

مجلة العلوم الشرعية

مجلة علمية فصلية محكمة

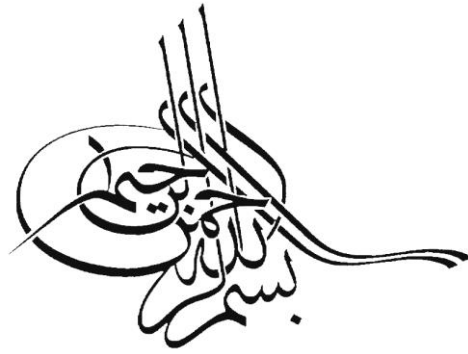
العدد الرابع والسبعون

محرم ١٤٤٦ هـ

الجزء الأول

رقم الإيداع: ١٤٢٩ / ٣٥٦٤ بتاريخ ١٩ / ٠٦ / ١٤٢٩ هـ

الرقم الدولي المعياري (رمد) ٤٢٠١ - ١٦٥٨





المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ أحمد بن سالم العامري
معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام
الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن عبدالعزيز التميم
وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير
الأستاذ الدكتور/ محمد بن عبدالله بن صالح اللحيدان
الأستاذ في قسم الفقه المقارن – المعهد العالي للقضاء

مدير التحرير
الدكتور/ رائد بن حسين بن إبراهيم آل سبيت
الأستاذ المشارك في قسم أصول الفقه – كلية الشريعة

أعضاء هيئة التحرير

- أ. د. أسماء بنت عبد العزيز الداود
الأستاذة في الدعوة – المعهد العالي للدعوة والاحتساب
- أ. د. عبد الله بن محمد العمراني
الأستاذ في الفقه – كلية الشريعة
- أ. د. علي بن عبد العزيز المطرودي
الأستاذ في أصول الفقه – كلية الشريعة
- أ. د. قاسم بن مساعد بن قاسم الفالح
الأستاذ في السياسة الشرعية – المعهد العالي للقضاء
- أ. د. محمد بن ناصر يحيى جده
الأستاذ في القرآن وعلومه – كلية الشريعة والقانون – جامعة جازان
- أ. د. مصطفى محمد السيد أبو عمارة
الأستاذ في الحديث وعلومه - كلية أصول الدين – جامعة الأزهر
- أ. د. محمد أحمد لوح
الأستاذ في قسم الدراسات الإسلامية – الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية
- السنغال
- د. إسماعيل محمد حسن بريثي
الأستاذ في الفقه وأصوله - الجامعة الأردنية
- د. حسام بن محمد الرثيع
أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية

قواعد النشر

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن

عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتُعنى بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً: يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة :

١- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية، والمنهجية، والسلامة من الاتجاهات والأفكار المنحرفة.

٢- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتمدة في مجاله .

٣- أن يتسم بالسلامة اللغوية، ودقة التوثيق والتخريج.

٤- أن لا يكون قد سبق نشره، وأن لا يكون مستلماً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء كان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .

٥- أن لا يقل متوسط درجة تحكيمه عن ٨٠٪ وأن لا تقل درجة المحكم الواحد عن ٧٥٪.

٦- أن يتم تعديل الملحوظات الواردة من المحكمين في مدة لا تتجاوز (٢٠) يوماً.

٧- أن يكون في تخصص المجلة.

ثانياً: يشترط عند تقديم البحث :

١- أن يقدم الباحث طلباً بنشر بحثه.

٢- أن يقدم الباحث إقراراً يتضمن امتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزامه بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير، أو مضي خمس سنوات على نشره.

٣- ألا تزيد صفحات البحث عن (٥٠) صفحة مقاس (A4).

٤- أن يكون بنط المتن (١٧) Traditional Arabic، والهوامش بنط (١٣) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد).

٥- يقدم الباحث نسخة إلكترونية، مع ملخصين باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة، على أن يتضمن: عنوان البحث، واسم الباحث، والجامعة، والكلية، والقسم العلمي.

ثالثاً: التوثيق :

١- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة .
٢- تكتب الآيات القرآنية بالرسم العثماني من برنامج مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
٣- يُلخَق بآخر البحث فهرس المصادر والمراجع باللغة العربية، ونسخة منها بالأحرف اللاتينية (الرؤمنة).

٤- توضع نماذج من صور المخطوط المحقق في مكانها المناسب.
٥- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .
رابعاً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .
خامساً: تُحكَّم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.
سادساً: البحوث المنشورة تعبر عن رأي الباحث، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
عنوان المجلة :

www.imamu.edu.sa


E.mail: islamicjournal@imamu.edu.sa

هاتف: ٠١١ ٢٥٨٢.٥١

منصة المجلات imamjournals.org

المحتويات

١٣	النَّعْرَات وعلاجها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم قصة صاحب الجنتين وقارون نموذجًا د. عمر بن محمد بن عبد الله المديفر
٥٩	الأحاديث الواردة في تحديد مواضع الحجامة، دراسة حديثة د. عوض إبراهيم منصور بابكر
١٣٥	الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي الوارد في قصص إبراهيم في القرآن الكريم - جمعًا ودراسة - د. ليلي بنت ناوي العنزي
٢٦١	حكم استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي في الفقه الإسلامي د. حمزة عبد الكريم حماد
٢٩٧	الآثار الفكرية للكوارث الكونية في الغرب ونقدها - زلزال لشبونة ١٧٥٥م نموذجًا - د. صلاح بن عبد الله العيبان




النُّعْرَات وعلاجها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم
قصة صاحب الجنتين وقارون نموذجًا

د. عمر بن محمد بن عبد الله المديفر

قسم الدراسات القرآنية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة طيبة





النَّعْرَاتُ وَعِلاجُها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم قصة صاحب الجنتين وقارون نموذجًا

د. عمر بن محمد بن عبد الله المديفر

قسم الدراسات القرآنية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة طيبة

تاريخ قبول البحث: ٢٧ / ٧ / ١٤٤٥ هـ

تاريخ تقديم البحث: ٢٩ / ٥ / ١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

يتحدث هذا البحث عن النعرات وماهيتها، ويَعْرِضُ لذكر نماذج من النعرات الواردة في القرآن الكريم، وكيف عالجها القرآن، مع بيان جملة من مسببات هذه النعرة. ويهدف هذا البحث إلى الوقوف على علاج النعرات، مسترشدًا بما جاء في القرآن الكريم، وقد اعتمدت فيه على المنهج الوصفي. تألف هذا البحث من مقدمة ومبحثين وخاتمة. جاءت أبرز نتائجه وتوصياته على النحو التالي:

١. المعنى الجامع للنَّعْرَة هو: كل أمر يُهْمُّ به؛ نتج عن الجهل، وصاحبَه نظرةٌ وعلوٌّ في النفس.
٢. تنوعت أسباب النعرة: فمنها: وفرة المال وظن الاستغناء، ومنها كثرة الجماعة والولد والناصر، ومنها طغيان العلم.
٣. نعرة صاحب الجنتين كانت بسبب وفرة المال وعز الأتباع.
٤. نعرة قارون كانت بسبب ظنه أن كل ما فيه من خير فهو من مكتسبات علمه.
٥. المبادرة في حل المشكلة من أنجع علاجات النعرة.

وجاءت التوصية بإجراء بحث مفصل وموسع عن النعرات وعلاجها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: النعرات - طغيان العلم - الاعتداد بالمال - الاعتداد بالقوة.

Hubris and Their Remedies in Light of What is Mentioned in the Quran The Story of the Man with Two Gardens and Qarun as an Example.

Dr. Omar Mohammad Al-Modaifer

Department Qur'anic Studies -Faculty Arts and Humanities
Taibah University

Abstract:

This research discusses the concept of hubris and its nature. It presents examples of hubris mentioned in the Quran and how the Quran addresses them, along with an explanation of the causes of this hubris.

This research aims to explore the remedies of hubris, guided by the teachings of the Quran, and it adopts a descriptive approach.

This research consisted of an introduction, two sections, and a conclusion. The key findings and recommendations are as follows:

2-The causes of hubris varied, including factors such as wealth abundance leading to a sense of self-sufficiency, the presence of a large group of supporters, children, or allies, and the arrogance that may result from excessive knowledge.

3-The hubris of the owner of the two gardens was due to the abundance of wealth and the pride of his followers.

4-The hubris of Qarun was due to his belief that all the goodness in his possession was solely acquired by his knowledge.

The recommendation is to conduct a detailed and comprehensive research on hubris and their remedies in light of what is mentioned in the Quran.

key words: Hubris -Excessive knowledge -Arrogance in Wealth - Arrogance on Power.

المقدمة:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا. وبعد:

فإن للنعرات أثرًا كبيرًا على الإنسان؛ فيجلب صاحب النعرة الضرر الجسيم على الفرد ومجتمعه إذا لم يتداركوه بالعلاج، وهذه المشكلة ذات إفرازات خبيثة مؤذية؛ مبدؤها الغرور الذي يسيطر على جوانب النفس والعقل بسبب ظنه الخاطئ الصادر عن الاستغناء، والله سبحانه يقول: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ۚ أَن رَّأَاهُ اسْتَغْنَىٰ﴾ [العلق: ٦-٧]، ثم ما يلبث أن يستحکم هذا الأمر بالإنسان فيجلب معه العجب والعلو والطغيان والكبر وهلم جرا.

وقد تناول القرآن الكريم جملة من هذه النعرات واصفًا الداء والدواء، فعرض المشكلة في صورتها المؤدية للضرر، ذاکرًا أسبابها ومسبباتها، وصولًا للحل الشامل الأمثل بذكر العلاج الناجع لمثل هذه الأمور التي تعصف بالمجتمعات وأهلها وتجلب عليهم الويلات.

وفي هذا البحث حديث عن صورة وأنموذج من هذه النعرات، مع استرشاد التقويم السليم لمثل هذه الهفوات.

وقد اشتمل هذا البحث على مقدمة ومبحثين وخاتمة جاءت فيها أبرز النتائج والتوصيات المتعلقة بهذا البحث.

أهمية البحث:

تأتي أهمية هذا البحث من خلال عرض مجموعة من الصفات الواردة في القرآن الكريم التي تسبب النعرة؛ ومن ثم إظهار كيفية علاج القرآن الكريم لها، وذلك من خلال ذكر أسبابها ومسبباتها، يلي ذلك بيان الآلية الصحيحة لعلاج هذه المشكلة.

مشكلة البحث:

١. ما معنى النعرة؟
٢. ما النعرات الواردة في القرآن الكريم؟
٣. ما هي نعرة صاحب الجنتين على صاحبه؟ وما أسبابها، ومسبباتها، وعلاجها؟
٤. ما هي نعرة قارون على قومه؟ وما أسبابها، ومسبباتها، وعلاجها؟

أهداف البحث:

١. معرفة المراد بالنعرات.
٢. الوقوف على جملة من النعرات الواردة في القرآن الكريم.
٣. بيان أسباب ومسببات هذه النعرات.
٤. ذكر العلاج القرآني لهذه النعرات.

حدود البحث:

يتركز هذا البحث حول الحديث عن النعرات وعلاجها في ضوء القرآن الكريم، وذلك من خلال ذكر نموذجين فقط، نعمة صاحب الجنتين على صاحبه، ونعرة قارون على قومه، وهما يمثلان نعمة صاحب مع صاحبه، ونعرة شخص مع قومه.

الدراسات السابقة:

لم أقف على بحث -فيما اطلعت عليه- يتحدث عن هذا الموضوع بمفهومه الشامل؛ الذي يتحدث عن مجموعة صفات ذميمة تتركز في هذا البحث حول النعرات، ومن ثم معالجتها في ضوء ما جاء في القرآن الكريم.

خطة البحث:

المبحث الأول: النعرات في اللغة والقرآن.

المطلب الأول: تعريف النعرات لغة.

المطلب الثاني: النعرات الواردة في القرآن.

المبحث الثاني: نماذج للنعرات في القرآن الكريم.

المطلب الأول: نعمة صاحب الجنتين على صاحبه.

المطلب الثاني: نعمة قارون على قومه.

الخاتمة وفيها أبرز النتائج والتوصيات في هذا البحث.

منهج الباحث:

١. الاعتماد على المنهج الوصفي.

٢. كتابة الآيات بالرسم العثماني.

٣. تخريج الأحاديث من مصادرها، مع ذكر بعض أقوال علماء الحديث عليها؛ ما لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.
٤. عزو الأقوال والنصوص إلى قائلها.
٥. الاعتماد في سرد القصص على ما جاء في تفسير الطبري.
٦. سرد البحث؛ بذكر الحدث، ثم بيان النعرة، مع ذكر أسبابها، ثم بيان علاجها من القرآن الكريم.

المبحث الأول: النعرات في اللغة والقرآن

المطلب الأول: تعريف النعرات لغة

النعرات جمع نعرة، والنُّعرة بضم النون: الكبر، وفتحتها: أي أمر يُهم به. قال ابن منظور^(١): "وقولهم: إن في رأسه نُعرة أي: كبراً، وقال الأموي: إن في رأسه نعرة، بالفتح، أي: أمراً يُهم به، ويقال: لأطيرن نُعرتك أي: كبرك وجهلك من رأسك".

والنُّعرة، بالتحريك: ذباب كبير أزرق، له إبرة يلسع بها، ويتولع بالبعير، ويدخل في أنفه فيركب رأسه، قال تميم بن مقبل العجلاني:

تَرَى النُّعْرَاتِ الحُضْرَ حَوْلَ لَبَانِهِ أَحَادَ وَمَثَى أَصْعَقَتْهَا صَوَاهِلُهُ^(٢)

وسُميت بذلك لنعيرها وهو صوتها، ثم استعيرت للنخوة والأنفة والكبر، قال عمر رضي الله عنه: «لَا أَقْلِعُ عَنْهُ حَتَّى أَطِيرَ نُعْرَتَهُ» أي: حتى أزيل نخوته، وأخرج جهله من رأسه^(٣).

وقال الجوهري^(٤): "وقد نَعَرَ الرجلُ يَنْعُرُ نَعِيرًا.

يقال: ما كانت فتنة إلا نعر فيها فلان، أي: نهض فيها، وإن فلاناً لنعار في الفتنة، إذا كان سعاء فيها".

(١) لسان العرب (٢١١/٥).

(٢) "اللبان" الصدر من ذي الحافر خاصة، و"أصعقتُها صواهله": أي: قتلها صهيله. ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (٢٠٦/٢)؛ ولسان العرب لابن منظور (٣٧٦/١٣).

(٣) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (٢٠٦/٢)؛ والنهية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير

(٨٠/٥)

(٤) الصحاح (٨٣١/٢).

وقال ابن فارس^(١): "وإن في رأسه نعرة، أي نخوة وتكبراً، وركوب رأس، يمضي به على جهله".

وعلى هذا فالمعنى الجامع للنعرة هو: كل أمر يُهْمُّ به؛ نتج عن الجهل، وصاحبه نظرة وعلو في النفس.

وهذه النعرات تورث الكبر والخيلاء والعصبية القومية الجاهلية، وقد أثيرت في زمن النبي ﷺ مثل هذه النعرات بين المهاجرين والأنصار فبادر النبي ﷺ إلى علاجها حتى لا تستفحش فتستحکم، يقول جابر رضي الله عنه: غزونا مع رسول الله ﷺ وقد ثاب معه ناس من المهاجرين حتى كثروا، وكان من المهاجرين رجل لعاب، فكسع^(٢) أنصاريًا، فغضب الأنصاري غضبًا شديدًا حتى تداعوا، وقال الأنصاري: يا للأنصار، وقال المهاجري: يا للمهاجرين، فخرج النبي ﷺ فقال: «مَا بَالُ دَعْوَى أَهْلِ الْجَاهِلِيَّةِ؟ ثُمَّ قَالَ: مَا شَأْنُهُمْ»، فأخبر بكسعة المهاجري الأنصاري، قال: فقال النبي ﷺ: «دَعُوهَا فَإِنَّهَا حَيْثَةٌ». وقال عبد الله بن أبي ابن سلول: أقد تداعوا علينا، لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعز منها الأذل^(٣).

(١) معجم مقاييس اللغة (٤٤٩/٥).

(٢) "بمعنى: ضرب دبره بيده أو برجله". كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي (٣٣/٣).

(٣) متفق عليه. رواه البخاري واللفظ له (١٢٩٦/٣) حديث رقم: (٣٣٣٠)، كتاب المناقب، باب: ما ينهى من دعوى الجاهلية؛ ومسلم (١٩٩٨/٤)، حديث رقم (٢٥٨٤)، كتاب البر والصلة والآداب، باب نصر الأخ ظلماً أو مظلوماً.

فإذا ما نظر العبد إلى نفسه بعين العز والاستعظام، ونظر إلى غيره بعين
الذل والاحتقار، فنتيجته على اللسان أن يقول: أنا وأنا، كما قال إبليس
اللعين^(١)، ولذا قال ابن القيم^(٢): "وليحذر كل الحذر من طغيان "أنا" و "لي"
و "عندي"، فإن هذه الألفاظ الثلاثة ابتلي بها إبليس وفرعون وقارون، ف ﴿أَنَا
خَيْرٌ مِنْهُ﴾ [الأعراف: ١٢]، لإبليس، و ﴿لِي مُلْكٌ مِصْرَ﴾ [الرؤف: ٥١]، لفرعون،
و ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ وَعَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [القصاص: ٧٨]، لقارون، وأحسن ما وُضِعَتْ
"أنا" في قول العبد: أنا العبد المذنب، الخطاء، المستغفر، المعترف ونحوه".

(١) ينظر: فيض القدير شرح الجامع الصغير للمناوي (٣/٣٠٧).

(٢) زاد المعاد في هدي خير العباد (٢/٥٥٠).

المطلب الثاني: النعرات الواردة في القرآن

تعددت الأسباب والمسببات التي تُنتج النعرة في الجملة، وقد ذكر الله ﷻ في كتابه مجموعة من النعرات التي تأخذ بصاحبها حتى يتعالى على كل شيء فيطغى على أهله وعشيرته وقومه، وذكر سبحانه في ثنايا الحديث عن النعرة مجموعة من الأسباب والمسببات المفضية إلى هذه النعرة، وفيما يلي نستعرض نماذج لأبرز النعرات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم:

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَكِ كَسَّ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ ﴿١١﴾ قَالَ مَا مَنَعَكَ إِلَّا تَسْجُدًا إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾﴾ [الأعراف: ١١-١٢]

وقال سبحانه: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكِ كَسَّ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ ءَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ﴿٦١﴾ قَالَ أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأُحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٦٢﴾﴾ [الإسراء: ٦١-٦٢].

وقال سبحانه: ﴿وَكَانَ لَهُ وَثْمٌ فَقَالَ لِمَ صَبِحْتَهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ وَأَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا ﴿٣٤﴾ وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴿٣٥﴾﴾ [الكهف: ٣٤-٣٥].

وقال سبحانه: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ
إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهْمُنْ عَلَى الطِّينِ فَأَجْعَلْ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَى
إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لأظنُّهُ مِنْ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ [القصص: ٣٨].

وقال سبحانه: ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَى عِلْمٍ عِنْدِي أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ
أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا وَلَا يُسْئَلُ
عَنْ ذُنُوبِهِمُ الْمُجْرِمُونَ ﴿٧٨﴾ [القصص: ٧٨].

وقال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا
بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ
بِمُعَذَّبِينَ ﴿٣٥﴾ [سبأ: ٣٤-٣٥].

وقال سبحانه: ﴿فَأَمَّا عَادٌ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَقَالُوا مَنْ
أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَكَانُوا
بِعَايَاتِنَا يَجْحَدُونَ ﴿١٥﴾ [فصلت: ١٥].

وقال سبحانه: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ
مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا
الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ بِي بَيْنُ ﴿٥٢﴾ [الرؤف: ٥١-٥٢].

وقال سبحانه: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ
الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ
الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الْمُنَافِقُونَ : ٨].

المبحث الثاني: نماذج للنعرات في القرآن الكريم المطلب الأول: نكرة صاحب الجنتين على صاحبه الحدث:

قصة صاحب الجنتين هو مثل ضربه الله ﷻ والهدف الأسمى منه العبرة وأخذ العظة، فذكر سبحانه قصة الرجلين فقال: ﴿وَأَضْرَبَ لَهُمُ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ﴾ [الكهف: ٣٢]، أي: جعل الله لأحدهما بستانين من الأعناب وأحاط الجنتين بالنخيل وجعل في وسط البستانين أنواعًا من الزروع التي ينتفع بها، ثم أكد سبحانه على جمال هذين البستانين وما فيهما مما يفتح النفس، وأن ما غرس فيهما وزرع قد أثمر وأينع في كلا البستانين من الزروع والأعناب والنخيل، فلم يجلّ بالثمار أي شيء من الآفات والشورور، بل آتت كل ذلك تامًا على أحسن وجه من غير نقص.

ثم زاد الله سبحانه في وصف جمال هاذين البستانين فقال: ﴿وَفَجَّرْنَا خِلْفَهُمَا نَهْرًا﴾ [الكهف: ٣٣]، أي: أسال الله ﷻ في هذين البستانين نهرًا، وهذا النهر يسيل بين زروع هاذين البستانين وبين أشجارهما ليجتمع فيهما كل ما يطيب للنفس، ومع هذا كله رزقه الله ﷻ الكثير من الذهب والفضة وصنوف الأموال.

ثم دخل العجب والاعتزاز بهذا الذي جعل الله له الجنتين فقال لصاحبه الذي لا مال له وليس عنده نحو الذي عنده وهو يخاطبه: ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ

مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ﴿٣٤﴾ [الكهف: ٣٤]، أي: أعطيت مع هذه الأموال والزروع والجنان عشيرة أعزّ منك ورهطاً أكثر منك، يقول في هذا قتادة^(١): "وتلك والله أمنية الفاجر: كثرة المال، وعزّة النفر".

ثم صور الله ﷻ تأكيد هذا العجب بالفعل عند ما دخل صاحب الجنتين جنته وبستانه وهو في لحظة زهو وظلم لنفسه بكفره بربه، شاغاً في قيام الساعة، متناسياً المعاد إلى الله تعالى ويقول: ﴿مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا﴾ [الكهف: ٣٥]، أي: لما دخل وعاین هذا الكمال بصورته العجيبة -الأشجار والثمار والأثمار- شكّ في معاده إلى الله بأن تبيد هذه الجنة أبداً، فلا تفنى هي ولا يخرب ما فيها، فلا ساعة ولا بعث ولا حشر سيحدث، بل تمادى في ظنه وغيبه -على فرض صحة هذا البعث وما فيه- لئن رددت من هذه الدنيا فإن لي عند ربي خيراً من هذه الجنة العظيمة، وما أعطاني هذه الجنة في الدنيا إلا تأكيداً لمكانتي عنده، وما سيكون لي عنده لا شك أنه أفضل من هذه الجنة، ممتن على ربه في ذلك وهذا لقلة عقله، وضعف اليقين عنده؛ بسبب عجبه في هذه الحياة الدنيا وزينتها.

وقد أشعر هذا الغرور والعجب والطغيان الرجل الآخر -الذي هو أقل منه في المال والولد- فحرك في نفسه الخوف على صاحبه ودفعه النصيح والإرشاد إلى محاورته وتذكيره بموقفه، فقال لصاحبه: ﴿أَكْفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ

(١) جامع البيان للطبري (١٥/٢٦٢).

﴿تُرَابٍ﴾ [الكهف: ٣٧]، يعني: نسيت أو تناسيت أن الله خلق أباك آدم من تراب، ثم جاء نسلك من نطفة إذا تمنى، ثم عدل خلقتك وصورك بشراً سويّاً في الخلق؛ فصرت بذلك رجلاً، أيستحق من أنشأك هذه النشأة أن تكفر به، وأن تنكر وتستبعد أن يعيدك مرة أخرى بعد ما صارت عظامك بالية.

لكن الأمر عندي عكس ما هو عندك من التصور والمجود والكفر، فأنا أعترف وأقر بأن الله هو ربي ولا أشرك بربي أحداً سبحانه.

ثم يواصل حوار له صاحبه ويذكره بالأولى به؛ فيقول: كان الواجب عليك حين دخول الجنة أن تقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله، فتنسب الفضل لله ﷻ، فتشكره ولا تكفره، فكل ما فيها من نعيم وخير إنما هو بحول الله وقوته وهو الذي تفضل به عليك، إلا أن إعجابك بنفسك وبقوتك ومالك ورهطك جعلك تنظر إليّ نظرة الدون، فما أنا بالنسبة إليك وفي نظرك إلا أقل منك مألًا وولداً.

فإذا لم ينفك هذا النصح والإرشاد فيني أدعو الله أن يؤتيني خيراً مما أعطاك من هذا النعيم، وأن يرسل على جنتك بسبب كفرك عذاباً من السماء، وقضاء منه يقضيه عليك؛ فتصبح هذه الجنة أرضاً ملساء قد ذهب كل ما فيها من الزروع والخير، فعادت خراباً زلماً لا يثبت فيها شيءٌ وليس فيها نباتٌ، وأن يصبح النهر الذي كان يجري فيها بعيداً عنها لا تستطيع أن تدركه فتطلبه ولا يمكن جلبه أبداً.

ثم أخبر الله ﷻ أن الهلاك والخراب قد أحاط بثمره ففسد جنّته وهلك زرعه وفنيت أمواله، فأصبح كفره وبألاً عليه، وأخذ يقلب كفيه أسفاً وحسرة

على هلاك جنتيه وما أنفق فيهما، وهي خاوية على عروشها لا دار فيها ولا نبات، وهو يقول: ﴿يَلَيْتَنِي لَمْ أَشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٢]، فيتمنى أنه لم يكن أشرك بربه ولم ينكر معاده وبعثه بعد ما هلك ماله وزال عنه نعيمه وجاء لقاء ربه، ولم يكن له ناصر من جماعته وعشيرته وجنده ينصرونه من عقاب الله وعذابه، ولم يكن هو كذلك ممتنعاً من عذاب الله^(١).

النعرة هنا:

قول صاحب الجنتين: ﴿أَنَا كَثْرُ مَنَّا مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف: ٣٤].

أسباب هذه النعرة:

ارتكزت هذه النعرة التي أدت لتطاول صاحب الجنتين وعجبه وغروره على

أمرين اثنين هما:

١. المال.

٢. الأتباع.

والمال لا شك أنه هو أساس هذا العجب، وإنما سمي المال مالاً؛ لأنه يميل

بأهله^(٢).

فهو من أهم زينة الحياة الدنيا ومفاخرها وفتنتها، قال سبحانه: ﴿الْمَالُ

وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [الكهف: ٤٦]، وقال: ﴿وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبًّا

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (٢٥٧/١٥ - ٢٧١).

(٢) ينظر: ذم الدنيا لابن أبي الدنيا (ص ٣٧).

جَمًّا ﴿[الفجر : ٢٠]﴾، وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ
وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ
الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَمِ وَالْحَرِثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [آل عمران : ١٤].

ولا يزال الإنسان في سعي شديد، وهمه في هذه الدنيا -إلا من رحم الله-
جمع هذا المال وتعداده والمفاخرة به، قال سبحانه: ﴿أَهْلِكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ [التكاثر :
٢١]، وقال عطاء: سمعت ابن عباس رضي الله عنهما يقول: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «لَوْ
كَانَ لِابْنِ آدَمَ وَإِدْيَانٍ مِنْ مَالٍ لَابْتَغَى ثَالِثًا، وَلَا يَمْلَأُ جَوْفَ ابْنِ آدَمَ إِلَّا التُّرَابُ،
وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ تَابَ»^(١)، وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يَهْرُمُ
ابْنُ آدَمَ وَتَشِبُّ مِنْهُ اثْنَتَانِ: الْحِرْصُ عَلَى الْمَالِ، وَالْحِرْصُ عَلَى الْعَمْرِ»^(٢)، وعن
ابن كعب بن مالك الأنصاري، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَا ذُئِبَانَ
جَائِعَانَ أُرْسِلَا فِي غَنَمٍ بِأَفْسَدَ لَهَا مِنْ حِرْصِ الْمَرْءِ عَلَى الْمَالِ وَالشَّرَفِ
لِدِينِهِ»^(٣).

(١) متفق عليه. رواه البخاري (٢٣٦٤/٥) حديث رقم: (٦٠٧٢)، كتاب الرقاق، باب ما يتقى
من فتنة المال. ؛ وأخرجه مسلم عن أنس رضي الله عنه (٧٢٥/٢) حديث رقم: (١٠٤٨)، كتاب الزكاة،
باب لو أن لابن آدم واديين لابتغى ثالثًا.

(٢) متفق عليه، رواه البخاري (٢٣٦٠/٥) حديث رقم: (٦٠٥٨)، كتاب الرقاق، باب من بلغ
ستين سنة، فقد أعذر الله إليه في العمر. ؛ ومسلم واللفظ له، (٧٢٤/٢) حديث رقم:
(١٠٤٧)، كتاب الزكاة، باب كراهة الحرص على الدنيا.

(٣) مسند الإمام أحمد (٨٥/٢٥) حديث رقم: (١٥٧٩٤) ؛ وسنن الترمذي (٥٨٨/٤) حديث
رقم: (٢٣٧٦)، أبواب الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح".

وبسط الرزق على الناس ذو حدين، قال سبحانه: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ﴾ [الشورى: ٢٧]، وقال رسول الله ﷺ «مَا الْفَقْرَ أَحْشَى عَلَيْكُمْ، وَلَكِنِّي أَحْشَى أَنْ تُبْسَطَ عَلَيْكُمُ الدُّنْيَا، كَمَا بُسِطَتْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَتَنَافَسُوهَا كَمَا تَنَافَسُوهَا، وَتُهْلِكُكُمْ كَمَا أَهْلَكَتَهُمْ»^(١).

وهو المدخل الرئيس للشيطان دائماً لكل من أنعم عليه الله به ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُمْ مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا﴾ [البقرة: ٢٦٨].

وقد حذر الله ﷻ من هيمنة المال على الإنسان، وأن المال سبب في هلاك الكثير من الناس فقال سبحانه: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴿١﴾ إِنَّ رِزْقَ رَبِّهِ اسْتَغْنَى ﴿٢﴾ وَالْعَلَقَ: ٦-٧]، وقال: في سياق الذم: ﴿وَتَأْكُلُونَ التُّرَاثَ أَكْلًا لَّمًّا ﴿١٩﴾ وَتَحِبُّونَ الْمَالَ حُبَّاجِمًا﴾ [الفجر: ١٩-٢٠].

وهو ابتلاء وامتحان، فمنهم كافر ومنهم مؤمن كما حصل مع صاحب الجنتين، وقال تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا آمَاكُمُ وَأَوْلَادُكُمْ فَفْتَنَهُ﴾ [الأنفال: ٢٨]، وقال: ﴿وَتَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٥]،

(١) . متفق عليه. رواه البخاري واللفظ له (١٤٧٣/٤) حديث رقم (٣٧٩١) ؛ ومسلم

(٢٢٧٣/٤) حديث رقم: (٢٩٦١).

وقال: ﴿فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهْنَنِ ﴿١٦﴾﴾ [الفجر: ١٥-١٦].

ولذا أخبر سبحانه بأن الأموال لا قيمة لها إلا مع الإيمان فقال: ﴿وَمَا أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ بِالَّتِي تُقَرَّبُكُمْ عِنْدَنَا زُلْفَىٰ إِلَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأُولَٰئِكَ لَهُمْ جَزَاءُ الضَّعْفِ بِمَا عَمِلُوا وَهُمْ فِي الْغُرُفَاتِ ءَامِنُونَ ﴿٣٧﴾﴾ [سبأ: ٣٧].^(١)

والأتباع. هم العشيرة والرهط، قال عيينة والأقرع لرسول الله ﷺ: "نحن سادات العرب، وأرباب الأموال، فتح عنا سلمان وخباباً وصهيباً، احتقاراً لهم، وتكبراً عليهم"^(٢).

والاعتداد بالكثرة أمر فطري ودافع معنوي فهو مصدر من مصادر الإعجاب بالنفس المؤدي إلى الغرور، فإذا سيطر هذا الغرور على الإنسان دفعه ذلك إلى التقليل من الآخرين والاستهانة بهم واحتقارهم والتكبر عليهم، وقد جاء ذلك كله بمنظور غير سوي وباعتقاد ليس بصحيح، وهذا ما ظنه صاحب الجنتين فبدا منه الكبر والزهو والاغترار.

(١) ينظر: عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين لابن القيم (ص ٣٥٠).

(٢) ينظر: جامع البيان للطبري (٢٦٢/١٥)؛ ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢٨٥/٣).

وهذا كله مخالف لمقاصد الشريعة الإسلامية، فالقياس بالكثرة والاعتداد بها وحدها دون النظر إلى الجانب القلبي وما فيه من إيمان و يقين قد يكون هو مصدر الضعف وسبباً من أسباب الخذلان.

وقد خيب الله ظن المسلمين وأراهم حقيقة الأمر عندما أعجبهم كثرتهم فظنوا أن النصر بالقوة والكثرة فرتبوا النصر على العناد والعدة، قال سبحانه: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُم مُّدْبِرِينَ﴾ [التَّوْبَةُ : ٢٥]، فلما ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وفروا، ثم سمعوا نداء نبيهم ﷺ، بدا لهم تقصيرهم في الجانب القلبي، فذكّرهم إيمانهم بجوهر هذه الشريعة أن يرجعوا إلى ربهم ويتعلقوا به أولاً، ثم يتقدموا متسلحين بإيمانهم و يقينهم برهم، فجاءهم النصر بعد ذلك، يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [التَّوْبَةُ : ٢٦].

وبعكسه ما حصل يوم بدر مع قلتهم وضعفهم، إلا أن يقينهم وإيمانهم بالله كان في أوج قوته، فجاء معه النصر، قال سبحانه: ﴿إِذْ يُرِيكَهُمُ اللَّهُ فِي مَنَايِكَ قَلِيلًا وَأَوَّارِكَهُمْ كَثِيرًا لَفْشَلْتُمْ وَتَنَّزَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ﴿١٣﴾ وَإِذْ

يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّقِيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضَى اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ﴿الأنفال: ٤٣ -

٤٤﴾.

علاج القرآن لهذه النعرة:

عرض القرآن الكريم هذه النعرة من خلال الحثيات التي جعلت صاحب الجنة ينحو هذا النحو ويتلبس بهذا الأمر الذي نتج عنه العجب والغرور والاعتداد بالنفس والمال ﴿أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفْرًا﴾ [الكهف: ٣٤]، حين سلك فيها منهج وعادة المكذبين لرسولهم، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّنْ نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ ﴿٣٤﴾ وَقَالُوا لَوْ أَنحُنُّ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَادًا وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِينَ﴾ [سبأ: ٣٤-٣٥]، وقد بين الله وعظيكم علاج هذه النعرة من خلال آيات قصة صاحب الجنتين وما دار فيها من الحوار مع صاحبه، وتركز الأمر في ثلاث خطوات رئيسة لعلاج هذه الصفات التي نتجت عن هذه النعرة، وفيما يلي بيانها:

١. التحذير من الكفر.

لا شك أن الكفر هو أساس كل شر وسبب كل ضلال وبلاء، وعلى رأس ذلك الكفر بالله والإشراك به وتكذيب موعوده، وهو السبيل إلى الخلود في النار وعدم دخول الجنة، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وقال:

﴿ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴾
 [المائدة : ٥٥]، وقال: ﴿ مَتَّعٌ فِي الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ نَذِقُهُمُ
 الْعَذَابَ الشَّدِيدَ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ [يونس : ٧٠].

لذا نجد أن صاحبه أول ما بدأ في بيان هذا الأمر أن ذكره بعدم الشرك بالله والكفر به فقال: ﴿ قَالَ لَهُ وَصَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ تُرَابٍ ثُمَّ نُظِفَتْ ثُمَّ سَوَّيْتُكَ رَجُلًا ﴿٣٧﴾ لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا ﴾ [الكهف : ٣٧-٣٨]، فبدأ بالمهم الذي باستقامته يدخل الإنسان في دائرة الإسلام، وبانحلاله يخرج منه، وهو عماد هذا الأمر؛ فإن هو آمن وعمل صالحًا سلم ونجا، وإن هو كفر فقد عرض نفسه لويلات الكفر، فحصل له الطرد والإبعاد عن رحمة الله، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكُفْرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا ﴾ [الأحزاب : ٦٤]، وبذلك يحل عليه فساد دنياه بخسارة ما كان يعتد به من المال والعزة بالانصار، وفسدت عليه آخرته فحل به المقت وعذب بالنار وحُلد فيها عيادًا بالله.

٢. التذكير بأصل.

التذكير بأصل الشيء سبب لإعمال الذهن والفكر، فإذا عرف الإنسان أصل تكوينه ومراحل خلقه وأطوار نشأته، وربط ذلك كله بموجد هذه الأشياء ومنشئها، وما هو الغرض من هذا الأمر، وإلى أين مآله، ساقه هذا الأمر إلى

التذكر في الانسياق وراء رغباته من عدمه، وجعل الميزان في ذلك والضابط في عرض ما يريد؛ هو سلامة هذا الأمر بالنسبة للمنشئ، فإن تعارض هذا الأمر مع الأصل دفع الفعل، وإن استقام معه أتم الأمر.

وهذا ما فعله الصاحب الناصح مع صاحب الجنتين، فذكره بأن الذي خلقك هو الله الذي كفرت به وأعرضت عنه، فهو من أنشأك من العدم فخلق أباك من تراب، ثم جعل تناسلك من الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى، ثم بعد ذلك تدرجت في الحياة من الطفولة إلى الشباب حتى أصبحت رجلاً في خلقة سوية لا يقدر على ذلك كله إلا الله الخالق عَلَيْكَ، فقال له: ﴿أَكْفَرْتَ

بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا﴾ [الكهف: ٣٧]، وهذا دافع قوي في صد هذه النعرة بقياس أصل الأمر؛ ليتبين له أنهم في الخلق سواء فلا تفاضل بينهم في أصل هذا الأمر، قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾

[الحجرات: ١٣]، بل وحتى التدرج في الخلق من الصغر إلى الكبر ومن الجهل إلى العلم ومن الضعف إلى القوة كل ذلك يدل على أصل الشيء ونشأته وعجزه وضعفه، قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، والله الحكمة البالغة فهو المتفضل بالعطاء المصرف

للقضاء يخلق ما يشاء ويختار.

٣. الإرشاد إلى الشكر وإسناد الحول والقوة إلى الله.

من أوجب الأمور المانحة للنعمة والجالبة للسعادة شكر ما أنعم الله به على العبد، وبالشكر تدوم النعم وتزيد العطايا وتحصل البركة، وكل هذه النعمة لا تحصل للعبد إلا بحول الله وقوته وإعانتة.

وقد أكد الله ﷻ في محكم كتابه أن الشكر سبب لزيادة النعم وإسناد العطايا، فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ

لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ [إبراهيم: ٧]، ونبه على أن أكثر الناس غير شاكرين لنعم ربهم عليهم، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا

يَشْكُرُونَ﴾ [يونس: ٦٠]، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرُونَ﴾ [سبأ: ١٣]، وعندما يشكر الإنسان فإنما يشكر لنفسه، وإن يكفر فعلى نفسه، قال سبحانه: ﴿وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ [التل: ٤٠].

لذا نجد أن الصاحب هنا وجه صاحب الجنتين إلى دفع هذه النعمة بشكر نعم الله عليه، وإسناد هذا الفضل والإنعام لله، وأنَّ حاصل ذلك كله لا يتم إلا بحول الله وقوته، فهو المانح وهو المانع، ولو لا فضل الله ورحمته ما حصل له هذا العطاء، وحذره كذلك من كفر النعمة وعدم شكرها، فقال: ﴿وَلَوْلَا إِذْ

دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۗ إِنَّ تَرِنًا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا
وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩].

وكفر النعمة سبب رئيس لزوال نعم الله على الإنسان، قال تعالى:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنِّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [التَّحَلُّ: ١١٢]، وقد جمع صاحب الجنتين بين المحظورين؛ الكفر بالله والكفر بنعمته عليه؛ لذا حاق به سوء المنقلب فأحيط بما أنعم عليه به وجعل جنته خاوية على عروشها، وبطل ما كان يعتد به من النصارى ولم يكن منتصراً لنفسه في شيء، قال سبحانه: ﴿وَأُحِيطُ بِشَمْرِهِ فَاصْبَحَ يَقُولُ يُقَلِّبُ كَفَيْهِ عَلَىٰ مَا أَنْفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَلَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا﴾ ٤٢ ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنْصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا﴾ ٤٣ ﴿هُنَالِكَ الْوَلِيَّةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾ [الكهف: ٤٢-٤٤].

المطلب الثاني: نعمة قارون على قومه

الحدث:

قارون من قوم موسى عليه السلام وعشيرته، وهو ابن عمه لأبيه وأمه، فقارون هو: قارون بن يصهر بن قاهث، وموسى عليه السلام: هو موسى بن عمران بن قاهث.

وقد أمد الله قارون بالنعم تلو النعم فلم يشكر، قال قتادة: "وكان يسمى المنور من حُسن صوته بالتوراة، ولكن عدوّ الله نافق، كما نافق السامري، فأهلكه البغي"^(١).

ولقد بغى قارون على قومه فتجاوز الحد في الكبر والتجبر عليهم في ملبسه وكثرة ماله، وقد أعطاه الله من كنوز الأموال حتى وصل الأمر بأن تُحمل المفاتيح التي يفتح بها الأبواب والخزائن على ستين بغلاً أغراً محجلاً، وذلك لكبر هذه المفاتيح وعظمتها وثقلها وإنما لتنوء بالجماعة الكثيرة من ذلك.

وعندما رأى القوم هذا التجبر والتكبر الحاصل من قارون أرادوا أن يعظوه ويدكرّوه بالله علّه ينتبه من غفلته، فقالوا له: ﴿لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [القَصَص: ٧٦]، أي: لا تبغ ولا تتبخر فرحاً فإن الله لا يحب من خلقه الأشر البطر والبادخ الباغى الذي لا يشكر النعم التي أسداها إليه خالقه.

(١) جامع البيان للطبري (٣١٠/١٨).

ثم تابعوا هذا النصح والإرشاد مرة أخرى وقالوا له: لا تبغ على قومك بكثرة المال الذي وهبه لك ربك، واجعل هذا المال في طاعته، والتمس به وجه الله ﷻ في التوسعة على الناس والمحتاج لها في الدنيا رجاء ثواب الله في الآخرة. وهم يقولون ذلك نبهوه على أن مرادهم ليس صدده عن التمتع بما أنعم الله عليه في الدنيا، فَدَعَوْه إلى أن يأخذ منها حظه ونصيبه فيما أحل الله له ففيه الغنية والكفاية، وليكن عملك فيها بما ينجيك من عقاب الله، فيكون العمل في دنياك لآخرتك؛ ولن تجد فيها إلا ما قدمت لها مما رزقك الله فيها.

وما زال القوم يتابعون له النصح تلو النصح فيوجهونه بالإحسان في إنفاق هذه النعم التي حباه الله بها في الدنيا؛ ليكون الإنفاق في وجوهه وسبله، فيحسن في ذلك كما أحسن الله عليه بالبسط والتوسعة عليه في ذلك، وينهونه عن ضده من فساد وتلمس ما حرم الله عليه من البغي على قومه والطغيان عليهم؛ لأن الله لا يحب المفسدين أهل البغي والمعاصي.

ولقد جاءهم الجواب من قارون بعد هذا النصح والتوجيه بغير ما يأملون منه في صورة تنبئ عن الغرور والتكبر قائلاً لهم: إنما أوتيت هذه الكنوز والأموال والخيرات على فضل علم عندي قد علمه الله مني، فرضي بذلك عني وزادني من النعيم، بل وفضلني بهذا المال عليكم؛ لعلمه بفضلي ومكانتي منكم، وما هي إلا فتنة كما أخبر الله ﷻ بذلك فقال: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ

إِذَا خَوَّلْتُهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَٰكِنَ
أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿الرُّمَّز: ٤٩﴾^(١).

فجاءه الجواب من الله على فعله وما اقترفته يداه فقال سبحانه: ﴿أَوَلَمْ
يَعْلَمَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِن قَبْلِهِ مِن الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرَ
جَمْعًا﴾ [القَصص: ٧٨]، أي: أو لم يعلم قارون أن الله قد أهلك من قبله من الأمم
من هو أشد منه بطشًا، وأكثر جمعًا للأموال، وما أوتي الذي أوتي من الخيرات
والكنوز إلا بفضل علم الله الذي علّمه وآتاه إياه، ﴿وَلَا يُسْئَلُ عَنْ ذُنُوبِهِمْ
الْمُجْرِمُونَ﴾ [القَصص: ٧٨].

ثم إن قارون خرج على قومه في صورة يملؤها غرور النفس والعجب والكبر،
وهو في كامل زينته من مركب وملبس وحشد وموكب، وقد ذُكر أنهم خرجوا
على أربعة آلاف دابة، فقال الذين يريدون زينة الحياة الدنيا حينئذ: يا ليتنا
أُعطينا من النعم مثل ما أعطي قارون فإنه لذو حظ ونصيب بالغ من الدنيا.
في حين كان رد الفريق المؤمن وهم الذين أوتوا العلم بالله، حين رأوا قارون
في كامل زينته خارجًا عليهم، فقالوا للذين قالوا: يا ليت لنا مثل ما أوتي قارون:
وبلّكم! ألا تتقون الله، فإن ثواب الله وجزاءه إنما هو لمن آمن وعمل الأعمال
الصالحة، وقدم في حياته لما بعد مماته، فإن ذلك والله خير مما أوتي قارون من

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (٢٠/٢٢١).

