41/8.
- (95) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 61. أعلام النبلاء: 280/1-198/41.
- (96) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 249. المنتظم: 4/9.
- (97) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 194. ابن الأثير: 315/10.
- (98) موسوعة العذاب، المجلد الخامس، ص 351-352.
- (99) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 65. ابن الأثير: 635/10.
- (100) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 252. المنتظم: 242/10.
- (101) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 253. المنتظم: 286/10.
- (102) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 68. الذيل على الروضتين: 20.
- (103) موسوعة العذاب، المجلد الثاني، ص 254. النجوم الزاهرة: 134/6.
- (104) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 68. الذيل على الروضتين: 16.
- (105) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 37-38. الأعلام: 51/4.
- (106) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 198. تاريخ ابن الفرات: 71/8.
- (107) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 418. الدرر الكامنة: 159/5-160.
- (108) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 65. الوافي بالوفيات: 353/8.
- (109) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 440. نزهة النفوس: 88. تاريخ العراق للعزاوي: 179/2.

- (110) موسوعة العذاب، المجلد السادس، ص 199. شذرات الذهب: 337/6.
- (111) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 447. الضوء اللامع: 33/1.
- (112) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 454. شذرات الذهب: 96/7.
- (113) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 356. المنتظم: 173-172/8.
- (114) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 73. الضوء اللامع: 82/5.
- (115) موسوعة العذاب، المجلد السابع، ص 213. بدائع الزهور: 290/5.
- (116) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 495. تاريخ الجبرتي: 50/1.
- (117) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 496. الأعلام: 48/1.
- (118) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 501. الجبرتي: 219/1.
- (119) موسوعة العذاب، المجلد الرابع، ص 533. الأعلام: 33/7.

الفصل الثاني عشر

أطروحات دعاة إصلاح الإسلام

(محمود محمد طه - علي عبد الرازق - فرج فودة - محمد شحرور - حسن حنفي - أحمد صبحي منصور - عبد المجيد الشرفي)

انخرط العديد من المسلمين المهتمين بشؤون الإسلام ومصيره في عملية إصلاح هذا الدين. وفهم البعض فكرة إصلاح الإسلام على أنها تجديد له، لكن البعض الآخر فهمها فهما مخالفاً لذلك. فصار الإصلاح تنقيحاً في التراث عما يتلاءم مع العصر وعزله عما لم يعد كذلك، أو نقداً أو إنكاراً لبعض مكونات الإسلام، أو تغييراً في عبارات القرآن ومعانيه، أو تأسيساً لفهم جديد للقرآن... لذلك يمكن أن نتحدث عن إصلاح محمد عبده والظاهر بن عاشور وعلي الرازق وطه حسين وأمين الخولي، وعن تجديد البحث في التراث الإسلامي الذي ساهم فيه حسين مروة ومهدي عامل وطيب تزيني ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون وهشام جعيط وهادي العلوي، وعن نقد الدين الإسلامي الذي اقترحه صادق جلال العظم وبوعلي ياسين، وعن إعادة قراءة لنصوص الإسلام الأساسية التي ساهم فيها فضل الرحمن وعبد المجيد الشرفي ونصر حامد أبو زيد ويوسف زيدان والصادق النهيوم وخليل عبد الكريم ومحمد سعيد العثماوي وألفة يوسف ورجاء بن سلامة، وعن نقد السنة وإنكارها والدعوة للاكتفاء بالقرآن كما نجد ذلك عند رشاد خليفة وأحمد صبحي منصور وجمال البنا وسيد القمني ومحمد الطالببي (إضافة إلى آخرين يدافعون عن هذا الموقف في الإعلام مثل أحمد عبده ماهر وإسلام البحيري ومحمد عبد الله نصر

وإبراهيم عيسى...)، وعن قراءة الإسلام من وجهة نظر التحليل النفسي مثلما فعل فتحي بن سلامة، وعن نقد الإسلام من وجهة نظر علمانية مثلما تدعو لذلك وفاء سلطان، وعن قراءة القرآن وتفسيره انطلاقاً من آيات السلم المكية مثلما نجد ذلك عند الشيخ جودة سعيد وخالص جلبي وطارق عبد الحميد (المعروف أيضاً بتوفيق حميد)، وعن فهم جديد للقرآن بالاعتماد على القرآن المكي واعتباره ناسخاً للقرآن المدني مثلما نجد ذلك عند محمود محمد طه، وعن قراءة التراث الإسلامي من منظور الدولة المدنية كما نجد تجسيدا لذلك عند فرج فودة، وعن قراءة النصوص الإسلامية قراءة ثورية والدعوة إلى يسار إسلامي مثلما فعل حسن حنفي، أو الدعوة إلى إسلام تقدمي مثلما نجد ذلك عند حميدة النيفر، وعن قراءة جديدة للغة القرآن ولمعانيه بناء على منهج جديد ينبني على عدم ترادف كلمات "التنزيل" مثلما فعل محمد شحرور، وعن إصلاح الإسلام من خارجه -بعد الارتداد عنه- مثلما نجد ذلك عند أيان هراسي علي وإرشاد منجي...

إن الهدف من التعريف بالنماذج الأساسية للحركات الإصلاحية للإسلام هو التفكير في نتائجها، وفي مفهوماها وتجسيدها لإصلاح الإسلام، ومعرفة هل الإسلام في حاجة لإصلاح أم في حاجة لإعادة تحديده علاقته بالسياسة عموماً وبالدولة خصوصاً.

محمود محمد طه (1909-1985):

بديل كونية القرآن المكي وخصوصية القرآن المدني

انطلق محمود محمد طه من رغبته في "إحياء الإسلام" وتكريس "عودة الإسلام من جديد"، بناء على الحديث النبوي الذي يقول أن "الإسلام بدأ غريبا وسيعود غريبا كما بدأ" (1). وعرف الإسلام بأنه "الانقياد والاستسلام" وأنه "دين البشرية الذي ظهر بظهور العقل، وظل يواكب هذا العقل في تطوره الطويل، من بداية سانحة ضعيفة إلى نهاية حكيمة" وأن "دين البشرية هذا هو نفسه دين الله" (2). إن إذعان وانقياد الأجساد للإرادة الإلهية هو إسلام عام، أما إذعان وانقياد العقول للإرادة الإلهية فهو إسلام خاص. يتعلق الأمر في فكره "بدعوة إسلامية جديدة إلى فهم جديد للإسلام" (3)، وهو يدعو في "دعوته الإسلامية الجديدة" إلى أن "ينبعث الإسلام في أصله الأصيل، في مستوى الفطرة" (4). لقد "انخلعت الأمة عن الإسلام"، ورجعت بسبب ذلك إلى "جاهلية ثانية"، لذلك فالإسلام اليوم "لا وجود له إلا في المصحف (...). والمصحف لا ينطق، ولكن ينطق عنه الرجال" (5).

وميز في الإسلام سبعة درجات "أولها الإسلام، ثم الإيمان، ثم الإحسان، ثم علم اليقين، ثم عين اليقين، ثم حق اليقين، ثم في نهاية الدورة الإسلام" (6). نشأ الإسلام "في مكة، فلما انهزم فيها هاجر إلى المدينة حيث انتصر" (7). كما ميز محمود محمد طه بين الإسلام الأول والإسلام الأخير الذي تشير إليه الآية القرآنية: "إن الدين عند الله الإسلام" (آل عمران/19)، والسبب في نظره هو "أن الإسلام الأول ليست به عبرة، وإنما كان الإسلام الذي عصم الرقاب من السيف، وقد حسب في حظيرته رجالا أكل النفاق قلوبهم، وانطوت ضلوعهم

على بغض النبي وأصحابه" (8). وبتعبير آخر، فلكلمة الإسلام معنى قريباً، يسميه الإسلام الأول، وهو الذي تشير إليه الآية: "ومن ذريتنا أمة مسلمة لك" (البقرة/128)، وله معنى بعيداً، وهو الذي تشير إليه الآية القرآنية: "يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون" (آل عمران/102)، والآية: "ربنا واجعلنا مسلمين لك" (البقرة/128)، وهو الإسلام الأخير الذي تعتبر أدنى مراتبه "الخروج من الشريعة الجماعية والدخول في الشريعة الفردية، وذلك بإتقان العمل بالشريعة الجماعية حتى يحسن الفرد التصرف في الحرية الفردية المطلقة، فالإسلام الأخير مرتبة فرديات، والفرديات لا تتحقق لأحد وهو منقسم على نفسه" (9).

وبناء على هذه التعريفات، فإن الأمة المسلمة لم تظهر بعد، وهي "مرجوة الظهور في مقلب أيام البشرية"، وسيكون يوم ظهورها هو يوم تحقيق ما جاء في الآية القرآنية: "اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً" (المائدة/3). كما أن "محمد كان يومئذ طليعة المسلمين المقبلين، وهو كأنما جاء لأمته، أمة المؤمنين، من المستقبل، فهو لم يكن منهم، فقد كان المسلم الوحيد بينهم" (10). وهذا ما تشير إليه الآية القرآنية: "قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين" (الأنعام/162-163).

يرى محمود محمد طه أن الأمة أمتان: أمة المؤمنين وأمة المسلمين. لكن أمة المسلمين لم تتكون بعد، وما تحقق في التاريخ هو أمة المؤمنين. "فموسى مسلم، لكن أمته اسمها اليهود، وعيسى مسلم ولكن أمته اسمها النصارى، ومحمد مسلم وأمته اسمها المؤمنون" (11). أما أمة المسلمين كأمة وكمجتمع "فلم تتكون في التاريخ إلى اليوم، وهي المجتمع المبشر به غداً من طرف

القرآن والحديث" (12). لقد جاء الإسلام على مرحلتين هما: مرحلة العقيدة التي هي مرحلة الأمة المؤمنة، ومرحلة العلم التي هي مرحلة الأمة المسلمة. وإذا كانت الأمة المسلمة لم تتحقق بعد، فإن طلائعها قد وجدوا تاريخيا وهم الأنبياء وفي مقدمتهم النبي محمد الذي بشر بمجيء الأمة المسلمة. كما أن "الاختلاف بين المؤمن والمسلم ليس اختلاف نوع، وإنما هو اختلاف مقدار، فما كل مؤمن مسلم، ولكن كل مسلم مؤمن" (13).

والتمييز بين الإيمان والإسلام يرتكز على التمييز بين القرآن المدني والقرآن المكي. فالقرآن المدني يعتبر مرحلة إيمان، بينما يعتبر القرآن المكي مرحلة إسلام. والاختلاف بينهما لا ينبني على اختلاف مكان النزول، وإنما يتأسس على اختلاف في مستوى الخطابين. فلما يستعمل القرآن عبارة "يا أيها الناس" فإن الخطاب موجه لجميع الناس، لكن لما يستعمل عبارة "يا أيها الذين آمنوا" فإن الخطاب يكون موجها للمؤمنين فقط، أي أنه خاص بأمة واحدة. وبعبارة أدق "فكل ما وقع فيه الخطاب بلفظ "يا أيها الذين آمنوا" فهو مدني، ما عدا ما كان من أمر سورة الحج، وكل ما ورد فيه ذكر المنافقين فهو مدني، وكل ما جاء فيه ذكر الجهاد وبيان الجهاد، فهو مدني" (14)، وأما القرآن المكي "فمن ضوابطه أن كل سورة ذكرت فيها سجدة فهي مكية، وكل سورة في أولها حروف التهجي فهي مكية - سوى سورتي البقرة وآل عمران، فإنهما مدنيتان - وكل ما وقع فيه الخطاب بلفظ "يا أيها الناس" أو "يا بني آدم" فإنه مكي، سوى سورة النساء وسورة البقرة فإنهما مدنيتان" (15). كما يعرف القرآن المدني بذكره للمنافقين، الذين ظهروا لأول مرة في المدينة، لأن الناس في مكة كانوا يقسمون إلى مؤمنين أو مشركين فقط. والسبب في ذلك يعود "لكون العنف لم يكن من أساليب الدعوة، بل كانت آيات الإسماع هي صاحبة الوقت

يومئذ: " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله، وهو أعلم بالمهتدين" وأخواتها وهن كثر" (16)، ولم يدخل النفاق بين الناس إلا عندما "تمت الهجرة إلى المدينة ونسخت آيات الإسماع، وانتقل حكم الوقت إلى آية السيف (...). ودخل الخوف في ميدان الدعوة، واضطرت نفوس إلى التقية فأسرت أمرا وأعلنت غيره" (17).

يعتبر القرآن المدني قرآن فروع الدين، ويسمى القرآن المكي قرآن أصول الدين. والأمة المؤمنة اعتمدت في شريعتها على الفروع، وذلك كمرحلة انتقالية، تتعلم فيها التدرج، والتطلع للمرحلة اللاحقة مرحلة الأمة المسلمة. والسبب في ذلك هو أن الناس عجزوا عن الالتزام بالقرآن المكي، فتم أخذ عجزهم بعين الاعتبار، لكنهم اعتبروا قصرا، فوضعوا تحت وصاية النبي الذي أمر بأن يشاورهم لتعليمهم ولتمكينهم من تحقيق إنسانيتهم وإنضاج شخصيتهم، لأن "الشورى هي مرتبة قصور ومرتبة وصاية" (18). إن السر في كون القرآن المكي سابقا في نزوله على القرآن المدني هو أن الناس دعوا في البداية إلى الإسلام "فلما لم يطيقوه، وظهر ظهورا عمليا قصورهم عن شأوه، نزل عنه إلى ما يطيقونه" (19)، لقد تم البدء في أول الأمر "بنزول القرآن المكي، ثم عندما عجز الناس عن التزامه، وظهر ظهورا عمليا أنهم لا يستطيعون الأصول (القرآن المكي)، نزل إلى الفرع (القرآن المدني) ليديرهم، ولينقلهم إلى أمام، وليس ليقفوا في ذلك المستوى كما نظن ذلك في الوقت الحاضر" (20). وإذا كانت الفروع قد نسخت الأصول، فإن ذلك تم لملايسات زمنية، فالأصول المنسوخة لا زالت تتلى وتستعمل في العبادة، لكنها لا تستعمل في التشريع مرحليا، ذلك لأن "الكلمة الأخيرة لم تُقل بعد. فإذا كُنْتَ تعتقد أن

الفرع ينسخ الأصل، ولا تكون للأصل عودة، فكأنك تقول: أرفع ما في الدين ينسخ بما هو دونه، وهذا ما لا يقول به عاقل" (21). إن سبب ذلك هو أن "النص الأصلي في القرن السابع كان أكبر من المجتمع، لذلك نزل لهم النص الفرعي من النص الأصلي ليقود المجتمع إلى الأمام" (22). إضافة إلى أن "النص الأصلي لا يمكن للإنسانية أن تستوعبه كله وتبينه كله" (23).

يتكون الإسلام من رسالة أولى (القرآن المدني) ومن رسالة ثانية (القرآن المكي). ويعتقد محمود محمد طه أن "الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين" (24). ولا تحتاج الرسالة الثانية لوعي جديد، وإنما تحتاج لفهم موفق للقرآن. فالرسالة الثانية "هي فهم أصول الدين لتطوير شريعتنا من السور التي نزلت في القرن السابع وفيها بعض الموقوتية، التصقت بأصول الدين أكثر منها بالفروع. فلا يتم الخروج من القرآن، وإنما الأمر هو انتقال من نص فرعي إلى نص أصلي" (25).

بلغ النبي الرسالتين معا من خلال القرآن ومن خلال سيرته. فالرسالة الأولى توجد في طرف البداية، أما الرسالة الثانية فتوجد في طرف النهاية. ولقد جاءت الرسالة الأولى مفصلة، بينما ظلت الرسالة الثانية مجملة. وقدم محمود محمد طه معيارا إضافيا للتمييز بين الرسالتين: فالرسالة الأولى "تبدأ بقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، وتنتهي بقول: "لا إله إلا الله محمد رسول الله"، فهي كالصورة الفوتوغرافية الثابتة إلا قليلا، وأما الرسالة الثانية فتبدأ بقول "لا إله إلا الله محمد رسول الله" وتنتهي بقول "لا إله إلا الله" المجردة، فهي كالفيلم السينمائي يتحرك من بداية إلى نهاية، في تطور مستمر، ومعنى تجريد الشهادة معرفة مكانة الله من مكانة محمد وهو تمام التوحيد" (26).

إذا كان القرآن يسمى المسلمين في مرحلة الرسالة الأولى بالمؤمنين، فإن الرسالة الثانية هي الإسلام. وإذا تميزت الرسالة الثانية بكونها مجملة، فإن التفصيل فيها لم يتم إلا في التشريعات المميزة للرسالة الأولى مثل العبادات والحدود. إن الإسلام لم يكتمل بعد ولن يكتمل أبدا. فالقرآن لم يوضح إلا ما هو ضروري لمرحلة معينة ولما يحتاجه الناس فيها، وبذلك فالقرآن غير قابل للتبيين النهائي. والإسلام غير قابل للاكتمال النهائي. تقوم الرسالة الثانية بإكمال تشريع الرسالة الأولى وذلك من خلال تطوير ذلك التشريع "ليحقق قسطا أكبر من الهدف الديني، والعمدة في التطوير أمران هما حاجة المجتمع الحاضر وروح الإسلام كما كان يعيشها المعصوم. أما روح الإسلام كما كان يعيشها المعصوم فهي الحرية الفردية المطلقة وأما حاجة المجتمع الحاضر فهي العدالة الاجتماعية الشاملة، ولا تتم العدالة الاجتماعية الشاملة إلا إذا قامت على ثلاث مستويات: المساواة الاقتصادية، والمساواة السياسية، والمساواة الاجتماعية" (27).

تقوم الرسالة الثانية على الارتفاع من آيات الفروع إلى آيات الأصول. فهذه الأخيرة هي أصل الأولى. ولقد وجدت آيات الفروع لتحقيق التلازم مع طاقة المجتمع. لذلك ينبغي الارتفاع بالتشريع نحو آيات الأصول وذلك ليتمكن من الدخول في "عهد الاشتراكية وعهد الديمقراطية وينفتح الطريق إلى تحقيق الحرية الفردية المطلقة بالممارسة في مستوى العبادة ومستوى المعاملة" (28). يتصور محمود محمد طه الدين تصورا هرميا "قمته عند الله (...). وقاعدته عند الناس (...). ولقد تنزلت هذه القاعدة من تلك القمة، تنزلت إلى واقع الناس، وحاجتهم، وطاقاتهم البشرية، والمادية، فكانت الشريعة" (29).

