جامعة قطر

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

تحريفات شحرور للمعنى القرآني، دراسة نقدية لكتابه: تجفيف منابع الإرهاب

إعداد

عبد الرحمن حسين محمد

قُدّمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلّبات

كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية

للحصول على درجة الماجستير في

التفسير وعلوم القرآن

يونيو 2023م/1440هـ

©2023م. عبد الرحمن حسين محمد. جميع الحقوق محفوظة.

لجنة المناقشة

استُعرضت الرسالة المقدّمة من الطالب عبد الرحمن حسين محمد بتاريخ 23/5/2023، وَوُفِق عليها كما هو آتٍ:

نحن أعضاء اللجنة المذكورة أدناه، وافقنا على قبول رسالة الطالب المذكور اسمه أعلاه .وحسب معلومات اللجنة فإن هذه الرسالة تتوافق مع متطلبات جامعة قطر، ونحن نوافق على أن تكون جزءًا من امتحان الطالب.

أ.د محمد عبد اللطيف

المشرف على الرسالة

أ.د عبد الجبار سعيد

مناقش

أ.د أحمد شكري

مناقش

أ.د عبد الكريم صالح

مناقش خارجي

تمّت الموافقة:

الدكتور إبراهيم عبد الله الأنصاري، عميد كلّيّة الشريعة والدراسات الإسلامية

المُلخَّص

عبد الرحمن حسين محمد، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن :

يونيو 2023م.

العنوان: تحريفات شحرور للمعنى القرآني، دراسة نقدية لكتابه: تجفيف منابع الإرهاب

المشرف على الرسالة: أ.د.محمد عبد اللطيف

هذا البحث يعنى بدراسة كتاب تجفيف منابع الإرهاب لمحمد شحرور، بعد أن وقفت فيه على جملة من تحريفاته المعنى القرآني، ومنها محاولته تمرير فكرة سلطة العقل على التراث، ورد ما لا يوافقه، ثم الترويج لفكرة فصل الدين عن الدولة، ثم السعي لكسر دعائم الجهاد، فأزاح عقيدة الولاء والبراء وحرّف حد الردة.

وتسلط الرسالة الضوء: على الثوابت الدينية، التي سعى شحرور جاهدًا لهدمها، وتقدِّم الأدلة النقلية والعقلية، في تفنيدها.

وترسيخًا لتوجهه قام شحرور بتحريف معاني آيات الجهاد، ومعاني الشهادة، فجعل الكفار شهداء، وكان واضحًا ولعُه بحضارة الآخر غير المسلم؛ على نحو دفعه للتخلي عن ثوابت الإسلام، وحقائق القرآن، ولم يتورع عن اتهام علماء الإسلام بأنهم لم يفهموا المعنى القرآني على النحو الصحيح، وأن الفهم السائد في الأمة على مدى القرون الماضية ينبغي تغييره، انطلاقًا من رؤيته وتحقيقًا لغاياته ومقاصده.

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وفصلين، وخاتمة.

الفصل الأول: التعريف بمحمد شحرور وكتابه، ودور العقل عند شحرور، وموقفه من الحرية الدينية، ودعوته لفصل الدين عن السياسة.

الفصل الثاني: تحريف مدلول الولاء والبراء والردة والجهاد والشهادة.

الخاتمة: تضمنت النتائج والتوصيات.

والمنهج المتبع في هذا البحث: هو المنهج الاستقرائي: المشفوع بالمنهج التحليلي النقدي.

وكان من أهم النتائج:

اعتماد شحرور في دراسته، على ركائز أساسية: ضرب الآيات والأحاديث بعضها ببعض، وتحريفه الدلالات اللغوية، واحتقاره التراث الإسلامي وأعلامه، وهيمنة عقله الخاص في فهم النص القرآني، وحصره التشريعات في حقبة زمنية مضت، لم تعد مناسبة لعصرنا الحالي، واعتماده التهيئة النفسية للقارئ لقبول أفكاره، وعدم الدقة، والأمانة العلمية في فهم نصوص العلماء.

من أهم التوصيات:

تتبع المنهج الحداثي والرد عليه، لما له من انتشار واسع في أوساط الناس، وحضوره البارز في وسائل الإعلام، وحرصه على اختراق منابر التوجيه والتثقيف، وسعيه في تغيير مناهج التعليم.

ABSTRACT

a Critical Study ‹Shahrour's Distortions of the Qur'anic Meaning of His Book: Drying the Sources of Terrorism

This research is concerned with the study of the book “Drying the Sources of Terrorism” by Muhammad Shahrour. I have observed a number of its distortions of the Qur’anic meaning‹ including his attempt to pass on the idea of the authority of the mind over the heritage‹ rejecting what does not agree with it‹ then promoting the idea of separating religion from the state‹ then striving to break the pillars of jihad‹ as he removed the doctrine of loyalty and disavowal and distorted the punishment for apostasy.

The thesis sheds light on the religious constants‹ which Shahrour strived hard to demolish‹ and presents textual and mental evidence to refute them.

In order to support his argument‹ Shahrour distorted the meanings of the verses of jihad and the meanings of martyrdom‹ so he made the infidels martyrs‹ and his fondness for the civilization of the non-Muslim was clear‹ which made him abandon the constants of Islam and the facts of the Qur’an. He did not hesitate to accuse the predecessors “Alsalaf” claiming that they did not understand the Qur’anic meaning correctly‹ and that the understanding prevailing in the nation over the past centuries should be changed‹ based on his vision and as an attempt to achieve his goals and objectives.

This research was divided into an introduction‹ two chapters‹ and a conclusion.

The first chapter: the authority of the mind according to Shahrour‹ his attitude towards religious freedom and his call for the separation of religion from politics.

The second chapter: distorting the meanings of loyalty‹ disavowal‹ apostasy‹ jihad‹ and martyrdom.

Conclusion: results and recommendations.

The method used in this research is the inductive method combined with the critical analytical method.

Among the most important results were:

In his study، Shahrour relied on basic pillars: striking verses and hadiths against each other، distorting linguistic connotations، contempt for the Islamic heritage and its scholars، the dominance of his own mind in understanding the Qur'anic text، restricting legislation to a past era that is no longer appropriate for our current era، and his adoption of psychological preparation for the reader to accept his ideas، lack of accuracy، nor scientific honesty in understanding the texts of the predecessors "Alsalaf".

Among the most important recommendations:

Using the modernist approach to respond to his claims، because he is well known among people and has a prominent presence in the media. In addition، he is very keen to penetrate the platforms of guidance and education، and he endeavors to change the educational curricula.

شكر وتقدير

إلى والدي العزيز الذي قدم لي كل الدعم لإنجاز هذا البحث، وإلى مشرفي الأستاذ الدكتور: محمد عبد اللطيف الذي لم يألُ جهدًا في تقويم رسالتي، وإلى الأستاذ الدكتور: أحمد شكري منسق البرنامج، وإلى جميع أساتذتي، وإلى عميد الكلية...

أتقدم بجزيل الشكر والتقدير، وأسأل الله أن يجزيكم عني خير الجزاء.

فهرس المحتويات

شكر وتقدير ..... ز

المقدمة 1

الفصل الأول التعريف بمحمد شحرور وكتابه، ودور العقل عند شحرور، وموقفه من الحرية الدينية، ودعوته لفصل الدين عن السياسة 12

المبحث الأول التعريف بمحمد شحرور، وكتابه: تجفيف منابع الإرهاب 13

المطلب الأول التعريف بمحمد شحرور 14

المطلب الثاني التعريف بكتاب (تجفيف منابع الإرهاب) 15

المبحث الثاني دور العقل عند شحرور 27

المطلب الأول: تمهيد 28

المطلب الثاني منزلة العقل عند شحرور 34

المطلب الثالث أثر دور العقل في عزله البيان النبوي عن النص القرآني 45

المطلب الرابع: أثر دور العقل في إهدار حجية السنة 50

المبحث الثالث تحريف مفهوم الحرية الدينية 57

المطلب الأول: دعوى تجسد الحرية الإنسانية في المعصية 58

المطلب الثاني تحريف معنى العبودية لله في القرآن الكريم 62

المطلب الثالث دعوى غياب مبدأ حرية العقيدة عن السلف 70

المطلب الرابع: تحريف مفهوم كلمة الله العليا 78

المبحث الرابع دعوته لفصل الدين عن السياسة 85

المطلب الأول رفض تدخل الإسلام في السياسة 86

المطلب الثاني الدعوة إلى استبدال القوانين المدنية بالقواعد الشرعية 93

الفصل الثاني تحريف مدلول الولاء والبراء والردة والجهاد والشهادة 108

المبحث الأول تحريف مفهوم الولاء والبراء.....109

المطلب الأول تحريف مفهوم الولاء والبراء 110
المطلب الثاني مراتب الولاء عند شحرور 126
المطلب الثالث الآثار المترتبة على فهم السلف للولاء والبراء 131
المبحث الثاني تحريف مفهوم الردة، ودعوى عدم تطبيقه في عصر الاحتجاج.....139

المطلب الأول مفهوم الردة عند شحرور 140
المطلب الثاني أقسام الردة عند شحرور 144
المطلب الثالث دعوى عدم تطبيق الردة في عصر الاحتجاج 150
المبحث الثالث تحريف مدلولي الجهاد والشهادة.....161

المطلب الأول دعوى بداية تحريف مفهوم الجهاد في عهد عثمان 162
المطلب الثاني تحريف شحرور مدلول الجهاد 167
المطلب الثالث تحريف مفهوم الشهادة 181

قائمة المصادر والمراجع 195

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل الأنبياء والمرسلين، أما بعد؛

فما زالت مساعي الحداثيين لطمس المعالم الإسلامية بشتى السبل، تارةً بقناع القرآنيين في الاكتفاء بالقرآن لتحديد المفاهيم الإسلامية، وتارةً بمهاجمة التراث، جملةً وتفصيلاً. وهذا البحث يرصد محاولات محمد شحرور تحريف معاني الآيات القرآنية، في قضايا محورية في الإسلام، ضاربًا عرض الحائط المعاني الصحيحة، متكلفا في التأويل. وقد كان مفهوم الجهاد اللبنة الأولى التي نقضها شحرور في كتابه، قبل تنحيته باقي المفاهيم كـ (البراء، والردة، ...) فشرع أولًا في تحريف مصطلحاته، ثم شنّ حملة شعواء على علماء الأمة، بعد أن اعتبرهم أصنامًا يجب تحطيمها.

وحدود دراستي: كتاب شحرور: تجفيف منابع الإرهاب، مع العلم بأن الأفكار التي طرحها شحرور في هذا الكتاب، لم ترد بصورة منظمة، وكان فيها تكرار وتداخل كبير، الأمر الذي أرهقني كثيرًا في تجميع المحاور الأساسية لهذه الأفكار.

ولمناقشة طرحه اتبعت الآتي:

1- حصر المفاهيم التي حرفها شحرور إثباتا لرأيه.

2- القراءة الصحيحة للمدلولات القرآنية.

3- بيان حقيقة موقف العلماء والمفسرين فيما نسبه إليهم.

إشكالية الدراسة:

ثمة أطروحات لمحمد شحرور، ترتبط بالنص القرآني، وبما تضمنه من معانٍ ومفاهيم، وهذه الأطروحات فيها ما يحتاج إلى التمحيص، والتدقيق، والنقد.

فما مدى صحة المنهج الذي اعتمده شحرور في بناء تصوراته؟ وما مدى التزام شحرور بالأسس العلمية المعتبرة، في تقريره المفاهيم القرآنية: التي ادعى اكتشافها، وغفلة من سبقوه وعاصروه عنها؟ وماذا ترتب على تلك المفاهيم؟؟ وما مدى إمكانية تحقيق طرح شحرور للأهداف التي سعى لتحقيقها؟

أهمية البحث ودواعي الكتابة فيه:

- الدفاع عن الثوابت القرآنية التي تتعرض لمحاولات الهدم تحت وطأة التأويل الفاسد.
- تنامي الحاجة إلى الرد على من يحرف القرآن، بذريعة تأويله.
- صيانة أعراض الصحابة، والعلماء مما نالهم من كلام شحرور.
- لم يسلك شحرور سبيل الحداثيين في الهجوم الصريح على القرآن الكريم، وإنما ارتدى قناع التأويل، مما جعله أكثر خطورة على من يؤمن بدراسات القرآنيين.
- تأثر كثير من العوام، والمثقفين، بأفكار شحرور، وقد برز ذلك في حضوره الكبير في وسائل الإعلام، ووسائل التواصل على شبكة الإنترنت.

أهداف البحث:

- استقراء الأفكار التي أوردها شحرور في كتابه: "تجفيف منابع الإرهاب".
- تحليل هذه الأفكار في ضوء المنظومة الفكرية لشحرور.

– نقد هذه الأفكار، بالأصول، والثوابت المتبعة، لدى العلماء في مناقشة النصوص التي يذكرها.

حدود البحث:

حدود دراستي: كتاب شحرور: (تجفيف منابع الإرهاب).

منهج البحث:

سلكت في بحثي المنهج الاستقرائي: باستقراء الشبهات التي عرضها شحرور في كتابه "تجفيف منابع الإرهاب" ثم المنهج التحليلي: حيث أقوم بتحليل ما أورده، وأُتبع ذلك بالمنهج النقدي.

الدراسات السابقة:

تنوعت الكتابات حول شحرور، فمنها ما اهتم بتحليل ومناقشة منهجه، ومنها ما اكتفى بدراسة قضية معينة أثارها في أحد كتبه.

وقد قسمت الدراسات السابقة إلى:

أ. دراسات تناولت منهج شحرور فقط:

ركز هذا النوع من الدراسات على الجانب المنهجي، والجانب التاريخي، لدى شحرور، مع ربطه بالأمثلة التطبيقية من الكتاب المختار للدراسة، ومن تلك الدراسات:

1– نقض منهجية القراءة المعاصرة للنص القرآني عند محمد شحرور، مجلة مقاربات، العدد الرابع، 1440هـ، 2018م، للباحث: عباس شريفة.

عنيت هذه الدراسة ببيان منهج شحرور في نقد الأصول الدينية، وبيان أن هذا المنهج متفرع من أصول غربية، ثم توصل الباحث إلى الخلل المنهجي لدى شحرور، وساق الأدلة على نقده، إلا أن دراسته افتقرت إلى قلة استشهاده بأقوال شحرور في سبيل بيان منهجه.

2- الإشكالية المنهجية في الكتاب والقرآن دراسة نقدية، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، جامعة قطر، العدد الثامن، 1994-1995هـ، للباحث: ماهر المنجد.

في بداية هذه الدراسة، ذكر المؤلف أنه لن ينتقد شحرورا .كمن سبقه . من وجهة نظر دينية تراثية، وإنما سيناقشه من خلال منهجه المطروح في مقدمته، ومن خلال الثوابت المرجعية التي أقرها.

وبالرغم من الإعجاب الشديد الذي أبداه الباحث بكتاب (الكتاب والقرآن) إلا أنه أثبت العديد من الأخطاء المنهجية، منها: أن شحرورًا يفترض أمورًا من خياله، ثم يجعلها حقائق مسلمة يفسر القرآن على ضوئها، وأنه يحتج أحيانًا بالحديث الباطل، مع رفضه أحاديث الصحيحين.

3- المفاهيم المؤسسة لفلسفة القصص القرآني عند محمد شحرور دراسة نقدية. قسم القرآن الكريم وعلومه، جامعة المدينة العالمية، ماليزيا،2020، للباحث: أحمد عبده محمد الدرسي.

عنيت هذه الدراسة ببيان الأسس التي بنى عليها شحرور فلسفته في قراءة القصص القرآني، وما نتج عنها من أخطاء منهجية وعلمية، والرد عليها، وقد سلك في ذلك طريقة العرض لنص من نصوص شحرور، ثم نقد فقراته بالتفصيل، وكان في بعض الأحيان يورد ما قاله شحرور في بعض مقاطع اليوتيوب ثم يرده أيضًا.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها الباحث: أن الدافع وراء عبث شحرور بالقصص القرآني: هو إثبات التاريخية للنص الديني.

4- إيمانيات محمد شحرور- دراسة نقدية. جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - كلية أصول الدين، مج24، ع49، 2020، للباحث: هيشام كرنو.

جاءت هذه الدراسة ردا على المنهج الذي اعتمده شحرور في موقعه الرسمي لفهم القرآن، ومدى صلاحية هذا المنهج (العلمي) للتطبيق في فهم القرآن الكريم، فسرد الباحث المنطلقات السبع التي انطلق منها شحرور في فهمه النص القرآني، ثم ساق الأدلة العقلية والنقلية على بطلانها.

5- الخيانة العلمية منهجا- مؤلفات شحرور نموذجا. مجلة الحضارة الإسلامية، تونس، مج21، ع1، 2020، للباحث: رياض الجوّادي.

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن التزوير العلمي في دراسات شحرور، حيث كشفت عن غياب الأمانة العلمية في الاستدلال، والخيانة في النقل بالحذف والإبدال، إلى غيرها من الصفات التي لا يتسم بها باحث علمي، وقد اعتمد الباحث في هذه الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي التركيبي للوصول إلى هذه النتائج.

ب. **دراسات تناولت فكرة أو موضوعًا معينًا لدى شحرور:**

ويختلف بحثي عن هذا النوع من الدراسات في كونه تطبيقًا عمليًّا: يشرح كيف عمد شحرور لإسقاط فريضة الجهاد، وما يتعلق به.

من هذه الدراسات:

1- النزعة المادية في العالم الاسلامي (نقد كتابات: جودت سعيد-محمد إقبال- محمد شحرور على ضوء الكتاب والسنة)، دار البينة، ط1، 1995، للباحث: عادل التل.

تناولت هذه الدراسة عددًا من المفكرين الذين روجوا للمادية التي تعد المادة هي الأصل في الوجود، ومن بينهم محمد شحرور، حيث تعرض لبعض الأفكار التي تؤدي به إلى الاعتقاد بهذه النظرية، وقد غلب على الدراسة الطابع الفلسفي.

2- القراءة الحداثية لقصة نوح عليه السلام في القرآن الكريم دراسة نقدية. رسالة ماجستير بكلية الشريعة والدراسات الاسلامية بجامعة قطر، للباحث: الجازي فرج العذبة، 2017م.

تناولت هذه الدراسة دعاوى الحداثيين -ومنهم شحرور- حول شخصية نوح عليه السلام، وتفنيد هذه الدعاوى. وقد بيّن فيها الباحث منهج الحداثيين في نزع الآية عن سياقها القرآني، وتوظيفها لتحقيق أهدافهم.

3- القراءة المعاصرة لقصة إبراهيم عليه السلام في القرآن الكريم. رسالة ماجستير بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، للباحثة: لبنة متروك الدوسري، 2018م.

تناولت هذه الدراسة منهج تعامل رموز القراءة المعاصرة مع القصص القرآني، ومناقشته، وذكرت فيها الباحثة بعض التحريفات الدلالية التي أوردها شحرور في قصة إبراهيم عليه السلام.

4- قراءة محمد شحرور لقصة آدم عليه السلام في القرآن الكريم دراسة نقدية. مجلة الدراسات العربية بجامعة المنيا، مج5، ع36، 2017، للباحث: أحمد عبده.

عُني هذا البحث بنقد قراءة شحرور قصة آدم عليه السلام، وذلك عن طريق نقد منهج شحرور في القصص القرآني، ثم عرض الباحث نظرة شحرور كما وردت في كتابه، وقابل العبارات ليظهر تناقض شحرور في عباراته، ثم أرجع النظريات التي تبناها شحرور إلى قائليها، وناقشها. وكان من أهم نتائج الدراسة: تبني شحرور المنهج البنيوي، واعتماده النظريات العلمية في بناء تصوره حول آدم عليه السلام.

5- منزلقات الدراسات الحداثية للقرآن الكريم: عرض ونقد. مجلة التأويل، مج5، ع6، الرابطة المحمدية للعلماء – مركز الدراسات القرآنية، 2020، للباحث: سعيد عبيدي.

ناقشت هذه الدراسة شبهات الحداثيين حول القرآن، وصفاته، وعلومه، وكان من بينهم محمد شحرور، حيث عرضت شبهته في إعادة ترتيب القرآن، وما ترتب عليها من القول بعدم شمولية علم الله.

6- دراسة نقدية في كتاب: السنة الرسولية، والسنة النبوية رؤية جديدة لمحمد شحرور. مجلة المنارة للبحوث والدراسات، مج22، ع3، جامعة آل البيت – عمادة البحث العلمي، 2016، للباحث: محمود رشيد.

جاءت هذه الرسالة ردا على الأفكار التي طرحها شحرور في كتابه (السنة الرسولية، والسنة النبوية، رؤية جديدة) فناقش الشبهات التي تدعو إلى نبذ المفاهيم الحديثية التراثية، حيث عرض الباحث الآيات التي أولها شحرور؛ للاستدلال على فكره الجديد، وبين بطلان تأويله: عن طريق جمع الآيات الأخرى، التي تناولت نفس المفهوم، وعرض أقوال المفسرين المعتبرين فيها.

7- (الحق من ربك فلا تكن من الممترين)، الرد على الطاعنين في صحة القرآن العظيم، والمفسرين آياته بالرأي. دار الفكر العربي، الطبعة الأولى، 2006م، للباحث: محمد محمود سعيد.

جاء هذا الكتاب للرد على الأفكار الحداثية التي تشكك في القرآن الكريم، وقد قسمه المؤلف إلى موضوعات مثل: (نظرية دارون، نظرية نشأة الإنسان...) يذكر تحت كل موضوع اسم المؤلف أو الحداثي الذي روج لهذا الموضوع، ثم يعرض المقالات التي تثبت ذلك، ويورد الأدلة على نقضها.

وقد تناول هذا الكتاب موضوعين من موضوعات شحرور، هما "نشأة آدم، ونشأة الإنسان" و "إلغاء تعدد الزوجات" حيث حلل العنوان والمحتوى، وبين تعارض ما وصل إليه شحرور، مع الآيات الأخرى التي تتحدث عن نفس الموضوع. ومن خلال اطلاعي على بعض ما ورد من مناقشات، أرى أن هذه الدراسة من أفضل الدراسات في الرد على شحرور.

8- عورة المرأة في القرآن الكريم دراسة في نظرية الحدود محمد شحرور. كلية العلوم الإنسانيَّة والثقافة الجامعية الإسلامية، مالانج، 2008، للباحث: أسعد المسروري.

جاءت هذه الدراسة لبيان نظرة شحرور إلى المرأة في القرآن، وفي بداية الدراسة أدرج الباحث مقدمة طويلة عن الكينونة والصيرورة، لم أستطع إدراك علاقتها بمحتوى الدراسة.

ثم إنه لم يناقش أفكار شحرور في نظريته، وإنما كانت دراسته عبارة عن إعادة عرض لنظرية شحرور (والتي تكون أقرب إلى النقل الحرفي).

والذي يظهر أن هذه الدراسة مترجمة ، إذ غُمِرت بالأخطاء اللغوية، كما جاءت بعض العبارات بصياغة غير مفهومة.

9- موقف محمد شحرور من الوحي: دراسة تحليلية نقدية. المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، مج2، ع30، جامعة الأزهر - كلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، 2018، للباحثة: هبة بنت صالح القرشي.

بحثت هذه الدراسة موقف شحرور من مصدر الوحي وعصمة النبي ﷺ، والأسس الفكرية التي بنى عليها فكرته، وفيها مالت الباحثة إلى ماركسية شحرور، وتأثره بالفكر الفلسفي والماركسي، وعلماء نشأة الكون، وعلى ضوء ذلك أخذت الدراسة الطابع الفلسفي، في تناول ومناقشة القضايا التي طرحها شحرور في دراسته.

10- تجديد الفقه الإسلامي عند محمد شحرور- عرض ونقد. مجلة الشهاب-معهد العلوم الإسلامية، ع9، 2017، للباحث: لمحمد بن سباع.

تناول الباحث في هذه الدراسة الاتهامات التي وجهها محمد شحرور للفقه الإسلامي، من أنه لم يعد قادرًا على تقديم حلول للكثير من المشكلات المعاصرة، مطالبًا بإعادة قراءة القرآن، ورد كثير من السنة بالتأويل الفاسد، وكذلك ناقشت مطالباته بتجديد مقاصد الشريعة.

وقد سلك الباحث في مناقشته: طريقة العرض لأفكار شحرور حول الفقه الإسلامي، ثم الرد عليها أحيانًا. وكان نادرًا ما يذكر الدليل القرآني الذي اعتمده شحرور في إثارة شبهاته، وقد كان الباحث ناقلًا، أكثر منه ناقدًا لنظريات شحرور، إذ يتفق معه في الاعتقاد بضرورة إعادة تجديد الفقه الإسلامي، وهو اعتقاد حسن بضوابطه.

11- القراءات الحداثية للسنة النبوية – محمد شحرور نموذجا. مجلة الدّراسات الإسلاميّة-جامعة غرداية، مج9، ع1، 2020، للباحث: محمد السعيد مصطفى.

تناولت هذه الدراسة طرح شحرور للسنة النبوية وطعنه فيها، حيث بحثت الجذور التاريخية لهذه الدعوة، وأسبابها، وأهدافها، إلا أن الباحث شرح موقف شحرور من السنة بالتفصيل دون نقده، وإنما اكتفى بالإشارة إلى أن كل نقطة من مفهومه حول السنة تحتاج إلى صفحات للرد عليها.

12- الأبعاد الأنثروبولوجية للقراءة المعاصرة للنص الديني عند محمد شحرور. مجلة أنثروبولوجية الأديان، مج16، 2، 2020م، للباحث: باي بن زيد.

ركزت هذه الدراسة على المشروع الفكري لدى شحرور: الذي ينطلق من التنكر للموروث، وإبراز ما نتج عنها من أبعاد ثقافية واجتماعية، وقد اعتمد الباحث كتاب شحرور "الكتاب والقرآن" في بناء دراسة منهجه، حيث عرض القضايا التي أثارها شحرور في كتابه، من (حجاب، وميراث، وغيره) ثم بين الآثار الأنثروبولوجية، والدينية، والاجتماعية، المترتبة على آرائه في هذه المسائل.

13- موقف د. محمد شحرور من أركان الإيمان من خلال كتابه: (الكتاب والقرآن قراءة معاصرة). رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى،2008، للباحث: بدر الدين بن محمد.

اهتمت هذه الدراسة بمناقشة أبرز المسائل العقدية المتعلقة بأركان الإيمان، في كتاب شحرور "الكتاب والقرآن". وفيها ناقش الباحث تحريفات شحرور للألفاظ القرآنية، وتقسيماته التي لا تنتج إلا الشتات العلمي.

14- القرآنيون والسنة النبوية الدكتور محمد شحرور نموذجاً. مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، مج 23، ع1، 2007، للباحث: محمد يوسف الشربجي.

جاءت هذه الرسالة ردا على مذهب القرآنيين بشكل عام، وعلى شحرور بشكل خاص، حيث تناول الباحث فيها أهمية السنة ومكانتها، ثم طرح شبهات شحرور حولها، ثم ردها.

وقد أبرز الباحث الضبابية التي لدى شحرور في التعامل مع السنة النبوية، فتارةً ينكرها جملةً وتفصيلًا، وتارةً يتمنى من القارئ ألا يظن أنه ينكر السنة النبوية.

15- الفكر الحداثي محمد شحرور وتقسيمه لآيات القرآن الكريم في كتابه (الكتاب والقرآن). مجلة الإسلام في آسيا، مج8، عدد خاص، 2011، للباحث: محمد منظور.

اهتمت هذه الدراسة ببيان الفكر الحداثي، ومنهجه في التعامل مع نصوص الشريعة، وكان محمد شحرور هو موضوع هذه الدراسة، حيث ناقش الباحث تقسيم شحرور لآيات القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام، وإنكاره إعجاز القرآن في قسم منها. والبحث يلقي الضوء على فكرة الحداثة أولًا، ثم ينقد تقسيم الآيات بالطريق المذكور، ويبين الخطأ في هذا التقسيم.

ويُلاحظ في هذه الدراسات كلها أنها ركزت بشكل أكبر على كتابي شحرور "القصص القرآني" و "الكتاب والقرآن" ولم أقف على دراسة أفردت فصول كتابه "تجفيف منابع الإرهاب" بالتحليل والدراسة.

الفصل الأول

التعريف بمحمد شحرور وكتابه، ودور العقل عند شحرور، وموقفه من الحرية الدينية، ودعوته لفصل الدين عن السياسة

ويشتمل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بمحمد شحرور، وكتابه: تجفيف منابع الإرهاب.

المبحث الثاني: دور العقل عند شحرور.

المبحث الثالث: تحريف مفهوم الحرية الدينية.

المبحث الرابع: دعوته لفصل الدين عن السياسة.

المبحث الأول

التعريف بمحمد شحرور، وكتابه: تجفيف منابع الإرهاب

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بمحمد شحرور.

المطلب الثاني: التعريف بكتاب (تجفيف منابع الإرهاب).

المطلب الأول

التعريف بمحمد شحرور

اسمه: محمد شحرور، واسم أبيه: ديب، ولد في دمشق عام 1938م، وأنهى فيها جميع مراحل تعليمه الابتدائي إلى الثانوي، ثم سافر إلى الاتحاد السوفياتي ببعثة دراسية لدراسة الهندسة المدنية في موسكو عام 1959، وتخرج بدرجة دبلوم في الهندسة المدنية عام 1964[1] .

وفي عام 1968م حصل على شهادة الماجستير، ثم الدكتوراة عام 1972م في الهندسة الميدانية– اختصاص ميكانيك تربة وأساسات، بدأ في دراسة التنزيل الحكيم وهو في إيرلندا وذلك في عام 1970، معتمدًا المنطق الرياضي في الدراسة، واستمر بالدراسة حتى وفاته، عام 2019م بأبو ظبي[2].

وللكاتب العديد من المؤلفات ضمن سلسلته (دراسات إسلامية معاصرة) منها[3]:

(الكتاب والقرآن – قراءة معاصرة) عام 1990. (822) صفحة.

(الدولة والمجتمع) عام 1994. (375) صفحة.

(الإسلام والإيمان – منظومة القيم) عام 1996. (400) صفحة.

(نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي: فقه المرأة– الوصية – الإرث – القوامة – التعددية – اللباس) عام 2000. (400) صفحة.

(تجفيف منابع الإرهاب) عام 2008. (300) صفحة.

---

[1] الموقع الرسمي لمحمد شحرور، http://shahrour.org/?page_id=8، 2023/6/16م.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

المطلب الثاني

التعريف بكتاب (تجفيف منابع الإرهاب)

أولًا: التعريف بالكتاب ودوافع تأليفه:

خرج كتاب شحرور الموسوم بـ"تجفيف منابع الإرهاب" ضمن أحداث 11 سبتمبر عام 2001م حيث قامت بهزة عنيفة في نظرة كثير من الناس في العالم للإسلام كدين، ورأى شحرور أن هذه الأحداث جاءت نتيجة موروث إسلامي بحاجة إلى تصحيح، وجاء الكتاب كبداية لهذه العملية، حيث ناقش فيه المؤلف العديد من المفاهيم القرآنية التي رأى حاجتها إلى إعادة التصحيح منها: مفهوم القتل والقتال، والشهادة والشهيد[1].

كما شن حملة على التراث الإسلامي بدايةً من القرن الثاني وصولًا إلى الفقه الإسلامي حيث يعد هذه الحقبة الأساس الذي ولّد هذا الفكر الخاطئ[2].

وتجلى ذلك بوضوح في قوله: "حيث بدأ هذا الفقه في عصر الاستبداد ابتداءًا من نهاية العصر الأموي وبداية العصر العباسي أي في القرنين الثاني والثالث"[3].

ثانيًا: منهج شحرور في الكتابة:

اعتمد شحرور في كتابته على الطعن في المفاهيم التراثية –على حد تعبيره– والتقليل من شأنها في نفسية القارئ، فقام بشن هجمة شعواء على أعلام الأمة من صحابة، وتابعين، وفقهاء، حيث حفل كتابه بالسخرية من عقلية المقلد المتبع لقرون عفى عليها الزمان، برز ذلك في العديد من

---

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص19.

[2] ينظر: المرجع السابق، ص55.

[3] المرجع السابق، ص126.

كتاباته منها وصفه الصحابة بأنهم: "لا يتورعون عن نقد بعضهم بعضا، نقداً يصل إلى حد السخرية الصريحة والشتم العلني"[1].

وقوله: "إننا نفهم سبب فزع مشايخنا من العقل النقدي ومحاربتهم له، ووصول بعضهم أحياناً إلى تكفير صاحبه"[2].

ومثل هذه العبارات والأفكار تجدها تتردد في كتاب شحرور في مختلف الأبواب والفصول –وإن تغير الأسلوب– حتى يؤمن القارئ بها وتطمئن بها نفسه.

كما ظهر تأثر شحرور بالمناهج الأوروبية التي كان يعتمد عليها أحيانًا في الرد على بعض المفاهيم الإسلامية، ففي تقريره بطلان حد الردة مثلًا قال: "أما حين يؤمن نصراني ما في أمريكا، فلا تتدخل الدولة بأمره أبداً"[3].

وقد لفت انتباهي ما صدر شحرور به كتابه في صفحة الإهداء حين قال: اقرؤوا القرآن بلا حواجز وأقبلوا عليه ولا تخافوا؟

فهذا الإهداء معبر عن حقيقة الرجل، إذ كتابه كله مفسر بهذه الكلمة، وإنها دعوة فجة إلى تفسير القرآن بالهوى وعدم التقيد بالهدى: من النظر في كلام المفسرين، واعتبار مراجعهم وآرائهم، وما اتفقوا عليه، فهو يرد كل ذلك برأيه، بلا حجة ولا برهان. وقد أبان عن ذلك كله في كتابه هذا، إذ ضرب كتاب الله بعضه ببعض، زاعما التعارض بين الآيات تارة، وتارة أخرى التعارض بين الأحاديث، وكلام أهل العلم.

وسيظهر عند مناقشته . إن شاء الله . ألا تعارض فيما ذكر، وأن الحق على خلاف ما ادعى، والصواب مع أهل العلم الذين نال منهم وخطأ جمهورهم.

---

[1] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص157.

[2] المرجع السابق، ص299.

[3] المرجع السابق ، ص257.

وقد قام شحرور في الفصل الثاني من كتابه بعرض قائمة بالمصطلحات التي وردت في التنزيل الحكيم مع تعريف محرف لها ومن هذه المصطلحات:

- **الكتاب:** "بالنسبة للنبي محمد صلى الله عليه وسلم: هو مجموعة المواضيع التي جاءت إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم وحياً على شكل آيات وسور وهو ما بين دفتي المصحف من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة الناس، وفيه الرسالة والنبوة، وهو ما نطلق عليه التنزيل الحكيم"[1].

"وبالنسبة لموسى وعيسى عليه السلام، هو آيات الأحكام فقط أو ما يقال عنها الشريعة، فكتاب موسى هو شريعة موسى وأوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم منطوقاً لا مخطوطاً وتم خطه من قبل الناس"[2].

- **القرآن:** "هو مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح والمياه في الينابيع والأنهار والبحار، وعن قوانين التاريخ والمجتمعات التي تحكم نشوء الأمم وهلاكها، وعن غيب الماضي من خلق الكون وخلق الإنسان وأنباء الأمم البائدة"[3].

مناقشة:

فرق شحرور بين الكتاب والقرآن فجعل الكتاب ما بين دفتي المصحف –وهو كذلك –وحصر القرآن في الآيات المتشابهات: "وهذا التفريق بين القرآن والكتاب تفريق مبتدع، لا أعلم من قال به قبله، ولا دليل عليه، بل اتفق المفسرون على أن الكتاب هو القرآن، قال ابن كثير رحمه الله: "و(الكتاب) القرآن"[4].

---

[1] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص45.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق.

[4] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص 162.

وقال القرطبي رحمه الله: "(ذَلِكَ الْكِتَابُ) عن أبي عبيدة وعكرمة وغيرهما (ذَلِكَ) إشارة إلى القرآن"[1].

وقال الألوسي رحمه الله: "(ذلك) :إشارة إلى الكتاب الموعود به صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله تعالى : إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا كما قال الواحدي"[2].

وعلى هذا القول جمهور المفسرين.

ومثل هذا يقال في تعريفه القرآن بأنه "مجموع الآيات المتشابهات التي تتحدث عن القوانين الكونية التي تحكم النجوم والكواكب والزلازل والرياح...الخ"

فهو أيضا تعريف مخترع، مشتمل على باطل وضلال، حيث حصر القرآن في الآيات المتشبهات، والحديث عن أخبار الأمم...

ولم يقل: إنه كلام الله، ومعلوم عند جمهور المفسرين –كما سيأتي في تعريف المتشابه– أن الآيات المتشابهات ليست هي القرآن كله، وإن كانت من القرآن

فالقرآن كما عرفه العلماء هو: " كلام الله، المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم المتعبد بتلاوته "[3]، فلم يخصوا ذلك بمتشابه ولا غيره.

قال شحرور: (وأوحي إلى محمد صلى الله عليه وسلم منطوقاً لا مخطوطاً وتم خطه من قبل الناس).

لعل مراده بقوله: "منطوقا لا مخطوطا، وتم خطه من قبل الناس" الطعن على حفظ القرآن بأنه مخطوط من قبل الناس، والعبارة قاصرة عن الحق، فمن الذين خطوه؟ ومن أمرهم بذلك؟ أعرض عن ذكر هذا عمدا، مع علمه أن الذي أمر بكتابته هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن الصحابة هم كتبته بأمره صلى الله عليه وسلم، وهم كتبة الوحي: منهم: الخلفاء الراشدون الأربعة؛ أبو بكر الصّديق،

---

[1] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج1، ص157.

[2] الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج1، ص108.

[3] مناع القطان، مناع بن خليل، **علوم القرآن وأصول التفسير**، (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط.3، ١٤٢١هـ)، ص17.

وعمر بن الخطّاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاوية، وغيرهم –رضي الله عنهم [1].

قال شحرور: "السبع المثاني مقاطع صوتية وردت في فواتح السور، مثل: (ألم – ألمص – كهيعص –حم–طسم) تتألف من أحد عشر مقطعاً صوتياً هي القاسم المشترك في الكلام الإنساني، أشار إليها النبي باسم (جوامع الكلم)، والتنزيل الحكيم باسم (أحسن الحديث)، وتشكل مع الآيات المتشابهات (القرآن) كتاب النبوة، وبهما وقع الإعجاز والتحدي"[2].

مناقشة:

الحروف التي في أوائل السور آيات من كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وقد سماها شحرور بالسبع المثاني، وزعم أن النبي صلى الله عليه وسلم أشار إليها باسم (جوامع الكلم) ،والقول بأن الحروف المقطعة هي السبع المثاني قول غير صحيح ، ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه سماها بذلك ، بل الثابت عنه صلى الله عليه وسلم تسمية الفاتحة بذلك.

وقد نقل الطبري رحمه الله اختلاف العلماء في السبع المثاني على قولين:

الأول: أنها: السبع الطول (البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام، والأعراف، ويونس)[3].