زينته، بل خير من الدنيا كلها، ولا يوفق لهذه الأعمال إلا من صابر وصبر وآثر ما عند الله من جزيل الثواب.

ثم جاءت النتيجة الحتمية لهذا الفعل فحسب الله بقارون وباراه وما فيها ومن فيها من الأهل والجلساء الذين كانوا على شاكلته، ولم ينفعه حشده ولا جنده، ولم يكن له فئة ينصرونه مما نزل به من السخط، ولا كان هو ممن ينتصر لنفسه فيدفع ما أحل الله به من نقم.

وأصبح الذين تمّنوا مكانه بالأمس قبل أن ينزل به العذاب والحسب يقولون: ألم تر أن الله يبسط الرزق ويوسّعه على من يشاء من خلقه، ويضيق على من يشاء من خلقه ويقتّر عليه، ولولا تفضل الله علينا وصرفه عنا ما كنا نتمناه بالأمس لحسب بنا مع من خسف بهم؛ فإنه لا يفلح الكافرون ولا تنجح طلباتهم^(١).

النعرة هنا:

قول قارون: ﴿إِنَّمَا أَوْتَيْتُهُ وَعَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [القَصص: ٧٨].

أسباب هذه النعرة:

ارتكزت هذه النعرة على أمر واحد: وهو أن سبب هذه النعم والخيرات هو علمه بطريقة الحصول عليها فقط؛ غافلاً عن توفيق الله وفضله، وقد دفعه ظنه لذلك من خلال الغرور والاعتداد بالنفس في نسبة هذا الفضل إلى معرفته وقدرته وعلمه، ناسياً ومتناسياً بفضل الله عليه.

(١) ينظر: جامع البيان للطبري (٣٠٩/١٨ - ٣٤٢).

والعلم من أقوى الأسلحة التي تنفع الناس، بل والعليم من أسماء الله عَلَيْكَ وقد وسع علمه كل شيء، والعلم هو ما يورثه الأنبياء لا المال، وبه تحيا القلوب وتنار الدروب ويحصل به المقصود، وفضل العلم والعالم والمتعلم بين وظاهر، ولذا حُصت الخشية بالعالم لميزة علمه وفهمه عن غيره، فقال سبحانه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ وَكَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: ٢٨]، فهم الذين اختصهم الله عَلَيْكَ بمعرفة الحق والفقهِ فقال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ [آل عمران: ٧]، والعلم من الأعمال المستمر أثرها بعد الممات خيراً وشرّاً كما جاء عن أبي هريرة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَنْهُ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ: إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ. أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ. أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ»^(١).

وبه أيضاً يحصل الاغترار والكبر والحسد كما حصل مع قارون، قال يوسف بن الحسين: في الدنيا طغيانان: طغيان العلم، وطغيان المال، والذي ينجيك من طغيان العلم العبادة، والذي ينجيك من طغيان المال الزهد فيه^(٢). ونقيض العلم الجهل وهو من أدق الأمور التي يحصل بها الضرر على الناس، ولو كان ادعاء قارون صحيحاً لأفاده علمه، بل هو الجهل حقيقة، والله يقول:

(١) رواه مسلم (١٢٥٥/٣) حديث رقم (١٦٣١)، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته.

(٢) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء لأبي نعيم الأصبهاني (٢٣٩/١٠).

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمِ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٢٨٢]

ولقد حذر الله ﷻ من الاغترار بالقدرة على الأشياء من خلال العلم بها

فقال سبحانه: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَارْبَتْتَ وَظَنَّ أَهْلُهَا

أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْن

بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [يونس: ٢٤].

وهذا يثبت أن طغيان العلم يجلب على الإنسان الكبر والعجب والاغترار،

فإذا صادف هوى غشى القلب وغطاه، فلم يزد علمه إلا خسارًا، قال

سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اخْتَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَرَ عَلَىٰ سَمْعِهِ

وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ عَشْمًا فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [الحجج: ٢٣].

٢٢٣.

علاج القرآن لهذه النعرة:

جاء العلاج القرآني لهذه النعرة في ثنايا قصة قارون ومحاوره أهل الإيمان له،

وقد تركز علاج هذه المشكلة في النقاط التالية:

١. التحذير من الفرح.

ويقصد بالفرح هنا ما ذكره المفسرون^(١)، وهو الأشر والمرح والتبطر

والتفاخر، فالفرح المقصود به هنا الفرح المذموم وهو خلاف الفرح الحمود، ولذا

قال سبحانه: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا

(١) ينظر: التفسير البسيط للواحيدي (١٧/٤٥٥).

يَجْمَعُونَ ﴿يُونُسُ: ٥٨﴾، وروى أبو هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لله أشدُّ فرحًا بتوبةٍ أحدِكُمْ من أحدِكُمْ بضالَّتِهِ إِذَا وَجَدَهَا»^(١).

فالفرح المذموم هو النتيجة الطبيعية للأشر والبطر والجمع والتباهي ونحوها، وقد ذم الله هذا النوع من الفرح في كتابه فقال سبحانه: ﴿ذَالِكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَفْرَحُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَبِمَا كُنْتُمْ تَمْرَحُونَ﴾ [عَافِر: ٧٥]، وقال: ﴿وَلَيْنَ أَذْفَنُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءِ مَسَّتْهُ لَيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ وَلَفَرِحُ فَحُورٌ﴾ [هُود: ١٠]، وهذا ما خافه المؤمنون على قارون أن يفرح بكثرة المال فلا ينسب الفضل لله ولا يشكره عليه، فمن كان فرحه بالمال في غير محله صرفه في غير محله، وساقه إلى بغض ربه ونفى عنه محبته ﴿إِنِّي أَلَلَّةٌ لَا يَحِبُّ الْفَرِحِينَ﴾ [الْقَصص: ٧٦]^(٢).

٢. أن يكون العمل وفق طاعة الله مبتغيًا بذلك الدار الآخرة.

هذا هو التوجيه الثاني لقارون ﴿وَأَتَّبِعْ فِي مَاءِ آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ﴾ [الْقَصص: ٢٧]، وهو أن يجعل كل أعماله خالصة لله وفق طاعته راجيًا بذلك رحمة ربه مبتغيًا به الدار الآخرة، شاكراً غير كافر، فكل عمل لا يقصد به أولاً وجه الله ﷻ لا قبول له، وكل عمل لا يتم وفق طاعته ومنهج رسوله لا فائدة منه

(١) رواه مسلم (٢١٠٢/٤) حديث رقم (٢٦٧٥)، كتاب التوبة، باب في الحظ على التوبة والفرح بها.

(٢) ينظر: موسوعة نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ (٣٠٩٣/٧).

قال سبحانه: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَإِنَّمَا عَلَىٰ
رَسُولِنَا الْبَلْغُ الْمُبِينُ﴾ [التَّغَابُن: ١٢]، وهذا هو الحري بالمؤمن أن تكون
حياته وسكناته كلها وفق طاعة الله، والله يقول: ﴿شُرُّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ
أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ
سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنُ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ﴾ [فَاطِر: ٣٢].

وهذه الطاعة المبتغى بها رحمة الله والجنة؛ هي السبيل القويم لسلوك منهج
الحق، والله ﷻ يقول: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [النِّسَاء: ١٣]، ويقول سبحانه، ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ
وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ
وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ [النِّسَاء: ٦٩].
وهي الصارف العظيم عن مزلق الباطل والخطأ، والله ﷻ يقول: ﴿وَمَنْ

يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا
وَأَلَهُ وَعَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [النِّسَاء: ١٤]، ويقول: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأَحْزَاب: ٣٦]، وقد عرف المؤمنون حقيقة هذه الطاعة
وأثرها ومساقها فأرشدوا قارون إليها.

٣. عدم إهمال الحياة الدنيا.

جاء التوجيه الثالث من المؤمنين بقولهم: ﴿وَلَا تَسْ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا﴾ [الفصص: ٧٧]، يقول الطبري رحمه الله^(١): "ولا تترك نصيبك وحظك من الدنيا، أن تأخذ فيها بنصيبك من الآخرة، فتعمل فيه بما ينجيك غداً من عقاب الله".

وهذا هو المنهج الصحيح وفي هذا يقول النبي ﷺ: «سَاعَةً وَسَاعَةً»^(٢)، وهو المنهج العملي لحياة النبي ﷺ، لذا لما سمع النبي ﷺ عن بعض أصحابه الانصراف عن الدنيا بترك متاعها الذي أحله الله أبي عليهم ذلك، ووجههم إلى الطريق الصحيح، يقول أنس رضي الله عنه: إن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر، فقال بعضهم: لا أتزوج النساء، وقال بعضهم: لا أكل اللحم، وقال بعضهم: لا أنام على فراش، فحمد الله، وأثنى عليه، فقال: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ قَالُوا كَذَا وَكَذَا، لَكِنِّي أُصَلِّي وَأَنَا، وَأَصُومُ وَأُفْطِرُ، وَأَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ، فَمَنْ رَغِبَ عَنِّي سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي»^(٣).

(١) جامع البيان (٣٢٢/١٨).

(٢) رواه مسلم (٢١٠٧/٤) حديث رقم (٢٧٥٠)، كتاب التوبة، باب فضل دوام الذكر والفكر في أمور الآخرة، والمراقبة، وجواز ترك ذلك في بعض الأوقات، والاشتغال بالدنيا.

(٣) متفق عليه، رواه البخاري (١٩٤٩/٥) حديث رقم (٤٧٧٦) كتاب النكاح، باب الترغيب في

النكاح. ؛ ومسلم واللفظ له (١٠٢٠/٢) حديث رقم (١٤٠١)، كتاب النكاح، باب

استحباب النكاح لمن تافت نفسه إليه ووجد مؤنه، واشتغال من عجز عن المؤمن بالصوم.

وعلى هذا فجوهر هذا الأمر أن يكون فيما يحب الله ويرضاه، فلا يترك الإنسان أن يطلب حظه من الرزق الحلال في صحته وشبابه وغناه ومأكله ومشربه وفي كل ملذات الدنيا من غير إسراف ولا تقتير، وهذا فهم عميق من المؤمنين الناصحين للتوسط في الأمور كلها (١).

٤. الإحسان.

الإحسان باب واسع خصب مجاله، وهو ضد الإساءة، وهو على وجهين: أحدهما: الإنعام على الغير. ومنه: أحسن إلى فلان. والثاني: الإحسان في الفعل. وذلك إذا علم علمًا حسنًا، أو عمل عملًا حسنًا (٢).

والله **عَبَّكَ** يجازي على الإحسان إحسانًا، يقول سبحانه: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ [الرَّحْمَنُ: ٦٠]، ويأمر بذلك، فيقول سبحانه: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٩٥]، ويقول النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ» (٣)، وفي هذا يقول المؤمنون لقارون: ﴿وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [الْقَصَص: ٧٧]، وهذا هو جوهر العلاقات وقائد روابط المجتمعات.

(١) ينظر: التفسير البسيط للواحيدي (٤٥٧/١٧).

(٢) ينظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (ص ٢٣٦).

(٣) رواه مسلم (١٥٤٨/٣) حديث رقم (١٩٥٥)، كتاب الصيد والذبائح وما يؤكل من الحيوان، باب الأمر بإحسان الذبح والقتل، وتحديد الشفرة.

في حين أن الإساءة لا تنتج إلا عن جهل وعجز يتبعه قصور، وهنا نجد المؤمنين عرفوا حقيقة الإحسان وعاقبته، فوجهوا قارون لذلك وهم عارفون ثمرته العظمى المتمثلة في المعية والمحبة من الله وَعَلَيْكُمْ، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾ [التَّحُل: ١٢٨] ويقول: ﴿وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [البَقَرَة: ١٩٥]، ويقول: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكُرْهِمِ وَالْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آلِ عِمْرَانَ: ١٣٤].

٥. النهي عن الفساد.

الفساد داء عظيم وشر جسيم، يخرج به فاعله عن الاعتدال، ويغير ما كان عليه من الصلاح، سواء في ذلك قليله وكثيره، ويستعمل ذلك في النفس، والبدن، والأشياء الخارجة عن الاستقامة^(١)، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَقْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا﴾ [الأَعْرَاف: ٥٦].

وبادرت الملائكة سؤال ربها عند خلق آدم السَّلَامُ - وهو أعلم بهم - أن يكون من المفسدين في الأرض إشعاراً منهم بخطورة الفساد وسفك الدماء، فقال سبحانه: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (ص ٦٣٦)؛ ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر لابن الجوزي (ص ٤٦٩).

أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ
وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿البقرة: ٣٠﴾.

وعذب الله قوم صالح بسبب فساد ثلاثة منهم فشمّل العذاب الجميع حين
لم يُنكر عليهم قومهم ولم يمنعوهم من فعلتهم، فقال سبحانه ﴿وَكَانَ فِي
الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ﴾ [التثمل :

•[٤٨

وقد حذر الله ﷻ من الفساد وغلظ العقوبة على فاعله فقال سبحانه:
﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ
فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ
أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣].

ومثل هذا خاف المؤمنون من قارون وعليه ﴿وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي
الْأَرْضِ﴾ [القصاص: ٧٧]، فالفساد رأسه الإلشراك بالله ﷻ ولا حد لأداناه، فإذا
كثر الفساد وعم البلاء في المجتمع استجلب القوم على أنفسهم سخط الله
وعقابه وهذا ما حدث لقومهم، يقول سبحانه: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُّوسَى

بِأَيَّتِنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِۦ فَظَلَمُوا بِهَا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ
الْمُفْسِدِينَ ﴿﴾ [الأعراف: ١٠٣].

٦. التحذير من عدم محبة الله.

هذه الوسيلة في النصح مرتبطة بما قبلها ومؤكدة لمضمونها، فإن سبيل
الفساد ومؤذاه واحد لا محالة، فمن بغى على الناس وصد عنهم في غرور وكبر
أفسد في الأرض، ومن أفسد في الأرض فقد جلب على نفسه عدم محبة الله
بسبب بغيه ومعصيته، وهذا يدل على المقت من الله والبغض وسيجازيهم على
ذلك ﴿﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿﴾ [القصاص: ٧٧].

الخاتمة

الحمد لله على التمام فهو صاحب الفضل والإنعام، له الحمد في الأولى والآخرة وإليه المرجع والمآل.

فهذه أهم النتائج التي توصل إليها الباحث من خلال هذا البحث، يليها توصية حول هذا الموضوع، أسأل الله أن ينفع بها.

النتائج:

١. المعنى الجامع للنَّعْرَة هو: كل أمر يُهْمُّ به نتج عن الجهل، وصاحبَه نظرةٌ وعلوٌ في النفس.
٢. النعرات من أخطر وأشد الآفات التي تفتك بالإنسان ومجتمعه.
٣. تنوعت أسباب النعرة: فمنها: وفرة المال وظن الاستغناء، ومنها كثرة الجماعة والولد والناصر، ومنها طغيان العلم.
٤. نعرة صاحب الجنتين كانت بسبب وفرة المال وعز الأتباع.
٥. نعرة قارون كانت بسبب ظنه أن كل ما فيه من خير هو من مكتسبات علمه.
٦. الفرح منه محمود، ومنه مذموم أهلك الله من أجله قارون ومن شاكله.
٧. التوسط في كل شيء مطلب ﴿وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القَصص: ٧٧].
٨. المبادرة في حل المشكلة من أنجع علاجات النعرة.
٩. تركز علاج نعرة صاحب الجنتين في التحذير من الكفر، والتذكير بالأصل، وإسناد الحول والقوة لله مع الشكر.

١٠ . جاء علاج نعمة قارون في التحذير من الخطأ، والنهي عن الفساد، مع الإحسان والتوسط في الأمور وفق طاعة الله.

التوصيات:

تناول هذا البحث نماذج من النعرات، ويحتاج موضوع "النعرات وعلاجها في ضوء ما ورد في القرآن الكريم" لبحث مفصل موسع، فالنعرات تُورث أسبابها؛ الغرور والبغي والعجب والكبر وغيرها، وهي أخلاق ذميمة تحتاج إلى جمع وبيان وفق موضوع محدد.

وبعد..

فما كان في هذا البحث من توفيق وصواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ أو تقصير فمن نفسي والشيطان، وأستغفر الله منهما وأتوب إليه. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين.

المراجع والمصادر

- الأزهري، محمد بن أحمد. "تهذيب اللغة". (ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م).
- الأصبهاني أبو نعيم أحمد بن عبد الله. "حلية الأولياء وطبقات الأصفياء". (مصر: مطبعة السعادة، ١٣٩٤هـ).
- الأصبهاني، الحسين بن محمد المعروف بالراغب. "المفردات في غريب القرآن". تحقيق: الداودي، صفوان عدنان. (ط ١، دمشق: بيروت: دار القلم، الدار الشامية، ١٤١٢هـ).
- ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد. "ذم الدنيا". دراسة وتحقيق عطا، محمد عبد القادر. (ط ١، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤١٤هـ).
- ابن الأثير، المبارك بن محمد. "النهاية في غريب الحديث والأثر". (بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. "كشف المشكل من حديث الصحيحين". تحقيق علي حسين البواب. (الرياض: دار الوطن).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. "نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر". تحقيق الراضي، محمد عبد الكريم. (ط ١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٤هـ).
- ابن حميد، صالح بن عبد الله. إعداد مجموعة من المختصين بإشراف إمام وخطيب الحرم المكي ابن حميد. "نصرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم ﷺ". (ط ٤، جدة: دار الوسيلة للنشر والتوزيع).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "زاد المعاد في هدي خير العباد". تحقيق عدة علماء، (ط ٣، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. "عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين". تحقيق: مرحبا، إسماعيل بن غازي. (ط ٤، الرياض: دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ).
- ابن منظور، محمد بن مكرم. "لسان العرب". (ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ).

الزجاج، إبراهيم بن السري. "معاني القرآن وإعرابه". تحقيق شلي، عبد الجليل عبده. (ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ).

البخاري، محمد بن إسماعيل. "صحيح البخاري". تحقيق د. البغا، مصطفى ديب. (ط ٥، دمشق: دار ابن كثير، دار اليمامة، ١٤١٤هـ).

الترمذي، محمد بن عيسى. "سنن الترمذي". تحقيق وتعليق: شاكر، أحمد محمد، وعبد الباقي، محمد فؤاد، وعوض، إبراهيم عطوة. (ط ٢، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥هـ).

الجوهري، إسماعيل بن حماد. "الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية". تحقيق عطار، أحمد عبد الغفور. (ط ٤، بيروت: دار العلم للملايين، ١٤٠٧هـ).

الرازي أحمد بن فارس. "معجم مقاييس اللغة". تحقيق هارون، عبد السلام محمد. (دار الفكر، ١٣٩٩هـ).

الشيبياني، أحمد بن حنبل. "مسند الإمام أحمد بن حنبل". تحقيق: الأرنؤوط، شعيب - مرشد، عادل، وآخرون. (ط ١، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ).

الطبري، محمد بن جرير. "جامع البيان عن تأويل آي القرآن". تحقيق د. التركي، عبد الله بن عبد المحسن. (ط ١، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ١٤٢٢هـ).

المنائي، عبد الرؤوف بن تاج العارفين. "فيض القدير شرح الجامع الصغير". (ط ١، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥٦هـ).


النيسابوري، مسلم بن الحجاج. "صحيح مسلم". تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤هـ).

الواحدي، علي بن أحمد. "التفسير البسيط". أصل تحقيقه في (١٥) رسالة دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود، ثم قامت لجنة علمية من الجامعة بسبكه وتنسيقه، (ط ١، الرياض: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ).

References and Sources

- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad. "Tahdhīb al-lughah". (Ṭ1, Bayrūt : Dār Ih̄yā' al-Turāth al-‘Arabī, 2001M).
- al-Aṣbahānī Abū Na‘īm Aḥmad ibn ‘Abd Allāh. "H̄ilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'". (Miṣr : Maṭba‘at al-Sa‘ādah, 1394h).
- al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-ma‘rūf bāl-rāghb. "al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān". taḥqīq : al-Dāwūdī, Ṣafwān ‘Adnān. (Ṭ1, Dimashq : Bayrūt : Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, 1412h).
- Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. "Dhamm al-Dunyā". dirāsah wa-taḥqīq ‘Aṭā, Muḥammad ‘Abd al-Qādir. (Ṭ1, Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1414h).
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad. "al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar". (Bayrūt : al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1399h).
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. "Kashf al-mushkil min Ḥadīth al-ṣaḥīḥayn". taḥqīq ‘Alī Ḥusayn al-Bawwāb. (al-Riyād : Dār al-waṭan).
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. "Nuzhat al-a‘yun al-nawāzīr fī ‘ilm al-wujūh wa-al-nazā’ir". taḥqīq al-Rādī, Muḥammad ‘Abd al-Karīm. (Ṭ1, Bayrūt : Mu‘assasat al-Risālah, 1404h).
- Ibn Ḥamīd, Ṣāliḥ ibn ‘Abd Allāh. i‘dād majmū‘ah min al-mukhtaṣṣīn bi-ishrāf Imām wa-khaṭīb al-Ḥaram al-Makkī Ibn Ḥamīd. "Naḍrat al-Na‘īm fī Makārim Akhlāq al-Rasūl al-Karīm ". (ṭ4, Jiddah : Dār al-wasīlah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. "Zād al-ma‘ād fī Hudá Khayr al-‘ibād". taḥqīq ‘iddat ‘ulamā’, (ṭ3, al-Riyād : Dār ‘aṭā’āt al-‘Ilm, 1440h).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. "‘iddat al-ṣābirīn wa-dhakhīrat al-shākirīn". taḥqīq : Marḥabā, Ismā‘īl ibn Ghāzī. (ṭ4, al-Riyād : Dār ‘aṭā’āt al-‘Ilm, 1440h).
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. "Lisān al-‘Arab". (ṭ3, Bayrūt : Dār Ṣādir, 1414h).
- al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī. "ma‘ānī al-Qur‘ān wa-i‘rābuh". taḥqīq Shalabī, ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh. (Ṭ1, Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub, 1408h).
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī". taḥqīq D. al-Bughā, Muṣṭafá Dīb. (ṭ5, Dimashq : Dār Ibn Kathīr, Dār al-Yamāmah, 1414h).

- al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá. "Sunan al-Tirmidhī". taḥqīq wa-ta’līq: Shākir, Aḥmad Muḥammad, wa-‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād, w’wq, Ibrāhīm ‘Aṭwah. (ṭ2, Miṣr : Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, 1395h).
- al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. "al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah". taḥqīq ‘Aṭṭār, Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr. (ṭ4, Bayrūt : Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 1407h).
- al-Rāzī Aḥmad ibn Fāris. "Mu‘jam Maqāyīs al-lughah". taḥqīq Hārūn, ‘Abd al-Salām Muḥammad. (Dār al-Fikr, 1399h).
- al-Shaybānī, Aḥmad ibn Ḥanbal. "Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal". taḥqīq : al-Arnā’ūt, Shu‘ayb – Murshid, ‘Ādil, wa-ākharūn. (Ṭ1, Mu’assasat al-Risālah, 1421h).
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. "Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān". taḥqīq D. al-Turkī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin. (Ṭ1, Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān, 1422H).
- al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf ibn Tāj al-‘ārifīn. "Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr". (Ṭ1, Miṣr : al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, 1356h).
- al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. "Ṣaḥīḥ Muslim". taḥqīq Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, (al-Qāhirah : Maṭba‘at ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, 1374h).
- al-Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad. "al-tafsīr al-basīṭ". aṣl taḥqīqīhi fī (15) Risālat duktūrāh bi-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd, thumma qāmat Lajnat ‘ilmīyah min al-Jāmi‘ah bsbkh wa-tansīqīhi, (Ṭ1, al-Riyāḍ : ‘Imādat al-Baḥṭh al-‘Ilmī-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, 1430h).



الأحاديث الواردة في تحديد مواضع الحجامة، دراسة حديثية

د. عوض إبراهيم منصور بابكر
قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية
جامعة المجمعة





الأحاديث الواردة في تحديد مواضع الحجامة، دراسة حديثة

د. عوض إبراهيم منصور بابكر

قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية
جامعة المجمع

تاريخ قبول البحث: ٢٢ / ٦ / ١٤٤٥ هـ

تاريخ تقديم البحث: ١٣ / ٢ / ١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

الحَمْدُ لِلَّهِ والصلاة والسلام على خير خلق الله محمد بن عبد الله ﷺ أما بعد.

فالحجامة من أمثل الأدوية التي يستخدمها الناس اليوم، وكثير من المعالجين ينسبونها للسنة النبوية غير مميزين بين ما صح وما لم يصح في تحديد مواضعها، وقد يقع ضرر على بعض المتعالجين المحبين للعلاج بالسنة بسبب عدم التمييز هذا، فينصرف اللوم إلى السنة النبوية والسنة منه براء؛ لذا جاء هذا البحث في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة؛ ليبين أن الذي صح عن النبي ﷺ أنه احتجم في رأسه؛ وكاهله، وأخذه، وأنه ﷺ كان يحتجم للصداع وآلام الرأس وسُم اليهودية في رأسه، ومما لم يصح عنه ﷺ أنه احتجم في نقرة القفا ولا الذؤابة ولا القمحدوة ولا وركه ولا ظهر قدمه، ولم يصح عنه ﷺ تقييد الشفاء من الجنون، والجُدَام، والبُرص، والتُّعَاس، والأَضْرَاس، والنسيان بالحجامة في موضع ما، وأسُميت هذا البحث — (الأحاديث الواردة في تحديد مواضع الحجامة دراسة حديثة)، وآمل من المشتغلين بالحجامة أن يقفوا على أحكام الأحاديث الواردة فيه ليفرقوا لمراجعهم بين ما ثبت بالسنة وما ثبت بالخبرة والتجربة، حتى يكونوا في حلٍّ من عواقب نسبة شيء للسنة وهي منه براء، فأسأل الله أن ينفع به.

الكلمات المفتاحية: الحجامة، مواضع الحجامة، التداوي بالحجامة.

The hadiths contained in specifying the sites for cupping, a hadith study

Dr. Awed Ibrahim Mansour Babiker

Department Islamic Studies -Faculty Education

Majmaa University

Abstract:

All praise is due to Allah, and peace and blessings be upon the best of Allah's creation, Muhammad, the son of Abdullah (peace be upon him).

To proceed, cupping therapy is one of the most effective treatments used by people today. Many practitioners attribute it to the Prophet's Sunnah (traditions of the Prophet), without distinguishing between what is authentic and what is not in determining its specific locations. This lack of differentiation can harm some patients who seek treatment following the Sunnah. Therefore, the blame should not be directed at the Prophetic Sunnah; rather, it is the misinterpretation that is at fault. Hence, this research is divided into an introduction, a preface, four sections, and a conclusion to clarify that it is authentic that the Prophet (peace be upon him) underwent cupping on his head, back, and heels for the relief of headaches, head pains, and the effects of Jewish sorcery on his head. However, it is not authentic that he underwent cupping on the back of his neck, the sides of his neck, his lower back, his hips, or the back of his feet. It is also not authenticated that he recommended cupping as a remedy for insanity, leprosy, vitiligo, drowsiness, dental issues, or memory loss at specific sites. This research is titled: "Hadiths on Determining the Sites of Cupping: A Hadith Study." I hope that those engaged in cupping therapy will refer to the rulings established in the authentic hadiths to differentiate between what is confirmed by the Sunnah and what is confirmed by experience and experimentation. This prevents attributing something to the Sunnah that is not from it. I pray that Allah may make it beneficial.

key words: Cupping, Cupping Sites, Cupping Therapy.

مقدمة:

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَسَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا،
من يهد الله فلا مضلَّ له وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ
أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، صلوات الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً.

أما بعد، فقد وقفت على عدد من الكتب والبحوث التي تتحدث عن الحجامة
من الناحية الشرعية، وبعضها يستدل بأحاديث صحيحة وأخرى موضوعة وما بين
ذلك، ولما كان الأصل في المقتدي بالسنة أن يعمل بما صح عن النبي ﷺ فقد آليت
على نفسي أن أجمع هذه الأحاديث الواردة في تحديد مواضع معينة في الجسم مما
قيل: إن النبي ﷺ احتجم فيها ثم خرجتها من مصادرها وحكمت عليها حسب
حالتها من حيث القبول والرد، وأسّمت هذا البحث: (الأحاديث الواردة في تحديد
مواضع الحجامة دراسة حديثية)، فأسأل الله أن ينفع به، علماً أنه يتكون من
مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة.

مشكلة البحث:

كثير من المعالجين بالحجامة ممن ينسبونها إلى السنة، يعتمدون في إثبات مشروعيتها
على ما وقفوا عليه في كتب السنة عموماً أو الكتب المؤلفة في الحجامة خصوصاً،
ولما كان المعالج والمتعالج يلج في هذا الباب حباً للسنة واطمئناناً لها، من غير معرفة
لصحتها وسقيمتها، وجب التفريق بين ما ثبت من هذه الأحاديث وبين ما لم
يثبت، حتى ينجو المعالج من نسبة شيء للسنة وهي منه براء، وحتى لا يقع المتعالج
ضحية لأحاديث لا علاقة لها بالسنة ويحمل السنة ما نتج من أخطاء واستفحال
للداء.

فجاء هذا البحث ليجيب عن الأسئلة الآتية:

- ١/ هل ثبت في السنة النبوية تحديد مواضع معينة في جسم الإنسان ليحتجم فيها؟
 - ٢/ ما درجة الأحاديث التي وردت في مواضع الحجامة؟
- أهداف البحث:**

- ١/ جمع الأحاديث النبوية الواردة في مواضع الحجامة.
- ٢/ تمييز الصحيح من هذه الأحاديث ليعمل به، والسقيم ليرد.

أهمية الموضوع:

تبرز أهمية هذا الموضوع في النقاط التالية:

- ١/ بيان شمول دعوة النبي ﷺ لجميع مناحي الحياة ومنها الاستطباب.
- ٢/ إثبات أن صحيح النقل لا يخالف صحيح العقل والعلم التجريبي.
- ٣/ زيادة الإيمان باتباع ما ثبت عن النبي ﷺ في الاستطباب بالحجامة.

أسباب اختيار الموضوع:

- ١/ كثرة المعالجين بالحجامة ناسبين لها للسنة النبوية دون تمحيص لصحة أو ضعف ما يستدلون به.
- ٢/ اتباع هدي النبي ﷺ في توصيته بالحجامة.
- ٣/ تبرئة السنة النبوية من نسبة تحديد بعض المواضع زاعمين أن الحجامة فيها من السنة.

منهج البحث:

جمع الباحث بين المنهجين الاستقرائي والاستنباطي، فخرج روايات أحاديث مواضع الحجامة في السنة النبوية، ثم درس أسانيدھا وبَيَّن الحكم عليها، ثم محل الشاهد منها وشرح الألفاظ الغريبة فيها. أما من حيث الحكم على رجال الإسناد فقد اكتفى الباحث بالحكم الإجمالي على الثقات، كأن يقول: "رجاله ثقات"، وما كان دون ذلك فيترجم له، ويبين حاله.

حدود البحث:

الأحاديث الواردة في السنة النبوية التي تحدد مواضع معينة في جسم الإنسان للحجامة فيها.

الدراسات السابقة:

١/ الحجامة في السنة النبوية: دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، إعداد: آمال محمد حسن المصري، فلسطين، الجامعة الإسلامية (غزة)، كلية أصول الدين، عام ٢٠١٣م.

٢/ إبلاغ الفهامة بفوائد الحجامة، لأبي عبد الباري عبد الحميد بن أحمد العربي الجزائري، مكتبة الفرقان، عجمان، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.

٣/ فيما ورد عن شفيع الخلق يوم القيامة أنه احتجم وأمر بالحجامة، لشهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، دار إيلاف، الكويت، ط ٢، ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.

٤/ الحجامة أحكامها وفوائدها كما جاءت في الأحاديث والآثار الصحيحة، لإبراهيم عبد الله الحازمي، دار الشريف، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

٥/ الحجامة علم وشفاء، للدكتور: ملفي بن حسن الوليدي الشهري، القاهرة، دار المحدثين، ط ١، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦م

اختلف تناول هؤلاء المؤلفين والباحثين - جزاهم الله خيراً - لأحاديث الحجامة فمنهم المقلد ومنهم المكثّر، ومنهم من اقتصر على الصحيح وأعرض عن الضعيف، ومنهم من توسع في التخريج ومنهم من توسط ومنهم من اختصر، ومنهم من حكم على الأحاديث بعد إيرادها، ومنهم من اقتصر على التخريج من غير حكم، ولعل هذا البحث يكون مكملاً لجهود من سبق بيان ما فاتهم من أحاديث مواضع الحجامة والحكم على هذه الأحاديث بيان مقبولها ليعمل به، وبيان مردودها ليجتنب ولا ينسب إلى السنة النبوية.

خطة البحث:

وقد قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة، وهي كما يأتي:

المقدمة:

وقد اشتملت على مشكلة البحث وأهمية الموضوع، وأهدافه، وأسباب اختيار الموضوع، ومنهج البحث، وحدوده، والدراسات السابقة.

المبحث الأول: الحجامة في الرأس، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: الحجامة في الراس مطلقاً.

المطلب الثاني: الحجامة في وسط الرأس.

المطلب الثالث: الحجامة فوق الرأس وفي اليافوخ.

المطلب الرابع: الحجامة في مُقَدِّم الرأس.

المطلب الخامس: الحجامة في قَرْن الرأس.

المبحث الثاني: الحجامة في الرقبة والقفا، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحجامة في الدُّوَابَّة.

المطلب الثاني: الحجامة في القَمَحْدُورَة.

المطلب الثالث: الحجامة في نُقْرَة القَفَا.

المطلب الرابع: الحجامة في الأَخْدَعِين.

المبحث الثالث: الحجامة في الكاهل وتحت الكتفين وبينهما، وفيه ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: الحجامة في الكاهل.

المطلب الثاني: الحجامة تحت الكتف.

المطلب الثالث: الحجامة بين الكتفين.

المبحث الرابع: الحجامة في الورك وظهر القدم، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الحجامة في الورك.

المطلب الثاني: الحجامة في ظهر القدم.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد:

الحجامة، نوع من أنواع الاستشفاء كانت معروفة عند العرب وغيرهم من الأمم، وأصل الحجامة في اللغة هو: الحَجْمُ: ومعناه المصّ. والحجَّامُ المصَّاص، والمِحْجَمُ: الألةُ التي يَجْتَمِعُ فِيهَا دَمُ الحِجَامَةِ عِنْد المِصِّ، والمِحْجَمُ أَيْضًا آلَةُ الحِجْمِ من مِشْرَطٍ أو غَيْرِهِ^(١)

وهي نوعان: جافة ورطبة، فالجافة ما كانت مصًّا بلا جرح، وإخراج دم، والرطبة عكسها وهي المرادة في هذا البحث^(٢).

المبحث الأول: الحجامة في الرأس

المطلب الأول: الحجامة في الرأس مطلقاً، وردت من حديث ابن عباس وابن عمر وأنس وأم سلمة وأبي كبشة الأُمَاريّ - رضي الله عنه -.

الحديث الأول: حديث ابن عباس رضي الله عنه: ورد عنه من طريق؛ عكرمة وطاؤس وعطاء

١ / طريق مولاه عكرمة: «اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرِمٌ، مِنْ وَجَعِ كَانٍ بِهِ، بِمَاءٍ يُقَالُ لَهُ حَيْ جَمَلٍ»^(٣).

(١) انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٣/ ٩٥)، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (١/ ٣٤٧).

(٢) انظر: إبلاغ الفهامة بفوائد الحجامة لعبد الحميد أحمد العربي (ص: ٢٣).

(٣) بلخي جمل: هُوَ بَفَتْحِ اللَّامِ، وَهُوَ مَكَانٌ بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ، وَهِيَ عَقَبَةُ الْجُحْفَةِ عَلَى سَبْعَةِ أَمْيَالٍ مِنَ الشُّقْيَا، انظر: لسان العرب لابن منظور (٥/ ٢٤٣)، فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر (١/ ١٨٢) (١٠/ ١٥٢)، المعالم الأثيرة في السنة و السيرة (ص: ٢٠٣).

أخرجه البخاري في صحيحه، وأبو داود في سننه، وابن أبي شيبة في مصنفه، والإمام أحمد في مسنده، والنسائي في السنن الكبرى، وابن حبان في صحيحه، كلهم من طريق هشام بن حسان عن عكرمة، عن ابن عباس... به، ولفظ أبي داود: " مِنْ دَاءٍ "، ولفظ ابن أبي شيبة وأحمد وابن حبان: " مِنْ أَدَى "، وفي لفظ آخر للإمام أحمد والنسائي: " مِنْ صُدَاعٍ كَانَ بِهِ "، وزاد أحمد أيضاً: " من صداع كان به، أو شيء كان به " (١).

وأخرجه البخاري أيضاً في الباب السابق نفسه - معلقاً - فقال: " وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ أَنَا هِشَامٌ عَنْ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي رَأْسِهِ مِنْ شَقِيقَةٍ (٢) كَانَتْ بِهِ ".

قال ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ): " وَهَذَا الْمُعَلَّقِ وَقَدْ وَصَلَهُ الْإِسْمَاعِيلِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو يَعْلَى حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَزْدِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَاءٍ... به " (٣).

أقول: رجاله ثقات، إلا محمد بن سواء السدوسي: فصدوق (٤).

(١) صحيح البخاري، كتاب الطب، باب الحَجَمِ فِي السَّقْرِ وَالْإِحْرَامِ (٧ / ١٢٥)، ٥٧٠٠، ٥٧٠١، سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب المحرم يحتجم (٣ / ٢٣٦)، ١٨٣٦، مصنف ابن أبي شيبة (٩ / ٣٩)، ٢٣٥٠٧، مسند الإمام أحمد (٤ / ١٨٥)، ٢٣٥٥، السنن الكبرى للنسائي (٧ / ٩٥)، ٧٥٥٥، صحيح ابن حبان (٩ / ٢٦٦)، ٣٩٥٠.

(٢) الشَّقِيقَةُ: نَوْعٌ مِنْ صُدَاعٍ يَعْزُضُ فِي مُقَدِّمِ الرَّأْسِ وَإِلَى أَحَدِ جَانِبَيْهِ. ابن الأثير، " النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢ / ٤٩٢) ".
 (٣) فتح الباري لابن حجر (١٠ / ١٥٤)، تعليق التعليق لابن حجر (٥ / ٤٢).

(٤) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٨٢)، ترجمة: 5939.

إسناده حسن، ويرتقي بما سبقه إلى الصحيح لغيره.

٢ / طريق طاؤس: «اِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُحْرَمٌ عَلَى رَأْسِهِ» (صحيح)

أخرجه الإمام أحمد في مسنده، وابن خزيمة في صحيحه، وأبو عوانة في مستخرجه، والحاكم في مستدركه على الصحيحين، كلهم من طريق رُوِّحِ بْنِ عَبْدِ عُبَادَةَ، ثنا زَكْرِيَّا بْنُ إِسْحَاقَ، ثنا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، عَنْ طَاؤُسٍ قَالَ: قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ... به^(١).

وقال الحاكم عقبه: "هَذَا حَدِيثٌ مُخَرَّجٌ بِإِسْنَادِهِ فِي الصَّحِيحَيْنِ دُونَ ذِكْرِ الرَّأْسِ، وَهُوَ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِهِمَا".

أقول: هو صحيح كما قال، أما قوله: "دُونَ ذِكْرِ الرَّأْسِ"، فليس كما قال، بل ذكرنا ذلك كما تقدم في حديث ابن عباس - رضي الله عنه - في البخاري، وسيأتي عن ابن بريدة - رضي الله عنه - في الصحيحين، قال ابن حجر: "مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ بُرَيْدَةَ رضي الله عنه، وَمِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَاسْتَدْرَكَهُ الْحَاكِمُ مِنْ حَدِيثِهِ فَوَهَمَ فِي رَعْمِهِ أَنَّ ذِكْرَ الرَّأْسِ غَيْرُ مُخَرَّجٍ عِنْدَهُمَا"^(٢).

(١) مسند أحمد (٥ / ٤٦٥)، ٣٥٢٤، صحيح ابن خزيمة (٤ / ١٨٧)، ٢٦٥٧، مستخرج أبي عوانة

(٢ / ٤١٢)، ٣٦٣٩،

المستدرک علی الصحيحین للحاکم (١ / ٦٢٣)، ١٦٦٤،

(٢) التلخیص الحبير لابن حجر (٢ / ٥١٥).

وقد ورد من طريق طاوس أيضاً بلفظ: " الْحِجَامَةُ فِي الرَّأْسِ شِفَاءٌ مِنْ سَبْعِ إِذَا مَا نَوَى صَاحِبُهَا: مِنَ الْجُنُونِ، وَالْجُدَامِ، وَالْبَرَصِ، وَالنُّعَاسِ، وَوَجَعِ الضَّرْسِ، وَالصُّدَاعِ، وَظَلَمَةِ يَجِدُهَا فِي عَيْنَيْهِ (ضعيف جداً).

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار مسند ابن عباس، وابن حبان في المجروحين، والطبراني في المعجم الكبير، ومن طريقه أبي نعيم الأصفهاني في الطب النبوي، وابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال، ومن طريقه ابن الجوزي في العلل المتناهية، كلهم من طريق عُمَرُ بْنُ رِيَّاحٍ، ثنا ابْنُ طَاوُسٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... (١).

إسناده ضعيف جداً، فيه عُمَرُ بْنُ رِيَّاحٍ - بكسر أوله وتحتانية - العبدِيُّ، البصريُّ، الضرير: متروك، وصفه بذلك النسائي والدارقطني وقال الذهبي: تركوه (٢).

قال الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ): " زَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَفِيهِ عُمَرُ بْنُ رِيَّاحِ الْعَبْدِيُّ، وَهُوَ مَتْرُوكٌ " (٣).

(١) تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١/ ٥٢٨)، ٨٣٦، المجروحين لابن حبان (١٢/ ٥٧)، المعجم الكبير للطبراني في (١١/ ٢٩)، ١٠٩٣٨، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي في (٦/ ١٠٥)، الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (١/ ٣٥٩)، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية لابن الجوزي (٢/ ٣٩٥).

(٢) الضعفاء والمتروكين للنسائي (ص: ١٩٠)، الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: ٢٨)، الكاشف للذهبي (٢/ ٦٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤١٢)، ترجمة: ٤٨٩٦

(٣) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (٥/ ٩٤).

٣ / طريق عطاء: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْحِجَامَةُ فِي الرَّأْسِ تَنْفَعُ مِنَ الْجُنُونِ، وَالْجَذَامِ، وَالْبَرَصِ، وَالْأَضْرَاسِ، وَالنُّعَاسِ» (ضعيف جدًا).
 أخرجه العقيلي في الضعفاء، والطبري في تهذيب الآثار، وأبو نعيم في الطب، كلهم من طريق قُدَامَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْجَعِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ شَيْبَةَ الطَّائِفِيُّ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... به واللفظ لأبي نعيم ولم يذكر الطبري والطبراني: جملة (في الرأس تنفع)^(١)

فيه:

١ / إِسْمَاعِيلُ بْنُ شَيْبَةَ، وقيل: إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ شَيْبَةَ الطَّائِفِيُّ، قال العقيلي: أَحَادِيثُهُ مَنَاقِبٌ، لَيْسَ مِنْهَا شَيْءٌ مَحْفُوظٌ وذكر منها هذا الحديث، وقال ابن عدي: " لا أعلم له رواية عن غير ابن جُرَيْجٍ، وأحاديثه عن ابن جُرَيْجٍ فيها نظر"، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال: " يتقى حديثه من رِوَايَةِ قُدَامَةَ عَنْهُ"^(٢).

(١) الضعفاء الكبير للعقيلي (١ / ٨٣)، تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١ / ٤٨٩)، الطب

النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (١ / ٣٨١).

(٢) الضعفاء الكبير للعقيلي (١ / ٨٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١ / ٥٠٨) الثقات

لابن حبان (٨ / ٩٣).

٢/ عبد الملك بن عبدالعزيز بن جُرَيْج الأموي مولاهم المكي، ثقة فقيه فاضل
وكان يدلّس (١) ويرسل (٢).

إسناده ضعيف جداً، لحال إسماعيل مع قدامة وتفردته عن ابن جريج، وكذلك
ابن جريج مدلس وقد عنعنه، وعننته عن عطاء بن أبي رباح قال هو نفسه
عنها: "إذا قلت قال عطاء فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت" (٣)، وقال
العقيلي بعد أن أورد له هذا الحديث: "كُلُّ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ غَيْرٌ مَحْفُوظَةٌ مِنْ
حَدِيثِ ابْنِ جُرَيْجٍ، وَلَا مِنْ حَدِيثِ غَيْرِهِ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ مَنْ كَانَ مِثْلَهُ فِي
الضَّعْفِ، أَوْ نَحْوَهُ فَأَمَّا مِنْ حَدِيثِ ثِقَّةٍ فَلَا" (٤).