يرى محمود محمد طه "أن الفرد العارف بالله هو غاية الإسلام"، وأن الإسلام والقرآن وسيلة لخدمة تلك الغاية. لذلك فالمساواة بين الرجل والمرأة هي الأصل، والتمييز بينهما من فعل الشريعة وهو أمر مؤقت يفسر بالظروف الاجتماعية، كما أن الأصل في الحرية هو الإطلاق، كما أن الجهاد ليس أصلاً في الإسلام لأنه يتناقض مع حرية الإنسان، لذلك قامت الدعوة إلى الإسلام على "آيات الإسماع في مكة"، ولم يصدر النبي حرية الناس في المدينة إلا لأنهم أسأوا التصرف في هذه الحرية، وكان هدف حروب الإسلام هو مصادرة "الحرية التي أسيء استعمالها"، ولذلك جعل الله "النبي وصياً عليهم حتى يبلغوا سن الرشد"، لكن "كل ما يقال عن تبرير استعمال الإسلام للسيوف فهو أنه لم يستعمله كمدية الجزائر، وإنما استعمله كمبضع الطبيب" (30). ويرى أيضاً أن الرق ليس أصلاً في الإسلام، وكذلك الرأسمالية وتعدد الزوجات والطلاق والحجاب. ويوضح موقفه هذا بالقول إن "كثيراً من صور التشريع الذي بين أيدينا الآن مراد الإسلام بالأصالة وإنما هي تنزلت لملابسة الوقت والطاقة البشرية" (31).

الشيخ علي عبد الرازق (1888-1966):

بديل تنزيه الرسالة المحمدية عن السياسة

حدد الشيخ علي عبد الرازق موضوعه منذ البداية بالقول أنه لن يخوض في الإسلام كدين وإنما سيتطرق "للخلافة أو الإمامة وللحكومة ونظرية الحكم والسياسة ونظام الحكم في الإسلام". لذلك قام بعرض الموقف السائد لدى

أغلب علماء المسلمين من هذا الموضوع والحجج التي يقوم عليها دينيا وتاريخيا.

يرى أغلب العلماء المسلمين في نظره أن الخلافة هي الإمامة وهي "رياسة عامة في أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي" (1). وأن الخليفة يقوم بمهام الرسول بعد وفاته والمتمثلة في حماية الدين وتطبيقه ونشره ودعوة الناس للدخول فيه. وأساس موقفهم هذا هو اعتقادهم أن الله "اختار محمدا لدعوة الحق وإبلاغ شريعته إلى الخلق واختاره أيضا لحفظ ذلك الدين وسياسة الدنيا به" (2). لذلك، وطبقا لهذا الفهم، قام الخلفاء بعد وفاة النبي "بحفظ الدين وسياسة الدنيا به"، وطالبوا الناس بالاعتراف بولايتهم عليهم وطاعتهم الطاعة التامة والخضوع لسلطانهم، كما أقاموا فيهم الحدود وفق فهمهم للشريعة وتحكموا في دنياهم، ورسخوا تصورا عن الخليفة يجعله خليفة للرسول وظلا لله في الأرض له الحق في التصرف في "رقاب الناس وأموالهم"، مستفردا بأمور الأمر والنهي، متحكما في كل الوظائف والمهام والمسؤوليات الدينية والدنيوية لكون منصب الخليفة يشمل ما هو ديني وما هو دنيوي على أساس الشرع الذي يعتبر القيد الوحيد للخليفة من الناحية النظرية بناء على قولهم أن الخليفة يعزل من منصبه إذا خالف الشرع بالجور أو الفجور.

يقدم أنصار هذا الموقف مجموعة من الأدلة منها إجماع الصحابة والتابعين، حاجة الشعائر الدينية وإصلاح الرعية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للخليفة الذي يقوم بذلك. لكن الملفت للنظر حسب الشيخ علي عبد الرازق هو عدم وجود أي دليل على ذلك من القرآن، كما أن تفسيرهم لعبارة "طاعة أولي الأمر" في الآيات القرآنية التي وردت فيها ليس تفسيراً سليماً لأن المفسرين

القدماء قالوا بأن المقصود بأولي الأمر هم "الخلفاء والقضاة وأمراء السرية وعلماء الشرع وكبراء الصحابة والعارفون بالأمور"، وأقصى ما يمكن استخراجيه من الآيتين اللتان تناولتا "طاعة أولي الأمر" هو "أن يقال إنهما تدلان على أن للمسلمين قوما منهم ترجع إليهم الأمور. وذلك معنى أوسع كثيرا وأعم من تلك الخلافة بالمعنى الذي يذكرون، بل ذلك معنى يغاير الآخر، ولا يكاد يتصل به" (3).

يرى الشيخ علي عبد الرازق أنه لم يأت ذكر للخلافة أو الإمامة لا في القرآن الذي هو كتاب لم يتم "التفريط فيه من شيء"، ولا في السنة. كما أن حديث السنة النبوية عن الإمامة أو البيعة لا يعتبر دليلا على أن الشريعة اعترفت بوجود الخلافة أو الإمامة العظمى بمعنى أن الخليفة أو الإمام ينوب عن النبي ويقوم بمهامه بعد وفاته، بغض النظر عن مدى صحة تلك الأحاديث المستشهد بها في هذا الموضوع، وبغض النظر عن المعنى الشرعي لكلمات الإمامة والبيعة والجماعة.

أما من الناحية التاريخية فلقد وجد العديد من المسلمين الذين أنكروا على الخلفاء منذ أبي بكر صفتهم تلك وأحقيتهم بذلك المنصب وشرعيته الدينية، كما نجد ذلك في حالة الخوارج والمعتزلة، وتعرض العديد من الخلفاء للقتل. إضافة إلى أن القوة لازمت ممارسة الخلفاء لمهامهم وخاصة منذ الصراع ما بين علي ومعاوية. وإذا لم يكن للخلافة سند قرآني أو سند في الحديث النبوي أو في الإجماع فإن الدليل الضعيف الأخير لأصحاب هذه العقيدة هو القول بأن "الخلافة تتوقف عليها إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية" (4). إن شعائر الدين الإسلامي حسب الشيخ علي عبد الرازق لا تتوقف على "الخلافة ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم

لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا حاجة إلى تلك الخلافة لأمر ديننا ولا لأمر دنيانا. ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، فإنما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين، وينبوع شر وفساد (...). إن ديننا غني عن تلك الخلافة الفقهية ودنيانا كذلك" (5). بل إن الله لا يريد أن يجعل مصير الإسلام ومكانته في يد "نوع من الحكومة ولا صنف من الأمراء" كما لا يريد للمسلمين "أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء، فالله جل شأنه أحفظ لدينه وأرحم بعباده" (6).

يؤكد الشيخ علي عبد الرازق أننا لا نتوفر على أي معطيات جديدة عن حالة القضاء والولاية وتدبير الأموال وحراسة الأنفس والأموال في عهد النبي تمكننا من الحكم بوجود "نظام الحكومة النبوية". لذلك فالسؤال المرتبط بهذا الموضوع هو: "هل كان النبي صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية أم لا؟" (7) وبتعبير آخر: "هل كان محمد (ص) ممن جمع الله له بين الرسالة والملك، أم كان رسولا غير ملك؟" (8).

لقد ارتبطت ممارسات النبي بعدة أمور قد يراها الناس شبيهة "بمظاهر الحكومة السياسية" مثل الجهاد وما ينتج عنه من غزو وفتح وغنم أموال وسبي... ووجود السعاة والجباة المسنولين عن توزيع الزكاة والجزية والغنائم... ولعل هذا الاشتباه هو الذي يجعل "المسلم العادي يجنح غالبا إلى اعتقاد أن النبي (ص) كان ملكا رسولا، وأنه أسس بالإسلام دولة سياسية مدنية، كان هو ملكها وسيدها. لعل ذلك هو الرأي الذي يتلاءم مع ذوق المسلمين العام، ومع ما يتبادر من أحوالهم في الجملة، ولعله أيضا هو رأي جمهور العلماء من المسلمين. فإنك تراهم (...). يميلون إلى اعتبار الإسلام وحدة سياسية ودولة أسسها النبي (ص)" (9).

خلافًا لهذا الرأي الذي يتبناه أغلب العلماء المسلمين من الخلافة، يرى الشيخ على عبد الرازق أن النبي كان "رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا دعوة لدولة، وأنه لم يكن للنبي (ص) ملك ولا حكومة، وأنه (ص) لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذي يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكاً، ولا مؤسس دولة، ولا داعياً إلى ملك" (10).

كانت جميع ممارسات النبي تدخل ضمن "ولاية النبي على المؤمنين"، لأن ولاية الرسول على قومه كانت ولاية روحية، ولأن عمله "لم يتجاوز حدود البلاغ المجرد من كل معاني السلطان" (11). ولأنه "لم يكن ملكاً، ولم يطلب الملك، ولا توجهت نفسه عليه السلام إليه" (12).

لم يكن للنبي حسب صريح القرآن على أمته إلا حق الرسالة، كما أن نصوص القرآن والحديث النبوي خالية من أية صفة سياسية للدين الإسلامي، إضافة إلى خلو العصر النبوي "من مظاهر الحكم وأغراض الدولة (...). لم يكن هناك ترتيب حكومي، ولم يكن ثمة ولاية ولا قضاة ولا ديوان" (13). أما الجهاد، الذي قد يبدو أنه عمل غير منسجم مع هذا التصور، فهو بالفعل "وسيلة عنيفة وقاسية، ولكن من يدريك، فلعل الشر ضروري للخير في بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران" (14).

إن كل ما شرعه الإسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات هو شرع ديني، كما أن النبي لم يشر في حياته كلها إلى دولة إسلامية، وأكمل الدين الذي أرسل لتبليغه قبل وفاته، ولذلك دل تخبط صحابته بعد وفاته في مسألة الحكم على عدم تركه شيئاً موجهاً بهذا الشأن، وكل ذلك يدل على أن "زعامة النبي عليه السلام كانت زعامة دينية، جاءت عن طريق الرسالة لا غير، وقد انتهت الرسالة

بموته (ص) فانتهت الزعامة أيضا. وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته" (15).

فرج فودة (1945-1992):

بديل الدولة المدنية في الإسلام

يمكن القول أن منظور فرج فودة للإسلام يرتكز على اعتقاده بأنه "ليس دين عنف، وإنما دين القول بالتي هي أحسن" (1) ويستنتج من ذلك تناقض الإسلام مع الإرهاب لأن هذا الأخير هو "قول بالتي هي أسوأ" (2). وهذا ما يؤكد، حسب وجهة نظره، التاريخ الذي "نقل إليها في عصر العباسيين حوار أبي حنيفة مع ملحد، ونقل إلينا كتابات الملحد داخل الدولة الإسلامية (...). ولم يرتفع السيف وكان الحديث بالحروف وليس بكلاشكوف" (3). وينتج عن هذا الفهم أن "التعذيب والمثلة والحرق والقسوة" لا تمت بصلة لروح الإسلام، وإنما نتجت عن روح العصر "لأن قواعد الدين ثابتة" (4). وبالتالي "فالإسلام لا ينتاقض في جوهره مع حقوق الإنسان" (5). إنه "دين الرحمة الذي يسع متغيرات الزمان والمكان، ولا يضيق لكي يرتبط بشكل من أشكال الدولة أو نظمها الاقتصادية والسياسية، وإنما يتسع لها جميعا رحمة بالعباد، وتأكيدا على أن الدين أشمل من الدولة، وأن العقيدة أكثر اتساعا وشمولا من المفهوم الضيق لنظام الحكم" (6). وهذا ما يؤكد أن الإسلام "دين لا دولة (...). بل إن الدولة كانت عبنا على الإسلام، وانتقاصا منه وليست إضافة إليه" (7). فالإسلام

دين السلم لأنه "يقول في كتابه الكريم وجادلهم بالتى هي أحسن" (8) و لأنه "لا يقر الجدل بالمسدسات والمدافع والمتفجرات" (9). وبما أن القرآن الذي هو أساس هذا التصور السلمي للإسلام خالد حسب فرج فوده، فلن يصيب الإسلام مكروه من كون "المسلمين قد اختلفوا وتعددت فرقهم حتى جاوزت السبعين وكل منهم يستند إلى القرآن والسنة" (10). والسبب في ذلك هو أن اختلاف المسلمين لا يجعل من أي منهم مرجعا مقدسا لأن "الإسلام أعز من أي كائن كان، وليس في الإسلام قدسية لأحد، وبعد عهد الرسول لا عصمة لأحد، إلا إذا كان يتصور أنه ظل الله في أرضه، أو أنه الإمام المعصوم أو الإمام المنتظر" (11). لكن التعامل السليم مع الدين الذي يجنبه الاختلافات الدنيوية، والذي يتناسب مع روحه هو الذي يحترم حرمة وطبيعته، فالدين "أعز من أن يقحم في السياسة، وأنزه من أن يلوث بمغامرات السياسة، وأبعد ما يكون عن تمثيله لنظرية سياسية متكاملة" (12).

يواجه هذا التصور السلمي للإسلام عدة اعتراضات وعدة عوائق تتجسد في مختلف المشاكل التي يواجهها هذا الدين والنتيجة عن الاختلافات العديدة التي تكونت بداخله. ويرى فرج فودة أن مصدر كل هذه المشاكل هو دخول السياسة للدين الإسلامي. لذلك نصب نفسه مدافعا عن تخليص الإسلام من السياسة ومن الدولة الدينية ونصرة الدولة المدنية. فالعلماء أنفسهم، في نظره، "لا يختلفون حول قضايا الدين، ولا يتباعدون إذا قصرُوا اجتهادهم على القيم الدينية وإعلاء شأنها في نفوس المسلمين، لكنهم يتنافرون ويتصارعون حين يدخل كل منهم ساحة السياسة" (13). وهذا يجعل تطهير المسجد من السياسة أمرا ضروريا، بحيث يقتصر دوره "على الموعظة الدينية وعلى الدعوة بالتى هي أحسن، للذي هو أحسن، وهو صلاح الدنيا وسعادة الآخرة" (14). وهذا الفهم لدور

الإسلام ليس اعتراضا عليه لكنه رفض للحكم باسم الإسلام "لأن الإسلام دين وليس دولة، وضمير وليس سيفاً" (15). كما أن انتقاد الإسلام-الدولة ليس مسا للإسلام-الدين. فهناك اعتراضات كثيرا على الأول، بينما "لا تجد في الإسلام-الدين إلا ما تنحني له تقديسا وإجلالا وإيمانا خالصا" (16). ليس الإسلام-الدولة إلا الدنيا عكس الإسلام-الدين الذي هو الرسالة. وبالرغم أن الله قد "أنزل في الرسالة ما ينظم شؤون الدنيا في أبواب، وترك للبشر أبوابا" ووسع "برحمته بشرا هم أعلم بشؤون دنياهم من السلف، وترك لهم أمورا تختلف باختلاف الأزمنة، لا يترك لهم فيها إلا قواعد عامة" (17) فإن "الخلاف بدأ، والدماء سالت والسيوف استطالت، والأعناق ضربت، والأطراف تمزقت، حين دخلت السياسة من باب الدين، فتمزق حبل الإجماع المتين، وأصبحت هذه الأيام السوداء فتنة وصفها المسلمون فيما بعد بالفتنة الكبرى" (18).

لقد وضع الله "مبادئ التشريع وأصول العقيدة" وترك للبشر حرية التشريع، لأن "التفكير يسبق التكفير، والعقل يسبق النقل، والسماحة تسع الجميع، والحساب آت لا محالة في الآخرة وليس في الدنيا"، ولأن الإسلام "يعنى بالغايات قبل الوسائل"، ولأنه "لا يعرف الكهنوت، ولا يعرف رجال الدين، ولا يعطي قدسية لأحد، ولا يمنح عصمة لأحد، ولا يمنع النقد عن أحد، فلا عصمة لأحد غير الرسول، ولا قدسية لأحد غيره، وليس في الإسلام أزياء، وليس له ألقاب، وليس لأحد كاننا من كان أن يدعي أنه حامي الإسلام، فكلنا مسلمون وكلنا حماة الإسلام" (19).

تواجه دعوة الدولة الدينية، الذين أقحموا السياسة في الإسلام، عدة عقبات تجعل تصورهم للإسلام مخالفا لروح الإسلام، ففي مجال حقوق الإنسان مثلا، يصطدمون "بموقف ميثاق حقوق الإنسان من العقوبات البدنية، وهو ما

يتعارض مع تطبيق الشريعة الإسلامية، وبموقف ميثاق حقوق الإنسان من المرأة وهو ما يتعارض مع الفهم الخاص للإسلام لدور المرأة" (20)، وبموقف ميثاق حقوق الإنسان من حرية الاعتقاد وهو ما يتعارض مع موقف الإسلام من الردة.

كما أن موقف دعاة الدولة الدينية من مسألة الحكم غامض، لأنهم "لم يقدموا اجتهادا مقنعا حول نظام الحكم، ولم يحسموا خلافاتهم حوله، ولم يستقروا بعد على مفهوم الشورى، وحول الديمقراطية، وهل هي كفر بواح، أو أنها تعكس روح الإسلام الحق؟ وحول الحاكم، وهل يجب أن يكون قرشيا أو أنه يولى الأصلح؟ وحول أسلوب تولية الحاكم، وهل هو انتخاب أهل الحل والعقد كما حدث في انتخاب أبي بكر الصديق (...) أو التولية بتوصية من الخليفة السابق في خطاب يبائع عليه المسلمون وهو مغلق، كما حدث في تولية عمر (...) أو اختيار مجموعة منتقاة يختارون بدورهم الخليفة، كما حدث في انتخاب الستة الذين اختارهم عمر، للخليفة عثمان (...) أو بيعة بعض الأمصار كما حدث في خليفة الإمام علي بن أبي طالب (...) أو أن التولية جائزة بحد السيف، كما حدث في تولية معاوية، أو بالوراثة كما حدث في تولية يزيد بن معاوية، أو أن هذه جميعا اختيارات، لنا الأخذ بها جميعا، والاختيار منها حسب الظروف والملابسات" (21).