الثاني: هن آيات فاتحة الكتاب، لأنهن سبع آيات[4]، وبه صح الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم[5].

---

[1] ينظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج8، ص323–359.

[2] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص45.

[3] الطبري، **جامع البيان**، ج14، ص111.

[4] الطبري، **جامع البيان**، ج14، ص112.

[5] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب، ج6، ص17، رقم(4474).

وما مراد شحرور بالقاسم المشترك بين الكلام الإنساني؟

إن أراد أن هذه الحروف يتألف منها الكلام الذي هو قاسم مشترك بين الكلام الإنساني، فكلام الناس يتألف من نحو تلك الحروف، وكذا إن أراد أن القرآن يتألف من هذه الأحرف، وقد عجز الناس عن أن يأتوا بمثله كما يقول المفسرون؛ فلا إشكال.

أما إن أراد أنها من كلام محمد صلى الله عليه وسلم؛ فهذا تكذيب لله الذي أنزلها ولرسوله المبلغ عنه،

والمفسرون لا يسمونها مقاطع صوتية، بل يسمونها آيات كما سماها الله تعالى، فقال: ﴿الم (١) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ (٢) ﴾ [البقرة: 1-2] وقال: ﴿الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ ﴾ [يونس: 1] فتسميتها مقاطع صوتية تسمية قاصرة؛ فقد يفهم أنها مجرد أصوات لا معنى لها ، وحاشا لله تعالى أن يتكلم بكلام لا معنى له ، وقد أطبق المفسرون على أنها آيات من كتاب الله، واختلفوا في تفسيرها،

فمن العلماء من قال: الله أعلم بمراده منها، وعدها من المتشابهات، ومنهم من اجتهد في تفسيرها، مع اتفاقهم كلهم على أنها آيات من كتاب الله ، ولم يقل أحد منهم: إنها مقاطع صوتية، أو قاسم مشترك بين الكلام الإنساني وغيره، وقد صح عن النبي صلى الله عليه وسلم تسميتها آية فقال: "من قرأ آية من كتاب الله فله بكل حرف حسنة لا أقول الف لام ميم حرف ولكن ألف حرف ولام حرف وميم حرف"[1].

وقوله: أشار إليها النبي باسم (جوامع الكلم)

ادعى شحرور أن النبي صلى الله عليه وسلم سمى هذه الآيات جوامع الكلم، وهذا زعم باطل، لا دليل عليه، فلم يقل النبي صلى الله عليه وسلم: إن (الم، وطسم) ونحوها جوامع الكلم، وإنما ذكر شراح الحديث جوامع الكلم بما خص الله به نبيه صلى الله عليه وسلم من الكلمات القليلة التي تحوي

---

[1] أخرجه الترمذي في **سننه**، أَبْوَابُ فَضَائِلِ الْقُرْآنِ، بَابُ مَا جَاءَ فِيمَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنَ الْقُرْآنِ مَالَهُ مِنَ الأَجْرِ، ج5، ص175، رقم (2910)، وقال: هذا حديث حسن صحيح.

معاني كثيرة قال المنذري رحمه الله: "وكان صلى الله عليه وسلم يتكلم بجوامع الكلم، قال الخليل: الكلام يبسط ليفهم ويختصر ليحفظ، فالمبسوط: ما كثر لفظه ومعناه، والمختصر: ما قل لفظه وكثر معناه"[1]؛ قال ابن حجر رحمه الله: "ومن أمثلة جوامع الكلم من الأحاديث النبوية حديث عائشة:" كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد"، وحديث" كل شرط ليس في كتاب الله فهو باطل"[2].

وقوله: (والتنزيل الحكيم) باسم (أحسن الحديث)

زعم فيه أن النبي صلى الله عليه وسلم سمى أحرف أوائل السور بأحسن الحديث، وإنما سمى الله كتابه بهذا فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: 23].

ولم أقف على أحد من المفسرين أو شراح الأحاديث فسروا جوامع الكلم بالأحرف المقطعة أوائل السور.

قال شحرور: "وتشكل –يعني ما سماه مقاطع صوتية– مع الآيات المتشابهات (القرآن) كتاب النبوة، وبهما وقع الإعجاز والتحدي"

مناقشة شحرور:

حصر الإعجاز في الأحرف التي في أوائل السور. وسماها مقاطع صوتية ـ والآيات المتشابهات التي سماها قرآنا، وهذا أيضا زعم باطل ـ سبق بعض مناقشته، وتقرير أن القرآن هو الكتاب، وأن الإعجاز بكل آية منه كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ [البقرة: 23]

قال شحرور: التوراة: "كتاب نبوة موسى، فيه الكونيات والقصص دون أحكام، فالأحكام نزلت مستقلة في ألواح الوصايا العشر"[3].

---

[1] المنذري: حسن بن علي، **فتح القريب المجيب على الترغيب والترهيب**، (المُحقِّق، ط.1، ١٤٣٩ هـ)، ج1، ص176.

[2] ابن رجب، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج13، ص248.

[3] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص45.

مناقشة:

حتى هذا التعريف للتوراة لا نسلم به، فالتوراة أخبر الله عنها بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف: 145]، وقد أخبر سبحانه أن فيها أحكامًا فقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ﴾ [المائدة: 44] وثبت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم أتاه اليهود برجل وامرأة زنيا فدعاهما فحكم فيهم بآية الرجم التي عندهم في التوراة[1].

فالنبي صلى الله عليه وسلم حكم فيهم بحكم التوراة المشتملة على الأحكام، لا كما زعم شحرور.

قال شحرور: "الإنجيل: كتاب نبوة عيسى، لا توجد فيه أحكام، لأن الشريعة عند عيسى هي ذات أحكام الشريعة عند موسى معدلة، والقرآن والتوراة والإنجيل كتب نبوات"[2]

مناقشة:

ما قيل في التوراة الأصل أن يقال في الإنجيل، إلا بدليل يخرج الإنجيل عن أحكام التوراة، وقد اعترف شحرور بأن (الشريعة عند عيسى هي ذات أحكام الشريعة عند موسى معدلة) إذن يقال فيه ما قيل في التوراة.

وقول شحرور :(والقرآن والتوراة والإنجيل كتب نبوات) يناقض زعمه أن التوراة والإنجيل ليس فيهما أحكام، لاشتمال كتب النبوات على مصالح العباد في دنياهم وآخرتهم، ولازم ذلك وجود الأحكام.

قال شحرور: "الذكر: هو الصيغة اللغوية المنطوقة والمتعبد بها لكل آيات التنزيل الحكيم – بغضّ النظر عن فهم محتواها– وهي الصيغة التي تعهد الله بحفظها"[3].

مناقشة:

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى {يعرفونه كما يعرفون أبناءهم}، ج4، ص206، رقم (3635).

[2] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص45.

[3] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص46.

قوله:(بغض النظر عن فهم فحواها) لعله يريد أن القرآن يُتلى بلا فهم ولا إدراك لمعانيه، كقراءة الأعجمي، فإن كان هذا مراده، فهو كلام غير صحيح، مخالف للحق ، فإن الله تعبدنا بتلاوته وفهم معانيه فقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: 29] قال ابن كثير رحمه الله: " قال الحسن البصري: والله ما تدبره بحفظ حروفه وإضاعة حدوده، حتى إن أحدهم ليقول: قرأت القرآن كله ما يرى له القرآن في خلق ولا عمل"[1].

قوله: "الآيات المحكمات: هي آيات كتاب الرسالة، فيها الأحكام والحدود والشعائر والقيم والتشريعات التي وردت في التنزيل الحكيم باسم (أم الكتاب)، بها أصبح محمد صلى الله عليه وسلم رسولاً وهي الآيات التي تخضع للاجتهاد، وتحتمل الطاعة والمعصية"[2].

مناقشة:

الآيات المحكمات التي قال عنها ربنا: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [آل عمران: 7] اتفق المفسرون على أنها الآيات قطعية الدلالة على الأحكام.

قال الطبري رحمه الله: "وأما المحكمات: فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد ... ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأنهن هن أم الكتاب، يعني بذلك أنهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود"[3].

وقال الآلوسي رحمه الله: "﴿محكمات﴾ صفة (آيات) أي واضحة المعنى ظاهرة الدلالة محكمة العبارة محفوظة من الاحتمال والاشتباه"[4] .

---

[1] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج7، ص64.

[2] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص46.

[3] الطبري، **جامع البيان**، ج5، ص188.

[4] الآلوسي، **روح المعاني**، ج2، ص78.

وليست الآيات المحكمات كما زعم شحرور: الآيات التي أصبح بها محمد رسولا.

أما الآيات التي أصبح بها النبي محمد صلى الله عليه وسلم رسولا ؛ فهي الآيات الخمس الأول من سورة العلق من أول السورة: اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ إلى قوله تعالى: عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ وأرسل بسورة المدثر: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ [المدثر:1-2] كما دل على ذلك حديث البخاري[1].

وأما قوله: (وهي -يعني الآيات المحكمات- التي تخضع للاجتهاد، وتحتمل الطاعة والمعصية).

تفسير الآيات المحكمات بأنها "الآيات التي تخضع للاجتهاد" مخالف لجمهور المفسرين في تفسير المحكم.

وقوله:(وتحتمل الطاعة والمعصية)

هل في آيات القرآن ما يحتمل الطاعة والمعصية؟ لعل مراده: الآيات التي فيها ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] ونظائرها، وليس في تلك الآيات ما يحتمل الطاعة والمعصية كما زعم شحرور، فإن الله تعالى لا يرضى لعباده الكفر.

قال شحرور: الآيات المتشابهات: "هي آيات القرآن + السبع المثاني، الشارحة للقوانين الكونية والإنسانية، بها أصبح محمد صلى الله عليه وسلم نبياً وهي الآيات التي تخضع للتأويل، وتحتمل التصديق والتكذيب"[2].

هذا التعريف للمتشابه تعريف غير صحيح من أوجه:

1. فقد جعل القرآن كله متشابه بقوله (هي آيات القرآن، السبع المثاني)، والأدلة بخلاف ذلك ، وقد سبق بيان المراد بالسبع المثاني.
2. وجعل السبع المثاني من المتشابه.

---

[1] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، ج1، ص7، رقم(3).

[2] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص46.

3. وفسر السبع المثاني بأنها شارحه للقوانين الكونية والإنسانية.

4. وجعل المتشابه هي الآيات التي أصبح بها محمد صلى الله عليه وسلم نبيًّا، وقد سبق ادعاء مثل ذلك في تعريف الأحرف المقطعة في أوائل السور.

5. وجعل المتشابه يحتمل التصديق والتكذيب، مع تقريره أن المتشابه شارحٌ للقوانين الكونية والإنسانية، فأنى لما يحتمل التصديق والتكذيب أن يكون شارحًا؟

وقد عرف العلماء المتشابه بأنه: "ما كانت دلالته غير راجحة ، وهو المجمل ، والمؤول، والمشكل لاشتراكها في أن دلالة كل منها غير راجحة"[1].

وذهب بعض العلماء في تعريف المتشابه بأنه :" الآيات المنسوخة، أو الحروف المقطعة أوائل السور، أو الآيات التي يصدق بعضها بعضًا، أو الآيات المتشابهات في الصدق لهن تصريف وتحريف وتأويل"، ورجح ابن كثير رحمه الله القول الأخير[2].

- قسم شحرور الإثم المراد في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾ [البقرة: 283] ، إلى قسمين، الأول: إثم بحق، وإثم بغير حق، فجعل الخمر المستعملة في الأدوية الطبية قديمًا من قبيل الإثم بحق، وإن استعملت في السكر فهي من قبيل الإثم بغير حق[3].

مناقشة شحرور:

هذا التقسيم غير صحيح إذ هو مبني على أساس باطل وهو افتراض وجود إثم بحق، قال ابن عاشور رحمه الله: "وأما الإثم فهو كل ذنب، فهو أعم من الفواحش" فكيف يكون الذنب حقًا؟ ولعل ما أوقع شحرورًا في هذا الإشكال فهمه الخاطئ لقوله تعالى: ﴿وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ [الأعراف:

---

[1] الزُّرْقاني: محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج2، ص275.

[2] ينظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج2، ص6.

[3] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص165.

33] فجوابه أن جملة "بغير الحق" هنا إنما هي صفة كاشفة، قال ابن عاشور رحمه الله: "وقوله: بغير الحق صفة كاشفة للبغي مثل العشاء الآخرة لأن البغي لا يكون إلا بغير حق"[1].

وهذه الآية، كقوله تعالى: ﴿وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ [الأنعام: 38]، إذ لا يتصور طائر بدون أجنحة.

- زعم شحرور أن القلب بمعنى العضلة التي تضخ الدم لم يذكر في القرآن ولا مرة[2].

فأقول: بل لم يذكر في القرآن قلب غير الذي في الصدر، قال تعالى: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: 46] فهل يتحدث عن قلب آخر؟ وهل القلب الذي يتفكر ويعقل ويتدبر قلب غير الذي في الصدر؟! قال الشوكاني رحمه الله تعالى في تفسير قوله تعالى:﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا﴾ [البقرة: 10] "المرض: كل ما يخرج به الإنسان عن حد الصحة... وتقديم الخبر للإشعار بأن المرض مختص بها، بمبالغةٍ في تعلق هذا الداء بتلك القلوب لما كانوا عليه من شدة الحسد وفرط العداوة"[3].

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج8، 101.

[2] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص272.

[3] الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص49.

المبحث الثاني

دور العقل عند شحرور

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: تمهيد.

المطلب الثاني: منزلة العقل عند شحرور.

المطلب الثالث: أثر دور العقل في عزله البيان النبوي عن النص القرآني.

المطلب الرابع: أثر دور العقل في إهدار حجية السنة.

المطلب الأول:

تمهيد

شن شحرور هجمة شعواء على العلماء كونهم الحجر الأساس الذي يحول دون تأويله النصوص كما يريد، فتارة يسفه تفاسيرهم، ويجعلها مناهضة للعقل، وتارةً يتهمهم بتقديم المصالح السياسية والدنيوية على الدين، وأذكر من ذلك:

1. في قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: 1] حصر معاني الفتح عند المفسرين في أن المراد: فتح مكة، أو خيبر، أو فتح الروم، أو غيرها، أو المراد الفتح في صلح الحديبية، أو فتح الإسلام بالسيف والسنان وبالحجة والبرهان... ثم اعترض على هذا التفسير بأن حصر الفتح في الجهاد القتالي –الذي ينتهي بالنصر على الأعداء قتلاً وأسرا وهزيمة يعقبه فتح للبلد بعد حصارها ودك أسوارها– يتعارض مع آيات أخرى منها قوله تعالى[1]:

﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ [الأعراف: 89]

﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 96]

﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾ [المائدة: 52]

كما زعم تعارض فهم المفسرين مع اسم الله تعالى "الفتاح" فاستفهم مستنكرًا: هل يعني أنه الذي يفتح البلاد بعد حصارها ودك أسوارها؟[2]

---

[1] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص85–86.

[2] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص86.

2. أنكر شحرور على الشافعي رحمه الله شرطه كون الولد الذي يحجب ميراث الأعمام ذكرًا، حيث إن قوله تعالى: (يوصيكم الله في أولادكم) يشمل الذكر والأنثى، فلو كان المقصود الذكور حصرًا لخرجت الإناث من الوصية وهذا محال[1].

3. زعم شحرور أن العز بن عبد السلام كان يداهن أمراء المماليك ويدعو لهم على منبر الجامع الأموي وعلى رأسهم السلطان الأشرف، في الوقت الذي كانوا فيه يبيعون الأسلحة والمؤن للقوات الصليبية الغازية ويطلقون يد مشايخهم في التحكم بأمور الخلق ومصائرهم، ثم زعم أن التاريخ لم يسطر سطرًا واحدًا في تصديه لطغيان المماليك والدعوة لدفع ظلمهم[2].

مناقشة شحرور:

1. أما زعمه خطأ المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾

فمردود عليه من عدة أوجه:

أولًا: أكثر المفسرين على أن الآية نزلت في صلح الحديبية، وأن الله سماه فتحًا، لأنه كان توطئة لفتح مكة، إذ أمن الناس بعضهم بعضا، ولم يلبث المسلمون بعده إلا قليلا حتى فتح الله لهم مكة.

قال الطبري رحمه الله: "أمره تعالى ذكره أن يسبح بحمد ربه إذا جاءه نصر الله وفتح مكة"[3].

وقال القرطبي رحمه الله: "قال الضحاك: ﴿إنا فتحنا لك فتحا مبينا﴾ بغير قتال، وكان الصلح من الفتح"[4].

---

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص84.

[2] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص117.

[3] الطبري، **جامع البيان**، ج21، ص236.

[4] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج16، ص260.

وقال ابن عاشور رحمه الله: "تضمنت هذه السورة بشارة المؤمنين بحسن عاقبة صلح الحديبية وأنه نصر وفتح فنزلت به السكينة في قلوب المسلمين"[1].

ويؤيده ما جاء في صحيح البخاري، عن أنس رضي الله عنه: «إنا فتحنا لك فتحا مبينا قال: الحديبية»[2]

ثانيًا: الآيات التي احتج بها شحرور إنما فسرها بهواه ؛ متكئًا على أن اللفظة القرآنية لها معانٍ عدة، مع أن اللفظة القرآنية تفسر بسباق الكلام وسياقه ولحاقه، ولا يجوز تفسيرها في كل موضع إلا بما يقتضيه سياقها، والأمثلة على ذلك لا تنحصر، فكلمة (أمة) مثلا تأتي بمعان عدة: فالأمة: "الجماعة من الناس"[3] في قوله تعالى: ﴿وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ﴾ [القصص: 23] والأمة: بمعنى "الملة"[4] في قوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ ﴾ [الزخرف: 22] وهي بمعنى: "الحين من الدهر"[5]؛ في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ ﴾ [يوسف: 45]

ثالثًا: وأما استدلاله بالآيات الثلاث فليس فيه حجة على ما زعم فكما سبق في النقطة الثانية أن فهم الآية يجب أن يكون محكومًا بسياقها، وعليه فيكون قوله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ بمعنى صلح الحديبية الذي كان سببًا في فتح مكة، ويكون الفتح بمعنى: "تيسير الخير"[6] في قوله

---

[1] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج26، ص142.

[2] أخرجه **البخاري** في صحيحه، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، ج5، ص125، رقم(4172).

[3] الشوكاني، **فتح القدير**، ج2 ،548.

[4] المرجع السابق، ج4، ص632.

[5] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج1، ص158.

[6] الشوكاني، **فتح القدير**، ج2، ص259.

تعالى ﴿لَفَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ وبمعنى "النصر على الأعداء، أو فتح مكة"[1]، في قوله تعالى: ﴿فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ﴾.

2. وإما إنكاره على الشافعي شرط كون الولد الذي يحجب الميراث ولدًا؛

فهذا ليس قول الشافعي وحده، بل هو قول عامة أهل العلم، قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رحمه الله تعالى:

" ومن هدي القرآن للتي هي أقوم: تفضيله الذكر على الأنثى في الميراث، كما قال تعالى: ﴿وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [النساء: 176] وقد صرح تعالى في هذه الآية الكريمة: أنه يبين لخلقه هذا البيان الذي من جملته تفضيل الذكر على الأنثى في الميراث لئلا نضل، فمن سوى بينهما فيه فهو ضال قطعا"[2].

وقد "أجمع الفقهاء على أن الأقرب من العصبة الوارثين مقدم على غيره في الإرث، فلا يرث ابن ابن مع ابن صلب أو مع ابن ابن أقرب منه، وذلك استنادا إلى حديث: ألحقوا الفرائض بأهلها فما بقي فهو لأولى رجل ذكر. و(أولى) الواردة في الحديث معناه: أقرب بإجماع الفقهاء"[3].

---

[1] المرجع السابق، ج2، ص58.

[2] الشنقيطي: محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (دار عطاءات العلم (الرياض)، ط.5، 1441 هـ)، ج3، ص497.

[3] مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، مطابع دار الصفوة – مصر، ط.1، من 1404هـ)، ج33، ص89.

3. وأما طعنه في الإمام العز بن عبد السلام رحمه الله:

فجوابه: أن العز بن عبد السلام إمام عظيم من أئمة الإسلام، وكلام شحرور عن الإمام عند التحقيق عارٍ عن الدليل.

فقد قال الإمام ابن العماد الحنبلي رحمه الله: "بلغ رتبة الاجتهاد، وانتهت إليه رياسة المذهب، مع الزهد والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصلابة في الدين"[1].

وقال العلامة جلال الدين الإسنوي: "الشيخ عز الدين شيخ الإسلام علماً وعملاً وورعا، وتصانيف وتلاميذ، آمراً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، يهين الملوك فمن دونهم، ويغلظ القول"[2]

وقول شحرور: "إن العز كان يداهن أمراء المماليك ويدعو لهم على منبر الجامع الأموي..."

فإنما كان يدعو لولاة الأمر اقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه والسلف من بعدهم، في مناصحة ولاة الأمور، ولولاه لقاتل الملك العادل أخاه الكامل وقد كان صرف قتاله إلى أخيه بدلا من قتاله للتتار:

قال الداودي:

ولما أرسل إليه السلطان موسى بن الملك العادل أبي بكر في مرض وفاته، وطلب منه أن ينصحه وأن يجعله في حل مما كان منه، فكان مما قاله الإمام: "وأرى أن يكون أجري على الله، ولا يكون على الناس عملاً بقوله – تعالى –: (فمن عفا وأصلح فأجره على الله) [الشورى: 40]"[3] إلى أن

---

[1] 88. ابن العماد: عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار ابن كثير، ط.١، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م)، ج7، ص523.

[2] الإسنوي: جمال الدين، **المهمات في شرح الروضة والرافعي**، (مركز التراث الثقافي المغربي، ط.1، ١٤٣٠ هـ)، ج1، ص273.

[3] ياسر عبد الرحمن، **موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق**، (مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط.1، ١٤٢٨ هـ)، ج2، ص128.

قال: "السلطانُ في مثل هذا المرض، وهو على خطر، ونوابه يبيحون فروج النساء، ويدمنون الخمور، ويرتكبون الفجور، ويتنوعون في تمكيس المسلمين، ومن أفضل ما نلقى الله به أن تتقدم بإبطال هذه القاذورات، وبإبطال كل مكس، ودفع كل مظلمة، فتقدم للوقت بإبطال ذلك كله."[1] فأمر له السلطان بأعطية فردها الإمام وقال: "هذه اجتماعية لله لا أكدرها بشيء من الدنيا"[2].

وها هو الإمام العز بن عبد السلام يقف أمام السلطان نجم الدين أيوب يوم خرج في عسكره وأهبته فيناديه باسمه: "يا أيوب ما حجتك عند الله إذ قال لك: ألم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور؟"[3].

أفيقال فيمن هذا حاله: إنه كان يداهن المماليك ويدعو لهم على منبر الجامع الأموي؟!

فهذا إنكاره على الولاة والسلاطين الذي قال عنه شحرور: إن التاريخ لم يسطر سطرًا واحدًا في تصديه لطغيان المماليك والدعوة لدفع ظلمهم.

---

[1] السبكي: عبد الوهاب بن تقي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، ١٤١٣هـ)، ج8، ص241.

[2] المرجع السابق.

[3] المرجع السابق، ج8، ص211.

المطلب الثاني

منزلة العقل عند شحرور

يحتل العقل المرتبة الأولى عند شحرور، ومن الأمثلة على ذلك:

1- قال بتطور البشرية من العصر البدائي (أو المملكة الحيوانية على حد تعبيره)، حيث تشكلت المؤسسات التي تضمن حرية، وحقوق الإنسان، وبذلك انقطعت حاجتها إلى الأنبياء والرسل[1].

2- استند إلى عقله في إنكار الاستدلال بالحديث النبوي، واعتباره وحيًا ثانيًا، فقال: "بأي لسان أوحى الله الفكرة إلى النبي ﷺ؟ هل أوحاها بالإنكليزية، والنبي ﷺ نقلها وصاغها إلى العربية؟ أو هل أوحى له الفكرة باللغة العامية، والنبي ﷺ قالها بالفصحى؟"[2].

3- أسقط الاستدلال بالقصص القرآني، باعتباره نصًّا تاريخيًّا، فقال: "القصص القرآني... يعتبر نصّاً تاريخيّاً، والنص التاريخي حسب التنزيل يحمل صفة العبرة، ولا يحمل أي تشريع، والأنباء كلها بما فيها أنباء الرسل نصوص تاريخية، وكذلك الآيات الواردة حول موقعة بدر، وأحد، والخندق، والأحزاب، وتبوك، وفتح مكة، عبارة عن نصوص تاريخية، بما فيها سورة التوبة، ولا يؤخذ منها أي أحكام شرعية، ولا علاقة لها بالرسالة، ولها مناسبات نزول لأنها نص تاريخي"[3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2008م)، ص26.

(2) المرجع السابق، ينظر: ص288-289.

(3) المرجع السابق، ص37.

4- وقد ظهر عمليًّا تطبيق شحرور لهذه النظرية (تاريخية النص الديني) حين أنكر على العلماء تحريم التبني زاعمًا أن آية الأحزاب في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ [الأحزاب: 40] محصورة في زمن معين لتحدثها عن حادثة معينة تتعلق بزيد بن حارثة رضي الله عنه، بدلالة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ﴾ [الأحزاب: 37] ، فقال بأن الخطاب في (أنعمت) عائدٌ على النبي صلى الله عليه وسلم، وضمير الغائب عائد على زيد بن حارثة رضي الله عنه، فدل على أن التبني نعمة شرعها الله لحل المشاكل الاجتماعية مستشهدًا بلفظة (أنعمت عليه) وعليه فالآيتان ليس فيهما تحريم للتبني كما قال العلماء[1].

مناقشة شحرور:

1. **أما ادعاؤه تطور البشرية إلى المرحلة التي لم تعد تحتاج فيها إلى نبوات**

فهو مردود بوجوه:

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص292-294.

أ. أن هذا الافتراض يلغي طبيعة عالمية الرسالة النبوية، وشمولها لكل زمان ومكان، وهو مدلول قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: 28] وقول النبي ﷺ: «وَأُرْسِلْتُ إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»[1].

ب. ما قيمة المؤسسات والأخلاق إن جاءت على حساب التشريعات الربانية؟ وقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] قال ابن عاشور رحمه الله: "أي: ما خلقتهم لعلة إلا علة عبادتهم إياي"[2].

فما أغنى كرم ابن جدعان عنه إذ لم يكن مؤمنًا، فعن عائشة رضي الله عنها: «قلت: يا رسول الله، ابن جدعان كان في الجاهلية يصل الرحم، ويطعم المسكين، فهل ذاك نافعه؟ قال: لا ينفعه، إنه لم يقل يوما: رب اغفر لي خطيئتي يوم الدين»[3]، قال القاضي عياض رحمه الله تعالى: "وقد انعقد الإجماع على أن الكفار لا تنفعهم أعمالهم، ولا يثابون عليها بنعيم، ولا تخفيف عذاب، لكن بعضهم أشد عذابا من بعض بحسب جرائمهم"[4].

---

(1) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب المساجد ومواضع الصلاة باب، ج1، ص371، رقم(523).

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، **التحرير والتنوير**، (الدار التونسية للنشر – تونس، د.ط،١٩٨٤هـ)، ج27، ص25.

(3) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات على الكفر لا ينفعه عمل، ج1، ص196، رقم (214).

(4) النووي: يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.2، ١٣٩٢هـ)، ج3، ص87.

فإن قيل: إنما أُريد الأخذ بالمنهج القرآني في التشريعات فقط، وترك الجانب الأخلاقي للعلاقات الإنسانية والمؤسسات؛ فالجواب في قوله تعالى:

﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: 85]

2. وأما وصفه عصر الرسالات بالمملكة الحيوانية، مقارنةً بالتطور الأخلاقي في العصر الحديث

فبالنظر للمملكة الحيوانية التي عناها شحرور، نجد أن البيئة البعثة النبوية مع ما كان فيها من العادات الجاهلية: من زنى، وخمر ووأد للبنات، إلا أنها لم تخلُ من عادات حسنة: كنصرة المظلوم، والغيرة على النساء، فما زال بهم ﷺ حتى هداهم الله به إلى كمال الاخلاق، فكيف هو التطور الأخلاقي اليوم بعدما تخلفت الأمم عن هدي نبينا ﷺ؟

الناظر يجد الربا اليوم قد صار قانونًا سائدًا في أغلب الدول باسم الفائدة، وأصبح الزنا –بل حتى الشذوذ– حرية شخصية، تنادي به الهيئات العالمية، وتسنّ القوانين لحمايتها، وتجرّم من يعتبرها فاحشة، ثم شرعت القوانين التي تضمن فوقية، وسيطرة دول على أمم بأكملها؛ لعل أشهرها ما يعرف بحق الـ(فيتو).

حتى العادات الحسنة في الجاهلية انحسرت اليوم؛ فلا تكاد ترى الغربي يغار على عرضه، ولا يهُب لنصرة مظلوم، ما لم تقتض المصلحة ذلك، ولا عجب:

إذا ما الجُرحُ رُمَّ عَلى فَسادٍ تَبَيَّنَ فيهِ تَفريطُ الطَّبيبِ[1]

فما أحوج البشرية اليوم للرسالات المحمدية، يقول ابن تيمية رحمه الله: "الرسالة ضرورية للعباد، لا بدَّ لهم منها، وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء، والرسالة روح العالم ونوره وحياته، فأيُّ صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟ ... قال الله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [الأنعام: 122] فهذا وصف المؤمن كان ميتاً في ظلمة الجهل، فأحياه الله بروح الرسالة ونور الإيمان، وجعل له نوراً يمشي به في الناس، وأمّا الكافر فميت القلب في الظلمات"[2].

بقي أن أشير إلى أن سبب وصف شحرور عصر النبوة بالمملكة الحيوانية، هو دعوة النبوة إلى الإيمان بالأمور الغيبية، التي لا يراها شحرور منسجمةً مع العقل: كالإسراء والمعراج وغيرهما، كما سيأتي لاحقًا في المطلب الثالث من هذا المبحث[3].

---

(1) الآمدي: الحسن بن بشر، **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، (دار المعارف، ط.1، ١٩٩٤ م)، ج٣، ص382. والبيت للبحتري.

(2) تقي الدين: أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ط، 2004م)،ج19،ص93.

(3) انظر: ص33 في البحث.

وواقع المسلمين اليوم شاهد على تكذيب دعواه، فبالرغم من التطور الأخلاقي المزعوم؛ لا زال وسيزال المسلمون مستمسكين بكل ما جاء في الكتاب والسنة، حالهم: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [البقرة: 285].

3. **وأما طعنه في تعريف الحديث النبوي بقوله: "هل أوحاها بالإنكليزية، والنبي ﷺ نقلها وصاغها إلى العربية"".**

فهو يعني بذلك الحديث القدسي، قال الزرقاني رحمه الله: «الحديث القدسي أُوحيت ألفاظه من الله على المشهور، والحديث النبوي أوحيت معانيه في غير ما اجتهد فيه الرسول والألفاظ من الرسول»[1].

ويجيب على طعنه بأن: حديثُ كيفية الوحي في البخاري، فعن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها: «أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشده علي، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثل لي الملك رجلا، فيكلمني فأعي ما يقول، قالت عائشة رضي الله عنها: ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد، فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقا»[2].

---

[1] الزُّرْقاني: محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط.3، د.ت)، ج1، ص51.

[2] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب: بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، ج1، ص6، رقم(2).

ففي قوله ﷺ: «وأحيانًا يتمثّل لي الملك رجلًا فيكلمني» وقوله: «فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال» بيانٌ أن لغة الكلام هي (العربية) التي نزل بها القرآن، إذ لم يُنقل عنه ﷺ التحدث أو فهم غيرها.

وختامًا: فليس هناك دليل ينقض، أو يشكك في الحقيقة الراسخة المتداولة من لدن نزول الوحي إلى الآن، يمكن الاستناد إليها للتشكيك في اللغة التي أوحى الله بها إلى نبيه ﷺ، في ظل وجود نصوص قرآنية صريحة الدلالة في عربية القرآن، ودلالة ذلك على عربية بيانه الذي أنزله الله تعالى على نبيه ﷺ، ونص عليه في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

ولولا أن هذه حقيقة راسخة في وعي علماء المسلمين، لما كان هناك مجالٌ للاختلاف في جواز رواية الحديث بالمعنى من عدمه، ولما قال الرسول ﷺ للبراء بن عازب رضي الله عنهما حين علمه دعاء الإيواء للفراش: «إذا أتيت مضجعك فتوضأ وضوءك للصلاة، ثم اضطجع على شقك الأيمن، ثم قل: اللهم أسلمت وجهي إليك، وفوضت أمري إليك، وألجأت ظهري إليك، رغبة ورهبة إليك، لا ملجأ ولا منجا منك إلا إليك، اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، وبنبيك الذي أرسلت» [1] قال البراء: "فلما بلغت: اللهم آمنت بكتابك الذي أنزلت، قلت: ورسولك، قال: لا، ونبيك الذي أرسلت"[2].

---

[1] ينظر: أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، ج1، ص58، رقم(247).

[2] ينظر: أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، ج1، ص58، رقم(247).

4. وأما قوله بتاريخية الحديث النبوي، والقصص القرآني؛

فلشحرور نظرتان للنصوص الشرعية:

أ. النص التاريخي: أدخل فيه القصص القرآني، وكل آيات الغزوات، وكلها تحمل عنده صفة العبرة، فلا يؤخذ منها أي أحكام شرعية، ولا علاقة لها بالرسالة بدليل أن لها أسباب نزول[1]، وأن "كثيرًا من الأحكام النبوية عبارة عن دال تاريخي فقد مدلوله"[2].

ب. تاريخية النص: هي الفهم الإنساني لآيات الأحكام الشرعية، مثل: آيات الإرث، والشعائر.

وهذا الكلام مردود من وجوه:

1. لم يأت القصص القرآني للعبرة فقط، بل من مقاصده:

أ. تثبيت فؤاد النبي ﷺ: قال تعالى: ﴿وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ﴾ [هود: 120] قال ابن كثير رحمه الله: "كل أخبار نقصها عليك، وما احتمله الأنبياء من التكذيب

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص 39.

(2) ينظر: قوله: تطبيق النبي ﷺ للسنة كان نسبيا محدودا زمانيًّا ومكانيًّا، ص41.
قوله: زكاة الفطر تكون بالنقد لا بالقمح والشعير، ص249
، قرنه: بين الحديث وكتب السيرة، وبين الأسطورة والخرافة، ص300.

والأذى...كل هذا مما نثبت به فؤادك... ليكون لك بمن مضى من إخوانك من المرسلين أسوة"[1].

ب. الاقتداء: قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾ [الأنعام: 90] قال الرازي رحمه الله: "فأمر محمدا ﷺ بالاقتداء بمن قبله ...فكأنه سبحانه قال: إنا أطلعناك على أحوالهم وسيرهم، فاختر أنت منها أجودها وأحسنها وكن مقتديا بهم في كلها"[2].

ج . تضمنها أحكاما شرعية:

منها: تقرير التوحيد، كما في قصة إبراهيم عليه السلام، وتحريمُ القتل كما في قصة ابني آدم.

وفي كتاب قيم بعنوان: "القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام" ذكر المؤلف أهمية القصص القرآني في تقرير الأحكام الشرعية، فمن ذلك:

– دلالة قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ [مريم: 25] في قصة مريم عليها السلام على: "لزوم السعي إلى الرزق، وإن كان مقسومًا، وكذلك يدل على أن الرطب أفضل ما يوصف للنفساء"[3].

---

(1) بتصرف ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.٢، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م)، ج4، ص363.

(2) الرازي: محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.3، ١٤٢٠ هـ)، ج6، ص522.

(3) المرجع السابق، ص104–105.

– دلالة قوله تعالى: ﴿وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا﴾ [هود: 41] ففيه دلالة على ذكر البسملة عند ابتداء كل فعل، كما قال ابن العربي والقرطبي.

– دلالة قوله تعالى: ﴿رَحْمَتُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [هود: 73] يدل على أن زوجة الرجل من أهل بيته، كما قال الجصاص والقرطبي"[1].

5. وأما طعنه في تحريم التبني

تحريم التبني منصوص عليه في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ﴾ [الأحزاب: 4] قال البغوي رحمه الله: "يعني: من تبنيتموه ﴿أبناءكم﴾ فيه نسخ التبني، وذلك أن الرجل في الجاهلية كان يتبنى الرجل فيجعله كالابن المولود له... وكان النبي ﷺ أعتق زيد بن ... وتبناه قبل الوحي... فلما تزوج رسول الله ﷺ زينب بنت جحش وكانت تحت زيد بن حارثة، قال المنافقون تزوج محمد امرأة ابنه وهو ينهى الناس عن ذلك، فأنزل الله هذه الآية ونسخ التبني"[2]

وقوله تعالى: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: 5] دالّ كذلك على تحريم التبني، قال الطبري رحمه الله: "يقول: ولم يجعل الله من ادعيت أنه ابنك، وهو ابن غيرك ابنك بدعواك"[3] وقال الشوكاني رحمه الله: " ثم صرح – سبحانه – بما يجب على العباد من دعاء الأبناء للآباء، فقال: ﴿ادعوهم لآبائهم﴾ للصلب وانسبوهم إليهم ولا تدعوهم إلى غيرهم"[4].
فالتحريم ليس مختصًا بالنبي صلى الله عليه وسلم إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

---

(1) المرجع السابق، ص165.

[2] بتصرف: البغوي، معالم التنزيل، ج6، ص317.

[3] الطبري، **جامع البيان**، ج19، ص10.

[4] الشوكاني، فتح القدير، ج4، ص301.

ثالثًا: لو كان التبني نعمةً –كما زعم شحرور– لما رد النبي صلى الله عليه وسلم زيدًا إلى اسم أبيه كما أمر الله تعالى، فما كان الله لينهاه عن معروف، ولما سمى الابن دعيًّا وأنكر على المدعي بقوله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ [الأحزاب: 4].

المطلب الثالث

أثر دور العقل في عزله البيان النبوي عن النص القرآني

وظيفة الرسول عند شحرور: مجرد تلاوة القرآن، وفسر البيان في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ﴾ [المائدة: 67] أنه: إظهار الوحي، وعدم كتمانه، كما في قوله تعالى: ﴿وإِذْ أَخَذَ الله مِيثَاقَ الذين أُوتُواْ الكتاب لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ﴾ (آل عمران:187)[1].

وتأصيلاً لفكرته: قسم السنة إلى نبوية ورسولية، فعرّف الرسولية بأنها: "التي وجب اتباعها في حياة الرسول ﷺ، وبعد مماته، وهو ما يميز الرسالة المحمدية عن غيرها وهي الشعائر، وهي ثابتة شكلًا ومحتوى على مر الزمان، ووصلتنا عن طريق التواتر الفعلي، ولا علاقة لها بكتب الحديث"[2].