الحديث الثاني: حديث عبدالله بن عمر رضي الله عنه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ:
«الْحِجَامَةُ فِي الرَّأْسِ دَوَاءٌ مِنَ الْجُنُونِ، وَالْجُدَامِ، وَالْبَرَصِ، وَالنُّعَاسِ،
وَالضَّرْسِ» (ضعيف).

(١) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: "من أكثر من التدليس فلم ينجح الاثمة من
أحاديثهم الا بما صرحوا فيه بالسماع ومنهم من رد حديثهم مطلقاً ومنهم من قبلهم كأبي الزبير
المكي". طبقات المدلسين (ص: ١٣) (ص: ٤١).

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٦٣)، ترجمة: ٤١٩٣

(٣) الضعفاء الكبير للعقيلي (١/ ٨٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١/ ٥٠٨) الثقات
لابن حبان (٨/ ٩٣).

(٤) تهذيب التهذيب (٦/ ٤٠٦)

أخرجه الطبراني في معجمه الكبير والأوسط، من طريق عبد الله بن محمد العبادي قال: نا مسلمة بن سالم الجهني قال: حدثنني عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن سالم، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ... به" (١) فيه:

١/ عبدالله بن محمد العبادي - بالضم والتخفيف - أورده ابن القيسراني في الأنساب المتفقة، والسمعاني في الأنساب ولم يذكرها فيه جرحاً ولا تعديلاً (٢)
٢/ مسلم بن سالم الجهني، بصري، كان يكون بمكة: ضعيف، ويقال فيه: مسلمة، بزيادة هاء (٣).

إسناده ضعيف في أقل أحواله لضعف مسلم، وعدم تبين حال العبادي.
الحديث الثالث: حديث أنس بن مالك ﷺ: ورد عنه من طريقين؛ طريق قتادة، وطريق أبان.

١/ طريق قتادة: « أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ احْتَجَمَ فِي رَأْسِهِ، وَقَالَ: إِنَّ أَمَثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ » (حسن).

أورده ابن أبي حاتم في علله، قال: " وَسَأَلْتُ أَبِي عَنْ حَدِيثِ؛ رَوَاهُ عَبْدُ الْوَهَّابِ الْحَقَّافُ، عَنْ سَعِيدٍ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ... بِهِ. قَالَ أَبِي: رَوَاهُ أَبَانٌ، عَنْ قَتَادَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ.

(١) المعجم الكبير للطبراني (١٢ / ٢٩١)، ١٣١٥٠، المعجم الأوسط للطبراني (٥ / ١٦)، ٤٥٤٧

(٢) الأنساب المتفقة لابن القيسراني (ص: ٢٠٦)، الأنساب للسمعاني (٩ / ١٧٥).

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٢٩)، ترجمة: ٦٦٢٨

قُلْتُ لِأَبِي: هَذَا خَطَأٌ؟ قَالَ: لَا، لِأَنَّ مَعْمَرًا أَيْضًا قَدْ رَوَاهُ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ (١).

أقول: إسناده حسن، عبد الوهاب بن عطاء الخفاف: صدوق، وقال الإمام أحمد: هو من أعلم الناس بحديث سعيد بن أبي عروبة (٢).
أما متابعة معمر لسعيد بن أبي عروبة التي ذكرها ابن أبي حاتم فلم أفهم عليها.

٢ / طريق أبان العبدى: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: الْحِجَامَةُ فِي الرَّأْسِ هِيَ الْمَغِيثَةُ أَمْرِي بِهَا جَبْرِيْلُ حِينَ أَكَلْتُ طَعَامَ الْيَهُودِيَّةِ (ضعيف جداً).
أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، قال: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... (٣)
فيه:

١ / عُمَرُ بْنُ حَفْصٍ أَبُو حَفْصٍ الْعَبْدِيُّ، قَالَ ابْنُ سَعْدٍ: وَكَانَ ضَعِيفًا عِنْدَهُمْ فِي الْحَدِيثِ، كَتَبُوا عَنْهُ ثُمَّ تَرَكُوهُ (ت ١٩٨ هـ) (٤)
٢ / أبان بن أبي عيَّاش: فيروز البصريُّ، أبو إسماعيل العبدِيُّ: متروكٌ (٥)

(١) علل الحديث لابن أبي حاتم (٢ / ٢٥٩)، ٢٢٧٣

(٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٨ / ٥١٢)، تقريب التهذيب (ص: ٣٦٨)، ترجمة:

٤٢٦٢

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (١ / ٣٤٥).

(٤) الطبقات الكبرى لابن سعد (٧ / ٢٤٧)، الضعفاء والمتروكين للنسائي (ص: ١٨٨)، الضعفاء

والمتركون للدارقطني (ص: ٤١)، لسان الميزان لابن حجر (٦ / ٨٩).

(٥) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٨٧)، ترجمة: ١٤١

إسناده ضعيف جداً، عمر وأبان متروكان.

الحديث الرابع: حديث أم سلمة رضي الله عنها: قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ الْحِجَامَةَ فِي الرَّأْسِ دَوَاءٌ مِنْ دَاءِ الْجُنُونِ وَالْجُدَامِ وَالْعَشَا^(١) وَالْبَرَصِ وَالصُّدَاعِ» (ضعيف).

أخرجه الطبراني في معجمه الكبير، من طريق الحارث بن عبيد، عن المغيرة بن حبيب، عن مولى لأم سلمة، عن أم سلمة قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... به^(٢).

وأخرجه الطبري في تهذيب الآثار-مختصراً- من طريق الحارث بن عبيد الأثمري عن أبي المغيرة بن صالح عن مولى لأم سلمة عن أم سلمة عن النبي ﷺ قال: "الحجامة في الرأس من الصداع والدوار ووجع الضرس"^(٣) فيه:

١ / الحارث بن عبيد الإيادي-بكسر الهمزة بعدها تحتانية-أبو قدامة البصري، وورد عند الطبري بلفظ: الأثمري فلعله تصحيف، من الإيادي، قال ابن حجر: صدوق يخطئ.

(١) العشا: مقصوؤ: سوء البصر بالليل والنهار، وقيل: لا يُبصرُ بالليلِ ويُبصرُ بالنهارِ، لسان العرب لابن منظور(١٥ / ٥٦).

(٢) المعجم الكبير للطبراني (٢٣ / ٢٩٩)، ٦٦٧

(٣) تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١ / ٥٢٩)، ٨٣٨

أقول: بل ضعيف، ضعفه ابن معين وقال الإمام أحمد: مضطرب الحديث، وقال أبو حاتم الرازي: ليس بالقوي، يكتب حديثه، ولا يحتج به^(١).

٢ / الْمُغِيرَةَ بْنِ حَبِيبٍ، أبو صالح: وورد عند الطبري: أبي المغيرة بن صالح. أقول: فلعله تصحيف من المغيرة أبي صالح، قال الأزدي: منكر الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يغرب^(٢).

٣ / مَوْلَى لِأُمِّ سَلَمَةَ: لم أقف له على تسمية. إسناده ضعيف في أقل أحواله؛ لضعف الحارث وشيخه، وعدم تبين اسم مولى أم سلمة - رضي الله عنها - لمعرفة حاله.

الحديث الخامس: حديث أَبِي كَبْشَةَ الْأُمِّيِّ: أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَحْتَجِمُ عَلَى هَامَتِهِ^(٣)، وَبَيْنَ كَتْفَيْهِ وَهُوَ يَقُولُ: «مَنْ أَهْرَاقَ مِنْ هَذِهِ الدِّمَاءِ، فَلَا يَضُرُّهُ أَنْ لَا يَتَدَاوَى بِشَيْءٍ لَشَيْءٍ» (ضعيف)

أخرجه أبو داود وابن ماجه في سننهما وابن أبي عاصم في الأحاد والمثاني، والطبري في تهذيب الآثار مسند ابن عباس، والطبراني في المعجم الكبير، كلهم من طريق عبد الرحمن بن ثابت بن ثوبان، عن أبيه، عن أبي كبشة الأُمِّيِّ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ ... به^(٤)

(١) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٥ / ٢٥٨)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٤٧)،

ترجمة: ١٠٣٣

(٢) الثقات لابن حبان (٧ / ٤٦٦)، لسان الميزان لابن حجر (٨ / ١٢٨).

(٣) الهامة: الرأس، النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٥ / ٢٨٣).

(٤) سنن أبي داود، أول كتاب الطب، باب في موضع الحجامة (٦ / ٩)، ٣٨٥٩، سنن ابن ماجه، أبواب الطب، بَابُ مَوْضِعِ الْحِجَامَةِ (٤ / ٥٢٦)، ٣٤٨٤، الأحاد والمثاني لابن أبي عاصم (٢ /

وأخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، والطبراني في مسند الشاميين، كلاهما من طريق عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان عن أبيه عن أبي هريرة عن عبدالرحمن بن خالد بن الوليد أنه كان يَحْتَجِمُ عَلَى هَامَتِهِ وَيَبِينُ كَتِفَيْهِ. فَقَالُوا: أَيُّهَا الْأَمِيرُ مَا هَذِهِ الْحِجَامَةُ؟ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - كَانَ يَحْتَجِمُهَا. وَقَالَ: مَنْ أَهْرَاقَ مِنْهُ هَذِهِ الدِّمَاءَ فَلَا يَضُرُّهُ أَلَا يَتَدَاوَى بِشَيْءٍ لَشَيْءٍ»^(١).

مداره على عبدالرحمن بن ثابت بن ثوبان، العنسي - بالنون - الدمشقي الزاهد، صدوق يخطئ ورمي بالقدر وتغير بأخرة^(٢)

وقد اضطرب فيه فمرة أرسله عن أبيه ومرة أرسله عن عبدالرحمن بن خالد بن الوليد.

وفوق ذلك فإن الحديث ضعيف بطريقه، فطريق ثابت إسناده منقطع؛ لأن ثابتاً من طبقة أتباع التابعين، كما ترجم له بذلك ابن حبان في الثقات وكذا جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة السادسة - وهم من لم يثبت لهم لقاء أحد من الصحابة -^(٣).

وطريق عبدالرحمن بن خالد بن الوليد:
فيه:

(٤٧٩)، (١٢٨٣)، المعجم الكبير للطبراني (٢٢ / ٣٤٣)، ٨٥٨، تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١ / ٥٠٦)، ٨٠٤

(١) الطبقات الكبرى لابن سعد (١ / ٣٤٤)، مسند الشاميين للطبراني (١ / ١٣٢)، ٢١١

(٢) تقريب التهذيب (ص: ٣٣٧)، ترجمة: ٣٨٢٠

(٣) الثقات لابن حبان (٦ / ٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٧٤)، (ص: ١٣٢)، ترجمة:

١ / أبو هزان: لم أجد له ترجمة، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: "رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ، وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ خَالِدٍ لَا أَعْلَمُ لَهُ صُحْبَةً، وَأَبُو هَزَانَ لَمْ أَعْرِفْهُ، وَبَقِيَّةُ رِجَالِهِ ثِقَاتٌ" (١)

٢ / عبدالرحمن بن خالد بن الوليد مختلف في صحبته، قال ابن حجر في الإصابة: "قال ابن منده له رؤية، قال ابن السكن يقال له صحبة، ولم يذكر سماعاً ولا حضوراً، وقال أيضاً: "وذكره ابن سميع وابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل المدينة"، وقال أيضاً: "وذكره أبو الحسن ابن سميع في الطبقة الأولى من تابعي أهل الشام وقال الحاكم أبو أحمد لا أعلم له رواية" (٢)

المطلب الثاني: الحجامة في وسط الرأس: وردت الحجامة في وسط الرأس من حديث ابن بحنة، وجبیر بن نفيّر، وأبي سعيد الخدري، وابن عباس، وسلمى مولاة النبي ﷺ، وبيان ذلك فيما يأتي:

الحديث الأول: حديث عبدالله بن مالك ابن بحنة رضي الله عنه، قال: «احتجم النبي ﷺ، وهو محرم بلخي جمل^(٣) في وسط رأسه» (متفق عليه).

أخرجه البخاري، ومسلم في صحيحيهما، والنسائي، وابن ماجه في سننهما، وابن أبي شيبة في مصنفه، والإمام أحمد في مسنده، والطبري في تهذيب الآثار مسند ابن عباس، وابن حبان في صحيحه، كلهم من طريق

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (٥ / ٩٤).

(٢) الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر (٥ / ٣٣)، القسم الثاني، رقم: ٦٢٢٣

(٣) بلخي جمل: انظر المبحث الأول، الحديث الأول.

سُلَيْمَانُ بْنُ بِلَالٍ، عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ أَبِي عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ
ابْنِ مُجِينَةَ رضي الله عنه، قَالَ: ... به (١).

الحديث الثاني: حديث جُبَيْرِ بْنِ نُفَيْرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ احْتَجَمَ وَسَطَ
رَأْسِهِ (ضعيف)

أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى، قال: أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ مُحَمَّدٍ الثَّقَفِيُّ
عَنِ الْأَخْوَصِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ، وَرَاشِدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ جُبَيْرِ
بْنِ نُفَيْرٍ... به (٢)

فيه:

١ / سعيد بن محمد الوراق الثقفي، أبو الحسن الكوفي، نزيل بغداد:
ضعيف (٣).

٢ / الأخوص بن حكيم بن عمير العنسي، بالنون، أو الهمداني، الحمصي:
ضعيف الحفظ (٤)

(١) صحيح البخاري، كتاب جزاء الصيد، باب الحِجَامَةِ لِلْمُحْرَمِ (٣ / ١٥)، ١٨٣٦، (٧ / ١٢٥):
٥٦٩٨، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب جَوَازِ الحِجَامَةِ لِلْمُحْرَمِ (٢ / ٨٦٢)، ١٢٠٣، سنن
النسائي، كتاب مناسك الحج، باب حِجَامَةِ الْمُحْرَمِ وَسَطَ رَأْسِهِ (٥ / ١٩٤)، ٢٨٥٠، سنن ابن
ماجه، أبواب الطب، باب مَوْضِعِ الحِجَامَةِ (٤ / ٥٢٦)، ٣٤٨١، مصنف ابن أبي شيبة (٥ /
٣٩)، ٢٣٥٠٤، مسند الإمام أحمد (٣٨ / ١١)، ٢٢٩٢٤، تهذيب الآثار للطبري (١ / ٥٢٦)،
٨٣٤، صحيح ابن حبان (٩ / ٢٦٨)، ٣٩٥٣

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (١ / ٣٤٥).

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (٦ / ٣٦٧)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٤٠)، ترجمة:

٢٣٨٧

(٤) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٩٦)، ترجمة: ٢٩٠

٣ / جُبَيْر بن نُفَيْر بن مالِك الحَضْرَمِيُّ، الحِمَاصِيُّ، مُحَضَّرٌ، مات سنة ثمانين،
وقيل بعدها^(١)

إسناده ضعيف لإرساله، ولضعف الوراق والأحوص.

الحديث الثالث: حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِلْحَجْمَةِ الَّتِي فِي وَسْطِ الرَّأْسِ: «إِنَّهَا دَوَاءٌ مِنَ الْجُنُونِ، وَالْجُدَامِ وَالْبَرَصِ وَالنُّعَاسِ وَالْأَضْرَاسِ، وَكَانَ يُسَمِّيهَا مُنْقَدَةً» (ضعيف جدًا).

أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، والحاكم في المستدرک، كلاهما من طريق أبي موسى عيسى بن عبد الله الحنّاط، الحياط، -الحناط عند الطبراني والحياط عند الحاكم - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ كَعْبِ الْقُرْظِيِّ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ... به، ولفظ الحاكم: " لِلْحَجْمَةِ الَّتِي فِي وَسْطِ الرَّأْسِ: " الْمَحْجَمَةُ الَّتِي فِي وَسْطِ الرَّأْسِ مِنَ الْجُنُونِ وَالْجُدَامِ وَالنُّعَاسِ وَالْأَضْرَاسِ » وَكَانَ يُسَمِّيهَا مُنْقَدَةً^(٢)

وقال الحاكم عقبه: هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ الْإِسْنَادِ وَمَمْ يُحَرِّجَاهُ، وتعقبه الذهبي بقوله: عيسى في الضعفاء لابن حبان وابن عدي.

فيه: عيسى بن أبي عيسى الغفاري، أبو موسى المدني، أصله من الكوفة، واسم أبيه ميسرة، الحنّاط، ويقال فيه: الحياط، بالمعجمة والتحتانية،

(١) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٣٨)، ترجمة: ٩٠٤

(٢) المعجم الأوسط للطبراني (٥ / ٤٢)، ٤٦٢٣، المستدرک على الصحيحين للحاكم (٤ / ٢٣٤)،

وبالموحدة، وبالمهملة والنون، كان قد عالج الصنائع الثلاث، متروك (ت) ١٥١هـ^(١)

أقول: ما ورد في كتب التراجم هو ابن ميسرة وليس ابن عبد الله كما عند الحاكم.

الحديث الرابع: حديث ابن عباس رضي الله عنهما «اِحْتَجَمَ عَلَيَّ وَسَطَ رَأْسِهِ، وَسَمَّاهُ الْمُتَقَدِّدَ» (ضعيف جداً)

أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، قَالَ: حَدَّثَنَا طَلْحَةُ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ «اِحْتَجَمَ ... بِهِ»^(٢).
فيه: طَلْحَةُ بن عمرو بن عثمان الحضرمي، المكي: متروك (ت) ١٥٢هـ^(٣).
إسناده ضعيف جداً.

الحديث الخامس: حديث سلمى مَوْلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ: قَالَتْ: "كُنْتُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمًا جَالِسَةً إِذْ أَتَى إِلَيْهِ رَجُلٌ فَشَكَى وَجَعًا يَجِدُهُ فِي رَأْسِهِ فَأَمَرَهُ بِالْحِجَامَةِ وَسَطَ رَأْسِهِ" (ضعيف جداً).

أخرجه ابن الجوزي في العلل المتناهية، من طريق مَعْمَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ مِنْ وَالدِ أَبِي رَافِعٍ قَالَ أَخْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ سَلْمَى ... "

(١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٦/ ٤٣٠)، المجروحين لابن حبان (١٣/ ٩٨)، تقريب

التهذيب لابن حجر (ص: ٤٤٠)، ترجمة: ٥٣١٧

(٢) مسند أبي داود الطيالسي (٤/ ٣٧٥)، ٢٧٧٤

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٨٣)، ترجمة: ٣٠٣٠

وأخرجه أيضاً من طريق مَعْمَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ قَالَ نَا أَبِي مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عُبَيْدِ اللَّهِ
عَنْ سَلْمَى... (١)

مدار الطريقتين على مَعْمَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعِ الْهَاشِمِيِّ مَوْلَاهُمْ،
المدني، قال ابن معين: مُنْكَرُ الْحَدِيثِ، وقال ابن عدي: ومقدار ما يرويه،
لَا يُتَابَعُ عَلَيْهِ (٢)

وفي الطريق الثاني: محمد بن عُبَيْدِ اللَّهِ، بالتصغير، ابن أبي رافع الهاشمي
مولاهم، الكوفي: قال ابن معين: ليس بشيء. وقال البخاري: منكر
الحديث، وقال أبو حاتم وابن حبان: منكر الحديث جداً، وقال الدارقطني:
متروك (٣)

المطلب الثالث: الحجامة فوق الرأس وفي اليافوخ

أولاً: الحجامة فوق الرأس: وردت الحجامة فوق الرأس من مرسل
سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اخْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ، فَوْقَ رَأْسِهِ، وَهُوَ
يَوْمَئِذٍ بِلَحْيَيْ جَمَلٍ، "مَكَانٍ بِطَرِيقِ مَكَّةَ (ضعيف).

أخرجه الإمام مالك في الموطأ، وابن أبي شيبة في مصنفه، كلاهما من
طريق يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ؛ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ... به (٤).

(١) العلل المتناهية في الأحاديث الواهية لابن الجوزي (٢/ ٣٩٥)، ١٤٧٠، ١٤٧١

(٢) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٦/ ٤٣٠)، المجروحين لابن حبان (١٣/ ٩٨).

(٣) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٧/ ٢٧١)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/

٣٦)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٩٤)، ترجمة: ٦١٠٦

(٤) الموطأ، للإمام مالك (٣/ ٥٠٧)، ١٢٧٤/ ٣٦٧، المصنف لابن أبي شيبة (٣/ ٣٢١)، ١٤٥٩٨

سُلَيْمَانُ بْنُ يَسَارٍ الْهَلَالِيُّ، الْمَدِينِيُّ، مَوْلَى مَيْمُونَةَ، وَقِيلَ: أُمُّ سَلَمَةَ: تَابِعِي^(١)
إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ لِإِرْسَالِهِ.

ثَانِيًا: الْيَافُوعُ^(٢): وَرَدَتْ مِنْ حَدِيثِ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَحَدِيثِ إِسْمَاعِيلِ
بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -.

الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ أَبَا هِنْدٍ، حَجَمَ النَّبِيَّ ﷺ فِي
الْيَافُوعِ... (حَسَنٌ).

أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ فِي سَنَنِهِ، وَأَبُو يَعْلَى فِي مَسْنَدِهِ وَمَنْ طَرِيقَهُ ابْنُ حَبَانَ فِي
صَحِيحِهِ، وَالدَّارِقُطَنِيُّ فِي سَنَنِهِ، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي سَنَنِهِ الْكَبْرَى، وَأَبُو نَعِيمٍ فِي
مَعْرِفَةِ الصَّحَابَةِ، كُلُّهُمْ مِنْ طَرِيقِ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو،
عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ... بِهِ^(٣).

إِسْنَادُهُ حَسَنٌ، رِجَالُهُ ثِقَاتٌ غَيْرُ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو اللَّيْثِيُّ، قَالَ الذَّهَبِيُّ (ت):
٧٤٨هـ): صَدُوقُ حَسَنِ الْحَدِيثِ، وَقَالَ ابْنُ حَجَرَ (ت: ٨٥٢هـ): صَدُوقٌ
لَهُ أَوْهَامٌ، وَحُكْمٌ الذَّهَبِيُّ عَلَيْهِ هُوَ الْأَنْسَبُ لِحَالِهِ، فَقَدْ وَثَّقَهُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ

(١) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٥٥)، ترجمة: ٢٦١٩

(٢) اليافوخ: مكان التقاء عظم مُقَدِّمِ الرَّأْسِ وَعَظْمِ مُؤَخَّرِهِ. انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٥/٢٣٩).

(٣) سنن أبي داود، أول كتاب النكاح، باب في الأكفاء (٣/٤٤٠)، ٢١٠٢، مسند أبي يعلى
الموصلِي (١٠/٣١٨)، ٥٩١١، وصحيح ابن حبان (١٣/٤٤٢)، ٦٠٧٨، سنن الدارقطني
(٤/٤٦٠)، ٣٧٩٤، السنن الكبرى للبيهقي (٩/٥٦٩)، ١٩٥٢٥، معرفة الصحابة لأبي نعيم
٧٠٥٦، (٣٠٤٧/٦)

وقال أبو حاتم الرازي: صالح الحديث، يُكتب حديثه، وهو شيخ. وقال ابنُ عدي: له حديث صالح... وأرجو أنه لا بأس به^(١).

الحديث الثاني: حديث إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص: أَنَّهُ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْمَكَانِ النَّاتِي مِنَ الرَّأْسِ فَوْقَ الْيَافُوحِ فَقَالَ: هَذَا مَوْضِعُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - الَّذِي كَانَ يَحْتَجِمُ (ضعيف).

أخرجه ابن سعد في طبقاته، قال: أَخْبَرَنَا ابْنُ الْقَاسِمِ قَالَ: أَخْبَرَنَا لَيْثٌ عَنْ عَقِيلِ بْنِ شَهَابٍ عَنْ إِسْمَاعِيلِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَاصٍ أَنَّهُ وَضَعَ يَدَهُ عَلَى الْمَكَانِ النَّاتِي مِنَ الرَّأْسِ فَوْقَ الْيَافُوحِ فَقَالَ: هَذَا مَوْضِعُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - الَّذِي كَانَ يَحْتَجِمُ. قَالَ عَقِيلٌ: وَحَدَّثَنِي غَيْرُ وَاحِدٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ - ﷺ - كَانَ يُسَمِّيهَا الْمُغِيثَةَ^(٢).

إسماعيل ولد بعد الستين، وجُلُّ روايته عن كبار التابعين^(٣)، فيحتمل حديث أن يكون مرسلًا أو معضلاً. إسناده ضعيف.

(١) ميزان الاعتدال للذهبي (٣ / ٦٧٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٩٩)، ترجمة: ٦١٨٨

(٢) الطبقات الكبرى لابن سعد (١ / ٣٤٤).

(٣) تهذيب التهذيب لابن حجر (١ / ٣٢٩)، تقريب التهذيب (ص: ١٠٩)، ترجمة ٤٧٩

المطلب الرابع: الحجامة في مقدم الرأس

وردت الحجامة في مقدم الرأس من حديث ابن عمر رضي الله عنهما: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَحْتَجِمُ هَذَا الْحُجْمَ فِي مُقَدِّمِ رَأْسِهِ، وَيُسَمِّيهِ أُمَّ مُغِيثٍ» (حسن).

أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، وتمام في فوائده، والخطيب في تاريخ بغداد، كلهم من طريق زكريا بن يحيى الواسطي - زحمويه - حدثنا بشر بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز، قال: أخبرني عبد العزيز بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر... به، ولفظ تمام: "في رأسه..."^(١) فيه:

١/ بشر بن عبد الله بن عمر بن عبد العزيز بن مروان الأموي، قال ابن معين: ليس به بأس، وأورده ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل و ابن حبان في ثقافته، وسكتنا عنه^(٢).

أقول: (ليس به بأس)، عند ابن معين توثيق له.

٢/ عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز بن مروان الأموي، أبو محمد المدني، نزيل الكوفة: قال ابن حجر: صدوق يخطئ^(٣).

(١) المعجم الأوسط للطبراني (٨ / ١٦)، ٧٨١٧، الفوائد لتمام الرازي (١ / ٧١)، ١٥٣، تاريخ بغداد للخطيب (١٥ / ١١٣).

(٢) الثقات لابن حبان (٨ / ١٣٨)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢ / ٣٦١)، تاريخ بغداد للخطيب (٧ / ٥٢٦).

(٣) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٨ / ١٧٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٥٨)،

أقول: أقل ما يقال فيه أنه صدوق، فقد وثقه جمع، وضَعَفَهُ أبو مسهر وحده، وحكى الخطابي عن أحمد بن حنبل، قال: ليس هو من أهل الحفظ والإتقان.

إسناده حسن، قال الهيثمي في مجمع الزوائد (ت: ٨٠٧ هـ): "رَوَاهُ الطَّبْرَائِيُّ فِي الْأَوْسَطِ وَرِجَالُهُ ثِقَاتٌ" (١).

المطلب الخامس: الحجامة في قرن الرأس (٢)

وردت الحجامة في قرن الرأس من حديث عبدالله بن جعفر رضي الله عنه: " أَنْ النَّبِيَّ ﷺ اخْتَجَمَ عَلَى قَرْنِ رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرَمٌ "، وفي لفظ: «اِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَرْنِهِ بَعْدَمَا سُمِّ» (منكر)

أخرجه البزار وأبو يعلى الموصلي في مسنديهما، والطبري في تهذيب الآثار مسند ابن عباس، كلهم من طريق شيبان يعنى ابن عبدالرحمن، عن جابر بن يزيد، عن محمد بن علي، عن عبدالله بن جعفر، " أَنْ النَّبِيَّ ﷺ... به، ولفظ أبي يعلى والطبري: «اِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى قَرْنِهِ...» (٣)

(١) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد للهيثمي (٥ / ٩٣).

(٢) الْقَرْنُ: الْقَرْنُ لِلتَّوَرِّ وَعَبْرَتِهِ: الرَّوْقُ، وَمَوْضِعُهُ مِنْ رَأْسِ الْإِنْسَانِ قَرْنٌ أَيْضًا، وَقَرْنُ الرَّجْلِ: حَدُّ رَأْسِهِ وَجَانِبَيْهِ، عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ، انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٦ / ٣٦١)، لسان العرب لابن منظور (١٣ / ٣٣١).

(٣) مسند البزار = البحر الزخار للبزار (٦ / ٢٠٣)، ٢٢٤٤، مسند أبي يعلى الموصلي (١٢ / ١٧٠)، ٦٧٩٦، تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١ / ٥٢٥)، ٨٣١

فيه: جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي أبو عبدالله الكوفي، ضعيف رافضي (ت ١٢٧هـ)، وقيل سنة اثنتين وثلاثين^(١)، وقد جعله ابن حجر في المرتبة الخامسة من مراتب الموصوفين بالتدليس، وقال: "ووصفه الثوري والعجلي وابن سعد بالتدليس"^(٢).

إسناده ضعيف، وهو منكر لمخالفته ما ثبت عن النبي ﷺ أن حجامة من السم كانت في الكاهل^(٣).

المطلب السادس: الحجامة في الدُّوَابَةِ^(٤)

وردت الحجامة في الدُّوَابَةِ من حديث أبي أمامة، ومرسل ابن أبي ليلى.

الحديث الأول: حديث أبي أمامة رضي الله عنه: «عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنَّهُ احْتَجَمَ مِنْ أَلَمٍ وَجَدَهُ بِرَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرَمٌ، وَضَعَهُ عَلَى الدُّوَابَةِ بَيْنَ الْقَرْنَيْنِ» (ضعيف جداً).

(١) انظر: تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٣٧)، ترجمة: ٨٧٨

(٢) وهم: من ضعف بأمر آخر سوى التدليس فحديثهم مردود ولو صرحوا بالسماع إلا أن يوثق من كان ضعفه يسيراً. طبقات المدلسين لابن حجر (ص: ١٤) (ص: ٥٣).

(٣) انظر: المبحث الثاني، المطلب الرابع، الحديث الثالث، الطريق الثاني.

(٤) الدُّوَابَةُ: النَّاصِيَةُ، وقيل الدُّوَابَةُ مَنْبَتُ النَّاصِيَةِ مِنَ الرَّأْسِ، وقيل: اسم لجانبي الرأس إلى العنق، واسم لما عليها من الشعر المرسل. المحكم والمحيط الأعظم (١٠ / ١٠١)، شرح الفصيح لابن هشام اللخمي (ص: ١٥٩).

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، قال: حَدَّثَنَا أَبُو كُرَيْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا
أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبَّادِ بْنِ عَبَّادٍ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنِ الْقَاسِمِ،
عَنْ أَبِي أُمَامَةَ... به (١)

١/ عَبَّادُ بْنُ عَبَّادِ الرَّمْلِيِّ، الْأُرْسُوفِيِّ، بِمَهْمَلَةِ وَفَاءٍ، أَبُو عْتَبَةَ الْحَوَّاصِ، صَدُوقُ
يَهُمِ، أَفْحَشُ بْنُ حَبَانَ، فَقَالَ: يَسْتَحِقُّ التَّرْكَ (٢).

٢/ جَعْفَرُ بْنُ الزُّبَيْرِ الْحَنْفِيُّ، أَوْ الْبَاهِلِيُّ، الدِّمَشْقِيُّ، نَزِيلُ الْبَصْرَةِ: مَتْرُوكُ
الْحَدِيثِ وَكَانَ صَالِحًا فِي نَفْسِهِ (٣).

الحديث الثاني: مرسل ابن أبي ليلي: "أنه ﷺ احتجم على رأسه بقرن (٤)
حين طب (ضعيف).

أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث، قال: حدثنا هشيم، وأخرجه ابن سعد
في الطبقات الكبرى، قال: أَخْبَرَنَا هِشَامُ أَبُو الْوَلِيدِ الطَّيَالِسِيُّ. أَخْبَرَنَا أَبُو
عَوَانَةَ، كِلَاهُمَا (هشيم وأبو عوانة)، عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى
قَالَ... به، ولفظ أبي عوانة: "طَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَحَجَمَهُ
بِقَرْنٍ عَلَى دُوَابَّتَيْهِ" (٥).

(١) تهذيب الآثار - مسند ابن عباس - للطبري (١/ ٥٢٥)، ٨٣٣

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٩٠)، ترجمة: ٣١٣٤

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٤٠)، ترجمة: ٩٣٩

(٤) بقرن: قيل: هُوَ اسْمٌ مَوْضِعٍ، وَقِيلَ: هُوَ قَرْنٌ تُورُ جُعَلُ كَالْمِحْجَمَةِ. النهاية في غريب الحديث والأثر
لابن الأثير (٤/ ٥٤).

أقول: والثاني هو الصحيح.

(٥) غريب الحديث لأبي عبيد (٣/ ٤٠٥)، الطبقات الكبرى ط العلمية (٢/ ١٥٥).

فيه: عبدالرحمن بن أبي ليلى الأنصاري، المدني، وُلِدَ لست بقين من خلافة

عُمَرُ رضي الله عنه (١).

إسناده مرسل.

(١) تهذيب التهذيب لابن حجر (٦/ ٢٦٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٤٩)،

ترجمة: ٣٩٩٣.

المبحث الثاني: الحجامة في الرقبة والقفا

المطلب الأول: الحجامة أسفل الذؤابة^(١)

وردت الحجامة أسفل الذؤابة من مرسل مكحول: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْتَجِمُ أَسْفَلَ مِنَ الذُّوَابَةِ، وَيُسَمِّيهَا مُنْقِدًا» (ضعيف).

أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، حَدَّثَنَا عَبْدَةُ بْنُ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ مَكْحُولٍ، قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَخْتَجِمُ أَسْفَلَ مِنَ الذُّوَابَةِ، وَيُسَمِّيهَا مُنْقِدًا»^(٢).

فيه:

١/ عبدالعزيز بن عمر بن عبدالعزيز بن مروان الأموي: صدوق يخطئ^(٣)
٢/ مكحول الشامي، أبو عبدالله: ثقة فقيه كثير الإرسال، مشهور^(٤)، قال
العلائي: كثير الإرسال جدًا أرسل عن النبي ﷺ^(٥)
المطلب الثاني: الحجامة في القمخدوة^(٦)

(١) الذؤابة: انظر المبحث الأول، المطلب السادس.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (٥ / ٣٩)، ٢٣٥٠٢.

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٥٨)، ترجمة: ٤١١٣.

(٤) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٤٥)، ترجمة: ٦٨٧٥.

(٥) جامع التحصيل في أحكام المراسيل للعلائي (ص: ٢٨٥).

(٦) القمخدوة: الهنة الناشئة فوق القفا، أي: ما أشرف على القفا من عظم الرأس والهامة فوقها، وهي بين الذؤابة والقفا، منحدره عن الهامة، إذا استلقى الرجل أصابت الأرض من رأسه، وهي خلف الأذنين، وهي حد القفا. نظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٤ / ٤٣)، لسان العرب لابن منظور (٣ / ٣٦٨).

وردت الحجامة في القمخُدوة من طريق صهيب الرومي والأقرع بن حابس رضي الله عنه.

الحديث الأول: حديث صهيب الرومي: قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: " عَلَيْكُمْ بِالْحِجَامَةِ فِي جَوْزَةِ الْقَمَحْدُودَةِ، فَإِنَّهُ دَوَاءٌ مِنْ اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ دَاءً، وَخَمْسَةَ أَدْوَاءٍ: مِنَ الْجُنُونِ، وَالْجُدَامِ، وَالْبَرَصِ، وَوَجَعِ الْأَضْرَاسِ " (ضعيف)

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ومن طريقه أبو نعيم في الطب النبوي، من طريق مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْحَرْشِيِّ، ثنا عَيْسَى بْنُ شُعَيْبٍ، ثنا الدَّقَّاعُ أَبُو رَوْحٍ الْقَيْسِيُّ، ثنا عبد الحميد بن صَيْفِيٍّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... به (١)

فيه:

- ١/ مُحَمَّدُ بْنُ نُفَيْعِ بْنِ مُوسَى الْحَرْشِيِّ، لَيْسَ (ت ٢٤٨هـ) (٢).
- ٢/ الدَّقَّاعُ بْنُ دَعْفَلٍ، الْقَيْسِيُّ أَوْ السَّدُوسِيُّ، أَبُو رَوْحٍ، ضَعِيفٌ (٣).
- ٣/ عبد الحميد بن زياد، أو زيد، بن صَيْفِيٍّ بن صُهَيْبِ الرومي، وربما نُسِبَ إلى جده: لَيْسَ الحديث (٤)

(١) المعجم الكبير للطبراني (٨ / ٣٦)، ٧٣٠٦، الطب النبوي لأبي نعيم الأصفهاني (١ / ٣٦٥)،

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٠٩)، ترجمة: ٦٣٣٨

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٠١)، ترجمة: ١٨٢٧

(٤) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٣٣)، ترجمة: ٣٧٦٠

٤ / لم يتبين لي عود الضمير في (جده)، أهو لعبدالحميد أم لزياد، فإن كان لعبدالحميد فالإسناد مرسل، وإن كان لزياد فالإسناد ظاهره الاتصال، لكن قال العقيلي - نقلاً عن البخاري - قال: "عَبْدُ الْحَمِيدِ بَنُ زِيَادِ بْنِ صَيْفِيٍّ بْنِ صُهَيْبٍ، عَنِ أَبِيهِ، عَنِ جَدِّهِ، وَلَا يُعْرَفُ سَمَاعُ بَعْضِهِمْ مِنْ بَعْضٍ" (١) إسناده ضعيف.

الحديث الثاني: حديث الأقرع بن حابس رضي الله عنه: ... فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : " يَا ابْنَ حَابِسِ إِنَّ فِيهَا شِفَاءً مِنْ وَجَعِ الرَّأْسِ وَالْأَضْرَاسِ وَالنُّعَاسِ وَالْمَرَضِ وَأَشْكُ فِي الْجُنُونِ"، لَيْتَ (٢) يَشْكُ (ضعيف).

أخرجه ابن سعد في الطبقات، أَخْبَرَنَا هَاشِمُ بْنُ الْقَاسِمِ، أَخْبَرَنَا لَيْثٌ يَعْنِي ابْنَ سَعْدٍ، عَنِ الْحَجَّاجِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيِّ، عَنِ بُكَيْرِ بْنِ الْأَشَجِّ قَالَ: بَلَغَنِي أَنَّ الْأَقْرَعَ بْنَ حَابِسٍ، دَخَلَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ وَهُوَ يَحْتَجِمُ فِي الْقَمْحُدُودَةِ فَقَالَ: يَا ابْنَ أَبِي كَبْشَةَ لِمَ احْتَجَمْتَ وَسَطَ رَأْسِكَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ... به. (٣) إسناده ضعيف، فيه:

١ / الحجاج بن عبدالله الحميري، أورده البخاري في التاريخ الكبير وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً (٤)

(١) الضعفاء الكبير للعقيلي (٣/ ٤٧).

(٢) هكذا في الأصل المطبوع من الطبقات - نسخة دار صادر (١/ ٤٤٧)، ونسخة العلمية (١/ ٣٤٥)

- ولعل الصواب هو: لَيْثٌ - بالمثلثة - راوي الحديث.

(٣) الطبقات الكبرى لابن سعد (١/ ٣٤٥).

(٤) التاريخ الكبير للبخاري (٢/ ٣٧٨)، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ١٦٣).

٢ / بُكَيْرُ بن عبد الله بن الأشج، ذكره ابن حبان في طبقة أتباع التابعين الذين رووا عن التابعين، وقال الحاكم: " وطبقة تعد في التابعين ولم يصح سماع أحد منهم من الصحابة. منهم... وبكير بن عبد الله بن الأشج لم يثبت سماعه من عبد الله بن الحارث بن جَزء-بفتح الجيم وسكون الزاي بعدها همزة- وإنما رواياته عن التابعين" (١)

أقول: وقد رواه بلاغاً فلا يعرف من شيخه.

المطلب الثالث: الحجامة في نُقْرة القفا

وردت الحجامة في نُقْرة القفا من حديث ابن عمر وأنس بن مالك رضي الله عنهما.

الحديث الأول: حديث ابن عمر رضي الله عنهما: قال احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثاً في النَّقْرة^(٢) وَالْكَاهِلِ^(٣) وَوَسَطِ الرَّأْسِ وسمى واحدة النافعة والأخرى المغيثة والأخرى منقذة (ضعيف جداً).

أخرجه الطبري في تهذيب الآثار، وابن عدي في الكامل، كلاهما من طريق عبد الله بن ميمون قال حدثنا عبيد الله عن نافع عن ابن عمر قال

(١) الثقات لابن حبان (٦ / ١٠٦)، معرفة علوم الحديث للحاكم (ص: ٨٦)، تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل لأبي زرعة العراقي (ص: ٤٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٢٨)، ترجمة: ٧٦٠.

(٢) النَّقْرة: حُفْرَةٌ فِي الْأَرْضِ صَغِيرَةٌ، مُسْتَدِيرَةٌ، وَالنَّقْرَةُ فِي الْقَفَا: مُنْقَطَعُ اللَّمَحْدُوَّةِ، وَهِيَ وَهْدَةٌ فِيهَا. لسان العرب لابن منظور (٥ / ٢٢٩).

(٣) الكاهل: مقدم أعلى الظهر مما يلي العنق، وهو الثلث الأعلى، فيه ست فقر، وقيل: الكاهل من الإنسان ما بين كتفيه، وقيل: هو موصل العنق في الصلب، وقيل: هو ما شخص من فروع كتفيه إلى منتهى ظهره. انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (٤ / ١٤٢).

احتجم رسول الله ﷺ ثلاثاً في النَّقْرَةِ وَالْكَاهِلِ وَوَسَطِ الرَّأْسِ وسمى واحدة النافعة والأخرى المغيثة والأخرى منقذة^(١)

فيه: عبدالله بن ميمون القداح، المخزومي، المكي: قال أبو حاتم الرازي: منكر الحديث، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه لا يتابع عليه، وقال ابن حبان: يروي عن جعفر بن محمد وأهل العراق والحجاز المقلوبات لا يجوز الإحتجاج به إذا انفرد، وقال الحاكم: روى عن عبيد الله بن عمر أحاديث موضوعة، وقال ابن حجر: منكر الحديث: متروك^(٢) إسناده ضعيف جداً.

الحديث الثاني: حديث أنس بن مالك رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: "الحجامة في نقرة الرأس تورث النسيان، فتجنبوا ذلك وأكثروا من قول: لا إله إلا الله، والاستغفار، فإنهما أمان في الدنيا من الذل وفي الآخرة جنة من النار" (ضعيف جداً).

أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس، من طريق عمر بن واصل، قال حكى محمد بن سوار، عن مالك بن دينار، عن أنس رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ... به^(٣)

(١) تهذيب الآثار مسند ابن عباس للطبري (١/ ٥٢٨)، ٨٣٧، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٥/ ٣١٢).

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٥/ ١٧٢)، المجروحين لابن حبان (٢/ ٢١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٥/ ٣٠٩) تهذيب التهذيب لابن حجر (٦/ ٤٩). تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٣٢٦)، (٣٦٥٣).

(٣) مسند الفردوس لأبي منصور الديلمي = الغرائب الملتقطة (٤/ ٢٣٣)، ١٤٠١.

فيه:

١ / عُمَرُ بْنُ وَاصِلٍ الصوفي، قال أبو حاتم الرازي: ضعيف الحديث، وأورد الخطيب حديثاً من روايته، ثم قال فيه: وَضَعَهُ عُمَرُ بْنُ وَاصِلٍ، أَوْ وَضِعَ عَلَيْهِ^(١).

٢ / محمد بن سَوَّار البصري: مقبول^(٢)

إسناده ضعيف جداً لحال عمر بن واصل، وابن سوار لم أجد له متابعاً.
المطلب الرابع: الحجامة في الأخدعين: وردت الحجامة في الأخدعين من حديث أنس وابن عباس وجابر وعليّ رضي الله عنهم.

الحديث الأول: حديث أنس رضي الله عنه: " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْتَجِمُ فِي الْأَخْدَعَيْنِ وَالْكَاهِلِ^(٣) " وفي لفظ: " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَخْتَجِمُ ثَلَاثًا: وَاحِدَةً عَلَى كَاهِلِهِ، وَاثْنَتَيْنِ عَلَى الْأَخْدَعَيْنِ "، وفي لفظ: " أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ اخْتَجَمَ فِي الْأَخْدَعَيْنِ وَالْكَاهِلِ "، وفي لفظ: " اخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثًا اثْنَتَيْنِ عَلَى الْأَخْدَعَيْنِ، وَعَلَى الْكَاهِلِ وَاحِدَةً (ضعيف)

أخرجه أبو داود في سننه، قال: حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ أَبِرَاهِيمَ، والترمذي في سننه، والحاكم في مستدركه، كلاهما من طريق عَمْرُو بْنُ عَاصِمِ الْكِلَابِيِّ، وأخرجه ابن ماجه في سننه والإمام أحمد في مسنده، كلاهما من طريق وَكَيْعَ،

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦ / ١٤٠)، تاريخ بغداد للخطيب (١٢ / ٧٨)، ميزان الاعتدال للذهبي (٣ / ٢٣٠).