لم يترك القرآن ولا السنة، حسب فرج فودة، "أية قاعدة في أمر تولية الحاكم"، ولقد اختلف المسلمون في هذه المسألة لأنهم لم يجدوا نصا يعتمدون عليه في هذا الشأن، إضافة إلى معضلة أخرى تتمثل في أن "تولية الحاكم مستمرة مدى حياته، ولا عبرة في ذلك بأن البيعة على أساس الالتزام بكتاب الله وسنة رسوله" (22). كما أن تطبيق الشريعة سيجعل أي شخص يدين بدين آخر،

غير الإسلام، مواطننا من الدرجة الثانية فأقدا لمجموعة من حقوقه ومهددا في استقراره وأمنه، كما سيجعل "غناء المطربات دعوة للزنا (...)" وسوف يصبح الرقص مجونا، والتمثيل فسقا، وتزيين المرأة تبرجا من الجاهلية الأولى، ونحت التماثيل كفرا" (23). فالدعوة لتطبيق الشريعة هي دعوة للإطاحة بأي دستور وبأية قوانين تنتسب للديمقراطية، وخضوع "لهوى المفسرين للقرآن والسنة" وغياب أي برنامج "يكفل حرية الرأي والعقيدة، ويحترم إرادة الشعب ويقيد سلطة الحاكم، ويكفل لجميع المواطنين المساواة في الحقوق والواجبات" (24).

يعتقد فرج فودة أنه لا خلاف حول الدين، وإنما الخلاف مع خصومه أنصار الدولة الدينية يتمحور حول مفهوم الدولة وحول مرجعيتها، لأن الدولة المدنية لا بد أن يكون الدستور والقانون مرجعيتها، علما أن "المرجعية المدنية لا تتجاهل المرجعية الدينية ولا تفقز حولها، بل كثيرا ما تلتقي معها، إذا تحقق الاجتهاد المستنير الذي يوائم بين النصوص الثابتة ومتغيرات العصر" (25). ولا يرى أي تناقض بين الإسلام والعلمانية، لأن العلمانية ليست هي، في نظره، الفصل بين الدين والدولة، وإنما هي الفصل بين الدين والسياسة، ويتعجب من وجود "أقوام يخشون الشعب بين الإسلام والعلمانية، وكأنهما طرفا نقيض أو كأن المسلم لا يكون علمانيا وأن العلماني ليس مسلما" (26). فالفصل بين الدين والسياسة يحقق "صالح الدين وصالح السياسة معا"، إضافة إلى أن الدولة الدينية "تتناقض مع مفهوم التسامح الديني، لأن صاحب الدين يراه حقا مطلقا، ويرى المخالفين لعقيدته على باطل مطلق، ويرى في استمالتهم إلى دينه إن أمكن واجبا مقدسا، فإن لم يكن فإن قهرهم على اعتناق عقيدته يحفل بنفس الدرجة من الشهادة" (27).

كما لا يرى أي تناقض بين الإسلام والديمقراطية، لأن هذه الأخيرة "لا يمكن أن تصطدم بجوهر العدل في الدين الإسلامي وروح الحرية التي تشملها ويشملها" (28). وتقتضي الحرية بالمفهوم الإسلامي تحرير المسجد من السياسة لأن مكان هذه الأخير في عصرنا هو "البرلمان والصحف والأحزاب وأجهزة الإعلام". ولا يعتبر "منع بعض الأئمة من استغلال منابر المساجد في التعبير السياسي انتهاكا لحقوق الأئمة (...). لكنه منع لهم من انتهاك حقوق المصلين بإجبارهم على سماع ما يختلفون حوله وعليه، وهو أيضا انتهاك ساحة هي باليقين أعز من أن توظف خدمة لطموح فريق معين" (29). أما الأساس الذي يركز عليه فرج فودة في جعل الإسلام الديمقراطي، إسلام الحرية هو إسلام المسلمين اليوم فهو الاجتهاد المستنير، والذي يرى "أن له في الإسلام أبوابا تتسع للرحمة وللإنسانية ولحقوق الإنسان" (30).

محمد شحرور (ولد سنة 1938):

البديل من داخل القرآن

قام الفقهاء حسب محمد شحرور بتحنيط "نصوص التنزيل الحكيم تقولا على الله يجعلها مومياء مشوهة قابعة في صندوق الفكر التراثي" وحاملة "الهوية القرون الثلاثة الأولى" (1)، لذلك كان من الضروري تحطيم "حواجز التواصل بيننا وبينها بالتحاكي المباشر معها والسماح لها بأن تبهرنا بكشفها لنا ما تحمله من معارف متجددة ستسقط زيف الهوية التي ألصقت بها" أي "التعامل مع نصوص التنزيل تعاملًا مباشرًا يكون ملينًا بالإثارة الفكرية التي تسمح

بإثراء رصيدنا المعرفي الذي جمد قرابة أحد عشرة قرناً باسم الحفاظ عليه بحيث صرنا خارج التاريخ ونعيش على هامش الحياة لأننا نرفض التجديد" (2). ولتحقيق هذه الغاية اعتمد محمد شحرور مجموعة من المبادئ المنهجية تشكل منطلقاً "لقراءة ثانية للكتاب والسنة" يمكن إجمالها في ما يلي: "خلو" التنزيل الحكيم " من الترادف في الألفاظ وفي التركيب، خلوه من الحشو واللغو والزيادة، احتواؤه على أرفع مستوى من التعبير البلاغي، دقة تراكيبه ومعانيه، امتلاكه المصدقية وخلوه من العبث، امتلاكه خاصية الكونية الإنسانية لأنه "هدى للناس ورحمة للعالمين، اشتماله على "نبوة محمد ورسالته"، تضمنه لحدود الله، خلوه من الناسخ والمنسوخ، وضوح الفرق فيه بين المحرمات وبين التشريع الناتج عن الإجماع البشري، كون القياس آلية يستعملها "علماء الطبيعيات والاجتماع والإحصاء والاقتصاد" وليس علماء الدين، الفرق الواضح "بين التحريم والمنع والنهي وبين التحليل والأمر والسماح"، فهم الدور النبوي على أنه كان "اجتهادا في حقل الحلال تقييدا وإطلاقاً" في عصره، عدم الخلط بين السنة النبوية وكتب الحديث (3).

وانسجاماً مع هذه المبادئ المنهجية، قام محمد شحرور بتقديم تعريفات محددة وجديدة لأهم المصطلحات المعتمدة في دراسته لنصوص التنزيل. فالقرآن هو "مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غياب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة (القصص القرآني)، وعن غياب المستقبل كقيام الساعة والنفخ في الصور والحساب والجنة والنار"، والكتاب فهو " مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي محمد (ص) وحيّاً على شكل

آيات وسور وهو ما بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، وهو ما نطلق عليه التنزيل الحكيم".

أما الإسلام فليس هو الاستسلام، لأن ما هو مطلوب من الإنسان هو "أن يُسلم لله لا أن يستسلم بدون قيد أو شرط"، هو الدين السهل الذي يخلو من النقائص والتحجر والتزمت. والإسلام أعم من الإيمان لأنه دين للبشرية جمعاء. وهو مطابق للفطرة التي "توحي للإنسان بوحدانية الإله". وهو "التسليم بوجود الله وباليوم الآخر، فإذا اقترن هذا التسليم بالإحسان والعمل الصالح، كان صاحبه مسلماً، سواء أكان من أتباع محمد (الذين آمنوا) أو من أتباع موسى (الذين هادوا) أو من أنصار عيسى (النصارى) أو من أية ملة أخرى غير هذه الملة الثلاث كالمجوسية والشيفية والبوذية (الصابئين)"(4). فالإسلام متقدم على الإيمان، وهو "ميثاق الإنسانية (المثل العليا) وأبرز أساساته حقوق الإنسان وعلى رأسها الحرية"(5). ويقوم الإسلام على ثلاثة أركان هي: الإيمان تسليماً بوجود الله، الإيمان تسليماً باليوم الآخر وبالبعث، العمل الصالح والإحسان. وحسب هذا التعريف فإن نقيض الإسلام ليس هو الكفر أو الشرك وإنما الإجرام، فالمجرم في "التنزيل الحكيم" هو الذي "قطع صلته بالله، فأنكر وجوده، وكفر باليوم الآخر، وكذب بالبعث والحساب، وهو ما نطلق عليه بمصطلحنا المعاصر اسم الملحد"(6).

أما الإيمان فهو نوعان حسب "التنزيل الحكيم": النوع الأول هو الإيمان بالله واليوم الآخر، وهذا ما يسميه محمد شحورر بالإسلام، أما النوع الثاني فهو الإيمان بالنبي محمد. لذلك لا بد للمؤمن أن يكون مسلماً. أما أركان الإيمان فهي "الإيمان بمحمد (ص) ورسالته وبما أنزل عليه، إقامة الصلاة، إيتاء الزكاة، صوم رمضان، حج البيت، الشورى، القتال في سبيل الحرية ورفع

الظلم والإكراه في الدين" (7). ويوضح الركن الأخير من أركان الإيمان بالقول بأنه هو "الجهاد في سبيل أن تكون كلمة الله هي العليا، وهي لا إكراه في الدين، وفي سبيل حرية الناس (...). وفي سبيل الوطن ورد اعتداء الأعداء حتى لو كانوا مسلمين أو مؤمنين (ويخضع لمبدأ القصاص) وفي سبيل الدفاع عن النفس والوطن والأهل والبيت والمال، وهذه الأمور ليست من الفطرة" (8). فالإيمان خاص بأتباع النبي محمد فقط، لهذا سموا بالمؤمنين، وسمي عمر بن الخطاب بأمرير المؤمنين، وسميت زوجات الرسول بأمهات المؤمنين. ويستنتج محمد شحور من تمييزه بين الإسلام والإيمان أن "إعادة تسمية الأشياء بأسمائها، وتبيان أركان الإسلام وأركان الإيمان كما أوردها التنزيل الحكيم، جعلنا نفهم بوضوح كيف أن الإسلام بدأ بنوح وختم بمحمد (ص)، مروراً بإبراهيم ويعقوب وموسى وعيسى، وأنه هو الدين السماوي الوحيد الذي عرفته البشرية وجاء به الرسل على اختلاف رسالاتهم" (9). كانت لعملية استبدال أركان الإسلام بأركان الإيمان نتيجة سياسية هامة تمثلت في تدعيم الاستبداد، لأن تلك الأركان الخمسة (الشهادتان، الصلاة، الزكاة، الصوم، الحج) لم تكن تتضمن الأخلاق ولا المثل العليا ولا الإحسان ولا العمل الصالح. كما أنها لم تكن تتعارض مع أي حكم استبدادي، فيكفي أن ينطق الحاكم بالشهادتين ليكون حاكماً مسلماً شرعياً تقبله الأمة المسلمة. وانطلاقاً من تلك الأركان الخمسة "حكم من حكم من الطغاة المستبدين، ونتيجة لذلك قبل الناس حكم هؤلاء الطغاة، من تثار وممالك وأتراك، ومن كل من هب ودب، طالما أنه مسلم، وطالما أنه ينطق بالشهادتين ولا يمنع أحداً من أداء الشعائر التي جعلوها أركاناً للإسلام" (10).

ولقد اكتسب هذا الاستبداد شرعيته من "الحديث النبوي السياسي الذي كان ضرورة لا غنى عنها للمستبد لاكتساب الشرعية وطاعة الناس" ومن أركان الإسلام الخمسة "التي أسندوها إلى الرسول الأعظم فيما أسندوه من أحاديث. وبقوة هذين الطرفين أطبق الطغيان قبضته على رقابنا وما زال، وسيبقى حتى نتخلص من هذه الأطروحات ونفهم أن أركان الإسلام تؤخذ من كتاب الإسلام الإلهي، التنزيل الحكيم، وليس من كتب وأحاديث أحد" (11).

ساد الاعتقاد بأن السنة النبوية هي "حياة النبي (ص) كنبى وككائن إنساني عاش حياته في الواقع"، لكن محمد شحرور يرى بأن النبي نفسه وصحابته "لم يعتبروا الأحاديث النبوية وحيا"، بل إن النبي لم يأمر بجمع تلك الأحاديث، كم لم يأمر بجمعها "الخلفاء الراشدون" من بعده. وهذا يدل على أنها كانت نتيجة التعامل مع واقع خاص، وبالتالي تتسم بالظرفية والخصوصية. فاعتبار السنة النبوية هي "كل ما صدر عن النبي من قول ومن فعل أو أمر ونهي أو إقرار" هو تعريف خاطئ. إن التعريف المعاصر للسنة الذي يقترحه محمد شحرور هو أنها "منهج في تطبيق أحكام أم الكتاب بسهولة ويسر دون الخروج عن حدود الله في أمور الحدود أو وضع حدود عرفية مرحلية في بقية الأمور، مع الأخذ بعين الاعتبار عالم الحقيقة" (12). إن ما فعله النبي في عصره هو التفاعل الأول مع الإسلام في ذلك الوقت. كان التعريف القديم للسنة الذي لم يقل به النبي نفسه "سببا في تحنيط الإسلام". لقد حوّل الفقهاء اجتهادات الرسول الظرفية إلى "نشرعات أبدية شمولية مطلقة"، واستعملوا السنة كوسيلة لنسخ القرآن أحيانا، فصاروا وسطاء بين الناس والله، وحولوا السنة إلى "وحي ثان".

يُميز محمد شحرور بين الرسالة المحمدية التي هي "الصيغة النهائية للسنة الإلهية الأبدية جرى التعبير عنها بين دفتي المصحف"، والسنة الرسولية التي هي "الرسالة المحمدية التي أنزلت وحيا على قلب الرسول والواردة في أم الكتاب وما جاء فيها من منظومة القيم والشعائر ونظرية الحدود ومبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي مجال الأسوة والطاعة والقدوة والإتباع"، والتي تتميز بثلاثة خصائص أساسية هي "الرحمة والخاتمية والعالمية"، والسنة النبوية التي هي "القصص المحمدي الوارد في التنزيل الحكيم وهو جزء من القصص القرآني (...) واجتهادات النبي (ص) عينها الواردة في ما صحّ من الأحاديث الواردة في كتب الرواية والسيرة" (13).

أدى عدم التفريق بين النبوة والرسالة إلى استمرار "الجدل الفقهي والعقائدي" ما بين المعتدلين والمتطرفين. فلما يستعمل المعتدلون "آيات الجدل" التي أحسن والآيات النهائية عن الإكراه في الدين"، يستعمل المتطرفون آيات تدعو لقتل المشركين والكفار. إن المتطرفين في نظر محمد شحرور لا يفهمون "التنزيل" لأنهم يعتبرون القصص المحمدي مصدرا للتشريع. وبما أن سورة التوبة تدخل ضمن القصص المحمدي في نظره فإنها ليست مصدرا للتشريع. فسورة التوبة التي "تعتبر معينا خصبيا للفرز العقائدي وتصفية الآخر، هي تسجيل لما دار من أحداث في القصص المحمدي فلا أحكام فيها ولا تشريعات بل هي مجرد نقل غير مباشر لأجواء ذلك التاريخ الذي لا ينبغي ألا نفسر كل ما عداه في ظلاله" (14).

يرفض محمد شحرور منطق الناسخ والمنسوخ في "التنزيل". فإذا كان الإسلام قد خضع لمفهوم الناسخ لأنه بدأ بنوح وختم بالنبي محمد، وإذا كان قد ذكر في التنزيل بمعنى الإبطال والتعديل، فإنه "نسخ بين الشرائع، والرسالات

وليس بين آيات الرسالة الواحدة (...) أما ما زعمه أصحاب كتب الناسخ والمنسوخ وعلى رأسهم هبة الله بن سلامة، وأبو جعفر النحاس، وجلال الدين السيوطي (...) فهذا هراء لا وزن له عندنا لأن النسخ لا يكون إلا بين رسالات سماوية" (15)، أي أن النسخ الحقيقي هو الذي قد حصل "بين الرسالات بحيث نسخت اللاحقة سابقتها، وليس المفهوم التراثي القائل إن النسخ قد حصل بين آيات التنزيل الحكيم" (16).

لقد استعمل المتطرفون منطق الناسخ والمنسوخ لنسخ آيات التسامح والسلام، لكن المشكل أعمق من ذلك، ويتمثل في استناد كل من المعتدلين دعاء السلم، والمتطرفين دعاء العنف على نفس الأرضية المعرفية. وهو الأمر الذي يجعل نبذ الإكراه والعنف متعذرا. فهم يتفوقون على حضور السياسي في الديني، ويستعملون نفس الآليات في فهم النصوص الدينية، وينطلقون من نفس المنطلقات. إن ما يقوم به دعاء التسامح والوسطية والاعتدال هو مجرد "تلفيقات وتوفيقات من السهل الإطاحة بها، ولن تغني عمليات التجميل التي يقومون بها ومحاولات تغيير المناهج المدرسية عن شيء، لذلك لم تفلح ولن تفلح محاولة الوسطيين الحد من ظاهرة الإرهاب والتطرف" (17).

يتناقض فهم المتطرفين للرسالة المحمدية مع تصور هذه الرسالة للحرية. فالمؤمنون أتباع النبي محمد مكلفون بالقتال من أجل الحرية التي هي لا إكراه في الدين، لأن "أول بند من بنود الحرية الذي يجب أن يعتقده المسلم، هو وجود الطرف الآخر أي الكفر (...). فعندما يكافح المؤمن من أجل حرية العقيدة واختيارها لغيره، ولو كان كافرا، فهو يكافح عمليا من أجل نفسه ومن أجل ضمان الحفاظ على حرية عقيدته، ومن أجل إبداء رأيه بحرية ضد الكفر" (18). وهذا هو مفهوم الجهاد في سبيل الله، الذي يعد ركنا من أركان الإيمان،

ويختص به المؤمنون أتباع النبي محمد، ويمارسونه طوعا ولا يحق لهم إلزام غيرهم على القيام به، وهدفه "القتال في سبيل أن تكون كلمة الله هي العليا، ويعني القتال ضد الاستبداد ومن أجل الحرية لكل الناس قاطبة ورفع الإكراه عنهم أينما كانوا، بغض النظر عن مواقفهم العقائدية والسياسية" (19). لقد أعطى القرآن، حسب محمد شحرور، لجميع الناس "الحرية في الاختيار بين الكفر والإيمان" لأن الكفر، أو الإلحاد، ليس مشكلا دنيويا، وإنما هو مشكل أخروي "حسابه على الله سبحانه الذي منع الناس من أن يحاسبوا بعضهم بعضا على المستوى العقائدي" (20).

