



برنامج الدراسات الإسلامية المعاصرة

عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

تبني الأحكام الشرعية حقيقته وضوابطه وأصوله

اسم الطالب: سالم عبد العزيز محمد عريقات

الرقم الجامعي: 20210956

المشرف : الدكتور محمد مطلق عساف.

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ: 2008/1/9م، الموافق 1/محرم/1429هـ، من

لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم وتوقيعهم:

1. الدكتور محمد عساف

رئيس لجنة المناقشة

2. الدكتور شفيق عياش

ممتحنا داخلياً

3. الدكتور مروان القدومي

ممتحنا خارجياً

التوقيع:

التوقيع:

التوقيع:

القدس - فلسطين

1429هـ/2008م

الإهداء

- إلى أبي - رحمه الله - ليكون في ميزان حسناته، الذي علمني معنى قيمة العلم
- إلى أمي العزيزة التي طالما أمدتني بنفسها القوي والمعطاء في مواجهة الصعاب.
- إلى زوجتي الغالية التي طالما تحمّلت أعباء الدراسة معي والتي كانت لي عوناً حقيقياً على الدراسة والبحث.
- إلى إخوتي وأخواتي الأحبة الذين أدعو الله أن يجعلهم في طريق الحق دوماً وأبداً.
- إلى كل المجاهدين والشهداء على أرض فلسطين وخارجها، والذين تسربت تربة فلسطين بدمائهم الطاهرة فكانوا نبراساً معطاءً وحياة للحياة نفسها فسدد الله رميهم، وعطاءهم، ورحمهم.
- إلى كل الباحثين عن الحقيقة وعن الحق أينما وجد وأينما تواجد دونما النظر أو الالتفات إلى نظرة حزب ما، أو تعليق أمير حزبي هنا أو هناك أو تحييز في غير محله.
- إلى من يسعون لإنهاض الأمة بدعوتهم المباركة وبفكرهم السامي والذين يحملون الدعوة حملاً حقيقياً من أجل التغيير المنشود على أرض فلسطين المباركة وغيرها من بقاع الأرض.

إلى كل هؤلاء أهدي هذا البحث

الباحث: سالم عريقات

بيان

أقر أنا مقدم هذه الرسالة أنها قدمت لجامعة القدس لنيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية المعاصرة وأنها من أبحاثي الخاصة باستثناء ما تم أخذه والاستدلال به من المصادر المشار إليها في ثنايا البحث، وأن هذه الرسالة أو أي جزء منها لم يقدم لنيل أي درجة عليا لأي جامعة أو معهد.

سالم عبد العزيز محمد عريقات

.....:التوقيع

.....:التاريخ

شكر وعرفان

قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- "من لا يشكر الناس لا يشكر الله"¹

إنني في هذا المقام أتوجه بالشكر الجزيل إلى كل الذين ساندوني في إتمام هذه الرسالة، فأتوجه بالشكر إلى جامعة القدس بكل أجهزتها الإدارية والتعليمية، والذين كان لهم الأثر الطيب في إنجاز هذا العمل من خلال نصحتهم وإرشاداتهم المباركة واللفتات الطيبة والتوجيه السديد، فبارك الله بهم جميعاً وأنار دربهم في خدمة الحق وخدمة هذا الدين وأتوجه بالشكر الجزيل إلى كل من:

1- الدكتور محمد مطلق عساف على إشرافه على هذه الرسالة وتوجيهه الطيب وإرشاده الحكيم في سبيل إتمام هذه الرسالة فكان بمثابة الأخ العزيز والمعلم المستبصر الحكيم، فله مني كل الثناء والشكر.

2- كما أتوجه بالشكر الجزيل إلى أعضاء لجنة المناقشة الكرام والذين تكلفوا عناء مناقشة هذه الرسالة والذين سيفيدونا من ملاحظاتهم الكريمة، وتقييماتهم الطيبة إن شاء الله تعالى.

3- وأتوجه بالشكر إلى الدكتور حسام الدين عفانه والدكتور حاتم جلال والدكتور عروة صبري الذين ساهمت أفكارهم الطيبة في إنجاز هذا العمل وتشجيعهم المتواصل، كما لا أنسى كافة أساتذة برنامج الدراسات الإسلامية المعاصرة والذين كانت أقوالهم وتعاليمهم نوراً ساطعاً ومنهجاً رفيعاً في العطاء، فكان لهم علينا كل الفضل والمنة.

4- وأتوجه بالشكر إلى الأستاذ أبي حمزة صديقي العزيز الذي أفادني بالكثير من المصادر والتي كانت بمثابة ركائز علمية لهذه الرسالة كما أخص الشيخ أبا همام حفظه الله ورعاه والذي لم يخل

(¹) الترمذي، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك، ج4، ص339، ورواه أحمد والطبراني ورجاله رجال الصحيح، ورجال أحمد ثقات، انظر الهيثمي، مجمع الزوائد، باب شكر المعروف ومكافأة فاعله، ج8، ص181

علي بالمراجع المهمة في هذا المجال، وإلى كل زملائي والأساتذة في التعليم المدرسي والذين شجعوني كثيرا في الرسالة وكما لا أنسى الأستاذ خضر ضبابات الذي دقق الرسالة لغويا فله كل الشكر والتقدير.

5- وأتوجه بالشكر إلى كل العاملين المراكز العلمية والمكتبات والتي كانت محطات علمية في نقل المعلومات والإفادة من مصادرها الغنية بالمعلومات والمعارف، كمكتبة جامعة القدس ومكتبة البيرة ومكتبة بلدية الخليل ومكتبة رام الله العامة ومكتبة الصحابة في بيت لحم، كما أتوجه بالشكر لكل الإخوة الذين سخروا لي مكاتبهم الخاصة في سبيل إنجاز هذا العمل فبارك الله فيهم جميعا.

الملخص

إن التبني هو قضية عصرية لا يجوز لنا غض الطرف عنها بدون مناقشتها وإعطائها الجواب الصحيح لأنها أصبحت تشكل عند البعض نظاما معرفيا يؤثر في حركاتهم، وأفكارهم، ومنهج وسلوك حياتهم، وخصوصا أنهم من أجل مبررات التغيير نراهم يتشبثون بهذا المفهوم كثيرا، بل وحتى يتم المحافظة على الأفراد من أي خروج على الفكرة التي يتبنونها فكان وجود التبني لازما لزوم الروح للجسد، لأنه بدونها تفقد الكتلة التغييرية صفتها وتتلاشى وتضمحل في المجتمع المراد تغييره على حسب تعبيرهم الثقافي ووعيهم الذي يدرس في الحلقات، فكانت هذه الدراسة عبارة عن إضاءة فكرية حول هذا المفهوم وهو لفئة دعوية وأخوية لكل أبناء هذا التكتل ليُدركوا مدى توافق هذا المفهوم مع معطيات الشرع والتحلي بروح الموضوعية والتي تهدف إلى الحكم على الأمور من منظور الشرع واعتباراته، وليس وفق نظرة الحزب الواحد، أو الأمير أو القيادة، فالكل يخطئ ويصيب، ورحم الله امرأ عرف قدر نفسه، وليس الهدف هنا هو التشويه أو القدر بقدر البحث و السعي وراء الحقيقة، فهذه الدراسة لا علاقة لها بمناقشة فكر حزب التحرير أو مفاهيمه إنما تناقش مفهوم التبني باعتباره طرح من الأطروحات التي يحاول اتباعه طرحها كمفهوم علمي مؤصل مستند إلى قواعد الأصول، والذين بدورهم كانوا قد ساقوا الأدلة عليه، ففي هذه الدراسة قمت في إعطاء لمحة بسيطة عن الحكم الشرعي وأقسامه ودلالات النصوص الشرعية كمدخل علمي إلى ما سيبني على النصوص فيما بعد من الدلالات والأحكام. وناقشت ظاهرة الاختلاف والتعصب، وطمس الآراء كظاهرة غير طبيعية، إن هي تعدت مفهومها الأصلي فالاختلاف من طبيعة البشر ولكن في مساره الصحيح وله منهج معتبر وضوابط علمنا إيّاها علماؤنا الأفاضل السلف والخلف منهم، وليس الاختلاف في مساره الاستبدادي أو إضفاء قيمة الذات على حساب ذوات الآخرين، و قمت بذكر أصول التبني عند أصحابه وتعريف التبني لغة واصطلاحاً، مع إعطاء

فكرة مفادها في بداية هذا الأمر أن عدداً من الجماعات وإن لم يكن لفكر التبني حضور مؤصل في فكرهم إلا أنه كان له الحضور الضمني ولكن بطريقة أخرى كالطرق الصوفية وغيرها. فالتبني كان داخلاً ضمن نظرية أطلقت عليها نظرية اللزوم، فقامت ببيانها وما يتعلق بها وما أدخل في ماهيتها كالشورى حسب منطقهم الفكري ودورها في اتخاذ الرأي، وقامت بإعطاء موازنة بين التقليد والتبني وحكم الالتزام بمذهب واحد وتنازل المجتهد عن آرائه لصالح مجتهد آخر ومدى شرعية ذلك العمل وفق نظرة أهل العلم فقامت بتوضيح الصورة بشكل جلي وواضح هناك. وقامت بمناقشة أصول التبني ومدى صحة الأدلة التي اعتمد أصحابها عليها في اتخاذ التبني كمصطلح علمي متداول في نظامهم الحزبي والإداري فقامت بمناقشة الإجماع الذي ساقوه على مسألة التبني نقاشاً علمياً مبيناً وجه الصواب والخطأ فيه، وناقشت مفهوم الشورى ومجالاتها ومواضعها وطبيعة الرأي الذي خرج من رحم العملية الشورية ومدى إلزامه للأفراد وعدمه ومن ضمن هذه الفكرة أيضاً ناقشت حالة المزج بين ما هو خاص للخليفة وما هو خاص للأمير العام على اعتبار أنها حالة قد تم المزج بينهما بطريقة ملاحظة للعيان فتم إلحاق بعض صلاحيات الأمير الخاص بصلاحيات الأمير العام، وتم مناقشة تبني الخليفة ومدى إلزامها للآخرين في رأيه ومتى يتم طاعته ويكون رأيه معتبراً ومتى يجوز ويحق له التبني وتم في هذا الفصل بث للعديد من الآراء المتبناة كنماذج تدل على متبنيات الجماعة، ومناقشتها نقاشاً علمياً، هذا وأود القول بأنني انتهجت منهج النقاش البناء فلم أتعصب لرأي أحد، أو أتكلم برؤية حزبية الهدف منها انتقاص حق الآخرين بل على العكس تربطني بأصحاب هذا الاتجاه علاقة طيبة وحسنة ولم أكن يوماً خصماً لهم ولن أكون بل هي محاولة لإسداء النصيحة، والاختلاف المشروع هو عكس التفرق المذموم، والهدف هو الوصول إلى الحق بإذن الله، وفي هذا البحث توصلت إلى عدد من النتائج وضعتها في آخر المبحث أذكر منها على سبيل المثال أن التبني بعد البحث المستقصي فيه وجب أن يلغى من ذاكرة هذه الجماعة، وثانياً لا يجب الخلط بين العملية

الإدارية واتخاذ القرار، وثالثاً أن التبني لا سوق له عند الإنسان المسلم الأصيل والتبني يجعل أتباعه مذهبين أكثر منهم سياسيين ويجعلهم منعزلين عن الأمة ومتوقعين في دائرة النص إلى غيرها من النتائج والتوصيات ذكرتها في خاتمة هذا البحث .

Abstract

A adoption is a modern issue that should not be overlooked without a thorough discussion that comes up with persuasive answers, because it is becoming an epistemic system that effects the movements, thoughts and behavior of some of us. Adoption is being used by those people as an excuse for change, they even prohibit their followers to deviate from the ideas they adopt. Thus adoption, to them, is obligatory in all senses, and without it the bloc that seeks change loses its characteristic, and vanishes in the society that they want to change.

This study is an intellectual illumination of this concept, it is, as well, a brotherly appeal to members of this bloc to realize whether this concept corresponds with the teachings of Islam and objectivity, that does not judge thing according to the party's thought, or the leader's thoughts, since they all commit mistakes.

The purpose of this study is not to distort, nor to slander, but to seek the truth. This study is not meant to discuss the ideas and concepts of the Liberation Party (Hezb alTahrer), however it discusses the concept of adoption, as being one of the party's ideas, as a scientific concept, that is based on the principle foundations of jurisprudence.

In the first chapter of this study, I gave a quick summary of the lawful judgment and its divisions and meanings, as a scientific introduction to later judgments and meanings.

In the second chapter, I have tackled the phenomenon of controversy and fanaticism, and refusing other's points of view, as an unnatural phenomenon. Controversy is part of human's nature, in condition that it follows the right track and standards, and method, that were thought to us by our ancestor scholars.

In the third chapter I have mentioned the principles of adoption and its definition in languages and in terminology. I also shed the light on some groups, that were also affected with the concept of adoption, although it is not a genuine element of their ideas.

Adoption was part of what I called irrevocability theory, which I discussed thoroughly. I also made a comparison between imitation and adoption, and I explained God's law in adopting one teaching, and one qualified scholar giving up to another, and how legal is such a thing from the scholars point of view.

In the fourth chapter, I discussed the condition of adoption, and how scientific are the evidences that were given by followers of the concept of adoption, as a scientific concept, frequently used in their administrative and factional system. This chapter also discusses the concept of Shora (consultation) its fields, subjects and nature, and how obligatory it is the group. I also shed the light on the Kalifa's adoption, and how obligatory it is to others; when should he be obeyed? When could he, and has he the right to adopt? This chapter also brings some examples of the adopted ideas, which shows controversy among several groups.

Finally, I would like to say that I have followed the constructive discussion approach, which means that I did not sided with any ones point of view, nor did I tried to disparage believers of other teachings. At the contrary, I have good connections and relations with followers of this ideology, and I have never been their opponent, and well never be.

مسرد المحتويات

الموضوع	الصفحة
الإهداء	I
بيان	II
شكر وعرفان	III
الملخص	V
مسرد المحتويات.....	1
المقدمة	4
أهمية الدراسة	4
مشكلة الدراسة	5
أهم الدراسات السابقة	6
منهج الدراسة	6
مخطط البحث	7
✚ الفصل الأول: مفهوم الأحكام الشرعية	9
- المبحث الأول: مفهوم الحكم الشرعي.....	11
المطلب الأول: الحكم الشرعي	11
المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي	16
- المبحث الثاني: مناهج استنباط دلالات الأحكام الشرعية من مصادرها عند العلماء.....	20
المطلب الأول: الدليل وأصوله	20
المطلب الثاني: أقسام الدلالات	22
✚ الفصل الثاني: طبيعة الاختلاف في الأحكام الشرعية ومفهومه وغايته وأهدافه	27
- المبحث الأول: منهج الاختلاف بين الفقهاء ومفهومه وغايته	29
المطلب الأول: تعريف الخلاف	29
المطلب الثاني: الاختلاف لا يعني عدم توحيد الأمة	30
المطلب الثالث: حقيقة وجود الخلاف	32
المطلب الرابع: الفرق بين الاختلاف والافتراق	34

36	المطلب الخامس: فوائد الاختلاف وأهميته
37	المطلب السادس: كيفية تناول الخلاف وتداوله بين الناس
40	المطلب السابع: أسباب اختلاف الصحابة
43	- المبحث الثاني: أسباب اختلاف الفقهاء والاختلاف الحزبي
43	المطلب الأول: اختلاف الفقهاء لا يعني الضيق بآرائهم
45	المطلب الثاني: من أسباب اختلاف الفقهاء
50	المطلب الثالث: الاختلاف الحزبي
53	❖ الفصل الثالث: التبني وأصوله والفرق بينه وبين التقليد
55	- المبحث الأول: مفهوم التبني وتأصيله الشرعي
57	المطلب الأول: مفهوم التبني
61	المطلب الثاني: التبني في أصوله يرجع إلى الأصول الأولى للدعوة الإسلامية
61	المطلب الثالث: مبررات وجود فكرة في الحزب أو الجماعة
62	المطلب الرابع: أدلة القائلين بالتبني
63	المطلب الخامس: كيفية التبني
70	المطلب السادس: المسوغات الشرعية لتغيير المتبني
72	- المبحث الثاني: نماذج من الآراء المتبناة
73	المطلب الأول: الآراء في العقيدة
76	المطلب الثاني: القواعد الأصولية
76	المطلب الثالث: التعاريف المتبناة
78	المطلب الرابع: بعض من الأحكام الشرعية المتبناة
84	- المبحث الثالث: موازنة بين التبني والتقليد
84	المطلب الأول: واقع التقليد ومفهومه وأصوله
90	المطلب الثاني: الاجتهاد والفتوى
94	المطلب الثالث: حكم الالتزام بمذهب معين حكمه وضوابطه
96	المطلب الرابع: أوجه الشبه والافتراق بين التبني والتقليد
103	❖ الفصل الرابع: مناقشة فكرة التبني
105	- المبحث الأول: التبني ووحدة الجماعة

105	المطلب الأول: التبني والانشقاق
108	المطلب الثاني: ذرائع الذين خرجوا على مفهوم التبني
114	- المبحث الثاني: مناقشة مفهوم التبني وأصوله
114	المطلب الأول: التبني ونظرية اللزوم
123	المطلب الثاني: نظرة في أدلة التبني
133	المطلب الثالث: تبني الخليفة
142	- المبحث الثالث: مفهوم الشورى ودورها في الرأي
143	المطلب الأول: الشورى وأهميتها ومفهومها وأدلتها
145	المطلب الثاني: مجالات الشورى ودور الشورى في الإلزام بالرأي...
149	المطلب الثالث: الإمارة الخاصة والشورى
162	- المبحث الرابع: مناقشة بعض آراء التبني
162	المطلب الأول: العقيدة
171	المطلب الثاني: العبادة
173	المطلب الثالث: المعاملات
188	المطلب الرابع: العقوبات
191	الخاتمة
193	توصيات
194	المصادر
195	مسرد الآيات القرآنية
197	مسرد الأحاديث
199	مسرد الأعلام
201	مسرد الآثار
202	مسرد المصادر المراجع
219	مسرد الملاحق

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه الكرام وعلى كل من سار واقتدى بهديهم إلى يوم الدين وبعد:

فكم كتبت بحوث علمية وكم ألّفت كتب في بحوث وفنون كثيرة، وكلما حاول طالب العلم أن يؤلف فيه وجد المكتبة العلمية تزخر به، فكم راجت في نفسي أفكار وآراء، ولكنني كنت دوما اصطدم بجدار السبق إليها، وأن غيري قد حازها قبلي، فمن خلال استشارة عدد من الإخوة ومشايخنا الأفاضل، رأيت أن أكتب في هذا الموضوع، وهذا الموضوع قد استحوذ على اهتمامي بطرحه كرسالة ماجستير بعنوان: "تبني الأحكام الشرعية حقيقته وضوابطه وأصوله"، وهو حسب معرفة المتابعين والباحثين في البحوث والدراسات لم يكتب فيه شيء كعلم مؤصل، وأسأل الله التوفيق والسداد.

أهمية الدراسة:

هذه الدراسة بعبارة موجزة تعتبر نوعا من أنواع الدراسات العلمية الشرعية المعاصرة والتي تتعلق بجزئية من أجزاء الطرح عند بعض الجماعات والتي أصبحت هذه الجزئية عندهم بمثابة القانون العام والملمزم على مستوى الفرد والجماعة، وهو عندهم قانون أصولي أصلوه كأصل فقهي من أصول الفقه - حسب فهمهم -، فطرح في أدبياتهم الفكرية على شكل ما يسمى "بالتبني"، فأصبح ظاهرة شائعة انتشرت في الأماكن العامة والمساجد والجامعات على أيدي حامليه، وأضحى القانون الأول في الجماعة والذي يضبط تصرفات الجماعة أفراداً وقيادة - كما

يدعون - فهي منهجية تقوم على وحدة الإطار الحركي والحزبي، فمتى تبنت الجماعة والممثلة بالأمير العام رأياً ما وجب على كل الأفراد الحزبيين - والذين ينضون تحت مفاهيم الجماعة - التنازل عن آرائهم طوعاً أو قسراً لأنه أمر متبنى وخط أحمر لا يجوز تجاوزه، ولأنه ملزم للجميع ولا يجوز الشذوذ عنه، فمتى أصدر الأفراد رأياً خاصاً بهم، وجب أن لا يصطدم هذا الرأي الفردي بهذا القانون وإلا اعتبروا أنفسهم خارجين من إطار الجماعة وكانوا قد نكثوا العهد مع الأمير واعتبروا من الناكثين كما حصل بالفعل مع بعضهم الذين انشقوا عن الحزب فسمّوا بهذا الاسم، ففي هذه الرسالة حاولت أن أقف على هذه النقاط ومدى توافقها مع معطيات الشرع الحنيف إيجاباً أو سلباً.

مشكلة الدراسة

تأتي هذه الدراسة لتبيان حقيقة هذا المفهوم المسمى "بالتبني" وهو مفهوم جديد طرأ نتيجة العمل الحركي والتغيري الذي تنشده بعض الجماعات والتي تهدف من خلاله المحافظة على جسمها التنظيمي والفكري كي لا يتلاشى ولا يضيع كما يقولون ولا يتبعثر في مسلكيات التغيير المنشود من خلال ممارسة الجماعة لدورها في عملية التغيير والتي ستضطر كثيراً لمواجهة الواقع والذي سيلزمها الثبات أمامه، فتمسكت بقانون التبني كي لا تضيع، فما هو التبني؟ وما هي أصوله العلمية المعتبرة؟ وما هي ضوابطه؟ فالهدف من هذه الدراسة المتواضعة ليس التشهير، أو الطعن بل هي دراسة علمية تسعى بجهد جهيد، للتعرف على هذه الظاهرة المعروفة بالتبني، والسعي بموضوعية وأمانة البحث العلمي بإخراجها إلى حيز الوجود على شكل بحث علمي متكامل حتى أبرز الحق. والاختلاف الشرعي وتبادل الآراء ما هو إلا وسيلة لمعرفة

الرأي، والرأي الآخر، وفق منظومة عدم التعصب للآراء، أو الالتصاق بالأهواء، أو السعي وراء المصالح، فالحق حق، ولو كان مرأً عند البعض.

أهم الدراسات السابقة :

هناك دراسات سابقة تتعلق بالتقليد المذهبي والتعصب والاختلاف، فالجديد هو دراسة مصطلح التبني بشكل مستقل، لقد حاول بعض الكتاب كتابة أجزاء يسيره، وصفحات قليلة حول هذا المصطلح، ولكنها كانت إشارات تنقصها الكثير من الأفكار والرؤى حول الكثير من المتبنيات وعن التبني، فكانت لا ترقى إلى المستوى التأسيلي للمسألة المراد تأصيلها في بحثي هذا، فكانت على شكل مناقشات لآراء حزبية من مختلف الآراء ونقاش الحزب نفسه وأفكاره ومفاهيمه، بشكل أساسي على جميع المستويات وليس حول التبني بحد ذاته، فكانت هذه الدراسة الأولى من نوعها والتي تدرس مفهوم التبني بشكل مؤصل وعلمي، ومن هذه الدراسات الجزئية:

- 1- نظرات في حمل الدعوة، أنور إدعيس.
- 2- الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، صادق أمين.
- 3- حزب التحرير، عبد الرحمن دمشقية.
- 4- وصدر حديثاً كتاب قراءات في فكر حزب التحرير، جواد بحر الننتشة.

منهج هذه الدراسة:

يقوم هذا البحث على المنهج الوصفي الذي يقوم على جمع النصوص وتحليل واستنباط الدلالات والأحكام منها وفق الخطوات الآتية:-

1. الرجوع إلى كتب أصول الفقه المعتمدة في المذاهب الأربعة، لمعرفة مفهوم تبني الحكم الشرعي وتأصيله.
2. حاولت أن أتتبع تطور مفهوم التبني عبر العصور، وصولاً للعصر الحاضر.
3. الموازنة والمقابلة بين الآراء المختلفة، لمعرفة ما بينها من الاختلاف
4. عزو الآيات القرآنية إلى مكانها في المصحف الشريف.
5. الترجمة للأعلام
6. تخريج الأحاديث النبوية الشريفة من مصادرها الأصلية، فإذا كان الحديث في غير البخاري ومسلم التزمت بذكر درجة صحته.
7. الرجوع إلى مواقع الإنترنت إن لزم الأمر على اعتبار انه ذاكرة نشطة لكل جديد وتجديد للمعلومات.
8. توثيق الخط بالخط الروماني مع وضع خطوط غامقة على العناوين والكلمات المفتاحية في البحث مع وضع إشارة" على الاقتباس من النصوص الأصلية.

أما مخطط البحث لهذه الدراسة فهو كالاتي:

الفصل الأول: مفهوم الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: مفهوم الحكم الشرعي وأقسامه.

المبحث الثاني: دلالات الحكم الشرعي.

الفصل الثاني: طبيعة الاختلاف في الأحكام الشرعية ومفهومه وغاياته

المبحث الأول: منهج الاختلاف بين الفقهاء

المبحث الثاني: الاختلاف الحزبي

الفصل الثالث : التبني أصوله وضوابطه

المبحث الأول : مفهوم التبني وتأصيله الشرعي.

المبحث الثاني : نماذج من الآراء المتبناة.

المبحث الثالث : موازنة بين التبني والتقليد.

الفصل الرابع : مناقشة فكرة التبني .

المبحث الأول : التبني ووحدة الجماعة.

المبحث الثاني : الشورى مفهومها وأهميتها.

المبحث الثالث : مناقشة أدلة التبني وأصوله المعتبرة عند الجماعة.

المبحث الرابع مناقشة بعض آراء التبني.

الخاتمة : وتشتمل على النتائج والتوصيات يليها الملاحق والمراجع ومصادر البحث.

الفصل الأول

مفهوم الأحكام الشرعية

مفهوم الأحكام الشرعية

في هذا الفصل بينت مفهوم الحكم الشرعي وأقسامه على اعتبار انه متعلق بمدار بحثنا، وحتى يكون بمثابة مقدمة تمهيدية وصورة أولية عن مفهوم الحكم الشرعي لأننا سنضطر إلى ذكر الكثير من الأحكام الشرعية ، وكانت الغاية من هذا الفصل تقديم صورة موجزة عن الحكم الشرعي، باعتباره مدار بحثنا المتعلق بتبني الأحكام الشرعية في الفصول القادمة ولبيان ذلك كتبت هذا الفصل، الذي تم تقسيمه إلى مبحثين:

المبحث الأول: مفهوم الحكم الشرعي

المبحث الثاني: دلالات الحكم الشرعي.

المبحث الأول

مفهوم الأحكام الشرعية:

إن الحكم الشرعي هو مطلب ضروري، وبناء حيوي لا يستغني عن معرفة بيبانه ومقصوده أي مسلم على وجه هذه البسيطة، فطلب الأحكام ومعرفتها فرض شرعي على كل مسلم، ليتحرى بذلك الحلال والحرام، وما غاب عنه، وما استعصى عليه في هذه الحياة أو جهله، فيسأل عن الحكم الشرعي حتى يظل في طريق السلامة بعيدا عن الوقوع في الزلل، أو الأمور التي لا ترضي الشارع الحنيف، وهذه الأحكام لها أصول معتبرة وأقسام معينة، ضبطها الفقهاء حتى لا يتم التلاعب في محتوياتها أو أن توضع في غير الجهة التي وجد مناط الحكم لأجلها، فعلى الأحكام ومناطقها لا يعرفها إلا الضالعون في الحكم الشرعي، ومن توفرت فيهم خصال العلم الشرعي المعتبر ففي هذا البحث قمت بتقسيمه إلى:

المطلب الأول: الحكم الشرعي

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي

المطلب الأول: الحكم الشرعي:

لقد أطلق الحكم على عدة معان لغوية ومبان فصلها أهل اللغة، فالحكم لغة: "إسناد أمر إلى آخر، إيجاباً أو سلباً، فخرج بهذا ما ليس بحكم، كالنسبة التقييدية. وقيل وضع الشيء في موضعه، وقيل هو ماله عاقبة محمودة...."⁽¹⁾ ويأتي الحكم بمعنى المنع، والقضاء كقوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيماً)⁽²⁾، ووضع الشيء في محله... والحكم الحكمة من العلم، كقوله تعالى: (وَاتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيحاً)⁽³⁾ والحكيم العالم صاحب الحكمة والمنتقن للأمور، وقد حكم أي صار حكيماً⁽⁴⁾.

(1) الجرجاني، للعلامة علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، 740 - 816 هـ، (تحقيق دكتور عبد المنعم الحفني)،

دار الرشاد، ص 102.

(2) سورة مريم، آية 12

(3) سورة النساء، آية 105.

(4) الفيروز أبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج 4، مادة (حكم)، مطبعة مصطفى البابي وأولاده،

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، دار المعارف مصر، ص 148. أنيس، د. إبراهيم

وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (حكم)، مجمع اللغة العربية، دار الدعوى تركيا.

أما اصطلاحاً: فقد تنوعت آراء الأصوليين حول حقيقة الحكم الشرعي، فتعددت عباراتهم حول تعريفه، فمنهم من أطلق العنان للتقييد ومنهم المقل، ويرجع سبب اختلافهم في ذلك إلى اختلاف وجهات نظرهم في بعض الأحكام، كالحكم "الوضعي"⁽¹⁾.

فمنهم من لا يرى أنه يندرج تحت الحكم الشرعي، إنما هو حكم عقلي، ومنهم من يرى أنه مندرج تحت الحكم التكليفي، ومنهم من يرى - وهو الراجح - أنه حكم شرعي مستقل عن الحكم التكليفي⁽²⁾.

ويمكن أن نختار تعريف الإمام الشوكاني للحكم الشرعي بأنه⁽³⁾: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء، أو التخيير، أو الوضع"⁽⁴⁾. وحرف "أو" هنا يأتي لتتويع وليس للتخيير أو التردد. وهذا التعريف هو تعريف جمهرة أهل العلم والأصوليين من مختلف أطياف المذاهب الفقهية على اختلاف مشاربهم وممن خرجوا قواعد الفقه الإسلامي وأصوله⁽⁵⁾.

شرح هذا التعريف كآلاتي:

1. الخطاب هنا يأتي بمعنى المخاطبة وهو توجيه الكلام نحو المخاطب لإفهامه، والخطاب هو خطاب الله تعالى على الإطلاق سواء ما نسب إليه بطريق مباشر كالقرآن الكريم، أو نشر إليه بطريق غير مباشر كالذي ورد عن الرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير، والخطاب يشمل القياس والإجماع أو المصلحة وغيرها من الأدلة المعروفة في كتب الأصوليين، فهذه كلها بطريقة أو أخرى تعتبر أدلة شرعية معتبرة للحكم الشرعي، لأنها أدلة صادرة عن الله - سبحانه وتعالى - فكل الأدلة في حقيقتها صادرة من الشارع (الله) وهو أصل الخطاب، فهي بجملتها معارف لخطاب الله تعالى فالسنة النبوية وإن كانت صادرة عن الرسول

(1) الوضع وهو الذي أخبرنا أن الله وضعه وسمى خطاب الأخبار، وهو خمسة، لأن الوصف الظاهر المنضبط المتضمن حكم الذي ربط به الحكم إن ناسب الحكم فهو السبب والعلة والمقتضي. وإن نافاه فالمانع، وتاليه الشرط، ثم الصحة، ثم العزيمة، وتقابلها الرخصة... انظر الزركشي، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، ج1، ص99.

(2) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في أصول الفقه (تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد، وعلي محمد معوض) ج1، ص18.

(3) هو الإمام محمد بن علي الشوكاني أحد زعماء الإصلاح إبان القرن الثالث عشر الهجري نسبة إلى شوكان وهي من نواحي اليمن، ولد سنة 1173هـ (1834م) درس على يد العديد من المشايخ، وجلس للفتيا وهو في سن العشرين، ولقب بإمام الأئمة، مؤلفاته تزيد عن 114 مؤلف، توفي سنة 1250هـ، عطية الله، أحمد، القاموس للأعلام، ج4، مادة (شوك)، مكتبة النهضة مصر.

(4) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ص10.

(5) الأمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام دار الصمعي الرياض، دار ابن حزم بيروت، ج1، ص136، الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم أصول الفقه، ج1، ص107، التعريفات للجرجاني، ص102، السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر، ص20. ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)، تحقيق محمد زكي، ص20. التفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، ج1، ص14. البيضاوي، منهاج الوصول إلى علم الأصول وهو متن نهاية السؤل للاسنوي، ج1، ص38. وغيرهم من العلماء...

- صلى الله عليه وسلم - فهي ثابتة بطريق الوحي الذي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى فالله عز وجل لا يقر نبيه - صلى الله عليه وسلم - على باطل أو سوء، (تعالى الله ونبيه عن ذلك) وحتى دليل الإجماع لا بد أن يكون له مستند صريح من الكتاب أو السنة حتى يرقى إلى مرتبة الإجماع، والقياس إنما هو إلحاق فرع بأصل، أي أنه استند إلى دليل ثابت بالنص فكان كأنما كشف عن شيء في الأصل هو موجود وبحاجة فقط إلي بيان، وألحق بحكمه الأصلي وهو حكم الأصل، فالسنة والإجماع والقياس وغيرها من الأدلة إنما هي خطاب الشارع، فكان كله من الله تعالى.

2. ومعنى تعلق الخطاب بفعل المكلف: ارتباطه به على وجه يبين صفته من كونه مطلوباً أو غير مطلوب. والمراد بالفعل: ما يعده العرف فعلاً سواء أكان من أفعال القلوب كالاقتادات والنيات، أم من أفعال الجوارح واللسان كأداء الزكاة وتكبيرة الإحرام وجميع التصرفات القولية، ويدخل فيه الكف كترك الزنى⁽¹⁾.
وأشار التعريف كما رأينا إلى تعلقه بفعل المكلف فما هو التكليف؟ العلماء يطلقون التكليف بشكل عام "بأنه إرادة المكلف من المكلف فعل ما يشق عليه وقال آخرون: الأمر بطاعة، والنهي عن معصية ولذلك كان التكليف مقروناً بالرغبة والرغبة... وقال آخرون: هو إلزام فيه كلفة والمكلف: الذي تعلق حكم الشرع بفعله⁽²⁾.

3. أما شرط المكلف: أي من يخاطب بالأحكام الشرعية فقد اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف، لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له كالجماجم والبهيمة فهو محال، والمكلف من وجد له أصل الفهم لأصل الخطاب دون تفاصيله من كونه أمراً ونهياً ومقتضياً للثواب والعقاب، ومن كون الأمر به هو الله تعالى، وأنه واجب الطاعة، وكون المأمور به على صفة كذا وكذا والمجنون والصبي الذي لا يميز فهم التفاصيل كالجماجم لا يفهم أصل الخطاب ويتعذر تكليفه أيضاً إلا على رأي من يجوز التكليف بما لا يطاق، لأن المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم أصل الخطاب فهو متوقف على فهم تفاصيله، وأما الصبي المميز وإن كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز غير أنه أيضاً فاهم على الكمال كامل العقل من وجود الله تعالى، وكونه متكلماً، مخاطباً، مكلفاً بالعبادة ومن وجود الرسول -صلى الله عليه وسلم- الصادق المبلغ عن الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبته إلى غير المميز كنسبة غير المميز إلى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف، وإن كان مقارباً

(1) الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص39.

(2) خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية مصر، ص134.

لحالة البلوغ بحيث لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة، فإنه - وإن كان فهمه كفهفه الموجب لتكليفه بعد لحظة -، غير أنه لما كان العقل والفهم فيه خفياً وظهوره فيه على التدريج، ولم يكن له ضابط يعرف به جعل له الشارع ضابطاً وهو البلوغ وحط عنه التكليف قبله تخفيفاً عليه، ودليله قوله عليه الصلاة والسلام "رفع القلم عن ثلاثة عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق"⁽¹⁾⁽²⁾. ويمكن أن نستخلص مما ذكره الإمام الآمدي⁽³⁾ وغيره. أن المكلف له شرطان؛ حتى يكون تكليفه صحيحاً:

أولاً: أن يكون قادراً على فهم دليل التكليف، وإن يدرك ما يوجه إليه من نصوص القرآن أو السنة، وذلك بفهمه الذاتي أو بمساعدة أولى العلم، أو بوساطة معينة، لأن عدم فهم ما خوطب به الإنسان تفقده القدرة على إدراك حكم الله المخاطب به، والواجب عليه أن يمتثل، وكل ذلك لا يتعلق إلا بالعقل؛ لأن العقل أداة الفهم والإدراك، وإن كان العقل عبارة عن أمر خفي لا تتركه الأبصار فقد ربطه الشارع الحكيم بمميزات وعلامات تدل عليه كالبلوغ، فلا يكلف الصبي ومن ذهب عقله كالمجنون والنائم كما مر معنا سابقاً⁽⁴⁾.

ثانياً: الأهلية: أي أن يكون أهلاً لما كلف به والعلماء يقسمونها إلى أهلية أداء، وأهلية وجوب، وأهلية الأداء هي: "صلاحية المكلف لأن تعتبر شرعاً أقواله وأفعاله، بحيث إذا صدر منه عقد أو تصرف كان معتبراً شرعاً وترتب عليه أحكامه، وأما أهلية الوجوب: فهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق وتجب عليه واجبات"⁽⁵⁾.

(1) الترمذي، سنن الترمذي، في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يحد عليه الحد، ج4، ص32 وقال: "روي عن ابن عباس عن علي موقوفاً ولم يرفعه والعمل على هذا الحديث، وقال الحافظ ابن حجر: "تابعه بن نمير ووکیع وغير واحد عن الأعمش ورواه جرير بن حازم عن الأعمش فصرح فيه بالرفع أخرجه أبو داود وابن حبان من طريقة وأخرجه النسائي من وجهين آخرين عن أبي ظبيان مرفوعاً وموقوفاً لكن لم يذكر فيهما ابن عباس جعله عن أبي ظبيان عن علي ورجح الموقوف على المرفوع وأخذ بمقتضى هذا الحديث الجمهور"، فتح الباري، ج9، ص393.

(2) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، (تحقيق عبد الرزاق عفيفي) ج1، ص1201 دار بن حزم، دار الصميعي، بيروت، ط1 (1424هـ-2003م)، ج1،

(3) هو الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي، ولد بآمد سنة 551هـ، وكان ذو عقل باهر واشتغل بعلوم المنطق والفلسفة، كان يتوقد ذكاء قال علي بن أنجب في أسماء المصنفين اشتغل بالشام على المجير البغدادي ثم ورد إلى بغداد واشتغل بالشفاء وبالشامل لأبي المعالي وحفظ عدة كتب وكرر على المستصفي وتبحر في العلوم وتفرد بعلم المعقولات والمنطق توفي سنة 631هـ، الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، (1413هـ-)، ج22، ص364.

(4) خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، مكتبة الدعوة الإسلامية - الأزهر إدار القلم مصر، ص134.

(5) نفس المصدر، ص135.

4. أما **الاقتضاء** فمعناه الطلب فإنه يتناول اقتضاء الوجود، واقتضاء العدم إما مع الجزم أو مع جواز الترك، فيتناول الواجب والمحذور، والمندوب، والمكروه،⁽¹⁾. وأما **التخيير**: فهو الإباحة⁽²⁾.

5. **والوضع**: هو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل شيء سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً، أو عزيمة، أو رخصة.⁽³⁾ وسيأتي تفصيل هذه الأمور لاحقاً. فهذا تعريف الحكم عند الأصوليين أما عند **الفقهاء**؛ يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة، وغيرها من الآثار الشرعية⁽⁴⁾.

وعرف آخرون الحكم عند الفقهاء فقالوا: "هو مدلول النص أو الأثر المترتب بالخطاب فالإيجاب يثبت به الوجوب، والتحريم يثبت به الحرمة"⁽⁵⁾.

وليس بين تعريف الحكم الشرعي عند الأصوليين وعند الفقهاء في الاصطلاح أثر عملي⁽⁶⁾. فقوله تعالى: (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)⁽⁷⁾ يقتضي وجوب الإيفاء بالعقود، فالنص نفسه هو الحكم في اصطلاح الأصوليين، ووجوب الإيفاء هو الحكم في اصطلاح الفقهاء، وقوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّيْنَى) ⁽⁸⁾ هو الحكم في اصطلاح الأصوليين، وحرمة الاقتراب من الزنا هو الحكم في اصطلاح الفقهاء ⁽⁹⁾؛ لأن الحكم عند الأصوليين هو خطاب الله تعالى، وكل ما ورد سابقاً هو خطاب الله تعالى للمكلفين طلباً أو وضعاً أو تخييراً.

(1) الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في أصول الفقه، المكتبة العصرية| بيروت، ج1، ص19.

(2) نفس المصدر، ج1، ص19.

(3) الزحيلي، أصول الفقه، ج1، ص40.

(4) النفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية بيروت 1 ط (1416هـ-1996م)، ج1، ص25.

(5) الدريني، دفتحي، المناهج الأصولية، دار الكتاب الحديث | دمشق 2 ط، ص26.

(6) الخضري، الشيخ محمد، أصول الفقه، دار الحديث | القاهرة، ص23.

(7) سورة المائدة آية 1.

(8) سورة الإسراء آية 32.

(9) خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، ص100.

المطلب الثاني: أقسام الحكم الشرعي:

حسبما ورد في التعريف السابق فإن الحكم الشرعي يقسم إلى قسمين:

أولاً: الحكم التكليفي.

ثانياً: الحكم الوضعي.

فالحكم التكليفي: "هو ما طلب الشارع من المكلف فعله أو الكف عنه أو خير المكلف بين الفعل والكف"⁽¹⁾. فالأحكام التكليفية خمسة؛ لأن الخطاب إما أن يكون جازماً، أو غير جازم، والجازم إما أن يكون طلب الفعل وهو الإيجاب، أو طلب الترك وهو التحريم، إن كان غير جازم فالطرفان إما أن يكونا على السوية وهو الإباحة، أو يترجح جانب الوجود وهو الندب أو يترجح جانب الترك وهو الكراهة⁽²⁾.

نظر الأصوليون في أنواع الخطاب الشرعي فوجدوها بالاستقراء خمسة:⁽³⁾

الأول: الواجب: وهو ما طلب الشارع فعله من المكلف طلباً جازماً، وهذا سموه: الواجب: وهو ما يثاب عليه فاعله، ويعاقب عليه تاركه، نحو: (وَأَعْبُدُوا اللَّهَ)⁽⁴⁾، فترك العبادة عقوبة يستحق عدم فعلها العذاب من الله تعالى، وقوله تعالى: (ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)⁽⁵⁾. وأثر الإيجاب في الفعل الوجوب. والفرق بين الفرض والواجب كما يقول الحنفية هو أن الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه كأركان الإسلام الخمسة التي ثبتت بالقرآن الكريم، ومثل ما ثبت بالسنة المتواترة، أو المشهورة كقراءة القرآن في الصلاة. أما الواجب ما ثبت بدليل ظني فيه شبهة، كصدقة الفطر، وصلاة الوتر والعديد. فقد ثبت كلاهما بدليل ظني وهو خبر الواحد.⁽⁶⁾ . وجمهور العلماء لا يتفقون مع الحنفية في هذا الأمر فلا فرق بين الواجب والفرض، وهو خلاف لفظي كما أشار الإمام الآمدي، إذ الواجب في الشرع: عبارة عن خطاب الشرع بما ينتهض تركه سبباً للزم شرعاً في حالة ما، وهذا المعنى بعينه متحقق في الفرض الشرعي. ولهذا أطلق الله سبحانه وتعالى لفظ الفرض على الواجب كما في قوله تعالى: (فَمَنْ قَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ) ⁽⁷⁾ . أي: أوجب، والأصل أن يكون مشعراً به الحقيقية، وأجمع علماء الأمة على إطلاق اسم الفرض على ما أدى من الصلوات المختلف في صحتها بين الأئمة: بقولهم: أدّ فرض الله تعالى؛ والأصل في الإطلاق الحقيقة، وهناك قضية مهمة يجب الالتفات إليها؛ وهي أن

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في أصول الفقه، دار الكتب العلمية \ بيروت، ص52.

(2) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص10.

(3) الخصري، محمد، أصول الفقه، ص54.

(4) سورة النساء آية 36.

(5) سورة البقرة آية 199.

(6) بن عمر، محمد بن سليمان، التقرير والتحبير، (تحقيق: مكتب البحوث والدراسات)، دار الفكر \ بيروت، ج2، ص80.

(7) سورة البقرة، آية 197.

هذه التفرقة غير مقبولة بحيث أنه يترتب عليها أن يكون للفعل الواحد حكمان مختلفان: أحدهما بالنسبة إلينا والآخر بالنسبة للصحابي الذي روى الحديث عن الرسول صلى الله عليه وسلم، فهو بالنسبة إليه فرض لانتفاء الشبهة في صحة الدليل، وبالنسبة إلينا واجب؛ لوجود الشبهة في صحة الدليل. وادعاء الحنفية بأن اللغة تفرق بين الفرض والواجب غير ثابت، فهم يقولون: أن الفرض هو القطع، والواجب معناه السقوط، والظن ساقط في الرتبة عن القطع. ولكن هذا القول يعد من باب التحكم في تخصيص اسم الفرض بالمقطوع به؛ لأن الفرض في اللغة هو التقدير مطلقاً، سواء أكان مقطوعاً به أم مظنوناً⁽¹⁾. والراجح هو رأي جمهور العلماء لقوة الأدلة التي اعتمدوا عليها، ومنطقيتهم في الاستدلال.

الثاني: الحرام: وهو ما يطلب به الكف عن الشيء، طلباً حتماً وهذا سمّوه تحريماً نحو: (فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا)⁽²⁾. وقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ)⁽³⁾ وأثر التحريم في الفعل الحرمة.

الثالث: المندوب: وهو ما يمدح فعله المكلف ولا يذم على تركه. وعدم التحريم يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للإيجاب نحو: (فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ)⁽⁴⁾. وسمّوا هذا ندباً، وسمّوا صفة الفعل التي هي أثر الخطاب كذلك ندباً ومن أسمائه الأخرى: السنة و النفل والتطوع والمرغب فيه والمستحب.

الرابع: ما يطلب به فعل طلباً غير حتم، وعدم التحريم كذلك يستفاد من قرائن تحتف بالطلب فتصرفه عن كونه للتحريم نحو: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ)⁽⁵⁾، فإن هذا بمنزلة لا تبيعوا، وقد صرفه عن التحريم، أن النهي إنما هو لأمر خارج عن المنهي عنه وسمّوا هذا كراهة، وكذلك سمّوا صفة الفعل التي هي أثر ذلك الخطاب.

الخامس: ما يخير فيه الشارع بين أن يفعل وألا يفعل وسمّوه هذا الخطاب إباحة وكذلك صفة الفعل.

(1) الأمدى، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص136، الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، ص113.

(2) سورة الإسراء آية 23.

(3) سورة البقرة آية 188.

(4) سورة البقرة آية 283.

(5) سورة الجمعة آية 9.

ثانياً: الحكم الوضعي: معناه أن الشرع وضع أي شرع، أموراً سمّيت أسباباً وشروطاً وموانع تعرف بوجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط وتنتفي بوجود المانع⁽¹⁾.

وهذا الحكم يقسم إلى عدة أقسام كما هي مبسطة في كتب علماء الأصول فخطاب الوضع ينحصر في الأسباب والشروط والموانع، والصحة والبطالان، والعزيمة والرخصة⁽²⁾.

فالسبب: هو الوصف المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفاً للحكم الشرعي، كجعل دلك الشمس معرفاً لوجوب الصلاة⁽³⁾.

والشرط: هو ما كان يستلزم عدمه عدم الحكم؛ فهو وصف ظاهر منضبط يستلزم ذلك أو يستلزم عدم السبب لحكمة في عدمه تنافي حكمة الحكم أو السبب وبيانه أن الحول شرط في وجوب الزكاة فعدمه يستلزم عدم وجوبها، والقدرة على التسليم شرط في صحة البيع، فعدمها يستلزم عدم صحته⁽⁴⁾.

والمانع: هو وصف ظاهر منضبط يستلزم وجوده حكمة تستلزم عدم الحكم أو عدم السبب كوجود الأبوة فإنه يستلزم عدم ثبوت الاقتصاص للابن من الأب؛ لأن كون الأب سبباً لوجود الابن يقتضي أن لا يصير الابن سبباً لعدمه. وفي هذا المثال الذي أطبق عليه جمهور أهل الأصول نظراً؛ لأن السبب المقتضي للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه، ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكن ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل، و يمثل لذلك أيضاً بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي أو ثوبه فإنه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطاً، فهاهنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط، وأما المانع الذي يقتضي وجوده حكمة تخلّ بحكمة السبب كالدين في الزكاة مثلاً فإن حكمة السبب وهو الغني مواساة الفقراء من فضل ماله ولم يدع الدين في المال فضلاً يواسي به هذا على قول من قال أن الدين مانع⁽⁵⁾.

والصحة: "الصحيح في عرف الشرع يستعمل فيما استجمع أركانه وشرائطه، بحيث يكون معتبراً شرعاً في حق الحكم فيقال صلاة صحيحة وصوم صحيح وبيع صحيح إذا وجدت أركانه

(1) الدمشقي، عبد القادر بن بدران، المدخل لابن بدران، (تحقيق: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشيدى)، دار العقيدة للتراث/ الاسكندرية، ط1421هـ-2001م)، ص95.

(2) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الأحكام (شرح وتعليق الشيخ عبد الله دراز) ج1، ص149، المكتبة التوفيقية/ مصر.

(3) الزركشي، بدر الدين، البحر المحيط، ج1، ص245.

(4) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص25.

(5) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص25.

وشروطه. وتبين بهذا أن الصحة ليست بمعنى زائد على نفس التصرف، وإنما إلى ذاته من وجود أركانه وشرائطه الموضوعية له شرعا⁽¹⁾.

البطلان: الباطل هو ما كان فائت المعنى من كل وجه، مع وجود الصورة، إما لانعدام محل التصرف كبيع الميتة والدم، أو لانعدام أهلية التصرف كالمجنون والصبي الذي لا يعقل⁽²⁾.
العزيمة: هي عبارة عن ما لزم العباد بإلزام الله تعالى؛ كالعبادات الخمس ونحوها⁽³⁾.
الرخصة: فهي ما شرع لعذر شاق استثناء من أصل كلي يقتضي المنع، مع الاقتصار على موانع الحاجة فيه⁽⁴⁾.. وتكون واجبة كأكل الميتة حين الجوع، وشرب الخمر حين العطش، وقد تكون مندوبة؛ كقصر الصلاة في السفر، ومباحة؛ كالسلم والعرايا والإجارة، وغيرها من العقود فلا شك أنها رخص بلا نزاع⁽⁵⁾.

والفرق بين بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي كآلاتي⁽⁶⁾ :

1. أن التكليف لا يتعلق إلا بفعل المكلف، والوضعي يتعلق بفعل غير المكلف، فلو ألتفت الدابة أو الصبي شيئاً ضمن صاحب الدابة والولي في مال الصبي.
2. أن التكلف لا يتعلق إلا بالكسب بخلاف الوضعي، ولهذا لو قتل خطأ وجبت الدية على العاقلة، وإن لم يكن القتل مكتسباً. فوجوب الدية عليهم ليس من باب التكليف لاستحالة التكليف بفعل الغير بل معناه أن فعل الغير سبب لثبوت هذا الحق في ذمتهم.
3. أن الوضعي خاص بما رتب الحكم فيه على وصف، أو حكمه، إن جوزنا التعليل بها، فلا يجري في الأحكام المرسلة الغير مضافة إلى الأوصاف، ولا في الأحكام التعبدية التي لا يعقل معناها (كعدد الركعات فهي توقيفية من الله تعالى فلا مجال للاجتهاد في عددها). ولهذا لو أحرم، ثم جن، ثم قتل صيداً لا يجب الجزاء في ماله على الأصح.
4. أن خطاب التكليف هو الأصل، وخطاب الوضع على خلافه فالأصل أن يقول الشارع: أوجب عليكم، أو حرمت عليكم، وأما ما جعله الزنى والسرقة علماً على الرجم والقطع فبخلاف الأصل.
5. أن الوضعي لا يشترط فيه قدرة المكلف عليه، ولا علمه، فيورث بالسبب، ويطلق بالضرر، وتحل المرأة بعقد وليها عليها، وتحرم بطلاق زوجها، وإن كانت لاتعلم.

(1) السمرقندي، علاء الدين، ميزان الأصول في نتائج العقول، (تحقيق: الدكتور محمد زكي عبد البر)، مكتبة التراث | مصر، ص38.

(2) نفس المصدر، ص39.

(3) الأمدي، ج1، ص175.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1، ص221.

(5) الغزالي، المستصفى، ص63.

(6) الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص99. القرافي، الفروق، ج1، ص136.

المبحث الثاني

دلالات الحكم الشرعي:

إن الحكم الشرعي له مناهج معينة في استخلاصه من أدلته التفصيلية، وطريقة علمية ينبغي لمن تأهل لرتبة هذا العلم الشرعي أن يلمّ بها، فالأخذ بالأحكام وفق الهوى، ووفق نوازع الشيخ الفلاني، أو الجماعة المعنية، وجعله هو الدليل لهو منهج خاطئ، فالنصوص الشرعية لها قواعد معينة أصلها العلماء حتى تكون أدلة شرعية معتبرة تدل على الأحكام التي وضعت لأجلها، وتكون طريق هداية لمن أراد أن يقعد الأحكام الشرعية وفق النظرة الصحيحة، ويضعها في مكانها المناسب دون زلل أو تكلف في غير محله. ففي هذا المبحث قمت ببعض اللوح التعريفية حول بعض الدلالات المتعارف عليها عند العلماء لكي أعطي صورة صحيحة، ومنهجاً معرفياً صحيحاً ومتكاملاً عن كيفية الاستدلال على الأحكام الشرعية، ولكن ينبغي أن يدرك أن بحثي ليس حول الدلالات وطرائقها المختلفة؛ لأن المجال في مقامنا هذا لا يتسع والحديث يطول ولكن أشرت إليها إشارة موجزة، لأننا في الفصول القادمة سنشهد مجالاً خصباً لأصحاب اتجاه التنبني حول كيفية نشر الآراء وفق نظرتهم الخاصة، فقامت بتقسيم هذا المبحث إلى مطلبين:

المطلب الأول: الدليل وأصوله.

المطلب الثاني: مناهج استنباط دلالات الأحكام الشرعية من مصادرها عند العلماء.

المطلب الأول: الدليل وأصوله:

فالدليل الشرعي: "أي الذي طريق معرفته الشرع، إما أن يرد من جهة الرسول -صلى الله عليه وسلم- أو ليس من جهته، فإن ورد من جهة الرسول فهو إما من قبيل ما يتلى - وهو الكتاب - أو لا وهو السنة. وإن لم يرد من جهة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، فإما أن تشترط فيه عصمة من صدر عنه أولاً والأول الإجماع والثاني إن كان حمل معلوم على معلوم بجامع مشترك فهو القياس، وإلا فهو الاستدلال. **فالثلاثة الأول - وهي الكتاب والسنة والإجماع نقلية والآخران معنويان، والنقلي أصل للمعنوي، والكتاب أصل للكل، فالأدلة هي: الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، فالاستدلال بها ومصدر هذه الأصول هو الله تعالى، إذ الكتاب قوله والسنة بيانه، والإجماع دال على النص، ومدرکها الرسول -عليه الصلاة والسلام-، لأنه لا سماع لنا من الله تعالى، ولا من جبريل فلم يبق لنا مدرک لهذه الأصول إلا الرسول. فالكتاب سمع منه تبليغاً، والسنة تصدر عنه تبليغاً، والإجماع والقياس مستندان في إثباتهما إلى الكتاب والسنة. واعلم أن هذه الأصول هي المتفق عليها بين الجمهور، وثم أدلة أخرى هي محل خلاف: شرع**

من قبلنا، وقول الصحابي الذي لا مخالف له والاستحسان والاستصلاح(المصالح المرسله)...⁽¹⁾.

فالدليل الشرعي كما تم بيانه هو الذي نستطيع من خلاله تمييز الأمور والحكم على الأشياء من خلال منظورها الصحيح، ولا يستطيع الإنسان في معاشه أن يعمل أي عمل من الأعمال دون النظر في الدليل، و يجب في نفس الوقت أن يكون لديه العلم بشرعية الحادثة قبل الشروع فيها من حيث الحل والحرمة لما سيقوم به من أعمال، لأن الدليل: "هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر"⁽²⁾. والدليل عرفه آخرون بأنه: ما يستفاد منه حكم شرعي عملي مطلقاً، أي سواء كان على سبيل القطع أم على سبيل الظن.. وقد ثبت بالاستقراء أن الأدلة الشرعية التي تستفاد منها الأحكام العملية ترجع إلى أربعة: الكتاب، والسنة: والتي هي عبارة عن أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وتقريراته وصفاته، والإجماع: وهو اتفاق المجتهدين من أمة محمد - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي واحد. والقياس: هو إلحاق أمر غير منصوص على حكمه الشرعي بأمر منصوص على حكمه لا شتراكهما في علة الحكم، وهذه الأدلة الأربعة اتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، واتفقوا أيضاً أنها مرتبة في الاستدلال بها بهذا الترتيب: القرآن، فالسنة، فالإجماع، فالقياس أي أنه إذا عرضت واقعة، نظر أولاً في القرآن، فإن وجد فيه حكمها أمضي، وإن لم يوجد فيه حكمها، نظر في السنة، فإن وجد فيها أمضي، وإن لم يوجد فيها حكمها نظر إلى حكم أهل الاجتهاد في عصر من العصور على حكم فيها، فإن وجد أمضي، وإن لم يوجد اجتهد في الوصول إلى حكمها بقياسها على ما ورد النص بحكمه، وتوجد أدلة أخرى لم يتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، بل منهم من استدلل بها على الحكم الشرعي، ومنهم من أنكر الاستدلال بها. وأشهر هذه الأدلة المختلف في الاستدلال بها سبعة: الاستحسان: وهو عدول المجتهد عن مقتضى قياس جليّ إلى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذ في عقله رجح هذا العدول، والمصلحة المرسله وهي المصلحة التي لم يشرع الشارع حكماً لتحقيقها، ولم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها وسميت مرسله لأنها لم تقيد بدليل اعتبار أو بدليل إلغاء، والاستصحاب: وهو الحكم على الشيء بالحال التي كان عليها من قبل، حتى يقوم دليل على تغيير تلك الحال، والعرف: هو ما تعارفه الناس وساروا عليه، ومذهب الصحابي: عبارة عن فتاوي الصحابة واجتهاداتهم في الوقائع المختلفة، وشرع من قبلنا: وهي الشرائع التي كانت مسنونة على أقوام غيرنا وجاء القرآن والسنة الصحيحة على تأكيدها على تفصيل عند العلماء. وسد الذرائع: وهو ما كان

(1) بدران، عبد القادر، المدخل، ص198.

(2) الجرجاني، السيد الشريف، التعريفات، ص116.

ظاهره الإباحة ويتوصل به إلى محذور ، فجملة الأدلة الشرعية عشرة ، أربعة متفق عليها وسبعة مختلف في الاستدلال بها⁽¹⁾.

والأدلة تقسم إلى قسمين من حيث الدلالة على المعنى⁽²⁾:

الأول الدليل القطعي: وهو ما دل على معنى متعين فهمه منه ، ولا يحتمل تأويلاً، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، مثل قوله تعالى: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ)⁽³⁾ . فهذا قطعي الدلالة على أن حد الزنا مائة جلدة لا أكثر ولا أقل.

الثاني الدليل الظني: وهو ما دل على معنى ولكن يحتمل أن يؤول ويصرف عن هذا المعنى ويراد به معنى غيره مثل قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)⁽⁴⁾ . فلفظ القرء في اللغة العربية مشترك بين معنيين يطلق لغة على الطهر. ويطلق لغة على الحيض. والنص دل على أن المطلقات يتربصن ثلاثة قروء، فيحتمل أن يراد ثلاثة أطهار ويحتمل أن يراد ثلاثة حيضات فهو ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين، ولهذا اختلف المجتهدون في أن عدة المطلقة ثلاث حيضات أو ثلاثة أطهار.

المطلب الثاني: مناهج استنباط دلالات الأحكام الشرعية من مصادرها عند العلماء:

أولاً: قسموا دلالات اللفظ التي أربعة أقسام:

1- عبارة النص: "هي دلالة اللفظ على المعنى أو الحكم المقصود من سوقه أو تشريعه أصالة أو تبعاً"⁽⁵⁾.

مثل قوله تعالى: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا)⁽⁶⁾ فإنه يدل بلفظه وعبارته على معنيين:

أحدهما: وهو المقصود الأصلي بالالتزام: التفرقة بين البيع وبين الربا، والثاني: وهو التبعي: إباحة البيع وحرمة الربا، وكل من هذين المعنيين مقصود من هذه الآية، إلا أن المعنى الأول مقصود أصالة؛ لأنها نزلت للرد على الذين قالوا: (إنما البيع مثل الربا)، والثاني مقصود تبعاً ليتوصل به إلى إفادة المعنى المقصود أصالة⁽⁷⁾.

(1) خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، ص - ص 21 - ص 22. عثمان، د محمود حامد ، القاموس القويم في اصطلاحات الأصوليين، دار الحديث/مصر. ص 204.

(2) خلاف، ص 35

(3) سورة النور، آية 2.

(4) سورة البقرة، آية 228.

(5) الدريني، فتحي، المناهج الأصولية، ص 226.

(6) سورة البقرة آية 275.

(7) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج 1، ص 349.

2- إشارة النص: هي دلالة اللفظ على حكم غير مقصود أصالة ولا تبعاً، ولكنه لازم للحكم الذي سيق الكلام لإفادته كقوله تعالى: (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ)⁽¹⁾، سيق لإثبات النفقة وإيجابها للوالدت أي الزوجات على المولود له (الأب)، وفيه إشارة إلى أن النسب إلى الآباء⁽²⁾، وعرفها آخرون؛ بأنها ما ثبت بنظم النص زيادة ظاهرة من كل وجه ولم يسق الكلام لأجلها مثاله في قوله تعالى: (أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ)⁽³⁾ إلى قوله تعالى: (اتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ)، فالإمساك في أول الصبح يتحقق مع الجنابة لأن من ضرورة حل المباشرة إلى الصبح أن يكون الجزء الأول من النهار مع وجود الجنابة والإمساك في ذلك الجزء صوم أمر العبد بإتمامه فكان هذا إشارة إلى أن الجنابة لا تنافي الصوم، ولزم من ذلك أن المضمضة، والاستنشاق لا ينافي بقاء الصوم⁽⁴⁾.

3- دلالة النص: والبعض يطلقون على هذه الدلالة فحوى الخطاب كما أشار إلى ذلك الإمام الشوكاني في كتابه⁽⁵⁾ ودلالة النص أو فحوى الخطاب كما يسميها البعض: "هي فحوى الخطاب وهو ما دل عليه اللفظ من جهة التنبيه كقوله عز وجل: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)⁽⁶⁾ وقوله تعالى: (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ)⁽⁷⁾ وما أشبه ذلك مما ينص فيه على الأدنى لينبه به على الأعلى وعلى الأعلى لينبه به على الأدنى...⁽⁸⁾ دل بعبارته الصريحة على تحريم التأفف لما فيه من الأذى، ويدل من طريق دلالة النص على تحريم الضرب والشتم والحبس ومنع الطعام ونحوه؛ لأنه أشد إيذاء من التأفف وإذا كان الثاني: فهو مثل قوله تعالى: (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ)⁽⁹⁾ فتقدير اللفظ: أهل القرية وقوله تعالى: (فَلْيَدْعُ نَادِيَهُ)⁽¹⁰⁾. فتقديره: فليدع أهل ناديه⁽¹¹⁾.

4- دلالة اقتضاء النص: وهي ما كان المدلول فيه مضمراً إما لضرورة صدق المتكلم وإما لصحة وقوع الملفوظ به، كقوله: - صلى الله عليه وسلم - "رفع عن أمتي

(1) سورة البقرة، آية 233.

(2) النفتازاني، شرح التلويح على التوضيح، ج1، ص130.

(3) سورة البقرة 187.

(4) الشاشي، محمد بن احمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتاب العرب بيروت، 1402هـ، ص99.

(5) الشوكاني، ارشاد الفحول، ص272.

(6) سورة الإسراء آية 23.

(7) سورة آل عمران آية 75.

(8) الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، ص44، دار الكتب العلمية بيروت، ط1985، ص1.

(9) سورة يوسف، آية 82.

(10) سورة العلق، آية 17.

(11) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج1، ص353.

الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه" (1)، (2) فهذه العبارة يدل ظاهرها على رفع الفعل إذا وقع خطأ أو نسياناً أو خطأً أو مكرهاً عليه، وهذا معنى غير مطابق للواقع لأن الفعل إذا وقع لا يرفع ، فصحة معنى هذه العبارة تقتضي تقدير ما تصح به ، فيقدر هنا: رفع عن أمتي إثم الخطأ: فلان محذوف اقتضى تقديره صحة المعنى، فيعتبر من مدلولات النص اقتضاء (3).

ثانياً: فقد قسم الأصوليون (الأحناف) الدلالات غير اللفظية إلى أربعة أقسام (4): وسموها ببيان الضرورة وهذه الأقسام الأربعة كلها دلالات سكوت وتلحق باللفظية في إفادة الأحكام :

الأول: أن يلزم عن مذكور مسكوت عنه كما في قوله تعالى: (وَلَا بُيُوتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ آبَاؤُهُ فَلَهُمُ الثُّلُثُ) (5).

فإن هذا السياق يدل على انحصار إرثه في الأبوين واختصاص الأم بالثلث ولازمه المسكوت عنه هو لأبيه الثلثان وهو الباقي للأب بعد أخذ الأم الثلث لعدم وجود نص بالثلثين، فليس مجرد السكوت دليلاً على ذلك وإنما هو ناتج من الانحصار، وبيان نصيب أحد المستحقين كما في قول من القائل: دفعت لك مالي مضاربة على أن لك نصف الربح، فمعلوم أن الربح منحصر فيهما، وقد بين نصيب أحدهما فيلزم منه أن نصيب الثاني هو الباقي.

الثاني: دلالة حال الساكت الذي وظيفته البيان مطلقاً أو في تلك الحادثة كسكوته - صلى الله عليه وسلم - عن أمر يشاهده من قول، أو فعل، أو تقرير، فإنه يدل على الإذن فيه إذا لم ينكره، ومن هنا كان تقريره صلى الله عليه وسلم قسماً من السنة كقوله وفعله، ومن هذا القسم سكوت البكر إذا استأذنها وليها أو رسوله في تزويجها من معين فسكنت؛ فإنه ينزل منزلة الرضا لدلالة الحال.

(1) ابن حبان، محمد، صحيح ابن حبان، مؤسسة الرسالة، بيروت، (تحقيق: شعيب الارنؤوط)، ط2، (1414هـ) — 1993م)، ج16، ص202، وهو حديث حسن وله عدة طرق منها الضعيف ومنها صحيحة الإسناد إلا أنه في بعض أصحابها مقال كما قال أبو حاتم، الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، القاهرة، ج6، ص250.

(2) الأمدي، علي بن محمد، الأحكام في أصول الأحكام، ج3، ص72.

(3) الخصري، محمد، أصول الفقه، ص142.

(4) خلاف أصول الفقه، ص150

(5) سورة النساء، آية11.

الثالث: اعتبار سكوت الساكت دلالة كالنطق لدفع التغير كدلالة سكوته عند رؤيته محجوره يبيع ولا ينهيه على إذنه له في التصرف، لأن ذلك إن لم يعتبر إذنا لأصاب الناس ضرر إذ هم يستدلون بهذا السكوت على الإذن، فلا يمتنعون عن معاملة المحجور وهذا تغيير بالناس وضرر لهم ودفعه الضرر واجب كما قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "لا ضرر ولا ضرار"⁽¹⁾

الرابع: دلالة السكوت على تعيين محذوف تعارف حذفه ضرورة طول الكلام بذكره كما يقولون مئة درهم أو دينار أو قفيز من بر مثلاً، فالسكوت عن مميز المئة يدل عرفاً على أنه الأول درهم وفي الثاني دينار وفي الثالث قفيز"⁽²⁾ .

ثالثاً : وقسم جمهور المتكلمين كالشافعية وغيرهم الدلالات إلى قسمين:

الأول المنطوق ، والثاني المفهوم.

الأول المنطوق: "هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق وخلافه المفهوم..."⁽³⁾

والمنطوق ينقسم إلى قسمين:

1- صريح إن دل عليه اللفظ بالمطابقة أو التضمن. كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق وسمي بها لان اللفظ طابق معناه والتضمن وهي دلالة اللفظ على جزء المسمى كدلالة الإنسان على الحيوان فقط، أو على النطق فقط، وسمي بها لتضمنه إياه.

2- أو غير صريح إن دل عليه بالالتزام وهي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة الأسد على الشجاعة، وغير الصريح ينقسم إلى⁽⁴⁾:

1- دلالة الاقتضاء: هي إذا توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه مع كون ذلك مقصود المتكلم. مل قو النبي - صلى الله عليه وسلم -: "رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه"⁽⁵⁾ . وهنا تقدير الكلام رفع الأثم أو المواقظة والعقاب.

(1) القزويني، محمد بن يزيد المعروف بابن ماجه، سنن ابن ماجه، دار الفكر بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه من يضر جاره، ج2، ص784، رقم الحديث 2331 وقال عنه الإمام الهيثمي: رواه الطبراني في الأوسط وفيه ابن إسحاق وهو ثقة ولكنه مدلس، مجمع الزوائد، باب لا ضرر ولا ضرار، ج4، ص110.

(2) الخصري، محمد، أصول الفقه، ص144 - ص145.

(3) البركتي، محمد، قواعد الفقه، ص510.

(4) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص302.

(5) حديث سبق تخريجه، ص18

2- ودلالة الإيماء: أن يقتصر اللفظ بحكم لو لم يكن للتعليل لكان بعيدا . كاقتران الأمر بإعتاق رقبة بالوقاع (من واقع زوجته في رمضان)، فإنه يدل على أن الوقاع علة الإعتاق.

2- ودلالة الإشارة: وهي غير المقصود للمتكلم بحيث لا يكون مقصوداً تصريحاً، مثل قوله تعالى: (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) ⁽¹⁾ . وقوله تعالى: (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) ⁽²⁾ فدلالة الإشارة من الآيتين: تدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، وإن لم يكن ذلك مقصوداً من اللفظ.

الثاني: المفهوم: وهو عند الأصوليين خلاف المنطوق: وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق بأن يكون حكما بغير المذكور والمنطوق هو حكم بالمذكور والمفهوم ينقسم إلى ⁽³⁾:

1- مفهوم موافقة: ما يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم المذكور للمسكوت عنه لا شتراكهما في علة الحكم المفهومة بطريق اللغة، (وهو دلالة النص عن الحنفية) مثل قوله تعالى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ) فإنه يدل على تحريم الضرب من باب أولى.

2- مفهوم مخالفة: وهو ما يكون مخالفا للحكم. مثل قوله تعالى: (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ) ⁽⁴⁾ . وهنا حرمة صلاة الجنازة على المنافقين ، ومفهوم المخالفة: مشروعية الصلاة على المؤمنين.

وهذه الدلالات سواء أكانت عند السادة الحنفية، أم عند جمهور العلماء فهي مبسطة في كتبهم بشكل موسع، ونحن هنا إنما نعطي إشارات عن الحكم الشرعي ومنهج استنباط دلالاته على اعتبار أن مدار بحثنا ليس هو الحكم الشرعي ولكني أحببت كما ذكرت في التمهيد لهذا الفصل أن أعطي بعض اللمحات التي تبين مدى دقة الأحكام الشرعية .

(1) سورة الاحقاف، آية 15

(2) سورة لقمان، آية 14

(3) بركتي، محمد، قواعد الفقه، ص 500.

(4) سورة التوبة، آية 48

الفصل الثاني

طبيعة الاختلاف في الأحكام الشرعية
ومفهومه وغايته وأهدافه

طبيعة الاختلاف في الأحكام الشرعية ومفهومه وغايته وأهدافه

إن عقلية الاختلاف بين الناس شيء طبيعي جبل عليه الناس، فمن النادر أن نجد كل العقول تفكر التفكير نفسه، أو أن الأفهام متساوية بين الناس، بل هي تختلف من شخص إلى آخر فهناك نظم معرفية في المجتمعات بل وفي المجتمع نفسه لا يلتقي عليها معظم الناس، نتيجة التفاوت في درجات الفهم، وطبيعة الحياة الاجتماعية التي يحياها الناس، والمؤثرات في المجتمع، وموازن القوى على جميع المستويات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية، بل نجد العديد من الأئمة قد غيروا الكثير من أصول مذاهبهم بمجرد تغيير البيئة الاجتماعية التي يحياها ذلك العالم، كما فعل الإمام الشافعي حينما انتقل من العراق إلى مصر، فالاختلاف رحمة، والقوالب الجامدة والتغني بدعوى الالتزام بمناهج أئمة بأعينهم هو درب من التعصب وداء خطير، فالكل يخطئ ويصيب، حتى أننا نجد أن التلاميذ أنفسهم كانوا يخالفون إمامهم في طرحه، كما كان يفعل الإمامان: القاضي أبو يوسف، ومحمد بن الحسن الشيباني، فقد خالفوا إمامهم أبا حنيفة في العديد من المسائل، حتى بلغت ثلث المذهب، وهذا وقد رسم لنا أهل العلم منهجاً رفيعاً، وسامياً في التعامل مع أقرانهم الآخرين، من أهل العلم، ووضعوا أسساً للاختلاف إن هم اختلفوا، انتهجها العلماء من بعدهم، وهي بدورها تدل على حالة صحية طيبة في الفكر الإسلامي على مدار الزمان والمكان، حري بكل واحد منا أن يحذو حذوهم.

ويقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول : منهج الاختلاف بين الفقهاء ومفهومه وغايته.

المبحث الثاني : أسباب اختلاف الفقهاء والاختلاف الحزبي.

المبحث الأول

منهج الاختلاف ومفهومه:

إن الاختلاف بين الناس هو أمر فطري فطر عليه الناس، فلا يمكن أن نجد كل مباني التفكير ومداركها متساوية بين الناس، بل هي تختلف من شخص إلى آخر حسب العادات وطرق العيش، والبيئة الاجتماعية، وطبيعة المصدر الفكري، الذي أسس الفكر عليه. "إن من الحقائق الثابتة أن الناس يختلفون في تفكيرهم، وإذا كان العلماء يقولون: إن الإنسان من وقت نشأته أخذ ينظر نظرات فلسفية إلى الكون، فلا بد أن نقول إن الصور والأخيلة التي تنيرها تلك النظرات تختلف في الناس باختلاف ما تقع عليه أنظارهم وما يثير إعجابهم.

وكلما خطا الإنسان خطوات في سبيل المدنية والحضارات اتسعت فرجات الخلاف حتى تولدت من هذا الخلاف المذاهب الفلسفية، والاجتماعية، والاقتصادية المختلفة، ولئن حاولنا أن نحصي أسباب الاختلاف ونضعها في حدود لا نستطيع، فهي في الحقيقة كثيرة"⁽¹⁾.

وقد قسمت هذا المبحث إلى سبعة مطالب:

المطلب الأول : تعريف الخلاف

المطلب الثاني : الاختلاف لا يعني عدم توحيد الأمة.

المطلب الثالث : حقيقة وجود الخلاف.

المطلب الرابع : الفرق بين الاختلاف والافتراق.

المطلب الخامس: فوائد الاختلاف وأهميته.

المطلب السادس: كيفية تناول الخلاف وتداوله بين الناس.

المطلب السابع : أسباب اختلاف الصحابة.

المطلب الأول: تعريف الخلاف:

هو: "منازعة تجري بين المتعارضين لإحقاق حق وإبطال باطل"⁽²⁾.

وقالوا أيضاً "أن ينهج كل شخص طريقاً مغايراً للآخر في حاله أو في قوله"⁽³⁾.

أمّا الاختلاف في العبارة بأن يعبر كل من المختلفين عن المراد بعبارة غير عبارة صاحبه.

مثال ذلك تفسير الصراط المستقيم. قال بعضهم: هو القرآن، وقال بعضهم: هو الإسلام.

(1) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص7، دار الحديث | لندن - قبرص، 1987م.

(2) الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، دار الرشاد القاهرة ص113.

(3) الفيومي: محمد، المصباح المنير، دار الفكر بيروت، ص179.

فهذان القولان متفقان، لأنّ دين الإسلام هو اتّباع القرآن الكريم، وكذلك قول من قال: هو السّنة والجماعة⁽¹⁾.

والخلاف نوعان⁽²⁾:

1. **اختلاف تنوع:** وهو الآراء المتعددة التي تصب في مشرب واحد كما ذكرنا سابقا في معنى الصراط عند العلماء. وهذا ما نحن بصدد البحث فيه.
2. **اختلاف تضاد:** وهو عبارة عن الأقوال المتنافرة المتنافية سواء أكان في أصول الدين أم في فروع والخلاف في أصول الدين الذي يشمل الخلاف مع الفرق الأخرى كالفرق الباطنية المخالفة لمنهاج أهل السنة والجماعة، أو أهل الكتاب، أو الخلاف في فروع الدين مما هو مجمع عليه كتحريم المسكر. واختلاف التضاد لا يكون إلا بين أهل الحق والباطل، ويكون في الأصول بين أهل السنة، وأهل البدع فقط، ولا يصح أن يكون بين المسلمين أنفسهم.

المطلب الثاني: الاختلاف لا يعني عدم توحيد الأمة:

يجب أن يكون معلوما لدى الجميع ولذوي العقول النيرة والقلوب السليمة أن الصحابة - رضوان الله عليهم - لم يختلفوا في الأصول الثابتة إنما اختلفوا في الفروع وفهم النصوص وجزئيات الأحكام. وعلماء المذاهب من بعدهم نحو هذا المنحى، وهذا المسلك المشروع في الاختلاف الذي يؤدي إلى الحق، وينقح العقول، ويريح الفكر من كل الأسئلة، والأمور التي تطرأ على النفس والعقلية البشرية، فلا نجد لها حلا إلا عن طريق النقاش الجاد والهادف، حتى ولو أدى ذلك إلى الاختلاف في الآراء.

يقول الإمام الشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي: ⁽³⁾ "فاختلفوا في التفصيل والتفسير بعد الاتفاق على الأصل، كما اتفقوا على إثبات صفتي السمع والبصر، ثم اختلفوا، فقال قوم: هما صفتان

(1) الموسوعة الفقهية الكويتية وزارة الأوقاف - الكويت مادة (اختلف) ج2 ص54

(2) الأثري، أبو عبد الرحمن فوزي بن عبد الله، حجج السلف في بيان الفرق بين مسائل الاجتهاد ومسائل الخلاف، مكتبة الفرقان عجمان، ط3، (1422هـ - 2001م) ص12_ص14.

(3) هو الإمام العلامة ولي الله احمد بن عبد الرحيم العمري الدهلوي ولد سنة 1114هـ وهو من علماء الهند، كان رحمه الله تقيا ورعا مجتهدا بلغت مصنّفاته نحو الخمسين مصنفا: مثل حجة الله البالغة، الخير الكثير، الإرشاد إلى مهمات علم الإسناد، المسوى من أحاديث الموطأ، وغيرها ، توفي رحمه الله سنة 1176هـ نظر "نزّهة الخواطر وبهجة المسامع" (كتاب يترجم لعلماء الهند المسلمين) للعلامة الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسي رحمه الله سنة 1176هـ نظر "نزّهة الخواطر وبهجة المسامع" (كتاب يترجم لعلماء الهند المسلمين) للعلامة الشريف عبد الحي بن فخر الدين الحسيني رحمه الله ، ج6، ص406.

راجعتان إلى العلم بالمسموعات والمبصرات. وقال آخرون: هما صفتان على حدتهما، وكما اتفقوا: على أن الله تعالى حي عليم مريد قدير متكلم، ثم اختلفوا، فقال قوم: إنما المقصود إثبات غايات هذه المعاني من الآثار والأفعال، وأن لا فرق بين هذه السبع وبين الرحمة والغضب والجود في هذا، وأن الفرق لم تثبته السنة. وقال قوم هي أمور موجودة قائمة بذات الوجود.⁽¹⁾

فالاجتهاد مطلوب في كل من توافرت فيه أهلية الاجتهاد، وهذا الاجتهاد يتبعه حتما اختلاف، أو اتفاق، فالاختلاف في الرأي نتيجة حتمية للاجتهاد وهو دليل حيوية الفقه الإسلامي، كما أنه يدل بطريقة جلية على دور العلماء في أعمال عقولهم النيرة وشدة حرصهم على معرفة الصواب، فالخلاف نتاج طبيعي للعملية الاجتهادية؛ فالعقول ليست واحدة؛ ومدارك الفقهاء أيضا ليست واحدة؛ وعمق الملكة الفقهية ليست واحدة في الجميع، ولا يجوز لنا أن نضيق ذرعا باختلاف الفقهاء ولا يجوز الاستغراب منه وكأنه أمر يفرق الأمة، بل يجب أن نعهده ثروة قانونية عظيمة خلفها السلف للخلف، فالاختلاف أمر طبيعي في كل اجتهاد وأنه في جوهره وجه من وجوه الشريعة، وتنزيل أحكامها العامة على الوقائع، فالشريعة أوسع من أن يحيطها مذهب مجتهد معين أكان هذا المجتهد صاحبيا أم غير صاحبيا، فهذا أدى إلى وقوع الاختلاف.⁽²⁾

إن الناظر إلى تعاليم الإسلام، وأركانه، وأصوله، يرى أنها تدعو إلى توحيد الأمة، وإلى توحيد المجتمعات، وعدم التفرق، بل كانت هذه التعاليم والأركان فيها تدريب على الاجتماع والاتفاق، وعدم التفرق والاختلاف، فنرى جانب العقيدة، فيه الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر. ولا شك أن الإيمان بوجود الله ووحدانيته، وأنه واحد لا شريك له، والإيمان بالملائكة المقربين الذين خلقهم الله تعالى لما كلّفهم به من رسالة، وأن الإيمان بالكتب السماوية التي أنزلت من عند الله، والإيمان بالرسول أجمعين، لا فرق بين أحد من رسل الله، والإيمان باليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب، وثواب وعقاب، والقدر خيره وشره. لا شك أن الإيمان بهذه الأمور يجعل الناس متفقين في إيمانهم واتجاههم إلى إله واحد لا شريك له، وفي هذا توحيد لهم واجتماع واتفاق على الحق. كما نرى أن العبادات التي شرعها الله تعالى؛ لنعبده بها، ونقترب إليه سبحانه بها، وجعلها فروضاً واجبة الأداء؛ فيها تدريب على توحيد الناس وعلى اجتماعهم كالصلاة والزكاة والصيام والحج وإذا كانت التكاليف الشرعية جاءت؛ لنطيع الله بها؛ ولنؤديها ونعبد الله تعالى بها، فإنها - إلى جانب هذا - فيها تدريب على توحيد الناس واجتماعهم. وجاء الأمر الإلهي للأمة أن تكون مجتمعة فلا تتفرق، متحدة فلا تختلف، وجاء الأمر الإلهي بأن يكون

(1) دهلوي، الشيخ احمد شاه ولي الله، حجة الله البالغة، دار الكتب العلمية بيروت، ج1، ص20.

(2) زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة-بيروت، ط5، (1419هـ-1998م)، ص107.

اعتصامنا بالله تعالى وحده لا شريك له وبكتابه ودينه، فلا نعتصم بأحد من البشر، ولا بأية قوة من القوى، ولا بشرق أو غرب، وإنما نعتصم بحبل الله قال الله تعالى: (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)⁽¹⁾

فأمر الله تعالى أن نعتصم بحبله، أي بدينه وكتابه لا بشيء آخر وألا نتفرق⁽²⁾، فهناك اختلاف مشروع، وتفرق مذموم، قد ذمه العلماء لأنه يدعو إلى الهوى، ولا يدعو إلى الاستبصار بالحق، وترشيد العقل السوي، الذي يبحث عن الحق، والأمر الصواب، ويقول العلماء حول الآية الكريمة: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ)⁽³⁾ قال بعض المفسرين: صاروا فرقا، لاتباع أهوائهم وبمفارقة الدين تشتت أهواؤهم وافترقوا وهو قوله: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ...) ثم يقول وجدنا أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم من بعده لم يختلفوا في أحكام الدين، ولم يتفرقوا، ولم يصيروا شيعة، ولم يفارقوا الدين، وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد في الرأي، فصاروا محمودين؛ لأنهم اجتهدوا فيما أمروا به. واختلفوا أيضاً في البيوع والطلاق، وكانوا مع هذا أهل مودة وتناصح، وأخوة الإسلام قائمة بينهم. ثم يتابع فيقول وكل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف فيها الناس ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة، ولا بغضاء، ولا حرفة علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجب العداوة والتنافر والتنازع والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء⁽⁴⁾.

المطلب الثالث: حقيقة وجود الخلاف:

لا ينكر أحد وجود الخلاف في الأمة، لا في سابق عهدها، ولا في واقعها المعاصر، وقد وقع في زمان صحابة رسول - الله صلى الله عليه وسلم -، وهم أفضل الخلق بعد الأنبياء، كاختلافهم في غنائم بدر، واختلافهم بعد وفاته في غسله ودفنه، ومن يكون الخليفة بعده وغير ذلك. ولا نتوقع أن يتوقف الخلاف نهائياً؛ لأن الوقوع أظهر دليل على الجواز، ولكن نريد ترشيد هذا الخلاف ليكون خلافاً مثمرًا، داعياً إلى البحث والتقيب والوصول إلى الحق⁽⁵⁾. وقال تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ)⁽⁶⁾. فوقوع الخلاف أمر طبيعي بين

(1) سورة آل عمران، آية 103.

(2) مقتطفات من محاضرة بعنوان أدب الاختلاف عند السلف وحاجة المعاصرين إليه، للدكتور أحمد عمر هاشم، رئيس جامعة الأزهر، أُلقيت في مجمع الشيخ أحمد كفتارو انظر موقع www.kuftaroor.org

(3) سورة الأنعام، آية 159.

(4) الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، الموافقات في أصول الأحكام، المكتبة التوفيقية، القاهرة، ج3، ص106.

(5) أيها العلماء والدعاة احذروا، محاضرة للدكتور الشيخ علاء الدين أمين الزاكي (المحاضر بقسم الثقافة الإسلامية جامعة الخرطوم) ص4، موقع الشيخ أحمد كفتارو www.kuftaro.org.

(6) سورة هود، آية 118.

البشر، وفي الجملة؛ ما ترك الرسول - صلى الله عليه وسلم - حلالاً إلا مبيناً ولا حراماً إلا مبيناً، ولكن بعضه كان بياناً أوضح من بعض، فما ظهر بيانه واشتهر وعلم من الدين بالضرورة من ذلك لم يبق شك فيه، ولا يعذر أحد بجهله في بلد يظهر الإسلام. ومنه (النص) دون ذلك واختص أصحاب العلم الشرعي ببيانه واشتهر بيانه بينهم، فاجتمع العلماء على حرمة أو حلاله ومنه لم يشتهر بين حملة الشريعة، فوق الاختلاف فيه، واختلفوا في تحريمه، أو تحليله، وذلك لأسباب عديدة منها: أنه قد يكون النص خافياً لم ينقله إلا القليل من الناس، فلم يبلغ جميع حملة العلم. ومنها أيضاً: قد ينقل نصان أحدهما يحلل والآخر يحرم، فلا يصل إلا نص واحد فيتمسكون بأحدهما دون الآخر، وبسبب الجهل في التاريخ؛ لا يعرف المتقدم من المتأخر لمعرفة النسخ من المنسوخ. ومنها ما ليس فيه نص صريح وإنما يؤخذ من عموم، أو مفهوم، أو قياس، فتختلف فيه الأفهام كثيراً. ومنها: ما يكون فيه أمر أو نهى فتختلف أفهام العلماء في كيفية حمل الأمر على الوجوب أو الندب⁽¹⁾. وأسباب اختلاف الفقهاء كثيرة سنذكرها بشيء من التفصيل في الصفحات القادمة.

وقال صلى الله عليه وسلم: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضاً فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء، ولا تنبت كلأ، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به"⁽²⁾.

وقال الحافظ: ⁽³⁾ "قال القرطبي⁽⁴⁾ وغيره: ضرب النبي - صلى الله عليه وسلم - لما جاء به من الدين مثلاً بالغيث العام الذي يأتي الناس في حال حاجتهم إليه، وكذا كان حال الناس قبل مبعثه،

(1) الحنبلي، ابن رجب، جامع العلوم والحكم، مكتبة دار التراث ١ القاهرة، ص 88.

(2) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب فضل من علم وعلم، ج 1، ص 47.

(3) الحافظ ابن حجر العسقلاني (773 - 825 هـ) نسبة: هو أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن أحمد الشهير بابن حجر - نسبة إلى آل حجر قوم تسكن الجنوب الآخر على بلاد الجرين وأرضهم قابس - الكنانى العسقلاني الأصل مصري المولد والمنشأ والدار والوفاء الشافعي هكذا نسبة ابن العماد في شذرات الذهب ويقول السخاوي في الضوء اللامع: "يعرف بابن حجر وهو لقب لبعض آبائه" من مؤلفاته فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإصابة في تمييز الصحابة، بلوغ المرام، لسان الميزان وغيرها من الكتب النافعة. انظر معجم المؤلفين، الأستاذ عمر كحالة، ج 2، ص 20، دار الفكر بيروت.

(4) الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المالكي وهو من العلماء العارفين الورعين كان فهماً حسن الحفظ مليح النظم حسن المذاكرة، ثقة، حافظ. له العديد من المؤلفات منها: كتاب الاسمي في أسماء الله وصفاته، كتاب شرح التقصي، التذكار في أفضل الأذكار، وتاج مؤلفاته هو الجامع لأحكام القرآن الكريم، توفي رحمه الله 671 هـ كما ذكر ذلك الإمام الذهبي انظر سير أعلام النبلاء، الإمام الذهبي، ج 17، ص 101.

وشبّه السامعين له بالأرض المختلفة التي ينزل بها الغيث، فمنهم العالم العامل المعلم. ومنهم الجامع للعلم غير أنه لم يعمل ولم يتفقه. ومنهم من يسمع ولا يحفظ ولا يعمل به⁽¹⁾.

المطلب الرابع: الفرق بين الاختلاف و الافتراق:

الافتراق: هو الخروج عن السنة والجماعة في أصل أو أكثر من أصول الدين القطعية، سواءً أكانت الأصول الاعتقادية، أم الأصول العملية المتعلقة بالقطعيات، أو المتعلقة بمصالح الأمة العظمى، أو بهما معاً⁽²⁾.

الفرق بين الافتراق والاختلاف أمر مهم جداً ، وينبغي أن يُعنى به أهل العلم ؛ لأن كثيراً من الناس خاصة بعض الدعاة وبعض طلاب العلم الذين لم يكتمل فقههم في الدين، لا يفرقون بين مسائل الخلاف ومسائل الافتراق. ومن هنا قد يرتب بعضهم على مسائل الاختلاف أحكام الافتراق، وهذا خطأ فاحش أصله الجهل بأصول الافتراق، ومتى يكون هذا ؟ وكيف يكون؟ ومن الذي يحكم بمفارقة شخص أو جماعة ما؟ من هنا كان لابد من ذكر بعض الفروق بين الاختلاف وبين الافتراق وسأذكر خمسة فروق على سبيل المثال لا على سبيل الحصر⁽³⁾:

الفرق الأول: إن الافتراق أشد أنواع الاختلاف، بل هو من ثمار الخلاف، إذ قد يصل الخلاف إلى حد الافتراق، وقد لا يصل، فالافتراق اختلاف وزيادة، لكن ليس كل اختلاف افتراقاً. وينبغي على هذا الفرق الثاني.

الفرق الثاني: وهو أنه ليس كل اختلاف افتراقاً، بل كل افتراق اختلاف، فكثير من المسائل التي يتنازع فيها المسلمون هي من المسائل الخلافية، ولا يجوز الحكم على المخالفة فيها بالكفر ولا بالمفارقة، ولا الخروج من السنة.

الفرق الثالث: إن الافتراق لا يكون إلا على أصول كبرى، أي أصول الدين التي لا يسع الخلاف فيها، والتي ثبتت بنص قاطع أو بإجماع، أو استقرت منهجاً عملياً لأهل السنة والجماعة لا يختلفون عليه، فما كان كذلك فهو أصل، ومن خالف فيه فهو مفترق، أما ما دون ذلك فإنه يكون من باب الاختلاف فالاختلاف يكون فيما دون الأصول مما يقبل التعدد في الرأي، ويقبل الاجتهاد، ويحتمل ذلك كله، وتكون له مسوغات عند قائله، أو يحتمل فيه الجهل والإكراه

(1) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، دار الفكر ١ بيروت، ج1، ص17.

(2) العقل، ناصر الدين بن عبد الكريم، الافتراق مفهومه وأسبابه، دار القاسم، الرياض، ص5.

(3) نفس المصدر، ص6

والتأول، وذلك في أمور الاجتهاديات والفرعيات. ويكون في بعض الأصول التي يعذر فيها بالعوارض عند المعتبرين من أئمة الدين. والفرعيات أحياناً قد تكون في: بعض مسائل العقيدة التي يتفق على أصولها، ويختلف على جزئياتها، كإجماع الأئمة على وقوع الإسراء والمعراج، واختلافهم وتنازعهم في رؤية النبي - صلى الله عليه وسلم - لربه فيه، هل كانت عينية، أو قلبية؟

الفرق الرابع: إن الاختلاف قد يكون عن اجتهاد وعن حسن نية ويؤجر عليه المخطئ ما دام متحريراً للحق، والمصيب أكثر أجراً، وقد يحمى المخطئ على الاجتهاد أيضاً، أما إذا وصل إلى حد الافتراق فهو مذموم كله، بينما الافتراق لا يكون عن اجتهاد، ولا عن حسن نية وأن صاحبه لا يؤجر عليه، بل هو مذموم وآثم على كل حال. ومن هنا فهو لا يكون إلا عن ابتداع أو عن اتباع هوى، أو تقليد مذموم، أو جهل مطبق .

الفرق الخامس: إن الافتراق يتعلق به الوعيد، وكله شذوذ وهلكة، أما الاختلاف فليس كذلك، مهما بلغ الخلاف بين المسلمين في أمور يسع فيها الاجتهاد، أو يكون صاحب الرأي المخالف له مسوغ أو يحتمل أن يكون قائل الرأي المخالف عن جهل بالدليل ولم تقم عليه الحجة، أو عن إكراه يعذر به قد لا يطلع عليه أحد، أو عن تأول ولا يتبين ذلك إلا بعد إقامة الحجة .

فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى الالتباس، أو خلط الأمور، أو إخراجها عن حقيقة الاختلاف، بل القصد هو التحري والسعي وراء الدليل، وأن كلا من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله لم يضر ذلك الاختلاف، فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية لأنه إذا كان الأصل واحداً والغاية المطلوبة واحدة، والطريقة المسلوكة واحدة، لم يكدر يقع اختلاف، وإن وقع كان اختلافاً لا يضر كما تقدم من اختلاف الصحابة⁽¹⁾.

فالاختلاف والجدل لا يكون في الأمور العقائدية، ونهى السلف عن الجدل في الله - جل ثناؤه - وصفاته، وأما الأحكام الفرعية أي الفقه فاجمعوا على الجدل فيه والتناظر، لأنه علم يحتاج إلى رد الفروع على الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك لأن الله - عز وجل - لا يوصف عند أهل السنة إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، أو أجمعت الأمة عليه⁽²⁾.

(1) الجوزية، ابن القيم، الصواعق المرسله، دار الكتب العلمية بيروت، ج2، ص512.

(2) القرطبي، يوسف بن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص92.

المطلب الخامس: فوائد الخلاف وأهمية معرفته⁽¹⁾:

1. إنه يتيح - إذا صدقت النوايا - التعرف على جميع الاحتمالات التي يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من وجوه الأدلة.
 2. وفي الاختلاف - بالوصف الذي ذكرناه - رياضة للأذهان وتلاقح للآراء وفتح مجالات التفكير للوصول إلى سائر الافتراضات التي تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها.
 3. تعدد الحلول أمام صاحب كل واقعة؛ ليهتدي إلى الحل المناسب للوضع الذي هو فيه بما يتناسب ويسر هذا الدين الذي يتعامل مع الناس من واقع حياتهم.
- تلك الفوائد وغيرها يمكن أن تتحقق إذا بقي الاختلاف ضمن الحدود والآداب التي يجب الحرص عليها ومراعاتها، ولكنه إذا جاوز حدوده، ولم تراع آدابه فتحول إلى جدال وشقاق كان ظاهرة سلبية سيئة العواقب تحدث شرخا في الأمة فيتحول الاختلاف من ظاهرة بناء إلى معاول للهدم.

فالاختلاف من طبيعة البشر التي فطروا عليها، ومتى كان مضبوطاً بالضوابط الشرعية: من الاجتهاد، وصدق النية، والتجرد، صار من التوسعة على الأمة، وقد اختلف المسلمون - الصحابة فمن بعدهم - اختلافات كثيرة في مسائل كثيرة، فمن الخطأ تبرم بعض الدارسين من أي اختلاف وضيقهم بذلك، وكأنهم يريدون الناس قوالب مصبوبة لا يزيد بعضها على بعض، ومن مسؤولية الباحث في الفقه: الاطلاع على الخلاف، وتقديره حق قدره؛ فإن من لم يعرف الخلاف ليس في الحقيقة بعالم؛ ولهذا يقول قتادة رحمه الله⁽²⁾: "من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه"⁽³⁾. ويقول سعيد بن أبي عروبة⁽⁴⁾ رحمه الله: "من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه

(1) العلواني، د طه جابر فياض، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، (1407هـ-1987م)، ص25.

(2) هو التابعي قتادة بن دعامة بن عازب بن عمرو بن زهير بن ربيعة بن الحارث بن سديس الدوسي كان تابعيا وعالما كبيرا ولاته سنة ستين للهجرة وتوفي سنة سبعة عشر ومائة بواسطة وقيل ثمانين سنة رضي الله عنه، انظر وفيات الأعيان، ابن خليكان، ص517.

(3) القرطبي، الحافظ يوسف ابن عبد البر النمري، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت/ج2، ص46.

(4) هو سعيد ابن أبي عروبة مهران الإمام الحافظ أبو النضر العدوي أحد الأعلام حدث عن الحسن وابن سيرين وقاتدة. وخلق كثير وثقه يحيى ابن معين والنسائي، وهو أول من صنف الأبواب بالبصرة، قال أبو عوانه لم يكن عندنا في ذلك الزمان أحفظ من سعيد قال ابن عيينة كان أمام أهل زمانه، قال احمد لم يكن له كتاب وإنما كان يحفظ توفي سنة 156هـ رحمة الله، تذكرة الحفاظ الإمام القيسراني، ص14.

عالمًا" (1). ثم إن الجهل بالخلاف قد يؤدي إلى رد بعض الحق الذي لا يعلمه؛ إذ الحق غير منحصر في قول فرد من العلماء كائنًا من كان؛ ولذلك روى عثمان بن عطاء، عن أبيه قوله: "لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس، حتى يكون عالمًا باختلاف الناس، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه" (2). وجهل المرء بالخلاف يُجرُّه على ترجيح ما ليس براجح، واستسهال أمر الفتيا والتحليل والتحريم بمجرد أن يطلع على نص في الموضوع، دون أن يبحث هل ثمة نصوص أخرى تخصصه أو تتسخه أو تقيده؟ وهذا مدعاة إلى الفوضى التي لا نهاية لها، وإلى إثارة الفتنة في صفوف الناس الذين لا يطبقون كثرة التنقل من قول إلى قول، ومن رأي إلى رأي، خاصة إذا كان مع كل قول دليل، وهذا أمر مشاهد ملموس ينبغي التنبيه إليه؛ ولذلك قال التابعي الجليل أيوب السخيتاني - رحمه الله - (3) "أجسر الناس على الفتيا أقلهم علمًا باختلاف العلماء، وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء" (4).

المطلب السادس: كيفية تناول الاختلاف وتداوله بين الناس:

وحول طريقة تناول الخلاف ودراسته ينبغي أن يراعى ما يلي (5):

1 - عدم الشدة على المخالفين: فإن المرء كلما ازداد فقهه في دين الله عز وجل، زاد رفاقه على المخالفين الذين لم يكونوا يريدون غير الحق، والتشجيع على المخالفين وتكفيرهم من سمت أهل الأهواء. والخلاف المقبول - وهو ما لم يكن بدافع العصبية والهوى؛ بل طلبًا للحق، واجتهادًا في تحصيله بوسيلته - لا ينبغي أن يعنف صاحبه أو يؤاخذ. وللخلاف أسبابه المعروفة المحددة في كتب أصول الفقه، والتي بعضها لا مفر منه؛ لأنه جلبة لازمة للناس، وذلك كاختلاف المدارك والأفهام والعقول؛ ولهذا اختلف الصحابة رضوان الله تعالى عليهم؛ فاختلاف من بعدهم أولى وأوسع. لهذا وغيره يجب على الباحث ألا يكون سريعًا إلى الطعن في المخالفين، أو تسفيه أحلامهم؛ بل يجعل نقاشه منصبًا على الرأي، أو المسألة المطروحة مجردة عن قائلها ما أمكن.

(1) جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص46.

(2) نفس المصدر، ج2 ص46.

(3) هو التابعي الجليل أبو بكر أيوب بن تيمية السخيتاني ولد سنة 66هـ، وتوفي سنة 131هـ في طاعون الصرة كن من العباد الرهبان وفقهيا حجاجا وناسكا حجاجا قال عنه الحسن هذا سيد شباب أهل البصرة ولقي سفيان بن عيينه سنة 86هـ وقال عنه: "ما رأيت مثل أيوب" وإذا تحدث ابن سيرين عنه قال: "حدثني الصدوق" وقيل فيه أيوب سيد الفقهاء وجهبذ العلماء وليس في البصرة مثله، انظر ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، دار الكتب العلمية 1 بيروت، 1959م، ص150.

(4) القرطبي، ابن عبد البر، جامع بيان العلم، ج2، ص46.

(5) العودة، سلمان بن فهد، ضوابط للدراسات الفقهية، دار الوطن 1 الرياض، ص25.

أما حين يكون سبب الخلاف هو العصبية المذهبية المفضوحة، أو التشبع ببدعة أو هوى، فلا بأس أن يبين الباحث ذلك بياناً مقنعاً، وقد قال النبي - صلى الله عليه وسلم - فيمن رام نقض الحق بزخرف الباطل: "إنما هذا من إخوان الكهان"⁽¹⁾.

ومما يميز الباحث الجاد الذي يهدف إلى الوصول إلى الحق، وإيصاله إلى الآخرين: الحلم، وسعة الصدر على المخالف، والهدوء في المناقشة، وفي ذلك يقول عطاء رحمه الله⁽²⁾: "ما أوى شيء إلى شيء أزين من حلم إلى علم"⁽³⁾.

ويقول عامر الشعبي: ⁽⁴⁾ "زين العلم حلم أهله"⁽⁵⁾.

ويقول طاووس: ⁽⁶⁾ "ما حمل العلم في مثل جراب حلم"⁽⁷⁾.

2- عدم عرض جميع الأقوال في جميع المسائل؛ فالأقوال منها الصحيح الذي ينبغي ذكره ونصره، وفيها المرجوح، أو الضعيف الذي يذكر من باب الإنصاف -، ولو كان على خلاف رأي الباحث. وفيها الساقط المتهالك الذي لا ينبغي الاشتغال بنقله، وحكايته ورده؛ إلا لسبب إضافي يلحمه الباحث.

وقد خلفت العصبية في بعض كتب المذاهب المتأخرة أقوالاً ليس عليها أثارة من علم، والاشتغال بها وبردها مضيعة للوقت والجهد، وهو من التكلف والخوض فيما لا طائل تحته.

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الكهانة.

(2) هو التابعي الجليل أبو محمد ابن عطاء بن أبي رباح، المكي القرشي مولاهم ولد سنة 27 هـ، وتوفي سنة 114 هـ. روى عن ابن عباس وابن عمر وابن عرو بن العاص وغيرهم ويقال انه أدرك من اثنين من الصحابة، كان ثقة فقيها عالما كثير الحديث انظر تهذيب التهذيب، بن حجر العسقلاني، ج5، ص8.

(3) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، (تحقيق: فؤاد احمد زمزلي، خالد السبع العلمي)، دار الكتاب العربي/بيروت، ط1، 1407 هـ، ج1، ص152 برقم 576 عن عطاء.

(4) هو التابعي الجليل أبو عمرو، عامر بن شرحبيل الشعبي ولد في سنة 20 هـ روى عن العديد من الصحبة منهم عمر وعلي وابن مسعود وأبو هريرة وأم المؤمنين عائشة قال الشعبي أدركت خمسمائة من الصحابة، كان ذا أدب وفقه وعلم، حتى قيل انه كان اعلم أهل زمانه قال عنه أبو بكر بن عياش ما رأيت أعلم من الشعبي، توفي سنة 113 هـ. العسقلاني، بن حجر تهذيب التهذيب، دار الفكر/بيروت، ج5، ص65.

(5) الدرامي، سنن الدرامي، ج1، ص152.

(6) هو التابعي الجليل أبو عبد الرحمن طاووس بن كيسان اليماني الحميري مولى بحير بن ريسان وقيل مولى همدان وروي عنه انه قال: "جالست خمسين صحابيا". كان رحمه الله عالما متقنا خبيراً بمعاني كتاب الله تعالى قال عنه الإمام الذهبي: كان طاووس شيخ أهل اليمن توفي رحمه الله سنة 106 هـ بمكة انظر تهذيب التهذيب، ج2، ص267.

(7) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي ج1، ص152.

3- مناقشة الآراء القوية - بعد عرضها عرضاً سليماً منصفاً - مناقشة علمية هادئة بعيدة عن الظلم والميل لطرف دون آخر، الذي يحمل بعض الباحثين على الظهور بمظهر المستميت في ترجيح قول، أو تضعيف آخر، أو لأجل مصلحة حزبية ما.

وتتم المناقشة بتصوير المسألة تصويراً سليماً بأوضح العبارة، والتي تكون وصفاً دقيقاً للواقع وتحرير محل النزاع وبيان منشأ الخلاف فيها، ثم حكاية أدلة كل فريق، وبيان وجه الدلالة فيها للمستدل بها، وما اعترض عليه من ذلك، وما يتعلق بالتصحيح والتضعيف للأسانيد، ثم أجوبة المستدل على الاعتراضات.

4- ومما يجب التنبيه إليه أنه ما من عالم إلا وله زلة، أبى الله أن تكون العصمة لغير نبيه صلى الله عليه وسلم، ومن الخطير الولع بالغرائب، والزلات، والتعلق بها، باعتباره رأي فلان أو فلان ممن يشار إليهم بالبنان فالكل عرضة للخطأ والصواب فليس معناه إذا بلغ مرتبة علمية معينة فلا يجوز لنا مناقشته أو حوارَه.

فعن زياد بن حدير⁽¹⁾ قال: قال لي عمر: "هل تعرف ما يهدم الإسلام؟" قلت: لا. قال: "يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب، وحكم الأئمة المضلين!"⁽²⁾. ولو أن إنساناً أخذ بكل شواذ الأقوال وغرائبها؛ لربما خرج من الدين، وهو لم يخرج بعد من أقوال العلماء! ولذلك قيل: "ليس كل خلاف جاء معتبراً إلا خلاف له حظ من النظر... ويقول الإمام الجليل عبد الرحمن بن مهدي: (3) "لا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم"⁽⁴⁾.

5- ومن الأمانة والإنصاف في نقل الخلاف: الاعتماد في نقل آراء الشيخ على كتبه نفسه.

6- والاعتماد في نقل آراء المذهب على كتب المذهب المعتمدة لدى علمائه. وليس جمع نثرات من هنا أو هناك دون إلحاقها بأصحابها الأصليين.

(1) زياد بن حدير بمهملة مصغر أخو زياد بن حدير. وزياد من كبار التابعين أدرك عمر وله رواية في سنن أبي داود ونزل الكوفة وولي إمرتها مرة وهو أسدي من بني أسد بن خزيمة بن مدركة بن إلياس بن مضر، روى عن العديد من الصحابة كعمر وعلي وعبد الله بن مسعود وغيرهم وقال أبو حاتم عنه ثقة، المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن أبو الحجاج، تهذيب الكمال، (تحقيق: بشار عواد معروف) مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1400هـ-1980م)، ج9، ص 449. وانظر أيضاً العسقلاني، بن حجر، فتح الباري، ج8، ص100.

(2) الدارمي، سنن الدارمي، باب كراهية أخذ الرأي، ج1، ص82.

(3) هو الإمام عبد الرحمن بن مهدي بن حسان العنبري اللؤلؤي، أبو سعيد، الحافظ المحدث الفقيه العابد قال عنه الإمام الذهبي: "الإمام الناصر المجود سيد القراء" ولد سنة 135هـ وتوفي سنة 198هـ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج12، ص234.

(4) القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص48.

المطلب السابع: أسباب اختلاف الصحابة:

وسنبين ذلك في عدة نقاط كما ذكرها الإمام ولي الله الدهلوي - رحمه الله - في كتابه الإِتصاف⁽¹⁾:

أولاً: منها: أن صحابياً سمع حكماً في قضية معينة أو واقعة ما أو فتوى ولم يسمعه الآخر، فاجتهد برأيه في ذلك وهذا على وجوه:

1 - أن يقع اجتهاده موافقاً للحديث، مثال ذلك: عن ابن مسعود - رضي الله عنه - سئل عن امرأة مات عنها زوجها ولم يفرض لها. فقال: لم أر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقضي في ذلك، فاختلفوا عليه شهراً وألحوا، فاجتهد برأيه وقضى بأن مهر نسائها لا وكس ولا شطط⁽²⁾، وعليها العدة، ولها في الميراث، فقام معقل بن يسار فشهد بأنه صلى الله عليه وسلم قضى بمثل ذلك في امرأة منهم⁽³⁾، ففرح بذلك ابن مسعود فرحة لم يفرح مثلاً قط بعد الإسلام.

2 - أن يقع بينهما مناظرة ويظهر الحديث بالوجه الذي يقع به غالباً، فيرجع عن اجتهاده المسموع.

مثاله: ما رواه الأئمة من أن أبا هريرة رضي الله عنه كان مذهبه أنه من أصبح جنباً فلا صوم عليه، حتى أخبرته بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم بخلاف مذهبه⁽⁴⁾.

3 - أن يبلغه الحديث ولكن لا على الوجه الذي يقع به غالب الظن، فلم يترك اجتهاده، بل طعن في الحديث. كما في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا)⁽⁵⁾.

فقد روى أصحاب الأصول أن فاطمة بنت قيس شهدت عند عمر بن الخطاب بأنها كانت مطلقة الثلاث فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقة ولا سكنى، فرد - عمر شهادتها

(1) الدهلوي، الإمام ولي الله، الإِتصاف في بيان أسباب الاختلاف، (تحقيق: محمد بن صبحي حسن حلاق، عامر حسين) دار ابن حزم | لبنان، ص 34 - ص 50، ط 1، 1420 هـ - 1999 م.