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٨٢)، ترجمة: ٥٩٤١.

(٣) الْأَخْدَعَانِ: عِرْقَانِ فِي جَانِبَيْ الْعُنُقِ. النّهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (٢ / ١٤).

والإمام أحمد في مسنده، حَدَّثَنَا بَهْزٌ، وأخرجه الحسن بن موسى الأشيب في جزئه، وأبو داود الطيالسي في مسنده، وابن أبي شيبة في مصنفه، قال: حَدَّثَنَا أَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، وأبو يعلى الموصلي في مسنده، ومن طريقه ابن حبان في صحيحه، والطبري في تهذيب الآثار، كلاهما من طريق وَهْبِ بْنِ جَرِيرٍ، وأبو بكر البزاز الشافعي في الفوائد، من طريق ابْنِ عَائِشَةَ، والبيهقي في السنن الكبرى، من طريق عَلِيِّ بْنِ عُثْمَانَ اللَّاحِقِيِّ، والضياء المقدسي في المختارة، من طريق أَبِي التُّعْمَانِ عَامِرٍ وَسُلَيْمَانَ بْنِ حَرْبٍ، كلهم (مُسْلِمٌ بْنُ إِبرَاهِيمَ، وَعَمْرُو بْنُ عَاصِمِ الْكِلَابِيِّ، وَوَكَيْعٌ، وَبَهْزٌ، والحسن بن موسى الأشيب، والطيالسي، وَأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ، وَوَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ، وَابْنُ عَائِشَةَ، وَعَلِيُّ بْنُ عُثْمَانَ اللَّاحِقِيِّ، وَأَبُو التُّعْمَانِ مُحَمَّدُ بْنُ الْفَضْلِ، وَسُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ)، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ قَالَ: حَدَّثَنَا قَتَادَةُ، عَنْ أَنَسٍ... به، إِلا عَمْرُو بْنُ عَاصِمِ الْكِلَابِيِّ، فَإِنَّهُ قَالَ: حَدَّثَنَا هَمَّامٌ، وَجَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ^(١)

(١) سنن أبي داود، أول كتاب الطب، باب في موضع الحجامة (٦/٩)، ٣٨٦٠، سنن ابن ماجه، أبواب الطب، باب مَوْضِعِ الْحِجَامَةِ (٤/٥٢٦)، ٣٤٨٣، جزء الحسن بن موسى الأشيب (ص: ٤٦)، ١٩، المسند، لأبي داود الطيالسي (٣/٤٩٠)، ٢١٠٦، المسند للإمام أحمد (١٩/٢٢٧)، ١٢١٩١، (٢٠/٣٠٧)، ١٣٠٠١، المصنف لابن أبي شيبة (٥/٣٩)، ٢٣٥٠٣، المسند لأبي يعلى الموصلي (٥/٣٨٧)، ٣٠٤٨، تهذيب الآثار للطبري (١/٥٢١)، ٨٢٥، الصحيح لابن حبان (١٣/٤٤١)، ٦٠٧٧، الفوائد الشهير بالغيلانيات لأبي بكر الشافعي (١/٦١٧)، ٨١٦، السنن الكبرى للبيهقي (٩/٥٧١)، ١٩٥٣٣، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٧/١٥)، ٢٣٩٠.

واللفظ الأول لَعَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ والطيا لسي، وابن عائشة، والأوزاعي، والثاني
 للحسن الأشيب واللاحقي وبهز، والثالث لوكيع ووهب، والرابع لمسلم بن
 إبراهيم، وأسود بن عامر، وقال الترمذي: وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ، وقال الحاكم:
 "صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَمْ يُحَرِّجَاهُ." (١)

فيه :

١/ عَمْرُو بْنُ عَاصِمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْوَازِعِ الْكِلَابِيِّ الْقَيْسِيِّ، أَبُو عَثْمَانَ
 الْبَصْرِيِّ، قَالَ الْآجَرِيُّ: "سَأَلْتُ أَبَا دَاوُدَ عَنْ عَمْرُو بْنِ عَاصِمِ الْكِلَابِيِّ،
 فَقَالَ: "لَا أَنْشَطُ بِحَدِيثِهِ"، وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ: صَدُوقٌ، فِي حِفْظِهِ شَيْءٌ (ت
 ٢١٣هـ). " (٢)

٢/ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ بْنِ زَيْدِ الْأَزْدِيِّ أَبُو النَّضْرِ الْبَصْرِيُّ، قَالَ ابْنُ حَجْرٍ: ثِقَةٌ،
 لَكِنْ فِي حَدِيثِهِ عَنْ قَتَادَةَ ضَعْفٌ، وَلَهُ أَوْهَامٌ إِذَا حَدَّثَ مِنْ حِفْظِهِ، مَاتَ
 سَنَةَ سَبْعِينَ وَمِائَةً بَعْدَ مَا اخْتَلَطَ، لَكِنْ لَمْ يَحْدِثْ فِي حَالِ اخْتِلَاطِهِ (٣).
 أقول: اختلاطه لا يضر، وأما أوهامه فقد قال الذهبي: "اغْتَفِرَتْ أَوْهَامُهُ فِي
 سَعَةِ مَا رَوَى".

-
- (١) سنن الترمذي، أبواب الطب عن رسول الله ﷺ بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحِجَامَةِ (٤/ ٣٩٠)، ٢٠٥١،
 مستدرک الحاكم، کتاب الطب، الاحتجام علی الأخدعين (٤/ ٢١٠)، ٧٥٧٢
 (٢) سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٣/ ١٥)،
 تهذيب الكمال في أسماء الرجال للزمي (٢٢/ ٨٧)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٢٣)،
 ترجمة: ٥٠٥٥.
 (٣) سير أعلام النبلاء للذهبي (٧/ ١٠٠)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٣٨)، ترجمة: ٩١١.

٣/ قَتَادَةَ بْنِ دِعَامَةَ بْنِ قَتَادَةَ السُّدُوسِيَّ، أَبُو الْخَطَّابِ الْبَصْرِيَّ، ثِقَةٌ ثَبَّتْ،
يُقَالُ: وُلِدَ أَكْثَمَهُ، مَاتَ سَنَةَ بَضْعِ عَشْرَةَ وَمِائَةَ^(١)

أَقُولُ: وَصَفَهُ النَّسَائِيُّ وَغَيْرُهُ بِالتَّدْلِيْسِ وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ فِي الْفَتْحِ: "رُبَّمَا
دَلَّسَ"^(٢)، وَجَعَلَهُ ابْنُ حَجْرٍ فِي الطَّبَقَةِ الثَّلَاثَةِ مِنْ طَبَقَاتِ الْمَدْلَسِيِّينَ^(٣).

أَقُولُ: تَدْلِيْسُهُ لَا يَضُرُّ لِثَبُوتِ تَحْدِيثِهِ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ الْأَشْيَبِيِّ وَالضِّيَاءِ
الْمَقْدِسِيِّ.

إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ لِضَعْفِ جَرِيرٍ فِي قَتَادَةَ، وَأَمَّا مُتَابَعَةُ هَمَامٍ لَهُ فِي رِوَايَةِ عَمْرٍو
بْنِ عَاصِمٍ، فَهِيَ مَغَايِرَةٌ لَهَا، قَالَ الْعَقِيلِيُّ: "حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى الْفَهْرِيَّ
قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ
شُعْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي نَصْرُ الْقَصَّابُ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ:
«اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْأَحْدَعَيْنِ».

ثُمَّ تَعَقَّبَ هَذِهِ الرِّوَايَةَ فَقَالَ: "هَذِهِ رِوَايَةٌ عَمْرٍو بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ هَمَامٍ، عَنْ
قَتَادَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ قَالَ: «اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْأَحْدَعَيْنِ

(١) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: " من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من
أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسمع ومنهم من رد حديثهم مطلقا ومنهم من قبلهم كأبي الزبير
المكي ". طبقات المدلسين (ص: ١٣)، (ص: ٤٣).

(٢) فتح الباري لابن حجر (١/ ٤٣٦).

(٣) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: " من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من
أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسمع ومنهم من رد حديثهم مطلقا ومنهم من قبلهم كأبي الزبير
المكي ". طبقات المدلسين (ص: ١٣)، (ص: ٤٥).

وَالْكَاهِلِ». وَرَوَاهُ جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، عَنِ فِتَّادَةَ، عَنِ أَنَسٍ. وَحَدِيثُ هَمَّامٍ
أَوَّلَى " (١).

ففي هذا التعقيب فائدتان:

١/ عمرو بن عاصم يرويه مرة عن أنس ومرة عن ابن المسيب، ورجح العقيلي روايته عن ابن المسيب.

٢/ حديث همام الذي حكم العقيلي بترجيحه من مرسل سعيد بن المسيب وليس من حديث أنس.

نعم جرير تابعه الأوزاعي وهشام الدستوائي لكنها متابعات ضعيفة جداً. فأما متابعة الأوزاعي، فقد أخرجها تمام في فوائده، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق، قال: أخبرنا أبو محمد عبدالكريم بن حمزة نا عبدالعزيز بن أحمد أنا تمام بن محمد، قال: أَخْبَرَنَا أَبُو الْمَيْمُونِ عبدالرَّحْمَنِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ بْنِ رَاشِدِ الْبَجَلِيِّ، قِرَاءَةً عَلَيْهِ، ثنا أَبُو الْأَصْبَغِ عبدالعَزِيزِ بْنُ سَعِيدِ الْهَاشِمِيِّ الدَّمَشَقِيِّ، ثنا إِسْحَاقُ بْنُ الصَّيْفِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ، عَنِ الْأَوْزَاعِيِّ، عَنِ فِتَّادَةَ... به (٢).

فيه:

١/ أَبُو الْأَصْبَغِ عبدالعَزِيزِ بْنُ سَعِيدِ الْهَاشِمِيِّ الدَّمَشَقِيِّ: ترجم له ابن عساكر في تاريخ دمشق ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً (٣).

(١) الضعفاء للعقيلي (٤/ ٢٩٨).

(٢) الفوائد لتمام (١/ ٤٦)، ٩٠، تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٦/ ٢٨٩).

(٣) تاريخ دمشق لابن عساكر (٣٦/ ٢٨٨).

٢ / مُحَمَّدُ بْنُ كَثِيرٍ بن أبي عطاء الثقفي المصيصي: قال ابن عدي: له روايات عن معمر والأوزاعي خاصةً أحاديث عداد مما لا يتابعه أحدٌ عليه، وقال ابن حجر: صدوق كثير الغلط^(١).

وأما متابعة هشام الدستوائي، فقد أخرجها الطبراني في المعجم الأوسط، قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الحَضْرَمِيُّ قَالَ: نا عبدالله بن عمَرَ بنِ أبانَ قَالَ: نا يُوْسُفُ بْنُ عَطِيَّةِ الصَّفَّارِ، عَنْ هِشَامِ الدَّسْتَوَائِيِّ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ... به" (٢).

وقال عقبه: "لم يرو هذا الحديث عن هشام الدستوائي إلا يوسُفُ بْنُ عَطِيَّةِ، تَفَرَّدَ بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ".

فيه: يوسف بن عطية بن باب الصفار الأنصاري السعدي، مولاهم، أبو سهل البصري، متروك (ت ١٨٧ هـ)^(٣).
إسناده ضعيف جداً لحال يوسف ابن عطية.

أقول: إسناده حديث أنس ضعيف بجميع طرقه، ضعفاً لا يقوي بعضه بعضاً، وأحسنها طريق جرير، لكنه مما انتقد على جرير، قال ابن رجب الحنبلي: "وقد أنكر عليه أحمد، ويحيى، وغيرهما من الأئمة أحاديث متعددة يروونها عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وذكروا أن بعضها

(١) الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (٧/ ٥٠٠) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٢٦/

٣٣٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٠٤)، ترجمة: ٦٢٥١.

(٢) المعجم الأوسط للطبراني (٦/ ١٣)، ٥٦٥٢.

(٣) انظر: تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (٣٢/ ٤٤٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص:

٦١١)، ترجمة: ٧٨٧٣.

مراسيل أسندها، فمنها... ومنها : حديثه في الحجامة في الأخدعين والكاهل" (١).

٢ / الحديث الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنه، ورد عنه من طريقين:
١ / الطريق الأول: طريق عامر الشعبي: " اَحْتَجَمَ النَّبِيُّ ﷺ فِي الْأَخْدَعَيْنِ، وَبَيْنَ الْكَتِفَيْنِ "، وفي لفظ:
" احتجم ثلاثاً... "، وفي لفظ: " كان يحتجم... "، وفي لفظ: " كان يحتجم ثلاثاً... "، في لفظ " كَانَ النَّبِيُّ ﷺ اَحْتَجَمَ فِي الْأَخْدَعَيْنِ، وَالْكَاهِلِ " (حسن لغيره)

أخرجه الإمام أحمد في مسنده، والترمذي في شمائله، والطبري في تهذيب الآثار، كلهم من طريق سفيان الثوري، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، من طريق شريك، وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، والطبري في تهذيب الآثار، كلاهما من طريق إسرائيل، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، من طريق زهير، ومن طريق أبي عوانة، كلهم (سفيان الثوري وإسرائيل، وشريك القاضي، وزهير بن معاوية، وأبو عوانة الوضاح بن عبدالله)، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ... به، واللفظ الأول للثوري، والثاني لشريك، والثالث لإسرائيل، والرابع لزهير، والخامس لأبي عوانة (٢).

(١) شرح علل الترمذي لابن رجب (٢ / ٧٨٤).

(٢) مسند الإمام أحمد (٤ / ٦)، رقم ٢٠٩١، (٥ / ٧٨)، رقم ٢٩٠٤، (٥ / ١٢٦)، رقم ٢٩٧٩، الشمائل المحمدية للترمذي (ص: ٣٠٠)، رقم ٣٦٣، تهذيب الآثار للطبري (١ / ٥٢٣)، رقم

إسناده ضعيف، فيه: جابر بن يزيد بن الحارث الجعفي أبو عبدالله الكوفي، ضعيف رافضي (ت ١٢٧هـ)، وقيل سنة اثنتين وثلاثين^(١)، وقد جعله ابن حجر في المرتبة الخامسة من مراتب الموصوفين بالتدليس، وقال: "ووصفه الثوري والعجلي وابن سعد بالتدليس"^(٢).

الطريق الثاني: طريق مِقسِم بن بَجْرَة: " اَحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ صَائِمٌ مُحْرَمٌ، الْأَخْدَعَيْنِ^(٣)، وَالْكَتِفَيْنِ... " (حسن لغيره دون: وهو محرم صائم) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد، من طريق يَحْيَى بن يَمَانَ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ يَزِيدَ بنِ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ مِقسِمٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ... " (٤).

إسناده ضعيف، فيه:

١/ يحيى بن يمان العجلي، الكوفي: صدوقٌ عابدٌ يخطئ كثيراً وقد تغَيَّرَ (ت ١٨٩هـ)^(٥).

٢/ يزيد بن أبي زياد الهاشمي مولاهم، الكوفي: ضعيفٌ، كَبِرَ فتغيَّرَ وصار يتلقَّنُ وكان شيعياً (ت ١٣٦هـ)^(٦).

٨٢٨، (١/ ٥٢٣)، رقم ٨٢٧، المعجم الكبير للطبراني (١٢/ ٩٥)، رقم ١٢٥٨٦، (١٢/ ٩٦) ١٢٥٨٧

(١) انظر: تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٣٧)، ترجمة: ٨٧٨.

(٢) وهم: من ضعف بأمر آخر سوى التدليس فحديثهم مردود ولو صرحوا بالسماع الا أن يوثق من كان ضعفه يسيراً. طبقات المدلسين (ص: ١٤) (ص: ٥٣).

(٣) هكذا في الأصل، بلا ذكر لحرف الجر (في)، أو (على)، كما في الروايات السابقة.

(٤) تاريخ بغداد للخطيب (٦/ ١٤١).

(٥) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٩٨)، ترجمة: ٧٦٧٩.

(٦) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٦٠١)، ترجمة: ٧٧١٧.

٣/ الحديث الثالث: حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، ورد عنه من طريقين:
 ١/ الطريق الأول: طريق الهيثم بن أبي الهيثم، عن جابر: "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اِخْتَجَمَ فِي الْأَخْدَعَيْنِ، وَبَيْنَ الْكَتِفَيْنِ وَأَعْطَى الْحُجَّامَ أَجْرَهُ، وَلَوْ كَانَ حَرَامًا لَمْ يُعْطِهِ" (حسن لغيره)

أخرجه أبو يعلى في مسنده، حَدَّثَنَا جُبَارَةُ بْنُ مُعَلِّسٍ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ النَّهْشَلِيُّ، حَدَّثَنَا الْهَيْثَمُ بْنُ أَبِي الْهَيْثَمِ، عَنْ جَابِرٍ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ... به" (١)
 فيه: جُبَارَةُ - بالضم ثم موحدة - ابن المُعَلِّس - بمعجمة بعدها لام ثقيلة ثم مهملة - الحِمَّانِي - بكسر المهملة وتشديد الميم - أبو محمد الكُوَيْتِيُّ: ضعيفٌ (ت) ٤١هـ (٢).

إسناده ضعيف لضعف جبارة.

٢/ الطريق الثاني: الزهري قال: كَانَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ... (وَإِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى كَاهِلِهِ مِنْ أَجْلِ الَّذِي أَكَلَ مِنَ الشَّاةِ) (حسن لغيره)
 أبو الهيثم تابعه الزهري، لكنه مرة يوصله ومرة يرسله، فأخرجه أبو داود والدارمي في سننهما، من طريق ابن شهاب الزهري قال: كَانَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ يُحَدِّثُ أَنَّ يَهُودِيَّةً مِنْ أَهْلِ حَيْبَرَ سَمَتْ شَاةً مَصْلِيَّةً ثُمَّ أَهْدَتْهَا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ... وذكر قصة، وفيه: وَاحْتَجَمَ... (٣).

(١) المسند لأبي يعلى الموصلي (٤/ ١٤٤) ٢٢٠٥.

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١٣٧)، ترجمة: ٨٩٠.

(٣) سنن أبي داود، أول كتاب الديات، باب فيمن سقى رجلاً سماً أو أطعمه فمات، أيقاد منه؟ (٦/

٥٦٤)، ٤٥١٠، سنن الدارمي (١/ ٢٠٨)، ٦٩.

وإسناده منقطع، الزهري لم يسمع من جابر^(١).

ووصله الطبري في تهذيب الآثار، قال: حدثني سعيد بن يحيى الأموي، قال: حدثني أبي، قال: قال ابن إسحاق، أخبرني الزُّهْرِيُّ، أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْمَوَالِي أَخْبَرَهُ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: «اِحْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى كَاهِلِهِ مِنْ أَجْلِ الَّذِي أَكَلَهُ مِنَ الشَّاةِ - يَعْنِي الشَّاةَ الَّتِي سَمَّيْتُهَا الْيَهُودِيَّةَ - حَجَمَهُ أَبُو هِنْدٍ، مَوْلَى بَنِي بَيَاضَةَ، حَيٌّ مِنَ الْأَنْصَارِ، بِالْقَرْنِ وَالشَّفْرَةِ». قَالَ الزُّهْرِيُّ: وَأَخْبَرَنِيهِ أَيْضًا ابْنُ الْمُسَيَّبِ، وَمُحَمَّدُ بْنُ كَعْبِ الْقُرْظِيِّ^(٢).

أقول: إسناده حسن، لأجل يحيى بن أبان الأموي وابن إسحاق، ولا يضر إبهام شيخ الزهري؛ متابعة ابن المسيب والقرظي له، فهما إن سمعاه من جابر فالإسناد متصل وإن أرسلاه فحديثهما يقوي حديث الزهري لاختلاف المخرج.

وأرسله أيضاً عن عبدالرحمن بن كعب، كما جاء في رواية عبدالرزاق في مصنفه، قال: أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، أَنَّ امْرَأَةً يَهُودِيَّةً أَهَدَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ...^(٣).

وهو أيضاً منقطع، فعبدلرحمن تابعي، لكن وصله الطبراني في المعجم الكبير، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَضْرَمِيُّ، ثَنَا أَحْمَدُ بْنُ بَكْرِ الْبَالِسِيُّ، ثَنَا زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ، ثَنَا ابْنُ أَبِي ذَيْبٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّ امْرَأَةً...^(٤).

(١) معالم السنن للخطابي (٤/ ٧).

(٢) تهذيب الآثار للطبري (١/ ٥٢٩)، ٨٣٩.

(٣) مصنف عبدالرزاق الصنعاني (٦/ ٦٦)، ١٠٠١٩.

(٤) المعجم الكبير للطبراني (١٩/ ٧٠)، ١٧٢١٨.

وإسناده ضعيف جداً، فيه: أحمد بن بكر البالسي ويقال له ابن بكرويه أبو سعيد، قال ابن عدي: روى مناكير عن الثقات، وقال أبو الفتح الأزدي: كان يضع الحديث، وقال الدارقطني: ضعيف، وذكره ابن حبان في الثقات وقال كان يخطئ^(١)

فالحديث صحيح إلى الزهري، ولعل هذا الخلاف في رفعه ووقفه، من معمر وليس من الزهري، قال أبو داود السجستاني (ت: ٢٧٥هـ): "وَرَبَّمَا حَدَّثَ عَبْدَ الرَّزَّاقِ، بِهَذَا الْحَدِيثِ مُرْسَلًا عَنْ مَعْمَرٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: وَرَبَّمَا حَدَّثَ بِهِ عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، وَذَكَرَ عَبْدَ الرَّزَّاقِ أَنَّ مَعْمَرًا كَانَ يُحَدِّثُهُمْ بِالْحَدِيثِ مَرَّةً مُرْسَلًا فَيَكْتُبُونَهُ، وَيُحَدِّثُهُمْ مَرَّةً بِهِ فَيُسْنِدُهُ فَيَكْتُبُونَهُ، وَكُلُّ صَحِيحٍ عِنْدَنَا، قَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: فَلَمَّا قَدِمَ ابْنُ الْمُبَارَكِ عَلَى مَعْمَرٍ أَسْنَدَ لَهُ مَعْمَرٌ أَحَادِيثَ كَانَ يُوقِفُهَا"^(٢)

٤ / الحديث الرابع: حديث علي بن أبي طالب عليه السلام: قال: " نَزَلَ جِبْرِيلُ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، بِحِجَامَةِ الْأَخْدَعَيْنِ، وَالكَاهِلِ" (ضعيف جداً) أخرجه ابن ماجه في سننه، حَدَّثَنَا سُؤَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسَهِّرٍ، عَنْ سَعْدِ الْإِسْكَافِ، عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ، عَنْ عَلِيٍّ... به.
فيه:

(١) الثقات لابن حبان (٨ / ٥١)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن عدي (١ / ٣٠٨)، لسان الميزان

لابن حجر (١ / ٤١١).

(٢) سنن أبي داود (٦ / ٥٦٩).

١ / سُؤيد بن سعيد بن سَهْل الهَرَوِيُّ الأَصْل، ثم الحَدَثَانِي، بفتح المهملة والمثلثة، ويقال له: الأَنْبَارِي، بنون ثم موحَّدة، أبو محمد: صدوقٌ في نفسه، إلا أنه عَمِي فَصَارَ يَتَلَقَّن ما ليس من حديثه، فأفحشَ فيه ابنُ معين القولَ (ت ٢٤٠ هـ) (١).

جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الرابعة من طبقات المدلسين، وقال: " موصوف بالتدليس وصفه به الدارقطني والإسماعيلي وغيرهما وقد تغير في آخر عمره بسبب العمى فضعف بسبب ذلك وكان سماع مسلم منه قبل ذلك في صحته" (٢).

٢ / سَعْد بن طَرِيف الإسْكَاف (٣) الحَنْظَلِي، الكوفي: متروكٌ، ورماه ابن حبان بالوَضْع، وكان رافضياً (٤).

٣ / الأَصْبَغ بن نباتة التميمي الحَنْظَلِي، الكوفيُّ، يُكْنَى أبا القاسم: متروك رُؤْمِي بِالرَّفْضِ (٥).

إسناده ضعيف جداً، وقال البوصيري: "إسناده ضعيف" (٦).

(١) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١٢ / ٢٤٧) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٦٠).

(٢) وهم: " من اتفق على أنه لا يحتج بشيء من حديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع لكثرة تدليسهم على الضعفاء والمجاهيل كقبية بن الوليد". طبقات المدلسين (ص: ١٣).

(٣) الإسْكَافُ: الصانع، أياً كان، وخصَّ بَعْضُهُمْ بِهِ التَّنَجَّارَ، لسان العرب (٩ / ١٥٧).

(٤) المجروحين لابن حبان (٩ / ٤٥٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٣١).

(٥) المجروحين لابن حبان (٤ / ١٩٦)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١١٣).

(٦) المجروحين لابن حبان (٤ / ١٩٦)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ١١٣).



المبحث الثالث: الحجامة في الكاهل وتحت الكتفين وبينهما
المطلب الأول: الحجامة في الكاهل: تقدم الحديث عنها في المبحث الثاني،
المطلب الرابع.

المطلب الثاني: الحجامة تحت الكتف

وردت من حديث عبدالرحمن بن عثمان التيمي، أنه رأى النبي ﷺ:
«اِحْتَجَمَ تَحْتَ كَتِفِهِ الْيُسْرَى مِنَ الشَّاةِ الَّتِي أَكَلَ بِحَيْبَرَ» (ضعيف جدًا).
أخرجه الحارث بن أبي أسامة، ومن طريقه أبونعيم في معرفة الصحابة، قال:
: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ، ثنا هِشَامُ بْنُ عُمَارَةَ النَّوْفَلِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ زَيْدِ بْنِ
الْمُهَاجِرِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عُثْمَانَ التَّيْمِيِّ أَنَّهُ
رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ... به (١)

فيه محمد بن عمر بن واقد الأسلمي، الواقدي، المدني القاضي، متروك مع
سعة علمه (ت ٢٠٧ هـ) (٢)

المطلب الثالث: الحجامة بين الكتفين

وردت الحجامة بين الكتفين من حديث أبي كبشة الأماري: أن النبي ﷺ
كَانَ يَحْتَجِمُ عَلَى هَامَتِهِ، وَبَيْنَ كَتِفَيْهِ... (ضعيف).
وتقدم تخريجه في المبحث الأول، المطلب الأول.

المبحث الرابع: الحجامة في الورك والقدم

(١) مسند الحارث = بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث (٢/ ٥٩٣)، ٥٥٣ - المطالب العالية لابن

حجر (١١ / ٢٤٩)، معرفة الصحابة لأبي نعيم (٤ / ١٨٢٠).

(٢) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٩٨).

المطلب الأول: الحجامة في الورك

وردت الحجامة في الورك من حديث جابر رضي الله عنه، أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم على وركه من وثة^(١) كان به، (منكر بلفظ: "وركه").

أخرجه أبو داود في سننه، حدثنا مسلم بن إبراهيم - واللفظ له - وأبو داود الطيالسي في مسنده، والإمام أحمد في مسنده، قال: حدثنا أبو قطن، وروح، وقال أيضاً: حدثنا أبو قطن، وكثير بن هشام، وقال أيضاً: حدثنا عبد الوهاب، والنسائي في السنن الكبرى، من طريق خالد بن الحارث، ومن طريق الحارث بن عطية، وابن خزيمة في صحيحه من طريق خالد بن الحارث، وعبد الأعلى، وبشر بن المفضل، كلهم (مسلم بن إبراهيم، وأبو داود الطيالسي، أبو قطن، وروح، وكثير بن هشام، وعبد الوهاب، وخالد بن الحارث، والحارث بن عطية، وعبد الأعلى، وبشر بن المفضل)، قالوا: ثنا هشام^(٢).

وأخرجه النسائي في سننه، من طريق يزيد بن إبراهيم، اثناهما (هشام ويزيد بن إبراهيم)، حدثنا أبو الزبير، عن جابر قال: احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو

(١) الوثء: وصم يصيب اللحم ولا يبلغ العظم فيرم، وقيل هو توجع في العظم من غير كسر، وقيل هو القك. انظر: المحكم والمحيط الأعظم لابن سيده (١٠ / ٢٢٣).

(٢) سنن أبي داود، أول كتاب الطب، باب: متى تستحب الحجامة؟ (٦ / ١٣)، ٣٨٦٣، مسند أبي داود الطيالسي (٣ / ٣٠٧)، ١٨٥٣، مسنده الإمام أحمد (٢٢ / ١٤٥)، ١٤٢٨٠، (٢٣ / ٣١٩)، ١٥٠٩٧، (٢٣ / ١٤٥)، ١٤٨٥٧، السنن الكبرى للنسائي (٣ / ٣٤٤)، ٣٢٢١، (٧ / ٩٤)، ٧٥٥٣، صحيح ابن خزيمة (٤ / ١٨٧)، ٢٦٦٠.

مُحْرَمٌ مِنْ وَثْءٍ كَانَ بَظْهَرِهِ أَوْ بِوَرِكِهِ"، شَكَ هِشَامٌ، وَلَفْظُ الْحَارِثِ وَيَزِيدُ: " مِنْ وَثْءٍ كَانَ فِي وَرِكِهِ"، وَلَفْظُ عَبْدِ الْوَهَّابِ: مِنْ أَلْمِ (١).
فيه:

محمد بن مسلم بن تَدْرُس، الأَسَدِي مَوْلَاهُمْ، أَبُو الزُّبَيْرِ الْمَكِّي: صَدُوقٌ، إِلَّا أَنَّهُ يَدْلِسُ (٢) (ت ١٢٦ هـ) (٣).
إِسْنَادُهُ ضَعِيفٌ:

١ / أبو الزبير المكي مدلس وقد عنعنه.

٢ / اختلف فيه أصحاب هشام الدستوائي، فتفرد منهم مسلم بن إبراهيم بأن جعل الحجامة على الورك، أما الباقر فقد أجمعا موضع الحجامة وجعلوا الألم الذي في الظهر أو الورك سبباً للحجامة. وكذلك وافق يزيد بن إبراهيم أصحاب هشام. قال البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ): " كَذَا قَالَ مُسْلِمٌ بِنِ إِبْرَاهِيمَ: عَلَى وَرِكِهِ... وَقَدْ أَخْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ بِنِ فُورِكَ، أَنبَأَ عَبْدَ اللَّهِ بِنِ جَعْفَرٍ، ثَنَا يُونُسُ بِنِ حَبِيبٍ،

(١) سنن النسائي-المتجدي-، كتاب مناسك الحج، باب: حِجَامَةُ الْمُحْرَمِ مِنْ عِلَّةٍ تَكُونُ بِهِ (٥)

١٩٣، ٢٨٤٨

(٢) جعله ابن حجر من أصحاب الطبقة الثالثة وهم: " من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماع ومنهم من رد حديثهم مطلقاً ومنهم من قبلهم كأبي الزبير المكي ". طبقات المدلسين (ص: ١٣)، (ص: ٤٥).

(٣) تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٥٠٦)، ترجمة: ٦٢٩١.

ثَنَا أَبُو دَاوُدَ، ثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه، أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم اخْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ مِنْ وَثِيٍّ كَانَ بِوَرِكَهٖ، أَوْ قَالَ: بِظَهْرِهِ ^(١).

فاليهقي يرجح رواية أبي داود الطيالسي على مسلم بن إبراهيم.

٣/ اختلف فيه أصحاب أبي الزبير، فجعله هشام ويزيد بن إبراهيم من مسند جابر رضي الله عنه، بينما خالفهما الليث بن سعد وجعله من مسند ابن عباس رضي الله عنه، والليث مقدم عليهما في أبي الزبير، قال الليث: "قدمت مكة، فجئت أبا الزبير، فدفع إلي كتابين، فانقلبت بهما، ثم قلت في نفسي: لو عاودته فسألته هل سمع هذا كله من جابر؟ فقال: منه ما سمعت ومنه ما حدثت عنه. فقلت له: أعلم لي على ما سمعت، فأعلم لي على هذا الذي عندي" ^(٢) فالذي يظهر لي أنه من مسند ابن عباس رضي الله عنه.

المطلب الثاني: الحجامة في ظهر القدم: وردت الحجامة على ظهر القدم من حديث أنس بن مالك وابن عباس رضي الله عنهما.

الحديث الأول: حديث أنس رضي الله عنه: «اِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَهُوَ مُحْرِمٌ عَلَى ظَهْرِ الْقَدَمِ مِنْ وَجَعٍ كَانَ بِهِ»، وفي زيادة: "بِمَلِّ"، وفي لفظ: "مِنْ وَثِيٍّ ^(٣) كَانَ بِهِ" (شاذ)

(١) السنن الكبرى للبيهقي (٩ / ٥٧١).

(٢) تهذيب الكمال في أسماء الرجال للزمري (٢٦ / ٤٠٩).

(٣) الوثي: وَصَمٌّ يُصِيبُ اللَّحْمَ، وَلَا يَبْلُغُ الْعَظْمَ، فَيَرْمُ. وَقِيلَ: هُوَ تَوَجُّعٌ فِي الْعَظْمِ مِنْ غَيْرِ كَسْرِ.

وقيل: هُوَ الْفَأْ، وَيَكُونُ فِي اللَّحْمِ كَالْكَسْرِ فِي الْعَظْمِ، لسان العرب لابن منظور (١ / ١٩٠).

أخرجه أبو داود في سننه، والترمذي في شمائله والنسائي في المجتبى وفي الكبرى والإمام أحمد وأبو يعلى في مسنديهما، وابن خزيمة وابن حبان في صحيحيهما، والحاكم في مستدركه، والبيهقي في سننه الكبرى، والضياء في المختارة، كلهم من طريق عبدالرزاق، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَنَسٍ، قَالَ: «اِخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ... به»، وزاد الترمذي: "بِمَلِّ"، ولفظ النسائي: "مِنْ وَثِّءٍ كَانَ بِهِ"، وقال الحاكم عقبه: "صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ، وَلَمْ يُخْرِجَاهُ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ"^(١).

إسناده ظاهره الصحة، لكنه شاذ، فيه ثلاث علل:

العلة الأولى: الاختلاف في وصله وإرساله: قال أبو داود عقبه: "سمعتُ

أحمد قال: ابن أبي عَرُوبَةَ، أَرسله، يعني عن قتادة".

هكذا أعله الإمام أحمد بالإرسال مرجحاً رواية سعيد بن أبي عروبة لأنه أثبت أصحاب قتادة^(٢)، فهو مقدم على معمر عند الاختلاف.

(١) سنن أبي داود، كتاب المناسك، باب المحرم يحتجم (٣/ ٢٣٦)، ١٨٣٧، الشمائل الحمدي للترمذي (ص: ٣٠٤)، ٣٦٦، سنن النسائي، كتاب مناسك الحج، جِجَامَةُ الْمُحْرِمِ عَلَى ظَهْرِ الْأَقْدَمِ = المجتبى (٥/ ١٩٤)، ٢٨٤٩، السنن الكبرى للنسائي (٤/ ٩٠)، ٣٨١٨، (٧/ ٩٤)، ٧٥٥٤، مسند الإمام أحمد (٢٠/ ١١٣)، ١٢٦٨٢، مسند أبي يعلى الموصلي (٥/ ٣٨١)، ٣٠٤١، صحيح ابن خزيمة (٤/ ١٨٧)، ٢٦٥٩، صحيح ابن حبان (٩/ ٢٦٧)، ٣٩٥٢، المستدرک علی الصحیحین للحاكم (١/ ٦٢٣)، ١٦٦٥، السنن الكبرى للبيهقي (٩/ ٥٧٠)، ١٩٥٣٠، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٧/ ١١)، ٢٣٨٢.

(٢) انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٤/ ٦٥)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال للمزي (١١/ ٩)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٢٣٩).

العلة الثانية: الاختلاف في مكان الحجامة: ففي هذا الحديث أن الحجامة كانت في ظهر القدم، وهذا مخالف لما أورده ابن أبي حاتم في عله عن سعيد بن أبي عروبة ومعمر أنها كانت في الرأس^(١).

وكونها في الرأس موافقة لحديثي ابن عباس وابن بجينة رضي الله عنهما المتقدمين.

العلة الثالثة: الاختلاف في سبب الحجامة: ففي هذا الحديث أن الحجامة على ظهر القدم سببها وجع في القدم^(٢)، وهذا يخالف حديث حميد الطويل، الذي رواه ابن خزيمة في صحيحه، والضياء المقدسي في الأحاديث المختارة، كلاهما من طريق الْمُعْتَمِرِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قَالَ: سَمِعْتُ حُمَيْدًا يُحَدِّثُ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ: أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم اخْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ مِنْ وَجَعِ كَأَنِّ بَرَأْسِهِ^(٣).

وإسناده صحيح، وقد تقدم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما أنها لوجع في الرأس (صداع، شقيقة).

فالذي يترجح لي أن هذا الحديث معلول، وإنما الثابت حديث الحجامة في الرأس، قال البيهقي: "وَرُوِيَ عَنْ أَنَسٍ: عَلَى ظَهْرِ قَدَمِهِ. وَقَدْ رُوِيَ عَنْ جَابِرٍ عَلَى وَرِكِهِ، وَالصَّحِيحُ رِوَايَةُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَمَنْ تَابَعَهُ"^(٤)

وهذا الحديث ضعفه الألباني ثم تراجع وضححه، وعكسه فعل الأرناؤوط، فإنه صححه ثم تراجع وضعفه، فقال الألباني في صحيح أبي داود: "وله

(١) انظر: المبحث الأول، المطلب الأول، الحديث الثالث، ١/ طريق فتادة.

(٢) حسب عود الضمير لأقرب مذكور، كما هو مقرر في كتب اللغة.

(٣) صحيح ابن خزيمة (٤/ ٣٢٥)، ٢٦٥٨، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي (٦/ ٤٤)، ٢٠١٢

(٤) الآداب للبيهقي (ص: ٢٨٤)

شاهد آخر من حديث أنس: أخرجه المصنف وغيره؛ لكن فيه نكارة، من أجل ذلك أخرجه في الكتاب الآخر (٣١٨)، ثم نقل الحديث إلى صحيح أبي داود (٦ / ٩٨)، برقم: "١٦١١/م".
 وأما الأرنؤوط فقد قال في سنن أبي داود: "وهو في "مسند أحمد" (١٢٦٨٢)، و"صحيح ابن حبان" (٣٩٥٢)، وكنا قد صححنا الحديث فيهما فيستدرك من هنا"^(١).

وقد جمع طائفة من الأئمة هذين الحديثين بحملهما على التعدد، منهم:
 ١/ ابن خزيمة (ت: ٣١١هـ): حيث بوب لهذا الحديث بقوله: "بَابُ إِبَاحَةِ الْحِجَامَةِ لِلْمُحْرِمِ عَلَى ظَهْرِ الْقَدَمِ، وَالِدَّلِيلِ عَلَى أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدِ اخْتَجَمَ مُحْرَمًا غَيْرَ مَرَّةٍ، مَرَّةً عَلَى الرَّأْسِ، وَمَرَّةً عَلَى ظَهْرِ الْقَدَمِ"^(٢).
 ٢/ ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ)، حيث ذهب مذهب شيخه ابن خزيمة، فقال: "ذِكْرُ الْحَبْرِ الدَّالِّ عَلَى أَنَّ هَذَا الْفِعْلَ كَانَ مِنَ الْمُصْطَقَى ﷺ غَيْرَ مَرَّةٍ"^(٣).
 ٣/ البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، حيث قال عقبه: "كَذَا فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ عَلَى ظَهْرِ قَدَمِهِ. وَفِي رَوَايَةِ ابْنِ بُحَيْنَةَ وَابْنِ عَبَّاسٍ ﷺ فِي رَأْسِهِ، وَالْعَدَدُ أَوْلَى بِالْحِفْظِ مِنَ الْوَاحِدِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّتَيْنِ وَهُوَ مُحْرَمٌ"^(٤).

(١) انظر: صحيح أبي داود (٦ / ٩٨)، حديث ١٦١١/م، بتحقيق الألباني، وسنن أبي داود (٣ / ٢٣٧)، بتحقيق الأرنؤوط.
 (٢) صحيح ابن خزيمة (٤ / ١٨٧).
 (٣) صحيح ابن حبان (٩ / ٢٦٨).
 (٤) السنن الكبرى للبيهقي (٩ / ٥٧٠)، الآداب للبيهقي (ص: ٢٨٤).

٤ / الحافظ ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ): قال: "وَالْجَمْعُ بَيْنَ حَدِيثِي
ابن عَبَّاسٍ وَأَنَسٍ وَاضِحٌ بِالْحَمْلِ عَلَى التَّعَدُّدِ" (١).

الحديث الثاني: حديث ابن عباس رضي الله عنهما: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ: «اِحْتَجَمَ عَلَى
ظَهْرِ قَدَمِهِ وَهُوَ صَائِمٌ» (ضعيف جدًا).

أخرجه الطبراني في معجمه الكبير، قال: حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ حَمْدَوَيْهِ الْبَغْدَادِيُّ،
ثَنَا عُبَيْدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْعَطَّارُ، ثَنَا قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ،
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ... به» (٢)
فيه:

١ / زكريا بن حمدويه الصفار البغدادي، أخرج له الضياء، وترجمه الخطيب
ولم يذكر فيه جرحًا ولا تعديلاً، لكنه ذكر له قصة تدل على ضبطه، وقال
أبو الطيب المنصوري في إرشاد القاصي والداني: مجهول (ت ٢٨٨هـ) (٣).

٢ / عُبَيْدُ بْنُ إِسْحَاقَ الْعَطَّارُ، قال يحيى بن معين: كذاب وكان صديقاً لي،
وقال البخاري: منكر الحديث، وقال العقيلي والدارقطني: ضعيف، وقال
ابن عدي: وعامة ما يرويه إما أن يكون منكر الإسناد أو منكر المتن، وقال
النسائي والأزدي: متروك الحديث، وذكره ابن حبان في الثقات وقال: يغرب
(ت ٢١٤هـ) (٤)

(١) فتح الباري لابن حجر (١٠ / ١٥٤).

(٢) المعجم الكبير للطبراني (١١ / ٥٩)، ١١٠٣٩.

(٣) تاريخ بغداد للخطيب (٨ / ٤٦٣) إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني (ص: ٣١٣).

(٤) سؤالات ابن الجنيدي لأبي زكريا يحيى بن معين (ص: ٤٣٦)، التاريخ الصغير (٢ / ٣٠٥)، الضعفاء

والمتروكين للنسائي (ص: ١٧٠)، الضعفاء للعقيلي (٣ / ١١٥)، الكامل في ضعفاء الرجال لابن

٣ / قَيْسُ بْنُ الرَّبِيعِ الْأَسَدِيِّ، أَبُو مُحَمَّدٍ الْكُوْفِيِّ: قَالَ الذَّهَبِيُّ: أَحَدُ أَوْعِيَةِ الْعِلْمِ، صَدُوقٌ فِي نَفْسِهِ، سَبِيءٌ الْحَفِظُ، وَقَالَ ابْنُ حَجْرٍ: صَدُوقٌ، تَغَيَّرَ لَمَّا كَبُرَ وَأَدْخَلَ عَلَيْهِ ابْنُهُ مَا لَيْسَ مِنْ حَدِيثِهِ فَحَدَّثَ بِهِ، مَاتَ سَنَةَ بَضْعِ وَسْتَيْنَ وَمِائَةٍ (١)

أقول: قيس كما قال الذهبي: صدوق في نفسه، ولكن لما كبر أفسد عليه ابنه حديثه بتلقيه أحاديث ليست في كتبه، فأنكرت عليه، ولما لم يتبين ما حدث به قبل التلقين وما حدث به بعده رد حديثه، وضعف بسبب، لذلك لا يقبل ما انفرد به. إنساده ضعيف جداً.

عدي (٥٣ / ٧) الثقات لابن حبان (٨ / ٤٣١) الضعفاء والمتروكون للدارقطني (ص: ٣٠)، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي (٢ / ١٥٩).

(١) ميزان الاعتدال (٣ / ٣٩٣)، تقريب التهذيب لابن حجر (ص: ٤٥٧)، ترجمة: ٥٥٧٣.

الحجامة

الحمد لله في البدء والحمد لله على التمام وبلوغ الختام، فبعد هذا التطواف مع أحاديث خير الأنام، في مواضع الحجامة توصلت إلى النتائج الآتية:

١/ أنه صح عن النبي ﷺ أنه احتجم في رأسه؛ فوَقَّه، ووسطه (اليافوخ) (الهامة)، ومُقَدَّمِه، وفي كاهله (بين كتفيه)، وأخذعيه.

٢- أنه صح عن النبي ﷺ أنه كان يحتجم للصداع وآلام الرأس وسُم اليهودية في رأسه.

٣/ أنه ثبت أن النبي ﷺ سَمَّى الحجامة في الرأس (أُمَّ مُغِيثٍ).

٤/ أنه لم يصح عن النبي ﷺ أنه احتجم في نقرة الففا ولا الذؤابة ولا القمحدوة ولا وركه ولا ظهر قدمه.

٥/ لم يصح عن النبي ﷺ تقييد الشفاء من الجُنُون، والجُدَام، والبَرَص، والتَّعَاسِ، والأَضْرَاسِ، والنسيان بالحجامة في موضع ما.