إن الممارسة الجماعية للحرية هي الشورى. والشورى مصطلح استعمله "التنزيل الحكيم" للدلالة على الديمقراطية. وهي ركن من أركان الإيمان. والهدف منها تغليب المصلحة العامة على المصلحة الخاصة. وتتم ممارستها من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حسب الاستطاعة. ويشبهه محمد شحرور الذي لا يؤمن بالشورى ويمنح تطبيقها مثل الذي يمنع إيتاء الزكاة وإقامة الصلاة. فالشورى جزء لا يتجزأ من عقيدة المسلم وعباداته. ويتطلب تطبيق الشورى "وجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والمؤمن، ووجود الرأي والرأي الآخر بين المؤمن والكافر، وبين المؤمن وغير المؤمن، في كل ما يخص العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية" (21). ليس هناك من سبيل لحماية الحرية والمثل العليا الإسلامية، التي تعتبر حقوق الإنسان جزءا منها، غير الشورى التي تعني اليوم الديمقراطية التي لا غنى عنها لحماية مثل الإسلام العليا. لكن بالرغم من "أن الشورى الديمقراطية جاءت صمام أمان للمسلمين المؤمنين تكليفا، إلا أنهم أهملوها وتركوها فتخلفوا عن باقي الشعوب التي أخذت بها، واستعاضوا عنها بمصطلحات ومفاهيم عجيبة مثل

إجماع الجمهور، وإمام المسلمين، والخليفة، وأهل الحل والعقد، وكلها مفاهيم تاريخية فرضتها ظروف زمانية ومكانية معينة، أصبحت اليوم لا معنى لها، وبقي المعنى الذي يجب أن نعود لنتبناه وهو ولاية الأمة على نفسها. وأنه لا وصاية على الشعب، وأن الشعب ينتخب سلطاته بنفسه" (22).

إن الدولة حسب "التنزيل الحكيم" يجب أن تكون دولة مدنية تقوم على مثل الإسلام العليا، وتستمد شرعيتها من عقد بين السلطة والشعب، كما أن المجتمع الإسلامي ينبغي أن يكون مجتمعاً مدنياً يتمتع بكل مكونات المجتمع المدني الحديث (حرية التعبير عن الرأي والرأي الآخر، التعددية الحزبية، الانتخابات، تداول السلطة، المساءلة والمعارضة، فصل السلطات الثلاث...)، لذلك فإن "مفهوم أهل الحل والعقد، وهكذا أجمع الجمهور، والفقهاء الذين يعيشون على أكتاف الناس، وكل هذه الأدبيات التي ورثناها بالمنات، ليس لها إلا قيمة تاريخية، لا تفيدنا بشيء في بناء دولة معاصرة، لأنها قامت على ظروف تاريخية مختلفة عن ظروفنا تماماً، واستعملت نظماً وأدوات معرفية تختلف عن نظمنا وأدواتنا" (23).

ولتبيد كل لبس يخص العلاقة ما بين الدولة والمجتمع المدني والعبادات، يقول محمد شحرور إن النبي لم يمارس الإكراه في العبادات (الصلاة، الصوم، الحج)، ولم يكلف أحداً لمراقبة من لا يقومون بهذه العبادات، كما لا توجد عقوبة دينية في التنزيل على من لا يصلي أو لا يصوم. وتتنحصر مهمة الدولة في هذا الشأن بضمان احترام هذه العبادات وعدم تشجيع الناس على تركها وتوفير الشروط للقيام بها.

يترتب عن فهم محمد شحرور للتنزيل ولمدنية الدولة والمجتمع أن الإسلام "غير قابل للتسييس". فميثاق الإسلام الذي هو مثله العليا لا يُختزل في

دستور أو في مجموعة قوانين. إن أركان الإسلام أكبر من الدولة، وميثاقه كوني يخص البشرية كلها، لأننا إذا "نظرنا في أركان الإسلام واستعرضنا مثله العليا، كما وردت في سورة الأنعام وغيرها، رأينا أنها جميعا غير قابلة للتسييس، بما هي للتأطير الاجتماعي الإنساني كله، لا يحدها وطن ولا لسان ولا عرق، وهذا ما لم يستطع العرب المسلمون المؤمنون استيعابه حتى اليوم" (24).

إن كل الممارسات التي تمت بعد وفاة النبي من طرف صحابته هي عمليات "لتدبير المصالح المتنازع حولها"، أي ممارسة السياسة كتكتيكات. فلم يكن هدف تلك الممارسات إضافة شيء للدين أو تعديل مكون من مكوناته لأنه لم يحدث فراغ ديني. لكن الخطأ الذي ارتكب هو اعتبار كل ما قام به صحابة النبي من إجراءات سياسية إسلاما.

إن مشكلة المؤمنين أتباع الرسالة المحمدية إلى اليوم هي تقديسهم لصحابة النبي واعتبار كل ما صدر عنهم "تسييسا للإسلام، بينما الإسلام غير قابل للتسييس أصلا، فإذا تم تسييسه مات بموت الدولة التي سيسته. لذا فإنه من الشائع الآن أن الإسلام طبق في عهد الرسول الأعظم وبعد وفاته في عهد الخلفاء الراشدين ثم توقف. وهذه الخطيئة جاءت من تسييس الإسلام، ومن ربط السياسة (كتكتيكات) بالإسلام" (25).

حسن حنفي (ولد سنة 1935):

بديل اليسار الإسلامي

يحتل لفظ التراث مكانة مركزية في مشروع حسن حنفي. ولقد اختار هذا اللفظ عوض لفظ الدين لأن "الدين جزء من التراث وليس التراث جزءا من الدين" (1). ويتعلق الأمر بالتراث الإسلامي الذي أبدعه العرب وغير العرب، لأنه أعم من التراث العربي. ولا يعني التراث عنده التقليد بالضرورة، فهو "البداية بالآنا مقابل الآخر وتطوير الثقافة المحلية وليس استبدالها وزرع أخرى مكانها" (2). ولقد نشأ التراث من القرآن والسنة لأن "القرآن هو منبع تراث الأمة وأساس حضارتها ومصدر معرفتها، والباعث على معظم الحركات الاجتماعية والسياسية على امتداد أربعة عشر قرنا من تاريخها" (3). وما يميز التراث هو "حركته وعدم ثباته"، ويتجلى تغيره في تغير الوحي وفقا لحاجات الواقع، وتغير التشريع وفقا لتغير العصر، ومواكبة الإجماع والقياس للتحويلات الاجتماعية، ونشأة الفرق الإسلامية المتعددة والمختلفة كتعبير عن اختلاف وتباين الأوضاع الثقافية والاقتصادية.

فالتراث هو في نفس الوقت الموروث من الماضي و"المعطى الحاضر على العديد من المستويات"، فهو لا يوجد في استقلال عن الواقع الحي المتغير، لذلك يتجلى في مختلف "التفاسير التي يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة وأن الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذي تكونت عليه"، فهو البداية التي لا تملك قيمة في ذاتها، وإنما تملك قيمتها حسب فعاليتها في الحاضر، لذلك فهو "مخزون نفسي عند

الجماهير. فالتراث القديم ليس قضية دراسة الماضي العتيق فحسب (...). مازال التراث القديم بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية إما بعاطفة التقديس (...) أو بالارتكان إلى ماض زاهر تجد فيه الجماهير عزاء عن واقعه المضني(4).

لكن التراث الذي يسود وعي الجماهير هو تراث الطرف الغالب المتمثل في أنين الناس تحت ثقل القضاء والقدر الموروث من السلف، وقضايا التشبيه والتشخيص، وتقديس النصوص والتأويلات، وطاعة الحاكم المعين، وقانون العقوبات والمحرمات وقانون الأحوال الشخصية، وأولوية النقل على العقل، وتبعية العقل للنظام القائم، وافتقاد العالم الطبيعي لقانون ثابت يحكمه... أما تراث المغلوب فقد ظل هامشيا ومضطهدا مثلته فرقة المعتزلة كمعارضة من داخل النظام، وفرقة الخوارج كمعارضة من خارج النظام، وفرقة الشيعة كمعارضة سرية، إضافة إلى ثورات القرامطة والزنج... ولقد دافعت هذه المعارضة عن حرية الإنسان وقدرته على الفعل ومسؤوليته عن أفعاله الداخلية والخارجية، وعن أسبقية العقل على النقل... لقد "ساد تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة. وتم تدوين كل شيء في التاريخ والأصول والعقائد أي في إيديولوجيات الشعوب من وجهة نظر الغالب، وحيكت مؤامرات الصمت والتشويه حول تراث المعارضة فتحول التراث إلى تراث سري كما هو الحال عند الشيعة أو تراث علني لفته مؤامرات الصمت حتى هدد بالاندثار مثل تراث الخوارج وتراث المعتزلة"(5). لذلك فإن ما نقرأه اليوم في كتب التراث هو ما دونه الغالب عن نفسه وعن المغلوب من وجهة نظره.

ليست قضية التراث قضية دينية، لأن مكونات التراث لم تتبع كلها من الدين (مثل التأليه والتجسيم والتشبيه والجبر والدعوة للخنوع...) كما أن مكونات

الدين لا توجد كلها في التراث (مثل دين الثورة ودين التحرر والنزعة اليسارية والتاريخ والإنسان)، ومن ثم "كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاما لا تمس الدين في كثير أو قليل، وكأن اختيارنا من التراث لا يؤدي إلى تكفير أو تضليل في الدين. فالدين ذاته أصبح تراثنا، لأن الدين قد تمثلته جماعة وحولته إلى ثقافة طبقا لمتطلبات العصر. لا يوجد دين في ذاته بل يوجد تراث لجماعة معينة ظهر في لحظة تاريخية محددة ويمكن تطويرها طبقا للحظة تاريخية قادمة"(6).

يسمى حسن حنفي مشروعه بالتراث والتجديد الذي يقوم على ثلاث أسس هي الموقف من التراث ومن تجديده، والموقف من التراث الغربي والموقف من الواقع أي من نظرية التفسير. إن موقف المسلمين الحضاري اليوم له ثلاثة أبعاد "الأول موقفنا من التراث القديم وذلك لأننا مجتمع تراثي مازال وعيه القومي مفتوحا على القدماء، ومازال القدماء يمثلون بالنسبة له سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، ومازالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة، والثاني موقف من التراث الغربي (...). والثالث موقفنا من الواقع"(7). وأوضح أن قضية التراث والتجديد تواجهها ثلاثة حلول هي: الاكتفاء الذاتي للتراث، الاكتفاء الذاتي للجديد، التوفيق بين التراث والتجديد. إلا أن الموقف السليم في نظره هو "التنظير المباشر للواقع".

يصنف حسن حنفي التراث القديم من منظور تاريخي، فيقسم مراحلها إلى ثلاثة هي: مرحلة إبداع أولي (امتدت طيلة القرون السبعة الأولى)، مرحلة تدوين

ثانية (امتدت طيلة القرون السبعة التي تلت القرون السبعة الأولى)، مرحلة إعادة بناء القديم عبر "التأويل والقراءة من أجل إبداع جديد".

يهدف مشروع "التراث والتجديد" إلى تشكيل ثقافة وطنية يتم التعبير عنها بلغة يقبلها وعي الشعب ويتقبلها العصر، وإدراك الواقع بنظرية علمية، وإعداد نظرية تفسر الواقع وتغيره "لأن التراث هو نظرية الواقع، والتجديد هو إعادة فهم التراث حتى يمكن رؤية الواقع ومكوناته" (8). كما يهدف إلى فك طلاسم الماضي بشكل نهائي، والقضاء على العودة السلبية للموروث في الوعي، وتحرير طريق التحرر من كل العوائق. ولا بد من التذكير أن عملية "تجديد التراث" بها أصول التراث ذاتها، والمنبع الذي صدر منه، أعني الوحي الذي احتوى الواقع في باطنه، والذي تكيف طبقاً لتطوره وهو ما وضح في الاجتهاد الذي جعلته الحركات الإصلاحية مبدأ الحركة في التراث" (9). وتكمن مهمته كذلك في تحويل العلوم العقلية القديمة (الكلام والفلسفة والتصوف والأصول) إلى علوم إنسانية، مثل "تحويل علم أصول الفقه إلى مناهج بحث، والفقه إلى علم اقتصاد وتشريع وسياسة، والتصوف إلى علم نفس وأخلاق، وعلم الحديث إلى علم نقد تاريخي" (10). يتعلق الأمر في عملية التراث والتجديد في آخر المطاف، حسب حسن حنفي "بتحويل الوحي إلى إيديولوجية"، وإلى "علم شامل يعطي المبادئ العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات" لأن "الوحي هو منطلق الوجود" (11). يتعلق الأمر بإعادة بناء التراث من داخله، وبمحاولة إعادة الاختيار في الفكر القديم.

ومن المنظور العملي، يقدم مشروع التراث والتجديد نفسه على أنه لا يستغل الدين لصالح الثورة، ولا يعمل على ترميم القديم وإصلاحه، ولا يهدف إلى تكرار الإصلاح الذي وجد في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وبالمقابل فهو يهدف إلى تكوين حركة جماهيرية شعبية وحزب ثوري يجسد الثقافة الوطنية التي توجه سلوك الجماهير، وتغيير الأطر النظرية الموروثة، وتطوير الفكر الإصلاحى القديم ليصبح نهضة.

إن إعادة الاختيار في الفكر القديم تفقد مباشرة إلى تراث المغلوب، ذلك أنه قد يكون من الأصلح للمسلمين اليوم، حسب حسن حنفي، أن يتبنوا حرية الاختيار وخلق الأفعال واستقلال العقل والإرادة عند المعتزلة والتخلي عن الاختيار الأشعري الذي يعطي الأولوية لله في الفعل والعلم والحكم، والذي هيمن أكثر من عشرة قرون، وتبني اختيار الخوارج القائل بأن العمل جزء لا يتجزأ من الإيمان. وقد يكون من صالح الأمة الآن "الدفاع عن الله وتصوره باعتباره أرضاً محتلة، واعتباره عملية تحرير للأرض"، لأن الخطر اليوم على الأرض وليس على التوحيد، فكل المسلمين موحدون ومنزهون اليوم، لذلك يصبح الدفاع عن التوحيد هو الدفاع عن الأرض، أي الربط بين الله والعالم. ويفرض هذا الاختيار الصالح التخلي عن عدة قضايا كان لها معنى في الماضي وصارت محسومة اليوم مثل السور المكية والمدنية وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ وعلاقة البسملة بالسور القرآنية وعلم ميزان الرجال أو علم الجرح والتعديل... كما يجب تطوير التفسير النفسى-الاجتماعى وإضافة التفسير السياسى للقرآن. إضافة إلى ذلك ينبغي إعادة الاعتبار للإنسان والتاريخ وذلك "بنقل عصرنا من مرحلة التمرکز حول الله وهي المرحلة القديمة إلى مرحلة التمرکز حول الإنسان وهي المرحلة الحالية. كما يمكن اكتشاف الإنسان الغائب في تراثنا القديم والممحور في وجداننا المعاصر. والإنسان كامن في تراثنا القديم ولكنه مغطى ومستور. وعصرنا الحالى هو عصر الإنسان، وبالتالي تكون مهمة عصرنا إبراز المستور، والكشف عن الإنسان"(12).

يدعو حسن حنفي إلى ثورة في الألفاظ لتجديد التراث وذلك عبر امتلاك القدرة على تجاوز اللغة القديمة وصياغة معانيها في ألفاظ جديدة يفهما الناس ويتقبلونها. فالألفاظ التي لها فعالية اليوم هي الحرية والعدالة والمساواة والتقدم والشعب والمجتمع والتاريخ... تلك الفعالية التي فقدتها ألفاظ قديمة مثل الواجب والحلال والحرام والصلاة والصيام... خاصة وأنه من السهل "التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء، والزكاة مشاركة في الأموال، والصيام إحساس بالآخر، والواجب هو الفعل الملتزم، والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم فناء، والمندوب هو الفعل التطوعي، والمكروه هو الإرادي، والمباح هو الطبيعي" (13). وتغيير الألفاظ هو تجديد للفكر وتطوير للحضارة، ولا يمكن التواصل مع الناس اليوم بلغة القدماء. لم تعد هذه اللغة القديمة "قادرة على التعبير عن مضامينها المتجددة طبقاً لمتطلبات العصر نظراً لطول مصاحبتها المعاني التقليدية الشائعة التي نريد التخلص منها، ومهما أعطيناها من معاني جديدة فإنها لن تؤدي غرضها لسيادة المعنى العرفي الشائع على المعنى الاصطلاحي الجديد، ومن ثم أصبحت لغة عاجزة عن الأداء بمهمتها في التعبير والإيصال" (14).

من العوائق التي تواجه اللغة التقليدية كونها "لغة إلهية تدور ألفاظها حول الله"، ولغة دينية، ولغة تاريخية، ولغة تقنينية "تضع الوجود في قوالب"، ولغة صورية مجردة. ولتجاوز هذه العراقيل ينبغي أن تكون اللغة الجديدة مفتوحة وعقلية ومرتبطة بالتجربة والواقع الحسي وإنسانية ملتزمة بمكونات الإنسان، وعربية غير "معربة أو مستعربة تعبر عن مضمون العصر واكتشافاته".