والنبوية بأنها: "أقوال النبي ﷺ حول المجتمع، والسياسة، والتنظيم، والعادات، واللبس، والأخلاقيات التي وردت تحت عنوان الحكمة، فهي سنة نبوية ظرفية غير ملزمة، ولا تحمل الطابع الأبدي، ويمكن الاستئناس بها، ولكنها لا تشكل أحكامًا شرعية"[3].

وقد أكد على جعل العقل معيارًا لقبول السنة بأقسامها؛ فقال: "وكل أقوال النبي ﷺ يؤخذ بها إذا كانت مقبولة إنسانيّاً، وغير ذلك فهي محلية"[4].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص42.

(2) المرجع السابق.

(3) بتصرف: المرجع السابق.

(4) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص42.

مناقشة شحرور:

2. أما حصره وظيفة النبي ﷺ في مجرد تلاوة القرآن:

فالصواب أن النبي صلى الله عليه وسلم:

أ. مبين للكتاب: قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ﴾ [النحل: 44] فالسنة "راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصل مجمله، وتبين مشكله، وتبسط مختصره"[1].

ب. له حق التشريع: "فإن النبي صلى الله عليه وسلم مفوض من قبل الله جل وعلا ليبين لهم الذي يختلفون فيه قال تعالى: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}"[2] وقال تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾ [الأعراف: 157] ففي الآية تأكيد وظيفة تبليغه الأحكام الشرعية –لا مجرد تلاوتها–، وتقرير أن الفلاح حاصل بالإيمان بها والعمل بمقتضاها.

ج. السنة تخصص عمومات القرآن الكريم: ذهب إلى ذلك جماهير الأصوليين، قال ابن النجار رحمه الله: "يُخَصَّصُ الْكِتَابُ بِبَعْضِهِ وَ" يُخَصَّصُ أَيْضًا "بِالسُّنَّةِ مُطْلَقًا" أَيْ سَوَاءً كَانَتْ مُتَوَاتِرَةً أَوْ آحَادًا... ومثال تخصيص الكتاب بالسنة، حتى مع كونها آحادا عند أحمد ومالك والشافعي، رضي الله عنهم: قوله سبحانه وتعالى: {وأحل لكم ما وراء ذلكم} فإنه مخصوص بقوله صلى الله

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج4، ص314.

[2] رؤوف شلبي، **الدعوة الإسلامية في عهدها المكي: مناهجها وغاياتها**، (دار القلم، ط.3، د.ت)، ص630.

عليه وسلم: (لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها) متفق عليه، ونحوه تخصيص آية السرقة بما دون النصاب"[1].

وقد فسر النبي ﷺ ما استشكله الصحابة؛ من نحو: تفسير الظلم في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ﴾ [الأنعام: 82] بالشرك، لا ظلم النفس[(2)].

3. وأما تقسيمه السنة إلى نبوية، ورسولية:

فمن المعلوم: أن النبوة والرسالة تتقاطعان، إذ كل رسول نبي، وتقسيم السنة إلى نبوية ورسولية ليس عليه دليل، بل ابتدعه شحرور لإحداث فوضى اصطلاحية، يسقط بها الاستدلال بالسنة. ومما سبق نجده يحدد شروطًا لاعتبار السنة نبوية، وهي كونها:

1. من الشعائر.
2. ثابتة شكلًا ومحتوى على مر الزمان.
3. وصلتنا عن طريق التواتر الفعلي.
4. لا علاقة لها بكتب الحديث.

وشروطًا أخرى للسنة الرسولية، وهي كونها:

---

[1] ابن النجار، **الكوكب المنير**، ج3، ص395-362.

[(2)] ينظر: **صحيح البخاري**، كتاب الإيمان، باب ظلم دون ظلم، ج1، ص15، رقم(32)، ط.السلطانية.

1. من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، حول المجتمع، والسياسة والتنظيم، والعادات، واللبس، والأخلاقيات.

2. ظرفية غير ملزمة، ولا تحمل الطابع الأبدي.

3. يمكن الاستئناس بها، فلا تشكل أحكامًا شرعية.

ولم يوضح شحرور آلية التحقق من ثبوتية الأحاديث شكلًا على مر الزمان، كما لم يذكر المصادر التي سنعتمدها بديلًا عن كتب الحديث؛ إذ شرط (التواتر الفعلي) وحده كفيل بإسقاط جلّها، فكيف نطبق إذن قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل:44] إن ضيعنا بيانه؟

فيتجلى بوضوح أن تقسيم السنة إلى نوعين، وما ترتب عليه من شروط، أراد شحرور به: إسقاط الاستدلال بالأحاديث النبوية خصوصًا، وبسيرة النبي ﷺ عمومًا، واعتبارهما نصًّا تاريخيًّا، يذكر للاستئناس فقط.

4. وأما ادعاؤه أن السنة النبوية غير ملزمة، بقوله: (فهي سنة نبوية ظرفية غير ملزمة)؛

فيؤكده قوله في كتابه (السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة): "إن الله تعالى هو الجهة الوحيدة في التحليل والتحريم الذي يتصف بالشمولية والأبدية وفي الشعائر"[1].

غافلًا أو متغافلًا أن السنة النبوية وحي إلهي من الله عز وجل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾ [النجم: 3] قال الشوكاني رحمه الله: "أي ما يصدر نطقه عن الهوى، لا بالقرآن ولا بغيره،

---

[1] شحرور: محمد شحرور، **السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة**، (دار الساقي، ط.1، 2012م)، ص86.

فـ(عن) على بابها، وقال أبو عبيدة: إن (عن) بمعنى الباء: أي بالهوى"[1]، وبقوله ﷺ: "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[2].

ومتجاهلًا الآيات الآمرة بوجوب طاعة الرسول، وقرنها بطاعة الله عز وجل، كقوله تعالى: ﴿قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلا الْبَلاغُ الْمُبِينُ﴾[النور: 24].

قال الطبري رحمه الله: "﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ فإن طاعته لله طاعة"[3].

---

(1) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير**، (دار ابن كثير، ط.1، ١٤١٤هـ)، ج5، ص126.

(2) أخرجه أحمد في **مسنده**، كتاب: مسند الشاميين، باب: حديث المقدام بن معدي كرب الكندي، ج28، ص410، رقم(17174)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الصحيح.

(3) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج17، ص344.

المطلب الرابع: أثر دور العقل في إهدار حجية السنة

لا يعد شحرور الأحاديث القدسية وأحاديث الغيب وحيًا، لزعمه احتقارها العقل الإنساني، قال: " وإن أحاديث الغيبيات في كل كتب الحديث – وما أكثرها – تحتقر العقل الإنساني، والإرادةُ الإلهية لا تنسجم مع العقل الإنساني... ومعظم أحاديث الغيبيات في كتب الحديث لا تنسجم مع هذا، لذا فهي أحق بأن تهمل ويرمى بها جانباً وخاصة ما يسمى بالأحاديث القدسية المليئة بالبهتان والكذب"[1].

واستدل على ذلك: بخلوها من مظاهر الجمال البلاغي، قائلًا: "هي من حيث المستوى المنطقي، والبلاغي، والجمالي، دون الوسط، وهي أقرب إلى الحكايات والأساطير وقصص الأطفال، فقصة أَلِيس في بلاد العجائب، تنسجم أكثر مع قصة المعراج"[2].

ولذلك عزا مصدرها إلى: ثقافات منطقة الشرق الأوسط، لعدم تحري التابعين المرويات، فنقلوا عقائد ثقافات سابقة: فرعونية، بابلية... برزت في: حديث المعراج، وعذاب القبر، والشجاع الأقرع[3].

مناقشة شحرور:

1. أما ادعاؤه عدم صحة الحديث القدسي أو الغيبي: لأنه لا يحترم العقل؛ لما فيه من أساطير وخلوه من أي جوامع كلم.

---

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص284.

(2) المرجع السابق، ص287.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص173.

فمردود من أوجه:

أولًا: الإيمان بهذه الأمور الغيبية فريضة، ومجرد الشك فيها يخرم إيمان صاحبه؛ لأن الإيمان بالغيب منصوص عليه في القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ [البقرة: 3] وعندما ننظر لأركان الإيمان المذكورة في آية البر[1]، وفي حديث الإيمان[2]، نجد الإيمان بالغيب ركنًا ركينًا من أركان الدين.

ثانيًا: الأخذ بقوله هذا يلزم إنكار الغيبيات الواردة في القرآن الكريم: مثل: الجنة، والنار، والملائكة والجن... فلا يمكن للعقل تصور ماهيتها.

ثالثًا: حوى القرآن من القصص ما هو عجيب كقصة الإسراء والمعراج؛ مثل: قصة موسى والخضر، وقصة يأجوج ومأجوج، وغيرها من القصص، فإسقاطها بعدم تصورها؛ يؤول إلى الطعن في القصص القرآني أيضًا.

رابعًا: أن الأحاديث القدسية متفقة في جملتها مع القرآن الكريم، مما يؤكد صدورهما من مشكاة واحدة، مثل: قوله ﷺ: (قالَ اللَّهُ عز وجل: ومَن أظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي، فَلْيَخْلُقُوا ذَرَّةً أوْ لِيَخْلُقُوا

---

(1) ﴿وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 177]

(2) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب: بيان الإيمان والإسلام والإحسان، ج1، ص36، رقم(8).

حَبَّةً أَوْ شَعِيرَةً)[1]، فلم يخرج الحديث عن مفهوم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ﴾ [الحج: 73].

خامسًا: العقل قاصر عن إدراك الغيب؛ فلابد من التسليم للوحي، وهذا ما فهمه أبو بكر الصديق رضي الله عنه لما جاءه خبر الإسراء والمعراج فقال: «إني أشهد إن كان قال ذلك لقد صدق... فقالوا: أتصدقه بأنه جاء الشام في ليلة واحدة ورجع قبل أن يصبح؟ قال أبو بكر: نعم إني أصدقه بأبعد من ذلك أصدقه بخبر السماء بكرة وعشيا»[2] .

سادسًا: ادعاء شحرور خلو أحاديث الغيب والأحاديث القدسية من البلاغة، فلا يسلم له؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم أفصح الناس، ومن أمثلة البلاغة النبوية في الحديث القدسي الطويل: ما أخرجه مسلم في صحيحه في قول النبي ﷺ: (آخر من يدخل الجنة رجل، فهو يمشي مرة ويكبو مرة. وتسفعه النار مرة، فإذا ما جاوزها التفت إليها. فقال: تبارك الذي نجاني منك، لقد أعطاني الله شيئا ما أعطاه أحدا من الأولين والآخرين، فترفع له شجرة، فيقول: أي رب! أدنني من هذه الشجرة فلأستظل بظلها وأشرب من مائها، فيقول الله عز وجل: يا ابن آدم! لعلي إن أعطيتكها سألتني غيرها، فيقول: لا يا رب! ويعاهده ألا يسأله غيرها –وربه يعذره لأنه يرى ما لا صبر له عليه– فيدنيه منها، فيستظل بظلها

---

(1) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب اللباس،باب نقض الصور، ج7، ص167، رقم (5953).

(2) ينظر: أخرجه الصنعاني في **مصنفه**، كتاب المغازي، باب ما جاء في حفر زمزم وقد دخل في الحج أول ما ذكر من عبد المطلب، ج6، ص15،رقم(10561).

ويشرب من مائها، ثم ترفع له شجرة هي أحسن من الأولى. فيقول: أي رب! أدنني من هذه لأشرب من مائها وأستظل بظلها لا أسألك

غيرها. فيقول: يا ابن آدم! ألم تعاهدني ألا تسألني غيرها؟ فيقول: لعلي إن أدنيتك منها تسألني غيرها؟ فيعاهده ألا يسأله غيرها. وربه يعذره. لأنه يرى ما لا صبر له عليه فيدنيه منها. فيستظل بظلها ويشرب من مائها. ثم ترفع له شجرة عند باب الجنة هي أحسن من الأوليين. فيقول: أي رب! أدنني من هذه لأستظل بظلها وأشرب من مائها. لا أسألك غيرها. فيقول: يا ابن آدم! ألم تعاهدني ألا تسألني غيرها؟ قال: بلى. يا رب! هذه لا أسألك غيرها. وربه يعذره لأنه يرى ما لا صبر له عليها. فيدنيه منها. فإذا أدناه منها، فيسمع أصوات أهل الجنة، فيقول: أي رب! أدخلنيها. فيقول: يا ابن آدم! ما يصريني منك؟ أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟ قال: يا رب! أتستهزئ مني وأنت رب العالمين"... فيقول: إني لا أستهزئ منك، ولكني على ما أشاء قادر"[1].

فمع طول هذا الحديث القدسي –والتطويل مظنة ضعف الأسلوب– إلا أنه اشتمل على أفصح الكلام، فمن الجوانب البلاغية فيه[(2)]:

---

[1] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب آخر أهل النار خروجا، ج1، ص174، رقم(187).

[(2)] "بلاغة الحوار في الأحاديث القُدسِيَّة" بحث للكاتبة: سماء عبد العزيز.

أ. خروج الاستفهام عن معناه الحقيقي إلى الاستنكاري:

فقد جاء رد الله على العبد في ثلاثة مشاهد[1]:

1- "لعلي إن أعطيتكها سألتني غيرها".

2- "يا ابن آدم، ألم تعاهدني ألا تسألني غيرها؟ فيقول: لعلي إن أدنيتك منها تسألني غيرها؟"

3- " يا ابن آدم، ألم تعاهدني ألا تسألني غيرها؟ قال: بلى يا رب، هذه لا أسألك غيرها"

ب. خروج الاستفهام من معناه الحقيقي إلى معنى بلاغي:

وتجلى ذلك في قوله تعالى لعبده: "ما يُصْريني منك؟ أيرضيك أن أعطيك الدنيا ومثلها معها؟" فخرج الاستفهام هنا مخرج بيان كرم الله عز وجل على عباده، وإحسانه إليهم مع عصيانهم وجحودهم، وهي موافقة ضمنية لطلب العبد دخول الجنة، وقد كان في جواب العبد شيء من التعجب: " أتستهزئ مني وأنت رب العالمين" فكأن عقله قد طار من شدة فرحه؛ فلم يعد يدرك ما يقول[2].

2. وأما ادعاؤه أن مصدر الأحاديث الغيبية: الثقافات السابقة.

فمردود من وجوه:

أولًا: المتأمل تفاصيل القصص القرآنية، يجدها تختلف عن قصص العهد القديم:

---

[1] ينظر: سماء عبد العزيز، "**بلاغة الحوار في الأحاديث القدسية**"، م2، ع19،ص16.

[2] ينظر: سماء عبد العزيز، "**بلاغة الحوار في الأحاديث القدسية**"، ص17-18.

"شكلًا: بما فيها من ضبط لقوانين اللغة العربية، وأساليب بيانية.

ومضمونًا:

أ. إذ لم يخلُ العهد القديم من التناقضات والأكاذيب والخرافات، وحاشا القرآن الكريم.

ب. الذات الإلهية: فلا يصف القرآن الذات الإلهية إلا بما يليق بالله عز وجل، بخلاف العهد القديم.

ج. الملائكة: يصورهم العهد القديم بشرًا؛ يأكلون ويشربون، بينما نزههم القرآن عن ذلك"[1].

ثانيًا: لم يُقِم دليلًا على صحة زعمه، بل الأدلةُ بخلاف ما زعم؛ فالإسراء والمعراج – الذي يعتقد أنه ينسجم مع قصة أَلِيس في بلاد العجائب – مذكور في القرآن في سورتين: الإسراء والنجم:

الأول: قال تعالى: ﴿سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ بِعَبۡدِهِۦ لَيۡلٗا مِّنَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ إِلَى ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡأَقۡصَا ٱلَّذِي بَٰرَكۡنَا حَوۡلَهُۥ لِنُرِيَهُۥ مِنۡ ءَايَٰتِنَآۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الإسراء: 1]

الثاني: قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلۡقُوَىٰ ذُو مِرَّةٖ فَٱسۡتَوَىٰ وَهُوَ بِٱلۡأُفُقِ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النجم: 5–7]

قال الطبري رحمه الله: "فاستوى هذا الشديد القوي، وصاحبكم محمد بالأفق الأعلى، وذلك لما أسري برسول الله ﷺ استوى هو وجبريل عليهما السلام بمطلع الشمس الأعلى، وهو الأفق الأعلى"[2].

وقد خضعت الأحاديث النبوية لأكثر درجات النقد والتمحيص، فقسمت السنة لصحيح، وحسن، وضعيف، والمتأمل في علم الحديث، وشروط قبول الرواية عند علمائنا، يدرك عنايتهم بالرواة، وبأسماء

---

[1] ينظر: علي محمد، **الاستشراق بين الحقيقة والتضليل**، ص235–249

[2] الطبري، **جامع البيان**، ج22، ص11.

الرجال: "حتى بلغ عدد أسماء الرجال من التابعين وأتباع التابعين مائة ألف رجل على الأقل، وعلى تخمين العالم الألماني (اشبره نكر) خمسمائة ألف"[1]، وقد قال هذا العالم متعجبًا: "إن الدنيا لم ترَ ولن ترى أمة مثل المسلمين، فقد درس بفضل علم الرجال الذي أوجدوه حياة نصف مليون رجل"[2]، فمن كان هذا شأنه؛ فهو أجلُّ من أن يدخل فيه العقائد الآرامية أو الفرعونية.

وما أشبه قوله هذا بقول من قال عن القرآن: ﴿أَسَٰطِيرُ ٱلۡأَوَّلِينَ ٱكۡتَتَبَهَا﴾[الفرقان: 5] قال الطبري رحمه الله: "يعنون أحاديثهم التي كانوا يسطرونها في كتبهم، اكتتبها محمد ﷺ من يهود، ﴿فَهِيَ تُمۡلَىٰ عَلَيۡهِ﴾ ..فهذه الأساطير تقرأ عليه"[3] فأجابهم الله: ﴿قُلۡ أَنزَلَهُ ٱلَّذِي يَعۡلَمُ ٱلسِّرَّ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الفرقان: 6]

وقول شحرور أقرب ما يكون من قول المستشرق (مكسيم رودنسون): "إن قصص القرآن ما هي إلا ترديد لما تعلمه محمد وسرقه من الأديان السابقة، ومن الكتب اليهودية"[4].

---

(1) مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ورسله**، (دار الكتب العلمية، د.ط،2018م)، ج4، 59.

(2) المرجع السابق، ص51.

(3) ينظر: الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج17، ص400.

(4) إسماعيل: علي محمد، **الاستشراق بين الحقيقة والتضليل**، (دار الكلمة، ط.6، 1436هـ)، ص234.

المبحث الثالث

تحريف مفهوم الحرية الدينية

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأول: دعوى تجسد الحرية الإنسانية في المعصية.

المطلب الثاني: تحريف معنى العبودية لله في القرآن الكريم.

المطلب الثالث: دعوى غياب مبدأ حرية العقيدة عن السلف.

المطلب الرابع: تحريف مفهوم كلمة الله العليا.

المطلب الأول: دعوى تجسد الحرية الإنسانية في المعصية

ينادي شحرور بالحرية المطلقة؛ ويقرر أن المعصية أول صورها؛ ففي عرضه لخطيئة آدم عليه السلام: استنبط أن آدم عليه السلام أراد حريته بالمعصية؛ فاختار عصيان الأمر الإلهي بالأكل من الشجرة[1].

وعلّل أن معصية آدم عليه السلام، لا تضر بصفات الذات الإلهية، بأنّ طلب السجود جاء بصيغة الأمر – والأمر عنده يختلف عن القول–: "فالقول الإلهي: حكم مبرم قهري لا محل فيه للطاعة أو المعصية بدليل قوله تعالى لنوح.. ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ...﴾ [هود: 40]، وقوله تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ [ق: 29]، أما الأمر فيمكن أن يطاع ويمكن أن يعصى، بعبارة أخرى: القول الإلهي لا يمكن عصيانه، أما الأمر فيمكن أن يطاع ويمكن أن يعصى... وهذا أهم فرق بين القول والأمر، ولذا جاءت كل آيات الرسالة بأمر ونهي لا بقول، فلا يوجد صيغة: قال الله: صلوا، أو قال الله صوموا، فتصبح بهذا الصلاة والصوم قوانين موضوعية لا خيار فيها"[2].

كما استدل بقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف: 81] لإثبات تجلي العبادة بالمعصية كما تتجلى بالطاعة[3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص146

(2) بتصرف: المرجع السابق، ص147–146.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص102.

مناقشة شحرور:

1. أما ادعاؤه أن المعصية دليل الحرية، استدلالًا بمعصية آدم:

فجوابه من وجهين:

أولًا: لو كانت المعصية دليل الحرية؛ لأثنى الله بها عليه، ولما وصفه بالغواية والعصيان؛ قال تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: 121]

يقول الطبري رحمه الله: "وخالف أمر ربه، فتعدّى إلى ما لم يكن له أن يتعدّى إليه... ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ يقول: اصطفاه ربه من بعد معصيته إياه، فرزقه الرجوع إلى ما يرضى عنه، والعمل بطاعته"[1].

فبينت الآيات أنّ المعصية كانت (خروجًا عن الطريق الصحيح) وكانت العودة إليه بالتوبة.

وكيف يحمد على أمر من أبرز آثاره: هبوط آدم عليه السلام إلى الأرض.

ثانيًا: اعتراف آدم نفسه بالظلم بارتكابه هذه المعصية، قال تعالى: "﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: 23] قال ابن جزي رحمه الله: "اعتراف وطلب للمغفرة والرحمة، وتلك هي الكلمات التي تاب الله عليه بها"[2].

---

[1] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج10، ص105.

[2] ابن جزي: محمد بن أحمد، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط.١، ١٤١٦ هـ)، ج1، ص286.

ثالثًا: اعتقاد المعصية دليلَ الحريةِ طعنٌ في العدل الإلهي، فكيف يعذب العصاة على ما وهبهم من حرية، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرا.

2. وأما تفريقه بين القول والأمر: بأن الأول: لا يمكن عصيانه، والآخر: فيه الطاعة والعصيان؛

ففيه مغالطات كثيرة:

أولًا: إن (القول) في القرآن قد يراد به الطاعة والمعصية، قال تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ [غافر: 60] فقد ختمت بما يفيد كون الأمر قابلًا للطاعة والمعصية: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: 60].

وقوله تعالى: ﴿وَقُلۡنَا يَاآدَمُ اسْكُنْ﴾ [البقرة: 35] قال البغوي رحمه الله: "الأصح أن السجود كان لآدم على الحقيقة، وتضمن معنى الطاعة لله عز وجل بامتثال أمره"[1]، وقد دل على كون المقصود بالقول هنا هو الأمر قوله تعالى: ﴿وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا﴾ [الأعراف: 22].

وكذلك الأمر الإلهي: قد يرد دلالةً على الحكم القطعي؛ قال تعالى: ﴿وَقَضَيۡنَآ إِلَيۡهِ ذَٰلِكَ ٱلۡأَمۡرَ أَنَّ دَابِرَ هَٰٓؤُلَآءِ مَقۡطُوعٞ مُّصۡبِحِينَ﴾ [الحجر: 66] قال البغوي رحمه الله: "أحكمنا الأمر الذي أمَرنا في قوم لوط، وأخبرناه"[2].

---

(1) البغوي: عبد الله بن أحمد بن علي، **معالم التنزيل**، (دار طيبة للنشر والتوزيع–الرياض، ط.4، ١٤١٧ هـ)، ج1، ص81.

(2) البغوي، **معالم التنزيل**، ج٤، ص386.

ثانيًا: وأما ادعاؤه عدم وجود صيغة قال الله: صلوا، أو قال الله: صوموا، فمردود بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة: 43] ولا يحتاج العربي إلى كبير علم، ليفهم أن الأمر هنا من الله عز وجل، قال الطبري رحمه الله: "فأمرهم الله بإقام الصلاة مع المسلمين المصدِّقين بمحمد وبما جاء به، وإيتاء زكاة أموالهم معهم"[1].

وقد خرج شحرور من هذه المغالطات بقاعدة غريبة، نتيجتها الادعاء أن الصلاة، والصيام اختياريتان، وليستا قوانين ثابتة لا تقبل المساومة؛ إذ لم تأت بصيغة (قال) كالتوحيد مثلًا، وخطأ هذا بيّن؛ والآيات متواترة في بيان فرضية العبادات: من صلاة، وصوم، وغيرها.

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ [البقرة: 43].

وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: 97].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾ [البقرة: 183].

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، ج1، ص611.

المطلب الثاني

تحريف معنى العبودية لله في القرآن الكريم

لاعتماد شحرور عقله، بعيدًا عن الأصول، والقواعد المنهجية المتبعة في البحث العلمي، فرق بين (العابد، والعبيد):

أما العابد عنده: فهو من يملك حرية الاختيار[1].

وأما العبيد: فهو مشتق من (العبد) الذي لا يملك من أمره شيئاً ويكون مكرهاً في جميع أحواله[2].

وعلى هذا المعنى قرر أننا: "عباد الله في الدنيا، وعبيده يوم الحساب لا نملك من الأمر شيئًا... وأن العبودية لله في الحياة الدنيا غير مطلوبة، وإن كانت موجودة فعلاً فهي حكمٌ لغير الله"[3].

ثم بين أن العبادية لله –التي تمنح العبد حرية الاختيار بين الطاعة والمعصية– هي المعنى القرآني؛ فقال: "هدف الخلق هو العبادية وليس العبودية لقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] أي ليكونوا عباداً لي وليسوا عبيداً، يطيعونني بملء إرادتهم ويعصونني بملء إرادتهم"[4].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص53.

(2) ينظر: المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص102.

وأنكر عدّ الشعائر –من صلاة، وزكاة، وغيرها– عبادةً، فقال: "العبادة لا تكون في المساجد والكنائس والمعابد ... فالمسجد ليس دارا للعبادة كما هو شائع مشهور عند علمائنا الأفاضل... وأن المسجد بيت أذن الله ببنائه للذكر والتسبيح وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، وهذه كلها شعائر لا علاقة لها بالعبادة ... فالصلاة – مثلاً شيء والعبادة شيء آخر بدلالة قوله تعالى ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: 14] فإقامة الصلاة في الآية معطوف على العبادة بالواو، والعطف لا يكون إلا بين المتغايرات"[1].

مناقشة شحرور:

1. أما تفريقه بين العابد والعبد، بأن الأول له حرية الاختيار دون الثاني؛

فقد أبعد النجعة في هذا التفريق، فمن حيث اللغة: قد تأتي لفظة (العبد) و(العابد) بمعنى واحد، ومن ذلك:

– قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف: 24] ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا ﴾ [الكهف: 65]

– ما جاء عند أبي عبيدة رحمه الله "عِبَادُك، جمعُ عبد بمنزلة عبيد."[2].

وخلاصة الفرق بين الأصل اللغوي لـ(عباد) و(عبيد)، ما يأتي:

---

(1) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص102–103

(2) أبو عبيدة: معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، (مكتبة الخانجى – القاهرة، ط.١، ١٣٨١ هـ)، ج١، ص184.

– إذا جاء تصريح (العباد) في القرآن فإنه يكون على صور:

أ. أن تأتي مفردة (العباد) في صيغة الجمع متصلة بالضمائر، مثل (عبادي، عبادنا، عبادك) فتشير إلى صنف من عباد الله اختارهم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي﴾ [البقرة: 186] فالعباد المقصودون هنا هم المؤمنون، لأن الآيات كلها في بيان أحكام الصيام، ولوازمه، وجزائه، وهو من شعار المسلمين، كما قال صاحب التحرير والتنوير[1].

ب. أن تأتي مفردة (العباد) في صيغة الجمع مضافة إلى اسم الله، أو صفة من صفاته، مثل (عباد الله، بعثنا عليكم عبادًا لنا): وهي كسابقتها في الإشارة إلى صنف من عباد الله اختارهم[2].

ج. ما كانت لفظة (العِبَاد) فيه مطلقة دون إضافة، مثل ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمۡثَالُكُمۡ﴾ [الأعراف: 194]، ﴿وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ﴾ [آل عمران: 15][3].

وتحمل مفردة العباد هنا معنى العموم، الذي يشترك فيه المؤمنون والمشركون[4].

– الاستعمال القرآني للفظة عبيد:

وردت لفظة عبيد في القرآن خمس مرات:

---

(1) ينظر: حدبى فوزية، "**قراءة في أبنية الجموع في القرآن الكريم مفردتا العباد والعبيد أنموذجاً ودلالتهما في القرآن الكريم**"، مجلة المعيار، مج25، ع56،ص5.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص8.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص8.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص9.

الموضع الأول: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [الأنفال: 51].

الموضع الثاني: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [آل عمران: 182].

الموضع الثالث: ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [الحج:10].

الموضع الرابع: ﴿مَّنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِنَفۡسِهِۦۖ وَمَنۡ أَسَآءَ فَعَلَيۡهَاۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [فصلت:46].

الموضع الخامس: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلۡقَوۡلُ لَدَيَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [ق:29].

"من سياق الآيات نجد أن(العباد) و (العبيد) يشتركان في الدلالة؛ حين تأتي (العبيد) مطلقة دون إضافة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾ [الحج:10]

وانفردت لفظة العبيد بمعنًى واحد يراد به المشركون[1]، والكفار دون غيرهم، في قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتۡ يَدَاكَ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيۡسَ بِظَلَّٰمٖ لِّلۡعَبِيدِ﴾(الحج:10]، وقد قصد الخطاب القرآني بهذه الصيغة الواردة على وزن "فعيل عبيد" إلى أنهم عبيد أهوائهم، فانقطعت الصلة بينهم وبين الله تعالى، فكات صورة المعنى، والدلالة تخصهم بشكل خاص، تعبيرًا عن الذم والتوبيخ والتوعّد"[2].

---

(1) ينظر: القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، (دار الكتب المصرية – القاهرة، ط.٢، ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤ م)، ج12،ص16.
،ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج5، ص400.

(2) ينظر: حدبى فوزية، "**قراءة في أبنية الجموع في القرآن الكريم مفردتا العباد والعبيد أنموذجاً ودلالتهما في القرآن الكريم**"، مجلة المعيار، مج25، ع56، ص10–12

وقد تبين من هذا كله: أن لا فرق بين العباد والعبيد في مقام الحرية، فكلهم مكلفون، وأن سياق الآيات هو الحَكَم في تحديد المعنى، فتارةً يكون المراد بالعباد: المؤمنين، وتارة يكون المراد بالعبيد: أهل الكفر، وتارةً يراد انتقالهم بأهوائهم من مرتبة (العباد) إلى (العبيد).

2. وأما تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: 56] بأن: يكونوا عباداً لي وليسوا عبيداً، يطيعونني بملء إرادتهم ويعصونني بملء إرادتهم؛

فهذا ضد مراد الآية، إذ المعصية لا تكون طاعةً وعبادة لله عز وجل بحالٍ، وليست ضمن غايات خلق الإنس والجن، وهذا من انفرادات شحرور التي لم يسبق إليها:

قال الطبري رحمه الله "﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلا لِيَعْبُدُونِ﴾ ... وأولى القولين...هو: ما خلقت الجنّ والإنس إلا لعبادتنا، والتذلل لأمرنا"[1] .

وقال القرطبي رحمه الله "قيل: إن هذا خاص فيمن سبق في علم الله أنه يعبده... وقال علي رضي الله عنه: أي وما خلقت الجن والإنس إلا لآمرهم بالعبادة"[2].

وقال الآلوسي رحمه الله: " فإنّ خَلْقَهم لما ذكر سبحانه وتعالى، مما يدعوه صلى الله تعالى عليه وسلم إلى تذكيرهم، ويوجب عليهم التذكر والاتعاظ"[3].

---

(1) بتصرف: الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج21، ص554

(2) بتصرف: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج17، ص55.

(3) الآلوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط.١، ١٤١٥ هـ)، ج١٤، ص20.

وقال ابن كثير رحمه الله: "(إلا ليعبدون) أي : إلا ليقروا بعبادتي طوعا أو كرها وهذا اختيار ابن جرير"[1] .

وقال ابن عاشور رحمه الله: "ومعنى العبادة في اللغة العربية... إظهار الخضوع للمعبود واعتقاد أنه يملك نفع العابد وضُرّه مِلكاً ذاتياً مستمراً، فالمعبود إله للعابد ... فالحصر المستفاد من قوله: {وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون} قصرُ علةِ خلق الله الإنسَ والجنَّ على إرادته أن يعبدوه... أي إلا ليعبدوني وحدي، أي لا ليشركوا غيري في العبادة، فهو ردّ للإشراك"[2].

إذن فالآية واضحة الدلالة في أن الله تعالى إنما خلق الخلق ليعبدوه أي ليطيعوه بامتثال أوامره واجتناب نواهيه، فجعل شحرور المعصية عبادة لله، وافترى على الله الكذب، زاعما أن الله خلق الخلق ليعصوه، وهذا إبطال للكتب والرسالات، فلم أرسل الله الرسل إذن إن كانت المعصية غاية الله من الخلق؟! ولماذا أنزل الكتب، وأقام علم الجهاد، واستحل به دماء اعدائه وأموالهم وأعراضهم إن كان قد خلقهم ليعصوه بمحض إرادتهم؟

وإنما العبادة: "اسم جامع لما يحب الله ورسوله من الأقوال والأعمال كما عرفها شيخ الاسلام ابن تيمية وغيره"[3].

وقد تبين مما نقلت اتفاق أكثر المفسرين على أن العبادة المقصودة في الآية هي طاعة الله تعالى فيما أمر ومقتضاها ترك ما نهى عنه وزجر، وأن المعصية خروج عن هذه الطاعة.

3. وأما إخراجه الصلاة والزكاة من العبادة، وأن المسجد ليس دار عبادة؛

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج7، ص ٤٢٥.

[2] بتصرف: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج27، ص26.

[3] ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل والفتاوى، ص137.

فشحرور يعارض نفسه، فبعد أن أقرّ بناء المساجد للذكر، والتسبيح، وإقام الصلاة.. قال: "وهذه كلها شعائر لا علاقة لها بالعبادة" ومعلوم أن الشعائر معالم لإبراز العبادة، قال الطبري رحمه الله في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِۖ﴾ [البقرة: 158]: "فإنه يعني: من معالم الله التي جعلها تعالى ذكرُه لعباده مَعلمًا ومَشعَرًا يعبدونه عندها، إما بالدعاء، وإما بالذكر، وإما بأداء ما فرض عليهم من العمل عنده "[1].

وقال ابن جزي رحمه الله: "﴿من شعآئر ٱلله﴾ أي معالم دينه"[2]، وقال الشوكاني رحمه الله: "الشعائر جمع شعيرة، وهي العلامة، أي من أعلام مناسكه"[3].

- وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدۡنِي وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ [طه: 14] على إخراج الصلاة من مفهوم العبادة؛ بأن العطف لا يكون إلا بين المتغايرات، فقد أخفى حقيقة كونهما قد يشتركان في نفس الحكم أيضًا؛ قال ابن الوراق رحمه الله: "اعلم أن (الواو) أصل حروف العطف، والدليل على ذلك أنها لا توجب إلا الاشتراك بين الشيئين فقط في حكم واحد"[4]

وقال العكبري: "(الْوَاو) أصل حُرُوف الْعَطف لأنَّها لَا تدل إلاّ على الِاشْتِرَاك عِنْد المحقِّقين"[5]

---

(1) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**،ج2، ص710.

[2] ابن جزي، **معالم التنزيل**، ج1، ص103.

[3] الشوكاني، **فتح القدير**، ج1، ص185.

[4] ابن الوراق، محمد بن عبد الله، **علل النحو**، (مكتبة الرشد – الرياض / السعودية، ط.1، ١٤٢٠ هـ)، ص377.

[5] العكبري، عبد الله بن الحسين، **اللباب في علل البناء والإعراب**، (دار الفكر – دمشق، ط.1، ١٤١٦هـ)، ج1، ص416.

ومثاله قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلۡبِسُواْ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُواْ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 42] قال ابن تيمية رحمه الله: "هما متلازمان؛ فإن من لبس الحق بالباطل فجعله ملبوسًا به، أخفى من الحق بقدر ما أظهر من الباطل، فصار ملبوسًا، ومن كتم الحق احتاج أن يقيم موضعه باطلا، فيلبس الحق بالباطل، ولهذا كان كل من كتم من أهل الكتاب ما أنزل الله، فلا بد أن يظهر باطلا"[1].

وقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ ﴾ [البقرة: 98]

فلا يقال: جبريل ليس من الملائكة بدعوى أنه معطوف على (وَمَلَائِكَتِهِ) وإنما هو من باب عطف الأخص على الأعم[2]

إذن؛ فـ(واو العطف)هنا تقتضي الحفاظ على إقامة الصلاة بعد التوحيد، خلافًا لما قرره شحرور.

---

[1] بتصرف: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج7، ص172.

[2] ينظر: ابن يسعون: يوسف بن يبقي، **المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح**، (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – السعودية، ط.1، ١٤٢٩ هـ)، ج1، ص734.

المطلب الثالث

دعوى غياب مبدأ حرية العقيدة عن السلف

قرر شحرور: خلو ثقافتنا الإسلامية – عند العلماء وإلى اليوم– من مفهوم الحرية، فرأى ضرورة الإصلاح الثقافي لأركان الإسلام والإيمان، لخلوهما من الأخلاق، والقيم الإنسانية[1].

وعلّل ذلك بأن حرية الاختيار بدءًا بالعقيدة، وانتهاءً بلون ملابسنا؛ لا وجود لها في ثقافتنا[2] فالعلماء عنده يصدرون فتاوى تحريم تزيد محرمات ليست في كتاب الله، ومثل لبعضها بتحريم التبني، والموسيقى والغناء، واستئجار الأرحام[3] .

واحتج بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا ضَرَبۡتُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَتَبَيَّنُواْ وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞ﴾ [النساء: 94] على تسفيه رأي العلماء بتصنيفهم الخلق وفق عقائدهم، فقال: "الآية تنهى –كما فهمناها– عن تصنيف الخلق بحسب عقائدهم، ثم اعتماد هذا التصنيف معياراً في التعامل معهم"[4].

كما استدل بقوله تعالى:

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص29.

(2) المرجع السابق، ص250

3 ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص166.

(4) المرجع السابق، ص230.

﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99] على مشروعية هذا الخلاف العقدي، فقال: "دعوة الناس إلى الإيمان، واعتناق الرسالة المحمدية، لا يمكن أن يكون بالإكراه... وإنما سنة الله بأن يكون هناك مؤمنون، أتباع محمد ﷺ ونصارى ويهود، ومجوس، وبوذيون، وهندوس.. إلخ"[1].

ولهذا شنّع على الشيخ محمود شلتوت عدم دعوته لحماية دعوات التهويد والتنصير، حيث قال معلقًا على شرحه مصطلح حماية الدعوة . : "يعني به: حماية الدعوة الإسلامية ورجالها وعلمائها؛ بدليل أن دعوات التنصير والتهويد غير مشمولة بهذه الحماية عند الشيخ"[2].