٦/ لم يصح عن النبي ﷺ أنه سَمَّى الحجامة المغيثة أو المُنْقِدَ، أو النافعة. التوصيات:

من خلال البحث تبين أن الحجامة من أمثل أدويتنا، ولكن ربما تصير داء إذا قام بها متطبب، أو من حملته عاطفة اتباع السنة بأن يحتجم وفقاً لما وقف عليه من أحاديث لا يدري سقيمها من صحيحها، كما قال مُعَمَّرٌ:

«اِحْتَجَمْتُ فَذَهَبَ عَقْلِي حَتَّى كُنْتُ أَلْقُنُ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ فِي صَلَاتِي» -
وَكَانَ احْتَجَمَ عَلَى هَامَتِهِ^(١) - لذلك أوصي بالآتي:

١/ أن من أراد نسبة الحجامة إلى السنة فعليه بمعرفة ما صحَّ وما لم يصح.
٢/ الحجامة مثلها مثل بقية الأدوية يجب مراجعة أهل الذكر في شأنها، وهم
الأطباء والخبراء.

٣/ على المشتغلين بالحجامة أن يقفوا على أحكام الأحاديث الواردة في
الحجامة حتى يبينوا لمراجعهم ما ثبت بالسنة وما ثبت بالخبرة والتجربة حتى
يكونوا في حل من نسبة شيء للسنة والسنة منه براء.
وصلى الله وسلم على المبعوث رحمة للعالمين، الحريص علينا، العزيز عليه ما
عنتنا، وعلى آله وصحبه وسلم.

(١) ذكره معلقاً هكذا أبو داود في سننه، أول كتاب الطب، باب في موضع الحجامة (٦/ ٩)، عقب

الحديث ٣٨٦٠

المصادر والمراجع

- الآحاد والمثاني، لأحمد بن عمرو بن الضحاك (ت: ٢٨٧هـ)، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الراية - الرياض، ط ١، ١٤١١هـ - ١٩٩١م
- الآداب، لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، اعتنى به وعلق عليه: أبو عبدالله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط ١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م
- إبلاغ الفهامة بفوائد الحجامة، لأبي عبدالباري عبدالحמיד أحمد العربي، مكتبة الفرقان، عجمان، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م.
- الأحاديث المختارة، لأبي عبدالله ضياء الدين محمد بن عبدالواحد بن أحمد المقدسي (ت: ٦٤٣هـ)، مكتبة النهضة الحديثة، مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٠هـ، تحقيق: عبدالملك بن عبدالله بن دهيش.
- إرشاد القاصي والداني إلى تراجم شيوخ الطبراني، لأبي الطيب نايف بن صلاح بن علي المنصوري، دار الكيان - الرياض، مكتبة ابن تيمية - الإمارات، ط ١، ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.
- الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وعلى محمد معوض، دار الكتب العلمية - بيروت، ط ١، ١٤١٥هـ.
- الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط والضبط، لأبي الفضل محمد بن طاهر المعروف بابن القيسراني (ت: ٥٠٧هـ)، تحقيق: دي يونج، طبعة: ليدن: بريل، ١٢٨٢هـ - ١٨٦٥م.
- الأنساب، لعبدالكريم بن محمد بن منصور السمعاني (ت: ٥٦٢هـ)، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، ط ١، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٢م.
- تاريخ بغداد، لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ)، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، ط ١، بيروت، دار الغرب الإسلامي - ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- تاريخ دمشق، لأبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، ت: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

التاريخ الصغير، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة بيروت - لبنان.

التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت: ٢٥٦هـ)، تحت مراقبة: محمد عبدالمعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن.

تحفة التحصيل في ذكر رواة المراسيل، لأحمد بن عبد الرحيم أبي زرعة العراقي (ت: ٨٢٦هـ)، تحقيق: عبدالله نواره، مكتبة الرشد - الرياض.

تغليق التعليق على صحيح البخارين لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: سعيد عبدالرحمن القرقي، المكتب الإسلامي، دار عمار - بيروت، عمان - الأردن، ط١، ١٤٠٥هـ.

تقريب التهذيب، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: محمد عوامة، ط١، سوريا، دار الرشيد - ١٤٠٦ - ١٩٨٦.

تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، لمحمد بن جرير الأمللي، أبي جعفر الطبري (ت: ٣١٠هـ)، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني - القاهرة. تهذيب التهذيب، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ليوسف بن عبدالرحمن بن يوسف، أبي الحجاج المزي (ت: ٧٤٢هـ)، د. بشار عواد معروف، ط١، بيروت، مؤسسة الرسالة - ١٤٠٠ - ١٩٨٠.

الثقات، لمحمد بن حبان أبي حاتم البستي (ت: ٣٥٤هـ)، طبع بإعانة: وزارة المعارف للحكومة العالية الهندية، تحت مراقبة: الدكتور محمد عبدالمعيد خان، ط١، الهند، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن ١٣٩٣هـ.

جامع التحصيل في أحكام المراسيل، لأبي سعيد صلاح الدين خليل العلائي (ت: ٧٦١هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٧هـ.

الجرح والتعديل، لأبي عبدالرحمن بن محمد بن إدريس الرازي ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، ط١، حيدر آباد الدكن - الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية - بيروت، دار إحياء التراث العربي - ١٢٧١هـ.

جزء فيه أحاديث الحسن بن موسى الأشيب، لأبي علي الحسن بن موسى الأشيب
 البغدادي(ت: ٢٠٩هـ)، تحقيق: خالد بن قاسم الراددي، دار علوم الحديث -
 الفجيرة، الإمارات، ط ١، ١٩٩٠م.

الحجامة أحكامها وفوائدها كما جاءت في الأحاديث والآثار الصحيحة، لإبراهيم عبدالله
 الحازمي، دار الشريف، الرياض، ط ١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٢م.

الحجامة علم وشفاء، للدكتور: ملفي بن حسن الوليدي الشهري، القاهرة، دار المحدثين،
 ط ١، ١٤٢٧ - ٢٠٠٦م.

الحجامة في السنة النبوية: دراسة موضوعية، رسالة ماجستير، إعداد: آمال محمد حسن
 المصري، فلسطين، الجامعة الإسلامية(غزة)، كلية أصول الدين، عام ٢٠١٣م.

سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني، لسليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني
 (ت: ٢٧٥هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط ١، ١٣٩٩هـ، تحقيق: محمد علي قاسم
 العمري.

سنن ابن ماجه، لمحمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٣هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد -
 محمد كامل قره بللي - عبداللطيف حرز الله، ط ١، (د.م)، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ
 - ٢٠٠٩م.

سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، تحقيق: شعيب
 الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط ١، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩م.

سنن البيهقي الكبرى، لأحمد بن الحسين أبي بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق: محمد عبدالقادر
 عطا، ط ٣، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م.

سنن الترمذي = الجامع الصحيح، لمحمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمي (ت: ٢٧٩هـ)،
 دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون.

سنن الدارقطني، لعلي بن عمر أبي الحسن الدارقطني البغدادي (ت: ٣٨٥هـ)، دار المعرفة، بيروت،
 ١٣٨٦هـ، تحقيق: السيد عبدالله هاشم يماني المدني.

سنن النسائي = المجتبى من السنن، لأحمد بن شعيب أبي عبدالرحمن النسائي (ت: ٣٠٣هـ)،
 تحقيق عبدالفتاح أبي غدة، (ط ٢)، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية،
 ١٤٠٦هـ).

سنن النسائي الكبرى، لأحمد بن شعيب أبي عبدالرحمن النسائي (ت: ٣٠٣ هـ)، تحقيق :
د. عبدالغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن دار الكتب العلمية، بيروت،
ط ١، ١٤١١ هـ.

سير أعلام النبلاء، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز الذهبي (ت : ٧٤٨ هـ)،
تحقيق : مجموعة من تحقيين بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، ط ٣، (د. م)، مؤسسة
الرسالة، ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٥ م.

شرح علل الترمذي، لابن رجب الحنبلي، تحقيق: همام سعيد، مكتبة الرشد، الرياض،
ط ٢، ١٤٢١ هـ.

الشمائل المحمدية والخصائل المصطفوية، لمحمد بن عيسى بن سؤرة الترمذي (ت):
٢٧٩ هـ)، تحقيق: سيد بن عباس الجليمي، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز -
مكة المكرمة، ط ١، ١٤١٣ هـ.

شرح الفصيح، لابن هشام اللخمي (ت: ٥٧٧ هـ)، تحقيق: د. مهدي عبيد جاسم،
ط ١، ١٤٠٩ هـ.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت: ٣٥٤ هـ)
(، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢، ١٤١٤ هـ، تحقيق : شعيب الأرنؤوط.

صحيح ابن خزيمة، لمحمد بن إسحاق بن خزيمة أبي بكر السلمى النيسابوري (ت: ٣١١ هـ)، تحقيق
: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

صحيح أبي داود - الأم، لمحمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠ هـ)، ط ١، الكويت : مؤسسة
غراس للنشر والتوزيع، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.

صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبي عبدالله البخاري الجعفي (ت: ٢٥٦ هـ)، تحقيق: محمد زهير
بن ناصر الناصر، ط ١، (د.م)، دار طوق النجاة، ١٤٢٢ هـ.

صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري (ت: ٢٦١ هـ)، دار إحياء
التراث العربي، بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي.

الضعفاء الكبير، لمحمد بن عمرو بن موسى بن حماد العقيلي المكي (ت: ٣٢٢ هـ)، تحقيق:
عبدالمعطي أمين قلجعي، بيروت، دار المكتبة العلمية - ط ١، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

الضعفاء والمتروكون، لأبي الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ)، تحقيق: عبدالله
القاضي، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية - ١٤٠٦ هـ.

الضعفاء والمتروكون، لعلي بن عمر الدارقطني (ت: ٣٨٥هـ)، تحقيق: د. عبدالرحيم محمد القشقرى، (د.ط.)، نُشر في الأعداد ٦٠٥ و٦٣ و٦٤ من مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٠٣-١٤٠٤هـ.

الضعفاء والمتروكين، لأحمد بن شعيب النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، تحقيق: بوران الضناوي + كمال يوسف الحوت، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط ١، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
الطب النبوي، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق: مصطفى خضر دونمز التركي، دار ابن حزم، ط ١، ٢٠٠٦م.
الطبقات الكبرى، لمحمد بن سعد بن منيع أبي عبدالله الهاشمي البصري (ت: ٢٣٠هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ١، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

طبقات المدلسين، لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد العسقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي، ط ١، عمان، مكتبة المنار، ١٩٨٣م.
العلل، لأبي محمد عبدالرحمن بن محمد ابن أبي حاتم الحنظلي، الرازي (ت: ٣٢٧هـ)، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د/ سعد الحميد، و د/ خالد الجريسي، ط ١، (د.م.)، مطابع الحميضي، ١٤٢٧هـ.

العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لعبدالرحمن بن علي بن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ، تحقيق: خليل الميس.
الغرائب الملتقطة من مسند الفردوس للدليمي = زهر الفردوس، للأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: العربي الدائر الفرياطي وآخرون، جمعية دار البر، دبي، الإمارات العربية المتحدة، ط ١، ١٤٣٩هـ.
غريب الحديث، لأبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق: د. حسين محمد محمد شرف، ط ١، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني الشافعي (ت: ٨٥٢هـ)، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، تحقيق: محب الدين الخطيب، تعليق: عبدالعزيز بن عبدالله بن باز (د.ط.)، بيروت، دار المعرفة - ١٣٧٩هـ.
الفوائد، لتمام بن محمد بن عبدالله البجلي الرازي ثم الدمشقي (ت: ٤١٤هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، مكتبة الرشد - الرياض، ط ١، ١٤١٢هـ.

فيما ورد عن شفيع الخلق يوم القيامة أنه احتجم وأمر بالحجامة، لشهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري(ت: ٨٤٠)، دار إيلاف، الكويت، ط ٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

الكامل في ضعفاء الرجال، لأبي أحمد بن عدي الجرجاني (ت: ٣٦٥هـ)، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود-علي محمد معوض، ط ١، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية -١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

كتاب الفوائد (الغيلانيات)، لمحمد بن عبدالله بن إبراهيم بن عبدوئيه البغدادي البزاز (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: حلمي كامل أسعد عبدالهادي، دار ابن الجوزي -السعودية / الرياض، ط ١، ١٩٩٧م.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي(ت: ٢٣٥هـ)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط ١، ١٤٠٩هـ.

لسان العرب، لمحمد بن مكرم ابن منظور الإفريقي (ت: ٧١١هـ)، دار صادر -بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.

لسان الميزان، لأحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تحقيق: دائرة المعارف النظامية -الهند، ط ٢، بيروت -لبنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧١م.

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، لمحمد بن حبان التميمي، أبي حاتم، الدارمي، البستي (ت: ٣٥٤هـ)، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار الصمعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٢٠هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

المحكم والمحيط الأعظم، لعلي بن إسماعيل ابن سيده المرسي (ت: ٤٥٨هـ)، تحقيق عبدالحميد هندراوي، بيروت: دار الكتب العلمية ط ١، ١٤٢١هـ.

مستخرج أبي عوانة، لأبي عوانة يعقوب بن إسحاق النيسابوري الإسفراييني (ت: ٣١٦هـ)، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة - بيروت، ط ١، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م.

المستدرک علی الصحیحین، للحاکم محمد بن عبدالله بن محمد بن حمدويه النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية -١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

مسند أبي يعلى الموصلي، لأحمد بن علي بن المثنى الموصلي (ت: ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، ط١، دمشق، دار المأمون للتراث - ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، لأحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١هـ)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط١، (م.د)، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
مسند البزار = البحر الزخار، لأبي أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد العتكي (ت: ٢٩٢هـ)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله وآخرون، ط١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٩٨٨م - ٢٠٠٩م.

مسند الحارث بن أبي أسامة = بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، لأبي الحسن نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت: ٨٠٧هـ)، تحقيق: د. حسين أحمد الباكري، ط١، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية - المدينة المنورة، ١٤١٣هـ.

مسند الدارمي المعروف بـ (سنن الدارمي)، لعبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي (ت: ٢٥٥هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد الدارمي، دار المغني للنشر والتوزيع، السعودية، ط١، ٢٠٠٠م.

مسند الرؤياني، لأبي محمد بن هارون الرؤياني (ت: ٣٠٧هـ)، تحقيق: أيمن علي أبو يماني، ط١، القاهرة، مؤسسة قرطبة - ١٤١٦هـ.

مسند الشاميين، لسليمان بن أحمد بن أيوب أبي القاسم الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبد الجيد السلفي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.

مسند الطيالسي، لأبي داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي البصري (ت: ٢٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبد المحسن التركي، ط١، مصر، دار هجر - ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
مصنف لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت: ٢١١هـ)، تحقيق مركز البحوث بدار التأصيل، القاهرة: دار التأصيل، ط١، ١٤٣٦هـ.

المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، لأبي الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبدالعزيز الشثري، دار العاصمة، دار الغيث - السعودية، ط١، ١٤١٩هـ.

المعالم الأثرية في السنة والسيرة، لمحمد بن محمد حسن شُرَّاب، دار القلم، الدار الشامية - دمشق - بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

معالم السنن، لأبي سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم المعروف بالخطابي (ت: ٣٨٨هـ)،
المطبعة العلمية، حلب، ط١، ١٣٥١ هـ - ١٩٣٢ م.
المعجم الأوسط، لأبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: طارق بن عوض
الله بن محمد، عبدالمحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
المعجم الكبير، لسليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني (ت: ٣٦٠هـ)، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد
السلفي، ط٢، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، (د.ت).
معرفة الصحابة، لأبي نعيم أحمد بن عبدالله الأصبهاني (ت: ٤٣٠هـ)، تحقيق: عادل بن يوسف
العزازي، ط١، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.
معرفة علوم الحديث، لأبي عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥هـ)، دار
الكتب العلمية - بيروت، ط٢، ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧ م.
الموطأ، لأبي عبدالله مالك بن أنس (ت: ١٧٩)، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد بن
سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، أبوظبي، الإمارات، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لشمس الدين محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨هـ)، تحقيق: الشيخ
علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبدالموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١،
١٩٩٥هـ.
النهاية في غريب الحديث والأثر، لأبي السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير (ت:
٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، (د.ط)، بيروت، المكتبة العلمية،
١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

almasadir walmarajie

- alahad walmathani, li'ahmad bn eamriw bn aldahaak (t:287hi), tahqiq: du. biasm faysal 'ahmad aljamrat, dar alraayat -alrayad, ta1, 1411h -1991m
- aladab, li'ahmad bn alhusayn 'abi bakr albayhaqi (t: 458h), aetanaa bih waealaq ealayhi: 'abu eabdallah alsaeid almanduh, muasasat alkutub althaqafiati, bayrut -lubnan, ta1, 1408 hi -1988m
- 'iilaa alfahamat bifawayid alhajamati, 'abi eabdalbari eabdalhamid 'ahmad alearabi, maktabat alfirqan, eajan, al'iimarat alearabiat almutahidati, ta1, 1423h/ 2002m.
- al'ahaditha, li'uwli eabdallah dia' aldiyn muhamad bin eabdalwahid bin 'ahmad almaqdasi (t:643h), maktabat alnahdati, makat almukaramati, ta1, 1410hi, tahqiq : eabdalmalik bin eabdallah bin dahish.
- 'iirshad alqasi alwalidaanii 'iilaa tarajim shuyukh altabrani, li'abi altayib nayif bin salah bin eali almansuri, dar alwadih -alrayad, maktabat aibn taymiat -al'iimarat, ta1, 1427hi/ 2006m.
- al'iisabat fi tamyiz alsahabati, li'abi alfadl 'ahmad bin ealiin abn hajar aleasqalani(ti: 852hi), tahqiq: eadil 'ahmad eabdalmawjud waealaa muhamad mueawad, dar alkutub aleilmiat -bayrut, ta1, 1415 hu
- al'ansab almutafaq ealayha fi alkhati almutamathil fi alnuqat waldabta, li'abi alfadl muhamad bin tahir almaeruf biabn alqaysaranii (t: 507hi), tahqiq: di yunj, tabeata: lidn: bril, 1282 hi -1865 m
- al'ansabu, lieabdalkarim bin muhamad bin mansur alsimeanii (t: 562ha), tahqiq: eabdalrahman bin yahyaa almuealimi alyamanii waghayruhu, majlis dayirat almaearif aleuthmaniati, hay abrad, ta1, 1382 hi -1962 mi.
- tarikh baghdada, li'abi bakr 'ahmad bin ealii bin alkhatib albaghdadii (t: 463h), tahqiq: alduktur bashaar eawad maerufa, ta1, bayrut, dar algharb al'iislamii -1422h -2002 mi.
- tarikh dimashqa, li'abi alqasim ealiin bin alhasan bn hibat allah almaeruf biabn easakir (t:571hi), ti: eamru bn gharamat aleumrui, dar alfikr liltibaeat walnashr waltawzie, 1415 hi -1995 mi. altaarikh alsaghiri, limuhamad bin 'iismaeil bin 'iibrahim bin almughayrat albukhari(ti: 256ha), tahqiq : mahmud abraham zayid, dar almaerifat bayrut -lubnan
- altaarikh alkabira, limuhamad bin 'iismaeil bin 'iibrahim bin almughayrat albukhari(ti: 256h), taht muraqabati: muhamad eabdalmueid khan, dayirat almaearif aleuthmaniati, haydar abad -aldakn. tuhfat altahsil fi dhikr ruat almarasili, li'ahmad bin eabdalrahim 'abi zareat aleiraqii (t: 826h), tahqiq: eabdallah nwart, maktabat alrushd -alriyad
- taghliq altaeliq ealaa sahih albukharin li'ahmad bin ealiin aibn hajar aleasqalanii (t: 852h), tahqiq: saeid eabdalrahman alqazqi, almaktab al'iislamia, dar eamaar -bayrut, eaman -al'urdunu, ta1, 1405h.

taqrib althahdhibi, li'abi alfadl 'ahmad bin ealiin abn hajar aleasqalanii (t: 852hi), tahqiqu: muhamad eawamat, ta1, surya, dar alrashid -1406 - 1986.

tahdhib alathar watafsil althaabit ean rasul allah min al'akhbari, limuhamad bin jarir alamli, 'abi jaefar altabari (t: 310h), tahqiqu: mahmud muhamad shakir, matbaeat almadanii -alqahira. tahdhib althahdhib, li'ahmad bin ealiin abn hajar aleasqalani(ti:852hi), dar alfikri, bayrut, ta1, 1404hi.

tahdhib alkamal fi 'asma' alrijali, liusuf bin eabdallah bin yusuf, 'abi alhajaaj almazii (t: 742hi), du. bashaar eawad maeruf, ta1, bayrut, muasasat alrisalat -1400 -1980.

althiqati, limuhamad bin hibaan 'abi hatim albusty (t: 354h), tabe bi'ieanati: wizarat almaearif lilhukumat alealiat alhindiati, taht muraqabati: alduktur muhamad eabdalmueid khan, ta1, alhindi, dayirat almaearif aleuthmaniat bihaydar abad aldukn 1393

jamie altahsil fi 'ahkam almarasili, li'abi saeid salah aldiyn khalil alealayiyi (t: 761h), tahqiqu: hamdi eabdalmajid alsalafi, ealim alkitab, bayrut, 1407h

aljarh waltaedili, li'abi eabdallah bin muhamad bin 'iidris alraazi aibn 'abi hatim (t: 327hi), ta1, haydar abad aldukn -alhindu, majlis dayirat almaearif aleuthmaniat -bayrut, dar 'iihya' alturath alearabii -1271 hu juz' fih 'ahadith alhasan bin musaa al'ashiba, li'abi eali alhasan bin musaa al'ashyab albaghdadi(ti: 209h), tahqiqu: khalid bin qasim alrudadi, dar eulum alhadith -alfujayrati, al'iimarati, ta1, 1990m

alhijabat 'ahkamuha wafawayiduha kama ja'at fi al'ahadith waluathar alsahihati, li'ibrahim eabdallah alhazimi, dar alsharif, arayad, ta1, 1413hi/ 1992m.

alhijabat ealam washifa'u, lilduktuuru: milafay bin hasan alwalidiu alshahri, alqahirata, dar almuhdithina, ta1, 1427 -2006m

alhijabat fi alsunat alnabawiati: dirasat mawdueiatun, risalat majistir, 'iiedad : amal muhamad hasan almasri, filastin, aljamieat al'iislamiatu(ghaza), kuliyyat 'usul aldiyn, eam 2013m.

sualat 'abi eubayd alajri 'aba dawud alsijistani, lisulayman bin al'asheath 'abi dawud alsijistani (t:275h), aljamieat al'iislamiatu, almadinat almunawarati, ta1, 1399hi, tahqiq : muhamad eali qasim aleamri.

sunan abn majah, limuhamad bn yazid alqazwini (t: 273hi), tahqiq : shueayb al'arnawuwt -eadil murshid -mhammad kamil qarrah bilili -ebdallllyf harz allah, ta1, (da.m), dar alrisalat alealamiati, 1430 hi - 2009 mi.

sunan 'abi dawud, li'abi dawud sulayman bin al'asheath alssijistany (t: 275hi), tahqiq : sheayb al'arnawuwt -mhammad kamil qarrah bilili, dar

- alrisalat alealamiati, ta1, 1430 hi -2009 mi. sunan albayhaqii alkubraa, li'ahmad bin alhusayn 'abi bakr albayhaqii (t: 458hi), tahqiq: muhamad eabdalqadir eataa, ta3, bayrut -libanatin, dar alkutub aleilmiati, 1424 hi -2003 m. sunan altirmidhii = aljamie alsahihu, limuhamad bin eisaa 'abi eisaa altirmidhii alsilamii (t:279h), dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, tahqiq : 'ahmad muhamad shakir wakhrun. sunan aldaariqatni, lieali bin eumar 'abi alhasan aldaariqutnii albaghdadii (t:385h), dar almaerifati, bayrut, 1386hi, tahqiq : alsayid eabdallah hashim yamani almadani.
- sunan alnisayiyi =almujtabaa min alsanan, li'ahmad bin shueayb 'abi eabdalrahman alnisayiy(ti:303h), tahqiq eabdalqatah 'abi ghadata, (ta2, halab : maktab almatbueat al'iislamiati, 1406h)
- sunan alnisayiyi alkubraa, li'ahmad bin shueayb 'abi eabdalrahman alnasayiy(ti: 303ha), tahqiq : di.eabdialghafar sulayman albindaria, sayid kasarawi hasan dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 1411h.
- sayr 'aelam alnubala'i, lishams aldiyn muhamad bin 'ahmad bin euthman bin qaymaz aldhabii (t : 748hi), tahqiq : majmueat min tahqiqayn bi'iishraf alshaykh shueayb al'arnawuwta, ta3, (da.m), muasasat alrisalati, 1405 hi / 1985 mi.
- sharh ealal altirmidhi, liabn rajab alhanbali, tahqiq: humam saeid, maktabat alrushdi, alrayad, ta2, 1421hi.
- alshamayil almuhamadiat walkhasayil almustafawiatu, limuhamad bin eisaa bn sawrt altirmidhii (t: 279hi), tahqiq: sayid bin eabaas aljalimi, almaktabat altijariati, mustafaa 'ahmad albazi-makat almukaramati, ta1, 1413 hu
- sharah alfasihi, liabn hisham allakhmi (t: 577 ha), tahqiq: du. mahdi eubayd jasimi, ta1, 1409h
- sahih abn hibaan bitartib abn bilban, limuhamad bin hibaan bin 'ahmad 'abi hatim altamimii albasti (t:354h), muasasat alrisalati, bayrut, ta2, 1414hi, tahqiq : shueayb al'arnawuwta.
- sahih abn khuzaymata, limuhamad bn 'iishaq bn khuzaymat 'abi bakr alsulmi alnaysaburii (t: 311h), tahqiq : du. muhamad mustafaa al'aezami, almaktab al'iislamia, bayrut, 1390hi.
- sahih 'abi dawud -al'umu, limuhamad nasir aldiyn al'albanii (t: 1420hi), ta1, alkuayt : muasasat ghras lilmashr waltawzie, 1423 hi -2002m
- sahih albukhari, limuhamad bin 'iismaeil 'abi eabdallah albukharii aljjefi(ta: 256ha), tahqiq: muhamad zuhayr bin nasiralnaasir, ta1, (du.ma), dar tawq alnajati, 1422hi.
- sahih muslimun, limuslim bin alhajaaj 'abi alhusayn alqushayrii alnaysaburii (t: 261h), dar 'iihya' alturath alearabi, bayrut, tahqiq : muhamad fuad eabdalbaqi.

- aldueafa' alkabira, limuhamad bin eamriw bin musaa bn hamaad aleaqilii almakiyi (t: 322hi), tahqiq: eabdalmueti 'amin qileiji, birut, dar almaktabat aleilmiat -ta1, 1404h -1984m.
- aldueafa' walmatrukun, li'abi alfaraj eabdallah bin ealii bin muhamad aljawzii (t: 597hi), tahqiq: eabdallah alqadi, ta1, bayrut, dar alkutub aleilmiat -1406.
- aldueafa' walmatrukun, liealiin bn eumar aldaariqutnii (tt: 385ha), tahqiq: da. eabdallah muhamad alqashqari, (du.t), nushr fi al'aedad 59w60w63w64 min majalat aljamieat al'iislatiati bialmadinat almunawarati, 1403-1404.
- aldueafa' walmatrukina, li'ahmad bn shueayb alnasayiyi (t: 303hi), tahqiq: buran aldanawi + kamal yusuf alhuta, muasasat alkutub althaqafiati, bayrut, ta1, 1405hi, 1985m
- altibu alnabawi, li'abi naeim 'ahmad bin eabdallah al'asbhani (t: 430hi), tahqiq: mustafaa khadir dunamz alturki, dar aibn hazma, ta1, 2006 m
- altabaqat alkuabraa, limuhamad bin saed bin manie 'abi eabdallah alhashimii albasarii (t: 230h), tahqiq: muhamad eabd alqadir eataa, ta1, dar alkutub aleilmiat -bayrut, 1410 hi -1990 m tabaqat almudalisina, li'abi alfadl 'ahmad bin ealii bin muhamad aleasqalani (852hi), tahqiq: du. easim bin eabdallah alqiryuti, ta1, eaman, maktabat almanar, 1983m
- alealal, li'abi muhamad eabdallah bin muhamad abn 'abi hatim alhanzali, alraazi (t: 327h), tahqiq: fariq min albahithin bi'iishraf waeinayat du/ saed alhamid w du/ khalid aljirisi, ta1, (da.m), matabie alhumaydi, 1427 hu
- aleilal almutanahiat fi al'ahadith alwahiati, lieabdallah bin ealii bin aljawzii (t: 597h), dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 1403hi, tahqiq : khalil almis.
- algharayib almultaqitat min musnad alfirmaws lildiylami= zuhr alfirmaws, li'abi alfadl 'ahmad bin eali aibn hajar aleasqalani(ti: 852h), tahqiq: alearabii aldaayiz alfirmawati wakhrun, jameiat dar albur, dibi, al'iimarat alearabiati almutahidati, ta1, 1439h
- gharib alhadith, li'abi eubayd alqasim bin salam alharuy, tahqiq: da. husayn muhamad muhamad sharaf, ta1, alhayyat aleamat lishyuwn almatable al'amiriati, alqahirata, 1404 hi -1984 m
- fatah albari sharh sahih albukhari, li'ahmad bin ealiin aibn hajar aleasqalani alshaafiei(ti: 852hi), tarqim : muhamad fuad eabdallah bin bazi (du.t), bayrut, dar almaerifat -1379.

- alfawayidu, litamam bin muhamad bin eabdallah al bajlii alraazii thuma aldimashqii (t: 414hi), tahqiq: hamdi eabdalmajid alsalafi, maktabat alrushd -alrayad, ta1, 1412h
- fima warad ean shafie alkhalq yawm alqiamat 'anah aihtajam wa'amar bialhijamati, lishihab aldiyn 'ahmad bin 'abi bakr albusiri(t: 840), dar 'iilaf, alkuayti, ta2, 1418h/1997m.
- alkamil fi dueafa' alrajali, li'abi 'ahmad bin eadii aljirjani (t: 365hi), tahqiq: eadil 'ahmad eabdalmawjudi-eali muhamad mueawad, ta1, birut-lubnan, dar al kutub aleilmiat -1418h1997m.
- kitab alfawayid (alghilaniati), limuhamad bin eabdallh bin 'iibrahim bin ebdwayh albaghdadii albzzaz (t: 354h), tahqiqun: hilmi kamil 'asead eabdalhadi, dar abn aljawzi -alsaeudiat / alrayad, ta1, 1997m
- alkitaab almusanaf fi al'ahadith walathar, li'abi bakr eabdallh bin muhamad bin 'abi shibat alkufi(ta: 235hi), tahqiq : kamal yusuf alhuta, maktabat alrushdi, alrayad, ta1, 1409hi.
- lisan alearab, limuhamad bin makram aibn manzur al'iifriqaa (t: 711hi), dar sadir -bayrut, ta3, 1414hi.
- lisan almizani, li'ahmad bin ealiin abn hajar aleasqalani (t: 852hi), tahqiq : dayirat almaerif alnizamiyat -alhinda, ta2, bayrut -lubnan, muasasat al'aelami lilmatbueati, 1971m.
- almajruhayn min almuhdithin waldueafa' walmatrukina, limuhamad bin hibaan altamimi, 'abi hatim, aldaarimi, albusty (t: 354h), tahqiq: hamdi eabdalmajid alsalafi, dar alsamieii llnashr waltawzie, alrayad, ta1, 1420 hu
- majmae alzawayid wamanbae alfawayidi, li'abi alhasan nur aldiyn ealii bin 'abi bakr alhaythamii (t: 807hi), tahqiq: husam aldiyn alqudsi, maktabat alqudsi, alqahirata, 1414 ha, 1994m
- almuhkam walmuhit al'aezamu, liealiin bn 'iismaeil abn sayidih almursii (t: 458ha), tahqiq eabdalhamid hindawi, bayrut :dar al kutub aleilmiat ta1, 1421h.
- mustakhrij 'abi eawanata, li'abi eawanat yaequb bin 'iishaqalniysaburii al'iisfrayinii (t: 316hi), tahqiq: 'ayman bin earif aldimashqi, dar almaerifat -bayrut, ta1, 1419hi-1998m.
- almustadrik ealaa alsahihayni, lilhakim muhamad bin eabdallah bin muhamad bin hamduih alnaysaburii (t: 405hi), tahqiq: mustafaa eabdalqadir eataa, ta1, bayrut, dar al kutub aleilmiat -1411 -1990
- musnad 'abi yaelaa almusili, li'ahmad bin ealiin bin almthuna almusilii (t: 307hi), tahqiq: husayn salim 'asadi, ta1, dimashqa, dar almamun lilturath -1404 -1984.

- musnad al'iimam 'ahmad bin hanbal, li'ahmad bin muhamad bin hanbal alshaybani (t: 241hi), tahqiq: shueayb al'arnawuwat -eadil murshid, wakhrun, ta1, (da.m), muasasat alrisalati, 1421 hi -2001 mi.
- musnad albazaari= albahr alzukhari, li'abi 'ahmad bin eamriw bin eabdalkhaliq bin khalaad aleatkii (t: 292hi), tahqiq: mahfuz alrahman zayn allah wakhrun, ta1, almadinat almunawarati, maktabat aleulum walhikmu, 1988m-2009m
- musnad alharith bin 'abi 'usamat = bughyat albahith ean zawayid musnad alharithi, li'abi alhasan nur aldiyn ealii bin 'abi bakr alhaythami (t: 807hi, tahqiq : da. husayn 'ahmad albakri, ta1, markaz khidmat alsunat walsiyarat alnabawiat -almadinat almunawarati, 1413h
- musnad aldaarimi almaeruf bi (snin aldaarmi), lieabdallah bin eabdalrahman bin alfadl aldaarmi(ti: 255ha), tahqiq: husayn salim 'asad aldaarani, dar almughaniyi llnashr waltawzie, alsaeudiati, ta1, 2000 m
- musnad alruiyany, li'abi muhamad bin harun alruiyany (t: 307hi), tahqiq: 'ayman eali 'abu yamani, ta1, alqahirati, muasasat qurtubat -1416.
- musnad alshaamiyina, lisulayman bin 'ahmad bin 'ayuwb 'abi alqasim altabarani (t: 360hi), tahqiq: hamdi bin eabdalmajid alsalafi, muasasat alrisalat -bayrut, ta1, 1405 -1984
- musnad altiyalsi, li'abi dawud sulayman bin dawud bin aljarud altiyalsiyi albusraa (t: 204hi), tahqiq : alduktur muhamad bin eabdalmuhsin alturkiu, ta1, masra, dar hijr -1419 hi -1999 mi. musanaf lieabdalrazaaq bin humam alsaneanii (t: 211ha), tahqiq markaz albu-huth bidar altaasili, alqahirat : dar altaasili, ta1, 1436h.
- almatalib alealiat bizawayid almasanid althamaniati, li'abi alfadl 'ahmad bin ealiin abn hajar aleasqalani (t: 852hi), tansiqu: du. saed bin nasir bin eabdialeaziz alshathari, dar aleasimati, dar alghayth -alsaeudiati, ta1, 1419h
- almaealim al'athirat fi alsunat walsiyirati, limuhamad bin muhamad hasan shurrab, dar alqalami, aldaar alshaamiat -dimashqa-bayrut, ta1, 1411h
- maealim alsinan, li'abi sulayman hamd bin muhamad bin 'iibrahim almaeruf bialkhatabii (t: 388hi), almatbaeat aleilmiati, halb, ta1, 1351 hi -1932 m
- almuejam al'awsata, li'abi alqasim sulayman bin 'ahmad altabrani(ti:360h), tahqiq : tariq bin eawad allah bin muhamad,eabdalmuhsin bin 'iibrahim alhusayni, dar alharmayni, alqahirati, 1415h
- almuejam alka-bira, lisulayman bin 'ahmad bin 'ayuwb altabarani (t: 360ha), tahqiq: hamdi bin eabdalmajid alsalafi, ta2, alqahirati, maktabat abn taymiati, (da.t).

- maerifat alsahabati, li'abi naeim 'ahmad bin eabdallah al'asbhani (t: 430hi), tahqiq: eadil bin yusif aleazazi, ta1, alrayad, dar alwatan lilnashri, 1419 hi -1998 mi.
- maerifat eulum alhadithi, li'abi eabdallah muhamad bin eabdallah alhakim alnaysaburii (t: 405h), dar alkutub aleilmiat -bayrut, ta2, 1397h -1977m
- almuata'a, li'abi eabdallah malik bin 'ansi(t:179), tahqiq: muhamad mustafaa al'aezami, muasasat zayid bin sultan al nahyan lil'aemal alkhayriat wal'iinsaniati, 'abu zabi, al'iimarat, ta1, 1425 hi -2004m
- mizan aliaetidal fi naqd alrujal, lishams aldiyn muhamad bin 'ahmad aldhahabi (t:748h), tahqiq: alshaykh eali muhamad mueawad walshaykh eadil 'ahmad eabdalmawjudi, dar alkutub aleilmiati, bayrut, ta1, 1995h,
- alnihat fi gharayb alhadith wal'athra, li'abi alsaeadat almubarak bin muhamad alshaybanii aljazarii aibn al'uthir (t: 606hi), tahqiq: tahir 'ahmad alzaawaa -mahmud muhamad altanahi, (du.ta), bayrut, almaktabat aleilmiati, 1399hi -1979m

الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي الوارد في قصص
إبراهيم - ؑالسلامة - في القرآن الكريم
جمعاً ودراسة

د. ليلى بنت ناوي الغنزي
قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب -
جامعة حفر الباطن



الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي الوارد في قصص إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - في القرآن الكريم - جمعاً ودراسة -

د. ليلى بنت ناوي العنزي

قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب
جامعة حفر الباطن

تاريخ قبول البحث: ٢٧ / ٧ / ١٤٤٥ هـ

تاريخ تقديم البحث: ٢١ / ٥ / ١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

يُعَدُّ أسلوب النفي من أساليب العرب التي ورد استخدامها في كتاب الله تعالى، والمتأمل فيه يلحظ اشتماله على جملة من الدلالات العقدية، وقد جاء هذا البحث لدراسة أبرز الدلالات العقدية التي تضمَّنها أسلوب النفي في قصة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- في القرآن الكريم، وبيان عقيدة أهل السُّنَّة والجماعة فيها. وقد اتبعت في هذه الدراسة المنهجين: الاستقرائي التحليلي، حيث قمت بتتبُّع قصة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وجمعت الآيات التي وردت في سياق النفي، وأوردت كل آية أو الآيات التي تضمَّنت اللفظ المنفي نفسه تحت مبحث مستقل، ثم دراستها وتحليلها واستخراج الدلالات العقدية منها. فجاءت الدراسة منقسمة إلى جانبي التنظير والتطبيق، فالتنظير في بيان مفهوم النفي وأدواته وقواعده، والتطبيق في استخلاص الدلالات العقدية في الآيات التي تضمَّنت أسلوب النفي في قصة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وقد تنوَّعت الأبواب العقدية لتلك الدلالات، فمنها دلالات في باب التوحيد؛ كأفراد الله تعالى بالعبادة، والبراءة من الشرك، ومناظرة المخالفين، ورؤوس الكفر والعناد، وإقامة الحجة عليهم، والإيمان بالرسول، واليوم الآخر، والقضاء والقدر.

ولقد تمخَّضت هذه الدراسة عن عدة نتائج، أبرزها: اشتمال القرآن على تقرير مسائل الاعتقاد بمختلف الأساليب، وتضمن المنفيات في قصة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- على جملة من أبواب العقيدة.

الكلمات المفتاحية: النفي - إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- العقيدة - الدلالات

The Creedal Connotations Derived from the Negation Approach in the Stories of Ibrahim –peace be upon him-: A Doctrinal Study

Dr. Layla bint Nawi Al-Enzi

Department Islamic Studies -Faculty Arts

Hafr Al-Batin University

Abstract:

The negation approach is among the approaches of the Arabs that were used in the Book of Allah, and upon consideration it becomes apparent that it contains some creedal connotations, and this research came to study the most prominent creedal connotations that are found in the negation approach in the story of Prophet Ibrahim in the Glorious Qur'an, and the explanation of the creed of the People of Sunnah and Jamaa'ah regarding them.

In this study, I followed two methodologies: the inductive and the analytical, by tracking the stories of Ibrahim –peace upon him-and compiling the verses that include the negation context, and I mentioned all verses that include the same negation word under a separate topic, and then they were studied and analyzed and the creedal connotations were derived from them.

The study was divided into the theoretical and the applied parts, the theoretical regarding clarification of the concept of negation and its tools and principles, and the applied regarding the derivation of the creedal connotations from the verses that include the negation approach in the story of Ibrahim –peace upon him-. The creedal topics of these connotations vary, including the connotations on the topic of monotheism, like worshiping Allah only and abstaining from paganism and the debate with the opponents and the leaders of disbelief and disobedience, and establishing proofs against them, and the belief in the Messengers, and the Last Day, and in destiny and preordainment.

There were several findings reached through the research, the most significant of which include: The Qur'an including the establishment of the issues of creed through diverse approaches, and the negations in the story of Ibrahim –peace upon him-including a group of topics of creed.

key words: Negation – Ibrahim –peace upon him-creed – connotations.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة:

إن الحمد لله، نحمده، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً رسول الله ﷺ.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِءَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: ١].

وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٧٠-٧١].

أما بعد: فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد ﷺ،
وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار.

أنزل الله تعالى لنا كتاباً: "فَيَّمَا مَفْصَلًا بَيْنَنَا: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢] وشرّفه، وكرّمه، ورفعّه، وعظّمه، وسماه روحاً ورحمة، وشفاءً وهدى، ونوراً، وقطع منه بمعجز التأليف أطماع الكائدين، وأبانه بعجيب النظم عن حيل المتكلفين، وجعله

متلوًّا، لا يملّ على طول التّلاوة، ومسموعًا لا تمجّه الآذان، وغضًّا لا يخلق على كثرة الرّدِّ، وعجيبًا لا تنقضي عجائبه، ومفيدًا لا تنقطع فوائده، ونسخ به سالف الكتب، وجمع الكثير من معانيه في القليل من لفظه"^(١).

مشكلة البحث:

يأتي هذا البحث؛ للكشف عن معاني النفي الواردة في سياق قصص إبراهيم -عليه السلام- في القرآن الكريم، وإزالة ما قد يطرأ على الدلائل والمسائل العقديّة المستفادّة من تلك السياقات، من إشكالات، واعتراضات، مما قد يعيق في فهم مقاصد النفي الواردة، وكذلك للكشف عن أقوال أهل العلم المتعارضة، ومحاولة الجمع بينها، أو الترجيح إن أمكن عند تعدُّر الجمع.

أهمية الموضوع، وأسباب الاختيار:

تظهر أهمية الموضوع، وأسباب اختياره من جهة تعلق البحث بكتاب الله تعالى: القرآن الكريم، ومكانته، ومنزلته معلومة مشهورة لدى أهل الإسلام، ومن جهة تعلقه بقصة الخليل إبراهيم -عليه السلام- إمام الحنفاء، و خليل الرحمن، وقد كانت قصته من القصص التي أخذت النصيب الوافر من قصص الأنبياء في القرآن، وقد ورد في آياتها أساليب علمية، وطرق متنوعة، فيها من تقرير مسائل الاعتقاد الشيء الكثير والمهم؛ كتقرير التوحيد، وإفراد الله تعالى بالعبادة، والبراءة من الشرك وأهله، وتقرير البعث والمعاد، ومناظرة المخالفين، ورؤوس الكفر والعناد، وإقامة الحجة عليهم، ونحو ذلك من المسائل الكبيرة العقديّة.

(١) تأويل مشكل القرآن للدينوري (١١).

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى إبراز الدلالات العقدية التي يمكن استخراجها من أسلوب النفي الوارد في قصة إبراهيم -عليه السلام-، وإفادة القراء عمومًا، والمعتنين بكتاب الله تعالى على وجه الخصوص، وبما حواه من فوائد ودرر علمية، ودلالات عقدية من خلال تلك الآيات التي وردت في سياق النفي.

حدود البحث:

حدود البحث مقتصرة على الآيات التي وردت في سياق قصة إبراهيم -عليه السلام- على وجه الانفراد، وكذلك الآيات التي وردت في سياق قصة إبراهيم -عليه السلام- مع سائر الأنبياء، وتضمنت أسلوب النفي، وما أفاده هذا الأسلوب من تقرير مسائل الاعتقاد؛ كمسائل تقرير التوحيد، والبراءة من الشرك، وغيرها، مع إيراد سباق الآية ولحاقها -عند الحاجة- للوقوف على تمام المعنى.

الدراسات السابقة:

إن استخراج الدلالات العقدية من الآيات التي وردت في سياق النفي في قصص الأنبياء من البحوث المبتكرة التي ظهرت مؤخرًا، وكان بحث الدكتور عبد الرحمن الشمري -حفظه الله- المعنون ب: (المنفيات عن عيسى بن مريم في القرآن "دراسة عقدية")^(١) من البحوث التي فتحت للباحثين آفاقًا في دراسة أساليب النفي الواردة في قصص الأنبياء -عليهم السلام-، واستخراج الدلالات

(١) مجلة العلوم الشرعية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد (٦٧)، الشهر (ربيع الآخر)، السنة (١٤٤٤هـ)، الجزء (٥).