وعلى سبيل المثال، فيمكن التعبير عن لفظ "الدين" بلفظ معاصر هو "الإيديولوجية"، وذلك لأن لفظ الدين صارت له معاني متناقضة واستعمالات كثيرة، فهو لم يعد يوصل للجانب الإلهي وللوحي، وإنما صار يشير للتاريخ الاجتماعي والسياسي وللمذاهب والتيارات الفكرية المنتسبة له، ولما كان "لفظ دين قاصرا عن أداء المعنى فإن لفظ إيديولوجية أقدر منه على التعبير عن الدين المعني وهو الإسلام، وإيصال معناه لأن الوحي مجموعة من الأفكار والتصورات تصدر منها أنظمة وشرائع خرجت من الواقع بأسباب النزول وتكيفت حسب الواقع بالناسخ والمنسوخ وهدفها تغيير الواقع إلى واقع أفضل منه" (15).

كما يمكن التعبير عن لفظ الإسلام بلفظ آخر هو التحرر، لأن لفظ الإسلام يزرح تحت معاني كثيرة لا تتسجم مع معناه الأصلي. فالتحرر اليوم أكثر ملائمة للتعبير عن معنى الإسلام الأصلي من لفظ الإسلام، لأن "الذي يسلم لله" يتخلص من كل القيود أي ينعم بالتحرر. فالإسلام هو "تحرر الشعور الإنساني من كل قيود القهر والطغيان (...)" ولفظ السلام أيضا يعبر أكثر عن مضمون الإسلام من اللفظ ذاته، لأن الإسلام هو الذي يحقق السلام الداخلي للإنسان بعد تحرره من كل قيود القهر والاستعباد. ثم هو الذي يحقق المجتمع الواحد الذي لا طبقات فيه ولا استغلال ولا احتكار، ومن ثم ينشأ السلام في المجتمع، وهو أيضا الذي ينظم علاقات الأمم، بعضها مع البعض الآخر على أساس من السيادة المتبادلة وأحلاف السلام" (16).

ولا يكتمل هذا التجديد النظري واللغوي والمنهجي إلا بالتجديد السياسي الذي يتجسد في مشروع حسن حنفي في حركة الإصلاح الديني أو اليسار الإسلامي.

يعلن حسن حنفي انتماءه للجناح التقدمي في الإسلام والذي يتخذ أسماء عدة منها الإسلام المستنير والنهضة الإسلامية والإسلام التقدمي واليسار الإسلامي والثورة الإسلامية. ويرى أيضا أن هذا التيار لازال محاصرا وأن الأصولية الإسلامية تكفره.

ظهر هذا التيار في نظره "منذ آخر الفقهاء، ابن تيمية حتى أول المصلحين المحدثين محمد بن عبد الوهاب وسار في أثره الأفغاني ومحمود عبده ورشيد رضا والكواكبي وعبد الحميد بن باديس والسنوسي وعبد القادر المغربي والألوسيان والمهدي وأخيرا حسن البنا وسيد قطب، وهو يبدأ من التراث الذاتي للأمة من أجل إصلاح ديني يكون مقدمة لحكم إسلامي دون وضع شروط نهضة أو مقومات ثورة" (17). إضافة إلى "محمد إقبال، وعلال الفاسي والظاهر بن عاشور وغيرهم عبر أربعة أجيال. ومازال الجيل الخامس منهم يملأ الأرض صخبا ويحاول عدة صياغات للصحة الإسلامية" (18).

يرى حسن حنفي أن "الإسلام أول دين اشتراكي" (19)، وأنه "دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية" (20)، وأنه "هو الوطنية والوطنية هي الإسلام" (21). ويرى أيضا أن اليسار الإسلامي، حامل لواء هذا النوع من الإسلام، يستقي أصوله من الجوانب الثورية في التراث القديم التي عليه إحياءها، وأنه تطوير لبعض أجنحة جماعة الإخوان المسلمين، وتطوير لتيار ماركسي ارتكز على الدين مثلما نجد ذلك عند عبد الرحمن الشرقاوي وخالد محيي الدين وشهدي عطية، وتطوير لحركة الإصلاح الديني منذ الأفغاني ومحمود عبده حتى سيد قطب.

على اليسار الإسلامي، لكي يختلف عن اليمين الإسلامي، أن يعمل على تحويل الإيمان من الرضا والطاعة والخضوع إلى إيمان مستنير لصالح الفقراء

المعدمين وبالتالي يصبح الإيمان تفكيراً، ويتخلى عن الاعتقاد بأن العالم ممكن وحادث ويعتبره واجبا وقدیما يستطيع الإنسان معرفته والتحكم فيه واستغلاله لصالحه، ويتصور الإنسان كموجود يتمتع بوجود يقيني وباستمرارية وقدم وجوده وبوجوده في كل مكان ويتمتع بالذاتية، ويعيد للإنسان أهم صفاته المميزة له مثل العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، ويثبت للإنسان حرّيته واستقلال إرادته وقدرته على خلق أفعاله، ويجعل العقل هو الأساس ويمنحه الأولوية على النقل، ويربط الخير والشر بالإنسان وبوضعه الاجتماعي ويؤسس مسؤوليته عن أفعاله واختياراته، ويحرر الإنسان من كل الوصايا مستغنيا عن كل مساعدة خارجية، ويجعل الموت "واقعا بأسبابه المباشرة مثل الأمراض وحوادث الطرق والاعتقالات والحروب"، ويعيد الوحدة الوثيقة ما بين الإيمان والعمل بحيث يصبح "من لا عمل له لا إيمان له"، بتحويل السياسة إلى أصل واعتبارها القدرة على تحقيق أصول الدين واعتبار أن "صوت الله هو صوت الشعب" (22).

أحمد صبحي منصور (ولد سنة 1949):

بدیل الاكتفاء بالقرآن وإنكار السنة

إن العبارة الأساسية التي تلخص منهج أحمد صبحي منصور ومنظوره للإسلام هي عبارة "القرآن وكفى". ولقد ارتكز منظوره للإسلام على اعتقاده أن "مصطلحات القرآن تختلف عن مصطلحات المسلمين التي نبتت في عصور لاحقة طبقا لحركة اللغة، والأمثلة كثيرة، ليس فقط في كلمة "الأمي"

و"الأميين"، ولكن أيضا كلمات مثل "حد/حدود" التي تعني في القرآن الحق المشروع، وهي تعني عندنا العقوبة، وكلمة "السنة" التي تعني في القرآن "الشرع الإلهي" أو "المنهاج الإلهي"، وجعلنا لها معنى آخر، وكلمة "التعزير" التي تعني في القرآن التقديس والمناصرة والتكريم وتعني عندنا الإهانة"(1).

فالإسلام عنده لا يقبل تقسيم العالم إلى معسكر الحرب ومعسكر السلام، كما أنه لا يسمح بالاعتداء على الآخرين واحتلال أراضيهم. وهو الاستسلام والانقياد والخضوع لله (الإسلام الاعتقادي أو الباطني)، وهو أيضا السلام بحيث يكون كل إنسان مسالما مسلما ظاهريا بغض النظر عن دينه الفعلي (الإسلام السلوكي أو الظاهري). فالإسلام الباطني الاعتقادي "هو استسلام لله تعالى وحده بلغة القلوب، وهي لغة عالمية يتفق فيها البشر جميعا مهما اختلف الزمان والمكان واللسان. أما الإسلام في التعامل الظاهري فهو السلام والسلم في التعامل بين البشر"(2).

أما الإيمان فينقسم إلى إيمان قلبي باطني أساسه التعامل مع الله، ويختلف الناس في هذا النوع من الإيمان من دين لآخر ومن مذهب لآخر، وإلى إيمان آخر هو الثقة والاطمئنان والأمان في العلاقة مع الناس حسب الظاهر لأن كل من "تأمنه ويكون مأمون الجانب هو إنسان مؤمن"، ونجد هذين المعنيين لكلمة الإيمان "في قوله تعالى عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين- التوبة/61)، أي أنه (يؤمن بالله) أي يعتقد فيه وحده إلها (ويؤمن للمؤمنين) أي يثق فيهم ويطمئن لهم"(3).

كان عصر النبوة عصرا ذهبيا في نظر أحمد صبحي منصور، وكانت فطرة المسلم في ذلك العصر نقية صافية، والقرآن اليوم هو وحده الكفيل بتنقية فطرة

المسلم اليوم لتستعيد نقاوتها وصفاءها. والمنهج الكفيل بتحقيق ذلك هو الاعتماد على القرآن وحده بالإنصات لحقائقه وبالاستعانة بآياته التي يؤيد بعضها بعضاً. فكتاب المسلم الوحيد هو القرآن، وما عداه يسمى ظناً لأنه لم يفرط في شيء، إنه "الكتاب الوحيد الذي ينبغي أن يتمسك به المسلم دون غيره (...). وهو ليس محتاجاً للكتب البشرية. فالقرآن الكريم ما فرط في شيء ونزل تبياناً لكل شيء وجاءت به تفصيلات كل شيء يحتاج للتبيين والتفصيل" (4).

ومن جهة أخرى يرى أحمد صبحي منصور أن القرآن لم ينطرق "لكل ما لا داعي له، وإلا تكاثرت آيات القرآن بحيث لا تكفيها البحار مدادا ولا الأشجار أقلاماً" (5). كما أنه لم يأت بشريعة جديدة، فهو نزل على قوم يعرفون الصلاة والصدقة والحج والصيام، فلو "نزل بشريعة جديدة ليست معروفة من قبل لكان منتظراً أن تأتي التشريعات منتظمة متتابعة متتالية في سياق موضوعي وزمني واحد" (6)، لقد نزل القرآن لكي "يعالج ما تم تحريفه قديماً وما استجد تحريفه وما تم نسيانه وما يساء تطبيقه" (7).

وفي إطار إعادة الاعتبار للقرآن كمرجع وحيد للمسلم، يرفض أحمد صبحي منصور القول بأمية النبي، بل اثبت حسب قوله "خطأ الزعم الذي قاله علماء التراث بأن النبي محمد عليه السلام لم يكن يقرأ ولم يكن يكتب، وأن هناك من كتب الوحي" (8). إن علوم القرآن هي المسنولة عن انتشار فكرة أمية النبي، وهي فكرة خطيرة، بل أكذوبة تشكل "أساس الطعن في القرآن" (9). فالنبي لم يستعن أبداً في نظره بأي كاتب لكتابة الوحي، وبالتالي فالقول بأن أحد كتبة الوحي ارتد عن الإسلام قول عار من الصحة، ولم يجمع عثمان المصحف ولم يغير الحجاج بن يوسف الثقفي بعض كلمات القرآن. والدليل على ذلك هو

القرآن نفسه. فالقرآن يؤكد على أن النبي كان يقرأ ويكتب لأن الله أمره بالقراءة (اقرأ) لكونه يعرف القراءة، ويؤكد أنه كان يقرأ "من صحف مكتوب فيها القرآن" (رسول من الله يتلو صحفا مطهرة - البينة/2)، ويؤكد أنه تعلم الكتابة والقراءة بعدما بعث نبيا (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك - العنكبوت/48)، كما أن المشركين في مكة اعتبروا القرآن أساطير يكتبها النبي بيده (وقالوا أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلا - الفرقان/5)، فالنبي حسب القرآن كان يتلو القرآن على المؤمنين ويعلمهم الكتاب والحكمة (البقرة/ 125، 151 - آل عمران/ 77 - الجمعة/2).

يدل معنى "الأمي" و"الأميين" في القرآن على سكان الجزيرة العربية الذين لم ينزل عليهم كتاب سماوي، خلافا لأهل الكتاب (اليهود والنصارى). وهذا المعنى واضح في الآية 20 من سورة آل عمران (وقل للذين أوتوا الكتاب والأميين أسلمتم) وفي الآية 75 من نفس السورة (ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائما ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل).

كان هناك "كاتب واحد للوحي هو محمد (ص) نفسه (...). لأن للقرآن الكريم نوعية خاصة من الكتابة، وهذه الكتابة القرآنية لا تزال حتى الآن مختلفة عن الكتابة العربية العادية، وهي ما يعرف الآن بالرسم العثماني نسبة إلى الخليفة الثالث عثمان بن عفان" (10).

أتم النبي "كتابة وجمع القرآن وترتيبه في نسخة أصيلة"، وتم نسخ مصاحف من النسخة الأصلية للقرآن، لكن عملية نسخ بعض المصاحف تمت "بالكتابة العربية العادية المخالفة لنوعية الكتابة القرآنية، وكان حتما أن تختلف القراءة

وأن يختلف المسلمون، ولذلك أسرع عثمان فجمع المصاحف المخالفة وأحرقها وألزم الناسخين بنقل النص القرآني بالكتابة القرآنية الفريدة" (11).
ومن الأخطاء التي تسببت فيها كتب التراث الخلط بين معنى النبي ومعنى الرسول، ولقد نتج عن هذا الخلط إشكال هو معنى طاعة الرسول وإتباعه. فالنبي هو شخص محمد بن عبد الله وما يصدر عنه من تصرفات في حياته الخاصة، وهذا المعنى المحدد للنبي ينسجم مع عتاب الله له كنبى وليس كرسول في العديد من الآيات (التحریم/1 و3 - الأنفال/67 - آل عمران/161 - التوبة/113 و117 - الأحزاب/1 و3 و6 و13 و28 و53 و59)، وتلقيه أمر الله بإتباع الوحي، بل هو أول من أمر بإتباع الوحي. وكان له كلام بشري خاص به تداوله مع زوجاته وأصحابه، كما كانت له آراء في قيادته لشؤون جماعته الدنيوية والسياسية. ولقد كتب الرواة أقواله وسجلوا أفعاله. ولم يكن بوسع كنبى أن يجتهد في التشريع ولو يكن يعلم الغيب، ولقد انحصر اجتهاده في تطبيق وتنفيذ أوامر الله.

أما كلمة الرسول فلها عدة معاني في القرآن (النبي، جبريل، ملائكة تسجيل الأعمال، ملائكة الموت، حامل الرسالة، القرآن نفسه). أما الرسول ففي إطار المقارنة مع النبي- فهو النبي حين ينطق بالقرآن، وهو الذي تكون طاعته هي طاعة الله من خلال طاعة القرآن. ومهمة الرسول هي تبليغ الرسالة (المائدة/99). إن تداخل شخص النبي مع مهمة الرسول يلقي بشيء من اللبس على تميز مهمة أحدهما عن مهمة الآخر خاصة وأن النبي "كان حاكما مسنولا عن دولة، وكان قائدا للأمة، وكانوا يحتكمون إليه في أموالهم وقضاياهم، وكان يحكم بينهم بصفته الرسول الذي ينطق بحكم الله كما هو" (12).

لا يوافق أحمد صبحي منصور على "المقولة الشهيرة بأن البخاري أصح كتاب بعد القرآن" (13). كما لاحظ وجود "فجوة بين سيرة النبي في القرآن وبين سيرته المتناثرة بين سطور البخاري" (14). ولا يوافق على تسمية سيرة النبي وأقواله وأفعاله سنة لأن السنة في القرآن هي "الشرع والمنهاج"، وبهذين "المعنيين جاءت كلمة السنة في القرآن منسوبة لله ولشرعه ولطريقته في التعامل مع البشر مشركين ومؤمنين" (15). يقوم الحديث المنسوب للنبي على أساس الشك. ولا يشكل الإسناد حجة على صحته. فعلم الحديث والجرح والتعديل ارتكز على "الاختلافات الفقهية والعقائدية والفكرية بين المسلمين في العصر العباسي"، كما أن اختراع الأسانيد تم في القرن الثاني الهجري على أساس الروايات الشفهية، والإسناد في حد ذاته قضية بحث يتأرجح بين الشك والإثبات وليس قضية إيمان. والبخاري، التي توفي سنة 256 هـ، يفصله عن وفاة النبي قرنان ونصف قرن، ويحتوي كتابه (صحيح البخاري) على "أحاديث تطعن في النبي والإسلام، وظلت محصنة من النقد بسبب حماية الإسناد وما أضفاه على البخاري من تقديس" (16) كما أن أبرز علماء الحديث اختلفوا فيما بينهم "في إثبات حديث ما أو نفيه"، فلم يكتف "الإمام مسلم في صحيحه بما قاله البخاري أستاذه، ولم يأخذ بكل أحاديثه، ولم يترك ما تركه البخاري من أحاديث، فجاء صحيح مسلم مختلفا عن صحيح البخاري، ثم جاء الحاكم (محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري) فاستدرك (نسبة لعنوان كتابه: المستدرك على الصحيحين) على البخاري ومسلم، وقبلهم جميعا كان أحمد بن حنبل مختلفا في مسنده (نسبة إلى كتابه: مسند الإمام أحمد بن حنبل) ثم جاء المتأخرون أكثر اختلافا" (17). إن إسناد قول معين للنبي يعني تحويل ذلك القول إلى حقيقة دينية يكون المسلم مطالباً بالإيمان بها، ويعني ثانيا اتهام النبي بأنه لم يبلغ الرسالة

لأنه لم يعمل على حفظ تلك الأحاديث المنسوبة إليه وتبليغها. لتلك الأسباب جميعا يطالب أحمد صبحي منصور "بالغاء الإسناد، وقطع الصلة بين تلك الأحاديث والنبي عليه السلام" (18).

بما أن النبي كان ملزما باتباع القرآن، فلقد كانت الحروب التي خاضها حروبا دفاعية، فلو كان معتديا في حروبه لخالف صريح القرآن (ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين - البقرة/190). كما أن دولته احتكمت "للشورى الإسلامية القرآنية"، التي جعلت النبي يستمد سلطته من الناس وليس من الله، والتزمت مبدأ السلام، وخاضت حروبا دفاعية، وحمت حرية العقيدة، لأن "الهداية مسئولية شخصية فمن اهتدى فلنفسه ومن ضلّ فعليها، وحيث يمارس المنافقون دور المعارضة الدينية والسياسية متمتعين بحريتهم في القول والفعل أينما شاءوا، وينزل القرآن بحكم كفرهم العقائدي والسلوكي ولكن يأمر النبي والمسلمين بالإعراض عنهم طالما لم يعتدوا على المسلمين بالسلاح" (19).