مناقشة شحرور:

1. **أما زعمه خلو أركان الإسلام، والإيمان من الأخلاق، والقيم الإنسانية العليا؛**

فيعني به الأركان الخمس: الواردة في حديث ابن عمر رضي الله عنهما: "بُني الإسلام على خمس..."[3].

وقد جمعت هذه الأركان مكارم الأخلاق:

فالشهادتان: هما مفتاح الإسلام، وبهما صلاح كل عمل.

---

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص108.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص119-118.

(3) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الإيمان،باب: دعاؤكم إيمانكم، ج1، ص11، رقم(8).

والصلاة: تنهى عن الفحشاء والمنكر، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِۗ﴾ [العنكبوت: 45] قال البغوي رحمه الله: "الفحشاء: ما قبح من الأعمال، والمنكر: ما لا يعرف في الشرع"[1].

وسوء الخلق فحشٌ؛ ففي حديث عائشة رضي الله عنها: «أَتَى النبيَّ ﷺ أُنَاسٌ مِنَ اليَهُودِ فَقالوا: السَّامُ عَلَيْكَ يا أَبَا القَاسِمِ قالَ: وَعلَيْكُم قالَتْ عَائِشَةُ: قُلتُ، بَلْ عَلَيْكُمُ السَّامُ وَالذَّامُ، فَقالَ رَسولُ اللهِ ﷺ: يا عَائِشَةُ لا تَكُونِي فَاحِشَةً فَقالَتْ: ما سَمِعْتَ ما قالوا؟ فَقالَ: أَوَ ليسَ قدْ رَدَدْتُ عليهم الذي قالوا، قُلتُ: وَعلَيْكُم»[2].

وإيتاء الزكاة: يربي النفس، ويهذبها من الشح، قال تعالى: ﴿... وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفۡسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ [التغابن: 16]

وصوم رمضان: تهذيب للنفس واستشعار نعم الله عز وجل على عباده، فليس محصورًا في ترك الطعام، والشراب، والشهوة، ففي البخاري: «من لم يدع قول الزور والعمل به، فليس لله حاجةٌ في أن يدع طعامه وشرابه»[3].

---

(1) البغوي، **معالم التنزيل**، ج6،ص244.

(2) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب السلام،باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام، وكيف يرد عليهم،ج4، ص1706، رقم(2165).

(3) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الصيام، باب من لم يدع قول الزور والعمل به في الصوم، ج7، ص26، رقم(1903).

وإيتاء الزكاة: مواساة للفقير، وتآلف للقلوب، وحسن إدارة للمال، فلا يبقى حكرًا على الأغنياء، قال تعالى: ﴿...كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ...﴾ [الحشر: 7]

قال الطبري رحمه الله: "كيلا يكون ذلك الفيء دُولة يتداوله الأغنياء منكم بينهم، يصرفه هذا مرّة في حاجات نفسه، وهذا مرّة في أبواب البرّ وسبل الخير"[1].

والحج: تظهر فيه رابطة الأخوة الدينية؛ فلا يمنع اختلاف الألسنة، والألوان، من اجتماع المؤمنين على مناسك واحدة؛ تُرتَدى فيها نفس الملابس، ويمارسون نفس الشعائر.

2. وأما زعمه خلو ثقافتنا من حرية الاختيار لدى الإنسان: بدءاً من اختيار العقيدة التي يريد، وانتهاءً بلون الملابس التي يرتدي

فحرية العقيدة: إن كان المقصود بها إكراه الناس على الدخول في الإسلام؛ فهذا مقرر لا خلاف فيه؛ إذ الآيات تنهى عن الإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴾ [يونس: 99] وقوله تعالى: ﴿قُلْ يَاأَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [يونس: 108].

وقد فتح النبي ﷺ مكة، ولم يكره أهلها على الإسلام، وفتح خيبر وغيرهما، ولم يكره أحدًا على الإسلام، وكذلك الخلفاء من بعده.

---

[1] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**،ج22، ص520.

وإن كانت الحرية المقصودة: حرية الارتداد عن الإسلام؛ فسيأتي نقاشه في مبحث الردة[1].

وأما طعنه في العلماء بأنهم يحرمون ما أحل الله من اختيار لون الملابس؛ فطعن عارٍ عن الصحة، ولم يحرم علماؤنا ألوان الثواب، والأصل في الثياب بألوانها عندهم الجواز، ما لم يرد نص بتحريم لون بعينه؛ لقوله تعالى: ﴿قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ﴾ [الأعراف: 32].

وقال صلى الله عليه وسلم: «كل ما شئت، والبس ما شئت، ما أخطأتك خلتان: سرف أو مخيلة»[(2)]

قال النووي رحمه الله: "يَجُوزُ لُبْسُ الثَّوْبِ الْأَبْيَضِ، وَالْأَحْمَرِ، وَالْأَصْفَرِ، وَالْأَخْضَرِ، وَالْمُخَطَّطِ وَغَيْرِهَا مِنْ أَلْوَانِ الثِّيَابِ، وَلَا خِلَافَ في هذا، ولا كراهة في شيء مِنْهُ. قَالَ الشَّافِعِيُّ وَالْأَصْحَابُ: وَأَفْضَلُهَا الْبِيضُ"[(3)].

ويستثنى من ذلك ما ورد النهي عنه، كـ: لبس المعصفر (وهو الثوب المصبوغ بالحمرة)[(4)]، وثياب الكفار التي هي شعار دينهم.

3. وأما زعمه إضافة العلماء محرمات ليست في كتاب الله

---

(1) راجع: ص105 في البحث.

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في **مصنفه**، كتاب المغازي، باب ما جاء في حفر زمزم وقد دخل في الحج أول ما ذكر من عبد المطلب، ج6، ص15،رقم(10561)، قال سعد بن ناصر الشثري: صحيح.

(3) النووي: محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٤- ١٣٤٧ هـ)، ج4، ص452.

(4) ينظر: مسلم **في صحيحه**، كتاب اللباس والزينة، باب: النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر، ج3،ص1647، رقم(2077).

فالآيات كثيرة في تحريم الفتوى بغير علم أو دليل، وعلماء الملة لا يحرمون ما أحل الله، كما لا يحلون ما حرم، والمسائل التي ادعاها عليها أدلة شرعية فالتبني حرمه الله في سورة الأحزاب ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾ [الأحزاب: 5]، والموسيقى والغناء فعلى الخلاف في المسألة، إلا أن من حرمها أيضًا مستند إلى دليل وهو ما أورده البخاري: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر»[1]، وكذا سائر المسائل فلهم فيها أدلتهم الشرعية المعتبرة.

4. وأما زعمه إقرار القرآن تعدد الأديان:

أ. مستدلًّا تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [النساء: 94][2]

فالجواب أنه: أساء تفسير الآية من وجهين:

الوجه الأول: تجاهل سبب نزول الآية؛ فأخرجها عن مرادها، فقد روى البخاري رحمه الله عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «كان رجل في غنيمة له فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك إلى قوله: ﴿عرض الحياة الدنيا﴾ تلك الغنيمة»[3]، فلم تتعرض الآية

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الأشربة، باب ما شاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، ج7، ص106، رقم (5590).

[2] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص230.

[3] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب تفسير القرآن: سورة النساء، {ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا}؛ السلم والسلم والسلام واحد، ج6، ص 47، رقم(4591).

لحرية اختيار الدين كما ادعى، قال الطبري رحمه الله: "لا تعجلوا فتقتلوا من التبس عليكم أمره، ولا تتقدموا على قتل أحد إلا على قتل من علمتموه يقينًا حرْبًا لكم ولله ولرسوله"[1].

الوجه الثاني: لم يراع شحرور سياق الآيات، فسياقها الحديث عن القتل الخطأ، قال تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَئًا...﴾ [النساء: 92] وأعقب ذلك بيان حكم قتل العمد، ثم جاءت الآية موضحةً لما قد يقع من التباس بينهما، يقول البقاعي رحمه الله: "ولما تبين بهذا المنع الشديد من قتل العمد؛ وما في قتل الخطأ من المؤاخذة الموجبة للتثبت؛ وكان الأمر قد برز بالقتال؛ والقتل في الجهاد؛ ومؤكدا بأنواع التأكيد؛ وكان ربما التبس الحال؛ أتبع ذلك التصريح بالأمر بالتثبت؛ جوابا لمن كأنه قال: ماذا نفعل بين أمري الإقدام؛ والإحجام؟ فقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله ﴾... ﴿فتبينوا﴾؛ أي: اطلبوا بالتأني؛ والتثبت؛ بيان الأمور والثبات في تلبسها؛ والتوقف الشديد عند منالها؛ وذلك بتميز بعضها من بعض؛ وانكشاف لبسها غاية الانكشاف؛ ولا تقدموا إلا على ما بان لكم"[2].

ب. وفي تفسيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99] قال: دعوة الناس إلى الإيمان واعتناق الرسالة المحمدية لا يمكن أن تكون بالإكراه، ولا يجوز أن تكون كذلك.

---

(1) الطبري، **جامع البيان**،ج7، ص 351.

(2) بتصرف: البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م)، ج2، ص299.

قبل الحكم على كلام شحرور يجب تعريف الإكراه؛ وهو: "حمل الغير على ما لا يرضاه من قول أو فعل بحيث لا يختار مباشرته لو خلي ونفسه"[1]، فالإكراه بهذا المعنى مرفوض قطعًا.

والآية المستدل بها: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَأٓمَنَ مَن فِي ٱلۡأَرۡضِ كُلُّهُمۡ جَمِيعًاۚ أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99] لا تحمل المعنى الذي أشار إليه، ذلك أنها جاءت في معرض تسلية النبي ﷺ لحرصه على هداية كل من في الأرض، فأخبره تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: 99] قال الطبري رحمه الله: "يقولُ جل ثناؤه لنبيّه محمد ﷺ: إنه لن يصدقك يا محمد، ولن يتبعك ويقرّ بما جئت به إلا من شاء ربك أن يصدّقك، لا بإكراهك إياه، ولا بحرصك على ذلك"[2].

---

(1) ينظر: التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، (مصر :مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د.ط، ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م)، ج٢، ص390.

(2) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**،ج12، ص298.

المطلب الرابع: تحريف مفهوم كلمة الله العليا

قرر شحرور أن كلمة الله العليا التي ينبغي القتال لأجلها هي الحرية، وعلى رأسها حرية اختيار العقيدة والدين"[1].

لأن أوامر التنزيل الحكيم ونواهيه جاءت بلا إكراه، فزعم أن: "كلمة الله هي السفلى عندما يساق الناس إلى المساجد والصلوات سوقًا، أو يمنعوا عنها كرهًا، وكذلك عندما تحجب النساء بالإكراه أو ينزع عنهن الحجاب بالإكراه، فكلمة الله هي السفلى"[2].

ثم استعان بالمعنى المحرف سابقًا للعبادية والعبودية، على تقرير ذلك، فقال: " تحدثت آية التوبة[3] عن أن الغاية من كل موقف تصادمي قتالي إذا كان في سبيل الله، فهو إعلاء لكلمة الله في الحرية والعدل والمساواة وكلها في سبيل عبادية الناس لله، لا عبودية الناس لله ولا لغيره"[4].

ثم ادعى شحرور أن سبب تجاهل العلماء دعوة القتال لنشر الحرية، هو: طبيعة عصور الاستبداد التي عاشها، وما زال يعيشها المجتمع الإسلامي فقال: "... علماؤنا الأفاضل – أحفاد فقهاء الاستبداد الأوائل – يصرون انطلاقاً من قدسية التراث وعصمة أهله – على حمل الأمة على الالتزام بحرفيته...

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص101.

(2) المرجع السابق، ص103.

(3) يقصد قوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 40]

(4) ينظر: المرجع السابق، ص108

تحت طائلة الحكم على المخالفين بالخروج عن الملة وبالحرمان من الجنة، وبالقتل حيناً وبالنفي حيناً، وبمصادرة الأموال وطلاق الزوجات أحياناً أخرى، مدعومين بجنود فراعينهم؛ لتنفيذ ذلك كله، إذ ليس أثقل على أي فرعون مستبد من كلمة الله العليا في الحرية لكل الناس"[1].

مناقشة شحرور:

1. أما زعمه أن آية التوبة[2] قررت: أن القتال في سبيل الله لا يكون إلا إعلاءً لكلمة الله في الحرية.

فلا أدري من أي وجه استنبط هذا الفهم؟! فالآية: "إعلامٌ من الله أصحابَ رسوله ﷺ أنّه المتوكّل بنصر رسوله على أعداء دينه وإظهاره عليهم دونهم، أعانوه أو لم يعينوه، وتذكيرٌ منه لهم فِعلَ ذلك به، وهو من العدد في قلة، والعدوُّ في كثرة، فكيف به وهو من العدد في كثرة، والعدو في قلة"[3]، فجاء التقرير من الله: بأن كلمة الكفر لا تعلو كلمته العليا بحال –والتي لا شك أنها كلمة التوحيد لا كلمة الحرية– قال الطبري رحمه الله" ﴿وكلمة الله هي العليا﴾، يقول: ودين الله وتوحيده وقولُ لا إله إلا الله، وهي كلمتُه ﴿العليا﴾، على الشرك وأهله، الغالبةُ"[4].

---

(1) المرجع السابق، ص115.

(2) قوله تعالى:﴿...وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 40]

(3) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج11، ص463.

(4) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج11، ص466.

وقال ابن كثير رحمه الله: "قال ابن عباس: يعني {كلمة الذين كفروا} الشرك و {كلمة الله} هي: لا إله إلا الله"[1].

وقال الطاهر بن عاشور رحمه الله: "كلمةُ الذين كفروا شأنهم وكيدهم وما دبروه من أنواع المكر... ومعنى جعلها كذلك: لمّا تصادمت الكلمتان وتناقضتا بطلت كلمة الذين كفروا واستقرّ ثبوت كلمة الله"[2].

ألا ترى أبا سفيان في أحد ينادي: «اعْلُ هُبَلْ، فقالَ النَّبيُّ ﷺ: أَلَا تُجِيبُوا له؟ قالوا: يا رَسولَ اللَّهِ، ما نَقُولُ؟ قالَ: قُولوا: اللَّهُ أَعْلَى وأَجَلُّ، قالَ: إنَّ لَنَا العُزَّى ولَا عُزَّى لَكُمْ. فَقالَ النَّبيُّ ﷺ: أَلَا تُجِيبُوا له؟ قالوا: يا رَسولَ اللَّهِ، ما نَقُولُ؟ قالَ: قُولوا: اللَّهُ مَوْلَانَا، ولَا مَوْلَى لَكُمْ»[(3)].

وأصرح منه حديث: «قالَ أَعْرَابِيٌّ للنبيِّ ﷺ: الرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِلْمَغْنَمِ، والرَّجُلُ يُقَاتِلُ لِيُذْكَرَ، ويُقَاتِلُ لِيُرَى مَكَانُهُ، مَن في سَبيلِ اللَّهِ؟ فَقالَ: مَن قَاتَلَ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هي العُلْيَا، فَهو في سَبيلِ اللَّهِ» [(4)].

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج4، ص155.

[2] بتصرف: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج10، ص 205.

[(3)] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الجهاد والسير،باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب، ج4، ص65، رقم(3039).

[(4)] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب فرض الخمس،باب من قاتل للمغنم هل ينقص من أجره، ج4، ص86، رقم(3126).

فتبين بهذا أن كلمة الله – كما قال المفسرون– هي دينه وشأن رسوله والمؤمنين، أعلى كلمتهم ونصرهم على عدوهم، لا كما ادعى شحرور من أنها الحرية، تبديلاً للكلم عن مواضعه، وتحريفًا لكلام الله بلا برهان.

2. وأما زعمه أن كلمة الله السفلى عندما يساق الناس إلى المساجد والصلوات سوقًا، وأن العلماء (فراعين) يحكمون بكفر كل منادٍ بالحرية، فينفوه أو يصادروا أمواله.

فمن المعلوم أن ما ذكره من سوق الناس إلى المساجد أو الإنكار على من نادى بالحرية المزعومة؛ غايته: تعطيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإن من لوازمهما الإنكار – بالضوابط الشرعية– على تارك الصلاة، والمتحلل من دين الله بدعوى الحرية.

وعبارة (كلمة الله السفلى) زلة قدم لا تليق بالله جل جلاله، فإن الكلمة السفلى للكفار، قال تعالى: ﴿... وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَى﴾ [التوبة: 40] والآية جاءت نافيةً عزة الشرك بحال، وإثباتها للإسلام بكل حال؛ فإذا هو بجرة قلم ينسف مراد الآية!

والعلماء بريئون من دعواه، وكتبهم حافلة بتقرير الحرية؛ قال الزمخشري رحمه الله في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا﴾ [النساء: 92]: "لما أخرج نفساً مؤمنة عن جملة الأحياء لزمه أن يدخل نفساً مثلها في جملة الأحرار لأن إطلاقها من قيد الرق كإحيائها"[1].

---

[1] الزمخشري: محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط.٣، ١٤٠٧ هـ)، ج1، ص549.

وها هو الشيخ محمد الغزالي رحمه الله يرى أن "الحرية صدى الفطرة، ومعنى الحياة، يشب المرء من نعومته وهو يحس بأن كل ذرة من كيانه تنشدها وتهفو إليها"[1].

والحرية في الإسلام، تخرج صاحبها من ذلّ العبودية لشهواته؛ إلى عزّ الطاعة، قال النبي ﷺ: «تَعِس عبدُ الدينارِ وعبدُ الدرهمِ وعبدُ الخَمِيصة، إن أعطي رضي وإن لم يُعطَ سَخِط، تَعِس وانتَكَس، وإذا شِيكَ فلا انتَقَش»[2]، نقل ابن حجر عن الطيبِيُّ رحمها الله: "قيل: خُصَّ العبدُ بالذكرِ؛ ليؤذنَ بانغماسِه في محبةِ الدنيا وشهواتِها، كالأسيرِ الذي لا يَجِدُ خلاصًا"[3].

لا الحرية بمفهوم الثورة الصناعية في أوروبا، التي حاربت الدين وتخلصت من رجاله، كما سيأتي في المبحث القادم: فصل الدين عن السياسة.

ومراد شحرور من عبارة "كلمة الله السفلى" الانفلات من الأحكام الشرعية – كما تقدم– كما هو شأن الحداثيين إذ يسمون هذا الانفلات حرية، ويبالغون في الكذب والبهتان على الأمة وعلمائها، بقوله إن الناس يساقون إلى المساجد والصلوات سوقا؟! فقد جاءت النصوص الشرعية تقرر أن صلاة الرجل في المسجد وفي بيته في الصحة سواء، وإنما جاءت تحث على فضل الصلاة في جماعة، مسجدًا كان أو غيره، وحثت على صلاتها في المسجد، وضاعفت الأجر، وجمهور العلماء على سنية صلاة الجماعة، ومنهم من ذهب إلى وجوبها على الكفاية، ومنهم من ذهب إلى وجوبها على الأعيان. وأكثر الموجبين لها لم يوجبوها في المسجد، والخلاف في المسألة قديم معروف عند أهل العلم، ولكلٍ

---

(1) الغزالي: محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي**، (نهضة مصر، ط.6، 2005م)، ص72.

(2) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الجهاد والسير،باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، ج4، ص34، رقم(2887).

(3) ابن حجر: أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ)، ج11، ص254.

أدلته التي تحتمل الرجحان؛ قال الإمام النووي رحمه الله في المجموع: "وجمهور العلماء على أنها ليست بفرض عين واختلفوا هل هي فرض كفاية

أم سنة وقال القاضي عياض ذهب أكثر العلماء إلى أنها سنة مؤكدة"[1].

فأين هذا من قول شحرور: "كلمة الله السفلى عندما يساق الناس إلى المساجد سوقا"

وأما قوله: "العلماء فراعين يحكمون بكفر كل مناد بالحرية فينفوه ويصادروا امواله"

فكما قيل: "رمتني بدائها وانسلت"[2] فلما كان مفهوم الحرية عنده الانسلاخ من الدين، والمكر والخديعة لإبطال أحكامه، عد إنكار العلماء على ذلك، من فعل الفراعين، فأين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإقامة حدود الله كما أمر الله ورسوله من أفعال فرعون الذي مبدؤه ﴿مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَى﴾ [غافر: 29] وقد قال الله عنه: ﴿إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الدخان: 31].

والحكم بالردة له ضوابط وشروط مقيدة بالكتاب والسنة، فلا يكفر إلا من قامت عليه الحجة، وانتفت عنه الموانع، ومن ضوابط التكفير:

1. أنه حكم شرعي لا يتصدى لها إلا الأئمة الكبار، وأهل العلم الذين أمر الله بسؤالهم والرد إليهم[3].
2. لابد أن يكون المكفر عالما مجتهدا[4].
3. اتفق أئمة أهل السنة والجماعة على قاعدة (من ثبت إسلامه فلا يزول بشك)[5].

---

[1] النووي، **المجموع**، ج4، ص189.

[2] الضبي: المفضل بن محمد، أمثال العرب، تحقيق: إحسان عباس (دار الرائد العربي، بيروت: لبنان، ط.2، ١٤٠٣هـ)، ص76.

[3] نوال بنت عبد العزيز، **ضوابط التكفير في ضوء السنة النبوية**، (دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط.1، ١٤٣٤ هـ)، ص13.

[4] المرجع السابق.

[5] المرجع السابق، ص19.

فأين هذا من إلقاء القول زورا: أن العلماء فراعين يكفرون الناس بأهوائهم ويستحلون دماءهم وأموالهم؟!!

المبحث الرابع

دعوته لفصل الدين عن السياسة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: رفض تدخل الإسلام في السياسة.

المطلب الثاني: الدعوة إلى استبدال القوانين المدنية بالقواعد الشرعية.

المطلب الأول

رفض تدخل الإسلام في السياسة

يرفض شحرور دخول الإسلام في السياسة؛ فيرى "وجود دولة وسلطة بعيدة عن المشايخ (السادة العلماء) من أكبر نعم الله تعالى على عباده"[1].

ذلك أن مهمة الدولة، والسلطة –عنده–: "الحياة الدنيا حصرًا، فليس من مهمة الدولة سوق الناس إلى الجنة بالعصا أو منعهم عن النار بالقوة"[2].

ويرى أن سياسة الدولة بالدين، تنتج التكتلات الحزبية، فيسعى كل طرف لفرض هيمنته: "فالإخوان المسلمون وتنظيم القاعدة وحماس، وقف على السنة، وحزب الله وقف على الشيعة، وكلهم يغرفون من نفس القصعة ... لأنها كلها وريثة عصور الإقصاء السياسي: الذي بدأ منذ وفاة الرسول ﷺ وقبل أن يدفن، واستمر حتى يومنا هذا، فالإسلام السياسي لا يستطيع أن يتعايش مع أحد، وسينتج لنا إما أمير المؤمنين، أو المرشد الأعلى، أو المرشد العام، وهذه الألقاب بحد ذاتها إقصائية"[3]، وكل حزب منها لتسخير الأحاديث خدمةً لمصالحه الشخصية[4].

---

(1) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص304.

(2) بتصرف: المرجع السابق، ص126.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص197.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص220.

واستشهد بفساد حال بعض أفراد الصحوة الإسلامية على وجوب شطب كلمة (إسلامي) من أي برنامج انتخابي فقال: "إن ما يسمى بالصحوة الإسلامية ليس أكثر من خدعة، فمع ازدياد عدد المصلين والمحجبات والحجاج، ازداد بشكل متواز الفساد المالي، والكذب والغش في المواصلات، والإخلال بالمواعيد، وعدم إتقان العمل"[1].

ولذلك رأى ضرورة شطب كلمة إسلامي، والحكم على الأحزاب ببرامجها الدنيوية البحتة[2].

وادعى أن تنحية الدين عن السياسة، فيه حفاظ على عالمية الدين الإسلامي[3].

مناقشة شحرور:

1. دعوته لفصل الدين عن الدولة، وبأن مهمة الدولة الدنيا حصرًا:

أ. أصل هذه الفكرة:

هذه الدعوى حقيقتها العلمانية، المتلخصة في فصل الدين عن الدولة[4]؛ وهي مصادمة صريحة للإسلام، وكفر به، قال مصطفى صبري –رحمه الله–:"حقيقة هذا الفصل مؤامرة بالدين للقضاء عليه، وقد كان في كل بدعة أحدثها العصريون المتفرنجون في البلاد الإسلامية، لكن كيدهم في فصله عن

---

(1) المرجع السابق، ص140.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص141.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص196–197.

(4) ينظر: البهي: محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، (مكتبة وهبه، ط.10، د.ت)، ص156.

السياسة، أدهى وأشد من كل كيد في غيره؛ فهو ثورةٌ حكومية على دين الشعب –في حين العادة أن تكون الثورات من الشعب على الحكومة، وشق عصا الطاعة منها أي الحكومة لأحكام الإسلام "[1].

وكلام شحرور هو عين ما قاله هوزيوس –أسقف قرطبة– للإمبراطور قسطنطيوس حين قال:" فلتعط ما لقيصر لقيصر، ولتجعل لله ما لله، فلا يجوز لنا أن نباشر سلطة دنيوية، وليس لك أيها الإمبراطور الحق في أن تحرق البخور"[2].

وهذه بداية العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة وعن الحياة، "وهو مصطلح غربي يشير إلى انتصار العلم على الكنيسة"[3]؛ فلئن كانت العلمانية سلاحًا أمام الكنيسة القبطية التي تتبع إنجيلًا محرفًا يجرم العلم ويهدم القيم الإنسانية؛ فكيف تستعمل ضد دين الحق والصلاح في الدنيا والآخرة؟! قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]

وقد حكم الإسلام قرونًا، فشملت تعاليمه كل مناحي الحياة، فسنوا القوانين والأسس السياسية التي لا تزال متبعة حتى الآن، منذ قيام النبي ﷺ بتنظيم أمور المدينة من معاهدات داخلية وخارجية، ومن بعده الصديق رضي الله عنه، والفاروق عمر رضي الله عنه، تجلت هذه السياسة بوضعه القوانين، من: أسس الحسبة لمراقبة الموازين، ومنع الغش وتنظيف الطرق، ومما يذكر أنّ عمر رضي الله عنه:

---

(1) مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.2، 1401هـ)، ج4، ص281.

(2) الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، (دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط.٤، ١٤٢٠ هـ)، ج٢، ص610.

(3) أبو عبد الله: عامر عبد الله فالح، **معجم ألفاظ العقيدة**، (مكتبة العبيكة، ط1، 1417هـ)، ص286.

"وقف على رأس السوق وقال: لمن هذا الصف؟ (يعني صف سوق البزازين) فقالوا: للنصارى. فقال: لمن الصف الغربي؟ (الذي فيه حمام السوق) فقالوا: للنصارى. فأشار بيده وقال: هذا لهم، وهذا لهم يعني النصارى (وهذا لنا مباح) يعني السوق وسط الذي بين الصفين"[1]، فتأمل هذا الترتيب الإداري الدقيق.

وحديثًا وجدنا بعض القوانين الوضعية مستمدةً من كتبنا الفقهية؛ قال الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله: "اعلموا أن القانون المدني الفرنسي (الذي هو أصل القوانين المدنية الحديثة) وضعته لجنة بأمر نابليون بعد عودته من مصر، وقد ثبت الآن- من محاضر جلسات اللجنة وأوراقها- أنهم اعتمدوا فيه على كتب في فقه الإمام مالك، فإذا كانوا هم أخذوه منا، أفنرجع فنقبسه منهم؟"[2].

2. وأما زعمه أن دخول الدين في السياسة ينتج ألقابًا إقصائية كـ: أمير المؤمنين، أو المرشد الأعلى، أو المرشد **العام.**

فالجواب: أنه لا وجه لاستهجانه لقب أمير المؤمنين: فأول من تسمى بأمير المؤمنين هو عمر رضي الله عنه[3]، وهذا اللقب ليس لقبًا منصوصًا عليه في قرآن أو سنة، وإنما هو مما توافق عليه

---

(1) العليمي: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، (عمان: مكتبة دنديس، د.ط، د.ت)، ج٢، ص50.

(2) الطنطاوي: علي بن مصطفى، **فصول في الدعوة والإصلاح**، (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ط.١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م)، ص227.

(3) ابن شبة: عمر بن شبة، **تاريخ المدينة لابن شبة**، (جدة: السيد حبيب محمود أحمد، د.ط، ١٣٩٩ هـ)، ج٢، ص678.

الصحابة، وارتضوه في زمن عمر رضي الله عنه، ولا يلزم أن يأخذ به المسلمون في كل زمان ومكان، أما مقتضيات هذا اللقب

وقياس (المرشد العام) بـ (أمير المؤمنين) غلط كبير، فالمرشد: يشير لفئة، أو حزب معين، بينما (أمير المؤمنين) لقب خليفة المسلمين.

وقوله: "دخول الدين في السياسة ينتج ألقابا إقصائية..."

منسجم تمامًا مع فكره الحداثي الذي يدعو إلى فصل الدين عن الحياة، صنيع العلمانيين والليبراليين وغيرهم من المذاهب الهدامة، التي تنادي بفصل الدين عن الدولة.

وقد أنزل الله كتابه وأرسل رسوله لسياسة الدنيا بالدين فقال تعالى ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ﴾ [النساء: 65].

قال ابن كثير رحمه الله في تفسير الآية: " يقسم تعالى بنفسه الكريمة المقدسة: أنه لا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول صلى الله عليه وسلم في جميع الأمور، فما حكم به فهو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهرا"[1].

وقال ابن عاشور رحمه الله: "وقد بين الله تعالى في سورة النور كيف يكون الإعراض عن حكم الرسول كفرا، سواء كان من منافق أم من مؤمن... ثم إن الإعراض عن التقاضي لدى قاضي يحكم بشريعة الإسلام قد يكون للطعن في الأحكام الإسلامية الثابت كونها حكم الله تعالى، وذلك كفر لدخوله تحت قوله تعالى: أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمِ ارْتابُوا [النُّور: 50]"[2].

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج2، ص349.

[2] بتصرف: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج5، ص112.

3. وأما زعمه أن الإقصاء السياسي بدأ منذ وفاة الرسول ﷺ وقبل أن يدفن، واستمر حتى يومنا هذا؛

فهذا من جملة الطعن الصريح في الصحابة، وإنما كانت السقيفة اتفاقًا من الصحابة رضي الله عنهم على الصديق رضي الله عنه، تشبه اليوم ما نسميه مجلس شورى، قال أبو الحسن الأشعري رحمه الله: "أجمع هؤلاء الذين أثنى الله عليهم ومدحهم على إمامة أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه، وسموه خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبايعوه وانقادوا له"[1]، وقال الجويني رحمه الله: " فأما أبو بكر رضي الله عنه فقد تواترت البيعة له يوم السقيفة"[2].

3. وأما استشهاده بفساد حال بعض أفراد الصحوة الإسلامية على وجوب شطب كلمة "إسلامي" من أي برنامج انتخابي؛

فلا ينبغي في حال وجود أخطاء من أي افراد مسلمين أو تكتلات إسلامية، أن نحمّل هذه الأخطاء على الإسلام، ونطالب بإقصائه من التأثير في الواقع والفعل فيه، على نحوٍ يهدر حقيقته المتمثلة في صياغة حياة الناس، وفق رؤيته التي توجد أصولها في الوحي المعصوم، قرآنًا كان أم سنة، وتتجلى تطبيقاتها في التجربة النبوية، وتجربة الخلافة الراشدة، وتجربة كل حكم رشيد جاء بعد ذلك.

---

[1] ينظر خبر السقيفة: أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الحدود وما يحذر من الحدود، باب رجم الحبلى من الزنا إذا أحصنت، ج8، ص168، رقم(6830).

[2] الجويني: عبد الملك بن عبد الله ، **غياث الأمم في التياث الظلم**، (مكتبة إمام الحرمين، ط.2، ١٤٠١هـ)، ص55.

وما مثل هذا إلا كمن طعن في الطب؛ وأراد إلغاءه في واقع الناس بسبب سوء تصرف بعض الأطباء! ثم العجب كل العجب من بغض شحرور لكل ما هو (إسلامي) سواء كان في الشعائر، أو في الحكم، أو حتى على مستوى الأفراد، مع أنها التسمية التي ارتضاها الله لعباده المؤمنين، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ [الحج: 78].

ثم إن الانتخابات صورة من صور الشورى المأمور بها شرعًا، فهل يتصور شورى بغير أهلها، وضوابطها المسطورة في الكتاب والسنة وأقوال أهل العلم؟ ومآل دعوته: تنحيةُ الإسلام عن الحياة؛ فلا يقوم بالبرنامج الانتخابي إلا العلمانيون، واللبراليون، وأشباههم.

4. وأما زعمه أن في فصل الدين عن الدولة، حفاظًا على عالمية رسالة الإسلام؛

فهذا الزعم يناقض نفسه، فكيف يحافظ على عالمية الرسالة الإسلامية من سعى في تعطيلها: بفصلها عن الدولة الحديثة! وهذا الزعم مصادم لكل ما ورد في هذا المطلب من أدلة، على وجوب تحكيم شرع الله عز وجل، فيما دقّ وجلّ.

المطلب الثاني

الدعوة إلى استبدال القوانين المدنية بالقواعد الشرعية.

نقل شحرور سلطة الإباحة والتحريم من القواعد الشرعية المعتبرة، إلى القوانين الوضعية، فرد الإجماع، والقياس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطالب بجعل (الحفاظ على الحياة) من سلطة القانون لا مقاصد الشريعة:

أولًا: (التحريم بالإجماع) جعله لأهل الاختصاص في العلوم الطبيعية، أو الاستفتاءات الشعبية، فقال: "الإجماع هو إجماع الناس الأحياء على تشريع (أمر، نهي، سماح، منع) ليس له علاقة بالمحرمات؛ كالتدخين الذي يمكن منعه لا تحريمه، بعد ثبوت أضراره، عن طريق الاستفتاء والمجالس الشعبية والبرلمانات"[1]

ثانيًا: القياس: زعم أن علماء الاقتصاد، والإحصاء، أصحاب السلطة الرئيسية فيه، فقال: "القياس هو ما يقوم على البراهين المادية والبينات العلمية التي يقدمها علماء الطبيعيات، والاجتماع، والإحصاء، والاقتصاد. فهؤلاء هم المستشارون الحقيقيون للسلطة التشريعية والسياسية، وليس علماء الدين ومؤسسات الإفتاء، وبهذه البينات يتم السماح والمنع لا التحليل والتحريم"[2].

---

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص40.

(2) المرجع السابق، ص40.

ولما كان لا يقرّ بوجود أي آلية محترمة –على حد قوله– لتطبيق الشورى، فقد اعتبر الديمقراطية:" أقل الآليات سوءاً التي توصل إليها الجنس الإنساني لممارسة الشورى... فالعرب المسلمون لم يبتدعوا أية آلية محترمة لتطبيق هذا المبدأ "[1].

ثالثًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

جعله للهيئات الحكومية والمنظمات: كهيئة حقوق الإنسان وحماية المستهلك، فقال: " أحسن وسيلة... للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى اليوم هي: منظمات المجتمع الأهلي مثل... جمعيات حقوق الإنسان وجمعيات الرفق بالحيوان، كلها تعدّ جمعيات طوعية لا مجال فيها للإكراه، وينطبق هذا الكلام على النقابات المهنية"[2].

رابعًا: مقاصد الشريعة:

لم تسلم مقاصد الشريعة أيضا من نقد، فإن من مقاصد الشريعة الإسلامية الخمس: "الحفاظ على النفس" فرأى شحرور أن الصحيح في مسألة الحفاظ على الحياة أن تكون من مهمات الدولة والمجتمع وليس من مقاصد الشريعة، زاعمًا أن المسلمين أكثر أمة لا تحترم الحياة ولا تقدسها، بدعوى اعتقاد أن الأعمار والأعمال والأرزاق ثابتة مكتوبة "فلا حاجة لمسائلة الطبيب أو محاسبته"[3]، ولذلك سعى شحرور إلى هدم هذا الاعتقاد، فأول قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145] بأنه من المتشابه لعدم وجود أمر أو نهي فيه، وأن الكتاب المؤجل في الآية هو كتاب علوم النبوة الذي يضم نواميس الكون وقوانين الوجود وأن قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ

---

[1] بتصرف: المرجع السابق، ص140

[2] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص196.

[3] المرجع السابق.

مَعِيشَتَهُمْ﴾ [الزخرف: 32] يحكي الحال الواقع من تسخير البعض للزراعة، والآخرين للطب، ولا علاقة للآية بالتحديد المسبق للأرزاق، وزعم أن الإيمان بمثل هذه العقيدة –التقسيم المسبق– يتعارض مع العديد من الآيات كقوله تعالى: ﴿كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: 21][1].

مناقشة شحرور:

– أما تعريفه الإجماع: بأنه إجماع الناس الأحياء على تشريع؛

فتعريف مخترع لهدم الإجماع عند العلماء؛ إذ من النادر إجماع أكثر الأمة فضلًا عن كلها، وإنما الإجماع: "اتفاق مجتهدي الأمة في عصر على أمر، ولو كان الأمر اتفاقا كائنا بعد النبي ﷺ. وقد اختلف العلماء فيما إذا اتفق مجتهدو العصر على فعل فعلوه، أو فعله بعضهم، وسكت الباقون مع علمهم، هل يكون إجماعا أم لا؟ والأرجح: أنه ينعقد به الإجماع لعصمة الأمة، فيكون كالقول المجمع عليه، وكفعل الرسول ﷺ"[(2)].

فالمعتبر إذن في الإجماع: إجماع مجتهدي الأمة لا العوام؛ قال الغزالي رحمه الله: "العامي ليس أهلا لطلب الصواب، إذ ليس له آلة هذا الشأن، فهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة... والعصر الأول من الصحابة قد أجمعوا على أنه لا عبرة بالعوام في هذا الباب"[(3)].

---

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص262–263.

[(2)] ابن النجار: أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز، **شرح الكوكب المنير**، (مكتبة العبيكان، ط.٢، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م)، ج٢، ص212.

[(3)] بتصرف: الغزالي: محمد بن محمد، **المستصفى**، (دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م)، ص143.

وقد اعترف شحرور بمخالفته تعريف العلماء للإجماع؛ فقال: "والواقع أن لفظ الإجماع حين يرد لدى أحد علمائنا الأفاضل لا يعني الإجماع المطلق عند الأمة، بقدر ما يعني إجماع جماعة بعينهم من طائفة بعينها أو من مذهب بعينه"[1].

- **وأما قوله: إن لفظ الإجماع حين يرد لا يعني الاجماع المطلق عند الامة بقدر ما يعني اجماع جماعة بعينهم من طائفة بعينها ومن مذهب بعينه....الخ**

فقد أراد به شحرور اسقاط الإجماع الذي هو أحد مصادر التشريع، بتهوين شأنه حين جعله محصورًا في جماعة أو طائفة أو مذهب بعينه.

فأقول:

الإجماع كحجة واقع، فقد قال الخضري رحمه الله –وهو يتحدث عن حجية الإجماع–: "إن الأمة الإسلامية في عصور مختلفة قررت أن الإجماع حجة قاطعة حتى كان فقهاء كل عصر ينكرون أشد الإنكار على من خالف رأي مجتهدي السلف، والعادة تقضي أن مثل هذا الاتفاق لا يكون عن مجرد الظنون"[2].