(2) أي من غير زيادة ولا نقصان، المعجم الوسيط، مادة (وكس)، ص 454.

(3) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، (تحقيق: الشيخ أحمد شاكر وآخرون)، دار إحياء التراث العربي | بيروت، ج 3، ص 450، كتاب النكاح، (باب ما جاء في الرجل فيموت عنها قبل أن يفرض) رقم الحديث 1064، الحديث أخرجه النسائي وأبو داود ورواه الحاكم على شرط مسلم في المستدرک وقال الترمذي حديث حسن صحيح، الزيعلي، عبد الله بن يوسف، نصب الرأية في تخريج أحاديث الهداية، دار الحديث | مصر، ج 3، ص 201.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار بن كثير | بيروت، باب الصائم يصبح جنباً، ج 2، ص 679.

(5) سورة الطلاق، آية 1

وقال: "لا نترك كتاب الله بقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت، لها النفقة والسكنى"⁽¹⁾ وقالت عائشة رضي الله عنها: يا فاطمة ألا تتقي الله! يعني في قولها: لا سكنى ولا نفقة"⁽²⁾ ومثال آخر ما رواه الشيخان⁽³⁾ أنه كان من مذهب عمر بن الخطاب أن التيمم لا يجزيء الجنب الذي لا يجد الماء، فروى عنده عمار أنه كان معه في سفر فأصابته جنابة ولم يجد ماء، فتمعك في التراب، فذكر ذلك لرسول - الله صلى الله عليه وسلم - وقال: إنما كان يكفيك أن تفعل هكذا وضرب يديه على الأرض فمسح بهما وجهه ويده. فلم يقبل عمر بحديث عمار لأن عماراً أخبره أنه كان معه وعمر لم يتذكر ذلك، فكان ذلك مثاراً للإشتباه. ولم ينهض عنده حاجة تقاوم ما رآه فيه حتى استفاض الحديث في الطبقة الثانية من طرق كثيرة واطمأن بهم القادحين، فأخذوا به.

4 - أن لا يصل إليه الحديث أصلاً فينعدم عنده العلم بالواقعة المطروحة.

مثاله: ما أخرج مسلم⁽⁴⁾ عن ابن عمر كان يأمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهن. فسمعت عائشة رضي الله عنها بذلك فقالت: "يا عجباً لابن عمر هذا! يأمر النساء أن ينقضن رؤوسهن، أفلا يأمرهن أن يحلقن رؤوسهن؟! لقد كنت اغتسل أنا ورسول الله من إناء واحد وما كنت أزيد على أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات"⁽⁵⁾.

ثانياً: ومن تلك الضروب أن يروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل فعلاً فحمله بعضهم على القربة وبعضهم على الإباحة.

مثاله: ما رواه أصحاب الأصول في قصة التحصيب⁽⁶⁾، أي النزول بالابطح عند النفر من عرفات. نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم به، فذهب أبو هريرة وابن عمر إلى أنه على وجه القربة، فجعلوه من سنن الحج.

وذهبت عائشة رضي الله عنها وابن عباس إلى أنه كان على وجه الاتفاق وليس من السنن.

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطلاق، باب قصة فاطمة بنت قيس، ج3، ص 1429. مسلم، صحيح مسلم، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، ج22، ص1117.

(2) القرطبي، تفسير القرطبي، ج18، ص88.

(3) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، في كتاب الطهارة، باب التيمم، ج1، ص129، برقم 334، النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، ج1، ص280.

(4) النيسابوري، مسلم في صحيحه في كتاب الحيض، باب حكم صفائر المغتسلة، ج1، رقم الحديث 498.

(5) النيسابوري، مسلم بن الحجاج النيسابوري، (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الطهارة، باب صفة غسل الجنابة، ج1، ص260.

(6) التحصيب هو النزول بوادي المحصب، أو الابطح، في النفر من منى إلى مكة، عند انتهاء المناسك، ويقع المحصب عند مدخل مكة، بين جبلين، إلى المقبرة المسماة بالحجون. الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، البراعم للإنتاج الثقافي، ص58.

ومثال آخر: ذهب الجمهور إلى أن الرَّمْل⁽¹⁾ في الطواف سنة، وذهب ابن -عباس رضي الله عنه - إلى أنه إنما فعله النبي -صلى الله عليه وسلم - على سبيل الاتفاق لعارض عرض وهو قول المشركين: حطمتهم حمى يثرب. وليس بسنة⁽²⁾.

ثالثاً: ومنها اختلاف الوهم:

مثاله: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حج فرآه الناس فذهب بعضهم إلى أنه كان متمتعاً وبعضهم إلى أنه كان قارناً، وبعضهم إلى أنه كان مفرداً⁽³⁾.

رابعاً: ومنها اختلاف السهو والنسيان:

مثاله ما روي أن ابن عمر رضي الله عنهما كان يقول: "اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عمرة في رجب، فسمعت بذلك عائشة فقضت عليه بالسهو"⁽⁴⁾.

خامساً: ومنها اختلاف الضبط:

مثاله: ما رواه ابن عمر عنه صلى الله عليه وسلم من أن الميت يعذب ببكاء أهله عليه، فقضت عائشة رضي الله عنها بأنه وهم بأخذ الحديث على هذا. مرّ الرسول صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكي عليها أهلها فقال: "إنهم يبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها"⁽⁵⁾. فظن أن العذاب معلول للبكاء وظن الحكم عاماً على كل ميت.

سادساً: ومنها اختلافهم في علة الحكم:

مثاله: نهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن استقبال القبلة في الاستتجاء فذهب قوم إلى عموم هذا الحكم وكونه غير منسوخ⁽⁶⁾، ورآه جابر يبول قبل أن يتوفى بعام مستقبل القبلة فذهب إلى أنه نسخ للنهي المتقدم.

(1) الرمل هو الإسراع في المشي مع مقاربة الخطى، عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات الفقهية، دار الفضيلة، مصر، ج2، ص183.

(2) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب استحباب طواف الإفاضة بعد النحر، ج2، ص951.

(3) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان وجوه الإحرام وأنه يجوز إفراة الحج والتمتع، ج2، ص884.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب عمرة القضاء، ج4، ص1151.

(5) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنائز، باب الميت يعذب ببكاء أهله عليه، ج2، ص638.

(6) نفس المصدر، ج1، ص223.

المبحث الثاني

أسباب اختلاف الفقهاء والاختلاف الحزبي

يخيل لبعض الناس أن المذاهب الفقهية إنما هي مظهر من مظاهر الفرقة والشقاق بين المسلمين وعامتهم وخاصتهم، ومن ثم اعتبروا اختلاف الفقهاء في الأحكام الشرعية شيئاً مقبلاً ومذموماً، وأن الخلاص من هذا المقت إنما هو نبذ هذه المذاهب والرجوع إلى الكتاب والسنة، والاقتصار عليهما في استنباط الأحكام. وقد فاتهم أن أئمة هذه المذاهب كانوا أحرص الناس على أن يتمسكوا بالكتاب والسنة ولا يحددوا عنها قيد أنملة، وأن ذلك كله لا يمنع وقوع الخلاف، فكثير من الناس قد يضج ويصخب حينما يرى كثرة آراء الفقهاء وتفرعاتهم الفقهية والتي تملأ بطون أمات الكتب حتى إذا ما حاول استعراضها الإنسان المتعلم حارت نفسه وضاق صدره من كثرتها والتي بالكاد يستطيع أحد إحصاءها لكثرتها وكثرت مسائلها، فقد انتشر الإسلام في كافة الأمصار، واتسعت دائرة الفقه وكثرت مسائله وظهر العديد من نوابغ العلماء واتباعهم، وظهرت المذاهب الفقهية، والمدارس الفقهية؛ كمدسة الحديث في المدينة، ومدسة الرأي في الكوفة، وليس هذا فحسب بل إن واقع الأقاليم والبلاد تختلف كلها عن الأخرى بحكم العادات والتقاليد وطبيعة العرف؛ وبالتالي أدى إلى الاختلاف في المسائل الفقهية؛ تنوع عبارات الفقهاء فيها . وقمت بتقسيم هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : اختلاف الفقهاء لا يعني الضيق بآرائهم

المطلب الثاني : من أسباب اختلاف الفقهاء

المطلب الثالث : الاختلاف الحزبي

المطلب الأول: اختلاف الفقهاء لا يعني الضيق بآرائهم:

ولعل أهم ما دعا إلى بروز هذا الفهم القاصر المخطئ ثلاثة أمور⁽¹⁾:

الأمر الأول: ما عرفه الفقه الإسلامي في فتراته التي كثر فيها التقليد، من تعصب المقلدين لمذاهب أئمتهم، بدافع الجهل، وقلة البضاعة في الحديث والفقه، فكان كل منهم يفرغ وسعه في الانتصار لمذهب إمامه وإبطال ما عداه من المذاهب الأخرى، وأكثر من ذلك: أن هذا التعصب المقيت كان سبباً من أسباب وضع الحديث والافتراء على رسول الله صلى الله عليه وسلم، تأييداً

(1) الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي، دار الصفا| دار ابن حزم، ص260.

للمذهب ودفاعاً عنه، فهؤلاء المتعصبون هم الذين أساءوا فهم الاختلاف وحقيقته، وشوهوا معنى المذاهب الفقهية، وحملوا غيرهم بذلك على أن يعتقدوا أن اختلاف الفقهاء إنما هو اختلاف تحزب وافتراق.

الأمر الثاني: سوء فهم بعض المصطلحات التي جرت على ألسنة الفقهاء في معرض تناولهم للفروع التي اختلفوا فيها؛ بسبب اختلافهم في مناهج الاجتهاد، وقواعد الاستنباط عندهم، ومن هذه المصطلحات قولهم: قال أصحابنا كذا وقال الخصم كذا ... ففهم المتعصبون من ذلك أنه التحزب والعداء، وتبعهم على ذلك الجهلة والمتفقهون فأشاعوا في الناس - بفهمهم وسلوكهم - أن ما دار بين الفقهاء من اختلاف إنما هو تطاحن وصراع. والحق أن الفقهاء براء من ذلك كله، وما كانوا يقصدون أبداً في شيء من تلك المصطلحات أنهم فرق وأحزاب يعادي بعضهم بعضاً. وإنما هي كلمات قالوها عفواً، وأرسلوها على سجاياهم إيضاحاً لما اختلفوا فيه من الجزئيات والفروع، ... فهم لا يعنون بكلمة "الخصم" إلا الطرف الذي يدور معه الجدل والحجاج حول رأيه الذي يمثل اجتهاداً ثانياً بالنسبة للطرف الآخر. وأصل الخصومة في اللغة: الجدل ومن هذا القبيل قوله تعالى: "بل هم قوم خصمون"⁽¹⁾ وتكون الخصومة أيضاً بمعنى الحكم. ويدخل في هذا الأمر أيضاً: سوء فهم كلام بعض الفقهاء بسبب النظر إليه مجرداً عن ملابساته وسياقه وقصد صاحبه منه، وغير ذلك مما تتوقف عليه صحة فهمه.

الأمر الثالث: الخلط بين أنواع الخلاف، واعتبارها شيئاً واحداً يستوجب حكماً واحداً وهو الذم، في حين أن من الخلاف ما كانت تقتضيه طبيعة الاجتهاد وتفاوت مدارك المجتهدين فيه، ومنه ما كانت تمليه الأهواء والنزعات الدينية، ومنه الخلاف في أصول الدين ومنه ما كان في فروعه، وليس من الصواب أن يجمع هذه الأنواع حكم واحد.

هذه هي أهم الأمور التي جعلت بعض الناس يفهمون الخلاف الفقهي على غير حقيقته، وقد فتحوا بذلك - منذ أن شاع فيهم هذا الفهم الفاسد - باباً لأعداء الإسلام نفذوا منه إلى الطعن في أئمة الفقه ووصفهم بأنهم أحزاب وشيع، ثم الطعن في الإسلام نفسه وإخراج أهله منه. إن الخلاف الفقهي الذي نعنيه - إذاً - يتمثل في تلك الآراء والاجتهادات الفقهية المتنوعة التي توصل إليها الفقهاء عن طريق بذل ما بوسعهم، وإفراغ جهدهم في معرفة الأحكام الشرعية لما كان يعرض عليهم من القضايا والنوازل التي لم يرد فيها نص من الكتاب أو السنة، فهو اختلاف

(1) سورة الزخرف، آية 58.

أملاه الاجتهاد والعلم والفقه، ودفع إليه الإخلاص لله، وإقامة البحث عن حكم كل ما جد من وقائع الحياة⁽¹⁾.

المطلب الثاني: من أسباب اختلاف الفقهاء:

وسنقتصر في هذا المطلب على الإشارة إلى أهم أسباب الاختلاف في العصور المتأخرة:

أولاً: **الاختلاف الواقع بسبب النزوع إلى الهوى:** الاستنباط القائم على الهوى لا عبرة به في الشرع، وتقليد شيء من ذلك يعتبر باطلاً في ميزان التدين. وهذا النوع من الخلاف هو ذريعة إلى الفرقة والتمزق ونشوء الشيع والأحزاب، وتعصب كل من ذلك إلى رأيه ومذهبه. ويعلق الإمام الشاطبي⁽²⁾ رحمه الله على هذا الأمر فيقول: "وبهذا يظهر أن الخلاف - الذي هو في حقيقته خلاف - ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى إتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والتقاطع والعداوة والبغضاء، لاختلاف الأهواء وعدم اتفاقها، وإنما جاء الشرع بحسم مادة الهوى بإطلاق، وإذا صار الهوى بعض مقدمات الدليل لم ينتج إلا ما فيه اتباع الهوى، وذلك مخالفة الشرع، ومخالفة الشرع ليست من الشرع في شيء، فاتباع الهوى من حيث يظن أنه إتباع للشرع ضلال في الشرع، ولذلك سميت البدع ضلالات، وجاء أن كل بدعة ضلالة، لأن صاحبها مخطئ من حيث توهم أنه مصيب. فأقوال أهل الأهواء غير معتد به في الخلاف المقرر في الشرع..."⁽³⁾.

(1) الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي، دار الصفا إدار ابن حزم، ص 260.

(2) هو الإمام: الغرناطي: الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي الغرناطي المالكي توفي في شعبان من سنة 790 تسعين وسبع مائة. له أصول النحو. الاعتصام بالسنة. الإفادات والإنشادات عنوان الاتفاق في علم الاشتقاق. عنوان التعريف بأسرار التكليف مشهور بكتاب الموافقات في أربعة مجلدات مطبوع. كتاب المجالس في شرح كتاب البيوع من صحيح البخاري "من نفخ الطيب". انظر كتاب الباباني، هدية العارفين، ج 2، ص 9.

(3) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج 4، ص 182.

الثاني: هو المعاصرة والاحتكاك، وهذا لا تجد له ذكر عند من يتكلمون في أسباب ورود الخلاف. والواقع أن ما ينشأ من الخلاف بين المتعاصرين أشد عمقا واتساعاً مما ينشأ بين غيرهم⁽¹⁾.

الثالث: التفاوت في الحصيلة العلمية: فمن أعظم أسباب اختلاف الفقهاء تفاوتهم في الحصيلة العلمية، أي علم الكتاب والسنة، فكلما كان العالم أو الفقيه عالماً بالكتاب والسنة كان أقرب إلى الصواب، حتى الصحابة أنفسهم كما مر يتفاوتون أيضاً في هذا حيث أن أحدهم قد يملك علماً من السنة ما لا يملكه الآخر فيقع الخلاف في المسائل المطروحة كما مر معنا⁽²⁾.

الرابع: انتشار الفقهاء من الصحابة والتابعين في الأمصار الإسلامية واستيطانهم هناك، فأخذ الناس يسألون في الفقه والأحكام، ولا شك أن هؤلاء ليسوا في نفس المرتبة في الفقه وحفظ السنة الأمر الذي أدى إلى اختلافهم فيما يجتهدون أو يفتون به⁽³⁾.

الخامس: اختلاف الفتوى بسبب الرأي وخصوصاً حينما تكون هناك حادثة ليس فيها نص من قرآن أو سنة، ورأيهم هنا اللجوء إلى المصالح وبما هو أقرب إلى روح التشريع فتتفاوت الأفهام في تقدير المصلحة فيقع الخلاف⁽⁴⁾.

السادس: اختلاف القراءات: لقد كانت سبباً في اختلاف الفقهاء على اعتبار أن هناك عدة قراءات واردة عن الرسول -صلى الله عليه وسلم- بطريق التواتر، فيقع الإشكال في استنباط الأحكام من تلك القراءات المتعددة؛ فيكون سبباً في إيقاع الخلاف في الفهم، وتقعيد الأحكام كقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...) ⁽⁵⁾. فبعضهم قرأ أرجلكم بالنصب فكان الحكم هو غسل الرجلين، وآخرون قرأوها بالجر فكان فرض الرجلين عندهم المسح على تفصيل عند الفقهاء⁽⁶⁾.

(1) الفقيه، عبد الله، اختلاف الفقهاء وأثره في اختلاف العاملين للإسلام، (رئيس لجنة الفتوى في الشبكة الإسلامية) انظر موقع الشيخ كفتارو، ص4، www.kuftaro.org.

(2) الأشقر، عمر سليمان عبد الله، نظرات في أصول الفقه، دار النفائس الأردن، ط1، (1419هـ-1999م)، ص398.

(3) زيدان عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص112.

(4) الخصري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر بيروت، ط8، (1387هـ-1967م)، ص106.

(5) سورة المائدة، آية6.

(6) الخن، مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة، ط2، (1424هـ-2003م)، ص38. فقد اعتمدت الإمامية من الشيعة قراءة الجر، فذهبوا إلى أن الفرض مسح الرجلين وأولوا قراءة النصب بأنها عطف على محل الجار والمجرور، أو الباء الزائدة والأرجل معطوفة على محل الرؤوس المنصوب. وخالفوا بذلك جمهور العلماء، والراجح هو رأي الجمهور لأنهم استندوا على الأحاديث المتواترة كما أشار إلى ذلك الإمام الشوكاني: "فقال: وما أدري بماذا يجيبون (الشيعة الإمامية)، على الأحاديث المتواترة"، انظر تفسير الكشف، ج2، ص356، القرطبي، ج6، ص88 ونيل الأوطار للشوكاني، ج1، ص145.

السابع: حول النسخ، وقد نشأ عن الخلاف في مسألة النسخ خلاف في فروع كثيرة لا تكاد تدخل تحت حصر، ومن أشهر مواطن هذا الخلاف هنا موطنان:

الموطن الأول: هل الزيادة على النص نسخ؟ فمذهب الأحناف أنها نسخ، ومن الأمثلة التي يظهر فيها الخلاف في هذه المسألة مسألة اشتراط أن تكون الرقبة في الظهار مؤمنة حملاً على الرقبة في كفارة القتل، فمذهب الأحناف أن الإيمان في رقبة كفارة الظهار ليس مشروطاً؛ لأن الله قال: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَمُ تُوَعِّظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ)⁽¹⁾. ومقتضى الآية إجزاء الرقبة المطلقة فمن قيدها بالإيمان كان زائداً على النص(حملاً للمطلق على المقيد)، والزيادة على النص نسخ.

الموطن الثاني: هو أن تكون الآية قد نسخت آيات كثيرة كآية السيف، فقد زعم جماعة أنها نسخت ما يربو على مائة آية، ويعنون بذلك آيات الدعوة للكفار والحوار معهم والمهادنة والموادعة معهم، ولا شك أن هذا بعيد عن صوب التحقيق.⁽²⁾

الثامن: هو أن في كل مذهب من المذاهب مدرستين⁽³⁾ : إحداهما تدعو إلى الأخذ بما قام عليه الدليل، ولو لم يكن هو مشهور المذهب. والأخرى تدعو إلى الأخذ بما تسميه مشهور المذهب ولو خالف الدليل، ونرى أن هذا الخلاف ناشئ عن الخلفية العلمية لكل واحدة من المدرستين. فهناك من أتباع المذهب من اشتغلوا بالحديث والتفسير مع الاشتغال بفروع الفقه، وهناك من شغلهم حفظ الفروع، والتخريجات عن الاشتغال بالدليل.

ولا شك أن الطائفة التي تشغل بالدليل من أتباع المذهب هي صاحبة التحقيق والتوفيق عند مواطن النزاع، ومن هذه الطائفة من الشافعية ابن حجر والنووي⁽⁴⁾ على سبيل المثال لا الحصر. وإليك هذا المثال: يقول النووي بعد إيراد حديث مسلم في نقض الوضوء بلحم الإبل: احتج أصحابنا — يعني الشافعية — بأنباء ضعيفة في مقابل هذين الحديثين، وكأن الحديثين

(1) سورة المجادلة، آية 3.

(2) الفقيه، عبد الله، محاضرة بعنوان: "اختلاف الفقهاء وأثره في اختلاف العاملين للإسلام"، (رئيس لجنة الفتوى في

الشبكة الإسلامية) انظر موقع الشيخ كفتارو www.kuftaro.org

(3) نفس المصدر.

(4) الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مر بن جمعة بن حزام النووي المحدث الفقيه الشافعي الشهير بالنووي. "توي بلدة بحوران بينها وبين دمشق مسافة يومين" ولد سنة 631 هـ وتوفي ببلدة سنة 676 هـ ست وسبعين وستمائة. له من التصانيف الأربعين في الحديث مشهور وعليها عدة شروح وحواشي. الإرشاد في أصول الحديث. الإشارات إلى بيان الأسماء المهمات في متون الأسانيد. الأصول والضوابط في المذهب. الإيضاح في مناسك الحاج بستان العارفين في التصوف. التبيان في آداب حملة القرآن. التحرير في شرح التنبيه لأبي إسحاق الشيرازي مختصر. تحفة الطالب النبويه في شرح التنبيه أيضا مطول لم يكمل. تحفة الوالد وبغية الرائد. التحقيق. الترخيص انظر، البناني، هدية العارفين ج2، ص724.

لم يصحاح عند الإمام الشافعي. ولذا قال إن صح الحديث في لحوم الإبل قلت به، والصحيح في ذلك — والكلام لا يزال للنووي — ما ذهب إليه الإمام أحمد وعامة أصحاب الحديث.. إلى أن قال: الجديد المشهور لا ينقض، وهو الصحيح عند الأصحاب والقديم أنه ينقض وهو ضعيف عند الأصحاب، لكنه هو القوي أو الصحيح من حيث الدليل وهو الذي أعتقد رجحانه، وقد أشار البيهقي⁽¹⁾ إلى ترجيحه واختياره والذب عنه ومحل الشاهد من هذا أن البيهقي والنووي من عظماء أئمة الشافعية، وهما من أئمة الحديث في نفس الوقت. وقد ظهر الخلاف في المذهب المالكي بين المدرستين، مدرسة الدليل ومدرسة التقليد، أقول ظهر بينهما ظهوراً أشد من ظهوره بين غيرهم من أهل بقية المذاهب، ولم يخل ما جرى من ذلك بين هاتين المدرستين من نتف وطرائف.

التاسع: الاختلاف بسبب دلالة النصوص: وذلك لأن النصوص تدل على الأحكام بطريقتين: الأول: المنطوق وهو الدلالة على الحكم في محل النطق.

الثاني: المفهوم بنوعيه الموافقة والمخالفة، وهو الدلالة على الحكم في غير محل النطق. ويقول العلماء: إذا دلت النصوص على أي حكم من الأحكام بأي طريقة من طرق هذه الدلالة علمنا أنه مراد النص، وقد وقع الخلاف بسبب إنكار الحنفية لمفهوم المخالفة مثلاً. وقد يكون المنطوق صريحاً أو غير صريح؛ وبسبب ذلك قد يقع الخلاف. وقد يكون النص ظاهراً أو نصياً أو محكماً أو مفسراً أو يكون خفي الدلالة⁽²⁾.

العاشر: التفاوت في الإحاطة بعلوم اللغة العربية⁽³⁾: وهي التي يعبر بها الإنسان عما يدور في نفسه من معانٍ، يفهمها الآخر، ففي اللغة هنالك الألفاظ المشتركة وهي "اللفظ الواحد الذي يحتمل معاني متعددة، والمعروف أنه لا يحمل على أحدهما إلا بقرينة، وقد يختلف الناس في هذه القرينة. مثاله قوله تعالى: (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)⁽⁴⁾.

(1) الإمام البيهقي هو الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله البيهقي ولد رحمه الله في سنة 384هـ بقرينة "خسرو جرد" وتوفي سنة 454هـ في نيسابور وحمل منها إلى بيهق فدفن بها كان الإمام البيهقي أحد أئمة المسلمين وهداة المؤمنين والدعاة إلى حبل الله المتين، فقيه جليل، حافظ كبير، أصولي نحوي زاهد ورع، قانت لله، قائم بنصرة المذهب أصولاً وفروعاً جبلاً من جبال العلم، أخذ الفقه عن ناصر العمري وقرأ علم الكلام على مذهب الأشعري، ومن أهم مصنفاته: السنن الكبرى، كتاب المبسوط، كتب الأسماء والصفات، كتاب الاعتقاد وغيرها، البغداد، محمد عبد الغني، التقيد، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية/بيروت، ص 207.

(2) أيها العلماء والدعاة احذروا، محاضرة للدكتور الشيخ علاء الدين أمين الزاكي (المحاضر بقسم الثقافة الإسلامية جامعة الخرطوم) ص 8 موقع الشيخ أحمد كفتاروا www.kuftaro.org هذا وكنت قد تكلمت عن مثل هذه الدلالات في الفصل الأول من هذا البحث.

(3) الأشقر، عمر سليمان عبد الله، نظرات في أصول الفقه، ص 403.

(4) سورة البقرة، آية 228.

فالقرء يطلق ويراد به الطهر، ويطلق ويراد به الحيض. فحمله بعض العلماء ⁽¹⁾ على معني الطهر لقريئة تأنيث العدد (ثلاثة)، فلو كان المراد الحيض لذكر مذكراً، وحمله على الحيض مستلين بحديث: "طلاق الأمة سنتان، وعدتها حيضتان" ⁽²⁾، وهذا يدل على أن المعتبر في العدد الحيض لا الطهر.

الحادي عشر: الاختلاف في القواعد الأصولية: وهو أنه لما ظهرت المذاهب الفقهية المعروفة اشتغل كل أتباع مذهب بجمع وتحرير أقوال إمام مذهبهم، ووضع أصول المذهب وتقييد قواعده، واتسعت دائرة الخلاف إلى أن أصبحت مواطن الاتفاق قليلة جداً، وقد نشأ عن الاختلاف في القواعد اختلاف كبير في الفروع، وما دامت كل قاعدة اختلف فيها ينشأ عن ذلك اختلاف في الفروع المتفرعة عنها فلنا أن نتصور حجم الخلاف.

الثاني عشر: الاختلاف في حجية المصادر: كالاكتجاج بالقياس بين الجمهور والظاهرية، والمصالح المرسلة، وشرع من قبلنا، والاستحسان وسد الذرائع، وغير ذلك مما يؤدي إلى اختلاف في الفروع ⁽³⁾.

الثالث عشر: التعصب المذهبي: وحدث ذلك في القرون التي تلت القرن الثالث فقد شاع جو التقليد وكثرة المجادلات المذهبية، وخصوصاً في المذاهب التي تتجاوز في الأقاليم، كما حدث مع المذهب الشافعي والحنفي فالاختلاف بينهم كان شديداً ⁽⁴⁾. فهذه جملة من الأسباب التي أدت إلى وقوع الخلاف بين الفقهاء، والأسباب كثيرة ولكن هذه أهمها وأهم الأمور التي كانت الأكثر ملاحظة بين الفقهاء والنابهين من العلماء.

⁽¹⁾ فذهبت عائشة وابن عمر وزيد بن ثابت ومن معهم - رضي الله عنهم - إلى أن المراد بالإقراء: الحيض. وذهب أبو بكر وعمر وعلي وعثمان وجمهرة من الصحابة إلى أن الإقراء الحيض. وإلى الرأي ذهب الفقهاء كالشافعي وأحمد ومالك، وذهب إلى الثاني: أبو حنيفة، والراجح قول الفريق الثاني وكل فريق استدل على ما يقول بعدد من الأدلة مبسطة في كتب الفقه والتفسير، القرطبي، تفسير القرطبي، ج3، ص112.

⁽²⁾ الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، دار إحياء التراث العربي | بيروت (تحقيق: الشيخ أحمد شاکر وآخرون)، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، ج3، ص488، هذا إسناد ضعيف لضعف عطية بن سعيد العوفي وعمر بن شبيب الكوفي رواة هذا الحديث، ورواه البيهقي في سننه الكبرى من طريق سعدان بن نصر عن عمر بن شبيب به مرفوعاً وقال الصحيح أنه موقوف على ابن عمر رواه مالك في الموطأ موقوفاً على ابن عمر وكذا رواه الدار قطني في سننه من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به ومن طريق الدار قطني وغيره رواه البيهقي في سننه الكبرى وله شاهد من حديث عائشة رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه، الكناني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، مصباح الزجاجة، دار العربية | بيروت، ط2، (1-403هـ)، ج2، ص131.

⁽³⁾ أيها العلماء والدعاة احذروا، محاضرة للدكتور الشيخ علاء الدين أمين الزاكي، www.kuftaro.org.

⁽⁴⁾ أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الحديث | لندن، قبرص، ص303.

المطلب الثالث: الاختلاف الحزبي:

طبيعة الاختلاف في عصرنا الحاضر اتخذت لونا جديدا من الاختلاف، فضلا عن الاختلاف الفقهي، ألا وهو الاختلاف الحزبي الذي أصبح يشابه إلى حد كبير اختلاف المذاهب الفقهية في أوج ظهورها . ويقول الدكتور يوسف القرضاوي: "إن الأحزاب السياسية في السياسة أشبه ما تكون بالمذاهب في الفقه، لكل إمام أصول واجتهادات تميزه عن غيره، وأتباع يرتضون أصوله، وكذلك الأحزاب، فالأحزاب مذاهب في السياسة، والمذاهب أحزاب في الفقه⁽¹⁾". والحزب تكتل من الناس تجمعهم فكرة معينة يسعون بجموعهم لتحقيقها وتحقيق أهداف هذه الفكرة، وقد تجمعهم العصبية أو يجتمعون على مذهب واحد، أو دين واحد أو غيره، وفي جميع الأحوال يكون لهم رئيس واحد، وأهم صفاتهم أن يكونوا مميزين في كيانه، ولهذا الحزب اسم أو علم أو شعار⁽²⁾.

فالاختلاف الحزبي يرتكز مفهومه اليوم حول طبيعة العمل، وطريقة التغيير، وهي العلامة المميزة للخلاف. فالاختلاف حول الرؤيا والتطلعات المستقبلية لهذه الأمة يشغل معظم الحركات والأحزاب والتكتلات السياسية، فكل مجموعة تتخذ لنفسها الطريقة، أو المنهج الذي تراه لتسير عليه في خطوات التغيير المنشودة، والذي تخطه في فكرها وسلوكها وأدبياتها، وتسوق لذلك الأمر الدلائل والقرائن لتدعم أهدافها و غاياتها وطريقتها. ولكن ما الذي يحدث؟ نجد أن هذه الأحزاب تتنافر مع بعضها البعض تنافرا شديدا تصل إلى درجة القطيعة، وحتى التشويه والقذح والنعيت بأقبح الصفات، والتصلب في المواقف، مع العلم أن هذه الأحزاب بجملتها ما هي إلا وسيلة أو وسائل لتحقيق غاية معينة: فأصبحت عدة أمور دعت إلى الاختلاف في التكتل اليوم منها:-

أولاً: الجمود هو آفة خطيرة في الحزب الإسلامي: كما نرى هذه الحركات - للأسف - جامدة ومغلقة على نفسها، وهو عائق من عوائق الحركة الإسلامية الداخلية، فهي جامدة على شكل معين من التنظيم، وعلى وسائل معينة في التربية، وعلى أفكار معينة في السياسة وكل من يحاول أن يغير تلك الوسيلة، أو هذا الشكل الحركي، أو تلك الأفكار، أو يعدل فيها بالنقص والزيادة يقابل بالرفض الشديد، أو الاتهام والتنديد⁽³⁾.

ثانياً: الاستبداد في القيادة الحزبية: إن حالة الاستبداد سواء كانت ناتجة عن طغيان إحساس المستبد بالتفوق على من حوله، أو تفوق من حوله عليه، فإنها تصل بصاحب هذه الحالة إلى

(1) القرضاوي، د يوسف، مستقبل الأصولية الإسلامية، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ص36.

(2) عفانة، جواد موسى محمد، الرأي الصواب في تعدد الأحزاب، عمان، ط1، (1412هـ-1992م)، حقوق الطبع محفوظة، ص23.

(3) القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية، مكتبة وهبة، ط4، (1412هـ-1992م)، ص104.

النزوع إلى ضيق الصدر بالنصيحة والنقد والمحاسبة، وذلك يخلق بينه وبين أصحاب العقل والفكر والأخلاق رفضاً لأسلوبه في اتخاذ القرار والممارسة والتعامل، ورفضهم هذا يكون نابعا من الرفض الطبيعي لحالة الاستبداد؛ مما يدفع المستبد للجوء إلى القهر والقمع فحينئذ يفقد القائد (صاحب الحالة المستبد) حب الجماهير⁽¹⁾.

ثالثاً: تحول الوسيلة إلى غاية: وقد تكون من أخطر الإصابات التي لحقت بالحركات والتنظيمات الإسلامية فكراً وسلوكاً وفي كثير من الأحيان سلوكاً، لعدم جرأتها على تسجيل ذلك في أطروحاتها الفكرية: انقلاب الوسيلة إلى غاية، فالتنظيم: كما هو معلوم ومقصود وسيلة؛ لأنه تجميع وتنسيق للطاقات، والخبرات، ويهدف إلى تحصيل كسب أكبر للقضية الإسلامية، ويزيد من العطاء المنظم، الذي يسرع الخطى باتجاه تحقيق المجتمع الإسلامي، حيث يشكل خميرة النهوض للمجتمع بشكل عام، ويعطي دليلاً مجسداً وعملياً على الخيار الإسلامي لإثارة الاقتداء وإغراء الناس به، ويكون ميداناً للتدريب على المعاني الإسلامية المفقودة في الأمة. ولسنا هنا في سبيل استقصاء المعاني الهامة والكثيرة التي يحققها التنظيم لكن المشكلة التي أصابت العمل الإسلامي أو التنظيمات الإسلامية في مقتل، ألا وهي انقلاب الوسيلة (التنظيم) إلى غاية بحد ذاتها، وتبرير كل شيء من الكسب، أو الخطأ، في سبيل حمايتها، وهذا جعلها أجساماً منفصلة عن الأمة، وجعل لها أهدافاً خاصة بها، وأدى إلى الانغلاق، والتحزب والافتتان بالنفس، والإعجاب بالرأي، والفكر الذاتي، والانكفاء عن الآخرين، وتأريخ الذات، وعدم الرغبة ابتداءً والقدرة انتهاءً على الإفادة مما عند الآخرين، وإشاعة أجواء الإرهاب الفكري حتى على مستوى التنظيم نفسه، بحيث لم يبق مكاناً للحوار أو المناقشة والمفكرة، والشورى، إلى درجة لم تسمح معها بعض هذه التنظيمات بأي فكر معارض، أو ناقد، أو مقوم. الأمر الذي أدى لأن يكون الكثير من الاتباع نسخة مكررة عن القائد، والزعيم، والشيخ، وإحكام الأسوار الحزبية التي تحمي الضعف، وتكرس الخطأ، وتغيب الحقيقة، وكأن الإسلام بدأ بمثل هذه التنظيمات، وسوف ينتهي منها، وكأنها هي الإسلام والإسلام هي. وفي ذلك نقض للمنطق، والتاريخ، والواقع والمستقبل، وطبيعة الخلود في هذا الدين، وتكرر لمفهوم الأخوة الإيمانية الشاملة⁽²⁾.

رابعاً: التعصب للفئة أو الحزب: ومن التعصب الواجب على الإنسان المسلم الحذر منه التعصب للفئة أو الحزب الذي ينتسب إليه، فتعصبه يجعله ينتصر له بالحق وبالباطل، كما قيل في الجاهلية أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قبل أن يعدله الرسول - صلى الله عليه وسلم - ويعطيها تفسيراً دقيقاً، ومن التعصب للجماعة أن يضفي عليها لوناً من الصفات تشبه القداسة

(1) الحسن، هاني، حتى لا تكون القيادة استبداداً، دار عمان / الأردن، 1991م، ص25.

(2) حسنية، عمر عبید، مراجعات في الفكر والدعوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي/الولايات المتحدة، ص79.

أو العصمة، فكل ما تقوله حق، وكل ما تفعله جميل، وكل ما يصدر عنها فهو صواب، وكل تاريخها أمجاد، وكل رجالها ملائكة، وهذا غير صحيح، فكل جماعة قامت لنصرة الإسلام وتجديده في العقول والأنفس والحياة والمجتمع، ليست أكثر من مجموعة من المسلمين تجتهد في خدمة الإسلام وإعلاء كلمته، وهي في اجتهداتها تصيب وتخطئ، وهي مأجورة على كل حال أصابت أم أخطأت، فلكل مجتهد نصيب؛ ولكل امرئ ما نوى. ولكن من مساوئ هذا التعصب أنه لا يذكر لجماعته أو لحزبه، إلا المزايا الحسنة، والأمور المحمودة، ولا يذكر العيوب، ولا السيئات، وأن يعظم رجال مجموعته مهما يكن فيهم من تقصير، أو قصور، ويحقر رجال الآخرين، مهما يكن فيهم من سمو في العلم والعمل⁽¹⁾.

خامساً : السطحية في الثقافة: فمن الأمور المحزنة أن غالبية الشباب يفهمون الإسلام من خلال الكتب التي يقرؤونها، فتعطيهم جانباً محدداً في الثقافة، ولا تعطيهم الفكرة الشاملة عن الإسلام، فبالتالي تغيب مقاصده وکلياته، ولا يمنحهم الرؤية السليمة، من خلال غاياته، فهم أشبه بمجموعة من المكفوفين وضعوا أيديهم على مواضع متفرقة من جسم الفيل واعتبر كل منهم ما لمسه هو جسم الفيل. وهكذا حال المسلمين اليوم، لقد تفرقت الأمة إلى شرائح وفئات، فئة أدارت ظهرها للإسلام ولم يعد يربطها بها رابط سوى الأسماء الموروثة عنه، وأخرى تحن للعودة إليه ولكنها تتخذ إليه سبلاً مختلفة فيفرق بينها الاختلاف، ويمكن أعداء الدين منها، وتلاحقها عصا السلطان⁽²⁾.

وغيرها الكثير من أسباب اختلاف الحزبي، التي لم نذكرها هنا، كانت دوماً مدعاة إلى الفتنة، و إلى الاختلاف بين الأحزاب والجماعات المختلفة التي تسببت بالنفور وتفرق القلوب.

(1) القرضاوي، يوسف، الصحو الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3،

1414هـ-1993م)، ص132.

(2) العلواني، طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، ص152.

الفصل الثالث

أصول التبني والفرق بينه وبين التقليد

أصول التبني والفرق بينه وبين التقليد

في هذا الفصل حاولت أن أضع أهم أصول التبني عند من ينادون به، ويؤصلون له بالشكل والصورة، مستفيدا من الكتب والنشرات التي توضح هذا المعنى. ومع إعطاء بعض الأمثلة التي تعتبر أمثلة حية على واقع التبني، كما قمت بمقارنة أصولية معه ومع التقليد ومجمل متعلقاته كالاجتهاد والاتباع إلى غير ذلك. وقد قمت بتقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول : مفهوم التبني وتأصيله الشرعي.

المبحث الثاني : نماذج من الآراء المتبناة.

المبحث الثالث : موازنة بين التبني والتقليد.

المبحث الأول

مفهوم التبني وتأصيله الشرعي:

إن الناظر إلى قواعد الفقهاء وتخريجاتهم الفقهية على جميع مستوياتهم الفكرية والمذهبية وعلى اختلاف تنوعاتهم في الاستنباط للأحكام التشريعية ومشاربهم في الاجتهاد، ليدرك أن مثل هذا المفهوم "التبني"، لا أصل له في أصولهم أو قواعدهم المحررة، فحينما يحزر العلماء قواعد مذاهبهم يلتزمون بذكر طرائق الاستنباط عندهم و قواعد أصول الاستنباط لديهم، ولم يتطرق أحد لمثل هذا المصطلح في القديم من الفقهاء بل هو مصطلح جديد طرأ في العصر الحديث عند جماعة "حزب التحرير". وهو حزب أسسه الشيخ تقي الدين النبهاني -رحمه الله تعالى- وهو من مواليد قرية اجزم بالقرب من مدينة حيفا في فلسطين ولد في عام 1910م، وتوفي في عام 1977م في بيروت، وتلقى الشيخ تقي الدين منذ صغره دراسته الابتدائية في مدرسة القرية، وحفظ القرآن ومبادئ علوم الفقه الإسلامي واللغة العربية على يد والده، وهو حفيد العالم الكبير الشيخ يوسف بن اسماعيل النبهاني (1849م - 1932م)، والذي ولد أيضا في نفس القرية ودفن فيها بعد أن قام بعدة رحلات علمية في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي، ولهذا العالم عدة آثار في التفسير والفقه والحديث وله أكثر من سبعة وستين كتابا في مختلف أصناف العلوم كالفقه، والأدب، واللغة، والحديث، والتفسير . وطبع أكثرها في الدار المصرية وفي بيروت وقد ألف معظمها خلال إقامته في بيروت⁽¹⁾ . وحفيده الشيخ تقي الدين كان قد تلقى دراسته الابتدائية في مدرسة القرية، وحفظ القرآن ومبادئ علوم الفقه الإسلامي واللغة العربية على يد والده الشيخ إبراهيم النبهاني الذي كان يعمل مدرسا للعلوم الشرعية في وزارة المعارف الفلسطينية ثم تابع الشيخ تقي الدين دراسته الثانوية في عكا، إلا أنه لم يتمها فقد سافر إلى القاهرة بغية الالتحاق بالأزهر الشريف تحقيقا لرغبة جده الشيخ يوسف النبهاني ثم التحق بثانوية الأزهر واجتازها بتفوق فنال الشهادة العالمية والتحق أثرها بكلية دار العلوم والتي كانت تتبع الأزهر في ذلك الوقت وكان يحضر الحلقات العلمية في الأزهر الشريف على شيوخ أرشدهم إليه جده من مثل الشيخ محمد الخضر حسين - رحمه الله - وتخرج الشيخ تقي الدين في كلية العلوم سنة 1932م، وفي نفس العام تخرج من الأزهر الشريف وفق النظام القديم حيث كان يسمح بذلك حيث يختار الوافد إلى الأزهر بعض الشيوخ ويحضر عليهم في اللغة العربية والعلوم الشرعية من فقه وأصول وحديث وتفسير وتوحيد "علم الكلام" وغيرها من العلوم . وبعد أن أنهى الشيخ دراسته الأزهرية قفل راجعا إلى وطنه فلسطين ليبدأ حياته العلمية في وزارة المعارف الفلسطينية مدرسا للعلوم الشرعية في مدارس حيفا الثانوية النظامية وفي عام 1938م قد طلبا للمحاكم الشرعية ليعمل في مجال القضاء وأراد أن يبتعد عن التعليم لأنه

(1) الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج8، دار صادر، بيروت، ص218

حسب وجهة نظره أن التعليم قد وضعه المستعمر المحتل على أساس فلسفته ومفاهيمه الخاصة عن الحياة، فقد حرص تقي الدين رحمه الله على تولي القضاء، إلا أنه لم يحصل على مراده في بادئ الأمر، فقد تم تعيينه كاتباً في محكمة بيسان، ثم نقل إلى طبريا ثم رفع مذكره إلى المجلس الإسلامي الأعلى يطلب فيها إنصافه، وإعطاءه حقه، فقرر المسؤولون تعيينه كاتباً "باش كاتب" بحيفاً، ثم مشاور "مساعد قاضي"، وبعدها قاضياً في محكمة الرملة، وبقي فيها حتى عام 1948م، وبعدها خرج من الرملة، إلى الشام، أثر سقوط فلسطين في يد اليهود، ورجع بعدها إلى فلسطين، ثم عين قاضياً لمحكمة القدس الشرعية حتى عام 1950م، حيث قدم استقالته إثر ترشيح نفسه في المجلس النيابي الأردني عن منطقة القدس، إلا أنه لم يقدر له الفوز فيها، وفي عام 1951م عمل مدرسا في الكلية العلمية الإسلامية، في خلال فترته العلمية أخذ الشيخ تقي الدين يدرس بعمق الأحزاب، والحركات، والتنظيمات، وأساليبها، وأسباب انتشارها، وكان دافعه هو إحساسه بوجوب تكتل إسلامي يعمل لإعادة الخلافة الإسلامية، والتي انتهت على يد كمال أتاتورك، ووجود دولة إسرائيل في الجوار عام 1948م، وظهور ضعف العرب أمام عصابات اليهود ربيبة الانتداب البريطاني، وهذه الأمور السابقة شكلت هاجسا وإحساسا قويا لدى الشيخ تقي، فأخذ يدرس الأسباب الحقيقية التي تنهض بالمسلمين، فحاول عن طريق الفكر القومي إنهاء الأمة، وكتب في ذلك برسالتين: الأولى: رسالة العرب، والثانية: إنقاذ المسلمين، والثلاثان صدرتا في عام 1950م ثم تراجع بعدها الشيخ عن هذا الطريق وعاد إلى الساحة ليدرس الجماعات فالتقى بالشيخ حسن البنا - رحمه الله - وسيد قطب - رحمه الله - وغيرهم، إلى أن تبلور لديه فكرة الحزب السياسي فقد استطاع أن يقنع العديد من العلماء الأفاضل والقضاة المرموقين، والشخصيات السياسية البارزة بإنشاء حزب سياسي على أساس الإسلام وشرع يعرض عليهم الإطار الحزبي، والأفكار التي يمكن أن تكون الزاد، وفي عام 1952م تم تشكيل النواة الأولى لحزب التحرير الإسلامي...⁽¹⁾. وهذه الجماعة والتي بدورها

(1) العبيدي، عوني، /حزب التحرير الإسلامي (عرض تاريخي ودراسة عامة) من منشورات صحيفة اللواء. وهذه الجماعة كما نقول أن عملها: هو كفاح سياسي بحت، سواء كان خارج الحكم أم كان في الحكم، وليس عمله تعليمياً فهو ليس مدرسة، كما أن عمله ليس وعظاً وإرشاداً، بل عمله سياسي يعطى فيه أفكار الإسلام وأحكامه ليعمل بها ولتحمل لإيجاده في واقع الحياة والدولة. والحزب يحمل الإسلام ليصبح هو المطبق، وتصبح عقيدته هي أصل الدولة، وأصل الدستور والقوانين فيها. لأن عقيدة الإسلام هي عقيدة عقلية كما يقولون، وهي عقيدة سياسية انبثق عنها نظام يعالج مشاكل الإنسان جميعها سياسية كانت أم اقتصادية، ثقافية أم اجتماعية، أم غيرها. والحزب ينطلق في خط سيره التغييري على ثلاث مراحل: الأولى: مرحلة التنقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية، الثانية: مرحلة التفاعل مع الأمة، لتحملها الإسلام، حتى تتخذ قضية لها، كي تعمل على إيجاده في واقع الحياة. الثالثة: مرحلة استلام الحكم، وتطبيق الإسلام تطبيقاً عاماً شاملاً، وحمله رسالة إلى العالم ولهذا الحزب عدد من الأفكار المتبناة وعدد من الكتب التي لا يجوز الحيد عنها أو تجاوزها لأنها تمثل المرجعية العليا للحزب. انظر موقع حزب التحرير الرسمي على الإنترنت (www.hizb-ut-tahrir-org).

تسعى لاستئناف الحياة الإسلامية من جديد - أي بمعنى آخر إيجاد الخلافة الإسلامية - فالتزمت وألزمت أفرادها بهذا المصطلح "التبني" في سبيل ضبط أفرادها، والوضع الحزبي، والفكرة العامة للحزب كما يصرحون، فصار بمثابة القانون المعمول به عندهم، وأصلوا له منهجية معينة في طريقتهم الحزبية المتبعة فيما بينهم كما سيأتي لاحقاً. وقد قمت بتقسيم هذا المبحث إلى ستة مطالب:

المطلب الأول : مفهوم التبني

المطلب الثاني : التبني في أصوله يرجع إلى الأصول الأولى للدعوة الإسلامية.

المطلب الثالث : مبررات وجود فكرة التبني في الحزب أو الجماعة.

المطلب الرابع : أدلة القائلين بالتبني.

المطلب الخامس: كيفية التبني.

المطلب السادس: المسوغات الشرعية لتغيير المتبني.

المطلب الأول: مفهوم التبني:

التبني في اللغة: هو اتخاذ الابن أي صار ابنه⁽¹⁾. ويطلق مجازاً على اتخاذ غير الابن. فيقال تبني فلان رأياً أو فكرة معينة وجعلها له رأياً أي اتخذها وسار وفقها؛ لأن التبني هو في اصطلاحهم: "أخذ الرأي وجعله رأيه هو"⁽²⁾. ويطلق التبني أيضاً على معنى الحكم الشرعي والعمل به: "لأن معنى تبني المسلم للحكم: هو العمل به، وتعليمه لغيره، والدعوة له حين يدعو لأحكام الإسلام وأفكاره"⁽³⁾. فمثلاً الأحكام التي يجب التزامها والعمل بها وتعليمها وحملها للناس؛ كأحكام الاقتصاد، والعقوبات، ونظريات السياسة في الحكم، هي أحكام لازمة في حق حاملها الذي سيجملها بدوره للآخرين فيتبني في الحكم، والاقتصاد، والاجتماع، والسياسة الخارجية، وغيرها⁽⁴⁾. وسوف نرى بعضاً منها حينما نذكر كتبهم وجزء من متبنياتهم الملزمة للجماعة.

لكن الناظر لبعض الجماعات العاملة على الساحة الدعوية والإسلامية يجد أن هناك جماعات - وإن لم تأخذ التبني بحذافيره - فقد أخذت بروح التبني بطريقة غير مباشرة، كالسلفية، والصوفية، والشيعية، وجماعة الدعوة والتبليغ، وبعض الحركات الإسلامية العاملة للتغيير. فحينما يتكلم الشيخ ابن باز عن مسألة معينة، أو الشيخ الألباني، أو ابن عثيمين، أو الشيخ محمد

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، بالقاهرة، ص72

(2) حزب التحرير، نشرة بعنوان سؤال وجواب بتاريخ 11\11\1976م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم(1).

(3) حزب التحرير، نشرة بعنوان جواب وسؤال بتاريخ 2\7\1962م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (2).

(4) عبد الله، محمد حسين، الطريقة الشرعية لاستئناف الحياة الإسلامية، دار النهضة الإسلامية، ص49.

بن عبد الوهاب - رحمهم الله جميعا - و غيرهم من العلماء المعروفين، نجد الالتزام التام عند أفراد السلفية بما يقولون ومن النادر جداً أن نرى أحداً يشذ من هذه الطائفة عن أقوال هؤلاء الأئمة أو يخالف أقوالهم على اعتبار أنهم الضابط والمرجع الأعلى للفتاوي. فحقيقة التبنّي موجودة في هذه الجماعة حتى وإن أنكروه فهو موجود فعلاً، فظاهر حالهم يشهد به وتؤيده التزام طلبة العلم قلباً وقالبا بما يقولون: كخلق اللحية وإسبال الثوب، وستر الوجه للمرأة. وغيرها من القضايا الكثيرة التي لا مجال لعرضها، فعلى سبيل المثال حينما يرى الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز - رحمه الله - وجوب ستر المرأة وجهها وعده من الحجاب ولا يجوز لها أن تظهره⁽¹⁾. هذا القول نجد أن الكثيرين يلتزمون به قلباً وقالباً ومن القليل جداً أن يشذ عنه أحد أو يعارضه من طلبة العلم المعروفين بالسلفية. فمثلاً الشيخ محمد بن محمد الشنقيطي، والشيخ محمد حسان، محمد بن صالح العثيمين والشيخ صالح بن فوزان الفوزان، والشيخ أبو إسحاق الحويني، والشيخ حامد بن عبد الله العلي، والشيخ محمد فؤاد البرازي، والشيخ محمد صالح المنجد ... وغيرهم الكثير من أرباب هذا الاتجاه، فلا يكاد صاحب العقل والبصيرة أن يفرق بين فتاويهم فكلها مجتمعة على عدم كشف وجه المرأة⁽²⁾. وهناك الكثير من الآراء التي تعتبر بمثابة الأمر المسلم عندهم، ومن الأمور التي تحتم على من انضوى تحت ظل هذا الاتجاه أن يسير وفقها وإلا لا يعتبر من أصحاب هذا الاتجاه، بل يعتبر صاحب بدعة. كخلق اللحية مثلاً وإسبال الثوب. وهم يضعون بعض القواعد يحكمون من خلالها على من يطلق عليه أنه سلفي أم أنه حزبي كما يقولون فيجعلون هذه النقاط العشرة المتبناة فوارق بينهم وبين غيرهم ويطلقون عليها كواشف:

الكاشف الأول : الموقف من الاعتقاد في صفات الله.

الكاشف الثاني : الموقف من الشريكات.

الكاشف الثالث : الموقف من الإمامة.

الكاشف الرابع : الموقف من الجماعة.

الكاشف الخامس: الموقف من الجهاد.

الكاشف السادس: الموقف من الدماء المعصومة بالإيمان والأمان.

الكاشف السابع : الموقف من العلماء، ومن هم العلماء؟

الكاشف الثامن : الموقف من البدعة وأهلها.

⁽¹⁾ موقع الشيخ عبد العزيز بن عبد الله ابن باز - رحمه الله - <http://www.binbaz.org.sa/index.php>

⁽²⁾ فهناك العديد من المواقع العلمية والتي تعبر عن هذا الاتجاه (السلفية) تقول مثل ما ورد في فتواه فهذا دلالة إن روح التبنّي موجود فعلاً وإن لم يكن له تأصيل خطي أو منهجي في أدبياتهم المعروفة وأقوال علمائهم المنثورة هنا وهناك وهذا عدد من المواقع أضاعها لمزيد من الاضطلاع:

www.islamway.com·<http://www.liveislam.net>·<http://www.almoslim.net>

الكاشف التاسع : الموقف من التكفير.

الكاشف العاشر : الموقف من عقيدة الولاء والبراء⁽¹⁾.

فمثلاً لو استعرضنا بعضاً من هذه الكواشف في القضايا التي تتعلق بالإمامة مثلاً: أنه لا يجوز الجهاد إلا بإذن ولي الأمر، وأنه لا يجوز الخروج على الإمام حتى ولو كان فاجراً فتجب طاعته والصلاة خلفه والحج والجهاد، وأنحكام اليوم هم ولاية أمور وأئمة، فلا يصح الخروج عليهم وأن من تكلم بالخروج هو اعتزالي وخارجي وهذا كما يقولون اتفاق أئمة أهل السلف⁽²⁾.

وعلى صعيد الموقف من الجماعات؛ فإنه لا يوجد إلا جماعة واحدة، هي جماعة أهل السنة والجماعة، أي جماعة الصحابة والسلف الصالح، وهم الفرقة الناجية وما عداها من أحزاب فتحزبها محرم، ولا يصح ولا يجوز، وأنها جماعات بدعية وتفرق الأمة: كالإخوان المسلمون وحزب التحرير، وجماعة التبليغ إلى غيرها من الجماعات⁽³⁾.

فليس هناك مجال لذكر كل كواشفهم فأحببت أن أضع بعض النماذج على ما يقولون . فلا تجد سلفياً ممن ينتسبون إلى هذه الجماعة إلا ويحمل تلك الأحكام ويحاول ألا يشذ عنها. وهذا في حقيقة الأمر هو روح التبني كما مر سابقاً. وأيضاً نجد أن العديد من الحركات الصوفية أخذت بروح التبني، وإن لم يذكروه صراحة، ومن المعروف أن الطرق الصوفية لها شيخها المعتبر الذي يؤسس ويرسي مبادئ الطريقة. فمثلاً على سبيل التمثيل لا الحصر الطريقة المهدوية التي أسسها الشيخ محمد أحمد المهدي بن عبد الله في السودان حيث كان شيخها، والمعبر عن جوهر هذه الجماعة وكان يعتبر نفسه الإمام المهدي المنتظر، فقد ألزم أتباعه ببعض الأفكار⁽⁴⁾: حيث قام بإلغاء جميع الطرق الصوفية في البلاد والإبقاء على طريقتيه، وأوقف العمل بالمذاهب الفقهية المختلفة، وحرم الاشتغال بعلم الكلام، وفتح باب الاجتهاد في الدين، وأقر كذلك كتاب كشف الغمة للشعراني، والسيرة الحلبية، وتفسير روح البيان للبيضاوي، وتفسير الجلالين، ومن الأفكار التي ألزم أتباعه بها أيضاً:

- 1- لقد كفر المهدي من خالفه أو شك في مهديته ولم يؤمن به.
- 2- سمى الزمان الذي قبله زمان الجاهلية أو الفترة.
- 3- جعل المتهمون في الصلاة كالتارك لها جزاؤه أن يقتل حداً.
- 4- أفنى بأن من يشرب التتباك يؤدي حتى يتوب أو يموت.
- 5- جعل المذاهب الفقهية والطرق الصوفية مجرد قنوات تصب في بحره العظيم.

(1) الهاجري، محمد بن رمان آل طامي، الكواشف الجلية للفروق بين السلفية والدعوات السياسية البدعية، ص22، مكتبة صحاب السلفية.

(2) نفس المصدر، ص46-47.

(3) نفس المصدر، ص91-92.

(4) انظر موقع الصوفية، الطريقة المهدوية، <http://www.alsoufia.com>

6- منع حيازة الأرض لأنها لا تملك إذ أنها محجوزة لبيت المال.

7- نهى عن زواج البالغة بلا ولي ولا مهر.

وهذا إلى حد كبير هو التبني بأم عينه. فهو لاء يدعون لمذاهب مشايخهم المعروفين وطرقهم، فهذه الأحكام يجب التزامها والعمل بها وتعليمها وحملها للناس. ونجد أن معظم طلبة العلم الذين تتلمذوا على أيديهم بالكاد يخرجون على مسألة واحدة من مسائل علمهم. ومثل ذلك أيضا الشيعة على اختلاف مشاربهم وعلى الأخص الفرق التي هي حتى الآن والتي تعتبر المراجع، أو كما يسمونها الحوزات العلمية المرجع في كل أمر وخلاف، وهم الذين يفصلون في الأمور كلها، فمثلاً الطائفة الزيدية وهي أقرب فرق الشيعة إلى السنة فمن أحكامهم الملزمة: قضية الإمامة فتضع شروط خاصة لمن يكون إماماً. أولاً: التعيين، وثانياً الترشيح أو الاختيار، فالتعيين يقصد منه أن تقتصر الإمامة في آل لبيت، والترشيح معناه أن يختار من آل البيت ممن تتوفر فيه شروط الإمامة من أبناء الحسن والحسين⁽¹⁾. أيضاً قامت الفرقة الزيدية بنقد فكرة النقية عن الشيعة الاثني عشرية، أو الإمامية وعدم الأخذ بها⁽²⁾. وغيرها الكثير من الحركات التي كان لفكرة التتبي الحضور الواضح في أدبياتها وسلوكها والتعامل مع أفرادها ولكنه ظهر جلياً وواضحاً وذا تأصيل علمي واضح عن جماعة حزب التحرير، ولهذا سنتناول بعضاً من آرائهم ومما قالوا لمناقشتها وتبيان طبيعة هذا المفهوم.

فالحديث عن "التبني" بداية يعلل وفق نظر القائلين به: بأنه جاء نتيجة حالة العجز والتردي التي سادت المجتمع الإسلامي، وغياب التكتل الصحيح الذي يتركز فكره في بوتقة وزاوية صحيحة، ونظام صحيح متكامل، وأنه لا بد أن تكون هناك جماعة تسعى في مجموعها العام لإنهاض هذه الأمة فتبني لنفسها آراء خاصة وتتبنى أحكاماً معينة، وأن الخلل الذي أصاب الحركات الأخرى هو عدم التناغم الصحيح بين الفكر والطريقة؛ لأنها لم تتخذ لنفسها مبدأ معيناً ولا أحكاماً تتبناها، وأن وجود تلك الجماعات كان نتيجة ظروف طارئة لم تتمكن من خلالها من تصوير وتعيد فكرها في إطار عام، ومنهجية محددة فحدث الخلل. وحدث الخلل أيضاً بسبب عدم التوازن في خط سير العمل فلم تبين لنفسها أفكاراً محددة؛ ف وقعت في حالة اضطراب وتفكك، فكان لا بد من إيجاد جماعة متكاملة متناسقة، قائمة على أساس فكرة كلية تكون لها أحكام متبناة حتى تضبط حركتها وتصرفاتها⁽³⁾.

(1) الشامي، فضيلة عبد الأمير، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب النجف، 1974م، ص309.

(2) أبو زهرة، محمد، الإمام زيد، دار الفكر العربي \ القاهرة، ص192.

(3) كتاب مفاهيم حزب التحرير ص13 وما بعدها، النبهاني، تقي الدين، التكتل الحزبي ص1- 5، ص11-15 وما بعدها.

المطلب الثاني: التبني في أصوله يرجع إلى الأصول الأولى للدعوة الإسلامية:

فقد جاء هذا التبني بعد عدة بحوث حسب القائلين به، وبسبب عدد من النتائج منها:
أولاً: نتيجة للدراسة الواعية والدقيقة لتاريخ الأمة الإسلامية بدأ بانطلاق الدعوة الإسلامية على يد النبي - محمد صلى الله عليه وسلم - ومن جاء بعده من الخلفاء الراشدين من بعدهم من التابعين، وكيفية حملهم للدعوة لبناء المجتمع الإسلامي وكيفية تطبيق الرسول - صلى الله عليه وسلم - والخلفاء من بعده لهذا المبدأ.

ثانياً: وبالرجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله - صلى الله عليه وسلم - وإلى ما أرشدا إليه من إجماع الصحابة والقياس، وبالاستئارة بأقوال الصحابة والتابعين وأقوال الأئمة المجتهدين. هذه النتيجة أدت إلى تبني الحزب لأفكار وآراء وأحكام تفصيلية تتعلق بالفكرة الإسلامية وبطريقة تنفيذها، وهي أفكار إسلامية خالصة، ولا يوجد فيها شيء غير إسلامي، فهي معتمدة على أصول الإسلام ونصوصه. وقد تبنت هذه الجماعة الآراء والأحكام الشرعية في نظامها وفق قاعدتين أساسيتين:

أولاً: قوة الدليل.

ثانياً: تأتي قوة الدليل حسب الفهم والاجتهاد (ويقصدون بذلك أمير الجماعة عندهم، وهو المجتهد الأول في الحزب. وهذه الآراء حسب هذه النظرة التأصيلية يعتبرونها صحيحة وفيها قابلية للخطأ)⁽¹⁾.

المطلب الثالث: مبررات وجود فكرة التبني في الحزب أو الجماعة وفق نظرهم:

فهم يقولون: إن قيام الحزب على الفكرة بكل ما فيها من اختلافات في الأصول والفروع أمر غير ممكن، ولا ينطبق على مسمى الحزب، فحزب الرجل لغة: أصحابه الذين على رأيه،⁽²⁾ ومن هنا كان لزاماً على الحزب أن يتخذ لنفسه أحكاماً ممثلة بفكرة التبني التي تضمن الحفاظ على تلك الأحكام الخاصة بالتكتل الحزبي، ولهذا كانت من أولى مواصفات حزب التحرير كحزب مبدئي هو التبني، ثم إن هذا التبني هو الذي جعل هذا الحزب متماسكاً كما يقولون ويعلمون ذلك الأمر بأن أي حزب لا يكون حزباً إلا إذا كان له رأي واحد، في كل فكر أو رأي، أو حكم شرعي يكون ملزماً، لأن غياب وحدة الفكر سوف يعني عدم وجود الكتلة المتماسكة، وسيؤدي حتماً إلى الاختلاف في الأفكار والآراء والأحكام وتفرقها في الحزب ويؤدي بدوره

(1) منهج حزب التحرير في التغيير، ص6.

(2) الرازي، الإمام محمد ابن أبي بكر، معجم مختار الصحاح، ص56، البراعم للإنتاج الثقافي.

أيضاً إلى تفرق القلوب، وتفكك الحزب، وتمزقه وانشطاره إلى أحزاب وكيانات، ولن يصبح بمقدوره القيام بما أهل نفسه للقيام به وبما ندب نفسه إليه. ويقولون في نهاية المطاف: إننا نكتل متماسك، كل فكري، شعوري، وهذا الكل الفكري الشعوري لا يتأتى إلا بتوحيد التبني، وتوحيده لا يتأتى إلا بإسناد صلاحية التبني لواحد فقط، لتفادي الخلاف في الآراء، وبالتالي التفكك والانشطار⁽¹⁾.

المطلب الرابع: أدلة القائلين بالتبني:

استدل القائلون بالتبني بالرجوع إلى الأصول الأولى للدعوة الإسلامية منذ عهد الصحابة - رضوان الله عليهم - والتابعين، حيث كان الصحابة يستنبطون الأحكام الشرعية بأنفسهم من الكتاب والسنة. وكان القضاة حينما يفصلون بين الناس في القضايا المختلف عليها يفصلون باجتهادهم وما توصلوا إليه من استنباط للأحكام الشرعية في القضايا المتنازع عليها. وكان الحكام والأمراء يقومون بأنفسهم باستنباط الأحكام الشرعية، فيقولون على سبيل المثال: أن أبا موسى الأشعري - رضي الله عنه - وشريح كانا قاضيين يستنبطان الأحكام الشرعية ويحكمان باجتهادهما. وكان معاذ بن جبل - رضي الله عنه - والياً في أيام ولاية الرسول - صلى الله عليه وسلم - يستنبط الأحكام ويحكم في ولايته باجتهاده. وكان أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - يعلان ذلك يخرجان أحكامها وفق اجتهادهما ثم يحكمان بذلك. وكان معاوية وعمر بن العاص - رضي الله عنهما - واليين، وكان كل واحد منهما يستنبط الأحكام بنفسه ثم يحكم الناس بما استنبطه من اجتهاده. ومثال ذلك أيضاً تبني أبي بكر - رضي الله عنه - إيقاع الطلاق الثلاث واحدة، وتوزيع المال على المسلمين من غير نظر إلى القدم في الإسلام أو غير ذلك فاتبع المسلمون منهجه هذا في التبني، وسار عليه القضاة والولاة. ولما جاءت خلافة عمر - رضي الله عنه - تبني رأياً في هاتين الحالتين خلافاً لرأي أبي بكر، فألزم وقوع الطلاق الثلاث ثلاثاً، ووزع أيضاً المال حسب القدم والحاجة بالتفاضل لا بالتساوي، واتبع المسلمون منهجه وسار عليه القضاة والولاة، ثم يقولون أيضاً أن عمر - رضي الله عنه - تبني جعل الأرض التي تغنم في الحرب غنيمة لبيت المال في يد أهلها، ولا تقسم على المحاربين، فاتبعه في ذلك المسلمون وسار الولاة والقضاة على هذا الحكم الذي تبناه. فكان الإجماع (أي إجماع الصحابة) كما يقولون منعقداً على أن للإمام أن يتبنى أحكاماً معينة. فخلاصة قولهم: أن الإجماع أي إجماع الصحابة يشير بشكل صريح إلى منهج التبني كما هو معمول عليه الآن⁽²⁾.

(1) حزب التحرير، نشرة من نشرات الحزب بعنوان سؤال وجواب، بتاريخ 11\11\1967م، انظر قائمة الملاحق:

ملحق رقم (1).

(2) النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص86_ص87، بيت المقدس.

المطلب الخامس: كيفية التبني:

إن الحديث عن كيفية التبني من فرعين: الفرع الأول: من له حق التبني وما هي مواصفاته؟ والثاني: من يفرض عليه هذا التبني؟ وما هي واجباته تجاه المتبني؟

الفرع الأول من له حق التبني: أي الذي تستند إليه صلاحية التبني: فهو الأمير العام للجماعة الذي تأهل لرتبة الاجتهاد، فهم ينصون على ذلك بصراحة في أدبياتهم فيقولون: "أما من هو هذا الواحد الذي تستند إليه صلاحية التبني، وصلاحية تعديله وتغييره، وصلاحية اتخاذ القرارات، فلاشك أنه الأمير، ولا يجوز أن يكون غيره؛ وذلك لأنه أمير، والأمير هو صاحب الأمر الأخير، والكلمة الأخيرة، وإلا لا يكون أميراً. وقد ورد في بند "ج" من المادة التاسعة من القانون الإداري: تتولى لجنة القيادة إدارة أعمال الحزب وقيادته، وتحمل الدعوة، وتشرف على سير عملها، وتحدد مفاهيم الحزب، ووجهة نظره في جميع القضايا والشؤون، وتضع دستور الحزب والقوانين. وورد في بند رقم (3) من المادة التاسعة من القانون الإداري الحالي في صلاحية الأمير: تبني الآراء والأفكار والأحكام والقوانين. وورد في بند "ب" من المادة الثالثة عشرة في صلاحيات الأمير في القانون الإداري السابق: لا يعدل هذا القانون إلا من قبل لجنة القيادة"⁽¹⁾.

واستدلوا على ذلك بقولهم: **إن الشورى وأخذ الرأي في الإسلام** تكون من قبل الخليفة، أو أي أمير، أو أي صاحب صلاحية رئيساً كان أو قائداً فإنه كله أمير، أما إبداء الرأي لمن له الصلاحية من قبل الأمير أو الحاكم هو من باب النصيحة، ثم إن الآراء في الدنيا حسب فكرهم والتي قد تكون في محل تبني هي لا تعدو كونها أربعة آراء لا خامس لها، وهي:

أولاً : إما أن يكون هذا الرأي حكماً شرعياً أو رأياً تشريعياً.

ثانياً : أن يكون تعريفاً لأمر من الأمور، فقد يكون تعريفاً شرعياً، كالحكم الشرعي مثلاً وما هو تعريفه؟ أو تعريفاً للواقع، كتعريف العقل، وتعريف المجتمع وما شاكل ذلك.

ثالثاً : أن يكون رأياً يدل على فكر في موضوع، أو على فكر في أمر فني يدركه أهل الاختصاص.

ورابعاً: أن يكون رأياً يرشد إلى عمل من الأعمال للقيام به.

(1) حزب التحرير نشرة بعنوان: سؤال وجواب بتاريخ 11\11\1967م، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (1).

وهذه الآراء الأربعة هي واقع الحال بالنسبة لمن أراد أن يبني عقليته على أمر معين، ثم يطرحون عدة تساؤلات حول منهجية الشورى المطبقة بالنسبة للأمير مع أفرادهِ وكيف يجري تداول الحكم أو الرأي من حيث إلزامه وعدمه. وأول هذه التساؤلات: هل تقع الشورى في هذه الآراء أم بعضها؟. وهل يرجح فيها رأي الأكثرية، دون النظر إلى الخطأ والصواب، أم يرجح فيها جانب الصواب دون الالتفات إلى رأي الأكثرية أو الأخذ برأيهم؟. بداية يؤكدون أن الشورى تقع في الآراء كلها لأن الآية تقول: (وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ)⁽¹⁾.

وتقول (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)⁽²⁾ والكلام هنا عام، فكلمة أمرهم تعني أمر المسلمين، وهو عام في كل أمر، وكلمة "الأمر" أل فيها للجنس، أي من جنس الأمر والقاعدة الأصولية المعروفة أن العام يبقى على عمومهِ ما لم يرد دليل التخصيص، وهنا لم يرد دليل يخص الشورى في شيء معين، فتبقى الآية على عمومها. أما بالنسبة للتساؤلات السابقة من حيث رأي الأكثرية أو الأغلبية، والنزول عند رأيهم أو أخذ جانب الصواب وإن خالف رأي الأكثرية، فهناك أدلة تدل على الأخذ برأي الأغلبية، وهناك أدلة تدل على عدم الأخذ برأي الأغلبية، وترجح جانب الصواب ولو خالف الأكثرية، بل وتجعل لصاحب الصلاحية.

أما الأدلة على الأخذ برأي الأغلبية فهي: أولاً: من الكتاب: قوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) فإنه أمر من الله إلى نبيه - صلى الله عليه وسلم - بأن يرجع إلى المسلمين في أخذ رأيهم. ثم تنمّة الآية (فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ). أي إذا قطعت على شيء بعد الشورى (وهذا الخطاب للنبي - صلى الله عليه وسلم -)، فتوكل على الله في إمضاء أمرك نحو الأمر الأرشد والأصلح. والآية الثانية قوله تعالى: (وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) هو مدح وثناء من الله - عز وجل - للمسلمين بأنهم لا يتقردون برأي حتى يتشاوروا به، وهو كلام مجمل حسب اعتبارهم تفصله السنة النبوية المطهرة بأقواله وأفعاله - صلى الله عليه وسلم - حيث يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر وعمر - رضي الله عنهما -: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتما"⁽³⁾ فالأمر للنبي - صلى الله عليه وسلم - نفسه بعدم مخالفتها. وهنا يتبين أن الرسول - صلى الله عليه وسلم - لم يخالف رأي الأكثرية فهما اثنان وهو واحد، وأيضاً في معركة أحد حينما تشاور الناس في قضية الخروج لملاقاة المشركين، فكان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يرى أنه من الأفضل التحصن في المدينة وهذا الرأي كان رأي عبد الله بن سلول رأس المنافقين، وأيضاً رأي كبار الصحابة - رضوان الله عليهم - وكان رأي الفتية وذوي الحمية والذين حرموا من الخروج في

(1) سورة الشورى، آية 38.

(2) سورة آل عمران، آية 159.

(3) رواه أحمد في مسنده، مسند الشاميين، رقم الحديث 17309، ضعفه الشيخ الألباني في السلسلة الضعيفة، المجلد

الثالث، رقم 1008

بدر أن يخرجوا لملاقاة عدوهم خارج المدينة فنزل الرسول - صلى الله عليه وسلم - عند رأي الأغلبية، وترك رأيه ورأي كبار الصحابة لأنهم أقلية، حتى إن بعضهم شعر بالندم فقد ظنوا أنهم استكروها الرسول - صلى الله عليه وسلم - على النزول عند رأيهم. فقالوا له: "استكرهناك ولم يكن لنا ذلك فإن شئت فاقعد صلى الله عليك"⁽¹⁾. فرفض أن يرجع لرأيه أو رأي كبار الصحابة التزاماً برأي الأكثرية.

ولكنه في بدر نزل عند الرأي الصواب واكتفى بأخذ رأي واحد حين وجد الصواب، حيث أخذ برأي الحباب بن المنذر - رضي الله عنه - في النزول عند ماء بدر لقطع إمدادات المشركين من الماء فقال المنذر: "يا رسول الله أهذا منزل أنزل لك الله؛ فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أو هو الرأي والحرب والمكيدة؟". قال الرسول - صلى الله عليه وسلم -: بل هو الرأي والحرب والمكيدة، فقال: يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل، ثم أشار إلى مكان، فما لبث الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلا أن قام ومن معه واتبع رأي الحباب"⁽²⁾.

وفي هذا الحديث ترك الرسول - صلى الله عليه وسلم - رأيه ولم يرجع لرأي الجماعة بل اتبع الصواب، واكتفى بأخذه من واحد في هذا الموضوع (مكان الحرب)، قال عنه الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "هو الرأي والحرب والمكيدة". وفي غزوة الحديبية تمسك الرسول - صلى الله عليه وسلم - برأيه منفرداً وضرب برأي أبي بكر وعمر عرض الحائط بل ضرب برأي جميع المسلمين والزمهم جبراً النزول عند رأيه رغم معارضتهم وسخطهم وتذمرهم، وقال لهم "إني رسول الله، ولست أعصيه وهو ناصري"⁽³⁾.

ومن هنا ومن خلال الروايات التي مرت اتضحت منهجية معينة فيما سبق. فيقولون: إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - تمسك برأيه منفرداً، وضرب بجميع الآراء عرض الحائط، ونجده رجع إلى الصواب، وأخذ من الواحد منفرداً وترك رأيه ورأي الأكثرية، ورجع إلى الصواب في بدر، ورجع إلى الأكثرية في أحد.

فأصبح هناك طريقة معينة في أخذ الرأي، حسب فعل الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهي:

(1) رواه الحاكم في المستدرک، ج2، ص128، ورواه ابن حبان في الثقات، دار الفكر، بيروت، ج1، ص223. وابن هشام في سيرته/ج2، ص126-128، عن ابن إسحاق الزهري وغيره مرسلًا وقد وصله الإمام أحمد من طريق أبي الزبير عن جابر ونحوه وسنده على شرط مسلم، غير أن الزبير مدلس وقد عنعنه ولكن له شاهد من حديث ابن عباس الذي أخرجه البيهقي بسند حسن فالحديث صحيح وقد رواه أحمد أيضاً برقم 2609/ انظر الغزالي، محمد، فقه السيرة وتخریج أسانیدها، ص269.

(2) حديث رواه ابن هشام في سيرته عن ابن إسحاق حيث قال ابن إسحاق: "فحدثت عن رجال من بني سلمة أنهم ذكروا الحباب" وهذا سند ضعيف لجهالة الواسطة بين إسحاق والرجال من بني سلمة... وفيه الكلي وهو كذاب، فقه السيرة ونقد أسانیدها للشيخ محمد الغزالي، ص241.

(3) رواه الإمام البخاري في كتاب الشرط، باب الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب، رقم الحديث: 2731، 2732، العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار مصر للطباعة الجديدة، ج5، ص464.

أولاً: الرجوع إلى الدليل الشرعي وهو الوحي كما في صلح الحديبية.

ثانياً: الرجوع إلى الرأي الصواب كما في بدر.

ثالثاً: الرجوع إلى رأي الأكثرية والقاعدة كما في غزوة أحد، بغض النظر عن الصواب، بل عدم اعتباره مطلقاً.

ثم إن هذه الطريقة التي توصلوا إليها في تععيد الرأي تطبق على الرأي الذي يمكن أن يتبنى فحين تطبيقها ستؤدي إلى ثلاث حالات:

أولاً: إن الحكم الشرعي إنما تُرجح فيه قوة الدليل فقط؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم رجح فيه ما نزل به الوحي، ورفض غيره رفضاً قاطعاً، ثم إن هذا الدليل يكون مأخوذاً من الكتاب والسنة، وقوة هذا الدليل ليست عند الناس ولا فيما اصطالحوا عليه، ولا فيما فهموه، بل قوة الدليل عند المستدل به فحسب، ولو كان وجه الاستدلال فهماً له وحده، أو اصطلاحاً له وحده، (وهنا إشارة خفية إلى اصطلاح ما يسمى بالتبني)، ما دام مستنداً إلى شبهة دليل لأن قوة الدليل تختلف باختلاف نظرة الناس إلى الدليل الشرعي نفسه وفهمهم للغة وللشرع، وقوة هذا الدليل الشرعي لا تعتمد على قوة الحديث فقط، بل قوة الكتاب والسنة وتعتمد قوتها على مقدار الدراية والرواية والفهم، والاعتبار وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين.

ثانياً: إن الرأي الذي يدل على فكر معين يرجح فيه جانب الصواب، ويمثلون بذلك كمسألة النهضة. هل تكون بالارتفاع الفكري أم الارتفاع الاقتصادي؟ هل الرأي الدولي بجانب تلك الدولة أو تلك إلى غيرها من هذه الأطروحات العقلية والتحليل السياسية التي يطرحونها، وهي في مجملها كما يقولون لا تعدو كونها أموراً تتدرج تحت حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم: "بل هو الرأي والحرب والمكيدة"⁽¹⁾. وهذه أمور إجتهادية يرجح فيها الرأي إلى الصواب.

ثالثاً: إن الرأي الذي يرشد للقيام بعمل من الأعمال يرجح فيه رأي الأكثرية. كنزول الرسول - صلى الله عليه وسلم - عند رأي الأكثرية في أحد. وقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأبي بكر وعمر: "لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما"⁽²⁾، ثم تظهر نتائج هذه النقطة الثالثة بأن كل رأي يرشد إلى القيام بعمل من الأعمال يرجح فيه جانب الأكثرية، مثل انتخاب رئيس أو عزل وال، أو إقرار مشروع، أو ما شاكل ذلك. فيقولون: إن رأي الأغلبية ملزم، ويجب اتباعه، بغض النظر عن كونه صواباً أم لا. وهذه الحالة حسب فهمهم (الأخذ برأي الأكثرية) يؤكدون أن الرأي فيها يكون ملزماً إذا كان من جنس الرأي الذي اتخذ في غزوة

(1) حديث سبق تخريجه. ص 59

(2) حديث سبق تخريجه. ص 57

أحد، وهو الرأي الذي يرشد للقيام بعمل من الأعمال، وما عداه من الآراء لا يكون ملزماً، ولا يجب العمل برأي الأكثرية. خلاصة القول في هذا الأمر أن الرأي الذي يرجح فيه رأي الأغلبية في العالم اليوم يكون محصوراً في ما يرشد إلى عمل من الأعمال للقيام به.

أما بالنسبة للحكم الشرعي والرأي الذي يؤدي إلى فكر أو أمر فني فإنه لا يلتفت إلى رأي الأكثرية فيهما، وإنما يلتفت في الحكم الشرعي إلى قوة الدليل، ويلتفت في الرأي الذي يؤدي إلى فكر أو أمر فني إلى ما كان من نوع الرأي والحرب والمكيدة، وإلى الصواب ليس غير.

والشخص الموكل بتبيان الأمر الصواب حينما تتعدد الآراء ويكثر الجدل، يقولون أنه صاحب الصلاحية، وهو الذي يفصل في الأمور، وهو أمير القوم أو رئيسهم، لأنه هو الذي يجري التشاور مع الجماعة. وحينما تتخذ الجماعة الشورى منهاجاً لها يحتم الأمر حينما تتخذ رأياً تسير على هدايته، عليها أن تتخذ أميراً، فيكون هو صاحب الصلاحية في الأمر الذي جرى التشاور بشأنه، فيكون المرجح للصواب هو رئيس القوم، والشورى حصلت من الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو رئيس المسلمين وقد جعل الله الأمر إليه بعد الاستشارة ينفذ ما يعزم عليه، أي ما يراه صواباً، فيكون هو المرجح للصواب. وكذلك الأمر مماثل مع رئيس كل قوم أو جماعة؛ لأن هذا ليس خاصاً بالرسول - صلى الله عليه وسلم - بل هو أمر عام لجميع المسلمين، ويستدلون بالقاعدة الشرعية التي تقول "أن الأصل في خطاب الرسول هو خطاب لأئمة ما لم يرد دليل التخصيص" ⁽¹⁾.

وفي هذا المقام لم يرد أي دليل يخصص العمل بكونه خاصاً بالرسول - صلى الله عليه وسلم -، ثم إن الأمر يحتم على الجماعة أن تختار واحداً بعينه ليختار ليكون هو الفاصل في الرأي المتبع، والمرجح للصواب وفق فهمهم ومعاييرهم، فلا يصح للجماعة أن تختار أكثر من واحد، فيكون هو صاحب الحق في اختيار الصواب، فاختيار الصواب يكون فقط من صلاحية واحد ولا يجب اتباع رأي الأكثرية، فالأكثرية ممكن أن تقول الصواب والاثنين كذلك، ولكن في النهاية كما يعللون أن المسألة ليست أين يكون الصواب؟ بل من هو صاحب ترجيح رأي الصواب هل هو الواحد؟ أم الاثنان؟ أم الأكثرية، والأكثرية غير الصواب، وهما أمران متقابلان، فيعمل بالأكثرية بغض النظر عن الصواب، ويعمل بالصواب بغض النظر عن الأكثرية.

والشيخ تقي الدين النبهاني بعد سرده لكل تلك الآلية في اتخاذ الرأي يعلل سبب رجوح جانب الصواب بواحد وعدم جواز أن يكون أكثر من واحد بما يأتي:

¹ . هذه القاعدة تكلم الإمام الشاطبي حولها فقال : " ورسول الله صلى الله عليه وسلم - قد خصه الله بأشياء؛ كهبة المرأة نفسها له، وتحريم نكاح أزواجه من بعده، والزيادة على أربع، فلذلك لم يخرجها عن شمول الأدلة فيما سوى ذلك المستثنى، فغيره أحق أن تكون هذه الأدلة بالنسبة إليه مقصودة العموم، وإن لم يكن لها صيغ عموم، وهكذا الصيغ المطلقة تجري في الحكم مجرى العامة"، الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج3، ص40.

أولاً: إن واقع الصواب يحتم أن يكون واحداً لا غير، ويستدل على ذلك بمنطق عقلي بحث، فحسب وجهة نظره أن الأمر لو ترك لرأي لأكثر من واحد فإنه حتما سيقع خلاف، فلو حكم اثنان، أو ثلاثة، أو أكثر فإنهم سيختلفون، ويرجعون إلى رأي اثنين أو واحد، والمطلوب الرجوع إلى الصواب، فيحتم الأمر الرجوع إلى واحد. أي الذي يرجح الصواب هو واحد لا أكثر، ورأي الأغلبية هو تحكيم للأكثرية لا للصواب، والمراد تحكيم الصواب وليس الأكثرية. ثانياً: إن صاحب الصلاحية هو الذي يتولى زمام الأمور، في ترجيح جانب الصواب؛ لأن الاثنين أو أكثر حتما سيختلفان في أساليب التنفيذ، واختلافهم سيعرض التنفيذ لعدم وجوده على أرض الواقع، فصاحب الصلاحية هو واحد، والمرجح للصواب هو واحد.

ثالثاً: ثم نجد أن الشيخ تقي الدين النبهاني - رحمه الله - يستعرض مفهوم التبني في الأحكام بالنظر إلى اعتباره عند الخليفة، وهو القائد العام للمسلمين فقد أعطى الصلاحيات من حيث ترجيح حكم على حكم في التبني، وجعله ينفرد بقوة الدليل، وجعل له الحق وحده في إبرام الصلح، وإعلان الحرب، وتحديد العلاقات مع الدول الكافرة إلى غير ذلك من الأمور التي يتولى زمام أمرها. فحاول الشيخ أن يعطي فكرة مفادها أنه إذا كان هذا الأمر حاصلًا في حق الخليفة وهو رأي الواحد الذي يمضي لا غيره فما دون هذا العمل الخطير - وهو عمل الخليفة - ترجيح الصواب من قبل واحد أولى⁽¹⁾.

هذه هي منهجية هذه الجماعة حينما تتخذ الآراء المتبناة من هرم القيادة حتى تصل إلى آخر عنصر عندهم في القاعدة، تؤخذ هذه الآراء المتبناة وتوضع في مقام القانون الملزم والمسلم به الذي لا يشذ عنه أحد حسب ما جاء في اعتباراتهم السابقة من طريقة الرأي الذي يتم تبنيه على مستوى الجماعة.

أما الفرع الثاني: من يفرض عليه التبني: لا شك أنهم عناصر وأفراد الحزب، أو الجماعة الذين يمثلون السواد الأعظم من الحزب. فيقولون في أحد نشراتهم بالنص الحرفي: "أما تبني الحزب فهو تبني لكل عضو من أعضائه، فهو ليس قراراً من الحزب يطلب من شبابه أن ينفذوه ولو خالف رأيهم، بل هو تبني للحزب، فهو تبني لكل شاب من شبابه. فالمسألة فيه ليست قراراً يتخذ، ولا أمراً يُطلب تنفيذه، بل هو رأي للحزب كله. والحزب هو مجموع الشباب، ومجموع الأجهزة. وتعريف الحزب هو أنه تكتل يقوم على مبدأ آمن أفراد به، يراد إيجاده في المجتمع. فالتكتل هو تجمع أشخاص على فكرة، فما يتبنى لهذا التكتل يُتبنى لكل شخص من هؤلاء الأشخاص الذين تكتلوا على الفكرة، فلا يرد فيه موضوع: ((ولو خالف رأيي))، بل لا ترد فيه مسألة الموافقة والمخالفة مطلقاً؛ لأن الرأي الذي تم تبنيه للتكتل هو رأي لكل فرد موجود في

(1) النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص255_257، بيت المقدس.

التكتم، ولكل شخص من أفراد التكتم أن يناقش فيه، وفي صحته، وقوة دليله، وانطباقه على الواقع، وأن يواصل المناقشة باعتباره رأيه؛ لأن رأي الحزب هو رأيه. فإذا أدرك وجه التنبئ وقوة الدليل كان رأيه، وكذلك إذا لم يدرك وجه التنبئ وقوة الدليل كان رأيه أيضا وعليه ترك رأيه، واتخاذ هذا الرأي رأيا له⁽¹⁾. من خلال ما سبق يتبين أن الحزب في التنبئ انتهج سياسة الإلزام بكل ما تم تنبيهه، وحتى لو خالف قناعة العاملين فيه، فيجب أن يؤخذ الرأي المتنبئ محمل التنفيذ، سواء أَرْضِي الأعضاء أم لم يَرْضُوا فهذا واقع تنظيمي تفرضه طريقتهم في العمل، ثم يقولون بالحرف الواحد حول قناعة الشخص وطبيعة فكره تجاه الرأي المتنبئ أنه يجب أن يترك قناعته لصالح الرأي المتنبئ؛ لأن مجرد دخوله للحزب يتبنى بشكل آلي كل ما حواه الحزب من ثقافة وآراء، بغض النظر هل ثقافته تسمح بمعرفة الرأي أولا. بل أنه أيضاً يجب عليه أن يعطي قسمه على الالتزام بالآراء المتنبئة كما ورد في النشرة التي تقول: "الشباب حين يدخل الحزب اطلع على عقيدته، وعرف بعض ثقافته، وبعض أفكار المتنبئة، فرضي بها، وسلم بها، والتزمها بقسمه، سواء أكان ذلك عن قناعة تفصيلية أم عن قناعة إجمالية في الحزب ككل. فبعد دخوله الحزب تبنى طبيعياً وآلياً كل ما تبنى الحزب من آراء قبل دخوله، سواء أعرفها أم لم يعرفها، وتبنى كل رأي سيتبناه الحزب في المستقبل. فالمسألة ليست القناعة بكل رأي، ولا القناعة بآراء معينة، بل القناعة بالرأي. فالقضية ليست قضية تقليد، ولا قضية اتباع، ولا قضية اجتهاد حتى يبحث فيها أخذ الرأي وتنبيهه على صعيد القناعة وعدم القناعة، أو على صعيد الدليل وضعف الدليل، بل القضية قضية تكتم يدخل فيه بشرط أن يتبنى ما يتبناه، فإن قبل الشرط التزم به، وإن رفضه لا يدخل الحزب⁽²⁾.

يتضح مما سبق أن الرأي بداية هو رأي غير خاضع للنقاش بمجرد دخول الفرد الحزب أصبح تلقائياً متلقياً لكل الأفكار بالقبول التام الخالي من المعارضة، فالأمر ليس اجتهاداً، ولا اتباعاً، ولا حتى تقليداً، بل هو التزام تام بالرأي المتنبئ بكل تفصيلاته السابقة واللاحقة، وإحياءاته، والالتزام بقرار التنبئ بشكل حرفي ودقيق وأمين من قبل الأفراد، وهذا هو في النهاية كما يقولون شرط دخول الحزب والبقاء فيه.

ولكن السؤال الذي يبقى دائماً يطرح نفسه وهو أنه: ألا يحق لشباب الحزب أن يناقشوا أمراً معيناً قد ساورهم الشك بشأنه؟. فهم يعلقون حول هذا الأمر في نشرة أخرى: "ولذلك فإن لكل شاب أن يناقش الحزب في كل فكر، وكل رأي، وكل حكم لا يقتنع به، أو يرى خطأه، ومخالفته للنصوص الشرعية، أو للواقع إن كان موضوعه غير الأحكام الشرعية، وليس ذلك ممنوعاً عليه، بل عليه أن يناقش حتى يقتنع، أو يُقنع الحزب، فإن استطاع أن يقنع الحزب بما توصل

(1) نشرة بعنوان جواب وسؤال بتاريخ 14/8/1967م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (3).

(2) نفس النشرة، وأيضاً كتاب الطريقة لاستئناف الحياة الإسلامية، ص 48-49.

إليه وجب على الحزب أن يرجع عن رأيه، وأن يتبنى الرأي الذي أقنعه به الشاب، وإن لم يستطع الشاب أن يقنع الحزب بما توصل إليه فعليه أن يطوي الرأي الذي توصل إليه بين جوانحه، وأن يبقى ملتزماً برأي الحزب، حملاً وتحدثاً، وعملاً، ولا يجوز أن يتحدث برأيه لا بين الشباب ولا بين غيرهم... ولذلك فالحزب يمنع وجود حالة جماعية في مناقشة المتبنى، فلا يسمح بمناقشة شابين معاً أو أكثر للحزب في رأي مخالف، فالتزام الشاب بالمتبنى يقتضي أن يلتزم بطريقة المناقشة، ويجب أن لا يحدث ما يُشعرُ أدنى شعور بوجود شلل، أو تيارات، أو كيانات، أو جماعات داخل الحزب. وعلى الشاب نفسه أن يحرص على أن لا يعلم أحداً من الشباب بما عنده من رأي مخالف...⁽¹⁾.

المطلب السادس: المسوغات الشرعية لتغيير المتبنى:

تضع قيادة هذه الجماعة بعض الأمور التي بموجبها يمكن التنازل عن الرأي وتغيير المتبنى، والعمل بالرأي الجديد فيقولون: "أولاً: إذا ظهر له أن الدليل الذي استند إليه في اجتهاده ضعيف، وأن دليل مجتهد آخر غيره أقوى من دليله. ففي هذه الحالة يجب عليه ترك الحكم الذي أداه إليه اجتهاده في الحال، وأخذ الحكم الأقوى دليلاً، ويحرم عليه البقاء على الحكم الأول الذي أدى إليه اجتهاده.

ثانياً: إذا ظهر له أن مجتهداً آخر أقدر على الربط، أو أكثر اطلاعاً على الواقع وأقوى فهماً للأدلة، أو أكثر اطلاعاً على الأدلة السمعية، أو غير ذلك فرجح في نفسه أن يكون هو أقرب إلى الصواب، في فهم مسألة معينة، فإنه يجوز له أن يترك الحكم الذي أداه إليه اجتهاده ويقلد ذلك المجتهد الذي يثق باجتهاده أكثر من ثقته باجتهاد نفسه.

ثالثاً: أن يتبنى الخليفة حكماً يخالف الحكم الذي أداه إليه اجتهاده، ففي هذه الحالة يجب عليه ترك العمل بما أداه إليه اجتهاده، والعمل بالحكم الذي تبناه الخليفة.

رابعاً: أن يكون هناك رأي يراد جمع كلمة المسلمين عليه لمصلحة المسلمين، فإنه في هذه الحالة يجوز للمجتهد ترك ما أدى إليه اجتهاده وأخذ الحكم الذي يراد جمع كلمة المسلمين عليه⁽²⁾ ويقولون في إحدى نشراتهم بشكل أكثر تفصيلاً، و أوضح لغة حول تغيير الأمر والمتبنى ومتى يتم التنازل عنه بشكل أخص: "وأما المسوغات الشرعية لتغيير المتبنى فهي: **ضعف الدليل**، وهنا يجب تغيير المتبنى، ويجب العمل بالجديد، **والثقة بعلم وقدره غيره**، وهنا يجوز تغيير المتبنى والعمل بالجديد، **وإذا أريد جمع كلمة المسلمين لمصلحة**، وهنا يجوز تغيير المتبنى والعمل بالجديد، **وإذا انفردت الكتلة**، **المبرئة للذمة في نظره**، **واشترطت أن يترك رأيه**

(1) نشرة لحزب التحرير بتاريخ 14/7/1998م، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم(1).

(2) النبھاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص222- ص223.

ويتبنى ما تتبنى، مثل أن يشترط حزب التحرير على من يريد الانتماء إليه أن يترك تبنيه ويتبنى ما تنبأه الحزب، فيكون بين فرضين: فرض استمراره في تبني رأيه السابق، وفرض انتمائه للحزب المبرئ للذمة، فيقدم فرض الانتماء على فرض الاستمرار في تبنيه السابق، لكون فرض الانتماء للحزب أكد، لأن هذا الحزب يسعى لإقامة الخلافة لاستئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة، وهذا فرض مقدم على فرض دوام التبني السابق. وهنا يجب تغيير المتبنى.⁽¹⁾ من خلال ما سبق نلاحظ أن هناك **ربط قضية التبني باستئناف الحياة الإسلامية (الخلافة)**، فهم يربطون بين واجب إقامة الخلافة، وبين وجوب التبني لذلك الأمر، ويتضح ذلك جلياً في كتب أحد مفكريهم حيث يقول: "لذلك كان لا بد لكل حزب سياسي مبدؤه الإسلام أن يتبنى من الأفكار والأحكام والآراء الإسلامية، ما يلزم لحمل الدعوة من أجل استئناف الحياة الإسلامية بإقامة الخلافة. فيتبنى في الحكم والاقتصاد والاجتماع والسياسة الخارجية وغيرها"⁽²⁾.

(1) نشرة للحزب بتاريخ 11\11\1967م، انظر قائمة الملاحق، ملحق رقم (1).

(2) عبد الله، محمد حسين، الطريقة الشرعية لاستئناف الحياة الإسلامية، دار النهضة الإسلامية، ص49.

المبحث الثاني

نماذج من الآراء المتبناة:

كان هناك العديد من الآراء التي تم تبنيها سواء:

- 1- على صعيد الأحكام العقائدية
- 2- الأحكام الشرعية.
- 3- وأيضاً على مستوى التعريفات للمصطلحات التي تم تبنيها أيضاً، حيث جعل الحزب له عدداً من الكتب المتبناة التي تدرس في الحلقات الحزبية لدى الأفراد، بالإضافة إلى ما يصدر من نشرات، ووثائق من قيادة الحزب فهي أمور متبناة مثلها مثل الكتب، "وقد ضمّن الحزب مجموع ما تبناه من أفكار وآراء وأحكام في كتبه ونشراته الكثيرة التي أصدرها ونشرها للناس"⁽¹⁾. ومن هذه الكتب التي أصدرها ما يأتي:

- 1 - كتاب نظام الإسلام.
- 2 - كتاب نظام الحكم في الإسلام.
- 3 - كتاب النظام الاقتصادي في الإسلام.
- 4 - كتاب النظام الاجتماعي في الإسلام.
- 5 - كتاب التكتل الحزبي.
- 6 - كتاب مفاهيم حزب التحرير.
- 7 - كتاب الدولة الإسلامية.
- 8 - كتاب الشخصية الإسلامية في ثلاثة أجزاء.
- 9 - كتاب مفاهيم سياسية لحزب التحرير.
- 10 - كتاب نظرات سياسية لحزب التحرير.
- 11 - كتاب مقدمة الدستور.
- 12 - كتاب الخلافة.
- 13 - كتاب كيف هدمت الخلافة.
- 14 - كتاب نظام العقوبات.
- 15 - كتاب أحكام البيّنات.
- 16 - كتاب نقض الاشتراكية الماركسية.
- 17 - كتاب التفكير.

(1) حزب التحرير، ص8.

- 18 - كتاب سرعة البديهة.
- 19 - كتاب الفكر الإسلامي.
- 20 - كتاب نقض نظرية الالتزام في القوانين الغربية.
- 21 - كتاب نداء حار.
- 22 - السياسية الاقتصادية المثلى.
- 23 - كتاب الأموال في دولة الخلافة⁽¹⁾.

ففي هذا المبحث قمت بتقسيمه إلى أربعة مطالب:

- المطلب الأول: الآراء في العقيدة.
- المطلب الثاني: القواعد الأصولية.
- المطلب الثالث: التعاريف المتبناة.
- المطلب الرابع: بعض من الأحكام الشرعية المتبناة.

المطلب الأول: الآراء في العقيدة:

كان لهم منهج معين في تناول العقيدة الإسلامية فهم يعرفونها حسب ما جاء في كتبهم المتبناة بأنها: "الإيمان بالله وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقضاء، والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى. ومعنى الإيمان هو التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل"⁽²⁾.

فمن خلال ما تم طرحه في تناولهم للعقيدة ومنهجهم المتبع، يرى الناظر لأفكارهم في مجال البحث العقائدي وطريقتهم المنهجية التي يتم من خلالها طرح الأفكار في مجالات العقيدة بكافة محتوياتها، يرى أنهم بداية: **يعطون العقل جانباً كبيراً من الأهمية**، وخصوصاً في منطق الاستدلال على الإيمان والاعتقاد في الأشياء. يقول الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله: "فالإسلام هو أحكام على وقائع فلا بد أن تجري العملية العقلية في كل ما جاء به، فالإسلام باعتباره أفكاراً أساسه العقل والأداة التي تفهمه هي العقل، ومن هنا كان العقل وحده هو الأساس الذي يقوم عليه الإسلام، والأساس الذي نفهم به نصوص الإسلام، فالإيمان به متوقف على العقل، وفهم ما جاء به متوقف على العقل. وهو كأى فكر من الأفكار الموجودة في أي بحث لا بد أن يدرك وجود واقعها بالعقل، أو يدرك وجود واقع أصلها الذي نبحت عنه بالعقل، ولا بد

(1) حزب التحرير، ص8 - ص9.

(2) النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص29.

في نفس الوقت أن يكون نصها الذي حوى أفكارها مما يفهمه العقل ويدرك معانيه⁽¹⁾. من خلال هذا المنهج وهذه الطريقة في تناول العقيدة انبنى عندهم عدة أحكام عقائدية تم تبنيها وإدراجها في نظم الأحكام المتبناة والتي بموجبها لا يجوز للحزبي العدول عنها، أو تبني غيرها، أو انتهاج منهج غير هذه المنهج لأنه أمر متبني، وملزم في حق جميع أفراد الحزب، أو الجماعة.

والقاعدة العريضة عندهم في العقيدة في المرحلة الأولى من العقيدة المتبناة هي كما يقولون: "فإنه يجب أن يكون دليلها قطعياً ولا يجوز أن يكون ظنياً بحال من الأحوال، فالعقائد لا تؤخذ إلا عن يقين. فما كان دليله مقطوعاً به يجب أن يعتقد به ويكفر منكره، وما كان دليله ظنياً يحرم على المسلم أن يعتقده"⁽²⁾.

واستدلوا على ذلك بعدة أمور تدعم متبناهم منها:

أولاً: إن دليل أي مسألة هو برهان لإثباتها ولا يكون البرهان قد قام على إثبات شيء إلا إذا كان هذا الإثبات مقطوعاً به، فلو كان هذا الإثبات مظنوناً لم يسع البرهان لإثباته.

ثانياً: إن كون الشيء عقيدة يعني: يجب أن يكون مقطوعاً به. فالعقيدة التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل، فالشيء حتى يكون عقيدة لا بد أن يكون تصديقاً جازماً حتى يكون محل تصديق، فإذا انتفت عنه صفة التصديق الجازم لا يكون عقيدة، فمن أبسط الأمور إن هذا التصديق الجازم لا بد أن يستند على برهان جازم قائم على دليل قطعي، فعدم القطعية تعني إنتفاء صفة العقيدة عن هذا الشيء.

ثالثاً: ذم الله الذين يتبعون الظن في العقائد بآيات كثيرة، منها قوله تعالى:

(إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَى)⁽³⁾.

وقوله تعالى: (وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ)⁽⁴⁾

إلى غيرها من الآيات الكثيرة، فلأجل هذه الأسباب لا يجب أن يكون دليل العقيدة ظنياً، بل يجب أن يكون قطعياً⁽⁵⁾

(1) النبهاني، نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص40.

(2) دوسية خاصة بحزب التحرير بعنوان معلومات للشباب، ص4، وهي من الدوسيات المتبناة والتي تدرس في الحلقات.

(3) سورة النجم، آية 23.

(4) سورة يونس، آية 36.

(5) معلومات للشباب، ص4-ص5.

وهذا أدى بهم إلى **عدم الاحتجاج بحديث الآحاد** في العقائد. حيث يقول الشيخ تقي الدين النبهاني - رحمه الله -: "لا يصلح خبر الآحاد دليلاً على العقيدة؛ لأنه ظني والعقيدة يجب أن تكون يقينية"⁽¹⁾.

واستدل الشيخ - رحمه الله - بما استدل به سابقاً حول: أن العقيدة يجب أن يكون دليلاً قطعياً فلا داعي لتكراره هنا، وهذا الأمر أدى بهم إلى عدم الأخذ ببعض الأمور العقائدية، على اعتبار أن دليلاً هو ظني ولا يرقى إلى مرتبة التصديق الجازم وفق رؤيتهم ونظرتهم التأصيلية في العقائد كما مر سابقاً، ويقولون في إحدى نشراتهم: "إن التصديق بخبر الآحاد لا يجوز لأنه ظني ويحرم الاعتقاد به، وأما العمل بخبر الآحاد فواجب لأن الأدلة تضافرت على وجوب العمل به، ولذلك كان الدليل الظني دليلاً على الحكم الشرعي، ولكنه لا يصلح دليلاً على العقيدة. وعليه فإن إنكار حديث الآحاد لا يجعل المنكر كافراً، إذ يجوز له التصديق به وعدم التصديق، ولكن عدم العمل بخبر الآحاد يوجد الأثم؛ لأنه عدم العمل بفرض لأن العمل بخبر الآحاد فرض"⁽²⁾.

فمثلاً حديث عذاب القبر، أو حديث المسيح الدجال، أو حديث الإمام المهدي ليس بعقيدة ولا يعتبر تصديقاً جازماً لأنه ثبت بدليل غير مقطوع ألا وهو خبر الآحاد فقد جاء في أحد نشراتهم: "والحرام هو الاعتقاد بها، أي الجزم بها (حديث الآحاد) ... فعن أبي هريرة قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم - : "إذا فرغ أحدكم من التشهد الأخير فليتعوذ بالله من أربع: من عذاب جهنم، ومن عذاب القبر، ومن فتنة المحيا والممات، ومن شر المسيح الدجال"⁽³⁾. وعن عائشة: أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان يدعو في الصلاة: "اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر وأعوذ بك من فتنة المسيح الدجال، وأعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات، اللهم إني أعوذ بك من المغرم والمأثم"⁽⁴⁾. فهذان الحديثان خبر آحاد وفيهما طلب فعل أي طلب القيام بهذا الدعاء بعد الفراغ من التشهد، وما جاء فيهما يجوز تصديقه، ولكن الذي يحرم هو الجزم به أي الاعتقاد به مادام قد جاء في حديث آحاد، أي بدليل ظني، فإن جاء بالتواتر فحينئذ يجب الاعتقاد به"⁽⁵⁾.

هذا هو المتبني الرئيس عندهم في العقيدة إلى جانب العديد من التحليلات حول القضاء والقدر وغيره والذي لا يتسع هذا البحث لعرضها.

(1) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج1، ص191.

(2) نشرة بعنوان سؤال وجواب، بتاريخ 1990\6\22م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (4).

(3) النيسابوري، مسلم، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب المساجد ومواضع الصلاة فيه، باب

استحباب الذكر بعد الصلاة، ج1، ص410.

(4) نفس المصدر، ج1، ص411.

(5) نشرة لحزب التحرير في شهر رمضان سنة 1965م بعنوان "العقيدة لا تؤخذ إلا عن يقين". انظر ملحق رقم (5).

المطلب الثاني: القواعد الأصولية⁽¹⁾:

- 1- قاعدة: قاعدة الأصل في الأفعال التقيد بالحكم الشرعي فلا يقام بفعل إلا بعد معرفة حكمه والأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم.
- 2- وقاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.
- 3- وقاعدة: استصحاب الأصل.
- 4- وقاعدة: أن الخير ما أرضى الله وأن الشر ما أسخطه.
- 5- وقاعدة: أن الحسن ما حسنه الشرع، وأن القبيح ما قبحه الشرع.
- 6- وقاعدة: أن العبادات والمطعومات والملبوسات والمشروبات والأخلاق لا تعلل ويلتزم فيها بالنص.

المطلب الثالث: أما التعاريف المتبناة:

مثل تعريف الحكم الشرعي: بأنه خطاب الشارع المتعلق بأفعال العباد، ومثل تعريف الواجب: ما طلب طلباً جازماً، أو ما أثيب على فعله، وعوقب على تركه. والحرام: ما نهى عنه نهياً جازماً أو ما عوقب على فعله ومن التعاريف الأخرى عندهم:

- 1- الفكر والعقل والإدراك بمعنى واحد وهو: نقل الواقع إلى الدماغ بواسطة الإحساس مع معلومات سابقة يفسر بواسطتها هذا الواقع.
- 2- الطريقة العقلية: هي الطريقة التي يجري بها عقل الأشياء، وهي الطريقة التي يعمل فيها العقل في الوصول إلى الأفكار، أي هي الكيفية التي يجري بحسبها إنتاج العقل للأفكار فهي طريقة التفكير. وطريقة التفكير العقلية: هي منهج معين في البحث يسلك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يبحث عنه عن طريق نقل الحس بالواقع، بواسطة الحواس إلى الدماغ ووجود معلومات سابقة يفسر بواسطتها الواقع، فيصدر الدماغ حكمه عليه. وهذا الحكم هو الفكر، أو الإدراك العقلي.

- 3- الطريقة العلمية: هي منهج معين في البحث يسلك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يبحث عنه، عن طريق إجراء تجارب على الشيء، ولا تكون إلا في بحث المواد المحسوسة، ولا يتأتى وجودها في الأفكار، فهي خاصة بالعلوم التجريبية، وهي تكون بإخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية، وملاحظة الظروف

(¹) التحرير، حزب، حزب التحرير، ص16

والعوامل الأصلية، والتي خضعت لها، ثم تستنتج من هذه العملية على المادة حقيقة مادية ملموسة، كما هي الحال في المختبرات.

4- **المجتمع:** هو مجموعة من الناس تربطهم أفكار ومشاعر واحدة ونظام واحد. فهم مجموعة من الناس بما فيهم العلاقات، وليس مجموعة الناس فقط فمجموعة الناس جماعة، وليست مجتمعاً، والذي يُكوّن المجتمع هو العلاقات. والمجتمع في حقيقته التفصيلية هو أناس وأفكار ومشاعر وأنظمة، وإصلاحه يكون بإصلاح أفكاره ومشاعره وأنظمته، وبالعلاقات وحلولها تتمايز المجتمعات فيقال: مجتمع إسلامي، أو مجتمع شيوعي، أو مجتمع رأسمالي.

5- **الحضارة والمدنية:** الحضارة هي مجموع المفاهيم عن الحياة. أما المدنية فهي الأشكال المادية المحسوسة التي تستعمل في شؤون الحياة.

6- **طريقة تنصيب الخليفة:** وقد حدد الإسلام الطريقة التي ينصب بها الخليفة بأنها البيعة. عن نافع عن ابن عمر قال: قال لي عمر: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: "ومن مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية"⁽¹⁾. وعن عبادة بن الصامت قال: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وأن لا ننازع الأمر أهله وأن نقوم أو نقول الحق حيثما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"⁽²⁾. وفي حديث "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما"⁽³⁾. فهذه الأحاديث صريحة الدلالة بأن طريقة تنصيب الخليفة هي البيعة كما انعقد إجماع الصحابة على ذلك.