وفي إطار تعريف الإسلام كدين سلام، أرجع أحمد صبحي منصور ولادة حد الردة إلى "عصور الفتن التي شهدت الفتن". فالقرآن لا يجيز قتل النفس "إلا بالحق الذي هو القصاص في القتل". لذلك لا يوجد مرجع قرآني لحد الردة، فالقرآن ذكر هذا الموضوع "في أربعة مواضع ولم يجعل فيها للمرتد عقوبة يقيمها عليه الحاكم، بل أوكل أمره لله تعالى يعاقبه في الدنيا والآخرة" (محمد/25 و27 و28 و38 - المائدة/54 - آل عمران/100 - البقرة/217) (20). بل كثيرا "ما جاء معنى الردة في القرآن في الحديث عن الصحابة المنافقين الذين كفروا بعد إيمانهم" (21). لقد بلغ الأمر ببعض المنافقين إلى "أن يتطرف في كفره إلى درجة التآمر على النبي وعلى المؤمنين في أوقات الحروب، ومع ذلك فإن النبي لم يعقد لهم محاكم تفتيش" (22). وفي غياب أي مرجع قرآني لحد

الردة وضع الفقهاء "حديثين تستطيع بهما الخلافة الاستبدادية مطاردة خصومها السياسيين بغطاء شرعي مزيف (...). ورد أحدهما في البخاري وهو الذي يدعو إلى قتل من بدل دينه، وورد الآخر في صحيح مسلم وهو الذي يقول أنه لا يحل دم مسلم إلا بثلاث: قتل النفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه المفارق للجماعة"⁽²³⁾. وحدد الفقهاء السبب الذي يخول لهم توجيه الاتهام بالردة وأسموه "إنكار معلوم من الدين بالضرورة"، الذي هو من الناحية التاريخية "مصطلح فقهي متأخر غير محدد وغير متفق عليه، ولم يعرفه عصر الرسول ولا عصر الخلفاء الراشدين، ولا توجد قائمة متفق عليها بذلك المعلوم من الدين بالضرورة في القرآن، ولا توجد تلك القائمة بالمعلوم من الدين بالضرورة في كتابات الفقهاء أنفسهم"⁽²⁴⁾.

يتناقض حد الردة مع "القاعدة التشريعية الكلية في القرآن" التي تضمنتها الآية 255 من سورة البقرة (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)، ولقد قال الفقهاء أن المقصود من "عدم الإكراه في الدين" هو "عدم الإكراه على دخول الإسلام"، أما إذا دخل أحد الإسلام فإنه مجبر على أن يموت مسلماً، وإذا تخلى عن الإسلام فسيواجه بحد الردة. ويتعارض هذا الفهم للآية مع فهم آخر لها يرى أن "المعنى الواضح في الآية إنه لا إكراه في الدين، في كل الدين، فلا ينبغي أن يكون هناك إكراه في دخول الدين ولا إكراه في الخروج من الدين ولا إكراه في إقامة شعائر الدين فيما يخص حقوق الله"⁽²⁵⁾.

إن قاعدة "لا إكراه في الدين" تؤسس لحرية الرأي في الإسلام، تلك الحرية التي تمتع بها المنافقون الذين كانوا يستهزئون بالمؤمنين ويسبونهم إبان حياة النبي، وكان الردّ عليهم يتم بالقرآن فقط والدعوة للإعراض عنهم. وهذه القاعدة تضمنها سورة مدنية (البقرة/256) إبان قوة دولة النبي. إلا أن هناك

آيات مكية عديدة أسست قبل ذلك لهذه القاعدة القرآنية (سورة يونس/99 - سورة الغاشية/21 إلى 26 - سورة الأنعام/106 و107 - سورة البقرة/119 - سورة الزمر/14 و15 - سورة الكافرون - سورة الإسراء/107...). بل إن الجهاد نفسه لم يتم تشريعه لفرض الإسلام بالقوة، وإنما "لتقرير حرية الرأي والعقيدة والاختيار بين الإيمان والكفر"، ولمحاربة الذين يفرضون معتقداتهم على الناس بالقوة ويصادرون حُفهم في التفكير، إن هدف الجهاد هو "تقرير الحرية الدينية، أو بالتعبير القرآني (منع الفتنة في الدين أو الاضطهاد)، وأن يكون الدين لله تعالى" (26). أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فلا علاقة له حسب أحمد صبحي منصور بالإكراه في الدين، ويتناقض المعنى الفقهي السائد عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع المعنى القرآني الذي تضمنته سورة الشعراء (الآيات 214-216)، إنه "مجرد أمر قولي ونهي قولي يتواصى به كل مسلم ولا تنفرد به طائفة (...). وهذا الأمر القولي لا يرتب سلطة لأحد كي يرغم الآخرين على فعل الصالحات" (27).

عبد المجيد الشرفي (ولد سنة 1942):

بديل القراءة المعاصرة

لا يوجد إسلام واحد حسب عبد المجيد الشرفي، كما أن مفهوم التراث "يقصر على الآثار المكتوبة التي تتعلق بالمواضيع الدينية سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه ذاته (...). ويتمحور حول النص القرآني وينطلق منه في جميع الحالات" (1). ويقر بأن النص التأسيسي

الذي هو القرآن بالأساس يحتل مكانة "فريدة و متميزة" لا نظير لها في الديانات الأخرى النبوية منها والكتابية. والنص التأسيسي الإسلامي نص رمزي لا يتقيد بالمقولات المنطقية ويستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح... وهذه الخصائص المميزة للنص التأسيسي هي التي جعلته موضوع تأويلات مختلفة بل ومتناقضة لا تختزل كلها إلى الظروف السياسية التي "احتدّ فيها الصراع على السلطة واحتاج كل فريق إلى تدعيم موقفه بمستند قرآني"(2).

لكن النص التأسيسي يحيل على كيفية تشكله، باعتباره رسالة شفوية في الأصل، وما نتج من إشكالات عن هذا التشكل وذلك لأن "لفظ القرآن لا يصح أن يطلق حقيقة إلا على الرسالة الشفوية التي بلغها الرسول إلى الجماعة التي عاصرتة، أما ما جُمع بعد وفاته في ترتيب مخصوص ودون "بين دفتين" فمن المعروف أن الصحابة أنفسهم لم يكونوا في البداية متفقين حول مشروعية هذا الجمع الذي لم يقم به النبي ولو يأمر به (...) وترددوا حتى في الاسم الذي سيطلقونه على هذه الظاهرة قبل أن يستقرّ الأمر على نعتها بالمصحف"(3).

ينتمي الإسلام إلى ديانات "الوحي النبوي"، وتحيل كلمة "إسلام" إلى ثلاثة معاني أساسية وهي: الإسلام كمجموعة قيم تضمنها القرآن، الإسلام كممارسة تاريخية نتجت عن الفهم والتأويل والإسلام كممارسة إيمانية. ولا يمكن حسب عبد المجيد الشرفي دراسة الإسلام دراسة كاملة دون دراسة مظاهر التدين الاجتماعية التي تكتسي "أهمية بالغة، فلا يجوز بحال الإعراض عن دراسة الكيفية التي تمارس بها الطقوس والاحتفالات الدينية-الاجتماعية في العيدين والمولد النبوي وعاشوراء ورأس السنة الهجرية ورمضان إلخ، وكذلك بمناسبة الولادة والختان والزواج والموت، وغيرها من الظواهر وغيرها من

الظواهر الشائعة كزيارة القبور والطرف الصوفية والتقرب بالأولياء والصالحين وحتى كتابة الرسائل إلى أضرحتهم توسلا إليهم في حالات الفقر والبطالة والعقم وما إليها" (4).

إن الإسلام الذي هو "الدين الذي أثر بعمق وما زال يؤثر في مشاعرنا وتفكيرنا ومؤسساتنا الاجتماعية" (5)، مثل مصدرا للمشروعية بالنسبة للحكام ولمعارضهم في نفس الوقت وذلك على امتداد التاريخ، أي أنه دين ما انفك ينقلب إلى إيديولوجية، وهو دين يمتلك قدرة كبيرة على التكيف مع جميع الظروف فقلد "استطاع أن يتكيف مع أوضاع مختلفة متناقضة، مع الحكم الوراثي والنظام الجمهوري الانتخابي، مع الرأسمالية والاشتراكية، مع الإبداع والتقليد، مع تحديد النسل وعدم تحديده، مع البداوة والتمدن، ولا أحد بإمكانه أن يدعي أن إسلامه هو أفضل من إسلام غيره" (6)، بل إنه "دين (...) يُجيز بل يُساعد على بعض أشكال العلمانية" (7).

تعود أهمية التعدد والتنوع في الإسلام إلى تنوع واختلاف ثقافات الشعوب التي اعتنقته. فالإسلام منتشر في القارات الخمس، وأغلب معتقيه يعيشون في أكثر البلدان فقرا، كما أن العرب "يمثلون اليوم أقلية من بين المسلمين (...). بينما تنتمي الأغلبية إلى أجناس وقوميات ولغات وحضارات مختلفة بل متباينة قد تخول الحديث عن إسلام آسيوي، وآخر زنجي، في مقابل الإسلام العربي" (8)، إضافة إلى إسلام المتكلمين، وإسلام الصوفية، وإسلام الفلاسفة، إسلام المجددين، إسلام الساسة، إسلام الفقهاء، إسلام الخوارج...

ارتبط انتشار الإسلام بالفتوحات التي تمت من خلال الحروب والغزوات، لكنه انتشر أيضا بطرق سلمية مثل التجارة والعلم والتصوف في اندونيسيا والصين ومناطق عدة من بلاد الهند وإفريقيا السوداء. وهذا الأمر يطرح إشكالا مهما

يتعلق بمدى حاجة الإسلام للعنف لكي ينتشر، ولعل "انتشار الإسلام كان سيَتَّخذ صيغة أخرى أكثر إيجابية لولا ما صحبه من عنف واستغلال" (9).

تحول الإسلام بفعل التطبيق والممارسة إلى مؤسسة تتبنى تصورا ساندا يقوم بإقصاء التصورات الأخرى المعارضة له. ولقد فقدت المبادئ الإسلامية جزءا من طاقتها وتوجهها بسبب التطبيق وآليات تأثير الواقع. وتميز الإسلام الذي صار مؤسسة بثلاثة خصائص حسب عبد المجيد الشرفي هي: تميز المسلمين عن غيرهم بحيث صاروا طائفة خاصة، تحول العبادات إلى طقوس موحدة، وجود عقائد ملزمة للجميع لا يحق لأحد إنكارها.

أما الحديث النبوي فإنه يتضمن مفارقة تخص وجوده ذاته تتمثل في احتفاظه "بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره بالألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس. أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته وبعد مماته، وألا تكون لأقواله هو صبغة معيارية ملزمة، وأراد المسلمون غير ذلك بل عكسه" (10). ولقد التزم الجيل الأول بالأمر النبوي، لكن حياة المسلمين ومشكلاتهم الجديدة كان لها رأي آخر. فتم تدوين الحديث النبوي بناء على الإسناد والروايات الشفهية بعد مرور عشرات السنين على وفاة النبي، ووقع ما كان النبي يخشى حدوثه، فلقد تمت معاملة "الحديث معاملة القرآن، واعتُبر وإياه على رتبة واحدة، فُتَشَبِثَ بحرفيته، ويُحْفَظُ عن ظهر قلب، ويُقرأ من دون تدبّر، ويحتفل بختمه للتبرك، ونجم عن ذلك أن بُحِثَ فيه، في نطاق الفقه بالخصوص، عن الناسخ والمنسوخ، وعن الخاص والعام، وعن المجمل والمبين، وعن المطلق والمقيّد، وما إلى ذلك من المباحث المعهودة في علوم القرآن من دون مراعاة للاحترازاات المشروعة المتعلقة بطروف تدوينه" (11).

يرى عبد المجيد الشرفي أن عهد النبي لم يشهد وجود دولة إسلامية، وأن بذور هذه الأخيرة تكونت في عهد خلفاء النبي. وكان الدافع لتأسيسها دينياً ومالياً إضافة إلى ضرورات تحول الإسلام إلى مؤسسة. وهذا الدافع المزدوج في الأصل هو الذي يفسر تضامن السلطة السياسية والسلطة الدينية في تاريخ المسلمين، وحاجة رجال السلطة ورجال الدين لبعضهم البعض، ولا تشذ عن هذه القاعدة إلا نماذج محدودة كان العامل الديني هو المكون المهيمن في تشكل الدولة (الدولة الفاطمية في إفريقية وفي مصر، دولة المرابطين، دولة الموحيدين، الدولة الشيعية في إيران...).

ويمكن التساؤل عن علاقة هذه التجربة في الحكم التي تضامنت فيها السلطة الدينية مع السلطة السياسية بظاهرة الإسلام السياسي التي ظهرت حديثاً ما بين الحربين مع تكون حركة الإخوان المسلمين بزعامة حسن البنا سنة 1928، وفي ظرفية عالمية عرفت تشكل حركات عقائدية سياسية متطرفة مثل الفاشية والنازية والكلبانية؟

لقد ظهر الإسلاميون كفئة تتميز عن المسلمين، لأنه إذا "كان الإسلاميون مسلمين فليس كل المسلمين إسلاميون"، لأن ما يميز الإسلاميين هو "كونهم من أتباع التنظيمات والأحزاب الحركية التي يمثل الإسلام بالنسبة إليها إيديولوجيا تحفزها على الفعل في التاريخ عموماً وعلى الوصول إلى الحكم بصفة خاصة" (12).

إن الإسلام السياسي يصف نفسه بالاعتدال، لكن اعتداله هذا "نسبي لأن مقولات الإسلام المعتدل تؤدي بصفة منطقية إلى الإسلام المتشدد أو المتطرف" (13). وهو توجه محافظ، يستعمل الدعوة والإكراه ويتبنى في آخر المطاف - فكرة الجهاد، كما يلجأ لمقولة "أسلمة المجتمع"، و"الحفاظ على

الطرق التقليدية في أداء الشعائر". ويفتقر الإسلام السياسي "لبرنامج اقتصادي غير رأسمالي"، مما يدل على أن برنامجه الحقيقي هو الاستيلاء على الحكم والبقاء فيه لأنه لا يعترف بالديمقراطية إلا كوسيلة للوصول للحكم يفرضه ضعفه، فالحكم بالنسبة له لله وليس للشعب. إن مرجعيته قديمة لا تنسجم مع متطلبات الظروف الحاضرة، ولا يملك أية مرجعية تجيب عن الأوضاع الراهنة وهذا "مأزق يقع فيه الإسلام السياسي لأنه عجز عن أن ينتج مرجعيات فكرية متناغمة مع الأوضاع المعيشة" (14).

إن معايير المعرفة الحديثة تحتم إعادة النظر في الأسس الفكرية للإسلام السياسي، تلك الأسس التي كانت نتيجة لمجتمع قبلي تقليدي (القصاص، الدية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) أو لمواقف الفقهاء (مسلمات علم أصول الفقه مثل المعلوم من الدين بالضرورة، كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم...)، أو لاستعمال الأحاديث النبوية (وهي غير مروية بالكيفية التي يطمئن إليها صاحب المعرفة الحديثة)، أو لتأويل القرآن، أو للإجماع الذي لا يعتبر ملزماً لأنه عملية بشرية إضافة إلى أن "الذين أجمعوا في عصر ما، واعتُبر إجماعهم ملزماً للعصور التي تليه، إنما قاموا في كثير من الحالات يتعسف في التأويل والاستنباط والقياس لم يعد مقبولاً اليوم" (15).

يرى عبد المجيد الشرفي أنه من الضروري "إعادة النظر في أغلب ما جاء في المدونات الفقهية، لأن المرجعية الغالبة في تلك المدونات ليست القرآن، كما يتوهم كثير من الناس، بل هي الحديث النبوي" (16).

يتبنى الإسلام السياسي قيماً تقليدية تتلخص في ما يطلق عليه "الكليات الخمس" (حفظ النفس والعقل والدين والمال والعرض)، علماً بأن المجتمعات الحديثة في حاجة لقيم حديثة يذكر عبد المجيد الشرفي من بينها قيمة استقلالية

الشخصية، والحرية، والابتكار والاختراع، والعقلانية. ومن الواضح أن هذه القيم الحديثة بعيدة كل البعد عن "أفق أتباع الإسلام السياسي". إن ما يعاني منه الإسلام السياسي بالأساس هو "المشكل الثقافي"، والعداء للحضارة المعاصرة باعتبارها حضارة مادية متفسخة أخلاقيا ومعادية للمسلمين. وهذا يؤكد أن الإسلام السياسي لا يملك "ثقافة تاريخية متينة". وتفرض المشاكل التي يعاني منها الإسلام السياسي البحث عن حل "من شأنه أن يصلح المسلم المعاصر مع دينه، فيتجاوز الحلول الترميقية والتوفيقية الزائفة، ويتخلص من الازدواجية التي تعيق الإبداع وتحول دون أخذ زمام المبادرة" (17).

يبحث المسلمون المعاصرون عن حلول لمشاكلهم المعاصرة، وهي حلول تختلف عن مظاهر التدين التقليدي الموروث، لذلك ينتقدها الإسلاميون ويعتبرونها "زيغا عن الإسلام وابتعادا عن تعاليمه"، إلا أنها تعتبر في الواقع عملية "بحث المسلمين عن حلول غير مسبقة لمشاكلهم"، كما أنها ليست "منافية للدين إلا إذا نصبوا أنفسهم وسطاء بين العبد وربّه وأوصياء على ضمائر المؤمنين" (18).