---

[1] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص96.

[2] رشدي عليان، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، الجامعة الإسلامية، (السنة العاشرة، العدد الأول، جمادى الأخرة 1397هـ)، ص73.

وقد وجه الإمام ابن القيم رحمه الله قول الإمام أحمد "من ادعى الإجماع فهو كاذب" بأنه لم يرد استبعاده وجود الإجماع، وإنما قال ذلك لانتشار من يردون صحيح السنة الصحيحة مستدلًا بإجماع الناس على خلافها[1].

حجية الإجماع:

واستدل أهل العلم على حجية الإجماع بالكتاب والسنة والمعقول:

أما الكتاب:

1 – قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[النساء:115] فأوجب هذا أن يكون سبيل المؤمنين حقا بيقين[2].

2 – وقال تعالى: ﴿كُنتُمۡ خَيۡرَ أُمَّةٍ أُخۡرِجَتۡ لِلنَّاسِ تَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَتَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ﴾[آل عمران/110]، والخيرية توجب الحقية فيما أجمعوا[3].

وأما السنة:

---

[1] ينظر: ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، (دار الحديث، ط.1، ١٤٢٢ هـ)، ص612.

[2] علاء الدين: عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، (شركة الصحافة العثمانية، ط.1، ١٣٠٨ هـ)، ج3، ص253.

[3] المرجع السابق، ص255.

1 – فقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يزال طائفة من أمتي ظاهرين، حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»[1].

2 – قوله صلى الله عليه وسلم: «فإنه من فارق الجماعة شبرا فمات، إلا مات ميتة جاهلية»[2]

"ووجه الاستدلال بهذه الأحاديث وغيرها: أن هذه الأحاديث ونحوها – وإن لم يتواتر كلّ واحدٍ منها لفظاً – إلا أن القدر المشترك بينها – وهو عصمة الأمة – متواتر فيها؛ لوجوده في كل منها، وإذا ثبتت عصمة الأمة تواتراً كان ذلك دليلاً على حجية الإجماع"[3].

وأما المعقول:

فلأن: "رسولنا عليه السلام خاتم النبيين وشريعته باقية إلى آخر الدهر وأمته ثابتة على الحق إلى أن تقوم الساعة كما أن الساعة لا تقوم حتى تقاتل آخر عصابةٍ من أمته الدجال... وإنما المراد بالأمة من لا يتمسك بالهوى والبدعة ولو جاز الخطأ على جماعتهم، وقد انقطع الوحي بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بأن إجماعهم صواب"[4].

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا تزال طائفة من أمتي، ج9، ص101، رقم(7311).

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الفتن، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم سترون بعدي أمورا تنكرونها، ج9، ص47، رقم(7054).

[3] الخضيري، محمد بن عبدالعزيز، **الإجماع في التفسير**، (دار الوطن، د.ط، 1999م)، ص43.

[4] عبد العزيز بن أحمد، **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ج3، ص261**

– وأما إحالته منع التدخين إلى مجالس الاستفتاء والمجالس الشعبية، ومنحه علماء الاجتماع والإحصاء، سلطة القياس التي يتم بها المنع لا التحريم.

فلا مانع من الاسترشاد بمجالس الاستفتاء والمجالس الشعبية وغيرها للتبين من الحكم الشرعي، فمن المعلوم أن أهل الفقه لا يصدرون الفتوى إلا بعد فهم المسألة بحيثياتها، مما يستلزم اللجوء إلى الأطباء للوصول إلى الحكم الشرعي، وقد قال رسول الله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار، من ضار ضاره الله، ومن شاق شاقّ الله عليه»[1].

وحصر السلطة في تلك المجالس مجانب للصواب، إذ إن الحلال والحرام يؤخذ من علماء الشريعة، وفي الاستغناء بالمجالس الشعبية قول على الله بغير علم: وقد حذر سبحانه وتعالى من القول عليه بغير علم، فقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36] قال الآلوسي رحمه الله "أي: لا تتبع ما لا علم لك به: من قول أو فعل. وحاصله يرجع إلى النهي عن الحكم بما لا يكون معلوما"[2].

ثم ما الإشكال في أن يمنع الطبيب التدخين، بما عنده من علم، ويمنع علماء الاجتماع السلوك السيئ بما لديهم من تجربة، ويحرم الفقيه بما توفرت لديه من أدلة، فمدار التحليل والتحريم على النصوص الشرعية، وهذا بمجموعه مندرج تحت قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43].

---

(1) أخرجه الحاكم **في المستدرك**، كتاب البيوع، وأما حديث معمر بن راشد، ج2، ص66، رقم:(2345) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(2) الآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج8، ص71.

– وأما اعتباره الديمقراطية أفضل مبدأ لتطبيق الشورى، وأن تشريع الشورى كقانون، جاء بدون آلية تشرحه

فالجواب أن الديمقراطية: "ظهرت على يد مجموعة من المفكرين الأوربيين انتهوا إلى أن السيادة في حقيقة الامر هي للشعب وقد فوضها هذا الشعب إلى من ينوب عنه في سياسة أمور الدولة والمجتمع، وقد أكدت الممارسة العملية على أن أهم خصائص الديموقراطية وأساس وجودها وهو قيام الشعب بحكم نفسه لم يتحقق عبر التاريخ، بل ظل الحكم خاصا بفئة أو طبقة صغيرة من الناس تسير بقية أفراد الشعب"[1].

"والديمقراطية كفكر وضعي وفلسفة دنيوية لا تمدّ بصرها إلى ما هو أبعد من صلاح دنيا الإنسان، بالمقاييس الدنيوية لهذا الصلاح، وهي منابذة للشورى في الإسلام، حيث نجد الشورى كفريضة إلهية تربط بين مصالح الدنيا وسعادة الآخرة، فتعطي الصالح الدنيوي بعدا دينيا، يتمثل في المعيار الديني لهذا الصلاح"[2].

أوجه الاختلاف بين الشورى في الاسلام والديمقراطية الغربية:

---

[1] إبراهيم طلبة، **حقيقة الديمقراطية والموقف منها: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، (كلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، 1433هـ)، ص3.

[2] المرجع السابق.

1. نشأ مصطلح الديمقراطية في الغرب وهو من نظام له فلسفة معينة وأهداف معينة، ثم وفد إلى العالم الإسلامي، بينما مصطلح الشورى نشأ في بيئة إسلامية[1]، وهو جزء من نظام إسلامي متكامل له فلسفته الخاصة وأهدافه الخاصة، وقد طبق كل من النظامين في بيئات مختلفة[2].

2. المرجعية التي تستمد منها الديمقراطية أسسها ومبادئها إنما هي الشعب أو العقل وليس الدين فقد تنتج أحكامًا تخالف الدين مثل: إباحة الزنى أو الشذوذ، بخلاف الشورى فإنها لا تمتد إلى ما ورد فيه نص قطعي لا محل فيه للاجتهاد[3].

3. الشورى أرحب من الصيغة الغربية للديمقراطية، لأنها تؤمن المشاركة الشعبية الدائمة، وليس المرحلية كل أربع أو ست سنوات في موعد تغيير الرئيس أو أعضاء البرلمان[4].

4. إذا نظرنا للديمقراطية على أنها اتجاه يحارب الفردية، والاستبداد والاستئثار، والتمييز، ويسعى في سبيل جمهرة الشعب ويشركه في الحكم، وفي مراقبة الحكام، وسؤالهم عن أعمالهم ومحاسبتهم عليها، فالإسلام ذو نزعة ديمقراطية بهذا المعنى بلا جدال، أو أن للإسلام ديمقراطيته الخاصة به أي نظامه الذي يمنع استبداد الحكام واستئثارهم، ويمكن الشعب من مراقبتهم ومحاسبتهم[5].

وبناء على هذا فإن النظام الديمقراطي يكون الشعب هو مصدر التشريع وبالتحديد في إيكال أمر التمثيل إلى فئة تمثلهم في البرلمان أو المجلس النيابي، علمًا أن أرادة الشعب تتمثل غالباً في الأغلبية أو الأكثرية.

---

[1] المرجع السابق.

[2] ينظر: المرجع السابق، ص57.

[3] ينظر: المرجع السابق ، ص18، ص58.

[4] المرجع السابق، ص57.

[5] المرجع السابق.

وقد ظهر تطبيق الشورى من سيرة النبي ﷺ في صور منها:

"غزوة أحد في الخروج لملاقاة العدو أو البقاء في المدينة ونزوله على رأي أصحابه[1].

ومشاورة حباب ابن المنذر في غزوة بدر في مكان نزوله، ونزوله على رأيه[2].

ومشاورة أهل المدينة في إعطاء غطفان بعض ثمار المدينة لينفضوا عن قريش في غزوة الأحزاب، ثم عدوله عن ذلك نزولًا على رأي أصحابه"[3].

– وأما قوله: **إن الهيئات الحكومية والمنظمات: كهيئة حقوق الإنسان وحماية المستهلك، هي أولى من يطبق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر**

فالصواب أن أهل العلم والفقه، هم أهل الدراية في سبر المعاني، واستنباط الأحكام، وتوجيه المشكل، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ [النساء: 83] قال القرطبي رحمه الله: "أولوا الأمر وهم أهل العلم والفقه"[4]

ثم إن كانت الدولة لا تحكم بالإسلام، وليس فيها أي برنامج إسلامي –كما أراد شحرور في بداية المبحث– فبأي معروف ستأمر، وعن أي منكر ستنهى؟!

---

[1] ابن حزم: علي بن أحمد، **جوامع السيرة**، (دار المعارف – مصر، ط.1، 1900م)، ص156-157.

[2] ابن حبان: محمد بن حبان، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، (الكتب الثقافية – بيروت، ط.3)، ج1، ص166.

[3] ابن حزم، **جوامع السيرة**، ص149.

[4] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج5، ص291.

ولا مانع من أن تقوم الهيئات الحكومية والمنظمات بتطبيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضوابطه الشرعية، فإنه من خصائص هذه الأمة قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110] لكن يتعين على هذه الهيئات – إن أرادت القيام بذلك –أن تتعلم الأحكام الشرعية لتقيم هذه الفريضة على بصيرة وعلم قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43]

وأما قوله: إن هذه المؤسسات هي أولى من يطبق هذا المبدأ

ففيه نظر، لما أسلفت من أن هذه الفريضة واجبة على كل من يطيقها في الأمة كلها، وقد أجمع أهل العلم على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الجملة:

قال ابن عبد البر رحمه الله: "أجمع المسلمون أن المنكر واجب تغييره على كل من قدر عليه... والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في تأكيد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كثيرة جدا، ولكنها كلها مقيدة بالاستطاعة"[1].

وقال ابن حزم رحمه الله: "اتفقوا في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقلوب" [2].

وقال ابن تيمية رحمه الله: "يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحسب إظهار السنة والشريعة والنهي عن البدعة والضلالة بحسب الإمكان كما دل على وجوب ذلك الكتاب والسنة وإجماع الأمة[3].

---

[1] ابن عبد البر: أبو عمر بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، ط.1، ١٤٣٩ هـ) ، ج15، ص226.

[2] ابن حزم، علي بن أحمد، **مراتب الإجماع**، (دار الكتب العلمية – بيروت، د.ط، ١٤٣١هـ)، ص176.

[3] ابن تيمية: أحمد بن تيمية، **الاستقامة**، (جامعة الإمام محمد بن سعود – المدينة المنورة، ط.1، ١٤٠٣هـ)، ج1، ص41.

وقال ابن عقيل الحنبلي رحمه الله: "والذي يصح الإكراه عليه إنما هو أفعال الجوارح الظاهرة المشاهدة التي يتسلط عليها التصريف في المرادات من الأفعال، فتقع أفعالها بحسب الإلجاء إلى أحد الدواعي... فأما الإكراه على ما غاب وبطن من القلوب، فلا، فعلى هذا: لا يصح أن يكره الإنسان على اعتقاد مذهب، أو علم بمعلوم لم يعلمه، أو بظن مما لم يتحصل له طريقه"[1].

- وأما **مطالبته بنقل بند (الحفاظ على الحياة) من مقاصد الشريعة، وجعله من مهمات الدولة، وزعمه أن المسلمين أكثر أمة لا تحترم الحياة؛ إذ لا عقوبة على أخطاء الأطباء**

حفظ النفس من الكليات الخمس التي جاءت بها الشريعة، قال الشاطبي رحمه الله: " فقد اتفقت الأمة -بل سائر الملل- على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس -وهي: الدين، والنفس، والنسل، والمال، والعقل- وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد"[2].

ومن أجل ذلك حرم الإسلام القتل والانتحار، "وكذلك النفس: نهي عن قتلها، وجعل قتلها موجبا للقصاص متوعدا عليه، ومن كبائر الذنوب المقرونة بالشرك... ووجب سد رمق المضطر... ورتبت

---

[1] ينظر: ابن عقيل: علي بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط.1، ١٤٢٠ هـ)، ج1، ص84.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج1 ، ص31.

الأجناد لقتال من رام قتل النفس، ووجب على الخائف من الموت سد رمقه بكل حلال وحرام من الميتة والدم ولحم الخنزير، إلى سائر ما ينضاف لهذا المعنى"[1].

وقال ابن تيمية: "قال مسروق: من اضطر فلم يأكل حتى مات دخل النار. وذلك لأنه أعان على قتل نفسه بترك ما يقدر عليه من الأكل المباح له"[2].

ومآل هذا الطعن في الحقيقة إلى الإسلام لا المسلمين؛ إذ هو زعم بنقص الحدود الشرعية، والإسلام من ذلك بريء، فالله تعالى أرحم بنا من أنفسنا؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: 29]، والآيات والأحاديث في تحريم وتغليظ عقوبة قتل النفس كثيرة جدًّا، كما شرع الإسلام الجنايات، والحدود، التي تقف حائلًا دون الإضرار بالنفس.

- **وأما نفيه الكتابة المسبقة للأقدار:**

فجوابه:

أولًا: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: 145] ليس من المتشابه، إذ ضابط المتشابه كما قال الزرقاني رحمه الله: "ما كانت دلالته غير راجحة وهو المجمل والمؤول والمشكل لاشتراكها في أن دلالة كل منها غير راجحة"[3].

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج1 ، ص31-32.

[2] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج26، ص181.

[3] الزُّرْقاني، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، ج2، ص275.

ثانيًا: حرف شحرور دلالة قوله تعالى (كتابًا مؤجلًا) فزعم أن الكتاب هو كتاب علوم النبوة الذي يضم نواميس الكون وقوانين الوجود، صرفًا للكتابة الحقيقية المقدرة للأعمال الثابتة بالكتاب والسنة، قال الرازي رحمه الله في تأويل الآية: " المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال، ويقال: إنه هو اللوح المحفوظ، كما ورد في الأحاديث... واعلم أن جميع الحوادث لا بد أن تكون معلومة لله تعالى، وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والأجل والسعادة والشقاوة لا بد وأن تكون مكتوبة في اللوح المحفوظ، فلو وقعت بخلاف علم الله لانقلب علمه جهلا"[1].

ثالثًا: وأما تحريفه قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ﴾ فالآية دالة على أن التقدير لله عز وجل قال ابن عاشور رحمه الله: "لما قسمنا بين الناس معيشتهم فكانوا مسيرين في أمورهم على نحو ما هيأنا لهم من نظام الحياة وكان تدبير ذلك لله تعالى ببالغ حكمته، فجعل منهم أقوياء وضعفاء، وأغنياء ومحاويج، فسخر بعضهم لبعض في أشغالهم على حساب دواعي حاجة الحياة، ورفع بذلك بعضهم فوق بعض، وجعل بعضهم محتاجا إلى بعض ومسخرا له"[2] وفي صحيح مسلم «كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة»[3]

رابعًا: وأما زعمه تعارض عقيدة الأقدار المسبقة مع الآيات المثبتة لعمل الإنسان ومجازاته عليه، فجوابه:

---

[1] الرازي، **مفاتيح الغيب**، ج9، ص379.

[2] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج25، ص201.

[3] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، ج8، ص2044، رقم (2653).

أ. أن الله تعالى قد علم ما كان وما سيكون ثم كتب هذا العلم في اللوح المحفوظ، كما في قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ [يس: 12] قال ابن كثير رحمه الله: "جميع الكائنات مكتوب في كتاب مسطور مضبوط في لوح محفوظ، والإمام المبين هاهنا هو أم الكتاب"[1] وهذا العلم لا يمكن تغييره.

ب. هناك مرتبة أخرى وهي الكتب التي في أيدي الملائكة ويجوز فيها التغيير والتبديل، قال ابن عثيمين رحمه الله: "وقد اختلف أهل العلم رحمهم الله في الكتب التي بأيدي الملائكة هل تغير وتبدل بالزيادة والنقص والتغيير؟ والصواب أن ذلك ممكن، الصحف التي بأيدي الملائكة، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾ [الرعد: 39]، أصل الكتاب عند الله تعالى ليس فيه تغيير ولا تبديل، لكن الصحف التي بأيدي الملائكة يمكن أن يقع فيها التغيير والتبديل"[2].

ومن ذلك يتبين ألا تعارض بين علم الله وكتابته في اللوح المحفوظ، مع عمل الإنسان ومجازاته عليه.

---

[1] ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج6، ص568.

[2] ابن عثيمين: محمد بن صالح، **تفسير القرآن الكريم: سورة الأحزاب**، (مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط.1، ١٤٣٦ هـ)، ص73.

الفصل الثاني

تحريف مدلول الولاء والبراء والردة والجهاد والشهادة

ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحريف مفهوم الولاء والبراء.

المبحث الثاني: تحريف مفهوم الردة، ودعوى عدم تطبيقه في عصر الاحتجاج.

المبحث الثالث: تحريف مدلولي الجهاد والشهادة.

المبحث الأول

تحريف مفهوم الولاء والبراء

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الولاء والبراء: بين السلف وشحرور.

المطلب الثاني: مراتب الولاء عند شحرور.

المطلب الثالث: الآثار المترتبة على فهم السلف للولاء والبراء.

المطلب الأول

تحريف مفهوم الولاء والبراء

أولًا: مفهوم الولاء والبراء عند شحرور:

يعرّف شحرور الولاء بأنه: "علاقة إنسانية اجتماعية، تبدأ عند الفرد فكراً نظريّاً حين يقرر أن يتخذ لنفسه وليّاً متبعاً يقلده في كل ما يفعل، ويأتم به في كل ما يعمل"[1].

والولي بأنه: "التابع المطيع الموافق لأوامر ونواهي سيده؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [البقرة: 257][2].

والبراء عنده عكس الولاء فهو عبارة عن: "علاقة إنسانية اجتماعية اختيارية، تبدأ عند الفرد فكراً نظريّاً يقرر فيه الفرد التبرؤ من أمر يتعارض مع ثوابته السلوكية"[3].

ونفى أن تكون الموالاة للحكام والأمراء؛ ففي تفسيره قول الله عز وجل في المائدة: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [المائدة: 55]

وقوله تعالى في النساء: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59]

---

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص202.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص200-201.

(3) المرجع السابق، ص212.

ذكر أن (أولي الأمر) هم أنفسهم (الذين آمنوا)؛ فتكون الآيات حينئذٍ آمرةً بموالاة الله والرسول والذين آمنوا عمومًا، ولا علاقة للحكام ولا الأمراء ولا أهل الحل والعقد بذلك[1].

وجعل إقحام الفقهاء للحكام والأمراء في الآية، من تحريف الدلالة، مع الإبقاء على المفردة كما هي لفظاً وحروفاً، كفعل اليهود الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ سَمَّٰعُونَ لِلۡكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوۡمٍ ءَاخَرِينَ لَمۡ يَأۡتُوكَۖ يُحَرِّفُونَ ٱلۡكَلِمَ مِنۢ بَعۡدِ مَوَاضِعِهِۦ﴾ [المائدة: 41][2].

وإكمالًا لمسيرة تغيير مدلولي الولاء والبراء: جعل الولاء في العمل مبنيًّا على الكفاءة، مهما كان دين صاحبها؛ فولاؤه للطبيب النصراني، إن كان كفؤًا مقدمٌ على المسلم الغشاش مثلًا[3].

وقرر أن العلاقة بين القوميات هي علاقات تبادل ثقافي، لا علاقات فرض لغة على أخرى، فحثَّ على نشر مدراس تعليم اللغات المختلفة لما فيها من ترسيخ هذا النوع من الولاء[4].

ثانيًا: نقضه مفهوم الولاء والبراء عند السلف:

ناقش شحرور مفهوم الولاء والبراء عند السلف، ثم تعقبه على النحو الآتي:

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص204.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص205.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص234.

(4) ينظر: المرجع السابق.

1. جاء في رسائل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن: "وأصل الموالاة الحب، وأصل المعاداة: البغض. وينشأ عنهما من أعمال القلوب والجوارح ما يدخل في حقيقة الموالاة والمعاداة كالنصرة والأنس والمعاونة، وكالجهاد والهجرة ونحو ذلك"[1].

علق شحرور مستنكرًا: تحولَ الولاء إلى حب، والبراء إلى بغض، من أوجه:

الأول: "أن الولاء والبراء من تكاليف الإيمان، التي فرضها الله تعالى على العقلاء من خلقه، أما الحب والبغض فمن المشاعر العاطفية التي لا يصح أن تكون معياراً للتكليف[2]"[3].

الثاني: "أن تحول البراء إلى معاداة يخرجه من شرطي الحلم والرحمة المقترنين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾ [التوبة: 114] وكلاهما خلاف العدوان والاعتداء"[4].

---

(1) عبد اللطيف: عبد الرحمن، **رسائل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن الشيخ**، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، د.ط، 1422هـ)، ج1، ص255.

(2) لقوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216]

(3) شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص225.

(4) المرجع السابق.

الثالث: "أن العداوة في القرآن وصفت بـ: عمل الشيطان[1]، والبغضاء[2]، وبعقاب الله لمن نسي ميثاقه من النصارى[3]، فلا يعقل بعد ذلك كله أن تكون أوثق عرى الإيمان"[4].

الرابع: "أن الله وصف نبيه ﷺ بأوصاف الرحمة والرأفة [5]، والبغض خلاف ذلك كله، فهو يحجب الرحمة ويقتل الرأفة، واستشهد بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُۖ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة: 129] على أن الأمر للنبي صلى الله عليه وسلم لم يكن بالبغض، ولا إظهار العداوة للمشركين المعرضين؛ وإنما أمره بقول: (حسبي الله...)[6]"[7].

---

(1) قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: 91]

(2) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ﴾ [آل عمران: 118]

(3) قال تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّا نَصَٰرَىٰٓ أَخَذْنَا مِيثَٰقَهُمْ فَنَسُواْ حَظًّا مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِۚ وَسَوْفَ يُنَبِّئُهُمُ ٱللَّهُ بِمَا كَانُواْ يَصْنَعُونَ﴾ [المائدة: 14]

(4) ينظر: شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص226.

(5) قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]

(6) ينظر: شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب، ص**226-225.

(7) ينظر: المرجع السابق، ص226.

2. قال الشيخ محمد بن عبد الوهاب: " فإذا عرفت هذا عرفت أن الإنسان لا يستقيم له إسلام – ولو وحد الله وترك الشرك– إلا بعداوة المشركين، والتصريح لهم بالعداوة والبغض، كما قال تعالى ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [المجادلة: 22] "[1].

علق شحرور مستنكرًا ما قرره الشيخ محمد بن عبد الوهاب؛ زاعمًا أن الإسلام يستقيم للإنسان مهما كانت ملته، بثلاثة شروط: الإيمان بوحدانية الله وترك الشرك، والاعتقاد بأن اليوم الآخر آت لا ريب فيه، ثم العمل الصالح الذي يجسد هذا الاعتقاد وذلك الإيمان مستدلًّا بآية البقرة[2]، وبأن النهي عن مبادلة المودة في آية المجادلة لا يعني بالضرورة التصريح بالعداوة[3].

3. قال القحطاني رحمه الله: " لذا فإن انزلاق هؤلاء العلماء (يقصد عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبده وعباس محمود العقاد وطه حسين) أو غيرهم في قضية موالاة الكفار، أو التساهل معهم في بعض الأمور بغير دليل شرعي؛ أمر يرفضه الإسلام ويأباه؛ لأن موضع القدوة لنا هو رسول الله ﷺ وصحابته الأجلاء وسلفنا الصالح وكفى"[4].

---

(1) النجدي: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان**، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، د.ط، د.ت)، ص355.

(2) قال تعالى:﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]

(3) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص227–228.

(4) القحطاني: محمد بن سعيد بن سالم، **الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف**، (الرياض: دار طيبة، ط.6، 1413هـ–1992م)، ج1، ص400.

علق شحرور بإيراد أسئلة استنكارية مثل: ما المعيار المعتمد في تصنيف إنسان ضمن حقل الموالين للكفار؟ وهل عدم التصريح علنًا بعداوة الكفار وبغضهم يعتبر موالاة لهم؟

ثم توصل إلى القول بأن العداوة والبغضاء مسألة فقهية لا أصل لها في التنزيل الحكيم[1].

مناقشة شحرور:

أولًا: مفهوم الولاء عند شحرور

1- أما تعريفه الموالاة بأنها مجرد علاقة إنسانية يتبع فيها الولي من يقلده؛

فمع كونها علاقة تتسم بالاتباع؛ إلا أنه تعمد إهمال قضيتين:

أولًا: الولاء لمن؟ فالولاء في تعريفه عامٌّ يشمل المؤمن والكافر، وقد تقرر سابقًا من كلام الشيخ محمد بن عبدالوهاب رحمه الله وأهل العلم، أن الولاء إنما يكون لله ولرسوله وللمؤمنين.

ثانيًا: تعمد إهمال جانبي الود والمحبة القلبية في تعريفه، مع أن مدار الولاء والبراء على القلب، وما يقتضيه من عمل، وسيأتي نقاش ذلك في بيان شبهاته حول مفهوم الولاء والبراء عند السلف[2].

2- وأما ادعاؤه أن المراد بطاعة أولي الأمر هو موالاة الذين آمنوا عمومًا؛ وزعمه أن القائل بخلاف ذلك حرف الكلم عن مواضعه

---

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص228.

[2] انظر: ص84 من البحث.

فادعاءٌ مخالف لما عليه جمهور المفسرين: من أن المراد بأولي الأمر: الولاة، أو العلماء، لا عموم المسلمين:

نقل الطبري –رحمه الله– اختلاف المفسرين في المراد بـ(أولي الأمر)؛ على أقوالٍ ثم قال: "وأولى الأقوال في ذلك بالصواب قول من قال: هم الأمراء والولاة، لصحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بالأمر بطاعة الأئمة والولاة فيما كان طاعة وللمسلمين مصلحة "[1].

وقال ابن جزي رحمه الله: "﴿وَأُوْلِي ٱلأَمْرِ﴾ هم: الولاة، وقيل: العلماء"[2].

ونقل ابن كثير رحمه الله: "عن ابن عباس... أهل الفقه والدين. وكذا قال مجاهد، وعطاء، والحسن البصري، وأبو العالية: ﴿وأولي الأمر منكم﴾ يعني: العلماء. ثم قال ابن كثير رحمه الله: والظاهر – والله أعلم–أن الآية في جميع أولي الأمر من الأمراء والعلماء"[3].

3- **وأما اعتباره الكفاءة معيارًا لتحديد الولاء، بغض النظر عن ديانة صاحبها** (فالولاء للطبيب النصراني، إن كان كفؤًا مقدمٌ على المسلم الغشاش مثلًا)، **وحثه على نشر مدارس اللغات لإظهار الولاء**

---

(1) ينظر: الطبري، **جامع البيان**، ص 176–182.

(2) ابن جزي، **التسهيل لعلوم التنزيل**، ج1، ص197.

(3) بتصرف: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٢، ص345.

فيجب أولًا تحديد مقصوده من الولاء، فإن عنى به: تقليد أي أحد والائتمام به ولو كان كافرا، فليس من الولاء في شيء، إذ القول به ينسف عقيدة الولاء والبراء؛ قال تعالى: "﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۚ أَتُرِيدُونَ أَن تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ عَلَيۡكُمۡ سُلۡطَٰنٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: 144].

وقد جاء عن عمر رضي الله عنه: «حين أمر أبا موسى رضي الله عنه، أن يرسل إليه تقريرًا، فأرسل إليه كاتبًا نصرانيًّا، فانتهره عمر رضي الله عنه وضرب فخذه وقال: أما وجدت فى أهل الإسلام من يكتب لك؟! لا تدنهم إذ أقصاهم الله ولا تأمنهم إذ خانهم الله[1]، ولا تعزهم بعد إذ أذلهم الله، فأخرجه»[2].

وفي رواية أخرى زيادة: "قال: فانتهرنى وضرب فخذي وقال: أخرجه، وقرأ ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ [المائدة: 51]، قال أبو موسى: والله ما توليته، إنما كان يكتب، قال: أما وجدت فى أهل الإسلام من يكتب لك؟! لا تدنهم إذ أقصاهم الله ولا تأمنهم إذ خانهم الله، ولا تعزهم بعد إذ أذلهم الله، فأخرجه"[3].

والعلاقة مع الطبيب ليست من الولاء في شيء، إذ المراد بالولاء كما بينا الحب في الله الذي من مقتضاه النصرة والمعادة لأعداء الله، أما التعامل مع الطبيب النصراني، أو غيره، من أهل الديانات

---

(1) كذا في الأصل، والجادة: خونهم.

(2) ينظر: الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، ج8،ص256، ح(2630)، قال الألباني: صحيح.

(3) المرجع السابق، ج8، ص257، ح(2630)، قال الألباني: حسن.

الأخرى، فجائز ما دام هذا التعامل لا يخالف ديننا وقد تعامل معهم النبي صلى الله عليه وسلم هو وأصحابه رضي الله عنم بسائر المعاملات.

وأما الموقف من المدارس الأجنبية، ففي أكثرها أخطار، ومخالفات، والأولى بالمسلمين نقل إيجابياتها إلى المدارس الوطنية، فقد ثبت بما لا يدع مجالا للشك أن هذه المدارس تتبنى ثقافات تخالف هويتنا الإسلامية في كثير من الأصول والفروع.

ولعلني أستهجن الداعي –بلا حدود– لنشر المدارس الأجنبية، والمتحفظ –بلا حدود– على تعليم ما يحفظ هويتنا، ولغتنا العربية، التي عليها مدار الشريعة كما قرر الشاطبي رحمه الله: "فإذا فرضنا مبتدئًا في فهم العربية فهو مبتدئ، أو متوسطًا فهو متوسط في فهم الشريعة، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية؛ فهو كذلك في الشريعة، فكان حجة في الشريعة، كما كان فهم الصحابة وغيرهم من الفصحاء الذين فهموا القرآن حجة، فمن لم يبلغ شأوهم، فقد كان نقصه من فهم الشريعة، بمقدار التقصير عنهم"[1].

وأما طعن القحطاني في الشيخ محمد عبده بأنه يوالي الكفار:

فإن المنهج الإصلاحي للشيخ محمد عبده كان قائمًا على التحرر من قيود التقليد في نفس الوقت الذي يركز على فترة النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين باعتبارها العصر الذهبي للإسلام والمسلمين[2].

---

[1] الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد، **الموافقات**، (دار ابن عفان، ط.١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م)، ج5، ص53.

[2] ينظر: ناظر سليمة، **الفكر الإصلاحي الحديث محمد عبده أنموذجا**، (جامعة ابن خلدون–تيارت– الجزائر، د.ط، 2017م)، ص18.

ولقد كان محمد عبده التلميذ المقرب من الشيخ جمال الدين الأفغاني صاحب التاريخ الحافل في مكافحة العدوان الإنجليزي، حتى قال فيه الأفغاني بعد صدور قرار إبعاده عن مصر: "لقد تركت لكم محمد عبده وكفى به لمصر عالمًا، "[1] وعلى الرغم من الخلاف المنهجي بين الإمامين إلا أنه نقل أفكار شيخه إلى وسط أوسع من طلبة الأزهر[2].

ولهذا تعلق الشباب بروحه الفتية التي كانت تحررهم من زيف الآراء الهدامة، وتنقي القلوب من زيغ المعتقدات وبدعها[3]، قال الأستاذ سليمان عطية:" كان الشيخ محمد عبده أطهر المصلحين في هذا القرن، ممن جمعوا بين الماضي والحاضر، وكانت ميزتهم على رجال المدرسة الحديثة أنهم يجمعون بين الثقافة القديمة والحديثة، فينادون بإصلاح القديم على بصيرة، ويجعلونه أساسًا لما يراد إضافته إليه من الإصلاح الحديث، حتى لا تنقطع صلتنا بماضينا، ولا تكون بالاقتصار على تقليد أوروبا ذيلًا من ذيولها"[4].

ثانيًا: شبهات شحرور حول مفهوم الولاء والبراء عند السلف:

1- أما قوله: إن الحب والبغض مشاعر عاطفية لا يصح أن تكون معياراً للتكليف[(5)]؛

---

[1] ينظر: المرجع السابق، ص23.

[2] المرجع السابق، ص24.

[3] المرجع السابق، ص30.

[4] بتصرف: ناظر سليمة، **الفكر الإصلاحي الحديث محمد عبده أنموذجا**، ص34-35.

[(5)] لقوله تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216].

فالولاء في اللغة: من "الوَلْيُ: وهو القُرْبُ، والدُّنُوُّ... والوَلِيُّ: الاسمُ منه، والمُحِبُّ، والصَّدِيقُ، والنَّصيرُ "[1].

فأراد شحرور –بعدم تضمينه المحبة والمودة في تعريف الولاء سابقًا– تفريغ المصطلح من معناه الحقيقي: المتضمن العواطف والمشاعر، وقد خالف بهذا المعنى القرآني، بدعوى الدفاع عنه؛ فإن المحبة لله ورسوله ركن ثابت لا يتحقق إيمان مسلم بدونهما، قال النبي ﷺ: «ثَلَاثٌ مَن كُنَّ فيه وجَدَ حَلَاوَةَ الإيمَانِ: أنْ يَكونَ اللَّهُ ورَسولُهُ أحَبَّ إلَيْهِ ممَّا سِوَاهُمَا، وأَنْ يُحِبَّ المَرْءَ لا يُحِبُّهُ إلَّا لِلَّهِ، وأَنْ يَكْرَهَ أنْ يَعُودَ في الكُفْرِ كما يَكْرَهُ أنْ يُقْذَفَ في النَّارِ»[2].

وقد أثبت الله محبته أولياءه فقال: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ [المائدة: 54]

وصرح ببغض أعدائه، فقال تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾ [البقرة 276]

فالولاء: "النصرة والمحبة والإكرام والاحترام والكون مع المحبوبين ظاهراً وباطناً"[3].

---

[1] الفيروز آبادى: محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط.8، ١٤٢٦ هـ)، ص1344.

[2] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الإيمان،باب حلاوة الإيمان، ج1، ص12، رقم(16).

[3] القحطاني،**الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف**، ص90.

والبراء: " البعد والخلاص والعداوة بعد الإعذار والإنذار "[1].

و" كل الولاءات، والصلات، والأنساب، والقرابات، مبتورة مقطوعة، إلا الموصول بالإيمان بالله ورسوله وشرائعه، يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُواْ مَكَانَكُمْ أَنتُمْ وَشُرَكَآؤُكُمْ فَزَيَّلْنَا بَيْنَهُمْ وَقَالَ شُرَكَآؤُهُم مَّا كُنتُمْ إِيَّانَا تَعْبُدُونَ﴾ [يونس: 28] "[2].

أ. وأما زعمه أن تحول البراء إلى معاداة مخرج له عن شرطي الحلم والرحمة، اللّذين هما خلاف العدوان، والاعتداء.

فالعجب من إنكاره الحلم والرحمة في الولاء بحجة أنهما: مشاعر عاطفية لا يصح أن تكون معياراً للتكليف؛ ثم استعمالهما هنا للطعن في تعريف البراء!

وفي ربط شحرور بين (المعاداة) و(الاعتداء) خطأ، فالمعاداة التي أمرنا الله بها، ليس فيها عدوان ولا اعتداء، قال تعالى:

﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: 8] قال الطبري رحمه الله: "وتعدلوا فيهم بإحسانكم إليهم، وبرّكم بهم"[3].

---

(1) المرجع السابق.

(2) مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، (دار القلم، ط.4، 1426هـ - 2005م)، ج1، ص250-251.

(3) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**،ج22، ص571.

وقد حذرنا الله في آية المائدة من ترك العدل، لشنآن أَحَدٍ، قال تعالى: ﴿ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: 8].

قال الطبري رحمه الله: "ولا يحملنكم عداوةُ قوم على ألا تعدلوا في حكمكم فيهم وسيرتكم بينهم، فتجوروا عليهم من أجل ما بينكم وبينهم من العداوة"[1].

ب. وأما حصره مواضع العداوة في القرآن بأنها عمل الشيطان، والبغضاء، وعقاب الله لمن نسي ميثاقه من النصارى

فسبق تقرير أن العداوة المقصودة ليست الاعتداء، هذا أولًا.

وأما استشهاده بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾ [آل عمران: 118] في إثبات البغضاء؛ فالآية على خلاف ما أراد؛ إذ فيها صريح النهي عن موالاة أعداء الله، أو مصادقتهم من دون المؤمنين؛ قال الطبري رحمه الله: "لا تتخذوا أولياء وأصدقاء لأنفسكم ﴿مِنْ دُونِكُمْ﴾ يقول: من دون أهل دينكم وملَّتكم، يعني من غير المؤمنين"[2].

وقد أهمل آيةً صريحةً في العداوة: قولُه تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ

---

(1) المرجع السابق، ج8، ص223.

(2) المرجع السابق،ج5، ص708.

أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: 4] فلماذا لم يعد إظهار العداوة والبغضاء هنا من صريح الإيمان؟!!

ج. وأما قوله: إن الله وصف نبيه بالرحمة، والبغضُ خلافَها، ولهذا لم يأمره الله بإظهار البغضاء، وإنما أمره بالاكتفاء بـ "حسبي الله ونعم الوكيل".

فكما أن للرحمة مواضع، فإن لإظهار العداوة والبغضاء مواضع أيضًا؛ إذ قد أمر الله نبيه ﷺ بالتأسي بإبراهيم عليه السلام بإظهار العداوة للكافرين؛ قال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحْدَهُ﴾ [الممتحنة: 4]

وأمره ﷺ بجهاد الكفار والمنافقين، والتغليظ عليهم، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ﴾ [التوبة: 73]

وأما الرحمة المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107] فالمراد ما رجحه الطبري رحمه الله من أن: "الرحمة بالمؤمنين تكون بهدايتهم للإيمان، وبالكافرين بدفع العذاب الذي كان ينزل بالأمم المكذّبة عنهم"[1].

---

[1] الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج16، ص441.