العقدية منها، وقد أشار -حفظه الله- إلى بعض البحوث التي سبقته في هذا الباب، لكن كان مضمونها دراسة قرآنية نحوية وليست عقدية، كبحث: (أساليب النفي في القرآن الكريم)، للباحث أحمد ماهر البقري. ومن البحوث التي تناولت أسلوب النفي من الناحية النحوية بحث: (سياقات النفي في سورة هود "دراسة نحوية دلالية")، للباحث: نصيف جاسم محمد^(١).

منهج البحث وخطته:

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث قمت بتتبع قصة إبراهيم -عليه السلام-، وجمعت الآيات التي وردت في سياق النفي، وأوردت كل آية أو الآيات التي تضمّنت اللفظ المنفي نفسه تحت مبحث مستقل، ثم دراستها وتحليلها واستخراج الدلالات العقدية منها.

خطة البحث:

جاءت خطة البحث في: مقدمة، وتمهيد، وثمانية مباحث، وخاتمة، ثم الفهارس.

المقدمة: وفيها: خطبة الحاجة، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهج البحث. **التمهيد:** اشتمل على تعريف النفي، وأقسامه، وأدواته.

(١) مجلة كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، العدد (٩٨)، الشهر (ديسمبر)، السنة (٢٠١٦م).

المبحث الأول: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

المبحث الثاني: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠].

المبحث الثالث: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿لَا نَفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

المبحث الرابع: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦].

المبحث الخامس: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي﴾ [الأنعام: ٨٠].

المبحث السادس: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ﴾ [الأنعام: ٨٢].

المبحث السابع: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: ٧٠].

المبحث الثامن: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَاهَا إِنِّي آتٍ﴾ [التوبة: ١١٤].

الخاتمة: وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

الفهارس: وتتضمن فهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

التمهيد: تعريف النفي، وأقسامه، وأدواته

أولاً: تعريف النفي

أ- لغة: النفي: مصدر الفعل نفى، النون والفاء والحرف المعتل أصيل، يدل على تعرية شيء من شيء وإبعاده منه، وهو في الأصل: ضد الإثبات، ومعناه في أصل اللغة: الطرد والإبعاد، يقال: نفيت الرجل أنفيه نفيًا: أي طردته، فهو منفي، ومنه قوله تعالى: ﴿أَو يُنْفَوْنَ مِنَ الْأَرْضِ﴾ [المائدة: ٣٣]^(١).

ب- اصطلاحًا: النفي ضد الإثبات، وهو دخول إحدى أدوات النفي على الفعل أو الجملة، فينقلب حكم الجملة أو الفعل من الثبوت والإيجاب إلى السلب أو العدم، وفرق بينه وبين الجحد: أن النفي إن كان صدقًا: فالكلام نفي، وإن كان كذبًا: فهو جحد وإنكار^(٢).

ثانيًا: أقسام النفي

ينقسم النفي إلى قسمين:

(١) انظر: تهذيب اللغة للأزهري (٣٤١/١٥)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٤٥٦/٥).

(٢) انظر: المفصل في الإعراب للزمخشري (ص ٣٠٥)، والكليات للكفوي (٣٣٢/٤).

أحدهما: النفي الصريح: وهو المسبوق بإحدى أدوات النفي الصريحة، وهي تسعة حروف مشهورة معلومة: (لا، لم، لن، ليس، ما، لَمَّا، إن، لات، غير)، وسيأتي التفصيل في ذكرها، والنفي الصريح يأتي على الجمل الخالية من أساليب النفي الضمني.

الثاني: النفي الضمني أو غير الصريح: وهو المتضمن لمعنى النفي، ويُفهم من سياق الكلام دون استعمال لأداة من أدوات النفي الصريح، أي: أن النفي الضمني يقع في الجملة الخالية من أدوات النفي الصريحة، وعرفه بعضهم بأنه: "استشراف النفي واستشعاره بقرائن لغوية وصوتية وسياقية خاصة دون الاستناد إلى أداة نفي"^(١).

ويرد تحت هذا النوع أساليب لغوية متنوّعة متضمّنة للنفي، منها: الاستفهام، والشرط، والتمني، والاستثناء، وغيرها من الأساليب المضمّنة للنفي، وليس هذا هو مقصود البحث.

ثالثًا: أدوات النفي

مما يحسن ذكره وإيراده مختصرًا أدوات النفي؛ للوقوف عليها، والتعرّف على إفادتها للنفي، وقد اختلف في عدّ أدوات النفي؛ وذلك لتنوع استعمالها، والأشهر أن أدوات النفي تسعة، وهي: (لا، لم، لن، إن، لَمَّا، ما، ليس، لات، غير)^(٢)، وتدخل: (لا) الجحود، لكن لا تعمل مستقلة، فهي تفيد النفي بقيد - كما سيأتي -، وهي بحسب مكانتها وقوّتها وعملها على أقسام:

(١) النحو العربي أسلوب في التعلم الذاتي لفارس محمد عيسى (ص ٢٣١).

(٢) انظر: المفصل في صنعة الإعراب للزحشري (ص ٤٠٥).

أولاً: لا النافية، وهي أم الباب؛ وذلك لكثرة ورودها واستعمالاتها، تكون عاملة وغير عاملة، وتدخل على الجملة الفعلية، سواء كان فعلها مضارعاً أو ماضياً، فتنفي الفعل عن الفاعل، وتدخل على الجملة الاسمية، فتنفي حدوث الحدث ووقوعه، وتأتي (لا) على أشكال وتصاريف، فتأتي: (ولا)، (فلا)، (بلا)، (كيلا)، (لغلا).

ومما يجدر التنبيه إليه: أن (لا): تتردد بين النهي والنفي، فتارة يكون عملها النهي لا النفي، وحينئذٍ يكون النهي متضمناً للنفي، فيدخل تحت القسم الثاني من أقسام النفي، وهو النفي غير الصريح أو النفي الضمني، وأمثله كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ (البقرة: ١٤٧) ^(١).

ثانياً: (لن): وهي من الأدوات الناصبة للفعل المضارع، بمنزلة (لم)، فهي تختص بدخولها على الجملة الفعلية، وتحمل معنى النفي المستقبلي، فتنفي ثبوت الفعل للفاعل أو نائبه، وتنصب الفعل المضارع الواقع بعده، وتنفي حدوثه في المستقبل دون أن يحتاج إلى قرينة تدلُّ على المستقبل، لا تفيد النفي المؤبد المطلق إلا بقرينة ^(٢).

(١) انظر: الكتاب لسيبويه (٢/٢٧٤)، المقتضب للمبرد (ص ٤٧)، والمفصل في صناعة الإعراب (ص ٤٠٥)، والجنى الداني في حروف المعاني للمرادي (ص ٢٩٦).

(٢) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام (ص ٣٧٣)، والمفصل في صناعة الإعراب (ص ٤٠٥)، والجنى الداني في حروف المعاني للمرادي (ص ٢٧٠).

ثالثًا (لم): وهي من أدوات النفي، والجزم -وهو الأصل الإعرابي لها- والقلب، فهي تنفي حصول الفعل في الماضي، وتجزم الفعل المضارع، وتعمل على قلب زمن الفعل من الحاضر إلى الماضي، فتصرف معنى الكلام من الإثبات إلى النفي، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ لَّمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات: ٢٩] (١).

رابعًا (ما): تكون (ما) حرفًا واسمًا، وتأتي لعدة معانٍ: فتأتي وتكون استفهامية، وتأتي وتكون موصولة، وتأتي وتكون نافية، وهو المراد، والنافية قسمان: أحدهما: عاملة، والثاني: غير عاملة (٢).

خامسًا (لمّا): وهي حرف نفي وجزم، فهي تنفي الفعل حتى زمن المتكلم، وقد يتوقع حصوله في المستقبل، وهي تجزم الفعل المضارع، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلْ لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْمَنَّا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤] (٣).

سادسًا: (إن): وهي حرف نفي تأتي بمعنى (ما) أو (ليس)، وهي تدخل على الجملة الفعلية والاسمية، ولا تؤثر فيها في الإعراب، فتدخل على

(١) انظر: الأصول في النحو لابن السراج (ص ١٥٧)، والمفصل في صناعة الإعراب للزمخشري (ص ٤٠٥).

(٢) انظر: الجمل في النحو للزجاجي (ص ٢٣٧)، والمفصل في صناعة الإعراب للزمخشري (ص ٤٠٥).

(٣) انظر: المفصل في صناعة الإعراب للزمخشري (ص ٤٠٥)، وشرح تسهيل الفوائد لابن مالك (٦٤/٤).

الفعل الماضي فتنفيه، وتدخل على الجملة الاسمية فتنفي ما في الحال على الإطلاق دون قرينة تدلُّ على ذلك^(١).

سابعاً: (ليس): فعل ناقص جامد مبني على الفتح يفيد معنى النفي، يدخل على الجملة الاسمية والفعلية، فدخوله على الجملة الفعلية قليل ونادر، وإذا دخل لم يفد معنى النفي، وإذا دخل على الجملة الاسمية -وهو الغالب، حتى قيل باختصاصه بها- فإنه ينفي ثبوت النسبة بين المبتدأ والخبر^(٢).

ثامناً: (لات): وهي حرف نفي يعمل عمل ليس، وفي أغلب الأحيان يأتي بعدها إحدى هذه الألفاظ: (أوان، ساعة، حين، زمن)، وقد وردت في موطن واحد، وهو قوله تعالى: ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ فَنَادَوا وَلا تَحِينْ مَنَاصِرِ ﴿٣﴾﴾ [ص: ٣]^(٣).

تاسعاً: (غير): وهي اسم يفيد النفي، ويأتي في الجملة الاسمية؛ لينفي حدوث ما بعده، ومن أمثلتها قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَا مُنِ ﴿٢٨﴾﴾ [المعارج: ٢٨]^(٤).

(١) انظر: المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري (ص ٤٠٧)، ومعاني النحو لفاضل السامرائي (١٩٩/٤).

(٢) انظر: الكتاب لسيبويه (٢٣٣/٤)، ومغني اللبيب عن كتب الأعريب لابن هشام (ص ٣٨٦)، وجامع الدروس العربية لمصطفى الغلاييني (٢٧٢/٢).

(٣) انظر: توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك لابن هشام (١/١٢٢).

(٤) انظر: المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري (ص ٤٠٥).

عاشراً: (لام الجحود): عدّ بعض أهل اللغة: (لام الجحود) من حروف النفي، حتى قال بعضهم: الأولى تسميتها بلام النفي؛ لأن الجحد في اللغة: إنكار ما تعرفه، لا مطلق الإنكار، وهي تفيد توكيد النفي للفعل، لكن ليس على وجه الاستقلال والابتداء، وإنما اشترطوا لعمل النفي أن تكون مسبقة بنفي، وعلى هذا فهي تابعة لأداة من أدوات النفي فلا تعمل مستقلة^(١).

(١) انظر: مغني اللبيب عن كتب الأعراب لابن هشام (١/٢٧٨).

المبحث الأول: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله

تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

تمام الآية: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ

إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

وقد ورد في آخر الآية نفي صريح، حيث استعمل فيه أداة (لا)، وهي من حروف النفي الصريح، وهي أم الباب، وأكثر الأدوات استعمالاً، وقد دخلت على الجملة الفعلية، وبالتحديد دخلت على الفعل المضارع: (ينال)، والمنفي هو: نيل العهد عن الظالمين، فأفادت تأكيد النفي، وأن الظالمين لا ينالون العهد مستقبلاً، وفي الحال.

والمعنى الإجمالي للآية: بينت الآية الكريمة أن الظالم ليس محلاً للاقتداء، ولا موضعاً للتأسؤ؛ إذ إنَّ الله تعالى جعل الإمامة خاصةً بأهل الطاعة والأعمال الصالحة دون أهل المعاصي من الكفار والفاستقين، ولذلك لما طلب إبراهيم أن يجعل الله تعالى له من ذريته أئمةً أجابه الله تعالى بأنه سيحقق ذلك له، باستثناء أهل الظلم؛ فإنهم ليسوا أهلاً لكرامة الله تعالى لهم بالإمامة^(١).

الدلالات العقدية: أما الدلالات العقدية المستفادة من سياق الآية

فتظهر من خلال المسائل الآتية:

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٠/٢).

المسألة الأولى: العهد المنفي، وقد اختلف في هذا العهد هاهنا على

أقوال:

١- دين الله تعالى، وقد قال به جماعة من السلف؛ كأبي العالية (ت ٩٣هـ)، والربيع بن أنس (ت ١٣٩هـ)، وغيرهما، وعلى هذا المعنى يكون تأويل الآية: لا ينال ديني الظالمين^(١).

وقال أصحاب هذا المعنى: ليس كل ذرية إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَام- على الحق، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَيُرَكِّبْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ [الصافات: ١١٣]^(٢).

٢- النبوة، وقد قال به جماعة من السلف، منهم: السدي (ت ٢٧٢هـ)، وعلى هذا المعنى يكون تأويل الآية: لا ينال النبوة أهل الظلم^(٣).

٣- الإمامة، وقد قال به جماعة من السلف، منهم: مجاهد (ت ١٠٤هـ)، وعكرمة (ت ١٠٥هـ)، وقتادة (ت ١١٨هـ)، وغيرهم، وعلى

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٣/٢)، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٣/١).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٣/٢)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٤٠/١).

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٢٠/٢)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٤٠/١).

هذا المعنى يكون تأويل الآية: "لا أجعل من كان من ذريتك بأسرهم ظالمًا، إمامًا لعبادي يُقتدى به" (١).

ويؤيد هذا المعنى: أن الله سبحانه لما جعل إبراهيم -عليه السلام- إمامًا وأخبره بذلك في قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فرح إبراهيم -عليه السلام- بذلك، وسأل الله تعالى أن يجعل في ذريته مَنْ يكون أهلًا للاقتداء، فقال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فأجابه الله تعالى بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾؛ أي: أن الظالم الكافر لا يصلح أن يكون إمامًا للناس (٢).

٤- الأمان، وتأويل الكلام على معنى قولهم: "قال الله: لا ينال أماني أعدائي، وأهل الظلم لعبادي؛ أي: لا أؤمنهم من عذابي في الآخرة" (٣).
فعن قتادة بن دعامة السدوسي (ت ١١٨) -رحمته الله- قال: "لا ينال عهد الله في الآخرة الظالمون، فأما في الدنيا فقد ناله الظالم، فأمن به، وأكل، وأبصر، وعاش" (٤).

وفي لفظ آخر قال -رحمته الله-: "﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، ذلكم عند الله يوم القيامة، لا ينال عهده ظالم، فأما في الدنيا

(١) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٠/٢-٢٣). وانظر: تفسير القرآن من الجامع لابن وهب القرشي (٢٢/١).

(٢) انظر: بحر العلوم للسمرقندي (٩١/١).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٢/٢). وانظر: النكت والعيون للماوردي (١٨٥/١)، وتفسير السمعاني (١٣٦/١).

(٤) تفسير عبد الرزاق (٢٩٠/١).

فقد نالوا عهد الله، فوارثوا به المسلمين وغازوهم وناكحوهم به، فلما كان يوم القيامة قصر الله عهده وكرامته على أوليائه^(١)، وروي عن الحسن (ت ١١٠هـ)، وعكرمة (ت ١٠٥هـ) نحو ذلك^(٢).

٥- العهد المعروف بين الناس في الدنيا: أي العهود والعقود التي يعقدونها بينهم، والمعنى: أنه لا عهد للظالم؛ أي: لا عهد لظالم عليك في ظلمه، أن تطيعه فيه، وإن عاهدته فانقضه، وقد روي هذا المعنى عن ابن عباس (ت ٦٨هـ) - رضي الله عنه -^(٣)، وروي كذلك عن مجاهد (ت ١٠٣هـ)، وعطاء (ت ١١٤هـ)، ومقاتل بن حيان (ت ١٥٠هـ) نحو ذلك^(٤).

٦- رحمته، وقد رُوي هذا المعنى عن عطاء (ت ١١٤هـ)، فقال - رضي الله عنه - : "﴿قَالَ لَا يَتَّالِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، هي رحمته لا ينالها إلا المؤمنون أهل الجنة، ورحمته في الدنيا على الخلق كلهم"^(٥)، وقد يدخل هذا المعنى تحت المعنى الرابع، ممن فسره بالأمان يوم القيامة، ومما لا شك فيه أن من نالته رحمة الله فقد ناله الأمن والأمان، والكرامة من الرب الرحمن.

(١) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٤/٢)

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٤/٢)

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢٢/٢)، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٤/١)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٤٠/١).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٤/١)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٤٠/١).

(٥) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٣/١)، وبحر العلوم للسمرقندي (٩١/١) النكت والعيون للماوردي (١٨٥/١).

٧- طاعته، وقد روي هذا المعنى عن الضحاك (١٠٢ هـ)، فقال -ﷺ- : "لا ينال طاعتي عدو لي ولا أنحلها إلا ولياً لي يطيعني"^(١)، وروي عن مقاتل بن حيان (ت ١٥٠ هـ) نحو ذلك^(٢).

وممن قال بهذا القول: مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ)، حيث قال -ﷺ-: "لا ينال طاعتي الظلمة من ذريتك، ولا أجعلهم أئمة، أنحلها أوليائي وأجنبها أعدائي"^(٣).

وقد يدخل هذا المعنى تحت المعنى الأول، ممن فسّر العهد بالدين، فطاعة الله تعالى هي من دينه سبحانه.

الترجيح: إن الناظر والمتأمل في تلك المعاني كلها يجد أنها من قبيل اختلاف التنوع، التي لا تعارض ولا تناقض بينها، إلا أن بعضها أقوى من بعض في الدلالة على المعنى المقصود من الآية، والبعض الآخر أبعد ما يكون، وإن كانت المعاني كلها قد تكون صحيحة من حيث الأصل، لكن بالنظر لأصل معنى (العهد) في الآية بخصوصها، مع النظر لسياقها، من حيث السباق واللاحق، يظهر أن بعض المعاني أقوى من بعض.

فهذا كان أقوى المعاني الدالة على العهد هو من فسّره بالإمامة؛ وذلك بالنظر لسياق الآية، حيث إن الله تعالى لما جعل إبراهيم -ﷺ- إماماً، قال له: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ والإمام الذي يؤتم به أعجبه

(١) تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٣/١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (٢٢٣/١).

(٣) تفسير مقاتل بن سليمان (١٣٧/١).

ذلك، وتمتّى أن يكون ذلك لذريته بعده مثل ذلك، فقال تعالى: ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِي﴾، يعني اجعلهم أئمة يُقتدى بهم، فكان الجواب: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾.

وهذا الذي ظهر لي رجحانه من خلال ما تقدّم، ومن خلال النظر في كلام بعض أهل التحقيق؛ كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ) - رحمهم الله -.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - رحمهم الله -: "وإذا قيل: هذا هو الإمام فهو الذي يستحق أن يؤتمّ به كما قال تعالى لإبراهيم: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾، فعهدده بالإمامة لا ينال الظالم، فالظالم لا يجوز أن يؤتمّ به في ظلمه ولا يركن إليه كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣] فمن اتّمّ بمن لا يصلح للإمامة فقد ظلم نفسه" (١).

ويقول ابن القيم (ت ٧٥١هـ) - رحمهم الله -: "وسماه - يعني إبراهيم الخليل - عليه السلام - سبحانه إمامًا، وأمةً، وقائماً، وحنيفاً، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَبْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] فأخبر سبحانه أنه جعله إمامًا للناس، وأن

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/٢٠٢، ٢٠٣)، وانظر: المرجع نفسه (١٠/٢٠١).

الظالم من ذريته لا ينال رتبة الإمامة، والظالم هو المشرك، وأخبر سبحانه أن عهده بالإمامة لا ينال من أشرك به" (١).

ثم يليها في القوة من فسر العهد بالنبوة، وهذا ينبني على من فسر الإمامة بالنبوة، ولا شك أن الأنبياء هم الأئمة الذين يُتقدى بهم، وهم من ينالون عهد النبوة دون غيرهم، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِكَيْدِنَا يُوقِنُونَ﴾ [السجدة: ٢٤].

وأما عن سائر المعاني فهي، وإن كانت صحيحة، إلا أنها -فيما يظهر- لا تتوافق مع سياق الآية، ومع الأصل اللغوي والشرعي للألفاظ، والنظر في سياق الآيات، مع اعتبار أصل المعاني للألفاظ والتراكيب من أصول قواعد التفسير والتأويل، كما قرر ذلك أهل العلم.

المسألة الثانية: إثبات أن في ذرية إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من هو ظالم، سواء فسر العهد بالإمامة أو بالنبوة أو بغيره، وسواء فسر الظلم بالكفر أو بغيره على ما سيأتي:

قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: "وهذا الكلام، وإن كان ظاهره ظاهر خبر -عن أنه لا ينال من ولد إبراهيم صلوات الله عليه عهد الله: الذي هو النبوة والإمامة لأهل الخير، بمعنى الاقتداء به في الدنيا، والعهد الذي بالوفاء به ينجو في الآخرة، من وفي لله به في الدنيا: من كان منهم ظالماً متعدياً جائراً عن قصد سبيل الحق- فهو إعلام من الله تعالى ذكره

(١) جلاء الأفهام لابن القيم (ص ٢٦٨، ٢٦٩)، وانظر: روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم (ص ٤٧٥).

لإبراهيم: أن من ولده من يشرك به، ويجور عن قصد السبيل، ويظلم نفسه وعباده" (١).

ورويت في ذلك بعض الآثار:

فعن ابن عباس (ت ٦٨ هـ) - رضي الله عنه - في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: قال: "يخبره أنه كائن في ذريته ظالم لا ينال عهده، ولا ينبغي أن يوليه شيئاً من أمره وإن كان من ذرية خليله، ومحسن ستنفذ فيه دعوته، وتبلغ له ما أراد من مسألته" (٢).

وعن مجاهد (ت ١٠٣ هـ) - رضي الله عنه - في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: قال: "إنه سيكون في ذريتك ظالمون" (٣).
ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُرَكِّبْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾ [الصفات: ١١٣].

المسألة الثالثة: معنى (الظالمون) في قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]: اختلف في معنى الظالمين على أقوال، ومن خلاها يتبين أي الأصناف وقع عليه نفي العهد:

١- الشرك والكفر، وقد روي عن سعيد بن جبير (ت ٩٥ هـ) - وكان ممن يرى أن العهد هو الإمامة - وغيره، فكل من كان مشركاً وكافراً، فإنه لا

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٢/٢٤).

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/٢٤٠).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢/٢٤)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (١/٢٤٠).

ينال عهد الله؛ كاليهود، والنصارى، وغيرهم من أهل الشرك والكفر^(١)،
ورجّحه ابن عثيمين (ت ١٤٢١هـ) - رَحِمَهُ اللهُ -، حيث ذكر أن المراد بالظلم:
الظلم الأكبر، وهو الكفر^(٢).

وقال بعض أهل العلم: وهو مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْسُوا إِيمَانَهُمْ
بُطْغًا﴾ [الأنعام: ٨٢]، أي: بشرك: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْآمَنُ﴾ [الأنعام: ٨٢]،
فجعل الله الآمن لمن لا يشرك به، فكذلك قوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾
[البقرة: ١٢٤]؛ أي: عهدي لا يناله المشركون منهم^(٣).

٢- أنه عدو الله، وقد روي عن الضحاك - وكان ممن يرى أن العهد هو
الطاعة -، والمعنى: أن كل من كان عدوًّا لله فإنه لا ينال عهد الله^(٤).

٣- وقيل: الظالم: الفاسق، وهو قول السمعاني (ت ٤٨٩هـ)^(٥).

الترجيح: أن الناظر والمتأمل في المعاني السابقة يجد أنها من قبيل
اختلاف التنوع، وأنها لا تؤثر على المعنى العام المقصود من الآية، بيانه: أن
من فسّر الظلم بالشرك والكفر، فهذا ممن لا ينال عهد الله قطعًا، سواء فسّر

(١) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٣٧)، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١/٢٢٤)،
وبحر العلوم للسمرقندي (١/٩١).

(٢) انظر: تفسير القرآن الكريم لابن عثيمين (٢/٤٣).

(٣) انظر: تفسير السمعاني (١/١٣٦).

(٤) انظر: تفسير القرآن العظيم، ابن أبي حاتم (١/٢٢٤).

(٥) انظر: تفسير السمعاني (١/١٣٦)، وقد فسّر السمعاني العهد: بالأمان.

العهد بالإمامة أو بالنبوة أو بغيرها، وكذلك من فسّره بعدو الله، فالكفار والمشركون هم من رؤوس أعداء الله تعالى.

وأما من فسّر الظالم بالفاسق، فإن كان المقصود بالفاسق المستمر على ملابسة المعاصي، المعرض عن التوبة، فالذي يظهر أنه لا يمكن من نيل الإمامة ابتداءً، ومن باب أولى النبوة؛ لأنها مراتب عالية لا ينالها إلا الخالص من عباد الله؛ كالأنبياء، والمرسلين، وإن كان قد لا يسلم بعض الأئمة المقتدى بهم من الصغائر أو من الكبائر؛ لأن العصمة من الكبائر هي للأنبياء فقط دون غيرهم.

المسألة الرابعة: استجابة دعوة إبراهيم -عليه السلام- : قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾ [البقرة: ١٢٤].

فقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] يؤيد قول من قال: إن الله تعالى لم يجعل الكلمة باقية في جميع عقبه، وأن الله تعالى لم يجب دعوة إبراهيم في جميع ذريته، ويؤيد ذلك آيات أخر، منها: ﴿وَبَرَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ ﴿١١٣﴾﴾ [الصافات: ١١٣]، فالمحسن منهم هو الذي الكلمة باقية فيه، والظالم لنفسه المبين منهم ليس كذلك.

وقوله تعالى: ﴿فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا ﴿٥٤﴾ فَمَنْهُمْ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَمَنْهُمْ مَنْ صَدَّ عَنْهُ وَلَكِنَّ جَهَنَّمَ سَعِيرًا ﴿٥٥﴾﴾ [النساء: ٥٤-٥٥].

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوءَ
وَالْكِتَابَ فَمِنْهُمْ مُهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ ﴿٦٦﴾ [الحديد: ٢٦]؛
فقد بين تعالى أن غير المهتدين منهم كثيرون.

ومن الإجماع: إجماع العلماء على أن كفار مكة الذين كذبوا بنبينا -
ﷺ من عقبه، وقد كذبوه -ﷺ-، وكثير منهم مات على ذلك^(١).

المسألة الخامسة: بيان بطلان استدلال الرافضة بقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ
عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤] على وجوب عصمة الأئمة.

إن من أشهر عقائد الرافضة، وعلى وجه الخصوص الاثني عشرية منهم
القول بعصمة الأئمة، ويقصدون أئمتهم المتبوعين المعينين، وأنهم لا يخطؤون
عمداً ولا سهواً ولا نسياناً طوال حياتهم، لا فرق في ذلك بين سن الطفولة
وسن النضج العقلي، ولا يختص هذا بمرحلة الإمامة.

واستدلوا بأدلة، منها: آية البحث، وهي قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي
الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، فقالوا: تدل هذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا
معصوماً عن القبائح؛ لأن الله - سبحانه - نفى أن ينال عهده الذي هو
الإمامة ظالم، والظالم كافر.

والظالم وإن تاب فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه
ظالماً، فإذا نفى أن يناله فقد حكم عليه بأنه لا ينالها، والآية مطلقة غير

(١) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي (١٠٣/٧، ١٠٤).

مقيدة بوقت دون وقت، فيجب أن تكون محمولة على الأوقات كلها، فلا ينالها الظالم وإن تاب فيما بعد^(١).

ومقصودهم إثبات خلافة علي بن أبي طالب (ت ٤٠ هـ) - عليه السلام -، وإنكار خلافة الثلاثة: أبي بكر (ت ١٣ هـ)، وعمر (ت ٢٣ هـ)، وعثمان (ت ٣٥ هـ) عليهم السلام؛ أجمعين؛ لأنهم بزعمهم عبدوا الأصنام قبل الإسلام، فلا يصلحون للخلافة والإمامة بعد إسلامهم^(٢).

والجواب من أوجه:

أحدها: أن القول بعصمة الأئمة، خاصة قولهم بعصمة أئمتهم، قول فاسد من أصله، تردُّه دلالة الكتاب والسنة والإجماع، وإنما العصمة ثابتة للأنبياء والمرسلين فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ الرسالة باتفاق الأمة، وهم معصومون كذلك من ارتكاب الكبائر، وأما الصغائر فإنها، وإن صدرت منهم، فإنهم يُوقَّفون للتوبة منها، فلا يصرِّون عليها، ولا يقرونها، وكذلك ليسوا معصومين من الخطأ، والسهو والنسيان، وأما غير الأنبياء فليسوا معصومين من الكبائر، ومن باب أولى الصغائر.

(١) انظر: بحار الأنوار للمجلسي (٢٥/٢١١، ٣٥٠)، وتفسير مجمع البيان للطبرسي (١/٣٧٧)، وانظر: منهاج السنة لابن تيمية (٨/٢٨٣)، ولوامع الأنوار البهية للسفاريني (٢/٤٢٥)، وأصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية للقفاري (٢/٧٧٥)، ومع الاثني عشرية في الأصول والفروع لعلي بن أحمد علي السالوس (ص ٨٥، ٨٦).

(٢) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٨/٢٨٣)، الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة لهيتمي (١/٢٨)، ومختصر التحفة الاثني عشرية للدهلوي (ص ١٨٠).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - رَحِمَهُ اللهُ -: "الأنبياء - صلوات الله عليهم - معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ الرسالة باتفاق الأمة، ولهذا وجب الإيمان بكل ما أتوه، وهذه العصمة الثابتة للأنبياء هي التي يحصل بها مقصود النبوة والرسالة، والعصمة فيما يبلغونه عن الله ثابتة، فلا يستقر في ذلك خطأ باتفاق المسلمين"^(١).

الثاني: تقدّم ذكر اختلاف أهل العلم في تفسير الإمامة والعهد على أقوال، منها: أنه الإمامة، ومنها أنه النبوة، وقيل غير ذلك، وكلا المعنيين محتملان لمعنى العهد، وكذلك بعض المعاني الأخرى قد تحتل معنى الإمامة والعهد، والقاعدة: إذا طرأ الاحتمال المساوي أو الأقوى؛ بطل الاستدلال، فمن جزم بأنّ مذهب الجعفرية هو الصحيح المقطوع به فإنّ الدليل لا يُسعفه، كما أنّ الآية قد وقع الاختلاف في تفسيرها وبيان المراد منها^(٢).

الثالث: أنّ من استقرأ القرآن الكريم وجد أنّ أسماء الذم لا تُثبت إلا لمن أقام عليها، فاسم الكفر - مثلاً - يتناول من كان مقيمًا عليه، أمّا من تاب عن الكفر، ودخل في مُسمّى الإسلام فإنّ مُسمّى الكفر لا يشمل اتفاقًا، وهذا معلوم من دين الإسلام بالضرورة، كما قال سبحانه: ﴿قُلْ لِلذَّيْبِ كَفْرًا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال: ٣٨]، ومثل الكفر: أسماء الفسق والظلم ونحوها.

(١) الفتاوى الكبرى (٥/٢٥٦).

(٢) انظر: مع الاثني عشرية في الأصول والفروع للسالوس (ص ٨٧).

وتأسيسًا على ما سبق؛ فإنَّ قول الله سبحانه: ﴿لَا يَتَّأَلَّ عَهْدِي
الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]؛ أي: يناله أهل العدل دون أهل الظلم، واسم
العاقل يشمل كل من كان ظالمًا ثم رجع عن ظلمه وتاب، وصار من أهل
العدل، كما يدخل في سائر الآيات التي تحمل أسماء المدح^(١).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢٨٣/٨، ٢٨٤-٢٨٦، ٢٨٧).

المبحث الثاني: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠].

هذه الآيات كلها جاءت بأسلوب واحد في النفي، وإن اختلفت في ألفاظه وحروفه، فقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ وردت في خمسة مواضع من كتاب الله تعالى، وهي على النحو الآتي:

١- قال تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥].

٢- قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧].

٣- قال تعالى: ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٩٥].

٤- قال تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي رَبِّيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَتْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٦١].

٥- قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣].

إن النفي الوارد في هذه الآيات الخمس: استعمل فيه أداة النفي (ما)، وقد دخلت على الفعل الماضي: (كان)، والمعنى: نفي كونه من المشركين،

و(ما) إذا نفت فعل كان أفادت قوة النفي ومباعدة المنفي، وحسبك أنها يُنَى عليها الجحود في نحو: ما كان ليفعل كذا^(١).

وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ فيه نفي من الله تعالى للكون الماضي؛ أي: أن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لم يكن مشركاً قط في يوم مضى من الأيام؛ إذ إن نفي الكون الماضي دالٌّ على استغراق النفي للزمن الماضي كَلِّهِ^(٢).

وورد في آية آل عمران نفيان: نفي في بداية الآية، ونفي في آخرها، فقال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [آل عمران: ٦٧].

جاء ترتيب النفي في هذه الآية على وجهٍ بديع من الفصاحة؛ إذ نفي الله سبحانه في الآية عن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ثلاثة أمور: اليهودية، والنصرانية، وشرك عبادة الأصنام، ووجه الفصاحة في هذا الترتيب: أنه سبحانه نفى عن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - كونه على دين اليهود أو النصارى، ثم أثبت أنه كان على حال حسنة، وهي الحنيفية الخالصة، ثم أعقب ذلك بنفي الإشراك؛ كأنه يقول: إن اليهودية والنصرانية قد تضمنتا الشرك بالله تعالى، وهو أقرب ما كان في تلك الديانات^(٣).

(١) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣١٩/١٤).

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (٤٨٦/١).

(٣) انظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية (٤٥١/١).

وأما قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، فقد ورد في موضع واحد في حق إبراهيم الخليل -عليه السلام-، وتماهه قوله تعالى: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩].

إن النفي الوارد في هذه الآية استعمل فيه أداة النفي (ما) وقد دخلت على ضمير المتكلم، فأفادت نفي أن يكون من عداد المشركين، "وجملة: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩] عطف على الحال، نفى عن نفسه أن يكون متصلًا بالمشركين وفي عدادهم، فلما تبرأ من أصنامهم تبرأ من القوم، وقد جمعها أيضًا في سورة الممتحنة: ﴿إِنَّا بَرَاءٌ لِّمَنْ كَفَرَ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [الممتحنة: ٤]، وأفادت جملة: ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ تأكيد الجملة: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلذِّي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ٧٩]، وإنما عطف؛ لأنها قصد منها التبري من أن يكون من المشركين^(١).

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، فقد ورد في موضع واحد من كتاب الله تعالى، وتماهه قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] والنفي الوارد في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] استعمل فيه أداة النفي (لم)، ودخلت على الفعل المضارع (يكن)،

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٢٤/٧).

﴿وَلَمْ يَكُ﴾ أصلها لم يكن، وقد ذكر جماعة من أهل البصرة وجه حذف حرف النون، وهو كثرة استخدامه، وقد احتتمل هذا التركيبُ الحذفَ؛ لكونه يشمل الأفعال الماضية والمستأنفة، ولأنه أشبهَ أحرف اللين في كونه علامة، ولكون حرف النون من حروف الغنة التي تخرج من الخيشوم^(١).

وأفادت هذه الآية: نفي كونه من المشركين بحرف (لم)، الذي يقلب الفعل من كونه مضارعاً إلى كونه ماضياً، ثم يُفيد بعد ذلك معنيين: الأول: انتفاء مدلول مادة الفعل الماضي، والثاني: تجدد واستمرار ذلك الانتفاء. فأفاد ذلك أنَّ إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لم يقع في الشرك قطّ فيما مضى، وإلى الآن، وفيما بعد^(٢).

كما أفادت أن (من): إما أن تكون تبعيضية، فتكون المباحدة بالأجسام، ويحتمل أن تكون بيانية، فتكون المباحدة من الشرك^(٣).
المعنى الإجمالي للآيات: هو أن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لم يكن من عداد المشركين بوجه من الوجوه، ولم يشرك بالله تعالى ألبتة، فلم يكن ممن يدين بعبادة الأوثان والأصنام، ولا كان من اليهود ولا من النصارى، وغيرهم من أهل الشرك والكفر، بل كان حنيفاً مسلماً.

(١) انظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٣/٢٢٢، ٢٢٣)، وبحر العلوم للسمرقندي (٢/٢٩٦).

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (١٤/٣١٦، ٣١٧).

(٣) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد لصالح آل الشيخ (ص٣٦).

"فارق المشركين بالقلب، واللسان، والأركان، وأنكر ما كانوا عليه من الشرك بالله في عبادته، وكسر الأصنام، وصبر على ما أصابه في ذات الله، وهذا هو تحقيق التوحيد وهو أساس الدين ورأسه" (١).

الدلالات العقدية: أما عن الدلالات العقدية المستفادة فتظهر من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: أن قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣٥﴾﴾ [البقرة: ١٣٥]، وقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٦٧﴾﴾ [آل عمران: ٦٧] فيه نفي اليهودية والنصرانية عن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ -، وأنه لم يكن منهم؛ لأنهم كانوا يعبدون غير الله تعالى، وكانوا أهل شرك وكفر.

فاليهود ادّعت أن عزيزًا ابن الله تعالى، والنصارى ادّعت أن المسيح عيسى - عَلَيْهِ السَّلَامُ - ابن الله تعالى، فأكذبهم الله تعالى، كما في قوله سبحانه: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضِلُّهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْتَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: ٣٠].

(١) كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدون في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين لعبد الرحمن بن حسن التميمي (ص ٢٥).

وعليه فإن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ يعني لم يكن من اليهود والنصارى، ولم يكن ممن يدين بعبادة الأوثان والأصنام، ولا ممن يتخذ من دون الله أندادًا، بل كان حنيفًا مسلمًا؛ يعني مخلصًا، مائلًا عن الشرك^(١).

وقد ذكر أن اليهود والنصارى اختلفوا في إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، فقالت اليهود: إن إبراهيم كان يهوديًا، وقالت النصارى: بل كان نصرانيًا، فبرأه الله من ذلك، وجعله حنيفًا مسلمًا، وما كان من المشركين للذين يدعونهم من أهل الشرك، وقد وفق الله الذي آمنوا وهم أهل الإيمان بالله وبرسوله محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- المصدقين به وبما جاء به أنه من عند الله لما اختلف الذين أوتوا الكتاب فيه^(٢).

المسألة الثانية: أن نبينا محمدًا -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وأمته هم أولى الناس بإبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، وليس اليهود ولا النصارى، حيث قد أكذبهم القرآن في دعواهم؛ لأنهم أهل شرك وكفر، ولأنه أثبت الأولوية لنبينا محمد وأمته؛ لأنهم كانوا أهل توحيد، ولم يكونوا أهل شرك وكفر، وذلك كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣٧) إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٦٨﴾ [آل عمران: ٦٧-٦٨].

قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "وهذا تكذيبٌ من الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- دعوى الذين جادلوا في إبراهيم وملته من اليهود والنصارى، وادّعوا أنه كان

(١) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (١/١٤١، ٢٨٣، ٢٩١)، وجامع البيان في تأويل القرآن

للطبري (٢/٥٩٥)، وتفسير السمعي (١/٣٣٠).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٣/٦٣٠-٦٣٢).

على ملتهم وتبرئة لهم منه، وأنهم لدينه مخالفون، وقضاءً منه -عَلَيْكُمْ- لأهل الإسلام ولأمة محمد -ﷺ- أنهم هم أهل دينه، وعلى منهاجه وشرائعه، دون سائر أهل الملل والأديان" (١).

وفيما تقدّم فيه تنبيه وتعريض بأن اليهود والنصارى كانوا مشركين؛ لأنّ الله سبحانه حكم على اليهود والنصارى بالجهل، وأنكر عليهم ادّعاءهم بأنّ إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- كان على إحدى الديانتين: اليهودية أو النصرانية، بل حكم الله على إبراهيم بحكمٍ جازمٍ قاطع، وهو أنّه على الحنيفية والإسلام، ولم يتلبس قطّ بالشرك، وفي ذلك إشارة إلى كون اليهود والنصارى قد أشركوا فيما ادّعوه (٢).

المسألة الثالثة: وهي في ذكر بعض الفوائد العقديّة، والتي تتضمّن بعض الدلائل العقديّة من بعض الآيات المتقدمة:

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]، هو مما أوحاه الله إلى محمد -ﷺ- المحكي بقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣]، وهو عطف على ﴿حَنِيفًا﴾ على كلا الوجهين في صاحب ذلك الحال، فعلى الوجه الأول يكون الحال زيادة تأكيد لقوله قبله: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وعلى الوجه الثاني يكون تنزيهاً لشريعة الإسلام المتبعة لملة إبراهيم من أن يخالطها شيء من الشرك (٣).

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٤٩٣/٦).

(٢) انظر: تفسير الراغب الأصفهاني (٦٢١/١-٦٢٢)، وانظر: المرجع نفسه (٧٢٣/٢، ٧٢٤).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣١٩/١٤).

ب- حَصَلَ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]، وَمِنْ قَوْلِهِ هُنَا: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٣] ثلاث فوائد^(١):

انتفاء الشرك عن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- فِي الْمَاضِي.
تحدد ذلك الانتفاء واستمراره.

سلامة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- مِنَ الْوُقُوعِ فِي الشَّرْكِ، وَخُلُوهِ مِنْ ذَلِكَ خَلْوًا تَامًا.

وقد أفاد ذلك اختصاص دين الإسلام بقطع جذور الشرك بالله تعالى، وإزالة شوائبه، والجهر والصدع بالتوحيد كما فعل إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، كما أَنَّ الإسلام اختصَّ بقدر زائد عن بقية الشرائع في هذا الباب؛ إذ إِنَّه قام بحماية جَنَابِ التَّوْحِيدِ؛ وَذَلِكَ بِإِغْلَاقِ سَائِرِ الطَّرِيقِ وَالْوَسَائِلِ الَّتِي تُؤَدِّي إِلَى الشَّرْكِ بِاللَّهِ تَعَالَى بِفَصِيحِ الْعِبَارَةِ، أَمَّا الْكُتُبُ الْمَحْرُفَةُ فَهِيَ طَافِحَةٌ بِالْأَلْفَاظِ الْمُوَهَّمَةِ لِلشَّرْكِ؛ كوصف بعض الأنبياء بأنهم أبناء الله -تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا-^(٢).

ج- قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠]: المشرك اسم فاعل الشرك، و(أل) - كما هو معلوم في العربية - إذا دخلت على اسم الفاعل أو اسم المفعول فإنها تكون موصولة، والاسم الموصول عند الأصوليين يدل على العموم، فيكون معنى قوله -إدًا-: ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] أنه لم يك فاعلاً للشرك بأنواعه، ولم يك منهم.

(١) انظر: القول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/٩٣)، التحرير والتنوير لابن عاشور (٣١٩/١٤).

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣١٩/١٤).

ودلّ قوله -أيضاً- ﴿وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [النحل: ١٢٠] على أنه ابتعد عنهم؛ لأن (من) تحتل أن تكون تبعيضية، فتكون المباعدة بالأجسام، ويحتمل أن تكون بيانية، فتكون المباعدة بمعنى الشرك.

د- ومعنى اتباع محمد ملة إبراهيم الواقع في كثير من آيات القرآن أن دين الإسلام بُني على أصول ملة إبراهيم، وهي أصول الفطرة، والتوسط بين الشدة واللين، كما قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أَيْكُمُ الْبِرَّهِيمَ﴾ [الحج: ٧٨].

فالأحكام الشرعية الثابتة بأصول وقواعد الشريعة هي دينُ الله سبحانه، فالحكم الشرعي الذي ثبت بالقياس -مثلاً- هو دينُ الله تعالى، وليس المعنى أنَّ كل الأحكام الموجودة في دين الإسلام قد جاءت فيما بُعث به إبراهيم -عليه السلام-، وليس المعنى أنَّ نبينا محمدًا -ﷺ- مأمورٌ قبل بعثته بدين الإسلام أنَّ يتبع ما بُعث به إبراهيم -عليه السلام-، وإنما المراد: اتباع ملة إبراهيم في أصولها؛ كإثبات التوحيد، والحجاج عنه، وإثبات ما تستلزمه الفطرة، أمَّا الفروع ففي بعضها اتفاق؛ كخصال الفطرة العشرة^(١).

(١) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (١٤/٣٢٠، ٣٢١).