يربط عبد المجيد الشرفي بين التهم الموجهة للبعض بأنهم "علمانيون" و"تفريبيون" و"منسلخون" و"أعداء للإسلام" بمقولة "الفرقة الناجية في مقابل أهل الأهواء والبدع". ويرى أن على المسلمين اليوم أن يضعوا حدا لما "عانوه في تاريخهم من جراء تلك المقولة التي لم تأت إلا بالانغلاق الفكري الانتحاري وبالفرقة بين المؤمنين وبالعنف المتبادل بينهم"، ويضيف أنه آن الأوان لكي "يفيق الإسلاميون من أوهامهم وأن يتخلصوا من الشعارات الجوفاء التي عاشوا عليها واضطهدوا من أجلها وأن يواجهوا تحديات الواقع

بالوسائل الناجعة النبيلة، فيضيفون حقا إلى الحضارة ما به تعم الحرية
والمساواة بين البشر، ويسود الإخاء ويتقلص العنف وتنتشر الرحمة" (19).
تغلب على موقف علماء الدين المسلمين التقليديين حراس المنظومة
الموروثة، وموقف حركات الإسلام السياسي، وموقف بعض المصلحين من
داخل الإسلام (يذكر عبد المجيد الشرفي موقف محمود محمد طه بالتحديد)
الغاية النفعية المباشرة، والوقوع في أسر التفكير الثنوي والنظرة السكونية
للتاريخ وغياب المنظور الديناميكي والجدلي... مما جعلها مواقف إما ضعيفة
أو طوباوية أو انتقائية.
ولن يتم تغيير أوضاع المسلمين اليوم "إلا إذا توفر شرط أساسي في
المجتمعات الإسلامية وهو شرط حرية التعبير وحرية الضمير. فحرية التعبير
هي التي تمكن من الدفاع عن المواقف المختلفة" (20).

هوامش:

محمود محمد طه:

- (1) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، الطبعة الثالثة، 1969، ص: 8.
- (2) نفس المرجع، ص: 116-117.
- (3) محمود محمد طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، الطبعة الأولى، 1974، ص 3.
- (4) نفس المرجع، ص 10.
- (5) محمود محمد طه، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، 1969، ص 32.
- (6) نفس المرجع، ص 129.

- (7) نفس المرجع، ص 130.
- (8) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (9) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، الطبعة الثالثة، 1969، ص: 171.
- (10) نفس المرجع، ص 167.
- (11) محمود طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، الطبعة الأولى، 1974، ص 33.
- (12) نفس المرجع، ص 27.
- (13) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، الطبعة الثالثة، 1969، ص 129.
- (14) نفس المرجع، ص 131.
- (15) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (16) نفس المرجع، ص 132.
- (17) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (18) محمود محمد طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، الطبعة الأولى، 1974، ص 26.
- (19) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، الطبعة الثالثة، 1969، ص 139.
- (20) محمود محمد طه، الدعوة الإسلامية الجديدة، الطبعة الأولى، 1974، ص 25.
- (21) محمود محمد طه، الإسلام برسائله الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، 1969، ص 26.
- (22) نفس المرجع، ص 34.
- (23) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (24) محمود محمد طه، الإسلام برسائله الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، 1969، ص 5.
- (25) نفس المرجع، ص 33.
- (26) محمود محمد طه، الإسلام، الطبعة الثانية، 1968، ص 26.
- (27) نفس المرجع، ص 36.
- (28) محمود محمد طه، الرسالة الثانية من الإسلام، أم درمان، السودان، الطبعة الثالثة، 1969، ص 188.
- (29) نفس المرجع، ص 196.
- (30) نفس المرجع، ص 145.
- (31) نفس المرجع، ص 149.

الشيخ علي عبد الرازق:

- 1) الشيخ علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم في الإسلام، دار الهلال، الطبعة الأولى، 1925، ص 36.
- 2) نفس المرجع، ص 37.
- 3) نفس المرجع، ص 50.
- 4) نفس المرجع، ص 69.
- 5) نفس المرجع، ص 72.
- 6) نفس المرجع، ص 74.
- 7) نفس المرجع، ص 86.
- 8) نفس المرجع، ص 89.
- 9) نفس المرجع، ص 89.
- 10) نفس المرجع، ص 105.
- 11) نفس المرجع، ص 112.
- 12) نفس المرجع، ص 116.
- 13) نفس المرجع، ص 121.
- 14) نفس المرجع، ص 120.
- 15) نفس المرجع، ص 132.

فرج فودة:

- 1) فرج فودة، مصر بين الدولة الإسلامية والدولة العلمانية، مركز الإعلام العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1992، ص 90.
- 2) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 3) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- 4) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1988، ص 70.
- 5) فرج فودة، حوار حول العلمانية، 1993، ص 86.
- 6) نفس المرجع، ص 65.

- (7) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والتوزيع، الطبعة الثالثة، 1988، ص 133.
- (8) فرج فودة، نكون أو لا نكون، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 2004، ص 33.
- (9) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (10) نفس المرجع، ص 36.
- (11) نفس المرجع، ص 20.
- (12) نفس المرجع، ص 157.
- (13) فرج فودة، حتى لا يكون كلاما في الهواء، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 17.
- (14) نفس المرجع، ص 18.
- (15) فرج فودة، حوار حول العلمانية، 1993، ص 12.
- (16) فرج فودة، قبل السقوط، دار مطابع المستقبل، الطبعة الثانية، 2004، ص 13.
- (17) نفس المرجع، ص 14.
- (18) فرج فودة، حتى لا يكون كلاما في الهواء، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 18.
- (19) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988، ص 143.
- (20) فرج فودة، الأقليات وحقوق الإنسان في مصر، ص 3، بدون مكان ولا تاريخ الطبع.
- (21) فرج فودة، حتى لا يكون كلاما في الهواء، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 171.
- (22) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988، ص 20.
- (23) فرج فودة، حوار حول العلمانية، 1993، ص 75.
- (24) فرج فودة، نكون أو لا نكون، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 2004، ص 54.
- (25) فرج فودة، حتى لا يكون كلاما في الهواء، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 174.
- (26) فرج فودة، حوار حول العلمانية، 1993، ص 10.
- (27) نفس المرجع، ص 19.
- (28) فرج فودة، الحقيقة الغائبة، دار الفكر للدراسات والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988، ص 21.

- (29) فرج فودة، حتى لا يكون كلاما في الهواء، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص 21.
- (30) فرج فودة، نكون أو لا نكون، دار مطابع المستقبل، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 2004، ص 188.

محمد شحرور:

- (1) محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء المعصومين، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2015، ص 135.
- (2) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (3) نفس المرجع، 189-193.
- (4) محمد شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 38.
- (5) نفس المرجع، ص 23.
- (6) نفس المرجع، ص 39.
- (7) نفس المرجع، ص 54-55.
- (8) نفس المرجع، ص 128.
- (9) نفس المرجع، ص 22.
- (10) نفس المرجع، ص 390.
- (11) نفس المرجع، ص 390.
- (12) نفس المرجع، ص 549.
- (13) نفس المرجع، بتصرف، ص 95-100.
- (14) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص 124.
- (15) محمد شحرور، تجفيف منابع الإرهاب، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2008، ص 60.
- (16) محمد شحرور، الدين والسلطة، قراءة معاصرة للحاكمية، دار الساقى، الطبعة الأولى، 2014، ص 102.
- (17) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص 124.

- (18) نفس المرجع، 142.
- (19) محمد شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 393.
- (20) محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1999، ص 342.
- (21) محمد شحرور، أم الكتاب وتفصيلها، قراءة معاصرة للحاكمية الإنسانية، تهافت الفقهاء المعصومين، دار الساقي، الطبعة الأولى، 2015، ص 151.
- (22) محمد شحرور، الإسلام والإيمان، منظومة القيم، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 1996، ص 397.
- (23) نفس المرجع، ص 400.
- (24) نفس المرجع، ص 382.
- (25) نفس المرجع، ص 385.

حسن حنفي:

- (1) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992، ص 23.
- (2) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 76.
- (3) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر (1952-1981)، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 77.
- (4) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992، ص 15-16.
- (5) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 19-20.
- (6) نفس المرجع، ص 24.
- (7) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 11.
- (8) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992، ص 34.

- (9) نفس المرجع، ص 55.
- (10) نفس المرجع، ص 174.
- (11) نفس المرجع، ص 175-176.
- (12) نفس المرجع، ص 122.
- (13) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 27.
- (14) حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الرابعة، 1992، ص 110.
- (15) نفس المرجع، ص 116.
- (16) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (17) حسن حنفي، دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1987، ص 83.
- (18) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 9.
- (19) حسن حنفي، الدين والثورة في مصر (1952-1981)، اليمين واليسار في الفكر الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص 110.
- (20) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1994، ص 38.
- (21) نفس المرجع، ص 52.
- (22) حسن حنفي، اليمين واليسار في الفكر الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 1996، ص 7-27.

أحمد صبحي منصور:

- (1) أحمد صبحي منصور، النبي محمد عليه السلام كان يقرأ ويكتب، وهو الذي كتب القرآن بنفسه، موقع أهل القرآن (www.ahl-alquran.com)، نسخة إلكترونية بدون مكان طبع وبدون تاريخ، ص 116.
- (2) أحمد صبحي منصور، اضطهاد أقباط مصر، موقع أهل القرآن، ص 5.
- (3) نفس المرجع، ص 4.
- (4) أحمد صبحي منصور، القرآن وكفى مصدرا للتشريع، موقع أهل القرآن، ص 6.
- (5) أحمد صبحي منصور، الصلاة بين القرآن الكريم والمسلمين، موقع أهل القرآن، ص 39.
- (6) نفس المرجع، ص 41.
- (7) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (8) أحمد صبحي منصور، النبي محمد عليه السلام كان يقرأ ويكتب، وهو الذي كتب القرآن بنفسه، موقع أهل القرآن، ص 103.
- (9) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (10) نفس المرجع، ص 106.
- (11) نفس المرجع، ص 107.
- (12) أحمد صبحي منصور، القرآن وكفى مصدرا للتشريع، موقع أهل القرآن، ص 42.
- (13) نفس المرجع، ص 76.
- (14) نفس المرجع، نفس الصفحة.
- (15) نفس المرجع، ص 64.
- (16) أحمد صبحي منصور، الإسناد في الحديث، ص 11.
- (17) نفس المرجع، ص 4.
- (18) نفس المرجع، ص 11.
- (19) أحمد صبحي منصور، حرية الرأي في الإسلام، موقع أهل القرآن، ص 26.
- (20) محمد صبحي منصور، حد الردة المزعوم، موقع أهل القرآن، ص 33.
- (21) نفس المرجع، ص 34.
- (22) نفي المرجع، ص 21.
- (23) نفس المرجع، ص 11-12.

- (24) نفس المرجع، ص 25.
 (25) نفي المرجع، ص 32.
 (26) نفس المرجع، ص 15.
 (27) نفس المرجع، ص 17.

عبد المجيد الشرفي:

- (1) عبد المجيد الشرفي وآخرون، في قراءة النص الديني، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1990، ص 11.
 (2) نفس المرجع، ص 13.
 (3) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2008، ص 49.
 (4) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 22.
 (5) عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986، ص 5.
 (6) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2008، ص 14.
 (7) عبد المجيد الشرفي، لبنات/ ج 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 61.
 (8) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، الطبعة الثانية، 1991، ص 14.
 (9) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2008، ص 117.
 (10) نفي المرجع، ص 177.
 (11) نفس المرجع، ص 181-182.
 (12) عبد المجيد الشرفي، لبنات، ج 1، دار الجنوب للنشر، تونس، 1994، ص 85.
 (13) عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014، ص 76.

- (14) نفس المرجع، ص 20.
- (15) نفي المرجع، ص 33.
- (16) نفس المرجع، ص 31.
- (17) عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، الطبعة الثانية، 2008، ص 59.
- (18) عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2014، ص 103.
- (19) نفس المرجع، ص 104.
- (20) نفس المرجع، ص 90.

الخاتمة

يفرض الإقرار بكون الإسلام مريضا ضرورةً علاجه أو إصلاحه. لكن المهتمين بشؤون الإسلام غير متفقين على نوعية المرض ومصدره وكيفية علاجه. خصوصا وأن هذا الدين تضمن منذ نشأته ترياقا داخليا ضد كل سم يأتيه من خارجه وهو "تجديده كل مائة سنة". وبناء على هذه النبوءة، التي تثير إشكال معرفة الغيب كاختصاص إلهي، فإن معنى التجديد نفسه ظل متناقضا تناقضا ذاتيا: فهو يعني العودة إلى المنبع، وتخليص الدين مما لصق به من جديد، أي ما يسمى بالبدع. فالتجديد هو عمل متكرر ضد الجديد للحفاظ على نقاء الأصل. من الصعب فصل الإسلام عن فكرة عهد النبوة الذي يعتبر النموذج المثالي للمسلمين. ذلك الأصل الذي ضمن تجديد وجوده عبر الحفاظ على السنة واعتماد التأويل. ولم يقد الاختلاف حول نموذجية العهد النبوي إلى تدعيم الإبداع ضد البدعة، واعتماد الجهد البشري الحاضر عوض الجهد البشري القديم. فالأفضلية في البشر حُسمت الترتيب التالي: النبي ثم الصحابة، ثم التابعين، ثم تابعي التابعين. والأفضلية في العصور حُسمت: خير العصور عصر النبي. فهل يمكن لإصلاح الإسلام أن يعني إحلال مجهود بشري اليوم محل مجهود النبي وصحابته وتابعيه؟

إن المصلحين التنويريين في ورطة لأن الإسلام أقفل على نفسه كل الأبواب. ولم يترك لهم خيارا. فالإصلاح يعني التغيير، ويعني سلطة الواقع وتبعية النص. فعبثا يحتمون بمصلحة المسلمين وبمقاصد الشريعة، وبتعدد المذاهب الفقهية...

لذلك فإن إصلاح الإسلام هو فخ يقود إلى تدعيم الإسلام الأصولي، لأن كل ما يضاف إلى الإسلام ولا يكون منه سيلقى إلى خارجه بالآليات التي تم تطويرها للقيام بذلك. والتهم جاهزة من سلاح البدعة إلى تهمة الفرق الضالة، فلا توجد إلا فرقة ناجية وطائفة منصوره واحدة.

لقد تم إفراغ الإصلاح من قوته التجديدية، ويتضح ذلك من قائمة المصلحين المسلمين. فرشيد رضا يذكر العديد من المجددين المصلحين في كتابه "تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده"، من بينهم: عمر بن عبد العزيز، وأحمد بن حنبل، وأبو حسن الأشعري، وأبو حامد الغزالي، وابن حزم الظاهري، وابن تيمية، وابن القيم الجوزية. فهؤلاء كلهم محافظون تقليديون متشددون، ويعتبرون من أعتى حراس الماضي نصوصا وممارسات.

وتضاف إليهم قائمة ثانية من المصلحين يمكن أن نذكر من بينهم: أبو إسحق الشاطبي، محمد بن عبد الوهاب، خير الدين التونسي، عبد القادر الجزائري، محمد إدريس السنوسي، أبو الحسن الندوي، أبو الأعلى المودودي، عبد الحميد بن باديس، بديع الزمان نور الدين النورسي، سيد قطب، محمود شلتوت، محمد مصطفى المراغي، حسن الترابي...

وبالرغم من أن هؤلاء المصلحين المسلمين، من الفقهاء والدعاة، قد حددوا معنى للإصلاح في الإسلام وباسم الإسلام، فإن باحثين آخرين اقتحموا ساحة الإصلاح بأدوات معرفية جديدة، وبفرضية تتأسس على المعرفة الحديثة ويمكن أن نذكر من بينهم: محمود محمد طه، حسن حنفي، عبد المجيد الشرفي، محمد شحرور، محمد عابد الجابري، محمد أركون، نصر حامد أبو زيد، يوسف زيدان، الصادق النيهوم، طارق عبد الحميد...

لقد اقتحموا ساحة الإصلاح اعتماداً على الثنائية التي تخترق القرآن والتي تعبر عن نفسها من خلال صوتين متوازيين في الظاهر -إذا لم ينظر إلى تشكلهما زمنياً وتاريخياً- (ثنائية القرآن المكي والمدني): صوت الرحمة والعذاب، العنف والسلم، الإكراه والاختيار، الخضوع والمسؤولية، الجبر والاختيار، الخصوصية والكونية، الدولة الدينية والدولة المدنية، الشريعة والدستور، الشورى والديمقراطية، السيف والجدال بالحسنى، لا إكراه في الدين ولا يقبل الله غير الإسلام ديناً...

لكن لا ينبغي الوقوف عند حدود الإصلاح، بل يجب تجاوزه لإنجاز إصلاح الإصلاح. ولن يتم ذلك إلا إذا تم تحديد المشكل المركزي في الإسلام الذي يقاوم النقد والتجديد، ومعرفة آلياته التي مكنته ولا زالت تمكنه من حراسة معنى تقليدي للإسلام. لا علاقة للتفكير في الدين بالإساءة إليه، بل لا علاقة له بالسجال السطحي الذي يُوَجَّه للعامة من أجل استمالتهم وشحنهم واستغلالهم. كما أن الدين لا يفقد شيئاً من قيمته إذا تم إثبات أن به أخطاء معينة. فالمقدس يتواجد خارج ثنائية الخطأ والصواب. لذلك لن يجني الإصلاح والتجديد في حالة الإسلام شيئاً من خوض حرب داخل النصوص الإسلامية، بإتكار بعضها أو استغلال بعضها الآخر، أو الانتصار لهذا التأويل ضد تأويل آخر. هذه مسألة تهتم المؤمنين بالدين ويجب أن تظل داخل حدود الدين. ولا يمكن ضمان قدسية الدين واحترامه إلا إذا ظل خارج الصراعات التي لا علاقة لها به إلا من زاوية القيم الأخلاقية العامة التي تشترك فيها جميع الأديان والمذاهب الأخلاقية. ولحماية الدين، وحماية حياة الناس من استغلال الدين، ينبغي الحسم في مسألة حرية الدين والعقيدة والرأي في الإسلام. إنها العقبة التي كرست تناقضات خطابات المصلحين والمجددين. ودفعتهم إما إلى التبرير أو إلى التلفيق.

لم يعرف الإسلام المعنى الحديث للحرية. فالحرية بالنسبة له هي نقيض العبودية، وهي مسألة خلق الإنسان لأفعاله عند علماء الكلام، ولم تكن تعني أبدا حرية الرأي والدين والعقيدة. لذلك نجد أن خطابات الفقهاء والدعاة المسلمين تقر بالحرية ثم تقيدها بشروط الإسلام. بل إنها تدعي أن معنى الحرية في الإسلام هو أرقى معنى لها عبر التاريخ، وهذا يؤكد أن المعنى المتحكم في فهمهم هو الرق بالرغم من أن الإسلام لم يدرج الرق ضمن محرماته. لكن تتبع تصوراتهم وحججهم بهذا الصدد يوضح أن الحرية بالنسبة لهم لا وجود لها خارج الإسلام. فكل من يوجد خارج الإسلام لم ينعم الله عليه بالحرية. لأن الحرية هي الاستسلام لله بالمعنى الإسلامي أي هي العبودية. بالرغم من أن هناك من يريد إنقاذ الموقف بالتمييز بين "عبيد" و"عباد". لكن الأمر أكبر من مجرد خطأ في استعمال كلمة وتحريف معناها.