2- وأما زعمه أن الإسلام يستقيم للإنسان مهما كانت ملته بالوحدانية، والاعتقاد باليوم الآخر، والعمل الصالح الذي يجسده مستدلًّا بآية البقرة[1].

فظاهر الآية على خلاف ما أراد؛ إذ أثبتت النجاة لفرقة واحدة آمنت بالله وبنبيهم، ثم آمنوا بما جاء به النبي ﷺ، قال الطبري رحمه الله: "وأما إيمان اليهود والنصارى والصابئين، فالتصديق بمحمد ﷺ وبما جاء به، فمن يؤمن منهم بمحمد، وبما جاء به واليوم الآخر، ويعمل صالحا، فلم يبدل ولم يغير حتى توفي على ذلك، فله ثواب عمله وأجره عند ربه، كما وصف جل ثناؤه"[2].

وقد شرطت الآيات الإيمان بجميع الرسل لتحقيق صفة الإسلام، قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: 136]

قال الطبري رحمه الله: "صدّقنا بالكتاب الذي أنزل الله إلى نبيّنا محمد ﷺ"[3].

3- وأما قوله: إن النهي عن مبادلة المودة في آية المجادلة[4]، لا يعني بالضرورة التصريح بالعداوة

---

(1) لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: 62]

(2) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج2، ص39.

(3) الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج2، ص595.

(4) قال تعالى:﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[المجادلة: 22]

فالآية صريحة في عداوة الكافرين، قاطعةٌ في البغض القلبي، نقيض ما زعم؛ قال الحافظ رحمه الله: " "وقتل أبوه –يعني الجراح– كافرا يوم بدر ويقال: إنه هو الذي قتله ورواه الطبراني وغيره من طريق عبد الله بن شوذب مرسلا"[1]

وإن لم تكن الآية مصرحةً بالعداوة؛ فلا شك أنها آمرةٌ بالبغض القلبي الذي هو نقيض المودة، بخلاف ما زعم؛ قال البغوي رحمه الله: "أخبر أن إيمان المؤمنين يفسد بموادة الكافرين، وأن من كان مؤمنا لا يوالي من كفر، وإن كان من عشيرته"[(2)].

كما صرح إبراهيم عليه السلام بالبراءة منهم في قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ إِبۡرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦٓ إِنَّنِي بَرَآءٞ مِّمَّا تَعۡبُدُونَ إِلَّا ٱلَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُۥ سَيَهۡدِينِ﴾ [الزخرف: 26-27].

---

[1] ابن حجر، **فتح الباري بشرح البخاري**، ج7، ص93.

[(2)] البغوي، **معالم التنزيل**، ج8، ص62.

المطلب الثاني

مراتب الولاء عند شحرور

ينقسم الولاء عند شحرور إلى خمسة مستويات:

1- الولاء الفطري: في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرۡ عَشِيرَتَكَ ٱلۡأَقۡرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] فالعشيرة تضم الوالدين، والإخوة والأخوات[1].

2- الولاء الأسري: في قوله تعالى: ﴿يَوۡمَ يَفِرُّ ٱلۡمَرۡءُ مِنۡ أَخِيهِ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ ﴾ [عبس: 34-35] ففي يوم الحشر ينسى المرء كل ولاء أسري وعشائري[2].

3- الولاء العشائري: في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱسۡتِغۡفَارُ إِبۡرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ﴾ [التوبة: 114] بيان لما يجب على الداعية تجاه أفراد عشيرته الرافضين دعوته، وهو البراء الذي لا قسوة فيه يحافظ على العلاقات الفطرية فلا يقطعها، وهو مفهوم قوله تعالى:﴿إِنَّ إِبۡرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيمٌ ﴾ [التوبة: 114][3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص207-208

(2) ينظر: المرجع السابق.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص206.

4- الولاء القبلي: في قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: 124] إذ أراد إبراهيم عليه السلام -بحكم الولاء الفطري- أن ينسحب ما اختصه الله به على ذريته[1].

5- الولاء العقائدي (مكتسب): في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي﴾ [هود: 45] حيث قرر الله أن المعيار في فرز الناجين من الهالكين هو العمل الصالح، وفي الآية إشارة إلى احتمال أن ابن نوح من خيانة زوجته له؛ وهو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: 46][2].

ثم قرر أن الرسالات السماوية جاءت لوضع الولاء العقائدي على رأس سلم الولاءات دون أن يلغيها أو يتعارض معها؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات: 10]"[3].

والولاءات بأنواعها: اختيارية تقبل الجمع، لا إكراه فيها، وتختلف أولوياتها من إنسان لآخر؛ مثل: إيمان حمزة بن عبد المطلب عم النبي ﷺ الذي جاء نتيجة لولاء أسري صرف، نلمحه في خبره مع أبي جهل[4]، ومثل الولاء الأخلاقي الذي طغى على الولاء العقائدي في: خبر عبد الله بن أريقط مع النبي

---

(1) ينظر: المرجع السابق.

(2) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص207-208.

(3) ينظر: المرجع السابق، ص218.

(4) ينظر: المرجع السابق، ص209-210.

صلى الله عليه وسلم، وصاحبه أبي بكر يوم الهجرة، وخبر حاطب بن أبي بلتعة مع الرسول ومع قومه في فتح مكة[1].

والملاحظ أن الولاءات الخمس عنده لم تكن للحصر، وإنما ذكرها خطوطًا أساسية؛ بدليل حديثه عن أنواع أخرى مثل الولاء الأخلاقي، والولاء القومي... فلا إشكال عنده في تعدد الولاءات؛ والمسلم في الولايات المتحدة مثلًا يكون: "ولاؤه الإيماني لله ورسوله والذين آمنوا، وولاؤه القومي العربية؛ فهو يتكلمها في بيته، إلا أن ولاءه السياسي، والمصلحي للولايات المتحدة الأمريكية إذ هو جزء من شعبها"[2].

مناقشة شحرور:

1- أما تقسيمه الولاءات إلى خمس مستويات

فهو تقسيم مبتدع سلك فيه مسلك تقسيم السنة إلى نبوية ورسولية؛ ذلك أن الوحي لم يذكر إلا ولاءًا واحدًا، فيتضح لمن يقرأ كلام شحرور، بأن هذا التقسيم جاء بهدف التشتيت والعبث بمفهوم الولاء، ليوافق رؤيته الجديدة.

---

(1) ينظر: المرجع السابق.

(2) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص234-235.

ولعل في تقرير شحرور أن الولاءات بأنواعها اختيارية تقبل الجمع، لا إكراه فيها، تختلف أولوياتها من إنسان إلى آخر؛ إشارة لهذا الهدف حين ينتج لنا شخصية مشوهة: ولاؤها الإيماني: لله عز وجل وولاؤها السياسي: للدول المبارزة بالكفر والعصيان!

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ ٱلْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ وَأُمِّهِۦ وَأَبِيهِ﴾ [عبس: 34-35] لتقرير الولاء الأسري، فإنما كان موضوع الآيات انشغال المرء بنفسه يوم القيامة، وتخليه عن أقرب الناس إليه، قال الطبري رحمه الله: "يفرّ من أخيه: يفرّ عن أخيه ﴿وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ﴾ يعني: زوجته التي كانت زوجته في الدنيا ﴿وَبَنِيهِ﴾ حذرا من مطالبتهم إياه بما بينه وبينهم من التَّبعات والمظالم"[1].

وأما استدلاله بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ﴾ [هود: 46] على أن ابن نوح عليه السلام ليس من صلبه، فقد دحض الطبري رحمه الله هذا القول فقال: " تأويل ذلك: إنه ليس من أهلك الذين وعدتك أن أنجيهم، لأنه كان لدينك مخالفًا، وبي كافرًا، وكان ابنَه لأن الله . تعالى ذكره . قد أخبر نبيه محمدًا صلى الله عليه وسلم أنه ابنه فقال: (ونادى نوح ابنه) وغير جائز أن يخبر أنه ابنه فيكون بخلاف ما أخبر. وليس في قوله: (إنه ليس من أهلك)، دلالةٌ على أنه ليس بابنه، إذ كان قوله: (ليس من أهلك) ، محتملا من المعنى ما ذكرنا، ومحتملا أنه ليس من أهل دينك، ثم يحذف "الدين" فيقال: (إنه ليس من أهلك) ، كما قيل: (واسأل القرية التي كنا فيها) ، [سورة يوسف: 82]"[2].

---

[1] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج24، ص124.

[2] الطبري، **جامع البيان**،ج12، ص433.

بقي أن أشير إلى غياب المعيار الضابط في هذا التقسيم المخترع، فإدراجه قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ [البقرة: 124]، واستغفاره لأبيه، ضمن الولاء القبلي والعشائري، غير مسلم به، إذ كان ولاء إبراهيم عليه السلام ولاءً عقائديًّا، لأن الآية جاءت بعد إمامة الدين، قال تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124] وقد تبرأ إبراهيم عليه السلام من أبيه' فأين هذا الولاء القبلي العشائري؟!.

وفي جعل شحرور استغفار إبراهيم لأبيه ولاءً عشائريًّا، اعتراف منه بدخول المشاعر القلبية في الولاء، هدم به الأدلة التي ساقها إخراجًا للمشاعر القلبية من مفهوم الولاء.

المطلب الثالث

الآثار المترتبة على فهم السلف للولاء والبراء

يرى شحرور أن الفكر السلفي للولاء والبراء –القائم على الحب للأولياء والبغض للأعداء– حمله الداخلون في الإسلام من بلاد مصر واليمن وبلاد الروم وفارس، وهو قائمٌ على الولاء السلطوي، ممزوج بالولاء القبلي، متجمل بعباءة الولاء العقائدي، مستشهدًا بإزاحة الأنصار عن رئاسة الدولة بأحاديث تحض على العصبية؛ كحديث العشرة المبشرين بالجنة الذين هم من قريش، فقال: "وإني لأتصور – إن حدث هذا وروى رسول الله ﷺ أسماء هؤلاء وسمعه الأنصار– ما هو تعليقهم على ذلك؟ وكيف سيواجههم؟ والعشرة المبشرون بالجنة تظهر أمراً هامّاً جدّاً وهو أن الله سبحانه وتعالى تعصب لقريش كما لو أنه إلههم الخاص بهم"[1].

ويرى أن هذا الولاء السلطوي –كما يزعم– قد أدى إلى تأثيرات خطيرة سياسيًّا، وفكريًّا، منها:

أولًا: المستوى السياسي:

1– حروب الردة، التي قادها الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه، فاختلطت فيها الدوافع الاقتصادية بالولاءات القبلية والعقائدية، وجاءت سابقة خطيرة أجازت القتال بين المسلمين المؤمنين[2].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص219.

(2) المرجع السابق.

2- معركة الجمل، ومعركة صفين، حيث كان السبب الظاهر المعلن لها الثأر لمقتل عثمان[1].

3- الاغتيالات السياسية والتصفيات الجسدية التي طالت الخلفاء الراشدين الأربعة[2]، على يد المنافقين والمتطرفين والخوارج[3].

ثانيًا: المستوى الفكري[4]

1- اقتران الولاية بالحكم في الذهن العربي، فالوالي لم يعد الهادي والراعي والكفيل حسب قوله تعالى ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ﴾ [البقرة: 257] بل أصبح الوالي هو الحاكم، وأصبح ولاة الأمور الذين أمر تعالى بطاعتهم في (آية النساء 59)[5] هم الأمراء والسلاطين[6].

2- ارتقاء الولاء السلطوي في سلم الأولويات إلى المرتبة الأولى، فلم يعد للولاء العقائدي موقعه الأول الذي خصه له الوحي الإلهي نظريا، والذي أرساه فيه التطبيق النبوي عمليا[7].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص219.

(2) الصواب: الخلفاء الثلاثة، فإن أبا بكر رضي الله عنه لم يقتل.

(3) المرجع السابق، ص220.

(4) المرجع السابق، ص221

(5) قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: 59]

(6) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص220.

(7) المرجع السابق، ص221.

3- أصبح الولاء والبراء مصطلحين يضمان كل معاني السب والشتم والتكفير على المنابر أيًّا ما كان سبب الخصومة: أنصارًا ومهاجرين، أمويين وعباسيين، عرب وعجم...[1].

مناقشة شحرور:

أولًا: نشأة مفهومي الولاء والبراء:

أ. أما زعمه أن مفهوم الولاء البراء مأخوذ من الداخلين في الإسلام: من مصر واليمن وبلاد الفرس والروم؛

فزعم باطل مبني على الفكرة التي دسها سابقًا من قبول العلماء للأفكار الدخيلة دون تمحيص.

كما أن نشأة الولاء والبراء بالمفهوم السلفي لم تتزامن مع الفتوحات الإسلامية كما زعم؛ بل كانت وليدة العهد النبوي، فعن جرير بن عبدالله رضي الله عنه قال: "أتيتُ النبيَّ ﷺ وهو يُبايعُ، فقلتُ: يا رسولَ اللهِ، ابسطْ يدَك حتى أبايعَك، واشترِطْ عليَّ، فأنت أعلمُ . قال : أبايعُك على أن تعبدَ اللهَ، وتُقيمَ الصلاةَ، وتُؤتِيَ الزكاةَ، وتُناصِحَ المسلمين، وتُفارِقَ المشركين"[2].

ب. أما زعمه تقرير حديث العشرة المبشرين بالجنة العصبية.

---

(1) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص221.

(2) الألباني: محمد ناصر الدين، **صحيح سنن النسائي**، (مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط.١، ١٤٠٩ هـ)، ج**3**، ص875، رقم: 3893، وقال: صحيح.

فهؤلاء العشرة هم: أبو بكر الصديق، عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، سعيد بن زيد، أبو عبيدة عامر بن الجراح.

وما حازوه من بشرى، إنما كان لسبقهم إلى الإيمان، وبما قدموا من خدمات جليلة للدين، قال الذهبي رحمه الله بعد عرضه سيرتهم العطرة : "فهذا ما تيسر من سيرة العشرة، وهم أفضل قريش، وأفضل السابقين المهاجرين، وأفضل البدريين، وأفضل أصحاب الشجرة، وسادة هذه الأمة في الدنيا والآخرة"[1].

ولم يكن العرق سببًا في تفضيلهم؛ بدليل تبشير النبي ﷺ غيرهم، ممن تميز بنوع طاعة:

فهذا: بلال بن رباح رضي الله عنه، قال فيه النبي ﷺ: «إني سمعت دف نعليك بين يدي في الجنة»[2].

وآل ياسر: هم ياسر العنسيّ، وسمية بنت خياط، وعمار بن ياسر، قال فيهم النبي ﷺ: «صَبْرًا يَا آلَ يَاسِرٍ، فَإِنَّ مَوْعِدَكُمُ الْجَنَّةُ»[3].

---

(1) الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، (مؤسسة الرسالة، ط.٣، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م)، ج١، ص140.

(2) أخرجه البخاري **في صحيحه**، ج2، ص53، رقم(1149).

(3) أخرجه الحاكم **في المستدرك**، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، ذكر مناقب عمار بن ياسر رضي الله عنه، ج3،ص432، رقم:(5646)

كما بشر النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الأنصار بالجنة منهم:

ثابت بن قيس: "يا ثابت ألا ترضى أن تعيش حميدا، وتُقتل شهيدا"[1].

عمرو بن الجموح: "كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَيْكَ تَمْشِي بِرِجْلِكَ هَذِهِ صَحِيحَةً فِي الْجَنَّةِ"[2].

وأما قوله: "لو سمعه الأنصار ما هو تعليقهم على ذلك؟ وكيف سيواجههم؟"

فهيهات لمن قال الله فيهم: ﴿يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ أُوتُواْ﴾ [الحشر: 9] أن يحملوا في قلوبهم الغلّ أو الضغينة بتبشير إخوانهم بالجنة؟!

وأنى للأنصار الاعتراض على قول النبي ﷺ، وقد سلّموا له ظاهرًا وباطنًا على لسان سيدهم سعد بن معاذ رضي الله عنه حين قال:" فانظر الذي أحدث الله إليك فامض له، فصِل حبال من شئت، واقطع حبال من شئت، وعاد من شئت، وسالم من شئت، وخذ من أموالنا ما شئت، فنزل القرآن على قول سعد ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَارِهُونَ﴾ [الأنفال: 5]"[(3)].

وليس في حديث العشرة تنقيص من شأن الأنصار .كما أوهم شحرور. فالأحاديث كثيرةٌ في بيان حب النبي ﷺ إياهم؛ وجعْله آية الإيمان؛ قال ﷺ: «آيَةُ الإيمانِ حُبُّ الأنْصارِ، وآيَةُ النِّفاقِ بُغْضُ

---

[1] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإيمان، باب مخافة المؤمن أن يحبط عمله، ج1، ص110، رقم(119).

[2] أخرجه أحمد في **مسنده**، ج37، ص274، رقم(22553)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن.

[(3)] الصوياني: محمد بن حمد، **الصَّحيحُ من أحاديث السّيرة النبوية**، (مدار الوطن للنشر، ط.١، ١٤٣٢ هـ)، ص207، رقم(11)، وقال: سنده جيد وله شواهد.

الأنْصارِ»[1]، وقال ﷺ: «لولا الهجرة لكنت امرأ من الأنصار، ولو سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا وَسَلَكَتْ الْأَنْصَارُ وَادِيًا، أَوْ شِعْبًا، لسلكتُ وَادِيَ الْأَنْصَارِ، أَوْ شِعْبَ الْأَنْصَارِ»[2].

وأما ادعاءاته في المستوى السياسي:

- **فزعم أن حروب الردة، ومعركة الجمل وصفين، واغتيالات الخلفاء الراشدين، وظهور الخوارج، كلها كانت آثار الفهم السياسي للولاء والبراء عند السلف؛**

فجواب ذلك أن: قتال الصحابة كان عن تأويل، وكل تلك الأحداث –وإن كان ظاهرها سياسيًّا– إلا أنهم تأولوا فيها، كلٌّ بما لديه من دليل وفهم، قال علي رضي الله عنه يوم الجمل: "ولقد طاش عقلي يوم قتل عثمان، وأنكرت نفسي وجاءوني للبيعة، فقلت: والله إني لأستحيي من الله أن أبايع قوما قتلوا رجلا قال له رسول الله ﷺ: «ألا أستحيي ممن تستحيي منه الملائكة»، وإني لأستحيي من الله أن أبايع، وعثمان قتيل على الأرض لم يدفن بعد"[3].

وقد سبق الكلام أن شحرورا وأتباعه من الحداثيين يريدون فصل الدين عن الدولة، فهو هنا يتهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسوء الفهم للولاء والبراء، مع أنهم حملة الدين وحماته ولا يفهم الولاء والبراء إلا منهم.

---

(1) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الإيمان، باب: علامة الإيمان حب الأنصار،ج1، ص12، رقم(17).

(2) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب التمني، باب: باب ما يجوز من اللو،ج9، ص86، رقم(7244).

(3) أخرجه الحاكم **في المستدرك**، كتاب معرفة الصحابة رضي الله عنهم، فضائل أمير المؤمنين ذي النورين عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه، ج3،ص101، رقم:(4527) وقال: هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه.

وإنما كانت الحروب بينهم لاجتهادات المصيب فيها مأجور والمخطئ قد أصاب أجرا واحدا، وقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بهم، وكتب الله لهم رضوانه في القرآن الكريم، والآيات والأحاديث في ذلك مشهورة معلومة، فلا يصح القول بأن قتالهم كان عن سوء فهم منهم، هذا الجواب إجمالا.

أما عند التفصيل؛ فأقول:

إن حروب الردة قام بها أبوبكر رضي الله عنه سيد المهاجرين والأنصار، ولم يختلف أحد على قتالهم فكان إجماعًا.

وقتال صفين كان عن اجتهاد من الصحابة، واغتيالات الخلفاء كانت إما من كافر شانئ كأبي لؤلؤة المجوسي قاتل أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أو أصحاب فتنة كأصحاب ابن سبأ قتلة أمير المؤمنين عفان رضي الله عنه، أو الخوارج كلاب أهل النار قتلة علي رضي الله عنه.

وهل كان ظهور الخوارج إلا بسبب الفهم الخاطئ للولاء والبراء وانحرافهم عن هدي النبي صلى الله عليه وسلم، وعن هدي أصحابه رضوان الله عليهم، دل على ذلك مناظرة ابن عباس رضي الله عنهما لهم، ورجوع كثير منهم عن الباطل بعد المناظرة[1].

وأما ادعاءاته في المستوى الفكري:

أ. فزعم أن الولاء السلطوي أصبح في المرتبة الأولى قبل الولاء العقدي؛

فجوابه: أن لو كان الأمر كذلك لما حشد أبو بكر رضي الله عنه الجيوش لقتال مانعي الزكاة، ولآثر المداهنة السياسية، ولما خرجت الجيوش الإسلامية حاملة راية الإسلام في دول المشرق والمغرب.

---

[1] ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج10، ص566.

إن شحرورا يتعامل مع الصحابة كآحاد الناس، متجاهلًا أنهم جيل الوحي، به زكت أخلاقهم وقويت به نفوسهم، أليس فيهم عمر رضي الله عنه القائل: «ودِدْتُ أنِّي نَجَوْتُ منها كَفَافًا، لا لي ولَا عَلَيَّ»[1].

فقل لي بربك لمَن ولاء من هذه سيرته؟! أولئك قوم عجز الدهر عن الإتيان بمثلهم، فالعجب كل العجب من وقاحة المتطاول عليهم.

ب. **وأما زعمه أن مصطلح الولاء والبراء أصبح يضم كل معاني السب والشتم والتكفير أيًّا كان سبب الخصومة.**

فهذا كلام فضفاض لم يذكر عليه مثالًا ولا دليلًا، ولا اقتران عند السلف بين الولاء والبراء، وبين السب والشتم، إذ قد تقرر سابقًا أن البراء من أعداء الله لا يعنى السباب أو الشتم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: 108] وقال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ [الممتحنة: 8] والتكفير في الإسلام له ضوابط معلومة، لا لأجل الخصومة.

---

[1] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الأحكام،باب الاستخلاف، ج9، ص81، رقم(7218).

المبحث الثاني

تحريف مفهوم الردة، ودعوى عدم تطبيقه في عصر الاحتجاج

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الردة عند شحرور.

المطلب الثاني: أقسام الردة عند شحرور.

المطلب الثالث: دعوى عدم تطبيق الردة في عصر الاحتجاج.

المطلب الأول

مفهوم الردة عند شحرور

قرر شحرور عدم وجود ملة في الأرض –سماوية أو غير سماوية– تحكم بالموت على الخارج منها، إلا في الفقه الإسلامي الموروث [1].

وفي تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ [البقرة: 217]

وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾ [المائدة: 54]

قرر أن الارتداد يكون: بجحود الإيمان بالله واليوم الآخر، والعمل الصالح، إذ هو الحد الأدنى لدخول الإسلام[2]، ولا يدخل في الردة التحول من التبعية لمحمد ﷺ إلى ملل أخرى كاليهودية والنصرانية[3].

وعلى هذا الفهم: اليهود والنصارى عنده مؤمنون وليسوا بمسلمين، ولم يتحرج من التصريح بذلك؛ ففي تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَاأَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ [آل عمران: 64] قال:

---

(1) المرجع السابق، ص270.

(2) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص240.

(3) المرجع السابق، ص254.

"لماذا طلب منهم أن يشهدوا بأنه مسلم، وهل هو بحاجة إلى شهادتهم؟ الجواب: لأنه يعتقد بأنهم مسلمون، وأنه مسلم مثلهم، وطلب منهم الدخول في الإيمان، والمحافظة على التوحيد"[1].

وبعد أن هيأ لمفهوم الردة، قرر أن بدايتها: " عند أهل التفسير بآيتي البقرة[2]، والمائدة..."

ثم تساءل: "ألم تكن هناك ردة ومرتدون قبلها؟ وأجاب: بلى، لكنها كانت تأتي تحت عنوان آخر هو النفاق. يروي الفخر الرازي في تفسيره الكبير، عن أم المؤمنين عائشة قولها: مات رسول الله ﷺ وارتدت العرب وأشهر النفاق "[3].

مناقشة شحرور:

1. **أما ادعاؤه عدم وجود ملة تعدّ القتل حدًّا للردة؛**

فذلك لقصر نظره، إذ إن نصوص التوراة تصرح بالقتل حدًّا للردة:

"13: 6 وإذا أغواك سرا أخوك ابن أمك، أو ابنك، أو ابنتك، أو امرأة حضنك، أو صاحبك الذي مثل نفسك قائلاً نذهب ونعبد آلهة أخرى لم تعرفها أنت ولا آباؤك...

13: 8 فلا ترض منه ولا تسمع له ولا تشفق عينك عليه ولا ترق له ولا تستره

---

(1) المرجع السابق، ص254.

(2) قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: 217].

(3) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص246

13: 9 بل قتلا تقتله يدك، تكون عليه أولا لقتله ثم أيدي جميع الشعب أخيرا"[1].

فدل هذا على ثبوت حد الردة في الملل السابقة، بخلاف ما زعم، ولو سلمنا أن الردة ليست في الملل الأخرى فنحن متعبدون بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم التي نسخت الشرائع كلها، وسأذكر الأدلة على ثبوت القتل حدًا للردة في المطلب الثالث من هذا المبحث.

2. وأما حصره الإيمان، في الإيمان بالله واليوم الآخر، بغض النظر عن التبعية لمحمد ﷺ:

فهذا التعريف منابذ لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكۡفُرۡ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلَۢا بَعِيدًا﴾ [النساء:136]

قال الطبري رحمه الله: "(والكتاب الذي نزل على رسوله)، يقول: وصدّقوا بما جاءكم به محمد من الكتاب الذي نزله الله عليه، وذلك القرآن. (والكتاب الذي أنزل من قبل)، يقول: وآمنوا بالكتاب الذي أنزل الله من قبل الكتاب الذي نزله على محمد ﷺ، وهو التوراة والإنجيل"[2].

3. وأما إباحته الانتقال لملل أخرى: كاليهودية والنصرانية؛ إذ يخرج صاحبها من الإيمان فقط، ويبقى أصل التوحيد.

فهو مردودٌ بوجوه:

---

[1] **سفر التثنية**، تثنية الاشتراع، الإصحاح الثالث عشر، فقرة: 6-9.

[2] الطبري، **جامع البيان**، ج7، ص594

أ. صريح قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157] فالآية تدعو اليهود والنصارى إلى الإيمان بالنبي محمد ﷺ، الذي يعرفون صفته في كتبهم، وشحرور يقول: لا بأس بالتحول عن رسالته!

ب. حديث مسلم: «والذي نفْسُ محمدٍ بيدِهِ، لا يسمعُ بي أحدٌ من هذه الأمةِ، لا يهودِيٌّ، ولا نصرانِيٌّ، ثُمَّ يموتُ ولم يؤمِنْ بالذي أُرْسِلْتُ به، إلَّا كان من أصحابِ النارِ» [1].

[1] أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، ج1، ص134، رقم(153).

المطلب الثاني

أقسام الردة عند شحرور

يرى شحرور أن الردة مستويان:

عقدي: لا يجوز فيه الإكراه: وهو الإيمان بالله واليوم الآخر، ولا يهم بعدها أشهد أن محمداً رسول الله أم لم يشهد، وله الحق في إعلان ذلك بالطرق السلمية[1].

وعملي: يستحيل وقوعه: وهو العمل الصالح والقانون الأخلاقي، الذي تعد الردة عنه مستحيلة، إذ لا يمكن لإنسان أن يضرب والديه، ويمارس الفاحشة العلنية، فإن حصل عدّ صاحبه مجنونًا، ومجرمًا بحق المجتمع[2]. ونتيجة هذا التقسيم: إباحة الردة، فـ: " بوسع أي إنسان مسيحي في أمريكا أو فرنسا، أن يعلن إيمانه وارتداده عنه عقائديّاً، دون أن يمس أحد شعرة في رأسه، طالما أنه لم يخرج في سلوكه، وعلاقاته مع الناس والدولة عن الخطوط العامة المرسومة في قانون البلد الذي هو فيه... وبالمقابل، فنحن لا نرى أي حرج في أن يعلن أحد أتباع محمد ﷺ تحوله إلى المسيحية ليصبح من أتباع عيسى"[3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص253

(2) ينظر: المرجع السابق، ص253.

(3) بتصرف: المرجع السابق، ص259.

ويرى شروطًا إن تحققت؛ يجوز عندها إعمال القتل حدًّا للردة هي:

1. الجماعية[1].
2. الإظهار عند الإمام مالك[2].
3. الإشهار عند الرازي[3].
4. ويجمع هذه الثلاثة صفة رابعة هي: أنها جميعاً حركات انفصالية معارضة تعلن العصيان المسلح على الحكومة المركزية[4].

مناقشة شحرور:

1. أما تقسيمه الردة إلى عقدية وعملية، وزعمه أن لا حرج على المسلم في التحول للمسيحية ليصبح من أتباع عيسى لكونها من الردة العقدية التي فيها مطلق الحرية.

فيجب أولًا تعريف الردة، وبيان أنواعها عند أهل العلم:

---

(1) المرجع السابق، ص 246

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

(4) المرجع الساب.

أولًا: تعريف المرتد: قال ابن قدامه رحمه الله: "هو الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر"[1].

ثانيًا: حكم المرتد: نقل عدد من العلماء الإجماع على قتله؛ قال ابن قدامة رحمه الله: "أجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتدين"[2].

وقال النووي رحمه الله: " فيه وجوب قتل المرتد وقد أجمعوا على قتله لكن اختلفوا في استتابته هل هي واجبة أم مستحبة"[3].

وقال ابن عبد البر رحمه الله: "وأجمع أهل العلم على وجوب قتل المرتد"[4].

ثالثًا: تنقسم الردة إلى اعتقادية، وعملية:

– فأما الاعتقادية: فهي "عبادة غير الله عز وجل، أو اعتقاد الشريك له، أو تكذيب ما صرح به القرآن كاعتقاد تكذيب الرسل" [5].

---

[1] ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، ١٤١٧ هـ)، ج12، ص264.

[2] ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، ١٤١٧ هـ)، ج12، ص264.

[3] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج12، ص208.

[4] ابن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج3، ص704..

[5] مجموعة مؤلفين، **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط.١، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م)، ج10، ص501.

– وأما العملية: فهي الأعمال التي يقترن فعلها الدخول في الردة الاعتقادية:

مثال ذلك: ما أورده القَرافي في بيان أنواع الكفر المتضمن في السحر فقال: "هذه الأنواعُ قد تقع بلفظٍ هو كُفرٌ، أو اعتقادٍ هو كُفرٌ، أو فِعلٍ هو كُفرٌ؛ فالأوَّلُ: كالسَّبِّ المتعَلِّقِ بمن سَبُّه كُفرٌ، والثَّاني: كاعتقادِ انفرادِ الكواكِبِ أو بَعْضِها بالرُّبوبيَّةِ، والثَّالِثُ: كإهانةِ ما أوجَبَ اللهُ تعالى تعظيمَه من الكِتابِ العزيزِ وغيرِه، فهذه الثَّلاثةُ متى وقع شيءٌ منها في السِّحْرِ، فذلك السِّحْرُ كُفرٌ لا مِرْيَةَ فيه"[1].

والردتان (العلمية، والعملية) حكمهما واحد وهو الدخول في الكفر سواء وقع باعتقاد أو عمل، وإدراج: ضرب الوالدين أو ممارسة الفاحشة علنًا ضمن الردة العملية ليس من عقائد أهل السنة، فهما من الكبائر غير المخرجة من الملة قال صلى الله عليه وسلم: «أتاني آت من ربي، فأخبرني، أو قال: بشرني، أنه من مات من أمتي لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة. قلت: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق»[2].

وأما قوله بجواز الانتقال (الارتداد) إلى المسيحية ليصبح من أتباع عيسى، فمردود عليه بانعقاد الإجماع على كفر من ترك الإسلام إلى غيره من الأديان، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 85] قال الطبري رحمه الله: "ومن يطلب دينا غيرَ دين الإسلام ليدين به، فلن يقبل الله منه ... وذُكر أنّ أهل كل ملة ادّعوا أنهم هم المسلمون، لما نزلت هذه الآية، فأمرهم الله

---

[1] القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، (عالم الكتب، د.ط، د.ت)، ج٤، ص140.

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الجنائز، باب في الجنائز ومن كان آخر كلامه لا إله إلا الله، ج2، ص71، رقم(1237).

بالحج إن كانوا صادقين، لأن من سُنة الإسلام الحج، فامتنعوا، فأدحض الله بذلك حجتهم"[1]، وفي صحيح مسلم، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «والذي نفْسُ محمدٍ بيدِهِ، لا يسمعُ بي أحدٌ من هذه الأمةِ، لا يهودِيٌّ، ولا نصرانِيٌّ، ثُمَّ يموتُ ولم يؤمِنْ بالذي أُرْسِلْتُ به، إلَّا كان من أصحابِ النارِ»[(2)].

فدل هذا على أن الإسلام المراد في الآية هو شريعة محمد صلى الله عليه وسلم، ومن لوازم الإيمان به، اعتقاد تحريف اليهودية والنصرانية كما أخبر الكتاب العزيز فلا يجوز الانتقال من الدين الحق إلى المحرف، لاسيما وقد أمروا في الكتاب والسنة باتباع محمد صلى الله عليه وسلم قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ﴾ [الأعراف: 157] إلى قوله تعالى: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [الأعراف: 157]

2. وأما وضعه شروطًا لعدّ الفرق المرتدة مستحقة للقتال:

فلا شك في وجوب قتال من اجتمع على قتال المسلمين، لكن اشتراط كون الفرقة معلنةً للعصيان لصحة قتالها مجانب للصواب، لأنها تقاتل متى علم ردتها، وتمت مراجعتها فأصرت على الردة، وعلى التحيز للخروج على النظام العام للمجمتع، وقد اكتفى شحرور بإضافة هذا الشرط دون شواهد، ولا عجب؛ إذ الشواهد على جواز قتل المرتد كفرد –وإن لم يعلن العصيان– كثيرة؛ منها: ما أخرجه البخاري رحمه الله من أن معاذًا رضي الله عنه: «أتى أبا موسى الأشعري رضي الله عنه وقد اجتمع

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، ج6، ص570.

[(2)] أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد ﷺ، ج1، ص134، رقم(153).

إليه الناس، وإذا رجل عنده قد جمعت يداه إلى عنقه، فقال له معاذ: يا عبد الله بن قيس أيم هذا؟ قال: هذا رجل كفر بعد إسلامه، قال: لا أنزل حتى يقتل، قال: إنما جيء به لذلك فانزل، قال: ما أنزل حتى يقتل، فأمر به فقتل»[1].

وفي رواية أخرى للبخاري: «أَنَّ رَجُلًا أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، فأَتَى مُعَاذُ بنُ جَبَلٍ وهو عِنْدَ أَبِي مُوسَى فَقالَ: ما لِهذا؟ قالَ: أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قالَ: لا أَجْلِسُ حتَّى أَقْتُلَهُ، قَضَاءُ اللَّهِ ورَسولِهِ ﷺ»[2]، وسيأتي تفصيل المسألة في المطلب الثالث من هذا المبحث.

والحاصل أن شرط إعلان العصيان الذي ابتدعه شحرور، إنما هو تحريف للكلم عن مواضعه، وليس له أي قيمة تذكر في تحديد مدى صلاحية تطبيق حد الردة، وإنما أراد به إسقاط حد الردة عن الأفراد.

---

(1) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ج5، ص161، رقم(4341).

(2) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الأحكام،باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه،ج9، ص65، رقم(7157).

المطلب الثالث

دعوى عدم تطبيق الردة في عصر الاحتجاج

أنكر شحرور القتل حدًّا للردة، مستدلًّا بعدة أدلة:

أولًا: رد حديث «من بدل دينه فاقتلوه»[1].

ثانيًا: زعم عدم ورود (القتل) حدًّا للردة في القرآن.

ثالثًا: بعض الأحداث التاريخية للردة التي لم يتم فيها تطبيق حد القتل.

أولًا: رد حديث «من بدل دينه فاقتلوه»:

اعتمد في رد الحديث على:

أ. ترك إخراج مسلم له، فعدّ ذلك ردًّا للحديث.

ب. خروجه عن عقوبة المرتد المنصوص عليها في (آيتي البقرة)[2] و(المائدة)[3] [4].

---

[1] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب: كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة، ج9، ص15، رقم(6922).

[2] قوله تعالى:﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: 217]

[3] قوله تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54]

[4] شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص244.

ج. تعارضه مع التنزيل الحكيم، نصًّا وروحًا، في عشرات الآيات، كقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125] ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [آل عمران: 128]، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99]...[1].

د. تعارضه مع أحاديث نبوية أخرى، منها ما رواه البخاري عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَمَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ فَقَدْ عَصَمَ مِنِّي نَفْسَهُ وَمَالَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ وَحِسَابُهُ عَلَى اللهِ»[2]"[3].

هـ. عدم احتجاج أبي بكر رضي الله عنه على عمر بالحديث لما أنكر عليه قتال مانعي الزكاة[4].

و. الحديث لم يجر تطبيقه عمليّاً لا في العصر النبوي، ولا في العصر الراشدي[5].

ثانيًا: زعم عدم ورود (القتل) حدًّا للردة في القرآن:

---

[1] المرجع السابق.

[2] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي ﷺ الناس إلى الإسلام، ج4، ص48، رقم(2946).

[3] شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص245.

[4] المرجع السابق.

[5] ينظر: المرجع السابق، ص245-247.

على خلاف حد الزنا وحد السرقة، فإن شحرورا يرى أن الردة لم يحدد القرآن لها سوى عقوبتين" أ- حبوط عمله وبطلانه في الدنيا والآخرة، ب – أن الله سيستبدلهم بقوم يحبهم ويحبونه[1].

ثالثًا: بعض الأحداث التاريخية للردة لم يتم تطبيق حد القتل فيها:

ذكر واقعة ارتداد الأشعث بن قيس بن معد يكرب الكندي، وإطلاق أبي بكر رضي الله عنه سراحه وتزويجه أخته[2].

مناقشة شحرور:

1. أما رده حديث (من بدل دينه فاقتلوه):

بأن مسلمًا لم يروه في صحيحه، فرد هذا الزعم بوجوه:

1. كون الحديث لم يروه مسلم، لا يدل على رده إياه، فإن مسلما. رحمه الله . لم يجمع كل الأحاديث، ولم يقل هو، أو غيره من العلماء: إن عدم إيرادهم الحديث في كتابهم يدل على رده، فهذه دعوى:

والدعاوى ما لم تقيموا عليها بينات أبناؤها أدعياءُ[3]

---

[1] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص241-240.

[2] ينظر: المرجع السابق، ص248-249.

[3] البيت للبوصيري، الميموني: محمد بن محمد بن الحسن، **النصح الأوفى لأهل الصدق والوفا**، (دار الكتب العلمية، ط.1، 2002م)، ص76.

2. أخرج البخاري ومسلم عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: " «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، إِلَّا بِإِحْدَى ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثَّيِّبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ الْجَمَاعَة "[1].