7- **وحدة دولة الخلافة:** نظام الحكم في الإسلام، الذي هو نظام الخلافة هو نظام وحدة، لدولة واحدة، وليس هو نظاماً اتحادياً.

8- **دار الإسلام ودار الكفر:**

دار الإسلام: هي الدار التي تطبق فيها أحكام الإسلام على جميع شؤون الحياة والحكم، ويكون أمانها بأمان الإسلام ولو كان أكثر أهلها من غير المسلمين.

ودار الكفر: هي الدار التي تطبق فيها أحكام الكفر على جميع شؤون الحياة، ويكون أمانها بأمان الكفر، ولو كان جميع أهلها من المسلمين. فالعبرة في الدار من كونها دار إسلام أو دار كفر، بالأحكام التي تطبق عليها، وبالأمان الذي تكون آمنة به. وليست العبرة بدين أهلها⁽⁴⁾.

(1) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن، رقم الحديث: 3441.

(2) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الفتن، باب قول النبي سترن بعدي فتنا تتكرونها، رقم الحديث: 6532.

(3) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين، رقم الحديث: 3444.

(4) حزب التحرير، ص 15 - ص وما بعدها، 20 حيث هناك العديد من التعاريف الشرعية وذكرنا بعضاً منها كمثال على التبنّي عندهم.

وغيرها من التعريفات في الجوانب الاقتصادية، والسياسية، والفكرية، كانت هذه التعريفات عبارة عن ركائز فكرية، ومناهج في طرق التفكير لدى هذه الجماعة، فكل تحليلاتهم في الجوانب المختلفة من الاقتصاد، أو الاجتماع، أو السياسة، لا تتجاوز هذه التعريفات الموضحة أعلاه وتدور في فلكها سلباً وإيجاباً، بحيث تكون هذه التعريفات أو القواعد الأنفة الذكر عبارة عن جيوب فكرية يستظل في رحاها من انتسب إلى هذه الجماعة لتفعيد معظم الأمور وفق رؤية هذه التعريفات أو القواعد المتبناة.

المطلب الرابع: بعض الأحكام الشرعية المتبناة:

فقد كان لهم عدة متبنيات فقهية في جميع الاتجاهات في العبادات والمعاملات والنواحي الاجتماعية والعقوبات وغيرها، والتي تدرس في الحلقات كأمر متبنى. وسنذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

أولاً: في العبادات: حيث كانت متبنياتهم العديدة تطرح على شكل أسئلة وهذا ما سوف نلاحظه من خلال عرض العديد من النماذج المتبناة:

1- حكم استعمال الماء النجس حينما جربت عليه الطرق العديدة لتتقيته وخصوصاً ما يسمى بطريقة الترشيح، فهل هذا الماء نجس باقية عليه صفة النجاسة أم انه طاهر؟ فجاء جوابهم على أن ماء النجاسة لا يطهر مطلقاً فهو نجس وليس متنجساً، فهو ماء عينه نجسه لا انه تنجس بغيره، فمهما استعمل فيه من مواد أو من تكرير أو ترشيح فإنه يبقى نجساً، فلا يصح أن تزال النجاسة بهذا الماء ولا يصح أن يتطهر به وإذا وقع على شيء فإنه ينجسه.⁽¹⁾

2- حكم الصلاة والصوم في الفضاء: أما من يكون على سطح القمر أو في داخل عربة الفضاء فإنه يكون خارج الكرة الأرضية، ولا يتأتى فيه حصول السبب (أي المقصود بالسبب هنا كما يعللون بأنه دخول الوقت للصلاة والصوم)، ولذلك لا يصلي، وكذلك لا يصوم، إلا إذا رجع أثناء الوقت وأثناء الشهر فإنه حينئذ يجب عليه لأن السبب يكون حاصلًا بالنسبة إليه.⁽²⁾

3- حكم الصلاة في القطبين: أنه لا تجب الصلاة في القطبين، على اعتبار أن وقت الصلاة لم يحصل، فستة أشهر ليلاً، وستة أشهر نهاراً تجعل استحالة تحقيق الوقت الذي هو سبب لدخول الصلاة، فلا تجب الصلاة على ساكن القطبين.⁽³⁾

(1) التحرير، حزب، الدوسية الفقهية، ص 24.

(2) حزب التحرير / الدوسية، ص 24.

(3) نفس المصدر، ص 25.

أيضا تبني عدم اختلاف المطالع في ثبوت شهر رمضان المبارك فلا عبرة في اختلاف المطالع، فمتى ثبت الرؤية في أي بلد إسلامي وجب الصوم، لأن هذه الرؤية ملزمة للجميع⁽¹⁾.

ثانيا: المعاملات والأحوال الشخصية:

1- نشوز المرأة: فهم يقسمون الحياة من حيث علاقة الرجل بالمرأة إلى حياة خاصة وحياة عامة، فمتى تعلق الأمر بالحياة الخاصة كالطعام والشراب وستر عورتها أمام الرجال الأجانب، أو غسل ثيابه أو عدم فتح النوافذ، أو أن لا تخرج من بيته...، فهذا من الحياة الخاصة وتعتبر ناشزا إذا لم تطعه في ذلك؛ لأن النشوز هو عدم طاعة الزوجة لزوجها في شؤون الزوجية فيما يتعلق بالحياة الخاصة. أما على صعيد الحياة العامة فليس للزوج أن يمنعها من أداء الحياة العامة على أكمل وجهها فيما هو من الحياة العامة الذي ليس للزوج الحق أن يمنعها منها فيقولون: "ولبس الزوجة للجلاباب هو من الحياة العامة وليس من الحياة الخاصة، وهو مثل صلة الرحم، ومثل الحج، ومثل الزكاة، ومثل الانتساب إلى حزب، كله فرض عليها وليس فرضاً على الزوج، أن يجعلها تقوم به، وكذلك لبس الباروكة ولبس البنطال، وكل ما هو من الحياة العامة سواء أكان مباحاً، أو مندوباً، أو حراماً، أو فرضاً، لا فرق في ذلك، إذا كان من الحياة العامة، ولم يكن من الشؤون الزوجية، فإن الزوج لا يجب عليه أن يأمرها بشيء منه، أو ينهاها عن شيء من ذلك، فإذا أمرها أو نهاها ولم تطعه لم تكن ناشزا، ولا حق له بأن يعاقبها على عدم طاعته"⁽²⁾.

2. السكنى في بيت واحد وطبيعة تستر المرأة أمام الرجال الأجانب: فهم يجيزون للمرأة بأن تظهر أمام ساكني البيت الواحد، فلا يجب عليها التستر؛ لأنها في حياتها الخاصة خصوصاً إذا كانت تلبس ثيابها المبتذلة أو ثياب المهنة، ووجب على الرجال أن يغضوا من أبصارهم "حيث استدلوا بالآية الكريمة في سورة النور في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ ذَلِكَ طَوْفُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)"⁽³⁾. فيعلقون على هذه الآية بقولهم "وهذا صريح بأنه في غير هذه الحالات الثلاثة يدخل الصبيان وعبيد النساء على النساء بغير استئذان، أي وهن متبذلات وفي ثياب المهنة ... أي لأنهم طوافون عليكم، أي يطوفون عليكم وتطوفون عليهم، وهذه العلة موجودة في العبد وموجودة في الخادم، وكل من هو مثلهم، وعلى هذا فإن المرأة في الحياة الخاصة

(1) نفس المصدر، ص21.

(2) التحرير، حزب، الدوسية الفقهية، ص106.

(3) سورة النور، آية 58.

لا يجب عليها ستر ما يزيد عن الوجه والكفين (أي يقصدون بذلك ظهور أشياء زيادة على الوجه والكفان كظهور الذراعان والشعر، وظهور شيء من الساقين والرقبة أو الصدر ومما شكل ذلك من ثياب المهنة كما يقولون) إلا إذا كانت عريانة أو شبه عريانة أي إلا الحالات الثلاثة أو الساعات الثلاث⁽¹⁾. ثم يقولون: أنه لا بد من الاستئذان لغير هذه الأصناف التي ذكرتهم الآية الكريمة فيكفي الاستئذان ويجب عليه غض البصر عنها، ولا يهيم إن كانت المرأة في ثيابها غير الساترة أمام الأجانب، في ساكني البيت الواحد لأن حكمهم حكم العبيد والغلمان وأولي الإربة التي ذكرتهم الآية السابقة⁽²⁾.

3. جواز نوم المرأة مع الرجال الأجانب في غرفة واحدة، بشرط عدم الانكشاف (لجسمها)، فلو حصل انكشاف يحرم عليها النوم⁽³⁾.

4. الاختلاط في الجامعات والتعليم الثانوي لا يصح، أما الحلقات الحزبية فيجوز، لأن واقعها هو غير واقع الجامعات، أو المدارس، ومع ذلك الحزب اشترط عدم ضرورته، أي الاختلاط، للمحافظة على الحزب⁽⁴⁾.

5. جواز مصافحة المرأة الأجنبية⁽⁵⁾.

6. لبس الباروكة لا تتدرج تحت حكم الواصلة لأن الواصلة من تصل شعرها بشعر غيرها، ويختلف حكمها باختلاف البلدان، فهو في بلدان عدة كبيروت أو دمشق أو بغداد، يعتبر عادياً كالطاقية العادية فلا شيء فيه أما إذا كان يعتبر تبرجاً في بلد كالدمام مثلاً أو قفيلية فإنه لا يجوز باعتباره تبرجاً، أي إذا كان ينطبق عليه واقع التبرج فهو حرام، وإن غطى الشعر وأن كان لا يعتبر تبرجاً أي لا ينطبق عليه واقع التبرج فهو جائز⁽⁶⁾.

7. جواز قتل المرأة التي وجدها تزني من باب الحفاظ على العرض⁽⁷⁾.

8. يجوز أن تتحول المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة فلا شيء في ذلك، وهذا جائز ويدخل في عمومات أدلة الأفعال، ولم يرد نص على تحريمها فيقولون بالنص الحرفي على ذلك: "وكذلك عملية تحويل الرجل إلى امرأة والمرأة إلى رجل لم يرد فيها دليل على التحريم فتدخل تحت عمومات المباحات فهي جائزة"⁽⁸⁾.

(1) الدوسية، ص 110.

(2) نفس المصدر، ص 102.

(3) التحرير، حزب، الدوسية الفقهية، ص 124.

(4) نفس المصدر، ص 125.

(5) نفس المصدر، ص 140.

(6) نفس المصدر، ص 140.

(7) نفس المصدر، ص 176.

(8) نفس المصدر، ص 177.

9. عمليات التجميل جائزة فلا تدخل تحت الحديث الذي ينهى عن الوشم أو النمص أو فلج الأسنان أو تحت باب تغيير خلق الله.
10. يجوز استئجار بيت أو مخازن إذا كانت ملكيتها عائدة لكنيسة أو دير لأنه هذه معاملة وليس عملاً من أعمال الكفر.
11. لا يجوز لمالك الأرض أن يؤجر أرضه للزراعة ويحرم عليه أن يفعل ذلك.
12. إنه يجوز بيع الطعام في رمضان، للشخص الذي يفطر في رمضان بدون عذر شرعي ليأكل. لأنه لا فرق في بيع الطعام بين الكافر والعاصي.
13. كون اليهود محاربين لا يجعل سرقتهم أو نهبهم حلالاً، فأموال اليهود في فلسطين أو الضفة الغربية سرقتها حرام.
14. يجب على الدولة الإسلامية حماية أي بلد خاضع لها، وإذا كان غير خاضع لها وكان أهله غير قادرين عن الدفاع عن أنفسهم فوجب نجدتهم إلا أن يكون بين الدولة المهاجمة والدولة الإسلامية معاهدة حسن جوار، فحينها لا يجب نقض هذه المعاهدة، بمساعدة ذلك البلد الإسلامي ونجدته، واستدلوا بقوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ آوَوْا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِّنْ وَلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ)⁽¹⁾.
15. الشركة المساهمة هي شركة باطلة ولا تصح ولا تجوز⁽²⁾.
16. يجوز معايدة النصارى و اليهود في أفراحهم وأتراحهم وأعيادهم لأنه بر⁽³⁾.
17. إذا سمع أحد من نصراني يشتم الإسلام فلا يجب أن يحرض المسلمين عليه ولكن يقتص هو بنفسه من النصراني⁽⁴⁾.

18. يجوز أن يكون قائد الجيش الإسلامي ذمياً فهو مجرد موظف عند الدولة وليس أميراً...

ثالثاً: في العقوبات: لقد كان كتاب نظام العقوبات في الإسلام لعبد الرحمن المالكي المتبنى الأول في هذا المجال وسنستعرض هنا جانباً من بعض العقوبات التي تم إفرازها وتبنيها:

(1) سورة الأنفال، آية 72.

(2) التحرير، حزب، الدوسية الفقهية، ص 199.

(3) نفس المصدر، ص 285.

(4) نفس المصدر، ص 285.

- 1- كل من طلق زوجته طلاقاً بائناً، وظل يعاشرها معاشرة الأزواج يعاقب بالسجن مدة خمس سنوات⁽¹⁾.
- 2- كل من تزوج بمحرم عليه حرمة مؤقتة كأخت زوجته وعمتها وخالتها وهو يعلم بحكم التحريم يعاقب بالجلد ويسجن مدة ثلاث سنوات⁽²⁾.
- 3- من دخل بيتاً لأجل السرقة، أسوء سرق أو لم يسرق، وسواء دخلها ليلاً أم نهاراً، أو استعمل الكسر أو الخلع، فإنه يعاقب من ثلاثة شهور إلى سنتين⁽³⁾.

وفي الفصل القادم في مبحث بعنوان: "مناقشة بعض من آراء التبني" سنبين بعضاً من هذه الآراء بعد مناقشتها نقاشاً علمياً حتى يستطيع المسلم أن يكون فكرة عن طبيعة مفهوم التبني، والالتزام بالرأي في ظل الالتزام بهذه الآراء المتبناة ومدى تأثيرها على المجتمع وعلى الفرد، وحتى يستطيع القارئ أيضاً أن يكون فكراً سليماً خالياً من الاختلاط في الفهم بالنسبة لهذه الأحكام الشرعية التي يراها غريبة أحياناً عن الفقه والحس الإسلامي. فهذه الأحكام التي ذكرناها والتي تم تبنيها هي أمثلة حية على واقع التبني عند هذه الجماعة وهناك العديد من الأحكام المتبناة والمثبتة في كتب الشيخ تقي الدين - رحمه الله - والنشرات الخاصة للحزب، والتي لا مجال لذكرها في هذا المقام. ولكن كما كان هناك تبني في الأحكام الشرعية، والتعاريف، والعقيدة كان هناك أيضاً تبني في الوسائل والأساليب، والقانون الإداري الذي ينظم المجموع التنظيمي الكلي، فهذا التكتل له قوانين معينه، تهدف إلى تسيير شؤون الحزب في ظل الواقع الذي ترزخ تحت أنقاضه هذه الجماعة. فيقولون بشكل حرفي: " فلا بد من تبني جهاز إداري أو هيكلية تنظيمية يمكنها إدارة أعمال الدعوة بشكل ناجح يؤدي إلى تحقيق المطلوب. ثم يأتي بعد هذا تبني قانون إداري ينتظم فيه كل جسم الحزب والحركة ؛ يحدد صلاحيات الأمير، وكيف يدير الحزب، وكيف يتم اختياره. ومن يعين مسؤولي المناطق أو الولايات. وما هي حدود صلاحياتهم. فهو القانون الذي ينظم إدارياً كل عمل الحزب ويعين حدود صلاحيات الجميع. وكل هذا يأخذ حكم الأسلوب والوسائل التي تلزم لتنفيذ الأحكام الشرعية المتعلقة بالعمل. والأساليب الإدارية المتبناة تكون واجبة الالتزام ما دام الأمير يراها لازمة؛ لأن طاعة الأمير واجبة"⁽⁴⁾. ثم يجدر بالذكر أن الحزب أيضاً يفرض عقوبات على كل من حاول الخروج على المتبنيات، أو أي أمر تم تبنيه وفق أدبياتهم المعروفة ونظرتها إلى واقع الأمور؛ لأن الخروج

(1) المالكي، عبد الرحمن، نظام العقوبات، ص 95، بيت المقدس.

(2) نفس المصدر، ص 95.

(3) نفس المصدر، ص 99.

(4) محمود، أحمد، الدعوة الإسلامية، ص 25، دار النهضة | بيروت.

عن نهجهم في الطرح هو ضوء أحمر وأمر غير مقبول في الحزب فيقولون بشكل صريح:"
ووجود العقوبات الإدارية يجب أن يطل الجميع من الأمير حتى أصغر عضو في الحركة.
وهذه العقوبات هي على المخالفة لكل ما هو متبنى. فمن خالف في الأحكام الشرعية المتبناة أو
في الأساليب، أو لم يراع وجود الجهاز الإداري أو القانون الإداري، أو خرج عن حدود
صلاحياته، يجب أن تطاله المحاسبة"⁽¹⁾.

(1) نفس المصدر، ص26.

المبحث الثالث

موازنة بين التبني والتقليد

إن المدقق لما يطرحه أصحاب اتجاه التبني في حديثهم عن التبني يجد أنهم يمزجون بين مفهوم التبني ومفهوم التقليد والاجتهاد فيقولون: "والناس قسمان مجتهد ومقلد. فالمجتهد يتبنى الحكم الذي يستنبطه هو، والمقلد يتبنى حكماً استنبطه غيره. وبعد التبني يصير هذا الحكم هو حكم الله في حق من تنبأه. وصار غيره من الأحكام ليس حكم الله في حقه، وعليه أن يعمل بما تنبأه، وأن يعلمه ويدعو له، إذ أن هذا هو معنى التبني" (1). ففي هذا المبحث سأحاول بيان أوجه الشبه بين التبني وبين التقليد والأمور المتعلقة به كالاقتداء، والاتباع، والمذهب الواحد إلى غيرها من الأمور ذات العلاقة بهذا الأمر. فقد قمت بتقسيم هذا المبحث إلى أربعة مطالب:

المطلب الأول: واقع التقليد ومفهومه وأصوله.

المطلب الثاني: الاجتهاد والفتوى.

المطلب الثالث: حكم الالتزام بمذهب معين والتقييد به.

المطلب الرابع: أوجه الشبه والافتراق بين التبني والتقليد.

المطلب الأول: واقع التقليد:

إن الحديث عن التقليد يتطلب الحديث عن بعض المراحل التي مرت بها الأمة الإسلامية في بعض فتراتنا الثقافية، بعدما اختلفت وسائل وأدوات الفقهاء في بعض الجوانب وخصوصاً حينما ضمّر مفهوم الاجتهاد في الفقه الإسلامي، وخصوصاً بعد القرن الثالث واقتصر في الفقه على ما قاله الأولون والمجتهدون في العصور الذهبية السابقة، فتاريخ التشريع الإسلامي مر بعدة مراحل ووقفات منها (2):

أولاً: التشريع في عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - فهو الأصل الذي يرجع إليه عند الاختلاف وهو مصدر الفتوى.

ثانياً: التشريع في عهد كبار الصحابة واستمر هذا العهد حتى انتهاء الخلفاء الراشدين - رضوان الله عليهم.

ثالثاً: التشريع في عهد صغار الصحابة ومن سار على دربهم من التابعين وهذا العهد ينتهي بانتهاء القرن الأول من الهجرة أو بعد ذلك بقليل.

(1) نشرة بعنوان سؤال وجواب بتاريخ 11/11/1967م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم 1.

(2) الخصري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، ص4.

رابعاً : التشريع الذي صار فيه الفقه علماً معتبراً من العلوم، فظهر نوابغ الفقهاء وأرباب العلم الشرعي المتنين، والذين وسدت إليهم مقاليد الزعامة الدينية، وتلاميذهم الذين حملوا آراءهم وبنوا عليها، من غير أن يكون لهؤلاء التلاميذ نسبة في استقلالهم الفقهي عما سبقهم من شيوخهم. وينتهي هذا الدور بانتهاء القرن الثالث.

خامساً : التشريع في العهد الذي دخلت فيه المسائل الفقهية دور الجدل لتحقيق المسائل المتلقاة من الأئمة. فقد ظهرت المؤلفات الكبيرة والمسائل الكثيرة، لمعظم المذاهب، وينتهي هذا العهد بانتهاء الدولة العباسية من بغداد، وإغارة التتار على ممالك الإسلام.

سادساً: في عهد التقليد المحض: وهو ما بعد العهد السابق حتى الآن.

فظهر التقليد الجزئي ثم التقليد الكلي لاحقاً وكان له أسباب عديدة ساعدت على ظهوره كمصطلح وكمفهوم جديد في ثقافة الفقهاء، يقول الشيخ محمد أبو زهرة - رحمه الله - : "ولقد راعى الناس ذلك العمل الفقهي الجليل بعد عصر الأئمة، وكان لكل إمام تلاميذه اتبعوه ونهجوا نهجه، ثم جاء من بعدهم من درسوا تلك الآراء المروية، وهكذا أخذ الإتياع يسود التفكير الفقهي، ومن وراء الإتياع كان التقليد، فالتقليد سار من القرن الرابع الهجري، ولكنه كان تقليداً جزئياً ابتداءً، ثم أخذ نطاقه يتسع، حتى صار تقليداً كلياً في آخر العصور".⁽¹⁾

وتضافرت أسباب عديدة دعت إلى التقليد:

أولاً : إتياع التلاميذ لشيوخهم ثم توالي هذا الاتباع وهذا الأخذ في الفتوى جيلاً بعد جيل، وكان للقضاء الحظ الأوفر في اتباع فتوَاهم ومنهجهم.

ثانياً : القضاء، فالقضاء يستلزم منهاجاً معيناً يسير على القضاة ويتبع، فعدم وجود القضاء الموحد يؤدي إلي وجود حالة من عدم الانضباط، فالصحابة والتابعون والجيل الذي تلاهم لم يكن هناك تقييد للقضاء وذلك بسبب التقى، وعلو المدارك، ولكن في العصور التي تلتهم فقدت أكثر هذه الأمور، مما أدى إلى الالتزام بمذاهب معينة، فقد كانت الدولة العباسية تختص في القضاء بفقه العراقيين إلى أن صار المذهب الحنفي مذهب الدولة الرسمي، والمالكي في الأندلس والمغرب والشافعي في الشام.

ثالثاً : وجود ثروة فقهية هائلة وضخمة أنتجتها العقول المنيرة وجهابذة الفقهاء والمجتهدين في القرون الثلاثة الأولى مما جعل أكثر الوقائع، والمسائل الفقهية تكاد تجد الجواب لها من هذه القرون السابقة؛ لأنهم بحثوا معظم القضايا الفقهية.

(1) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص302. دار الحديث للنشر

رابعاً : التعصب المذهبي الذي ساد بعد القرون الثلاثة الأولى، فقد كثرت المجادلات الفقهية واحتدم النزاع الفقهي بين المذاهب المختلفة، كالمذهب الحنفي والمذهب الشافعي⁽¹⁾.

فالتقليد لغة: قلد الماء أي جمعه في الحوض. والقلادة ما جعل في العنق يكون للإنسان وغيره والقلد السوار. وقلد فلان عمل فلان تقليداً. وتقول العرب قلدته أمري وألقيت إليه مقاليدته إذ ألزمته إياه⁽²⁾.

وإصطلاحاً: "هو العمل بقول الغير من غير حجة" وهذا التعريف هو تعريف جمهور الأصوليين⁽³⁾، وهذا التعريف معناه: أن المقلد يأخذ وينتقى الفتوى من المجتهد دون النظر إلى أصل الدليل؛ أي انه يأخذه مسلماً به دون النظرة التفصيلية إلى أصله الذي أخذ منه⁽⁴⁾. ولكن رأي علماء الإسلام حول مسألة التقليد والعمل به انقسم إلى آراء كثيرة، وطبيعة المجال الذي يفسح فيه التقليد، فعلماء الأمة بداية يقسمون الأمور التي يمكن أن يقلد فيها المقلد إلى عدة أمور ويعطون حكم التقليد فيها:

أولاً: في العقيدة الإسلامية والأصول العامة والثوابت: كصفات الله - سبحانه وتعالى - والتوحيد ومعرفة الله - عز وجل - وجميع ما قطع به العقل، أو ثبت بالنقل، فلا يجوز التقليد فيها؛ لأنها عقائد، والعقائد لا تقلد إنما تؤخذ عن يقين واقتناع، والفرق بين الفروع وبين العقائد: "أن المطلوب في العقائد العلم، والمطلوب في الفروع الظن، والتقليد قريب من الظن، ولأن العقائد أهم من الفروع والمخطئ فيها كافر"⁽⁵⁾.

والله عز وجل عاب على الذين يقلدون في العقائد وخصوصاً أنهم يعطلون ملكات العقل والإدراك وهذا منافٍ لبشرية وفطرة الإنسان، فقال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)⁽⁶⁾. "فدم قوما قلدوا

(1) نفس المصدر، ص303.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص365. الفائق، ج3، ص221.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص390، البجلي، علي بن عباس، القواعد والفوائد الأصولية، ص298، مطبعة السنة / القاهرة، الشهروري، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، (تحقيق: د موفق عبد الله الجميلي) ص158، مكتبة العلوم والحكم/ بيروت، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص227، دار الكتاب العربي/ بيروت، الباني، محمد بن سعيد بن عبد الرحمن/ عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، ص122، دار القادري/ دمشق، بدران، عبد القادر، المدخل لمذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص388، مؤسسة الرسالة، الغزالي، المنحول، ص472، (تحقيق: د محمد حسن هيتو)، دار الفكر/ دمشق، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الاجتهاد، ص95، (تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد)، دار العلوم الثقافية / بيروت. سليمان، محمد بن محمد بن حسن، التقرير والتحرير: ص57، دار الفكر/ دمشق.

(4) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص390. الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص112.

(5) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص565.

(6) سورة المائدة، آية رقم 104.

آباءهم في أديانهم، فدل على أن ذلك لا يجوز. ولأن طريق معرفة الأصول (العقيدة) العقل، والعقلاء كلهم يشتركون في العقل، فلا يجوز لبعضهم تقليد بعض⁽¹⁾.

ولم يشذ من جمهور العلماء حول هذا المفهوم أي عدم التقليد في العقائد، إلا بعض الفرق كالحشوية⁽²⁾، والتعليمية⁽³⁾. فقد قالوا بجواز ذلك كما سيأتي لاحقاً.

و**الأخلاق** من الأمور البديهية فالحسن والقبح أمران معلومان شرعاً وعقلاً، فدور العالم التنبيه إليهما وتبليغ الجاهل على سبيل التعليم، والرواية، والتذكير، والإرشاد، فلا يصح التقليد فيها. وكل ما علم من الأمور بالدين بالضرورة من جميع التكاليف الشرعية التي فرضها الله علينا من صلاة وصوم وزكاة وحج وعدد الصلوات وركعاتها والأمور المحرمة شرعاً كالزنا والسرقعة، والأمور المحللة لنا كالبيع والزواج، ونحو ذلك مما هو ثابت بالنصوص القطعية المتواترة التي يكفر جاحداها.

أما الأمور التي لم تثبت على الوجه السابق الذي ذكرناه أي أنها لا تعتبر من الأمور الثابتة والمتداولة والمتعارف عليها، بل كانت ظنية الدلالة والثبوت أو ظنية الدلالة قطعية الثبوت أو العكس فهذا هو مجال الاجتهاد والتقليد، ككثير من الواجبات والأركان والشروط والسنن والآداب والمكروهات، والمحظورات مما أسيغ فيه الاجتهاد والتقليد.⁽⁴⁾

ثانياً: التقليد في الأمور الفرعية: فكما مر سابقاً: أن الأمور التي فيها مجال للتقليد والاجتهاد هي الأحكام الفرعية الظنية، وقد اختلف الفقهاء حول شرعية التقليد في الأحكام الفرعية على ثلاثة أقوال:

أولاً: المانعون من التقليد كالظاهرية وبعض المعتزلة⁽⁵⁾ وأنه يجب الاجتهاد ولا يجوز التقليد وعلى كل شخص أن يجتهد بنفسه. فيقول الإمام ابن حزم⁽⁶⁾: "والتقليد حرام ولا يحل لأحد أن

(1) الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، ص236، دار الكتب العلمية| بيروت. آل تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المسودة، ص410، دار المدني | القاهرة، الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج4، ص229. وغيرهم.

(2) الحشوية: هي من الفرق الضالة التي تمسكوا بالظواهر وذهبوا إلى التجسيم في صفات الله عز وجل حيث يجرون آيات الله على ظاهرها، وسموا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون كلاماً فقال ردوا هؤلاء إلى حشاه الحلقة فهم حشوية بفتح الشين، الباني، عمدة التحقيق، 124.

(3) التعليمية: من الفرق الباطنية التي قالوا أنه في كل عصر لا بد من معلم معصوم يعلم غيره ما بلغه من العلم، وبهذا الأمر أوجبوا التقليد، الغزالي، المنقذ من الضلال، ص42 (تحقيق: د. جميل صليبا، د. كامل عياد)، دار الأندلس. ابن الجوزي، تلييس إبليس، ص93، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3.

(4) الباني، التقليد والتلفيق، ص121.

(5) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص562.

(6) علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد: عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمة الإسلام. كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، يقال لهم (الحزمية). ولد بقرطبة. وكانت له ولأبيه من قبله رئاسة الوزارة وتدبير المملكة، فزهد بها وانصرف على العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين فقيهاً حافظاً يستنبط الأحكام من الكتاب

يأخذ بقول أحد برهان، وبرهان ذلك قوله تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ)⁽¹⁾ وقال مادحا لقوم لم يقلدوا (وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادَ {17} الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ)⁽²⁾ قد صح إجماع جميع الصحابة رضى الله عنهم أولهم عن آخرهم وإجماع جميع التابعين أولهم عن آخرهم على الامتناع والمنع؛ من أن يقصد منهم أحد إلى قول إنسان منهم، أو ممن قبلهم فيأخذوه كله. فليعلم من أخذ بجميع قول أبى حنيفة أو جميع قول مالك، أو جميع قول الشافعي، أو جميع قول أحمد بن حنبل - رضى الله عنهم - ممن يتمكن من النظر ولم يترك من اتبعه منهم إلى غيره أنه قد خالف إجماع الأمة كلها عن آخرها سبيل المؤمنين نعوذ بالله من هذه المنزلة⁽³⁾.

ولم يقف ابن حزم عند هذا الأمر بل وصف التقليد في كل الشرائع بأنه: حرام أولها عن آخرها من التوحيد والوعيد والإمامة والقدر والإيمان وجميع العبادات والأحكام⁽⁴⁾.

ثانياً: وهناك من أجازوا التقليد مطلقاً في العقائد وغيرها، فقالوا كما يجوز في الفروع يجوز في الأصول (العقائد) وهم الحشوية والتعليمية وقد تم ذكرهم سابقاً⁽⁵⁾

ثالثاً: مذهب أهل التفصيل: أنه يجوز التقليد، وإلى هذا ذهب أكثر علماء المذاهب الفقهية والأئمة الأربعة، وهذا التقليد هو واجب في حق العامي الذي لم يملك أهلية الاجتهاد، وليس في حق المجتهد الذي توفرت له أهلية الاجتهاد فلا يجوز له التقليد⁽⁶⁾.

واستدلوا على ذلك بعدة أدلة:

أولاً : الكتاب: قوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)⁽⁷⁾. وقوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ

والسنة، بعيداً عن المصانعة. وانتقد كثيراً من العلماء والفقهاء، فتمالأوا على بغضه، وأجمعوا على تضليله وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو منه، فأقصته الملوك وطاردته، فرحل إلى بادية لَبْلَة (من بلاد الاندلس) فتوفي فيها. روى ابنه الفضل أنه اجتمع عنده بخط أبيه من تأليفه نحو 400 مجلد، تشتمل على قريب من ثمانين ألف ورقة، الزركلي، الأعلام ج1، ص643.

(1) سورة الأعراف، آية3.

(2) سورة الزمر، آية17، 18.

(3) ابن حزم، علي ابن أحمد بن سعيد، النبذة الكافية، ص71، دار الكتب العلمية/ بيروت.

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، المجلد الثاني، ج6، ص295، دار الفكر/بيروت.

(5) الشيرازي، التبصرة، ص236.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص394، الأمدي، الإحكام في أصول الإحكام، ج4، ص212. الغزالي، المستصفى، ص372. وبالأخص هنا معتزلة بغداد كما ذكر ذلك صاحب كتاب الإبهاج، ج2، ص269، لمؤلفه الإمام: علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية/بيروت.

(7) سورة الأنبياء، آية7.

لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ⁽¹⁾ فالآية الأولى أمر العوام بسؤال العلماء⁽²⁾. والآية الثانية أمر بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم ولولا أن الله أمر بالرجوع إليهم لما كان في النذارة من معنى⁽³⁾.

ثانياً : إجماع الصحابة والتابعين: فقد كان الصحابة - رضوان الله عليهم - والتابعون يفتنون الناس، في معظم الحوادث التي يسألون عنها، دون أن نجد أحداً منهم يعيب على السائل، أو ينكر عليه⁽⁴⁾.

ثالثاً السنة: حديث الشجرة وهو الحديث الذي فيه أن رجلاً أصابته جراح في رأسه فأصبح جنباً فسأل بعض أصحاب النبي - صلى الله عليه وسلم - فأجابوه بغير علم، فأمروه بالغسل، فاغتسل ومات فبلغ ذلك النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: "قتلوه قتلهم الله ألم يكن شفاء العي"⁽⁵⁾ السؤال⁽⁶⁾. فهذا الحديث دل على جواز التقليد⁽⁷⁾.

رابعاً : المعقول حيث إنه لا يمكن أن يكون كل الناس مجتهدين ولهم القدرة على استنباط أحكام الشرع من أدلته التفصيلية، فإن ذلك سيؤدي إلى انقطاع الحرث والزرع والمعاش، فالعوام لا يستطيعون ذلك فلا بد لهم من سؤال العلماء وتقليدهم فالعامي يجب عليه استفتاء واتباع العلماء. والإجماع منعقد على أن العامي مطالب بالأحكام الشرعية هو ضرب من المحال ومذهب العامي هو مذهب مفتيه⁽⁸⁾. وهذا هو المذهب الراجح الذي ينبغي السير فيه لأنه أرجح المذاهب، وأكثرها حاجة للعصر الذي نحياه.

(1) سورة التوبة، آية 122.

(2) الغزالي، المستصفى، ص 367.

(3) الزركشي، البحر المحيط، ج 4، ص 564.

(4) الغزالي، المستصفى، ص 373، الشوكاني، القول الفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد، ص 4، دار القلم الكويت. وغيرهم.

(5) الأحقق كما جاء في شرح الإمام النووي لمسلم، ج 15، ص 215. ويطلق أيضاً على الجهل والتعب، المعجم الوسيط، ص 642.

(6) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، ج 1، ص 210، (تحقيق: فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، دار الكتب العلمية) بيروت قال عنه البيهقي هذا أصح حديث روي في هذا الباب مع اختلاف في أسناده، الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية، ج 1، ص 187، دار الحديث مصر، وقالوا أيضاً ذا إسناد صحيح رجاله ثقات وله شاهد في الصحيحين من حديث نافع عن ابن عمر رواه أبو بكر بن أبي شيبة في مصنفه من حديث شداد بن أوس ومن حديث عمار بن ياسر ومن حديث علي بن أبي طالب، الكناني، أحمد بن أبي بكر إسماعيل، مصباح الزجاجية، ج 1، ص 81، (تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي) دار الكتب العربية بيروت، ط 2.

(7) الزركشي، البحر المحيط، ج 4، ص 564.

(8) الغزالي، المستصفى، ص 372.

المطلب الثاني: الاجتهاد والفتوى:

إن المتنبع للاجتهاد في تاريخ التشريع الإسلامي يدرك إدراكاً واعياً كم أولى المسلمون الأوائل هذا المصطلح أولوية خاصة وجعلوا له قواعد أصول وأدوات يجب على كل مجتهد أن يلتزم بها ويستظل بنورها ويسير بدربها. لقد كان عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - عصراً منيراً ويمثل نقاء المصدر والتلقي، ولكن الاجتهاد لم يتضح بوضوح في تلك الحقبة من الزمن كأصل متعارف عليه، بل كان المرجع الذي يرجع إليه الصحابة و الذي يحكم في الخلاف في ذاك الزمان هو الرسول محمد - صلى الله عليه وسلم -، وعلماء الأمة اختلفوا في وقوع ذلك الاجتهاد في عصر الصحابة فمنهم من يجوز ذلك الاختلاف عقلاً وشرعاً وبعضهم يمنعه، وعلى كل حال يجب أن يعرف كل مسلم في هذه الدنيا أن الاجتهاد هو ضرورة اجتماعية وفرض كفاية للإنسان المسلم وبالأخص الذي تأهل لرتبة الاجتهاد وملك ملكة النظر في الأحكام الشرعية بما توفر معه من علم وأدوات الاجتهاد ورسوخ في المعرفة الشرعية وأحاط بمدارك الشرع وأسرار التشريع من علم بعلم أصول الفقه وعلم الحديث والعلم بالعربية وغيرها⁽¹⁾. حيث يقول الرسول صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"⁽²⁾. فالاجتهاد هو: "هو عملية استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية في الشريعة"⁽³⁾ فالمجتهد يبحث عن الأحكام الشرعية ويستخلصها من أدلتها التفصيلية على اختلاف أنواعها، ولكن لا بد أن يحوز رتبة الاجتهاد وشروطه التي تؤهله للنظر في الأحكام الشرعية مثل:

أولاً: معرفة نصب الأدلة وشروطها التي من خلالها تصير الأدلة والبراهين و التي يستدل بها المجتهد على المسائل التي يجتهد فيها على المسائل، والأدلة ثلاثة أنواع منها ما هي عقلية لذاتها ومنها ما صارت أدلة بوضع الشرع ومنها وضعية وهي الأدلة اللغوية⁽⁴⁾، وقد تم ذكر بعض هذه الأدلة اللغوية في الفصل الأول من هذه الرسالة.

ثانياً: معرفة اللغة والنحو ولسان العرب ومواضع خطاباتهم بحيث تكون له القدرة على التمييز بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومفصله، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه، ومنهم من قال أنه يكفي من اللغة أن يعرف غالبية المستعمل ولا يشترط

(1) زايدي، عبد الرحمن، الاجتهاد بتحقيق المناط وسلطانه، ص21، دار الحديث بالقاهرة.

(2) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، ج13، ص452.

(3) الزحيلي، أصول الفقه، ص1067.

(4) الخصري، أصول الفقه، ص424، دار الحديث بالقاهرة.

التبحر في النحو إنما يكفيه مثلاً من النحو ما يصح به التمييز في ظاهر الكلام، كالفاعل والمفعول والخافض والرافع والعطف والإضافات⁽¹⁾.

ثالثاً : أن يكون له اطلاع على نصوص الكتاب والسنة: أي أنه لا بد أن يعرف آيات الأحكام ومواضعها وخصوصاً حينما يستدل على مسائله المجتهد فيها، فلا يشترط له معرفة جميع الكتاب، حتى قال بعضهم أنها خمسمائة آية من الآيات المحكمة المذكورة في القرآن الكريم، والسنة مثل ذلك أي طلب لأحاديث الأحكام فلا بد للمجتهد أن يكون له اطلاع واسع على كتاب الله عز وجل وسنة نبيه - صلى الله عليه وسلم -⁽²⁾.

رابعاً : أن يكون عالماً بمواضع الإجماع حتى لا يفتي بخلافه⁽³⁾.

خامساً : أن يحوي المجتهد علم وجوه القياس من شرائط وأحكام وأقسام⁽⁴⁾. فالقياس قاعدة الاجتهاد ومن لا يعرف القياس لا يتمكن من الاستنباط.

سادساً : معرفة الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنة⁽⁵⁾ حتى لا يعتمد المجتهد على أمر قد انتهى حكمه وانتسخ. فيصبح اجتهاده باطلاً.

سابعاً : أن يكون عالماً بأصول الفقه⁽⁶⁾ فالأحكام الشرعية ودلائلها لغوية كانت أو شرعية ومدار الأحكام من نهي أو إباحة أو إلزام أو نهي أو كراهة وقواعد أصولية مختلفة، قد تكفل علم الأصول بتوضيحها وبيان ما يحتاجه المجتهد من أمور، فهو علم يؤسس علم الاجتهاد للمجتهد.

ثامناً : العلم بمقاصد الشريعة الإسلامية فالشريعة الإسلامية مبنية على اعتبار المصالح من حيث جهة الشارع وليس من حيث إدراك المكلف، والمصالح حسب وقتها وزمانها فقد تكون في زمن ما مصلحة وفي زمن آخر مضرة . فمثلاً عملية جمع الحديث في أول عهد النبوة كان ينظر إليه أنه أمر لا يجوز لكن مع استقرار الإسلام وانتشار مبادئه، وأحكامه أصبح ضرورة لا بد منها، والمصالح أنواع: كالمصالح الحاجية، والمصالح الضرورية، والمصالح التكميلية، فكلها لا بد لمن أراد أن يبلغ رتبة الاجتهاد أن يضعها في حسبانته⁽⁷⁾.

(1) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص492.

(2) نفس المصدر، ج4، ص490.

(3) الرازي، المحصول في أصول الفقه، ج4، ص1375.

(4) الباني، عمدة التحقيق في القليل والتلفيق، ص350.

(5) الغزالي، المستصفى، ص344.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص373.

(7) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص88.

تاسعاً: أن يكون لديه المعرفة بشؤون العصر حتى يكون قادراً على الاجتهاد في موضعه الصحيح ويقول الدكتور يوسف القرضاوي حول هذا الأمر: "إن الاجتهاد الذي ننشده وندعو إليه -بقيود وشروطه الشرعية- يمثل حجة، بل ضرورة لحياتنا الإسلامية، وعلاج مشكلاتنا المعاصرة وإلا أصيبت حياتنا بالجمود والعفن، أو بحثت لأدوائها - في الغالب - عن علاج من غير صيدلية الإسلام، فإن جمودنا ووقوفنا في موضعنا، لا يوقف حركة الأفلاك عن الحركة، ولا الأرض عن الدوران!"⁽¹⁾.

فهذه جملة من الشروط التي وضعها علماء المسلمين لمن أراد أن يكون مجتهداً بحق ولكن هل كل المجتهدين على نفس المرتبة والاجتهاد؟ فنجد أن هناك تفاوتاً بين المجتهدين ومراتبهم، فمنهم من تحلى بقوة النظر؛ فكانت مظاهر النبوغ ظاهرة وجليّة في اجتهاده، ومنهم من انحصر عمله في بعض المسائل، أو في بعض التخريجات الفقهية على المذاهب المعتمدة.

و مراتب المجتهدين وطبقاتهم خمسة مراتب:

أولاً : المجتهد غير المستقل (المطلق): وهو الذي استقل بوضع قواعده لنفسه وهو مستقل لأنه يستقل بالأدلة ولا يقلد أحداً وغير مقيد بمذهب أحد من الأئمة كالأئمة الأربعة أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد، ومن عاصرهم، ثم فقدت بعدهم هذه المرتبة⁽²⁾.

ثانياً : المجتهد غير المستقل: أي أن هذا المجتهد مع أنه قد حاز رتبة الاجتهاد المطلق إلا أنه منتسب إلى مذهب إمامه سائر على طريقته في الاستنباط وتخريج الأحكام⁽³⁾.

ثالثاً : المجتهد المقيد أو مجتهد التخريج: وهو المجتهد الذي تقيد بمذهب إمامه فهو مجتهد في أقوال هذا الإمام وفي فتاويه وما توصل إليه من أصول ومعارف، فهمها فهماً جيداً بحيث يقيس المسائل وفقها ويقعد الأحكام حسب وجهة نظر ورؤية إمامه، فهو أولاً وأخيراً يسلك طريق إمامه في التخريج، والاستنباط، ومعالجة الوقائع، والأحداث⁽⁴⁾.

رابعاً : مجتهد الترجيح: وهو المجتهد الذي لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه لكنه فقيه حافظ لمذهب إمامه عالم بأدلته يصور، ويحرر، ويقرر، ويمهد، ويرجح إلا أنه افتقد بعض الأمور: إما بسبب قصوره في حفظ المذهب، أو الصعوبة في الاستنباط، أو معرفة

(1) القرضاوي ، يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والتفريط، المكتب الاسلامي بيروت، ص17

(2) النووي، مقدمة شرح المجموع، ج1، ص42، دار الفكر دمشق.

(3) نفس المصدر، ص42.

(4) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ص76.

الأصول ونحوها، وهذه صفة كثير من المتأخرين أواخر القرن الرابع الهجري الذي شاع فيه مفهوم التقليد⁽¹⁾.

خامساً : مجتهد الفتيا وهو الذي يقوم بنقل المذهب وتوضيح الإشكاليات، ولكن عند هذا المجتهد ضعف في تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهو يعتمد على النقل في فتواه حيث ينقل أقوال إمامه والمجتهدين في المذهب وتفرعاتهم المختلفة، ونقل معنى لم يك منقولا ولكن أحقه بالمنقول⁽²⁾.

والفتوى: "هي إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة جوابا لسؤال أو بياناً للحكم ابتداء"⁽³⁾. وللفتوى أصول معتبرة لازمة لكل من أراد أن يتصدرها أن يلم بها ويضعها في حسبانه، فليس كل من أراد أن يسمى نفسه مفتياً كان مفتياً، فالأمر ليس متروكاً لأصحاب الأهواء، أو النعرات العصبية، أو الحزبية، أو للجهال من الناس، وقد قال النووي - رحمه الله - : "اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر كبير الموقع كثير الفضل لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وقائم بفرض الكفاية لكنه معرض للخطأ"⁽⁴⁾. وهذه الأصول منها ما يتعلق بصفات المفتي ومنها بشروط المفتي نفسه ومن هو أهل للفتيا فبعض العلماء جعل شروط الاجتهاد التي مر ذكرها هي نفسها شروط للمفتي يجب أن يلتزم بها من علم بالإجماع، والناسخ والمنسوخ، والقدرة على الاستنباط⁽⁵⁾.

وبعض العلماء يطلقون شروطاً استحابية أخرى منها⁽⁶⁾:

أولاً : النية فالمفتي يجب أن يقصد في فتواه وجه الله - سبحانه وتعالى - مخلصاً في نقل العلم قاصداً بذلك وجه الله تعالى وليس للأجر السمعة والرياء وطلب المال.

ثانياً : الحلم والوقار والسكينة: فيجب عليه أن يكون حليماً واسع الصبر صبوراً على من يطلب الفتوى لا يضح ولا يضجر لأنه في مكان مهم جداً، وإن يكون قدوة للناس في أعماله حتى يكون مهابة بين الناس، وأن يتجنب خوارم المروءة، غير مفرط في حب الدنيا وملتصق بفتاتها الزائل.

(1) النووي، المجموع، ج1، ص44.

(2) نفس المصدر، ج1، ص44.

(3) الحكي، علي بن عباس، أصول الفتوى، ص5، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت.

(4) النووي، آداب الفتوى، ص13، (تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي)، دار الفكر/دمشق.

(5) الحراني، أحمد بن حمدان النمري، صفة الفتوى، ص13، (تحقيق: الشيخ محمد ناصر الدين الألباني)، المكتب الإسلامي/بيروت.

(6) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج2، ص467 وما بعدها.

ثالثاً : الكفاية ويقصد بها أن يكون مستغنيا عن الناس ومترفعاً عن سؤالهم وطلب المعونة منهم، وأن يكون عفيف النفس، فالعالم إذا اعتمد على الناس واحتاج إليهم مات علمه ومضغه الناس.

رابعاً : ومن صفات المفتي أيضاً أن يكون قوياً على ما هو فيه، قائماً بالحق رغم كل الظروف غير متساهل فيه لأنه في منصب عظيم ومهم جداً، وخطير لا يستهان به فلا يخشى في الله لومة لائم⁽¹⁾.

المطلب الثالث: الالتزام بمذهب معين حكمه وضوابطه:

أختلف في حكم التنقل من مذهب لآخر على قولين فأباح ذلك قول ومنع ذلك الآخر ولم يجوزه⁽²⁾:

المذهب الأول: المنع لأن قول كل إمام مستقل عن الآخر بأحاد المسائل، ثم أن التنقل من مذهب لآخر هو في حقيقته لا يعدو كونه إلا من التلاعب في الدين وتتبع الرخص والتشهي في أخذ الأيسر.

المذهب الثاني: يجوز وهو الأصح فالصحابا - رضوان الله عليهم - لم يوجبوا على العوام تعيين مجتهدين لهم ليأخذوا منهم بأعيانهم الفتوى دون الالتفات إلى غيرهم والسبب في ذلك وهو أهلية المقلد للتقليد عام بالنسبة إلى أقواله بحيث أن المقلد يأخذ كل شيء في المذهب لأنه غير مؤهل في النظر والبحث في الأدلة فالإلزامه في مذهب معين قد يضيق عليه ويأخذ آراء ضعيفة، وعند غيره آراء أقوى وأصح منها. أو قد يقع في الحرج مثلاً حينما يفعل مسألة معينة ناسياً أو جاهلاً كحلف الطلاق ثلاثاً، فإن كان مذهب إمامه يرى الطلاق ثلاثاً وغيره لا يرى ذلك، فهذا مخرج ونوع من التخفيف على الناس فيجوز أخذ عدم التطليق ولا بأس به.

فكثير من علماء المذاهب قد يحوز علماً لا يحوزه آخرون فالأدلة الظنية كما هو معروف ومدرک للجميع أنها المجال الرحب الذي يكثر فيها الاختلاف، وهي محل النظر والاجتهاد والنزاع. فكثير ما يحدث وينشأ الخلاف إما لعدم العلم بالنص والرجوع في الاستتباط إلى القواعد العامة، أو القياس المختلف في حجته. وإما الاختلاف في رواية النصوص ودلالاتها. وكان علماء المسلمين ابتداءً متفقين على أن من خالف مضمون نص لم يبلغه، أو معنى نص غير قطعي الدلالة لم يظهر له، أو بذل جهده ووسعه في استنباطه مراد الشارع في مسألة فترجح عنده فيها شيء فعمل فيها مخطئاً فهو معذور. فالإمام أحمد كان يرى الوضوء من الحمامة والفصد فسئل عن رأي إماما احتجم وقام إلى الصلاة ولم يتوضأ أوصلى خلفه؟ فقال كيف لا

(1) الحكيمة، أصول الفتوى، ص 42.

(2) الزركشي، البحر المحيط، ج 4، ص 597.

أصلي خلف مالك وسعيد ابن المسيب⁽¹⁾؟ وكان أبو حنيفة وأصحابه يرون الوضوء من خروج الدم، ولكن أبا يوسف⁽²⁾ رأى هارون الرشيد احتجم وصلى ولم يتوضأ وكان مالك أفتاه بأنه لا وضوء عليه إذا هو احتجم فصلى أبو يوسف خلفه ولم يعد الصلاة فهذا يدل دلالة واضحة أن فكرة المذاهب ما هي إلا أمر محدث وغير ملزمة في اتباعها والسير وفق نواميسها. وليس أصدق مما قاله فيها الإمام ولي الله الدهلوي: "فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة أو جميع أقوال مالك أو جميع أقوال الشافعي أو جميع أقوال أحمد - رضي الله عنهم - ولم يترك قول من اتبع منهم، أو من غيرهم إلى قول غيره، ولم يعتمد على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه: أنه قد خالف إجماع الأمة كلها من أولها إلى آخرها بيقين لا إشكال فيه"⁽³⁾.

فالواجب ما أوجبه الله ورسوله وهذه المذاهب لم يأمر الله ولا رسوله بوجوب اتباعها ولزوميتها فيما تقول، ولهذا يقول الدكتور سفر الحوالي حول لزومية المذهب: "لست ملزماً، ولا أي إنسان ملزم إلا باتباع محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما عليك إلا أن تسأل أهل الذكر، وأن تسأل العلماء لتعرف الدليل الصحيح وتعمل به، أما إذا كان الإنسان لا يستطيع التبحر في العلم، أو كان لديه كتب من كتب الفقه في الفروع على أي مذهب من المذاهب ويريد أن يعرف بعض الأحكام ويستشير بها، فلا بأس إن شاء الله، لكن إذا عرف أن حديثاً صحيحاً يخالف ما في هذا الكتاب، أو ما عليه هذا المذهب، فليترك ما في المذهب، وليلتزم بكلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وكل واحد من الأئمة الأربعة قال: "إذا خالف كلامي أو مذهبي الحديث فاضربوا بكلامي

(1) هو الإمام: سعيد بن المسيب الإمام شيخ الإسلام فقيه المدينة أبو محمد المخزومي أجل التابعين ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر وسمع من عمر شيئاً وهو يخطب وسمع من عثمان وزيد بن ثابت وعائشة وسعد وأبي هريرة رضي الله عنهم وخلق وكان واسع العلم وافر الحرمة متين الديانة قوالاً بالحق فقيه النفس روى أسامة بن زيد عن نافع أن بن عمر قال سعيد بن المسيب هو والله أحد المفتين وقال أحمد بن حنبل وغيره مراسلات سعيد صحاح وقال قتادة ما رأيت أحداً أعلم من سعيد بن المسيب وكذا قال الزهري ومكحول وغير واحد وصدقوا قال علي بن المديني لا أعلم في التابعين أوسع علماً من سعيد هو عندي أجل التابعين وقال العجلي وغيره كان لا يقبل جوائز السلطان وله أربع مائة دينار يتجر فيها بالزيت وغيره قال سعد بن إبراهيم سمعت سعيد بن المسيب يقول ما أحد أعلم بقضاء قضاه رسول الله. / القيسراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، (تحقيق: حمدي عبد المجيد إسماعيل السلفي)، ج1، ص54، دار الصميعي الرياض. 1415هـ، ط1.

(2) هو الإمام: يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي البغدادي، أبو يوسف: صاحب الإمام أبي حنيفة، وتلميذه؛ وأول من نشر مذهبه. كان فقيهاً علامة، من حفاظ الحديث. ولد بالكوفة، وتفقّه بالحديث والرواية، ثم لزم أبا حنيفة، فغلب عليه (الرأي) وولى القضاء ببغداد أيام المهدي والهادي والرشيد. ومات في خلافته، ببغداد، وهو على القضاء. وهو أول من دُعي (قاضى القضاء) ويقال له: قاضى قضاء الدنيا؛ وأول من وضع الكتب في أصول الفقه، على مذهب أبي حنيفة. وكان واسع العلم بالتفسير والمغازي وأيام العرب. من كتبه (الخراج) و(الآثار) مسند، الزركلي، الأعلام، ج2، ص365.

(3) الدهلوي، ولي الله، الإنصاف، ص148.

عرض الحائط" ولولا ذلك ما عظمهم المسلمون، ولو أن أحدهم قال: قدموا رأيي على الحديث، ما عظمهم أحد، ولذلك لما سئل الإمام الشافعي - رضي الله تعالى عنه - عن أمر فقرأ الحديث، فقل وما رأيك - بعد أن قرأ الحديث - فقال للرجل: "أتراني في كنيسة، أترى علي زنار، أقول لك: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتقول: ما رأيك أنت"، فلا رأي أبداً مع كلام الله ومع كلام رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -⁽¹⁾. والذي يتبين لي رجحان المذهب الأول و أن المذهبية والالتزام بمذهب معين؛ هو قول لا دليل عليه إنما هو ضرب من التعصب الذي لا مبرر له، وتقييد للعقول، والحد من التجديد والابتكار.

وفي الفصل القادم حول مناقشة فكرة التبني سنناقش منهجية اللزوم في التبني بشيء من التفصيل، والتي تشبه إلى حد كبير لزومية المذهب.

المطلب الرابع: أوجه الشبه والافتراق بين التبني والتقليد:

إن المدقق لكلا المفهومين التبني والتقليد ليدرك أن هناك نوعاً من التناغم بينهما في بعض الوجوه، فالتبني بداية كما مر سابقاً لا بد أن يصدر عن مجتهد، وهذا المجتهد هو المسؤول التنظيمي الأول في الحزب أو الجماعة⁽²⁾ فالرأي رأيه وهو الذي يعمل به، وإن خالف رأي الأغلبية، فالكل يخضع لما يقول ولا مجال للمناقشة في ظل الأمر الذي تم تبنيه، و من ثم جعله أمراً نافذاً إلى حيز الوجود؛ لأنه في النهاية كما يقولون في إحدى نشراتهم: "ولذلك كان تبني كل فرد من أفراد هذا التكتل لكل فكر من الأفكار التي تبناها الحزب ولكل حكم من الأحكام التي تبناها أمراً لازماً لزوم الروح للحياة"⁽³⁾.

أما المقلد فيأخذ كذلك الحكم من المجتهد أو المفتي ويعمل به دون النظر إلى الدليل، فإلى حد كبير هناك تشابه بينه وبين التبني، فالمتبني يجب أن يترك رأيه، ويتبنى سلفاً ما تبناه المجتهد أو الأمير الحزبي، والمقلد يأخذ الأمر أيضاً مسلماً به فمذهبه مذهب مفتيه إذا كان عامياً. ولكن من ينظر إلى دقائق الأمور في كلا المفهومين يجد أن هناك فروقا شاسعة بينهما، بل وأموراً مغايرة تجعل من كلا المفهومين في واديين مختلفين:

فأولاً: التبني يحتاج إلى جسم عضوي تكتلي ويكون ملزماً لمن انضوى تحت إطار هذا الحزب. فالتبني يصنع في داخل الحزب ثم يعمم على من كان في الحزب وعاملاً تحت لوائه فيقولون في إحدى نشراتهم: "لا وجود لجزئية الفرد في الكتلة بدون أن يتبنى الفكرة التي قام عليها التكتل أي

(1) موقع الدكتور سفر الحوالي، قسم الفتاوى، <http://www.alhawali.com>

(2) (يراجع المطلب الخامس "كيفية التبني").

(3) نشرة بعنوان جواب وسؤال، بتاريخ، 1967/8/14، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (3).

تبنّاها التكتل، ولذلك يجب على كل فرد يريد أن يكون جزءاً من في هذا التكتل أن يتبنى المبدأ أو الفكرة التي يتبنّاها التكتل وذلك كشرط أساسي وضرورة حيوية لجعله جزءاً من الكتلة⁽¹⁾. فالرأي عندهم يمر بثلاثة أدوار:

1- الدراسة.

2- التفكير.

3- البحث والتتبع، ثم يخرج للناس بعد هذه الأدوار الثلاثة فكراً متبنياً، فيصل للشباب، وهو بدوره يأخذه ويفهمه..⁽²⁾.

والتقليد بشكل عام لا يحتاج أن يكون المقلد منضوياً تحت فكرة معينة، أو مذهب محدد حتى يقلد، فقد يقلد إماماً في مسألة ويقلد آخراً في مسألة أخرى. فالالتزام بمذهب معين كما مر سابقاً ليس بملزم وليس من الواجب، أو حتى من المندوب أن يلتزم ويتقيد بمذهب ما، أو التعصب لرأي دون آخر. "وأما اتباع مذهب من هذه المذاهب الأربعة أو غيرها، فليس بواجب ولا مندوب، وليس على المسلم أن يلتزم واحداً منها بعينه.... فدين الإسلام دين واحد، ولا طرق يجب اتباعها إلا طريق محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم".⁽³⁾، وقال الشافعي للمزني⁽⁴⁾ - رحمهما الله تعالى -: "يا أبا إبراهيم لا تقلدني في كل ما أقول، وانظر لنفسك فإنه دين. وكان رضي الله عنه يقول: "لا حجة في قول أحد دون رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وإن كثروا، ولا في قياس ولا في شيء وما ثم إلا طاعة الله ورسوله بالتسليم"⁽⁵⁾.

ثانياً: المقلد - كما مر معنا - يأخذ القول أو الحكم المفتى به بلا حجة بعكس أفراد من يلتزمون بمنهج التبنّي فإنهم في كثير من الأحيان يلتزمون بذكر الدليل حتى لو كان عقلياً، كما مر معنا في مبحث نماذج من آراء التبنّي. فمثلاً من يطالع ويتصفح الدوسية المتبنّاة عند هذه الجماعة، والتي تعنى بشؤون الفقه، والأحكام المتبنّاة، يلحظ ويعاين نماذج عديدة، وكثيرة، وسوف نذكر مثلاً بسيطاً رغم أننا ذكرنا العديد من الأمثلة، لكن لكي ترسخ الفكرة أكثر وأكثر نذكر مثلاً

(1) نشرة بعنوان جواب وسؤال، بتاريخ، 1967/8/14. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (3).

(2) نشرة بعنوان جواب وسؤال، بتاريخ 1967/9/8م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (6).

(3) الخنجدي، محمد سلطان المعصومي، هل المسلم ملزم بإتباع مذهب معين، (تحقيق: وتعليق: الشيخ سليم الهلالي)، مركز الدراسات المنهجية السلفية.

(4) هو الإمام إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل بن عمرو بن مسلم المزني، المصري الشافعي، وهو فقيه مجتهد صاحب الإمام الشافعي وحدث عنه ولد سنة (175هـ) وتوفي سنة (264هـ)، له العديد من الآثار والكتب مثل: الجامع الكبير، والجامع الصغير ومختصر الترغيب في العلم وكتاب الوثائق. كحالة، معجم المؤلفين، ج1، ص383. ابن خليكان، وفيات الأعيان، ج1، ص89.

(5) الدهلوي، الإنصاف، ص158.

بسيطاً عن متبني التزم مجتهدهم ببيان الحكم الشرعي فيه، فمثلاً: طاعة الأمير واجبة، سواء أكان حاكماً أو خليفة أو والياً، لعموم الأدلة التي تدل على ذلك مثل حديث: "ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني"⁽¹⁾.

فهذا الحديث كما يقول مجتهدهم يدل دلالة واضحة على طاعة الأمير الخاص كما يقول لعمومه الأمير العام (الخليفة) والأمير الخاص وقد يكون أمير الحزب⁽²⁾.

من خلال ما سبق نرى الالتزام واضحاً بذكر الأدلة فحالة من يفرض عليه التنبئ تشبه إلى حد كبير حالة الاتباع والاتباع هو: "سلوك طريق المتبع والإتيان بمثل ما أتى به"⁽³⁾. ولكن مع الفارق بعدم الإلزام في الاتباع فلا أحد يفرض على أحد اتباع منهجه. وهذا مع العلم أن لهم تحفظاً على فكرة الاتباع حينما يفصلون نظرية اللزوم في التنبئ كما مر سابقاً.

ثالثاً: تنازل المجتهد عن اجتهاده أو ترجيح اجتهاد على اجتهاد آخر:

لقد أفاض علماء الأصول حول هذه المسألة كثيراً من الأقوال بين منكر ومتوسط ولاغ للفكرة من أصلها، ولكن قبل أن نفصل في الأقوال ووجهات النظر نقول إن المقلد إن وجد جماعة من المجتهدين له أن يقلد من يشاء منهم ولا أحد يلزمه بتقليد معين منهم حتى لو كان بعضهم أعلم من بعض، بل من عرف بالعلم والعدالة، فليس لأحد أن يقول أنه يجب أن يقلد الأفضل ويترك المفضول وهذا يخالف إجماع الصحابة - رضوان الله عليهم -، بل من عرف بالعلم والدالة والتقوى يتم تقليده حتى لو كان هناك من هو أعلم منه، فالمفضول أيضاً من أهل الاجتهاد، فزيادة الفضل لا تؤثر في التقليد، بل يتبع المقلد ظنه ويقلد من يغلب على ظنه أنه يستحق التقليد، فالتقليد ليس بالتشهي وليس له أن ينتقي أطياب المسائل والرخص، بل يتبع ما قال له إمامه⁽⁴⁾. ويجدر بالذكر في هذا المقام أنه لا بد من التحذير من حالة التلفيق وتتبع الرخص والأسهل، والمقصود بالتلفيق هنا: "تتبع الرخص عن هوى"⁽⁵⁾. فبعض الناس يعمد إلى التحايل وتتبع نواذر العلماء وأقوالهم الشاذة والتي تدعى بزلات العلماء، وتتبع الأقوال المرجوحة على سبيل التشهي، بحيث يتبعون الرخص في كل مذهب بدون عذر بل لمجرد التشهي وضعف الإيمان في نفوسهم، وقد حرم العلماء هذا الأمر سداً لذرائع الانحلال من التكاليف الشرعية⁽⁶⁾.

(1) حديث رواه الإمام مسلم في صحيحه عن أبي هريرة، في كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم الحديث 3417. مسلم بشرح النووي، ج12، ص223.

(2) الدوسية، ص47.

(3) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص454.

(4) الغزالي، المستصفى، ص272 - ص273.

(5) البركتي، قواعد الفقه، ص236.

(6) الباني، عمدة التحقيق، ص223 - ص224.

فحين نطالع أدبيات الحزب كما مر سابقاً، وكما سيمر معنا نلاحظ بشكل واضح أنه لا يجوز ولا يحل لأي أحد انضوى تحت هذه الجماعة أن يخرج على أي متبني من المتبنيات التي قد تم تبنيها، مهما بلغت رتبة الاجتهاد في هذا الشخص، فحتى لو كان مجتهداً مطلقاً وجب عليه أن يتنازل عن رأيه لصالح أمير الحزب، وإلا يعتبر نفسه خارجاً من إطار الحزب لا قيمة لرأيه فيقولون في إحدى نشراتهم: "وحتى لو أن الحزبي مجتهد مطلق، وتبني الحزب رأياً خلاف رأي هذا المجتهد المطلق، فإن عليه أن يترك رأيه فوراً، لأنه بمجرد تبني الحزب رأياً صار هذا الرأي الذي تبناه الحزب هو رأيه لا الرأي الذي استتبطه، وإذا لم يترك رأيه فعليه أن يترك الحزب فوراً، لأنه خرج عن جزئية الحزب ولو بمفهوم واحد، إذ خرج عن مفهوم التبني من حيث هو، فلا يوجد للحزبي رأي وللحزب رأي آخر، بل رأي الحزب هو رأي الحزبي ولا رأي له غيره ولا بوجه من الوجوه"⁽¹⁾. من خلال ما سبق نرى أن المجتهد تنازل عن اجتهاده لصالح أمير الجماعة أو بمعنى آخر نقض اجتهاده، فالعلماء قديماً بحثوا هذه القضية ووضعوا الضوابط التي من خلالها يتم نقض الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معلوماً أن المجتهد إنما يجتهد في الأحكام الفرعية الظنية والتي هي محل الاجتهاد كما مر سابقاً. فالشارع الحكيم أعطاه تلك الرخصة، حيث يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"⁽²⁾، فحتى لو أدى الاجتهاد إلى الخطأ فهو معذور غير مآخذ كما دل عليه النص، حتى إن بعض المذاهب كجمهور المتكلمين من الأشاعرة وبعض المعتزلة ذهبت إلى القول بأن كل مجتهد مصيب، ولكن العلماء اتفقوا على فساد هذا القول⁽³⁾، وتعليل ذلك يرجع إلى عدة أمور منها:

أولاً: إن المكلف لم يكلف بإصابة الاجتهاد لخفائه وغموضه فلذلك كان المجتهد المخطئ معذوراً وهو قول كافة الفقهاء، وينسب إلى الشافعي وأبي حنيفة -رحمهما الله- .

ثانياً: إن المجتهد مأمور بتحصيل وطلب الاجتهاد أولاً، فإن أخطأ وغلب على ظنه شيء آخر، فهناك يتعين التكليف ويعمل بمقتضى ظنه ويسقط عنه الإثم تحقيقاً.

ثالثاً: إن المجتهد كما مر مطلوب منه الاجتهاد حتى لو أخطأ فلا يعاقب على خطئه⁽⁴⁾.

وما أجمل المقولة التي تقول: "المختار أن كل مجتهد مصيب، إلا أن أحدهم يصيب الحق من عند الله، والآخرين يصيبون الحق من عند أنفسهم"⁽⁵⁾.

(1) نشرة بعنوان جواب وسؤال، بتاريخ: 1967/8/14. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (3).

(2) حديث سبق تخريجه.

(3) الرازي، المحصول، ج4، ص1377.

(4) نفس المصدر، ج4، ص1381.

(5) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص536.

ولكن هل ينتقض حكمه أو قضاؤه؟ أو بمعنى آخر يترك رأيه، هذا ما فصل فيه العلماء، فقد خاض فيه علماء الأصول كثيراً وبينوا متى يترك المجتهد رأيه ومتى يحرم عليه ذلك، فقال الأصوليون: "أن الاجتهاد ينتقض إذا خالف حكماً قطعياً كمن أفتى بخلاف الإجماع، أو خالف ظنياً كنص ظاهر، أو قياس جلي، أو تبين النسخ"⁽¹⁾.

حالات نقض الاجتهاد:

أولاً: مخالفة نص قطعي: حيث يقول الإمام الرازي⁽²⁾ - رحمه الله -: "واعلم أن قضاء القاضي لا ينتقض، بشرط أن لا يخالف دليلاً قاطعاً، فإن خالفه نقضناه"⁽³⁾.

ثانياً: مخالفة خبر الواحد بحيث تظهر مخالفة حقيقية وظاهرة للعيان، ولا يوجد لها معارض قوي، فينتقض الاجتهاد بذلك، حيث يقول الإمام الغزالي⁽⁴⁾ - رحمه الله -: "وعلى الجملة الحكم في مسألة فيها خبر واحد على خلاف الخبر ليس حكماً بربد الخبر مطلقاً وإنما المقطوع به كون الخبر حجة على الجملة، أما آحاد المسائل فلا يقطع فيها بحكم"⁽⁵⁾.

ثالثاً: مخالفة القياس الجلي: فالقياس يقسم إلى قسمين جلي وخفي فالجلي ما لا يحتمل إلا معنى واحد، وهو أيضاً استند إلى دليل قاطع. ومن المعروف أن القياس يحتاج إلى علة وهذه العلة تحتاج إلى أصل حتى يلحق الفرع به، فبالتالي هي علة منصوص عليها مما يقوى القياس بسببها، كالإجماع على أن الحد للردع والزجر عن ارتكاب المعاصي ونقصان حد العبد عن حد

(1) زايدي، عبد الرحمن، الاجتهاد، ص137.

(2) هو الإمام فخر الدين الرازي: الإمام المفسر. أوجد زمانه في المعقول والمنقول وعلوم الأوائل. وهو قرشي النسب. أصله من طبرستان، ومولده في الري واليه نسبته، ويقال له (ابن خطيب الري) رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة. أقبل الناس على كتبه في حياته يتدارسونها. وكان يحسن الفارسية. من تصانيفه (مفاتيح الغيب) ثمانى مجلدات في تفسير القرآن الكريم، و (لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات -) و (معالم أصول الدين) و (محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين)، الزركلي، الأعلام، ج2، ص1028.

(3) الرازي، المحصول، ج4، ص1399.

(4) هو الإمام البحر حجة الإسلام أعجوبة الزمان زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي صاحب التصانيف والذكاء المفرط تفقه ببلده أولاً ثم تحول إلى نيسابور في مرافقة جماعة من الطلبة فلزم إمام الحرمين فبرع في الفقه في مدة المساجد ومهر في الكلام والجدل حتى صار عين المناظرين وأعاد للطلبة، وله تصانيف كثيرة منها الإحياء في علوم الدين، المستصفى في الأصول، والمنحول والمنقذ من الضلال، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج19، ص322.

(5) الغزالي، المستصفى، ص368. زايدي، الاجتهاد، ص137.

الحر، فهذا النوع من القياس لا مجال لمخالفته؛ لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً، فينتقض الاجتهاد إذا خالف هذا القياس، بخلاف القياس غير الجلي الذي يحتمل أكثر من معنى⁽¹⁾.

رابعاً : مخالفة القواعد الكلية: كما ذكر ذلك الإمام القرافي⁽²⁾ في كتابه الفروق، حيث جعل من جملة ما ينقض الحكم مخالفة القواعد الكلية السالمة عن المعارض، أي المعارض الراجح لأن القواعد إن كانت أصولية فهي قابلة للتخصيص وإن كانت فقهية فهي قابلة للاستثناء أيضاً⁽³⁾.

خامساً : الخطأ بتحقيق المناط: فقد يخطئ المجتهد في النازلة التي بحث فيها إما لأن دليله النصي الذي اعتمد عليه في غير محله أو أن الحكم قد يكون راجعاً إلى المقدمات العقلية التي اعتمد عليها في إصدار الحكم كالحاكم الذي اعتمد على قول الشهود ثم تبين له بعد ذلك أنهم كاذبون. وكالقسمة بين الشركاء ثم تبين له بعد ذلك ببينة أن قسمته غير عادلة أو بغلطة⁽⁴⁾. يقول الإمام الغزالي - رحمه الله - حول هذا الأمر: "فإن اخطأ النص نقضنا حكمه، وكذلك إذا تنبهنّا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينتقض الحكم"⁽⁵⁾.

نلاحظ فيما عرضناه سابقاً الظواهر المختلفة التي تؤدي إلى بطلان الحكم لكن يبقى الآن إذا لم تتوافر تلك الظواهر التي تم ذكرها سابقاً في النقض. فهل يطالب المجتهد بتقليد مجتهد آخر أو التنازل عن رأيه لصالح مجتهد آخر حتى أي مسمى من المسميات المعروفة سواء أكانت حزبية أم تنظيمية ... الخ، فحينما نطالع أقوال أهل العلم وأهل الأصول منهم ندرك أن هذا أمر قد طال فيه النقاش بين من يضع شروطاً معينة لذلك ومنهم من منع ذلك مطلقاً.

ويقول الإمام الشوكاني - رحمه الله -: "وإذا حكم المجتهد بما يخالف اجتهاده فحكمه باطل لأنه متعبد بما أدّى إليه اجتهاده وليس له أن يقول بما خالفه ولا يحل له أن يقلد مجتهداً آخرًا فيما يخالف اجتهاده بل يحرم عليه التقليد مطلقاً إذا كان اجتهد في المسألة وأداه اجتهاده إلى حكم ولا خلاف في هذا"⁽⁶⁾.

(1) الشيرازي، اللمع في الأصول، ص99.

(2) هو الإمام أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين القرافي البهنسي الصنهاجي المالكي أبو العباس (626هـ - 684هـ): من كبار فقهاء عصره، مولده ووفاته في مصر، كان إضافة إلى تبحره في الفقه وأصوله، واللغة وعلومها ملماً بصناعة الساعات والتماثيل المتحركة، ومن كتبه الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة رداً فيها على النصارى وادعاءاتهم، ومن كتبه أيضاً تنقيح الفصول في علم الأصول. القسطنطيني، محمد بن عبد الله، كشف الظنون، ج1، ص11، دار الكتب العلمية | بيروت.

(3) القرافي، الفروق، ج4، ص40، دار المعرفة | بيروت، زايدي، الاجتهاد، ص137.

(4) الزركشي، المنشور في القواعد، ج1، ص93. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية | الكويت.

(5) الغزالي، المستصفى، ص367.

(6) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص389.

وفي الاجتهاد في الفروع يقول الشيخ ابن دقيق العيد -⁽¹⁾ رحمه الله -: "إن الله تعالى حكمين: أحدهما: مطلوب بالاجتهاد ونصب عليه الدلائل والإمارات فإذا أصيب حصل أمران أحدهما أجر الإصابة والآخر أجر الاجتهاد، الثاني: وجوب العمل بما أدى إليه الاجتهاد وهذا متفق عليه"⁽²⁾.

فمن تأهل للعلم والاجتهاد وبلغ مرتبة المجتهدين واجتهد في مسألة من المسائل فلا يحل له تقليد غيره من العلماء وترك نظره فيما توصل إليه اجتهاده، وقد اتفق العلماء على عدم جواز تقليد غيره من العلماء⁽³⁾.

وقد اختلف الفقهاء فيمن لم يجتهد بعد هل يقلد أم لا؟ أي بمعنى آخر قد ملك ملكة الاجتهاد وأدواته فاختلفوا في ذلك على أحد عشر مذهباً بين من يحرم عليه التقليد كما ذكر سابقاً وبين من يجوز مطلقاً، وبين من يرى: أن التقليد فقط يجوز للصحابة والتابعين وما عداهم فلا. وبين من ينظر إلى من هو من الصحابة أرجحهم نظراً. وقال آخرون: يقلد المجتهد من هو أعلم منه وآخرون قالوا: التقليد يجوز فيما يخص نفسه به وليس مما يفتي به الآخرون، ونظر آخرون إلى: أنه إذا خيف فوات الوقت للمجتهد أن يقلد غيره⁽⁴⁾. ولكن من خلال النظر إلى الأقوال المختلفة والوجهات المتنوعة؛ نجد أن أرجحها دليلاً أنه لا يحل له التقليد أبداً⁽⁵⁾.

(1) هو الإمام ابن دقيق العيد الإمام الفقيه الحافظ المحدث العلامة المجتهد شيخ الإسلام تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري المنفلوطي صاحب التصانيف ولد في شعبان سنة خمس وعشرين وستمائة وحدث عن ابن الجميزي وسبط السلفي وعدة وصنف شرح العمدة والإمام في الأحكام والإمام والاقتراح في علوم الحديث والأربعين التساعية، وكان من أذكى زمانه واسع العلم مديماً للسهر مكباً على الاشتغال ساكناً وقوراً ورعاً إمام أهل زمانه حافظاً متقناً قل أن ترى العيون مثله وله يد طولى في الأصول والمعقول ولي قضاء الديار المصرية وتخرج به أئمة، مات في بنو سنة اثنتين وسبعمائة، السيوطي، طبقات الحفاظ، ص516، دار الكتب العلمية | بيروت.

(2) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص544.

(3) الزحيلي، أصول الفقه، ج2، ص1160.

(4) الزركشي، البحر المحيط، ج4، ص568.

(5) نفس المصدر، ج4، ص568.

الفصل الرابع

مناقشة فكرة التبني

مناقشة فكرة التبني:

مما سبق يتضح أن أصحاب هذا الاتجاه اتخذوا منهج التبني كأمر حتمي في خط سير دعوتهم، وهو أمر لا مجال للتخلي عنه، بل انبروا في الدفاع عنه دفاعاً قوياً، وساقوا البراهين والحجج التي ذكرناها سابقاً، في سبيل إعطاء فكرة التبني الأصل الشرعي لما يقومون به من أعمال داخل الجماعة، فكل حركة وكل سكونة في تصرفاتهم وأفعالهم لا بد أن يكون للتبني حيز في التعبير عنها؛ لأنه يمثل القانون العام للجماعة بل المقوم الأساسي الذي يضبط حركة الأفراد وهو الأساس لبقائها واستمرارها كما يدعون. ففي هذا الفصل سأقوم بمناقشة فكرة التبني وسأعرض آراء للعديد من الكتاب والمتقنين وغيرهم حول فكرة التبني، وقد قمت بتقسيم هذا الفصل إلى أربعة مباحث:

المبحث الأول : التبني ووحدة الجماعة

المبحث الثاني : مناقشة أدلة التبني وأصوله المعتبرة عند الجماعة

المبحث الثالث : الشورى مفهومها وأهميتها

المبحث الرابع : مناقشة بعض آراء التبني

المبحث الأول

التبني ووحدة الجماعة

إن التبني قد حرص على وحدة الجماعة، وقوى بنيانها كما يقول أصحاب فكرة التبني، واستطاع أن يحفظ هوية الحزب من الضياع. فكان من أهم المبررات التي دعمت وساعدت على شيوع فكرة التبني هو الحفاظ على الجو التنظيمي العام للحزب من خلال فرض فكرة التبني على جميع أفراد الحزب، فلا مجال للرأي المعارض، وقد قمت بتقسيم المبحث إلى:

المطلب الأول : التبني والانشقاق.

المطلب الثاني : ذرائع الذين خرجوا على مفهوم التبني.

المطلب الأول: التبني والانشقاق:

إن من الأمور المهمة التي تذرع بها أصحاب اتجاه التبني كما لاحظنا في منشوراتهم وكتبهم التي تم عرضها سابقاً في المبحث الأول من الفصل الثالث هو أن التبني يحافظ على وحدة تماسك الكتلة أو الجماعة، ووحدة الكيان من الانشقاق، ولولا هذا المفهوم لما بقي حزب التحرير محافظاً على كيانه وفكره وأفراده، وأنه في غياب هذا المفهوم سوف تحدث حالة من التشرذم في الجماعة والتبعثر الفكري؛ بسبب عدم تبني مفهوم واحد يلزم الجميع، لأن تعدد الأفهام في الجماعة عادة يؤدي إلى الاختلاف. وهذا القول وهذه الذريعة أو الحجة التي تذرع بها أصحاب هذا الاتجاه تجانب الصواب وغير واقعية، فأى فكرة في الدنيا سواء كانت صغيرة أو كبيرة إنما تكتسب قوتها من خلال طرحها الجيد والمعبر الذي يعالج الواقع، ومن خلال أدائها التطبيقي، وفي قوة الأدلة التي تستند عليها في سبيل إعطاء إجابات شافية عن الأمر الذي تعالجه، وليس من خلال ما يفرض من أنظمة وقوانين لأجل المحافظة عليها من الضياع؛ لأن الفكرة هي التي تحافظ على القانون، وليس القانون هو الذي يحافظ عليها فقط، فالفكرة بشكل عام إذا كانت مرهونة بقانون ما، وأن مثل هذا القانون هو المبرر لوجودها، فهي لا شك فكرة ضعيفة تحتاج من كل العاملين والمنضوين تحت لوائها التفكير ملياً في سبيل تقويتها، وتجديدها وصياغتها من جديد. فكثير من الجماعات والحركات والأحزاب التي لم تأخذ بفكر التبني ولم تلتفت إليه أصلاً ما زالت قائمة على أصولها، وما زالت مستمرة في عملها دون انقطاع، فهذه حركة الإخوان المسلمين ما زالت معطاءة ماضية في عملها رغم كل ما أصابها خلال سنوات عديدة، وكذلك الحال بالنسبة للجماعة الإسلامية في باكستان، وجماعة الدعوة والتبليغ، والسلف وغيرهم من الحركات والأحزاب. فالتبني لا يمكن أن يحافظ على الحزب بمقدار ما تحافظ عليه أفكاره، ومدى صلابتها وقوتها في التصدي للواقع ومواجهة مهمات التغيير المنشودة، وهذا في صلب أجديات أي جماعة تسعى للنهوض والتغيير. والقانون الذي يحافظ على هذه الفكرة لا بد أنه

سيمر عليه يوم ويتغير فماذا ستفعل الفكرة حينما يتحطم سياج القانون؟. "وتصور انهيار الجماعة بترك التبني تصور غير صحيح، لأنه أصلاً وإن كان موجوداً عند البعض كقانون، إلا أنه غير موجود من ناحية واقعية، وعدم وجوده لم يقض على الجماعة ولم يفقدها لونها، إن كثيراً من الجماعات الموجودة في العالم إسلامية وغير إسلامية ليس عندها تبين بالمرة، ومع ذلك فهي قائمة وموجودة على أن الذين يقولون بالتبني لهم آراء ليست متبناة يتفاعلون بها مع الناس، ولا يظهر أي أثر لما كان متبنى من رأيهم وغير متبنى بتفاعلها مع الناس، ولا تظهر عليهم البلبلة ولا الارتباك حين يتفاعلون مع الآخرين بغير المتبنى، فما هي قيمة التبني إذن خلا التضيق على الناس بل وتضييق الجماعة نفسها." (1).

لكن الملاحظ لتاريخ دعاة التبني أن هذا التبني لم يحافظ على وحدة الجماعة كما قالوا، بل نجد أن هنالك العديد من القيادات والتي كان لها دور كبير في تأسيس الحزب قد خرجت من صفوفه، فالعديد من قيادات الحزب قد خرجت من الحزب مثل: داود حمدان، ونمر المصري، والدكتور عبد العزيز الخياط والشيخ غانم عبده (صاحب كتاب نقض الاشتراكية) وهذا الأخير " ترك صفوف الحزب سنة 1965م وهو أحد الموقعين على طلب تأسيسه. و من الرعيل الأول في الحزب، ومن المقربين جداً من الشيخ تقي الدين، وجاء تركه للحزب بسبب خلافات في الرأي حول بعض المسائل من أهمها: مسألتان هما:

1- طلب النصرة.

2- وخوض الانتخابات البرلمانية، ورغم تركه صفوف الحزب إلا أنه بقي يحظى باحترام التحريريين له، فغانم عبده شخصية تحريرية تاريخية" (2).

وفي هذا الصدد قد يقال أن تلك القيادات خرجت كما يخرج أي قيادي من أي جماعة أو أي حزب فما الضير في ذلك؟ ولكن الأمر ليس كذلك فقد يكون أحد تلك القيادات قد خرج بصفته الفردية ولم يحاول إنشاء جماعة ولكن غيره خرج وانشأ جماعة، فالأمر يتعدى من الفردية إلى الجماعية، أي أنهم انشقوا انشقاقاً ولم يخرجوا كما يخرج أي فرد لا يلوي على شيء، بل خرجوا على الأمر المتبنى، وأسسوا تكتلاً مغايراً لتكتلهم المعهود يختلف كلياً عنه، وهو بعبارة أو أخرى نوع من التجديد الفكري الذي حصل بعد جمود طال أمده وهو دلالة واضحة لا مرأى فيها على أن التبني لم يحافظ على جسم الحزب كما يزعمون فما هو الشيخ عمر بكري أحد مؤسسي حزب التحرير في بريطانيا، والذي أسس لأفكار الحزب هناك، حيث قالت عنه صحيفة الشرق الأوسط "ويعيش بكري منذ عام 1986 م في بريطانيا التي وصلها بعد طرده من السعودية. وبعد أن أسس الجناح البريطاني لحزب التحرير الذي أسسه الشيخ النبهاني في القدس

(1) ادعيس، أنور خليل، نظرات في حمل الدعوة، الناشر: أنصار الخلافة البيت المقدس، ط1، ص80.

(2) العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير دراسة تاريخية ودراسة عامة، دار اللواء للصحافة والنشر، ص71.

عام 1953، عاد بكري وانشق عن الحزب عام 1996 ليؤسس (حركة المهاجرون)⁽¹⁾. وأيضاً الشيخ أسعد بيوض التميمي - رحمه الله - وهو خطيب المسجد الأقصى الذي شارك في تأسيس حزب التحرير حيث كان من الذين اتصل بهم الشيخ تقي الدين في بداية تأسيس الحزب، حيث "بدأ العمل لتشكيل الحزب في مدينة القدس، حيث كان يعمل الشيخ تقي الدين - رحمه الله - في محكمة الاستئناف الشرعية هناك، وقد اتصل بعدد من الرجال آنذاك منهم الشيخ احمد الداعور من قلقيلية، والسيدان نمر المصري وداود حمدان من اللد والرملة، والشيخ عبد القديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم"⁽²⁾. وجاء في المركز الإعلامي الفلسطيني حول حياة الشيخ أسعد بيوض التميمي: "وفي مطلع سنة 1954 قدم استقالته من وزارة التربية والتعليم وتفرغ للعمل السياسي والحزبي وترشح لعضوية مجلس النواب عن حزب التحرير ثلاث مرات واعتقل في سجن الجفر سنة 1955 لمدة تسعة أشهر. وفي سنة 1958 انفصل عن حزب التحرير وعاد إلى سلك الوظيفة فعين مديراً لأوقاف القدس ثم نقل مديراً لدار الأيتام الإسلامية الصناعية واستمر في هذه الوظيفة حتى تسليم القدس"⁽³⁾.

والذي يهتما في الأمر أن الشيخ أسعد - رحمه الله أسس حركة الجهاد الإسلامي - بيت المقدس - فهناك العديد من المقالات والتي تحمل اسمه باسم أمير حركة الجهاد الإسلامي بيت المقدس⁽⁴⁾.

هذه بعض النماذج التي تم عرضها على سبيل التمثيل مع أن هنالك العديد ممن خرجوا بسبب مفهوم التبني واصطدموا بجداره الصلب الذي لا يسمح إلا لرأي واحد يعبر عن إرادة المجموع ولا صوت إلا صوت واحد، وهو الرأي المتبني.

ولم يقف الحد عند هذا الأمر بل تجاوز إلى خروج جماعة أيضاً انشقت عنهم وصفهم الحزب بالناكثين لأن مفهوم التبني قد أحدث أشكالا في بعض الأمور، والقسم الذي اقساموه حينما دخلوا الحزب وهم أنفسهم - أي الناكثين - قالوا: إنهم عزلوا أمير الحزب وهم حتى الآن يعتبرون أنفسهم الحزب الحقيقي الذي يسير على نهج الشيخ تقي الدين النبهاني - رحمه الله - وأن ما عداهم من حزب التحرير الحالي؛ هو حزب قد خرج على الأمر المتبني وهؤلاء يقودهم الشيخ: "محمد نافع عبد الكريم صالح" (واسمه موجود في دوسيات أصحاب الاتجاه الذي سموا

(1) جريدة الشرق الأوسط، العدد رقم 9749، بتاريخ 3 رجب، من عام 1426هـ. www.asharqalawsat.com

(2) العبيدي، ص 54.

(3) موقع المركز الفلسطيني للأعلام، الصفحة الالكترونية، <http://www.palestinianforum.net>

(4) موقع المقريري للدراسات التاريخية والذي يديره الدكتور هاني السباعي حيث يوجد العديد من المقالات المؤرخة

باسم أمير الجهاد الإسلامي بيت المقدس: <http://www.almaqreze.com/index.html> انظر قائمة الملاحق:

ملحق رقم (7).

بالناكثين) (1). وفي نهاية المطاف تم الإعلان عن عزل الأمير السابق لحزب التحرير: "عبد القديم زلوم" - رحمه الله - على يد هؤلاء ، والذي كان حينها أميراً عاماً للحزب لأنه حسب فهمهم كان قد خرج على متبنيات الحزب فيقولون في أحد نشراتهم "لوحظ في المناقشات التي دارت بين الشباب، عقب إعلان القيادة المؤقتة عزل عبد القديم زلوم عن إمارة الحزب أنها جرى فيها خلط بين ثلاث مسائل: طاعة الأمير، واستحقاق الأمير للعزل وآلية عزل الأمير... الخ، ثم يتابعون فيقولون: "وواقع الحال إن الحزب في ظل القيادة المعزولة لم يعد متلبساً بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية في السنوات الأخيرة. وهو أمر لم يكن يخفى على معظم الشباب، ناهيك عن المطلعين على بواطن الأمور في الحزب. ويكفي الإشارة في هذا المقام إلى إشغال القيادة السابقة الشباب فيما أصدرته من كتب ونشرات مخالفة للشرع ولما تبناه الحزب، مما جعل الحزب يتوقع على نفسه، وينشغل عن العمل في الأمة. ومع ذلك فإن هناك أسباباً أخرى تضافرت مع هذا السبب (أي عزل الأمير) وجعلت قرار العزل أكثر إلحاحاً وهذه الأسباب موضحة أيضاً في البيان ومن بينها تبني أحكام وأفكار أدخلت على الطريقة التي تبناها الحزب ما يخالف الشرع، ويتناقض مع صفائهما ونقائهما" (2).

المطلب الثاني: ذرائع بعض الذين خرجوا على التبني:

في هذا الصدد نؤكد أن هنالك العديد من القيادات التي خرجت على المتبني وأسست أحزاباً جديدة، حيث إن فكرة التبني كما مر سابقاً تلغي شخصية الفرد وتجعله طائعاً لكل جزئية من جزئيات الحزب ولا رأي له، والمتبني هو القانون العام والحد الفاصل الذي لا يجوز الاقتراب منه وليس أوضح من ذلك ما قامت به مؤخراً جماعة تطلق على نفسها الحركة التصحيحية لحزب التحرير الإسلامي والذين خرجوا من الحزب وحددوا بعض الذرائع التي قادتهم لمخالفة فكرة التبني والتي تعتبر في حقهم قانوناً قاسياً، وأكدوا أنهم قاموا بهذا العمل نتيجة لبعض الأمور التي اعتبروا أنها مجحفة بسبب قانون التبني الذي طالماً جعلهم مجردين من أي رأي سوى رأي الحزب، ولا قيمة لرأيهم الخاص ضمن إطار الحزب، فأسسوا تكتلاً مغايراً للحزب اسمه الحركة التصحيحية في حزب التحرير وهو بحد ذاته ثورة عارمة على مفهوم التبني، ثم تبلورت تلك الحركة إلى ما يسمى جماعة أنصار العمل الإسلامي الموحد وهذا نص البيان الموقع باسمهم

¹ (دوسية خاصة بجماعة الناكثين كما يطلق عليهم تحمل عنوان ما صدر بعد 1997/10/22 م. من منشورات

(2) نشرة لحزب التحرير بتاريخ: 1997/12/2، 2 شعبان 1418 هـ وهم قسم من أقسام حزب التحرير الذين سمو بالناكثين لأنهم خرجوا على الحزب وهم يقولون أنهم لم يخرجوا من الحزب بل هم الذين يحافظون على خط الحزب انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (8).

بسم الله الرحمن الرحيم

بيان من الحركة التصحيحية لحزب التحرير

نحن في الحركة التصحيحية لحزب التحرير: نعلن للأمة ولشباب حزب التحرير: أنا تنازلنا عن الأفكار التالية، حتى يكون الحزب مجزئاً ومبرئاً للذمة.

1- تنازلنا عن إنكارنا لصحبة معاوية بن أبي سفيان، وعن شتمنا وجرحنا له، ولمن معه من الصحابة.

2- تنازلنا عن كون القرشية شرط أفضلية لا شرط انعقاد، لوجود الإجماع القطعي والحديث المتواتر على كونها شرط انعقاد.

3- تنازلنا عن الروايات التاريخية التي ذكرها الطبري وغيره عنبيعة عثمان لأنها كذب متفق على ضعف اثنين من رواتها، أبي مخنف، وعبد العزيز بن ثابت.

4- تنازلنا عن حديث معاذ في كيفية قضائه؛ لأنه ضعيف باتفاق أهل الجرح والتعديل لأن فيه مجاهيل.

5- تنازلنا عن الاحتجاج بحديث: "لا يحل لثلاثة في فلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم"؛ لضعفه من جهة ابن لهيعة، فقد ضعف الحزب وجمهور العلماء، وهناك أحاديث صحيحة تصلح للاحتجاج عوضاً عنه.

6- تنازلنا عن قولنا: أن الاستخلاف هو ترشيح، لأن هذا المعنى للاستخلاف لم يرد ولا في قاموس، وإنما الذي ورد أن الاستخلاف: أن يجعله خليفة في حياته ثم يخلفه بعده.

7- تنازلنا عن قولنا: بأن ولاية العهد بدعة؛ لأنه ثبت أن أبا بكر فعلها، وأن العلماء أقروها، وادعوا عليها الإجماع.

8- تنازلنا عن وصفنا للمغيرة بن شعبة بالإجرام؛ لأنه أيد معاوية بن أبي سفيان في تولية ابنه زيد، فالله، يقول عن أهل بيعة الرضوان، (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا)⁽¹⁾.

9- تنازلنا عن وصفنا لمعاوية - رضي الله عنه - : بأنه كذب على الصحابة حين قال بأنهم بايعوا ابنه، وإنه لم يبايعه أحد، واعتمد الحزب في ذلك على روايات تاريخية كذب تخالف ما في صحيح البخاري ومسلم مع أن ابن عمر - رضي الله عنه - بايع، وأنه رفض خلع يزيد.

(1) سورة الفتح، آية 18.

- 10- تنازلنا عن وصفنا للعلماء الذين لا يريدون قتال مغتصب السلطة بأنهم جبناء علما بأن مسألة عدم قتال المغتصب إذا أدى إلى فتنة متفق عليها، كما ذكر ذلك ابن حجر وقد أورد الحزب هذا الإجماع في مقدمة الدستور.
- 11- تنازلنا عن فكرة التجسس على شباب الحزب، ولو كان بحجة الحفاظ على جسم الحزب.
- 12- تنازلنا أن يكون الكافر قائدا في جيش المسلمين؛ لأن له حق الطاعة عليهم، وله أمرهم ونهيهم، وهذا يعني: أن له ولاية عليهم، ولا يجوز أن تكون للكافر على المسلم ولاية، فقد منع الحزب ما هو أدنى من ذلك لهذا السبب، فقد منع الكافر من أن يكون أمير سفر، ومنع الكافرة من حضانة وكفالة اليتيم، كما في النظام الاجتماعي.
- 13- تنازلنا عن فكرة طاعة الأمير واتباع المتبنى ولو كان خطأ؛ لأن فيه تكميم لأفواه، وسكوت عن المنكر، والأصل أن لا يكون المرء إمعة.
- 14- تنازلنا عن القول: أن النبي صلى - الله عليه وسلم - فكر في الهجرة من مكة إلى المدينة، وأن هجرته كانت بناءً على تفكيره، لأن فيه نسف لتوقيفية الطريقة، ومخالفة لكونه - عليه الصلاة والسلام - لا ينطق عن الهوى، وخصوصاً فيما يتعلق بالشريعة.
- 15- تنازلنا عن القول بأن القتال جائز مع الحاكم العميل ولو كان تنفيذاً لخطة دولة كافرة ما دام قتالاً للكفار؛ لأن القتال مقيد في سبيل الله لا على إطلاقه، وهذه في سبيل تنفيذ خطة لدولة كافرة، فلم يعد قتالاً مشروعاً، ثم هل تنفع المسلمين هذه الخطة ولا تؤذيهم ويكفي أدى أن يموت المسلمون في سبيلها ولو كانوا أفراداً وأحزاباً، فالوسيلة إلى الحرام حرام.
- 16- تنازلنا عن التبني في العقائد وبعض العبادات، فإذا كان إجبار الكفار على الإسلام يسبب لهم حرجاً، فمن باب أولى للمسلمين. فليترك المسلمون وما يعتقدون حسب مذاهبهم واجتهاداتهم.
- 17- تنازلنا عن قولنا أنه لا يحوز الإيمان بعذاب القبر، ولا بعودة عيسى - عليه السلام - ولا بظهور المهدي والدجال؛ لأننا بهذا القول نكون قد خالفنا سبيل المؤمنين، فكل المسلمين يؤمنون بتلك القضايا، ثم ما الفائدة التي يجنيها الحزب من ذلك سوى معاداة المسلمين له بسبب ذلك.
- 18- تنازلنا عن طلب من يلتحق بالحزب: أن يتبنى ما يتبناه الحزب، وأن يترك رأيه لرأي الحزب، ولو لم يكن مقراً بصحته، أو لو كان على يقين من خطأ الحزب، ولو كان هذا الشخص مجتهداً، وخصوصاً في الفروع الظنية؛ لأن هذا معناه حمل الناس على رأي

واحد، ولم يحصل ذلك على مر العصور إلا لل خليفة فقط وتنفيذاً دون الدعوة إليه، كما وأن الحزب ليس الخليفة.

19- تنازلنا عن عدم قبول الشكوى الجماعية ضد المسؤول، فقد قبلها الرسول - صلى الله عليه وسلم - من وفد بني قيس ضد العلاء بن الحضرمي، ثم الشكوى الجماعية نوع من أنواع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وليس مقيدا بفرد أو جماعة بل على الإطلاق.

20- تنازلنا عن القرار الإداري بمقاطعة التاركين ولو في الدعوة ، لأنه يخالف تحريم المقاطعة والتدابير ولا تقاطعوا ولا تدابروا على إطلاقه في الدعوة وغيرها.

21- تنازلنا عن الروايات التاريخية التي في الكراسة بشأن معاوية بن أبي سفيان، وابنه يزيد؛ لأنه فوق كونها روايات تاريخية لا يعتمد عليها، فهي كذب ولم يصح منها شيء، وتخالف ما جاء في الصحاح من عدالة معاوية وابنه، ويكفيهم أنهم تسموا أمراء المؤمنين.

22- تنازلنا عن القول: بأن المسألة هي كل ما يسأل عنها ويدخل تحت أركانها وشروطاً وأجزائها وأسبابها وموانعها وغير ذلك لئلا تخرج الشباب، فيقلدوا في جزء المسألة ويقلدوا غيره في الجزء الآخر، فيقعوا في مخالفة للمتنبى القائل بعدم تقليد أكثر من فقيه في المسألة الواحدة، والحزب لم يتبين في كل أجزاء المسألة في مسائل كثيرة اتصل عمل الشباب بها، كالصوم، والقضاء، والمواريث، والزكاة، وغير ذلك.

23- تنازلنا عن فكرة تحريم النقابات والجمعيات الخيرية، وتحريم اشتراك الشباب فيها؛ لأنه لا يوجد دليل يحرمها، بل هناك أدلة تجيزها، كعموم أدلة الرعاية. أما مخالفة المتنبى فليس دليلاً على التحريم سيما وأنه ليس قائماً على أدلة. أما القول بأنها تطيل أمد الاستعمار - أيضاً - فليس عليه دليل، ثم هناك مؤسسات كثيرة، كالجامعات، والمدرس، والمستشفيات، وربما تخدم الأنظمة القائمة في مناهجها وقوانينها حتى وأن تسمت هذه المؤسسات بأسماء إسلامية، غير أن هذا لا يعني عدم التعامل معها بل لا يتأتى ذلك، ثم هل يقال عن بناء المساجد: أنه حرام بحجة أنه متنفس للجهود عن إقامة الخلافة؟!.

24- تنازلنا عن فكرة عدم إطعام الأيتام والمساكين بحجة أننا لسنا جمعية خيرية، أو بحجة مخالفة المتنبى، وقد أطعم النبي - صلى الله عليه وسلم - قومه وهم حينئذ على الشرك، في سبيل إيصال الدعوة لهم فكيف بإطعام المسلمين ففيه أنه عمل خير ويمكن الاستفادة منه في حمل الدعوة وإيصالها للناس. فقد جلبت النفوس على حب من أحسن إليهم.

25- تنازلنا عن فكرة اتهام الآخرين بالخيانة أو العمالة من غير بيئة لمجرد الشبهة أو بحجة التعاون مع الكفار علماً: بأنه يجوز شرعاً التعامل مع الدول الكافرة ك شراء السلاح منها

أو حتى إستعارته، وهذا ما حصل مع الرسول - صلى الله عليه وسلم - حينما استعار سلاحاً من صفوان بن أمية - وهو يومئذ مشرك، وقد كان رئيس قبيلة - إضافة إلى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: "خمس ليس لها كفارة" وذكر منها: "وبهت المؤمن" رواه أحمد وفي رواية البخاري جعلها من الكبائر، وروي عنه أيضاً: "إذا رأيت كالشمس وإلا فدع" وهذا معناه: أن اتهم أي مسلم من غير بينة اعتماداً على الاجتهاد والتحليل السياسي، فإنه لا يجوز؛ لأنه مظنة الخطأ، فيكون بهتاً غير أن هذا لا يعني أن لا ينكر عليهم أحد إن خالفوا الشرع.

26- تنازلنا عن حمل الناس على آرائهم وإنزالهم عندها ولو قسراً، كما حصل في مسألة وحدة المطالع في الصوم والإفطار؛ لأن هذا من عمل دولة الخلافة لا من عمل الأفراد ولو كانوا أحزاباً وجماعات، غير أن هذا لا ينفي أن وحدة المطالع هو الرأي الراجح عند المسلمين، ولكن يتعذر تطبيقه بسبب تعدد دولهم وحكامهم.

27- لقد مضى على وجود الحزب أكثر من خمسين عاماً لم يحقق فيها شيئاً يُذكر في سبيل نهضة الأمة، ولم ينفع الأمة في شيء سوى بعض التحليلات السياسية هنا وهناك، وحتى الآن لم يعد فيها ما يشفي، لذا لا بد من إعادة النظر في المتبنى وفي هيكلية الحزب سيما وأن الشيخ المؤسس - رحمه الله - قد أشار إلى أن الدعوة لا تحتاج إلى أكثر من ثلاثة عقود حتى تثمر، وقد مضى على نشأة الحزب خمسة عقود لم يثمر شيئاً بل أخفق وفشل في أكثر من مكان، كأفغانستان، والباكستان، وتركيا، ومصر وسوريا وازباكستان وغيرها.

28- لا بد من الاهتمام والتركيز على النواحي الروحية لدى شباب حزب التحرير لصقل نفسياتهم وإعدادهم، ليكونوا مستحقين للنصر، كالإزامهم قراءة القرآن وإلزامهم أداء النوافل وعدم تركها.

29- تنازلنا عن كل فكر أو رأي ليس له علاقة بالطريقة وبأحكام السير كحكم الكالونية والسيرتو والقبلة والمصافحة والنظر إلى الصور العارية، وروث الحيوان وأحكام الطوافين وعورة الرجل والمرأة وأحكام الإجارة والاستصناع والشركات والبيع والنظر إلى المخطوبة والنقاب والنكاح بولي أو بغير ولي، ومسألة سجن ناكح محارمة بدل من قتله، ومسألة الإيمان يزيد وينقص، ومسألة الجاسوس وسائر الأحكام العقائدية إلى غير ذلك من الأفكار التي لا يقدم وجودها ولا يؤخر عدمها في سير الحزب السياسي مطلقاً، بل يمكن أن تعيقه وتشغله في جدل مذهبي أو فقهي له أول وليس له آخر كما هو حاصل بين الشباب، وبينهم وبين أبناء الحركات الأخرى، فليترك الشباب وما يتمذهبون وليترك معهم طالما لا يؤثر على أحكام السير وطريقة إقامة الدولة.

30- تنازلنا عن اعتبار المتبني رابط بين أفراد الحزب؛ لأن اعتباره رابطاً دون العقيدة الإسلامية، فيه دعوة إلى الطبقية، وهذا ما جعل الأمة تجفانا وتخالفنا في معظم ما تنبأه الحزب إن لم يكن جميعه⁽¹⁾. فمرة أخرى وأخرى نجد أن الأمر المتبني من خلال ما تم عرضه هو في حد ذاته من فرق الجماعة ومزقها، ولم يحافظ عليها بل جعل حالة من الاضطراب تدب فيها، وعمل على شطرها مرات عديدة ومتتالية مما يلغي كلياً فكرة محافظة التبني على وحدة الجماعة والكلمة الواحدة في الحزب.

فهذه الأمور المطروحة هي متبنيات جعلها أصحاب اتجاه التبني قوانين لا يجوز مخالفتها لأي فرد انتمى للحزب أو حتى مناقشتها، لأن في رفضها خروجاً عن الحزب وأفكاره ويشكك في الانتماء الحزبي للفرد إن هو خالفها كما سيأتي لاحقاً في مناقشة مفهوم التبني.

⁽¹⁾ نشرة للحركة التصحيحية لحزب التحرير، 12 رمضان 1424 هـ، والتي انفصلت عن عضوية الحزب وأسست تكتلاً مغايراً للحزب اسمه جماعة أنصار العمل الإسلامي الموحد. وقد ذكرتها كاملة في قائمة الملاحق. ملحق رقم (9).

المبحث الثاني

مناقشة مفهوم التبني وأصوله:

إن المدقق لما طرحه أصحاب اتجاه التبني والأدلة التي ساقوها والذرائع التي تذرعوها بها على ما يقولون يكشف مدى عمق تحميل الأمور في غير محلها وتحميل الكثير من النصوص ما لا تحتل وفي غير موضعها. ونستطيع أن نقول: إن قانون التبني هو قانون جاء يلبي حاجات حزبية أكثر منه رغبة في حاجات تفيد الأمة بشيء فهو أمر يتناقض مع بديهيات العقل السليم والسوي، بل أوقع الناس والعباد في حرج وضيق عظيم. فالحرية الفكرية ضمنها الإسلام ووضع لها الضوابط والقواعد ولم يحجر على العقل ومع إبداء الرأي وإعطائه قيمته الحقيقية والمعبرة عن إرادة الحق - تبارك وتعالى - ومبادئ الشرع الحنيف والمنصهرة بضمير الشخصية الإسلامية الحقيقية والتي تعبر بدورها عن صفاء الإسلام ومكامن العقل السليم، ولهذا جاءت تعاليم الإسلام تشرّع لحرية الرأي لا على أساس أنها حق مباح من حقوق المسلم فحسب، بل على أساس أنها واجب عليه أيضاً. وكثرة ما جاء فيها من طلب مشدّد يمكن أن نعتبرها ترتقي في سلم المقاصد الشرعية. وقد تقرر في التعاليم الإسلامية أن حرية الرأي هي المدخل المعتبر إلى الإيمان الحق، فلا يكون الإيمان بالعقيدة إيماناً كاملاً في ميزان الدين إلا إذا انبنى على حرية فكرية تتيح التدبر الذاتي في غير توجيه من مؤثرات خارجية من موروثات الآباء أو توجيهات الآخرين وتثمر اقتناعاً مبنياً على حرية النظر⁽¹⁾ وقد قسمت هذا المبحث إلى:

المطلب الأول : التبني ونظرية اللزوم.

المطلب الثاني : نظرة في أدلة التبني.

المطلب الثالث : ربط التبني بالخلافة.

المطلب الأول: التبني ونظرية اللزوم:

نستطيع من خلال ما عرضناه في الفصل الثالث من أصل التبني ومفهومه، أن نلاحظ بشكل جلي أنه أمر محدث وأمر طارئ جديد، ولم يؤصل له أحد من العلماء كعلم معتبر وإن كانت له بعض الآثار هنا وهناك ولكن بشكل عام هو أمر محدث، ولم يكن في العصور السابقة، أو أي حقبة تاريخية عرفتها الأمة الإسلامية في ماضيها، بل وتم إلزام حديدي وبشكل كبير للأفراد بالأمر المتبني وهذه اللزومية يمكن أن توصف بأمرين:

(1) النجار، د. عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، 1427هـ-2006م، ص45-ص46.

1- إن هذا اللزوم بدعة جديدة لم يجرؤ أحدٌ من قبل أن يلزم بها أتباعه، وقولهم هذا يجعل الحزب وأفراده هو صورة جديدة لمذهب جديد فيه من التعصب ما يفوق تعصب المذهبيين لأئمتهم.

2- الحزب يقرر أن هذا اللزوم جاء لخصوصية الصلاحيات التي وسدت للقيادة وليس لمزايا علمية وعقلية، وهذا قول غريب عجيب يكفي أن يرده المسلم متى تصوّره وفهمه فهماً صحيحاً⁽¹⁾.

إن فكرة اللزوم وإلزام الناس بالرأي هي ضرب من التعصب كما مر معنا في الفصل الثاني من طبيعة الاختلاف في الأحكام الشرعية، ناهيك أنها تقتل روح الإبداع في الأمة وتضفي فكرة الجمود، وتلغي الآخر، فمن يملك من الأمة أن يجبر فلاناً أن يتبع قوله ورأيه ويسير وفق هواه، فهذا أمر محدث وأمر يدل على حالة من السطحية في الفهم وعدم التبصر بأسرار التشريع الحكيم. وهاهو الخليفة أبو جعفر المنصور - رحمه الله - أراد أن يجعل من كتاب الإمام مالك - رحمه الله - الموطأ قانوناً شاملاً ومتبنياً ومرجعاً يرجع إليه في جميع الأقضية الفقهية والمنازعات، ويوزع على كافة الأمصار، ويقاع الدولة الإسلامية، فما كان من الإمام مالك إلا أن ثارت ثائرتة ورفض ذلك رفضاً شديداً وقاطعاً، ولما حج المنصور قال لمالك: قد عزمت أن أمر بكتبك هذه التي صنفتها، فتتسخ ثم أبعث في كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وأمرهم بأن يعملوا بما فيها، ولا يتعدوه إلى غيره، فقال: "يا أمير المؤمنين لا تفعل هذا فإن الناس قد سبقت إليهم الأقاويل، وسمعوا أحاديث ورووا روايات وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وأتوا به من اختلاف الناس، فدع الناس وما أختار أهل كل بلد منهم لأنفسهم"⁽²⁾.