المبحث الثالث: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله

تعالى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

جاءت هذه الآية بعد أن ختم الله تعالى قصة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- وبنائه للكعبة، ووصيته لأبنائه بإقامة التوحيد والموت على الإسلام، فختم الله هذه القصة وذكر بعدها ادّعاءات أهل الكتاب بأنّ أنبياءهم وكتبهم أفضل من نبينا محمد -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- والقرآن الكريم^(١)، فقال الله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥]، فأمر الله نبيه محمداً -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أن يُرَدِّدَ عليهم بأنّه مستنٌ بسنة أبيهم إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- الذي ذُكِرَت قصته قبل هذه الآية^(٢)، ولما قيل ذلك توجّهت النفس إلى ما به يوصل إلى ملة أبينا إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، فصرف الله تعالى الخطاب الذي كان عند الحجاج من وجه يشمل من قاربه إلى من دونه بما يشملها؛ إذ المراد العموم، وسأقه تعالى في جواب من كأنهم قالوا: ما نقول: حتى نكون إياها؟ فقال سبحانه^(٣): ﴿قُولُوا ءَامَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة: ١٣٦].

(١) انظر: أسباب النزول للواحيدي (٤١).

(٢) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي (١٨٤/٢).

(٣) انظر: نظم الدرر في تناسب الآيات والسور للبقاعي (١٨٧/٢).

وقد ورد في آخر الآية نفي صريح، استُعمِل فيه أداة (لا)، وهذه الأداة إحدى أدوات النفي الصريح، وهي أم الباب وأكثرها استعمالاً، وقد دخلت هنا على جملة فعلية، ودخلت بالتحديد على الفعل المضارع: (لنُفَرِّقُ)، والمنفي هو: التفريق في الإيمان بين الأنبياء، فأفادت تأكيد النفي، وأن المسلمين لا يفرقون بين الأنبياء، بل يؤمنون بهم جميعاً في الحال والاستقبال. والمعنى الإجمالي للآية: أي أنَّ المسلمين يؤمنون بكل الأنبياء ﷺ؛ لأن جميع الأنبياء -ﷺ- دعوا إلى الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له، فدين الله واحد -وإن اختلفت أحكام الشرائع-، وهذا الإيمان بجميع الأنبياء واقعٌ على وجهٍ ليس فيه تفريق بين أحد منهم وبين نظيره، فلا يؤمنون ببعض الأنبياء ويكفرون ببعضهم الآخر كما يفعل أهل الكتاب من اليهود والنصارى^(١).

الدلالات العقديّة: أما عن الدلالات العقديّة المستفادة فتظهر من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: وجوب الإيمان بجميع الأنبياء من غير تفريق ولا تبعيض، كما في قوله سبحانه: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦].

ونظائر هذه الآية من القرآن أربعة:

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٢١٨/١)، المحرر الوجيز لابن عطية (٢١٥/١).

قول الله تعالى: ﴿ءَاٰمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُوْنَ كُلُّ ءَاٰمَنَ بِاللّٰهِ وَمَلَٰئِكَتِهٖ وَكُتُبِهٖ وَرُسُلِهٖ لَا نَفَرِقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ ﴿٢٨٥﴾ [البقرة: ٢٨٥].

وقوله: ﴿وَمَا اَوْتِيَ مُوسٰى وَعِيسٰى وَالنَّبِيُّوْنَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُوْنَ ﴿٨٤﴾ [آل عمران: ٨٤].

وقوله: ﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْفُرُوْنَ بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَيَقُوْلُوْنَ نُوْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيْدُوْنَ اَنْ يَتَّخِذُوْا بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا ﴿١٥٠﴾ [النساء: ١٥٠].

وقوله: ﴿وَالَّذِيْنَ ءَامَنُوْا بِاللّٰهِ وَرُسُلِهٖ وَلَمْ يُفَرِّقُوْا بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْهُمْ اُولٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيْهِمْ اُجْرَهُمْ وَكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا ﴿١٥٢﴾ [النساء: ١٥٢].

والمراد بـ (التفريق بين الأنبياء) في هذه الآيات: الإيمان ببعض الأنبياء والكفر ببعض، والتبرؤ من بعض وتولي البعض؛ كحال اليهود الذين تبرؤوا من عيسى ومحمد ﷺ، وأقروا بغيرهما من الأنبياء، وكحال النصارى الذين تبرؤوا من محمد ﷺ، وأقروا بغيره من الأنبياء^(١).

أما المؤمنون فإنهم يشهدون لجميع الأنبياء بأنهم رسل الله من عند الله، وأنهم قد بُعثوا بالحق والهدى، ويعتقدون صدقهم؛ إذ الإيمان بالأنبياء جميعهم وعدم التفريق بينهم علامة من علامات أهل الإيمان، والوجه في إيجاب الإيمان

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (١١٠/٣)، والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي (٢١٥/١).

بالأنبياء جميعًا: أُنهم مرسلون من عند الله تعالى، وقد جاؤوا جميعًا بدينٍ واحدٍ أصله التوحيد، أمّا الشرائع فتختلف من نبيٍّ إلى آخر^(١)، كما قال النبي -ﷺ-: «والأنبياء إخوة لعلات؛ أمهاتهم شتى، ودينهم واحد»^(٢)، فأوجب الله تعالى على الناس عبادته بما شرع لهم على السنة الأنبياء ﷺ، فإذا جحدوا بعضهم؛ فقد ردّوا عليهم شرائعهم، وكانوا بمنزلة الممتنع عن العبودية مع كونهم مأمورين بالالتزام واعتقاد كونهم مخاطبين بها، فكان ذلك كإنكار الربّ ونفيه، وهذا الإنكار والجحد كفرٌ؛ لمنافاته أصل التزام العبودية، ومثله: التفريق بين أنبياء الله ورسله في الإيمان بهم؛ فإنّه مكفر^(٣).

والوجه المذكور سابقًا في كفر من فرّق بين الأنبياء في الإيمان بهم يقتضي جعل الكافر بنبيٍّ واحد كالكافر بجميع الأنبياء، ومصادقه قول الله تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ﴾ [الشعراء: ١٠٥]، مع أنّ الذي أتاهم إنما هو نبيٌّ واحد وهو نوح -ﷺ-، لكن حكم الله عليهم بأنهم كذبوا

(١) انظر: الرد على الإخنائي لابن تيمية (ص ١٦٣).

(٢) رواه البخاري، كتاب: الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرِيفًا﴾ [١٦]، رقم الحديث: (٣٤٤٣)، ومسلم، كتاب: الفضائل، باب: فضل عيسى -ﷺ-، رقم الحديث: (٢٣٦٥).

(٣) انظر: الجامع في أحكام القرآن للقرطبي (٥/٦).

بسائر الأنبياء؛ لأن أصل دعوة جميع الأنبياء واحدة، وهي مضمون شهادة التوحيد: لا إله إلا الله^(١).

ومن صُور التفريق في الإيمان بالأنبياء: ما يعتقدُه الفلاسفة الذين يُقِرُّون بجميع الأنبياء، إلا أنهم في إيمانهم يجنس الأنبياء يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض؛ فأعلاهم يؤمن بدرجة من درجات وحي الله إلى عباده لا يؤمن بما فوقها - كما ذكر ابن سينا (ت ٤٢٧هـ)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ) وأمثالهما-، وفي الغيبيات يؤمنون ببعض ما أخبرت به الرسل ويكفرون ببعض، وكذلك فيما أمروا به، فهم يؤمنون ببعض نوع الرسالة ويكفرون ببعض^(٢).

وليس ثمة إشكال في الإيمان بهم جميعاً مع كون شرائعهم قد نُسخت^(٣)؛ إذ الواجب تجاههم اعتقاد أنهم رسلٌ من عند الله حقاً^(٤)، كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [الأعراف: ٤٣]، وأهم قد بلغوا ما أرسلهم الله به على الوجه الذي أمروا به^(٥)، كما قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَبْلُغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكُنْ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾^(٦)

(١) انظر: تفسير السمعاني (٢٠/٤)، والجامع في أحكام القرآن للطبري (٥٤/٩)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٦٦/٢)، وبدائع الفوائد لابن القيم (١٥٦٨/٤)، وأضواء البيان للشنقيطي (٧٧٦/٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٢٠٦/١٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٧٣٩/١).

(٤) انظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (٢٣٧/١).

(٥) انظر: شرح العقيدة الطحاوي لابن أبي العز (٤٢٣/٢).

[الأحزاب: ٣٩]، أمّا الشرائع فالواجب العمل بشريعة من أرسل إلينا من الأنبياء، وهو محمد -ﷺ-، وهذا قدرٌ زائدٌ على الإيمان ببقية الرسل ﷺ، قال المروزي (ت ٢٩٤هـ): "وتؤمنُ بمحمد -ﷺ-، وإيمانك به غير إيمانك بسائر الرسل، إيمانك بسائر الرسل إقرارك بهم، وإيمانك بمحمد -ﷺ- إقرارك به وتصديقك إياه، واتباعك ما جاء به، فإذا اتبعت ما جاء به: أدّيت الفرائض، وأحللت الحلال، وحرّمت الحرام، ووقفت عند الشبهات، وسارعت في الخيرات" (١).

المسألة الثانية: لا تعارض بين الإيمان بجميع الأنبياء من غير تفريق، وبين اعتقاد التفاضل بينهم:

الإيمان بسائر الأنبياء والرسل -ﷺ- لا يُنافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض؛ إذ الأنبياء والرسل -ﷺ- مشتركون في فضل النبوة، وإنما وقع التفاضل بينهم بأوجهٍ أخرى، اختصَّ الله تعالى بها بعض الأنبياء دون بعض، قال القرطبي (ت ٦٥٦هـ): "إن المنع من التفضيل إنما هو من جهة النبوة التي هي خصلة واحدة لا تفاضل فيها، وإنما التفضيل في زيادة الأحوال والخصوص والكرامات والألطف والمعجزات المتباينات، وأما النبوة في نفسها فلا تتفاضل، وإنما تتفاضل بأمور آخر زائدة عليها" (٢).

(١) تعظيم قدر الصلاة (٣٩٣/١)، وانظر: المنهاج في شعب الإيمان للحليمي (٢٣٨/١).

(٢) الجامع في أحكام القرآن (٢٦٢/٣)، وانظر: التوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملقن (٣٠٣/١٩).

والأدلة على قول: التفاضل بين الأنبياء كثيرة، منه قول الله سبحانه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْ كَلِمَ اللَّهِ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَعَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة: ٢٥٣]، وقال: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ وَعَآتَيْنَا دَاوُدَ زُورًا﴾ [الإسراء: ٥٥]، فذكر الله تعالى في هاتين الآيتين قضيتين^(١): الأولى: إثبات وقوع التفاضل بين الأنبياء، الثانية: ذكر بعض أوجه التفاضل بينهم، ومنها: تكليم الله تعالى لبعض الرسل، وإيتاء بعضهم البيئات، وتأيينه بجبريل - عَلَيْهِ السَّلَام -، وإنزال الكتب على بعضهم، قال الشاطبي (ت ٧٩٠هـ): "بين أصل التفضيل، ثم ذكر بعض الخواص والمزايا المخصوص بها بعض الرسل"^(٢). وقد ذكر القاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) أنَّ أصول ما يحصل به التفاضل بين الأنبياء يرجع إلى ثلاثة أمور^(٣):

- أن تكون آيته ومعجزاته أجمهر وأشهر.
- أن تكون أمته أركى وأكثر.
- أن يكون في ذاته أفضل وأظهر، وفضله في ذاته راجع إلى ما خصه الله به من كرامته واختصاصه؛ كالكلام، أو الخلة، أو الرؤية، أو ما شاء الله من اللطافة ونحو ولايته، كما قال سبحانه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (٣٥٤/٥)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦٧٠/١).

(٢) الموافقات (٢٩١/٥).

(٣) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (٢٢٧/١، ٢٢٨).

فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَّنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ
وَأَتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴿٢٥٣﴾
[البقرة: ٢٥٣].

واعتماد التفضيل بين الأنبياء لا يُنافي قول النبي -ﷺ- أنه قال: «لا
تفضلوا بين الأنبياء»^(١)، وقد ذكر أهل العلم أوجهًا لدفع ما تُؤهّم تعارضه،
ومن أبرز تلك الأوجه ثلاثة^(٢):

أَنَّ المراد بالنهي التفضيل بمجرد الرأي والعصبية، بل الواجب القول
بمقتضى الدليل.

أَنَّ النهيَ متوجّهٌ إلى الإخبار عن التفاضل على جهة التعيين
والتخصيص؛ إذ إنّه يُفضي إلى توهُّم النقص في المفضول، أما الإطلاق في
ذكر التفاضل دون تعيين المفضول فمشروع بدلالة النصوص، والمقصود: أن
الإخبار عن التفاضل على جهة تعيين الفاضل من المفضول، وذكرهما
باسميهما، مما قد يتوهم نقص المفضول المعين باسمه، وهذا ينافي تعظيم قدر
هذا النبي المعين، وأما على سبيل الإطلاق فلا محذور فيه.

أَنَّ النهيَ متوجّهٌ إلى التفضيل بين الأنبياء من عند أنفسنا؛ لأنّ مقام
التفضيل بينهم إنما هو إلى الله -ﷻ-، والواجب فيه الانقياد والتسليم.

(١) رواه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى وإن يونس لمن المرسلين، رقم
الحديث: (٢٤١٢)، ومسلم، كتاب: الفضائل، باب، رقم الحديث: (٢٣٧٤).
(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤٢٢/١)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٤٣٦/١٤)،
وشرح العقيدة الطحاوية (١٥٩/١، ١٦٠)، والجامع في أحكام القرآن (٢٦٢/٣).

المبحث الرابع الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله

تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [٧٦] ﴿الأنعام: ٧٦﴾.

وردت هذه الآية في سياق مناظرة الخليل إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لأبيه وقومه، وكانوا قومًا مشركين، يعبدون مع الله تعالى الكواكب، والشمس، والقمر، ويعظمونها، وسياقها كالاتي:

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَأَزْرَأْتَتَّخِذَ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَبُّكَ وَقَوْمِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [٧٤] ﴿الأنعام: ٧٤-٧٥﴾.

وقد ورد في آخر الآية نفي صريح، حيث استعمل فيه أداة النفي (لا)، وهي من حروف النفي الصريح، وهي أم الباب، وأكثر الأدوات استعمالاً، وقد دخلت على الجملة الفعلية، وبالتحديد دخلت على الفعل الماضي: (أحب)، والمنفي هو: الأفل، فأفادت تأكيد النفي، وأن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لا يحب من كانت هذه صفته، بل يحب الإله المعبود، الحي القيوم، السميع البصير، الذي له الأسماء الحسنى، والصفات العلى.

والمعنى العام للآية: أن إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - أراد نفي ألوهية الكوكب الذي كان يعبده قومه، واستدل لهم بصفة الأفل، التي ليست من صفات الإله الرب الذي يستحق العبادة المعبود سبحانه، فبيّن لهم أن الأفل هو الغائب الذاهب، وأنه الذي يغيب عن عابده وتحجبه عنه الحواجب فلا يرى عابده،

ولا يسمع كلامه ولا يعلم، ولا ينفعه ولا يضره بسبب ولا غيره، فأى وجه لعبادة من يأفل^(١)؟

ففي الآية بيانٌ لنقص وضعف ما يُعبد من دون الله تعالى، وبيانٌ لكمال الله تعالى؛ إذ هو الخالق، البارئ، السميع البصير، المتصف بالكمال، المنزه عن سائر النقائص، وتقرير ذلك: أنَّ الأفل هو الذي يذهب ويجيء، ويظهر ويغيب، فليس قائماً في الوقت كله، وإنما يقصده عابدوه في وقت ظهوره، فإذا غاب فات مقصودهم ومطلوبهم، ومثل هذا لا يصلح أن يكون ربًّا؛ فانفتت عنه الربوبية^(٢).

الدلالات العقديّة: أما عن الدلالات العقديّة المستفادة فتظهر من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: معنى (الأفول) في قوله تعالى: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]: وليبان معنى هذه الآية سبب، وهو أن طوائف المتكلمين، كالأشاعرة، وغيرهم استدلّوا بهذه الآية على حدوث الأجسام؛ ليتوصلوا بذلك إلى نفي الحدوث عن الربّ تعالى، ومن بعدها نفي الصفات الاختيارية الفعلية المتعلقة بمشيئة الربّ تعالى.

(١) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٥٧١/١)، وجامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٤٨٥/١١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠٦/١٦-٢٠٧).

وعليه ظهرت بعض المعاني الفاسدة في تفسير هذه الآية، فوجب بيان المعنى الحق، وتمييزه عن تلك المعاني المخالفة، فالمعاني المذكورة تحتها هي على النحو الآتي:

المعنى الأول: وهو أصل المعنى الصحيح، وأن الأفلو معناه: الغياب والذهاب والاحتجاب، يقال: أفل الكوكب: إذا غاب واحتجب، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولاً: أي غابت، وهذا المعنى هو باتفاق أهل اللغة والتفسير، وهذا مما هو معلوم بالاضطرار من لغة العرب التي نزل بها القرآن^(١).

قال الأزهري (ت ٣٧٠هـ) - رحمته الله - وهو أحد أئمة اللغة -: " يُقال: أفلت الشمس تأفل وتأفل، أفلاً وأفولاً، فهي أفلة وأفل، وكذلك القمر يأفل: إذا غاب، قال الله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] أي: غاب وغرب"^(٢).

وقال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ) - رحمته الله -: "الهمزة والفاء واللام أصلان: أحدهما العَيْبَةُ، والثاني الصغار من الإبل. فأما الغيبة فيقال: أفلت الشمس غابت، ونجوم أفل. وكل شيء غاب فهو آفل"^(٣).

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٥٤/٦)، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١٠٩/١)، وجامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٤٨٥/١١)، وتفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم (١٣٢٨/٤).

(٢) تهذيب اللغة (٢٧١/١٥).

(٣) مقاييس اللغة (١١٩/١).

فهذا هو المعنى الصحيح المتفق، ولم يشذ عن هذا أحد من أهل اللغة^(١)، وقد ظهرت بعد ذلك بعض المعاني الفاسدة التي قال بها المتكلمون؛ كالجهمية والمعتزلة والأشاعرة ومن وافقهم، وقال ببعضها ملاحدة الفلاسفة، كابن سينا وغيره، وهي على النحو الآتي:

المعنى الثاني: الحركة، وهذا تفسير المتكلمين من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة^(٢)، ومن وافقهم، حيث قالوا: حلول الحوادث بالله تعالى أفول، والخليل قد قال: ﴿لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]، والأفل: هو المتحرك الذي تقوم به الحوادث، فيكون الخليل قد نفى المحبة عمّن تقوم به الحوادث، فلا يكون إلهًا^(٣).

المعنى الثالث: التغير، وهذا كالذي قبله من تفسيرات المتكلمين، حيث قالوا: الأفول عبارة عن التغير، وهذا يدل على أن المتغير لا يكون إلهًا أصلاً^(٤).

(١) انظر: الصحاح للجوهري (٤/١٦٢٣)، والقاموس المحيط للفيروز آبادي (ص ١٢٤٢)، ولسان العرب لابن منظور (١١/١٨)، وغيرها كثير.

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٩٥) (ص ١٣٠، ١٣١)، رسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري (ص ١٨٥)، اللمع لأبي الحسن الأشعري (ص ٢٢، ٢٣)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني (ص ٢٤٥)، مفاتيح الغيب للرازي (٢/٣٢٥، ٣٣٢).

(٣) انظر: مجموع فتاوى لابن تيمية (٦/٢٥٢).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٨٤).

وهذان المعنيان: الثاني والثالث من المعاني الفاسدة التي ذكرها المتكلمون، وفتحوا الباب على ملاحظة الفلاسفة، كابن سينا (ت ٤٢٧ هـ) وغيره؛ لتحريف الكلم عن مواضعه، ففسروا (الأفول) بالمعنى الآتي، وهو: المعنى الرابع: الإمكان، قالوا: إن معنى الأفول: الإمكان، وإن الهوي في حضيرة الإمكان أفول بوجه ما، وإن كل ما سوى الله آفل، بمعنى كونه قديماً أزلياً، حتى جعلوا السماوات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تزال آفلة، وأن أفولها وصف لازم لها؛ إذ هو كونها ممكنة، والإمكان لازم لها، وعليه يكون معنى: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]: لا أحب الممكن المعلوم، وإن كان قديماً أزلياً^(١).

بيان بطلان المعاني الفاسدة:

إن المعاني الثلاثة المذكورة سابقاً كلها معانٍ فاسدة باطلة، ذكرها أهل الكلام؛ للاستدلال على نفي الحدوث عن الربّ تعالى، وأن الحوادث لا تقوم بالربّ تعالى؛ وذلك ليتوصلوا بهما إلى نفي الصفات الاختيارية الفعلية القائمة بذات الربّ تعالى، التي يفعلها متى شاء، كيف شاء سبحانه، والردّ عليهم من أوجه:

١- إجماع أهل اللغة والتفسير - كما تقدّم - على أن الأفول: هو المغيب والتغيب، كما أجمعوا على أن الأفول ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية وهو الانتقال، أو حركة في الكم كالنمو، أو في الكيف كالتسود

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١١)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/٥٥٠).
(٢٨٧، ٢٨٦/٦).

والتبييض، ولا هو التغيير، فلا يُسمَّى في اللغة كل متحرك أو متغير آفلاً، ولا أنه أفل، فلا يقال للمصلي أو الماشي: إنه آفل، ولا يقال للتغيير الذي هو استحالة، كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفل، ولا إذا كانت متحركة في السماء يقال: إنها أفلت، ولا أن الريح إذا هبت يقال: إنها أفلت، ولا أن الماء إذا جرى يقال: إنه أفل، ولا أن الشجر إذا تحرك يقال: إنه أفل، ولا أن الآدميين إذا تكلموا أو مشوا وعملوا أعمالهم يقال: إنهم أفلوا، بل ولا قال أحد قط: إن من مرض أو اصفرَّ وجهه، أو احمرَّ يقال: إنه أفل^(١).

فهذه المعاني هي خلاف إجماع أهل اللغة والتفسير، بل هي خلاف ما علم بالاضطرار من الدِّين؛ والنقل المتواتر للغة والتفسير، وهذه الأقوال من أعظم الأقوال افتراء على الله، وعلى كلامه -ﷺ- وعلى خليله إبراهيم -عليه السلام- وعلى رسول الله -ﷺ- المبلغ عن الله وعلى أمة محمد جميعاً، وعلى جميع أهل اللغة، وعلى جميع من يعرف معاني القرآن^(٢).

"وأفسد من ذلك قول من جعل الأفل بمعنى الإمكان، وجعل كل ما سوى الله آفلاً، بمعنى كونه قديماً أزلياً، حتى جعل السماوات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تزال آفلة، وأن أفلها وصف لازم لها؛

(١) انظر: دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١١٠/١)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨٤/٦).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨٤/٦)، ودره تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١١١/١).

إذ هو كونها ممكنة، والإمكان لازم لها، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن افتراء ظاهرًا يعرفه كل أحد^(١).

٢- أن إبراهيم الخليل -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب، ولا على إثبات الصانع، وإنما احتجَّ بالأفول على بطلان عبادتها، فإن قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب، ويدعوونها من دون الله لم يكونوا يقولون: إنها هي التي خلقت السماوات والأرض، فإن هذا لا يقوله عاقل^(٢).

٣- أن الله تعالى قال: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلَاقَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يُقَوْمُ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾ [الأنعام: ٧٦-٧٩].

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركًا، وهو الذي يسمونه تغييرًا، فلو كان قد استدللَّ بالحركة المسماة تغييرًا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازعًا^(٣)، والخليل -عَلَيْهِ السَّلَامُ- قال ذلك -أي: الأفول- بعدما غاب القمر والشمس، فلا يصح تفسيره إذن بالحركة.

(١) دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١١).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين لابن تيمية (٣٠٥-٣٠٦)، دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية

(١/٣١٥)، منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١/٢٠٣).

(٣) انظر: دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١٠).

فقصة الخليل حجة عليهم لا لهم، حيث أخبر الله في كتابه: أنه من حين بزغ الكوكب والقمر والشمس، وإلى حين أفولها لم يقل الخليل: لا أحب البازغين، ولا المتحركين، ولا المتحولين، أو: لا أحب من تقوم به الحركات، ولا الحوادث، ولا قال: شيئاً مما يقوله النفاة حين أفل الكوكب والشمس والقمر^(١).

"فإنه لما رأى كوكباً وتحرك إلى الغروب فقد تحرك ولم يجعله آفلاً، ولما رأى القمر بازغاً رآه متحركاً ولم يجعله آفلاً، فلما رأى الشمس بازغة علم أنها متحركة ولم يجعلها آفلة، ولما تحركت إلى أن غابت، والقمر إلى أن غاب لم يجعله آفلاً"^(٢)، وعليه فإن نفي المحبة ليس لأنها متحركة، بل لأنها أفلت؛ أي: غابت، وهذه الصفة ليس من صفات الإله الحق كما تقدّم تقريره.

٤- "أن لفظ التغيير والتحريك مجمل. إن أريد به التحريك أو حلول الحوادث: فليس هو معنى التغيير في اللغة، وليس الأفل هو التحريك ولا التحريك هو التغيير، بل الأفل أخص من التحريك والتغيير أخص من التحريك. وبين التغيير والأفل عموم وخصوص؛ فقد يكون الشيء متغيراً غير آفل، وقد يكون آفلاً غير متغير، وقد يكون متحركاً غير متغير ومتحركاً غير آفل، وإن كان التغيير أخص من التحريك على أحد الاصطلاحين: فإن لفظ الحركة قد يُراد بها: الحركة المكانية وهذه لا تستلزم التغيير، وقد يراد به أعم من ذلك كالحركة في الكيف والكم، مثل حركة النبات بالنمو، وحركة نفس الإنسان

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١١٠/١).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٨٥/٦).

بالمحبة والرضا والغضب والذكر، فهذه الحركة قد يعبر عنها بالتغير، وقد يراد بالتغير في بعض المواضع الاستحالة. ففي الجملة: الاحتجاج بلفظ التغير إن كان سمعيًا فالأفول ليس هو التغير وإن كان عقليًا، فإن أريد بالتغير -الذي يمتنع على الرب- محل النزاع: لم يحتج به، وإن أريد به مواقع الإجماع فلا منازعة فيه^(١).

٥- أن من فسّر الأفول بالحركة مع كونه افتراء ظاهرًا على لغة العرب وعلى القرآن فإن قصة الخليل حجة عليه، فإنه لما رأى القمر بازغًا قال: ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٧]، ولما رأى الشمس بازغة ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ [الأنعام: ٧٨]، فلما أفلت قال: ﴿لَا أُحِبُّ الْأَفْلِتَ﴾^(٢)، فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلًا، فكون الشمس والقمر والكواكب وكل ما سوى الله ممكنًا هو وصف لازم له، لا يحدث له بعد أن لم يكن، وهم يقولون: إمكانه له من ذاته، ووجوده من غيره؛ بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود، ولو قال: فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال: لا أحب الموجودين والمخلوفين؛ كان هذا قبيحًا متناقضًا؛ إذ لم يزل كذلك، فكيف إذا قال: فلما صارت ممكنة، وهي لم تنزل ممكنة^(٢).

"فإنه يلزم على هذا أن يكون كل ما سوى الله آفلًا، ولا يزال آفلًا فإن كل ما سواه ممكن، ولا يزال ممكنًا، ويكون الأفول وصفًا لازمًا لكل ما سوى

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٨٥، ٢٨٦).

(٢) انظر: دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١١، ١١٢).

الله، كما أن كونه ممكنًا وفقيرًا إلى الله وصف لازم له، وحينئذٍ: فتكون الشمس والقمر والكواكب: لم تنزل ولا تزال آفلة، وجميع ما في السماوات والأرض لا يزال آفلاً، فكيف يصح قوله مع ذلك: ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦]"^(١).

المسألة الثانية: معنى قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾: استشكل أهل العلم قوله هذا، واختلفوا في مراده: هل كان من باب التقرير، أو كان من باب المناظرة؟ على قولين مشهورين:

القول الأول: وهو أن المقام مقام مناظرة، وإقامة للحجة على قومه، لا مقام اعتقاد ونظر، حيث ناظر قومه في عبادة الكواكب، والشمس، والقمر، ولم يقلها معتقداً لربوبيتها، وإنما قالها مقيماً للحجة عليهم، ومبطلاً لألوهيتها، وقال بهذا القول جماعة من المفسرين قديماً وحديثاً؛ كالحافظ ابن كثير (ت ٥٧٤هـ)، وابن حجر (ت ٨٥٢هـ)، والسعدي (ت ٣٧٦هـ)، والشيخ الشنقيطي (١٣٩٣هـ)، وغيرهم، وهو القول الحق والصواب، وذلك من أوجه^(٢):

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦/٢٨٦-٢٨٧).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١٠)، وجامع البيان في تأويل القرآن للطبري (١١/٤٨٤-٤٨٥)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٦/٩٧)، وفتح الباري لابن حجر (٦/٤٥١)، وتيسير الكريم الرحمن للسعدي (ص ٢٩٢)، وأضواء البيان للشنقيطي (٢/٢٣٧).

أحدها: سياق الآيات كلها يدل على هذا القول؛ وذلك كقوله تعالى في أول الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ ءَأَزَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّي أَرَأَيْتَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾﴾ [الأنعام: ٧٤].

ويدل عليه كذلك سياق الآيات بعدها، كقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمٰوٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الأنعام: ٧٥].

وقوله تعالى: ﴿وَحَآجَّهُ وِقَوْمُهُ﴾ [الأنعام: ٨٠] إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتِنَا ءَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾ [الأنعام: ٨٣].

فهذا كله يدل دلالة صريحة أن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- كان جازماً بربوبية الربّ تعالى، واستحقاقه للألوهية، وأنه كان من الموقنين بذلك، وأن عبادة قومه للكواكب هي من جنس الشرك بالله تعالى.

الثاني: أن باب المناظرة يختلف عن باب التقرير؛ فقد يقول المناظر الشيء الذي لا يعتقد؛ ليبي الحجة على خصمه، كما قال في تكسيه للأصنام: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسَأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنبياء: ٦٣]، قال ذلك جواباً لقولهم: ﴿قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِءَالِهَتِنَا يٰكِبْرَاهِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ [الأنبياء: ٦٢].

وكما يقول أحد المتناظرين لصاحبه معارضاً له في قول باطلٍ قال به بباطل من القول، على وجه مطالبته إياه بالفُرقان بين القولين الفاسدين عنده، اللذين يصحّ خصمه أحدهما ويدعي فساده الآخر.

الثالث: أن يقال: مما يدل على أن الباب هو باب المناظرة: أنه قال ذلك على وجه الاستفهام الإنكاري، فيكون المعنى: أهذا ربي؟! وهو يريد: ليس هذا ربي، وهذا مستعمل في لغة العرب، حيث يحذفون الألف التي تدل على الاستفهام.

الرابع: أنه لا أحد من بني آدم كان يعتقد أن كوكباً من الكواكب خلق السماوات والأرض، وكذلك الشمس والقمر ولا كان المشركون قوم إبراهيم يعتقدون ذلك، بل كانوا مشركين بالله يعبدون الكواكب ويدعوونها وينون لها الهياكل، ويعبدون فيها أصنامهم، وجمهور المشركين كانوا مقرّين بربوبية ربّ العالمين، والمنكر له قليل مثل فرعون ونحوه، وقوم إبراهيم كانوا مقرّين بالصانع، ولهذا قال لهم إبراهيم الخليل: ﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ ﴿٧٥﴾ أَنتُمْ وءَابَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ ﴿٧٦﴾ فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧]، فعادى كل ما يعبدونه إلا رب العالمين^(١).

فلم يكن مراد إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من قوله: هذا ربي: ربّ العالمين؛ أي أن هذا الذي أشار إليه سواء كان كوكباً أو شمساً أو قمراً أنه رب العالمين وأنه صانع هذا الكون، ولا كان قومه يعتقدون بهذا الاعتقاد حتى يدلهم على فساده، بل كان مراده الاستدلال على نفي الشريك، وإبطال عبادة ما سوى الله تعالى^(٢).

(١) انظر: مجموع فتاوى لابن تيمية (٥/٥٤٨، ٥٤٩).

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية (١/١١٠).

الخامس: أن الله تعالى أعلم حيث يجعل رسالته، فلم يجعل الله تعالى رسالته إلا في نبيٍّ موخِّد على الفطرة بعد بلوغه، ويستحيل أن يكون نبيٌّ قد اصطفاه الله تعالى يأتي عليه زمانٌ وهو متلبِّسٌ بضدِّ التوحيد، ولو قُدِّر ذلك لم يجز اختصاصه بالنبوة والرسالة؛ لأنَّه لم يتميِّز عن الكفار بأظهر الأشياء وهي التوحيد، والله تعالى إنما يُكرم بعض خلقه ويحبِّبهم ويصطفىهم؛ لكمالهم في أخلاقهم، وأوصافهم وأحوالهم^(١).

القول الثاني: أن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- قال ذلك في حال نظره، وقال بعضهم: إنَّ إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لما قال تلك المقالة لم يكن قد بلغ سنَّ البلوغ والتكليف، بل وقع منه ذلك في حال صِغره قبل جريان قلم التكليف عليه، فلا يُقال حينئذٍ: إنَّه قد وقع في الكفر، وهذا القول أقرب بظاهر الآية، وهو مروى عن ابن عباس (ت ٦٨ هـ) وغيره^(٢)، ومن القائلين به: ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-، وغيره^(٣).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ﴾ [الأنعام: ٧٧]، قالوا: وهذا يدل على الحيرة والتحير^(٤).

قال ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ) -رَضِيَ اللهُ عَنْهُ-: "وفي خبر الله تعالى عن قول إبراهيم حين أفل القمر: ﴿لَئِنْ لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٤٨٤/١١).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٤٨٠/١١).

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٤٨٤/١١).

(٤) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٤٨٥/١١)، وزاد المسير لابن الجوزي (٧٤/٣).

الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ [الأنعام: ٧٧]، الدليل على خطأ هذه الأقوال التي قالها هؤلاء القوم، وأن الصواب من القول في ذلك: الإقرارُ بخبر الله تعالى الذي أخبر به عنه، والإعراض عما عداه" (١).

وقد أُبطل هذا القول من أوجه:

١- أن الله تعالى نفى عن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- الشرك في الماضي في أكثر من آية في القرآن الكريم، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِثْلَ آبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٣١﴾﴾ [الأنعام: ١٦١]، ونفي الكون الماضي يستغرق جميع الزمن الماضي، فتقرَّر أن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لم يسبق أن وقع في الشرك تعالى من قبل (٢).

٢- وهو في الجواب عما استدلوا به، حيث يقال: إنَّ دأب رسل الله وأنبيائه هو سؤال الله الهدى والاستعاذة به من الضلال، والله سبحانه قد أخبر أنه ألهم إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- الحق والحجة منذ صِغَرِهِ، وقد سبق في علمه سبحانه أهلية إبراهيم لذلك، كما قال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾ [الأنبياء: ٥١]، كما هداه الله إلى الارتفاع والرقي في معارج اليقين بالنظر في الآيات الكونية، كما قال: ﴿وَكَذَلِكَ نُزِّيَ إِبْرَاهِيمَ

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (١١/٤٨٥).

(٢) انظر: أضواء البيان للشنقيطي (٢/٢٣٧).

مَلَكَوَتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿٧٥﴾ [الأنعام: ٧٥]، فهل يستقيم بعد ذلك أن يتركه متحيراً لا يهتدي إليه؟! (١).

المبحث الخامس: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ [الأنعام: ٨٠]

وردت هذه الآية في سياق مناظرة ومحاجة إبراهيم لأبيه وقومه، وكانوا يعبدون الكواكب، ويشركونها مع الله تعالى في العبادة، وتما الآية قوله تعالى: ﴿وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٨٠﴾ [الأنعام: ٨٠].

وقد ورد في وسط الآية نفي صريح، حيث استعمل فيه أداة (لا)، وهي من حروف النفي الصريح، وهي أم الباء، وأكثر الأدوات استعمالاً، وقد دخلت على الجملة الفعلية، وبالتحديد دخلت على الفعل المضارع: (أخاف)، والمنفي هو: نفي الخوف من آلهتهم التي أشركوها مع الله تعالى، وأن يناله منها سوء أو مكروه.

والمعنى العام للآية: أن إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- أخبر قومه لما حاولوا إرهابه بتلك الآلهة التي يعبدونها، أخبرهم بأنه لا يخافها ولا يخشى أن تمسه بضرب

(١) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٧٤/٣).

ومكروه؛ لأنها لا تملك النفع والضرر، وإنما خوفه من الله تعالى الذي يملك الضر والنفع، فهو إذا أراد أن يُصيّبني مكروه فهو المالك له القادر عليه، وخوفي إنما هو منه سبحانه فحسب دون غيره^(١).

الدلالات العقديّة: أما عن الدلالات العقديّة المستفادة من الآية فتظهر من خلال المسائل الآتية:

المسألة الأولى: معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ [الأنعام: ٨٠]، تقدّم ذكر المعنى العام للآية، إلا أن بعض أهل العلم تكلم عن الآية من جهة الاستئناف وغيره، ومن جهة (ما) هل هي مصدرية، أم غير ذلك؟ ويظهر ذلك على النحو الآتي^(٢):

أ- ذكر بعض أهل العلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون مستأنفة: أخبر -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بأنه لا يخاف ما تشركون به ربّه ثقةً به، وكانوا قد خوّفوه من ضررٍ يحصل له؛ بسبب أنه سبّ آلهتهم.

ب- ويحتمل أن تكون في محلّ نصبٍ على الحال باعتبارين:
أحدهما: أن تكون ثانيةً عطفًا على الأولى، فتكون الحالان من الياء في «أتحاجوني».

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٦٤/٩)، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢٦٨/٢).

(٢) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي (٢٠/٥)، واللباب في علوم الكتاب لأبي حفص النعماني (٢٥٥/٨).

والثاني: أنها حال من الياء في «هداني»، فتكون جملةً حالية من بعض جملة حالية فهي قريبة من الحال المتداخلة، إلا أنه لا بد من إضمار مبتدأ على هذا الوجه قبل الفعل المضارع؛ لما تقدّم من أن الفعل المضارع بـ: (لا) حكمه حكمُ المثبت من حيث إنه لا تباشره الواو.

و(ما) يجوز فيها الأوجه الثلاثة: أن تكونَ مصدريةً، وعلى هذا فالهاء في (به) لا تعود على (ما) عند الجمهور، بل تعود على الله تعالى، والتقدير: ولا أخاف إشراككم بالله، والمفعول محذوف: أي ما تشركون غير الله به، وأن تكون بمعنى الذي، وأن تكون نكرةً موصوفةً، والهاء في (به) على هذين الوجهين تعود على (ما)، والمعنى: ولا أخاف الذي تشركون الله به، فحذف المفعول أيضًا كما حذفه في الوجه الأول.

وقدّر أبو البقاء (ت ٦١٦هـ) قبل الضمير مضافًا، فقال: ويجوز أن تكون الهاء عائدة على (ما)؛ أي: ولا أخاف الذي تشركون بسببه، ولا حاجة إلى ذلك.

ورجح ابن عاشور (ت ١٣٩٣هـ): أن (ما) موصولة، والضمير العائد محذوف، والتقدير: ما تشركون به، والوجه في ذلك: أنّ متعلّق فعل البراءة هو الذوات دون المعاني، ونأياً عن أن يحصل التكرار مع ما بعده في قوله: (وما أنا من المشركين)، وجوّز ابن عاشور كونَ (ما) في الآية مصدرية، والتقدير: من إشراككم^(١).

(١) انظر: التحرير والتنوير (٣٢٢/٧)

المسألة الثانية: الدلائل العقيدة المستفادة من قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، وينتظم الكلام عليها تحت الأوجه الثلاثة: الوجه الأول: ذكر بعض أهل التفسير أن عموم معنى الآية يحتمل المعاني الآتية^(١):

أحدها: يحتمل لا أخاف إلا إن عصيت ربي شيئًا، فعند ذلك أخاف، وأما إذا هداني ربي فإني لا أخاف بتركي عبادتهم.

الثاني: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي﴾ إلا أن يبتليني ربي بشيء من المعصية، فعند ذلك أكون في مشيئته؛ إن شاء عذبي وإن شاء لم يعذبني.

الثالث: وهو أنه خاف أن يضلّه الله تعالى بعد الهدى؛ فقد جاء عن مقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ) أنه قال في تفسير هذه الآية: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ﴾ [الأنعام: ٨٠]، يعني بالله من الآلهة، وهي لا تسمع ولا تبصر شيئًا، ولا تنفع ولا تضر، وتحتونها بأيديكم: ﴿إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، فيضلني عن الهدى فأخاف من آهتكم أن تصيبني بسوء^(٢)، وبنحو هذا المعنى قاله جماعة من أهل التفسير، وهو الخوف من الضلال بعد الهدى^(٣).

(١) انظر: التفسير الوسيط للقرآن الكريم لمحمد سيد طنطاوي (١١٣/٥)، والوجيز في تفسير

الكتاب العزيز للواحدي (ص ٣٦٣)، وإيجاز البيان عن معاني القرآن للنيسابوري (١/٣٠٠).

(٢) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (١/٥٧٢، ٥٧٣).

(٣) انظر: بحر العلوم للسمرقندي (١/٤٦٣).

ومما يؤيد هذا المعنى - وهو فائدة جليلة القدر - وهي أن الأنبياء -
 ﷺ - لم يكونوا آمنين على أنفسهم بالعصمة عن الزلات التي لديها يخاف
 زواد ما أنعموا به وإن ظهرت عصمتهم اليوم عندنا، ألا ترى إلى قصة إبراهيم
 - ﷺ - عند محاجة قومه قال: ﴿أُحْجِرُنِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدِينَنِّي وَلَا أَخَافُ مَا
 تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، وقال: ﴿وَأَجْبَنِي وَبَنِيَّ
 أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ﴾ [إبراهيم: ٣٥]، فخاف زوال ما أكرم به، وخشي أن
 يُبتلى بما ابتلي به أهل المعاصي حتى فزع إلى الدعاء، وقال في قصة شعيب -
 ﷺ -: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا﴾
 [الأعراف: ٨٩]، وقال في قصة يوسف - ﷺ -: ﴿مَا كَانَ لِأَخِي أَنْ يَأْتِيَ
 دِينَ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ [يوسف: ٧٦]، فثبت أنه لم يتبين لهم حقيقة
 العصمة عن الوقوع في الزلات التي تزيل النعم.

الوجه الثاني: اختلف أهل العلم في حقيقة الاستثناء في هذه الآية، هل
 هو استثناء متصل أم منقطع؟ على قولين^(١):

القول الأول: أن الاستثناء هاهنا متصل، وزعم بعض أهل العلم أنه
 أظهر الأقوال، إلا أن القائلين بهذا القول اختلفوا في المستثنى منه:

(١) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي (٢١/٥)، وإيجاز البيان عن معاني
 القرآن للنيسابوري (٣٠٠/١)، والجامع لإحكام القرآن للقرطبي (٢٩/٧)، والتسهيل لعلوم
 التنزيل لابن جزي (٢٦٧/١)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٦٣/٣).

أ- فجعله بعضهم زماناً، والمعنى: إلا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف، وحذف الوقت؛ أي: لا أخاف معبوداتكم في وقتٍ قط؛ لأنها لا تقدر على منفعتي ولا مَضَرَّتِي إلا إن شاء ربي.

ب- وجَعَلَهُ بعضهم حالاً، وتقديره: إلا في حال مشيئة ربي؛ أي: لا أخافها في كل حال إلا في هذه الحال.

القول الثاني: أن الاستثناء هاهنا منقطع، وقد ذهب إليه كثير من أهل العلم، ومَن ذهب إلى انقطاعه: ابن عطية، وأبو البقاء (ت ٦١٦هـ) في أحد الوجهين، والسمعاني (ت ٤٨٩هـ)، والبغوي (ت ٥١٦هـ)، والقرطبي (٦٥٦هـ)، وابن كثير (ت ٧٧٤هـ)، وغيرهم، ثم ذكروا في تقديره معاني، فقال بعضهم: تقديره: "لكن مشيئة الله إياي بضراً أخاف"، وقال ابن عطية: "استثناء ليس من الأول، ولما كانت قوة الكلام أنه لا يخاف ضرراً استثنى مشيئة ربه في أن يريد بضراً" (١).

وقال السمعي (ت ٤٨٩هـ): "لكن إن شاء ربي أن يأخذني بشيء، أو يعذبني بجرمي؛ فله ذلك" (٢).

وقال البغوي (ت ٥١٦هـ): "لكن إن يشأ ربي شيئاً أي سوء، فيكون ما شاء" (٣).

(١) المحرر الوجيز لابن عطية (٣١٥/٢).

(٢) انظر: تفسير السمعي (١٢١/٢).

(٣) انظر: تفسير البغوي (١٦٣/٣).

الوجه الثالث: تكلم بعض أهل العلم عن قوله تعالى: ﴿شَيْئًا﴾ [الأنعام: ٨٠]، فقال: يجوز فيه وجهان، أظهرهما: أنه منصوب على المصدر، تقديره: إلا أن يشاء ربي شيئًا من المشيئة.

والثاني: أنه مفعول به ليشاء، وإنما كان الأول أظهر لوجهين: أحدهما: أن الكلام المؤكّد أقوى وأثبت في النفس من غير المؤكّد. والثاني: أنه قد تقدّم أن مفعول المشيئة والإرادة لا يُذكران إلا إذا كان فيهما غرابة كقوله:

ولو شئتُ أن أبكي دمًا لبكيتُهُ^(١).