3. الحديث لم يتفرد به البخاري، بل رواه أيضاً: الإمام أحمد (1871)[2]، والترمذي (1458)[3]، وأبو داود (4351)[4]، وغيرهم.

ثانيًا: زعم **مخالفة الحديث عقوبة المرتد المنصوص عليها في قوله تعالى: ﴿...وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ [البقرة: 217]**

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ...﴾ [المائدة: 54]

---

(1) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الديات، بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَى {أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، ج9، ص5، رقم(6878) واللفظ له، وأخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب ما يباح به دم المسلم، ج3، ص1302، رقم(1676).

(2) أخرجه أحمد في **مسنده**، كتاب: ومن مسند بني هاشم، باب: مسند عبد الله بن العباس، ج5، ص119، رقم(2966)، قال أحمد محمد شاكر: صحيح.

(3) أخرجه الترمذي في **سننه**، أبواب الحدود، باب ما جاء في المرتد، ج4، ص59، رقم(1458)، قال الألباني: صحيح.

(4) أخرجه أبو داود **في سننه**، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ج6،ص407، رقم (4351) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

فجواب ذلك: أن الآيتين قررتا العقوبة الأخروية للردة، قال الطبري رحمه الله: "(حبطت أعمالهم)، بطلت وذهبت، وبُطولها: ذهابُ ثوابها، وبطول الأجر عليها والجزاء في دار الدنيا والآخرة"[1] فالكلام في الآية كما قرر الطبري عن العقوبة الأخروية، وليس فيها تعرض للعقوبة الدنيوية، والحديث لا يعارض الآية وإنما قرر الحديث العقوبة الدنيوية لها، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم "ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه"[(2)].

ثالثًا: زعم معارضة حديث (من بدل دينه فاقتلوه) أحاديث نبوية أخرى، منها حديث البخاري: "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله..."

فلا وجه للتعارض هنا، إذ الحديث المذكور (أمرت أن أقاتل الناس) يوضح أن (لا إله إلا الله) عاصمةٌ لدم قائلها كما قال ابن رجب رحمه الله: "فما عصم الدم والمال فهو حقيقة التوحيد."[(3)] فمن خرج عنها أو عن مقتضاها استوجب عقوبة (من بدل دينه فاقتلوه).

ولما اعترض عمر بن الخطاب رضي الله عنه على أبي بكر لما أجمع على قتالهم محتجا بحديث أمرت أن أقاتل الناس..." أجابه أبوبكر رضي الله عنه: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة،

---

[1] الطبري، **جامع البيان**، ج3، ص666.

[(2)] أخرجه أحمد في **مسنده**، كتاب: مسند الشاميين، باب: حديث المقدام بن معدي كرب الكندي، ج28، ص410، رقم(17174)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح، ورجاله ثقات رجال الصحيح.

[(3)] ابن رجب، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، ج٧، ص232.

فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم على منعها»[1]

وقد أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على قتالهم، حتى عمر رضى الله عنه انتهي إلى قول: "فوالله ما هو إلا أن رأيت الله قد شرح صدر أبي بكر لقتالهم، حتى علمت أنه الحق"[2] فماذا بعد إجماع الصحابة؟

رابعًا: وأما استدلاله: بأن ترك احتجاج أبي بكر بالحديث، يدل على بطلانه.

فجوابه: أن شحرورًا لم يفرق بين المرتدين، ومانعي الزكاة:

فالمرتدون من أحياء العرب حول المدينة[3] لهم حكمهم، ومانعو الزكاة احتجوا، بقوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيۡهِمۡۖ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٞ لَّهُمۡۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [التوبة: 103] فـ"قالوا: فلسنا ندفع زكاتنا إلا إلى من صلاته سكن لنا."[4] ولهم حكمهم.

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل من أبى قبول الفرائض وما نسبوا إلى الردة، ج9، ص15، رقم(6924).

[2] الألباني، **صحيح سنن النسائي**،ج2، ص648.

[3] ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، (دار هجر، ط.١، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م)، ج9، ص421.

[4] ينظر: المرجع السابق، ج9، ص437.

فأما أهل الردة فقاتلهم الصديق رضي الله عنه، حتى ردهم إلى الدين، وأما مانعو الزكاة فهم المعنيون بقول أبي بكر رضي الله عنه: "والله لو منعوني عقالًا كانوا يؤدونه إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعه" في جوابه استشكال عمر رضي الله عنه قتالهم: "علام تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فإذا قالوها؛ عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها "[1].

خامسًا: وأما نفيه تطبيق (من بدل دينه فاقتلوه) عمليًّا في عصر النبي ﷺ، وعصر الخلفاء.

فجوابه: ما أخرجه البخاري رحمه الله من أن معاذًا رضي الله عنه: «أتى أبا موسى الأشعري رضي الله عنه وقد اجتمع إليه الناس، وإذا رجل عنده قد جمعت يداه إلى عنقه، فقال له معاذ: يا عبد الله بن قيس أيم هذا؟ قال: هذا رجل كفر بعد إسلامه، قال: لا أنزل حتى يقتل، قال: إنما جيء به لذلك فانزل، قال: ما أنزل حتى يقتل، فأمر به فقتل»[2].

وفي رواية أخرى للبخاري: «أَنَّ رَجُلًا أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، فأتَى مُعَاذُ بنُ جَبَلٍ وهو عِنْدَ أَبِي مُوسَى فَقالَ: ما لِهذا؟ قالَ: أَسْلَمَ ثُمَّ تَهَوَّدَ، قالَ: لا أَجْلِسُ حتَّى أَقْتُلَهُ، قَضَاءُ اللَّهِ ورَسولِهِ ﷺ»[3].

---

(1) ينظر: المرجع السابق، ج9، ص438.

(2) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب المغازي، باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، ج5، ص161، رقم(4341).

(3) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الأحكام،باب الحاكم يحكم بالقتل على من وجب عليه دون الإمام الذي فوقه،ج9، ص65، رقم(7157).

هذا مع قتال أبي بكر رضي الله عنه والصحابة للمرتدين.

2.وأما إنكاره ورود (القتل) حدًّا للردة في القرآن كباقي الحدود مثل الزنى والسرقة؛

فقد سبق جوابه في المطلب الثاني من المبحث الأول للفصل الأول، ببيان أن النبي ﷺ مبين للكتاب، ووجوب طاعته، وقد أمر ﷺ بقتل المرتد، على ما سبق أدلة، وقد قال ابن عبد البر رحمه الله: "فالقتل بالردة، على ما ذكرنا، لا خلاف بين المسلمين فيه، ولا اختلفت الرواية والسنة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه، وإنما وقع الاختلاف في الاستتابة"[1].

ومن العلماء من رأى حبس المرتد لا قتله، وهو مروي عن النخعي، والثوري، ورواية عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ومن الأدلة التي اعتمدوا عليها: "حديث أنس رضي الله عنه في قوم ارتدوا في فتح تستر ولحقوا بالكفار، فقتلهم المسلمون فقال عمر رضي الله عنه: (لأن يكون أخذتهم سلمًا أحب إلي من كذا وكذا) فقال أنس رضي الله عنه: (ما كان سبيلهم لو أخذتهم سلمًا إلا القتل قوم ارتدوا عن الإسلام ولحقوا بدار الكفر) فقال: لو أخذتهم سلمًا لعرضت عليهم الباب الذي خرجوا منه، فإن رجعوا وإلا استودعتهم السجن، قال ابن كثير، قد رواه الإمام أحمد من طريق أخرى بإسناد صحيح"[2].

---

[1] ابن عبدالبر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، ج3، ص716.

[2] ينظر: علي عبد الجليل، **حد الردة بين النص والتطبيق**، جامعة المدينة العالمية بماليزيا، العدد 38، 2020م، ص12-13.

قال ابن كثير رحمه الله " وهذا يقتضي أنهم إنما قَتَلوا بعد تمنُّعهم بلحاقهم بالمشركين، فإنه لا يُقتصُّ منهم عند كثيرٍ من العلماء، منهم الإمام أحمد بن حنبل، وإلا فلو قَتَلوا قبل امتناعِهِم، لوَجَبَ القَصاصُ قولاً واحدًا.

وأما حَبْسهم حتى يُسلِمُوا، ففيه دلالة لمذهب سفيان الثوري ومَن وافَقَه: أنَّ المرتدَّ يستتابُ، ويُنظرُ ما رُجِيَت توبتُه، وهو معنى قول إبراهيم النَّخَعي"[1].

3.وأما زعمه أن نشأة مصطلح الردة كانت لأسباب سياسية، هدفها القضاء على المعارضة، أو لمجرد فرض الوصاية على الناس، بمعاقبة من يرفض الانصياع للعلماء

فهو مجرد ادعاء باطل، فقد تقدم أن حد الردة ثابت بالكتاب والسنة، لا كما ادعى نشأته بأسباب سياسية.

وأما ادعاؤه فرض العلماء وصايتهم على الناس؛ فهذا كلام من لم يقرأ سيرهم، قال الشيخ رشيد رضا رحمه الله: "وأما الأئمة فلم يطالبوا الأمة إلا بما ثبت قطعيًّا، وأما ما فيه مجال للاجتهاد من دليل ومدلول، فلم يُكلّفوا به إلا من ثبت عنده، وحرموا تقليدهم فيما ثبت من اجتهادهم"[(2)].

كما أن الأمر بالرجوع لأهل العلم جاء من الله عز وجل، لا العلماء، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 42-44].

---

[1] ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **مسند الفاروق**، (دار الفلاح، الفيوم – مصر، ط.1، 1430 هـ)، ج2، ص284.

[(2)] رشيد رضا: محمد رشيد بن علي، مجموعة من المؤلفين، **مجلة المنار**، (د.م، د.ط، د.ت)، ج29، ص507.

ولا عجب؛ إذ هم أهل الاختصاص لاستنباط أحكام الله ومراده، قال القرطبي ـ رحمه الله ـ في تأويل قوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ﴾ [النساء: 83] "أي لم يحدثوا به ولم يفشوه حتى يكون النبي ﷺ هو الذي يحدث به ويفشيه، أو أولو الأمر وهم أهل العلم والفقه"[1].

4.وأما استشهاده ببعض الأحداث التاريخية التي لم يتم فيها تطبيق القتل حدًّا للردة:

أ.فذكر الأشعث بن قيس بن معد يكرب الكندي، وارتداده، فلما أسر أطلق أبو بكر وثاقه وزوجه أخته...

فالجواب: أن ارتداد الأشعث بن قيس رضي الله عنه؛ ثابت، إلا أنه تاب بعده فـ "عن إبراهيم النخعي، قال: ارتد الأشعث في ناس من كندة، فحوصر، وأخذ بالأمان، فأخذ الأمان لسبعين، ولم يأخذ لنفسه، فأتي به الصديق، فقال: إنا قاتلوك، لا أمان لك، فقال: تَمُنُّ علي وأُسلم؟ قال: ففعل، وزوجه أخته"[2].

فالرواية صريحة في أن الزواج كان بعد رجوعه إلى الإسلام، وما كان الصديق الأكبر ليضع أخته تحت رجل إلا إن كان قد غلب على ظنه أنه قد حسن إسلامه؛ وما كان ليزوج أخته مرتدا، وهو الذي حارب المرتدين ومانعي الزكاة.

---

(1) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج5، ص291.

(2) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج2، ص39.

ب. **وأما زعمه أن هناك من ارتد دينيّاً في زمن الرسول ﷺ، ولم يتخذ الرسول ﷺ أي إجراء ضدهم.**

فلم يعرف أحدٌ أظهر ردته في عهد النبوة ولم يقتل؛ بل ثبت خلاف ذلك؛ فقد قتل النبي ﷺ ابن خطل، أحد المرتدين: «فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ –رضي الله عنه– أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ، وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ، فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَهُ رَجُلٌ فَقَالَ: ابْنُ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ؛ فَقَالَ: (اقْتُلُوهُ)»[1]. قال النووي رحمه الله: "قال العلماء إنما قتله لأنه كان قد ارتد عن الإسلام، وقتل مسلما كان يخدمه، وكان يهجو النبي صلى الله عليه وسلم ويسبه، وكانت له قينتان تغنيان بهجاء النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين"[2].

و «عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَعْدِ بْنِ أَبِي سَرْحٍ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَأَزَلَّهُ الشَّيْطَانُ، فَلَحِقَ بِالْكُفَّارِ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُقْتَلَ يَوْمَ الْفَتْحِ، فَاسْتَجَارَ لَهُ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ، فَأَجَارَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»[3]. وثبت أنه جاء تائبا، فبايع النبي ﷺ بعدما أمنه عثمان رضي الله عنه[4].

---

[1] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب الحج،باب جواز دخول مكة بغير إحرام، ج2، ص989، رقم(1357).

[2] النووي، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، ج9، ص131.

[3] أخرجه أبو داود **في سننه**، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، ج6،ص414، رقم (4358) قال شعيب الأرنؤوط: صحيح لغيره.

[4] القرطبي: يوسف بن عبد الله، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، (بيروت: دار الجيل، ط.١، ١٤١٢ هـ)، ج3، ص918.

المبحث الثالث

تحريف مدلولي الجهاد والشهادة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الثاني: دعوى بداية تحريف مفهوم الجهاد في عهد عثمان.

المطلب الثالث: تحريف شحرور مدلول الجهاد.

المطلب الأول: تحريف مفهوم الشهادة والشهيد.

المطلب الأول

دعوى بداية تحريف مفهوم الجهاد في عهد عثمان

يرى شحرور أن تحريف مفهوم الجهاد عند السلف بدأ من خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه، حين كتب له الأشتر كتابًا رماه فيه بالظلم والحيد، فأرسل عثمان رضي الله عنه إلى معاوية بن أبي سفيان، وإلى عبد الله بن سعد بن أبي سرح، وإلى سعيد بن العاص، وإلى عمرو بن العاص بن وائل السهمي، وإلى عبد الله بن عامر يستشيرهم، فأشار:[1]معاوية بن أبي سفيان: بأن يأمر أمراء رؤساء جنوده فيكفيه كل رجل منهم ما قبله، ويكفيه هو أهل الشام[2]، وأشار عبد الله بن سعد: إلى منحهم الأعطيات المالية يؤلف بها قلوبهم[3]، وأشار سعيد بن العاص[4]: إلى قتل قادتهم فيتفرق أمرهم[5].

وقال عمرو بن العاص بن وائل السهمي: أرى أنك قد ركبت الناس بما يكرهون، فاعتزم أن تعتدل، فإن أبيت فاعتزم أن تعتزل، فإن أبيت فاعتزم عزما، وامض قدما[6].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص78.

(2) ينظر: الطبري، **تاريخ الطبري**، ج4، ص334

(3) ينظر: المرجع السابق، ج4، ص334

(4) في الطبري: (أقبل عثمان **على** سعيد بن العاص) وقد حرف شحرور المعنى فقال: (وأشار عثمان **بن** سعيد بن العاص).

(5) ينظر: المرجع السابق، ج4، ص334

(6) ينظر: المرجع السابق، ج4، ص334.

وأشار عبد الله بن عامر: بأن يأمر بهم إلى الجهاد فينشغلوا به عنه[1]. ا.هـ[2].

ثم تطوع شحرور بتلخيص رأي عبد الله بن عامر رضي الله عنه في ثلاث نقاط، هي:

1. قطع الأعطيات عن المعارضين بحيث تشغلهم الفاقة عما هم فيه[3].
2. الرمي بهم إلى الثغور، أي تسييرهم لقتال الأعداء في الخطوط الأمامية[4].
3. التجمير في المغازي، والتجمير: كما يقول الزمخشري في أساس البلاغة –هو حبس الأمير الغزاة في الثغر وفي نحر العدو فلا يقتلهم[5].

فأضحى هذا الرأي عقيدة سياسية تحول فيها الجهاد – خدمة لهذه العقيدة السياسية – إلى غزو، وتحول الشهيد إلى عسكري يسقط في أرض المعركة دفاعاً عن النظام الحاكم، فعندما تريد الدولة المستبدة إبعاد شخص ما، لا تريد تصفيته جسديّاً؛ فإنها تعينه بالسلك الدبلوماسي ليعيش بعيداً في المنفى[6].

---

(1) ذكر شحرور زيادة: (قطع المعونات عنهم)، وليست مذكورةً في المصدر الذي أحال إليه (تاريخ الطبري).

(2) ينظر: الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، (مصر: دار المعارف، ط.2، ١٣٨٧ هـ – ١٩٦٧ م)، ج4، ص333.

(3) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص82.

(4) المرجع السابق، ص82.

(5) المرجع السابق، ص82.

(6) ينظر: المرجع السابق، ص82–83.

ومن المفارقات العجيبة أنك تجد شحرورًا . في الوقت الذي يطعن فيه في الصحابة، ويخطئ عثمان رضي الله عنه؛ تجده يتغزل في كتاب الأشتر، فيقول: "نحن أمام نموذج رائع مذهل من نماذج البلاغة في الإيجاز، لا تزيد سطوره عن العشرة ولا تتجاوز ألفاظه المئة، ومع ذلك استطاع الكاتب أن يجمع فيها بين البساطة والدقة والعمق والوضوح وهو يلخص مآخذ المعارضين لعثمان بن عفان في آخر سنتين من حكمه ومطالبهم منه ومواقفهم تجاهه"[1].

ومجلس عثمان رضي الله عنه عنده: خالٍ من الشورى القرآنية أو النبوية؛ فهو نوعٌ جديدٌ من الشورى الفقهية (المعلمة غير الملزمة) التي تفتح الباب أمام الاستبداد، وكمّ الأفواه[2].

مناقشة شحرور:

أولًا: بيان النشأة الحقيقية للجهاد، وعلاقته بالسياسة:

مر الجهاد بمراحل: في بداية الإسلام أُمر المسلمون بالصبر على الاعتداء والأذى، لأن الحال لم يكن مناسبًا للقتال حينئذٍ لأسباب كثيرة منها: قلة العدة والعدد، مع كثرة عدوهم[3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص79.

(2) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص81.

(3) ينظر: ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج2، ص359

فلما استقر الأمر بالمدينة، وقويت شوكة المسلمين؛ أذن الله لهم في رد الاعتداء، ولكن لم يفرض عليهم قال تعالى:﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 39][1].

فكانت مرحلة قتال المعتدين، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190]

وقال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: 36]

فتبين أن الجهاد بدأ في العهد النبوي، لا في خلافة عثمان رضي الله عنه، حمايةً للدولة الإسلامية ونشر دعوتها.

وفي ردّ شحرور جهاد الطلب؛ طعنٌ في غزوات النبي ﷺ أيضًا، فقد صرح ﷺ بالغزو حين أجلى الأحزاب فقال: «الآن نغزوهم ولا يغزوننا نحن نسير إليهم»[2] وفتح مكة، وسار إلى خيبر، وأجلى اليهود.

ثانيًا: في ادعاء شحرور عدم تحقيق مجلس عثمان رضي الله عنه، الشورى القرآنية، تناقض ظاهر، إذ هو لا يعترف أصلًا بآلية معينة لتطبيق الشورى، ووصفَها بأنها: "وردت في التنزيل الحكيم كمبدأ بدون شرح الآلية المتبعة لتطبيق هذا المبدأ"[3] فأنّى له الخروج بهذا الحكم؟

---

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ج٣، ص84.

(2) أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب المغازي، باب: غزوة الخندق وهي الأحزاب ج5، ص110، رقم (4110).

(3) بتصرف: شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص140.

وقبل الخوض في مجلس الشورى، يجب استعراض موضوعه أولًا:

عُقد المجلس بعدما كتب عثمان رضي الله عنه إلى الأشتر وجماعته يأمرهم بتقوى الله، ويعلمهم أنهم أول من سن الفرقة بين المسلمين، فكان جواب الأشتر: "إلى الخليفة المبتلى الخاطئ الحائد عَنْ سنة نبيه النابذ لحكم الْقُرْآن وراء ظهره، أما بَعْد فَقَدْ قرأنا كتابك فَانْهَ نفسك وعمالك عَنِ الظلم والعدوان وتسيير الصالحين نسمح لَك بطاعتنا"[1] ففي رد الأشتر إعلان الخروج على الحاكم، وتصريح بعدم طاعته، وقد قال النبي ﷺ: «من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم أو يفرق جماعتكم فاقتلوه»[2] فعقد عثمان رضي الله عنه هذا المجلس حقنًا لدماء المسلمين.

ولهذا لا نستغرب اقتراح بعض الصحابة قتل قادتهم، أو رميهم إلى الثغور، فكان أهونهم رأيًا من رأى تأليف قلوبهم بالأعطيات المالية.

---

(1) ينظر: البَلَاذُري: أحمد بن يحيى، **جمل من أنساب الأشراف**، (بيروت: دار الفكر، ط.١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م)، ج٥، ص5.

(2) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة، باب حكم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع، ج3، ص1480، رقم(1852).

المطلب الثاني

تحريف شحرور مدلول الجهاد

دأب شحرور على تصفية الآيات من كل معاني الجهاد، كما دأب من قبل على تحريف الشهادة، وسأتعرض هنا بعض الآيات التي تناولها:

1- الإنفاق في سبيل الله

قال تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [البقرة: 195]

وقال تعالى: ﴿هَٰٓأَنتُمۡ هَٰٓؤُلَآءِ تُدۡعَوۡنَ لِتُنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَمِنكُم مَّن يَبۡخَلُۖ﴾ [محمد: 38]

قرر شحرور أن الإنفاق في سبيل الله يكون ببناء المدارس، والإنفاق على العيال، لا ببناء المعسكرات، وتزويد المتدربين بالقنابل والمتفجرات لنسف المؤسسات العامة، أو تفجير الأسواق بمن فيها[1].

ثم أشار إلى استحالة فهم قوله تعالى: "في سبيل الله" بمعنى "من أجل الله"، من وجهين:

- الوجه الأول: أن (في) تدل في جميع معانيها على الداخل المستور والمضمون الخفي مثل: نظرت في الأمر، أي تأملت ما خفي منه[2].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص74.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص73-74.

- الوجه الثاني: أن الله لا يحتاج من يقاتل من أجله[1].

ويرى شحرور أن الناسخ والمنسوخ كان الأداة التي استعملت في تحريف معنى الجهاد، حيث استعمله الفقهاء لرفع التناقض الظاهري بين آيات القتال في سورتي التوبة والأنفال وغيرهم، وبين قوله: تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] ، وقوله تعالى ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾ [الكهف: 29]، حيث إن التناقض عندهم بين آية البقرة السابقة وقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ﴾ [التوبة: 73] بعد أن اعتبروا الجهاد قتالًا، وقوله ﴿ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ﴾ [التوبة: 29] بعد أن اعتبروا القتال قتلًا[2].

ثم بين شحرور مذهبه في النسخ من أنه لا يجيز النسخ إلا بين الشرائع والرسالات، لا بين آيات الرسالة الواحدة مستدلًا بقوله تعالى: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل: 102][3].

- **مناقشة شحرور:**

أما استدلاله بقوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: 195]

فالآية حجة عليه، ففيها تقريع لمن انشغل عن الجهاد بإصلاح المعاش، ففي أسباب النزول: «قال أَبو أَيوب: إنما نزلتْ هذه الآيةُ فينا معشرَ الأنصارِ لما نصر الله نبيه -ﷺ-، وأظهرَ الإسلامَ،

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص73-74.

[2] المرجع السابق، ص59.

[3] ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص50، ص60.

قلنا: هَلُمَّ نقيمُ في أموالِنا ونُصلِحُها، فأنزلَ اللهُ عز وجل: {وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ} [البقرة: 195] فالإلقاء بالأيدي إلى التَّهْلُكةِ: أن نقيمَ في أموالِنا ونصلِحُها وندعَ الجهاد»[1]

وأما الإنفاق لتجهيز المقاتلين في سبيل الله فهو في قوله تعالى:

﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبة: 92]

قال الطبري رحمه الله: "ولا سبيل أيضًا على النفر الذين إذا ما جاءوك، لتحملهم، يسألونك الحُمْلان، ليبلغوا إلى مغزاهم لجهاد أعداءِ الله معك، يا محمد، قلت لهم: لا أجد حَمُولةً أحملكم عليها ﴿تولوا﴾ يقول: أدبروا عنك... وهم يبكون من حزن، على أنهم لا يجدون ما ينفقون، ويتحمَّلون به للجهادِ في سبيل الله"[2].

وذكره تفجير المؤسسات والأسواق، ليس من الجهاد في شيء، فقد أنكره علماء المسلمين، قال الشيخ ابن باز رحمه الله تعليقًا على حادث تفجير: "لا شك أن هذا الحادث أثيم ومنكر عظيم يترتب عليه فساد عظيم وشرور كثيرة وظلم كبير، ولا شك أن هذا الحادث إنما يقوم به من لا يؤمن بالله واليوم الآخر... إذا كان من تعرض للناس بأخذ خمسة ريالات أو عشرة ريالات أو مائة ريال مفسدا في الأرض، فكيف من يتعرض بسفك الدماء وإهلاك الحرث والنسل وظلم الناس،

---

(1) أخرجه أبو داود في **سننه**، كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى: {وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ}، ج4،ص166، رقم (2512) قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح.

(2) الطبري، **جامع البيان**، ج11، ص624.

فهذه جريمة عظيمة وفساد كبير"[1]، وقال ابن عثيمين رحمه الله حين سُئِل عن ذلك: "لا شك أن هذا العمل عمل لا يرضاه أحد، كل عاقل، فضلاً عن المؤمن لا يرضاه؛ لأنه خلاف الكتاب والسنة ولا يخفى علينا جميعاً أن الله تعالى أمر بوفاء العهود وأمر بوفاء العقود، وقال: {إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً} [الإسراء:34]، ولا يخفى علينا أن الرسول عليه الصلاة والسلام قال: (من قتل معاهَداً لم يرح رائحة الجنة) فهؤلاء في الحقيقة أساءوا قبل كل شيء إلى الإسلام... ثم ما ذنب المسلمين الساكنين هناك؟! فقد قتل من المسلمين من هذه البلاد عدة وأصيب عدة من هؤلاء"[2]

وأما ادعاؤه أن: حرف الجر (في) لا يدل إلا الداخل المستور، فإن له عشرة معانٍ كما ذكر ابن هشام –رحمه الله– منها: "التعليل، نحو قوله تعالى: ﴿فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَّنِي فِيهِ﴾ [يوسف: 32]" وحديث المرأة التي دخلت النار في هرة حبستها[3]"[(4)]، وهو المعنى المراد من الآية.

- **وأما قوله: أن لا حاجة لله بأن يُقاتل لأجله**

فمع غنى الله عن العالمين إلا أنه أمرهم بقتال أعدائه فقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ

---

[1] ابن باز: عبد العزيز بن عبد الله، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، (رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت)، ج9، ص255.

[2] بتصرف: ابن عثيمين: محمد بن صالح، **لقاء الباب المفتوح**، (د.م، د.ط، 1431هـ)، ج129، ص9.

[(3)] أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب بدء الخلق، باب: خمس من الدواب فواسق، يقتلن في الحرم، ج4، ص130، رقم(3318).

[(4)] بتصرف: ابن هشام: عبد الله بن يوسف، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، (دار الفكر، ط.6، ١٩٨٥هـ)، ص224.

لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ﴾ [محمد: 4] قال ابن كثير رحمه الله: " أي: هذا ولو شاء الله لانتقم من الكافرين بعقوبة ونكال من عنده، ﴿ولكن ليبلو بعضكم ببعض﴾ أي: ولكن شرع لكم الجهاد وقتال الأعداء ليختبركم"[1].

- **وأما طعن شحرور في النسخ:**

فأقول: أن النسخ بين آيات الرسالة الواحدة ثابت بالأحاديث الصحيحة منها: ما أخرجه البخاري عن عمر رضي الله عنه، «لولا أن يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبت آية الرجم بيدي»[2].

وما أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك من أن سورة الأحزاب "كانت توازي سورة البقرة وكان فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة"[3] وفيه قال ابن كثير رحمه الله: "وهذا إسناد حسن، وهو يقتضي أنه قد كان فيها قرآن ثم نسخ لفظه وحكمه أيضا، والله أعلم"[4].

- **والجواب عن آية ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ﴾ [النحل: 102]**

فقد استدل شحرور بهذه الآية مقطوعة من سياقها، إذ سبقت بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١) قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (١٠٢)﴾ [النحل: 101-102]

"فالسياق يستدل به على أن النسخ واقع في كتاب الله بما لا يحتمل الشك، فالمراد آية منسوخة بآية تثبت حكما؛ كتقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا

---

[1] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج7، ص285.

[2] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الأحكام، باب الشهادة تكون عند الحاكم، ج9، ص61.

[3] بتصرف: الحاكم النيسابوري، **المستدرك على الصحيحين**، ج2، ص450، قال الذهبي: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

[4] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج6، ص335.

الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلة: 12]، وحبس الزانيات في البيوت في قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ﴾ [النساء: 15]، وقرينة ذلك قوله تعالى:(والله أعلم بما ينزل)"[1]

- وأما زعمه التعارض بين قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وآيات القتال

فإن العلماء اختلفوا في مجال تطبيق هذه الآية على أقوال:

- فذهب الشافعي، وابن حزم، وظاهر مذهب أحمد بأنه: "لا يجبر أهل الكتاب عربا كانوا أم عجما، والمجوس على اعتناق الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة (لا إكراه في الدين)، بخلاف المشركين من العرب والعجم، فإنهم يجبرون على الدخول في الإسلام، ولا يقبل منهم إلا الإسلام"[2].
- وذهب الحنفية ورواية عن أحمد بأنه: "يجبر أهل الكتاب، والمجوس، وأهل الأوثان من العجم على

اعتناق الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة (لا إكراه في الدين)، وتقبل منهم الجزية، بخلاف مشركي العرب، فإنهم يكرهون على الإسلام"[3].

- وذهب الإمام مالك إلى أنه: "لا يجبر جميع الكفار على الدخول في الإسلام، وتطبق عليهم قاعدة (لا إكراه في الدين)، ما عدا كفار قريش وإن كانوا من أهل الكتاب، فإنهم لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل"[4].

---

[1] ينظر: محمد محمود الفرغلي، **النسخ بين الإثبات والنفي**، (دار الكتاب الجامعي، د.ط، 1396هـ)، ج1، ص57.

[2] صباح عماري، **قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها**، كلية العلوم الإسلامية–جامعة باتنة، العدد 20، 2017م، ص9.

[3] المرجع السابق، ص10.

[4] المرجع السابق.

- وذهب الأوزاعي ورواية أخرى عن الإمام مالك إلى أنه: "لا يجبر جميع الكفار على الدخول في الإسلام عربا كانوا أم عجما، وتطبق عليهم قاعدة (لا إكراه في الدين)"[1].

والمختار عندي أنه لا يجبر أحد من الكفار على الدخول في الإسلام لعموم الآية، ووفاقًا للإمام الأوزاعي ومالك.

2- ثانيًا: الضرب في سبيل الله:

في قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ [النساء: 94]

قرر شحرور أن: "الضرب في سبيل الله واقع لا ريب فيه بدلالة (إذا) وهذا الحتم لا يمكن أن تدخل فيه حرب ولا قتال، لأن الأصل في الحياة هو: السلم والسلام، والحرب هي الطارئ العارض، فوقوع القتال إذن محتمل غير محتوم"[(2)].

وأن الضرب في سبيل الله لا يتحقق إلا بالالتزام بطريق الله، وتطبيق منهجه، وأبرز ملامح هذا المنهج، قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ [النحل: 125]"[(3)].

- **مناقشة شحرور:**

- **وأما استدلاله بأن (إذا) في قوله تعالى: ﴿إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا﴾ تفيد الحتم حصرًا؛**

---

[1] المرجع السابق، ص11.

[(2)] محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص74-75.

[(3)] ينظر: المرجع السابق، ص75.

قرر شحرور أن الضرب في سبيل الله واقع لا محالة، ثم صرف معناه إلى مطلق السير، وهذا تحريف للمعنى القرآني، قال السرخسي رحمه الله "سبيل الله عند الإطلاق يراد به الجهاد"[1].

وقال البغوي رحمه الله:" يعني إذا سافرتم في سبيل الله، يعني: الجهاد"[2].

وأما حصره دلالة إذا في الحتم فغير صحيح، إذ إن لـ(إذا) عدة أحوال:

1- فجائية: تختصّ بالجمل الاسمية، ومنها قوله تعالى ﴿فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾ [طه: 20][3].

2- أن تأتي ظرفا للمستقبل مضمنة معنى الشرط، ومنها قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [الروم: 48][4].

3- أن تخرج عن معنى الشرط، ومنها قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَى﴾ [النجم: 1][5].

---

[1] السرخسي: محمد بن أحمد، **شرح السير الكبير**، (الشركة الشرقية للإعلانات، د.ط، ١٩٧١م)، ص2088.

[2] البغوي، **معالم التنزيل**، ج2، ص269.

[3] ينظر: ابن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ص120.

[4] ينظر: المرجع السابق، ص127.

[5] ينظر: المرجع السابق، ص135-136.

والحالة الثانية هي مراد الآية: "(إِذا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا) كلام مستأنف مسوق للتحذير من الإقدام على القتل، وإذا ظرف مستقبل متضمن معنى الشرط متعلق بالجواب"[1].

قال الطبري رحمه الله: "(إذا ضربتم في سبيل الله)، يقول: إذا سرتم مسيرًا لله في جهاد أعدائكم"[(2)].

- **وأما الاستدلال بأن أبرز ملامح الضرب في سبيل الله: الحكمة والموعظة الحسنة؛**

فإن الحكمة، والموعظة الحسنة، إنما تكون للمجادل الباحث عن الحق، قال تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125] قال ابن كثير رحمه الله: "من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال، فليكن بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب"[(3)].

وأما من حجّر دعوة التوحيد، وسعى في نشر الضلال، فلا يقوّمه إلا العدة والعتاد، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: 60]

3- ثالثًا: الموت في سبيل الله

---

[1] محيي الدين درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، (دار الإرشاد للشئون الجامعية – حمص – سورية، ط.4، ١٤١٥ هـ)، ج2، ص299.

[(2)] الطبري: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ج7، ص351.

[(3)] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج4، ص613.

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154]

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: **169**]

عرض شحرور نقل الطبرسي رحمه الله في الآية: "قيل نزلت في شهداء بدر وكانوا أربعة عشر رجلا، وقيل نزلت في شهداء أحد، وكانوا سبعين رجلا وقيل نزلت في شهداء بئر معونة وكانوا سبعين رجلا، لما حكى الله قول المنافقين في المقتولين الشهداء"[1].

ثم قرر الآتي:

أولًا: حصر العلماء الشهيد بقتلى المعارك، وهذا مخالف قوله تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾[2].

ثانيًا: قرر أن الطبرسي رحمه الله عدّ من مات بعد معركة أحد شهيدًا، وذلك في تفسيره قوله تعالى ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران: 140][3].

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص88.

(2) المرجع السابق.

(3) المرجع السابق.

ثالثًا: تمسّك العلماء بظاهر الألفاظ دون المجاز، بزعمهم أن القتلى أحياء ماديّاً على وجه الحقيقة، ويلزم عنه الاعتقاد بأن العندية: (عند ربهم) مكانية، وهذا مستحيل على الله تعالى لأن العندية المكانية من صفات الأجسام[1].

- **مناقشة شحرور:**

1. أما ادعاؤه حصر العلماء الشهادة في قتلى المعارك

فهو ادعاء غير صحيح، لأن الآيتين المذكورتين في قتلى المعارك، والمجاهدون في سبيل الله شهداء إن قتلوا، لحديث: «مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»[2].

ثم إنه لم يقل أحد من أهل العلم إن الشهادة محصورة في قتلى المعارك بل قد صنف الفقهاءُ الشهداءَ وفقًا لعدّة اعتبارات، والتصنيف الشائع لدى الفقهاء هو تصنيفهم ضمن ثلاثة أصناف:

١ – الشهادة الكبرى أو شهيد الدنيا والآخرة: وهو من قتل مجاهداً في سبيل الله، مقبلاً غير مدبر في حرب الكفار[3].

---

[1] المرجع السابق.

[2] أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة،باب بيان الشهداء، ج3، ص1521، رقم(1915).

[3] المسبحي: عادل جاسم صالح، **الشهيد في السنة النبوية من واقع الكتب الستة**، (الإمام الذهبي – الكويت الأولى، د.ط، ١٤٢٩هـ)، ج1، ص334.

٢ – الشهادة الصغرى أو شهيد الآخرة: ممن مات بسبب فيه شدة على النفس تفضل الله بها على أمة محمد صلى الله عليه وسلم فجعلهم من الشهداء، ممن جاءت الروايات الصحيحة بتسميته شهيداً (مثل: وهو المبطون والمطعون وصاحب الهدم وغيرهم)[1].

٣ – قد يطلق لفظ الشهادة – تجوزاً– على من أفسد جهاده وشهادته بغلول أو فساد نية، أو استعجل الموت فقتل نفسه، فهو شهيد الدنيا فقط[2].

وفي بحث بعنوان "الشهيد في السنة النبوية من واقع الكتب الستة" ذكر فيه المؤلف ما يقرب من عشرين نوعًا للشهادة –غير شهادة القتال– ومنها:

"المطعون، المبطون، الغريق، صاحب الهدم، المقتول دون دمه أو أهله أو ماله، الخار عن دابته في سبيل الله..."[3].

2. وأما ادعاؤه أن الطبرسي رحمه الله يعد من بقي حيًّا من غزوة أحد شهيدًا؛

فقد خالف الأمانة العلمية؛ وكلام الطبرسي رحمه الله حجة عليه، فقد قال في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ﴾ [آل عمران: 140] "﴿وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ﴾ قيل فيه قولان: (أحدهما) إن معناه ليكرم بالشهادة من قتل يوم أحد عن الحسن وقتادة وابن إسحاق (والآخر) ويتخذ منكم شهداء

---

[1] المرجع السابق.

[2] المرجع السابق.

[3] المسبحي، **الشهيد في السنة النبوية من واقع الكتب الستة**، ج1، ص334.

على الناس بما يكون منهم من العصيان لما لكم في ذلك من جلالة القدر وعلو المرتبة والشهداء يكون جمع شاهد وجمع شهيد"[1].

والناظر في كلام الطبرسي يجد أنه أراد في المعنى الأول للشهداء: أنه جمع شهيد، والمعنى الآخر: جمع شاهد، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: 143].

وقال ابن كثير رحمه الله: "﴿ويتخذ منكم شهداء﴾ يعني: يقتلون في سبيله، ويبذلون مهجهم في مرضاته"[2]

3. وأما ادعاؤه إثبات العلماء العندية المكانية في قوله تعالى: عند ربهم

فأكثر المفسرين على أن المراد بقوله تعالى: (عند ربهم) القرب، أي قرب منزلتهم ورفعة درجتهم، لا العندية المكانية التي ادعاها.