فقد أدرك الإمام مالك بقريحته الفقهية وبفهمه المستبصر للأحكام والأصول ومناهج الاستنباط أنه من الاستحالة بمكان جمع الناس على رأي فرعي واحد وخصوصاً في مسائل الظنيات والأحكام الفرعية والتي يكثر فيها الخلاف؛ لأن ذلك سيسبب حرجاً وضيقاً شديداً للأمة ولل فقهاء، والذين سيضطرون مكرهين للتنازل عن آرائهم وأدلتهم، مما يضفي جواً متوتراً، ويكون ملاذاً خصباً للنزاع، ومرتعاً للفتنة وشرّاً مستطيراً لا تحمد عقباه. ويقول الدكتور فتحي يكن: "وأخطأ حزب التحرير حينما التزم بفكرة تبني الأحكام والأفكار بشكلها التعميمي حيث أعطى لكل سؤال جواباً، وتبنى لكل قضية حكماً، إن هذا الأمر يبدو في ظاهره ولأول مرة جميلاً ورائعاً وبخاصة للشباب المحدودي الثقافة الإسلامية، ولكنه في نتائجه وأبعاده من شأنه أن يمسح الثقافة الإسلامية، ويضيق الفكر الإسلامي ويحجر عليه ضمن دائرة الكتب التي

(1) أبو عمر، عمر محمود، نظرة جديدة في الجرح والتعديل، ص55، مكتبة التوحيد والجهاد.

(2) الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1، دار الكتب العلمية، لبنان، ص270.

أصدرها دون سواها، إن فكرة التبنّي في الأمور الخلافية الكبرى والمصيرية الهامة ذات الانعكاس الحركي والسياسي جيد ومفيد، ولكن إطلاقها بحيث تشمل كل شأن من شؤون التشريع سيء ومخيف⁽¹⁾. فالإزام الناس بفكرة معينة أو مذهب معين كما مر سابقاً في مبحث موازنة بين التبنّي والتقليد، لا يجوز ولا يصح وأمر لا دليل عليه لا من الكتاب ولا من السنة وهو أمر مبتدع ولا حظ له من الفكر الإسلامي السوي، وما أجمل ما قاله الإمام ولي الله الدهلوي - رحمه الله -: "فليعلم من أخذ بجميع أقوال أبي حنيفة أو جميع أقوال مالك أو جميع أقوال الشافعي أو جميع أقوال أحمد - رضي الله عنهم - ولم يترك قول من اتبع منهم أو من غيرهم إلى قول غيره، ولم يعتمد على ما جاء في القرآن والسنة غير صارف ذلك إلى قول إنسان بعينه: أنه قد خالف إجماع الأمة كلها من أولها إلى آخرها بيقين لا إشكال فيه"⁽²⁾. وتاريخ الأمة الإسلامية حافل بالأمور التي تدل على مخالفة التلاميذ في الأحكام الاجتهادية حتى لكبار معلمهم فقد خالف الإمامان: أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني⁽³⁾ الإمام أبا حنيفة في ثلث المذهب⁽⁴⁾، فرغم انتساب العديد من العلماء إلى مذاهب معينة لم يمنعهم التعصب أو الانتساب المذهبي من اتباع الحق أينما وجد وبان. وهاهو الإمام النووي يخالف الشافعية، بل والمذهب الشافعي برمته في مسألة الوضوء من لحم الإبل⁽⁵⁾. ليس هذا فحسب بل ونرى أن الإمام الشافعي عد له أصحابه سبع عشرة مسألة فيها قولان مختلفان⁽⁶⁾. ويقول الإمام أبو مظفر السمعاني⁽⁷⁾ حول هذا الأمر: "وأما عندنا فهو جائز (رأيان في مسألة واحدة) وهو قول كثير من المتكلمين وإنما جاز

(1) يكن، فتحي، نحو حركة إسلامية عالمية، مؤسسة الرسالة، ص18.

(2) الدهلوي، الانصاف، ص128.

(3) هو الإمام محمد بن الحسن بن فرقد أبو عبد الله الشيباني الكوفي العلامة فقيه العراق، صاحب أبي حنيفة، ولد بواسط ونشأ بالكوفة.

إمام بالفقه والأصول، وهو الذي نشر فقه أبي حنيفة رحمه الله تعالى، أصله من قرية حرسا في غوطة دمشق. سمع العلم من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه مع اجتهاده بمسائل عديدة تخالف المذهب، ولي القضاء للرشد بعد القاضي أبي يوسف وروى عن مسعر، والأوزاعي، ومالك بن أنس وغيرهم. وأخذ عنه: الشافعي فأكثر، وأبو عبيد، وهشام بن عبد الله، وأحمد بن حفص فقيه بخارى، وغيرهم له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: "المبسوط" في فروع الفقه، و"الزيادات"، و"الجامع الكبير"، و"الجامع الصغير"، و"الآثار"، و"السيرة"، وغيرها. توفي سنة تسع وثمانين ومائة بالري. رحمه الله تعالى رحمة واسعة. الذهبي، ج9، ص134 - ص136.

(4) أمين، محمد، حاشية ابن عابدين، ج1، ص63، دار الفكر / بيروت، ط2، 1386هـ.

(5) النووي، محمد شرف الدين، المجموع، ج2، ص59_60، دار الفكر / بيروت.

(6) الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللع في الأصول، ص132، دار الكتب العلمية بيروت.

(7) السمعاني الحافظ البارع العلامة تاج الإسلام أبو سعد عبد الكريم بن الحافظ تاج الإسلام معين الدين أبي بكر محمد بن العلامة المجتهد أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد بن محمد بن جعفر التميمي السمعاني المروزي صاحب التصانيف ولد في شعبان سنة ست وخمس مائة، توفي في ربيع الأول في أوله سنة اثنتين وستين وخمس مائة بمرور له ست وخمسون سنة. القيسراني، تذكرة الحفاظ، ج4، ص1316.

التخبير بينهما على وجه البديل دون الجمع لأمرين⁽¹⁾. بل ونجد العديد من النماذج من هذا القبيل والتي تدل على مخافة التلاميذ لعلمائهم وأمرائهم وأسائدتهم، يقول شيخ الإسلام ابن القيم الجوزية حول اتباع المذاهب وعلمائهم: "ومن تأمل أحوال هؤلاء وفتاويهم واختياراتهم علم أنهم لم يكونوا مقلدين لأئمتهم في كل ما قالوه، وخلافهم لهم أظهر من أن ينكر، وإن كان منهم المستقل والمستكثر"⁽²⁾. بل مطلوب من الإنسان المسلم والفقيه عدم التوقف وعدم التحجر عند رأي معين إن علم خلافه، وهذا ليس عيباً، أو مثلبة في علمه، أو نقصاً في شخصيته، بل هو من أرقى أنواع الورع وأعف أنواع العلم وأصدقها. فنجد أن الكثير من الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - كانت تجتمع فيهم هذه السمة الطيبة، وهم خير القرون وأصحاب رسولنا الكريم - صلى الله عليه وسلم - والمشهود لهم بالخير والبركة. حيث لقي عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - رجلاً فقال: "ما صنعت قال: قضى عليّ وزيد بكذا وكذا، قال لو كنت أنا لقضيت بكذا، قال: فما منعك والأمر إليك؟ قال لو كنت أدرك إلى كتاب الله أو سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لفعلت، ولكني أردك إلى رأيي، والرأي مشترك، فلم ينقض ما قاله عليّ وزيد".⁽³⁾ فنجد أن عمر رضي الله عنه ومع أنه خليفة المسلمين لم يتحجر عند رأيه أو يفرض أمره باعتباره أميراً للمؤمنين أو أميراً عاماً للسواد الأعظم لهذه الأمة وهذا يدل على متانة العقل السليم الذي تربى على منهج النبوة وسلامة الحس الخالي من أي تعصب أو تقليد أعمى. فقد كان الصحابة حينما يتكلمون ويفتون بشيء يحذرون الناس من آرائهم والتي قد تكون خاطئة وعرضة للزلل، فهم غير معصومين، فكتب كاتب لعمر بن الخطاب: "هذا ما رأى الله ورسوله ورأى عمر، فقال عمر: "بئس ما قلت، قل: هذا ما رأى عمر، فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريء"⁽⁴⁾. فلا يوجد قدسية في الرأي، فغالباً ما يتعرض الباحث أو العالم للزلل والخطأ وعدم الفهم السليم في بعض جوانب التشريع فلا قيمة للرأي إذا لم يكن مستنداً على أصول الإسلام المعتمدة والفهم الدقيق لروح التشريع الحنيف، فمتى عرف الدليل وتبينت قوته وصحته أخذ به، دون النظر هل هذا الأمر يرضي أميراً حزبياً؟ أو جهة معينة؟ أو أناساً تربطهم به رابطة معينة، فالدين ليس بما وافق الهوى والنزوات والغرائز بل الدين اتباع وليس ابتداء. وسأل أبو الجوزاء⁽⁵⁾ ابن عباس عن الصرف. فقال

(1) السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، دار الكتب العلمية | بيروت، (تحقيق: محمد

حسن إسماعيل الشافعي)، ط1، (1997م)، ج2، ص334.

(2) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج2، ص478- ص479.

(3) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص53.

(4) نفس المصدر، ج1، ص58.

(5) أوس بن عبد الله الربيعي أبو الجوزاء البصري تابعي سمع عبد الله بن عمرو روى عنه بديل بن ميسرة قال يحيى بن سعيد قتل أبو الجوزاء سنة ثلاث وثمانين في الجماجم وقال لنا مسدد عن جعفر بن سليمان عن عمرو بن مالك

له: "يداً بيد لا بأس به". ثم حج أبو الجوزاء مرة أخرى، فجاء ابن عباس فسأله فقال: "وزنا بوزن"، فقال أبو الجوزاء: "أفتيتني اثنتين بواحد، فلم أزل أفتي به منذ أفتيتني". فقال ابن عباس: كان ذلك عن رأي، وهذا أبو سعيد الخدري يحدث عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، فتركت رأيي لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم -⁽¹⁾. وفي رواية أخرى قال ابن عباس: أتوب إلى الله إنما كان رأياً رأيته، وهاهو "أبو سعيد" يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -⁽²⁾.

فمتى اتضح الرأي السليم والحجة القوية فلا حرج من أن نتنازل عن رأينا لصالح الحق والمنهج المعتبر الذي يستند إلي أصل شرعي ولا نجعل أهواءنا هي التي تسيرنا وتجعلنا رهائن لها، أو لمجرد أن الأمير قال هذا الأمر لا يجوز لأحد أن يخالفه، أو حتى مناقشته - كما ألمحوا بذلك وصرحوا في نشراتهم - وكأنه أمر مقدس. فكما مر سابقاً يصرحون أنه متى طلبت الكتلة المبرئة للذمة أن يترك رأيه فيجب أن يفعل؛ لأنه كما عللوا ذلك بأنه مخير بين فرضين فرض تبنيه هو وبين فرض الانتماء للحزب، فيقدم فرض الانتماء على فرض تبنيه الشخصي⁽³⁾ ومرة أخرى تختلط الأوراق في الفهم فمن قال أن الكتلة مبرئة للذمة؟ ومن أعطاه هذه البراءة؟ لتجبر الناس على ترك آرائهم قسراً، ومن قال بأنه لأجل أن هذه الكتلة تسعى لإقامة واستئناف الحياة الإسلامية أصبح الانتماء إليها مبرئاً للذمة وموجباً لتبني أقوالها! وهذا في حقيقته تجن على الحكم الشرعي وطمس واضح لمعالم الفكر الإسلامي الصحيح ونوع من التضيق على الأمة. فهذا الإمام مالك رحمه الله يشير إلى أن الرأي لا يملكه أحد ويقول: "كل يأخذ من قوله ويرد عليه إلا صاحب هذا القبر"⁽⁴⁾. وأشار إلى قبر النبي محمد - صلى الله عليه وسلم، وبالنظر في السيرة النبوية نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم - بعد أن عمل في الدور الأول على إفهام الصحابة أفكار الإسلام وتجسيدها في أشخاصهم وبعد أن عمل على تكتيلهم حول هذه الأفكار لا حول أشخاص، بعد كل ذلك فإنه لم يسع في الدور الثاني لأن يجعل من أفراد الكتلة أمثلة يقلدها الناس، بل كان سعيه لجعل هذه الأفكار نفسها التي تجسدت في أعضاء الكتلة قوة دافعة تؤمن بها الجماهير، وتفهمها، وتحملها، وتتألف في سبيل تطبيقها، وهذا يرشدنا أنه وإن كان لا بد

النكري عن أبي الجوزاء قال أقمت مع ابن عباس عائشة اثنتي عشرة سنة ليس من القرآن آية إلا سألتهم عنها، البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، التاريخ الكبير (تحقيق: هاشم الندوي) إدار الفكر ببيروت، ج2، ص16. وقال عنه الإمام أبو الحسن العجلي الكوفي صاحب كتاب معرفة النقات: "أوس بن عبد الله الربيعي بصري تابعي ثقة وهو أبو الجوزاء"، الكوفي، أبو الحسن العجلي، معرفة النقات، (تحقيق: عبد العظيم عبد البستوني)، مكتبة الدار المدينة المنورة، ج1، ص237، ط1 (1405هـ-1985م).

(1) البغدادي، الخطيب، الفقيه والمتفقه، ص138، دار أحياء الكتب العلمية ببيروت.

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج1، ص283.

(3) المطلب السادس من الفصل الثالث مسوغات ترك التبني فراجع هناك.

(4) ابن تيمية، الفتاوى، ج14، دار الوفاء، ص85.

للإسلام أن يسري في جسد حامل الدعوة مسرى الدم في العروق بحيث يصبح إسلاماً يعيش بين الناس، إلا أن ذلك ليس من أجل أن يقلد هو ويتبع هو، ويتأسى به هو، ويكون هو القدوة والمثال، لأن من بديهيات الإسلام أن الاتباع لا يكون إلا للشرع، وشرع الله جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فيكون هو وحده القدوة والمثال⁽¹⁾.

فلا عبرة بقول فلان من الناس إن لم يتبع المنهج المتكامل في المعارضة والترجيح بين الأدلة، الذي أصله علماء الأصول والذي يعتبر جزءاً من عمل المجتهد، والذي يلزمه تلقائياً وبشكل ملح أن ينظر في أدلة أقرانه الذين يعارضونه في المسائل المختلف فيها، حتى يدرك مدى راحة القول عند غيره، وتستقيم لديه الأمور. حيث يقول العلامة ابن بدران الدمشقي⁽²⁾ حول منهج التعارض والترجيح عند العلماء: "عقد نفيس في ترتيب الأدلة والترجيح اعلم أن هذا العقد من موضوع نظر المجتهد وضروراته؛ لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر لئلا يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى فيكون كالمتيمم مع وجود الماء وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به وإلا تعطلت الأدلة والأحكام فهذا العقد مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه أو شرطه"⁽³⁾. فكما مر سابقاً يتوقف الاجتهاد على هذا المبدأ (التعارض والترجيح) توقف الشيء على جزئه أو شرطه وبدونه لا يصح الاجتهاد، والمستغرب بعد كل هذا حتى لو كان الدليل قوياً وصحيحاً فلا يعتبر مبرراً لمخالفة المتنبي، وخصوصاً إذا تبنى الرأي، فيقولون في أحد نشراتهم: "لأنه قد تبنى الرأي فصار ملزماً بالعمل والتعليم والدعوة، وليس ملزماً بهذا العمل فقط، لأنه تبنى وليس طاعة فحسب، حتى لو رأى حديثاً صحيحاً فهم منه الحكم الشرعي خلاف ما تبناه غيره ممن تبنى رأيهم، فإن عليه شرعاً أن يترك فهمه للحديث وأن يعمل بالحكم الذي تبناه ويعلمه ويدعو له"⁽⁴⁾. فهاهو الإمام الشافعي يقول: "إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط" وقال أيضاً: "إذا صح الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وقلت أنا قولاً فأنا راجع عن قولي وقائل بذلك الحديث"⁽⁵⁾.

(1) المحمد، أحمد، حمل الدعوة الإسلامية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف، ص76.

(2) هو الإمام: العلامة الشيخ عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، المعروف بابن بدران الدمشقي رحمه الله ولد في قرية دوما بحلب يعتبر من الفقهاء الكبار والمحدثين البارزين ساعد في نشر مذهب الإمام أحمد له أكثر من ثلاثين مصنفاً مثل كتاب روضة النظر لابن قدامة وشرح نونية ابن القيم وشرح فرائض الخرقى، توفي سنة 1346هـ. الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج1، ص267.

(3) ابن بدران، عبد القادر، المدخل لمذهب الإمام أحمد، ص95.

(4) نشرة بعنوان أجوبة أسئلة، بتاريخ، 3 رمضان 1381هـ، الموافق: 1962/2/7. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (10).

(5) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج2، ص495.

ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد، بل هم يضعون -كما مر سابقاً- منهجاً قالوا: إن آراءهم المتبناة صيغت وفق قاعدتين أساسيتين هي قوة الدليل أولاً وثانياً قوة الدليل حسب الفهم⁽¹⁾، فأين ذهبت هذه المنهجية في التعارض والترجيح؟ فلا يوجد أي اعتبار أو وزن أو قيمة لقوة الدليل وليس هذا فقط بل يضعون قوة الدليل كنوع من أنواع الترجيح ثم فهم هذا الدليل ثم بعد كل ذلك يراعى مبدأ المصلحة وبالأخص إذا أريد جمع كلمة المسلمين⁽²⁾. والمصلحة هي التي تقرر بعدها هل يترك التبني أم لا يترك. والسؤال الذي يطرح نفسه هو أنه أي نوع من المصالح يمكن أن تعتبر؟ هل هي المصالح المرسلّة؟ أم مصلحة الحزب؟ أم مصلحة الأمة بمجموعها؟ فالمصلحة لغة مأخوذة من الصلاح، وهو ضد الفساد ويقال: في الأمر مصلحة: أي خير والجمع المصالح، وتورد كلمة المصلحة على السنة الفقهاء بمعنى: المصالح وأسبابها، والفرح وأسبابه ضد المفسدة التي تعني الألم وأسبابه، والغم وأسبابه⁽³⁾.

فمعلوم عند أهل الأصول أن الوصف المناسب للأحكام الشرعية من حيث اعتبار الشارع له يقسم إلى ثلاثة أمور:

1. **المناسب المعتبر:** (المصالح المعتبرة) هو ما شهد له الشارع بوضع أحكام تفصيلية له للدلالة عليه كالأحكام التي جاءت لتحافظ على المقاصد الخمس للشريعة الإسلامية وهي: حفظ الدين، والعقل، والنسب، والعرض، والمال. فالجهاد وقتل المرتد شرع للحفاظ على مبدأ الدين والتوحيد، وتحريم المسكرات لصيانة العقول، وقطع يد السارق للحفاظ على المال، وتحريم الزنى وحد الزاني للحفاظ على الأنساب وصيانتها من التلاعب واختلاط الأنساب وحفظا للعرض، والقصاص لحفظ النفس⁽⁴⁾.
2. **المناسب الملغى:** (المصالح الملغاة) هو ما شهد الشرع بإنهائه بان وضع أحكاماً تدل عليه كالتعامل بالربا وقتل المريض اليأس من الحياة وعدم الرهبانية في الإسلام. فهذه الأمور وغيرها ألغاهما الشرع من حياة المسلمين وأزالها؛ لأنها تتصادم مع الشرع⁽⁵⁾.
3. **المناسب المرسل:** (المصالح المرسلّة) هو الوصف الذي لم يرد في الشرع على اعتباره أو إلغائه لا بنص أو إجماع أي بمعنى آخر لا يوجد أي حكم شرعي يوافقه أو يخالفه وهو ما يسمى بالمصالح المرسلّة⁽⁶⁾.

(1) منهج حزب التحرير في التغيير، ص6.

(2) هذا الكلام ذكرته في فصل مفهوم التبني المبحث الأول المطلب السادس.

(3) عبد المنعم، د. محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات الفقهية، دار الفضيلة \ القاهرة، ج3، ص300.

(4) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج2، ص752.

(5) نفس المصدر، ج2، ص754.

(6) نفس المصدر ج2، ص754.

والذي يعنينا في هذا البحث هو المصالح المرسلّة والتي يتمسك بها الكثير من الناس وخصوصاً أرباب الدعوة الإسلامية في طريق دعوتهم. وهناك أحكام عدة شرعت بمقتضى المصالح المرسلّة كجمع القرآن في مصحف واحد من قبل أبي بكر، وتدوين الدواوين من قبل عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - واتخاذ الصحابة السجون وقتل الجماعة بالواحد، وتضمين الصناعات ما يهلك بأيدي الناس من أموال، وحق الخليفة المسلم فرض ضرائب على الأغنياء عند الحاجة والضرورة⁽¹⁾.

ولكن نرى أن ثقافة الحزب لا تلتقي مع ثقافة المصالح المرسلّة حيث يقول الشيخ تقي الدين النبهاني - رحمه الله -: "وحيث لا تعتبر المصالح المرسلّة حجة شرعية لعدم وجود دليل يدل على حجيتها. وهذا وحده كاف لعدم اعتبارها دليلاً شرعياً. فإن من دراستها يتبين أنها دليل شرعي فاسد"⁽²⁾.

ونحن هنا لسنا بصدد البحث في حجية المصالح المرسلّة أو عدمها مع أنها تعتبر دليلاً شرعياً يستدل به وفق ضوابط معينة ذكرها علماء الأصول⁽³⁾.

والغريب في هذا الأمر مع أنهم ينكرون حجيتها كدليل شرعي، نلاحظ في نفس الوقت أنهم جعلوها كأمر مساند للتبني يلزم من خلالها ترك الرأي وعدمه. ولو قال قائل منهم هذه مصلحة الجميع أي الأمة فهل مصلحة الحزب تساوي مصلحة الأمة؟ ومن الذي أعطاه وأولاه التصريح أن يكون ناطقاً عن الأمة. من خلال ذلك يتبين لكل ذي لب وعقل منير مدى التناقض الواضح حتى في منهج التخلي عن الرأي، الذي ابتداء لا رأي إلا رأي واحد وليضرب الجميع آراءهم بعرض الحائط. فمنهج اللزوم في التبني مرض خطير، وداء عضال يستحيل معه التجديد والابتكار وتنقيح العقول من رواسب التحجر بل هو تكرير لنفس العينات التي تصب في قالب واحد معد لها مسبقاً لتكون نماذج تكرر نفسها على مدار الزمان والمكان بين جداريّ التبني، مما يحدث أزمة فكرية بالغة في المجموع العام للجماعة، بل ويدخلها في حالة إرباك، فكل الجماعات الإسلامية عرضة لأن تقع في الخطأ، وعدم الاجتهاد الصحيح، ولكن محاسبة الذات والتقويم، والوقوف عند الخطأ من أجمل قيم وثمرات العمل الإسلامي.

فهم يعترفون أن التبني ضد الإبداع ولا يساعد على الاجتهاد فيقولون في كتاب ميثاق الأمة - وهو أحد الكتب المتنبئة -: "إن تبني الأحكام الشرعية يحد من البحث والإبداع، ولا يشجع على

(1) زيدان، عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998-1419هـ، ط5، ص170.

(2) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج3، ص433-434.

(3) ابن بدران، عبد القادر، المدخل لمذهب الإمام أحمد، ص190، الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، ص358-360.

الاجتهاد، لأنه يلزم الناس بالحكم المتبني، إذ لا يجوز لهم أن يعملوا بغيره، والحكم إنما يستتبط للعمل به، لا لمجرد العلم والمعرفة، فإذا كان العمل به لا يجوز فإن المجتهد حينئذ لا يرى حاجة للاستتباط، لأن مجرد العلم لا يحفز على الاجتهاد، كما يحفز داعي العمل، وبذلك يحد من البحث والإبداع، ولا يشجع على الاجتهاد. ومن هنا كانت الأحكام التي تنبأها الخلفاء قليلة جداً، بل نادرة، ومن أجل هذا نصح الإمام مالك الخليفة أبا جعفر المنصور أن لا يتبنى كتاب الموطأ...⁽¹⁾. ويقول ابن عباس - رضي الله عنهما: "ويل للاتباع من عثرات العالم، قيل: وكيف ذلك؟ قال: "يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم منه برسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فيترك قوله ذلك، ثم يمضي الاتباع"⁽²⁾.

المطلب الثاني: نظرة في أدلة التبني:

إن أصحاب اتجاه التبني قد نصّبوا الأدلة على مفهوم التبني واعتمدوا على بعض الآثار والروايات التاريخية وحاولوا إطلاق تلك الروايات التاريخية على مفهوم التبني، والتي تتعلق بالخليفة أو الإمارة العامة فطبقوها على الإمارة الخاصة على اعتبار أنها أدلة عمومية ونظرة شاملة تشمل الأمير الخاص والأمير العام وساروا وفقها وفي مدارج هذه النظرة أصلوا ما يسمى بالتبني كأمر ممنهج في الحزب وساروا عليه وعلى هداه يضعون الأحكام، ويفصلون، ويعللون ويحللون، وكان الصحابة كما يقولون يتنازلون لبعضهم البعض في الآراء فعمر كان ينزل لعلي - رضي الله عنهما - وكذلك عثمان لعلي، كذلك فقد استدلوا بالروايات التاريخية والتي تتعلق بتولي عثمان رضي الله عنه وبيعته وتوليه لمقاليده الحكم كأمر عام للأمة الإسلامية واعتبروها إجماعاً من الصحابة - رضوان الله عليهم - وخصوصاً حينما احتدت المنافسة بين عثمان رضي الله عنه وعلي رضي الله عنه - لأن ذلك حصل على مسامح ومرأى الجميع، فكان إجماعاً على جواز النزول عن الرأي للغير⁽³⁾. والرواية التاريخية التي رواها الإمام الطبري⁽⁴⁾. وغيره استدل بها أرباب التبني على ما يقولون. فقد جاء في تاريخ الطبري

(1) التحرير، حزب، ميثاق الأمة، ص40.

(2) ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى الكبرى، دار الوفاء \ القاهرة، ط2، (1421هـ - 2001م)، ج6، ص96.

(3) النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص86-ص87.

(4) هو الإمام: محمد بن جرير الطبري المفسر أبو جعفر شيخ الإسلام وصاحب التصانيف الباهرة ومن أئمة الإسلام المعترين ولد سنة 224هـ توفي 310هـ، قال الخطيب كان أحد الأئمة يحكم بقوله ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل آلاف فكان حافظاً لكتاب الله بصيراً بالمعاني فقيهاً في أحكام القرآن عالماً بالسنن وطرقها صحيحها وسقيمها ناسخها ومنسوخها عارفاً بأقوال الصحابة والتابعين بصيراً بأيام الناس وأخبارهم له تاريخ الإسلام والتفسير الذي لم يصنف مثله، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية \ بيروت، ط1، (1403هـ)، ص310.

وسأقوم برواية بعض أطراف هذه الرواية تنميماً للفائدة والوقف على بعض ما جاء فيها ومناقشتها: "حدثني عمرو بن شيبة، قال حدثنا علي بن محمد، عن وكيع، عن الأعمش، عن إبراهيم ومحمد بن عبد الله الأنصاري، عن ابن أبي عروبة، عن قتادة، عن شهر بن حوشب وأبي مخنف، عن يوسف بن يزيد، عن عباس بن سهل ومبارك بن فضالة، عن عبيد الله بن عمر بن يونس بن أبي إسحاق، عن عمرو بن ميمون الأودي: أن عمر بن الخطاب لما طعن قيل له: يا أمير المؤمنين، لو استخلفت! قال: من أستخلف؟ لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لاستخلفته، فإن سألتني ربي قلت: "سمعت نبيك يقول: "إنه أمين هذه الأمة"، ولو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً استخلفته، فإن سألتني ربي قلت: "سمعت نبيك يقول: "إن سالماً شديد الحب لله". فقال له رجل: "أدلك عليه؟ عبد الله بن عمر، فقال: "قاتلك الله، والله ما أردت الله بهذا، ويحك! كيف استخلف رجلاً عجز عن طلاق امرأته! لا أرب لنا في أموركم، ما حمدتها فأرغب فيها لأحد من أهل بيتي، عليكم بهؤلاء الرهط الذين قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : "أنهم من أهل الجنة"، سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل منهم، ولست مدخله، ولكن الستة: علي وعثمان ابنا عبد مناف وعبد الرحمن وسعد خالا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، والزبير بن العوام حواري رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وابن عمته، وطلحة الخير بن عبيد الله فليختاروا منهم رجلاً وخرج عبد الرحمن بن عوف وعليه عمامته التي عممه بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - متقلداً سيفه، حتى ركب المنبر، فوقف وقوفاً طويلاً، ثم دعا بما لم يسمعه الناس. ثم تكلم، فقال: "أيها الناس، إني قد سألتكم سراً وجهراً عن إمامكم فلم أجداكم تعدلون بأحد هذين الرجلين: إما علي وإما عثمان، فقم إلي يا علي، فقام إليه علي، فوقف تحت المنبر، فأخذ عبد الرحمن بن عوف بيده، فقال هل أنت مبایعي على كتاب الله وسنة نبيّه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم لا ولكن علي جهدي من ذلك وطاقتي، قال فأرسل يده ثم نادى: قم إلي يا عثمان، فقام عثمان فأخذه بيده - وهو في موقف علي الذي كان فيه - فقال: هل أنت مبایعي على كتاب الله وسنة نبيّه وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم نعم قال فرفع رأسه إلى سقف المسجد، ويده في يد عثمان، ثم قال: اللهم اسمع واشهد إني قد جعلت ما في رقبتني من ذلك في رقبة عثمان. قال: وازدحم الناس يبایعون عثمان حتى غشوه عند المنبر فقعد عبد الرحمن مقعد النبي - صلى الله عليه وسلم - من المنبر وأقعد عثمان على الدرجة الثانية، وتلكأ علي فقال عبد الرحمن: (فَمَنْ نَكَّثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَ يُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا)⁽¹⁾، فرجع علي يشق الناس حتى بايع وهو يقول: خدعة وأيمًا خدعة!⁽²⁾.

(1) سورة الفتح، آية 10

(2) الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار المعرفة ١ مصر - 1967م، ج4، ص227 - ص239.

وعلى بعضهم قول علي خدعة إنما هو بسبب ملاقة علي لعمر بن العاص - رضي الله عنها - في ليالي الشورى التي سبقت البيعة - والتي جلس المسلمون ليالي طوالاً يستطلعون آراء الصحابة حول من يختارون - فقال عمرو: إن عبد الرحمن رجل مجتهد وإنه متى أعطيته العزيمة يقصد علي - كرم الله وجهه - كان ازهد له فيك ولكن الجهد والطاقة فإنه أرغب له فيك، ثم لقي عثمان، فقال إن عبد الرحمن رجل مجتهد وليس والله يبايعك إلا بالعزيمة فاقبل، فلذلك قال علي: "خدعة"⁽¹⁾.

وفي لفظ آخر للبيعة كما ذكرها مصنفوا التاريخ الإسلامي، قال عبد الرحمن بن عوف عليك عهد الله وميثاقه لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الخلفيتين من بعده، قال: أرجو أن أفعل وأعمل بمبلغ علمي وطاقتي، ودعا عثمان فقال له: مثل ما قال لعلي فقال: نعم فبايعه عبد الرحمن بالخلافة....⁽²⁾.

فهذه الروايات والآثار استدلت عليها أصحاب مفهوم التبني، فأحببت أن أذكرها بالسند وبعضاً من أطرافها تنميماً للفائدة، فالروايات التي ذكرت يجب أن ندرك منها عدة أمور منها:

أولاً: أن الحزب في ثقافته المعتمدة لا يعتبر للتاريخ وزناً أو قيمة في استدلالاته بل يعتبر أن التاريخ لا يساعد في نهضة الأمة وأن الكثير من التاريخ فيه الدس والخطأ، ويقول الشيخ تقي الدين النبهاني - رحمه الله - : "ومن الأخطاء الشائعة ما يزعمه الكثيرون بأن للتاريخ أهمية كبرى في نهضة الأمم، وأن معرفة الماضي تلقي ضوءاً على الحاضر وتفتح الطريق للمستقبل وهذا تخليط وهو قياس للحاضر المحسوس على الغائب المجهول، وقياس للقطعي اليقيني الذي نراه على الظني الذي أخبرنا عنه، وقد يكون صحيحاً وقد يكون خطأ، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً. والحق أنه لا يجوز أن يتخذ التاريخ أساساً لأية نهضة بل ولا لأي بحث"⁽³⁾.

فكيف يعتمد على هذه الروايات التاريخية في تعديد الأحكام الشرعية؟ مع أن كثيراً من هذه الروايات كما أشار الإمام ابن كثير والتي تتحدث عن منهج البيعة فيها الكثير من الدس والتحريف وانتصار الأطراف كل منهم على هذه الروايات في سبيل تصريف حجته وأحقية بالإمامة والخلافة له، حيث نرى أن علياً كرم الله وجهه قال لعبد الرحمن ابن عوف خدعة وأيما خدعة حيث يقول الإمام ابن كثير: "غير ذلك من الأخبار المخالفة لما ثبت في الصحيح فهي مردودة على قائلها وناقليها والله أعلم. والمظنون بالصحابة خلاف ما يتوهم كثير من الرافضة

(1) نفس المصدر، ج4، ص239.

(2) الخضري، الشيخ محمد، تاريخ الأمم الإسلامية (الدولة الأموية)، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ج2، ص24.

(3) النبهاني، تقي الدين الشخصية الإسلامية، دار الأمة للنشر والتوزيع، 1424هـ-2003م، بيروت، ج1، ص355-356.

وأغبياء القصاص الذين لا تميّز عندهم بين صحيح الأخبار وضعيفها، ومستقيمها وسقيمها، ومرادها وقويمها، والله الموفق للصواب⁽¹⁾.

حتى أن أبا مخنف⁽²⁾ من الرواة الذين روى هذه الرواية يعتبره الحزب من الرواة الذين لا يوثق بهم بل ويروي عن مجاهيل: "وقد طعن فيه كثير من المحدثين وقالوا: إنه كان يروي عن جماعة من المجهولين"⁽³⁾. وهذا بالفعل يتناقض مع منهجية الحزب في اعتبار الرواة وعدم اعتبارهم في الرواية من حيث الجرح والتعديل، حيث يقول الشيخ تقي الدين - رحمه الله -: "يشترط فيمن يحتج بروايته أن يكون عادلاً ضابطاً لما يرويه وتثبت عدالة الراوي بأشهره بالخير والثناء عليه، فمن اشتهرت عدالته بين أهل النقل ونحوهم من أهل العلم وشاع الثناء عليه بالنقّة والأمانة استغني فيه بذلك عن بيّنة شاهدة بعدالته تنصيصاً، ويعرف كون الراوي ضابطاً بأن تعتبر رواياته بروايات النقات المعروفين بالضبط والإتقان."⁽⁴⁾.

فأين ذهبت هذه المنهجية في التعامل مع هكذا روايات لا تصح أبداً وخصوصاً أن أحاديث البيعة وتولي الخلافة تعج بالعديد من المرويات المختلفة كما ذكر ذلك سابقاً شيخ الإسلام ابن كثير - رحمه الله -، وهي من الأمور الحساسة التي عصفت بتاريخ الأمة فزادتها بلاء.

ثانياً : فلو سلمنا بصحة تلك الروايات التاريخية، نجد أن عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنه - قد وكلّ ليكون حكماً في اختيار من ينوب عن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وأراد أن ينهي هذا الأمر وبسرعة مخافة اضطراب صفوف المسلمين أو تفرقهم، بل ومكث الأيام والليالي يستشير وينقب ويمحص في سبيل الخروج من هذا الأمر بنتيجة وبسرعة؟ وليس أدل على ذلك حينما بايع عثمان ورفع رأسه إلى سقف المسجد، ويده في يد عثمان، ثم قال: اللهم اسمع واشهد إني قد جعلت ما في رقبتني من ذلك في رقبة عثمان، فعبد الرحمن بن عوف

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، البداية والنهاية، مكتبة الإيمان ١ مصر (تحقيق: الشيخ: محمد بيومي وعبد الله المناري)، ج7، ص149.

(2) مخنف بن يحيى الكوفي صاحب تصانيف وتواريخ روى عن جابر الجعفي ومجالد بن سعيد وصقعب بن زهير وطائفة من المجهولين ١ الذهبي سير أعلام النبلاء/ج301/7، بن يحيى أبو مخنف قال يحيى ليس بثقة وقال مرة ليس بشيء وقال أبو حاتم الرازي متروك الحديث وقال الدارقطني إخباري ضعيف كتاب الضعفاء والمتروكين ص146 مؤسسة الرسالة، ١ ابن الجوزي (الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ج3 ص28 وكذلك قال الذهبي وغيرهم ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج5، ص507، (بن يحيى أبو مخنف كوفي حدثنا محمد بن أحمد بن حماد ثنا عباس عن يحيى قال أبو مخنف ليس بشيء وهذا الذي قاله بن معين يوافقه عليه الأئمة فإن بن يحيى معروف بكنيته وباسمه حدث بأخبار من تقدم من السلف الصالحين ولا يبعد منه أن يتناولهم وهو شيعي محترق صاحب أخبارهم وإنما وصفته لا يستغنى عن ذكر حديثه فإني لا أعلم له من الأحاديث المسندة ما أذكره وإنما له من الأخبار المكروه الذي لا أستحب ذكره) الكامل في ضعفاء الرجال/عبد الله بن عدي الجرجاني، ج6، ص93، فهذه طائفة معتبرة من العلماء وغيرهم ممن ضعفوا أبي مخنف مما لا يدع ريب أو شك في رده.

(3) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج1، ص353.

(4) النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص326.

لو بايع علياً لبايعه الصحابة كذلك دون تردد؛ لأنه موكل بحسم النزاع في هذا الأمر وليس العبرة بطبيعة اللفظ، فلا نتصور أن علياً - كرم الله وجهه - يرفض أحكام الإمامين الجليلين أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - لمجرد التشهي؛ لأنه من غير المعقول أن يرفض الإمام علي أحكام أبي بكر وعمر لأنهما من أحكام الإسلام ولكنه في نفس الوقت مجتهد ومن حقه أن يجتهد وليس مقلداً - كما مر معنا سابقاً في الاجتهاد والتقليد واجتهاد المجتهد -، فيمكن أن يتوصل إلى أحكام تخالف ما توصل إليه أبو بكر من اجتهادات فلكل مجتهد نصيب وحظه من النظر، وهذا هو المنهج العلمي المعتبر عند العلماء والعارفين كما فصلناه سابقاً، ومن زاوية أخرى فإن قيل كما أسلفوا أن هذا الأمر لصالح الأمة ومصلحة جماعية "فهى تهمة لعلي رضي الله عنه؛ لأنه رفض، -ومثله لا يرفض - جمع كلمة المسلمين إن كان له في الشرع اعتبار لا يكون مباحاً أبداً، وهو إما أن يكون فرضاً أو مندوباً، ولا يتخلف عنهما علي - رضي الله عنه - في مثل ذلك الموقف" (1).

فليس مطلوباً أو يجب من أي أمير عام كان، أو خاص حين يتولى الإمارة أن يلغي ما أقره سلفه من قوانين، وأفكار، أو مناهج، فيجوز له أن يبقها حتى وإن خالفت أمره، ويجوز أن يلغيها ولا يعتبر هذا في أي حال من الأحوال تنازلاً عن الرأي، بل المفروض عليه تسيير الأمور ورعاية الشؤون وما مضى منها وما جد برأيه، وواجب عليه أن يلتزم تسيير أموره الجديدة، وليس واجباً عليه الالتزام بما مضى من الأحكام الاجتهادية السالفة وأن يسير وفق نسقها، فهو كغيره من آحاد المسلمين يسري عليه ما يسري عليهم من تلك الأحكام والقوانين التي يجب الخضوع لها حين تطاله، وله أيضاً أن يخالفها في الدراسة، والتتقيف، وما توصل إليه من اجتهاد، وعثمان - رضي الله عنه - حينما قبل شرط عبد الرحمن بن عوف - رضي الله عنهما - هو من قبيل هذا الأمر وليس من باب جمع كلمة المسلمين؛ لأنه كما أسلفنا تهمة لعلي - رضي الله عنه - وهو منها براء. بل ونجد عثمان رضي الله عنه غير معظم التركيبة الإدارية التي كانت على زمن عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فعزل الكثير من الصحابة، الذين كانوا يديرون الشؤون مما أثار حفيظة الكثير من أبناء الصحابة وكانت مدخلاً إلى الفتنة. فأين ذهب التزامه بفعل أبي بكر وعمر لو كان هذا هو المقصود من البيعة؟، فالمقصود قول عبد الرحمن بن عوف حينما بايع عثمان وعلي - رضي الله عنهما - بفعلهما أو سنة الخليفين ويقول الدكتور وهبة الزحيلي: "وأما المقصود من سنة الشيخين في مبايعة عبد الرحمن لعثمان، فهو التزام العدل والإنصاف بين الناس والبعد عن حب الدنيا، وليس المراد هو اتباع الشيخين في الأخذ بالأحكام الاجتهادية" (2).

(1) خليل أنور، نظرات في حمل الدعوة، ص72.

(2) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج2، ص1162.

ثالثاً : نلاحظ أنهم ساقوا على بيعة عثمان إجماع الصحابة كدليل على جواز التنازل عن الرأي لصالح الغير، وعثمان من خلال رضاه مبايعة عبدالرحمن بن عوف على فعل أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما - معناه حسب فهمهم أنه تنازل عن رأيه، والإجماع على ذلك. والحقيقة أن هذا القول يجانب الصواب؛ لأن الإجماع هذا يؤول أن الأمر المرجوح حسب هذا الفهم قد صار عليه دليل وهو الإجماع القطعي من قبل الصحابة وهذا أمر من شأنه أن يعطي نقضاً عاماً لمفهوم التعارض والترجيح عند علماء الأصول برمتهم ولا عبرة بالرأي الراجح. وهذا في حقيقته قتل لروح الإبداع وإضفاء جو التعصب والاستبداد بالرأي. فإجماع الصحابة معناه أنه غطى حالة قضية التقليد المرجوح، فلا يقال ذلك لأن إجماع الصحابة حين يدل على حل شيء معين أو حرمة، فإنه يعمل به، أما حينما يدل بغلبة الظن على شرع من قبلنا مثلاً؛ فلا يعمل به؛ لأنه ليس قطعياً في الدلالة عليه، وإن كان أصله قطعياً، وإن ذلك لا يعتبر دليلاً كافياً على الموضوع، ومثل شرع من قبلنا: تقليد المرجوح فالمقطوع به أن شرع من قبلنا ليس ديناً في حق من كان عنده مرجوحاً، فحتى يقلد ذلك لا بد أن يكون هناك دليلاً قطعياً دل على هذا التقليد⁽¹⁾. وليس أدل على ذلك ما قاله الإمام الأمدي - رحمه الله: "وقد تمسك بعضهم هاهنا بطريقة أخرى فقال إنه لو انعقد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل فيما أن ينعقد الإجماع عليه فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع إلى التقليد وذلك في حق المجتهد ممتنع وإن لم ينعقد الإجماع عليه فلا يكون الإجماع حجة مقطوعاً بها فإنه لو كان مقطوعاً به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد"⁽²⁾. بل حتى هذا المنهج لم يأخذ به من جاء بعدهم في البيعة بل اتبعوا طرقاً مختلفة ومسالك عدة في انتخاب الخليفة. وهذا يدل على أن الأمر لو كان فيه درجة القطعية وهو الإجماع لما كان من المسلمين من يتخلف؛ لأن الأمر برمته حادثة كان الهدف منها الخروج من أزمة الفراغ السياسي بعد مقتل عمر - رضي الله عنه -، والإسراع في تولية من يدير شؤون الأمة ويرعى مصالحها، فالمسلمون كانوا يراعون الطرق والوسائل المناسبة في اختيار الخليفة بمعنى أن الواقع هو الذي كان يحتم طرق اختيار الخليفة لمنهج البيعة، وطريقة تنصيب الخليفة، لهذا نجد أن للمسلمين على اختلاف مدارات الزمان طرقاً عديدة في اختيار الخليفة، فدل الأمر على عدم وجود أسلوب واضح، وطريق معينة في اختيار الخليفة مع أن عمر رضي الله عنه - حرص كل الحرص أن لا يجعلها نظاماً توريثياً حيث استبعد ابنه عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - من واقع النظام السياسي وجعله مجرداً من الأهلية التي تؤهله ليقوم بمهام الخلافة حتى يكون هنالك أصل الانتخاب الحر و بحيث لا تطغى صفة العصبيّة أو القرابة على واقع المسلمين، وبشكل عام كانت الخلافة الراشدة عبارة عن مؤسسة قائمة على المبايعة الحرة، قائمة

(1) خليل، أنور، نظرات في حمل الدعوة، ص74.

(2) الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص295.

على مبدأ واحد لا يشذ عنه أحد، ألا وهو الاختيار الحر⁽¹⁾. حتى ولو اختلفت الرؤيا في شكلها وطريقتها إلا أن مستندهما الأصلي كان الاختيار الحر، ومن جاء بعدهم غير وبدل مع أنهم كانوا صحابة، وعدول، وثقات. فهاهو عبد الله بن عمر وهو يعتبر من الصحابة الذي وكله أبوه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - في الانتخاب والشورى في أمر من ينوب بعده، فيقول لأهله وولده - حينما أراد أهل المدينة خلع بيعة يزيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة"⁽²⁾، وإنّا قد بايعنا هذا الرجل (يقصد يزيد ابن معاوية) وإنّا قد بايعنا هذا الرجل على بيع الله ورسوله، وإنّي لا أعلم غدرًا أعظم من أن نبايع رجلاً على بيع الله ورسوله ثم ننصب له القتال. وإنّي لا أعلم أحداً منكم خلعه ولا بالغ في هذا الأمر إلا كنت الفيلصل بيني وبينه"⁽³⁾. فإذا كان هناك إجماع للصحابة في البيعة فلماذا يخالف ذلك عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - ؟ وهو الذي وسّد إليهم التفويض في مباشرة اختيار الخليفة كما دلت الروايات السابقة التي استدلو بها، كما قال ابن جرير الطبري على لسان عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - وهو في ساعاته الأخيرة: "فحكّموا عبد الله بن عمر فأبي الفريقين حكم له فليختاروا رجلاً منهم فإن لم يرضوا بحكم عبد الله بن عمر فكونوا مع الذي فيهم عبد الرحمن بن عوف واقتلوا الباقيين إن رغبوا عما اجتمع الناس عليه"⁽⁴⁾. فهذا يدل دلالة صريحة كما أسلفنا سابقاً أن الفيلصل في الأمر هو عبد الرحمن بن عوف بل أمر واضح من الخليفة باتباع حكمه وفصله في النزاع وأمر الخليفة نافذ وهو يرفع الخلاف كما يقولون ويصرحون. وعلى هذا الهدى وهذا المنهج في اختيار عثمان - رضي الله عنه - صار الصحابة - رضوان الله عليهم جميعاً - "وكان على عبد الرحمن بن عوف - بعد ذلك - أن يعتمد مقياساً اجتهدياً للترجيح كي لا يبقى الأمر معلقاً فكان أن طرح فكرة الالتزام بسيرة الشيخين (أبي بكر وعمر) فاجتهد كل من الرجلين (علي وعثمان) فقاده اجتهداه إلى موقف ووجد عبد الرحمن بن عوف بعد تلك الجهود المكثفة التي بذلها، وبعد أن آذنت شمس اليوم الرابع بالشروق، أن يحسم الأمر، فأشار بأن اختياره وقع على عثمان"⁽⁵⁾.

(1) عبد المجيد، د. فؤاد عبد الجواد، البيعة عند مفكري أهل السنة، دار قباء القاهرة 1998م، ص 60-ص 61.

(2) البخاري، كتاب الفتن، باب إذا قال ثم فوم شيئاً فخرج بخلافه، ج 6، ص 2603، رقم الحديث: 6694.

(3) العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، كتاب الفتن، ج 13، ص 71.

(4) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، ج 4، ص 228.

(5) خليل، عماد الدين، القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، مكتبة النور امصر، ط 1، (140هـ - 1985م)، ص 27-ص 28.

رابعاً: وهو طبيعة مفهوم الإجماع والقائلين به، فالإجماع: "هو اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وسلم - على حكم شرعي في واقعة"⁽¹⁾. وهذا هو تعريف جمهور أهل الأصول⁽²⁾.

فعلي رضي الله عنه خالف منهج ابن عوف في البيعة ولفظها، وعلي - رضي الله عنه - عبارة عن مجتهد مطلق ويعتبر من كبار الصحابة، ومن أهل الشورى والحل والعقد، والذي كان يرجع إليه أبو بكر وعمر وعثمان - رضي الله عنهم -، وكتب عمر إلى أبي موسى الأشعري - رضي الله عنهما: "اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور. وقايس علي بن أبي طالب وزيد بن ثابت في المكاتبه"⁽³⁾. ولا شك أن القياس هنا يحتاج إلى نظر وإلى رجل توفرت فيه صفات المجتهدين العارفين بأصول الاجتهاد. وقال عمر لعلي وزيد بن ثابت في إحدى المرات - التي تدل على نبوغ الإمام علي - قال لهما: "لولا رأيكما لا جتمع رأيي ورأي أبي بكر"⁽⁴⁾، وفي نفس الرواية التاريخية التي استدلو بها أن عثمان - رضي الله عنه - استشار علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - في مسألة عبيد الله بن عمر بعد قتل عبيد جفينة⁽⁵⁾، والهرمزان⁽⁶⁾

(1) خلاف، أصول الفقه، ص45.

(2) الاسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد ج1، ص350، الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص91، الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الورقات، (تحقيق: د. عبد اللطيف محمد العبد)، ص24. المقدسي، ابن قدامة، روضة الناظر، ص130. وغيرهم من أهل الأصول.

(3) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص51.

(4) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين، ج1، ص52.

(5) وهو رجل نصراني من نصارى الحيرة كان في عهدة سعد ابن أبي وقاص أحضره للملح فقتله عبيد الله حينما سمع أن عبد الرحمن بن أبي بكر يحدث أنه حينما قتل عمر مرّ على أبي لؤلؤة ومعه جفينة والهرمزان فحينما رأوا عبد الرحمن بغتة تفاجأوا فسقط الخنجر الذي تنطبق أوصافه على الخنجر الذي قتل فيه عمر بن الخطاب رضي الله عنه فما كان من عبيد الله إلا أن استدرجهم واحداً تلو الآخر حتى قتلهم جميعاً، بن منيع، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر ١ بيروت، ج3، ص355.

(6) الهرمزان هو: هرمزان وكان من أهل فارس فلما انقضى أمر جلولا خرج يزجرد من حلوان إلى أصبهان ثم أتى إصطخر ووجه الهرمزان إلى تستر فضبطها وتحصن في القلعة ومعه الأساورة وجمع كثير من أهل تستر وهي في أقصى المدينة مما يلي الجبل ظاهراً محيط بها ومادة تأتيهم من أصبهان فمكثوا كذلك ما شاء الله وحاصروهم أبو موسى سنتين ويقال ثمانية عشر شهراً ثم نزل أهل القلعة على حكم عمر فبعث أبو موسى بالهرمزان إليه ومعه اثنا عشر أسيراً من العجم عليهم الديباج ومناطق الذهب وأسورة الذهب فقدموا بهم المدينة في زيهم ذلك فجعل الناس يعجبون فأتوا عمر فلم يصادفوه وجعلوا يطلبونه فقال الهرمزان بالفارسية قد ضل ملككم فقيل لهم هو في المسجد فدخلوا فوجدوه نائماً متوسداً رداءه فقال الهرمزان: هذا ملككم قالوا هذا الخليفة قال أما له حاجب ولا حارس قالوا الله حارسه حتى يأتي عليه أجله فقال الهرمزان: هذا الملك الهنيء ونظر عمر إلى الهرمزان فقال: أعوذ بالله من النار ثم قال: الحمد لله الذي أذل هذا وشيعته بالإسلام وقال عمر للوفد: تكلموا وإياي وتشقيق الكلام والإكثار فقال أنس بن مالك: الحمد لله الذي أنجز وعده وأعز دينه وخذل من حاده وأورثنا أرضهم وديارهم وأفاء علينا بأموالهم وأبنائهم وسلطاناً عليهم نقتل من شئنا ونستحيي من شئنا فبكى عمر ثم قال للهرمزان: ما مالك قال أما ميراثي عن آبائي فعندي وأما ما كان في يدي من مال الملك وبيوت الأموال فأخذته عاملك قال يا هرمزان كيف رأيت الذي صنع

وابنة أبي لؤلؤة فقال له علي بن أبي طالب: "(1) اقتله" وهذا يدل على مكانة علي - رضي الله عنه بين الصحابة - رضوان الله عليهم - . فالإجماع هنا غير متحقق البتة ودعوى الإجماع في هذا المقام على هذه الألفاظ غير صحيح. ويقول الإمام ابن حزم الظاهري حول هذا الأمر: "ولا يجوز إجماع واختلاف في مسألة واحدة؛ لأنهما ضدان لا يجتمعان"(2).

ولا عبرة هنا بالأكثرية وهي ليست المعتبرة في هكذا أمر، والإجماع المعتبر هو اتفاق الكلمة حول الحادثة، والموضوع المجمع عليه، ولا مجال لوجود مخالف لأنه لا يعتبر حينئذ إجماعاً، وهذا ما قاله جمهور أهل الأصول، ولم يشذ إلا أبو الحسين الخياط من المعتزلة(3)، وابن جرير الطبري، وأبو بكر الرازي(4)، (5).

فحوادث كثيرة وقعت في زمن الصحابة تبين لنا بوضوح تام وبشكل لا يقبل النقاش أن رأي الأغلبية لم يعتد به في الإجماع فجميع الصحابة أجمعوا على ترك قتال مانعي الزكاة وخالفهم أبو بكر - رضي الله عنه - وحده فيه ولم يقل أحد إن خلافه غير معتد به بل لما ناظره رجعوا إلى قوله. (6).

وكذلك خالف أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس في مسألة العول(7)، وتحليل المتعة وأنه لا ربا إلا في النسبة. وكذلك خالفهم لابن مسعود فيما انفرد به في مسائل الفرائض. ولزيد بن أرقم في مسألة العينة(بيع العينة). ولأبي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء....(1).

الله بكم فلم يجبه قال أو لست حيا فاستسقى الهرمزان ماء فقال عمر لا نجمع عليك القتل والعطش ثم اسلم بعد ذلك فأطلق عليه عمر اسم عرجفة، بن منيع، الطبقات الكبرى، ج5، ص89.

(1) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج4، ص239 ولكن الخليفة عثمان رضي الله عنه لم يفعل ما أشار عليه علي بل عمل برأي عمرو بن العاص حينما قال له مات أبوه البارحة واليوم يقتل ابنه، فأخرج عثمان عنه الدية.

(2) ابن حزم، النبهة الكافية، ص21.

(3) هو شيخ المعتزلة البغداديين له الذكاء المفرط والتصانيف المهذبة وكان قد طلب الحديث وكتب عن يوسف بن موسى القطان وطبقته وهو أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان وكان من بحور العلم له جلالة عجيبة ثم المعتزلة وهو من نظراء الجبائي صنف كتاب الاستدلال ونقض كتاب ابن الراوندي في فضائح المعتزلة وكتاب نقض نعت الحكمة وكتاب الرد على من قال بالأسباب، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج14، ص220.

(4) هو الإمام أبو بكر الرازي الحافظ الإمام محدث نيسابور أحمد بن علي بن الحسن بن شهریار صاحب التصانيف سمع أبا حاتم وعثمان بن سعيد الدارمي ومنه أبو علي وابن حمدان وأبو أحمد الحاكم قال ابن عقدة كان من الحفاظ مات بالطابران سنة خمس عشرة وثلاثمائة، السيوطي، تذكرة الحفاظ، ج1، ص422.

(5) الرازي، فخر الدين بن محمد، المحصول في أصول الفقه، ج3، ص872.

(6) نفس المصدر، ج3، ص872.

(7) والعول هو ماروى الزهري عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس قال أول من أعال الفرائض عمر بن الخطاب لما التوت عليه الفرائض ودافع بعضها بعضا قال: "والله ما أدري أيكم قدم الله ولا أيكم أخر وكان امرأ ورعا فقال ما أجد شيئا هو أوسع لي أن أقسم المال عليكم بالحصص وأدخل على كل ذي حق ما أدخل عليه من عول الفريضة" وروى أبو إسحاق عن الحارث عن علي في بنتين وأبوين وامرأة قال صار ثمنها تسعا وكذلك رواه الحكم بن عتيبة عنه وهو قول عبد الله وزيد بن ثابت وقد روى أن العباس ابن عبدالمطلب أول من أشار على عمر بالعول قال عبيد الله بن

فالأكثرية لا تعتبر ولا يعد لها وزن في الإجماع، "فلو كان إجماع الأكثر حجة، لبادروا بالإنكار والتخطئة. وما وجد منهم من الإنكار في هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة، بل إنكار مناظرة في مأخذ الاجتهاد، كما هي عادة المتناظرين المجتهدين بعضهم مع بعض، ويؤكد أنه ظل الخلاف قائماً إلى وقتنا هذا"⁽²⁾.

فمهما قلّ عدد المخالفين وكثر عدد المتفقين فلا يسمى إجماعاً؛ لأنه قد وجد اختلاف مما يؤدي إلى احتمال وجود الخطأ والصواب في جانب، فلا يكون اتفاق الأكثر حجة شرعية قطعية ملزمة⁽³⁾.

لكن يرد السؤال الذي يقول ألا تعد مبايعة علي - رضي الله عنه - فيما بعد لعثمان تنميماً للكل؟ بمعنى أنها انتهت عملية المخالفة وصار الكل مجمعةً فلا عبرة الآن برأي علي لأنه صار من جملة المجمعين.

"وإن علمنا أن اتفاق أهل العصر إلا الواحد وعلمنا أنه كانت له حالة موافقة فإن علمنا أنه وافقهم ثم خالفهم ثبت الإجماع وإن علمنا أنه خالف تلك المقالة قبل أن يجتمعوا لم يثبت الإجماع وإن لم نعلم هذا التفصيل فالأولى أن لا يثبت الإجماع؛ لأنه لم يؤمن أن لا يكون إنما قال بذلك القول قبل أن يقولوا به ثم خالفه قبل أن يتفقوا عليه"⁽⁴⁾.

عبدالله قال ابن عباس أول من أعال الفرائض عمر بن الخطاب وأيم الله لو قدم من قدم الله لما عالت فريضة فقيل له وأيها التي قدم الله وأيها التي أخر قال كل فريضة لم تنزل عن فريضة إلا إلى فريضة فهي التي قدم الله وكل فريضة إذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلا ما بقي فهي التي أخر الله تعالى فأما التي قدم الله تعالى فالزوج والزوجة والأم لأنهم لا يزولون من فرض إلا إلى فرض والبنات والأخوات نزلن من فرض إلى تعصيب مع البنات والإخوة فيكون لهن ما بقي مع الذكور فنبداً بأصحاب السهام ثم يدخل الضرر على الباقيين، وهم الذين يستحقون ما بقي إذا كانوا عصة، قال عبيد الله بن عبدالله فقلنا له: فهلا راجعت فيه عمر فقال: إنه كان أمراً مهيباً ورعاً، قال ابن عباس ولو كلمت فيه عمر لرجع وقال الزهري لو لا أنه تقدم ابن عباس إمام عدل فأمضى أمراً فمضى وكان أمراً ورعاً ما اختلف على ابن عباس اثنان من أهل العلم. وروى محمد بن إسحاق عن ابن أبي نجيح عن عطاء بن أبي رباح قال سمعت ابن عباس ذكر الفرائض وعولها فقال أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال قسمه نصفاً ونصفاً وثلاثاً فهذا النصف وهذا النصف فأين موضع الثلث قال عطاء فقلت لابن عباس يا أبا عباس إن هذا لا يغني عنك ولا عني شيئاً لو مت أو مت قسماً ميراثاً على ما عليه القوم من خلاف رأيك ورأيي قال: فإن شأوا فلندع أبناءنا، وأبناءهم، ونساءنا، ونساءهم، وأنفسنا، وأنفسهم ثم، نبتهل؛ فنجعل لعنة الله على الكاذبين ما جعل الله في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً وسميت "بالمباهلة" انظر: الجصاص، أحكام القرآن للجصاص، دار التراث العربي، بيروت، ج3، ص22.

(1) الأمدي، الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص295.

(2) الزحيلي، وهبة، أصول الفقه، ج1، ص519.

(3) خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه، ص46.

(4) البصري، محمد بن علي الطيب، المعتمد، دار الكتب العلمية/ بيروت، ج2، ص145.

ويقول الإمام ابن حزم: "وما اختلف قط مسلمان في أن ما أجمع عليه جميع الصحابة رضى الله عنهم دون خلاف من أحد منهم إجماعاً متيقناً مقطوعاً بصحته فإنه إجماع صحيح لا يحل لأحد خلافة"⁽¹⁾.

ويقول الإمام الآمدي: "أنه لو انعقد الإجماع من الأكثر مع مخالفة الأقل فإما أن ينعقد الإجماع عليه، فيلزم منه ترك ما علمه بالدليل والرجوع إلى التقليد، وذلك في حق المجتهد ممتنع، وإن لم ينعقد الإجماع عليه فلا يكون الإجماع حجة مقطوعاً بها، فإنه لو كان مقطوعاً به لما ساغت مخالفته بالاجتهاد"⁽²⁾.

فحتى لو كان هناك إجماعاً وتراجع بعضهم عنه فلا يعتبر إجماعاً: "فإذا أجمعت الصحابة على حكم من الأحكام ثم رجع بعضهم أو جميعهم انحل الإجماع"⁽³⁾.

ويقول الإمام الجويني⁽⁴⁾: "إن قرب عهد المختلفين ثم اتفقوا على قول فهو إجماع، وإن تبادى الخلاف فيه ثم اتفقوا فليس بإجماع"⁽⁵⁾.

رابعاً : نلاحظ من خلال أطروحاتهم أنهم يعتبرون أن عدد البيعة الخاصة في أي بيعة للخلافة قد جاء مطلقاً فلا عبرة بالعدد ويكفي لأن يكونوا عدولاً ويكفي لانعقادها خمسة أشخاص وعلى هذا فالحكم العباسي والأموي ومنهجهم في البيعة صحيح،⁽⁶⁾ وأين ذهب الإجماع الذي ساقوه؟ ألا يعتبر الإجماع على البيعة حسب رأيهم قطعياً، فكيف تكون إمارة التغلب والقهر شرعية حسب رأيهم فمسألة البيعة وقع فيها إجماع كما يقولون فهل يجوز أن نشذ عن الإجماع؟ فلماذا اختلفت الآن رؤيتهم للمسألة؟ مع أنهم مع رأي الأكثرية في بيعة الخليفة فكيف بخمسة وما فوقهم يبايعون؟ فيكون خليفة للمسلمين! .

(1) ابن حزم، النبذة الكافية، ص20.

(2) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج1، ص312.

(3) آل تيمية، أحمد بن عبد الحليم وآخرون، المسودة، ص290.

(4) الإمام: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن عبد الله بن يوسف بن محمد العلامة إمام الحرمين ضياء الدين أبو المعالي بن الشيخ أبي محمد الجويني رئيس الشافعية بنيسابور مولده في المحرم سنة عشرة وأربع مائة وتفقّه والده وأتى على جميع مصنفاته وتوفي أبوه وله عشرون سنة فأقعد مكانه، له العديد من المؤلفات والمصنفات: (غيث الأمم) في العقيدة، و (النهاية) في الفقه، و (الشامل) و (التلخيص) و (الورقات) في أصول الفقه، و (الإرشاد) في أصول الدين، و (نهاية المطلب في دراية المذهب) في فقه الشافعية، و (الرسالة النظامية)، وغيرها، توفي رحمه الله تعالى في نيسابور سنة 478هـ، شهية، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد الحليم حان، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1407هـ.

(5) خلاف، أصول الفقه ص290.

(6) نشرة للحزب بعنوان أجوبة أسئلة، بتاريخ 1971\4\4م، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (11).

أقوال كثيرة للعلماء لا مجال لذكرها حول هذا الجانب، ولكن الذي أريد أن أوضحه أن أصحاب اتجاه التبني حينما أوردوا ذكر هذه الحادثة (مبايعة عثمان - رضي الله عنه -) وغيرها أرادوا بذلك إعطاء مفهوم أن التنازل عن الرأي أصله الشرعي وخصوصاً إذا كان يعارض رأي الأمير أو مسؤول الجماعة فمتى تكلم الأمير برأي وتبناه وجب النزول عند رأيه؛ لأن الإجماع منعقد على ذلك. وهذا كما تم ذكره سابقاً بجانب الصواب بشكل جلي وواضح.

المطلب الثالث: تبني الخليفة:

إن لفظ تبني الخليفة كثيراً ما يتردد على ألسنة هذه الجماعة فيقولون: إن الخليفة مقيد في التبني بالأحكام الشرعية وإنه يحرم عليه أن يتبنى أحكاماً لم تستنبط من الأدلة الشرعية استنباطاً صحيحاً فهو مقيد بما تبناه وبما التزم به من طريقة الاستنباط فلا يجوز له أن يتبنى حكماً يخالف طريقة الاستنباط الخاصة به التي تبناها وسار عليها، ولا أن يعطي أحكاماً تتناقض الأحكام التي تبناها وهو مقيد بهذين الأمرين ويستدلون على الأمر الأول: إن الخليفة مقيد بالأحكام بالتبني قوله تعالى: (فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجاً مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً)⁽¹⁾. وتفسير الأعمال بحسب الأحكام الشرعية يحتم على الخليفة أن يتبنى، حينما تتعدد الأفهام ولإرادة حكم واحد من عدة أحكام يوجب العمل والتبني. وأيضاً نص البيعة في الخلافة تنص على وجوب العمل بالكتاب والسنة وثالثاً: أن الخليفة منصوب لتنفيذ أحكام الشرع فهو مقيد بها⁽²⁾.

فالخليفة ابتداء حينما يتم انتخابه لا يتبنى في الأحكام الشرعية وغير واجب عليه التبني "إذ الأصل في التبني أنه مباح وليس بواجب؛ لأن الصحابة - رضوان الله عليهم - أجمعوا على أن للإمام أن يتبنى ولم يجمعوا على أن تبني الخليفة فرض وعلى هذا فالتبني من حيث هو يأخذ حكم الإباحة"⁽³⁾. وإنما يتبنى في الأحكام المتعددة الفهم التي يختلف فيها الناس، والتي يمكن أن تسبب ضرراً للأمة، أي بمعنى آخر يفصل في الأمور المختلف فيها، فواجب عليه أن يقول كلمته على اعتبار أنه أمير الدولة وصاحب القرار ومطلوب منه حماية وصيانة الدولة الإسلامية من التمزق والفرقة والاختلاف، كقضية حروب الردة فقد فصل فيها أبو بكر _ رضي الله عنه - وأوجب قتال هؤلاء المرتدين مع أن غالبية الصحابة امتنعت عن حربهم في بداية الأمر،

(1) سورة النساء، آية 65.

(2) التحرير، حزب، أجهزة دولة الخلافة (في الحكم والإدارة)، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ابيروت/ ط1، (1426هـ-2005م)، ص46 - ص47.

(3) الخالدي، د محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، جامعة اليرموك، الطبعة الثانية، 1983م، ص350.

وهذا هو المقصود العام للإمامة فهي: "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽¹⁾.

ويقول الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله -: "الفتنة إذا لم يكن إمام يقوم بأمر الناس"⁽²⁾. ومن الشروط المعتمدة في الإمام أن يكون قيماً بأمر السلم، والحرب، وإقامة الحدود، والذب عن الأمة لا تلحقه رافة في هذه الأمور⁽³⁾.

وهذا أمر طبيعي في صلاحيات الإمام، وهو أن يحمي كلمة المسلمين ويصدر أحكام تفصل النزاع في هذه الأمة إن وجد فكلامهم عن التبني ابتداء لل خليفة خطأ محض، فالآية التي استدلو بها على تبني الخليفة فهذه الآية تشعر بأنه لا بد للناس من إمام يحكم بينهم وقد دلت الأدلة أن الحكم لإمام المسلمين، ويقضي بينهم بما وافق الشرع⁽⁴⁾.

فليس التبني هو القيد كما حاولوا أن يدمجوه بالأحكام، إنما القيد هو الحكم بما أنزل الله والحكم إلى الله ابتداء وهذا الأمر يعتبر من بديهيات الأمور فالألوهية لا تعني فقط أن الله الرزق والخلق وأن له التقدير، والتدبير، لكن الألوهية تعني أن الله الحكم، والأمر والتشريع، فلا نتصور أن هناك حكماً بدون الشرع واعتبار الشرع ابتداء، وشريعة الله هي العليا، وهي الحاكمة، وهي المسيطرة، ولا توجد شرائع سواها⁽⁵⁾. فلا يتحتم عليه أن يتبنى إلا إذا وجد هناك حالة من النزاع والخصام في الأمة تستوجب - كما أسلفنا سابقاً - قراراً وأمرأً حكيماً يضبط الأمور ويرد الحقائق إلى نصابها. فإذا سير الخليفة أعمال الأمة وسير شؤونها فليس من الضروري أن يتبنى إذا كان هناك وضعاً طبيعياً وحياة اعتيادية.

والأمر الثاني: فهم يقولون إن الخليفة مقيد في تبنيه للأحكام بطريقة استنباطه للأحكام كما مر معنا فلو كانت طريقته تعتمد على المصالح المرسله - حسب فهمهم - لا يجوز العدول إلى الاستحسان. وهكذا، والذي يدقق النظر ويتتبع مناهج المجتهدين وطرقهم في الاستنباط، يرى أن الأئمة المجتهدين قد سلكوا عدة طرق، ومناهج في استنباط الأحكام الشرعية، فبداية اتفق جمهور العلماء على اعتبار المصادر الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس من حيث هي أدلة أحكام مع اختلافهم في فهم كثير من المسائل الجزئية التي تضمنتها هذه المصادر، سواء حول صحة الحديث، أو بعض التركيب، والمفردات وغيرها، التي تحتمل أكثر من معنى مما

(1) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص5.

(2) الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية | بيروت (تحقيق: محمد حامد الفقي) ص19.

(3) نفس المصدر، ص20.

(4) السائس، محمد علي، تفسير آيات أحكام، دار الكتب العلمية | بيروت، ط1، 1418هـ-1989م، ص119.

(5) جريشة، علي، أصول الشريعة الإسلامية، دار غريب | القاهرة، ط1، ص14.

أدى إلى اختلاف الأفهام في بعض الأمور⁽¹⁾. وهناك مصادر تبعية لم يجمع عليها الفقهاء ولم يتفق جمهور المسلمين على الاستدلال بها، بل منهم من استدل بها على الحكم الشرعي، ومنهم من أنكر ذلك الاستدلال بها، وأشهر هذه الأدلة في الاستدلال: الاستحسان، والمصلحة المرسلة، والاستصحاب، والعرف، وسد الذرائع، ومذهب الصحابي، وشرع من قبلنا، وإجماع أهل المدينة وغيرها من الأدلة⁽²⁾. فاعتمد الإمام مالك - رحمه الله - الكتاب، والسنة، وعمل أهل المدينة، وقول الصحابي والمصالح المرسلة، والقياس، وسد الذرائع. واعتمد الإمام أبو حنيفة - رحمه الله - الكتاب والسنة، وأقوال الصحابة، والقياس، والاستحسان، والإجماع والعرف. ومصادر الإمام الشافعي - رحمه الله -:

أولاً : الكتاب والسنة

وثانياً : الإجماع.

وثالثاً : أن يقول أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - قولاً لا يعلم له مخالف

ورابعاً : اختلاف أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - في ذلك.

وخامساً : القياس.

والإمام أحمد رحمه الله - يعتمد المصادر التالية:

أولاً: النصوص.

ثانياً : ما أفتى به الصحابة.

ثالثاً: أنه كان يتخير من أقوال الصحابة حين اختلافهم ما هو أقرب إلى الكتاب والسنة.

ورابعاً: الأخذ بالحديث المرسل: "وهو ماسقط من آخر إسناده من بعد التابعي، كقول التابعي

قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من دون ذكر الصحابي⁽³⁾ .

وخامساً: القياس⁽⁴⁾.

ولكن السؤال الذي ينبغي الإجابة عنه هل هذه الطرق ثابتة في منهج استدلال هؤلاء؟. لقد رأينا وعابنا أن لكل مجتهد من هؤلاء أصولاً واضحة في الاستنباط وطرقاً محددة في البحث والاستقصاء، ولكننا في الوقت ذاته نجد أن ذاك الإمام أو المجتهد لا يقدر طريقة الاستنباط، ولا يجعلها حاجزاً أمام أي معرفة جديدة أو أي حكم يطرأ عليه. فقد كان الإمام الشافعي - رحمه الله - ينكر الاستحسان أشد نكير ويقول: "من استحسن فقد شرع" ومع ذلك نجد أنه استحسن فقد نقل عنه العديد من المسائل التي تعتبر استحساناً واضحاً فقد استحسن في ثبوت الشفعة للشفيع

(1) المطعني، د. عبد العظيم إبراهيم، الفقه الاجتهادي الإسلامي بين عبقرية السلف ومآخذ ناقدية، مكتبة وهبة، القاهرة، ص28.

(2) خلاف، أصول الفقه، ص22.

(3) محمد، طارق بن عوض بن عبد الله، المدخل إلى علم الحديث، دار ابن القيم الدمام، دار ابن عفان القاهرة، ص109.

(4) أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص376، ص423، ص460، ص528.

إلى ثلاثة أيام، ورأى فيمن سرق وقدم لقطع اليد فأخرج يده اليسرى بدل اليمنى فقطعت، فأجاز قطع اليسرى استحساناً وإن كان القياس أن تقطع يمينه. فكيف استحسّن الإمام الشافعي مع نكيره له؟ فنقول إن الإنكار للاستحسان الذي يكون بالهوى والرأي، لا بالدليل القوي الأثر ولذلك نلاحظ أن الإمام الشافعي قال بالاستحسان الذي هو عن دليل الأحناف والمالكية والحنابلة⁽¹⁾.

فطريقة المجتهد الاستنباطية ليست مقدسة، فمتى عرف الحق وجب عليه اتباعه، وكذلك الحال بالنسبة للإمام، فهاهو الخليفة العباسي المأمون⁽²⁾ قد تبنى طريقة المعتزلة ومناهجهم في الاستنباط ونظرتهم للوقائع، وأجبر الناس على القول بخلق القرآن وأنه مخلوق بل وجعله أمراً مسلماً به وأمرًا نافذاً لا يجوز لأحد أن يقول بغيره، ومن جاء بعده كالمعتصم⁽³⁾، والواثق⁽⁴⁾ أيضاً ساروا على نهج المأمون، وتصدى له العلماء وأكدوا خطأه وخطأ المنحى الذي نحاه، ومنهم الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - ولاقى أشد التعذيب لمخالفته أمر المأمون المتبنى ورفض تبنيه، لأن اجتهاد الخليفة خاطئ وطريقته أيضاً في الاستدلال خاطئة⁽⁵⁾.

فالإمام وإن كان أمام المسلمين ليس هذا معناه أنه لا يخطئ، أو أنه معصوم بل قد تخونه طريقته في الاستنباط أحياناً، فيتبنى أحكاماً خاطئة وفي غير موضعها. فهاهو الخليفة العباسي عضد الدولة⁽⁶⁾ كان يميل إلى جارية جميلة قد شغفته حباً، وشغلت قلبه، فأمر بإغراقها حتى لا تشغله عن تدبير الملك، واستدل على المصالح في تنفيذ هذا الحكم ولا شك أن هذا خطأ فادح

(1) الخياط، د. عبد العزيز، المدخل إلى الفقه الإسلامي، دار الفكر للنشر والتوزيع اعمان، ط1، (1991م-1411هـ)، ص58.

(2) هو الخليفة العباسي: عبد الله المأمون بن هارون الرشيد بن محمد المهدي، ولد سنة 170هـ - ولاء أبوه العهد وسنه 13 سنة بعد أخيه الأمين ببيع بالخلافة العامة بتاريخ 25 محرم سنة 189هـ واستمر خليفة إلى أن توفي غازياً في 19 رجب سنة 218هـ فكانت خلافته عشرين سنة وخمسة أشهر وثلاثة أيام، الخصري، محمد، محاضرات في تاريخ الأمم والملوك (الدولة العباسية)، دار المعرفة لبيروت، ص174.

(3) هو الخليفة العباسي: أبو إسحاق محمد بن الرشيد بن المهدي بن المنصور ولد سنة 179هـ وكان أخيه المأمون يميل إليه لشجاعته فولاه عهده وترك ابنه تولى زمام الخلافة سنة 19 رجب سنة 128هـ حتى توفي سنة 18 ربيع الأول 227هـ، الخصري، محاضرات في تاريخ الأمم والملوك، ص229.

(4) هو الخليفة العباسي: أبو جعفر هارون الواثق بالله بن المعتصم بن الرشيد ولد سنة 168هـ وببيع بالخلافة سنة 8 ربيع الأول سنة 227هـ وبقي في الخلافة إلى أن توفي في سنة 232هـ فكانت مدة خلافته خمس سنوات وتسعة أشهر وخمسة عشر يوماً، الخصري، محاضرات في تاريخ الأمم والملوك، ص348.

(5) البدر، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، المكتبة العلمية \ المدينة المنورة، 1966م، ط1، ص160.

(6) عضد الدولة السلطان عضد الدولة أبو شجاع صاحب العراق وفارس ابن السلطان ركن الدولة حسن بن بويه الديلمي ولد سنة 331هـ تملك بفارس بعد عمه عماد الدولة ثم كثرت بلاده واتسعت ممالكه مات في شوال سنة 372هـ ببغداد وحمل في تابوت ونقل فدفن بمشهد النجف وعاش ثمانياً وأربعين سنة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج16، ص249.

وطريقته في الاستنباط خاطئة حتى قال ابن الجوزي -⁽¹⁾ رحمه الله" وهذا هو الجنون المطبق لأن قتل مسلم بلا جرم لا يحل... فلا مصلحة فيما يخالف الشرع"⁽²⁾.

فالقول بلزوم الإمام طريقة معينة في الاستنباط قول غير مسلم به، وفيه تضيق على الأمة. فهذا عمر - رضي الله عنه - يناقش الصحابة رضوان الله عليهم في قضية الأراضي المفتوحة، فبداية من المعروف أن أمير المؤمنين عمر - رضي الله عنه - كان عنده طريقة معينة في الاستنباط ذكرها ابن القيم أن عمر رضي الله عنه كان ينظر في الكتاب والسنة فإن وجد ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل: هل كان لأبي بكر فيه قضاء؟ فإن أعياه جمع رؤساء الناس وعلماءهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به⁽³⁾.

فعمر رضي الله عنه ناقش الصحابة في الأراضي التي فتحت عنوة، كسواد العراق وأراضي مصر فهل توزع على الفاتحين كقسمة باقي الغنائم أم لا؟ لقد احتدم النقاش والخلاف حول هذه المسألة ولكن لم يلتفت إلى رأي الأكثرية. وإلى رأي أبي بكر الذي قسمها بين المجاهدين بل التجأ إلى المصالح حفاظاً على حق الأجيال القادمة وكان يقول: "تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء، فما لمن بعدكم؟ ولولا آخر الناس ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم في خيبر"⁽⁴⁾.

فعمر رضي الله عنه نراه لم يتبع طريقته المعهودة في استنباط الأحكام بل كان من الواضح أنه الاتجاه الحكيم من عمر في التمييز بين الغنائم الحربية المنقولة، وبين الأراضي إنما كان تمسكاً بدلائل النصوص وجمعاً بينها، وإعمالاً لكل منهما بتزيله على منزله الذي يرشد إليه النظر الجامع السديد، فعمر لم يخالف في هذه المسألة نصوص الشريعة ولكن استدل أيضاً بالنصوص القرآنية واقنع مخالفه⁽⁵⁾ كقوله تعالى: (وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ {6} مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلَّذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا

(1) العلامة أستاذ دار الخلافة محيي الدين يوسف بن الشيخ جمال الدين أبو الفرج ابن الجوزي القرشي البكري الحنبلي ولد في ذي القعدة سنة 580هـ، وسمع من أبيه ويحيى بن بوش وأبي منصور عبد السلام وذاكر ابن كامل وابن كليب، درس وأفنى وناظر وتصدر للفقهِ ووعظ وكان صدراً كبيراً وافر الجلالة ذا سمت وهيبة وعبارة فصيحة رُسل به إلى الملوك وبلغ أعلى المراتب وكان محمود الطريقة محبباً إلى الرعية بقي في الأستاذ دارية سائر أيام المستعصم، ضربت عنقه على أيدي التتار وهو وسبعون من أعيان بغداد حينما قابلوا التتار وتوفي سنة 656هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج23، ص372.

(2) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج، تلبيس إبليس، مؤسسة الكتب الثقافية \ بيروت، ط3، (1414هـ - 1994م)، ص119.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج1، ص50.

(4) ابن سلام، أبي عبيد القاسم، كتاب الأموال، دار التراث العربي \ بيروت، ص141 وما بعدها.

(5) الزرقاء، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم \ دمشق، 1408هـ - 1998م، ص181.

آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ⁽¹⁾. إلى قوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ)⁽²⁾. وحول الآية الأخيرة يقول عمر - رضي الله عنه - ما أرى هذه الآية إلا قد عمت الخلق كلهم حتى الراعي بكداء⁽³⁾.

ولم يفرض عليهم الأمر أيضاً فرضاً، بل ناقشهم وأقنعهم بقوة الدليل على الحكم في هذه المسألة. فالحزب - كما مر سابقاً - يقول: إن الصحابة كانوا ينتازلون لبعضهم البعض وهذا جائز، ولكن هذا كلام غير صحيح، فهناك خلط واضح بين النزول عن الرأي وتغيير الرأي⁽⁴⁾، فقد أحمل رأياً ويأتي أحد ويناقشني فافتتحت برأيه لأنه يملك دليلاً علمياً أقوى من دليلي فاقنع به وأعمل به، وهذا أمر بديهي. ولقد رأينا قضية الأراضي المفتوحة إذ كان بإمكان عمر - رضي الله عنه - وبكل سهولة وهو أمير المؤمنين أن يقول كلمته ولا يحتاج إلى الرجوع إلى أحد وهو غير مجبر أن يناقش أحداً في هذه المسألة، ولكن هذا منهج غير سديد وغير علمي البتة؛ لأن عمر رضي الله عنه - هو منفذ لأحكام الشرع وتحت حكم الشرع أيضاً، وينطبق عليه ما ينطبق على المجتهدين من الخطأ والصواب، ولهذا كان عمر يقول حينما اجتهد في هذه الأراضي وناقش الصحابة: "هذا رأي"⁽⁵⁾. بمعنى آخر أنه عرضة للخطأ والصواب، وكان بلال بن رباح - رضي الله عنه - مع مجموعة من الصحابة الذين عارضوه، كان عمر يقول عنهم: "اللهم اكفني بلالاً وصحبه"⁽⁶⁾. ولم يفكر في حمل بلال - رضي الله عنه - على ترك رأيه فالدليل الراجح هو المتبع وهو الذي كان يتبعه الصحابة - رضوان الله عليهم - ففي فتنة خلق القرآن السابقة لم يكن العلماء يرضون بذلك الحكم من قبل الخليفة المأمون وكان سكوتهم سكوت إكراه مخافة أن يطالهم العذاب وليس أنهم راضون عن التبني⁽⁷⁾. فالإمام يحكم بالحكم الملزم متى وجد في ذلك فتنة وخصومة قد تأخذ أبعادها وليس خلافاً فقهياً معهوداً كالعبادات وغيرها وقوله في المسألة لا يعد فتوى وليس حكماً في خصام أو رد مظلمة، ولهذا يقول الإمام القرافي - رحمه الله - حول هذه المسألة: "إن حكم الحاكم وكان حكماً لله تعالى فإنه لا يتصور فيه الأحكام الخمسة، فإن مقصوده إنما هو سد باب الخصومات وردّ الظلمات، بل يتصور فيه ما

(1) سورة الحشر، آية 6، 7.

(2) سورة الحشر، آية 10.

(3) ابن سلام، أبو عبيد الله، الأموال، ص 141 وكداء من أعلى جبال ومناطق مكة المكرمة، الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، ج 4، ص 441.

(4) خليل، أنور، نظرات في حمل الدعوة، ص 66.

(5) أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم، الخراج، مطبعة بولاق، 1302 هـ، ص 14_15.

(6) نفس المصدر، ص 15.

(7) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص 489.

يكون سبباً لذلك (أي سد باب الخصومات) وهو الوجوب: كالحكم بوجوب النفقة للمطلقة البائن عند من يراه، والتحريم: كالقضاء بفسخ النكاح، فإن معناه إبطال ما وقع مما يتوهم أنه عقد يسبب الإباحة، ورد المرأة إلى ما كانت عليه من التحريم والإباحة: نحو القضاء برد الأرض مطلقاً مواتاً مباحة بعد زوال الأحياء عند مالك ومن يرى رأيه. وكذلك الصيد والنحل والحمام إذا توحش ونحوها فإنها إباحات. وأما النذب والكراهة فإنما يقع من الحاكم على سبيل الفتوى لا على سبيل الحكم، نحو أمره بالمتعة للمطلقة - عند الحاكم المالكي - ونحوها فإذا قال الحاكم: الأحسن لك أن تفعل كذا، أو يكره لك أن تفعل كذا، فإنما هو فتوى من الحاكم لا حكم يدرأ الخصام.⁽¹⁾ وهذه هي طبيعة الأحكام التي تصدر عن الحاكم فقد تستوجب الأمور أحكاماً معينة الهدف منها رفع حالة الخصام والتنازع بين الناس. ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - حول الدعاوي وطبيعة قول الحاكم: "وأيضاً فيعلم أن هذا إما أن يتعلق بالحاكم أو لا فإن تعلق به لم يكن للخصم المدعى عليه أن يختار حكم حاكم معين بل يجب إلى من يحكم بالعلم والعدل.. ، وأيضاً يختص بها الحاكم من الحدود والحقوق مثل قتل أو قذف أو مال ونحوه بل في مسائل العلم الكلية مثل التفسير والحديث والفقه وغير ذلك وهذا فيه ما اتفقت عليه الأمة وفيه ما تنازعت فيه والأمة إذا تنازعت في معنى آية أو حديث أو حكم خبري أو طلبي لم يكن صحة أحد القولين وفساد الآخر ثابتاً بمجرد حكم حاكم فإنه إنما ينفذ حكمه في الأمور المعينة دون العامة ولو جاز هذا لجاز أن يحكم حاكم بأن قوله تعالى: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)⁽²⁾ هو الحيض والإطهار ويكون هذا حكماً يلزم جميع الناس قوله أو يحكم بأن اللبس في قوله تعالى: (أَوْ لَمْ يَسْتُمْ النِّسَاءُ)⁽³⁾ وهو الوطء والمباشرة فيما دونه أو بأن الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج أو الأب والسيد وهذا لا يقوله أحد، وكذلك الناس إذا تنازعوا في قوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)⁽⁴⁾ فقال: هو استواؤه بنفسه وذاته فوق العرش ومعنى الاستواء معلوم، ولكن كيفيته مجهولة. وقال قوم ليس فوق العرش رب، ولا هناك شيء أصلاً ولكن معنى الآية أنه قدر على العرش ونحو ذلك، لم يكن حكم الحاكم لصحة أحد القولين وفساد الآخر مما فيه فائدة...⁽⁵⁾

(1) القرافي، أحمد بن أدرس المالكي، الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (تحقيق: عبد الفتاح ابو غدة)، مكتب المطبوعات الإسلامية | حلب، ط2، 1416هـ - 1995م، ص69.

(2) سورة البقرة، آية 228.

(3) سورة النساء، آية 43.

(4) سورة طه، آية 5.

(5) ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد ، مجموع الفتاوى، ج3، ص238 - ص239.

وقد خطب عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - على المنبر فقال للناس: "أيها الناس إن الرأي إنما كان من الرسول - صلى الله عليه وسلم - مصيباً؛ لأن الله كان يريه، وإنما منا الظن والتكلف."⁽¹⁾.

وأيضاً خلاف علي - رضي الله عنه - للخليفة عثمان بن عفان - رضي الله عنه - بعسفان فقد كان عثمان - رضي الله عنه - ينهى عن التمتع والعمرة، وعلي علي خلاف من ذلك، فقال عثمان لعلي: "دعنا منك"، فقال علي: "إني لا أستطيع أن ادعك، فلما أن رأى علياً ذلك أهل بهم جميعاً"⁽²⁾. فعثمان وحتى لو كان خليفة المسلمين ليس هذا معناه أن يتفرد بالحكم وفق ما يشاء ووفق ما يريد فمناظرة الإمام علي كرم الله له تأتي ضمن سياق المناقشة العلمية وبيان العلم - الذي ذكرناه سابقاً - من حيث التعارض والترجيح وعثمان يدرك ذلك فلم يلتزم برأيه باعتباره الخليفة أو أن حكمه هو الملزم والذي يجب أن يتبع ويأخذ به.

ويقول الإمام النووي - رحمه الله - حول هذه الحادثة: "ففيه إشاعة العلم وإظهاره ومناظرة ولاية الأمور وغيرهم في تحقيقه، ووجوب مناصحة المسلم في ذلك"⁽³⁾ فمهما علت منزلة الأمير أو الحاكم ليس هذا معناه تفرده في الرأي أو الحكم على هواه فهما هو ابن عمر - رضي الله عنه - يسأل عن متعة الحج فيأمر بها، فيقول له السائل: "أتخالف أباك؟"، فيبين للسائل أن عمر لم يرد ذلك، فلما أكثروا عليه في السؤال، قال: "أكتاب الله أحق أن يتبع أم عمر؟ إن عمر لم يقل ذلك"⁽⁴⁾.

فالكل يدخل تحت دائرة النص، والنص هو الذي يحكم على الجميع حتى لو كان خليفة المسلمين. وهذا ابن عباس يقول له عروة بن الزبير: "تأمرنا بالعمرة في هؤلاء العشرة وليس فيهن عمرة؟ فيقول له ابن عباس: أولاً تسأل أمك عن ذلك؟ فيقول له عروة: "فإن أبا بكر وعمر لم يفعل ذلك، فيقول له ابن عباس: هذا الذي أهلككم، والله ما أرى إلا سيعذبكم الله، إني أحدثكم عن النبي - صلى الله عليه وسلم - وتحدثوني بأبي بكر وعمر"⁽⁵⁾.

وهناك أمر يجب الالتفات إليه أن الخليفة لا يجب عليه التبني في العبادات ولا في العقائد وليس مطلوباً منه ذلك ابتداء ولا انتهاء كما أشار إليه قول ابن تيمية السابق فما الفائدة المرجوة من تبني أحكام العبادات أو تبني القضاء والقدر؟ بأي فائدة علمية ترجى من هذا الأمر؟ بل ذلك تضيق على الأمة ووضعها في زاوية ضيقة.

(1) ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، دار الكتب العلمية، بيروت، ج2، ص164.

(2) النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، ج8، ص202.

(3) نفس المصدر، ص202.

(4) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، سنن البيهقي، مكتبة دار الفكر / بيروت (تحقيق: محمد عبد القادر

عطا)، باب من اختار إلى الحج وزعم أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان متمتعاً، ج5، ص21.

(5) البغدادى، الخطيب، الفقيه والمتفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص145.

يقول الإمام القرافي حول هذا الأمر: "اعلم أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها الحكم البتة، بل الفتيا فقط فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس لحاكم أن يحكم بأن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة، ولا أن هذا الماء دون القلتين فيكون نجساً، فيحرم على المالكي بعد ذلك استعماله، بل ما يقال في ذلك إنما هو فتيا إن كانت على مذهب السامع عمل بها وإلا فله تركها والعمل بمذهبه⁽¹⁾."

⁽¹⁾ القرافي، الفروق، ص49، ج4، المالكي، وانظر أيضاً حول هذا الأمر قول ابن فرحون المالكي، تبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام، تحقيقك الشيخ جمال وعشلي، دار الكتب العلمية ابيروت، ط1، 1416هـ-1995م، ج1، ص78.

المبحث الثالث

مفهوم الشورى ودورها في الرأي

الشورى هي بطبيعتها ضرب من الاجتهاد، و استشارة الآراء بحثاً عن الحكم في مسألة حادثة ما، فإذا كانت تلك المسألة منصوصاً عليها أي بمعنى أنه مقطوع بحكمها فلا اجتهاد ولا شورى في موضع النص، وهذا الأمر متعارف عليه عند أهل العلم؛ لأن الاجتهاد في هذه الحالة هو اعتداء على النص، وهذا هو بعينه التقدم بين يدي الله ورسوله الذي نهى الله عنه في سورة الحجرات في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)⁽¹⁾.

والنص الذي لا تكون معه شورى هو النص القطعي في دلالاته العري عن خصوصية الزمان أو المكان أو الحالة أو الشخص؛ وذلك لأن الصحابة اجتهدوا مع وجود النص عندما تبين لهم أن النص مقيد بظرف، أو زمان. ويصلح مثالا لهذا تعليق القطع بحكم يد السارق وعدم تنفيذه في عام المجاعة، وتعليق سهم المؤلفة قلوبهم حينما اشتد عود الدولة الإسلامية ولا يعد هذا التعليق إلغاء للحكم، بل دورانا مع غايته وعلته وحملاته على الظروف المناسبة لتطبيقه⁽²⁾. فالشورى لها أهمية بالغة ومهمة في الحياة العامة على اختلاف أطرافها، السياسية، والاجتماعية، والثقافية وغيرها. وكما حاول أصحاب اتجاه التنبني جعلها حسب رؤيتهم تصب وفق منظومة اتخاذ القرار كما لوحظ سابقاً، وكما سأبينه، ولست في هذا المقام أبحث في الشورى بشكلها العام بمقدار ما أسلط الضوء على ما يلزم لمناقشة رأيهم في الشورى وطبيعة اتخاذهم للرأي من خلال العملية الشورية ففي هذا البحث قمت بتقسيمه إلى:

المطلب الأول : الشورى أهميتها ومفهومها وأدلتها.

المطلب الثاني : مجالات الشورى ودور الشورى في الإلزام بالرأي.

المطلب الثالث : الإمارة الخاصة والشورى.

(1) سورة الحجرات، آية 1.

(2) مؤسسة آل البيت، الشورى في الإسلام (المقدمة)، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، عمان، ج1، ص3.

المطلب الأول: الشورى أهميتها ومفهومها وأدلتها:

الشورى لغة: تعني إبداء الشيء وإظهاره وعرضه، وتعني أيضا أخذ الشيء⁽¹⁾.

أما الشورى اصطلاحاً: "هي الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد منهم صاحبه ويستخرج ما عنده"⁽²⁾.

وعرفها آخرون بأنها: "استطلاع الرأي من ذوي الخبرة فيه، للتوصل إلى أقرب الأمور"⁽³⁾. وتعتبر الشورى من أهم الأمور التي يحتاجها المجتمع الإسلامي والتي بدورها تعبر عن حالة الارتقاء الفكري لدى المسلمين سواء على صعيد المسلمين أنفسهم كأفراد في المجتمع أو بين الحاكم والمحكومين. فالإمام وإن كان إماماً ليس هذا معناه أن يتفرد ويصر على رأيه، فالأحكام التي يستشار فيها هي التي تعتبر من قبل الإمامة والسياسة الشرعية وليست الأحكام التي قامت عليها أدلة صريحة من الكتاب أو السنة أو الإجماع فهذه لا مجال لأن تطرح في مجالس الشورى إذ لا اجتهاد في معرض النص، فواجب الإمام حيال ذلك النوع من الأحكام أي الإمامة والسياسة الشرعية أن يطرحها في ميزان النظر، والاجتهاد مستعينا بمجلس الشورى⁽⁴⁾.

ويقول حول هذا الأمر شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله -: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة وقد قيل: إن الله أمر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، وليقتدي به من بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي، من أمر الحروب، والأمور الجزئية وغير ذلك، فغيره صلى الله عليه وسلم أولى بالمشاورة، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه من كتاب الله، أو سنة رسوله، أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة في خلاف ذلك"⁽⁵⁾.

والأصل في الشورى قوله تعالى: (وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ)⁽⁶⁾. وقوله تعالى: (فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)⁽⁷⁾. وهذا ثناء من الله عز وجل على المسلمين بعدم التفرد في الرأي حتى تتم المشاورة فيه وهو حث صريح على الشورى⁽⁸⁾.

(1) القزويني، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة (تحقيق: عبد السلام محمد هارون)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع (1399هـ-1979م)، ج3، مادة (شور)، ص226.

(2) ابن العربي، أحكام القرآن، المكتبة السلفية، القاهرة، ج1، ص389.

(3) عبد الخالق، عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، ص14.

(4) البوطي، محمد سعيد رمضان، على طريق العودة للإسلام، مؤسسة الرسالة-بيروت، 1401هـ-1981م، ط1، ص57.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ص32.

(6) سورة الشورى، آية 38.

(7) سورة آل عمران، آية 159.

(8) ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله، أحكام القرآن الكريم، ج4، ص251.

فحتى في اختيار الخليفة لابد أن يكون أمراً شورياً؛ لأن الحكم الإسلامي وأجهزته في أصله ووضعه هو حكم مبني على قاعدة الشورى⁽¹⁾.

وفعل النبي -صلى الله عليه وسلم- حينما كان يشاور أصحابه في قضايا شتى كما في غزوة بدر وغزوة أحد، ففي بدر شاور الرسول -صلى الله عليه وسلم- أصحابه في مكان المعركة حينما رأى الرسول -صلى الله عليه وسلم- أن ينزل أدنى ماء بدر، فأشار عليه الحباب بن منذر - رضي الله عنه - فقال: "يا رسول الله أرأيت هذا المنزل، أمنزلاً أنزله الله، فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخر عنه؟ أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟". قال الرسول: بل هو الرأي والحرب والمكيدة. فقال يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل، ثم أشار إلى مكان، فما لبث الرسول إلى أن قام ومن معه واتبع رأي الحباب⁽²⁾. وأيضاً موقفه في أحد حينما نزل عند رأي الأغلبية، والحديبية أيضاً حينما احتج عمر و ونفر من الصحابة - رضي الله عنهم - على معاهدة الصلح فقال لهم "إني رسول الله، ولست أعصيه وهو ناصري"⁽³⁾.

وهذه الأدلة وغيرها - والتي ذكرت سابقاً في فصل التبني - تدل بوضوح تام على مشاورة الرسول -صلى الله عليه وسلم- في القضايا التي تحتاج إلى شورى فهي تدل بوضوح أن النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أن يكون فعله - كما مر - واحداً من الأمور الآتية:

أولاً : تمسك الرسول -صلى الله عليه وسلم- برأيه منفرداً ولم يتبع الآراء الأخرى كما في غزوة الحديبية بل رجع إلى قوة الدليل (الوحي).

ثانياً : نجده رجع إلى رأي الصواب وأخذ رأيه من الواحد منفرداً كما في بدر.

ثالثاً : رجع النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الأكثرية في أحد بغض النظر عن الصواب بل عدم اعتباره مطلقاً⁽⁴⁾.

(1) أبو زهرة، محمد، المذاهب الإسلامية، ص135.

(2) حديث سبق تخريجه. ص59

(3) حديث سبق تخريجه. ص59

(4) الخالدي، محمود، الشورى، دار الجيل ببيروت، 1404هـ-1984م، ط1، ص91.

المطلب الثاني: مجالات الشورى:

إن العملية الشورية مهمة في كل شؤون الحياة لأي تنظيم كان أو جماعة من الجماعات بل ركيزة مهمة لكل دولة راقية تنشد لرعاياها الأمن والسلامة والطمأنينة؛ فالشورى تجعل الأفراد يشعرون بإنسانيتهم، فهم يحققون ذواتهم من خلال ممارستهم هذا الحق الذي أعطاه الله لهم، فتبرز الكفاءات العلمية، والقدرات المختلفة في كافة المجالات، ويتعرف الناس عليها فيوضع الرجل المناسب في المكان المناسب⁽¹⁾. فالشورى - كما أسلفنا سابقاً - مجالها ليست النصوص الثابتة فالنص القطعي لا تكون معه شورى العاري عن خصوصية الزمان أو المكان أو الحالة أو الشخص حيث إن الصحابة اجتهدوا واستخدموا قاعدة الشورى مع وجود النص حينما تبين لهم أن النص مقيد بظرف أو زمان أو حال كما حدث في تعليق قطع يد السارق في عام المجاعة زمن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- وبشكل عام الشورى تقع في الأمور الاجتهادية وهذا هو مجالها وأكثر الموضوعات التي كانت تستشار هي الأمور التي تتعلق حول الخبرة الإنسانية كالمعاش وأمر الحرب. وقد أدرك الصحابة -رضوان الله عليهم- هذه المجالات المأذون لهم فيها بالمشاورة كما حدث في غزوة الخندق وبدر والحديبية حينما توقفوا عند دائرة النص ولم يتجاوزوه أحد⁽²⁾. وإمام المسلمين يجب عليه المشاورة أيضاً في كل ما لا نص فيه عن الله ورسوله ولا إجماع صريح يحتج به أو ما فيه نص اجتهادي غير قطعي، ولا سيما أمور السياسة والحرب المبنية على أساس المصلحة العامة وكذا تنفيذ طرق النصوص إذ هي تختلف باختلاف الزمان والمكان فهو ليس حاكماً مطلقاً كما يتوهم الكثيرون بل مقيد بأدلة الكتاب والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين العامة والمشاورة⁽³⁾.

فالاستبداد بالرأي لا يجوز ولا يصح وهو داء عضال، فعن علي -رضي الله عنه- قال: "قلت يا رسول الله إن نزل بنا أمر ليس فيه بيان أمر ولا نهى فما تأمرني قال: "شاؤروا فيه الفقهاء والعابدين ولا تمضوا فيه رأي الخاصة"⁽⁴⁾. فحينما يحدث أمر معين في الجماعة أو الحزب لا بد أن يستشير أولى الرأي والخبرة ولا يتصلب لرأيه ويفرض رأيه باعتباره الأمير لهذا التكتل أو ذاك الحزب فحينما يكون هناك مجال للشورى وخصوصاً في مجال الفتوى فلا بد من

(1) أبو فارس، د. عبد القادر، ارتباط الشورى بالفتوى وقضايا الاجتهاد الجماعي، مؤسسة آل البيت 1989م، مطبوع

ضمن مجموعة من البحوث والدراسات لعدد من العلماء والباحثين، ج3، ص995.

(2) أبو فارس، محمد، الزحيلي، وهبة، وآخرون، الشورى في الإسلام (مجموعة كبيرة من الباحثين والمؤلفين)، من إصدارات مؤسسة آل البيت الأردن، 1989م، ج1، ص101.

(3) رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي، مصر، 1408هـ-1988م، ط2، ص36.

(4) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السالفي)، مكتبة العلوم والحكم،

1404هـ-1983م، الموصل، ط2، قال عنه الإمام الهيثمي: رجاله موثوقون من رجال الصحيح، الهيثمي، علي

بن بكر، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث القاهرة، ودار الكتاب العربي بيروت، ج1، ص178.

المشاورة. وعن أبي هريرة رضي الله عنه: "ما رأيت أحداً أكثر مشاورة من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم. وقيل: كان سادات العرب إذا لم يشاوروا في الأمر شق عليهم فأمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم بمشاورة أصحابه لئلا يتقل عليهم استبداده بالرأي دونهم⁽¹⁾". ولكن السؤال الذي يطرح هل تشمل الشورى مجال الفتوى؟ وهذا الأمر اختلف فيه العلماء حيث إن الشارع الحكيم لم يحدد مجالا معيناً للشورى في ظل غياب النص بل ترك دون تحديد واضح وبيّن، بل بعض العلماء اقتصر منهج الشورى في مجال الحرب والرأي والمكيده والشؤون الحربية وحصرها فيها.

وقال الإمام الطبري - رحمه الله -: "... ثم اختلف أهل التأويل في المعنى الذي من أجله أمر تعالى ذكره نبيه -صلى الله عليه وسلم- أن يشاورهم، وما المعنى الذي أمره أن يشاورهم فيه فقال بعضهم أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم بقوله وشاورهم في الأمر بمشاورة أصحابه في مكاييد الحرب وعند لقاء العدو تطييباً منه بذلك أنفسهم وتألفاً لهم على دينهم وليروا أنه يسمع منهم ويستعين بهم وإن كان الله - عز وجل - قد أغناه بتدبيره له أموره وسياسته إياه وتقويمه أسبابه -صلى الله عليه وسلم- أن يشاور أصحابه في الأمور وهو يأتيه الوحي من السماء لأنه أطيّب لأنفسهم. وقال آخرون إنما أمره الله بمشاورة أصحابه فيما أمره بمشاورتهم فيه مع إغنائه بتقويمه إياه وتدبيره أسبابه عن آرائهم ليتبعه المؤمنون من بعده فيما حزبهم من أمر دينهم ويستتوا بسنته في ذلك ويحتذوا المثل الذي رأوه يفعل في حياته من مشاورته في أموره مع المنزلة التي هو بها من الله، وأصحابه واتباعه في الأمر ينزل بهم من أمر دينهم ودنياهم فيتشاوروا بينهم ثم يصدروا عما اجتمع عليه ملؤهم؛ لأن المؤمنين إذا تشاوروا في أمور دينهم متبعين الحق في ذلك لم يخلهم الله عز وجل من لطفه وتوفيقه للصواب من الرأي والقول فيه⁽²⁾. فبعض العلماء من خلال ما مر اقتصر على مفهوم الشورى في مجال الحروب والشؤون الحربية والإدارة بعيداً عن الأحكام الشرعية ومجال الفتوى.

ففي نوازل الأحكام والأمور التي لم تثبت بنص قطعي والتي فيها مجال للاجتهاد كما مر تكون الشورى كما كان يحدث مع عمر رضي الله عنه حينما تنزل به نازلة ليس عنده فيها نص فكان يشاور الناس ويأخذ بما صار إليهم رأيهم وإجماعهم⁽³⁾.

"ولهذا كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله ولا ينفرد به واحد وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم⁽⁴⁾".

(1) الزمخشري، تفسير الكشاف، دار إحياء التراث العربي/ بيروت ج3، ص365.

(2) الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر/ بيروت، 1405هـ، ج4، ص152.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج1، ص50.

(4) نفس المصدر، ج1، ص50.

فالرأي المختار هو أن الشورى تكون في كل المجالات؛ لأن الشارع الحكيم لم يحدد مجالاً بعينه لتكون الشورى في دائرته ولعل هذا الرأي هو الذي يلائم طبيعة هذا الدين وينسجم مع مقاصد التشريع بل يكون ضمن دائرتها ولا يتعداها⁽¹⁾.

وخلاصة مجالات الشورى أنها تكون في عدة أمور منها:

أولاً : المجال الاجتهادي: حيث لا يوجد نص في القضية المطروحة على بساط البحث.
ثانياً : مجال فهم النصوص الظنية والتي بمعظمها عبارة عن نصوص الكتاب والسنة والتي يختلف الناس في تناولها وفي فهمها واستنباط الأحكام الشرعية منها.

ثالثاً : مجال كيفية تطبيق الأحكام الشرعية المنصوص عليها بدليل قطعي الدلالة⁽²⁾.
ويتضح لنا من خلال العرض السابق أن الشورى تشمل شؤون الفتوى والأحكام الشرعية. فعلى المفتي أن يشاور الثقة إن كان عنده من يثق بعلمه ودينه ولا يستقل بالجواب تكبراً أو ترفعاً عن السؤال والاستعانة بأهل العلم وهذا الترفع هو من الجهل، لأن الله - سبحانه وتعالى - أثنى على المؤمنين بأن أمرهم شورى بينهم وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم: (وشاورهم في الأمر)⁽³⁾.

وفي هذا المقام يجب الالتفات إلى أن الشورى عبارة عن منهج أخلاقي في قرارات السلطان أو في علاقات المجتمع، وهي منهج يتداول فيه الرأي والذي يؤدي إلى الوفاق الذي تم بين عدد من المتشاورين أو السواد الأعظم حيث إن الشورى تقوم على استتباط الآراء، والمؤمنون إذا اجتمعوا للشورى يجتهدون إلى أن ينتهوا إلى وفاق لا يشذ عنهم أحد، مطمئنين هادئي البال، خارجين من الشورى بروح من العزيمة، والتماسك⁽⁴⁾.

فحوادث كثيرة تدل على مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم - أصحابه في الأحكام فعن علي بن أبي طالب قال: ثم لما نزلت " (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)"⁽⁵⁾ قال لي النبي - صلى الله عليه وسلم - ما ترى ديناراً قال لا يطيقونه قال فنصف دينار قلت لا يطيقونه قال فكم قلت شعيرة قال إنك لزهد قال فنزلت (أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ)⁽⁶⁾ قال النبي - صلى الله عليه وسلم -:

(1) أبو سمرة، خالد أحمد، الشورى في الإسلام، دار ابن حزم / بيروت، ط1، (1424هـ-2003م)، ص34.

(2) أبو فارس، محمد عبد القادر، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، دار الفرقان / عمان، ط1، (1408هـ-1988م)، ص12.

(3) ابن القيم، أعلام الموقعين، ج1، ص178.

(4) النزاري، حسن، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى / بيروت، ط1، 2000م، ص64.

(5) سورة المجادلة، آية 12.

(6) سورة المجادلة، آية 13.

ففي خفف الله عن هذه الأمة⁽¹⁾ . وأيضاً مشاورته صلى الله عليه وسلم في الأسرى، "فقد شاوَر النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في أسارى بدر وفي مصالحة الكفار يوم الخندق وفي لقاء الكفار يوم بدر وروي ما كان أحد أكثر مشاورة لأصحابه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاور أبو بكر الناس في ميراث الجدة وعمر في دية الجنين وشاور الصحابة في حد الخمر"⁽²⁾.

وفي هذا المسألة قد تبرز قضية إلى السطح مفادها هل فرائض الأحكام من حلال وحرام تدخلها الشورى؟ فالرسول محمد -صلى الله عليه وسلم- لم يكن يشاور في الفرض والحرام بمعنى أن يفعل وأن لا يفعل؛ لأن هذا الأمر لا يطرح للتشاور فقد تعين حكم الشرع فيه فلا يشاورهم في عدد الصلوات ولا شهر الصوم ولا أنصبه الزكاة أو في حكم الزنا أو حكم شرب الخمر وحكم السرقة. أما المباح وهو حكم شرعي، وهو ما استوى فيه الفعل والترك فهو خطاب الله تعالى على جهة التخيير فهنا تقع المشورة لأن الحكم هنا متعين ولكن في أمرين: إما الفعل، وإما الترك أما الفرض فلا شورى في تركه⁽³⁾. وليس أدل على ذلك ما وقع في غزوة الحديبية من استغراب الصحابة من عدم مشاورتهم في أمر الصلح حيث عودهم النبي -صلى الله عليه وسلم- أن يأخذ برأيهم ورأي الأغلبية وحتى لو خالف رأيه ولكنه انفرد بالرأي قائلاً لهم: "إني عبد الله ورسوله ولن أخالف أمره ولن يضيعني"⁽⁴⁾.