لقد قام العديد من المصلحين المسلمين المعاصرين بجهود هامة لإنقاذ الإسلام من مفارقاته وخاصة إقراره بأنه الدين الوحيد المقبول عند الله، وفرضه للحكم بما أنزل الله أي بشريعته، وأمره بخضوع المسلمين وغير المسلمين لهذه الشريعة حسب ما تحدده للجميع من "حقوق" و"واجبات". فتم إنكار السنة كليا أو جزئيا لكونها في نظر المنكرين المسؤولة عن الإسلام العنيف والمحافظة والرجعي والمعادي للحرية وحقوق الإنسان، وتم تجديد معنى "الإسلام" إما بجعله دين البشر الموحدين جميعا، أو بنزع صفة المسلمين عن "المسلمين الحاليين" وتسميتهم "بالمحمديين" لكونهم يتبعون السنة أكثر مما يتبعون القرآن، ولكونهم يتبعون ثلاثة أديان لا علاقة لها بالإسلام (هي السنة والشيعية والتصوف)، ورفض أي تفسير للقرآن بدعوى وضوحه وتفسيره لبعضه البعض، وفهم الكفر بأنه الاعتداء، والفتنة بأنها الاضطهاد، أو تغليب آيات

السلم لتحجب آيات العنف، واستعمال الناسخ والمنسوخ، وإخضاع الإسلام نصوصا وتاريخا لمحك الحداثة، وجعل القرآن بيانا ثوريا للتغيير يرمز فيه الله والتوحيد للقضايا السياسية الأساسية الحالية...

لكن هذه الجهود تظل داخل دائرة الإسلام، مما يجعلها تُسحق من طرف آله الإصلاحية العتيقة. وهذا ما يؤدي إلى القول أن المشكل الوحيد الجدي والحاسم بخصوص الإسلام هو حرية الدين والعقيدة والرأي. فكل العقبات التي تواجه الراغبين في إصلاح الإسلام تتلخص في هذا المشكل. فمشكل الحريات وحقوق الإنسان ووضع المرأة ومصدر التشريع ومصدر الحكم والعلاقة بغير المسلمين تُرد إليه.

لكن هذا المشكل لا يرتبط على وجه التحديد بالفقهاء والدعاة، رغم أن هؤلاء هم الذين يوجدون في الواجهة، ويقدمون أنفسهم كحماة للدين. إنه مشكل يتعلق بميزان القوى، طرفاه الأساسيان هما الدولة والقوى الاجتماعية الفاعلة من جهة و"عامة الناس" أو الحشود من جهة أخرى. إن المجتمعات المسلمة بأسرها سقطت سجينات العامة وجهلها وأهوائها. لذلك من الغريب أن تراهن بعض القوى على "الشعب" ليحل "محل الله" كمصدر للتشريع، وهو الذي يضمن استمرارية التصور المحافظ التقليدي لعلاقة الدين بالسياسة بتوجيه وبدعم من الحكام الذين صاروا هم أيضا سجناء العامة بخصوص هذه المسألة. وهذه الوضعية هي التي تفسر أن التجارب الديمقراطية الشكلية التي تم تبنيها في المجتمعات المسلمة، أو ذات الأغلبية المسلمة، تُوجت بانتصار الحركات الإسلامية التي تعبر عن فكر الحشود وتناهض قيم الحداثة والديمقراطية، وتعادي الديمقراطية وتستعملها كشر علماني لا بديل عنه من أجل التخلص منه. علما بأن هذه الحركات المشاركة في التجارب الديمقراطية الشكلية تقدم نفسها

على أنها تمثل الإسلام المعتدل، إلا أن عبارة "الإسلام المعتدل" تحمل تناقضا ذاتيا وتناقضا خارجيا أي التناقض مع تجارب تلك الحركات نفسها.

يتكون المضمون الإسلامي للحرية من عدة مكونات من بينها: الإسلام هو مصدر التشريع، الشريعة الإسلامية هي دستور المسلمين، لا شرعية لأي حزب غير إسلامي في الإسلام، الديمقراطية والعلمانية والقومية والوطنية مذاهب لا يقرها الإسلام، وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تكفير كل من قصر في حماية أحكام الإسلام، معاقبة المخالفين لأحكام القرآن والسنة، مهمة الحزب الإسلامي هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، تقنين وتقييد حرية أهل الكتاب (اليهود والمسيحيون والصابئة)، تطبيق العقوبات البدنية من قطع الأيدي وقطع الأيدي والأرجل والصلب والقتل والرجم والجلد، تعدد الزوجات، شرعية زواج الطفلات، شرعية ملك اليمين، شرعية السبي، عدم تحريم الرق، دونية المرأة في اللباس والزواج والإرث والشهادة والاختلاط والمعايشة الجنسية، الدعوة الصريحة لعدم موالاته أهل الكتاب، فرض الإسلام على المشركين أو قتلهم وسبي نساءهم وأطفالهم، أبدية الحاكم في الحكم، قتل المرتد عن الإسلام ومحاكمته بلائحة اتهام عامة وغير نهائية (تتضمن على سبيل المثال: اعتناق اليهودية أو النصرانية، الشرك بالله، إنكار السنة، عدم الإقرار بصلاحيته الحكم بما أنزل الله، القول بأن المشرع هو الشعب أو الأمة أو البرلمان وليس الله، الاستهزاء بالرسول، الاستهزاء بالقرآن، الامتناع عن فعل أوجبه الدين، ادعاء النبوة أو تصديق من ادعاه، السجود للأصنام أو الكواكب، جحود العبادات، سب القرآن، سب الملائكة، نفي صفة من صفات الله...)، تسليط حكم البغي (الخروج على الإمام) على المعارضين، تسليط حكم "إنكار حكم معلوم من الدين بالضرورة" على المفكرين والمجددين والمصلحين...

وفي مقابل هذه الحرية الإسلامية التي هي خضوع لشريعة الإسلام، والتضحية بالحياة المدنية لصالح التصور الإسلامي للحياة الدينية، وتحويل الدين إلى أمر إجباري يجعل الناس قاصرين وغير قادرين على اختيار معتقداتهم الدينية، ويخول لأي شخص نطق بالشهادتين أن ينصب نفسه باسم الإسلام وباسم الله خليفة له يحمي دينه بالوعد والوعيد، تنتصب الحرية بالمعنى الحديث نقيضاً مطلقاً لها لأنها تركز على حقوق الإنسان المتعارف عليها دولياً والتي تمت حمايتها من داخلها ضد كل نوع من أنواع الخصوصية أو الاستثناء. إن حقوق الإنسان تحمي حق المسلمين في ممارسة معتقداتهم المعارضة لحقوق الإنسان، شريطة أن تظل ممارسات واعتقادات فردية سلمية، لكن الإسلام يرفض حقوق الإنسان لأنها تتناقض مع التشريعات الإلهية الإسلامية.

ترتكز الحرية بمعناها الحديث على امتلاك أي شخص الحق في حرية الدين والفكر والعقيدة: أي الحرية في تغيير دينه أو معتقده، والتعبير عنهما عبر التعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع الجماعة، سرا أو علناً. كما يتضمن منع إكراه أي شخص إكراهها يخل بحريته في تبني أي دين أو أي معتقد، وعدم تقييد حريته في هذا المجال إلا بالقيود التي تحمي حقوق الغير وحياتهم الأساسية، وحرية صيانة أماكن العبادة، وحرية الحصول على المستلزمات الضرورية لأداء طقوس أو عادات دين أو معتقد معين، حرية الحصول على مساهمات مالية أو غير مالية لتدبير شؤون دين أو معتقد، وحرية انتخاب أو تعيين الزعماء الدينيين...

فهل يمكن لأي إصلاح للإسلام أن يتضمن هذا المعنى للحرية، ويلتزم باحترام حقوق الإنسان؟ أليس الشرط الأول لأي إصلاح من هذا النوع هو عودة الإسلام

إلى حدود الحياة الدينية الفردية؟ وعدم تدخله في الشأن السياسي تشريعاً وممارسة؟

تظل مقترحات أجراء المصلحين المسلمين المعاصرين محتشمة وسجينة منطق الإسلام ذاته، وبالرغم من ذلك تعرضوا لمعاملة قاسية وسينة ومؤذية (فصل علي عبد الرازق من عمله وتجريده من شهادته الأزهرية، محاربة طه حسين بسبب كتابه في الشعر الجاهلي وإرغامه على التراجع عن بعض مضامينه، إعدام محمود محمد طه، اغتيال حسين مروة ومهدي عامل، اغتيال فرج فودة، تفريق نصر حامد أبو زيد عن زوجته باعتباره مرتداً عن الإسلام، تهديد العفيف الأخضر ونوال السعداوي بالقتل...).

ويمكن تلخيص عناصر مشروع إصلاح الإسلام حسب بعض المصلحين المسلمين المعاصرين الأكثر جرأة فيما يلي:

- رفض كل المعطيات التي وردت في السنة النبوية والتي تتعارض مع منطق القرآن مثل القول بإرضاع الكبير، وشرب بول النبي، والزواج بالطفلات
- رفض فكرة الجهاد وكراهية أهل الكتاب والموقف المعادي للمشركين
- رفض التفسيرات التقليدية للقرآن
- رفض فكرة الجزية بناء على أن الله لا يحب المعتدين
- رفض السنة كلباً أو جزئياً
- رفض قتل المشركين بناء على أن الله لا يحب المعتدين
- رفض وجود حكم الردة القاضي بقتل المرتد لأنه لم يرد في القرآن
- رفض حكم رجم الزاني المحصن والزانية المحصنة لأنه لم يرد في القرآن
- القول بأن الإسلام يقر بحرية العقيدة وحقوق الإنسان بتغليب آيات عدم الإكراه في الدين على الآيات النقيضة.

- رفض قتل الشواذ الجنسيين لأن ذلك لم يرد في القرآن
- رفض فكرة أن القرآن يعتبر جميع اليهود قردة وخنازير لأنه قصد مجموعة من اليهود محددة تاريخيا ومكانيا، وبالتالي لا يمكن تعميم هذا الحكم على جميع اليهود.
- تأويل جميع آيات الجهاد والقتال على ضوء آيات السلم.
- وضع خطاب إسلامي جديد منسجم مع متطلبات العصر ومرتكز أساسا على حرية التعبير وحرية المعتقد لضمان حق المسلم في التعبير العلني عن رأيه وهذا هو التجسيد المعاصر للفكرة القائلة "بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان".
- وبالموازاة مع هذا المشروع الإصلاحى من داخل الإسلام، هناك مشروع إصلاحى آخر من خارج الإسلام يركز على النقاط التالية:
 - إعادة النظر في العلاقة مع القرآن، بجعله نصا قابلا للنقد والتفكير الحر، والتركيز على سياقه التاريخي. ونزع القدسية عن السنة النبوية باعتبارها تجربة بشرية.
 - الإقرار بعدم صلاحية الشريعة الإسلامية للحكم وبتعارضها مع القيم الإنسانية الحديثة.
 - جعل الدين الإسلامي دينا للعبادة، وليس وسيلة للتدخل في حياة الأفراد عبر آلية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
 - تخليص الإسلام من طابعه الحربي ومن ميله للغزو باسم الجهاد.
 - تحرير الفكر والعلم واللغة والتعليم من هيمنة وتأثير الدين الإسلامي.
 - إن معظم الانتقادات الموجهة للإسلام تتمحور حول كونه "دينا غير سلمى". والأدلة على ذلك كثيرة من القرآن ومن الحديث ومن سيرة النبي وقيادته

للغزوات بنفسه. إضافة إلى الجهاد التي تجسم في الفتوحات والغزوات. فكيف يمكن ابتكار تفسير سلمي للإسلام؟ أو ابتكار تفسير لإسلام سلمي؟ لقد وصلت الوقاحة ببعض إلى اقتراح حذف النصوص القرآنية التي تحرض على الجهاد والحرب والقتال وأغلب الأحاديث النبوية ذات الصلة بالموضوع. ولا يعتبر هذا الاقتراح غبيا وساذجا فقط وإنما يدل على أنه يصدر عن جهة لا تعرف معنى الدين ولا معنى المقدس. لذلك يجب القول بوضوح أن إصلاح الإسلام لا يعني إصلاح النصوص المؤسسة للإسلام والتي تتمتع بالقدسية لدى المسلمين. إن الإصلاح المقصود هو إصلاح العلاقة ما بين الإسلام والعصر، ما بين الإسلام والحياة الفردية، ما بين الإسلام والحرية بمعناها الحديث الذي يتأسس على حقوق الإنسان المتعارف عليها دوليا. إن الأمر يتعلق بإعادة رسم الحدود ما بين الديني والدنيوي في المجتمعات المسلمة، أي التأكيد على أن قداسة الإسلام لن تكون ممكنة وكاملة إلا إذا تركزت رسالة دينية أخلاقية سلمية تركز على التسامح والتعاون والاختيار.

مادام إصلاح الإسلام ليس موضوعا تأمليا، أي مادام يمس جوهر حياة الناس في المجتمعات المسلمة والمجتمعات ذات الأغلبية المسلمة فإنه يخضع لديناميكية هذه المجتمعات وللتفاعلات بين مكوناتها، ولمستوى التعليم والتنقيف والوعي في أوساط العامة من الناس. ومن الواضح أن المسألة لن تحسم إلا في إطار ميزان قوى لصالح قيم الحداثة والتقدم وحقوق الإنسان، شريطة أن تلبى هذه القيم وهذه الحقوق وهذا التقدم مطالب عامة الناس في الحياة الكريمة.

وبما أن الإسلام يتناقض مع قيم الحداثة، وبما أنه لن يقبل أن يكون دينا مثل بقية الأديان، يخضع لما تخضع له، ويتعايش معها ومع حرية الدين والمعتقد

والرأي، وبما أنه لا يمنح الأقليات غير المسلمة المساواة وإنما يمنحها الحماية المشروطة، وبما أنه يرفض الديمقراطية العلمانية ويعتبرهما مخالفتين له، وبما أنه لا يقبل أن يكون الشعب أو الأمة مصدرا للتشريع، وبما أنه لا يمكنه التخلص من الآيات القرآنية الداعية للعنف والجهاد والقتال، وبما أنه ينبني على فكرة الخلافة، وبما أنه لا يقر بفكرة الوطن والمواطنة، وبما أنه لا يقر بالمساواة بين الرجل والمرأة في القيمة والوجود والدلالة والإرث واللباس والشهادة والمسؤولية، وبما أنه لا يقبل أن تمارس السياسة بطريقة مدنية بعيدة عن تأثير الدين وأحكامه ورجاله.. فإن إصلاحه سيكون عسيرا وعدم إصلاحه سيكون أفسس.

الفهرست

- المقدمة

- الفصل الأول
من هو المسلم الحقيقي؟
(الصراع حول امتلاك حقيقة الإسلام)

- الفصل الثاني
ثقافة الموت في الإسلام

- الفصل الثالث
الإسلام بين الإقصاء والتسامح

- الفصل الرابع
الدم والعنف في الإسلام
(هل الإسلام دين سلام أم دين عنف؟)

- الفصل الخامس
الأمر القرآني بالقتل: آية السيف

- الفصل السادس
آليات تبرير العنف
I - الجهاد والوهابية و"العمدة في إعداد العدة"

- الفصل السابع
آليات تبرير العنف
II – التفسير والتأويل

- الفصل الثامن
آليات تبرير العنف
III – الناسخ والمنسوخ

- الفصل التاسع
ضحايا العنف باسم الإسلام
(المشركون - الكفار - المنافقون - الزنادقة - المرتدون - اللوطيون
والسحاقيات)

- الفصل العاشر
القتل في سيرة ابن هشام
(أو السيرة النبوية كنموذج)

- الفصل الحادي عشر
العنف باسم الإسلام عبر التاريخ

- الفصل الثاني عشر
أطروحات دعاء إصلاح الإسلام
(محمود محمد طه - علي عبد الرازق - فرج فودة - محمد شحرور - حسن
حنفي - أحمد صبحي منصور - عبد المجيد الشرفي)

- الخاتمة

كيف يمكن إنكار تفسير
سلمي للإسلام؟ أو إنكار
تفسير لإسلام سلمي؟
(...) أن إصلاح الإسلام
هو إصلاح العلاقة ما بين
الإسلام والعصر، ما بين
الإسلام والحياة الفردية، ما
بين الإسلام والحرية بمعناها
الحديث الذي يتأسس على
حقوق الإنسان. يتعلق
الأمر بإعادة رسم الحدود
ما بين الديني والدنيوي في
المجتمعات المسلمة، أي
التأكيد على أن قيادة الإسلام
لن تكون ممكنة وكاملة إلا إذا
تكريس كرسالة دينية أخلاقية
سلمية تركز على التسامح.
(من خاتمة الكتاب)



يتناول هذا الكتاب المواضيع التالية :

- من هو المسلم الحقيقي ؟
- ثقافة الموت في الإسلام
- الإسلام بين الإقصاء التسامح
- الدم، العنف في الإسلام
- الأمر القرآني بالقتل : آية السيف
- آليات تبرير العنف : (الجهاد، الوهابية، «العمدة في إعداد العدة»، التفسير والتاويل، الناسخ المنسوخ)
- ضحايا العنف باسم الإسلام (المشركون، المنافقون، الزنادقة، المرتدون، اللوطيون، السحاقيات)
- القتل في سيرة ابن هشام
- العنف باسم الإسلام عبر التاريخ
- أطروحات دعاة إصلاح الإسلام (محمود محمد طه، علي عبد الرزاق، فرج فودة، محمد شحرور، حسن حنفي، أحمد صبحي منصور، عبد المجيد الشرفي)

65 درهما

منشورات