وأن الشهداء منعمون عند ربهم إذ يجعل الله أرواحهم في حواصل طير خضر، فعن ابن مسعود رضي الله عنه: "سألنا عبد الله (هو ابن مسعود) عن هذه الآية: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [آل عمران: 169] قال: أما إنا سألنا عن ذلك. فقال: أرواحهم في جوف طير خضر لها

---

[1] الطبرسي: الفضل بن الحسن، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، (مكتبة جامعة بيروت الأمريكية: مطبعة العرفان، د.ط، 1333هـ)، ،ج4، ص522.

[2] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج2، ص110.

قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت. ثم تأوي إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم اطلاعه، فقال: هل تشتهون شيئا؟ قالوا: أي شيء نشتهي؟ ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا"[1]

قال ابن عطية رحمه الله: "وقوله عِنْدَ رَبِّهِمْ فيه حذف مضاف تقديره: عند كرامة ربهم، لأن عِنْدَ تقتضي غاية القرب، ولذلك لم تصغر قاله سيبويه"[(2)]، وبه قال: القرطبي[(3)]، والشوكاني[(4)].

وقال ابن عاشور رحمه الله: "وإن كانوا أموات الأجسام فهم أحياء الأرواح... ولذلك كان قوله: عند ربهم دليلا على أن حياتهم حياة خاصة بهم، ليست هي الحياة المتعارفة في هذا العالم"[(5)].

---

[1] أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة. وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون، ج3، ص1502، رقم(1887).

[(2)] ابن عطية: عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٢٢ هـ)، ج1، ص540.

[(3)] القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، ج4، ص274.

[(4)] الشوكاني، **فتح القدير**، ج5، ص126.

[(5)] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج4، ص165.

المطلب الثالث

تحريف مفهوم الشهادة

زعم شحرور أن لفظتي: الشهادة والشهيد يعبران في الأصل عن الوصف لشخص حال الحياة لا الموت، ولا علاقة لهما بالموت أو القتال أو القتل من قريب أو بعيد[1]، وأن من يحشر مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، هو من يؤدي شهادة علنية ويدفع حياته ثمناً لها دون أذية أحد، سواءً مات أو بقي على قيد الحياة، ومثّل لذلك بأن اكتساب أبي بكر رضي الله عنه لقب (الصديق): إنما كان بحياته لا بوفاته[2].

وبعد عرضه بعض آيات الشهادة والشهيد:

قال تعالى: ﴿وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]

وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [المجادلة: 6]

وقال تعالى: ﴿وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ﴾ [المائدة: 117]

قرر عدة معانٍ:

---

(1) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص20.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص70.

أ. أن الحضورية شرط أساسي ووحيد في تحديد وتعريف من هو الشهيد، فإن ثبت غياب الشهيد –زمانيا أو مكانيا– عن الواقعة التي تدور حولها شهادته لم يعدّ شهيداً[1].

ب. أن الإنسان لا يكون شهيداً إلا حال الحياة، وبالموت لا تحصل الشهادة، بل تنقطع[2].

ج. وأن هذه الحضورية على قيد الحياة، المدعومة بالسمع والبصر، هي التي تجعل من شهادة الشهيد شهادة قطعية، ومن شهادة الشاهد شهادة ظنية مهما بلغت أدلته من القوة، وخبرته من العمق[3].

د. وأن القتال والقتل لا علاقة لهما البتة بالشاهد ولا بالشهيد، إذ لا ذكر لهما، لا تصريحا ولا تلميحاً – في جميع مواضع التنزيل الحكيم الـ (160) التي تحدثت عن الشهيد والشاهد[4].

هـ. وأن الشهادة الحضورية تشمل مجالات عديدة مختلفة، ذكرت الآيات بعضاً منها؛ فالصحفي الذي يحضر المعارك لتغطية وقائعها وأخبارها شهيد مادام حيًّا، سواء قتل بعد

---

(1) المرجع السابق، ص65.

(2) ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص.65

(3) المرجع السابق، ص65.

(4) المرجع السابق، ص65.

ذلك أم لم يقتل، وسجين الرأي الذي أودع في السجن مع القتلة والخونة واللصوص هو شهيد سواء مات في هذا السبيل أم لم يمت[1].

و. أن الآيات لا تشير من قريب ولا من بعيد إلى القتلى في المعارك، ولا إلى الاستشهاد في سبيل الله[2].

ثم عرض الأحاديث التي تناولت تعدد معاني الشهيد، منها قوله ﷺ:

«مَا تَعُدُّونَ الشَّهِيدَ فِيكُمْ؟ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، قَالَ: إِنَّ شُهَدَاءَ أُمَّتِي إِذًا لَقَلِيلٌ. قَالُوا: فَمَنْ هُمْ يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ مَاتَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ مَاتَ فِي الطَّاعُونِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ مَاتَ فِي الْبَطْنِ فَهُوَ شَهِيدٌ قَالَ ابْنُ مِقْسَمٍ: أَشْهَدُ عَلَى أَبِيكَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، أَنَّهُ قَالَ: وَالْغَرِيقُ شَهِيدٌ»[3].

---

(1) ينظر: المرجع السابق، ص66.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص72.

(3) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة،باب بيان الشهداء، ج3، ص1521، رقم(1915).

فأقرّ بتعدد معاني الشهيد الواردة في الحديث، زاعمًا تمسك العلماء بمعنى واحد للشهادة –يقصد شهيد المعركة– إلا أنه عارض اعتبار الميت أو المقتول شهيدًا بحجة مخالفته عموم ما ورد في التنزيل الحكيم[1].

ويفرق شحرور بين الشهيد والشاهد، فالشاهد: "من علم ودرى بالخبر من دون حضور، ثم حلله واستنتج منه بفضل خبراته نتائج، فالصحفيون شهداء، أما الذين يشاهدون التلفزيون ويسمعون الخبر شاهدون، فلا بد أن يسبق الشهداء شاهدان، مثاله قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ [يوسف: 26]"[2].

والشهيد: "سامع الحدث ومبصره وحاضره، الذي يحضر ويسمع عقد بيع بين متبايعين... فشهداء بدر هم من حضروا بدراً، الذين قتلوا والذين بقوا أحياء من المؤمنين والمشركين، والصحفيون كلهم شهداء لأنهم يحضرون الحدث وينقلونه لنا، سواءً من مات منهم وهو يؤدي عمله، أم من بقي حياً وقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً، بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران: 169] لا علاقة له مطلقاً لا بالشهادة ولا بالشهداء كما يتوهم كثيرون"[3].

مناقشة شحرور:

---

(1) يقصد قوله تعالى: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا﴾ [النساء: 41] قال: الشهيد يجب أن يكون حاضرًا فلا شهادة لغائب، ينظر: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص67–69.

(2) ينظر: المرجع السابق، ص52.

(3) محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص52.

- **أما زعمه أن الشهادة تتحقق بمجرد الشهادة العلنية، أدى ذلك إلى الموت أو لا.**

فقد خلط شحرور بين شهيد المعركة، وبين الإشهاد، أي: طلب الشهادة وسؤالها.

فالمعنى الأول: في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ﴾ [التوبة: 111]

قال الطبري رحمه الله: "وعدهم الجنة جلّ ثناؤه... إذا هم وَفَّوا بما عاهدوا الله، فقاتلوا في سبيله ونصرةِ دينه أعداءَه، فقَتَلوا وقُتِلوا، وهي التي قال عنها الرسول ﷺ: «من سأل الله الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه»[1]"[2].

وإنما قيل للشهيد: شهيد لأنه كما قال النضر بن شميل رحمه الله: "حي، فكأن أرواحهم شاهدة"[3].

وقول النبي ﷺ: «وإن مات على فراشه»[4] ظاهر في كون الشهادة حاصلة بالموت لا بالحياة.

والثاني: (الإشهاد): قال تعالى:

﴿وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة: 282]

---

(1) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة،باب استحباب طلب الشهادة في سبيل الله تعالى، ج3، ص1517، رقم(1909).

(2) الطبري، **جامع البيان**، ج14، ص498.

(3) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ج6، ص42.

(4) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة،باب استحباب طلب الشهادة في سبيل الله تعالى، ج3، ص1517، رقم(1909).

﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ [البقرة: 282].

فهذا المعنى ينتهي بالموت، بخلاف المعنى الأول الذي لا يتحقق إلا به.

ولا يخفى أن الشهادة في سبيل الله مصطلح شرعي لا يوزع على الناس بأهوائهم، وإنما يثبت لمن شهد له الله عز وجل، ورسوله صلى الله عليه وسلم، قال البخاري في باب: "لا يقول فلان شهيد"،

«عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم التقى هو والمشركون فاقتتلوا فلما مال رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى عسكره ومال الآخرون إلى عسكرهم وفي أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل لا يدع لهم شاذة ولا فاذة إلا اتبعها يضربها بسيفه فقال: ما أجزأ منا اليوم أحد كما أجزأ فلان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أما إنه من أهل النار»[1].

قال الحافظ رحمه الله في قول البخاري: (لا يقول فلان شهيد): "أي على سبيل القطع بذلك إلا إن كان بالوحي وكأنه أشار إلى حديث عمر أنه خطب فقال تقولون في مغازيكم فلان شهيد ومات فلان شهيدا ولعله قد يكون قد أوقر راحلته ألا لا تقولوا ذلكم ولكن قولوا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من مات في سبيل الله أو قتل فهو شهيد"[2].

---

[1] أخرجه البخاري في **صحيحه**، كتاب الجهاد والسير، باب: لا يقول فلان شهيد، ج4، ص37، رقم (2898).

[2] ابن حجر، **فتح الباري بشرح البخاري**، ج6، ص90.

ويتضح للقارئ سبب خلط شحرور معنى الشهادة؛ حين يقرأ: "كل شهداء الرأي ... مع الأنبياء والصديقين"[1]، وقوله: " المشركون والصحفيون كلهم شهداء"[2]، فهو بهذا قد أقحم شهداء الرأي، والصحفيين، مع النبيين والصديقين، بغض النظر عن ملّتهم دون أي دليل يذكر؛ خلا التفكيك لمدلول الشهادة، وإلباسها معاني جديدة ما أنزل الله بها من سلطان.

- **وأما زعمه أن القتال والقتل لا علاقة لهما البتة بالشاهد والشهيد بدعوى ان لا ذكر لهما لا تصريحا ولا تلميحا في جميع مواضع القرآن:**

فكل الآيات التي تتكلم عن القتل في سبيل الله تتكلم عن الشهداء، والقتل في سبيل الله هو الشهادة بإجماع العلماء والمفسرين وأهل اللغة، القتيل في سبيل الله:

قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ﴾ [البقرة: 154]

وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ [التوبة: 111].

وقال تعالى: ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 74]

---

(1) بتصرف: محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، ص70.

(2) المرجع السابق، ص70.

ثم جاء الحديث مبينًا أن هذه المنزلة هي الشهادة قال ﷺ: «مَنْ قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»[1].

وقد قال الطبري رحمه الله، في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ﴾ [التوبة: 52]: "إما ظفرا بالعدو وفتحا لنا بغلبتنا هم، ففيها الأجر والغنيمة والسلامة، وإما قتلا من عدونا لنا، ففيه الشهادة والفوز بالجنة والنجاة من النار، وكلتاهما مما يُحب، ولا يكره"[2].

وأما احتجاجه باكتساب أبي بكر رضي الله عنه لقب (الصديق) بحياته لا بوفاته:

فإنما لقبه بهذا النبي ﷺ حين قال: "اثبت أحد فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان"[3]، وهي خصوصية لأبي بكر رضي الله عنه كذلك إطلاق الشهيدين على عمر وعثمان رضي الله عنهما خصوصية لهما.

ولا وجه للاستشهاد بلقب الصديق على كون الشهادة مقتصرةً على الأحياء لا الأموات، فلا علاقة بين الصديق، والشهيد، إلا مجرد التشغيب.

- **وأما زعمه معارضة حديث "مَا تَعُدُّونَ الشَّهِيدَ فِيكُمْ" للآيات القرآنية؛**

---

(1) أخرجه مسلم **في صحيحه**، كتاب الإمارة،باب بيان الشهداء، ج3، ص1521، رقم(1915).

(2) الطبري، **جامع البيان**، ج11، ص496.

(3) أخرجه البخاري **في صحيحه**، فضائل أصحاب النبي ﷺ، باب: حدثنا الحميدي ومحمد بن عبد الله، ج5، ص9، رقم(3675).

فليس ثمة تعارض، إذ نصت الآيات على شهادة القتال التي هي أعظم أنواع الشهادة، وجاء الحديث مبينًا أنواعًا أخرى للشهادة، ولا شك أن شهيد القتال في سبيل الله من أعظم أنواعها.

سُئل النبي ﷺ عن فضل العشر الأواخر قال: "ما العَمَلُ في أيَّامٍ أفْضَلَ منها في هذه، قالوا: ولا الجِهادُ؟ قالَ: ولا الجِهادُ، إلَّا رَجُلٌ خَرَجَ يُخاطِرُ بنَفْسِه ومالِه، فلَمْ يَرْجِعْ بشَيءٍ"[1].

- **وأما ادعاؤه أن قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ [آل عمران: 169] لا علاقة له بشهداء المعركة.**

فالأدلة على أن مقصود الآية شهداء المعارك:

سياق الآيات: حيث كان القتال موضوع الآية وسابقتها؛ فسبقت بالحديث عن لوم فريق من المنافقين إخوانهم لخروجهم للقتال، زاعمين أن لو كانوا في بيوتهم لسلموا، فقال الله رادًّا ادعاءهم: "﴿فادرءوا﴾؛ أي: ادفعوا بعزّ ومنعة؛ وميلوا؛ ﴿عن أنفسكم الموت﴾؛ أي: حتى لا يصل إليكم أصلا؛ ﴿إن كنتم صادقين﴾... ثم قال (تعالى) – عاطفا على قل؛ محببا في الجهاد؛ إزالة لما بغضه به المنافقون من أنه سبب الموت –: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا﴾؛ أي: وقع لهم القتل في هذه الغزوة"[2].

---

(1) أخرجه البخاري **في صحيحه**، كتاب العيدين،باب فضل العمل في أيام التشريق،ج2، ص20، رقم(969).

(2) البقاعي، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، ج5، ص121.

قال الطبري رحمه الله: "الذين قتلوا بأحد من أصحاب رسول الله ﷺ"[1].

وقال الشوكاني رحمه الله: "وقد أخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس قال: نزلت هذه الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله﴾ في حمزة وأصحابه"[2].

والمتأمل هذا المبحث يلحظ محاولة شحرور تسطيح فكرة الجهاد في سبيل الله، وتغييبها في نفس المسلم وعقله من خلال إهدار الدرجة العظمى التي تتحقق في الآخرة للمجاهد في سبيل الله إذا هو قتل، وهي الدرجة التي كان يرنو إليها المسلمون، وتمكنوا من خلال استعدادهم لها من تحقيق انتصارات تتجاوز كل الأسباب المادية في المعارك، وقد كان شعار القادة المسلمين في مواجهة الكافرين: جئناكم بقوم يحرصون على الموت كما تحرصون على الحياة، ولهذا استطاع هؤلاء أن ينساحوا في شتى بقاع الأرض فاتحين أراضي الدول العظمى، ولم يقف المد الإسلامي إلا بعد أن بهتت هذه القيمة في نفوس المسلمين.

ونظرًا لدراية قوى الاستعمار، والاحتلال بأثر فكرة الجهاد، وفكرة الشهادة، في استبقاء جذوة المقاومة في بلاد المسلمين، حرصوا على تغييب الفكرتين في مناهج التعليم، وفي الخطاب الإعلامي، ووظفوا عددًا من المثقفين في العمل لذلك، ولنا أن نتصور أن قادة الاحتلال الصهيوني لا يتردد على ألسنتهم شيء من آيات القرآن الكريم أكثر من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: 61]، ومثلهم على مدار التاريخ المحتلون في شتى بقاع الأرض.

---

[1] الطبري، **جامع البيان**،ج6، ص227.

[2] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج4، ص459.

الخاتمة

أهم النتائج:

1. اعتمد شحرور في كتابته: التهيئة النفسية للقارئ لقبول أفكاره، وتكرارها في مختلف مباحث وفصول كتابه.

2. واعتمد في دراسته: على ثلاث ركائز أساسية: ضرب الآيات والأحاديث بعضها ببعض، وتحريف الدلالات اللغوية، واحتقار التراث الإسلامي، وأعلامه.

3. لم يراعِ شحرور الدقة، ولا الأمانة العلمية في فهم نصوص السلف، فأحيانا ينقل الجزء الذي يوافق فكرته، ويترك نقل ما خالفه، وأحيانا يؤول النص خلاف ما يحتمل.

4. سعى شحرور إلى التقليل من شأن الاستدلال القرآني، إذ غاب عنه التدقيق المطلوب للنصوص القرآنية، حيث لم يبالِ بتصحيح الأخطاء في الآيات القرآنية، كما ساق كثيرًا من الآيات في ثنايا كلامه دون أن يقول: قال تعالى.

5. سعى شحرور لعقلنة النص الديني، فجعل عقله الخاص محكمًا في فهم النص القرآني، وتمثل ذلك في:

- احتقاره عصر الرسالات بوصفه مجتمعًا بدائيًّا، لقبوله الأحاديث الغيبية دون نقد، وقبوله القصص التي يراها شحرور أسطورية: كالإسراء والمعراج.

- زعمه خلو الأحاديث الغيبية من الجمال البلاغي.
- قوله بأرخنة النص.
- قوله بتطور البشرية أخلاقيًا، بحيث لم تعد بحاجة إلى نبوات أو رسالات.

وقد نقضت هذا الزعم: ببيان حاجة البشرية اليوم إلى السراج النبوي في الميثاق الأخلاقي، وبيان حقيقة أن الأمور التي أنكرها شحرور من الحقائق القرآنية، وذكر أمثلة للبلاغة النبوية في الأحاديث الغيبية، وبيان طبيعة عالمية الرسالة القرآنية، وبيان تضمن القصص القرآني لأحكام تتعلق بالثوابت الدينية، مثل: تقرير عقيدة التوحيد، وتشريع حد القتل، وهي ثوابت غير مرتبطة بزمان ولا مكان.

6. حصر شحرور الوظيفة النبوية في مجرد التلاوة للقرآن دون البيان، فقسم السنة إلى نبوية، ورسولية عابثًا بمفهوم السنة النبوية، وقد نقضت هذا الزعم: ببيان خطأ هذا التقسيم، وإيراد الآيات الدالة على وظيفة البيان النبوي.

7. عبث شحرور بمفهوم الطاعة والمعصية، فجعل المعصية أول صور تجليات الحرية مستدلًّا بقصة آدم عليه السلام، وقد نقضت هذا الزعم: ببيان أن معصية آدم عليه السلام كانت ظلمًا وفقًا لنصوص واضحة وصريحة، ووفقا لمقتضيات عقلية، لا يمكن التشكيك فيها.

8. سعى شحرور للفصل بين الدين والسياسة، باعتبار الدين مصدرًا للتكتلات الحزبية، التي رآها وريثة الاستبداد السياسي، بدايةً من وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فسعى في نقل سلطة الإجماع، والقياس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إلى القوانين والمؤسسات الوضعية،

وقد نقضت هذا الزعم: ببيان مصدر هذه الدعوى، وتبرئة ساحة الصحابة مما نسبه إليهم، وسوق الأدلة على تحريم التحكيم لغير الله، وإيراد الأدلة في إثبات تكامل الرسالة الإسلامية مع المتغيرات الحضارية.

9. حاول شحرور تمييع مصطلحي الولاء والبراء، فقام بتفريغهما من معاني الحب والبغض، خلافًا للمفهوم التراثي، مستعينًا على ذلك بالتأويل الخاطئ للآيات القرآنية، كما قام بتقسيم الولاءات إلى خمس مستويات، خرج منها بإباحة موالاة الكفار، وقد نقضت هذا الزعم: ببيان منزلة الولاء والبراء كأحد أركان العقيدة الإسلامية، والنقاش العلمي لما أورده من إشكالات، وإبراز خطأ هذا التقسيم عنده.

10. قام شحرور بتحريف معنى الردة، بحصرها في جحود الإيمان بالله واليوم الآخر، بغض النظر عن طبيعة الرسول، مستشهدًا بأدلة لم يفهمها حق الفهم، فوضع أقسامًا للردة، أباح فيها حرية الانتقال من ملة محمد صلى الله عليه وسلم إلى الملل الأخرى، كما أنكر أحاديث الردة وزعم عدم تطبيقها في عصور الاحتجاج، وقد نقضت هذا الزعم: ببيان الأدلة الصحيحة الصريحة على تطبيق حد الردة، وسوق الأدلة على بطلان ما ادعى.

11. أنكر شحرور جهاد الطلب، وتمثل ذلك: في ادعائه أنه اختراع بدأ من عهد عثمان رضي الله عنه، فقام بتحريف معنى الآيات الداعية للجهاد، وتفريغها من كل ما يتعلق بالجهاد والإعداد له، وقد نقضت هذا الزعم: ببيان مشروعية جهاد الطلب من القرآن والسنة، وبيان تحريفاته اللغوية لصريح آيات الجهاد.

12. حاول شحرور تسطيح فكرة الجهاد في سبيل الله، وتغييبها في نفس المسلم وعقله، من خلال إهدار الدرجة العظمى التي تتحقق في الآخرة للمجاهد في سبيل الله (الشهادة)، وقد تمثل ذلك في خلطه بين مدلولي الشاهد والشهيد، ليقرر أن وصف الشهيد يقع على الكافر كما يقع على المؤمن، وقد نقضت هذا الزعم: بدفع ما لبسه على القارئ، وإيراد الأدلة القرآنية التي تقرر هذه المنزلة.

التوصيات:

- تتبع المنهج الحداثي والرد عليه، لما له من انتشار واسع في أوساط الناس، وحضوره البارز في وسائل الإعلام، وحرصه على اختراق منابر التوجيه، والتثقيف، وسعيه في تغيير مناهج التعليم.

- تتبع أفكار محمد شحرور نظرًا لتأثير أفكاره، بعدما حظي بمنبر إعلامي مشهور كان يروج فيه أفكاره حتى في شهر رمضان المبارك.

- القضايا المتعلقة بتجفيف منابع الإرهاب التي يرددها شحرور لها منطلقات وهناك رغبة غربية للترويج لها، وهذا يستدعي جملة من الدراسات للتعرف على هذه المنطلقات.

- ضرورة وجود دراسات تتتبع مدى تأثير أطروحات شحرور في حداثيين آخرين موجودين في العالم الإسلامي.

قائمة المصادر والمراجع

1. إبراهيم طلبة، **حقيقة الديمقراطية والموقف منها: دراسة نقدية في ضوء الإسلام**، (كلية الشريعة بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، د.ط، 1433هـ).

2. ابن أبي شيبة: عبد الله بن محمد، **المصنف**، تحقيق: سعد بن ناصر الشثري(دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، ط.1، ١٤٣٦ هـ).

3. ابن العماد: عبد الحي بن أحمد بن محمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (بيروت: دار ابن كثير، ط.١، ١٤٠٦ هـ – ١٩٨٦م).

4. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**، (دار الحديث، ط.1، ١٤٢٢ هـ).

5. ابن الوراق، محمد بن عبد الله، **علل النحو**، (مكتبة الرشد – الرياض / السعودية، ط.1، ١٤٢٠ هـ)

6. ابن باز: عبد العزيز بن عبد الله، **مجموع فتاوى ومقالات متنوعة**، (رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، د.ط، د.ت)

7. ابن تيمية: أحمد بن تيمية، **الاستقامة**، (جامعة الإمام محمد بن سعود – المدينة المنورة، ط.1، ١٤٠٣هـ).

8. ابن تيمية: أحمد بن تيمية، **مجموع الفتاوى**، (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط.١، ١٤٢٣ هـ – ٢٠٠٣ م).

9. ابن جزي: محمد بن أحمد، **التسهيل لعلوم التنزيل**، (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، ط.١، ١٤١٦ هـ)

10. ابن حبان: محمد بن حبان، **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، (الكتب الثقافية – بيروت، ط.3).

11. ابن حجر: أحمد بن علي، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٣٧٩هـ).

12. ابن حزم: علي بن أحمد، **جوامع السيرة**، (دار المعارف – مصر، ط.1، 1900م).

13. ابن حزم، علي بن أحمد، **مراتب الإجماع**، (دار الكتب العلمية – بيروت، د.ط، ١٤٣١هـ).

14. ابن حنبل: أحمد بن محمد، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، (مؤسسة الرسالة، ط.١، 1421 هـ)

15. ابن رجب: زين الدين عبد الرحمن بن أحمد، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، (المدينة: مكتبة الغرباء الأثرية، ط.١، ١٩٩٦م).

16. ابن رشد الحفيد: محمد بن أحمد بن محمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤ م).

17. ابن شبة: عمر بن شبة، **تاريخ المدينة لابن شبة**، (جدة: السيد حبيب محمود أحمد، د.ط، ١٣٩٩ هـ).

18. ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد، **التحرير والتنوير**، (الدار التونسية للنشر – تونس، د.ط، ١٩٨٤هـ).

19. ابن عبد البر: أبو عمر بن عبد البر، **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد**، (مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، ط.1، ١٤٣٩ هـ).

20. ابن عثيمين: محمد بن صالح، **لقاء الباب المفتوح**، د.م، د.ط، 1431هـ، ج129، ص9

21. ابن عثيمين: محمد بن صالح، **تفسير القرآن الكريم: سورة الأحزاب**، (مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية، ط.1، ١٤٣٦ هـ).

22. ابن عثيمين: محمد بن صالح، **شرح ثلاثة الأصول**، (الرياض: دار الثريا للنشر، ط.4، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٤م).

23. ابن عطية: عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٢٢هـ)

24. ابن عقيل، علي بن عقيل، **الواضح في أصول الفقه**، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط.1، ١٤٢٠ هـ).

25. ابن قدامة: عبد الله بن أحمد بن محمد، **المغني**، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط.3، ١٤١٧ هـ).

26. ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر بن أيوب، **زاد المعاد في هدي خير العباد**، (الرياض: دار عطاءات العلم، ط.٣، ١٤٤٠ هـ – ٢٠١٩ م).

27. ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **البداية والنهاية**، (دار هجر، ط.١، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧م).

28. ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.٢، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م).

29. ابن كثير: إسماعيل بن عمر، **مسند الفاروق**، (دار الفلاح، الفيوم – مصر، ط.1، 1430 هـ)،

30. ابن نجار: محمد بن أحمد بن عبد العزيز، **شرح الكوكب المنير**، (مكتبة العبيكان، ط.٢، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٧ م).

31. ابن هشام: عبد الله بن يوسف، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، (دار الفكر، ط.6، ١٩٨٥هـ).

32. ابن يسعون: يوسف بن يبقي، **المصباح لما أعتم من شواهد الإيضاح**، (عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – السعودية، ط.1، ١٤٢٩ هـ).

33. أبو حسين، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ط، ١٣٧٤ هـ – ١٩٥٥ م).

34. أبو داود: سليمان بن الأشعث الأزدي، **سنن أبي داود**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، (دار الرسالة العالمية، ط.١، ١٤٣٠ هـ – ٢٠٠٩ م).

35. أبو عبد الله: عامر عبد الله فالح، **معجم ألفاظ العقيدة**، (مكتبة العبيكة، ط1، 1417هـ).

36. أبو عبيدة: معمر بن المثنى، **مجاز القرآن**، (مكتبة الخانجى – القاهرة، ط.١، ١٣٨١ هـ).

37. أسامة محمد عبد العظيم، **القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام**، (دار الفتح، ط.2، 1429هـ).

38. إسماعيل علي محمد، **الاستشراق بين الحقيقة والتضليل**، (دار الكلمة، ط.6، 1436هـ).

39. الإسنوي: جمال الدين، المهمات في شرح الروضة والرافعي، (مركز التراث الثقافي المغربي، ط.1، ١٤٣٠ هـ).

40. الألباني: محمد ناصر الدين، **إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط.٢، ١٤٠٥ هـ).

41. الألباني: محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط.١، ١٤١٥ هـ – ١٩٩٥ م).

42. الألباني: محمد ناصر الدين، **صحيح سنن النسائي**، (مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط.١، ١٤٠٩ هـ)

43. الآلوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، (دار الكتب العلمية – بيروت، ط.١، ١٤١٥ هـ).

44. الآمدي: الحسن بن بشر، **الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري**، (دار المعارف، ط.1، ١٩٩٤ م)، ج٣.

45. البخاري: محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، (القاهرة: السلطانية بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ط.٢، ١٣١١هـ)

46. البغوي: الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط.٤، ١٤١٧ هـ).

47. البقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ط، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م).

48. البلاذري: أحمد بن يحيى، **جمل من أنساب الأشراف**، (بيروت: دار الفكر، ط.١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م).

49. البهي: محمد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، (مكتبة وهبه، ط.10، د.ت).

50. التبريزي: علي بن أبي محمد، **الكافي في علوم الحديث**، (الأردن: الدار الأثرية، ط.١، ١٤٢٩ هـ – ٢٠٠٨ م).

51. الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى، **سنن الترمذي**، تحقيق: أحمد محمد شاكر (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط٢، ١٣٩٥ هـ – ١٩٧٥ م).

52. التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر، **التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، د.ط، ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م).

53. الثعلبي: عبد الوهاب بن علي بن نصر، **التلقين في الفقه المالكي**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤٢٥هـ–٢٠٠٤م).

54. الجويني: عبد الملك بن عبد الله، **غياث الأمم في التياث الظلم**، (مكتبة إمام الحرمين، ط.2، ١٤٠١هـ).

55. الحاكم: محمد بن عبد الله، **المستدرك على الصحيحين**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤١١ – ١٩٩٠).

56. حدبى فوزية، **قراءة في أبنية الجموع في القرآن الكريم مفردتا العباد والعبيد أنموذجاً ودلالتهما في القرآن الكريم**، مجلة المعيار، المجلد الخامس والعشرون، العدد السادس والخمسون، 2021م.

57. الحوالي: سفر بن عبدالرحمن، **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، (دار الهجرة، د.ط، د.ت).

58. الخضيري، محمد بن عبدالعزيز، **الإجماع في التفسير**، (دار الوطن، د.ط، 1999م).

59. الذهبي: أبو عبدالله محمد، **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، (دار المعرفة، ط.١، ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٣م).

60. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، **سير أعلام النبلاء**، (دار الحديث- القاهرة، د.ط، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م).

61. الراجحي، عبد العزيز بن عبد الله، **دروس في العقيدة**، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، د.ط، ١٥ جُمادَى الآخرة ١٤٣٢هـ).

62. الرازي: محمد بن عمر بن الحسن، **مفاتيح الغيب**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.3، ١٤٢٠ هـ).

63. رشدي عليان، **الإجماع في الشريعة الإسلامية**، (الجامعة الإسلامية، السنة العاشرة، العدد الأول، جمادى الأخرة ١٣٩٧هـ مايو - يونية ١٩٧٧ م)

64. رشيد رضا: محمد رشيد بن علي، مجموعة من المؤلفين، **مجلة المنار**، (د.م، د.ط، د.ت).

65. رشيد، " **دراسة نقدية في كتاب: السنة الرسولية، والسنة النبوية رؤية جديدة**"، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث، 2016م.

66. رؤوف شلبي، **الدعوة الإسلامية في عهدها المكي: مناهجها وغاياتها**، (دار القلم، ط.3، د.ت)

67. الزرقاني: محمد عبد العظيم، **مناهل العرفان في علوم القرآن**، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط.3، د.ت).

68. الزمخشري: محمود بن عمرو بن أحمد، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط.٣، ١٤٠٧ هـ).

69. السبكي: عبد الوهاب بن تقي، **طبقات الشافعية الكبرى**، (هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط.2، ١٤١٣هـ)

70. السرخسي: محمد بن أحمد، **شرح السير الكبير**، (الشركة الشرقية للإعلانات، د.ط، ١٩٧١م)

71. السرمري: يوسف بن محمد، **نهج الرشاد في نظم الاعتقاد**، (د.م، ط.١، ١٤٣٥ هـ – ٢٠١٤ م).

72. سماء عبد العزيز، "**بلاغة الحوار في الأحاديث القدسية**"، مجلة البحث العلمي في الآداب، المجلد الثاني، العدد التاسع عشر 2018م.

73. الشاطبي: إبراهيم بن موسى بن محمد، **الموافقات**، (دار ابن عفان، ط.١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م).

74. الشنقيطي: محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن**، (دار عطاءات العلم (الرياض)، ط.5، 1441 هـ)،

75. الشنقيطي: محمد بن محمد المختار، **شرح زاد المستقنع**، (دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، د.ط، ٩ رجب ١٤٣٢).

76. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، **فتح القدير**، (دار ابن كثير، ط.1، ١٤١٤هـ).

77. صباح عماري، **قاعدة "لا إكراه في الدين" ومجال تطبيقها**، كلية العلوم الإسلامية–جامعة باتنة، العدد 20، 2017م.

78. الصنعاني: عبد الرزاق بن همام، **المصنف**، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات (دار التأصيل،ط2، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٣ م).

79. الصوياني: محمد بن حمد، **الصَّحيحُ من أحاديث السّيرة النبوية**، (مدار الوطن للنشر، ط.١، ١٤٣٢ هـ)

80. الضبي: المفضل بن محمد، أمثال العرب، تحقيق: إحسان عباس (دار الرائد العربي، بيروت: لبنان، ط.2، ١٤٠٣هـ)، ص76.

81. الطبري: محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، (دار هجر، ط.1، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م).

82. الطبري، محمد بن جرير، **تاريخ الطبري**، (مصر: دار المعارف، ط.الثانية، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م).

83. الطنطاوي: علي بن مصطفى، **فصول في الدعوة والإصلاح**، (جدة: دار المنارة للنشر والتوزيع، ط.١، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م).

84. عبد اللطيف: عبد الرحمن، **رسائل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن بن حسن آل شيخ**، (المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود، د.ط، 1422هـ).

85. العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد، **بلوغ المرام من أدلة الأحكام**، (الرياض: دار الفلق، ط.٧، ١٤٢٤ هـ).

86. العسقلاني: أحمد بن علي، **العجاب في بيان الأسباب**، (دار ابن الجوزي، د.ط، د.ت).

87. العكبري، عبد الله بن الحسين، **اللباب في علل البناء والإعراب**، (دار الفكر – دمشق، ط.1، ١٤١٦هـ)

88. على عبد الباسط، **منهاج المحدثين في القرن الأول الهجري وحتى عصرنا الحاضر**، (بيروت: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ط، ١٤٣١هـ).

89. علي بن محمد بن محمد، **الأحكام السلطانية**، (القاهرة: دار الحديث، د.ط، د.ت).

90. علي عبد الجليل، **حد الردة بين النص والتطبيق**، جامعة المدينة العالمية بماليزيا، العدد 38، 2020م.

91. العليمي: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**، (عمان: مكتبة دنديس، د.ط، د.ت).

92. الغزالي: بن محمد، **الإسلام والاستبداد السياسي**، (نهضة مصر، ط.6، 2005م).

93. الغزالي: محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، د.ت).

94. الغزالي: محمد بن محمد، **المستصفى**، (دار الكتب العلمية، ط.١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م).

95. الفيروز آبادى: محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط.8، ١٤٢٦ هـ)

96. القحطاني: محمد بن سعيد بن سالم، **الولاء والبراء في الإسلام من مفاهيم عقيدة السلف**، (الرياض: دار طيبة، ط.1، د.ت).

97. القحطاني: محمد بن صالح، **القصيدة النونية للقحطاني**، (دار الذكرى، ط.١، د.ت).

98. القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، (عالم الكتب، د.ط، د.ت).

99. القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، (مكتبة نزار مصطفى الباز، ط.١، ١٤١٦هـ).

100. **القرآن الكريم**.

101. القرطبي: محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، (دار الكتب المصرية – القاهرة، ط.٢، ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤ م).

102. القرطبي: يوسف بن عبد الله، **الاستيعاب في معرفة الأصحاب**، (بيروت: دار الجيل، ط.١، ١٤١٢ هـ).

103. الكتاب المقدس: **آي كتب العهد القديم والعهد الجديد**، ترجم في مدينة بيروت، (مطبعة الجامعة الأمريكانية–نيويورك، د.ط، 1816م).

104. مالك بن أنس، **الموطأ**، (بيروت دار إحياء التراث العربي، د.ط، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م). ج٢، ص736.

105. مجموعة من المؤلفين، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، مطابع دار الصفوة – مصر، ط.1، من 1404هـ).

106. مجموعة مؤلفين، **موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، ط.١، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م).

107. محمد شحرور، **السنة الرسولية والسنة النبوية رؤية جديدة**، (دار الساقي، ط.1، 2012م).

108. محمد شحرور، **تجفيف منابع الإرهاب**، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفكرية المعاصرة، ط1، 2008م).

109. محمد محمود الفرغلي، **النسخ بين الإثبات والنفي**، (دار الكتاب الجامعي، د.ط، 1396هـ).

110. محيي الدين درويش، **إعراب القرآن وبيانه**، (دار الإرشاد للشئون الجامعية – حمص – سورية، ط.4، ١٤١٥ هـ).

111. المسبحي: عادل جاسم صالح، **الشهيد في السنة النبوية من واقع الكتب الستة**، (الإمام الذهبي – الكويت الأولى، د.ط، ١٤٢٩هـ)

112. مصطفى صبري، **موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين ورسله**، (دار الكتب العلمية، د.ط، 2018م).

113. مصطفى مسلم، **مباحث في التفسير الموضوعي**، (دار القلم، ط.4، 1426هـ - 2005م).

114. مناع القطان، مناع بن خليل، علوم القرآن وأصول التفسير، (مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط.3، ١٤٢١هـ).

115. المنذري: حسن بن علي، فتح القريب المجيب على الترغيب والترهيب، (المُحقِّق، ط.1، ١٤٣٩ هـ)

116. الميموني: محمد بن محمد بن الحسن، **النصح الأوفى لأهل الصدق والوفا**، (دار الكتب العلمية، د.ط، 2002م).

117. ناظر سليمة، **الفكر الإصلاحي الحديث محمد عبده أنموذجا**، (جامعة ابن خلدون-تيارت- الجزائر، د.ط، 2017م).

118. النجدي: محمد بن عبد الوهاب، **مجموعة رسائل في التوحيد والإيمان**، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، د.ط، د.ت).

119. الندوة العالمية للشباب الإسلامي، **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، (دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، ط.٤، ١٤٢٠ هـ).

120. نوال بنت عبد العزيز، **ضوابط التكفير في ضوء السنة النبوية**، (دار الحضارة للنشر والتوزيع، ط.1، ١٤٣٤ هـ).

121. النووي: محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب**، (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٣٤٤-١٣٤٧ هـ).

122. النووي: يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط.2، ١٣٩٢هـ).

123. ياسر عبد الرحمن، **موسوعة الأخلاق والزهد والرقائق**، (مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، ط.1، ١٤٢٨ هـ)

124. يوسف سمرين، **بؤس التلفيق**، (مركز دلائل، ط.2، 1439هـ).