فبين لهم النبي صلى الله عليه وسلم - إنما فعل هذا بأمر الله ولا مجال للاجتهاد أو الشورى هنا ففي هذا الأمر وفي هذا المجال تتوقف الشورى ويبقى أمر الله النافذ⁽⁵⁾.

(1) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله، من سورة المجادلة (تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون)، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ج5، ص406 حسنه الإمام الترمذي، قال الإمام ابن حجر رحمه الله هذا مرسل رجاله ثقات وجاء مرفوعاً هذا السياق عن علي أخرجه الترمذي وابن حبان وصححه وابن مردويه من طريق علي بن علقمة عنه. ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص. وقال الإمام الذهبي عن علي بن علقمة الذي روى عن الإمام علي في باقي السند قال الإمام البخاري عنه انه كوفي في حديثه نظر. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، (تحقيق الشيخ: علي محمد معوض والشيخ: عادل أحمد عبد الموجود)، دار الكتب العلمية / بيروت، ط1، 1995م، ج5، ص177.

(2) المقدسي، عبد الله بن أحمد بن قدامه، المغني، ج10، ص99.

(3) الخالدي، محمد، الشورى، ص58.

(4) حديث سبق تخريجه. ص57

(5) أبو فارس، محمد عبد القادر، غزوة الحديبية، دار الفرقان/ عمان، ط1 (1404هـ-1984م)، ص135.

والأمور التي تدخلها الشورى غالباً ما يكون الحق والمصلحة فيها مظنونة من الجميع ولا يستطيع أحد أن يجزم به وقد يعلم الحق في بعض أمور الشورى إذا كان عند أحد المستشارين نص واضح جلي من الكتاب أو السنة⁽¹⁾.

فحينما قدم عمر - رضي الله عنه - إلى الشام وكان مرض الطاعون قد استشرى وانتشر هناك، فطلب منه البعض أن لا يدخلها بل يرجع وبمن معه، وكان عمر قد استشار الناس من المهاجرين، والأنصار فلم يختلف عليه أحد، وقالوا له ارجع فقال له أبو عبيدة: "أفراراً من قدر الله" فقال له عمر: نفر من قضاء الله إلى قضاء الله" وما زال النقاش دائراً حتى جاء عبد الرحمن بن عوف فقال عندي من هذا علم، إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه"⁽²⁾. فحمد الله عمر ثم انصرف⁽³⁾. فعمر ومن معه تشاوروا وحاولوا الخروج بمفهوم معين ولكن حينما جاء النص قطع الأمر وبانت الأمور واتبع عمر النص ومن معه وعادوا أدراجهم.

المطلب الثالث: الإمارة الخاصة والشورى:

من خلال ما تم عرضه نرى كيف كانت المشورة الواضحة من الصحابة الكرام حتى أنها تعدت إلى بعض الأحكام التي تبنى عليها بعض مدارك الشرع، ولكن هناك أمر ينبغي الالتفات إليه وهو أننا نتحدث الآن في الشورى التي تتم داخل إطار جماعة خاصة وليس جماعة المسلمين أي أننا نتحدث عن أمير خاص لجماعة مخصوصة وليس عن جماعة المسلمين فيقع الخلط بين ما هو حق للإمام العامة وبين ما هو حق للجماعة الخاصة ومدى حدوديتها في العمل حيث إن الإمارة بشكل عام تقسم إلى:

أولاً : إمارة عامة وهي بدورها تقسم إلى قسمين:

1. إمارة استكفاء: وهي التي تعقد عن اختيار أي يتولاها الأمير برضى من الخليفة واختياره فيقوم بوضع خطط الحروب وتنظيم الجيوش وتقليد القضاء وقبض الصدقات وإقامة الحدود وتسيير الحج وجهاد الأعداء.

(1) عبد الخالق، عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، دار الدعوة السلفية، الكويت، ط1، 1975م، ص6.

(2) رواه الإمام البخاري في صحيحه/كتاب الطب، باب من خرج من أرض لا ثلاثه، برقم، 5727 ابن حجر، فتح الباري، ج10، ص252.

(3) الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، شرح معاني الآثار، (تحقيق: محمد زهري النجار) دار الكتب العلمية | بيروت، ط1، 1399هـ، ج4، ص303.

2. وإمارة استيلاء: وهي التي تعقد عن اضطرار أي أن الأمير يأخذها كرها وفي هذه الإمارة يستبد الأمير بالسياسة و التدبير ويترك للخليفة وحده الأمور التي تتعلق بالدين والأمور الروحية رعاية للرمز الديني الذي يمثله الخليفة.

ثانياً :إمارة خاصة فيكون صاحبها مقتصرأ على تدبير الجيوش وسياسة الرعية وليس له أي صلاحية في أن يتعرض للقضاء أو الأحكام أو الجباية أو الخراج فليس ذلك من صلاحياته⁽¹⁾. أما من حيث الجماعة التي تتم فيها الشورى فأنها تقسم إلى: جماعة المسلمين العامة أي بشكل أدق تعبيراً الإمامة العامة، والجماعات الخاصة التي بدورها تقسم إلى:

1. جماعة الدعوة: وهي الجماعة التي سبب وجودها إهمال أولياء الأمور الحكم بشريعة الله وتحكيم كتابه ومجاهدة أعدائه مما أطمع الأعداء في هذه الأمة ومما ساعد على ظهور أجيال تسودها حالة من الجهل بأحكام الدين وبطبيعة رسالته، فتعاونت هذه الجماعة فيما بينها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حيث إن الفرد باعتباره الفردي لا يستطيع أن يسد هذه الثغرات والقيام بهذه التكاليف فكان لابد من التعاون كما قال تعالى: (وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى)⁽²⁾.

2. جماعة الغربية: وهم الذين يكون في ديار الغربية للحفاظ على دينهم وإيمانهم، وتوحيدهم، كاتحادات الطلاب في الغرب وغيرها ولا يتأتى هذا إلا بتنظيم الجماعة وتعيين الأمراء.

3. جماعة السفر: فالأصل فيها قول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"⁽³⁾.⁽⁴⁾

ولهذا يقول الإمام الشوكاني - رحمه الله - حول طبيعة التكتل الجماعي الحاصل من الإمارة: "هذا دليل على أنه يشرع لكل عدد بلغ ثلاثة فصاعداً أن يؤمروا عليهم أحدهم لأن في ذلك السلامة من الخلاف الذي يؤدي إلى التآلف، فمع عدم التأمير يستبد كل واحد برأيه ويفعل ما يطابق هواه فيهلكون ومع التأمير يقل الاختلاف وتجتمع الكلمة وإذا شرع هذا لثلاثة يكونون في

(1) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب، الأحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص35.

(2) سورة المائدة، آية 2.

(3) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى، باب من كانوا في سفر فليؤمروا أحدهم ج5، ص257 وأيضاً روى مثل هذا الحديث حديث عبد الله بن عمرو وحديث أبي سعيد قد أخرج نحوهما البزار بإسناد صحيح من حديث عمر بن الخطاب بلفظ إذا كنتم ثلاثة في سفر فأمرؤا أحكمم ذاك أمير أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأخرج البزار أيضاً بإسناد صحيح من حديث عبد الله بن عمرو مرفوعاً بلفظ إذا كانوا ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم وأخرجه بهذا اللفظ الطبراني من حديث ابن مسعود بإسناد صحيح وهذه الأحاديث يشهد بعضها لبعض، الشوكاني، علي بن محمد، نيل الاوطار، دار الجيل، بيروت، ج9، ص157.

(4) عبد الخالق، عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الدار السلفية، الكويت/ 1935هـ - 1975م، ص17.

فلاة من الأرض أو يسافرون فشرعيته لعدد أكثر يسكنون القرى والأمصار لمنع التظالم وفصل التخاصم أولى وأحرى⁽¹⁾.

وأصحاب اتجاه التبني يطرحون القضية الشورية داخل التكتل الحزبي ويقسمون كما مر سابقاً أن الشورى بمجموعها وحسب فهمهم للروايات السابقة ونذكره هنا للتذكير بشكل مقتضب:

أولاً : الرجوع إلى الدليل الشرعي وهو الوحي كما في صلح الحديبية.

ثانياً : الرجوع إلى الرأي الصواب كما في بدر.

ثالثاً : الرجوع إلى رأي الأكثرية والقاعدة كما في غزوة أحد، بغض النظر عن الصواب، بل عدم اعتباره مطلقاً.

وبعد ذلك يقولون إن صاحب الصلاحية هو الذي يفصل في النهاية في الأمور كلها وخصوصاً حينما يحتدم الجدل ويكثر الخلاف؛ لأنه هو الذي يجري التشاور مع الجماعة فيكون هو المرجح للرأي، ويستدلون أن الشورى حصلت من الرسول - صلى الله عليه وسلم - وهو رئيس المسلمين وقد جعل الله الأمر إليه بعد الاستشارة ينفذ ما يعزم عليه، أي ما يراه صواباً، فيكون هو المرجح للصواب. وكذلك الأمر مماثل مع رئيس كل قوم أو جماعة، لأن هذا ليس خاصاً بالرسول بل هو أمر عام لجميع المسلمين، ويستدلون بالقاعدة الشرعية التي تقول: "أن الأصل في خطاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - هو خطاب لأئمة ما لم يرد دليل التخصيص" فلم يرد أي دليل حسب فهمهم يخصه بالرسول - صلى الله عليه وسلم - فالأمير له كذلك نفس الصلاحية فيكون هو صاحب الحق في اختيار الصواب والصواب يكون من اختيار واحد فالأكثرية ممكن أن تقول الصواب والاثنتين كذلك، ولكن في النهاية كما يعللون أن المسألة ليست أين يكون الصواب؟ بل من هو صاحب ترجيح رأي الصواب هل هو الواحد؟ أم الاثنان؟ أم الأكثرية؟ والأكثرية غير الصواب، وهما أمران متقابلان، فيعمل بالأكثرية بغض النظر عن الصواب، ويعمل بالصواب بغض النظر عن الأكثرية.

فبالتالي توصلوا إلى نتيجة مفادها كما مر سابقاً:

أولاً : إن منطق الصواب يحتم أن يكون الرأي صادراً من واحد ورأي الأكثرية هو تحكيم للأكثرية وليس للصواب والمراد تحكيم الصواب وليس الأكثرية.

وثانياً : إن الخليفة أعطى إمضاء رأيه وهو في موقع خطير فما دون هذا الموقع الخطير، لو صدر الرأي من أمير فإمضاؤه للصواب يكون أكثر شرعية؛ لأن العمل الذي أخطر منه تم إمضاء الرأي فيه لواحد في موقع حساس، فما بال من هو أقل من الأمير العام الذي يكون أقل خطورة في اتخاذ الرأي⁽²⁾.

(1) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الاوطار، ج9، ص157.

(2) النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص255 وما بعدها.

فمن خلال قولهم نستطيع أن ندرك أن هناك عدة أمور تحتاج إلى وقفات ونقاش:

أولاً : إن هناك أمراً مهماً ينبغي الالتفات إليه وهو من يملك الصواب؟ هل رأي الأمير هو الصواب أم رأي الأغلبية؟ ولا شك أن اجتماع الأمة على شيء يقلل من فرص الخطأ ويكون أقرب إلى الصواب. فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: "ثم سألت ربي أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة سألته: أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها. وسألته: أن لا يهلكهم بالسنين كما أهلك الأمم قبلهم فأعطانيها. وسألته: أن لا يظهر عليهم عدواً من غيرهم فأعطانيها. وسألته: أن لا يلبسهم شيعاً ولا يذيق بعضهم بأس بعض فمنعنيها" (1).

وهذا الحديث يدل دلالة صريحة على صوابية الرأي الذي تتقادح فيه الأفكار وتتبادل فيه وجهات النظر، ولا يكون هناك مجالاً للاستبداد الشخصي في القرار أو التفرد في وجهات النظر، فاجتماعهم حول أمر هو حق وأقرب للصواب منه للخطأ؛ لأن هذا الحديث يدل على أن اجتماع المسلمين حق والمراد إجماع العلماء ولا عبرة بإجماع العوام؛ لأنه لا يكون عن علم، ويد الله مع الجماعة أي حفظه ورعايته لهم، ويعني أن جماعة أهل الإسلام في كنف الله فأقيموا في كنف الله بين ظهرائهم ولا تفارقوهم ومن شذ أي انفرد عن الجماعة باعتقاد أو قول أو فعل لم يكونوا عليه شذ إلى النار أي انفرد فيها ومعناه انفرد عن أصحابه الذين هم أهل الجنة وألقي في النار" (2). فلا مجال للتفرد في رأي شخصي على اعتبار أنه يملك الصواب فمن قال إن الواحد يملك الصواب وحده وهو المرجع في الاختلاف؛ وهذا الحديث يدل حول معاني الحفظ الإلهي للكلمة المجتمعة "أي حفظ علمائها عن أن تجتمع على ضلالة أي محرم ومن ثم كان إجماعهم حجة قاطعة فإن تنازعوا في شيء ردوه إلى الله ورسوله إذ الواحد ليس بمعصوم بل كل أحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا الرسول صلى الله عليه وسلم" (3). وخصوصاً في مجال الاجتهاد وغياب النص، وليس هذا فحسب بل يظهر ذلك الأمر في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فعن ابن بريدة عن أبيه -رضي الله عنهما- أن الرسول -صلى الله عليه وسلم-: "إذا أمر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله، ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال أغزو باسم الله في سبيل الله قاتلوا من كفر بالله، أغزو ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدًا، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال أو خلال فأيتن ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين

(1) الطبراني، المعجم الكبير، ج2، ص280 قال عنه الهيثمي: "رواه الطبراني بإسنادين رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح" مجمع الزوائد، ج5، ص218. وأيضاً عن ابن ماجه، سنن ابن ماجه، باب العصية، ج2، ص1301 بمعناه وغيره.

(2) المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الاحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج6، ص322.

(3) المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية، مصر، ط1، 1356هـ، ج2، ص245.

وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفيء شيء إلا أن يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك فإنكم أن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا".⁽¹⁾

فهذا الحديث يدل دلالة واضحة على المنهج الصحيح الذي يجب أن يتبعه الأمير الخاص مع جماعته فيما أمر عليهم. وهناك بعض الأمور التي تفهم من هذا الحديث⁽²⁾:

1. إن الاجتهاد حق خاص للأمير الخاص كأمير الجيش ونحوه وليس فقط متوقفاً على الأمير العام للمسلمين.
2. إنه يجب على الأمير الخاص أن يستشير أصحابه؛ لأن الرسول - صلى الله عليه وسلم - يقول: "فأنزلهم على حكمك وحكم أصحابك" وليس حكم الأمير فقط.
3. إن الأمير قد يصيب حكم الله وقد يخطئ وهو مأجور على كل حال.
4. أنه يجب عليه على الأقل أن يتبع الأكثر وأن يرضي العدد القليل باجتهاد العدد الأعظم الذي يوافق رأي الأمير ويؤيده.
5. أن من خرج في الأمور الاجتهادية عن رأي الأمير وأصحابه فهو شاذ منحرف لأن الأمور الاجتهادية الخاضعة للمصالح والمفاسد يستحيل معرفة الصواب فيها على الفور وهذا هو الشاهد من هذا الحديث العظيم.

ويقول الإمام الشوكاني: "إن كل مجتهد مصيب من الصواب لا من الإصابة"⁽³⁾.

فقد يغلب على ظنه أنه مصيب كما مر معنا في مبحث الاجتهاد والتقليد ولكن له أجر على الاجتهاد إذا كان مخطئاً وأجران إذا كان صائباً فلا بدا للعملية الشورية أن تأخذ مجراها ولا يتعصب لرأيه ويدافع عن خطئه. وأي منطق في الصواب حينما يستبد واحد برأيه، ويضرب

(1) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب الإغارة على الأعداء الذين بلغتهم الدعوة تقدم الأعلام بالإغارة، رقم الحديث: 1731، دار إحياء التراث العربي ببيروت (تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي)، ج3، ص1357.

(2) عبد الخالق، عبد الرحمن، أصول العمل الجماعي، مكتبة الإمام الذهبي/ الكويت (لجنة البحث العلمي جمعية إحياء التراث الإسلامي)، ص8.

(3) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ج8، ص232.

جميع الآراء بعرض الحائط وخصوصاً حينما يغيب الدليل ويكون هناك مجال للاجتهاد وتبادل الآراء والخبرات.

ثانياً : تم طرح قضية قوة الدليل فهل صحيح أنهم اعتبروا هذا الأمر في أدبياتهم؟ وهل صحّ عنهم أنهم تنازلوا يوم أو تنازل أميرهم لصالح فرد منهم؟ وهم الذين يقولون أنه لو كان مجتهداً مطلقاً يجب التنازل عن رأيه لصالح الرأي المتبنى -كما مر سابقاً-، بل يتبنى تلقائياً وبشكل تلقائي كل أفكار الحزب حتى لو خالفت رأيه فأين ذهبت قوة الدليل؟ وأين العملية الشورية في هذا المجال؟ فهذا نوع من الكبت الحقيقي للآخرين وإضفاء قيمة الذات على حساب ذوات الآخرين، وحينما تكبت حرية التعبير عن الرأي فإن العقل يرتد إلى ذاته لينشط مقاييسه الذاتية في البحث والحكم في غيبة مقتضيات الواقع التي ينبغي أن تكون ميزاناً للأحكام، إذ أن الآراء ستبقى في حدود الإنسان ذاته ولا تبسط للنقد الخارجي الذي يحاكمها إلى معطيات الموضوع وقد كان الرسول - صلى الله عليه وسلم - يفسح الحرية لأصحابه جميعاً ليلقي كل بما عنده من حكم فيبسط على ميزان الموضوعية، ويخلص من شوائب الذاتية ويكون ذلك تربية فكرية تثمر بالدأب الموضوعية في الفكر⁽¹⁾.

ومن الأمثلة على ذلك إيثار النبي صلى الله عليه وسلم - قوماً ممن يرجى إيمانهم بالغنائم يوم حنين، فوجد الأنصار أنهم أقل منهم حينما أعطاهم الغنائم ولم يعطهم، وحدثت أنفسهم حول هذا الصنيع واستنثار النبي أناساً دون غيرهم بالغنائم (المؤلفة قلوبهم أعطاهم ليؤلف قلوبهم على الإسلام)، وبدأت عقول الآخرين الذين لم يحظوا بالغنيمة تظن الظنون وتحلل التحاليل، فأدرك الرسول - صلى الله عليه وسلم - ذلك فأفسح لهم إبداء رأيهم في هذا المجال وفي هذه القضية وطرح عليهم وجهة نظره انطلاقاً من المعطيات الواقعية لما فعل فرجع الناس إلى وجهة نظره الموضوعية، فلو كبتت آراؤهم لكان لهم شأن آخر⁽²⁾.

ثالثاً : وليس هذا فحسب فالناس في العلم يتفاوتون ويكون أحدهم في مسائل ما أعلم من غيره، وهذا كان شأن الصحابة الكرام - رضوان الله عليهم - حيث يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم - : "ثم أرحم أمتي بأمتي أبو بكر وأشدّهم في أمر الله عمر وأصدقهم حياء عثمان وأقرؤهم لكتاب الله أبي بن كعب وأفرضهم زيد بن ثابت وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل ألا وإن لكل أمة أميناً ألا وإن أمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح..."⁽³⁾.

(1) النجار، عبد المجيد، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 63.

(2) نفس المصدر ص 63.

(3) النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية بيروت، (تحقيق: د عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن) ط 1، (1411هـ - 1991م)، كتاب المناقب، مناقب أصحاب الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ج 5، ص 67. قال الحافظ ابن حجر إسناده صحيح، فتح الباري، ج 7، ص 126.

فهذا الحديث يدل صراحة وبشكل واضح على تفاوت الأفهام وأنه ليس كل المجتهدين على قدر واحد من الفهم والدراية والاستنباط؛ ولهذا يقول ابن رجب الحنبلي⁽¹⁾ - رحمه الله - "هذا يرجع إلى قول بعض السلف كفى بخشية الله علماً وكفى بالاغترار بالله جهلاً وهذا باب واسع المطلوب استقصاؤه فنقول: من لم يشتغل بكثرة المسائل التي لا توجد مثلها في كتاب الله ولا سنة رسوله صلى الله عليه وسلم بل اشتغل بفهم كلام الله ورسوله وقصده بذلك امتثال الأوامر واجتناب النواهي فهو ممن امتثل أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في هذا الحديث وعمل بمقتضاه، ومن لم يكن اهتمامه بفهم ما أنزل الله على رسوله واشتغل بكثرة توليد المسائل قد تقع وقد لا تقع وتكلف أجوبتها بمجرد الرأي خشي عليه أن يكون مخالفاً لهذا الحديث مرتكباً لنهييه تاركاً لأمره. واعلم أن كثرة وقوع الحوادث التي لا أصل لها في الكتاب والسنة إنما هو من ترك الاشتغال بامتثال أوامر الله ورسوله واجتناب نواهي الله ورسوله فلو أن من أراد أن يعمل عملاً سأل عما شرع الله في ذلك العمل فامتثلته وعما نهى عنه فيه فاجتنبه وقعت الحوادث مقيدة بالكتاب والسنة وإنما يعمل العامل بمقتضى رأيه وهواه فتقع الحوادث عامتها مخالفة لما شرعه الله .." (2).

فليس كل من ملك أهلية الاجتهاد أصبح هو الحاكم الأول في الجماعة وفيما عداه لا يؤخذ برأيهم مع أنهم أقل مرتبة منه في الاجتهاد. حيث يعلق الإمام الأمدي حول هذا الحديث: وقال - عليه الصلاة والسلام - : "أفضاكم علي وأفرضكم زيد وأعرفكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وكان فيهم العوام ومن فرضه الاتباع للمجتهدين والأخذ بقولهم ومع ذلك لم ينقل عن أحد من الصحابة والسلف تكليف العوام الاجتهاد في أعيان المجتهدين ولا أنكر أحد منهم اتباع المفضول والاستفتاء له مع وجود الأفضل ولو كان جائزاً لما جاز من الصحابة التطابق على عدم إنكاره والمنع منه ويتأيد ذلك بقوله عليه الصلاة والسلام: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم" (3). ولولا إجماع الصحابة على ذلك لكان القول بمذهب الخصوم أولى... (1).

(1) هو الإمام الحافظ المحدث الفقيه الواعظ زين الدين عبد الرحمن بن أحمد ابن رجب بن الحسن بن محمد بن مسعود السلامي البغدادي ثم الدمشقي الحنبلي، ولد في بغداد في ربيع الأول سنة ست وثلاثين وسبعمائة وسمع من أبي الفتح الميذومي وعدة وأكثر الاشتغال حتى مهر وصنف شرح الترمذي وشرح علل الترمذي وشرح قطعة من البخاري وطبقات الحنابلة مات في رجب سنة خمس وتسعين وسبعمائة للهجرة، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، ص 540.

(2) ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص 265.

(3) الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن، نواذر الأصول، دار الجيل/بيروت، (تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة)، ط 1، (1992م)، ج 3، ص 62، وهو حديث ضعيف، قال الإمام الحافظ ابن حجر حول راوي الحديث وهو جعفر بن عبد الواحد: "قال سعيد بن عمرو البردعي ذكرت أبا زرعة بأحاديث سمعها من جعفر بن عبد الواحد فأكثرها وقال لا أصل لها وقال في بعضها أنها باطلة موضوعة... وأخرجه الدارقطني في غرائب مالك والخطيب في الرواة عن مالك من طريق الحسن بن مهدي بن عبدة المروزي عن محمد بن أحمد السكوني عن بكر بن عيسى المروزي أبي

ثالثاً: أمر آخر قد جرى فيه الخلط وهو عدم التفريق بين ما هو حق خالص للإمام وبين ما هو حق للأمير الخاص أو أمير جماعة معينة، فحدث عندهم الخلط في عدة أمور:

1. فطاعة الأمير العام أي الخليفة مقيدة بأن لا يأمر بمعصية وطاعة الأمير الخاص طاعة عرفية شرطية فيما تعارفوا عليه كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم: "الناس على شروطهم"⁽²⁾. فقد دخل ضمن شروط اختيارية وافق عليها إذا كانت لا تخالف الكتاب ولا السنة⁽³⁾. فالطاعة مقيدة في الإمارة الخاصة ضمن ما تعارف عليه أصحاب هذه الجماعة وفي حدود الشرع.

2. ولكن ما الذي يحدث؟ نجد أن هذه الجماعة قد صاغت لنفسها نوعاً من البيعة والعهد يظللهم قسم عظيم يقسم من خلاله الفرد الذي يريد أن يدخل وينضم تحت لواء هذا الحزب على الطاعة بكل ما جاء به الحزب من أفكار - وأحكام كما مر معنا سابقاً - فهل يحتاج الالتزام بالأحكام المتبناة إلى مثل هذا القسم؟!، ففي أحد نشراتهم يقولون ويعلقون على هذا الأمر: "أن القسم إذا كان من أجل القيام بفرض ولا يتوصل للقيام به إلا به فهو واجب أما التحلل منه فإنه وإن كان مباحاً إلا أنه إذا كان التحلل منه يؤدي إلى ترك القيام بالواجب كان حراماً عملاً بقاعدة (الوسيلة إلى الحرام حرام)، إن كان اليمين لمجرد التأكد من صدق من يطلب السير معهم، أما إن كان من أجل حماية جماعتهم من أن يكون فيها من يفرقها أو للمحافظة على قوة جماعتهم وقوتها فإنه حينئذ يصبح واجباً عليها أن لا تقبل أحداً إلا بقسم. أما التحلل من القسم أي ترك الجماعة بعد القسم فإنه ترك للقيام بالواجب كان التحلل من القسم حراماً ولو كفر عن اليمين"⁽⁴⁾. فهل يحتاج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى قسم؟ أم أنهم يريدون أن يبنوا دولة الإسلام على مثل هذا القسم؟ فالرسول محمد صلى الله عليه وسلم - مع شدة حاجته إلى الاتباع والمناصرين للدعوة لم يفرض على أصحابه أو اتباعه مثل هذا القسم أو حتى أي شيخ أو أي طريقة، فحتى الخليفة والأمير العام لجماعة الإسلام لم يشترط مثل هذا الشرط لمبايعته فلا شك أنه شرط باطل ولا أساس له من الصحة، فهل يقسم على أن

يحيى عن جميل به قال الدار قطني لا يثبت عن مالك ورواته مجهولون. العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت، ط3، (1406هـ-1986م)، ج2، ص118، ص137.

(1) الأمدي، الإحكام للأمدي، دار الكتب العربية بيروت، (تحقيقي: سيد جميل) ط1، 1404هـ، ج4، ص244.

(2) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، باب ما ذكر عن النبي، صلى الله عليه وسلم في الصلح بين الناس، ج3، ص304 وقال عنه الترمذي حديث حسن صحيح والحديث بتمامه "المسلمون على شروطهم إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً".

(3) عبد الخالق، عبد الرحمن، أصول العمل الجماعي، ص17.

(4) نشرة بعنوان أجوبة وأسئلة، بتاريخ 14/8/1967م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (3).

يلتزم بأحكام الإسلام مع أن الإنسان المسلم ملتزم بها أصلاً، ولا يحتاج إلى هذا الشرط، فلا نجد في تاريخ الأمة في سالفها وحاضرها من قال بهذا الشرط. ويقول ابن عبد البر⁽¹⁾ "فكل شرط ليس في حكم الله وحكم رسوله جوازه فهو باطل وهذا أصح ما في هذا الباب"⁽²⁾. فيدل كلامهم على عدم الثقة بالمتبوعين، وإلا فما العبرة بقولهم خوفاً من أن يفرقهم يقسم هذا القسم فهل القسم سيحافظ على الجماعة، أم إن الفكرة هي التي ستحافظ عليهم، لقد أوقعوا أنفسهم في تناقض عجيب، فقد قالوا أن الفكرة هي التي تحافظ على الحزب ونجدهم الآن يجعلون رابط القسم هو الذي يحافظ عليهم خوفاً من الضياع والتفرق، فإذا ما حصل أمر شوري أصبح لازماً على كل فرد أن يطيع؛ لأنه مقسم ابتداءً على ذلك فلا مجال للمناقشة وإلا يعتبر نفسه ناكثاً كما حصل مع جماعة الناكثين الذين تم فصلهم من الحزب، فلو استقرأنا حتى أحاديث البيعة نجد فيها قول الحق وعدم الرضى بالقهر والاستبداد بالرأي وأخذ الأمور كمسلمات بديهيّة تحت مسوغات هذا الشرط البدعي، فحينما بايع الصحابة الرسول - صلى الله عليه وسلم - كانوا يقولون: "بايعنا رسول الله على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، وعلى أثرة علينا، وعلى أن لا ننزع الأمر أهله وعلى أن نقول الحق أينما كنا لا نخاف في الله لومة لائم"⁽³⁾. فنجد أنها بيعة على قول الحق أيضاً كما في قوله: "ولا نخاف في الله لومة لائم"⁽⁴⁾. وليس التسليم بكل شيء وإلغاء شخصية الفرد والمتعلم. والأصعب من ذلك أنهم يقولون: "أن نتصور بوضوح المهمة الملقاة على عاتق كل شاب حتى يعطى هذه المهمة ويفي بهذا الحق ويكون من الذين يوفون بالعهد ولا ينقضون الميثاق حتى ينجو بل ننجوا جميعاً يوم الحساب من عذاب الله - تعالى - من تقصير قصرناه أو ذنب ارتكبناه بأن ما أنقله وأوضحه هو من مفاهيم الحزب المتنبئة"⁽⁵⁾ فهم يجعلون نقض العهد وعدم طاعة الحزب توجب عذاب الله وهذا أمر خطير وخلط جديد بين صلاحية إمام المسلمين وبين أمير الجماعة الخاص فيما أمر عليه ويعطونه نوع من القدسية أو العصمة التي يستحق أن يعاقب عليها من الله كل من حاول أن

(1) الإمام بن عبد البر شيخ الإسلام حافظ المغرب أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي ولد سنة ثمان وستين وثلاث مائة في ربيع الآخر، من علماء الحديث وفقهه في الأندلس وكان سيد زمانه له عدة مؤلفات منها كتاب الاستيعاب وكتاب الاستذكار وهو اختصار التمهيد، والكافي على مذهب الإمام مالك في خمسة عشر مجلداً، وكتاب جامع بيان العلم وفضله وغيرها من الكتب توفي في ربيع الآخر سنة ثلاث وستين وأربع مائة واستكمل خمساً وتسعين سنة وخمسة أعوام، القيصراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، ج3، ص1128.

(2) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لابن عبد البر، ج18، ص170.

(3) رواه مسلم، كتاب الأمانة، باب وجوب طاعة الأمراء، ج3، ص1470.

(4) النووي، عدنان علي رضا، العهد والبيعة، دار النووي \ الرياض، ط3، 1414هـ-1993م، ص113.

(5) نشرة بعنوان رجل الدولة بتاريخ 1967/9/13م، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (12).

ينقض اليمين، وليس هذا فحسب ثم يتابعون فيقولون: "ولما كان القائد السياسي المبدع هو الذي يفرض نفسه على جماعته ثم على مجتمعه، ولا ينتخب انتخاباً، ولكن عملية الانتخاب تظهر من خلال فرض نفسه على غيره وتعطيه مشروعية القيادة"⁽¹⁾.

ووفق نظرتهم تلك نجد أنفسنا أمام إمام للمسلمين يصول ويجول ويقعد الأحكام وفق ما يراه ويفرض استبداده الواضح وما الشورى إلا قشور رقيقة تسقط تحت ستار مفهوم تمرکز السلطة في يد فرد بحسبه، وليس هذا فقط بل ويعطون أفرادهم الحق في رعاية الشؤون فيقولون: "قصار لابد أن يقوم الأفراد بأعمال الحزب هذا إذا اقتصرنا على طريقة جعل الشباب سياسيين وهي أن يقوموا بأعمال علاوة أن الحزب قد أمرهم برعاية الشؤون وأمرهم أن يحلوا الأخبار السياسية". وهم الذين ينكرون على الجمعيات الخيرية التي تسعى لسد رمق الفقراء لأنها جمعيات ترقيع وأنها لا تجوز، بحجة أن هذه الجمعيات عملها هو تسيير الشؤون، وتسيير الشؤون من عمل الخليفة وليس من عمل الجمعية فنجدهم في كتبهم يقولون: "إن رعاية الشؤون هي من خصائص الدولة ومن صلاحيات الدولة ولا صلاحية لأحد غير الدولة. فلا يحل إقامة جمعية أو جماعة أو شخص أيا كان ليقوم برعاية الشؤون"⁽²⁾. وهذا تناقض عجيب وغريب.

ويتضح أنهم يريدون للفرد الحزبي أن يكون متلقياً صرفاً فهو وعاء بحاجة لأن يملأ لا غير فلا يجوز أن يفتي أو يكون مفتياً وأن المسؤول المباشر عنه هو الذي يتقنه ويجره نحو المعرفة، ويعدون غير ذلك انحرافاً وانحطاطاً فقد ورد في إحدى نشراتهم "ولذلك كان من الظلم أن يقال عن الحزبي أنه مفت، ومن الانحراف أن يصبح الحزبي مفتياً، صحيح أنه لا مانع أن يجيب سائلاً عن حكم شرعي في عمل خاص، ولكن يتقنه بالحكم المسؤول عنه ويجره نحو المعرفة والاستشارة فيتخذ السؤال مناسبة للتتقيف ويعطي الجواب ثقافة لا فتوى فالخطر كامن بالتصدي للإفتاء. ومن هنا تظهر فظاعة أن ينقلب الحزب إلى مفتي وأن يصبح شباب الحزب مفتين فإن ذلك هو الهلاك المحقق لا للشباب فحسب ولا للحزب وحده وإنما للامة التي يقودها الحزب..."⁽³⁾.

فقد فسروا بعد جهد جهيد الماء بالماء إذ يعتبرون الفتوى جزءاً من الثقافة أو ليست دوسيتهم المعروفة تمتلئ بل تعج بالعديد والمئات من الفتاوى المتنوعة وفي شتى المجالات؟، فسواء أكانت فتوى أم ثقافة فهي في حقيقتها لا تخرج عن كونها إخبار عن حكم الله في مسألة ما، والفتوى كما مر معنا سابقاً: "هي إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام، أو إباحة، أو جواباً

(1) نفس النشرة، 1967/9/13م.

(2) الدوسية، ص 59.

(3) نشرة بعنوان جواب وسؤال بتاريخ 1970/6/26م انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (13).

لسؤال، أو بيان للحكم ابتداءً⁽¹⁾، فما المشكلة في تسميتها فتوى؟ أو حتى بيانها للناس ولماذا هذا التعقيد الذي لا مبرر له إلا أنه يرهق العقول ويساعد على نزف الطاقات، من أجل أشياء لا مبرر لها ولن توحد المسلمين بحال من الأحوال. بل هل المفتي يعتبر منحرفاً حسب فهمهم؟ وهل من الفطاعة أن يصبحوا كذلك؟، أوليسوا هم مفتون في دوسياتهم وأفكارهم التي تعالج مئات القضايا حسب وجهة نظرهم؟ بل ويقعدون الأحكام ويطلقون الأوصاف الشرعية من حلال وحرام أو ليس هذا هو في حد ذاته إفتاء؟!.

وليس هذا فحسب بل يعاقب كل من يخالف الآراء الحزبية فقد ورد في إحدى نشراتهم: "لأن الحزب يعاقب على السلوك المخالف للأفكار المتبناة حسب ذلك الفكر، ولا يعاقب على مخالفة الفكر غير المتبني، فالحزب قد تبنى حكماً معيناً في الشركات المساهمة والتأمين والجمعيات التعاونية، وذلك من جملة التبني للحكم ولكنه لم يتبن بشأن من يتعامل مع شركات المساهمة؛ لأن ذلك متعلق بالجمهور وليس بالدولة، فإذا خالف أحد من شبابه ما تنبأه مثل المساهمة في الشركات المساهمة عاقبه لأنه حكم متبني، أما إذا خالف أحد شبابه غير ما تنبأه الحزب فتعامل مع شركة مساهمة فإنه لا يعاقبه، لأنه لا يحق له أن يعاقب شاباً على فعل غير متبني، فهو لم يعاقب على حرام لأنه حرام فقط، بل لأنه متبني، ولم يترك العقاب على حرام آخر تركاً للعقاب على حرام بل تركاً للعقاب على فعل غير متبني، فالعقوبات تكون على فعل غير متبني"⁽²⁾.

وهذا في حقيقته تجني على الدين وعلى مفهوم الشريعة فهم بداية جعلوا لأنفسهم الصلاحيات بأن يعاقبوا من يشاءون بحجة هذا القانون المسمى بالتبني وارتفعوا بأنفسهم إلى مرتبة الدولة - كما قالوا - : "لأن ذلك متعلق بالجمهور وليس بالدولة" في الحديث عن الفعل المتبني الذي يستحق العقاب وغير المتبني الذي لا يستحق العقاب، و الشيء المستغرب في طرحهم والذي يثير الدهشة والحيرة في آن واحد أنهم يعاقبون على المتبني ويبيحون التعامل معه بمعنى أنهم لا يعاقبون عليه، فمثلهم كمثل من يقول إن السرقة لا تجوز ولكن التعامل معها جائز لا يعاقب عليه، فهم لا يعاقبون على شيء لأنه حرام وتعبنا الله به وأمرنا - عز وجل - بأن نتركه ونجتنبه، بل لأنه أصلاً غير متبني، وهذا في حقيقته دين جديد وتشريع جديد فكما قالوا: "لم يعاقب على حرام لأنه حرام فقط بل لأنه متبني" بمعنى أنه إذا لم يكن متبني ففيه نظر، فاعتبار التبني عندهم أعظم من اعتبار الشرع وللأسف الشديد، وهذا يؤدي بهم إلى مخالفة أصول الدين.

وهم ينصون على ذلك بصراحة حول قياس أميرهم على الأمير العام للدولة الإسلامية فيقولون: "لأن أمر الإمام يرفع الخلاف، ويقاس عليه كل صاحب صلاحية، ولذلك لا يقال إن هذا الأمر

(1) الحكيمي، علي بن عباس، أصول الفتوى، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، ص5.

(2) نشرة أسئلة أجوبة، بتاريخ، 1971/6/2م انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (14).

يخالف الإسلام في حين أن صاحب الصلاحية يرى أنه من الإسلام، لا يقال ذلك لأن هذا يعتبر تمرداً بل يجب أن يطاع الأمير ما دامت له شبهة دليل أنه من الإسلام، وظنه صاحب الصلاحية وأعطى الأمر به على هذا الأساس، والتمرد عن طاعة صاحب الصلاحية إثم لقول الرسول: "من يطع الأمير فقد أطاعني ومن عصى الأمير فقد عصاني"⁽¹⁾ وكل ثلاثة اختاروا أميراً فطاعته واجبة"⁽²⁾ فالأمر هنا وخصوصاً في السفر فيما أمر الأمير عليه وهو السفر، فلو كانوا في السفر وأراد منهم الجهاد فهل يلزمهم بذلك؟ سيما أن تلك الأحاديث تدل بصريحها على الخليفة المسلم وليس على أمير الجماعة.

ولم ينفوا عند هذا الأمر فحسب بل قالوا: إن خليفة المسلمين يجب أن يكون من حزب التحرير حتى يضمن تطبيق أفكار الحزب. فقالوا في إحدى نشراتهم "قصول الحزب إلى الحكم هو تسلم بعض أفراد زمام السلطة من أجل تطبيق أفكار الحزب، فالذي وصل إلى الحكم هو فكرة الحزب لا أفراد، وما تسلم بعض الأفراد للحكم إلا المظهر المادي لهذه الفكرة لاحسان تطبيقها فكان لا بد أن يكون الخليفة من الحزب ولا بد أن يكون المعاونون من الحزب ولا بد أن يكون أمير الجهاد من الحزب، فهذه الأجهزة الثلاثة من جهاز الحكم لا بد أن تكون من الحزب ليتأتى تطبيق الفكرة وليضمن إحسان تطبيقها، أما ما عدا ذلك من أجهزة الحكم فإنه يجوز أن تكون من الحزب ويجوز أن تكون من خارج الحزب، والخط العريض هو التأكد من تطبيق فكرة الحزب"⁽³⁾. وهذا في حقيقته بكل بساطة ضرب من ضروب التعصب المقيت وإعطاء هالة مقدسة للحزب والمتبنيات ترتفع إلى مرتبة يفوقها التصور البشري، وللأسف هذا مرض خطير وتحزب جلّي، ونزعة مذهبية واضحة يجب أن يتراجعوا عنها. ويقول الدكتور يوسف القرضاوي حول النزعة المذهبية والجمود في الرأي: "وجه الخطأ عند هؤلاء أن الله لم يتعبدنا بالتزام أقوال أحد من خلقه، إلا ما جاء به النص الملزم من كتابه وسنة نبيه، أما اجتهادات البشر فيؤخذ منها ويترك كما قال الإمام مالك - رضي الله عنه - ولو أن عصر الأئمة المجتهدين تأخر إلى زمننا فشهدوا ما شهدنا لغيروا كثيراً جداً مما ذهبوا إليه، كيف لا، وقد رجعوا عن كثير مما أفتوا به في عصرهم نفسه، لتغير البيئة، أو تغير الزمن، أو تغير العرف، أو تغير الحال أو لغير ذلك مما يغير الاجتهاد، يجوز لنا الجمود على اجتهاد معين - والدنيا حولنا تتغير والأفكار تتحول وتتطور والعالم يسير بسرعة البرق؟! إن مثل هذا الجمود

(1) حديث سبق تخريجه. ص 91

(2) دوسية الكتل الحزبي رقم 1، ص 115.

(3) دوسية الكتل الحزبي رقم 1، ص 115.

ليس في مصلحة الشريعة ولا في مصلحة المذهب المقلد وقد ثبت أن الذين جمدوا على الأقوال في مذاهبهم ولم يقبلوا أي اجتهاد آخر من غيرها، تسببوا في غياب الشريعة كلها⁽¹⁾.
رابعاً : في الأمور المتعلقة بالشورى وبغيرها: إن الإنسان المسلم مطلوب منه أن يطمئن إلى الحكم الذي أخذه عن غيره فعن وابصة بن معبد رضي الله عنه قال أنيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - . فقال: جئت تسأل عن البر والإثم قلت: "نعم"، قال: "استفت قلبك البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك"⁽²⁾. فدل حديث وابصة" وما في معناه على الرجوع إلى القلوب ثم الاشتباه مما سكن إليه القلب، وانشرح إليه الصدر فهو البر والحلال، وما كان خلاف ذلك فهو الإثم والحرام"⁽³⁾. فكيف بمن يفرض عليه الرأي فرضاً مسلماً به من قيادة الحزب أو الجماعة! بحجة التبني. فعمله ما هو إلا إرضاء للقيادة وللأمير على حساب ما يعتقد به ويفهمه وليس ديناً في حقه.

(1) القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، (1422هـ-2001م)، ص57-58.

(2) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، دار الكتاب العربي بيروت (تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي)، ط1، 1407هـ، ج2، ص320. رواه أحمد والطبراني وفي الصحيح طرف من أوله، ورجاله ثقات، الهيثمي، مجمع الزوائد، ج1، ص175.

(3) ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، ص254.

المبحث الرابع

مناقشة بعض آراء التبني

إن آراء التبني عديدة ولا مجال لمناقشتها وعرضها في هذا المبحث وإنما اكتفيت بالإشارة إلى بعض منها لنعطي الرأي الشرعي حول بعض الآراء المتبناة التي جعلها أصحابها كقوانين لا يجوز تغييرها بحجة أنها أصبحت متبناة ولا يجوز للحزبي أو لأفرادهم أن يأخذوا بغيرها فقامت بتقسيمها إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول : بعض آرائهم في العقيدة.

المطلب الثاني : بعض آرائهم في العبادات.

المطلب الثالث : بعض آرائهم في المعاملات.

المطلب الأول: مناقشة بعض من آراء العقيدة:

إن الناظر إلى طبيعة عرضهم للعقيدة يجدهم بطريقة ما يولون العقل أهمية كبرى في مجال الطرح العقائدي كما مر معنا سابقاً، ويتخذونه آلة في تقعيد الفكر لديهم ونجدهم يقدمون العقل على النقل في الدعوة للعقيدة، فنحن هنا لا نريد أن نناقش العقل ومفهومه بمقدار ما نريد أن نسلط الضوء على طريقة تأثرهم بالعقل في مناهجهم وسلوكهم، حيث يقول الشيخ تقي الدين النبهاني في كتاب نداء حار إلى العالم الإسلامي: "فالإسلام هو أحكام على وقائع فلا بد أن تجري العملية العقلية في كل ما جاء به. فالإسلام - باعتباره أفكاراً - أساسه العقل والأداة التي تفهمه هي العقل، ومن هنا كان العقل وحده هو الأساس الذي يقوم عليه الإسلام، والأساس الذي نفهم به نصوص الإسلام، فالإيمان به متوقف على العقل، وفهم ما جاء به متوقف على العقل. وهو كأي فكر من الأفكار الموجودة في أي بحث لا بد أن يدرك وجودها وواقعها بالعقل، أو يدرك وجود واقع أصلها الذي نبحث عنه بالعقل، ولا بد في نفس الوقت أن يكون نصها الذي حوى أفكارها مما يفهمه العقل ويدرك معانيه. ... ثم يتابع ويقول والوصول إلى أن هذه المعالجة صحيحة أم لا، يحتاج إلى عملية عقلية أخرى يكون العقل هو دليل المعالجة وليس النص"⁽¹⁾. ويقول أيضاً: "وطبيعة الدعوة الإسلامية وهي تصطدم مع الكفر لا يمكن أن يحصل بينها وبين الكفر صراع ونقاش وجدال. أما الذي جعل الصراع يأخذ ناحيته العقلية، فإن القرآن نفسه دعا إلى استعمال العقل، وجاء بالأدلة العقلية، والبراهين الحسية، والدعوة إلى عقيدته إنما تعتمد على العقل لا على النقل"⁽²⁾. وليس هذا فحسب بل نجد الشيخ تقي الدين يثني على

(1) النبهاني، نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، ص40، ص51.

(2) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج1، ص50

أصحاب المدرسة العقلية القديمة للمعتزلة فيقول: "عند ذكره لواصل بن عطاء⁽¹⁾ وعمرو بن عبيد⁽²⁾، وأبي هذيل العلاف⁽³⁾، والنظام⁽⁴⁾ وقال: "لم يحصل منهم أي انحراف في العقائد على اختلاف معتقداتهم، فكلهم مسلمون مدافعون عن الإسلام."⁽⁵⁾

ويقولون أيضاً: "فإن ديننا يقوم على العقل فمن الخطأ تقويته بالفروض والنظريات؛ لأنها في الحقيقة تحوره وتضعفه، فإنه لا يوجد شيء أقوى مما يقوم على العقل، أي على الإدراك الذي أساسه الواقع"⁽⁶⁾.

فلاحظ عبر عرض هذه المفاهيم أن هذا الحزب مال في طريقة تفكيره إلى المدرسة العقلية القديمة للمعتزلة⁽⁷⁾، وذلك مما دفع الحزب إلى أن حرّم على أتباعه الاعتقاد بعذاب القبر ونعيمه، وظهور المسيح الدجال. ومن تأثره بالمعتزلة وغيرهم من المتكلمين: ردّه لاعتقاد ما صحّ عن النبي صلى الله عليه وسلم من طريق خبر الأحاد في مسائل العقائد⁽⁸⁾.

فقد جعلوا للعقل مزية أكثر مما ينبغي، وليس هذا معناه أن ننفي مكانة العقل في الإسلام لكن ليس للعقل أن يحكم على الكتاب والسنة وإنما عليه أن يخضع لحكم الكتاب والسنة، وأخبارهما، وما عليه إلا أن يفهم ما جاء في الكتاب والسنة، ومن هنا كان انحراف المعتزلة قديماً، فأنكروا

(1) هو الإمام واصل بن عطاء البلخي الأفوه أبو حذيفة المخزومي ولد سنة 80هـ بالمدينة إمام المذهب الاعتزالي طرده الحسن البصري من مجلسه حينما قال عن الفاسف لا مؤمن ولا كافر بل هو منزلة بين المنزلتين، فاعتزله هو وعمرو بن عبيد توفي سنة 131هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج5، ص464.

(2) هو عمرو بن عبيد بن باب مولى لبني تميم ويكنى أبا عثمان معتزلي صاحب رأي ليس بشيء في الحديث وكان كثير الحديث عن الحسن وغيره وتوفي سنة أربع وأربعين ومائة ودفن بمران على ليل من مكة طريق البصرة، الزهري، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت، ج7، ص273.

(3) هو رأس المعتزلة أبو الهذيل محمد بن الهذيل البصري العلاف صاحب التصانيف الذي زعم أن نعيم الجنة وعذاب النار ينتهي وطال عمر أبي الهذيل وجاوز التسعين وتوفي في سنة سبع وعشرين ومئتين ويقال بقي إلى سنة خمس وثلاثين، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص542.

(4) هو النظام شيخ المعتزلة صاحب التصانيف أبو إسحاق إبراهيم بن سيار مولى آل الحارث بن عباد الضبيعي البصري المتكلم تكلم في القدر وانفرد بمسائل وهو شيخ الجاحظ وله تصانيف جمّة منها كتاب الطفرة وكتاب الجواهر والأعراض وكتاب حركات أهل الجنة وكتاب الوعيد وكتاب النبوة وأشياء كثيرة لا توجد، ورد أنه سقط من غرفة وهو سكران فمات في خلافة المعتصم أو الواثق سنة بضع وعشرين ومئتين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج10، ص541.

(5) النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج1، ص125.

(6) دوسية بعنوان (معلومات للشباب)، ص33.

(7) المعتزلة: وهي قرفة أسسها واصل بن عطاء حينما اعتزل مجلس الحسن البصري حينما قال أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر بل هو منزل بين المنزلتين، وسبب تسميتها بالمعتزلة هو اعتزال واصل لمجلس الحسن البصري، صادق، حسن، الفرق الإسلامية، مكتبة مدبولي القاهرة، ص152.

(8) مركز الفتوى على الشبكة الإلكترونية، بإشراف الدكتور عبد الله الفقيه، فتوى رقم: 13372

حقائق شرعية كثيرة ومهمة بسبب أنهم سلطوا عقولهم على نصوص الكتاب والسنة، فحرفوها وبدلوا فيها وغيروا وبتعابير علماء السلف عطلوا نصوص الكتاب والسنة، والأمر الصحيح أنه يجب إخضاع العقل المسلم لنصوص الكتاب والسنة، فالحاكم هو الله ورسوله، وليس الحاكم هو العقل البشري⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن فرق المعتزلة: "أجمعت على نفي صفات المعاني عن الله - تعالى -، العلم والقدرة، والحياة، والسمع والبصر، والكلام، واكتفوا بإطلاق كونه عالماً مريداً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلاً، وهم بهذا مخالفون لطريق سلف الأمة، الذين اثبتوا جميع هذه الصفات... وقد اجهد المعتزلة عقولهم في إثبات نفي هذه الصفات وتأثروا عموماً بمذاهب النصارى واليهود وعلى الأخص مذاهب الفلاسفة..."⁽²⁾.

ويقول عنهم الإمام الطحاوي: "والمعتزلة، والجهمية، والجبرية، والقدرية، وغيرهم، من الذين خالفوا السنة والجماعة، وحالفوا الضلالة، ونحن منهم براء وهم عندنا ضلال وأردياء"⁽³⁾.

فهذه القضايا الجدلية وغيرها لم تظهر في تاريخ الأمة الإسلامية إلا بعد احتكاكها المباشر بالحضارات الأخرى في أوائل القرن الثاني الهجري في نهايات الدولة الأموية لتزدهر وتتمو في الصدر العباسي، حيث تصدت العقلية الإسلامية للأفكار الدخيلة، فحدثت مرحلة الاختلاط بعد العزلة كظاهرة اجتماعية، اختلاطاً في المجالس والحديث، كما بدأت ظاهرة الجدل كظاهرة مرافقة للرخاء الاقتصادي وفتح الباب على مصراعيه مما أدى تدريجياً إلى ذوبان الطابع الجنسي الواحد وذوبان وحدة الفكر الإسلامي الصافي فاضطربت الآراء وانقسم الناس خصوصاً فيما يتعلق ببيان ذات الله وصفاته إلى فرق، وبدأت العقول تتضارب في فهمها للنصوص الواردة في هذا المجال، فكان من رؤوس هذه الفرقة واصل بن عطاء الذي أثار مسألة مرتكب الكبيرة أنه ليس بمؤمن بل هو بمنزلة بين المنزلتين واعتزل مجلس الحسن البصري وليس هذا فحسب بل تأثر بمذهبه العديدين كآل البيت أمثال زيد بن علي⁽⁴⁾.

فدور العقل الحقيقي هو أن يكون في إطار النقل الذي من خلاله يتم إدراك مقاصد الوحي من وجود الحياة والإنسان في عالم الشهادة وما تحويه فطرة الكون من علاقات وارتباطات وإمكانات في ظل الوحي ومعطياته حول الحياة وشأنها، "ودور العقل هو علم الشهادة بإدراك مقاصد الوحي من وجود الحياة والإنسان في عالم الشهادة، وما تحويه فطرة الكون من طبائع وعلاقات وإمكانات في ضوء معطيات الوحي بشأن غاية الحياة ومعايير حركتها، ودور العقل

(1) آل عبد العزيز، موسى بن عبد الله، المقالات المنهجية في حزب التحرير والجماعات التكفيرية للإمامين ابن باز والألباني، ط1، 1427هـ-2006م، دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم الرياض، ص81.

(2) الكردي، راجح عبد الحميد، علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار العدوي اعمان، ط1، 1400هـ-1980م، ص88.

(3) الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (تحقيق: جماعة من العلماء)، المكتب الإسلامي بيروت، 520.

(4) نفس المصدر، ص58، أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ص125.

المسلم هو بناء عالم الشهادة والخلافة في هذا الكون على مقتضى توجيهات الإرادة الإلهية وغاياتها تكاملاً مع ما أودع الله في النفوس والكائنات من فطرة وسنن بلوغاً إلى سبل السلام وإلى الصراط القويم، والعقل المسلم يستمد خطواته واستقامته بما لديه من علم الوحي وهو يعلم علم اليقين من علم الغيب بقدر ما لديه من علم الوحي، وهو عقل مؤمن راشد مطمئن غير مكابر ولا جاحد ولا مستكبر، ولا يترك اليقين إلى الظن. فدور الوحي الرباني هو إمداد العقل المسلم بحاجته من علم عالم الغيب وتوضيح غايته الخيرة من خلق الإنسان في عالم الشهادة ودوره في خلافة الأرض... وهذا ما كان عليه عهد السلف الأول وهذا ما يكون عليه العقل المسلم إذا استقام أمره وصلح أداؤه، أن غياب هذه الرؤية الحاسمة النيرة الشفافة لمعنى الوحي الرباني الإلهي، ودور الوحي الإلهي في حياة البشر وعالم البشر، هو الذي سمح بالخلط الخاطيء في الفكر الإسلامي بين مفهومي الوحي والعقل والعلاقة بينهما وطبيعة كل منهما، ففقدت الرؤية الإسلامية ما اتسمت به من تمييز ووضوح مطلق، في موضع كل من الوحي والعقل ودور كل منهما ولا مجال للاستبداد باسم العقل تجاهلاً لغايات الوحي ومقاصده وتوجيهاته، ولا مجال للاستبداد باسم الدين والقدسات بتصريف شؤون الأمة على غير قناعة منها ومشورة لها تمنح بها ولاءه...⁽¹⁾.

وحتى في المسائل الفرعية وخصوصاً في مجال القياس - "إدراك الحكم الشرعي في القياس أو دخول الفرع الخاص تحت القاعدة الكلية، وإن كان بالعقل، فالمراد به أن العقل مدرك للحكم، لا إنه حاكم..."⁽²⁾.

فمثلاً نراهم في الجانب العقائدي والذي تطغى عليه الناحية العقلية بكثرة، نلاحظ أنهم لا يجعلون خبر الآحاد حجة في العقائد، ولا يعتبر أصلاً في منطق الاستدلال، الذي يمكن أن تأخذ العقيدة من خلاله، ويحرمون أخذه في العقائد، حيث يقولون في إحدى نشراتهم: "إن التصديق بخبر الآحاد لا يجوز لأنه ظني ويحرم الاعتقاد به. وأما العمل بخبر الآحاد فواجب لأن الأدلة تضافرت على وجوب العمل به، ولذلك كان الدليل الظني دليلاً على الحكم الشرعي، ولكنه لا يصلح دليلاً على العقيدة، وعليه فإن إنكار حديث الآحاد لا يجعل المنكر كافراً، إذ يجوز له التصديق به وعدم التصديق، ولكن عدم العمل بخبر الآحاد يوجد الآثم لأنه عدم العمل بفرض؛ لأن العمل بخبر الآحاد فرض"⁽³⁾.

(1) أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط، (1412-1991م)، ص120 - ص121.

(2) الزركشي، البحر المحيط، ج1، ص115.

(3) نشرة بعنوان سؤال وجواب، بتاريخ 1990/6/22م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (4).

والأغرب من ذلك قولهم: "فليس معنى تحريم الاعتقاد رفض ما في هذه الأحاديث، وعدم التصديق بما جاء فيها، بل معناه عدم الجزم بما في هذه الأحاديث، أي التصديق الجازم هو الحرام"⁽¹⁾. فكيف يحرم الاعتقاد به والعمل به فرض في آن واحد؟ وكيف نفرق بين التصديق والجزم، أوليس التصديق بأي مسألة اعتقادية هو جزم بها سيما أن هذا القول لم يقل به أحد من أهل العلم فلم يضعوا لتعريف الإيمان الجزم إنما اكتفى علماؤنا بوضع تصديق القلب للدلالة على الإيمان ولم يضعوا صفة الجزم فالتصديق بمسألة معينة هو جزم بها⁽²⁾.
فالحزب يحرم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر أو ظهور المسيح الدجال ويعتبر آثماً من يعتقد بذلك⁽³⁾.

ويقول الشيخ أحمد شاكر: "والذي ترجحه الأدلة الصحيحة مذهب إليه ابن حزم ومن قال بقوله: من أن الحديث الصحيح يفيد العلم القطعي سواء أكان في الصحيحين أم في غيرهما وهذا العلم اليقيني علم نظري برهاني لا يحصل إلا للعالم المتبحر بالحديث العارف بأحوال الرواة والعلل"⁽⁴⁾.

ولا شك أن هذه القضية (أي خبر الآحاد) لم تطرأ في الفكر الإسلامي وفي تاريخ الأمة الإسلامية إلا في عهد المتأخرين الذين تأثروا بمذاهب علم الكلام الذين أنكروا ذلك⁽⁵⁾. وهذا بحث يطول شرحه إلا أنني سأقتصر في هذا الأمر على بيان بعض من أقاويل أهل العلم حول حجية خبر الآحاد.

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "لهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له أو عملاً به أنه يوجب العلم وهذا هو الذي ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك ولكن كثيراً من أهل الكلام أو أكثرهم يوافقون الفقهاء وأهل الحديث والسلف على ذلك وهو قول أكثر الأشعرية كأبي اسحق⁽⁶⁾

(1) نشرة بعنوان العقيدة لا تؤخذ إلا عن يقين، بتاريخ 1965م، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (15).

(2) أمين، صادق، الدعوة الإسلامية فريضة وضرورة شرعية، ص94.

(3) راجع الفصل الثالث: "أصول التبني" في المبحث الثاني في المطلب الأول: ص70.

(4) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، الباعث الحثيث، (تحقيق: الشيخ أحمد شاكر)، ص38.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، دار الوفاء ١ مصر (تحقيق: عامر الجزار وأنور الباز)، ط2، (1421هـ-2001م)، ج18، ص33.

(6) الحافظ الكبير أبو إسحاق القرشي الزهري العوفي المدني حدث عن أبيه قاضي المدينة وعن قرابته ابن شهاب الزهري ويزيد بن الهاد والوليد بن كثير وصفوان بن سليم ... ولد سنة 8هـ، وتوفي سنة 85هـ عن عمر خمسة وسبعين عاماً الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج8، ص305.

وابن فورك⁽¹⁾ وأما ابن الباقلاني⁽²⁾ فهو الذي أنكر ذلك وتبعه مثل أبي المعالي وأبي حامد وابن عقيل⁽³⁾ وابن الجوزي وابن الخطيب⁽⁴⁾ والآمدی⁽⁵⁾.

ويقول الإمام الشافعي - رحمه الله - : "ولو جاز لأحد من الناس أن يقول في علم الخاصة أجمع المسلمون قديماً وحديثاً على تثبيت خبر الواحد والانتفاء إليه بأنه لم يعلم من فقهاء المسلمين أحد إلا وقد ثبت؛ جاز لي، ولكن أقول لم أحفظ عن فقهاء المسلمين أنهم اختلفوا في تثبيت خبر الواحد بما وصفت من أن ذلك موجود على كلهم"⁽⁶⁾. ويقول الخطيب البغدادي⁽⁷⁾: "على العمل بخبر الواحد كان كافة التابعين ومن بعدهم من الفقهاء الخالفين في سائر أمصار المسلمين إلى وقتنا هذا، ولم يبلغنا عن أحد منهم إنكار لذلك ولا اعتراض عليه، فثبت أن دين جميعهم وجوبه، إذ لو كان فيهم من كان لا يرى العمل به لنقل إلينا الخبر عنه بمذهبه فيه، والله أعلم"⁽⁸⁾.

فنتيجة عدم المعرفة الحقيقية بالسنة النبوية وعدم الإحاطة بها نجد أن الخلل والتهيه يحدث في هذه المسألة: "وإنما دفع خبر الأحاد بعض أهل الكلام، لعجزه والله أعلم من علم السنن رغم أنه

(1) الإمام العلامة الصالح شيخ المتكلمين المحدث النحوي أبو بكر محمد الحسن بن فورك الاصبهاني كان أشعرياً رأساً في الكلام صاحب التصانيف الكثيرة وبلغت مصنفاته قريباً من مئة مصنف توفي بالقرب من نيسابور واختلف في موته فقيل. سنة 519هـ، الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج17، ص215.

(2) ابن الباقلاني الإمام العلامة أوجد المتكلمين مقدم الأصوليين القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم البصري ثم البغدادي ابن الباقلاني صاحب التصانيف وكان يضرب المثل بفهمه وذكائه وكان ثقة إماماً بارعاً صنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية والكرامية وانتصر لطريقة أبي الحسن الأشعري وقد يخالفه في مضائق فإنه من نظرائه وقد أخذ علم النظر عن أصحابه مات في ذي القعدة سنة ثلاث وأربع مئة. الذهبي. سير أعلام النبلاء ج17، ص190.

(3) الإمام العلامة البحر شيخ الحنابلة أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري الحنبلي المتكلم صاحب التصانيف، ولد سنة 431هـ، وكان غزير العلم، ما كان أحد يقدر أن يتكلم معه لغزارة علمه وحسن إirاده وبلاغة كلامه وقوة حجته في التكلم، توفي سنة 513هـ، الذهبي، ج17، ص443.

(4) هو لسان الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن سعيد بن عبد الله السلماني، نسبة إلى (سلمان) ولد ابن الخطيب سنة 713هـ، ونشأ في غرناطة، وبها تلقى علومه على كبار علمائها، وفيهم العالم باللغة والأدب والعالم بالفقه والأصول وفيهم العالم بالطب. فنهل من كل هذه العلوم وتوفي سنة 759هـ، الفخوري، حناء، تاريخ الأدب العربي، المطبعة البوليسية، ص844.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج18، ص30.

(6) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، (تحقيق: أحمد محمد شاكر)، القاهرة، 1358هـ.

(7) هو الإمام المحدث أحمد بن علي ثابت المعروف بالخطيب البغدادي، ولد سنة 392هـ، وهم مؤرخ عربي كبير أشهر كتبه تاريخ بغداد وفقهه كان من الحفاظ المتقنين والعلماء المتبحرين، وله أكثر من مئة مصنف في مختلف العلوم والفنون كالكفاية في علم الرواية والفقيه والمتفقه وغيرها توفي سنة 463هـ ببغداد، ابن خليكان، وفیات الأعيان، دار صادر بيروت، (تحقيق: إحسان عباس)، ج1، ص184.

(8) الخطيب البغدادي، الحافظ أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية، دار الكتب العلمية، بيروت، ص31.

لا يقبل منها إلا ما تواترت به أخبار من لا يجوز عليه الغلط والنسيان، وهذا عندنا ذريعة لإبطال سنن المصطفى - صلى الله عليه وسلم -...⁽¹⁾.

والرسول صلى الله عليه وسلم كان يرسل الرسل فرادى إلى أقوام معينة ليبلغهم كلام الله، فهل كان هؤلاء الأقوام يطالبون بعدد متواتر من الرسل ليحصل به التبليغ والعلم؟، ودون أدنى شك أن هؤلاء الرسل كانوا يبلغون أحكام الإسلام بمجموعها من عقائد وأحكام وأخلاق، وخبر الواحد إذا تلقته الأمة بالقبول عملاً وتصديقاً له فإنه يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة وهو أحد قسمي المتواتر⁽²⁾ ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع⁽³⁾.

وهنا لا بد للعقل السليم الذي بني على فطرة الإسلام الخالصة أن يدرك ذلك وهنا تكمن العملية العقلية السليمة في إدراك هذا الأمر، لا أن نلغي أصلاً تعارف عليه السلف والمخلصون من هذه الأمة ولم ينكره إلا من توافرت فيه صفات النقص والخلل كالمعتزلة والفرق الباطنية، فقلة الإطلاع على معاني وأسرار التشريع، والإحاطة بالسنن؛ جعلت كثيراً من هذه الفرق تتحدر خارج إطار أهل السنة والجماعة القائمة على أصول متينة وقوية.

والأقوال كثيرة عندهم في هذا المجال الذي أصبح العقل فيه هو المحور الأساسي، فمثلاً في مسألة عصمة النبوة يقول الشيخ تقي الدين النبهاني: "ودليل عصمة الأنبياء دليل عقلي وليس دليلاً سمعياً؛ لأن ثبوت نبوة النبي ورسالة الرسول عقلية تثبت بمعجزة محسوسة، فكون النبي معصوماً لا بد أن يكون عقلياً؛ لأنه من مقتضيات ثبوت نبوة الأنبياء والرسول، فإن عصمة الأنبياء والرسول مسألة يحتملها العقل... إلا أن هذه العصمة للأنبياء والرسول إنما تكون بعد أن يصبح نبياً أو رسولاً بالوحي إليه..."⁽⁴⁾.

وتجب للأنبياء العصمة من الكفر والكبائر وصغائر الخسة والدناءة، وتجوز عليهم ما سوى ذلك من الصغائر التي ليس فيها خسة، وهذا قول أكثر العلماء كما نقله غير واحد وعليه الإمام أبو

(1) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص97.

(2) ولهذا يقول شيخ الإسلام: "وأما عدة الأحاديث المتواترة التي في الصحيحين فلفظ المتواتر يراد به معان إذ المقصود من التواتر ما يفيد العلم، ولكن من الناس من لا يسمي متواتراً إلا ما رواه عدد كثير يكون العلم حاصلًا بكثرة عددهم فقط، ويقولون أن كل عدد أفاد العلم في قضية أفاد مثل ذلك العدد في العلم وهذا قول ضعيف، والصحيح ما عليه الأكثر أن العلم يحصل بكثرة المخبرين تارة، وقد يحصل بصفاتهم لدينهم وضبطهم، وقد يحصل بقرائن تحتف بالخبر، يحصل العلم بجموع ذلك، وقد يحصل بطائفة دون طائفة، وأيضاً فالخبر إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقاً له أو عملاً بموجبه، يفيد العلم عند جماهير الخلف والسلف، وهذا في معنى التواتر، لكن من الناس من يسميه المشهور والمستفيض (الحنفية)، ويقسمون الخبر إلى: متواتر، ومشهور، وخبر واحد". ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج18، ص30.

(3) الحنفي، شرح العقيدة الطحاوي، ص355.

(4) النبهاني، الشخصية الإسلامية، دار الأمة | بيروت / ط6، المعتمدة (1424هـ - 2003م)، ج1، ص134، ص135.

الحسن الأشعري رضي الله عنه. فعلى قول زعيمهم (الشيخ تقي الدين النبهاني) تصح النبوة لمن كان لصاً سارقاً نباشاً للقبور إلى غير ذلك من الرذالات التي تحصل من البشر⁽¹⁾. فالعقل الحقيقي يقر أن الرسول أو النبي لا بد أن يكون معصوماً في فترة شبابه؛ لأن هذا الأمر هو من مقتضيات الدعوة ومن الأمور المهمة التي ينظر الناس إليها وتساعد في قبول الدعوة لأن ماضيه كان سليماً من الانحراف ومن دواعي الفتنة، والتي بدورها إن وجدت (المعاصي) تكون دافعاً للنفور من الدعوة، وتأثر على قبول الدعوة، ويقول الدكتور محمد البوطي: "إن الله قد عصمه مع ذلك من جميع مظاهر الانحراف وعن كل ما لا يتفق مع مقتضيات الدعوة التي هيأه الله له. فهو حتى عندما لا يجد لديه الوحي أو الشريعة التي تعصمه من الاستجابة لكثير من رغائب النفس، يجد عاصماً آخر خفياً يحول بينه وبين ما قد تتطلع إليه نفسه مما لا يليق بمن هيأته الأقدار لتتيمم مكارم الأخلاق، وإرساء شريعة الإسلام لا جرم أن هذه العناية الإلهية الخاصة جعلت لشباب النبي - صلى الله عليه وسلم - طريقاً دقيقاً من النور يمخر عباب ظلام الجاهلية، من أعظم الآيات الدالة على معنى النبوة التي خلقه الله لها، وهيأه لحمل أعبائها، وعلى أن معنى النبوة هو الأساس في تكوين شخصيته واتجاهاته، النفسية، والفكرية والسلوكية في الحياة. واقتضت حكمة الله - عز وجل - أن يتبدى للناس من هذه العناية الإلهية بالرسول ما يسهل عليهم أسباب الإيمان برسالته ويبعد أفكارهم عن عوامل الريب في صدقه"⁽²⁾.

ثم ألم نجد في النقل ما يدل على أنهم معصومون؟ ألم يقل رب العزة عن موسى عليه السلام: (أَنْ أَذْفِيفِهِ فِي التَّابُوتِ فَأَذْفِيفِهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي)⁽³⁾. فمنذ ميلاد موسى - عليه السلام - حتى قام بمهام النبوة والعناية الإلهية تتغمده وتحرس عليه منذ صغره.

وقوله تعالى عن إبراهيم - عليه السلام: (وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ)⁽⁴⁾. وكان ذلك في طفولته بدليل قول الكافرين فيما بعد: (قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ)⁽⁵⁾. وقال تعالى في شأن عيسى - عليه السلام: (فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا * قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا * وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا * وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْ لِي جَبَّارًا شَقِيًّا)⁽⁶⁾، وقال أيضاً في شأن يحيى عليه السلام: (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ

(1) <http://www.sunna.info/wahabies/hizbultahrir.htm> موقع أهل السنة والجماعة.

(2) البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة، دار السلام ١ مصر، ط 5، 1419هـ-1998م، ص 51.

(3) سورة طه، آية 39.

(4) سورة الأنبياء، آية 51.

(5) سورة الأنبياء، آية 60.

(6) سورة مريم، آية 29-32.

وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا⁽¹⁾ فقد أجمع العقلاء على النشاء على الأنبياء والرسل طوال فترة حياتهم قبل النبوة إلى أن أكرمهم الله تعالى بها وأثنائها إلى أن قبضهم⁽²⁾.

ثم نجدهم يخطئون أهل السنة في القضية التي أثارها المعتزلة قديماً حول خلق الإنسان لأفعاله ويجعلونها في مرتبة الفرق الأخرى الضالة المنحرفة، حيث يرى المعتزلة إن الإنسان يخلق أفعاله بنفسه ولا دخل للقدرة الإلهية فيها، فانبرى أهل السنة يردون على أهل الاعتزال افتراءاتهم وضلالاتهم لكن أصحاب اتجاه التنبني يقولون: "وكذلك كانت جميع الآراء التي جاءت في القضاء والقدر خطأ محضاً سواء آراء المعتزلة أم آراء أهل السنة أم آراء الجبرية أم الآراء التي جاءت بعدها وأوغلت بالفروض والتخييلات، والرأي الصواب في المسألة كما وردت في الفلسفة اليونانية وهي أفعال العباد هل يقومون بها بإرادتهم أم جبراً عنهم؟"⁽³⁾ فنجد أنهم للأسف يجعلون فروض الفلسفة اليونانية وتساؤلاتها هي التي ينبغي البحث حولها، وما عداها بحث في غير محله ، كما أشاروا إلى ذلك في دوسيتهم⁽⁴⁾.

حتى أنهم مع ذلك نجدهم يأخذون أحاديث الأحاد في العقائد كيفية نزول الوحي على الرسول - صلى الله عليه وسلم - مثل حديث: "أحياناً يأتيني مثل صلصة الجرس وهو أشد عليّ فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول"⁽⁵⁾، وأيضاً حديث الذي روته عائشة - رضي الله عنها: "أول ما بدىء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الرؤيا الصادقة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح" وأيضاً حديث: "⁽⁶⁾، أن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها وأجلها فأتقوا الله أيها الناس وأكملوا في الطلب"⁽⁷⁾ وغيرها من الأحاديث التي يجعلونها في منطق الاستدلال على العقيدة ، ولا شك في أنها أحاديث آحاد⁽⁸⁾.

(1) سورة مريم، آية 12.

(2) الألباني، وهبي سليمان غواجي، أركان الإيمان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1418هـ - 1997م، ص140-ص141.

(3) دوسية معلومات للشباب، ص34.

(4) نفس المصدر، ص31.

(5) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ج1، ص4.

(6) النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، باب بدء الوحي، ج1، ص139.

(7) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، ج8، ص166. والحديث في أحد رواته ضعف يقول الإمام الهيثمي: "رواه الطبراني في الكبير وفيه عفير بن معدان وهو ضعيف" الهيثمي، مجمع الزوائد، ج4، ص72، والطرق الأخرى أيضاً فيها ضعف كما أشار إلى ذلك الإمام الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج5، ص311، وغيرهم من العلماء الذين لم يعتمدوا تلك الروايات بسبب ضعف أحد رواتها.

(8) النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1، ص138.

المطلب الثاني: العبادات

وهنا التبني في العبادات لا يصح كما ورد في أدبياتهم ومع ذلك نراهم يتبنون في مجالات شتى في العبادات بل ويعلّلون أنهم يتبنون فيها ما يوحد الأمة.

فقد اسقطوا الصلاة والصيام عن رجل الفضاء وساكن القطبين، وقالوا أن الوقت سبب من أسباب أداء الصلاة والصيام، "فالذي يكون على سطح القمر، أو في داخل عربة الفضاء فإنه يكون خارج الكرة الأرضية، ولا يتأتى فيه حصول السبب، ولذلك لا يصلي ولا يصوم... ومع ذلك فإنه لو حصل أن سكن أناس القطب فإنه يكون حكمهم داخلاً تحت الحكم الشرعي فإذا لم يحصل السبب أي سبب وجود الصلاة لا يحصل المسبب، أي إذا لم يدخل الوقت لا تجب الصلاة ولا يجب الصيام ولو فعلها يكون فعله باطلاً"⁽¹⁾.

ولا شك أن هذه الفتوى تعتبر من أغرب الفتاوى وبعيدة كل البعد عن الحس الفقهي والإسلامي وإن تعجب فعجب قولهم، فمن يملك إلغاء الصلاة والصيام ويفسرها تفسيراً نظرياً وفقاً لمقتضيات الواقع وكأنها رموز رياضية تحتاج إلى حل رياضي أو إلى معادلة معينة ينقصها رمز هنا أو هناك، بعيداً عن أسرار التشريع وروح التشريع، فحينما سأل الصحابة رضوان الله عليهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - عن الدجال: "قلنا يا رسول الله وما لبثه في الأرض قال: "أربعون يوماً يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر أيامه كأيامكم قلنا يا رسول الله فذلك اليوم الذي كسنة أتكفيناه فيه صلاة يوم قال لا اقدروا له قدره"⁽²⁾. فهذا الحديث يدل صراحة على تقدير الوقت إذ غمّ على الإنسان ولا يقال كما يقولون أن هذه الأحاديث مختصة بالدجال⁽³⁾، فأصل مسألة البحث هنا هو الوقت والصحابة الكرام يسألون عن وقت الصلاة حينما قال لهم النبي - صلى الله عليه وسلم -: "يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة"، فلا توجد قرينة تخصصه فالوقت حينما يخرج عن طبيعته ويصبح أمراً فوق الطبيعة المعتادة فلا بد من تقدير الوقت.

فالعبرة بعموم اللفظ وليس بخصوص السبب فإذا ورد النص بصيغة عامة وجب العمل به بالعموم الذي دلت صيغته عليه ولا اعتبار لخصوص السبب الذي ورد الحكم بناء عليه، سواء أكان سبباً، أم واقعة، أم حادثة، لأن الواجب على الناس اتباعه والسير وفقه، ولا تعتبر الخصوصية في السؤال، أو الواقعة التي ورد النص بناء عليها؛ لأن عدول الشارع في نص جوابه، أو فتواه عن الخصوصية إلى التعبير بصيغة العموم قرينة إلى عدم اعتباره تلك الخصوصية. فقد سأل قوم النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - عن ماء البحر. فقالوا: يا رسول الله إنا نركب البحر، ولو توضأنا بما معنا خشينا العطش، أنتوضأ بماء البحر؟ فقال

(1) الدوسية، ص24.

(2) رواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الفتن، باب ذكر الدجال وصفته وما معه، رقم الحديث: 2934.

(3) الدوسية، ص34.

الرسول صلى الله عليه وسلم -: "هو الظهور ماؤه الحل ميتته"⁽¹⁾، فهذه الصيغة العامة تدل كل الدلالة على أن ماء البحر مطهر كل التطهير في حالة الضرورة والاختيار فيجب العمل بالعموم، ولا عبرة بكون السؤال ورد خاصاً عن التوضأ ولا بكون السائلين سألوا عن حالة ضرورتهم إلى الماء خشية العطش⁽²⁾.

ويقول الإمام النووي رحمه الله - حول هذا الحديث (حديث الدجال): "قالوا ولولا هذا الحديث ووكنا إلى اجتهدنا لاقتصرنا فيه على الصلوات الخمس ثم الأوقات المعروفة في غيره من الأيام ومعنى" أقدروا له": قدره أنه إذا مضى بعد طلوع الفجر قدر ما يكون بينه وبين الظهر كل يوم فصلوا الظهر، ثم إذا مضى بعده قدر ما يكون بينها وبين العصر فصلوا العصر، وإذا مضى بعد هذا قدر ما يكون بينها وبين المغرب، فصلوا المغرب، وكذا العشاء، والصبح، ثم الظهر، ثم العصر، ثم المغرب، وهكذا حتى ينقضي ذلك اليوم وقد وقع فيه صلوات سنة فرائض كلها مؤداة في وقتها. وأما الثاني الذي كشره والثالث الذي كجمعة فقياس اليوم الأول أن يقدر لهما كالיום الأول على ما ذكرناه"⁽³⁾. فالصلاة لا تسقط بأي حال من الأحوال وهي فرض فالوقت لا دخل له في إزالة حكم الله إنما هو إمارة أو علامة على بداية تنفيذه. كما مر معنا في الفصل الأول من هذا البحث، "لهذا لم يعتبر في أداء الصلاة قصر الوقت وطوله بين الزمان المعهود سابقاً أعم من أن تقصر الأيام أو تطول لأن خرق العادة لا دخل لها في إزالة حكم الشريعة"⁽⁴⁾.

فلو فرضنا أن رجلاً سجن تحت الأرض في زنازة فهل تسقط عنه الصلاة أو الصوم؟ أو من كان أعمى بعيداً عن العمران ماذا يفعل في هذه الحال؟ فهو معذور وليس قادراً كما هو الحال في الوضع الطبيعي فينبغي التفريق بين المعذور والقادر، "الذي يقتضيه أصول الشرع وقواعد الفقه في ذلك هو التفرقة بين المعذور والقادر، فالمعذور لا يجب عليه الإعادة إذا لم ينسب إليه تقريط وقد فعل ما أداه إليه اجتهاده وأصاب فهو كالمجتهد المصيب، وعلى هذا فإذا تحرى الأسير وفعل جهده وصام شهراً يظنه رمضان وهو يشك فيه فبان رمضان أو ما بعده أجزاء مع كونه شاكاً فيه وكذلك المصلي إذا كان معذوراً محتاجاً تعجيل الصلاة في أول الوقت إما لسفر لا يمكنه النزول في الوقت ولا الوقوف أو لمرض يغمى عليه فيه أو لغير ذلك من الأعذار فتحرى الوقت وصلى فيه مع شكه ثم تبين له أنه أوقع الصلاة في الوقت لم يجب عليه الإعادة

(1) ابن حزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن حزيمة (تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي)، المكتب الإسلامي، بيروت، (1390هـ-1970م)، ج1، ص59. هذا الحديث رواه أحمد ورجاله ثقات، الهيثمي، مجمع الزوائد، ج1، ص215، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح، الكفائي، مصباح الزجاجة، ج1، ص57.

(2) خلاف، أصول الفقه، ص189-190.

(3) النووي، شرح صحيح مسلم، ج18، ص66.

(4) السيوطي، جلال الدين، وآخرون، شرح سنن ابن ماجه، دار قديمي خان اكراتشي، ص299.

بل الذي يقوم عليه الدليل في مسألة الأسير أنه لو وافق شعبان لم يجب عليه الإعادة وهو قول الشافعي؛ لأنه فعل مقدوره ومأموره والواجب على مثله صوم شهر يظنه من رمضان وإن لم يكنه والفرق بين الواجب على القادر المتمكن والعاجز... بل ليس بتأخير من وقت إلى وقت وإنما جعل الشارع وقت العبادتين في حق المعذور وقتاً واحداً فهو يصلي الصلاة في وقتها المشروع الذي جعله الشارع وقتاً لها بالنسبة إلى أهل الأعداء فهو كالنائم والناسي إذا استيقظ وذكر فإنه يصلي الصلاة حينئذ لكون ذلك وقتها بالنسبة إليهما وإن لم يكن وقتاً بالنسبة إلى الذائر المستيقظ...⁽¹⁾.

ونحن نعيش اليوم في عالم التقدم والصناعة وضبط الوقت، فلم يكن في عهد السابقين صعود إلى القمر وفي نفس الوقت لم يكن لديهم أيضاً مدنية حديثة وحسابات تحسب الزمن بكل دقائقه وأجزائه حساباً في غاية الدقة والإتقان ولهذا يقول الإمام ابن قدامة: "إذا شك في دخول الوقت لم يصل حتى يتيقن دخوله أو يغلب على ظنه ذلك مثل ما هو ذو صنعة جرت عادته بعمل شيء مقدر إلى وقت الصلاة أو قارئ جرت عادته بقراءة جزء فقرأه وأشبه هذا، فمتى فعل ذلك وغلب على ظنه دخول الوقت أبيحت له الصلاة..."⁽²⁾. ولاشك أن الوقت في أيامنا هذه يحسب بسهولة متناهية، فليس من الصعوبة بمكان تقديره أو وضع تقادير تدل على الوقت.

المطلب الثالث: المعاملات والأحوال الشخصية:

فمتبنياتهم في المعاملات كثيرة، سواء على صعيد النواحي المالية، أم على صعيد العقوبات والأحوال الشخصية فمن متبنياتهم على هذا الصعيد:

1 - قضية نشوز المرأة: فهم يقسمون الحياة إلى حياة عامة، وحياة خاصة.

ويضعون لكل منهما أحكاماً محددة تتعلق بسلوك المرأة في كل منهما ومن خلالهما يقعدون الحكم حول شرعية حكم النشوز بحق المرأة أو عدمه.

والنشوز حسب ما يعرفونه: هو مخالفة أوامر الرجل ونواحيه فيما يتعلق بالحياة الخاصة بل هو عصيان الزوجة لزوجها وليس مخالفة أوامر الله ونواحيه فإن تعلقت أمور معينة بالحياة العامة فلا تجب إطاعته ولا تعتبر ناشراً مثل: أن ينهاها أن تزور بيت أهلها أو نهاها عن صلة رحم أو أن تذهب للصلاة للمسجد في جماعة أو أن تحضر محاضرة عامة أو أن تذهب لمهرجان خطابي إلى غير ذلك من الحياة العامة فالنشوز هو ما كان متعلقاً بالشؤون الزوجية وماعدا ذلك

(1) الزرعى، محمد بن أبي بكر أيوب، بدائع الفوائد، (تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون)، مكتبة نزار مصطفى البازمكة المكرمة، ط1، (1416-1996م) ج3، ص791.

(2) ابن قدامة، موفق الدين، المغني، دار الفكرابירות، ج1، ص430.

فليس له حق عليها⁽¹⁾. "فالنشوز: إنما هو عدم إطاعة الزوجة لزوجها فيما هو من حقه عليها وهو الحياة الخاصة وما يتعلق بشؤون الزوجية. ولبس الزوجة الجلباب هو من الحياة العامة وليس من الحياة الخاصة. وليس فرضاً على الزوج أن يجعلها تقوم به وكذلك لبس الباروكة والبنطال وكل ما هو من الحياة العامة سواء كان مباحاً أو مندوباً أو فرضاً أو حراماً لا فرق في ذلك إذا كان من الحياة العامة فلا يجب عليه أن يأمرها بشيء منه أو ينهاها عن شيء من ذلك، إذا كان من الحياة العامة فإذا أمرها أو نهاها ولم تطعه لم تكن ناشزاً ولا حق له أن يعاقبها على عدم طاعته. فالزوج يأمرها أن تلبس الجلباب فإن لم تلبسه لا تكون ناشزاً ولا يكون له أي حق عليها"⁽²⁾.

والنشوز هو من النشز و لغة: هو المكان المرتفع من الأرض وجمعه نشوز ومنها انشاز عظام الميت كما جاء في قوله تعالى: (وَأَنْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)⁽³⁾. أي رفع عظام الميت إلى مواضعها وتركيب بعضها على بعض، ونشزت المرأة استعصت على بعلها وابغضته⁽⁴⁾. والمرأة الناشز" هي التي عصت زوجها، وخالفت أمره، وامتنعت عن تأدية حقه وتناولت عليه"⁽⁵⁾. والأصل في النشوز قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً كَبِيراً)⁽⁶⁾. ففي كلامهم أن للمرأة حرية التصرف، حيث تخرج بغير إذن زوجها فهي حرة في لبس الجلباب أو عدمه أو الباروكة أو البنطال أو حضور المؤتمرات أو المهرجانات أو غيرها من أعمال الحياة العامة كما يدعون فماذا بقي للزوج من كرامة؟ فهل مطلوب منه أن يعاشرها وأن يأكل ويشرب ثم تنتهي أموره عند هذا الحد؟ إن هذه الفتوى هي تدمير للأسرة المسلمة وتفسيح للعلاقات الزوجية القائمة على المودة والرحمة، فهل أوامر الزوج ونواهيه -حسب قولهم- أعظم من أوامر الله ونواهيه؟ فكما أشاروا أن النشوز هو مخالفة أوامر الزوج وليست أوامر الله ونواهيه، فأين ذهبت معاني النشوز عن مثل هذا الكلام؟ والإمام القرطبي يعلق على النشوز فيقول: والمرأة النشوز وهي المرتفعة عن موافقة زوجها⁽⁷⁾.

(1) الدوسية، ص106.

(2) نفس المصدر، ص106-ص107.

(3) سورة البقرة، آية259.

(4) الرازي، مختار الصحاح، مادة (نشز)، ص275.

(5) إسماعيل، محمد بكر، لفقه الواضح على المذاهب الأربعة، دار المنار القاهرة، ط2، (1808هـ-1997م)، ج2، ص95.

(6) سورة النساء، آية34.

(7) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، تفسير القرطبي، دار الشعب القاهرة، ج3، ص295.

ومن جهة أخرى إن النشوز يتضمن أيضاً ما أشتمل على المعاصي والنواهي فعَدَ الله سبحانه النشوز فاحشة وغيرها من الذنوب فهو أيضاً يتضمنه كما جاء في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لَتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا)⁽¹⁾. فكما جاء في تفسير الطبري: (عدل ربنا تبارك وتعالى في القضاء فرجع إلى النساء فقال إلا أن يأتين بفاحشة مبينة والفاحشة العصيان والنشوز فإذا كان ذلك من قبلها فإن الله أمره أن يضربها وأمره بالهجر فإن لم تدع العصيان والنشوز فلا جناح عليه بعد ذلك أن يأخذ منها. فكل زوج امرأة أتت بفاحشة من الفواحش التي هي زنا أو نشوز فله عضلها على ما بين الله في كتابه والتضييق عليها حتى تقتدي منه بأي معاني فواحش أتت بعد أن تكون ظاهرة مبينة بظاهر كتاب الله تبارك وتعالى وصحة الخبر عن رسول الله⁽²⁾).

والنشوز هو معصية؛ لأنه خروج عن أوامر الله وتدمير بنى الزوجية والهدف من التدرج في عقوبة الناشز زجرها عن المعصية في المستقبل فبدأ بالسهل ثم الأسهل⁽³⁾.
"والناشز العاصية لزوجها فمن امتنعت من فراشه أو من الانتقال معه إلى مسكن مثلها أو خرجت من منزله بغير إذنه أو سافرت أو انتقلت من منزله بغير إذنه أو أبت السفر معه إذا لم تشترط بلدها فهي ناشز"⁽⁴⁾.

فخروج المرأة بلا إذن زوجها وسفرها هو نشوز إلا لعذر⁽⁵⁾، فحتى لو أرادت أن تحج أو أن تعتمر بغير إذن زوجها فهي ناشز وحتى صوم النفل كذلك بغير إذن يعتبر نشوزاً⁽⁶⁾. فنرى أنه حتى في باب العبادات وبالأخص النوافل إذا قدمتها على حق زوجها فلا يجوز لها ذلك. فقد سئل شيخ الإسلام بن تيمية: أن رجلاً له زوجة تصوم النهار، وتقوم الليل، وكلما دعاها الرجل إلى فراشه تأبى عليه، وتقدم صلاة الليل، وصيام النهار على طاعة الزوج، فهل يجوز ذلك؟، فأجاب: "لا يحل لها ذلك باتفاق المسلمين بل يجب عليها أن تطيعه إذا طلبها إليه بالحق وذلك فرض واجب عليها وأما قيام الليل وصيام النهار فتطوع فكيف تقدم مؤمنة للنافلة على الفريضة حتى قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث: "لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا

(1) سورة النساء، آية 19.

(2) الطبري، تفسير الطبري، ج4، ص311.

(3) المقدسي، عبد الله بن قدامه، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي، بيروت، (تحقيق: زهير الشاويش)، ط5، (1408هـ-1988م)، ج3، ص137، الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ط2، ج5، ص194.

(4) البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع، دار الفكر، بيروت، (تحقيق: هلال مصيلحي مصطفى هلال)، ج5، ص467.

(5) النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ج9، ص60.

(6) نفس المؤلف، منهاج الطالبين، دار المعرفة، بيروت، ص120.

بإذنه ولا تأذن في بيته إلا بإذنه⁽¹⁾. فإذا كان النبي قد حرم على المرأة أن تصوم تطوعاً إذا كان زوجها شاهداً إلا بإذنه فتمنع بالصوم بعض ما يجب له عليها فتجب طاعته ولا يجوز لها مخالفة زوجها في أمر الله⁽²⁾.

ثم يقول الله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءَ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً)⁽³⁾. فهذا خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم - فإله أمر نبيه بأن يكلف زوجاته وبناته ونساء المؤمنين بالحجاب، الذي فرضه الله تعالى عليهن صيانة وستراً، فيعرفن بالحشمة، والوقار، فلا يتعرض لهن الفساق والفجار⁽⁴⁾. فإذا كان هذا خطاب الرسول - صلى الله عليه وسلم - لأزواجه بالحجاب وهن العفيفات الطاهرات؛ أليس القول بأن الحجاب ليس فرضاً على الزوج أن يلزم زوجته به؛ هو بهتان وأجترأ على الشرع وتحريف لكلام رب العالمين وأين ذهبت القاعدة الأصولية التي ذكروها: أن الأصل في خطاب الرسول هو خطاب لأُمَّته إلا ما استثنى⁵

فطاعة المرأة لزوجها هي طاعة حتمها الشرع الحنيف وجعل لها مثوبة وأجرأ كبيراً، ويقول الإمام ابن كثير - رحمه الله - "فإن الله قد أوجب حق الزوج عليها وطاعته وحرم عليها معصيته لما له عليها من الفضل والإفضال. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لو كنت امرأةً أحداً أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها من عظم حقه عليها"⁽⁶⁾.

2- لقد ذكرنا طبيعة السكنى في بيت واحد حسب وجهة نظرهم في الفصل الثالث هم يجيزون للمرأة بأن تظهر أمام ساكني البيت الواحد، فلا يجب عليها التستر؛ لأنها في حياتها الخاصة خصوصاً إذا كانت تلبس ثيابها المبتذلة أو ثياب المهنة، ووجب على الرجال أن يعضوا من أبصارهم" حيث استدلوا بالآية الكريمة في سورة النور في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَلْبُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهِيرَةِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَافُونَ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)⁽¹⁾.

فهذه الأوقات: يدخل الصبيان وعبيد النساء على النساء بغير استئذان، أي وهن متبذلات وفي ثياب المهنة؛ أي لأنهم طوافون عليكم، أي يطوفون عليكم وتطوفون عليهم، وهذه العلة موجودة

(1) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صوم المرأة بإذن زوجها تطوعاً، ج5، رقم الحديث: 4896، ص1993.

(2) ابن تيمية، الفتاوى، الكبرى، ج32، ص274.

(3) سورة الأحزاب، آية59.

(4) الطبري، تفسير الطبري، ج18، ص156، ج22، ص44، القرطبي، تفسير القرطبي، ج7، ص168.

(5) راجع الفصل الثالث ص62.

(6) ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن، ج1، ص493 والحديث أخرجه الإمام البيهقي وغيره في السنن الكبرى، كتاب القسم والنشوز، ج7، ص291، قال عنه الإمام الهيثمي رجاله رجال الصحيح، مجمع الزوائد، ج4، ص309.

في العبد وموجودة في الخادم، وكل من هو مثلهم، وعلى هذا فإن المرأة في الحياة الخاصة لا يجب عليها ستر ما يزيد عن الوجه والكفين إلا إذا كانت عريانة أو شبه عريانة. ثم يقولون: أنه لا بد من الاستئذان لغير هذه الأصناف التي ذكرتهم الآية الكريمة فيكفي الاستئذان ويجب عليه غض البصر عنها، ولا يهم إن كانت المرأة في ثيابها الغير مستترة أمام الأجانب، في ساكني البيت الواحد لأن حكمهم حكم العبيد والغلمان وأولي الإربة التي ذكرتهم الآية السابقة⁽²⁾.

فيعلقون على هذه الآية بقولهم: "وهذا صريح بأنه في غير هذه الحالات الثلاثة يدخل الصبيان وعبيد النساء على النساء بغير استئذان، أي وهن متبذلات وفي ثياب المهنة، أي لأنهم طوافون عليكم، أي يطوفون عليكم وتطوفون عليهم، وهذه العلة موجودة في العبد وموجودة في الخادم، وكل من هو مثلهم، وعلى هذا فإن المرأة في الحياة الخاصة لا يجب عليها ستر ما يزيد عن الوجه والكفين إلا إذا كانت عريانة أو شبه عريانة" ثم يقولون: أنه لا بد من الاستئذان لغير هذه الأصناف التي ذكرتهم الآية الكريمة فيكفي الاستئذان ويجب عليهم غض البصر عنها، ولا يهم إن كانت المرأة في ثيابها غير الساترة أمام الأجانب، من ساكني البيت الواحد؛ لان حكمهم حكم العبيد والغلمان وأولي الإربة التي ذكرتهم الآية السابقة⁽³⁾.

فهذا الكلام في غير محله وتأويل غير صحيح للآية وإعطاء أحكام هي بعيدة كل البعد عن معاني الشرع، فانه طلب من العبيد الذين لا بال لهم والأطفال الذين لم يبلغوا الحلم ولكن بلغوا سنّاً يستطيعون من خلاله التمييز وعقلوا معنى المكاشفة أن يستأذنوا أهلهم في هذه الأوقات الثلاثة، حيث إن هذه الأوقات عادة تقتضي الانكشاف للراحة وغيرها، فالتكشف غالب فيها والتعري أيضاً، والتجرد من الثياب للنوم وما شابه. ويروى أن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث غلاماً من الأنصار يقال له مدلج إلى عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - فصدق عليه الغلام الباب فناداه ودخل، فاستيقظ عمر وجلس فأنكشف شيء منه فقال عمر: "وددت أن الله نهى أبناءنا ونساءنا وخدمنا عن الدخول علينا في هذه الساعات إلا بإذن، ثم انطلق إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فوجد هذه الآية قد أنزلت فخر ساجداً شكراً لله⁽⁴⁾.

فلاحظ أن من يدخلون ويحق لهم الدخول هم العبيد الذين فقدت شهوتهم والأطفال الذين لم يبلغوا سن الاحتلام أو المراهقة فكيف لو كان معها أناس غير هذه الأصناف فهل تخرج النساء بملابسهن المتبذلة أمام السكان الأجانب؟! وهل حكمهم حكم العبيد أيضاً؟! وهل مطلوب من الرجال غض البصر أمام من هن متبرجات في هذا البيت وهو يسكنه وهن غير مطلوب منهن

(1) سورة النور آية، 58.

(2) الدوسية، ص 101.

(3) الدوسية، ص 102.

(4) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، تفسير القرطبي، ج 6، ص 3613.

الستر؟! فهذا قياس مع الفارق، فقد نقل القرطبي - رحمه الله - في تفسيره حول نزول هذه الآية إضافة إلى رواية عمر السابقة، حيث أنها نزلت في امرأة يقال لها أسماء بنت مرثد، دخل عليها غلام كبير، فاشتكت إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فنزلت هذه الآية⁽¹⁾.

وقال ابن عباس - رضي الله عنه حول تفسير هذه الآية: "أن الله حليم رحيم بالمؤمنين يحب الستر، وكان الناس ليس لبيوتهم ستور ولا حجال، فربما دخل الخادم أو الولد أو يتيمة الرجل والرجل على أهله، فأمرهم الله بالاستئذان في تلك العورات، فجاءهم الله بالستور والخير، فلم أر أحداً يعمل بذلك بعد"⁽²⁾. فمطلوب من النساء أن يتسترن وأن يحتشمن لأنهن عرضة للنظر والانكشاف فنهاهن الله عن إبداء الزينة وخص أناسا معينين في إبداء الزينة أمامهم وفق ضوابط معينة كما جاء في قوله تعالى: (وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَائِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوْ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)⁽³⁾.

فقوله تعالى: "وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" والزينة هنا نوعان منها أولاً: زينة خلقية: كوجهها فإنه أصل الزينة وجمال الخلقة وثانياً: زينة مكتسبة وهي ما تحاول المرأة أن تضعه على نفسها من الثياب والحلي والكحل والخضاب. ومن الزينة ما هو ظاهر وما هو خفي والاستثناء الظاهر هنا من الزينة في قوله تعالى: "إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا" أريد به ألا يبديين زينتاهن للناظرين حذراً من الافتتان والوقوع في المحذور، ثم استثنى ما يظهر منها واختلف في قدر ذلك الظهور فقال ابن مسعود ظاهر الزينة هو الثياب: "زاد ابن جبير الوجه وقال سعيد بن جبير والأوزاعي وعطاء: هو الوجه والكفان والثياب. وأما ما بطن فلا يحل إبداءه إلا لمن سمّاهم الله تعالى في الآية، وقال ابن عطية: "ويظهر لي بحكم ألفاظ الآية أن المرأة مأمورة بألا تبدي وأن تجتهد في الإخفاء لكل ما هو زينة، ووقع الاستثناء فيما يظهر بحكم الضرورة حركة لا فيما لا بد منه، أو إصلاح شأن ونحو ذلك فما ظهر على هذا الوجه مما تؤدي إليه الضرورة في النساء فهو المعفو عنه" وقال ابن كثير: "ولا يبديين زينتاهن الخفية وهي ما عدا الوجه والكفين"⁽⁴⁾.

(1) نفس المصدر، ج6، ص3612.

(2) السجستاني، سليمان بن أشعث أبو داود، سنن أبو داود (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد)، ج4، كتاب الأدب، باب الاستئذان، ج4، ص349 وقال عنه الإمام ابن كثير في تفسيره هذا إسناد صحيح إلى ابن عباس، تفسير بن كثير، ج3، ص303.

(3) سورة النور، آية 31.

(4) القرطبي، ج6، ص3، الطبري، ج18، ص124، ابن كثير، ج1، ص462.

وليس هذا فحسب بل شدد الشرع الإسلامي التقاء الرجال بالنساء في مكان واحد فقال صلى الله عليه وسلم: "الغيرة من الإيمان والمذاء من النفاق"⁽¹⁾.

و"المذاء: أن يجمع الرجال والنساء ثم يخليهم يماذي بعضهم بعضاً، وأخذ من المذي وقيل: هو إرسال الرجال مع النساء من قولهم مذيت فرسي إذا أرسلتها ترعى وقال الله عز وجل: "وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا"⁽²⁾. ومخطئ من يظن أن غض النظر وحده لا يكفي في درء الفتنة وخصوصاً حينما تخرج المرأة في ملابسها المبتذلة والكاشفة للزينة كما يزعمون أمام الأجانب في نفس السكنى، فطبيعة الإنسان الذكرية والأنثوية تميل إلى صاحبها ولهذا يقول الشيخ أبو الأعلى المودودي رحمه الله: "إن الفاطر قد خلق النوع الإنساني - كسائر الأنواع - أزواجاً أي جعلهم صنفين اثنين، يميل أحدهما إلى الآخر، فهذا الميلان فيه ليس يحده حد ولا يضبطه ضابط، فلا يقيد به وقت من أوقات الليل والنهار، ولا فصل من فصول السنة، ثم ليس في جبلته قوة وازعة تقف به عند حد بعينه، بل الرجل والمرأة يميل أحدهما إلى الآخر ميلاً دائماً أبدياً، وقد ركب فيهما ما لا يعد ولا يحصى من أسباب الجذب، والانجذاب الصنفي، وأشربا في قلوبهما حب الجنس الآخر، والولع به، ووضعت (أي الميل الفطري) في تركيب أجسامهما وفي تناسبهما، وألوانها، وهيئتها، وملمسها وفي كل جزء من أجزائها جاذبية الجنس لبعضهما، ولأجل ذلك قد ركب في طبع المرأة - بجانب الشهوة الجنسية - الحياء، والاحتشام، والصدود، والامتناع، والفرار التي تتصف بها كل امرأة قليلاً أو كثيراً"⁽³⁾. فطبيعة الإنسان أن ينظر وهو ميل فطري فيه ولكن مطلوب منه في نفس الوقت أن يغض بصره ولكنه قد يقع نظره على شيء محرم نتيجة لتكرار المشهد، فقد أمرها أيضاً أن تغض بصرها وتحتشم فيكون الفعل متبادلاً بينهما، ولهذا يقول الإمام الطبري: "قال يغض من بصره أن ينظر إلى ما لا يحل له إذا رأى ما لا يحل له غض من بصره لا ينظر إليه ولا يستطيع أحد أن يغض بصره كله إنما قال الله قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم والقول في تأويل قوله تعالى: " وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ..." قوله

(1) أخرجه الإمام الهيثمي في زوائده عن أبي سعيد وفي إسناده أبو مرجوم وثقه النسائي وضعفه ابن معين وبقي رجال السند رجال الصحيح، مجمع الزوائد، ج4، ص327، وذكره البيهقي في شعب الإيمان، ج7، ص411 مرسلًا ورقم الحديث 10797، وذكره الإمام المروزي في كتابه تعظيم قدر الصلاة، مكتبة دار المدينة المنورة، (تحقيق: د. عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي)، ط1، 1406هـ، ص469، ورقم الحديث 489. أيضاً ذكره أبو شجاع، في الفردوس بمأثور الخطاب، للإمام أبي شجاع الديلمي، (تحقيق: السعيد بن بسيوني) دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986م، ج3، ص117. ورواه أيضاً الإمام إسماعيل بن محمد العجلوني في كشف الخفاء، (تحقيق: أحمد القلاش)، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، (1405هـ)، ج2، ص105.

(2) سورة النور، آية 30.

(3) المودودي، أبو الأعلى، الحجاب، دار التراث العربي للطباعة والنشر، ص71.

تعالى ذكره لنبيه محمد وقل يا محمد للمؤمنات من أمتك يغضضن من أبصارهن عما يكره الله النظر إليه مما نهاكم عن النظر إليه ويحفظن فروجهن يقول ويحفظن فروجهن على أن يراها من لا يحل له رؤيتها بلبس ما يسترها عن أبصارهم وقوله ولا يبدين زينتهن يقول تعالى ذكره ولا يظهرن للناس الذين ليسوا لهن بمحرم زينتهن⁽¹⁾.

فحتى المحارم وهم محارمها قد وضع لهم الضوابط والتي من خلالها لا يحل للمرأة أن تبدي زينتها وحتى أمام النساء مثلها كن مسلمات أو كافرات فينبغي للمرأة الاحتراز والحذر، ويقول الإمام ابن كثير: "لم يذكر العم ولا الخال؛ لأنهما ينعتان لأبنائهما ولا تضع خمارها، فأما الزوج فإنما ذلك كله من أجله فتتصنع له بما لا يكون بحضرة غيره وقوله أو نسائهن يعني تظهر بزینتها أيضا للنساء المسلمات دون نساء أهل الذمة لثلاث تصفهن لرجالهن وذلك وإن كان محذورا في جميع النساء إلا أنه في نساء أهل الذمة أشد فإنهن لا يمنعهن من ذلك مانع فأما المسلمة فإنها تعلم أن ذلك حرام فتتزجر عنه⁽²⁾".

وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم المرأة أن لا تظهر زينتها أمام محارمها والذين تحصل من جهتهم ريبة أو شبهة فقد أمر النبي - صلى الله عليه وسلم زوجته سودة بأن تحتجب من غلام وقد حكم أنه أخوها - لأنه ولد على فراش أبيها - لما رأى به شيئا بينا بعتبة بن أبي وقاص وقد ادعى سعد بن أبي وقاص أنه ابن أخيه عتبة، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - بعدما قضى أنه أخوها: "احتجبي منه"⁽³⁾،⁽⁴⁾.

وهنا لا بد من معرفة أصول وقواعد مهمة تتعلق بمثل هذه القضايا ذكرها العلماء خوفا من الوقوع في الفتنة وموجباتها ودواعيها وكل ما يوصل إليها، وقطعا لدابر الفتنة من أصولها فمن القواعد: "الوسائل لها أحكام المقاصد، فما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب وما لا يتم المسنون إلا به فهو مسنون وطرق الحرام والمكروهات تابعة لها ووسيلة المباح مباحه، ويتفرع عليها توابع الأعمال ومكملاتها تابعة لها، ومن فروع هذا الأصل: أن الله حرم الفواحش وحرم قربانها بكل وسيلة يخشى منها وقوع المحرم كالخلوة بالأجنبية والنظر المحرم، ولهذا قال النبي - صلى الله عليه وسلم -: "من وقع في الشبهات وقع في الحرام، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه"⁽⁵⁾،⁽¹⁾.

(1) الطبري، تفسير الطبري، ج18، ص117.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج3، ص285.

(3) البخاري، كتاب البيوع، باب تفسير المشبهات، ج2، ص724. رقم الحديث 1948

(4) سالم، كمال بن السيد، فقه السنة للنساء، المكتبة التوقيفية \ القاهرة، ص396.

(5) حديث منقود عليه، رواه الإمام مسلم في صحيحه في باب أخذ الحلال وترك الشبهات رقم 1599، ج3، ص1219، وأيضاً رواه الإمام البخاري في صحيحه، في باب من استبرأ لدينه، رقم: 52، ج1، ص28.

3- جواز نوم المرأة مع الرجال الأجانب في غرفة واحدة بشرط عدم الانكشاف فلو انكشفت حرم ذلك عليها⁽²⁾. فهل يعقل أن النائم يملك الأهلية ليتصرف بها وهو نائم حيث يقول الرسول - صلى الله عليه وسلم -: "ثم رفع القلم عن ثلاثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يشب وعن المعتوه حتى يعقل"⁽³⁾. وفي رواية أخرى: "عن المجنون حتى يعقل"⁽⁴⁾.

فالإنسان وهو في حالة النوم غير مكلف وتصدر منه أفعال لا إرادية، فقد يتكشف وقد تمتد يده إلى حرام ونحو ذلك لأنه فاقد الأهلية في النوم، والنوم يعتبر من العوارض السماوية التي تفقد المكلف الأهلية فلا يستطيع تطبيق أحكام الشرع: كالجنون والعتة والنسيان والإغماء والمرض والحيض والنفاس والموت والصغر والنوم⁽⁵⁾. فكلها عوارض تمنع الإنسان من أداء الحكم على وجهه الصحيح؛ لأنها خارجة عن إرادته وليست بمقدوره، فالإنسان يكون عاجزاً عن استعمال قدرته وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة من العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه، فيعجز المكلف عن أداء الحقوق⁽⁶⁾.

ونومها بجانب الرجل يعتبر شبهة كما أسلفنا ومن الوسائل التي تؤدي إلى الحرام، وكما ورد في القاعدة التي تقول: أن الله حرم الفواحش وحرم قربانها بكل وسيلة يخشى منها وقوع المحرم كالخلوة بالأجنبية والنظر المحرم.

4- لبس الباروكة لا تتدرج تحت حكم الواصلة؛ لأن الواصلة من تصل شعرها بشعر غيرها، ويختلف حكمها باختلاف البلدان، "فهو في بلدان عدة كبيروت أو دمشق أو بغداد، يعتبر عادياً كالطاقية العادية فلا شيء فيه أما إذا كان يعتبر تبرجاً في بلد كالدمام مثلاً أو قفيلية فإنه لا يجوز باعتباره تبرجاً، أي إذا كان ينطبق عليه واقع التبرج فهو حرام، وإن غطى الشعر وإن كان لا يعتبر تبرجاً أي لا ينطبق عليه واقع التبرج فهو جائز"⁽⁷⁾.

(1) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقسيم البديعة النافعة، (تعليق: الشيخ: محمد بن صالح العثيمين) مكتبة السنة \ القاهرة، ص36، ص46.

(2) الدوسية، ص124.

(3) الترمذي، سنن الترمذي، في كتاب الحدود، باب ما جاء فيمن لا يحد عليه الحد، ج4، ص32 وقال: "روي عن ابن عباس عن علي موقوفاً ولم يرفعه والعمل على هذا الحديث، وقال الحافظ ابن حجر: "تابعه بن نمير ووکیع وغير واحد عن الأعمش ورواه جرير بن حازم عن الأعمش فصرح فيه بالرفع أخرجه أبو داود وابن حبان من طريقة وأخرجه النسائي من وجهين آخرين عن أبي ظبيان مرفوعاً وموقوفاً لكن لم يذكر فيهما بن عباس جعله عن أبي ظبيان عن علي ورجح الموقوف على المرفوع وأخذ بمقتضى هذا الحديث الجمهور"، فتح الباري، ج9، ص393.

(4) البيهقي، السنن الكبرى، باب من تجب عليه الصلاة، ج3، ص83.

(5) الخضري، أصول الفقه، ص109 وما بعدها.

(6) التفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، ج2، ص169س.

(7) نفس المصدر، ص140.

من خلال هذا الكلام يستطيع القارئ أن يستشف أنهم يجعلون الواقع العرفي هو الفیصل في الحكم وليس الشرع، فهم يعتبرون من تخرج بالباروكة، واعتباره تبرجاً أو عدمه إنما يندرج حسب اعتبار العرف الاجتماعي له وليس حسب الشرع وأحكامه أليس لبس الباروكة هو من الزينة المنهي عنها؟ وهو كالشعر الحقيقي ومن يستطيع تمييزه عنه؟!

والواصلة: "وهي التي تصل شعر غيرها بشعرها فممنع الانتفاع به" (1)، والأصل فيه عدة روايات وردت عن الرسول، منها حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم: التي روته أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها" قالت: "جاءت امرأة إلى النبي - صلى الله عليه وسلم فقالت: "ثم يا رسول الله إن لي ابنة عريساً أصابتها حصبة فتمرق شعرها أفأصله؟" فقال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة" (2). فمع شدة الحاجة إلى وصل الشعر، فقد منعها رسول الله - صلى الله عليه وسلم - من الوصال، فالواصلة التي تصل شعرها والمستوصلة التي تطلب من يفعل بها ذلك ومن هذا لبس "الباروكة" وهذا حرام على المرأة وإن تساقط شعرها (3).

وفرق آخرون بين الشعر وغيره في الوصل فالعلة هنا الوصل بالشعر أما غيره من الخيوط الصوفية أو الحريرية أو الخرق مما لا يشبه الشعر فلا بأس به فليس هذا بمقصود الوصل وإنما هو للتجميل والتحسين (4).

5- يجوز أن تتحول المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة فلا شيء في ذلك وهذا يدخل في عمومات أدلة الأفعال، ولم يرد نص على تحريمها فيقولون بالنص الحرفي على ذلك: "وكذلك عملية تحويل الرجل إلى امرأة والمرأة إلى رجل لم يرد فيها دليل على التحريم فتدخل تحت عمومات المباحات فهي جائزة" (5).

فكلامهم هذا يشجع الشاذين والمنحرفين جنسياً أن يبدلوا أجناسهم فقد روى ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: "لعن النبي - صلى الله عليه وسلم - المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء" (6)، وفي رواية أخرى: "لعن النبي - صلى الله عليه وسلم - المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء وقال أخرجوهم من بيوتكم" (7). وهذا يدل على شدة ذلك الأمر وخطورته على الأمة. "فإذا كان تشبه أحد الجنسين بالآخر في الهيئة، أو المشية أو اللباس يوجب اللعن

(1) الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن للجصاص، دار إحياء التراث العربي بيروت، (تحقيق: محمد الصادق قمحاوي)، (1405هـ)، ج5، ص371.

(2) صحيح مسلم، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفجرات والمغيرات خلق الله، ج3، ص1676. ورقم الحديث: 2122.

(3) سالم، كمال بن السيد، فقه السنة للنساء، ص413.

(4) النووي، شرح صحيح مسلم، ج14، ص102.

(5) نفس المصدر، ص177، ص176.

(6) البخاري، باب المتشبهون بالنساء، رقم: 5885.

(7) نفس المثير، باب إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت، برقم: 5886.

الدال على حرمة الفعل وكونه كبيرة من الكبائر فكيف بمن تحدى قانون الخالق - سبحانه وتعالى - فأخذ يبدل ويغير في أصل الخلقة تغييراً جوهرياً، والتحریم هنا يشمل الطبيب القائم بالفعل، ومن تجري له مثل هذه العمليات، وكل من يروج لها⁽¹⁾.

وهنا لابد من توضيح مسألة مهمة يخرج مما ذكر من تغيير الخلقة وهوما يسمى ويطلق عليه "باستجلاء الجنس": وهو التدخل الجراحي بالنسبة للخنثى من خلال معالجة أقرب صفاته إلى الذكورة أو الأنوثة فمثل هذه العمليات توضح حالة ظاهرة الخنوثة من حيث الذكورة والأنوثة وتستأصل ما هو بحاجة إلى استئصال في سبيل تثبيت الجنس وتمييزه وحسم حالة الشخص المتصف بها من ناحية الذكورة أو الأنوثة، وهذه العمليات تجوز شرعاً؛ لأنه تدخل في باب التدواي والعلاج ومقصودها رد الخلقة إلى طبيعتها السوية وأصلها لا تغييرها أو التلاعب بها⁽²⁾. فهم دائماً يقولون ويستدلون بأن عموم الأدلة تبيح ذلك، فليتهم قدموا لنا دليلاً واحداً على ما يقولون ويتشبثون به.

6- يجوز معايدة النصارى واليهود في أفراحهم وأتراحهم وأعيادهم لأنه بر⁽³⁾.
هذه الفتوى هي تعبير عن عدم إمام حقيقي بأمور الشرع فالنبي - صلى الله عليه وسلم نهانا عن مجرد بدئهم بالسلام فقال: "لا تبدأوا اليهود والنصارى بالسلام فإذا لقيتم أحدهم في طريق فاضطروه إلى أضيقه"⁽⁴⁾، فلا يجوز تهنئتهم بأعيادهم؛ لأن في ذلك تعاوناً على الإثم وقد نهى الله عنه، قال تعالى: (وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ)⁽⁵⁾، كما أن فيه تودداً إليهم وطلباً لمحبتهم وإشعاراً بالرضا عنهم وعن شعائرهم وهذا لا يجوز ولا يقبل من المسلم بل الواجب إظهار العداوة لهم وتبين بغضهم، لأنهم يحادون الله جل وعلا ويشركون معه غيره ويجعلون له صاحبة وولداً، قال تعالى: (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)⁽⁶⁾.
والمسلك الصحيح هو إظهار كفرهم وباطلهم لا أن نتابعهم في ضلالتهم، وغيتهم، فقد قال تعالى عنهم: (قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ

(1) المبيض، محمد أحمد، مصلحة حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة، ط

1(1425هـ-2005م)، ص334.

(2) نفس المصدر، ص334_ص335.

(3) نفس المصدر، ص285.

(4) رواه الإمام مسلم في صحيحه، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، برقم: 2167، ج4، ص1707.

(5) سورة المائدة، آية2.

(6) سورة المجادلة، آية 22.

دُونَ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ⁽¹⁾، ⁽²⁾ وعلى قولهم هذا فالأعياد البدعية كعيد الأم وعيد الحب وعيد المرأة يجوز المشاركة والتهنئة فيها، فالوسائل لها أحكام المقاصد كما جاء في القاعدة التي ذكرتها سابقاً.

7- جواز تقبيل المرأة الأجنبية فجاء في أحد نشراتهم: "فالتحية تكون بالسلام شفاها وبالمصافحة بالأيدي والتقبيل وبالاحتضان وبقرع الأنف بالأنف، فإن دخولها تحت عمومات الأدلة كاف للاستدلال على إباحتها، ولذلك لا يقال: ما هو دليل إباحة التقبيل؟ ولا ما هو دليل إباحة المص؟ ولا ما هو دليل إباحة البصق؟ ولا ما هو دليل إباحة المصافحة؟؛ لأن هذه وأمثالها تدخل تحت عمومات الأدلة، وإنما إذا حرم شيء منها يحتاج هذا التحريم إلى دليل، فلا يقال ما هو دليل إباحة تقبيل المرأة، وما هو دليل إباحة المصافحة، ولا ما هو دليل التكلم مع المرأة، وما هو إباحة سماع صوت المرأة وغير ذلك مما يدخل تحت عمومات الأدلة، بل الذي يقال ما هو دليل تحريم تقبيل الرجل للمرأة فيقال دخول هذا التقبيل تحت باب تحريم الزنا يجعله حراماً، فإذا لم يدخل يظل مباحاً حتى يثبت بدليل ما"⁽³⁾. ألم يسمعوا بحديث النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث قال: "قال ثم كتب على ابن آدم نصيبه من الزنى مدرك ذلك لا محالة فالعينان زناهما النظر والأذنان زناهما الاستماع واللسان زناه الكلام واليد زناها البطش والرجل زناها الخطا والقلب يهوى ويتمنى ويصدق ذلك الفرج ويكذبه"⁽⁴⁾، وفي رواية أخرى: "والفم يزني وزناه القبل"⁽⁵⁾، وقال ابن عباس حينما جاءه رجل يسأل عن رجل قبل أمة ليست له فقال كيف ترى في رجل قبل أمة فقال ابن عباس: "زنى فوه"⁽⁶⁾. وقد نهى الإسلام الرجل والمرأة أن ينظر أحدهما إلى الآخر بشهوة، أفلا يحرم الإسلام ما هو أعظم من ذلك؟⁽⁷⁾.

أم أنهم يقصدون بذلك القبلة البريئة للمرأة التي لا يقصد منها زنا؟! وهم الذين يقولون في نظام العقوبات: "كل من تقوم بحركة مغرية من شأنها أن تثير شهوة في الأمكنة العامة كالطريق

(1) سورة الممتحنة، آية 4.

(2) الدويش، أجمد بن عبد الرزاق، فتاوى العقيدة الإسلامية (اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، مكتبة الإيمان القاهرة، ص 531.

(3) نشرة أجوبة أسئلة، انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم (16).

(4) رواه مسلم، صحيح مسلم، باب قدر على ابن آدم حظه من الزنى وغيره، رقم 2657، ج 4، ص 2074.

(5) حنبل، أحمد بن، المسند، ج 2، ص 343. أبو داود، سنن أبو داود، ج 2، ص 247، وقال عنه الحاكم حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه، النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين ج 2، ص 510.

(6) الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق ابن همام، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي بيروت، ط 2، (1403هـ) تحقيق: (حبيب الرحمن الاعظمي)، ج 7، ص 417.

(7) أمين، صادق، الدعوة الإسلامية فريضة شرعية وضرورة بشرية، ص 88.

والدكان تعاقب بالحبس حتى ستة أشهر وإذا كرر ذلك منها تزداد العقوبة إلى سنتين وتعاقب بالجلد⁽¹⁾. فإذا كانت مجرد الحركة المغرية لها عقوبة فما بال التقبيل؟! أم أنه لا يعد من الأمور التي تغري، أو تثير شهوة!

8- يجوز أن يكون قائد الجيش الإسلامي ذمياً فهو مجرد موظف عند الدولة وليس أميراً⁽²⁾. فهم يجعلون للكافر ولاية على المسلمين. وهم الذين يقولون في كتاب النظام الاجتماعي: "ولا يقال أن الكفالة ولاية فلا تثبت لكافر على مسلم؛ لأن واقعها حضانة وخدمة وليست ولاية فلا تنطبق عليها أحكام الولاية"⁽³⁾. فهم حتى ولاية الكافر لابنه يرفضونها مع شدة الحاجة إليه فكيف بما هو أعظم وأخطر من هذا الأمر ألا وهو تمكين رقاب المسلمين لقائد كافر ينفذون أوامره؟! وأمير الجيش أو الحرب وهو أمير ويعتبر من الإمارة العامة الخاصة في نفس الوقت ... وهو أن يكون الأمير مقصوراً بالإمارة على تدبير الجيش وسياسة الرعية وحماية البيضة والذب عن الحريم، ويعتبر في ولاية هذه الإمارة الشروط المعتبرة في وزارة التنفيذ وزيادة شرطين عليها هما: الإسلام والحرية، لما تضمنتها من الولاية على أمور دينية لا تصح مع الكفر والرق، وشروط الإمارة الخاصة تقصر عن شروط الإمارة العامة بشرط واحد وهو العلم لأنه لمن عمّت إمارته وليس ذلك لمن خصت إمارته⁽⁴⁾. فأمر الجيش يكون عام الولاية خاص العمل لأن ولايته تخص الرقعة الإسلامية كلها ولكنها في عمل معين وهو العمل العسكري والدفاع عن رقعة الإسلام، فليس له أن يتعدى على صلاحيات الخليفة، أو من ينوب عنه. والإسلام منع الاستعانة بالكفار بما فيهم أهل الكتاب فعن البراء بن عازب - رضي الله عنه أنه أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - رجل مقتع بالحديد فقال: يا رسول الله أقاتل وأسلم؟، قال: أسلم، ثم قاتل، ثم قاتل فقتل فقال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عمل قليلاً وأجر كثيراً"⁽⁵⁾. فمع شدة حاجة الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى المقاتلين إلا أنه رفض عرض هذا المقاتل قبل أن يحقق شرط الإسلام في القتال، وقوله تعالى: (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ) (6). أي المعنى ليس غرضهم يا محمد بما يقترحون من الآيات أن يؤمنوا بل، لو أتيتهم بكل ما يسألون، لم يرضوا عنك، وإنما يرضيهم ترك ما أنت عليه، من الإسلام، وأتباعهم⁽⁷⁾. فهذه

(1) المالكي، عبد الرحمن، نظام العقوبات، ص202.

(2) نفس المصدر، ص287.

(3) النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي، دار الأمة للنشر والتوزيع، لبنان، ط4، (1424هـ-2003م)، ص170_ص171.

(4) الماوردي، الاحكام السلطانية، ص37، ص38-ص39.

(5) البخاري، صحيح البخاري، باب عمل صالح قبل القتال، ج3، ص1034.

(6) سورة البقرة، آية 120

(7) القرطبي، تفسير القرطبي، ج2، ص98.

طبيعتهم وآمالهم وأحلامهم لا يمكن أن يرضوا عن أمة الإسلام، تحت أي ظرف من الظروف، بل ينتهزون الفرصة للنيل من الأمة الإسلامية متى توافرت لهم الاجواء المناسبة كاحتلال العراق، وغيرها من بقاع العالم الاسلامي، فكيف نضعهم في المراكز الحساسة؟ كإمارة الجيش وتدبير الشؤون العسكرية.

9- الاختلاط في الجامعات والتعليم الثانوي لا يصح، أما الحلقات الحزبية فيجوز؛ لأن واقعها هو غير واقع الجامعات، أو المدارس، ومع ذلك اشترط الحزب عدم ضرورته، أي الاختلاط، للمحافظة على الحزب⁽¹⁾. فهل الاختلاط مقصور على الحلقات الحزبية وحلال على الرجال والنساء أن يحضروه، أما في حالة المدارس فلا، فما وجه الفارق؟، فالاختلاط اختلاط حتى لو كان في المسجد، ثم ألم يجعل الرسول - صلى الله عليه وسلم صفوف الرجال تتميز عن صفوف النساء حتى في الصلاة؟ فجعلن في آخر الصفوف فقال تعالى: (وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ)⁽²⁾. وهذه الآية تصف حالة أناس كانوا يستأخرون في الصفوف الأخيرة من أجل النساء⁽³⁾، فعن أبي هريرة قال: قال - رسول الله صلى الله عليه وسلم -:" ثم خير صفوف الرجال أولها وشرها آخرها وخير صفوف النساء آخرها وشرها أولها"⁽⁴⁾، وهذا كله خوفاً من اختلاط كلا الجنسين أحدهما بالآخر. وعن حمزة بن أبي أسيد الأنصاري عن أبيه أنه سمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وهو خارج من المسجد فاختلف الرجال مع النساء في الطريق فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -:" استأخرن فإنه ليس لكن أن تحققن الطريق عليكن بحافات الطريق وكانت المرأة تلتصق بالجدار حتى إن ثوبها ليتعلق بالشيء من الجدار من لصوقها"⁽⁵⁾ فهذا يدل صراحة على وجوب الفصل بين الرجال والنساء في كل شيء.

11- مصافحة النساء الأجنبية⁽⁶⁾: فهذا الكلام يرد بالعديد من الروايات الصحيحة التي تقدر في صحة هذه الرأي فعن عائشة - رضي الله عنها قالت: "ولا والله ما مست يد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يد امرأة أنه يبايعهن بالكلام و قالت عائشة والله ما أخذ رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على النساء قط إلا بما أمره الله تعالى وما مست كف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - كف امرأة قط، وكان يقول لهن إذا أخذ عليهن: قد بايعتكن كلاماً"⁽⁷⁾، وفي

(1) نفس المصدر، ص125.

(2) سورة الحجر، آية24.

(3) الطبري، تفسير الطبري، ج14، ص26.

(4) مسلم، صحيح مسلم، باب تسوية الصفوف وإقامتها، رقم 439، ج1، ص329.

(5) البخاري، محمد بن إسماعيل، الكنى للبخاري، دار الفكراببيروت، (تحقيق: السيد هاشم الندوي)، ص55. ورواه أبو

داوود في سننه، باب في مشي النساء مع الرجال في الطريق، ج4، ص369.

(6) الدوسية، ص130.

(7) مسلم، صحيح مسلم، باب المبايعة بعد فتح مكة على الإسلام، ج3، ص1889.

رواية البخاري عن عائشة رضي الله عنها حول مبايعة النساء قالت - رضي الله عنها -: "فمن أقر بهذا الشرط منهن قال لها رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: "قد بايعتك" كلاماً يكلمها به والله ما مست يده يد امرأة قط في المبايعة وما بايعهن إلا بقوله"⁽¹⁾ . وحديث أم عطية الذي استدلوا به فهو حديث لا يصح الاحتجاج به فقد روت أم عطية: "بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقرأ علينا أن لا نشرك بالله شيئاً ونهانا عن النياحة فقبضت امرأة منا يدها..."⁽²⁾. ووجه الدلالة حسب قولهم من قول أم عطية: "أن امرأة منا قبضت يدها" تفيد أن الأخريات بايعنه باليد، فإما امتنعت هذه المرأة من مد يدها للمصافحة، ولكن هذا الحديث غير صريح بالمصافحة ولا يدل عليه، وقد ذهب أهل العلم إلى أن قول عائشة - رضي الله عنها - السابق رد على ما روي عن أم عطية فقد قال الإمام ابن حجر - رحمه الله -: "وكان عائشة أشارت بذلك إلى الرد على ما جاء عن أم عطية"⁽³⁾.

12- حرمة الشركة المساهمة وحرمة التعامل معها، وإباحة التعامل معها إذا كان أصحابها غير مسلمين "وعلى هذا فإن الشركة المساهمة حرام مباشرة عقدها والاشتراك به. هذا كله إذا كان أصحاب الشركة مسلمين أو تطبق عليهم أحكام الإسلام أما إذا كان أصحاب الشركات من الذين نظامهم هو الرأس مالي كالشركات الأوروبية والأمريكية أو كان أصحاب الشركات من غير المسلمين الذين لا يطبق عليهم نظام الإسلام، فإنه لا يحرم التعامل معهم ولا تحرم التصرفات والعقود معهم لأنهم باعناهم النظام الرأسمالي وهم غير مسلمين مع عدم تطبيق أحكام الإسلام عليهم صاروا أهلاً للتصرف ولتولي أحد طرفي العقد فيكون التعاقد معهم جائزاً فيحل للمسلم أن يباشر معهم جميع التصرفات والعقود. وعلى ذلك لو أن مسلماً يعيش في الحجاز ويريد أن يسافر إلى مصر فإنه يجوز له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة من الشركات الأوروبية والأمريكية لأن التعاقد معها صحيح، ولكن لا يحل له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة أصحابها مسلمون؛ لأنها لا تكون أهلاً للتصرف، فيكون التعاقد معها حراماً ويكون الانتفاع بالتذكرة حراماً"⁽⁴⁾. وهم بطريقة أو بأخرى يمكنون اقتصاد البلاد تلقائياً للكافرين ولشركاتهم الاقتصادية والاستثمارية بحجة عدم التعامل مع الشركات العربية أو الإسلامية، وهذا الرأي المتبنى هو خطأ فادح فلو سلمنا معهم جدلاً أن هذه الشركات حرام (مع أن علماء المسلمين وضعوا للشركة المساهمة في الإسلام ضوابط عدة، وليس كما هو الحال عند النظام

(1) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشروط، باب ما يجوز من الشروط في الإسلام والأحكام والمبايعة، رقم: 6425.

(2) البخاري، صحيح البخاري، باب إذا جاءك المؤمنات يباعدنك، رقم الحديث: 4610.

(3) ابن حجر، فتح الباري، ج8، ص363.

(4) نشرة جواب سؤال، بتاريخ 4 جمادي الأول سنة 1390هـ، الموافق 1970/7/7م. انظر قائمة الملاحق: ملحق رقم:

الغربي⁽¹⁾، وأن التعامل معها أو التعاقد معها حرام، فيستوي في ذلك أن يكون أصحابها مسلمين فالخمر حرام في الشريعة الإسلامية وبيعها وشراؤها حرام أيضا كذلك بنص القرآن والسنة والإجماع ومن خلال فتاواهم المتقدمة فإنه يحرم على المسلم أن يشتري من مسلم خمرًا، ويباح له أن يشتري الخمر من الأمريكي والفرنسي؛ لأن هذا العقد صحيح عند الأمريكان، وهذا منطوق في غاية الغرابة⁽²⁾.

13- تحليل السينما وإن كان فيها أفلام إباحية فهي مجرد صورة: "إن السينما ليست حراماً ولو عرضت الأفلام الخلاعية وذلك أن الله حرم النظر إلى عورة المرأة ولم يحرم النظر إلى صورتها مهما كانت هذه الصورة فهي ورقة أو كرتونة، أو فلما فكلها صورة والصورة ليست حراماً. وللرجل أن يذهب إلى السينما وحده وله أن يذهب هو وزوجته وأخته أو أي محرم من محارمه"⁽³⁾. وللأسف مرة أخرى نجد هذا الشذوذ في تلك الفتاوى والتي تدمر بيت الزوجية والمجتمع، وتضفي جواً من الفساد والدمار على الناس. وتخرج جيلاً عديم الصلاح والإيمان. ألم يسمعوا بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - والذي ينهى عن مجرد وصف المرأة المرأة لزوجها وأنه حرام ومنهي عنه -مع أنه خيال وليس بحقيقة- ، فعن عبد الله بن مسعود قال: قال: رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ثم لا تباشر المرأة المرأة كأنها تنعتها لزوجها أو تصفها لرجل كأنه ينظر إليها"⁽⁴⁾. وهذا الأمر يحتاج إلى تقوى الله -عز وجل-، أن نتمعن كثيراً فيما نقول ونتبنى.

المطلب الرابع: العقوبات:

1- سقوط القصاص عن الرجل الذي قتل زوجته حينما وجدها تزني من باب الحفاظ على العرض⁽⁵⁾. فهم يجوزون قتل الرجل لزوجته الزانية!، من باب الحفاظ على العرض، فقد وردت نصوص عامة في القتل وعقد الزواج لا يمنع من تنفيذ القصاص ولا يخصص نص إلا بدليل والقياس في ذاته غير صحيح فالقياس على الرق وأن النكاح ضرب من الرق كلام غير صحيح؛ لأن عقد الزواج لا يثبت ملكاً للزوج ولا شبهة ملك بل هما متكافئان يحد كل منهما حد القاذف إذا رمى الآخر بالزنى فهي حرة وما ملك الزوج بالعقد إلا حل الاستمتاع وقد ملكته أيضا

(1) الخياط، د. عبد العزيز، الشركات الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ج2، ص 153 شبيب ، محمد عثمان، والمعاملات الإسلامية المعاصرة دار النفائس عمان، ط1، (1416هـ-1996م)، ص89.

(2) أمين، صادق، الدعوة الإسلامية، ص161، وانظر أيضا، شاور، د. مصطفى كامل، الشركات المساهمة في الشريعة الإسلامية، دار الاعتصام للنشر والتوزيع الخليل، ص34.

(3) نشرة من نشرات الحزب، انظر قائمة الملاحق ملحق رقم (18).

(4) ابن حبان، صحيح ابن حبان، باب معاشره الزوجين، ج9، ص689. وانظر أيضا الترمذي، باب في كراهية مباشرة الرجال الرجال والمرأة المرأة، ج5، ص109. وقال عنه حديث حسن صحيح. والبيهقي، سنن البيهقي الكبرى، ج7، ص98. وغيرهم ...

(5) نفس المصدر، ص176.

والحقوق بينهما مشتركة، وماحق له إلا كان لها مثله، وهذا هو الحق فالذين نسبوا إلى ابن شهاب الزهري، والليث بن سعد⁽¹⁾.

هذه الفتوى فيها موضع نظر ولم تثبت بطريق صحيح لا يتطرق إليه ريب لغرابته وشذوذه في الفقه الإسلامي وغربته عن الفقه الإسلامي، وهي نسبة غير صحيحة لهذين العالمين الجليلين⁽²⁾. ولماذا شرع الله حد الملاعنة بين الزوجين؟ إذا كان الزوج سيقتل زوجته سلفاً، فقد روي: أنه جاء رجل إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال يا رسول الله أرأيت لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة ماذا يصنع؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم وإن سكت سكت على مثل ذلك قال فسكت النبي - صلى الله عليه وسلم - فلم يجبه، فلما كان بعد ذلك أتاه فقال إن الذي سألتك عنه قد ابتليت به. فأنزل الله عز وجل هؤلاء الآيات في سورة النور "وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ"⁽³⁾ فتلاهن عليه ووعظه وذكره وأخبره أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة. قال: لا والذي بعثك بالحق ما كذبت عليها. ثم دعاها فوعظها وذكرها وأخبرها أن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة قالت لا والذي بعثك بالحق إنه لكاذب فبدأ بالرجل فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ثم ثنى بالمرأة فشهدت أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين والخامسة أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين ثم فرق بينهما⁽⁴⁾.

2- من دخل بيتاً لأجل السرقة، سواء أسرق أم لم يسرق، وسواء أدخله ليلاً أم نهاراً، أو استعمل الكسر أو الخلع، فإنه يعاقب من ثلاثة شهور إلى سنتين⁽⁵⁾. فالسرقة سرقة ولها حد معلوم كما جاء في قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)⁽⁶⁾. فالقوانين الوضعية هي التي تتنادي بهذه العقوبات من الحبس وغيره وتعدده تقديماً فتجعل من الحبس عقوبة للسارق وهي عقوبة لم تلق نجاحاً وأخفقت كل الإخفاق في محاربة الجريمة بشكل عام والسرقة بشكل أخص فعقوبة الحبس لا تجعل في

(1) هو الإمام: الحافظ شيخ الديار المصرية وعالمها ورئيسها أبو الحارث الفهمي مولاهم الأصبهاني الأصل المصري، ولد سنة 94هـ حدث عن عطاء بن أبي رباح ونافع العمري وابن أبي مليكة حتى قال بعضهم كان افقه من مالك نفسه ولكن الحظوظ ذهبت لمالك كان فقيه البدن عربي اللسان يحسن القرآن والنحو ويحفظ الشعر والحديث حسن المذاكرة توفي سنة 175هـ وعمره واحد ثمانون سنة، القيسراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، ج1، ص224.

(2) أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي القاهرة، ص387-388.

(3) سورة النور، آية 6.

(4) مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللعان، برقم: 1493، ج2، ص1130.

(5) المالكي، عبد الرحمن، نظام العقوبات، ص99.

(6) سورة المائدة، آية 38.

نفس السارق دافعاً ونازحاً دينياً فتتحول إلى عوامل نفسيه تصرفه عن السرقة فعقوبة الحبس لا تحول بين السارق والسرقة، أما عقوبة القطع فتحول بين السارق والسرقة⁽¹⁾.

وليس هذا فحسب فالجرائم كثيرة تستحق أن يعاقبوا بأشد العقوبات والتي تصل إلى درجة الإعدام، منها المعتادون على ممارسة الشذوذ الجنسي والمعتادون على سرقة المنازل وبصفة عامة أولئك الجناة الذين لا يمكن كف ضررهم عن المجتمع بعقوبة أخرى⁽²⁾.

3- من طلق زوجته طلاقاً بائناً وظل يعاشرها معاشرة الأزواج يعاقب بالسجن مدة خمس سنوات⁽³⁾.

فالأزواج أو النكاح في الشرع الإسلامي يطلق كل واحد منهما على: "العقد الذي يعطي لكل واحد من الزوجين حق الاستمتاع بالآخر على الوجه المشروع"⁽⁴⁾.

فهل بعد الطلاق - وخصوصاً الطلاق البائن - فهل يبقى للرجل حق الاستمتاع والمعاشرة بينه وبين زوجته؟ لا شك أن أي علاقة بدون عقد الزواج هي علاقة محرمة وغير شرعية. وهناك الكثير من الأحكام المتبناة في مجال العقوبة في كتبهم والتي تحتاج إلى تفصيل كثير، وذكرت هنا بعضاً منها كنموذج للآراء المتبناة في هذا الجانب من الأحكام.

(1) عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام، مكتبة التراث القاهرة، ج1، ص653.

(2) حاشية ابن عابدين، ج4، ص27، ص62-ص64.

(3) المالكي، ص205.

(4) الحفناوي، محمد إبراهيم، الزواج (الموسوعة الفقهية الميسرة)، مكتبة الإيمان \ المنصورة، ص11.

الخاتمة

وبعد عرض هذا البحث أحمد الله حمدا طيبا مباركا كما أمر واحمده على ما هداني إليه في هذه الدراسة، وأسأل الله عز وجل أن قد وفقت للصواب وللحق في التحري وتقصي الأدلة وبيان للأمور وفق مكانها وموضعها المعتبر، وأستغفر الله على كل زلة وقعت فيها من غير قصد وصل اللهم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وبعد:

فإن أهم النتائج في موضوع التبني تتلخص فيما يأتي:

أولاً : إن موضوع التبني لا سوق له عند الإنسان المسلم الأصيل الذي تربي على عقيدة التوحيد وعلى الفكر الإسلامي الأصيل فهو أمر لم يتطرق إليه العلماء؛ لأنه فكرة لا أصل لها في تاريخ التشريع الإسلامي فهو أمر مبتدع ومحدث.

ثانياً : إن التبني يجعل أتباعه مذهبيين أكثر منهم سياسيين ويجعلهم منعزلين عن الأمة ومتوقعين في دائرة النص المتبني دون النظر إلى غيره من الآراء.

ثالثاً : تبني الأحكام وخصوصا من قبل واحد بعينه في الحزب أو الأمير يحد من حالة الإبداع والابتكار ويضفي قيمة الذات على المجموع بمعنى أنه يكرس حالة احادية في الطرح تسيطر على الآلاف من الاتباع مما يحدث حالة من الإرباك والضيق بالرأي المتبني، ويكرس حالة الاستبداد الفكري بل ويجعل من توافرت فيه مراتب المجتهدين بأن يحجم عن اجتهاده لصالح الرأي المتبني. وهذا ما لم يقبله العلماء قديما وهو أن يتنازل مجتهد عن رأيه لصالح اجتهاد آخر وخصوصا إذا كان اجتهاده في محله.

رابعاً : من خلال مناقشة أدلة التبني وأصوله ثبت أنها أدلة غير قوية ولا تعطي أصحاب التبني الحق في تأصيل مفهوم وفكرة التبني كأصل متعارف عليه ودعاوي التنازل عن الرأي من بعض الصحابة لغيرهم من الصحابة دعوى غير صحيحة بل هو تغيير للرأي وليس تنازلا عن الرأي؛ لأنهم كانوا دائما مع الدليل الأرجح .

خامساً : إن التبني بحد ذاته وتطبيقه هو فكرة خيالية أكثر منها واقعية فمن المستحيل بمكان أن تجد أناسا معينين يجتمعون اجتماعا كليا على مسألة فرعية معينة فحتى في زمن الرسول - صلى الله عليه وسلم، كان الصحابة يفسرون ويفهمون كلام النبي - صلى الله عليه وسلم - بعدة تأويلات وأفهام كما في مسألة الصلاة في خير، حيث أمرهم الرسول - صلى الله عليه وسلم - بالصلاة، فصلى بعضهم في الطريق، وآخرون في نفس خير، وهذه الفكرة تجد لها الكثير من المعارضين.

سادساً : تبني الأحكام الشرعية لم يحافظ على وحدة الجماعة كما يقول أصحابه بل هو مما مزق الجماعة وجعل جماعات أخرى تخرج من رحمها كجماعة أنصار العمل الإسلامي الموحد وجماعة الناكثين وغيرهم.

سابعاً : إن أصحاب التبني يجب أن تكون لهم نظرة في فقه الاختلاف؛ لأن الاختلاف رحمة وقيمة علمية تؤدي إلى تبادل الآراء وتجديد العقول وتنقيح الأفكار وتبادل الخبرات وتقويم للذات.

ثامناً : أدعو كافة الإخوة من أصحاب اتجاه التبني أن يفتحوا عقولهم ويمعنوا النظر وأن يدركوا أن هذا التبني لا حاجة لهم به لاستئناف الحياة الإسلامية وربطه بالخلافة ونسبه إليها حتى تقام نسبة غير صحيحة، وفي غير محلها فالمعلومات التي يعصرونها ويصبونها في كتبهم هي موجودة أصلاً على أرض الواقع فما الفرق بين كتاب الأحكام السلطانية للمارودي وبين كتاب نظام الحكم في الإسلام للشيخ تقي الدين النبهاني إلا أنه يختلف من ناحية الصياغة الواقعية والمعلومات هي نفسها تكرر نفسها بنفسها وإن اختلفت طريقة الطرح والعرض والصياغة .

تاسعاً : التبني ثبت أنه يؤدي إلى إرهاب العقول المتواصل والنزف المستمر للطاقات وانشغال القيادة والقاعدة به مما جعلها تتشغل به، وفي إثباته، وفي تطبيقه مما يطغى على الهدف العام للجماعة، والتي أصلاً وجدت من أجله إلا وهو استئناف الحياة الإسلامية.

عاشراً : التبني أدى بأصحابه إلى تبني أحكام لا علاقة لها باستئناف الحياة الإسلامية مع أنهم يتشددون في أنهم يتبنون ما له علاقة باستئناف الحياة الإسلامية و ما هو في صالح الأمة ويصب في مصلحتها، فما هي الفائدة العلمية المرجوة من إجازة المصافحة أو القبلة، أو الصور، أو منع الصلاة في القطبين، أو على سطح القمر والصوم كذلك؟ أو عدم الأخذ بحديث الآحاد، وغيرها من الأحكام التي هي في حقيقتها فقه افتراضي و ترف فكري لا مبرر له.

الحادي عشر: نلاحظ أنهم لا يعتمدون وزناً للتربية والتوجيه وغرس الفضائل الإسلامية في نفوس الأفراد وأهتموا بالعمل السياسي اهتماماً كبيراً حتى شغل كل وقتهم وتفكيرهم اعتقاداً منهم بأن دولة الخلافة هي الحل لجميع المسائل لذا اغفلوا كثيراً من المسائل بدافع الاشتغال بهذا الأمر كالجهد في سبيل الله.

الثاني عشر: موضوع النصرة والاستعانة بالغير لإحداث انقلاب والوصول إلى سدة الحكم قد أوقعهم في ابتلاءات ومصائب لم يستطيعوا تحقيق ما كانوا يصبون إليه ويتوقعونه وخصوصاً بعد انقضاء المدة التي أعلنها الشيخ تقي الدين النبهاني لإعلان الخلافة وهي ثلاثة عقود كما جاء في كتاب نداء حار من حزب التحرير إلى العالم الإسلامي.

توصيات

وفي نهاية البحث أوصى بعدة توصيات لحزب التحرير:

1. يجب إلغاء مصطلح التبني من ذاكرة هذه الجماعة لأنه لا يقدم ولا يؤخر في ميزان العمل في شيء والعديد من الجماعات والتي لم تتبن ما زالت مستمرة في عملها بل وتتكاثر ويزداد نفوذها يوماً بعد يوم.
2. لا يجب الخلط بين العملية الإدارية واتخاذ القرار فالإدارة مطلوبة وهي تعتمد على التخطيط، والتنفيذ، والإشراف والمتابعة، والتقويم، ولكن اتخاذ القرار يجب أن ينحى منحى ما قاله العلماء من القواعد العلمية المختصة بهذا الشأن، كقواعد التعارض والترجيح وترجيح الرأي وفق الضوابط العلمية لذلك وليست لمصلحة الحزب، أو لصالح ما قاله الأمير.
3. كلنا نصيب ونخطئ فلا قداسة في الرأي ولو كان هذا الرأي مستنداً إلى مقولة الشيخ الفلاني وغيره فمتى عرف الحق عرف أصحابه، وتغيير الرأي هو قيمة علمية وثمره أدبية ينبغي التحلي بها والتحلل من عقدة الأمر المتبنى فالرجال تعرف بالحق ولا يعرف الحق بالرجال.
4. إن الأمة الإسلامية بحاجة إلى كل المخلصين وإلى كل حاملي الدعوة لكي يكونوا صفاً منيعاً أمام التحديات التي تواجهها فمهما اختلفت وجهات النظر وطرائق التفكير والنظرة إلى الواقع وطرائق التغيير، فهذا ليس معناه أن نتدابر، أو أن نقطع أواصر القربى بين الاخوة من الجماعات المختلفة، بحجة هذا الرأي، أو ذاك فالكل يؤخذ من قوله ويرد إلا قول المعصوم - صلى الله عليه وسلم -.

وفي نهاية المطاف ادعو الله بكامل جوارحي

أن أكون وفقت للصواب وآخر دعواهم

أن الحمد لله رب العالمين

سالم عبد العزيز محمد عريقات

29 رجب 1428هـ

12 \ 1 \ 2007م

المصادر

1. مسرد الآيات
2. مسرد الأحاديث
3. مسرد الآثار
4. مسرد الأعلام
5. مسرد الملاحق

مسرد الآيات القرآنية

الآية	اسم السورة	رقم الآية	الصفحة
أَحَلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ.....	البقرة	187	16
وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ.....	البقرة	188	11
ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ.....	البقرة	199	11
وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا.....	البقرة	275	15
وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ.....	البقرة	228	42
فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا.....	البقرة	283	11
وَمَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ.....	آل عمران	75	16
واعتصموا بحبلِ الله جميعاً ولا تفرقوا.....	آل عمران	103	26
وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ.....	آل عمران	159	56
وَلَا بُيُوتَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ.....	النساء	11	17
لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرْهًا.....	النساء	19	166
وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا.....	النساء	36	11
أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ.....	النساء	43	131
فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ.....	النساء	65	125
وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى.....	المائدة	2	174
وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا.....	المائدة	38	179
وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ.....	المائدة	104	87
إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا.....	الأنعام	159	26
اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ.....	الأعراف	3	80
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا.....	الأنفال	72	116
وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا.....	يونس	36	66
وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا.....	يوسف	109	126
فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا.....	الإسراء	23	10
وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى.....	الإسراء	32	11
يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ.....	مريم	12	166
فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ.....	مريم	29	166

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ	مريم	30	166
وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ	مريم	31	166
وَبَرًّا بِوَالِدَتِي وَلَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا	مريم	32	166
الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى	طه	5	196
أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ	طه	39	160
وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ	الأنبياء	51	150
قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ	الأنبياء	60	162
وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضَضْنَ	النور	31	168
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ أَذْنُكُمْ	النور	58	71
مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا	الروم	32	138
وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ	الشورى	38	90
بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ	الزخرف	58	67
وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ	الزمر	17	125
إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا	النجم	23	106
لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ	الفتح	18	108
وَمَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ	الحشر	6	127
لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ	الحشر	8	29
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ	الحجرات	1	133
مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى	الحشر	7	127
فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ	المجادلة	4	40
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمْ	المجادلة	12	138
أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ	المجادلة	13	138

مسرد الأحاديث النبوي

الصفحة	الحديث
168	احتجبي منه
144	إذا أمر أمير جيش
69	إذا بويع لخليفتين
82	إذا حكم الحاكم فاجتهد
141	إذا خرج ثلاثة في سفر
140	إذا سمعتم به بأرض فلا تدخلوها
107	إذا فرغ أحدكم من التشهد
145	ثم ارحم أمتي بأمتي
175	أرأيت لو أن أحدنا
152	أربعون يوماً يوماً كسنة
152	استفت قلبك
64	استقبال القبلة
161	أفضاكم علي
35	إنما كان يكفيك أن تفعل
32	إنما هذا من أخوان الكهان
57	استكرهناك ولم يكن
146	أصحابي كالنجوم
161	أن روح القدس
129	إني لا أستطيع أن ادعك
36	انهم سيكون عليها
57	إني رسول الله
169	أن الغيرة من الأيمان
161	أول ما بديء رسول الله
69	بايعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم
50	حطمتهم حمى يثرب
8	رفع القلم عن ثلاثة
16	رفع عن أمتي الخطأ والنسيان
136	شاور فيه الفقهاء والعابدين

..... طلاق الأمة سنتان	42
..... عمرة في رجب	51
..... فالعينان ترنيان زناهما النظر	175
..... فبني خفف عن هذه الأمة	138
..... قتلوه قتلهم الله	127
..... لا تبدأوا اليهود والنصارى	174
..... لا ضرر ولا ضرار	17
..... لا يحل للمرأة أن تصوم	157
..... لعن الله الواصلة والمستوصلة	172
..... لو كنت آمراً أحداً أن يسجد	167
..... كان مذهبه أنه من أصبح جنباً	34
..... مثل ما بعثني الله من الهدى	27
..... مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع	27
..... من مات وليس في عنقه	69
..... من وقع في الشبهات	160
..... الناس على شروطهم	147
..... هو الطهور ماءه	163
..... ينصب لكل غادر لواء	120

مسرد الأعلام:

العلم	الصفحة
ابن الجوزي	127
ابن الخطيب	156
ابن حجر العسقلاني	27
ابن حزم	79
ابن دقيق العيد	93
ابن رجب الحنبلي	146
ابن عبد البر	148
ابن عقيل	154
ابن فورك	157
أبو الجوزاء	109
أبو محمد بن عطاء	45
أبو يوسف	86
أبي إسحاق	157
أبي هذيل العلاف	154
الاصبهاني	171
الأمدي	9
أيوب السختياني	31
الباقلاني	154
البيهقي	41
جفينة	121
الجويني	124
الدهلوي	24
الرازي	92
زياد بن حدير	33
سعيد بن المسيب	86
السمعاني	108
الشوكاني	7
طاووس	32

..... الطبري	114
..... عامر الشعبي	58
..... عمرو بن عبيد	154
..... العنبري	60
..... قتادة	30
..... القرافي	53
..... القرطبي	52
..... المأمون	182
..... مخنف بن يحيى الكوفي	117
..... المزني	89
..... المعتصم	127
..... النظام	154
..... النووي	71
..... الهرمزان	121

مسرد الآثار:

الصفحة	الراوي	الأثر
31	أيوب السختياني	أجسر الناس على الفتيا
111	الشافعي	إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط
168	ابن عباس	أن الله حليم رحيم بالمؤمنين
116	عمرو بن العاص	إن عبد الرحمن رجل مجتهد
131	علي بن أبي طالب	إني لا أستطيع أن ادعك
120	عمر بن الخطاب	بئس ما قلت، قل: هذا ما رأى عمر
129	عمر بن الخطاب	تريدون أن يأتي آخر الناس ليس لهم شيء
131	عروة بن الزبير	تأمرنا بالعمرة في هؤلاء العشرة
32	عامر الشعبي	زين العلم حلم أهله
115	عمر بن الخطاب	فحكّموا عبد الله بن عمر
125	أحمد بن حنبل	الفتنة إذا لم يكن إمام
169	ابن مسعود	ظاهر الزينة هو الثياب
117	عبد الرحمن بن عوف	عليك عهد الله وميثاقه
115	عمر بن الخطاب	عليكم بهؤلاء الرهط الذين
45	عثمان بن عطاء	لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس
32	عطاء بن رباح	ما أوى شيء إلى شيء أزين من حلم إلى علم
32	طاووس	ما حمل العلم في مثل جراب حلم
30	قتادة	من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه
31	أبي عروبة	من لم يسمع الاختلاف فلا تعدوه عالمًا
140	عمر بن الخطاب	نفر من قضاء الله إلى قضاء الله
131	ابن عباس	هذا الذي أهلككم
33	عمر بن الخطاب	هل تعرف ما يهدم الإسلام
109	ابن عباس	كان ذلك عن رأي
169	ابن عطية	ويظهر لي بحكم ألفاظ الآية أن المرأة مأمورة
109	عمر بن الخطاب	وإنما منا الظنّ والتكلف
168	ابن عباس	يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم منه

مسرد المراجع والمصادر

1. الأثري، أب، عبد الرحمن بن فوزي بن عبد الله، حجج السلف في بيان الفرق بين مسائل الاجتهاد ومسائل الخلاف، مكتبة الفرقان اعمان، ط3، 1422هـ— 2001م.
2. إبراهيم، أنيس، منتصر، حلیم، وآخرون، المعجم الوسيط (مجمع اللغة العربية مصر) دار دعوى تركيا.
3. ادعيس، أنور خليل، نظرات في حمل الدعوة، الناشر: أنصار الخلافة البيت المقدس، ط1، 1425هـ-2004م.
4. إسماعيل، د محمد بكر، الفقه الواضح من الكتاب والسنة على المذاهب الأربعة، دار المنار للتوزيع القاهرة، ط2، 1417هـ-1997م.
5. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، التمهيد، تحقيق: د محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت، 1400هـ.
6. الأشقر، عمر سليمان، نظرات في أصول الفقه، دار النفائس الأردن، ط1، 1419هـ-1999م.
7. آل عبد العزيز، موسى بن عبد الله، المقالات المنهجية في حزب التحرير والجماعات التكفيرية للإمامين ابن باز والألباني، ط1، 1427هـ-2006م، دار البحوث والدراسات المعاصرة والتراجم الرياض.
8. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، دار المعارف الرياض، 1415هـ-1995م.
9. الألباني، وهبي سليمان غواجي، أركان الإيمان، مؤسسة الرسالة بيروت، ط4، 1418هـ-1997م.
10. آل تيمية، مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، و شهاب الدين أبو الحسن عبد الحلیم بن عبد السلام، و شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الخليم، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني القاهرة.
11. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي ودار ابن حزم بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.

12. أمين، صادق، الدعوة الإسلامية فريضة وضرورة شرعية، جمعية المطابع التعاونية \ عمان، 1978م.
13. أمين، محمد، حاشية بن عابدين، دار الفكر \ بيروت، ط2، 1386هـ.
14. الأندلس \ بيروت.
15. الباباني، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم، هدية العارفين، دار إحياء التراث العربي
16. الباني، محمد بن سعيد بن عبد الرحمن/ عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق، دار القادري \ دمشق
17. البخاري، محمد ابن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق: هاشم الندوي دار الفكر \ بيروت.
18. البخاري، محمد بن إسماعيل، الكنى للبخاري، تحقيق: هاشم الندوي دار الفكر \ بيروت.
19. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: د مصطفى أديب البغا، ط3، 1407هـ-1987م.
20. ابن بدران، عبد القادر، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق: حلمي بن محمد بن إسماعيل الرشدي، دار العقيدة للتراث \ الإسكندرية، ط1، 1422هـ-2001م.
21. البصري، عبد العزيز، الإسلام بين العلماء والحكام، منشورات المكتبة العلمية \ المدينة المنورة. 1966م.
22. البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، قواعد الفقه، دار الصدف إبلشز كراتشي، ط1، 1407هـ-1986م.
23. البصري، محمد بن علي الطيب، المعتمد، تحقيق: د. عبد اللطيف محمد العبد، دار الكتب العلمية \ بيروت.
24. البعلي، علي بن عباس، القواعد والفوائد الأصولية، مطبعة السنة / القاهرة.
25. البغدادي، محمد عبد الغني، التقبيد، (تحقيق: كمال يوسف الحوت)، دار الكتب العلمية \ بيروت.
26. البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، كشف القناع، تحقيق: هلال مصلحي مصطفى هلال، دار الفكر \ بيروت.

27. البوطي، محمد سعيد رمضان، على طريق العودة للإسلام، مؤسسة الرسالة/بيروت، ط1، 1401هـ-1981م.
28. البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة، دار السلام امصر، ط5، 1419هـ-1998م.
29. البيضاوي، عبد الله بن أبي القاسم علي بن عمرو، منهاج الوصول إلى علم الأصول، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده القاهرة، 1388هـ-1969م.
30. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، شعب الإيمان.
31. البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى، السنن الكبرى للبيهقي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الفكر/بيروت، 1414هـ-1994م.
32. التحرير - حزب، ميثاق الأمة، 15 من ربيع الآخر 1410هـ-14 من تشرين الثاني 1989م.
33. التحرير، حزب، أجهزة دولة الخلافة (في الحكم والإدارة)، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ابيروت /ط1، (1426هـ-2005م).
34. التحرير، حزب، مفاهيم حزب التحرير، من منشورات حزب التحرير/ القدس، ط5، 1372هـ-1952م.
35. التحرير، حزب التحرير، دوسية الكتل الحزبي (1) من الوثائق الخاصة للحزب.
36. التحرير، حزب، دوسية الكتل الحزبي، رقم(3) من الوثائق الخاصة للحزب.
37. التحرير، حزب، منهج حزب التحرير في التغيير، 1985\5\9م-20 شعبان\1405هـ.
38. التحرير، حزب، دوسية الكتل الحزبي، رقم(2) من الوثائق الخاصة للحزب.
39. التراي، حسن، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقى ابيروت، ط1، 2000م
40. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق الشيخ أحمد شاكرو وآخرون، دار إحياء التراث العربي \ بيروت، 1394هـ-1937م.
41. التفتازاني، سعد الدين، شرح التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، مطبعة محمد علي صبيح \ القاهرة، 1377هـ-1957م.
42. ابن تيمية، تقي الدين احمد، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية.
43. ابن تيمية، تقي الدين أحمد، مجموعة الفتاوى الكبرى، تحقيق: عامر الجزار و أنور الباز، دار الوفاء، ط1، 1424هـ-2001م.

44. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1406هـ.
45. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، تلبيس إبليس، مؤسسة الكتب الثقافية | بيروت، ط 3، 1414هـ-1994م.
46. ابن الجوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الفكر، بيروت، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، ط 1، 1417هـ-1997م.
47. ابن الحوزية، شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة، دار الكتب العلمية | بيروت.
48. الجرجاني، عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1409هـ-1988م.
49. الجرجاني، محمد بن علي بن محمد السيد الشريف، التعريفات، تحقيق: د عبد المنعم الحنفي، دار الرشاد، القاهرة.
50. جريشة، د علي، أصول الشريعة الإسلامية، دار غريب، القاهرة.
51. الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن للجصاص، دار إحياء التراث العربي | بيروت، (تحقيق: محمد الصادق قمحاوي)، 1405هـ.
52. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الورقات، تحقيق: د عب اللطيف محمد العبد، دار الكتب العلمية، بيروت.
53. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الاجتهاد، تحقيق: د عبد المجيد أبو زنيد، دار القلم ودار العلم للثقافة، بيروت، دمشق، ط 1، 1408هـ.
54. الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية | بيروت، ط 1، 1411هـ-1990م.
55. ابن حبان، محمد ابن حبان بن أحمد أبو حامد التميمي البستي، مشاهير علماء الأمصار، دار الكتب العلمية | بيروت، 1959م.
56. ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة | بيروت، ط 2، 1414هـ-1993م.
57. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، النبذة الكافية، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية | بيروت، ط 1، 1405هـ.

58. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الفكر | بيروت، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، ط1، 1417هـ-1997م
59. الحسن، هاني، حتى لا تكون القيادة استبداداً، دار عمان/ الأردن، 1991م.
60. حسنية، عمر عبيد، مراجعات في الفكر والدعوة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي | الولايات المتحدة
61. الحسيني، عبد الوالي بن فخر الدين، نزهة الخواطر وبهجة السامع، قام بمراجعته ابنه أبو الحسن الندوي، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن | الهند، 1402هـ.
62. الحكيم الترمذي، محمد بن علي بن الحسن، نوار الأصيل، دار الجيل | بيروت، (تحقيق: د عبد الرحمن عميرة)، ط1، 1992م.
63. الحكيمي، علي بن عباس، أصول الفتوى، مؤسسة الريان للطباعة والنشر | بيروت والمكتبة المكية السعودية، ط1، 1420هـ-1999م.
64. الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر | بيروت.
65. ابن حنبل، أحمد، المسند، مؤسسة قرطبة | مصر.
66. الحنفائي، د محمد إبراهيم، الزواج (الموسوعة الفقهية الميسرة)، مكتبة الإيمان | المنصورة.
67. الحنفي، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، (تحقيق: جماعة من العلماء)، المكتب الإسلامي | بيروت.
68. الخالدي، د محمود، قواعد نظام الحكم في الإسلام، جامعة اليرموك، ط2، 1983م.
69. الخالدي، د محمود، الشورى، دار الجيل | بيروت، 1404هـ-1984م.
70. الخجندي، محمد سلطان المعصومي، هل المسلم ملزم بإتباع مذهب معين، تحقيق: الشيخ سليم الهلالي، مركز الدراسات المنهجية | عمان.
71. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، المكتب الإسلامي | بيروت، تحقيق: د محمد مصطفى الاعظمي، 1390هـ-1970م.
72. الخضري، محمد، أصول الفقه، دار الحديث | مصر.
73. الخضري، محمد، محاضرات في تاريخ الأمم والملوك (الدولة الأموية)، دار المعرفة | بيروت.

74. الخصري، محمد ، محاضرات في تاريخ الأمم والملوك (الدولة العباسية)، دار المعرفة | بيروت.
75. الخصري، محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الفكر | بيروت، ط8، (1387هـ-1967م)،
76. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الكفاية في علم الرواية، دار الكتب العلمية | بيروت.
77. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت الفقيه والمتفقه، دار الكتب العلمية | بيروت.
78. خلاف، عبد الوهاب، أصول الفقه الإسلامي، مكتبة الدعوة الإسلامية | الأزهر، مصر.
79. خليل، عماد الدين، القيادة والسلطة في التاريخ الإسلامي، مكتبة النور | مصر، ط1، 1400هـ-1985م.
80. ابن خليكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر | بيروت.
- 81.
82. الخن، مصطفى، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، مؤسسة الرسالة | بيروت، ط2، 1424هـ-2003م.
83. الخياط، د عبد العزيز، المدخل إلى الفقه الإسلامي، دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان، ط1، 1411هـ-1991م.
84. الخياط، د عبد العزيز، الشركات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة | بيروت، ط4، 1414هـ-1994
85. الدار قطني، الإمام أبو الحسن علي بن عمر، كتاب الضعفاء والمتروكين، تحقيق: السيد صبحي السامرائي، مؤسسة الرسالة | بيروت، ط2، 1406هـ-1986م.
86. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، تحقيق: فؤاد أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي، دار الكتاب العربي | بيروت، ط1، 1407هـ
87. الدريني، فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ط1، دار الكتاب الحديث | دمشق، 1395هـ-1975م.

88. الدهلوي، أحمد شاه والي الله، الإنصاف في بيان أسباب الإخلاف، تحقيق: محمد بن صبحي حسن حلاق، عامر حسين، دار ابن حزم | لبنان، ط1، 1420هـ-1999م.
89. الدهلوي، أحمد شاه والي الله، حجة الله البالغة، تحقيق: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية | بيروت، ط1، 1415هـ-1995م.
90. الدويش، أحمد بن عبد الرزاق، فتاوي العقيدة الإسلامية (اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية)، مكتبة الإيمان | القاهرة،
91. الديلمي، أبو شجاع، تحقيق: السعيد بن بليون، دار الكتب العلمية | بيروت، ط1، 1986م.
92. الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية | بيروت، ط1، 1995م.
93. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الارنؤوط، محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة | بيروت، ط9، 1413هـ.
94. ابن رجب الحنبلي، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، دار المعرفة | بيروت، ط1، 1408هـ.
95. الرازي، الإمام محمد ابن أبي بكر، معجم مختار الصحاح، البراعم للإنتاج الثقافي.
96. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المحصول في أصول الفقه، تحقيق: عادل أحمد عبد الجواد، علي محمد موسى، المكتبة العصرية | بيروت، ط2، 1420هـ-1999م.
97. رضا، محمد رشيد، الخلافة، الزهراء للإعلام العربي - مصر، 1408هـ-1988م، ط2.
98. الروكي، محمد، نظرية التقعيد الفقهي، دار الصفا، دار ابن حزم | بيروت.
99. زايدي، عبد الرحمن، الاجتهاد بتحقيق المناط، دار الحديث | القاهرة، 1426هـ-2005م.
100. الزحيلي، دوهبة، أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر الإسلامي | بيروت، ط2، 1418هـ-1998م.

101. الزرعي، محمد بن أبي بكر أيوب، بدائع الفوائد، (تحقيق: هشام عبد العزيز عطا وآخرون)، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط1، 1416هـ-1996م.
102. الزرقا، مصطفى أحمد، المدخل الفقهي العام، دار القلم دمشق، 1408هـ-1998م.
103. الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: د محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
104. الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار صادر بيروت.
105. ابن زكريا القزويني، أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة العربية، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، 1333هـ-1979م.
106. الزمخشري، تفسير الكشاف، دار إحياء التراث العربي بيروت.
107. الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، دار المعرفة بيروت.
108. أبو زهرة، محمد، الإمام زيد، دار الفكر العربي القاهرة.
109. أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الحديث لندن، قبرص.
110. أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي القاهرة.
111. زيدان، د عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية مؤسسة الرسالة بيروت، ط5، 1419هـ-1998م.
112. الزيعلي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق: محمد يوسف البنوري، دار الحديث مصر، 1357هـ.
113. سالم، أبو مالك كمال السيد، فقه السنة للنساء، المكتبة التوفيقية مصر.
114. السائيس، محمد علي، تفسير آيات أحكام، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1418هـ-1989م.
115. السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج، دار الكتب العلمية بيروت.
116. السجستاني، سليمان بن الأشعث أبو داود، سنن أبو داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر بيروت.
117. السجستاني، سليمان بن الأشعث (أبو داود)، المراسيل، (تحقيق: شعيب الارناؤوط)، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1408هـ.

118. السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، القواعد والأصول الجامعة والفروق والتقااسيم البديعة النافعة، (تعليق: الشيخ محمد بن صالح العثيمين)، مكتبة السنة القاهرة.
119. ابن سلام، أبي عبد القاسم، كتاب الأموال، دار التراث العربي بيروت
120. أبو سليمان، عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط، 1412هـ-1991م.
121. سليمان، محمد بن محمد بن محمد بن حسن، كتاب التقرير والتحبير، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر بيروت، ط1، 1996م.
122. أبو سمرة، خالد أحمد، الشورى في الإسلام، دار ابن حزم بيروت، ط1، (1424هـ-2003م).
123. السمرقندي، أبي بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: د محمد زكي عبد البر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط2، 1418هـ-1997م.
124. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1997م.
125. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات الحفاظ، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1403هـ.
126. الشاشي، أحمد بن محمد بن إسحاق، أصول الشاشي، دار الكتب العلمية بيروت، 1402هـ.
127. الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: الشيخ عبد الله دراز، أحمد السيد سيد أحمد علي، المكتبة التوفيقية مصر.
128. الشافعي، محمد بن إدريس، الام، دار المعرفة بيروت، ط2، 1393م.
129. الشامي، فضيلة عبد الأمير، تاريخ الفرقة الزيدية، مطبعة الآداب النجف، 1974م.
130. شاور، د. مصطفى كامل، الشركات المساهمة في الشريعة الإسلامية، دار الاعتصام للنشر والتوزيع الخليل.
131. شبير، محمد عثمان، المعاملات الإسلامية المعاصرة، دار النفائس عمان، ط1، 1416هـ-1996م.

132. شهبه، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر بن قاضي، طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد الحليم حان، عالم الكتب بيروت، ط1، 1407هـ.
133. الشهروري، عثمان بن عبد الرحمن، أدب المفتي والمستفتي، تحقيق: د. موفق عبد الله الجميلي، مكتبة العلوم والحكم / بيروت، ط1، 1407هـ.
134. الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، دار الكتب العلمية / بيروت.
135. الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، دار الكتب العلمية / بيروت، ط1، 1424هـ-2003م.
136. الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية / بيروت، ط1، 1405هـ-1985م.
137. صادق، حسن، الفرق الإسلامية، مكتبة مدبولي / القاهرة ط3، 1997م.
138. الصنعاني، أبو بكر عبد الرزاق ابن همام، مصنف عبد الرزاق، المكتب الإسلامي / بيروت، ط2، 1403هـ، تحقيق: (حبيب الرحمن الأعظمي).
139. الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، (تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السالفي)، مكتبة العلوم والحكم، 1404هـ-1983م، الموصل، ط2.
140. الطبري، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار المعرفة / مصر -1967م.
141. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر / بيروت، 1405هـ.
142. الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري، دار الفكر / بيروت، 1405هـ.
143. الطحاوي، أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك، شرح معاني الآثار، (تحقيق: محمد زهري النجار)، دار الكتب العلمية / بيروت، ط1، 1399هـ.
144. عبد الخالق، د عبد الرحمن، أصول العمل الاجتماعي، مكتبة الإمام الذهبي - الكويت (لجنة البحث العلمي / جمعية إحياء التراث الإسلامي).
145. عبد الخالق، د عبد الرحمن، الشورى في ظل نظام الحكم الإسلامي، الدار السلفية / الكويت، 1395هـ-1975م.
146. عبد الله، محمد حسين، الطريقة الشرعية لاستئناف الحياة الإسلامية، عالم الكتب الحديثة / الأردن، ط2، 1426هـ-2005م.
147. عبد المجيد، د. فؤاد عبد الجواد، البيعة عند مفكري أهل السنة، دار قباء / القاهرة، 1998م.
148. عبد المنعم، د. محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع / القاهرة.

149. العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي (دراسة تاريخية ودراسة عامة)، دار اللواء للصحافة والنشر.
150. عثمان، محمود حامد، القاموس القويم في اصطلاح الأصوليين، دار الحديث امصر
151. العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفاء، تحقيق: احمد القلاش، مؤسسة الرسالة \ بيروت، ط1، 1405هـ.
152. العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن، معرفة الثقات، تحقيق: د عبد العظيم البستوي، مكتبة الدار \ المدينة المنورة، ط1، 1405هـ-1985م.
153. العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز، محمد فؤاد * عبد الباقي، دار مصر للطباعة الجديدة، مكتبة مصر، ط1، 1424هـ-2001م.
154. العسقلاني، ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات \ بيروت، ط3، (1406هـ-1986م).
155. العسقلاني، ابن حجر، تهذيب التهذيب، دار الفكر \ بيروت، ط1، 1404هـ-1984م.
156. عطية الله، أحمد، القاموس للأعلام، مكتبة النهضة \ مصر.
157. عفانة، جواد موسى محمد، الرأي الصواب في تعدد الأحزاب، عمان، ط1، (1412هـ-1992م)، حقوق الطبع محفوظة.
158. العقل، د. ناصر الدين عبد الكريم، الافتراق مفهومه وأسبابه، دار القاسم \ الرياض.
159. أبو عمر، عمر محمود، نظرة جديدة في الجرح والتعديل، مكتبة التوحيد والجهاد.
160. بن عمر، محمد بن سليمان، التقرير والتحبير (تحقيق: مكتب البحوث والدراسات)، دار الفكر \ بيروت.
161. العلواني، طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة - فرجينيا، 1407هـ-1987م.
162. العودة، سلمان بن فهد العودة، ضوابط للدراسات الفقهية، دار الوطن \ الرياض.
163. عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي في الإسلام، مكتبة التراث \ القاهرة.

164. الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، المستصفى في أصول الفقه، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، 1420هـ-2000م.
165. الغزالي، محمد، فقه السيرة وتخريج أسانيدھا، دار الكتب الإسلامية مصر، 1402هـ-1982م.
166. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المنحول في أصول الفقه، تحقيق: د. محمد حسن هيتو دار الفكر دمشق، ط2، 1400هـ.
167. الغزالي، محمد بن محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، تحقيق: د. جميل صليبا، د. كامل عياد، دار.
168. الفخوري، حنا، تاريخ الأدب العربي \ المطبعة البوليسية بيروت.
169. أبو فارس، د. محمد عبد القادر، ارتباط الشورى بالفتوى وقضايا الاجتهاد الجماعي، مؤسسة آل البيت 1989م، مطبوع ضمن مجموعة من البحوث والدراسات لعدد من العلماء والباحثين.
170. أبو فارس، د. محمد عبد القادر، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، دار الفرقان \ عمان، ط1، (1408هـ-1988م)
171. أبو فارس، د. محمد عبد القادر، غزوة الحديبية، دار الفرقان عمان، ط1، 1404هـ-1984م.
172. أبو فارس، محمد، الزحيلي، وهبة، وآخرون، الشورى في الإسلام (مجموعة كبيرة من الباحثين والمؤلفين)، من إصدارات مؤسسة آل البيت \ الأردن، 1989م.
173. الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين، الأحكام السلطانية، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية \ بيروت.
174. الفيروز، ابادي، الفيروز، القاموس المحيط، دار التراث العربي بيروت.
175. الفيومي، محمد، المصباح المنير، دار الفكر بيروت.
176. ابن قدامة، عبد الله بن محمد، الكافي في فقه ابن حنبل، المكتب الإسلامي \ بيروت، (تحقيق: زهير الشاويش)، ط5، (1408هـ-1988م).
177. ابن قدامة، عبد الله بن محمد، المغني، دار الفكر بيروت.

178. القرافي، أحمد بن إدريس بن شهاب الدين، الإحكام في تميز الفتوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية\ حلب، ط2، 1416هـ-1995م.
179. القرافي، أحمد بن إدريس بن شهاب الدين، الفروق، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية \ بيروت.
180. القرضاوي، القرضاوي، د يوسف، مستقبل الأصولية الإسلامية، مكتبة وهبة\مصر، القاهرة.
181. القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية، مكتبة وهبة\مصر، ط4، 1412هـ-1992م.
182. القرضاوي، يوسف، الصحو الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، مؤسسة الرسالة\بيروت، ط3، 1414هـ-1993م.
183. القرضاوي، يوسف، الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد، مؤسسة الرسالة\ بيروت/ط1، 1422هـ-2001م.
184. القرضاوي، يوسف، الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي\دمشق، ط2: 1418 هـ -1998م،
185. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح، تفسير القرطبي، دار الشعب \القاهرة.
186. القزويني، محمد بن يزيد المعروف بابن ماجه، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر \ بيروت.
187. القسطنطيني، محمد بن عبد الله، كشف الظنون، دار الكتب العلمية\ بيروت، 1413هـ-1992م.
188. القيسراني، محمد بن طاهر، تذكرة الحفاظ، تحقيق: حامي عبد المجيد إسماعيل السلفي، دار الصميعي\ الرياض، ط1، 1415هـ.
189. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر \بيروت.
190. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، الباعث الحثيث، (تحقيق: الشيخ أحمد شاكر)، دار الفكر \ بيروت، 1416هـ-1996م.
191. كحالة، عمر، معجم المؤلفين، دار الفكر\بيروت.

192. الكردي، راجح عبد الحميد، علاقة صفات الله تعالى بذاته، دار العدوي اعمان، ط1، 1400هـ-1980م
193. الكناني، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، مصباح الزجاجة، دار العربية بيروت، ط2، 1403هـ.
194. اللحام، دار الفكر بيروت، ط1419، 3هـ-1998م.
195. لحراني، أحمد بن حمدان، صفة الفتوى، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت، ط3، 1397هـ.
196. المالكي، ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الاقضية ومناهج الأحكام، تحقيقك الشيخ جمال وعشلي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1416هـ-1995م.
197. الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.
198. المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن بن عبد الرحيم، تحفة الاحوذى، دار الكتب العلمية بيروت.
199. المبيض، محمد أحمد، مصلحة حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 1425هـ-2005م.
200. المحمد، أحمد، حمل الدعوة الإسلامية، حقوق الطبع محفوظة للمؤلف.
201. المروزي، محمد بن ناصر بن الحاج، تعظيم قدر الصلاة، مكتبة الدار المدينة المنورة، (تحقيق: د عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي)، ط1، 1406هـ.
202. المزي، يوسف بن الزكي بن عبد الرحمن أبو الحاج، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، ط1، 1400هـ-1980م.
203. المطعني، د. عبد العظيم إبراهيم، الفقه الاجتهادي الإسلامي بين عبقرية السلف وماخذ ناقدية، مكتبة وهبة، القاهرة.
204. المعاصري، أبو محمد عبد الملك ابن هشام، السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: جميل العطار، سعيد محمد.
205. المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية مصر، ط1، 1356هـ.
206. منيع، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر بيروت.
207. المودوي، أبو الأعلى، الحجاب، دار التراث العربي للطباعة والنشر.

208. النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ط6، 1422م-2001م، من منشورات حزب التحرير
209. النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، الجزء الثالث، ط1373، 2هـ-1953م\القدس
210. النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، الجزء الثاني، دار الأمة للطباعة لبنان
211. النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية الجزء الأول، دار الأمة بيروت، ط6 المعتمدة 1424هـ-2003م، ج1.
212. النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي، دار الأمة للنشر والتوزيع، لبنان، ط4، 1424هـ-2003م.
213. النجار، د. عبد المجيد النجار، دور حرية الرأي في الوحدة الفكرية بين المسلمين، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة- فرجينيا، 1413هـ-1992م.
214. النحوي، د. عدنان علي رضا، العهد والبيعة، دار النحوي - الرياض، ط3، 1414هـ-1993م.
215. النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، دار الكتب العلمية بيروت، (تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري وسيد كسروي حسن)، ط1، 1411هـ-1991م.
216. النووي، محي الدين بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، 1392هـ.
217. النووي، محي الدين بن شرف، آداب الفتوى، تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي، دار الفكر دمشق، ط1، 1408هـ.
218. النووي، محي الدين بن شرف، روضة الطالبين، المكتب الإسلامي بيروت.
219. النووي، محي الدين بن شرف، المجموع، دار الفكر بيروت.
220. النووي، محي الدين بن شرف، منهاج الطالبين، دار المعرفة بيروت.
221. النيسابوري، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
222. الهاجري، محمد بن رمان آل طامي، الكواشف الجلية للفروق بين السلفية والدعوات السياسية البدعي، مكتبة سحاب السلفية الرياض.

223. الهيتمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، بيروت، القاهرة، 1407هـ.

224. وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الموسوعة الفقهية الكويتية - الكويت، 1400هـ.

225. يكن، دفتحي، نحو حركة إسلامية عالمية، مؤسسة الرسالة \ بيروت.

226. مواقع انترنت:

www.kuftaro.org

www.hizb-ut-tahrir-org

www.binbaz.org

www.islamway.com

www.liveislam.net

www.almoslim.net

www.alsoufia.com

www.alhawali.com

www.palestinianforum.net

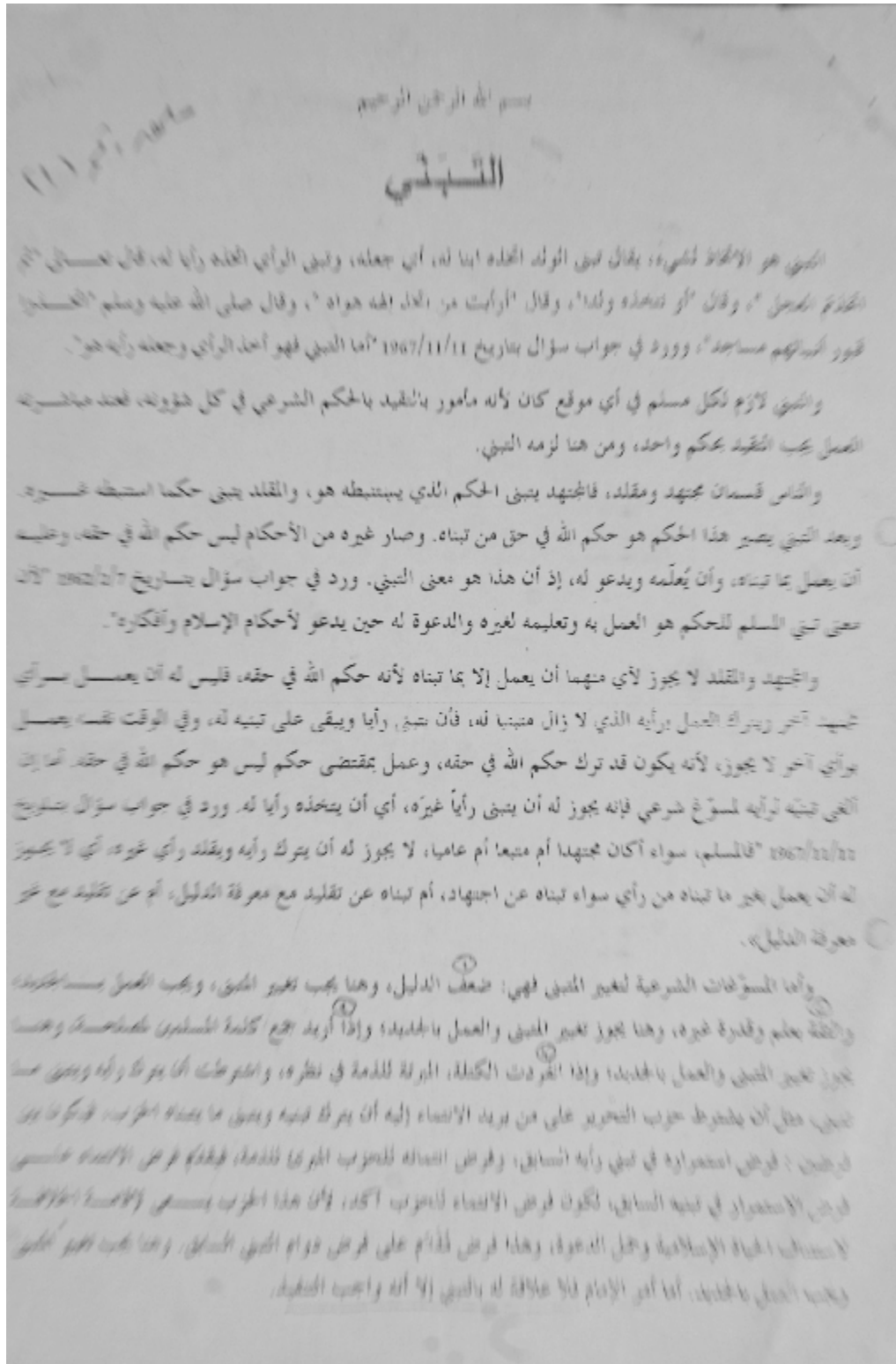
www.almaqreze.com

www.asharqalawsat.com

مسرد الملاحق وصفحاتها:

1. ملحق رقم (1) ص 57، ص 58، ص 65، ص 66، ص 79.
2. ملحق رقم (2) ص 52
3. ملحق رقم (3) ص 64، ص 91، ص 94.
4. ملحق رقم (4) ص 70، ص 160
5. ملحق رقم (5) ص 71
6. ملحق رقم (6) ص 92
7. ملحق رقم (7) ص 102
8. ملحق رقم (8) ص 103
9. ملحق رقم (9) ص 108
10. ملحق رقم (10) ص 114
11. ملحق رقم (11) ص 127
12. ملحق رقم (12) ص 152، ص 153
13. ملحق رقم (13) ص 153
14. ملحق رقم (14) ص 154
15. ملحق رقم (15) ص 161
16. ملحق رقم (16) ص 179
17. ملحق رقم (17) ص 182
18. ملحق رقم (18) ص 183

مسرد الملاحق



وبما أن الله سبحانه قد أوجب إيجاد أحزاب سياسية بقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ فقد قام حزب التحرير استجابة لأمره تعالى في هذه الآية وتنفيذاً لقاعده: "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

والواجب هنا ليس مجرد حزب قائم على فكرة جزئية، بل الواجب إيجاد حزب قائم على فكرة كلية ينبثق عنها نظام، أي قائم على مبدأ. وحزب التحرير كذلك: فهو حزب قائم على العقيدة الإسلامية بما ينبثق عنها من أحكام، وما ينبثق عليها من أفكار، تفصيلاً لا إجمالاً. إذ لا يكفي أن يقوم الحزب على الفكرة بشكل إجمالي، بل يجب أن يكون قيامه عليها بشكل تفصيلي. بالقدر الذي يلزمه كحزب سياسي.

وقيام الحزب على الفكرة بكل ما فيها من اختلافات في الأصول والفروع أمر غير ممكن، ولا ينطبق على مسمى الحزب لغةً، فحزب الرجل لغةً هم أصحابه الذين على رأيه. ومن هنا كانت فكرة النبي لازمة للحزب، وهذا كان من أولى مواصفات حزب التحرير كحزب مبدئي هو النبي. وهذا النبي هو الذي جعله حزباً، لأن الحزب لا يكون حزباً حتى يكون له رأي واحد في كل فكر، أو رأي، أو حكم شرعي، يلزمه. لأنه إذا لم توجد عنده وحدة الفكر، فإنه لن تكون له وحدة كيانية متماسكة، وسيؤدي اختلاف الأفكار والآراء والأحكام وتفرقها في الحزب إلى تفرق القلوب، وتفكك الحزب، وتمزقه وانشطاره إلى أحزاب وكيانات، ولن يصبح في مقدوره القيام بما ندب نفسه إليه. ولذلك فإننا قلنا إن الحزب كلُّ فكري شعوري، وهذا الكل الفكري الشعوري لا يتحقق إلا بتوحيد النبي، وتوحيده لا يتأتى إلا بإستناد صلاحية النبي واتخاذ القرارات إلى واحد فقط، لئلا يفسد الخلاف في الآراء، والاختلاف في القرارات، وبالتالي لتفادي التفكك والانشطار.

أما من هو هذا الواحد الذي تسند إليه صلاحية النبي، وصلاحية تعديله وتغييره، وصلاحية اتخاذ القرارات فلا شك أنه الأمير، ولا يجوز أن يكون غيره، وذلك لأنه أمير، والأمير هو صاحب الأمر الأخير، والكلمة الأخيرة، وإلا لا يكون أميراً. وقد ورد في بند «ج» من المادة التاسعة من القانون الإداري السابق: «تتولى لجنة القيادة إدارة أعمال الحزب وقيادته، وتحمل الدعوة، وتشرف على سيرها، وتحدد مقاهيم الحزب، ووجهة نظره في جميع القضايا والشؤون، وتضع دستور الحزب وقوانينه»، وورد في بند رقم 3 من المادة التاسعة من القانون الإداري الحالي في صلاحيات الأمير: «3- تبني الآراء والأفكار والأحكام والقوانين الإدارية» وورد في بند «ب» من المادة الثالثة عشرة في القانون الإداري السابق: «ب- لا يعدل هذا القانون إلا من قبل لجنة القيادة» وورد في بند «ج» من المادة السابعة عشرة من القانون الإداري الحالي: «ج- صاحب الصلاحية في تعديل هذا القانون».

وورد في جواب سؤال بتاريخ 17/08/1967: «أما تبني الحزب فهو تبني لكل عضو من أعضائه، فهو ليس قراراً من الحزب يطلب من شبابه أن ينفذوه وتؤمّن خائف رأيهم، بل هو تبني للحزب، فهو تبني لكل شاب من شبابه. فالمسألة فيه ليست قراراً يتخذ، ولا أمراً يُطلب تنفيذه، بل هو رأي للحزب كله. والحزب هو مجموع الشباب، ومجموع الأجهزة. وتعريف الحزب هو أنه تكتل يقوم على مبدأ آمن أفراد به، يراد إيجاد في المجتمع. فالتكتل هو تجمع أشخاص على فكرة، فما يعني لهذا التكتل تبني لكل شخص من هؤلاء الأشخاص الذين تكتلوا

على الفكرة، فلا يؤد فيه موضوع: (ولو خالف رأيي)، بل لا ترد فيه مسألة الموافقة والمخالفة مطلقاً، لأن الرأي الذي جرى تبنيه للتكامل هو رأي لكل فرد موجود في التكامل، ولذلك فإنه حين يجري تبنيه يُتَّسَن ويُشر بوصفه رأياً للتكامل كله، أي بوصفه رأياً لكل شخص موجود في التكامل. ولكل شخص من أفراد التكامل أن يناقش فيه، وفي صحته، وقوة دليله، وانطباقه على الواقع، وأن يواصل المناقشة باعتباره رأيه، لأن رأي الحزب هو رأيه.

فإذا أدرك وجه النبي، وقوة الدليل كان رأيه، وكذلك إذا لم يدرك وجه النبي وقوة الدليل كان رأيه أيضاً وعليه ترك رأيه، واتخاذ هذا الرأي رأياً له. وترك المجتهد رأيه وأخذ رأي غيره مسألة بدئية عند المسلمين، بل عند أهل الصناعات. فعمرو قد ترك رأيه لرأي علي، وأبو بكر ترك رأيه لرأي علي، وعثمان ترك رأيه لرأي أبي بكر وغير... وهكذا كثير، فليترك رأيه وليجعل رأي الحزب رأيه، فإنه بعد تبنيه صار رأي الحزب، فصار رأيه بديهياً وضيقاً ولا كلام... فكل فكر يمينه الحزب يكون فكراً متيناً من كل عضو من أعضائه. وهذا كان من الخطأ الفاحش، بل من الجهل أن يقول حزبي: (هذا رأي الحزب أقوله، أما رأيي أنا فليس كذلك) فإنه لا يوجد للحزبي رأي غير رأي الحزب، لأنه هو الحزب باعتبار الحزب كلاً فكرياً شعورياً، وهو جزء من الحزب باعتبار الحزب كتكامل أفراد على فكرة، فالرأي رأيه، ورأي كل حزبي، وحتى لو كان الحزبي مجتهداً مطلقاً، وتبنى الحزب رأياً خلاف رأي هذا المجتهد المطلق فإن عليه أن يترك رأيه فوراً لأنه مجرد تبني الحزب رأياً صار هذا الرأي الذي تبناه الحزب هو رأيه، لا الرأي الذي استقبله، وإذا لم يترك رأيه فعليه أن يترك الحزب فوراً، لأنه خرج من جزئية الحزب ولو تفهيم واحد، إذ خرج عن معنى النبي من حيث هو، فلا يوجد للحزبي رأي، وللحزب رأي آخر، بل رأي الحزب هو رأي الحزبي، ولا رأي له غيره، ولا بوجه من الوجوه. فالشاب حين دخل الحزب اطلع على عقيدته، وعرف بعض ثقافته، وبعض أفكاره المتبناة، فوضي بها، وسلم بها، والتزمها بقسمه، سواء أكان ذلك عن قناعة نفسية أم عن قناعة إجبارية في الحزب ككل، فبعد دخوله الحزب تبني طبعاً وألياً كل ما تبني الحزب من آراء قبل دخوله، سواء عرفها، أو لم يعرفها، وتبني كل رأي سمينته الحزب في المستقبل. فالمسألة إذن ليست القناعة بكل رأي، ولا القناعة بأراء معينة، بل القناعة بالرأي، كما هي حال الفرد في الرأي الذي يريد أن يتبناه هو، بل يبحث على صعيد كتلة تبني، فيدخل فيها بالكل قابلاً وملتزماً بكل التفاصيل السابقة واللاحقة. فالقضية ليست قضية تقليد، ولا قضية اتباع، ولا قضية اجتهد حتى يبحث فيها أخذ الرأي وتبنيه على صعيد القناعة وعدم القناعة، أو على صعيد قوة الدليل وضعف الدليل، بل القضية قضية كتلة يدخل فيها بشرط أن يتبنى ما تبناه، فإن فل الشرط التزم به، وإن رفضه لا يدخل الحزب».

وهنا يجب أن يكون واضحاً أن هذا لا يعني أن ما تبناه الحزب يصير مقدساً، بل إن ما تبناه الحزب هو صواب قابل للخطأ، وأن الحزب إنما تبناه لعلبه عليه أنه هو الصحيح. ولذلك فإن لكل شاب أن يناقش الحزب في كل فكر، وكل رأي، وكل حكم لا يقتنع به، أو يرى خطئه، ومخالفته للنصوص الشرعية، أو للواقع إن كان موضوعه غير الأحكام الشرعية. وليس ذلك ممنوعاً عليه، بل عليه أن يناقش حتى يقتنع، أو يقتنع الحزب، فمجرد

استطاع أن يقتنع الحزب بما توصل إليه وجب على الحزب أن يرجع عن رأيه، وأن يتبنى الرأي الذي أقنعه به الشباب، وإن لم يستطع الشباب أن يقتنع الحزب بما توصل إليه فعليه أن يطوي الرأي الذي توصل إليه بين حواجزه وأن يبقى ملتزماً برأي الحزب، حملاً وتحدثاً، وعملاً، ولا يجوز أن يتحدث برأيه لا بين الشباب، ولا بين غيرهم. ويجب أن يكون مُؤكِّداً أن كل شاب لم يقتنع برأي، أو توصل إلى خطأ رأي، أو إلى رأي يخالف مساهمته الحزب عليه أن يسلك الطريق القويم الذي يهدف إلى تصحيح الخطأ، والوصول إلى الصواب، وتفتية الأفكار، والحفاظ على وحدة الحزب، ووحدة الفكر، وذلك بأن يكون نقاشه محصوراً إما مع المسؤولين عنه في الحزب، وإما مع القيادة مباشرة، لأن القيادة والمسؤولين هم أصحاب الصلاحية في مناقشة ذلك مع الشباب، والقيادة وحدها هي صاحبة الصلاحية في التبيي، وفي تغيير المبنى إذا ظهر خطؤه، ولا يجوز للشباب أن يناقش ذلك مع الشباب، أو أن يدور عليهم ليناقشهم فيما توصل إليه، أو ليهاجم ما تبناه الحزب من أفكار أو آراء أو أحكام، لأن هذه المناقشة مع الشباب أو المهاجمة لما تبناه الحزب لا تقديه في التصحيح شيئاً، فضلاً عن كونها وسيلة لايجاد التشويش واللبلة والشكوك والاختلاف، وبالتالي يؤدي إلى زعزعة وحدة الحزب الفكرية، التي يجب أن يحافظ عليها كل المحافظة، وأن يحرص عليها كل الحرس، فثقة الحزب في بقاء وحدته الفكرية، لأن تشعب الآراء واختلافها وتفرقها يؤدي إلى تفرق النفوس والقلوب. وفي ذلك ضرب لوحدة الحزب وقوته الكيانية. لذلك فينبغي الحزب ينظر أن عدم سلوك الشباب الطريق الصحيح في مناقشة المبنى هو عمل من أعمال الهدم، وليس عملاً من أعمال الوصول إلى الحقيقة، وتصحيح الخطأ، وتغويم الاعتزاز بالحق. والحفاظ على وحدة الحزب ووحدة الفكر.

ولذلك فإن الحزب يمنع من وجود حالة جماعية في مناقشة المبنى، فلا يسمح بمناقشة شابين معاً أو أكثر للحزب في رأي مخالف، فالترام الشباب بالمبنى يقتضي أن يلتزم بطريقة المناقشة، ويجب أن لا يتحدث ما يشعر أدنى شعور بوجود شئ، أو تيارات، أو كيانات، أو جماعات، داخل الحزب. وعلى الشباب نفسه أن يحرص على أن لا يعلم أحد من الشباب بما عنده من رأي مخالف، وعليه أن يبقى، في الوقت الذي يناقش فيه الحزب، على رأي الحزب، قولاً، وعملاً، ودعوة، حتى ينتهي من المناقشة، ويشعر بعدها إما أن يغير الحزب رأيه إذا اقتنع برأي الشباب، وإما أن يطوي الشباب ما عنده بين حواجزه، ويبقى على ما كان عليه من التزام برأي الحزب، وإما أن يخرج من الحزب إذا رأى أنه لا يمكنه الاستمرار بالعمل معه. فالهم أن لا يبقى داخل الحزب إلا رأي الحزب المبنى.

ولا شك أنه يوجد بين الشباب من هو غير مقتنع ببعض ما تبناه الحزب حتى بعد حصول المناقشة، لكن ذلك لا يضرب ما دام الشباب لا يتحدث، ولا يناقش، ولا يدعوا، ولا يحمل، إلا بما تبناه الحزب. وما دام ما قاله مطوياً، فإن الحزب لا سبيل له عليه. والحزب لا يبحث ولا يفكر، لأن فكرة التفتيش والتجري على أمر أو الحزب غير موجودة، ولا يصح أن توجد، أما إذا جاهر الشاب بالمناقشة أو الحمل أو العمل بما يدل على عدم تيقنه لمساواة الحزب، قل أو كثر، فحينئذ ينظر الحزب في أمره ويتخذ في حقه اللازم حسب القوانين الإدارية المتبعة.

السؤال وجبني الاحكام

ما روى من سعد بن ابي وقاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال :
 (ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من سأل من شيء لم يحرم على الناس
 محرم من اجل مسأله) والتحريم لا يكون الا من الله ومن الرسول وهذا لا
 يحتاج الى تبليغ بنزول الحكم وهو خاص بزمان وجوده صلى الله عليه وسلم .
 ومن هذا القبيل حديث ابي هريرة (ذروني ما تركتكم) الحديث بدليل ان نص
 الحديث الكامل الذي رواه ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم هو
 (ذروني ما تركتكم لاني اهلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على
 انبيائهم ، فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه واذا امرتكم بامر فاتوا منه ما
 استطعتم) فهو صريح بان الكلام خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم لانه
 وحده الذي امره ونهيه واجب الا امتثال حسب ما جاء لانه امر الله ونهيه .
 وكذلك حديث مسلم فانتهى فيه هو لهي عن سؤال رسول الله صلى الله عليه
 وسلم فلا تدل هذه الاحاديث على النهي عن السؤال وانما هي خاصة بالنهي
 عن سؤال رسول الله صلى الله عليه وسلم . على ان النهي عن سؤال رسول
 الله ليس على إطلاقه فقد ثبت في احاديث متعددة وقوع مسائل من الصحابة
 وسائر المسلمين ووصلت كثرة اسئلة المسلمين لرسول الله صلى الله عليه
 وسلم حد الشهرة ووصل الحاج الناس بسؤاله عليه السلام حد الجدول حتى نزل
 قوله تعالى (قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتفتكي الى الله
 والله يسمع تحاوركما) على ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد امر
 المسلمين بالسؤال فقد روى ابو داود عن جابر قال (خرجنا في سفر فاصاب
 رجلا منا حجر فشج في رأسه ثم احتلم فقال اصحابه هل تجدون لي رخصة في
 التيمم ؟ فقالوا ما نجد لك رخصة وانت تلذر على الماء فاقبلت كسات ،
 فلما قدمنا رسول الله صلى الله عليه وسلم اخبر بذلك فقال (قتلوه قتلهم
 الله الا سألوا اذ لم يعلموا فاني اشفاء العي السؤال ، انما كان يكفيه
 ان تيمم ويحضر او يعصب على جرحه ثم يمسح عليه ويقبل سائر جسده) فهذا
 يدل على انه عندهم على عدم السؤال وامر بالسؤال . ولذلك لا يكون النهي
 مطلقا ، واذا وضعنا الاحاديث التي ورد فيها النهي عن سؤال رسول الله
 ووضعنا بجانبها الاحاديث التي ورد فيها الا امر بالسؤال والتي ثبت فيها
 حصول السؤال من رسول الله واجابته على ما سئل عنه ، يتبين انه لا بد من
 حمل احاديث النهي على اسئلة معينة وحمل احاديث الا امر على مطلق الاسئلة
 ، فحديث سعد موضوعه فيما يكون السؤال فيه ادى الى تحريم شيء على
 المسلمين وحديث ابي امامة موضوعه فيما هو مظنة مساءة ، وحديث ابي هريرة
 من بابيه ايضا لا معناه اتركوني اذا لم احرم عليكم شيئا بدليل اخر
 الحديث (فاذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه) وحديث انس وان كان مطلقا ولكنه
 يقيده بالمواضيع التي ورد فيها النهي لان القاعدة الاسولية انه يحمل
 المطلق على المقيد وهكذا فانه اذا ورد حديث فيه النهي عن سؤال رسول
 الله فانه يحمل على النهي عن شيء معين لكون الاحاديث التي ورد النهي
 وردت في مواضيع معينة وما جاء منها مطلقا يحمل على المقيد لان جواز
 سؤاله صلى الله عليه وسلم ثابت بنص القران ونص الاحاديث .
 هذا بالنسبة لسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم ، اما بالنسبة لسؤال غير
 الرسول او للسؤال من حيث هو فان حديث ابن عمر ان الرسول كره المسائل
 وعابها معارض لقوله تعالى (فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون)
 ومعارض بحديث جابر في التيمم وهو قوله صلى الله عليه وسلم (الا سألوا
 اذا لم يعلموا فاني اشفاء العي السؤال) وهو عام وليس خاصا بسؤال
 الرسول وحده . ولما كان قد ثبت عن الرسول صلى الله عليه وسلم نهى عن
 اسئلة معينة فانه يحمل النهي على انه نهى عن اسئلة معينة .

لقد اخرج مسلم من حديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم قال (ما
 ايمتنظعون) ومع من حديث ابي هريرة عند البخاري (لا يزال الناس يتساءلون
 هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله) فهذه اسئلة معينة ورد فيها النهي
 وهي الاسئلة التنطعية والاسئلة التشكيكية في العقائد فيحمل كراهة
 الرسول للمساائل على هذا النوع من المسائل لورود النهي عنها وتطبيق في
 حديث كراهة الرسول للسؤال قاعدة (يحمل المطلق على المقيد) فتكون
 الاسئلة التي كرهها الرسول هي اسئلة المتنطعين والاسئلة التشكيكية وما
 عداها فهو مباح لنس اية (فاسألوا اهل الذكر) ولحديث جابر
 هذا من جهة ومن جهة اخرى فان الاسئلة من حيث هي اذا كانت عن احكام
 شرعية من الحرام والحلال كالسؤال عن الواجب وعن الحرام فان السؤال لمن
 لا يد له من القيام بعمل واجب او الا بتمتع عن فعل محرم هو فرض وليس
 بمباح لان معرفة حكم الله فيما لا بد للمرد ان يقوم به واجب ولا يتم له
 ذلك الا بالسؤال ممن يعرف فكان السؤال عنه واجبا لان القاعدة الشرعية
 (ما لا يتم الواجب الا به فو واجب).
 هذا هو حكم الله في الاسئلة وهي انها مكروهة اذا كانت اسئلة تنطعية او
 اسئلة تشكيكية وهي مباحة فيما عدا ذلك ان لم تكن مما لا يد منه للقيام
 بفرض او ترك حرام وهي فرض اذا كانت لمعرفة حكم ما لا بد للمرد من القيام
 به من فروض او تركه من محرمات وبحسب هذا الحكم يشجع الحزب على الاسئلة
 ويحث عليها .

- ان تبني المسلم لحكم شرعي معين امر لازم ولا مناص منه ولا بوجه من
 الوجوه عندما يباشر العمل ، ومجرد العمل بالحكم الواحد فرضا كان او
 مندوبا او حراما او مكروها او مباحا يحتم تبني حكم معين واذا تبني حكما
 معين صار هذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه وصار ملزما به يفعل
 بموجبيه وحده ويعلمه للناس ويدعو للاسلام بحسبه ، لان معنى تبني المسلم
 غير طاعة ما تبناه غيره ، فاذا تبني الخليفة حكما وجبت طاعته ولم يجب
 تبنيه ولذلك يطيع المسلم ما تبناه الخليفة فرضا ويترك ما تبناه هو في
 العمل لان امر الامام نافذ ولكنه يجوز له ان يعلم غير ما تبناه الخليفة
 وان يدعو للاسلام بغير ما تبناه الخليفة ، اما اذا تبني هو حكما معين
 فان الواجب عليه ان يعمل بهذا الحكم وان يعمل به وان يدعو اليه ولا يجوز
 له غير ذلك ، لان معنى تبني المسلم للحكم هو العمل به وتعليقه لغيره
 والدعوة له حين يدعو لاحكام الاسلام والى الكاره ، سواء تبناه اجتهدا بان
 استنبط هو الحكم او تبناه تقليدا بان قلده هو غيره في هذا الحكم ، واذا
 تبني المسلم حكما شرعيا معيناً صار هذا الحكم بعينه هو حكم الله في حقه
 وصار غيره ليس حكم الله في حقه ، فاذا كان المسلم مقلدا كان تبنيه
 بتقليد غيره سواء اكان عاميا كعامة المسلمين او كان كطلبة العلم ، واذا
 كان المسلم مجتهدا كان تبنيه بناء على استنباطه هو للحكم باجتهاده هو ،
 والمجتهد والمقلد يجوز لكل منهما ان يترك ما تبناه من احكام وتبني
 غيرهما اذا كان يراد جمع كلمة المسلمين على رأي واحد ، لما ثبت عن
 عثمان رضي الله عنه انه قبل ان يبايع من الناس على كتاب الله وسنة
 رسوله ورأي الشيخين من قبله ابي بكر وعمر وهو ترك لما تبناه هو وتبين
 لما سبق ان تبناه غيره ، وكان ذلك على مراءى ومسمع من الصحابة وهو مما
 ينكر مثله لا له ترك لحكم الله في حقه الى غيره ولم ينكر عليه منكر فكان
 اجماعا ، فهذا العمل من عثمان هو تبني لما تبناه غيره وليس طاعة لما
 تبناه غيره ولكن المحابة الذين بايعوه يعتبر عملهم بما تبناه عثمان
 طاعة وليس تبنياً فيجوز لهم ان يعملوا خلافا وان يدعوا الى خلافا ، ولكن
 لا يجوز لهم ان يعملوا بغير ما تبناه عثمان ، اما عثمان نفسه فيجب عليه
 ان يعمل بما تبناه ابو بكر وعمر وان يعمل به وان يدعو اليه ولا يجوز
 له غير ذلك مطلقا ، وعلى هذا فان من سبق له ان تبني حكما يجوز له ان
 يتبني غيره في حالات منها هذه الحالة اي لا يجب عليه ولكنه اذا تبني ما

تبناه غيره أصبح ملزماً بهذا الشيء بالعمل والتعليم والدعوة فلا يجوز له ان يعمل او يعلم او يدعو لغيره مطلقاً . ولذلك فهو يطيع فيما يخالف رايه وايضا هو يعلم ما يخالف رايه ويدعو لما يخالف رايه لانه قد تبني الراي تبنياً قسار ملزماً بالعمل والتعليم والدعوة وليس ملزماً بالعمل فقط لانه تبني وليس بطاعة فحسب . حتى لو رأى حديثاً صحيحاً فهم منه الحكم الشرعي خلاف ما تبناه غيره ممن تبني رأيهم فبان عليه شرعا ان يترك فهمه للحديث وان يعمل بالحكم الذي تبناه ويعلمه ويدعو له .

٦٢/٢/٧

الطهارة

- بعد استعمال الطرق العلمية الحديثة في الاستفادة من مياه المجاري واستخراج الماء منها تلوم الدول باستعمال الماء المترشح نتيجة هذه العملية ، لما حكم هذا الماء من حيث الطهارة والنجاسة ؟
الجواب : ان ماء النجاسة نجس ولا يطهر مطلقاً ، فهو نجس وليس متنجساً ، يعني ان عينه نجسه لا انه تنجس بغيره ، فمهما استعمل فيه من مواد او من تكرير او ترشيح فانه يظل نجس العين ، فلا يصح ان تزال النجاسة بهذا الماء ولا يصح ان يتطهر به واذا وقع على شيء فانه ينجسه .

١٩٦٩/١٠/٢٠

- ان حديث (يغسل من بول الجارية ويرش من بول الغلام) يدل وحده على ان الرش من البول خاص بالغلام الذي لا ياكل الطعام ، وان غيره من الابوال كبول البنت التي لم تاكل الطعام نجس . فان حديث (ولا يستبرئ من البول) عام وحديث (يرش من بول الغلام) خاص ، ولا تعارض بينهما .

١٩٧٠/٥/٨

- هل تعلق الطفل وهو يحمل خيشاً كالبراز مثلاً في ثيابه - هل تعلقه بوالده مثلاً وهو في اثناء الصلاة يبطل صلاته ؟ وهل جلوسه او مروره عن سجادة الصلاة وهو نجس يبطل صلاة والده ايضاً ؟
الجواب :- ان اصابه النجاسة للمصلي اثناء صلاته ثم نزعها عنه وكشف عورته اثناء صلاته ثم سترها كل ذلك لا يفسد الصلاة ، بل الذي يفسدها وجود النجاسة عند النية للصلاة وكشف العورة عند النية للصلاة ، او طرود النجاسة او كشف العورة اثناء الصلاة واستدامتها

١٨ ربيع الاول ١٣٨٩
١٩٦٩/٥/٣٠

- ١٨٣ -

بسم الله الرحمن الرحيم
أصولية - استلثة

١ - الحزب المبدئي هو كتل يقوم على مبدأ آمن أفراد به يراود أيجاد في المجتمع ، هو عبارة أخرى هو فكرة تتجسد في مجموعة من الناس يراود أن تتجسد في المجتمع أي في العلاقات . فالمبدأ أو الفكرة هو الأساس في الحزب وهو روح الحزب ، وقيام التكتل عليها أي تجسدها في المجموعة من الناس هو الذي يوجد الحزب في الحياة أي يبرزه إلى الوجود ، وهو الخطوة التالية لأيجاد الحزب بعد الإهداء إلى الحياة أو إلى الفكرة ، وإرادة إحياء الحياة أو الفكرة في المجتمع هي التي تجعله حزبا وتتميزه عن باقي التكتلات . فالتكتل حتى يكون حزبا جديدا لابد أن تتوفر فيه الأمور الثلاثة وهي المبدأ أو الفكرة ، وكونه يقوم عليها أي تتجسد في المجموعة ، وأن يراود منه أي التكتل أعني من عملية التكتل إيجاد هذا المبدأ أو هذه الفكرة في المجتمع أي في العلاقات . فتوفر هذه الأمور الثلاثة في التكتل شرط أساسي وضرورة حيوية وبدونها وشون أي واحد منها لا يكون حزبا مبدئيا .

هذا هو واقع الحزب المبدئي وهذه هي طبيعة تكوينه ، ولذلك كان ينبغي كل فرد من أفراد هذا التكتل لكل فكر من الأفكار التي تبناها الحزب ولكل حكم من الأحكام التي تبناها أمرا لازما لزوم الروح للحياة ، وبدونه لا يكون الفرد من الحزب بل بدونه لا يكون التكتل هو مجموعة من الناس جرى تنظيمهم على مبدأ أو على فكرة فلا وجود لهذا التكتل بدون المبدأ وبدون الفكرة ، وبالتالي لا وجود لجزئية الفرد في الكتلة بدون أن يتبنى الفكرة التي قام عليها التكتل أي تبناها التكتل . ولذلك يجب على كل فرد يريد أن يكون جزءا في هذا التكتل أن يتبنى المبدأ أو الفكرة التي تبناها التكتل وذلك كشرط أساسي وضرورة حيوية لأن يتبنى جعله جزءا من الكتلة .

والفكرة التي يقوم عليها حزب التحرير وتتجسد في مجموعة أفراد هي الفكرة الإسلامية أي العقيدة الإسلامية بما يتبقى عنها من أحكام ، وما يتبنى عليها من أفكار . إلا أن هذه الفكرة الأساسية والعقيدة الإسلامية ليست خاصة بحزب التحرير وحده بل تقوم عليها الأمة الإسلامية كلها بل كل فرد منها ، ويقوم عليها كل تكتل إسلامي بل كل فرد من أفراد أي تكتل إسلامي ، ولذلك لا يكفي التكتل أن يقوم على الفكرة الإسلامية أي العقيدة الإسلامية بشكل إجمالي حتى يكون حزبا معينا بل لابد أن يقوم على الفكرة الإسلامية بشكل تفصيلي بالقدر الذي يلزمه كحزب سياسي ، أي بالقدر الذي يلزم إيجاد السلام في المجتمع أي تسييد السلام في العلاقات . ومن هنا كان لابد لكل حزب إسلامي حتى يكون حزبا سياسيا أن يتبنى الفكرة الإسلامية بشكل تفصيلي يكفي لإيجاد السلام في العلاقات ، أي لابد أن يتبنى أفكارا معينة وأحكاما معينة مشتقة من العقيدة الإسلامية أو جنبية عليها يريد أن يجعلها تتحكم في العلاقات وأن يجعل تصرف شؤون الناس وتسيير أمورهم بها وحدها ، ولذلك كان لابد لحزب التحرير حتى يكون حزبا سياسيا ، أي حتى تتوفر له الأمور الثلاثة : الفكرة التي يقوم عليها والتي يريد إحيائها في المجتمع ، أن يتبنى الفكرة الإسلامية بشكل تفصيلي يكفي لإيجاد السلام في المجتمع . ولذلك تبني أفكارا وأحكاما معينة ، وقام على هذه الأفكار والأحكام ، وتبناها وتكتل عليها من أجل إحيائها في المجتمع ، فكانت هذه الأفكار والأحكام المعينة هي الفكرة الإسلامية بشكل تفصيلي . ومن هنا كانت هذه الأفكار والأحكام كلها وكل فكر وكل حكم منها روح الحزب وأساس حياته ، وهي التي تجعله حزبا سياسيا وبدونها لا يكون له وجود . ولذلك كان ينبغي الأفكار التي تبناها الحزب جميعها فكريا فكريا معينة وكما تبناه الحزب هو الذي يجعل الفرد جزءا من الحزب ، أي هو الذي يجعله عضوا في الحزب ، وبدونه لا يجعل له العضوية ولا يكون جزءا في الحزب . ولهذا فإن الشخص الذي لا يتبنى أفكار الحزب لا يكون قد دخل الحزب ولا صار جزءا منه ولو انتسب إليه لأن شرط جزئية الحزب ينبغي ما تبناه ، أي قيام الشخص على نفس الفكر الذي قام عليه الحزب ، وإذا لم يقع عليه لا يكون منه ولا يوجه من الوجوه .

قد يقال أن الشخص يتبنى مجموع أفكار الحزب ولكنه لا يتبنى بعض الأفكار لعدم قناعته بها أو لعدم ترجيحها لديها فيكون عضوا في الحزب بتبنيه هذه الأفكار ولا يخرج من جزئيته للحزب بعدم تبنيه بعض الأفكار - قد يقال ذلك . والجواب عليه هو أن الموضوع ليس الأفكار بعد ذاتها ، ولا يتبنى أفكار بعينها بل الموضوع هو الشيء بعينه ، أي فكرة الشيء ، فقيام الحزب على الفكرة هذا القيام هو الشيء ، وهو موضوع البحث ، فتجسد الفكرة هو تبنيها ، وقيام التكتل عليها هو تبنيها ، فالموضوع هو الشيء بذاته ، ولهذا كان ينبغي الحزب لشيء أي لفكر أو حكم بغض النظر عن هذا الفكر أو الحكم ماهو . ، وبغض النظر من كيفية ، هو الذي جعله جزءا وهو الذي يجعله جزءا . فلهذا ينبغي هذا الذي جعله جزءا بالفعل وصار روح الحزب ، وهو الذي يجعل الفرد خارج الحزب ، أي ليس جزءا منه ، إذا لم يجعل ما تبناه الحزب وصار روحا له متبني لديه على الوجه الذي تبناه الحزب ، ولذلك لا يصح لعضو الحزب أن لا يتبنى ما تبناه الحزب من أفكار وأحكام بغض النظر عن نوعها وبغض النظر عن قلتها وكثرتها ، فإذا فعل ذلك خرج من جزئية الحزب ولو بفكر واحد وصار غير جزء من الحزب أي غير عضو فيه ولو ظل معدوبا من أعضائه . لذلك لا يصح لأي عضو أن لا يتبنى أي فكر تبناه الحزب

أو نكرًا واحدًا لأنه يكون حينئذ رفض الشيء من حيث هو أي رفض تمام التفكير على الفكرة وهذا يجعله خارج النكتل .
ولذلك فإن مسألة تبني أفكار معينة وأحكام معينة أمر لا بد منه ، لأنه تبني الفكرة الإسلامية بشكل عضوي ، ولأن
هذا الشيء هو الذي يجعل النكتل حزبًا سياسيًا وهو الذي يميزه عن غيره ، وكان ينبغي كل عضو من الحزب لكل نكر ولكل
نكته تبني الحزب كما تبني شرطًا أساسيًا وضرورة حيوية لجعله عضوًا في الحزب أي ليكون جزءًا من الحزب .
- ان الحزب يعمل لإنهاء الأمة نهضة صحيحة ، وحينئذ يعمل للمحافظة عليها من الانتكاس ولجعلها
سير في مدارج الارتفاع من أدنى إلى أعلى ، وطريقته في إنهاء الأمة هي الفكر ، لأن النهضة هي الارتفاع الفكري وطريقته
في حماية الأمة من الانتكاس هي الفكر ، لأن الانتكاس إنما يكون من الفكر ، ومن هنا كانت طريقة الحزب الوحيدة في عمله
في الفكر ليس غير . ولذلك يقوم الحزب باعتناق المبدأ الذي ينشئ الأمة ومعارضة المبدأ الذي يخالفه حزبًا ديموي حين
يتولى الحكم وصراحتًا فكريًا في جميع الحالات ، ويقوم بتبني الأحكام المنبثقة انبثاقًا صحيحًا عن عقيدة المبدأ والعقيدة بناها
صحيحًا على عقيدة المبدأ باعتبار أنها وحدها التي تنبئ الأمة نهضة صحيحة ، وباعتبارها هي المبدأ أي هي عقيدة
المبدأ بشكل عضوي .

والأحكام هي معالجة الواقع والانكار تعبير عن واقع ، وهي في نفس الوقت مستنبطة من نصوص الكتاب والسنة ، أي
ماخوذة من العقيدة أو بنية عليها . فأخذها لإنهاء الأمة بها يقتضي دقة فهم الواقع وصحة فهم النص ، وهذا قد يقع
فيه الخطأ كما يقع الصواب ، لذلك كان لا بد من مقياس صحيح يضمن تقوية الحزب من الانكار الخطأ وتخليها ما أمكن ،
ويعيد الحزب إلى الصواب بسهولة ويسر ، ومن أجل ذلك اتخذ الحزب قاعدة السير في طريق الكمال وجعل مقياسه لها
تبني الحزب من انكار وأحكام أن ما تبني صواب يحتل الخطأ وما تبني غير خطأ يحتل الصواب . فلأجل أن يظل
واقعًا من صحة ما تبني من أفكار وأحكام يتبع تبنيها في أفكاره لتنقيتها من كل شائبة قد تلحق بها ، ويضفي لكل رأى فيها
تبنيًا ويصيح بسمعه لكل ما يحصل في المجتمع مما يتعلق بالانكار والأحكام حتى يظل ما تبني في الثروة التي لا يظالها
أحد من الصحة والصدق والقوة ودقة الانطباق . وفوق ذلك فإن الحزب ككل وكل فرد من أفرادها ينبغي بقوة وبصحة كل ما من
شأنه أن يضفي أي نقاسة مهما قلت على الانكار ، ويكرر دوماً بكل قوة أن ما تبني صواب يحتل الخطأ فيحارب كل قنينة
للانكار ، وفي نفس الوقت لا يجعل أفكاره في مهب الريح ، فالأصل فيها أنها صواب ، وأما كونها خطأ فهو مجرد احتمال
وهو خلاف الأصل وإثباته يحتاج إلى الجرحان والدليل .

ومثل ذلك فإن الشيء من حيث هو إذا نفيت عنه القداسة والعصمة نفيًا باطلاً وكان له مقياس ، وسار على قاعدة
السير في طريق الكمال ، فإنه يكون ضامنًا لتحقيق النهضة وللحيلولة دون الانتكاس ، ولا يوجد فيه أي احتمال لأن يكون
حجر عثرة في سبيل النهوض . لأن الحزب السياسي يمارس معالجة مشاكل الحياة بالفعل سواء أكان في الحكم أم لم
يكن ، فهو أقدر الجميع على فهم الحياة ونهم وقائع الحياة ، وهو دائماً في صراع فكري مع الناس أفراداً وكتلًا ، فهو دائم
التفتيش والبحث ، فكان أقدر الناس على الإطلاق على فهم النصوص من حيث صيغتها ومن حيث انطباقها على الواقع
الجارية ، ولذلك كان أقدر الناس على معرفة الأفكار التي تحقق النهوض ، والأفكار التي تؤدي إلى الانتكاس أو تحثه ،
وكان أهم الناس في فن بحث الانكار التي توجد النهضة ومعارضة الأفكار التي تسبب الانتكاس . ولهذا كان تبني الحزب
أي فكرة التبني من حيث هي من أعظم الطرق في إيجاد النهضة وفي الحيلولة دون انتكاس المجتمع . ولذلك لا يقال إن
الزام أعضاء الحزب بتبني ما تبني يعرقل النهوض ويحول دون الابتاع ، بل على العكس من ذلك هو الذي يتيح لأفراد
الحزب الابتاع ويجعل كل واحد منهم وهو فرد يجعله الحزب كله ، فالحزب كل فكري شعوري ، يتجلى ما فيه ككل فكري
بمجموعة أفرادهم بمفهم القرى فوق وسفهم النكتل . فالتبني فوق كونه هو الذي يوجد النهضة في المجتمع ويحول دون
انتكاس هذا المجتمع فإنه هو الذي يوجد الابتاع في أفراد الحزب وبالتالي يوجد الابتاع في أفراد الأمة ولو لم يكونوا أعضاء
في الحزب . فكان لا بد من التبني في الحزب ولا بد من الإلزام فيما حصل بالفعل من تبني .

٢ - ان تسلم الحزب أي حزب التحرير للحكم ليس كتسليم الأحزاب الموجودة في العالم ، لا الأحزاب الشيوعية ولا
الأحزاب الرأسمالية . فالحزب حارس أمين للإسلام ، وهو قوام على المجتمع ، يعمل لإنهائه ويحول دون انتكاسه ، وهذا
هو عمله لا فرق في ذلك بين أن يكون في الحكم وبين أن يكون خارج الحكم . فإذا كان خارج الحكم استعمل الفكر
لحراسة الإسلام بكل ما يلزم لهذه الحراسة . وكان قواماً على المجتمع بكل ما يلزم لهذه القوامة ، وطريقته في ذلك بث
الفكر ، فهو يحاسب الحكام وينبئ مصالح الأمة ويكشف خطط الكفار والنافقين ، أي يقوم بالكفاح السياسي بكل ما يلزم
في هذا الكفاح ، وفي نفس الوقت يحارب ما في المجتمع من أفكار وشائبة فاسدة ، وما يطرأ عليه من أفكار وشائبة غريبة أو
ضلالة ، بالمناقشة والفتنة المبركة والنقاش والمناظرة والمحاورة وكل ما يقتضيه بحث الفكر ، أي يقوم بالصراع الفكري
بكل ما يلزم في هذا الصراع وبالمناقشة بجميع وسائل التنقيف . وإذا كان داخل الحكم أي كان الحزب هو الحاكم فإن عمله

هذا لا يتغير مطلقا ، فيظل حارسا للإسلام قواما على المصلحة عاما كما كان قبل تسليم الحكم من غير أي فرق مطلقا سوى امر واحد هو أن أفكاره التي يتبناها تطبق بالفعل ، وصار تصرف شؤون الناس وتسيير أمورهم يجري بحسب ما تنبأه من أفكار وأحكام . هذا هو الفرق بين الحالتين من حيث وضع الأفكار المتبناة لأن حيث أعمال الحزب .

فالذي يصل إلى الحكم هو الفكرة التي يقوم عليها الحزب بشكلها التفصيلي كما تنبأها وليس أفراد الحزب . والحزب يعمل لا يصل نكرته للحكم لا يصل أفرادها ، فمما أنه لما كانت فكرة الحزب لا يمكن أن يحسن تطبيقها إلا من تبناها وعاش عليها ومن أجلها ، كان لابد أن يتولى الحكم أفراد من الحزب يتولون تطبيق فكرته ، فكان هذا هو الظاهر الباقى لا يصل فكرة الحزب إلى الحكم وكان هذا هو معنى وصول الحزب إلى الحكم ، فوصول الحزب إلى الحكم هو تسليم بعض أفرادهم زمام السلطة من أجل تطبيق أفكار الحزب ، فالذي وصل إلى الحكم هو فكرة الحزب لا أفرادها ، وما سلم بعض الأفراد للحكم إلا الظاهر المانع لهذه الفكرة والضماني لاحسان تطبيقها . ولذلك كان لابد أن يقتصر فيها على أقل عدد يكفي لتطبيق فكرة الحزب ويضمن احسان تطبيقها . فكان لابد أن يكون الخليفة من الحزب ، ولابد أن يكون المعاونين من الحزب ، ولابد أن يكون أمير الجهاد من الحزب ، فهذه الجهات الثلاثة من جهاز الحكم لابد أن تكون من الحزب ليتأتى تطبيق الفكرة وليضمن احسان تطبيقها . أما ما عدنا ذلك من أجهزة الحكم فانه يجوز أن تكون من الحزب ويجوز أن تكون من غير الحزب ، والخط العريض هو التأكد من تطبيق فكرة الحزب وضمان احسان تطبيقها ، فما يلزم لذلك يؤخذ وما لا يلزم لذلك يستوى فيه أفراد الحزب مع غيرهم من الناس . فالهدف الذي يجب تحقيقه هو وصول فكرة الحزب إلى الحكم وتصرف شؤون الناس بها .

والى جانب كون وصول فكرة الحزب إلى الحكم هو وصول الحزب إلى الحكم فإن الحزب يحاظر أن يحمل شباب الحزب على رقاب الناس ، ويحتاط لذلك أشد الاحتياطات يبرئ من عمر بن الخطاب أنه لما أخطر أهل القسوى أي الستة التي تكون الخلافة فيهم جاءه بعلي وقال له " يا أبا الحسن : إذا ولوك إياها فلا تعمل بني هاشم على رقاب الناس ، وجاء بعضا وقال له : يا عثمان : إذا أعطيتها فإياك أن تعمل بني أمية على رقاب الناس " والخليفة إذا كان من حزب التحرير فإن شباب الحزب يكونون له بمثابة بني هاشم لعلي وبني أمية لعثمان ، فلا يصح أن يحملهم على رقاب الناس ، ولذلك لا يكفي على الانتصار على الأقل الأقل من الأفراد الذين يلزمون لتطبيق الفكرة ولا احسان تطبيقها ، بل يجب شباب الحزب عن الحكم ويحاضر أن يحملهم على رقاب الناس ، ويحمل دائما كعضو في الحزب لأنه يظل هذا الحزب بعد الحكم كما كان قبل الحكم عليه كله الذي هو موجود من أجله أن يكون حارسا للإسلام قواما على المجتمع .

بقيت مسألة واحدة وهي محاسبة الحزب للحاكم ، هل يقوم الحزب كحزب في محاسبة الحاكم أم لا ؟ والجواب على ذلك أن الحزب يقوم بأربعة أعمال هي الثقافة المركزة والثقافة الجماعية ، وهذه لا يرد فيها موضوع المحاسبة ، فيظل الحزب يقوم فيها بعد الحكم كما كان يقوم بها قبل الحكم ويقوم بالمصراع الفكري بعد الحكم كما كان يقوم به قبل الحكم ، ويقوم بتبني المصالح وكشف الخطوط ، أما تبني المصالح فإن الحزب يقوم فيها قبل الحكم من قبل قيادته ومن قبل لجان الولايات ، وما أن قيادته بعد الحكم تقوم بتصرف شؤون الناس وتسيير أمورهم بالفعل فلا يرد في حقها موضوع تبني المصالح ، ولذلك تبقى صلاحية لجان الولايات في تبني المصالح بعد الحكم كما كانت قبل الحكم ، فتتولى هي باسم الحزب تبني مصالح الأمة ، وأما كشف الخطط فانه غير وارد لأنه كشف لخطط الكفار والمنافقين ، والحزب بصارع الكفار والمنافقين في الدولة بالجهاد وإقامة الحدود وتنفيذ أحكام الشرع ، فلا يرد موضوع كشف الخطط ولا يبقى له وجود في الحزب كحزب ، فيكون عمل الحزب بعد الحكم كعمله قبل الحكم سواء بسواء من غير أي فرق ، سوى أن محاسبة الحكام في موضوع كشف خطط الاستعمار لا تبقى هو مقاومتها بالفعل ، وتتبقى محاسبة الحكام في تبني المصالح كما كانت قبل الحكم تقوم بها لجان الولايات . وعلى ذلك فإن الحزب يظل يقوم بأعماله كلها بعد الحكم كما كان قبل الحكم تتولاها الأجهزة كلها كالعادة وتسيير لجنة القيادة تطبيقيا ، أما على محاسبة الحكام فتقوم بها لجان الولايات ولكن في تبني المصالح فقط ، فتعاسب الحكام كحكام ولو كان من القيادة لأن لها صلاحيات محاسبة الحكام بوجود لجنة القيادة ، ولأن لها صلاحيات محاسبة لجنة القيادة كجمعية قيادة ، وعلى ذلك تكون محاسبة الحزب للحكام وهو في الحكم كمناسبه وهو خارج الحكم سواء بسواء .

هناك نقطة غير متحركة لدى بعض الشباب وهي الفرق في القسم بين التبيين وبين تنفيذ القرارات ، فهم يخالطون بين الاثنين ، والحقيقة أن القسم لا يقول أن أئين وأن أخالف رأيي بل يقول " متبنا " ثم عند القسم على القرارات يقول " ومنفذ قراره " وأن خالفت رأيي " فمسألة مخالفة الرأي هي في التنفيذ ، وهذا هو الصنع في الكون كله منذ أن وجد البشر وإلى أن تقوم الساعة أن الأمر أنا صير ينفذ حتما بغض النظر عن كونه واقع أو خالفه ، وهذا لا يناقش فيه إلا جاهل .

لما سأل التبيين فإن تبني الحزب فيه يختلف عن تبني الخليفة ، فتبني الخليفة هو أمر وهو قرار فعلي لجميع المسلمين أن يتفوا

ما يتبنى الخليفة سواء وافق رأيهم أو خالفه لأن طاعة الإمام فرض ولا ما يتبناه من طاعة ظاهرنا وباطننا . فهو قرار يفرضه وان خالف رأى الصفه ، فمتبنى الخليفة للرأى ليس شيئا للمسلمين ، ولا يطلب من المسلمين ان يتبنوه بل هو امر للمسلمين وقرار منه فيجب عليهم ان يتبنوه وان خالف رأيهم ولكن لا يتبنوه بل يتبنون الرأى الذى يريدون . اما متبنى الحزب فهو متبنى لكل عضو من اعضائه ، فهو ليس قرارا من الحزب يطلب من شيا به ان يتبنوه ولو خالف رأيهم بل هو متبنى للحزب فهو متبنى لكل شاب من شبابه ، فالمسألة فيه ليست قرارا يتخذ ولا امرا يطلب تنفيذه بل هو رأى للحزب كله . والحزب هو مجموع الشباب ومجموع الاجهزة ، وتعريف الحزب هو انه تشكل يقوم على مبدأ امن افراد به يراى ايجاده في المجتمع فالتشكل هو تجمع اشخاص على فكرة ، فاما يتبنى لهذا التشكل يتبنى لكل شخص من هؤلاء الاشخاص الذين تشكلوا على الفكرة فلا يرد فيه موضوع ولو خالف رأيي بل لا ترد فيه مسألة الموافقة والمخالفة طلقا لان الرأى الذى يبنى عليه التشكل هو رأى لكل فرد موجود في التشكل ، ولذلك فانه حين يجرى تنبيه بين وينشر يوسف رايه للتشكل كله اى يوسف رايه لكل شخص موجود في التشكل ، ولكل شخص من افراد التشكل ان يناقش فيه وفي صحته وقوة دليله وانطباقه على الواقع وان يواصل المناقشة باعتباره رايه لان رأى الحزب هو رايه . فاننا انكر وجه التنبيه وقوة الدليل كان رايه وكذلك اذا لم يترك وجه التنبيه وقوة الدليل كان رايه ايضا . فعليه ترك رايه واتخاذ هذا الرأى رايه له . وترك المجتهد رايه واخذ راي غيره مسألة عينية عند المسلمين بل عند اجلاء الصحابة فعمز قد ترك رايه لرأى علي وابو بكر ترك رايه لرأى علي وعثمان ترك رايه لرأى عمر وهكنا كثير . فليترك رايه وليجعل راي الحزب رايه فانه بعد تنبيه صار راي الحزب نصار رايه بديهيا وطبيعيا ولا كلام .

وهذا هو الفرق بين متبنى الحزب للانكار وبين اتخاذ قراره ، فالانكار حين يتبناها الحزب صارت رايه لكل عضو في الحزب بشكل بديهي وطبيعي . اما القرارات فهي ليست متبناه بل هي اوامر للتنفيذ فهي لا تتبنى وانما تنفذ ولو خالفت رأى الصفه لانه لم يجز فيها تنبيه وانما صدر الامر بها . وكذلك هذا هو الفرق بين متبنى الخليفة ومتبنى الحزب ، فمتبنى الخليفة لا يلزم المسلمين بان يتبنوا ما تبناه وانما يلزمهم بتنفيذ ما تبناه باعتباره امرا من اوامره التي امرها ، بخلاف ما تبناه الحزب فانه لا يرد فيه موضوع التنفيذ وعدم التنفيذ فهو مفهوم من الظاهر قد يمر العمر كله ولا يفرض احد ذلك متبنى ، فكل فكر يتبناه الحزب يكون فكرا متبنيا من كل عضو من اعضائه . ولهذا كان من الخطا الفاحش بل من الجهل ان يقول حزبي هذا رأى الحزب اقله اما رايي انا فليس كذلك . فانه لا يوجد لحزبي رأى غير رأى الحزب ، لانه هو الحزب باعتباره الحزب كل فكرى شعورى ، وهو جزء من الحزب ، باعتباره الحزب تشكل افراد على فكرة ، فالرأى رايه ورأى كل حزبي . وحتى لو ان الحزبي مجتهد مطلق ومتبنى الحزب رايه خلاف رأى هذا المجتهد المطلق فان عليه ان يترك رايه فورا لانه بمجرد تنبيه الحزب رايه صار هذا الرأى الذى تبناه الحزب هو رايه لا الرأى الذى استنبطه ، وانما لم يترك رايه لتعليقه ان يترك الحزب فورا لانه خرج عن جزئية الحزب ولو بفهم واحد ان خرج من معنى التنبيه من حيث هو . فلا يوجد للحزبي رأى وللحزب رأى اخر بل رأى الحزب هو رأى الحزبي ولا رأى له غيره ولا بوجه من الوجوه . فالشاب حين دخل الحزب اطلع على عقيدته وعرف بعض عقائده وبعض افكاره المثبته فترضى بها وسلم بها والتزمها سواء اكان ذلك من قناعة عملية ام من قناعة اجتهادية في الحزب ككل ، فبعد دخوله في الحزب تنبى طبيعيا واليا كل ما تنبى الحزب من آراء قبل دخوله سواء عرفها او لم يعرفها ويتبنى كل رأى سيتبناه الحزب في المستقبل . فالمسألة ان لم يكن القناعة بكل رأى ولا القناعة بآراء معينة بل القناعة بالكل بكل ما يحدث فيه من تغييرات ، فلا يصح ان تبحث على الصعيد الفردي بالقناعة بالرأى كما هي حال الفرد في الرأى الذى يريد ان يتبناه هو بل تبحث على صعيد كتلة تنبى ، فيدخل فيها بالكل قابلا ومتزما بكل التغييرات السابقة واللاحقة . فالقضية ليست قضية عقلي ولا قضية اتباع ولا قضية اجتهاد حتى يبحث فيها اخذ الرأى وتنبيه على صعيد القناعة وعدم القناعة ، او على صعيد قوة الدليل وضعف الدليل ، بل القضية كتلة يدخل فيها بشرط ان يتبنى ما تبناه فان قبل الشرط التزم ، وان رفضه لا يدخل الحزب .

٨ من جمادى الاولى ١٣٨٧ هـ

٨ / ٨ / ١٩٦٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم
أجوبة أسئلة

١ - ليس من الصحيح استبدال كلمة (يراد) الواردة في مطلع الجواب الأول بكلمة (يعمل) لأن الأخيرة لا تدل على المعنى المقصود ، ذلك أن العمل نتيجة الإرادة ، فهو ثمرة وليس الأصل ، والحزب لا يقوم على العمل وليس العمل جزءاً من تكوينه بخلاف الإرادة فإنها جزء من تكوين الحزب ، أي أن العمل تنفيذ للإرادة ، فالأصل هو الإرادة ، فالنظام يريد ، والموظفون والقي المانية تعمل ، والسيد يريد ويعمل والعبد يعمل ولا يريد ... الخ ، فالأصل الإرادة ولذلك كانت كلمة (يراد) أدق بل هي الصحيحة .

٢ - المراد بالفكرة هنا العقيدة ، فمن حيث النظرة إلى الأساس يقال الفكرة فتشمل من يقوم على عقيدة ومن يقوم على فكرة فرعية ، كمن يقوم على أساس فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أما من حيث السير يقال الصدا من أجل أن يلاحظ أن هناك فكرة وطريقة ، وأن الفكرة لا تسير إلا من حيث الطريقة فالتعبير يختلف باختلاف المقصد والمعنويات .

٣ - إرادة التكتل أن يوجد الفكرة التي يقوم عليها هو الذي يجعله حزبا سياسيا ، فهو لم يرد ذلك لا يكون حزبا سياسيا ، فالتي يميزه عن غيره كون الإرادة جزءا من تكوينه فكانت جزءا من تعريفه ، أما الجمعيات الأخرى غير السياسية ، فالإرادة ليست جزءا من تكوينها ولم ترق من أجل إيجاد الإسلام بل قامت من أجل أغراض أخرى ، أما كونها شعبا أن يوجد الإسلام فذلك مجرد إسماء وليست إرادة فضلا عن أنها لم تجعل الإرادة جزءا من تكوينها .

٤ - أن معنى قيام التكتل على الفكرة هو أن يقوم عليها عمليا ، أي على فكرة تفصيلية ، ولا يتأتى القيام على فكرة تفصيلية إلا بتبني هذه التفصيلات . وحزب التحرير من أول يوم قام إنما قام على فكرة تفصيلية ، أي تبني أفكارا متعددة مستمدة أو منبثقة من الفكرة الأساسية وتبنى هذه الأفكار فالتبني للحزب للأفكار يعني قيامه عليها ، أما كون هذه الأفكار كانت قابلة ثم كثرت فذلك تابع لنمو الحزب ، ففكرة التبني من حيث هي قام عليها الحزب وقام بالفعل على أفكار مبتدئة ، لذلك يقال قام الحزب على الأفكار التي تبناها وتبنى الحزب أفكارا قام عليها .

٥ - أن أي حزبي يخالف ما تبناه الحزب في أعماله لابد من النظر في أمره ، أما الدارس فلا شيء عليه . وأما وجوب بعض الأشخاص غير متبنيين لأفكار الحزب فإن ذلك قد يكون موجوبا والحزب لا يبحث عنهم ولا يقتض عنهم ، لأن فكرة التفتيش والتحرر على أفراد الحزب غير موجودة وتعارض ولا يصح أن توجد فكل فرد من أفراد الحزب هو الحزب فمن الذي يقتض عليه ؟ ولكن إذا جاهر بالعمل أو المناقشة بما يدل قطعاً وصراحة على عدم تبنيه للفكر فحينئذ ينظر في أمره أن كان حزبي .

٦ - الصراع الفكري في الحزب يظل إلى أن تقوم الساعة لأنه عمل من أعمال حمل الدعوة فيقوم به الحزب سواء أكان في الحكم أم لم يكن ، ولكن ما نكرر في الجواب مقصود منه بيان الحالة في الحكم لتبنيها عما قبل الحكم . فالصراع الفكري في دار الإسلام يكون مع غير المسلمين في دعوتهم للإسلام ، ويكون مع المسلمين التائبين ومع الذين يسيرون باراً مغلوطة ، ويكون في غير دار الإسلام بذلك ، ومعنى كون الحزب قواما على المجتمع هو أن يحارب الأفكار المغلوطة سواء الموجودة أو التي تجدد . وبعد استلام الحزب للحكم ستجدون أن الصراع الفكري أصبح أشد وأقوى مما كان عليه قبل استلام الحزب للحكم .

٧ - أن دراسة معالجة مشاكل الحياة هو إعطاء الرأي فيها سواء أكان الشخص حاكما أم ليس بحاكم . فالفكر يعطى رأيه في المشكلة ، فاعطاه رأيه هو معالجة لها بالفعل ، والقاضي يعطى رأيه في المشكلة ، فاعطاه رأيه هو معالجة لها بالفعل ، ولكن هذا الرأي يعطى على سبيل الأنظار ، تقوم قوة السلطة فتفتنه ، والوالي يعطى رأيه في المشكلة فاعطاه رأيه هو معالجته لها بالفعل ، ولكن هذه المعالجة تكون تنفيذا لا مجرد كلام ، لأن الوالي سلطة ، فالمعالجة بالفعل واقعة في كل حال ، والفاقر هو التنفيذ الفعلي وليس المعالجة ، أي أن الحزب خارج الحكم لا يتفد ما أعطاه من معالجات بالفعل ، وفي الحكم يتفد المعالجات فعلا .

٨ - الحزب يفتري عن المذهب ، فاجاع المذهب هم مقلدون لرأي الإمام ، وأما أعضاء الحزب فهم غير مقلدين لأحد بل الرأي رأيهم ، وهم غير مضمورين على شرح وتوضيح الأفكار المثبتة بل هم أيضا مطالبون بفهم ما تبناه الحزب باعتباره قد تبنته هم قائلوا وجنوه غير صحيح أو قاصروا أو غامضوا أو غير ذلك بأدوارهم بما تقتضيه قائلوا أن يكونوا على خطأ فجميعهم . وأما أن يكون التبني خطأ فيصح ، وهنا يحمل لدى الشباب الحركة الفكرية ، وتتبعها وتشمل بشقة البحث فيها بعد التورع ويحصل الاندفاع ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن الشاب لو لم يكن في الحزب لكانت وسائل تتبع المشاكل عند محدودة على فرض أن وسائل الاطلاع غير محدودة ، أما في الحزب فإن تتبع المشاكل غير محدود . ووسائل الاطلاع غير محدودة فيكون الرأي بثلاثة أبواب : أحدها الدراسة ، والثاني التفكير ، والثالث البحث والتتبع ، ثم يخرج للناس بعد هذه الأبواب الثلاثة

نكرا، مثلي، فيميل للشاب، وهو بدوره يأخذه ويفهمه ومن نفسه له يبين ما أنا كان هذا الفكر في حاجة حتى يفهم هو
التي دراسة وعكبر ويبحث أم لا، فإن لم يفهم في حاجة أخذه، وأن وجدته في حاجة ترسه وتكر تبه ويبحث ويشتبه، فهذا
هو الحق يوجد الانباع في الحزب ككل، ولولا وجود الشاب في الحزب لما حصل على ما يسهل له الانباع، أما الامة
فانها بوجود الأفكار المبدعة تنبئ الى مآلديها من افكار غفنة ومن مفاهيم منتنة فتشتم نتجها، وتري نفسها وحيلتها تحرك
ضرورة ان تفكر، وهذا اول خطوة في الانباع، فالحزب يدل الامة على طريق الانباع، فهو يوجد في افراجه الانباع بالقد من
طريق الشبي، ويوجد في الامة الانباع عن طريق بث الافكار التي تنبأها ويحملها على ان تسير في طريق الانباع، وبالتالي
يوجد فيها الانباع.

٩ - الحزب الشيوعي يجعل نفسه هو الامة، فهو لا يسمح لاحد ان يكون في مجلس الامة من غير الحزب، ولا
يسمح لان يكون احد في الحكم من غير الحزب، والانتخابات الديمقراطية تجري في الحزب، أما الاحزاب الرأسمالية فان
معنى استلامها للحكم ان يتولى اعضاء الحزب الحكم في الوزارة وفي الولايات وحتى في السفراء، والانقاع من خارج الحزب
في الحكم شيء شاذ ولا يكون الا للضرورة، أما حزب التحرير فلا يجعل نفسه هو الامة بل اعضاءه افراد من الاقوال الخليفة
لا ينتخبه الحزب بل يرشحه، والامة هي التي تنتخبه وتتابعه، ثم ان الحزب لا يفرق بين اعضاءه وبين اي فرد من افراد الامة
فالمقياس هو الكفاية وليس الحزبية، فمن كان اهلا اخذ ومن كان غير اهلا لا يؤخذ، فالحزبية في الحكم عند غير حزب
التحرير من الاحزاب هي الطاغية على الحكم، والامة في حزب التحرير هي التي يجب ان يخلص رايها ويصليتها على
الحكم، ولذلك هنالك فارق كبير بين حزب التحرير وباقي الاحزاب.

١٠ - في الدولة الاسلامية اذا كان الحزب في الحكم تولت فكرته تصريف شؤون الناس، وتقدم للامة من الرجال من
يأمر تصريف شؤون الناس بفكرته وأنا كان خارج الحكم حاسب الخليفة والحكام في تصريف شؤون الناس على اساس
فكرته، فوضعه خارج الحكم كوضعه داخل الحكم هو جعل فكرته هي التي تحكم، فان كان داخل الحكم قدم افرادا له
ليأمرهم جعل فكرته تحكم وان كان خارج الحكم سعى لجعل فكرته تحكم، فهو داخل الحكم يباشر بالفعل ومشارج
الحكم يسعى، ولذلك فان وضعه كحزب يبقى في الحكم كما كان خارج الحكم سواء اكانت الدولة اسلامية او ليست
اسلامية لا يخطف الحال مطلقا.

والتي يمكن تلخيصه هو: ان الدولة الاسلامية هي الخليفة، فمعنى قيام الدولة الاسلامية هو قيام نظام الخلافة، و
والخليفة يصرف امور الناس بالشرع، ويراه فيما اعطاء الشرع ان يصرفه براه، فالحزب يكون قد شرح للامة انكاره
واراؤه، فحين يخلو منصب الخلافة يقدم الحزب للامة رجلا من رجاله ليكون خليفة، فانا انتخبه الامة وبايعته يكون الحزب
قد استلم الحكم ولو لم يكن له في مجلس الشورى او مجلس الامة اي عضو، وان لم تنتخب ولم يتابع رجلا منه لا يكون قد
استلم الحكم ولو كان كل اعضاء مجلس الشورى او مجلس الامة من الحزب.

هذا هو ما يحمل عليها في مسألة تولي الحزب الحكم في الدولة الاسلامية، والخليفة عضو في الحزب ويظل عضوا في
الحزب، فهو في الحكم يقوم بعمل يجب ان يقوم به بالانكار التي تنبأها الحزب كاي عضو من الاعضاء يقوم باعماله، فهو
مقيد بما تنبأ الحزب في كل شيء ولا يصح ان يحكم بافكار غير متبناة، ولكنه وهو خليفة للمسلمين لا يتصرف بالحكم براه
الحزب بل بما تقتضيه مصلحة المسلمين، يعني لا يقرر الحزب تصرفاته كما ان الحزب لا يقرر تصرفات الاجير عند مساجره.
نعل الخليفة في الحكم كمثل الموظف في الوظيفة ومثل الاجير عند المساجره، مقيد بما تنبأ الحزب من انكار، ولكن لا
يقوم بوظيفته حسب قرارات الحزب بل حسب الوظيفة.

وما دام الخليفة لابد ان يطبق افكار الحزب، الا ان الامة هي التي تصبته وليس الحزب، ولذلك باخذ من
شباب الحزب ما يلزم ضروريا لانكار الحزب اي لتطبيقها، وباخذ لمصالح الامة ورعاية شؤونها وتصريف امورها ما يحسن
حسن الرعية وحسن التصريف وحسن ادارة المصالح، هذه هي المسألة باختصار: خليفة من حزب، انتخبته الامة وبايعته
يجب ان يطبق افكار الحزب، يجب ان يقوم بتصريف اعمال الامة ورعاية شؤونها وادارة مصالحها سواء اكانوا من
الحزب او من غيره، وهو اي الخليفة نائب عن الامة وليس نائبا عن الحزب، فليست قرارات الحزب هي التي تسيره بل
يسير كما يسير الموظف في وظيفته.

١١ - لجان الولايات لها صلاحية الشبي منذ سنة ١٩٥٨م وحين صدرت نشرة دخول المجتمع. وقد تمت مصالح
الفعل في كل من الكويت والاردن وسورية، وحين يكون الحزب في الحكم المفروض ان تكون قيادته في الحكم، فتقوم الولايات
بمعي مصالح الامة في الولاية بمقتضى للقيادة ظهيرا مما فعلت، والقيادة تشرف على هذا الشبي كما هي الحال الان،
ذلك لا يحصل ما ذكرتموه من انقلابها الى احزاب اي ان لجان الولايات لا يمكن ان تصبح احزابا بسبب الشبي، وسواء ان
الحزب ليس الشبي فقط، ثم ان الشبي نفسه خاضع للقيادة.

بسم الله الرحمن الرحيم

اجوبة اسئلة

صلى الله عليه وسلم (م)

1 - الحديث الظني اذا كان صحيحاً فإنه يحتمل الصدق والكذب فلا يصح ان يحدّ جزماً وكذلك لا يصح ان يكذب جزماً وحديث عذاب القبر ثابت في صحيح البخاري ولكنه خبر واحد فهو يحتمل الصدق والكذب اي الحديث لا ما في الحديث ان قوله الرسول او لم يقله فلا يصلح الاعتقاد به وكذلك لا يصلح انكاره اي تكذيبه بشكل قاطع .

2 - ان التصديق الجازم بخبر الواحد لا يجوز لانه ظني ويحرم الاعتقاد به ، واما العمل بخبر الواحد فواجب لان الادلة تضاهرت على وجوب العمل به ، ولذلك كان الدليل الظني دليلاً على الحكم الشرعي ، ولكنه لا يصح دليلاً على العقيدة وعليه فان انكار حديث الواحد لا يجعل المنكر كافراً اذ يجوز به التصديق به وعدم التصديق ، ولكن عدم العمل بخبر الواحد يوجد الاثم لانه عدم العمل بفرض لان العمل بخبر الواحد فرض .

3 - ما قيمة التواتر المعنوي في الاحاديث المتعلقة بالعقائد ؟

ج - لا يوجد تواتر معنوي ، واما يوجد تواتر حديث ، ولذلك فالمسؤول على غير واقع .

4 - ما درجة الاحاديث التي تتحدث عن المهدي من حيث الاستد والمتمن ؟

ج - هناك احاديث صحيحة تتحدث عن المهدي ، ولكنها احاديث احاد ، ولم يرد حديث متواتر عن المهدي .

اجوبة اسئلة

1 - تواتر المعنى مثل تواتر اللفظ فان كلا منهما يفيد القطع واليقين . وتواتر المعنى هو ان يتفق جماعة ، يؤمنون تواترهم على الكذب ، وقيل مختلفة مشترك في امر يتواتر ذلك المعنى المشترك في رواياتهم ونقلهم كما اذا نزل رجل من حاتم الظاهري انه اعطاه جملاً ، وآخر انه اعطاه فرساً وآخر انه اعطاه شاة ، وآخر انه اعطاه سيفاً ، وآخر انه اعطاه ديناراً وآخر انه اعطاه بطلاً ، فليس هذه الروايات جميعها قد تواتر معنى واحد مشترك بين جميع هذه الاخبار والنقول وفق الاعضاء ، وبذلك يحكم الاعطاء متواتراً معنواً .

136

ومن هذا القبيل رفع اليدين في الدعاء فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم
 نحو سنة حديث فيه رفع اليدين في الدعاء في قضايا مختلفة وذكر سنة
 فيها لم تتواتر ، لكن رفع اليدين في الدعاء قد تواتر فيها جميعا وذلك
 بحكم ان رفع اليدين في الدعاء متواتر محض .

٢ - خبر الواحد ونقل الواحد يفيد الظن لا القطع .
 وما حمل من ايمان اسيد بن خضير وسعد بن معاذ وغيرهما في المدينة على رد
 مصعب بن عمير لم يكن بناء على مجرد اخبار مصعب لهم بان محمدا رسول مرسل
 من عند الله وأنه انزل عليه القرآن ، وإنما لا نهم لما سمعوا القرآن من
 مصعب بعد ان ناله عليهم أدركوا أنه ليس من صنع البشر ، وان البشر عاجز
 من ان يأتوا بمثلها فصدلوا وامنوا فكان ايمانهم مبتنيا على هذا الإدراك
 العقلي ، وليس مبتنيا على مجرد اخبار مصعب لهم ، لذلك لا يتصور ان يكون
 هناك اثم في مثل هذا الايمان لأنه كان عن ادراك عقلي وشديد بما أدركه
 الحقل .

٣ - استخلاف الرسول على نبوته
 الذين استخلفوا الرسول صلى الله عليه وسلم على أنه نبي مرسل كانوا قبل
 ان يستخلفوه قد سمعوا منه القرآن ، الذي هو معجزته للبشرية جمعا -
 فادركوا عقولهم أنه ليس من صنع البشر غير أنهم ارادوا زيادة في
 الاستيقان واليقين فاستخلفوا الرسول . وعلى ذلك فإيمانهم لم يكن ناجيا
 عن الاستخلاف وإنما كان مبتنيا على ادراكهم ان القرآن ليس من صنع البشر .
 والاستخلاف كان زيادة للاطمئنان ، بل طلب ابراهيم من ربه ان يرده كيف
 يحيى الموحى اطمئنانا عليه .

٤ - العاصي والعقيدة القطعية
 العاصي الذي اخذ العقيدة القطعية وامن بها دون ان يستعمل الادلة
 العقلية لتوصل اليها ، وإنما اخذها من والده ومحيطه ، فإنه لثقلته
 بآبيه ومحيطه اخذ العقيدة ومدق بها دون ان يحلل ثقله لا ثباتها بالادلة
 العقلية فإنه لا اثم عليه في ذلك لان ايسر نظرة لما حوله في هذا الكون
 من دقة وتنظيم ، وأنه مخرجا للانسان لشيء ذليل بسيط يدركه العالم
 والجاهل أنه من صنع الخالق المديب ولا اثم عليه في ذلك . هذا لما ثبت
 بالقطع من العقيدة ، أما ما ثبت بالنظر فالعاصي لا يعزى طريقا وإنما
 يأخذ ما يسمع ممن يثق به من عالم او والد على أساس أنه وارد من الرسول
 والرسول موضح بمدق عنده لذلك لا يلحقه اثم في ذلك لأنه اخذه لتأكيد
 الرسول ولثقلته بالعالم الذي علمه او بوالده الذي أخبره بذلك .

اجوبة اسئلة

١ - في معرض استدلال الحزب على حجية الاخذ بالظني في الاحكام استدلال الحزب
 بادلة كدعوى ظنية مع ان الاستدلال بالظني اقل ولا يد فيه من الدليل
 القطعي أما الدليل القطعي على حجية الاخذ بالظني في الاحكام ؟ ثم لماذا
 لا نعتبر خطاب الله عز وجل للناس في القرآن الكريم وهو طهر الشبوت وليس
 كثير من اياته المددقة بالاحكام ظني الدلالة بل (او لا مستم النساء)
 لماذا لا نعتبر ائمة الدليل القطعي الشبوت دلالة على حجية الاخذ
 بالظني بدليل ان الله يوجه علينا التقليد بهذا الظني الوارد في الآيات ؟

٩ - إرسال الرسول صلى الله عليه وسلم رسولا واحدا الى الملوك والى ولائته
لتبليغ خبر ارسال رسول بالنسبة للملوك وتبليغ حكم شرعي بالعبادة
ولا لائته مما يؤخذ منه حجة خير الاحاد في الاخبار وفي الحكم الشرعي ولم
يكن بالنسبة للرسول تبليغا للاعتقاد ، فيكون دليلا على حواز اخذ العقيدة
من خبر الاحاد الذي هو دليل ظني ، بالتبليغ للملوك كان تبليغا لخبر
ارسال رسول ، وليس للاعتقاد . ويمكن ان ترجعوا الى الدوسية صفحة ٦ - ٩
بالموضوع مفصل فيها .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لا يجوز تكفير أحد من المسلمين ، ما دام يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله مستقيما بها قلبه ، وما دام لا يجحد شيئا مما علم من الدين بالضرورة ولا حكما ثبت بالدليل القطعي . فقد روى مسلم عن عثمان بن عفان قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : (من مات وهو يعلم أنه لا إله إلا الله دخل الجنة) كما روى مسلم عنه صلى الله عليه وسلم قوله : (ما من عبد يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله إلا أحرم الله عليه النار) كما روى عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله (من لقيت يشهد أن لا إله إلا الله مستقيما بها قلبه فبشره بالجنة) فهذا الأيات مريحة في أن من يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله مستقيما بها قلبه يكون من أهل الجنة ، وليس من أهل النار ومن كان من أهل الجنة لا يكفر بذنب يرتكبه ما دام لا يجحد شيئا من هذا دلالة على أن المسلم لا يكفر بذنب يرتكبه ما دام لا يجحد شيئا من الدين بالضرورة ، ولا شيئا ثبت بالدليل القطعي .

لكن وانقل لك نما للنووي على شرح مسلم في الجزء الأول صفحة ٥٠ تحت عنوان مست (لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب) قال : (واعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنب ، ولا يكفر أهل الأهواء والبدع . وأن النبي من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم بردته وكفره إلا أن يكون فريسا بدين الله بالاسلام أو نشأ ببادية بعيدة ونحوه ممن يخفى عليه فيعرف ذلك ، فإن أسلم حكم بكفره . وكذا حكم من أسلح الزنا أو الخمر أو القتل أو غير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة) .

م لا تدخلوا تكفير المسلمين موضوع بحث لانه هو العالم بالسرائر ، واما من يكفرون المسلمين فحسابهم عند الله عسير . ولا تدخلوا معهم في

سب الدين كفر ان كان صاحبه قاصدا لتحقيق الدين ، وفي نيته ذم الدين
فان كان يمسب الدين عادة حين الغضب او حين المشاجرة مع الغير فيعتبر
متسببا وليس كفرا ، وما عليه الناس الا ان يسبون الدين هذه الايام انهم لا

من احاديث رمضان

العقيدة لا تؤخذ الا من يقين

ان العقيدة الاسلامية لا بد ان يكون دليلها قطعيا ولا يحل ان يكون ظنيا والدليل على ذلك ان الله سبحانه وتعالى ذم في القرآن الكريم اتياع الظن في العقائد في آيات كثيرة في عدة سور ، قال تعالى (ان هي الا اسماء سميتوها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان تتبعون الا الظن وما جهوى الا نفس والحد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليمسوا السلائك تسمية الا نرى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقال تعالى (وما يتبع اكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقال تعالى (وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ، ما لهم به من علم الا اتياع الظن) وقال تعالى (وان طلع اكثر من في الارض يشكك عن سبيل الله ، ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرمون) وقال تعالى (كذلك كذب الذين من قبلهم حتى قالوا باسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرمون) وقال تعالى (اتجادلونني في اسماء سميتوها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان) والسultan البرهان القاطع ، والدليل الظني لا يكون سلطانا ، وقال تعالى (وما تعبدون من دون الله الا اسماء سميتوها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان) وقال تعالى (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان احسان) وقال تعالى (ان الذين يجادلون في آياتنا بغير سلطان احسان ، ان هم في مدورهم الا كبر ما هم بالقية ، لاستعذ بالله انه هو السميع العليم) وقال تعالى (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا) وقال تعالى (وكيف اخاف ما اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل عليكم سلطانا) .

فهذه الايات صريحة في ذم من يتبع الظن ، وفي ذم من يتبع بغير سلطان ، اي بغير دليل قاطع ، وذمهم والتشديد بهم دليل على النهي الجازم على اتياع الظن ، وعلى النهي الجازم عن اتياع ما لم يقم عليه الدليل القطعي ، فالدليل الشرعي على ان الاستدلال بالدليل الظني لا يجوز ، غير ان ذلك خاص بالعقائد فحسب ، ولا يشمل الاحكام الشرعية . وذلك لان الاحكام الشرعية قد جاء الدليل الشرعي من فعل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم على الاستدلال عليها بالدليل الظني ، فانه عليه الصلاة والسلام بعث في وقت واحد اثني عشر رسولا الى اثني عشر ملكا يدعوهم الى الاسلام ، وكان كل رسول واحدا في الجهة التي ارسل اليها ، فلو لم يكن تبليغ الدعوة واجب الا تياع بغير الواحد لما اكتفى الرسول بارسال واحد للتبليغ ، فكان هذا دليلا على ان خبر الواحد حجة في التبليغ ، اي في الحكم الشرعي ، وخبر الواحد ظني فكان دليلا على ان الدليل الظني يكفي في الحكم الشرعي ، وعليه فان الايات وان كانت تشمل العقائد والاحكام ، ولكن الحديث جاء مخصصا لها في غير الاحكام الشرعية ، فتكون دليلا على ان العقائد لا يجوز ان يكون دليلها ظنيا .

على ان هذه الايات حصر في العقائد فهي خاصة في العقيدة ، فاية (ان هي الا اسماء سميتوها) وردت في العقيدة ، فقد كانوا يقولون ان السلائك وهذه الاسماء بنات الله ، وكانوا يعبدونهم ويؤمنون بهم فعاتبهم الله تعالى . مع وادهم البنات ، فليل لهم : (انكم الذكر وله الا نطق) ، والاية (انرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ، انكم انكرتوه الا نطق ، فانه اذا نسمة فيزرى) (ان هي الا اسماء) الاية ، فاوردها

الله في موضوع العقائد ، فنفس لها واضحا على من يتبعون الظن في العقائد ، وكذلك باقي آيات الظن ، آية (يسمون الملائكة تسمية الانثى) في العقيدة ، آية (وما يتبع اكثرهم الا ظنا) واردة في العقيدة . فانه تعالى يقول لهم : اهل من شركاكم الذين جعلتم اندادا لله احد من اشرفهم كالملائكة والمسيح ومزير ، يهدي الى الحق مثل هداية الله ؟ فان صدر الآية هو ، (قل هل من شركاكم من يهدي الى الحق ، قل الله يهدي الى الحق فمن يهدي الى الحق الحق ان يتبع ام من لا يهدي الا ان يهدي ؟ فما لكم كيف تحكمون ، وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا) الآية . فهي في العقيدة آية (وان الذين اختلفوا فيه) واردة في العقيدة ، فان الآية تتحدث عن اليهود وعيسى ، فقد اختلفوا بشأنه فقال بعضهم : انه الله لا يصح قتله ، وقال بعض : انه قتل وصلب ، وقال بعضهم : ان كان هذا عيسى فابن صاحبنا ؟ وان كان هذا صاحبنا فابن عيسى ؟ وقال بعضهم : رفع الى السماء ، وقال بعضهم : الوجه وجه عيسى ، والبدن بدن صاحبنا ، وهذا كله في الاعتقاد بعيسى ، فتكون الآية في العقائد آية (وان طغى اكثر من في الارض) واردة في العقيدة بدليل قوله (يضلوه من سبيل الله) والاضلال عن سبيل الله هو الكفر ، وايضا فان ما قبلها وما بعدها يدل على ان الكلام في العقيدة ، فان الآيات (وضمت كلمة ربه مدلا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ، وان طغى اكثر من في الارض يضلوه عن سبيل الله وهو اعلم بالمهتدين) فهذا يلين انها في العقائد ، آية (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) في العقائد ، فان المشركين قالوا : ان اشراكهم وكفرهم كان بارادة الله ، فقال الله للرسول : قل لهم هل عندكم دليل على ذلك ، ان انتم لا تتبعون الا الظن ، فان الآيات هي (سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا ابائنا ولا حرمنا من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بئسا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرسون) آيات الظن كلها في العقائد ، يدل على ان موضوع الآيات هو العقائد ، وكذلك الآيات التي جاءت تنص على من لا سلطان عنده ، فانها ايضا في موضوع العقائد ، وهذا كله يدل دلالة قطعية على ان العقائد يجب ان يقوم الدليل القاطع عليها ، والا فلا تعتبر وانه لا يجوز ان يكون دليلا ظاهريا .

فالآيات دلت على امرين : احدهما : عدم جواز الاعتقاد بالدليل الظني وذلك ما تدل عليه آيات الظن ، وثانيهما : وجوب القامة الدليل القطعي على العقيدة ، حتى تكون عقيدة ، وذلك ما تدل عليه آيات السلطان المبين . ولا يقال ان ارسال الرسول للرسول يصلح لان يكون دليلا على ان خبر الاحاد يجوز ان يكون دليلا على العقائد كما جاز ان يكون دليلا على الحكم الشرعي ، لان ارسال الرسول هو لتبليغ الاسلام فهو لتبليغ عقيدته ، فيكون دليلا على العقيدة ، لا يقال ذلك ، لان ارسال الرسول للرسول الى الملوك هو لتبليغ فقط وليس للاعتقاد ، فهو يدل على قبول خبر الواحد في التبليغ لا في العقيدة .

ولا يقال ان قبول تبليغ الاسلام هو تبليغ للعقيدة ، لا يقال ذلك لان قبول تبليغ الاسلام قبول لخبر وليس قبول للاعتقاد بما اخبروا عنه ، بدليل ان على المبلغ ان يعمل عقله فيما بلغه ، فاذا قام الدليل اليقيني عليه اعتقاده ، وحسب على الكافر به ، واذا لم يطم الدليل القطعي عليه لا يحاسب على الكفر به ، فرفضه الخبر بالاسلام لا يعتبر كفرا ، ولكن رفضه الاسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يعتبر كفرا ، وعلى ذلك فتبليغ الاسلام لا يعتبر من العقيدة ، وعليه فان ارسال الرسول للرسول الى الملوك لا يصلح دليلا على ان خبر الواحد يصح ان يكون دليلا على العقيدة .

ولا يقال ان هذه الايات جاءت بحق المشركين والكفار وهي خاصة بهم ، لا
تطبيق على المسلمين ولا تشمل المسلمين ، لا يقال ذلك لان القاعدة
الشرعية ان (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فان كون الايات وردت
بحق اشخاص معينين لا يعني انها خاصة بهم ، بل هي عامة ، فاية السرقة
نزلت في سرقة المجن او رداء سفوان ، واية الظهار نزلت في حق (سلمة بن
مخر) ، واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية ، الى غير ذلك ، فهذه
كلها لا عبرة بخصوص الاشخاص الذين نزلت بحكمهم ولا بخصوص الحادثة التي
نزلت بشأنها ، بل تعم جميع المخاطبين ، والدليل على ذلك ان الصحابة
رضوان الله عليهم هموا احكام هذه الايات من غير كبير قدر على ان السبب
الخاص غير مطلق للعموم ، وانه لا عبرة به بل تعم الحكم ويبقى على عمومه
، وعلى هذا فان الايات وان نزلت بحق المشركين ، فانها تعم الجميع لانها
عامة فتطبيق على المسلمين ، وتكون دليلا عاما على النهي الجازم عن
اجتماع الظن في العقائد . على ان اية الانعام وهي قوله تعالى (وان تطع
اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا
يخرمون) قد خاطب الله بها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وهي نهى
مريخ عن اتباع الظن ودم له ، فهي تم مريخ في انما مخاطبون بها ، لان
خطاب الرسول خطاب لا منه الا ما ورد الدليل على انه خاص به ، وهذه لم
يورد دليل على انها خاصة بالرسول فتكون عامة للرسول ولنا فنحن مخاطبون
بها ، وهذه كافية لدلالة على النهي الجازم عن اتباع الظن في العقائد ،
فبناء على هذه الادلة يحرم على المسلم ان يعتقد ما دليله ظني لان النهي
من الاعتقاد نهى جازم ، والنهي الجازم يعني التحريم ، فالحكم الشرعي في
العقائد انه يحرم ان يكون دليلها ظنيا . وكل مسلم يعني عقيدته على دليل
ظني يكون قد ارتكب حراما ، وكان اثما عند الله ، غير انه ينبغي ان يعلم
ان الحرام هو الاعتقاد وليس مجرد التصديق ، فالتصديق لا شيء فيه وهو
مباح ، ولكن الجزم هو الحرام ، اي التصديق الجازم هو الحرام ، لانه
جزم يعني على ظن ، ودام الله لمن يبنّي عقيدته على الظن ، الا ان عدم
الاعتقاد لا يعني الا نكار وانما يعني فقط عدم الجزم ، فليس معنى عدم
الاعتقاد بالشئ انكاره بل معناه لا اجزم به ، فلا بد من ملاحظة هذه
الناحية الدقيقة ملاحظة خاصة لا نه قد وردت احاديث صحيحة ظنية في امور
تعتبر من العقائد وليست من الاحكام الشرعية ، فليس معنى تحريم الاعتقاد
بالظني رفض ما في هذه الاحاديث وعدم التصديق بما جاء فيها ، بل معناه
فقط عدم الجزم بما في هذه الاحاديث . ولكن يجوز التصديق بها ويجوز
قبولها ، والحرام هو الاعتقاد بها ، اي الجزم بها . بل منها ما جاء
بمنى طالبا العمل به فعمل به ، فعن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم (اذا فرغ احدكم من التشهد الاخير فليتعوذ بالله من
اربعة : من عذاب جهنم ، ومن عذاب القبر ، ومن فتنة المعيا والممات ، ومن
شر المسيح الدجال) وعن عائشة : ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو
في الصلاة (اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر واعوذ بك من فتنة المسيح
الدجال ، واعوذ بك من فتنة المحيا والممات) اللهم اني اعوذ بك
من المغرم والمأثم (فهذان الحديثان خبر احاد وفيهما طلب فعل اي طلب
القيام بهذا الدعاء بعد الفراغ من التشهد ، وما جاء فيهما يجوز تصديقه
، ولكن الذي يحرم هو الجزم به اي الاعتقاد به ما دام قد جاء في حديث
احاد ، اي بدليل ظني ، فان جاء بالتواتر لحينئذ يجب الاعتقاد به

غرة رمضان سنة ١٣٨٤
١٩٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

أجوبة أسئلة

- ١- ليس من الصحيح استبدال كلمة (يراد) الواردة في مطلع الجواب الأول بكلمة (يعمل)، لأن الأخيرة لا تؤدي المعنى المقصود، ذلك أن العمل نتيجة الإرادة، فهو ثمرة وليس الأصل، والحزب لا يقوم على العمل وليس العمل جزءاً من تكوينه، بخلاف الإرادة فإنها جزء من تكوين الحزب، أي أن العمل تنفيذ للإرادة، فالأصل هو الإرادة، فالحاكم يريد ويأمر، والموظفون والقوى المادية تعمل، والسيد يريد ويعمل، والعبد يعمل ولا يريد... إلخ، فالأصل الإرادة، ولذلك كانت كلمة (يراد) أدق بل هي الصحيحة.
- ٢- المراد بالفكرة هنا العقيدة، فمن حيث النظرة إلى الأساس يقال الفكرة، فتشمل من يقوم على عقيدة ومن يقوم على فكرة فرعية، كمن يقوم على أساس فكرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أما من حيث السير فيقال المبدأ، من أجل أن يلاحظ أن هناك فكرة وطريقة، وأن الفكرة لا تسير إلا من حيث الطريقة، فالعقيد يختلف باختلاف القصد والمعنى واحد.
- ٣- إرادة التكتل أن يوجد الفكرة التي يقوم عليها هو الذي يجعله حزباً سياسياً، فلو لم يرد ذلك لا يكون حزباً سياسياً، والذي يميزه عن غيره كون الإرادة جزءاً من تكوينه فكان جزءاً من تعريفه، أما الجمعيات الأخرى غير السياسية فالإرادة ليست جزءاً من تكوينها ولم تقم من أجل إيجاد الإسلام بل قامت من أجل أغراض أخرى، أما كونها تحب أن يوجد الإسلام فذلك مجرد آماني وليست إرادة، فضلاً عن أنها لم تجعل الإرادة جزءاً من تكوينها.
- ٤- إن معنى قيام التكتل على الفكرة هو أن يقوم عليها تفصيلياً، أي على فكرة تفصيلية، ولا يتلئى لقيام على فكرة تصريحية إلا بتبني هذه التفصيلات، وحزب التحرير من أول يوم قام إنما قام على فكرة تفصيلية، أي تبني أفكاراً متعددة مستندة أو مستفقة عن الفكرة الأساسية، وتبني هذه الأفكار، فالتبني للحزب للأفكار يعني قيامه عليها، أما كون هذه الأفكار كانت قليلة ثم كثرت، فذلك تابع لنمو الحزب، ففكرة تبني من حيث هي قام عليها الحزب، وقام بالفعل على أفكار متبناة، لذلك يقال قام الحزب على الأفكار التي تبناها، وتبني الحزب أفكاراً قام عليها.
- ٥- إن أي حزبي يخالف ما تنهاه الحزب في أعماله لا بد من النظر في أمره، أما الدارس فلا شيء عليه، ولما وجود بعض الأشخاص غير مثبتهن لأفكار الحزب، فإن ذلك قد يكون موجوداً، والحزب لا يبحث عنهم ولا يفتش عليهم، لأن فكرة التفتيش والتحري على أفراد الحزب غير موجودة وتحارب ولا يصح أن توجد، فكل فرد من أفراد الحزب هو الحزب، فمن الذي يفتش عليه؟ ولكن إذا جاهر بالعمل أو المداخلة بما يدل قطعاً وصراحة على عدم تبنيه للفكر، فحينئذ ينظر في أمره إن كان حزبياً.
- ٦- الصراع الفكري في الحزب يعني إلى أن تقوم الساعة، لأنه عمل من أعمال حمل الدعوة، فيقوم به الحزب سواء أكان في الحكم أم لم يكن، ولكن ما ذكر في الجواب مقصود منه بيان الحالة في الحكم لتمييزها عما قبل الحكم، فالصراع الفكري في دار الإسلام يكون مع غير المسلمين في دعوتهم للإسلام، ويكون مع المسلمين الذاهنين، ومع الذين يسبرون براء مغلوطة، ويكون في غير دار الإسلام بذلك، ومعنى كون الحزب قواماً على المجتمع هو أن يحارب الأفكار المغلوطة سواء الموجودة أو التي تجدد، وبعد استلام الحزب للحكم متحذرون أن الصراع الفكري أصبح أشد وقوى مما كان عليه قبل

استلام الحزب للحكم.

٧- إن ممارسة معالجة مشاكل الحياة هو إعطاء الرأي فيها سواء أكان الشخص حاكماً أم ليس بحاكم. فالمفكر يعطي رأيه في المشكلة، فأعضاؤه رأيه هو معالجة لها بالفعل، والقاضي يعطي رأيه في المشكلة، فأعضاؤه رأيه هو معالجة لها بالفعل، ولكن هذا الرأي يعطى على سبيل الالتزام، فتقوم قوة السلطة فتنفذه، والوالي يعطي رأيه في المشكلة، فأعضاؤه رأيه هو معالجة لها بالفعل، ولكن هذه المعالجة تكون تنفيذاً لا مجرد كلام، لأن الوالي سلطة، فالمعالجة بالفعل واقعة في كل حال، والفارق هو التنفيذ الفعلي وليس المعالجة، أي أن الحزب خارج الحكم لا ينفذ ما أعطاه من معالجات بالفعل، وفي الحكم ينفذ المعالجات فعلاً.

٨- الحزب يفرق بين المذهب، فأبناء المذهب هو مقلدون لرأي الإمام، وأما أعضاء الحزب فهم غير مقلدين لأحد بل الرأي رأيهم، وهم غير مقصورين على شرح وتوضيح الأفكار المثبتة، بل هم أيضاً مطالبون بفهم ما تفكره الحزب باعتباره قد يتنوع هم، فإذا وجدوه غير صحيح أو قاصراً أو غامضاً أو غير ذلك بادروا فوراً بمناقشته، فإما أن يكونوا على خطأ فيرجعون، وإما أن يكون التنبئ خطأ فيصحح، وهنا يحصل لدى الشباب الحركة الفكرية، وتتابعها وتحمل مشقة البحث فيها يحصل النبوغ ويحصل الإبداع. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الشباب لو لم يكن في الحزب لكائنات وسائل تتبع المشاكل عنده محدودة على فرض أن وسائل الاطلاع غير محدودة، أما في الحزب فإن تتبع المشاكل غير محدود ووسائل الاطلاع غير محدودة، فيمر الرأي بثلاثة أدوار: أحدها الدراسة، والثاني التفكير، والثالث البحث والتتبع، ثم يخرج للناس بعد هذه الأدوار الثلاثة فكر مبتني، فيصل للشباب، وهو بدوره يأخذه ويفهمه ومن فهمه له يتبين ما إذا كان هذا الفكر في حاجة حتى يفهمه هو إلى دراسة وتفكير وبحث أم لا، فإن لم يجد في حاجة أخذه، وإن وجد في حاجة درسه وفكر فيه وبحثه وتتبعه، فهذا هو الذي يوجد الإبداع في الحزب ككل، ولولا وجود الشباب في الحزب لما حصل على ما يسهل له الإبداع، أما الأمة فإنها بوجود الأفكار المبدعة تنبئ إلى ما لديها من أفكار عتنة ومن مفاهيم منتنة فتم نحتها، وتروى عفتها، وحينئذ تدرك ضرورة أن تفكر، وهذه أول خطوة في الإبداع، فالحزب يدل الأمة على طريق الإبداع، فهو يوجد في أفراد الإبداع بالفعل عن طريق التنبئ، ويوجد في الأمة الإبداع عن طريق بحث الأفكار التي تنبأها ويحملها على أن تسير في طريق الإبداع، وبالتالي يوجد فيها الإبداع.

٩- الحزب الشيعي يجعل نفسه هو الأمة، فهو لا يسمح لأحد أن يكون في مجلس الأمة من غير الحزب، ولا يسمح لأن يكون أحد في الحكم من غير الحزب، والانتخابات الديمقراطية تجري في الحزب. أما الأحزاب الرئاسية فإن معنى لسلامتها للحكم أن يتولى أعضاء الحزب الحكم في الوزارة وفي الولايات وحتى في السفراء، والاشتغال من خارج الحزب في الحكم شيء شاذ، ولا يكون إلا لضرورة. أما حزب التحرير فلا يجعل نفسه هو الأمة بل أعضاؤه أفراد من الأمة، والخليفة لا ينتخبه الحزب بل يرشحه، والأمة هي التي تنتخبه وتتابعه. ثم إن الحزب لا يفرق بين أعضائه وبين أي فرد من أفراد الأمة، فالقبول هو الكفارة وليس الحزبية، فمن كان أهلاً لأخذ، ومن كان غير أهل لا يؤخذ، فالحزبية في الحكم عند غير حزب التحرير من الأحزاب هي الطاغية على الحكم، والأمة في حزب التحرير هي التي يجب أن يطغى رايها ومصحتها على الحكم، ولذلك هنالك فارق كبير بين حزب التحرير وباقي الأحزاب.

١٠- في الدولة الإسلامية إذا كان الحزب في الحكم تولت فكرته تصريف شؤون الناس، وقدم للأمة

من الرجال من يباشر تصريف شؤون الناس بفكرته، وإذا كان خارج الحكم حاسب الخليفة والحكام في تصريف شؤون الناس على أسس فكرته، فوضعه خارج الحكم كوضعه داخل الحكم هو جعل فكرته هي التي تحكم، فإن كان داخل الحكم قدم أفراداً ليبشروا جعل فكرته تحكم، وإن كان خارج الحكم سعى لجعل فكرته تحكم، فهو داخل الحكم يباشر بالفعل وخارج الحكم يسعى. ولذلك فإن وضعه كحزب يبقى في الحكم كما كان خارج الحكم، سواء أكانت الدولة إسلامية أو ليست إسلامية، لا يختلف الحال مطلقاً.

والذي يمكن تلخيصه هو: أن الدولة الإسلامية هي الخليفة، فمعنى قيام الدولة الإسلامية هو قيام نظام الخلافة، والخليفة يصرف أمور الناس بالشرع، وبرأيه فيما أعطاه الشرع أن يصرفه برأيه. فالحزب يكون قد شرح للأمة أفكاره وآراءه، فحين يخلو منصب الخلافة يقدم الحزب للأمة رجلاً من رجاله ليكون خليفة، فإذا انتخبته الأمة وبايعته يكون الحزب قد استلم الحكم ولو لم يكن له في مجلس الشورى أو مجلس الأمة أي عضو، وإن لم ينتخب ولم يتابع رجلاً منه لا يكون قد استلم الحكم ولو كان كل أعضاء مجلس الشورى أو مجلس الأمة من الحزب.

هذا هو ما يحصل عملياً في مسألة تولي الحزب الحكم في الدولة الإسلامية، والخليفة عضو في الحزب ويظل عضواً في الحزب، فهو في الحكم يقوم بعمل فيجب أن يقوم به الأفكار التي تنبأها الحزب كأي عضو من الأعضاء يقوم بأعماله، فهو مقيد بما تنبأه الحزب في كل شيء، ولا يصح أن يحكم بأفكار غير متبناة، ولكنه وهو خليفة للمسلمين لا يتصرف بالحكم برأي الحزب بل بما تقتضيه مصلحة المسلمين، يعني لا يقرر الحزب تصرفاته كما أن الحزب لا يقرر تصرفات الأجير عند مستأجره. فمن الخليفة في الحكم كمثل الموظف في الوظيفة ومثل الأجير عند المستأجر، مقيد بما تنبأه الحزب من أفكار، ولكن لا يقوم بوظيفته حسب قرارات الحزب بل حسب الوظيفة.

وما دام الخليفة لا بد أن يطبق أفكار الحزب، إلا أن الأمة هي التي نصنته وليس الحزب، ولذلك يأخذ من شباب الحزب ما يلزم ضرورياً لأفكار الحزب أي لتطبيقها، ويأخذ لمصالح الأمة ورعاية شؤونها وتصريف أمورها ما يضمن حسن الرعاية وحسن التصريف وحسن إدارة المصالح. هذه هي المسألة باختصار: خليفة من حزب، انتخبته الأمة وبايعته، يجب أن يطبق أفكار الحزب، يجب أن يقوم بتصريف أعمال الأمة ورعاية شؤونها وإدارة مصالحها سواء أكانوا من الحزب أو من غيره. وهو، أي الخليفة، نائب عن الأمة وليس ناشئاً عن الحزب، فليست قرارات الحزب هي التي تميزه بل يسيّر كما يسيّر الموظف في وظيفته.

١١- لجان الولايات لها صلاحية التتني منذ سنة ١٩٥٨م وحين صدرت نشرة دخول المجتمع، وقد بينت مصالح اللجان في كل من الكويت والأردن وسورية، وحين يكون الحزب في الحكم المفروض أن تكون فوائده في الحكم، فتقوم الولايات بتبني مصالح الأمة في الولاية، وترسل للقيادة تقريراً عما فعلت، والقيادة تشرف على هذا التتني كما هي الحال الآن، وبذلك لا يحصل ما ذكرتموه من تفلاتها إلى أحزاب، أي أن لجان الولايات لا يمكن أن تصبح أحزاباً بسبب التتني، سيما وأن الحزب ليس التتني فقط، ثم أن التتني نفسه خاضع للقيادة.

٣٠ من جمادى الآخرة ١٣٨٧هـ

١٩٦٧/٩/٨م

ملحق رقم (7)

بسم الله الرحمن الرحيم

(هذا بلاغ للناس ويُنذروا به وليعلموا إنما هو إله واحد وليذكر أولوا الألباب)

من أسعد بيوض التميمي

أمير حركة الجهاد الإسلامي / بيت المقدس

أيها المسلمون:

لم يقاَجَ العالم الإسلامي بقرارات مؤتمر داکار ، هذا المؤتمر الذي جمع الخليط من اصحاب الأفكار المتباعدة والعقائد المتضاربة ، والتي لم يربطها بالإسلام رابط إلا أنها تقتسب إلى شعوب إسلامية ، ولكنها في حقيقتها غير مسلمة { وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء إلا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ، وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون ، الله يستهزئ بهم ويمدهم في طغيانهم يعمهون . }

إن الشعوب الإسلامية لتعرف هؤلاء الحكام على حقيقتهم ، فهم بين قومي ملحد وعلماني مرتد ، وماسوني ضال ، وأعرابي جاهل ، فليس لهم من الإسلام إلا الاسم ، خرجوا علينا وكان منتظراً أن يخرجوا بالإفك المبين والكفر الواضح ، فاطلوا ما علم تحريمه من الدين بالضرورة ، فأباحوا تجويع شعب العراق بما فيهم الأطفال والنساء والرجال ، وعملوا على حذف كلمة "الجهاد" من بيان مكة فاستحقوا لعنة الله والتاريخ والأجيال . فأني عقاب سيئزل بهم وأي عذاب سوف يحل بهم في الدنيا ، هؤلاء عن الحكام الفجرة الكفرة ألم يسموا قول الله تعالى وهو يتهددهم : { قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموالٌ اقترنوا بها ونجانكم وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين } . لقد لثرتم ليها الحكام الأراذل أموالكم وتجارتكم وبترولكم وفلكم على حب الله ورسوله وخمسكم من ذكر كلمة الجهاد أمام مسلمة الكافرين ، ولم تخجلوا من الله ومن أنفسكم فبئس لكم ، والف تب لمن صدغ ببيانكم ومن أساءه وكتبه أو ترجمه ولمن أعلنه على الناس.

ليها الحكام الماجورون:

بالأس ففتحتم صدوركم وبيوتكم ليصاير الكفار ، وتوايتموهم ضد الشعب العراقي المسلم ولزلتهم بالآفة لشد المصائب وأخطرها.

واليوم ما زالت قلوبكم مبنية بالحق والضعيفة تطالبون باستمرار الحصار على الشعب العراقي المسلم وتطلعون على القرآن الكريم وتجردون على حذف كلمة "الجهاد في سبيل الله" حتى تتلوا رضى لسيادتكم الكفار ، فيأي عقل تفكرون ؟ وبأي إسلام تأمرون ؟ وبأي عقيدة تؤمنون ؟ وعلى أي مذهب أنتم سائرون ؟ والإسلام منكم بريء ، والعقيدة عقيدة الإيمان والإسلام القائمة على التلذذ للمؤمنين والتسامح اتجاه الآخرين ، وتلبي هذه العقيدة السمحة أن يموت أطفال الكفار جوعاً أو تسلاهم أو مسيئهم ، فكيف تطالبون باسم الإسلام والمسلمين أن يموت أطفال العراق ونسأله وشيوخه وشبابه ، وهم جند الحاضر لهذه الأمة ، وكيف تصرون على تجويعهم وقتلهم وفكك بهم ؟؟

{إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة} ، فيأي اسلام تستطلون تحت سقته تحت المؤامرات على المسلمين والمؤمنين !! وبأي عقيدة إيمانية تتمتعون لتطعنوا الأمة في صدورهم وظهرهم ، والله يقول في محكم كتابه { إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون . }

يا حكام المسلمين:

لقد قلبنا التاريخ صفحة صفحة فقم نجد لكم شبيها ولم تعثر لكم على مثل ، فأنتم رأس الفتنة ، وأنتم بلاء الأمة وأنتم شرار الناس . كل المنافقون كفاراً ينافقون المسلمين خوفاً منهم ، وأنتم تنافقون الكفار ، وتعلنون موالاتهم على رؤوس الأشهاد ، فهل أنتم مسلمون !! ؟

ليها المسلمون:

{تبي امر الله فلا تستعجلوه} ، وأتى امر الله قريباً ليخلصكم من هؤلاء العملاء ، فاصبروا فإن الله مع الصابرين ... اصبروا يا أحفاد بلال بن رباح ويا أحفاد المجاهدين الأوائل ... صبراً إلى يسر فإن عهد أمية بن خلف قد انتهى ، وقد اقترب زمن سقوط الفاريد ، وأن الحكم دائماً لله ورسوله والمؤمنين { وسيعلم الذين ظلموا أي مقلب ينقلبون . }

والله أكبر ... وإنه لجهاد نصر أو إستشهاد

بسم الله الرحمن الرحيم

عزل الأمير

لوحظ في المناقشات التي دارت بين الشباب، عقب إعلان القيادة المؤقتة عزل عبد القليم زلوم عن إمارة الحزب، أنه قد جرى فيها خلط بين ثلاث مسائل: طاعة الأمير، واستحقاق الأمير للعزل، ولاية عزل الأمير.

والصحيح أن مسألة استحقاق الأمير للعزل، شأنها شأن المسألتين الأخريين، مسألة منفصلة، وينبغي أن لا تُخلط بغير أسباب استحقاقه للعزل. وهي الأسباب التي فصلها بيان إعلان العزل، ولولها وأهمها عزز الأمير المعزول عن تسيير الحزب على نحو يؤدي لتحقيق غاية الحزب. وهذا السبب وحده كاف لجعل الأمير مستحقاً للعزل، ولجعل الإجراء الذي تُتخذ بحقه مُسرّعاً.

فالحزب ينهض بأداء فرضين. أولهما هو وجوب وجود فئة أو طائفة أو حركة أو جماعة أو تنظيم أو حزب في الأمة ينطبق عليه منلول قوله تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ولولئك هم المفلحون). وهذا الفرض على الكفاية، وقد تم تحقيقه بمجرد وجود الحزب في المجتمع، وقيامه بالدعوة إلى الخير (الذي هو الإسلام) والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن الفرض هنا منصب على ذلك فقط وليس على تحقيق أية غاية أخرى.

ولما الفرض الثاني الذي ينهض به الحزب، فهو العمل لإقامة الخلافة. وهذا الفرض جاء من القاعدة الشرعية المتبناة "ما لم يتم الواجب إلا به فهو واجب". فالعمل لإقامة الخلافة فرض على جميع المسلمين، ومن لا يعمل منهم لتحقيق هذه الغاية لم يتم حتى تتحقق. صحيح أن الفرض هنا أيضاً فرض على الكفاية، ولكن الفرض لا يتحقق بمجرد وجود الحزب في الأمة، بل لا بد له من أن يحقق الغاية. ولما كانت الغاية لم تتحقق بعد، فإن كل من لا يعمل مع حزب التحرير في الوقت الحاضر لم يظفراً لعدم وجود حزب غيره يعمل لإقامة الخلافة حسب الطريقة الشرعية لذلك. وسقوط الإثم عن شباب حزب التحرير أت من تلبس الحزب بالعمل الذي من شأنه أن يؤدي لتحقيق الغاية. فإذا لم يكن الحزب متلبساً بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية فإن الإثم لا يسقط عن شبابه، كما أن العمل معه لا يعود مجزئاً. والتلبس بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية لا يكفي فيه الدعوة إلى الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل لا بد من أن يرسم الحزب الخطط ويضع الأساليب للأعمال التي من شأنها أن تؤدي لتحقيق الغاية، سواء على صعيد طلب النصرة أو على صعيد أخذ قيادة الأمة.

وراقع الحال أن الحزب في ظل القيادة المعزولة لم يعد متلبساً بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية في السنوات الأخيرة. وهو أمر لم يكن يخفى على معظم الشباب، ناهيك عن المطلعين على بواطن الأمور في الحزب. ويكفي الإشارة في هذا المقام إلى إشغال القيادة السابقة للشباب فيما أصدرته من كتب ونشرات مخالفة للشرع ولما نبذاه الحزب، مما جعل الحزب يتقوقع على نفسه، وينشغل عن العمل في الأمة.

هذا السبب وحده كاف لجعل عزل الأمير واجباً. ولذلك صار لا بد من عزله، وإعادة الحزب إلى المسار الصحيح، والتلبس بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية.

ومع ذلك، فإن هناك أسباباً أخرى تضاعفت مع هذا السبب، وجعلت قرار العزل أكثر إلحاحاً. وهذه الأسباب موضحة كذلك في البيان. ومن بينها تبني أحكام وأفكار انحلت على الفكرة والطريقة اللتين

تنبأهما الحزب ما يخالف الشرع، ويتناقض مع صفاتهما ونقائهما. هذا فضلاً عن الأمور الأخرى التي أتى عليها البيان.

وينبغي أن لا يغيب عن ذهن أي شاب أن الحزب جماعة خاصة، وهي ليست جماعة المسلمين، وإن كان أعضاء هذه الجماعة الخاصة جزءاً من جماعة المسلمين.

فالحزب ككيان تنطبق عليه الأحكام الشرعية التي تنطبق على الجماعة الخاصة، كما ينطبق على أميره ما ينطبق على أمير الجماعة الخاصة، وليس ما ينطبق على خليفة المسلمين.

والجماعة الخاصة هي عدد من المسلمين بلغ ثلاثة فأكثر بينهم أمر مشترك. وهذا الأمر المشترك قد يكون السفر، وقد يكون عملاً ما اجتمعوا عليه، ولتفقوا على شروط أو ضوابط له، كعمل الحزب.

والجماعة الخاصة يجب أن يكون لها أمير، كما دلّ على ذلك حديث الرسول صلى الله عليه وسلم برواية عبد الله بن عمر: "لا يحلّ لثلاثة يكونون بقلعة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم".

وكون الجماعة الخاصة لها أمير يعني وجوب طاعة هذا الأمير. فالأمير سواء أكان أميراً عاماً كالخليفة، أميراً خاصاً كأمير الحج، وقائد السرية، وأمير الحزب، طاعته واجبة في الشأن الذي أمر فيه، لأن طاعة الأمير هي تدخل الناس في الجماعة، وترك طاعته تُخرجهم منها، سواء أكانت هذه الجماعة جماعة المسلمين أو جماعة خاصة كالحزب.

غير أن الخليفة وإن كان قد وُكِّلَ برضى المسلمين، إلا أن بقاءه خليفة لا يعتمد على رضاهم، بل يبقى خليفة ما دام حاله لم يتغير على نحو يوجب عزله، وما دام ملتزماً بالحكم بالإسلام ولم يُظهر الكفر البواح. فإمارة الخليفة دائمية.

وهذا لا ينطبق على الأمير الخاص. فالجماعة التي ولته إمارتها لها أن تعزله إذا فقدت الثقة به، سواء أمرها بمعصية أم لم يفعل ذلك.

والدليل على ديمومة إمارة الخليفة حديث عبادة بن الصامت كما أورده البخاري حيث قال: 'دعانا النبي صلى الله عليه وسلم فبايعناه فقال فيما أخذ علينا أن بايعناه على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرنا وعزلنا وأن لا ننزع الأمر أهله إلا أن تروا كفراً بواحاً عندكم من الله فيه برهان'.

فهذا الحديث دلّ على أن الخليفة يبقى خليفة ما دام يحكم بالإسلام ولا يُظهر للكفر البواح، وطاعته واجبة ما لم يأمر بمعصية، وهذا الطبع إذا لم يتغير حاله على نحو يوجب عزله. فالخليفة يبقى خليفة بغض النظر عن رضى الرعية أو سخطها، وسواء وثقت به أم لم تثق، ما دام يحكم بالإسلام ولم يتغير حاله على نحو يوجب عزله.

أما الأمير الخاص، فإن الأدلة الشرعية بحقه لا تدل على شيء من ذلك، ولم تمنع هذه الأدلة عزله إذا فقد رضى الجماعة أو ثقها، أو أخل بالشروط أو العهد الذي بينه وبين الجماعة. وكون الحزب مستمراً في عمله قبل قيام الخلافة وبعده لا يعني ولا يقتضي تولي إمارة أميره لا عقلاً ولا شرعاً. فالفرض منصب على أن يكون له أمير، وليس أميراً معيناً.

فالأمير الحزبي يبقى أميراً برضى الشباب وثقتهم، وما دام قائماً على رعاية الأمر المشترك لأعضاء الحزب وفق العهد الذي بينه وبين الشباب. فإذا أخل شيء من ذلك فللشباب حق عزله، لأنه إنما صار أميراً برضاهم، وبقلوه أميراً عليهم منوط بهذا الرضى إلى جانب التزامه بالعهد الذي بينه وبين الشباب. وهذا تحقيق لمناط إمارة الجماعة الخاصة وليس حكماً عقلياً؛ وبالتالي لا يرد طلب الدليل على هذا التفصيل.

فالشارع لم يُحرّم على الجماعة الخاصة عزل أميرها ولم يوجب طاعته في حال تقصيره، أو عجزه عن القيام بواجباته، أو تغييره في صفة الأمر المشترك الذي اجتمعوا عليه.

وفي حزب التحرير هناك عهد بين الشباب وبين الأمير إن نقضه استحق العزل. والعهد الذي بين الشباب والأمير هو أن يلتزم بالفكرة والطريقة كما تبتأها الحزب منذ تأسيسه، وإن يعمل على تثبّس الحزب بالأعمال التي من شأنها تحقيق الغاية. ويجب على الشباب في حالة وفاة الأمير بقسطه من العهد أن يطيعوه، وينفذوا أوامره ولو أمر من يفوضهم من المسؤولين، حسبما هو متبني في الناحية الإدارية. أما إذا انحَلَّ الأمير بشيء من عهده مع الشباب، سواء على صعيد تبني ما لا ينبثق عن العقيدة أو تبني عليها، أو على صعيد رسم الخطط والأساليب التي من شأنها تحقيق الغاية، فإنَّ للشباب العقيدة أو تبني عليها، أو على صعيد رسم الخطط والأساليب التي تجعل الحزب ملتبسا بالعمل الذي من شأنه تحقيق الغاية. وذلك لأن العمل لإقامة الخلافة هو الفرض الذي ينهض به الحزب وأنشئ من أجله، فإذا لم يتلبس بالعمل الذي من شأنه أن يؤدي لتحقيق هذا الفرض، فإن العمل معه لا يعود مجزئاً.

وأما إذا تبني من الآراء والأفكار والأحكام ما يحرم على الشباب تبنيه، فإن عزله يصبح واجباً عليهم كذلك، لأن القاعدة الشرعية تقول "الوسيلة إلى الحرام محرمة". ففي هذه الحالة، فإنَّ تبني الأمير ملزم للشباب، فإن كان ما تبتأه مما يحرم تبنيه، فمعنى ذلك أنه يلتزمهم بتبني الحرام، الأمر الذي ينبغي أن يعترضوا عليه وأن يرفضوه، وأن يظلوا يراجعونه فيه حتى يرجع عن تبنيه. فإن لم يرجع عن تبني الحرام وجب عليهم عزله، حتى لا يقعوا هم أنفسهم في إثم تبني الحرام.

وهكذا فإنَّ عزل الأمير السابق كان واجباً: أولاً لعجزه عن جعل الحزب يتلبس بالعمل الذي من شأنه تحقيق غاية الحزب، وهي إقامة الخلافة، وثانياً لأنه تبني أحكاماً وأفكاراً من غير الإسلام حسب فهم الحزب ونتيجه لما ينبثق عن الفكرة الإسلامية أو تبني عليها. ولا يقال هنا إن الأحكام التي تبتأها قال بها فقهاء آخرون. لا يقال ذلك لأن الحزب تبني أن هذه الأحكام ليست من الإسلام وإن قال بها أولئك الفقهاء استناداً إلى قاعدة "شروع من قبلنا شرع لنا"، التي فلدها الحزب وبيّن أنها خاطئة، وتمسك بقاعدة "شروع من قبلنا ليس شرعاً لنا". فهذا التبني يُخرجه من الحزب لأنه خرج به عما تعهد بالالتزام به من الأحكام التي تبتأها الحزب. وتبني ما هو من غير الإسلام لا يُخرجه من الإسلام، ما دامت لديه شبهة دليلاً. ونحن لا نقول بخروجه من الإسلام، وإنما بخروجه من الحزب.

وفي حالة وجوب عزل الأمير يُنظر في كيفية عزله. فإن كانت قوانين الحزب الإدارية تُنتج عزله، تُنحل هذه القوانين بحيث يتم عزله بحسبها.

أما إن كانت القوانين الإدارية لا تُنتج عزله، فإنه لا قيمة لها في هذه الحالة، ويجب عزله دون التقيد بها وذلك لأن القوانين الإدارية هي من الأساليب التي تُنحل تحت عموم المباح ما لم تؤدَّ إلى الحرام. فإن أدت إلى الحرام فلا يجوز التقيد بها، لأنها تصبح وسيلة إلى الحرام، والوسيلة إلى الحرام محرمة. وهكذا جرى عزل الأمير السابق. فالشباب تبين لهم أنه مستحق العزل، ووجدوا أن القوانين الإدارية الخاصة بعزله (أي لية عزل الأمير) لا تُنتج عزله، فتخطوها و التزموا بالحكم الشرعي الذي يوجب عزله لأن المسير خلفه حرام.

ولا يرد هنا موضوع الطاعة. فالطاعة لكل أمير سواء كان أميراً عاماً لم أميراً خاصاً من الهيئات. والطاعة لا تُرد حين يكون الأمر متعلقاً بحرمة المسير وراء الأمير.

ولا يقال هنا إن عزله بغير الأسلوب الإداري من شأنه أن يؤدي إلى شقّ الحزب، وذلك لأن الشباب الذي يبقى سائراً خلف الأمير الواجب العزل أتم، كما أنه لا يعود عضواً في الحزب، وبالتالي فإن الحزب في هذه الحالة لا صلة له بالأمير الواجب العزل أو بمن بقي سائراً خلفه، وإنما الحزب هو الذين عزلوا الأمير وعينوا غيره، وهؤلاء لا انشقاق بينهم.

والمسلم أي مسلم لا ينتظر إلى عاقبة الفعل إن كان واجباً. فهو يذهب للجهاد حيث قد يستشهد، مما قد يؤدي، وخاصة في هذا الزمن، إلى ضياع عائلته، وإقدام بعض أفرادها على ارتكاب الحرام. فلا يقال في هذه الحالة إنه ما كان له أن يقوم بما فرضه الله عليه لأن ما قام به قد يؤدي إلى الحرام. فقاعدة "الوسيلة إلى الحرام محرمة" إنما تنطبق على الأعمال المباحة وليس للواجبة.

فالمسلم يجب أن يقوم بالفرض، حتى وإن كان هناك احتمال بأن يؤدي قيامه به إلى مآلات محرمة. وأبسط مثل على ذلك هو حمل الدعوة، الذي قد يؤدي إلى دخول حامل الدعوة للسجن، وبالتالي ضياع عائلته، واحتمال ارتكاب بعض أفرادها الحرام. فهل تكون هذه النتيجة المحتملة مانعاً من قيامه بالفرض؟ الجواب قطعاً بالنفي.

وفي الحالة التي نحن بصددنا من وجوب عزل الأمير، فإن شقّ الحزب يقع على من بقوا مع الأمير المعزول، لأنهم تقاعسوا عن أداء الفرض الذي هو عزل الأمير، كما أن بقاءهم معه، وهو على الوضع الذي بيّناه، هو الذي أدى إلى شقّ الحزب، إن كان يجوز اعتبار ما هو حاصل في الحزب الآن انشقاقاً.

هذا توضيح كافٍ لما حصل في الحزب. فالموضوع ليس موضوع الطاعة، وإنما هو موضوع استحقاق الأمير للعزل، ووجوب قيام الشباب بعزله. فمن تبين له وجوب عزله لا يجوز له طاعته، ولا السير وراءه.

وبعد أن تبين وجوب عزله بكل جلاء، لا يجوز أن يبقى أحد من الشباب مع الأمير المعزول. كذلك فإن الموضوع ليس بالالتزام بقوانين الحزب الإدارية، لأن هذه القوانين لا يجوز أن تحول دون تحقيق الفرض. فإن حالت دونه يجب تجاهلها وعزل الأمير بأية طريقة ممكنة يجيزها الشرع، وإن لم ينص عليها القانون الإداري.

والخلاصة بين وجوب عزل الأمير، وبين طاعته، والية عزله في القانون الإداري، هو الذي أدى إلى البلبلة، وتردد بعض الشباب في الانضمام للحزب. وبعد هذا البيان الواضح للموضوع كله لم يعد هناك عذر لأحد في البقاء خارج الحزب.

والتهيهية التي غابت عن أذهان البعض أننا في الحزب نتكلم حول فكرته، وليس حول شخص أو أشخاص. فإذا وضع الشباب أمام خيار التمسك بالفكرة أو التمسك بأمير معين، فإن موقفه يجب أن يكون محسوماً لصالح التمسك بالفكرة التي هي الرابط الأساسي بين شباب الحزب.

حزب التحرير

في ٢ شعبان ١٤١٨ هـ

١٩٩٧/١٢/٢ م

[illegible]

ملحق رقم (10)

بسم الله الرحمن الرحيم

أجوبة أسئلة

العسمة

١- القسم ثابت بالكتاب والسنة. أما الكتاب فقد قال الله تعالى: (وَلَا تَقْضُوا الْإِيمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا)، وقد أمر الله نبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يقسم في ثلاثة مواضع، فقال تعالى: (وَيَسْتَبِثُونَ أَحقُّ هُوَ قُلْ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحقٌّ) وقال تعالى: (قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَكُم) وقال تعالى: (قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثَنَ). واستعمل القرآن القسم في عدة مواضع، قال تعالى: (فَلَا أَقْسَمُ بِربِّ المَشارِقِ) (لَا أَقْسَمُ بِيومِ القِيامةِ) (لَا أَقْسَمُ بِهذا البلدِ) (فَلَا أَقْسَمُ بِمواقعِ النجومِ) (وَإِن لِّقَسَمٍ لَّو تَعْلَمُونَ عَظِيمًا). وأما السنة فقد كان صلى الله عليه وسلم يقسم اليمين، فروي عنه أنه قال: (والذي نفسي بيده) (والذي نفس محمد بيده) وكان أكثر قسمه عليه السلام (ومصرف القلوب) (ومقلب القلوب)، وعن عكرمة عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (والله لأغزون قريشاً) الحديث، وروي عن عمر بن الخطاب أن النبي صلى الله عليه وسلم أدركه وهو يحلف بأبيه فقال: (إن الله ينهاكم أن تحلفوا بأبائكم. من كان حالفاً فليحلف بالله أو ليصمت). والإكثار من حلف اليمين لا شيء فيه، فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحلف كثيراً، وقد كان يحلف في الحديث الواحد إيماناً كثيرة وربما كرر اليمين الواحد ثلاثاً، فإنه عليه السلام قال في خطبة الكسوف: (والله يا أمة محمد ما أحد أغير من الله أن يزني عبده أو تزني أمته، يا أمة محمد والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً)، ولفظه امرأة من الأنصار معها أولادها فقال: (والذي نفسي بيده إنكم لأحب الناس إلي ثلاثاً)، وفي حديث عكرمة المار قال عليه السلام: (لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً والله لأغزون قريشاً) مما يدل على أن الإكثار من اليمين أمر مشروع كاليمين ولا شيء فيه وليس بمكروه، إذ لو كان مكروهاً لكان النبي صلى الله عليه وسلم أبعد الناس منه. وأما قول الله تعالى: (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) فمعناه لا تجعلوا أيمانكم بالله مانعة لكم من البر والتقوى والإصلاح بين الناس، فعن ابن عباس في قوله تعالى: (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ) "الرجل يحلف أن لا ينصل قرابة وقد جعل الله له مخرجاً في التأخر فأمره أن لا يعتل بالله فليغفر وليبر"، وليس معنى الآية لا تحلفوا بالله كثيراً بل معناه لا تجعلوا كونكم حلفتم بالله شيئاً لعدم فعل الخير. وقد شرعت اليمين للتأكيد، وقد أمر بها الله سبحانه وتعالى، فكل من يريد أن يؤكد لغيره يقسم له وكل من يريد أن يتأكد من غيره عن أمر يطلب منه أن يقسم عليه، وهذا الأمر بالقسم يفيد الطلب، ولكن قول الرسول: (إني والله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا أتيت الذي هو خير وتحللتها)، هذا القول من الرسول قرينة على أن هذا الطلب للإباحة، إذ لو كان فرضاً أو مندوباً لما أمر بتركه لما هو خير. إلا أن القسم إذا كان من أجل القيام بفرض ولا يتوصل للقيام به إلا به، يصبح في هذه الحالة القسم فرضاً عملاً بقاعدة "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب". أما التحلل منه فإنه وإن كان مباحاً إلا أنه إذا كان التحلل منه يؤدي إلى ترك القيام بالواجب كان حراماً عملاً بقاعدة "الوسيلة إلى الحرام حرام". وعلى هذا فإن جماعة في سفر واجب قد اشترطوا على كل من يصحبهم في سفرهم هذا الواجب أن يقسم يميناً معيناً بتأكدون منه، فإن لهم ذلك شرعاً عملاً بالنصوص، إن كان اليمين لمجرد التأكد من صدق من يطلب السير معهم، أما إن كان من أجل حماية جماعتهم من أن يكون فيها من يفرقها أو للمحافظة على قوة جماعتهم وقوتها فإنه حينئذ يصبح واجباً عليها أن لا تقبل أحداً إلا يقسم. أما المطلوب منه

الضم إذا اقتنع أن هذا السفر واجب وأنه لا يستطيع أن يقوم بهذا الواجب إلا مع هذه الجماعة فإن الضم يصبح فرضاً عليه. أما التحلل من الضم، أي ترك الجماعة بعد الضم فإنه إن كان تركاً للقيام بالواجب كان التحلل من الضم حراماً وثو كفر عن اليمين، أما إن كان للقيام بالواجب مع جماعة أخرى على وجه هو خير فالتترك مباح ويكفر عن يمينه.

٢- إن لية مدرسة من المدارس قد أباح الشارع لها أن تتخذ لنفسها أسلوباً تتبر به صفوفها وأعمالها، وأباح لها أن تشترط على من ينسب لها أن يعلم فيها الشروط التي تراها، على أن لا تكون هذه الشروط مما حرّمه الشرع، ولذلك لا تسأل المدرسة ثم فعلت ذلك المباح من الأساليب ولم اشترطت تلك الشروط من المباحات. فإن هذا السؤال يعني أن السائل يقول لم فعلتم هذا المباح؟ فإذا اشترطت المدرسة أن لا يعلم في صفوفها إلا من تخرج فيها، فإن لها ذلك ولو كان المتخرج من غيرها أعلم العلماء، فإذا أتاه علامة كبير وطلب أن يعلم في صفوفها فإن لها أن ترفضه لأنه مباح لها ذلك. هذا إذا كانت لا ترى من تعليمه ضرراً، أما إذا رأت من تعليمه ضرراً أو ظنت أن يحصل من تعليمه ضرر فإن تمكنها له من التعليم في صفوفها لا يجوز لها. وإذا كانت المدرسة ترى وتشاهد أن تعليمها في الصفوف إنما هو تعليم للعمل وليس تعليمًا لمجرد العلم، وترى أن التعليم لمجرد العلم ضرر عليها يهدمها هنما، لذلك يجب عليها أن تبعد عن الصفوف كل من ظن أن تعليمه هو تعليم لمجرد العلم، وحينئذ يجب عليها وجوباً شرعياً أن تجعل من يعلم في صفوفها محصوراً فيمن يتخرج من صفوفها أي من يعلم للعمل لا لمجرد العلم لأنها لا تتأكد من ذلك إلا بعد تخرجه من صفوفها، فالتنظية في الصفوف إنما هي أن ينشأ المتعلم فيها طريقة الإسلام في الدرس فينتج عنها أن يعلم للعمل وليس لمجرد العلم، فكونها ترى أن التعليم لمجرد العلم ضرر عليها صار لا يجوز لها أن تمكن أحداً من القيام به في صفوفها عملاً بقاعدة كل فرد من أفراد الشيء المباح إذا وصل إلى الضرر صار هذا الفرد حراماً وظل الشيء مباحاً المستنبط من تحريم الرسول الشرب من بئر شؤد لقائله والخروج ليلاً منفرداً لمن معه حين كان سائراً إلى تكوك، وعليه فإن اشتراط المدرسة هذا أمر لا بد منه حتى يظل التعليم فيها للعمل وحتى لا يثالبها ضرر التعليم لمجرد العلم.

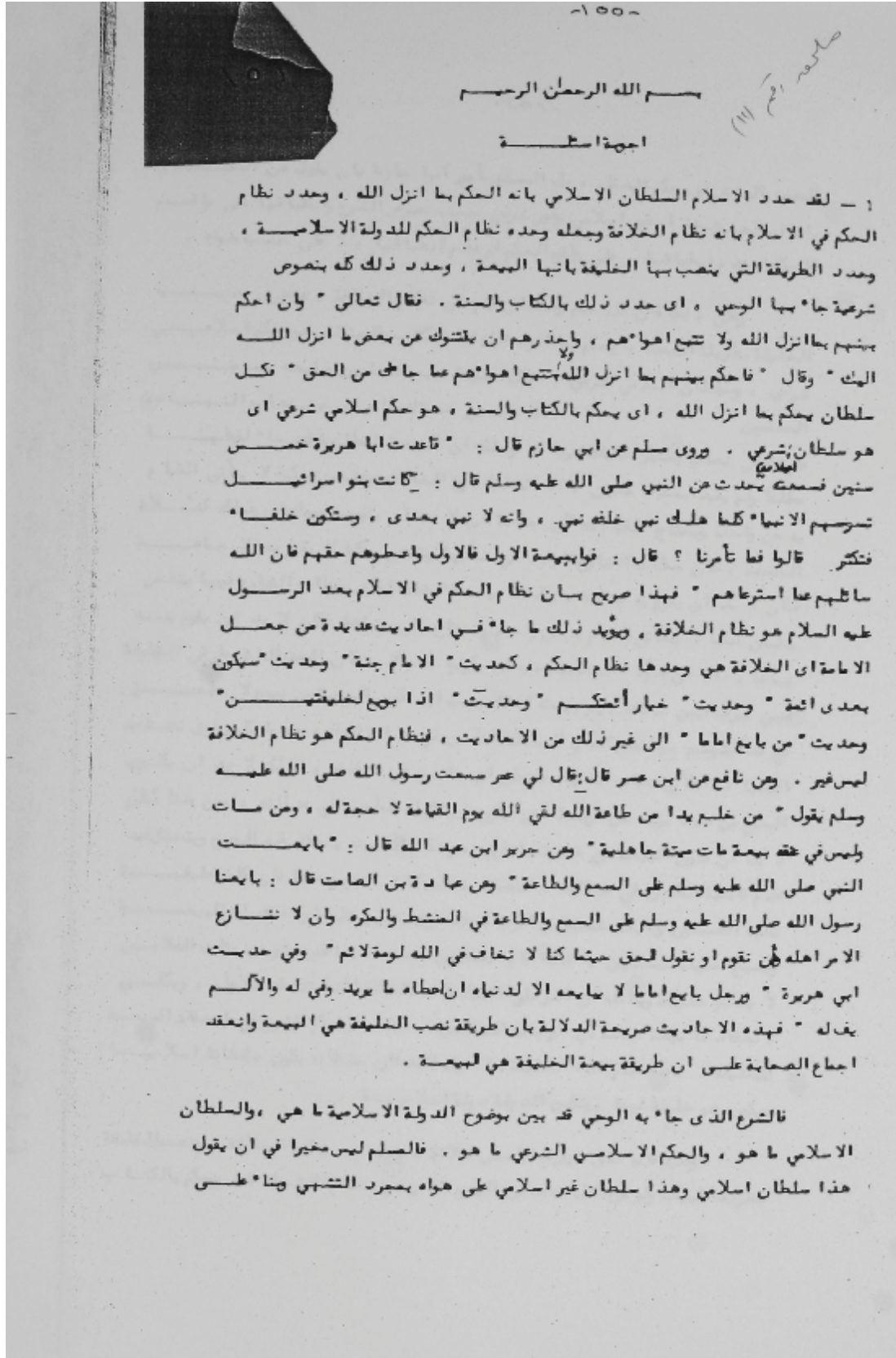
٣- إن ينبغي للمسلم لحكم شرعي معين أمر لازم ولا مفاض منه ولا بوجه من الوجوه عندما ينأثر العمل بالحكم الواحد، فرضاً كان أو منقوياً أو حراماً أو مكروهاً أو مباحاً، يحتمل تبنى حكم معين، وإذا تبنى حكماً معيناً صار هذا الحكم الشرعي هو حكم الله في حقه وصار ملزماً به يعمل بموجبه وحده، ويعلمه للناس ويدعو للإسلام بحسبه، لأن معنى نبى المسلم غير طاعة ما تنهيه غيره. فإذا تبنى الخليفة حكماً وجبت طاعته ولم يجب تبنيه وذلك بطبيع المسلم ما تنهيه الخليفة فرضاً ويترك ما تنهيه هو أي العمل لأن أمر الإمام نافذ. ولكنه يجوز له أن يعلم غيره ما تنهيه الخليفة وأن يدعو للإسلام بغير ما تنهيه الخليفة. أما إذا تبنى هو حكماً معيناً فإن الواجب عليه أن يعمل بهذا الحكم وأن يعلمه وأن يدعو له ولا يجوز له غير ذلك، لأن معنى نبى المسلم للحكم هو العمل به وتعليمه لغيره والدعوة له حين يدعو لأحكام الإسلام وأفعاله سواء تنهيه لجهاداً فإن استنبط هو الحكم أو تنهيه تقليداً بأن قد هو غيره في هذا الحكم. وإذا تبنى المسلم حكماً معيناً صار هذا الحكم بعينه هو حكم الله في حقه وصار غيره ليس حكم الله في حقه. فإذا كان المسلم مقتداً كان تبنيه تقليد غيره سواء أكان عالماً كعامة المسلمين أو كان كطلبة العلم. وإذا كان المسلم مجتهداً كان تبنيه بناء على استنباطه هو الحكم بإجتهاده هو، والمقلد والمجتهد يجوز لكل منهما أن يترك ما تنهيه من أحكام وتبنى غيرها إذا كان يراك جمع كلمة المسلمين

على رأي واحد، لما ثبت عن عثمان رضي الله عنه أنه قيل أن يبايع من الناس على كتاب الله وسنة نبيه ورأي الشيخين من بعده أبي بكر وعمر، وهو ترك لما تبناه هو وتبين لما سبق أن تبناه غيره. وكان ذلك على مرأى ومسمع من الصحابة وهو لما ينكر لأنه ترك لحكم الله في حقه إلى غيره ولم ينكر عليه منكر فقال إجماعاً، فهذا العمل من عثمان هو تبين لما تبناه غيره وليس طاعة لما تبناه غيره، ولكن الصحابة الذين تابعوه عملهم بما تبناه عثمان طاعة وليس تبنيًا، فيجوز لهم أن يعلموا خلافه وأن يدعوا إلى خلافه، ولكن لا يجوز لهم أن يعملوا بغير ما تبناه عثمان طاعة وليس تبنيًا؛ فيجوز لهم أن يعلموا خلافه وأن يدعوا إلى خلافه، ولكن لا يجوز لهم أن يعملوا بغير ما تبناه عثمان. أما عثمان نفسه يجب عليه أن يعمل بما تبناه أبو بكر وعمر وأن يعتمه هو وأن يدعو له ولا يجوز له غير ذلك مطلقاً. وعلى هذا فإن من سبق له أن تبني حكماً يجوز له أن يتبنى غيره في حالات، ومنها هذه الحالة، أي لا يجب عليه ولكنه إذا تبني ما تبناه غيره أصبح ملزماً بهذا الشيء بالعمل والتعليم والدعوة، فلا يجوز له أن يعمل أو يعلم أو يدعو لغيره مطلقاً. ولذلك هو يطبع فيما يخالف رأيه وأيضاً هو يعلم ما يخالف رأيه ويدعو لما يخالف رأيه، لأنه قد تبني الرأي فصار ملزماً بالعمل والتعليم والدعوة، وليس ملزماً بهذا العمل فقط، لأنه تبين وليس طاعة فحسب، حتى لو رأى حديثاً صحيحاً فهم منه الحكم الشرعي خلاف ما تبناه غيره ممن تبني رأيهم فإن عليه شرعاً أن يترك فهمه للحديث وأن يعمل بالحكم الذي تبناه ويعلمه ويدعو له.

٤- إن صفوف المدرسة يعلم فيها في أوقات معينة، فترتب المدرسة أو معلم الصف وفقاً لابتداء الدرس ووقتاً لانتهاؤه. والصلاة أوجبها الله وجوباً سوسعاً في وقت حدد ابتداءه وحدد انتهائه. فعلى المدرسة أو معلم الصف أن يجعل حصّة الدرس على وجه لا يضيع الصلاة، فمثلاً لا يجعل حصّة الدرس قبيل المغرب بحيث يحل وقت العشاء دون التمكن من أداء صلاة المغرب. فهذا العمل حرام شرعاً لأنه يوصل إلى حرام، إذ أضاع الصلاة المفروضة في وقتها. ولكنه إذا جعل حصّة الدرس بعد العشاء، فإنها مهما طالبت تنقضي وقت العشاء لم يخرج فحينئذ يجوز له أن يعين ابتداء الحلقة وانتهائها. ونما كان الصف لا بد أن يكون منظماً فإنه لا يسمح للتلاميذ ولا للأستاذ بأن يقوم أثناء إعطاء الدرس من تصف ليؤدي صلاة العشاء، لأن وقت العشاء موسع فله أدؤه في كل وقت قبل الحصّة وبعد الحصّة، أما أثناء الحصّة فهو تشويش لما يقومون به من تعلم، لا سيما وأن أداء صلاة العشاء قد أباح الشارع له أدائها في أول الوقت وفي آخر الوقت، فالقيام بمثل هذا التنظيم ليس إضاعة للصلاة حتى يقال "تضييع الله من ضيعها" ولا هو يلبي عن الصلاة حتى يقال "لا يبارك الله في عمل ينهي عن الصلاة" فإن تضييعها والإتياء عنها إنما هو عدم أدائها حتى يخرج الوقت، أما عدم أدائها في أول الوقت أو أثناء الوقت لا يعتبر تضييعاً للصلاة ولا إلهاء عنها ما دلم يصليها في أي جزء من الوقت ولو في آخره ما لم يكن منها عنه كآخر وقت العصر.

٣ رمضان ١٣٨١

١٩٦٢/٢/٧



الحب والمغص او بحكم العقل . بل المسلم مأمور امرأ جازما بان يقول من الحكم
بانه اسلامي شرعي او غير اسلامي وغير شرعي حسب نصوص الشرع وانطباقها على واقع
الحكم او عدم انطباقها على واقع الحكم او عدم انطباقها ، لا على حسب هواه .

نظي ذلك فان كل حكم وسلطان قام على نظام الخلافة ، وحرى نصب
ال خليفة بطريقة البيعة ، وحكم بها انزل الله اى بالكتاب والسنة ، هو حكم اسلامي
شرعي ، وسلطان اسلامي شرعي . وكل خليفة نصبه المسلمون وايضا جمع من
لا يقل عن خمسة اشخاص اى فوق نصاب الشهادة
الصلين
على احدى نصاب يعتبر خليفة شرعا . وذلك ان البيعة المطلوبة قد جاز لفظها
مطلقا ولم يقيد بعدد معين ، الا انه لما كان الخطاب يتضمن حكما لا يتأتى القيام
به من واحد ويحتاج القيام به الى جماعة كان لا بد ان يقوم به جماعة ، وذلك كمشكلة
البيعة ، فان خطاب الشارع الوارد في شأنها يتضمن حكما لا يقوم به الا جماعة
فكان لا بد ان يقوم به جماعة ، وكذلك بيعة الخليفة فان خطاب الشارع فيها يتضمن
يتضمن حكما لا يتأتى القيام به من واحد ويحتاج الى جماعة فكان لا بد ان يقوم به
جماعة . الا ان هؤلاء الجماعة يجب ان يكونوا عدولا ، لان العدالة شرط في الخليفة
فهو شرط فيمن تتعقد بهم بيعته لذلك يجب ان تكون البيعة من جمع لا بطعن
في عدالتهم ، والجمع الذي لا يتقبل الطعن في عدالة افراده هو ما كان فوق نصاب
الشهادة ، لأن نصاب الشهادة يمكن ان يطعن في عدالته ، لذلك لا بد ان يكون
الجمع من عدد يزيد عن اربعة حتى يكون غير قابل للطعن في عدالته ، ومن هنا كان
لا بد ان تكون البيعة من خمسة فما فوق ، وهذا العدد يتحقق فيه الجمع ويتحقق فيه
عدم قابلية الطعن في عدالته ، فتتعقد به الخلافة . ومن هنا فان كل خليفة
نصبه المسلمون وايضا خمسة من الرجال فما فوق يعتبر خليفة وتتعدد له البيعة
ويصبح خليفة للمسلمين . فاذا قام المسلمون بنصب خليفة غيره ولو من مثات العلابين
لا يعتبر خليفة ويقال ان اصر على الخلافة ، فالخلافة انما تتعدد للاول ، ويكفي
لانعقادها بيعة خمسة من الرجال الصليين ، هذا هو حكم الشرع في انعقاد البيعة
للخليفة . فاذا حكم هذا الخليفة بها انزل الله فان سلطانه يكون سلطانا اسلاميا
ويكون هو خليفة شرعا ، وتكون الدولة دولة اسلامية .

وطيه فانه مشروطت الاسس الثلاثة ، وهي : نظام الخلافة ، ونصب الخليفة
بطريقة البيعة ولو من اقل عدد من الجمع الذي فوق نصاب الشهادة ، وحكم بالكتاب

والسنة ، متى توفرت هذه الشروط الثلاثة فإن الحكم الشرعي هو أن الحكم يكون
حكما اسلاميا شرعا وأن الخليفة يكون خليفة المسلمين شرعا ، يجب طاعته ولو ظلم
ولو اكل الاموال وجلد طهر الناس .

والحكم لا يورث ، والحكم العباسي ، قد استوفى كل منها هذه الشروط
الثلاثة فإن نظام الحكم فيها كان نظام الخلافة ، وأن طريقة نصب الخليفة كانت
البيعة من المسلمين بغض النظر عن عدد من بايعوا بالرضا ما دام قد تجاوز اقل
حد من النصاب ، وأن الحكم فيها كان يقوم على الحكم بما انزل الله اى على الحكم
بالكتاب والسنة ، ولذلك لا غبار للمسلم ان يقول من هذا الحكم الذى تتوفر
فيه الاسس الثلاثة التى اشتراطها الشرع بأنه حكم غير اسلامي ، بل الشرع يوجب
عليه ان يقول عنه انه حكم اسلامي ، ان لا يجوز ان يوصف بغير ذلك ما دام لا ينطبق
عليه الا ما جاء به الشرع بشأن الحكم وبشأن الخليفة وبشأن نصب الخليفة .

صحيح ان بعض الخلفاء قد رفض كبار الصحابة بيعتهم ، وصحيح ان بعض
الخلفاء اغدوا البيعة بالاكراه ولكن هذا لا يطمع بخلافتهم بانها غير شرعية ولا
يطعن بالحكم بأنه حكم غير اسلامي ، لان الشرع لم يحدد عددا معينا لبيعة الخليفة
بالرضا ، بل قال "ببيع" "من بايع" "فوابيعة" وهذا يعنى انه اذا بايع جمع
يزيد من نصاب الشهادة بالرضا كانت البيعة بيعة شرعية ويجب على البايعين بيعته ،
وعزم عليهم ان بايعوا خليفة آخر " اذا بويح لخليفة فاقبلوا الاخر منها ، فمجرد
وجود البيعة كاف لوجود الخليفة ويجب على البايعين ان بايعوه . وكذلك جعل
الشرع للخليفة ان يكره من امتنع عن البيعة على ان بايع اذا لم يرد له التمرد وكان
يترتب على تمرد ضرر .

وصحيح ان بعض الخلفاء قد خالف احكام الشرع ، وبعضهم قد ظلم الناس
واكل اموالهم وجلد طهرهم ، ولكن ذلك لا يطمع بخلافتهم بانها غير شرعية ولا يطمع
بالحكم بأنه حكم غير اسلامي . نعم انه ينكر ذلك كله على الخليفة ، ولكنه لا يخرج
عن كونه خليفة المسلمين الذى يجب طاعته ولا يخرج الحكم عن كونه حكما اسلاميا شرعيا
لان مخالفته لبعض احكام الشرع ، وارتكابه الظلم ، واكلاه اموال الناس ، هو اثم عليه
وحده ولكن ذلك لا ينقصه حق الطاعة ويجعله حكما غير اسلامي . عن حذيفة ابن اليمان
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " يكون بعدى ائمة لا يهتدون بهدي ولا
يستقون بهنثي ، وسيقوم فيكم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جحشان انس ، قال :
قلت كيف اصنع يا رسول الله ان ادركت ذلك ، قال : تسمع وتطيع فإن ضرب ظهرك

وأخذ مالك فاسمع وأطع * ومن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 " من رأى من أميره شتما يكرهه ، فليحضر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات
 فمات جاهلية " ومن يزيد بن سلمة المعفي انه قال : يا رسول الله ان كان
 عطينا امرا * يأخذونا بالحق ويمنعونا الحق الذي لنا انتقمهم ؟ قال : لا ، عليهم
 ما عملوا وعليكم ما حطتم ، ومن عرف من مالك قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه
 وسلم يقول " خيار ائمتكم الذين تمونهم ويؤمنونكم ، وتصلون عليهم ويحلون عليكم ،
 وشرار ائمتكم الذين يخنزونهم ويغضبونكم ، ولعنونكم . قال : قلنا يا رسول الله اننا
 نتأبذهم عند ذلك قال : لا ، ما اتاكم فيكم الصلاة . الا من ولي عليه وال فسر .
 يأتي شتما من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ، ولا ينزع يدا من طاعة
 ومن أبي ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : يا ايها ذر كيف بك عند
 ولاية متأشرون عليك بهذا النبي ؟ قال : والذي بعثك بالحق اضح سقي علي
 عاتقي واضرب حتى الحق بك ، قال : اولا ادلك على ما هو خير لك من ذلك ، تصبر
 حتى تحلقتي * . فهذه الاحاديث الصحيحة صريحة بان ظلم الحاكم ومخالفتهم
 ليس احكام الشرع لا تخرجه عن كونه حكما اسلاميا شرعا ، ولا تجيز عدم طاعتهم
 وخلفاء بني امية في جملتهم ، والكثير من خلفاء بني العباس ، قد خالفوا بعض
 احكام الشرع ، وظلموا الناس ، ويكفي قتل الحسين رضي الله عنه جريمة تهتز لها السموات
 والارض ، وتكفي واقعة العرة سبعا على اولئك الخلفاء وعلى المسلمين ، ويكفي قتل
 محمد الطيب بالنفس الزكية منكرا يزلزل الجبال ، ولكن ذلك وامثاله لا يخرج الحكم
 الاوى والحكم العباسي عن كونه حكما اسلاميا شرعا ، اى سلطانا اسلاميا شرعا ، فانه
 نظام خلافة ، ويمر فيه نصب الخليفة بالمعصية ، والحكم الذي كان يطبق فيه هو الكتاب
 والسنة . ويجب ان لا نخلط بين نظام الحكم ونظام الدولة وبين افعال الحاكم ، فلا
 يظعن على الحكم بفعال الحاكم بل يظعن على الحاكم وحده وفي فعله الذي يظعن
 به ، ولا يظعن على الحكم ولا على نظام الحكم الا بما عليه النظام نفسه او عليه المظلمون
 بالذات .

مثل

٢ - الامام علي كرم الله وجهه صحابي مثل باقي الصحابة ، مثله ابي بكر
 وعمر ، ومثل عثمان وابي حمزة ، ومثل سائر الصحابة . فما ينطبق على الصحابة
 ينطبق على علي من غير اى فرق ، ولا ينتظر اليه اكثر من كونه صحابيا كماثر الصحابة
 والصحابي من حيث رواية الحديث يؤخذ منه في غير تردد ولا تحفظ فروايتة مقبولة ، وهي
 غير قابلة للطعن ، فالحديث لا يسأل فيه عن الصحابي هل هو عدل ام لا ، ولا يقبل
 الطعن فيه في رواية الحديث ، فاذا وصلت الرواية الى صحابي قبلت روايته ولو كان
 مجهولا . والصحابة ، ومنهم سيدنا علي رضي الله عنه ، ليسوا معصومين من الخطأ
 ولكن روايتهم للحديث مقبولة وغير قابلة للطعن ليرود الاحاديث الصحيحة الصريحة

في ذلك . وعلى هذا فان ما رواه سيدنا علي من احاديث يقبل ويؤخذ به .
سواء كان من العقائد ام كان من الاحكام الشرعية . كأي حديث يرويه أي صحابي
على شروط قبول الرواية حسب ما جاء في علم مصطلح الحديث ، أي اذا كانت
ستوفية لشروط الرواية التي يحتاج بها .

وأما الاخذ بآراء سيدنا علي في العقائد والاحكام الشرعية . فانه بالنسبة
للعقائد لا يصح التقليد مطلقا . ولذلك لا يؤخذ بذهب الصحابي في الاعتقاد
وأما بالنسبة للاحكام الشرعية . فان اجتهاد سيدنا علي كأجتهاد أي صحابي .
ومذهبه كذهب أي صحابي . ومذهب الصحابي ليس حجة . أي ليس دليلا شرعيا
ولكنه حكم شرعي . فهو كذهب أي مسلم من الصليبيين . فعليه مثل مذهب الشافعي
وجعفر وأبي حنيفة وزيد وغيرهم . أي ان مذهب الصحابي يجوز تقليده . ويجوز
ترك تقليده من غير أي فرق بين المذاهب . وعلى ذلك فان مذهب علي في الفقه
يجوز الاخذ به ويجوز عدم الاخذ به . وهذا كله اذا صح ان هذا الحكم قد قال
به علي رضي الله عنه . وروي رواية صحيحة . وانطبقت عليه رواية الحديث الموقوف .
فان عليا . كسائر الصحابة . قد كذب على لسانه آراء وأفكار . وصحت عنه آراء
وأفكار . وصحت عنه آراء وأفكار . فما صح عنه يجوز الاخذ به . وما لم يصح عنه
لا يجوز الاخذ به على انه رأى لعلي .

وعلى هذا فان مذهب علي في الفقه والاجتهاد كذهب أي صحابي من الصحابة
وينطبق عليه حكم مذهب الصحابي من كونه ليس حجة ولا يطلع لان يكون دليلا
شرعيا . وانما هو كسائر المذاهب يجوز تقليده ويجوز ترك تقليده .

٣ - انه وإن كان يصح ان يقال الفقه الشيعي على سبيل الحديث حسن
نشأة الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية في الاسلام . ولكن الاولى ان يقال الفقه
الجعفرى والفقه الزيدى . لان غير هذين المذهبين من مذاهب الشيعة لا قيمة
له ولا يعتبر من مذاهب الاسلام . والفقه الجعفرى كالفقه الزيدى فقه اسلامي
مثل الفقه الشافعي والفقه الحنفي سواء بسواء . فالامام جعفر مثل الامام أبي حنيفة .
والامام زيد مثل الامام الشافعي . كلهم ائمة مجتهدون . وراى أي منهم حكم شرعي
يؤخذ به على انه حكم شرعي . وكما يجوز تقليد الامام الشافعي يجوز تقليد
الامام جعفر الصادق . وكما يجوز تقليد الامام أبي حنيفة .
من غير أي فرق .

فيوقف حزب التحرير من الفقه الشيعي هو موقف الاسلام من اى فقه . فاما
كان اساسه الكتاب والسنة وما دل عليه الكتاب والسنة من ادلة يعتبر نقبا اسلاميا
وما ليس كذلك فانه ليس بفقه اسلامي . والفقه الجعفري ، والفقه الزيدي ، كل منهما
اساسه الكتاب والسنة وما دل عليه الكتاب والسنة ، فهو فقه اسلامي . واما غير هذين
الفقيين من الفقه الشيعي ، كفقه الاسماعيلية مثلا ، فانهم مبتدعة يكفرون ببعض
بدعهم . فلا اشكال في رد كل ما يصدر عنهم ، اى لا اشكال في رد فقههم . وورد
فيما بينهم . وورد عقائدهم وكل ما هولهم من اراء وانكار واحكام . وعلى ذلك فان حزب
التحرير يعتبر الفقه الجعفري والفقه الزيدي نقبا اسلاميا . انظر كتاب الشخصية
الجزء الاول ص ١٩٣ ١٩٧ ٢٠٨ ٢٢٠ ٢٢١ وانظر كتاب الشخصية الجزء
الثالث صفحة ٢٠٠ ٢٠٢ ٢٠٣ .

الا انه يجب ان يعلم ان هناك آراء وانكارا واحكاما تبناها حزب التحرير تخالف
وتناقض ما عند الامام جعفر والامام زيد من آراء وانكار واحكام ، ولكن كونه يخالفها
لا يعني انه لا يعتبرها احكاما شرعية بل يعني انه لا يعتبرها احكاما شرعية بحقيقة ،
ولا يحق من يكون عضوا فيه ، ولكنها تعتبر احكاما شرعية اى من احكام الاسلام ، لان
لها شبهة الدليل . فالحكم الذى استنبطه الامام جعفر حكم شرعي ، لان الدليل
الذى استنبطه منه يغلب على ظنه انه دليل شرعي ، فهو حكم شرعي يحق للامام جعفر
وحكم شرعي في حق قلده ، وحكم شرعي في نظر جميع المسلمين وان لم يعتبره
حكما شرعيا في حقهم ، وذلك لان له شبهة الدليل الشرعي ، فيكون شبهة الدليل
حكما شرعيا في نظر المسلمين . وهذا ليس خاصا بمذهب الامام جعفر او بمذهب
الامام زيد ، بل هو عام في حق كل معتقد وفي حق كل مذهب ، فالحزب تنحى
ما يخالف مذهب الشافعي وتنحى ما يخالف مذهب الامام مالك ، وتنحى ما يخالف مذهب
الامام داود الطاهري ، وتنحى ما يخالف مذهب الاباضية ، ولكنها تعتبرها مذاهب
اسلامية وفقها اسلاميا ، وقد خالفها لما ظهر له من قوة الدليل لغير آرائهم فخالفها .
لهذا فانه ليس معنى اعتبار الحزب للفقه الجعفري انه يتناهى ، بل معناه انه يعتبره
احكاما شرعية يجوز ان تؤخذ .

ومن اهم ما خالفه التفريق بين العقيدة والحكم الشرعي . فالحزب يعتبر ان ادراك
الفكر والتصديق بوجود واقعة او عدم وجوده ، تصديقا جازما ، هو عقيدة . ويعتبر
ان ادراك الفكر واعتباره معالجة لفعل من اعمال الانسان او عدم اعتباره معالجة
هو حكم شرعي . صعبارة اخرى العقيدة هي الفكرة الكلية عن الكون والانسان والحياة

وما قبل الحياة وما بعدها وحالاتها بما قبلها وما بعدها . والذي يعين الفكر كونه من العقيدة أو من الأحكام الشرعية هو دليله الشرعي . فان كان الدليل غطايها متعلقاً بأفعال العباد كان حكماً شرعياً ، وان كان غير متعلق بأفعال العباد كان من العقيدة . وأيضاً ، فان كان الفكر ما طلب الايمان به فقط ، او كان ما لا يطلب العمل به ، كالفصل والاختيار بالمفاهيم ، فهو من العقيدة ، وان لم يكن كذلك كان من الأحكام الشرعية . وعلى ذلك فان كون الانبياء والرسل معصومين هو من العقيدة . وكين سبب خاتم النبیین كذلك من العقيدة . ولكن الامامة ، اى الخلافة ، ليست من العقيدة ، لانها ما طلب فيه العمل ، وكين الخليفة من قریش ، او من آل البيت ، او من نسل طي ، او اى سلم من المسلمين ، كنه من الأحكام الشرعية وليس من العقيدة لانه متعلق بفعل من افعال العباد وهو شروط الخليفة . فالفكر او الحكم ، بغض النظر من الايمان به او عدم الايمان ، اذا طلب العمل به ، اى كان متعلقاً بأفعال العباد فهو من الأحكام الشرعية وليس من العقائد . وعلى هذا فانه لا يصح ان تكون الامامة ، اى الخلافة ، من العقائد ، لا هي ولا شروطها ، لان الدليل الشرعي الذى جاء بها متعلق بأفعال العباد ، وقد طلب العمل به ، فهو حكم شرعي وليس عقيدة ، فيجب العمل به سواء كان دليله قطعياً ام ظاهرياً ، لان الأحكام الشرعية يجب العمل بها ولو كان دليلها ظاهرياً ، بخلاف العقائد فانه لا يجوز الاعتقاد بها الا اذا كان دليلها دليلاً قطعياً .

هذه واحدة اما الثانية فهي ان العصمة لا تكون الا للانبياء والرسل ، ولا تكون لغيرهم مطلقاً كما كان ذلك الفير . لان دليل العصمة دليل عقلي وليس دليلاً شرعياً . ان لا يوجد دليل قطعي على العصمة لاجد مطلقاً ، والدليل عليها هو دليل عقلي . ذلك انه لما كان الرسول مكلفاً من الله بتبليغ رسالته فان كونه مكلفاً بالتبليغ بقضى بكونه معصوماً . ان لو لم يكن معصوماً لحاز عليه ان يكتم الرسالة ، او يزعم عليها ، او ينقص منها ، او يكذب على الله ما لم يقله ، او يخطئ فيبلغ غير ما امر بتبليغه وهذا كنه صاف للرسالة من الله ، وضاف لكونه رسولاً واجب التصديق ، فكان لا بد ان يتصف الرسول بالعصمة في تبليغ الرسالة . وعليه فالعصمة خاصة بالتبليغ ، ولذلك لا تكون الا للانبياء والرسل ، ولا يجوز ان تكون لغيرهم مطلقاً . وعلى هذا فسيكون علي غير معصوم ، وآل البيت غير معصومين ، والامام اى الخليفة غير معصوم .

هاتان سائلتان يرى حزب التحرير ان الامام جعفر قد اخطأ فيها ، وهناك سائل اخرى يحالف فيها حزب التحرير رأى الامام جعفر ، مثل جعل العقل دليلاً

شرعها ، ويجعل آراء آل البيت دليلا شرعيا الى غير ذلك مما هو موجود في كتب الحزب والكتب التي أصدرها الحزب . هذا هو موقف حزب التحرير من الفقه الشيعي ، وأعلى الأصح من فقه الإمامين المسلمين جعفر الصادق وزيد .

٢ - أن حزب التحرير يرى أن مذهب الإمام جعفر مذهب إسلامي وأن مذهب الإمام زيد مذهب إسلامي . وأنه يجوز التقيد بأي منهما ، وأن التقيد في أي منهما مبرر للذمة شرعا ، ويجوز للمسلم أن يقتدي به أي إمام جعفي أو أي إمام زيدي ، أو أي إمام إباضي ، أو أي إمام ظاهري ، فإنها كلها مذاهب إسلامية ومن يقلدها يقلد مذهباً إسلامياً ، ويحلي حسب أحكام شرعية فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول : " والصلاة واجبة عليكم خلف كل مسلم برا كان أو فاجرا وإن عمل الكفار والشرع أجاز الصلاة خلفك كل من قال لا إله إلا الله " ، فكل مسلم أهل للإمامة فكل من صحت صلاته صحت إمامته . وحزب التحرير وإن كان لم يتخذ في العبادات ولا يتعنى بها ، ولكنه وضع بين يدي المسلمين كتاباً في أحكام الصلاة ضمنه إمام وأن كانت غير متناهية ، ومنها جواز الاقتداء بالجعفي (راجع كتاب أحكام الصلاة صفحة ٧٨ حتى صفحة ٨٣) .

٣ - أن حزب التحرير قد درس الفرق البتدية كلها من معتزلة وغير معتزلة وشيعية ، بوصفها مذاهب ووصفها فرقا . فمن كانت بدعته مذكورة فقد رفضها رفضاً باتاً ولم يعتبره مسلماً ، وبين حكمهم في الفقرة "ج" من المادة السادسة من الدستور حسب ترتيب مقدمة الدستور ومن كانت بدعته غير مذكورة كالجعفرية والزيدية والإباضية فإنهم مسلمون كما شر المسلمون في كل شيء دون أي فرق ، فلا ينظر لهم كبتدية ولا كفرية ولا كمزب ولا كمذهب بل ينظر إليهم كمسلمين من غير أن تشوب ذلك إمامة نظرية أخرى . وعلى ذلك فإن كونهم جعفرية أو إباضية أو زيدية لا يجعلهم غير عدول ولا ينفي عنهم صفة العدالة ، بل هم عدول ، والأصل في المسلم أن عدل إلا أن يثبت عليه ما يخل بالعدالة سواء كان جعفرياً أم شافعياً ، أم إباضياً أم حنفياً فكلهم سواء . وعلى قانه يحلي خلف الجعفي ويقلد المهام التي يشتغل فيها العدالة فيقلد الخلافة والقضاة ويكون والياً وعاملاً ، وتستند إليه مهام التدريس والمفسرة ومهام الحكم وسائر المناصب . والحزب ليس لديه أي تمييز بين المسلمين ، فهو لا يتعرف على ما حصل بين المسلمين في الماضي من اختلاف أدى إلى وجود فرق ومذاهب ، وإنما يتعرف على المسلمين في هذا العمر أي على كل فرد بعينه بغض النظر عن مذهبه ،

فهو في العمل لا يستتاف الحياة الإسلامية . وإنما هو الأمة الإسلامية وجعلها
تستألف حمل الدعوة الإسلامية بالطريقة التي جاء بها الشرع لا يجعل هناك
أي احتفال للنظرة المذهبية أو الحزبية أو غير ذلك . وهو في تثقيف الناس
في حقائقه ينفى كل تمييز بين الناس ، وفي قوله انخرط المسلمون في صفقاته
لا يشترط شرطا اما سوا الا الاسلام والعدالة . فليطمئن المسلمون بأنه ليس في حزب
التحرير أي اعتبار الا للاسلام ليس غيره .

٨ من صفر سنة ١٣٩١

١٩٧١/٤/٤

قانعون بأن ما يقوله شباب الدعوة صحيح ، وأنه لا يوجد غيره ، ولكنهم قانعون كذلك بأنه لا يخلص وأن هؤلاء هم أهل كلام ، لذلك يقفون منهم بأنهم طيبون ، ولكنهم لا يولونهم قيادتهم ، ولا يؤمنونهم على مستقبلهم ، لذلك لا بد أن يقوم الشباب بأعمال سياسية أمام الناس حتى يصدق الناس أن هذا الشاب سياسي ، فيؤمنونه ثقتهم ويؤمنونه على مستقبلهم ، ويتفقون به وبقدرته على العمل . لذلك لا بد أن يقوم الشباب أمام الناس بأعمال سياسية ، حتى يثقوا بهم .

أما هذه الأعمال ما هي فإنه يصعب تحديدها ، ويصعب تصويرها ، بل الواقع هو الذي يحكم عليها ، فالأعمال يكفي أن يقال إنها أعمال سياسية ، ويكفي أن قال أنه لا بد من القيام بهذه الأعمال .

١٩٧٧/١١/١٥

بسم الله الرحمن الرحيم

رجل الدولة

أن كلا منا يصطدم اليوم بمسألة الواقع المحسوس فيما يتعلق بالعمل في المناطق فيوجد نفسه بين ضغط الحزب البالغ في الإصرار على السير بالعمل في المناطق بجد وعناية واهتمام وفي النثرات التي تصدرها في هذا الموضوع ويطلب منا الرجوع إليها في كل وقت ، وأخص بالذكر منها - الخطاب - قطعة من كتاب ، تنظيم الأمة ، وبين الواقع الذي تلقاه من الناس من حيث حذهم ومن حيث موضوع البحث معهم ومن حيث الكيفية التي يجب أن تتبعها لكي نستمر في العمل على الوجه المطلوب ، ثم أخيرا نظرة مقارنة بين ما طلب منا أن نعمل وما عملناه وإلى أين وصلنا في العمل وما بقي الصلابة التي نستحقها في امتحاننا هذا وهل هو عمل مؤقت أم هو عمل مستمر دائم يدوم بدوام وجود الحزب ووجودنا فيه ووجود حمل دعوة إسلامية بل بدوام وجود الدولة الإسلامية إن شاء الله .

أقول أننا نستخدم بمسألة الواقع المحسوس وقد استعملت تعبير المسألة بل أقول مسالة الصوان لا كني من صعوبة العمل الذي يحسه الشباب أثناء سيرهم في العمل وإذا كان لا يحسه البعض لما لجعل بما يعمل أو لتفوق في ذاته يجعله يسير فيه بمنأى عن التكلف والصعوبة وإن كنت أحرص بهذا الصعوبة أردت أن أطرق هذا الموضوع في اجتماعنا الشهري هذا وأحاول أن أعالج جانباً منه . أنني أرى الغاية التي من أجلها وضع نظام العمل في المناطق هي واضحة بتعبير الحزب أنها من أجل (أن تعض وسيلة لقيادة الأمة) وبعبارة أخرى لبناء قاعدة شعبية يقودها الحزب أو يقود بها الحزب الأمة لما ينبغي من عناية وأعمال إذن أن البحث والعمل هو في قيادة الأمة أي في إيجاد قادة لها ، أي في إيجاد رجال دولة وعقليات حكم عليها يتمكنون من فرض أنفسهم على الأمة حتى تنقاد لهم ويقودوها إلى الغاية التي يعملون من أجلها وهذا يعني أننا يجب أن نكون قادة أي رجال دولة فعلاً وعملية لا فكرياً أو نظرياً ، ومن هنا أرى أن نبحث في المكان الذي يوجد فيه رجال الدولة أي في التربة التي تنبت رجال الدولة وأن نبحث في من هو رجل دولة؟؟ وما هي صفاته وسجاياه وأعماله ومستلزماته ثم نعود إلى ذكر ما ذكره الحزب في نشرات العمل في المناطق وبعد ذلك يمكن في نظري أن نتصور بوضوح المهمة الملغاة على عاتق كل شاب حتى يعطي هذه المهمة ويؤدي بها الحق ويكون من الذين يولون العهد ولا ينقضون الميثاق حتى ينحوا بل ننحوا

جميعاً يوم الحساب من هذاب الله تعالى من تقصير قمرناه أو ذنب ارتكبناه في حق أنفسنا لأننا سنعال عن ذلك بدون شك وأن لاخذ بحقي هذا كله من الفكر الحزب وأرائه ولا اشي بشيء من عندي وأقول هذا لا ذكر اغواني بان ما القله وأوضحه هو من مفاهيم الحزب المتيناه .

أما عن التجربة أو المكان الذي ينبت فيها رجال الدولة فهو الأمة ولكن أي أمة ؟ أن الأمة التي ينبت منها رجل الدولة هي الأمة التي تتمتع في حياتها العملية عامة كانت أو خاصة في علاقاتها الداخلية والخارجية بالفكر الحكم والسلطان يملكها احساس مسؤولياتها عن باقي الناس في أن ترضى شؤونهم وصعدهم أو يستولي عليها احساس بقيمتها الذاتية بين الشعوب والأمة فتندفع لأن تلتعد مقاماً سامياً في العالم يكون في صف مقام غيرها بل في مركز من مراكز القيادة للعالم بل في المركز الأول للقيادة العالم كله ، هذه هي التجربة التي ينبت فيها رجل الدولة وعقلية الحكم وهي تخلص في ثلاث نقاط هي :

- ١ - أن تملك عملياً في حياتها وجهة نظر في الحياة تكون فكرة كلية .
 - ٢ - أن تملك عملياً وجهة نظر خاص في الحياة تحظى السعادة فعلاً .
 - ٣ - حسارة خاصة ترفع الآخرين بها لأن يعيشوا في الرلى الأوضاع واحسن اشكال العيش وأعلى نواحي الفكر مع القيم الرفيعة والأطمئنان الدائم .
- وهذه النقاط الثلاث بالطبع متوفرة عند المسلمين في طيات الكتب وادمغة العلماء وتحتاج إلى نقل إلى الواقع المحسوس إلى الناحية العملية وأن الذي ينقلها إلى الواقع هو رجل الدولة ذلك أن رجل الدولة هو القائد السياسي المبدع إذ أن الفكر السياسي لا بد له من قيادة سياسية حتى يوجد إذ وجوده في الكتب وادمغة العلماء لا قيمة له ولا يعتبر وجوداً حقيقياً وحتى يكون هناك قيادة سياسية لا بد من يعني الفكر السياسي بشيء من الإبداع ويباشر استعماله في منأى من التكلف ويكون الإبداع لديه سجية من سجاياه .

لهذا كان الأمر الطبيعي أن يفكر في التجربة التي تنبت رجل الدولة فيها قبل أن يفكر في إيجاده لأنه لا يوجد إلا بوجودها ولا ينبت إلا فيها ولذلك كان لا بد من أن تتلف الأمة الثقافة السياسية مبتدئة أولاً وقبل كل شيء بعقليتها العقلية أي بفكرتها الكلية عن الكون والإنسان والحياة باعتبارها فكرة سياسية لا فكرة روحية فحسب ثم بما ينبثق عنها من الأفكار السياسية وما يبني عليها من الوسائل والغايات .

أما من حيث من هو رجل الدولة فإن رجل الدولة كما ذكر أعلاه هو القائد السياسي المبدع إذن لا بد من أن تكون هناك قيادة وأن تكون هذه القيادة سياسية وأن تكون هذه القيادة السياسية مبدعة فانبثقت في كل منها .

أما كونه يجب أن يكون قائداً لذلك أمر طبيعي لأن القود والقيادة كما يقول الناس هي من أمام حتى تكون رجل دولة وصاحب عقلية حكم يجب أن تكون أمام الركب وقائداً له لا خلفه ومقلداً وأن من أهم ما يجب أن يتميز به هو قدرته على أن يشيع في الناس ولا سيما جماعته التي يلوذها فيما رفيعه تستاهل التفاني والتضحية ممن يعتنقها وإذا كانت هذه القيم حقائق خالدة كانت قيادة الجماعة التي تعتنقها طويلة النفس بعيدة المدى مزودة العمر على مر الزمن ما دامت تعتقد هذه القيم وبالطبع لكي تتوفر لديه القدرة على أن يشيع في الناس القيم الرفيعة فلا بد من أن يتمثل بها هو طبيعياً وصحيح سجية من سجاياه فإن قائد الشيء لا يعطيه ومن يرغب بنفسه عن نفوس الناس فهو ليس قائداً لهم وإنما هو مثلهم بل هو خلفهم وهنا نذكر أن القادة من الصحابة هم الذين كانوا لا يرتبون بأنفسهم عن نفوس الباقي منهم أو يجاوزهم وهنا نذكر القائد الأعظم محمد صلى الله عليه وسلم الذي كان لا يفضل نفسه على أحد من أصحابه بل كان أولهم في كل شيء وأمامهم في كل شيء فهل تتصورون منا أن تكون حملة دعوة وقادة أمة إذا لم تكن أمامها في كل شيء وإذا لم تمثل القيم الرفيعة في تصرفاتنا حملنا كما وإذا لم

نفع سن القيم موضع التطبيق العملي بدقة واحكام فلا نفضل دنيا على عمل من اعمال الدعوة ولا نتقن عملنا من دراسة او مهنة ونهمل الدعوة واعمالها ولا نحسن مشاغلنا الدنيوية ونسي بل نتهامل في افكارنا الاسلامية والحزبية .

اما كون القائد يجب ان يكون سياسيا فذلك ان الحكم وافكاره هي سياسة ولكر سياسي فالقائد رجل الدولة اصل فيه ان يكون سياسيا اي يتعلق تفكيره برعاية شؤون الناس وبالتالي لا بد ان يدرك ما هو فن السياسة بمعناها اللغوي والشرعي وهو رعاية شؤون الامة ومن ثم يمارسها عمليا فالرعاية هي رعاية ناس ومعرفة شؤونهم وتسييرهم نحو الوضع الصحيح لذلك ان رجل الدولة لا يتجاهل الواقع ولكنه لا يخضع له بل يحاول استخدامه لتسير بالمجتمع والدولة نحو الوضع الصحيح الذي ترسم في مخيلته تصاميم عن ادراك وتدبر وهو الذي يلقود الدولة او المجتمع فعلا او يقوم باعمال محسوسة شأنها ان تؤثر في العلاقات للوصول الى قيادة الدولة او المجتمع فاذن هناك معرفة للواقع ودراسة له وهناك وضع مرسوم في الذهن وهناك اعمال محسوسة من شأنها ان تؤثر في العلاقات للوصول الى القيادة فمن ثم ان من صفات القائد السياسي المتطلبة الوعي على الافكار والاحكام التي يراد تطبيقها على الواقع والاهتمام الخاص بالواقع بشكل متتال وفي بقطة شامة على ما يطرأ عليه من تحول وتغير وتطلب قبل ذلك وبذلك التفكير بالاعمال التي توصل لمباشرة هذا التطبيق فعلا فمن اين لنا القيادة السياسية اذا لم ندرك ونعي المبدأ ادراكا ووعيا جيدا اذا لم نفهم الثقافة الحزبية ونتمثل بها ومن اين لنا القيادة السياسية اذا لم نتابع وندرس واقعنا ومجتمعنا بدقة وامعان وبالطبع هذا لا يتأتى الا من تحقيق العيش بين الناس ومن اين لنا القيادة السياسية اذا لم نفكر بالاعمال التي توصلنا الى اعمال من هذا النوع ولا ادل على مثل هذا الا نظرة للقياديين على السياسيين في العالم وشرفاتهم .

اما كونه يجب ان يكون قائدا سياسيا مبدا فذلك معنى القيادة المبدعة وهناك الابداع في القيادة وهناك ما يجب ان يتولى في القائد السياسي المبدع .

اما معنى القيادة المبدعة فذلك ان القيادة المبدعة لا تكون الا قيادة فكرية ليعتنيها شعب او شعوب لان واقع القيادة المبدعة انها تقوم الفكرة فينقاد الناس لها ثم يتفادون بها ويقودونها فتكون قيادتها في حقيقتها قيادة للفكرة وان كان يظهر في اعمالها وتصرفاتها انها قيادة امة فلا بد من ادراج الفكرة التي تتكون القيادة السياسية المبدعة فيها ذلك لان القيادة المبدعة ليست فردا يصنع التاريخ وما هي بفردا يمنعهم التاريخ وانما هي فكرة تلعب في ذهن شعب او امة يحاول ان يتحول التعبير عنها ولكن يكون بعض افراده او ارادها اقدر على التعبير عن الفكرة ويكون فرد من هؤلاء الافراد ادق في هذا التعبير فتتأثر القيادة السياسية المبدعة من هذه الفكرة في تعبير هؤلاء الافراد جميعا وليس من فرد ولا من التاريخ وذلك ان الهزات الكبرى التي تصيب المجتمعات المنحلة لكربا تتحول الى احساس مركز بواسطة منطق الاحساس في الكتلة الواعية من الامة التي تتمتع بقدر اعلى من الاحساس وتتركز من هذه الكتلة الواعية في الفئة المختارة منها ومن هذه الفئة المختارة في شخص فيها يكون الاسبق من غيره في الاعتداء للفكرة وبالتالي للتعبير عنها ومن هنا يكون المطبق لهذه الفكرة هو الذي يلتقي ما عنده من قدرة على الادراك وعلى الابداع بما يكمن في نفوس الناس فتتلقى قدرته بالواقع كما هو بالحقائق المنطبقة على هذا الواقع وهذا بالطبع لا يكون فردا وانما يكون افرادا كثيرين اي ان القيادة السياسية المبدعة هي قيادة وليست قائد وهؤلاء القادة

المبدعون وضع في نفوسهم القيم التي يعتقدونها اشعاعا تبرز فيه الحرارة
و القوة فاذا فقد الحرارة كلها فلا بد من معالجة مطلقة الايمان ليس الا
سقط وربما مات .

اما الابداع في القيادة فهو تطبيق الفكرة على الواقع والوقائع المتجددة
بدقة والتقليد بها مهما اختلفت الوقائع وتباينت ، فاذا اضطرب التطبيق او
ومل التأويل يكون الابداع قد ضعف وتكون القيادة هدفا للانهيار او
الانحراف وما مثل ذلك الا العمل لايجاد الاسلام في الحياة الان ، فهناك
وقائع جديدة ودقيقة وتحتاج الى تطبيق الفكرة عليها اي الى استنباط
احكام لها ووضع حلول ومعالجات للمشاكل فالابداع في ذلك هو اعطاء
الاحكام والمعالجات دون اضطراب ولا تاويل ولا خروج عن الفكرة والطريقة
او خروج من المبدأ .

اما ما يجب ان يتوفر في القائد السياسي المبدع فذلك ان قيادته وسياسته
وابداعه كل ذلك للمجتمع والناس لذلك لا بد للقائد السياسي المبدع من
ان يتوفر لديه ادراك عميق للمجتمع من حيث افكاره ومشاعره وعاداته
وللراي العام واتجاهاته وان يمثل هذا الادراك في دقته وسرعته الى درجة
التمييز الذي يحصل من الاحساس حتى يتكون لديه احساس اجتماعي مرفق فيص
بما في المجتمع من الخطا وارتضاع وبما يطرأ عليه ويختلف فيه من افكار
ومشاعر وعادات وبما يحصل في الراي العام من تغيير ومدى ما بينه وبين
الناس من شلة فيما يرى ويفهم وما يطرأ على هذه الشلة من اتساع او ضيق
يخص بكل ذلك وبمثله كما يخص باي شيء مادي محسوس وان توفر لديه تقدير ما
بين الجماعات الفكرية والسياسية من خلافات سواء اكان ذلك بين افراد
الجماعة الواحدة او بين جماعة اخرى وان يكون دقيقا في تعبيراته دقة
تجعلها غير قابلة لفهم ما يناقضها وتجعلها في نفس الوقت مؤثرة وان يانس
بمخالطة الجماهير وان يشاقق لمعاداة الناس والتحدث اليهم وان يكون اكثر
عيش في الجو الجماعي والاطراف الجماهيرية . وان يداپ على الاتصال
بالامة مهما لاقى في ذلك من صعوبات او ان يكرر محاولات الاتصال المرة
تلو المرة وان يجدد في الاساليب والوسائل التي تمكن من هذا الاتصال حتى
يصبح سهلا ميسورا لديه لان الاتصال بالامة هو الطاقة الوحيدة للنجاح .

واذا رجعنا الى نشرات الحزب لتذكرنا ما ذكرت حول الشباب الذين سيقودون
هذا التنظيم ويكون قادة للقاعدة الشعبية نجد ان لشرة الخطاب قد ذكرت في
ص ٧ ان يهتم اهتماما فعالا بجعل شباب الحزب اشخاصا اقوياء لان الحزب
الباخذ الحكم بقوته والقوة نابعة من قوة شخصية وقوة اعضائه ومن الراي
العام المنبثق عن الوعي العام له في المجتمع ولدى الجماهير اي ان الحزب
يمثل الحكم ويثبت فيه حين يصبح قوة سياسية واسعة النفوذ وهذا يقتضي ان
يكون شباب القوياء وقوتهم هذه تسهم اسهاما كبيرا في تقوية شخصيته وانها
الى جانب اعماله التي يقوم بها والفكر الديناميكية التي يبعثها تجعل
الناس يحسون بايديهم قوة شخصيته حين يحسون قوة اعضائه ولا شك ان دعاء
الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينصر الاسلام باحد العبرين انما كان من
اجل تقوية شخصية الدعوة في نفوس الناس وكذلك لا بد من ان يهتم اهتماما
فعالا لاجل جعل شباب الحزب القوياء في المجتمع اما كيف يوصل الى ذلك
فانه واضح من واقع سير الحياة فان الشخص يصبح قويا من جراء قيامه
باعمال توجب له قوة لدى الناس وهو اما ان يقوم باعمال في الدعوة توجد
له قوة واما ان يكون قد قام باعمال قبل الدعوة تتعلق بخدمة الاسلام او
العلم او قضاء المصالح او ما شاكل ذلك . ولهذا يسلك للرسول الى جعل
شباب الحزب القوياء طريقان احدهما ان يعمل جميع شباب الحزب في الاتصال
الحق بشكل قوي مؤثر لتكون لهم شخصية مؤثرة ولكن لا يكون ذلك بحركات
اصطناعية او اعمال المصودة بل يكون بسبق لهجتهم ووشوح افكارهم وسراحة
القولهم وجمال القيم الرفيعة في تصرفاتهم ولا شك انه سينجم عن ذلك بروز
اشخاص القوياء من بينهم يقرضون انفسهم على الامة وتراهم قادة لها بل

تراهم وحدهم القادة وتفضلهم على المشايخ في فهم الاسلام واحده عنهم
وعلى السياسيين في فهم السياسة منهم وعلى الزعماء في الانقياد لهم
وتسليمهم رعاية شؤونهم . وبذلك يوجد اشخاص اقوياء في الحزب . اما
الطريق الثاني فهو ان يحاول كسب اشخاص اقوياء يدرسون في الدعوة ويكونون
اعضاء في الحزب اذا فرضوا انفسهم على الحزب ولكن لا يصح ان يكون ذلك
بتكسيهم بالدعوة وسر الاهتمام لهم بل ببذل شيء من العناية اثناء
الدعوة لمن لهم شخصية قوية مؤثرة فكريا او سياسيا او اقتصاديا ام من
ناحية قضاء مصالح الناس او ما شابه ذلك . ومثل هؤلاء يحتاجون الى
المثابرة والصبر وحسن الثاني ولكن يجب ان يتجنب المجاملة او الملاينة
معهم بل يسلك معهم في الدعوة كما يسلك مع اي انسان يخاطبون بالحكمة اي
بالبرهان العقلي لا باللين ان كانوا يريدون فهم الاسلام عن طريق عقلي او
يخاطبون بالموعة الحسنة اي الذكر الجميل ان كانوا ممن لا تمكنهم
ظروفهم من العناية بالافكار والابحاث او يخاطبون بالانفاس القوي المؤثر
ان كانوا ممن يحملون افكارا غير ما يتبناه الحزب من طريقة او الفكر
ويحرص على ان يكسبوا للافكار التي يحملها الحزب وبعد ذلك يجيء كسبهم
للحزب تبعاً لذلك ولا يحرص على كسب اشخاصهم للحزب اولا بل يجب ان يدرك
ادراكا بارزا ان كسبهم للافكار هو الاصل .

هذا ما جاء في نشرة الخطاب اما نشرة تنظيم الامة فحين تتحدث عن قوة
التنظيم تقول اما قوة التنظيم فانها تكون بمقدار تمثيله لمن يتناولهم
تمثيلا حقيقيا فانه اذا كان تمثيلهم تمثيلا حقيقيا اعتبروه لهم
واعتبروا انفسهم مسؤولين عن تنفيذ ما يطلب منهم ، وان كان لا يمثلهم
تمثيلا حقيقيا كان ضعيفا والتمثيل الحقيقي للناس له طريقان :

احدهما ان ينتخب الناس من يمثلهم ومن يقودهم ومن يتولى امركم فانهم
بهذا الانتخاب قد وكلوه عنهم فتصرفه يعتبر تصرفا لهم لذلك فهم ملزمون
به ومنه تاتي طاعتهم له وقيامهم بما يطلب منهم والتزامهم بما يلتزم امر
يديهي وطبيعي وعادي ويكون من الشذوذ عدم التزامهم .

اما الطريق الثاني فهو ان يكون الشخص قد فرض نفسه على الجماعة بفكره
وسلوكة فيصبح الممثل الحقيقي لهم ولما في نفوسهم سواء اجرى الانتخاب له
او لم يجر حتى لو جرى الانتخاب فان عملية الانتخاب لا تظهر الا من فرض
نفسه على الناس فتكون عبارة عن عملية طفلية مشروعية التمثيل رسميا
وواقعا ولهذا فان من فرض نفسه على الجماعة يكون منتخبا فيها طبيعيا
فيكون ممثلا لها تمثيلا حقيقيا .

هذان الطريقان هما اللذان يوجدان الممثل الحقيقي للناس وكل تنظيم تبع
اياه منها يكون تنظيما قويا الا ان الطريق الثاني يكون التمثيل الذي
يسلكه اكثر قوة .

فمن هذين النامين نجد ان الاول بين كيفية جعل شباب الحزب اقوياء ليكون
التنظيم قويا وفي الثاني يبين لنا قوة التنظيم تاتي من قوة التمثيل
الحقيقي . ولما كان القائد السياسي المبدع هو الذي يفرض نفسه على
جماعته ثم على مجتمعه ولا ينتخب انتخاب ولكن عملية الانتخاب تظهر من
فرض نفسه على غيره وتعطيه مشروعية القيادة وكان يعتمد في تعامله مع
مقودي الاقناع لا القسر والاكرام لذلك نجد بالرجوع الى مقدمة البحث
ولما ذكر في النشرات الا طريق لنا الا هذا الطريق وانه يجب علينا ان
نلتصق اسباب النجاح بدوام التفكير ومباشرة الاعمال والاستفادة من
التجارب وبالقيام بالمحاولات التي نلن فيها الالنج لان فكرتنا
وطريقتنا اسس تحتاج الى اساليب ووسائل وهذه لا يد فيها من المحاولات
المتكررة والتجارب العديدة ولا مناص من احتمال نوع من الخطا ونسال الله
تولي التوفيق

٧ جمادى الآخرة ١٣٨٧ هـ ١٩٦٧/١/١٣

٢٠٥

صلى الله عليه وسلم
١٢٦٠
بسم الله الرحمن الرحيم
حزب سلال

س - يقول الحزب في جهرانية الاسئلة ان الحزب لم يفتنا والشباب ليسوا خبيين ، واذا سئلوا من
تتوي فليجيبوا بصراحة باننا لسنا خبيين . وهذا القول يعني ان تصرف الناس من ان يسألوا من الاحكام
الشريعة ، يعني كتاب العلم ، وكلاهما لا يصح ان يصدر منا ، لان صرف الناس من الحزب لا يصح لان من أحسن
ما نرى اليه جعل الامة تتفقد الحزب ، ويحل افكار الحزب هي الطائفة على الناس ، لان كتاب العلم
لا يحل نقله الرسول صلى الله عليه وسلم من كتم علنا الوجه الله بلهلام من نار " فكيف نفق بين نبي الحزب
وبين ما نرى اليه وما هو واجب علينا شرعا ؟

الحجيب

جاء في التصديق بالحزب ، التصديق في آخر صفحة من كتاب الطاهي ما نصه " حزب التحسين
حزب سياسي مدونه الاصل " وجاء في كتاب الطاهي نفسه ما نصه " يجب ان تكون الكلمة التي تعمم
الامة الاسلامية كلمة سياسية ، ولا يصح ان تكون كلمة روحية ، ولا كلمة اخلاقية ، ولا كلمة علمية ، ولا كلمة
تعليمية ، بل شوا من ذلك ولا ما يشبهه ، بل يجب ان تكون كلمة سياسية . ومن هنا كان حزب التحسين
وهو حزب اسلمي - حزبا سياسيا ، يشغل بالسياسة ، يحصل لان يتقف الامة اتفاقية اسلامية تجز فيها
الناحية السياسية " .

وجاء في كتاب التكل " وسين نجد الهدا في الاشخاص لا يطبق ان يحق حوصا . بل يصرفهم
الى الدعوة له موقا ، فتصنع اعمالهم شكيكة به ، سائرة حسب متخيه ، متقيدة بحدوه ، واضح ويهدم مسن
أجل الهدا ومن اجل الدعوة له ، والتقيام بتكاليفه . وهذه الدعوة تهدف الى اتيان الناس لهذا الهدا
وهدد بين نبره بوالى ايجاد الوبي العام به " ثم يقول " ونحن من هذا الوجه العام على الهدا توجهت
الاتكاد والآراء ، والمستندات ضد الامة توجهها جعلها ان لم يكن توجهها اجابها . وذلك يتحدد هدف الامة
وتتحدد عقيدتها ، وبوجهة نظرها في الحياة " .

ويقول في كتاب التكل " ولابد ان يوضع حائل كفيف بين الذهن وبين الناحية العلمية ، حتى لا تنبه
الثقافة الحزبية اتجاه الثقافة الدرسية العلمية " ثم يقول " لابد ان يرفع حاجز كفيف بين العلمي الى الحزب
وبين الناحية العلمية في الثقافة الحزمية ، ولن يكون ملاحقا ان الثقافة الحزمية هي لتغيير المفاهيم والمعمول
في مشترك الحياة ، ولعمل القيادة الفكرية في الامة ، ولا يجب ان يتدنس صاحبها في الناحية العلمية " ثم يقول " .
ومن الخطر الاندفاع مع الثقافة نحو الناحية العلمية ، لانها تطلب خاضعة العمل " .

هذه الافكار بل هذه المفاهيم هي صورة الحزب ، وهي صورة كل حزبي في الحزب ، لان الحزب
كل فكرى شعوري ، فكل حزبي هو الحزب ، وصورة الحزب هي صورة كل حزبي . وما دامت هذه صورة الحزب وصورة
كل حزبي فانه يستحيل ان يكون مقلدا ، ولا يصح ان يكون مقلدا ، وانما هو حامل دعوة تصير في الطريق السياسي
فهو سياسي ليس غير .

ان الصورة التي تطبع في اذهان الناس من اية شخصية من الشخصيات ، سواء اكانت شخصية حقيقية
كشخصية قائد او شخصية حاكم ، او كانت شخصية بعبوة كشخصية حزب سياسي او شخصية جمعية شبيهة ، فهي
التي تكوّن تصرف الناس تجاه هذه الشخصية وتحدد سلوكهم نحوها . وصورة حزب التحرير التي يحسبها
ان يجعلها تطبع في اذهان الناس هي صورة القائد الواعي ، صورة السياسي المدع ، صورة الفكر المحمص
صورة الحاكم العادل ، فهو يهدف الى قيادة الامة للصراع مع الشعوب والاسم ، ويهد انتهاضا للنهضة الصحيحة
بالفكر المستنير ، وسمى لان يأخذ مصلحتها ويرى شؤونها تتولى امرها . فاذا لم تكن الصورة التي لديها
من شخصيته تتجلى فيها صفات القيادة السقة فكيف تسلم قيادتها له ، وتتدفق الى الاستشهاد في سبيل
تحقيق غايتها ؟

ان اعداء الاسلام اعطوا المسلمين صورة مشوهة من رسول الله ، وبالتالي صورة مشوهة من انكار الاسلام
وامتطاعوا بذلك ان يجعلوا قيادة المسلمين بالاسلام هيبا من الخيال ، ولتخاذ رسول الله قدوة نفس

السياسة والتعبادة من الاخلاق في السلطة والسياسة . وبالم نرجع هذه الصورة لاذهان المسلمين فلن يتفادوا بالاسلام ، وبالم تعد صورة ابي القاسم نصبا لمنهية الامة فلن تقوى على صراع الفكر والكار ، لذلك فان امطنا الامة صورة صحيحة عن قاداتها الاسلافية هو وحده الذي يمكن من قيادة الامة ، وهو الذي يجعلها تدنس لعراق الام

واعطى المسلمين من حزب التحرير صورة القتي يجعلها تعطي خلفه لا ان تتقاد له ، ويجعلها صورة للمعلم لا للمطية روحية الشريعة ، لذلك نادا اذا اردنا ان نأخذ قيادة الامة فلا بد ان نأخذ الامة صا صورة القائد ، صورة الديني ، صورة الفكر ، صورة الحاكم القوي . ولا يصل الى ذلك الا اذا اعطيناها صورة حزب التحرير . لذلك كان من الزم الواجب ان تكون صورة كل حنبي لدى الامة هي صورة الحزب ، ان تكون شخصية كل حزبي عند الناس شخصية سياسية نضالية . تعاطى اخذ قيادة الناس لخوض غمار الكفاح ، ان يكون معروف كل حزبي بصرفه بل واج من اجل تركيز الامة وتحقيق النضال . ألا وهي الاملا كلمة الله اي كسر المواجه البادية الفتح الطهيق امام دعوة الاسلام . هذه هي شخصية الحزب في حقيقتها ، وهذه هي صورته بانيته ، لذلك يجب على كل حزبي ان يعطي للناس صورة حزب التحرير كما هي لاصورة القتي والخين .

ان القتي هو الذي يتصدى للقضايا ليقصد من الناس لصورته ان الحكم الشرعي في تعامل معيسته في حقه منهم أو من أشخاص معينين ، والعالم هو من مله انتقيب عن المعرفة في الكتب ولا يعتمد على القوي ، ولكن اذا مثل عن صلاة يجب عليها كسالة لا حكم معين لعادة معينة ، والواظ هو الذي يذكر الناس بالانسية ونداب الله والجنة وهم الصائم ، والمعلم هو الذي يعلم الأفراد المعارف المتعددة بغض النظر عن واقعيها من شرطها ومن العدل بها . وهو لا الامة لكل واحد منهم صورة تتالف صورة الآخر ، بصورة القتي فسر صورة العالم ولو كان القتي عالما ، وصورة الواظ غير صورة المعلم ولو كان الواظ معينا ، وصورة صاحب كل صفة من هذه الصفات غير صورة الآخر ولو كان لديه الصفات الاربعة . اما حزب التحرير فلا توجد لديه صفة القتي انه لا يعتمد للقوي ولا يبحث عن افعال الأفراد بوجههم افرادا ليحيطي الحكم الشرعي بها ، وإنما هو سياسي في شؤون الناس باحكم الضرع ، وهو لا توجد لديه صفة العالم لان مله ليس التنبه عن المعرفة في الكتب وان كان يراجع الكتب لطب المعرفة ، فالتنبه عن المعرفة ليس مله وليس غايته وإنما هو وسيلة لعمله وشيئو الساسة ، وهو ذلك ليس واعظا يذكر الناس بالآخرة ولا يصرف الناس عن الدنيا بل يربي شؤونهم ويشرحهم بالدنيا تكن لهم ساداتها ، يجعل غايتهم من الدنيا صاعدة الآخرة ، وواله وروان الله . وهو ايضا ليس معينا وان كان هذا التامر بالانكار والاحكام ، تتعلم المعارف المتعددة ليس مله ولا يعني نفسه بها وإنما العمل بالانكار والاحكام هو يهدف اليه ، فيعطي المعارف من روعة بواقعيها وفرونها كساسة لا كعلم ، وكغاية شؤون لا كعلم .

ولذلك كان من الظلم ان يقال من الحزبي انه خست ، ومن الانحراف ان يصحح الحزبي بقيا . صحيح ان مانع ان يجب سائلا عن الحكم الشرعي في مل خاص ، ولكن يتقنه بالحكم المسؤول عنه بوجه نحو المعرفة واعتارة ، فيشغل الصائل خاصة للتفتيش بصلي الجواب نقاة لا قروي . فهو لا يصرف الناس عن سواه من نكر الاسلام واحكام الشرع ، بل على العكس يجب ان يهذبهم اليه وان يشير عقولهم بالانكار الحزبي وآرائه ولكن بالتمدى للفتاوى بل يصرف السائل عن الاستغناء والدخول معه في نقاش يكون فيه تنقيف الصائل بالحكم الشرعي لعمل مله هو ، لا بدأ اخذ من تتوى ، فالخطر كان بالتصدي للفتا ، وباعطاء الحكم الشرعي فتوى من فتاوى ، فان هذا هو الذي يحول شباب الحزب عن حقيقتهم ، وبالتالي يصنع صورة الحزب ، وهو ايضا لا يمكن العلم ولكه لا يصطبه معرفة مجردة بل يجب ان يعطي المعرفة نقاة مؤثرة ، وتكون مستيرة ، ويظهر من المفاهيم التي تؤثر على السلوك ، ومن هنا تظهر نقاة ان يطلب الحزب الى فتى وان يصحح شباب الحزب بفتى ، فان ذلك هو الهلاك المحقق لا للشباب فحسب ولا للحزب وحده . وإنما للامة التي يقودها الحزب . وللمبدأ الذي يعمل به ، السبل من وجهة نظري الحياة الى معالجة فردية ليس غير .

ان الحزب قد جرت محاولات ثلاث لفتقه عن حقيقته بجره من العياضة الى الدين والفقه . فقامه باد انابه في مجلس النواب الاردني يلقي البيانات السياسية سامة بحتة ، وضع بعض المثاليين من شباب الحزب معهم مضائلين لجن الاسلام في هذه البيانات ؟ وأمن العقائد والاحكام في مناقشات حزب التحرير فسيهي البيان ؟ ثم انه لما اندفع الحزب في التعليقات الاصبغة والتعليقات السياسية صاح الكثير من شباب الحزب معهم قائلين : لقد اشعرنا الحزب عن طريقته فلم يعد حزبا اسلاميا بل صار حزبا صهيونيا كسائر الأحزاب ، هذا بدا ونحن ارجاع الحزب عن السياسة وعن الفترات السياسية ليعود لتشارت حكم الاسلام ولتقاسم في احكام

الشرع . ثم انه لما بدأ بهاجم اشخاص الحكم وحصر نشراته بالتعرض لامثالهم
بعلاقت السلطة مع الامة . هال الكثيرين من الشباب وغيرهم ان هاجم الحزب الاشخاص
املا مغبة الحكم معينين ، وقالوا صار الحزب بسب ههنا ، وحصل الحزب من الافكار بالاشخاص ، ومن
الاسلم بالحكم محاولا اعادة نشراته الامام ، وابماده عن التعرض لاشخاص الحكم .

هذه الفتن الثلاث قد تشب عليها الحزب ليس بالصدى لدخولها ، ولا يقبل النقاش بها ، بل
حتى بالبيانات السياسية والامال الصيامية ، وفي يهزب الايدي التي تدعى على السلطة ضربات قوية عتالية
لاستلم احكامها بازالة هيبتها باطاع الناس بها ، وحافظ على حقيقة الحزبية بانه حزب سياسي ولا عمل له
الا السياسة . ولم تستطع هذه الغيرة المغلوطة وان كان اصحابها صادقين ان تزجره قيد شفرة من هيئته
ولا اثرت تيد انما على واقع شخصيته .

ان حزب التمهيد - وهو حزب اصلي من حيث مبدؤه - ليس حزبا اسلاميا كالتكتلات الاسلامية
فهو لا يعلم الناس الاسلام ، ولا يدعو المسلمين للإسلام ، ولا يحظ الناس بالاسلام ، ولا يتبع من طوم الاسلام
وعقائره . انما هو حزب سياسي مبدؤه الاسلام ، فالاسلم مبدؤه وليس ماله ، والاسلم اصامه وليس مقلته .
فهو يتولى السلطة عين يتاح له ان يشو ها ليرى شكين الناس فعلا ، ويحاسب السلطة في جنح الاحسان
صرا اكن في الحكم او خارج الحكم ، فعمله كله محصور بالصيام ، اما فعليا بماهيتها ، واما نظريا بماهية
الحكم على اساس الاسلام .

والحزب وان كان هو جمعية الشباب وجمعية الاجهزة ، ولكنه اذا قال الناس ان الحزب كذا
وان الحزب فعل كذا ، انما يقصدون شباب الحزب او نشراته ، فان الحزب كل فكرى شعورى ، فكل حزبي هو
الحزب ولذلك اذا اصبحت صورة بعض الحزبين ولو فردا واحدا صورة المقيت قد صنع الحزب ومار مغنسا
وهذا فوق مانته من انحراف عن اعمال الحزب وانحراف عن هويته ، فانه مع الزمن يصنع صورة الحزب لدى الناس
وبالتالي يتحول شباب الحزب من سياسيين الى خنيين ، لذلك كان خطرا ان يتصدر الشباب للفتوى ، وان يحطوا
الناس تناوى ، لا يسم بعضهم عند الناس فقها لا قادة ، وفتين لا سياسيين ، وطلبة علم لا حلة دوة ، ويصبح
الحزب جمعية علمية لا كتلة سياسية ، وفي هذا من ضرر بالغ على الشباب انقسم على الحزب .

وانه بغض النظر عن كون الفتاوى احط انواع الفتى ، وبغض النظر عن كون مجرد وجود كلمة فقهية
بما لها من واقع ، هو انحطاط في المجتمع ، وبغض النظر عن كون تشجيع الناس على الاستفتاء والفتوى يعرض
احكام الشرع للجهل ان يتعدوا للفتيا فيها ، ويختر النظر عن كون الاجابة السريعة والاجابة من الذاكسة
فرصة للخطا بشكل واضح ، فان نصح الشباب بعدم التعرض للفتاوى وشبههم خطرا ان يكونوا فتين ، ليس
من اجل علاج موضوع الفتوى في المجتمع ، ولا وثقا في وجه تشجيع الناس لا حكم الشرع ، وانما هو من اجل
المحافظة على بقا صورة الحزب لدى الناس كما هي بانه حزب سياسي ليس فخر ، ولحماية الشباب ممن ان
يخرجوا خارج اطار الحزب فيصنعوا شيئا آخر غير الحزب كان يصنعوا فتين او علماء او وظائف او معلمين .

وليه فانه لا يصح ان يعتمد الشباب للفتوى ليقدمه الناس للافتاء . ولكنه اذا سئل عن صيغة
الفتوى اغتنمها فرصة لشرح معنى الدعاء ، واذا سئل عن الحركة في الصلاة اغتنمها فرصة لشرح معنى
التقليد واذا سئل عن السجدة انتقل الى وجوب التقيد بالشرع ، فلا يكتفى بما يعلم ، ولا يحاول التعلم لا مطا
الفتوى بل يكون في قر احواله وشيا هذه الحال ، حامل دوة في الطريق السياسي اي سياسيا مبدؤه
الاسلام .

٢٢ من ربيع الثاني سنة ١٣١٠

١٩٧٠/٦/٢٦

١٢٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم

أجوبة الأسئلة

١- يجب ان يكون واضحا ان الاصل في السلوك هو الطاقة الحيوية ، فالطاقة الحيوية تدفع وتطلب الاشباع ، فيتم الانسان بالتحرك بالقول او العمل من اجل الاشباع . هذا هو اصل السلوك ، فالسلوك هو للاشباع . الا ان الذي يعين هذا السلوك هو الفهم وليس الفكر فقط . فالفكر لا يؤثر على السلوك الا اذا صدقه الانسان وارتبط هذا التصديق بالطاقة ، اي الا اذا اصبح مفهوما من مفاهيم الشخص . فاقول بان سلوك الانسان حسب مفاهيمه قول يقيني وغير قابل للشك . لان التصديق بالفكر اذا ارتبط بالطاقة لا يمكن ان يكون السلوك الا بحسبه . الا ان هناك انكارا ، ارتبط التصديق بها بالطاقة ارتباطا متبا ، يصعب على التصديق بفكر اخر ان يزيلها ، او يصعب عليه ان يزيل آثارها الا بعد مرور زمن ، وهذه يبقى الفكر فيها غير متحول الى مفهوم ، او يتحول تحولاً مترجعا ، او يتحول تحولاً متطعما ، وهذا اكثر ما يكون في مفاهيم الاعماق ، ولذلك يحتاج الى معاناة اكثر وقد يحتاج الى زمن .

وعلى هذا فان الفكر وهو نتيجة العقل وهو غير السلوك ، والسلوك هو نتيجة الطاقة وهو غير الفكر ، فكان التفكير غير الميل ، وكانت العقليّة غير النفسية . فبما ان طاقة تتطلب الاشباع وهناك عقل يفكر فهما امران مختلفان ، فاذا ارتبطا ، اي حصل السلوك حسب الفكر كانت الشخصية ، واذا لم يرتبطا بل ظلا منفصلين كانت هناك ميل وكانت هناك انكار . الا ان مخالفة السلوك للفكر اكثر ما تكون في بعض الجزئيات فلا يؤثر على الشخصية وانما يؤثر على بعض التصرفات في بعض الاحيان . ففي غزوة بني المصطلق، تنادى الانصار ضد المهاجرين وتنادى المهاجرين ضد الانصار حين تحركت في الفريقين النمرة العصبية . ففي هذه الحالة انفصل السلوك عن الفكر مع انه مفهوم عند الفريقين ، ولكن هذا المفهوم في هذا الوقت لم يعد مفهوما ، اي انفصل عن الارتباط بالطاقة ، فتصرف كل منهم حسب ميله لا حسب أفكاره اي تحركت مفاهيم الاعماق ، ولكنه لم يؤثر على شخصية الانصار ولا على شخصية المهاجرين وبالتالي ان عادا للمفهوم كنفسهم وليس كفكر فقط ، فانفصل السلوك عن الفكر في بعض الاحيان ، لا يؤثر على الشخصية .

اما القول بان للانسان مفهومين متخالفين تعاء الشيء الواحد فهو قول مخلوط ، فلا يمكن للانسان الا مفهوم واحد هو الفكر الذي ارتبط تعديفه بالطاقة ، واما الآخر فهو فكر وليس مفهوما في تلك الحالة اي حالة السلوك . والقول بان للانسان وجهتي نظر في الحياة فهو قول مخلوط كذلك . فلا يمكن للانسان الا مفهوم اساسي واحد عن الحياة ، هو الفكر الاساسي الذي تحول الى مفهوم ، ولا يوجد غيره ، فاذا وجد نكسر غيره فانه مجرد فكر وليس بمفهوم .

٢- وجود ثغرات لدى المسلم لا يخرجها عن كونه شخصية اسلامية ، بل ان وجود هذه الثغرات في المسلم امر طبيعي واسر لا بد من حصوله ، فان المسلم غير معصم حتى ولو

كان

أما كثرة هذه المساسي من ترك فروض وإرتكاب محرمات والمجاهرة بها ، وتحولها من شعرات إلى ما يغلب على السلوك ، أو كونها وجدت من الأصل محاسن كثيرة ولها شعرات ، فإن هذا ولا شك يؤثر على الشخصية الإسلامية ، فأبو نواس من أعلم علماء المسلمين حتى قال عنه الشافعي لولا حبني أبي نواس لأخذت منه الحديث ، ولكن لأن سلوكه على غير انكاره ، أي لأن عقله غير نفسه فانه لا يمكن لأحد أن يقول من أبي نواس انه شخصية إسلامية . فالشعرات لا تؤثر على كون الشخص شخصية إسلامية ، أما عداها فيؤثر .

٣- أن من أهم أعمال الحزب الثقافة الجماعية ، وعليه أن يثق الملايين بل مئات الملايين ، وعليه أن يكون قواما على المجتمع ليأخذ بيده إلى النور ، ولتحول بينه وبين الانتكاس ، ولذلك لا بد أن تكون لديه آراء في مسائل الحياة بقدر ما يلزم لانها من الأمة ، وللحيلولة دون انتكاس المجتمع . ومن هنا كان لزاما عليه ، لا أن يخرج ثقافة بما هو موجود من الأفكار فقط ، بل عليه كذلك أن يخرج ثقافة بما يجد من الانتكاس ، مما يلزم لانهاء الأمة وللحيلولة بين المجتمع وبين الانتكاس ، لذلك كان لا بد للحزب أن يخرج أفكارا للناس .

ألا أن الحزب في نفس الوقت يقيم بالثقافة المركزة لشبابه ، ويحمل ثأر قيادة الأمة ، فلا بد أن يكون لدى شباب أفكار معينة يتحدد سلوكهم بحسبها ، سواء عن سلوكهم في شأن من الشؤون غير قيادة الأمة أو في شأن قيادة الأمة ، لذلك لا بد من أفكار للحزب نفسه تعين له السلوك ، أي لا بد له من مفاهيم . وما أن سلوك الإنسان حسب مفاهيمه كان لا بد للحزب أن يتبنى أفكارا معينة يمين سلوك شبابهم ولسلوكه هو بحسبها . ومن أجل ذلك تبني حزب التحرير آراء وأفكارا وأحكاما . ثم أن الحزب يستهدف الحكم بطريقة لا كفاية ، فلا بد أن تكون لديه مفاهيم تعين سلوكه في الحكم . فكان هذا كذلك يخفى بأن يتبنى الحزب أفكارا وآراء وأحكاما . ومن أجل ذلك أيضا تبني حزب التحرير آراء وأفكارا وأحكاما .

فالحزب هو حزب شبابي تبني أفكارا وآراء وأحكاما من أجل سلوكه ، وهو هو حزب يسود الأمة يشرف على المجتمع أجمع آراء وأفكارا وأحكاما . فما كان من الثقافة للحزب خاصة من أجل تعيين سلوكه كانت ثقافة مشبهة ، وما كان من الثقافة عامة للحزب وللأمة كانت ثقافة غير مشبهة . ولكن شباب الحزب وهم الذين يعملون في الأمة والمجتمع فانه من المستحسن أن لا يخالف فكرهم ما لدى الحزب من ثقافة سواء أكانت مشبهة أو غير مشبهة . فأجوبة الحزب على الأسئلة ، وكتب الحزب غير المشبهة كحسب أحكام الصلاة والفكر الإسلامي ونظام العقوبات مثلا ، فإنها وإن كانت غير مشبهة ولا يلزم الشباب بها ، ولم تخرج للحزب ، فإن من المستحسن أن لا يخالفها أحد من شباب الحزب ، لأنها أخرجت للأمة وللجميع ، وهم الذين يقومون الأمة ويشرفون على المجتمع وإيادتهم وإبرازهم إنما هي بهذه الثقافة أي بهذه الأفكار ، لذلك فانه لا يتصور أن يخالفوها إلا إذا كانوا غير مدركين لأنفسهم وأهملتهم .

٤- ان الحزب لا يقيد سلوك شيا به الا بقدر ما يلزم للعمل او لانجاح العمل ،
ولذلك فان من المستحسن للحزب ان يقلل من الانكار المتبناه ما امكن ، وان يقتصر
على اقل قدر يمكن الاكتفاء به . وذلك لمساعدة شيا به على الابداع ، ولتخفيف العقوبات
على سلوك الشباب . لان الحزب يعاقب على السلوك المخالف للانكار المتبناه حسب
ذلك الفكر ، ولا يعاقب على مخالفة الفكر غير المتبنى . فالحزب قد يتبنى حكما معينين
في الشركات المساهمة والمقامين والجمعيات التعاونية ، وذلك من جهة التنبئ للحكم
ولكنه لم يتبن بشأن من يتعامل مع شركات المساهمة لان ذلك متعلق بالجمهور
وليس متعلقا بالدولة . فاذا خالف احد من شباب ما تبناه مثل المساهمة في الشركات
المساهمة عاقبه لانه حكم متبنى ، لما اذا خالف احد شباب غير ما تبناه فتعامل مع
شركة مساهمة فانه لا يعاقبه ، لانه لا يحق له ان يعاقب شابا على فعل غير متبنى .
فهو لم يعاقب على حرام لانه حرام فقط ، بل لانه متبنى ، ولم يترك العقاب على
حرام اخر تركا للعقاب على حرام بل تركا لعقاب على فعل غير متبنى . فالعقوبات
تكون على المتبنى ولا تكون على فعل غير متبنى .

٥- ليس فيما يخرج الحزب رأى شخصي مطلقا سواء كان صادرا عن احد اعضاء
الحزب ام صادرا عن غير اعضاء الحزب ، فكله رأى الحزب ، فكل ما يخرج الحزب هو
رأى له ولا فرق بين نظام الاسلام ولا بين احكام الصلاة ، مع ان مؤلف نظام الاسلام
هو عضو في الحزب ، والاسم المكتوب على كتاب احكام الصلاة ليس عضوا في الحزب .
وعلى هذا يجب ان يعلم ان كل ما يخرج الحزب هو رأى للحزب سواء كان كتابا
ام جريدة ام نشرة ، ولكن هذه الآراء منها ما هو متبنى ومنها ما هو غير متبنى ، فاما
كان منها من المتبنى يلزم به الشباب لانه رأيهم قد تبناه ، وما كان منها من غير المتبنى
لا يلزم به الشباب ، ولكن من المستحسن عدم مخالفة لان مخالفة تؤدي الى
الضرر .

٦ من شهر ربيع الثاني سنة ١٣٩١

١٩٧١/٦/٢

ملحق رقم (15)

من احاديث رمضان

العقيدة لا تؤخذ الا عن يمين

ان العقيدة الاسلامية لا بد ان يكون دليلها قطعيا ولا يحل ان يكون ظنيا
والدليل على ذلك ان الله سبحانه وتعالى ذم في القرآن الكريم اتباع الظن
في العقائد في آيات كثيرة في عدة سور ، قال تعالى (ان هي الا اسماء
سميتوها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان ان تتبعون الا الظن
وما تهوى الا نفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى) وقال تعالى (ان الذين لا
يؤمنون بما لاخره ليعسبون الملائكة تسمية الانس ، وما لهم به من علم ان
يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقال تعالى (وما
يتبع اكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغني من الحق شيئا) وقال تعالى (وما
(وان الذين اخذوا فيه وفي شك منه ، ما لهم به من علم الا اتباع
الظن) وقال تعالى (وان طمع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ، ان
يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) وقال تعالى (كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى قالوا باسنا ، لعل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا
الظن وان انتم الا تخرصون) وقال تعالى (اتجادلونني في اسماء سميتوها
انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان) ، والسلطان البرهان القاطع
، والدليل الظني لا يكون سلطانا ، وقال تعالى (وما تعبدون من دون الله
الا اسماء سميتوها انتم واباؤكم ما انزل الله بها من سلطان) ، وقال
تعالى (الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان احاهم ، كبر مقتا عند
الله وعند الذين امنوا) وقال تعالى (ان الذين يجادلون في آياتنا بغير
سلطان احاهم ، ان هم في صدورهم الا كبر ما هم بالقية ، فاستعذ بالله
انه هو السميع العليم) وقال تعالى (سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب
بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطان) وقال تعالى (وكيف اخاف ما
اشركتم ولا تخافون انكم اشركتم بالله ما لم ينزل عليكم سلطانا) .
فهذه الايات مريحة في ذم من يتبع الظن ، وفي ذم من يتبع بغير سلطان ،
اي بغير دليل قاطع ، ودمهم والتعديدهم بهم دليل على النهي الجازم على
اتباع الظن ، وعلى النهي الجازم عن اتباع ما لم يقم عليه الدليل
القطعي ، فالدليل الشرعي على ان الاستدلال بالدليل الظني لا يجوز ، غير
ان ذلك خاص بالعقائد فحسب ، ولا يشمل الاحكام الشرعية . وذلك لان
الاحكام الشرعية قد جاء الدليل الشرعي من فعل الرسول صلى الله عليه
وسلم على الاستدلال عليها بالدليل الظني ، فانه عليه الصلاة والسلام
بعث في وقت واحد اثني عشر رسولا الى اثني عشر ملكا يدعوهم الى الاسلام
- وكان كل رسول واحدا في الجهة التي ارسل اليها ، فلو لم يكن تبليغ
الدعوة واجب الا اتباع بخير الواحد لما اكتفى الرسول بارسال واحد للتبليغ
، فكان هذا دليلا على ان خبر الواحد حجة في التبليغ ، اي في الحكم
الشرعي ، وخبر الواحد ظني فكان دليلا على ان الدليل الظني يكفي في
الحكم الشرعي ، وعليه فان الايات وان كانت تشمل العقائد والاحكام
، ولكن الحديث جاء محكما لها في غير الاحكام الشرعية ، فتكون دليلا على
ان العقائد لا يجوز ان يكون دليلها ظنيا .
على ان هذه الايات حشرت في العقائد فهي خاصة في العقيدة ، فاية (ان هي
الا اسماء سميتوها) وردت في العقيدة ، فقد كانوا يقولون ان الملائكة
وهذه الاصنام بنات الله ، وكانوا يعبدونهم ويؤمنون انهم شعاوهم عند
الله تعالى . مع وادهم البنات ، فليل لهم : (انكم الذكر وله الا نثى) ،
والاية (انرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى ، انكم الذكر وله
الانثى ، تلك اذا قسمة شيزى) (ان هي الا اسماء) الاية ، فاوردتها

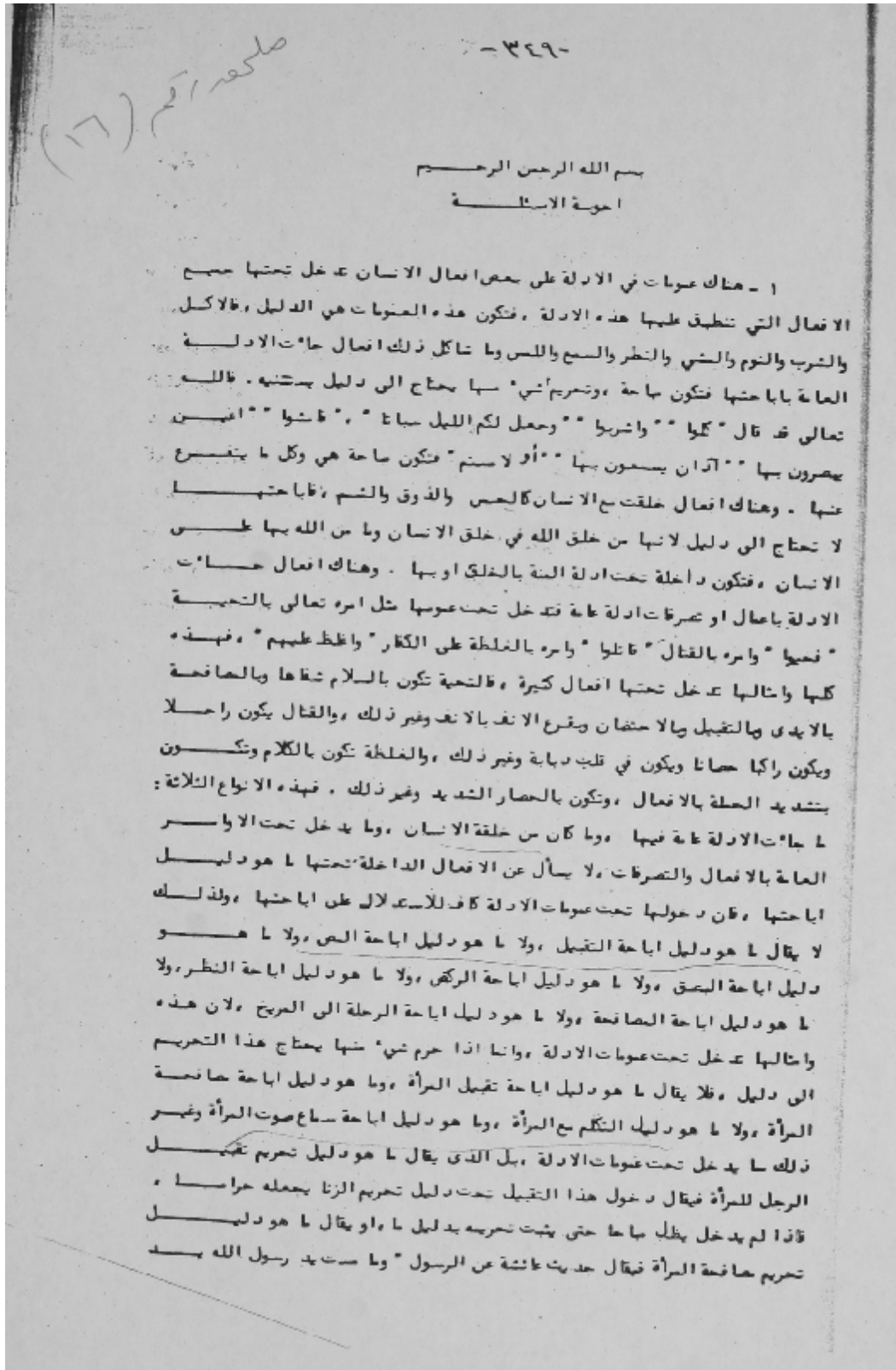
الله في موضوع العقائد ، فنفس نفيها واضحاً على من يتبعون الظن في العقائد ، وكذلك باقي آيات الظن ، فآية (يسمون الملائكة تسمية الأنثى) في العقيدة ، وآية (وما يتبع أكثرهم إلا ظناً) واردة في العقيدة . فإله تعالى يقول لهم : أهل من شركائكم الذين جعلتم أنداداً لله أحد من أشركهم كالملائكة والمسيح وعزير ، يهدي إلى الحق مثل هداية الله ؟ فإن صدر الآية هو ، (قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق ، قل الله يهدي إلى الحق فمن يهدي إلى الحق الحق ان يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدي ؟ فما لكم كيف تحكمون .) وما يتبع أكثرهم إلا ظناً أن الظن لا يغني من الحق شيئاً (الآية) فهي في العقيدة وآية (وأن الذين اختلفوا فيه) واردة في العقيدة ، فإن الآية تتحدث عن اليهود وعيسى ، فقد اختلفوا بشأنه فقال بعضهم : إنه الله لا يصح قتله ، وقال بعض : إنه قتل وصلب ، وقال لبعضهم : أن كان هذا عيسى فإين صاحبنا ؟ وإن كان هذا صاحبنا فإين عيسى ؟ وقال بعضهم : رفع إلى السماء ، وقال بعضهم : الوجه وجه عيسى ، واليد يد صاحبنا ، وهذا كله في الاعتقاد بعيسى ، فتكون الآية في العقائد ، آية (وإن طغى أكثر من في الأرض) واردة في العقيدة بدليل قوله (يضلوك عن سبيل الله) والضلال عن سبيل الله هو الكفر ، وإيضاً فإن ما قبلها وما بعدها يدل على أن الكلام في العقيدة ، فإن الآيات (وحمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ، وإن طغى أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله وهو أعلم بالمهتدين) فهذا يقين أنها في العقائد ، وآية (هل عندكم من علم فتخرجوه لنا) في العقائد ، فإن المشركين قالوا : أن أشراكهم وكفرهم كان بإرادة الله ، فقال الله للرسول : قل لهم هل عندكم دليل على ذلك ، أن التمس لا تتبعون إلا الظن ، فإن الآيات هي (سيلول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء ، كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا ، قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ، أن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا خرمون) فآيات الظن كلها في العقائد ، فدل على أن موضوع الآيات هو العقائد ، وكذلك الآيات التي جاءت تنعى على من لا سلطان عنده ، فإنها أيضاً في موضوع العقائد ، وهذا كله يدل دالة قطعية على أن العقائد يجب أن يقوم الدليل القطاطع عليها ، وإلا فلا تعتبر وأنه لا يجوز أن يكون دليلاً ظنياً .

فالآيات دلت على أمرين : أحدهما : عدم جواز الاعتقاد بالدليل الظني وذلك ما تدل عليه آيات الظن ، وثانيهما : وجوب إقامة الدليل القطعي على العقيدة ، حتى تكون عقيدة ، وذلك ما تدل عليه آيات السلطان المبين . ولا يقال إن إرسال الرسول للرسول يصلح لأن يكون دليلاً على أن خبر الواحد يجوز أن يكون دليلاً على العقائد كما جاز أن يكون دليلاً على الحكم الشرعي ، لأن إرسال الرسول هو لتبليغ الإسلام فهو لتبليغ عقيدته ، فيكون دليلاً على العقيدة . لا يقال ذلك ، لأن إرسال الرسول للرسول إلى الملوك هو لتبليغ فقط وليس للاعتقاد ، فهو يدل على قبول خبر الواحد في التبليغ لا في العقيدة .

ولا يقال إن قبول تبليغ الإسلام هو تبليغ للعقيدة ، لا يقال ذلك لأن قبول تبليغ الإسلام قبول لخبر وليس قبولاً للاعتقاد بما أخبروا عنه ، بدليل أن على المبلغ أن يعمل عقله فيما بلغه ، فإذا قام الدليل اليقيني عليه اعتقاده ، وحسب على الكفر به ، وإذا لم يلقم الدليل القطعي عليه لا يحاسب على الكفر به ، فرفضه الخبر بالإسلام لا يعتبر كفراً ، ولكن رفضه الإسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يعتبر كفراً ، وعلى ذلك فتبليغ الإسلام لا يعتبر من العقيدة ، وعليه فإن إرسال الرسول للرسول إلى الملوك لا يصلح دليلاً على أن خبر الواحد يضح أن يكون دليلاً على العقيدة .

ولا يقال ان هذه الايات جاءت بحق المشركين والكفار وهي خاصة بهم ، لا تنطبق على المسلمين ولا تشمل المسلمين ، لا يقال ذلك لان القاعدة الشرعية ان (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) فان كون الايات وردت بحق اشخاص معينين لا يعني انها خاصة بهم ، بل هي عامة ، فاية السرقة نزلت في سرقة المجن او رداء صفوان ، واية الظهار نزلت في حق (سلمة بن مخر) ، واية اللعان نزلت في حق هلال بن امية ، الى غير ذلك ، فهذه كلها لا عبرة بخصوص الاشخاص الذين نزلت بحكمهم ولا بخصوص الحادثة التي نزلت بشأنها ، بل تعم جميع المخاطبين ، والدليل على ذلك ان الصحابة رضوان الله عليهم عمموا احكام هذه الايات من غير تكثير فدل على ان السبب الخاص غير مسقط للعموم ، والله لا عبرة به بل تعم الحكم ويبقى على عمومه ، وعلى هذا فان الايات وان نزلت بحق المشركين ، فانها تعم الجميع ، لانها عامة فتطبق على المسلمين ، وتكون دليلا عاما على النهي الجازم عن اجباغ الظن في العقائد . على ان اية الانعام وهي قوله تعالى (وان طلع اكفر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون) قد خاطب الله بها الرسول صلى الله عليه واله وسلم وهي نهى صريح عن اجباغ الظن ولم له ، فهي نص صريح في اننا مخاطبون بها ، لان خطاب الرسول خطاب لا مته الا ما ورد الدليل على انه خاص به ، وهذه لم يرد دليل على انها خاصة بالرسول فتكون عامة للرسول ولنا فنحن مخاطبون بها ، وهذه كافية لتدلالة على النهي الجازم عن اجباغ الظن في العقائد ، فبناء على هذه الادلة يحرم على المسلم ان يعتقد ما دليله ظني لان النهي عن الاعتقاد نهى جازم . والنهي الجازم يعني التحريم ، فالحكم الشرعي في العقائد انه يحرم ان يكون دليلها ظنيا . وكل مسلم يبني عقيدته على دليل ظني يكون قد ارتكب حراما ، وكان اثما عند الله ، غير انه ينبغي ان يعلم ان الحرام هو الاعتقاد وليس مجرد التصديق ، فالتصديق لا شيء فيه وهو مباح ، ولكن الجزم هو الحرام ، اي التصديق الجازم هو الحرام ، لان عدم جزم بني على ظن ، ولذا الله لعن يبني عقيدته على الظن ، الا ان عدم الاعتقاد لا يعني الا نكار والما يعني لفظ عدم الجزم به ، فلا بد من ملاحظة هذه الناحية الدقيقة ملاحظة شامة لا نه قد وردت احاديث صحيحة ظنية في امور تعتبر من العقائد وليست من الاحكام الشرعية ، فليس معنى تحريم الاعتقاد بالظني رلش ما في هذه الاحاديث وعدم التصديق بما جاء فيها ، بل معناه لفظ عدم الجزم بما في هذه الاحاديث . ولكن يجوز التصديق بها ويجوز قبولها ، والحرام هو الاعتقاد بها ، اي الجزم بها . بل منها ما جاء انفس طالبا العمل به فيعمل به ، فعن ابي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (اذا فرغ احكم من التشهد الاخير فليستعوذ بالله من اربع : من عذاب جهنم ، ومن عذاب القبر ، ومن فتنة المحيا والممات ، ومن شر المسيح الدجال) وعن عائشة : ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو في الصلاة (اللهم اني اعوذ بك من عذاب القبر واعوذ بك من فتنة المسيح الدجال ، واعوذ بك من فتنة المحيا وفتنة الممات ، اللهم اني اعوذ بك من المفرم والمفهم) فهذان الحديثان خير احاد وفيهما طلب فعل اي طلب القيام بهذا الدعاء بعد الفراغ من التشهد ، وما جاء فيهما يجوز تصديقه ، ولكن الذي يحرم هو الجزم به اي الاعتقاد به ما دام قد جاء في حديث احاد ، اي بدليل ظني ، فان جاء بالتواتر فحينئذ يجب الاعتقاد به

غرة رمضان سنة ١٣٨٤
١٩٦٥



صالحه رقم (١٧١)

بسم الله الرحمن الرحيم

جواب سؤال

الشركة معاملة من المعاملات سواء أسارت حسب النظام الرأسمالي أم سارت حسب نظام الاسلام أي الأحكام الشرعية . وشركات المساهمة معاملة من المعاملات الرأسمالية وواقفها في المعاملات وانفس كانت واقع جديد ، فلذلك يعرف الحكم الشرعي بشأنها لا بد ان يفهم واقفها أولا فهذا صحيحا لانه فاعل لم يفهمه ليس حسب تصورنا ارحب تأويلنا ، بل حسب النظام الرأسمالي الذي هي معاملة بين ثلاثة من احكامه ، فأول خطوة لمعرفة الحكم الشرعي في الواقع الجديد هو فهم هذا الواقع والتفكير . فلا بد ان يفهم أولا واقع شركات المساهمة ، ثم بعد فهم هذا الواقع نفهم الواجب في معالجة الواقع كدور من التذليل الشرعي وهو خطاب الشارع ، أي فهم حكم الله الذي حكم به في هذا الواقع . فتتوصل في الواقع والتفكير فيه بتطبيق خطاب الشارع عليه الى معرفة حكم الله في هذا الواقع .

وشركات المساهمة هي نوع من انواع الشركات الرأسمالية . والشركة في النظام الرأسمالي لها واقع احكام النظام الرأسمالي ، وواقفها هو انها ليست كالتبعية والاجارة تتم بين طرفين ، بل هي كالتبعية بين عدة تتم بين طرف واحد ، فهي التزام من جانب واحد ، لا تجاه شخص آخر او تجاه شركة بل الالتزام ، التزام فردي من شخص حسب الشروط المبجلة في ورقة الاتفاقية المسماة قدرا بان يساهم فسي . مع مالي بتقديم حصة من مال او عمل لاقتسام ما قد ينشأ من هذا المشروع من ربح او خسارة . فهي هدفهم من طرف واحد أي هي حسب تعبيرهم ارادة مفردة . هذا هو واقع الشركة فهي لا يوجد فيها اجناس ، ولا طرفا مقد ، فهي ليست اتفاقا بين اثنين او اكثر ، وليست معاملة بين اثنين او اكثر ، بل اتفاقية مصونة ط مصونة تكسب وتمرض ، فالفرد الواحد يفض النظر من أي شخص آخر يلتزم بها في هذه الاتفاقية المصونة بما فيها فيصبح بهذا الالتزام شركا في هذه الشركة .

هذا هو واقع الشركة في النظام الرأسمالي ، والحكم الشرعي في الشركة هي انها عقد بين اثنين ، يتفقان فيه على القيام بعمل مالي يقصد الربح ويجري العقد بايجاب وقبول في مجلس واحد . فالحكم في هو ان الشركة لا بد ان يحصل فيها الاتفاق بين المتعاقدين ، ولا بد ان يكون فيها تماثلان ، ولا بد حصل العقد بايجاب وقبول بينهما في مجلس واحد .

هذا هو الحكم الشرعي في الشركة ، وتطبيق هذا الحكم على واقع الشركة في النظام الرأسمالي لبق عليها لانه ليس فيها تماثلان بل ملتزم واحد ، وليس فيها اتفاق بين متعاقدين ، بل اتفاق مطلق ، له من اراد التزاما فرديا ، وليس فيها اجاب وقبول ، وليس فيها مجلس تعاقد ، فهي خالية من جميع بط الشريعة ، فهي ليست شركة في حكم الشرع ، أي هي شركة باطلية شرعا لانه لم يحصل فيها عقد شرعي .

هذا بالنسبة للشركة في النظام الرأسمالي ، اما شركة المساهمة بالذات فانها مع كونها داخل تحت الشركات في النظام الرأسمالي ولكنها مع ذلك نوع مالي تحت وليس من الانواع الشخصية . لان كانت في النظام الرأسمالي تسمان : شركات الاشخاص وشركات الاموال ، اما شركات الاشخاص فهي التي يدخل العنصر الشخصي ، ويكون له أثر في الشركة ، وفي تقدير الحصص ، مثل شركة التضامن ، فان المستثمر شخص الشريك لان حيث كونه بدنا فقط أي تصرفا ، بل من حيث مركزه وتأثيره في المجتمع . وهذه تعد فيها شبهة ان تكون شركة صحيحة لوجود البدن فيها أي الشخص المتصرف لولا خلوها من باقي شروط كونه منها العقد بين اثنين بايجاب وقبول .

اما شركات الاموال فانه لا يكون للعنصر الشخصي فيها أي وجود ولا أي اعتبار أو أي اثر ، بل هي على اتفاق وجود العنصر الشخصي ، وانفراد العنصر المالي وحده في تكوين الشركة وفي سيرها فشرطها بها انعدام وجود البدن أي انعدام وجود المتصرف في تكوين الشركة وفي سيرها . ومن هذه الشركات ، شركات الاموال ، شركات المساهمة .

فشركة المساهمة عقد بين اموال نعب ، ولا وجود للعنصر الشخصي فيها مطلقا ، فالاموال هي التي تملك وليس اصحابها ، وهذه الاموال اشتركت مع بعضها دون وجود أي شخص ، بل اتفاقا بوجود الشخص والشرط من شروط تكوين الشركة ومن شروط سيرها . صاحب الاموال التي اشتركت في الشركة

أجنبي عن الشركة مثله مثل أي أجنبي ليس له مال في الشركة ، فلا صلاحية له بأن يتولى أي عمل في الشركة
بصفته شريكا ، إذ هو ليس بشريك بل أماله وحدها منفصلة عنه هي فقط الشريك ، ولا حق له بأن يعمل بها ،
أو يسير شؤنا من أعمالها باعتباره شريكا لأن هذا الأضرار لا وجود له .

ويحصل الاكتاب بوصفتين : الأولى يختص فيها المؤسسون بأسمهم الشركة ويوزعها فيما بينهم
من عرضها على الجمهور . وذلك بتحرير الاتفاقية التي تقوم بحسبها الشركة ، أي بكتابة القانون النظامي
لشركة التضامن الشروط التي تسير عليها الشركة ، وبعد كتابة هذه الاتفاقية ، أي بعد تحرير القانون النظامي
يجرى التوقيع عليه بصفة فردية ، فكل من يوقع يعتبر مؤسسا وشريكا ، متى تم توقيع الجميع فقد تأسست الشركة ،
وهذه الشركة تحصر مسؤولا الموقعين وحدهم ، أي بالمؤسسين ، ولا يسمح بدخولها لغيرهم .

الوسيلة الثانية أن يقوم بصفة اشخاص بتأسيس الشركة ، وذلك بتحرير القانون النظامي للشركة
التضامن الشروط التي تسير عليها الشركة ، وموافقة كل واحد منهم بخروء عليه ، ثم يطرحون الاسم بالشركة
على الجمهور للاكتاب الختام فيها مع تحديد مدة معينة لنهاية الاكتاب ، وحين ينتهي أجل الاكتاب فليس
الشركة تدعى بالجمعية التأسيسية للشركة ، أي الاشخاص الذين قاموا بتأسيس شروطها وافقوا على قانونها النظامي
قبل طرح الاكتاب ، تدعى هذه الجمعية العمومية للنظر في التصديق على نظام الشركة ، وتعيين مجلس الادارة
لها ، وتبدأ الشركة أعمالها من حين انتهاء الزمن المحدد لأعمال الاكتاب .

على هذا الوجه تنشأ شركة المساهمة ، وهذه الكيفية توجد ، فيكون واقع شركة المساهمة بأي وسيلة
من الوسائل المذكورتين وجدت ، هو انها التزام فردي من قبل طرف واحد . ففي الوسيلة الأولى يجسدى
التناهي والاتفاق على الشروط ، ولا يعتبر من هذا عقدا ولا يلزم من به ، وهو في واقعته تناقض وليس يتمدد ، ثم
ينفخ مجلسهم . وبعد ذلك وفي مجلس آخر يأتي كل منهم منفردا فيوقع ، فلا يعتبر شريكا الا بعد استئذان
إرادته المفردة ، فهي تصرف فردي .

وفي الوسيلة الثانية يجري التفاوض بين عدد محدود من الناس ، ثم تطرح الاسم على جميع الناس ،
فمن يكتبت بسمه أو أكثر يصبح شريكا في الشركة . فالشريك هو من يكتب بالاسم ، واكتابه يمكن بحسب
مفرد أي بأرادة فردية .

هذا هو واقع شركة المساهمة ، وهذا الواقع حين يطبق على حكم الله في الشركة فانه لا يطبق عليه .
تحكم الله في الشركة انها عقد بين اثنين فأكبر ، أحد طرفي العقد يدعى أي متصرف بذاته ، وأن هذا العقد
يتم بإيجاب وقبول يحصلان معا في مجلس واحد ، وأن هذا العقد يكون على القيام بعمل يقصد الربح ، فالتحكم
المشتركي أن شروط انعقاد الشركة وشروط صحتها ، أن تكون عقدا من العقود الشرعية لاتعترفا من المتصرفات ،
فلا بد فيها من طرف عقد ، ولا بد أن يحصل بين الطرفين إيجاب وقبول ، ولا بد أن يحصل الإيجاب والقبول
معا في مجلس واحد ، وأن يتم العقد بالإيجاب والقبول قبل تفرق المجلس ولا بد أن يكون أحد الطرفين بدنا
أي شخصا متصرفا بغض النظر من كونه له مال في الشركة أو ليس له مال . بهذه الشروط التي اشترطها
الشريعة لانعقاد الشركة ولصحتها غير متوفرة في شركة المساهمة ، فهي شركة أموال خالية من البدن بل شرطها
أن تكون خالية من البدن ، وهذا وحده كاف لبطلانها ، وفوق ذلك فهي إرادة مفردة ، أي تصرف منفرد
من طرف واحد وليس فيها طرف ثان ، وخالية من الإيجاب والقبول في مجلس واحد . ولذلك كانت باطلة ،
فلم تنعقد مطلقا ولم يتغير فيها ولا شرط من شروط الشركة في الاسلام .

والذي يدرك واقع بطلانها إذا كانا اوضح نلت النظر الى أن المعاملات من حيث هي تسان : قسم لا يتم
الا من طرفين كالبيع والإجارة والوكالة وما شابه ذلك ، وقسم يتم من طرف واحد ولا حاجة فيه لطرفين كالوقف
والوصية وما شاكل ذلك . فما كان مما لا يتم الا بطرفين لا ينعقد الا إذا وجد فيه طرفان فإذا حصل من طرف
واحد لا ينعقد مطلقا ، ولا يصح الا إذا تفرق فيه الطرفان . وما يتم من طرف واحد يتمدد بمجرد بدوره تسن
طرف واحد ولا حاجة فيه لطرف ثان . فالبيع لا ينعقد الا إذا صدر من طرفين اثنين ، والوقف يتمدد من
طرف واحد ولا حاجة فيه لوجود طرف آخر .

هذا هو واقع المعاملات في جميع الأنظمة ، الا أن هناك اختلافات بين الأنظمة في اعتبار المعاملات
من طرف أو طرفين ، وحسب هذا الاعتبار يجري اعتبار المعاملة معتقدة أو غير معتقدة . فالنظام الروماني يعتبر
البيع والإجارة والوكالة والوكالة مثلا من المعاملات التي لا بد أن يكون فيها طرفان ، ولا يتم من طرف واحد بل
لا بد فيها من طرفين اثنين ، فإن لم يتفرق فيها طرفان اثنان كانت باطلة ولم تنعقد . يعتبر الوقف والوصية

والشركة والوحد بمعاينة مثلا من المعاملات التي تتم من طرف واحد ولا مجال فيها لطرف ثانٍ وصحها الارادة الفردية ، فالشركة في النظام الرأسمالي وضعا شركات المساهمة هي ارادة مفردة ، تتم من طرف واحد ولا مجال فيها لطرفين .

فواقع شركات المساهمة حسب النظام الرأسمالي هي في هذا النظام ارادة مفردة ، اي معاملة تتم من طرف واحد ولا مجال فيها لطرفين فهي كالوحد بمعاينة سواء . ولكن الاسلام يعتبر الشركة من المعاملات التي لا تتم الا بطرفين ، فهي في حكم الشرع مثل البيع والاجارة والوكالة سواء . فالرسول صلى الله عليه وسلم يقول " الشريكين " ففي حديث يقول " يد الله على الشريكين " وفي حديث آخر يقول : " انا ثالث الشريكين " والشركات التي اقراها والشركات التي حصلت في ايمانها ، كلها معاملة فيها طرفين وان لم تتم الا بطرفين . صحيح انه يوجد في الاسلام معاملات تتم من طرف واحد كالوحد والوصية يقال فيها تصرفات ، وتوجد معاملات لا تتم الا من طرفين كالبيع والاجارة ويقال لها العقود ، الا ان الشرع لم يعتبر الشركة من التصرفات وانما اعتبرها من العقود ، فكما ان البيع وهو عقد لا يتم الا من طرفين ، وكذلك الشركة قد لا يتم الا من طرفين . فيكون واقع شركة المساهمة حسب النظام الرأسمالي من حيث كونها ارادة مفردة ، واتصفا باطلا في الاسلام لان الشركة عند عقد ، ولا تتم الا من طرفين . وذلك يظهر بوضوح بطلان شركة المساهمة شرعا ، لانها ارادة مفردة تصرف يتم من طرف واحد ، مع ان الشركة في الاسلام عند من قبل العقد كالمبيع وصفت تصرفا من التصرفات كالوحد ، فيشترط في صحتها وانعقادها وجود طرفين في العقد ، وهذا وجد كاف للقطع بان شركات المساهمة شركات باطلة شرعا ، ولا توجد ادنى شبهة في بطلانها ، ولذلك فان الحكم بجوازها ليس حكما شرعيا بل هو ما يدخل تحت حكم الطائفة لانه ليس له شبهة الدليل ، فالقول بجوازها لا يعتبر خطأ فحسب ، بل يعتبر من احكام الكفر لانه ليس له شبهة دليل ، اذ الكلام من شركات المساهمة ، اي من شركات معينة في نظام معين ، وليس من مجرد شركة حتى يحاول التعميل للحكم بصحتها ، بل من شركة معينة لها واقع معين ، وهذه الشركة في واقعها ارادة مفردة ، وحكمها في الشرع انها باطلة ، لان الشركة عند كالمبيع فلا بد فيها من توفر طرفي عقد . لذلك يحرم ان يقال ان الشرع يجيز الشركة المساهمة ، لان هذا الجواز ليس جوازا شرعيا لانعدام شبهة الدليل فيه . وعلى هذا اشركات المساهمة منسوبة للمعاملات الباطلة شرعا ، وتطبق عليها احكام المعاملات الباطلة .

والبطلان حكم شرعي وهو من احكام الوضع ، والبطلان هو ما يقابل الصحة ، فالصحة في المعاملة هي طاعة امر الشارع ، فتطلق يراد بها ترتيب آثار العمل في الدنيا ، فيقال معاملة صحيحة ، اي بيع صحيح ، شركة صحيحة ، وصلة صحيحة ، وتطلق يراد بها ترتيب آثار العمل عليها في الآخرة ، وهذا لا فرق فيه بين المعاملات بالعبادات وان كان لا يلاحظ عادة الا في العبادات . اما البطلان ، فهو عدم موافقة امر الشارع ، فيطلق يراد به عدم ترتيب آثار العمل في الدنيا بمعنى لم يجزى ، ولم يجرى ، للذة ، فيقال معاملة باطلة ، اي بيع باطل ، وشركة باطلة ، وصلة باطلة ، بمعنى انها غير مجزئة وغير مبررة للذة ، وفيه سقطت للفتا . فالبيع اذا لم يستوف جميع شروطه يكون ميسا باطلا ، والشركة اذا فقد شرط من شروطها تكون باطلة ، والمصلحة اذا ترك ركن من اركانها تكون باطلة ، ويطلق البطلان يراد به ترتيب العقاب عليه في الآخرة ، وهذا لا فرق فيه بين المعاملات والعبادات وان كان لا يلاحظ عادة في المعاملات .

فالبطلان في المعاملات هو عدم ترتيب آثار العمل عليه في الدنيا . فالمعاملة الباطلة هي المعاملة التي يلغى اثرها كأن لم تكن ، فلا تصح ولا تجزى ولا تبرى ، للذة ولا تعتبر انها مبرورة ، وهي حرام وعليها العقاب في الآخرة . فالمعاملة الباطلة فيها امران : احدهما انها حرام فيعاقب الله فاعلها ، والثاني ان فيها لا تجزى ، وتلغى وتعتبر انها لم تكن . والدليل على ذلك ، اي على هذين الامرين ، ان الرسول صلى الله عليه وسلم قال : " من عمل عملا ليس عليه امرنا فهو رد " وفي رواية " من ادخل في ديننا فليس له فهو رد " والمراد ليس يصحح ولا يقبل ، وقوله صلى الله عليه وسلم " وما نهيتكم عنه فانهي " فالشارع قد نهى عن مخالفة الشرع فيها جازما ، نهى عن مخالفة الاوامر والنواهي ، ونهى عن مخالفة ما جسا . فما يتعلق بالمعاملات والعبادات من الاركان والشروط .

والنهي عن التصرفات والعقود المفيدة باحكامها كالمبيع والذكاغ والشركة والوكالة وضوحا من العقيد ، كالوحد والوصية وفيهما من التصرفات ، ان كان راجعا لغير التصرف ولغير العقد فانه لا يؤثر في التصرف لا على العقد لا بطلانا ولا فسادا كالمبيع وقت الداء . والمصلحة في الارض المنصوبة ، وان كان راجعا لمصين

التصرف أو لعين العقد فلا شك انه يؤثر على التصرف وعلى العقد ، يجعله باطلا أو فاسدا ، وفي كلتا الحالتين يكون حراما . الا انه ان كان العقد فاسدا فانه متى استوفى الصفة الناقصة يتم كالتكاح بدون مهر وكبيع حاضر لباد ، بخلاف العقد الباطل فانه يلغى ويعتبر كأن لم يكن . فالنهي عن التصرفات والمنع من بيعه يحمل هذه العقود حراما ، سواء جرى النهي من نفس التصرف أو عن نفس العقد . وأجرى النهي من ركبن من أركانه أو شرط من شروطه ، أو جاء الأمر بركن معينة له أو بشروط معينة له ، فمخالفة الأمر والنهي في التصرف أو العقد يجعله حراما . وهذا التحريم يؤثر على التصرف والعقد فيبطل ، يترتب على هذا البطلان حرمة الانتفاع في الدنيا يستحق عليه المذاب في الآخرة . فالصحة رضوان الله عليهم استدلسوا على بطلان المعتد والتصرفات بالنهي واعتبروا الانتفاع بما هو باطل حراما . فمن ذلك احتياج ابن عمر على بطلان نكاح الشركات بقوله تعالى " ولا تتكحوا الشركات " وقد اقره جميع الصحابة فكان اجماعا . ومن هنا نجد ان التصرفات الباطلة والمقود الباطلة ، تحرم مباشرتها ، يحرم الانتفاع بها ، فالحرمة فيها تشمل أمرين : احدهما ان مباشرة نفس العقد حرام ، أي اجراء عقد التكاح على الشركة حرام ، والثاني الانتفاع بما نتج عن العقد حرام ، أي ان يفعل بالشركة بعد العقد ما يفعل مع الزوجة حرام ، لان العقد باطل .

وعلى هذا فان شركة المساهمة حرام مباشرة وقدها والاشتراك بها ، وحرام الانتفاع بما ينتج من هذه الشركة بأي نوع من انواع الانتفاع . وذلك لانها شركة باطلة ، والمقد الباطل لا تحل مباشرته ولا يحل الانتفاع به . وهذا يشمل عدة أمور منها :

- ١ - يحرم استجار شي من الشركة ويحرم تأجيرها أي شي ، فيحرم ان يكون المسلم أجيرا ضد شركة مساهمة او عند جمعية تعاونية ، ويحرم ان يستأجر منها سيارة او دارا او مخزنا ، ويحرم ان يؤجرها أرضا او عقارا ، ويحرم ان يأخذ منها اجرة اجارة باطلة او يدفع لها اجرة اجارة باطلة .
 - ٢ - يحرم ان يشتري من شركة المساهمة او الجمعية التعاونية أي شي . ويحرم ان يبيعها أي شي ، ويحرم ان يكون وكيلها ، وإذا اشترى منها شيئا او باعها فانه يحرم عليه الانتفاع بشئ ما باعه . والانتفاع بما اشتراه .
 - ٣ - يحرم عليه ان يكون مساهرا لشركة مساهمة او جمعية تعاونية ، وان يكون وكلاها ، او يباشر معها أي عقد من العقود أو أي تصرف من التصرفات .
- فشركة المساهمة والجمعية التعاونية قامت بمقد باطل ، فكما ان الاشتراك بها حرام والانتفاع بما ينتج من هذا الاشتراك حرام ، فكذلك مباشرة أي عقد من العقود أو أي تصرف من التصرفات معها حرام . لانها ليست شركة شرعا ، فالتصرف الذي يجري معها كالبينة والوقف ، والسند الذي يجري معها كالبيع والاجارة ، تصرف باطل ومقد باطل ، فمباشرته حرام والانتفاع بما ينتج منه حرام .
- وعلى ذلك فان شركات المياه ، وشركات الكهرباء ، وشركات صانع السكر ، وشركات منح الدخسان ، وشركات الاسمنت ، وشركات الطح ، وشركات السيارات ، وشركات الطائرات ، وغير ذلك من الشركات كلها حرام ، فلا يحل للمسلم ان يباشر معها أي عقد او تصرف ولو شرعا كبريتة ، ولا يحل له ان ينتفع بها بأشده من تصرفات او عقود ولو اشمال عود كبريت . فكل ذلك حرام ، لانه باطل والبطلان تحرم مباشرته ويحرم الانتفاع به ، وكمن لا غيا كان لم يكن . ولا يقال ان هذا بلا عام ولا يمكن التخلص منه لانه يضم جميع شؤون الحياة ، فالما والكهرباء والغاز والطح والسكر والكبريت وغير ذلك كله انما تنتج شركات مساهمة ، لا يقال ذلك ، فان الضرورات لاتبيح المحظورات ، وهذا وان كان قد اصبح من الضرورات فانه حرام وكونه ضرورة لا يجعله حلالا .

الا ان المسلم اذا اشترى السلعة التي عندها الشركة من غير الشركة أي بمقد صحيح أي غير باطل فانه يحل له الانتفاع بالسلعة ، لان المال الحرام ليست عنه هي الحرام بل كيفية ملكه ، والسلعة وان كانت مسالا حراما يشرائها من الشركة لانه عقد باطل ولكن شراء المسلم لها من يحوذها ليس بحرام ، فيكون قد ملكها بمقد صحيح . لان الحرام هو الانتفاع بالمقد الباطل وليس من ما نتج عن العقد الباطل ، أي ان انتاج شركة مساهمة المساهمة للأقلام هو انتاج من صانع شركة حراما ، فيكون الانتفاع بانتاجها حراما ، ولكن هذه الأقلام نفسها اذا ملكت ملكا صحيحا بان اشتراها شخص وملكها ملكا حراما ثم باعها لشخص آخر يملكها صحيحا فان ملك الشخص الآخر لهذه الأقلام هو ملك حلال ، لانه ملكها بمقد شرعي ، فهي اموال حرام حين ملكت بسبب غير شرعي

وأموال حلال حين ملكت بسبب شرعي ، وهي عنها الاتلاف ذاتها ، لأن المال من حيث عينه لا يأخذ حلا وحرة بل الحل والعرة تأتيه من كيفية ملكه . فمثلا ، بائع الدخان حين يشتري دخانه من شركة الدخان المساهمة يكون قد أخذه حراما لأن العقد الذي ملك به كان عقدا باطلا فحرم عليه بيعه وحرم عليه الانتفاع به . أما الرجل الذي يشتري الدخان من بائع الدخان هذا فإنه يأخذه حلالا لأن العقد الذي ملك به مقد شرعا ثم بين طرفين أهلين للعقد فيكون شراؤه وبيعه والانتفاع به عليه حلالا .

هذا كله إذا كان أصحاب الشركات مسلمين أو تطبق عليهم أحكام الإسلام ، أما إذا كان أصحاب الشركات من الذين نظامهم هو النظام الرأسمالي كالشركات الأوروبية والأمريكية ، أو كان أصحاب الشركات من غير المسلمين الذين لا يطبق عليهم نظام الإسلام ، فإنه لا يحرم التعامل معهم ولا تحرم التصرفات والمقوّد معهم ، لأنهم ياتقونهم النظام الرأسمالي وهم غير مسلمين مع عدم تطبيق أحكام الإسلام عليهم عساروا أهلا للتصرف ولتولي أحد طرفي العقد ، فيكون التعاقد معهم جائزا وإن هذا ، فيحصل للمسلم أن يباشر معهم جميع التصرفات والمقوّد . وعلى ذلك لو أن مسلما يبيع في الحجاز صرهد أن يباشر إلى مصر فإنه يجوز له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة من الشركات الأوروبية والأمريكية لأن التعاقد معها صحيح ، ولكن لا يحل له أن يركب في طائرة تملكها شركة مساهمة أصحابها مسلمين ، لأنها لا تكون أهلا للتصرف ، فيكون التعاقد معها حراما ويكون الانتفاع بالتذكرة حراما .

وعليه فإنه يجب على كل مسلم أن يتحرى في معاملاته مع شركات المساهمة والجمعيات التفاضية وما شاكلها من الشركات الرأسمالية ، فلا يحل له أن يتعامل مع أي شركة من هذه الشركات ولا يحل له الانتفاع بما يتعامل به معها ، إذا كان أصحابها مسلمين ، لأن شركات المساهمة حرام ، والتعامل معها حرام ، والانتفاع بما يجري التعامل به معها حرام .

١ من جمادى الأولى سنة ١٣١٠

١٩٢٠/٧/٧

بسم الله الرحمن الرحيم

- ان الحديث يرد دراية في حالة واحدة ، وهي ما اذا خالف نص القرآن القطعي او خالف الحديث المتواتر ، فخير الآحاد أي الحديث غير المتواتر لا يرد دراية الا اذا خالف نصا قطعيا ، واذكر في السؤال من فهم لبعض النصوص فانه فضلا عن كونه لا يرقى الى مرتبة النص فانه لا يصح ان يقال انه يرد الحديث الظني ، او يرد الحكم الظني . ولذلك لا يلتفت الى الاصنام في رد النص .
- صافت نظر السائل الى ان الفهم الذي يرد خبر الآحاد دراية هو فهم النص القطعي ليعين الرد بالفتن القطعي حسب هذا الفهم ، فمثلا حديث قد يروى عن صاحب رواية هو غير لائقة ، وهو لم يرد دراية بسبب التزويل وحده ، وإنما رد بحجوة من الوجوه ضبا القطعي وهو مخالفة رواية التخصيص للنص الذي قصده ، فلي قوله تعالى " بلغ ما انزل اليك " يخالف قوله " ان علي بن ابي طالب اخي وصي وخليفتي " فالرد بمخالفة وحده ، كقوله واضيف اليه امرا اخرى ، مثلا ما ورد في الحديث الصحيح من انه حين نزلت سورة النجم سجد الرسول عليه السلام وسجد الشركون معه ، فانه لا يرد دراية لانه ليس محقولا ولا لمخالفة لاحاديث وإنما لمخالفة لقوله تعالى من الشركين ، " واذا قرئ عليهم القرآن لا يسجدون " . فالحديث لا يرد دراية الا في حالة واحدة وهي ان ما تضمنه الحديث يناقض النص القطعي ، وفي غير هذه الحالة لا يرد ، والطبع الضائقة تكون بالمعنى اعم للفهم لنص القطعي .
- ولا حاجة للتعرف للاسم النسخة التي ذكرها السائل لانها فهم لمجموعة امور وليس نص قطعي .

- ان ماذكروه السائل من ان رأى الصحابي لم يرد ليل شربا ، كلام صحيح ، الا ان الاستدلال على ان تصورها هذا في الوجود لم يأت برأى صحابي وإنما جاء بحديث الرسول عليه السلام ، فان الدليل هو حديث ابي هريرة رأى ابن عباس هو فهم للحديث فأخذه عنهم له او كثر ، والرواية تقول " فافتى بها " فهي فتوى لابن عباس وهي فتوى أي حكم شرعي لصحابي ولم يستدل بالاستدلال ، فالاستدلال انما كان بحديث ابي هريرة ، وأيد هذا الاستدلال برأى صحابي .

- لقد ابنى المسلمون على بعض التشاغل مثل امر الهول ، ولكن عمل المسلمين ليس تشريفا فلا يشتد حجة ، ولكن يمكن ان يحلل بانهم لم يروا فيها وضع التشاغل بان وقع الاثر فتروها .
- ان امر جبريل للرسول عليه السلام ان يقطع رأس التشاغل يدل على ان الذي يبرز التشاغل هو رأسه لا جسده ، والذي يبرز الصورة هو الرأس وليس باقى الجسم ، لذلك فان تصوير الرأس حراما ، وكان صنع تشاغل للرأس حراما ، اما للجسم فلا .

- ان الصنما ليست حراما ولم تعرضت الأفلام الفلاحة . وذلك ان الله حرم النظر الى عورة المرأة ولم يحرم النظر الى صورتها سيما كانت هذه الصورة فهي رثة او كرتية ، او غلما فكيف عورة والصورة ليست حراما . وللرجل ان يذهب الى الصنما وحده وله ان يذهب هو وزوجته وأخته او أي محرم من عماره . وبسط دليل على ذلك . واقع كون الصنما عبارة عن صور مشرقة هذا من ناحية الصنما فلا يصح ان نحرم ما احله الله للرجال موجودة لدينا من ناحية المرأة . اما من ناحية فقد نظر الشباب لذلك فلا يصح ايضا لانه ليس لنا على الشباب الا حسب ما للشرع على المسلمين من معاقبتهم على فعل الحرام وترك الفرض ولقت نظروهم الى ثوب فعل الشرب . اما الساحات فلا يصح لفت نظروهم لفعلها او تركها حتى ولا تخليقة المسلمين ان يفعل ذلك ، ان من يجرى على الله فيعبر ما أباحه او يحرم ما أباحه دين دليل شرعي ، ولهذا فلا يلتفت نظر الشباب لذلك ايضا وأما قول (فأتى استعصوب رأى الابتعاد عن الصنما في الواقع الحالي) فانه يعني انك تصعب شرب البهاج أو جعل البهاج مكرها وذلك ما لأرضاء لنفسه والطبع لا أرضاء لك ولا لأى شاب من الشباب .