(١) انظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبي (٢١/٥).

المبحث السادس: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله

تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وردت هذه الآية في سياق مناظرة ومحاجة إبراهيم لأبيه وقومه، وكانوا يعبدون الكواكب، ويشركونها مع الله تعالى في العبادة، وجاء موضعها في آخر المحاجة والمناظرة، وتام الآية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢].

وقد ورد في وسط الآية نفي صريح، استعمل فيه الأداة (لم)، وهي من حروف النفي الصريح، وهي أم الباب، وأكثر الأدوات استعمالاً، وقد دخلت على الجملة الفعلية، وبالتحديد دخلت على الفعل المضارع: (يلبسوا)، والمنفي هو: اختلاط الظلم بالإيمان، "وهو هنا مجاز في العمل بشيئين متشابهين في وقت واحد، شبه بخلط الأجسام كما في قوله: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢]"^(١).

والمعنى الإجمالي للآية: أي أن الذين أخلصوا العبادة لله وحده لا شريك له، ولم يشركوا برهيم شيئاً هم الآمنون المهتدون في الدنيا والآخرة^(٢).
الدلالات العقدية: أما عن الدلالات العقدية المستفادة من الآية فتظهر من خلال المسائل الآتية:

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٣٢/٧).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (١٠٣٢/٢).

المسألة الأولى: جملة: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ هل هي من قول الله تعالى؛ فصلاً في القضاء بين إبراهيم وقومه، أم من قول إبراهيم - ﷺ -، أم من قول قومه؟ اختلف في ذلك على أقوال:

القول الأول: أن هذا فصل القضاء من الله وهو بين إبراهيم - ﷺ - وبين من حاجّه من قومه من أهل الشرك بالله، فهو قول من الله - ﷻ - ابتداء حكم فصل عام لوقت محاجة إبراهيم وغيره، ولكل مؤمن تقدّم أو تأخر^(١).

فقال لهم إبراهيم - ﷺ -: ﴿وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١]، وقد فصل الله سبحانه هذا الحكم وبينه، فقال: الذين وحدّوا الله وأخلصوا في عبادتهم له، ولم يخلطوا توحيدهم بشرك هم أحقُّ الناس بالأمن المطلق في الدنيا والآخرة، بخلاف المشركين؛ فإنَّ الخوف والوجل ملازم لهم في الدنيا والآخرة^(٢).

القول الثاني: أنها من قول قوم إبراهيم - ﷺ - جواباً عليه حين سأل عن أحقيّة أحد الفريقين بالأمن؛ فأجابوا بأنَّ الموحدين الذين يلبسون توحيدهم بشرك هم أحقُّ الناس بذلك، ويكون هذا من جنس الحجة التي

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٦٨/٩)، والمحرم الوجيز لابن عطية (٣١٦/٢)، والتحرير والتنوير لابن عاشور (٣٣٢/٧).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٦٨/٩).

آتاها الله تعالى إبراهيم على قومه؛ إذ حصل لديهم انفكاك بين جهة التأصيل
وجهة التنزيل^(١).

واعترض على هذا القول بأنه لا يصح؛ لأن الشأن في ذلك أن يقال:
قال الذين آمنوا إلخ، ولأنه لو كان من قول قومه لما استمر بهم الضلال
والمكابرة إلى حد أن ألقوا إبراهيم في النار^(٢).

القول الثالث: أن هذا القول هو من قول إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لقومه،
فهي من الحجة التي أوتيتها^(٣)، كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا
إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾﴾
[الأنعام: ٨٣].

وهذا قول جمهور المفسرين^(٤)، فيكون جواباً منه عن قوله: ﴿فَأَىٰ
الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨١﴾﴾ [الأنعام: ٨١]، "تولى
جواب استفهامه بنفسه ولم ينتظر جوابهم؛ لكون الجواب مما لا يسع المسؤول
إلا أن يجيب بمثله، وهو تبكيت لهم. قال ابن عباس (ت ٦٨ هـ): كما يسأل

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٦٩/٩)، والمحزر الوجيز لابن عطية (٣١٥/٢)،
٣١٦.

(٢) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٣٢/٧).

(٣) انظر: المحزر الوجيز لابن عطية (٣١٥/٢).

(٤) حكى ذلك عن الجمهور: ابن عاشور كما في التحرير والتنوير (٣٣١/٧، ٣٣٢).

العالم ويجيب نفسه بنفسه، أي بقوله: «فإن قلت قلت». وله نظائر في هذه السورة^(١).

فهذا أهم الأقوال تحت المسألة، وقد اكتفى ابن جرير (ت ٣١٠هـ) بذكر القولين الأولين، ورجح الأول منهما، فقال -رحمه الله-: "وأولى القولين في ذلك عندي بالصواب قول من قال: هذا خبر من الله تعالى عن أولى الفريقين بالأمن، وفصل قضاء منه بين إبراهيم -عليه السلام- وبين قومه، وذلك أن لو كان من قول قوم إبراهيم الذين كانوا يعبدون الأوثان ويشركونها في عبادة الله، لكانوا قد أقرّوا بالتوحيد، واتبعوا إبراهيم على ما كانوا يخالفونه فيه من التوحيد، ولكنه كما ذكرت من تأويله بدءاً"^(٢).

المسألة الثانية: معنى الظلم الوارد في الآية: اختلف أهل العلم في تفسير الظلم الوارد في الآية إلى أقوال:

القول الأول: أنه الشرك بالله تعالى؛ أي: الشرك الأكبر، وتنوّعت عبارات أهل العلم في ذلك، فمنهم من قال: الشرك، أو الكفر، أو عبادة غير الله تعالى، أو عبادة الأوثان^(٣)، وكلها من باب التنويع في العبارات، وهي تدخل تحت معنى واحد: وهو الشرك بالله تعالى.

(١) التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٣١/٧، ٣٣٢).

(٢) جامع البيان في تأويل القرآن (٣٦٩/٩).

(٣) انظر: تفسير مجاهد (ص ٣٢٥)، وتفسير مقاتل بن سليمان (ص ٥٧٣)، وتفسير عبد الرزاق

(٢/٥٦)، وجامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٦٨/٩)، والمحرم الوجيز لابن عطية

(٢/٣١٥).

واستدلّوا بسبب نزولها، حيث جاء عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مسعود - رضي الله عنه - :
«لما نزلت هذه الآية: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢]
شق ذلك على أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقالوا: أينما لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال
رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : إنه ليس بذلك، ألا تسمع إلى قول لقمان لابنه: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ
لظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»^(١).

ومن طريق أخرى: عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مسعود - رضي الله عنه - قال: «لما نزلت
﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: ٨٢] شق ذلك على
المسلمين فقالوا: يا رسول الله، أينما لا يظلم نفسه؟ قال: ليس ذلك إنما هو
الشرك، ألم تسمعو ما قال لقمان لابنه وهو يعظه: ﴿يَبْنَئُ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ
الشِّرْكَ لظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣]»^(٢).

"وحمله على هذا المعنى هو الملائم لاستعارة اسم الخلط لهذا المعنى؛ لأن
الإيمان بالله وإشراك غيره في ذلك كلاهما من جنس واحد، وهو اعتقاد
الربوبية فهما متماثلان، وذلك أظهر في وجه الشبه؛ لأن شأن الأجسام
المتماثلة أن يكون اختلاطها أشد؛ فإن التشابه أقوى أحوال التشبيه عند أهل
البيان. والمعنى: الذين آمنوا بالله ولم يشركوا به غيره في العبادة"^(٣).

(١) أخرجه البخاري، كتاب: الإيمان، باب: ظلم دون ظلم، رقم الحديث: (٤٧٧٦)، ومسلم،

كتاب: الإيمان، باب: صدق الإيمان وإخلاصه، رقم الحديث: (١٢٤).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ

أَشْكُرْ لِلَّهِ﴾، رقم الحديث: (٣٤٢٩).

(٣) التحرير والتنوير لابن عاشور (٣٣٣/٧).

وهذا القول هو الذي صوّبه الإمام ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) -
ﷺ، فقال: "وأولى القولين بالصحة في ذلك: ما صحَّ به الخبر عن رسول
الله ﷺ، وهو الخبر الذي رواه ابن مسعود -رضي الله عنه أنه قال: «الظلم الذي
ذكره الله تعالى في هذا الموضع هو الشرك»" (١).

ومن رجَّح هذا القول: الإمام الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) -ﷺ،
والإمام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦هـ)، وعليه جماعة من أهل العلم
المعاصرين؛ كالعلامة محمد بن صالح العثيمين (ت ١٤٢١هـ)، والعلامة صالح
الفوزان، والعلامة صالح آل الشيخ، وغيرهم، رحم الله الميتين منهم، وحفظ الله
الأحياء (٢).

وعقد الإمام محمد بن عبد الوهاب (ت ١٠٢٦هـ) -ﷺ- بابًا في
كتابه النقيس: (كتاب التوحيد) عنوانه بقوله: باب فضل التوحيد وما يكفر
من الذنوب، وقول الله تعالى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ
لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] (٣).

(١) جامع البيان في تأويل القرآن (٣٧٨/٩)

(٢) انظر: فتح القدير للشوكاني (١٥٤/٢)، وكتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد لمحمد بن
عبد الوهاب (ص ١٢)، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين (١/٦١، ٦٢)، وإعانة
المستفيد بشرح كتاب التوحيد لصالح الفوزان (١/٤٨)، والتمهيد لشرح كتاب التوحيد لصالح آل
الشيخ (ص ٢٣-٢٥).

(٣) انظر: كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد (ص ١٢).

قال الشيخ ابن عثيمين (ت ١٤٢١ هـ) - رَحِمَهُ اللهُ -: "قوله: (بظلم): الظلم هنا ما يقابل الإيمان، وهو الشرك..."^(١).

وكان مما قرّره الشيخ الصالح آل الشيخ حفظه الله -تحت شرحه للباب- أنه ذكر أن الظلم هنا هو الشرك، كما جاء في تفسير ذلك في الصحيحين من حديث ابن مسعود، فالظلم هنا -في مراد الشارع- هو الشرك، فيكون مقصود الشيخ من إيراد هذه الآية تحت هذا الباب: بيان فضل من آمن ووحد، ولم يلبس إيمانه وتوحيده بشرك، وأن له الأمن التام، والاهتداء التام، فهذا هو وجه مناسبة الآية للباب، ومعنى الآية: الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بشرك أولئك لهم الأمن وهم مهتدون^(٢).

مع التنبيه: أنه كلما وجد نقص في التوحيد بغشيان العبد بعض أنواع الظلم الذي هو الشرك، إما الشرك الأصغر، أو الشرك الخفي، وسائر أنواع الشرك، ونحو ذلك، ذهب منه من الأمن والاهتداء بقدر ذلك، وهذا من جهة تفسير الظلم بأنه الشرك^(٣)، فأهل هذا القول يرون أن الذنوب والمعاصي لها تأثير ظاهر في حصول الأمن والاهتداء التام في الدنيا والآخرة، ويفرّقون بين الأمن المطلق التام الكامل، ومطلق الأمن؛ وذلك جمعاً بين النصوص والأدلة، مع عدم وجود التعارض بينها.

(١) كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد (ص ١٢).

(٢) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص ٢٣، ٢٤).

(٣) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص ٢٥).

ولهذا قرر العلامة صالح الفوزان - حفظه الله مع قوله: إن المراد بالظلم هنا: الشرك- أن الذين سلّموا من الشرك لهم الأمن؛ إما الأمن المطلق وإما مطلق الأمن، والأمن المطلق هو الذي ليس معه عذاب، وأما مطلق الأمن فهذا الذي قد يكون معه شيء من العذاب على حسب الذنوب، فالحاصل: أن أهل التّوحيد لهم الأمن بلا شك، ولكن قد يكون أمنًا مطلقًا، وقد يكون مطلق أمن، هذا هو الجواب الصحيح عن هذه المسألة كما قال (١).

القول الثاني: أن الظلم عام يشمل جميع أنواع الظلم؛ أي معنى ذلك: ولم يخلطوا إيمانهم بأي شيءٍ من معاني الظُّلم، وذلك فعلُ المنهيات، أو تركُ المأمورات، وقالوا: الآيةُ على العموم؛ لأنَّ الله لم يخصَّ به معني من معاني الظُّلم (٢).

ولأنَّ المَعْصِيَةَ ظُلْمٌ لِلنَّفْسِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦].

واستشكل هذا القول بأن يكون المعنى: أن لا أمن في الآخرة إلا لمن لم يعص الله لا في صغيرة ولا كبيرة، وإلا لمن لقي الله وليس عليه ذنب؟ فأجابوا: أن الآية ليست عامّة، بل مخصوصة بإبراهيم -عليه السلام-، أمّا غيره فإنّه إذا قدم على الله تعالى يوم القيامة ولم يقع في الشرك الأكبر، بل وقع

(١) انظر: إغاثة المستفيد (٤٨/١)، والقول المفيد لابن عثيمين (٦٢/١).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٧٧/٩).

فيما دونه من الذنوب، ولم يتب منها قبل الموت فإنه تحت مشيئة الله تعالى؛
إن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه^(١).

قَالُوا: وذلك قول جماعة من السلف، وإن كانوا مختلفين في المعنى
بالآية، فقال بعضهم: عني بها إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-، روي ذلك عن علي بن أبي
طالب -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، وقال بعضهم: عني بها المهاجرين من أصحاب رسول الله -
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-، قال بذلك عكرمة (ت ١٠٥هـ) رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ^(٢).

عن علي بن أبي طالب -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: «هَذِهِ الْآيَةُ لِإِبْرَاهِيمَ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- خَاصَّةً،
لَيْسَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ مِنْهَا شَيْءٌ»^(٣).

وقال عكرمة (ت ١٠٥هـ) -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ
بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] قَالَ: "هِيَ لِمَنْ
هَاجَرَ إِلَى الْمَدِينَةِ"^(٤).

ومن رجع هذا القول: شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-،
والشيخ سليمان بن عبد الله، وغيرهما، فقرر شيخ الإسلام ابن تيمية
(ت ٧٢٨هـ) -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ-: "أن الذين شقَّ ذلك عليهم ظنوا: أن الظلم المشروط
هو ظلم العبد نفسه، وأنه لا يكون الأمن والاهتداء إلا لمن لم يظلم نفسه؛
فشقَّ ذلك عليهم فبيّن النبي -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- لهم ما دهم على أن الشرك ظلمٌ في كتاب

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٧٧/٩).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٧٧/٩)، والمحزر الوجيز لابن عطية (٣١٥/٢).

(٣) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٧٨/٩).

(٤) جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣٧٨/٩).

الله تعالى. وحينئذٍ فلا يحصل الأمن والاهتداء إلا لمن لم يلبس إيمانه بهذا الظلم، ومن لم يلبس إيمانه به كان من أهل الأمن والاهتداء، كما كان من أهل الاصطفاء في قوله: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا﴾ [فاطر: ٣٢] إلى قوله: ﴿جَنَّتٌ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ [فاطر: ٣٣]، فمن سلم من أجناس الظلم الثلاثة؛ كان له الأمن التام والاهتداء التام. ومن لم يسلم من ظلمه نفسه؛ كان له الأمن والاهتداء مطلقًا بمعنى أنه لا بد أن يدخل الجنة كما وعد بذلك في الآية الأخرى، وقد هداه إلى الصراط المستقيم الذي تكون عاقبته فيه إلى الجنة ويحصل له من نقص الأمن والاهتداء بحسب ما نقص من إيمانه بظلمه نفسه.

وليس مراد النبي -ﷺ- بقوله: ((إنما هو الشرك)) أن من لم يشرك الشرك الأكبر يكون له الأمن التام والاهتداء التام، فإن أحاديثه الكثيرة مع نصوص القرآن تبين أن أهل الكبائر معرّضون للخوف لم يحصل لهم الأمن التام ولا الاهتداء التام الذي يكونون به مهتدين إلى الصراط المستقيم صراط الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين من غير عذابٍ يحصل لهم، بل معهم أصل الاهتداء إلى هذا الصراط، ومعهم أصل نعمة الله عليهم، ولا بد لهم من دخول الجنة. وقول النبي -ﷺ-: ((إنما هو الشرك)) إن أراد به الشرك الأكبر فمقصوده أن من لم يكن من أهله فهو آمنٌ مما وعد به المشركون من عذاب الدنيا والآخرة وهو مهتدٍ إلى ذلك. وإن كان مراده جنس الشرك، فيقال: ظلم العبد نفسه، كبخله -حب المال- ببعض الواجب هو شركٌ أصغر، وحب ما يبغضه الله حتى يكون يقدم هواه على محبة الله شركٌ

أصغر ونحو ذلك. فهذا صاحبه قد فاته من الأمن والاهتداء بحسبه، ولهذا كان السلف يدخلون الذنوب في هذا الظلم بهذا الاعتبار^(١).

وحمل الزمخشري الظلم على ما يشمل المعاصي؛ لأن المعصية ظلم للنفس كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ﴾ [التوبة: ٣٦] تأويلاً للآية على عقائد الاعتزال؛ لأن العاصي غير آمن من الخلود في النار، فهو كالكافر مساوٍ في ذلك عندهم، مع أنه جعل قوله: الذين آمنوا ولم يلبسوا إلى آخره من كلام إبراهيم^(٢).

والراجع من القولين: هو القول الأول؛ وذلك لما جاء في تفسيره في

الأحاديث الصحيحة، كما تقدّم من حديث عبد الله بن مسعود -رضي الله عنه- وغيرها، وكذلك لقول كثير من الصحابة -رضي الله عنهم-، وهو الذي -كما تقدّم- ذهب إليه إمام الدعوة محمد عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ)، ورجّحه جماعة من أهل التحقيق، كالعلامة ابن عثيمين (ت ١٤٢١هـ)، والشيخ صالح آل الشيخ، وغيرها.

وأما عن الجواب عن العموم الوارد في الآية، فإن العموم إما أن يكون مخصوصاً، أو يكون مراداً به الخصوص، والوارد في الآية هو العموم المراد به الخصوص، وهو الذي أراد الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت ١٢٠٦هـ) إيراد وجه دلالة من الآية، فالظلم يشمل ما يتعلق بحق الله، وما يتعلق بحق النفس، وما يتعلق بحق الخلق، والظلم جاء نكرة في سياق النفي فيفيد

(١) مجموع الفتاوى (٨٠/٧).

(٢) انظر: الكشاف للزمخشري (٤٣/٢).

العموم، والعموم مرادٌ به خصوص أحد أنواع الظلم، وهو المتعلق بحق الله تعالى، ويكون بالشرك به، ويعم سائر أنواعه، وبذلك يستقيم الاستدلال بالآية، ويكون معناها: الذين وَّحدوا، ولم يلبسوا توحيدهم بنوع من أنواع الشرك^(١).

وأما على القول الثاني - كما ذكر ذلك الشيخ صالح آل الشيخ حفظه الله -: أنه إذا فسر الظلم بأنه جميع أنواع الظلم - كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - فإنه يكون - على هذا التفسير - مقابلة بين الأمن والاهتداء، وبين حصول الظلم، فكلما انتفى الظلم: وُجد الأمن والاهتداء، وكلما كمل التوحيد وانتفت المعصية: عظم الأمن والاهتداء، وإذا زاد الظلم: قلَّ الأمن واهتداء بحسب ذلك^(٢).

وأما ما ذهب إليه الزمخشري المعتزلي (ت ٥٣٨هـ)، وهو قوله: إن كان محكيًا من كلام إبراهيم - عليه السلام -، فلا يصح تفسير الظلم باقتراف المعاصي والآثام؛ لأنَّ ذلك قد وقع قبل أن يُبعث بشريعة؛ إذ لم يكن إبراهيم حينئذٍ إلا داعيًا للتوحيد، وإن كان قد حُكي عن غيره، فلا يستقيم كذلك تفسيره بالإثم والخطيئة؛ إذ قول إبراهيم عقيبه المراد منه تأكيد قوله وتفسيره^(٣)، وهذا القول إنما بناه على أصله الفاسد في القول بتخليد أهل المعاصي في النار، وهذا قول فاسد، مخالف للكتاب والسنة والإجماع، وما بني على فاسد فهو فاسد.

(١) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص ٢٤).

(٢) انظر: التمهيد لشرح كتاب التوحيد (ص ٢٥).

(٣) انظر: الكشاف (٢/٤٠-٤٥).

قال الشوكاني (ت ١٢٥٠هـ) - رَحِمَهُ اللهُ -: "والعجب من صاحب
الكشاف حيث يقول في تفسير هذه الآية: وأبى تفسير الظلم بالكفر لفظ
اللبس، وهو لا يدري أن الصادق المصدوق قد فسرها بهذا، وإذا جاء نهر الله
بطل نهر معقل"^(١).

(١) فتح القدير (١٥٤/٢).

المبحث السابع: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: ٧٠]

جاءت هذه الآية في سياق تحذير المنافقين من أن يصيبهم ما أصاب الأمم السابقة التي كذبت رسلها، قال سبحانه: ﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَقَوْمِ إِبْرَاهِيمَ وَأَصْحَابِ مَدْيَنَ وَالْمُؤْتَفِكَاتِ أَتَتْهُمُ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: ٧٠]، ومن تلك الأمم المكذبة التي أصابها العذاب: قوم إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وقد ورد في آخر الآية نفي صريح، استُعمل فيه الأداة (ما)، وهذه الأداة إحدى أدوات النفي الصريح، وقد دخلت هنا على جملة فعلية، ودخلت بالتحديد على الفعل الماضي: (كَانَ)، والمنفي هو: وقوع الظلم من الله تعالى على تلك الأقوام المذكورة في الآية، فأفادت قوة النفي ومباعدة المنفي، فالنفي إذا وقع بعد كَوْنٍ منفيٍّ، واقترن بلام الجحود؛ فإنه يُفيد انتفاء الظلم بأقوى الوجوه وأبلغها^(١).

والمعنى الإجمالي للآية: أن الله - سبحانه - لم يظلم تلك الأمم المكذبة لرسُلها لما أنزل بهم العذاب والهلاك؛ لأنه أقام عليهم الحجة بإرسال الرسل

(١) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (٢٦٢/١٠).

ليحصل الإنذار، ولكنهم هم الذين ظلموا أنفسهم لما كفروا بالله تعالى وكذبوا رسله^(١).

الدلالات العقدية: أما عن الدلالات العقدية المستفادة فتظهر من خلال المسألة الآتية:

مسألة: نفي وقوع الظلم مطلقاً عن الله تعالى:

قضية تنزيه الله تعالى عن الظلم قد استفادت النصوص بذكرها، فالله تعالى يقول: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤]، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ [النساء: ٤٠]، ويقول: ﴿وَقَضَىٰ بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يَظْلَمُونَ﴾ [يونس: ٥٤]، ويقول: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت: ٤٦]، والآيات في هذا المعنى كثيرة^(٢).

ونفي الظلم عن الله تعالى يستلزم إثبات كمال ضده من العدل، ذلك أنّ النفي المحض الذي لا يتضمن الإثبات عدم محض، والعدم المحض ليس بشيء، فضلاً عن أن يكون كمالاً ومدحاً أو مستلزماً لهما؛ لأنه عدم، والكمال منوط بالمعاني الوجودية، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ):
"والصفات السلبيّة إنّما تكون كمالاً إذا تضمّنت أموراً وجوديّة"^(٣).

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/١٧٤)، وفتح القدير للشوكاني (٢/٤٣٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨/٥٠٨).

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٧/١٤٤).

ولما تعددت مقالات الطوائف الإسلامية في معنى الظلم؛ استدعى ذلك تحرير القول في مفهومه لغة وشرعًا.

فالظلم في لغة العرب يرجع أصل مادته إلى معنيين اثنين^(١):
من الظلمة، وهي خلاف الضياء والنور، وجمعها: ظُلم وظُّلمات وظُّلمات، والظلام: اسم الظلمة.
وضع الشيء غير موضعه، ومن الأمثال السائرة عند العرب: من أشبه أباه فما ظلم.

والظلم في الشريعة موافق للمعنى اللغوي، وهو: وضع الشيء في غير موضعه، وهو الظلم المنفي عن الله ﷻ، وهو الذي عليه أهل السُّنة والجماعة، قال ابن بطة: "الظلم عند أهل السُّنة: هو وضع الشيء في غير موضعه"^(٢).
وما يُذكر في تفاسير السلف في آيات نفي الظلم عن الله تعالى يرجع إلى هذا المعنى، وربما تجدُّ بعضهم يُفسِّر الظلم ببعض أفرادهِ وصُورهِ، كقولهم: هو أن يترك حسنات المحسن فلا يجزيه بها، أو يعاقب البريء على ما ذنب لم يفعله، أو يعاقب أحدًا بذنب غيره، أو يحكم بين الناس بغير القسط^(٣).

(١) انظر: تحذیب اللغة للأزهري (٢٧٤/١٤)، ومقاييس اللغة لابن فارس (٤٦٨/٣)، والمصباح المنير للفيومي (٣٨٦/٢).

(٢) الإبانة الكبرى (١٩٧/٣)، وانظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١٣٩/١)، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم (٨٢/٢).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤٦/١٨).

والظلم بهذا المعنى المذكور داخلٌ تحت قدرة الله تعالى؛ إذ إنه ممكنٌ ومُتصوِّرُ الوجود، إلا أنَّ الظلم لَمَّا كان صفةً نقصٍ مطلق فإنَّ الله تعالى قد تنزَّه عنه، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "وقالت طائفة: بل الظلم مقدور ممكن، والله تعالى منزّه؛ لا يفعله لعدله، ولهذا مدح الله نفسه، حيث أخبر أنه لا يظلم الناس شيئاً، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه لا بترك الممتنع... وهذا القول قول أكثر أهل السُّنَّة، والمثبتين للقدر من أهل الحديث، والتفسير، والفقهاء، والكلام، والتصوُّف من أتباع الأئمة الأربعة، وغيرهم"^(١).

وقد اتفقت طوائف المسلمين على كون الله تعالى منزَّهاً عن الظلم، إلا أنَّ النزاع وقع بين أهل السُّنَّة والجماعة وغيرهم في تحرير معنى الظلم الذي تنزَّه الله عنه^(٢)، وقد خالف أهل السُّنَّة في معنى الظلم طائفتان:

الأولى: الجهمية والأشاعرة، والظلم عندهم عبارة عن التصرُّف في ملك الغير بغير إذنه أو مخالفة الأمر الذي تجب طاعته^(٣)، قال الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ): "ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً؛ إذ الظلم هو التصرف فيما لا

(١) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١/١٣٥-١٣٧).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٨/٥٠٥)، وجامع الرسائل لابن تيمية (١/١٢١).

(٣) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ٣٨٤)، وقواعد العقائد للغزالي (ص ٢٠٤)، وغاية المرام في علم الكلام للآمدي (ص ٢١٣، ٢١٤)، وأصول الدين للبغدادي (ص ١٣١)، ومجموع الفتاوى (١٢٧/٦).

يملكه المتصرف، أو وضع الشيء في غير موضعه، وهو المالك المطلق، فلا يُتصوّر منه ظلم، ولا يُنسب إليه جور^(١).

وترتّب عندهم على القول بأنّ الظلم هو التصرف في ملك الغير بغير إذنه: أنّ الظلم ممتنع لذاته، والله تعالى غير قادر عليه، ووجهه: أنّ الله تعالى محالٌّ أن يتصرف في ملك غيره، وذلك غير ممكن ولا متصوّر؛ إذ كل شيءٍ داخل تحت ملكه وتصرفه^(٢)، كما أنّ الله تعالى هو الأمر الذي تجب طاعته، وليس فوقه أمر^(٣).

وهذا الذي ذهبوا إليه مخالفٌ لمقالة أهل السنّة والجماعة من جهة قولهم: إنّ الظلم محالٌّ لذاته، وما ترتب على ذلك من عدم دخوله تحت قدرة الله سبحانه، في حين أنّ أهل السنّة يعتقدون أنّ الظلم ممكنٌ، والله قادر عليه، إلاّ أنّه نزه نفسه عنه - كما تقدّم^(٤)، ويظهر فساد هذا القول من وجهين:

أنّ الله سبحانه قد تمدح بتنزيه نفسه عن الظلم، ولو كان غير قادر عليه لما صحّ أن يمدح نفسه بنفيه، كما أنّ الممتنع لذاته لا يستقيم أن يتمدّح بعدم إرادته أو فعله؛ لأنّه محالٌّ في نفسه، والنصوص لم تأتِ بنفي الممتنع

(١) الملل والنحل (١٠١/١).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ٣٨٤-٣٩٥)، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي (ص ١٨٣، ١٨٤).

(٣) انظر: مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة للموصلي (ص ٢٣١).

(٤) انظر: شفاء العليل لابن القيم (٣٦١/٢).

الذي لا يقبل الوجود، وإثماً يقع المدح والثناء بالأمر الاختيارية من فعل أو ترك، فالمدح يقع هنا على ترك ما هو مقدور عليه^(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "وهذا الظلم الذي نزه نفسه عنه: إن كان هو الممتنع الذي لا يمكن فعله، فأى فائدة في هذا؟ وهل أحد يخاف أن يفعل به ذلك؟ وأي تنزيه في هذا؟ وإذا قيل: هو لا يفعل إلا ما يقدر عليه، قيل: هذا معلوم لكل أحد، وكل أحد لا يفعل إلا ما يقدر عليه، فأى مدح في هذا مما يتميز به الرب سبحانه عن العالمين؟!"^(٢).

أن تفسير الظلم لما ذكره الجهمية والأشاعرة ليس بمطرد ولا منعكس؛ فإنَّ الإنسان قد يتصرف في ملك غيره بحق ولا يكون ظالماً، وربما تصرف في ملكه بغير حق فيكون ظالماً، وظلم العبد نفسه كثير في القرآن^(٣).

الثانية: المعتزلة، والظلم عندهم: هو إضرار من غير استحقاق ولا عَوْض^(٤)، فهو من جنس ظلم المخلوقات بعضها لبعض^(٥)، وترتَّب على هذا القول: إنَّ الظلم مقدور عليه لله تعالى^(٦)، إلا أنَّ الله تعالى منزه عنه؛ لعلمه

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (١٠٤/٥)، ومجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤٤/١٨).

(٢) منهاج السنة النبوية (١٠٤/٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٤٥/١٨).

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٣٤٥، ٣٤٦)، وجامع الرسائل لابن تيمية (١٢٧/١).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥٠٥/٨).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٣١٣).

بقبحه واستغناؤه عنه^(١)، ووجه تنزيهه عنه ما ذكره قال القاضي عبد الجبار بقوله: "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد: هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله خالقاً لها لوجب أن يكون ظالماً جائراً"^(٢).

وقد وافق المعتزلة أهل السنة في تنزيه الله تعالى عن الظلم، وفي كون الله تعالى قادراً عليه، إلا أنهم أخطأوا في تصورهم لحقيقة الظلم، وعلّة تنزيه الله تعالى عنه.

ومثار الغلط عند المعتزلة في هذه القضية قائم على أصلين:

قياسهم أفعال الله تعالى على أفعال مخلوقاته، وتشبيهم لأفعال الله بأفعال خلقه.

أنه لو ثبت كون الله تعالى خالقاً لأفعال عباده التي هي ظلم، ثم وقع الحساب عليها؛ لكان ظالماً لهم، ولا يستقيم -على مذهبهم- تنزيه الله تعالى عن الظلم إلا بإنكار كون الله تعالى خالقاً لأفعال عباده؛ فإثبات خلق أفعال العباد يقتضي نسبة الظلم إلى الله سبحانه.

ويظهر فساد هذا القول من وجهين:

الوجه الأول: فساد تشبيه أفعال الله بأفعال خلقه وقياسها على

أفعالهم^(٣)، وبيان ذلك من جهتين:

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٣١٧).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٣٤٥).

(٣) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٣/٣٧).

أنَّ المثلين يجوزُ، ويجب ويمتنع على أحدهما ما يجوزُ ويجب ويمتنع على الآخر، ولو كان الله تعالى مماثلاً للمخلوق للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع، ولا ريب أنَّ إثبات هذا التشابه يستحيل ضرورة؛ لاستلزامه الجمع بين النقيضين، فالله - سبحانه - يجب وجوده، أمَّا المخلوق فوجوده ممكن، ولو جاز لواجب الوجود أن يكونَ ممكن الوجود لاقتضى ذلك الجمع بين النقيضين، وهو مستحيل^(١).

أنَّ التماثل في الصفات والأفعال يلزم منه التماثل في الذات، وهذا اللازم باطلٌ بالاتفاق، فبطل الملزوم - وهو القول بتماثل الصفات -، وهذا مبنيٌّ على قاعدة أنَّ الكلام في الصفات فرغٌ عن الكلام في الذات؛ لأنَّ الصفة تابعةٌ للموصوف بها، وكذلك الفعل تابع للفاعل وهو موصوفٌ به، فإذا كانت الصفتان متماثلتين، كان الموصوفان متماثلين^(٢).

الوجه الثاني: عدم التلازم بين كون الله تعالى خالقاً لأفعال العباد وبين كونهم غير فاعلين لها، بيان ذلك: أنَّ الله تعالى خلق في العباد الإرادة والقدرة، والإرادة الجازمة والقدرة التامةُ بما يكونُ الفعل، فالله تعالى أودع في العباد قدرةً كما قال تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦]، وأودع فيهم إرادةً ومشئمةً، كما قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقال: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرٌ ۖ فَمَنْ شَاءَ اخْتَدِ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا ۗ وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ۝﴾ [الإنسان: ٢٩-٣٠]، فقدره العبد وإرادته

(١) انظر: شرح العقيدة الأصفهانية لابن تيمية (ص: ٤٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥/٣٢٥).

مخلوقةً لله تعالى، وهما سببٌ تامٌّ في وجود الفعل وإخراجه من الوجود إلى العدم، فإذا كانت الإرادة والقدرة مخلوقتين لله تعالى؛ كان فعلُ العبدِ الناشئِ عنهما مخلوقاً لله تعالى أيضاً، فعلم بهذا أن الله تعالى خالقُ العبادِ وأفعالهم^(١)، وبهذا ينحلُّ عن العبدِ الإشكالُ، ويتَّسعُ قلبه للجمع بين إثبات عموم مشيئته وقدرته، وشمولهما لأفعال العباد، مع وقوعها شرعاً وحسّاً وعقلاً باختيارهم^(٢)، فالأفعالُ "تقعُ بقدرة العبد وإرادته التي جعلها الله فيه، فالله سبحانه إذا أراد فعلَ العبدِ، خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيُضاف الفعل إلى قدرة العبدِ إضافةً السببِ إلى مسبِّبه، ويُضاف إلى قدرة الربِّ إضافةً المخلوق إلى الخالق"^(٣)، فأفعال العباد لا تخرج عن كونها مخلوقةً لله تعالى، فالذي يصلي هو العبد؛ لأنَّه قام بها فهو متصف بها دون غيره، وقد فعلها بإرادته وقدرته، والله هو الذي جعله يصلي، والعبد المهتدي، والله هو الهادي، فأتضح بهذا التقرير أنَّ المتصف بالظلم هو الذي فعل الظلم وباشره، وقام به فعل الظلم، لا من خلقه وأوجده، فالظالم هو من قام به الظلم، كما أنَّ كون الفعل الصادر من الظالم لا يلزم أن يكون قبيحاً من الخالق لذلك الفعل؛ للفرق بين فعل الله وفعل المخلوق.

أمَّا كون أنَّ خلق الله تعالى للفعل، ثم ترتيب العقوبة عليه يُعدُّ ظلمًا ففاسد، وهو بمنزلة أن يُقال: أنَّ حَلَقَ أَكَلِ السم ثم حصول الموت به ظلم،

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٣/٢٩-٣١).

(٢) التنبهات اللطيفة لابن سعدي (ص ٩٩).

(٣) شفاء العليل لابن تيمية (ص ١٤٦).

واستحقاق هذا الفاعل لأثر فعله الاختياري الذي هو معصية الله كاستحقاقه لأثره إذا ظلم العباد، فكما أن هذا سبب للموت فهذا سبب للعقوبة، ولا ظلم فيهما^(١)، قال ابن بطة (ت ٣٨٧هـ): "الظلم عند أهل السُّنَّة هو وضع الشيء في غير موضعه أو أن يعاقب الإنسان على عمل غيره، وأما عقابه على فعله الاختياري فهو ليس ظلماً، بل هو عين العدل، فلا يُقال حينئذٍ: كيف تتم عدالة الربِّ مع الختم والطبع والإضلال؛ إذ جاء ذلك جزاء لا ابتداء"^(٢).

(١) انظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٢٨/٣)، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز (٦٥٢/٢).

(٢) الإبانة الكبرى (١٩٧/٣)، وانظر: منهاج السنة النبوية لابن تيمية (٣٩/٣).

المبحث الثامن: الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ أَسْتَعْفَاؤُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعَدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ﴾ [التوبة: ١١٤]

جاءت هذه الآية معطوفة على الآية التي قبلها، وهي: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَن يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣]، والعلاقة بين الآيتين تظهر من ثلاث جهات^(١):

أَنَّ جماعة من المؤمنين قالوا: "هذا محمد يستغفر لعمه، وقد استغفر إبراهيم لأبيه قال: فاستغفروا لقربائهم من المشركين"^(٢)، فنزلت هذه الآية؛ لترفع ذلك الاعتراض.

دفع توهم أن الله تعالى منع نبينا محمداً -ﷺ- من بعض ما أذن فيه لإبراهيم عليه السلام.

المبالغة في وجوب الانقطاع عن الكفار في حال حياتهم، وبعد مماتهم، وأنَّ هذا الحكم ليس خاصاً بالدين الذي بُعث به محمد -ﷺ-، بل كان مشروعاً من قبل في الدين الذي بُعث به إبراهيم عليه السلام.

وقد ورد في الآية نفي صريح، استعمل فيه الأداة (ما)، وهي إحدى أدوات النفي الصريح، وقد دخلت هنا على جملة فعلية، ودخلت بالتحديد

(١) انظر: المحرر الوجيز لابن عطية (٩٠/٣)، والإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية للطوفي (ص ٣٢١).

(٢) تفسير ابن أبي حاتم (١٨٩٥/٦).

على الفعل الماضي: (كَانَ)، والمنفي هو: كون استغفار إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لأبيه موضع أسوة واقتداء، فأفادت قوة النفي ومباعدة المنفي. والمعنى الإجمالي للآية: أَنَّ اللَّهَ -سُبْحَانَهُ- أَخْبَرَ عَنِ السَّبَبِ الَّذِي حَمَلَ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- عَلَى اسْتِغْفَارِ أَبِيهِ، وَهُوَ أَنَّهُ كَانَ لِأَجْلِ وَعْدِ تَقَدُّمِ مِنْ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- بِالاسْتِغْفَارِ وَهُوَ قَوْلُهُ لِأَبِيهِ: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ [مريم: ٤٧]، إِلَّا أَنَّ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- لَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّ أَبِيهِ غَيْرُ مُسْتَحِقٍّ لِلِاسْتِغْفَارِ؛ بِسَبَبِ كُفْرِهِ، تَرَكَ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- ذَلِكَ وَتَبَرَّأَ مِنْهُ (١).

الدلالات العقدية: أما عن الدلالات العقدية المستفادة فتظهر من خلال المسألة الآتية:

المسألة الأولى: متى تبرأ إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من أبيه؟

وقع خلاف بين العلماء في تحقيق وقت حصول براءة إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- من أبيه، على قولين (٢):

الأول: أَنَّ التَّبَرُّؤَ حَصَلَ فِي الدُّنْيَا؛ وَذَلِكَ لَمَّا تَبَيَّنَ لِإِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ- مَوْتَ أَبِيهِ عَلَى الْكُفْرِ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَهُوَ قَوْلُ الطَّبْرِيِّ (ت ٣١٠ هـ) (٣)، وَابْنُ أَبِي

(١) انظر: فتح القدير للشوكاني (٤٦٧/٢).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٥١٥/١٤ - ٥٢١)، وتفسير البغوي (١٠٢/٤)، وفتح الباري لابن حجر (٥٠٠/٨، ٥٠١).

(٣) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٥٢٣/١٤).

زمنين (ت ٣٩٩هـ)^(١)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ)^(٢)، والسمعاني (ت ٤٨٩هـ)^(٣)، والقرطبي (ت ٦٥٦هـ)^(٤)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ)^(٥)، وأبي حيان الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)^(٦).

وحجتهم في ذلك: أنّ ظاهر الآية يدلُّ على أنّ وقوع التبيُّن والتبرؤ إنما كان بعد موته، وذلك في الدنيا؛ لإصرار والده على الكفر وعدم إيمانه بالله تعالى.

الثاني: أنّ التبرؤ سيحصل في الآخرة، وهو قول عبيد بن عمير (ت ٧٣هـ)، وسعيد بن جبير (ت ٩٥هـ)^(٧)، وحجتهم في ذلك:

حديث أبي هريرة -رضي الله عنه- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: «يلقى إبراهيم أباه آزر يوم القيامة وعلى وجه آزر قفرة وغبرة، فيقول له إبراهيم: ألم أقل لك لا تعصني؟ فيقول أبوه: فالיום لا أعصيك، فيقول إبراهيم: يا رب، إنك وعدتني أن لا تخزيني يوم يبعثون؛ فأبي خزي أخزى من أبي الأبعد! فيقول الله تعالى: إني حرّمت الجنة على الكافرين، ثم يقال: يا إبراهيم، ما تحت رجلك؟ فينظر

(١) انظر: تفسير القرآن العزيز (٢/٢٣٥).

(٢) انظر: النكت والعيون (٢/٤١٠).

(٣) انظر: تفسير السمعي (٢/٣٥٣).

(٤) انظر: الجامع لإحكام القرآن (٨/٢٧٤).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (١/١٤٦).

(٦) انظر: البحر المحيط (٥/٥١٣).

(٧) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (١٤/٥٢١-٥٢٢)، والحرر الوجيز لابن عطية

(٩١/٣)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٤/٢٢٥).

فإذا هو بذيخ ملتطخ، فيؤخذ بقوائمه فيلقى في النار»^(١)، ووجه الدلالة: أن إبراهيم -عليه السلام- لم يتيقن موت أبيه على الكفر؛ لجواز أن يكون قد آمن في نفسه ولم يطلع إبراهيم -عليه السلام- على ذلك^(٢).

ويمكن أن يُناقش بأنَّ الحكم في الدنيا يكون بالظاهر، أما السرائر فيؤكل علمها إلى الله تعالى، عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام، وحسابهم على الله»^(٣)، وهذا الحديث يدلُّ على أنَّ الأحكام في الدنيا إنما تجري على الظاهر من أحوال الناس دون باطنها^(٤).

قال الشيخ ابن عثيمين (ت ١٤٢١ هـ): "أحكام الدنيا تجري على الظاهر، فنحن نكفر من أظهر الكفر وإن كان مؤمناً بقلبه، ونسكت عن

(١) رواه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: ﴿حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾، (١٣٩/٤)، رقم الحديث: (٣٣٥٠).

(٢) انظر: تفسير البغوي (١٠٢/٤)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٢٥/٤)، وفتح الباري لابن حجر (٥٠١/٨).

(٣) رواه البخاري، كتاب: الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾، (١٤/١)، رقم الحديث: (٨٥)، ومسلم، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، (٣٩/١)، رقم الحديث: (٢٢).

(٤) انظر: شرح السنة للبغوي (٧٠/١)، وفتح الباري (٧٧/١).

أظهر الإسلام، ولو كان كافرًا بقلبه؛ لأن هذه هي أحكام الدنيا التي أوجبها الله -عز وجل-؛ إذ إننا لا نعلم ما في قلوب الناس^(١).

أما أحكام الآخرة فهي إلى الله تعالى؛ لأن عاقبة الكافر مبهمة، فيجوز أن تدركه رحمة الله تعالى فيسلم قبل موته.

وتأسيسًا على ما سبق؛ فإن القول بأن إبراهيم -عليه السلام- لم يتيقن موت والده على الكفر لذلك لم يتبرأ منه لا وجه له؛ إذ الأصل أنه على الشرك حتى يثبت خلاف ذلك، وهذا في أحكام الدنيا.

قول الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾ رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴿٤١﴾﴾ [إبراهيم: ٣٩-٤١]، ووجه الدلالة: أن استغفار إبراهيم -عليه السلام- لأبيه كان حال كبره وفي وقت متأخر من عمره، وبعد أن هاجر إلى الشام وبنى المسجد الحرام، وبعد أن ولد له إسماعيل وإسحاق -عليهما السلام-^(٢).

(١) تفسير القرآن الكريم، سورة الأنعام، ابن عثيمين (ص: ١٧٥)، وانظر: مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز (٥٠/١).

(٢) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢٣٦/٥)، وأحكام الجناز للألباني (ص: ٩٦).

وقد نوقش هذا الاستدلال بأنَّ هذا الدعاء إنما صدر عن إبراهيم -
 عَلَيْهِ السَّلَامُ- قبل يأسه من إيمان والده وتبينه أنه عدو لله تعالى، فلما تبين له ذلك
 تبرأ منه، وترك الاستغفار له (١).

الترجيح: الأقرب أنه لا تعارض بين القولين؛ فإنَّ التبري قد صدر من
 إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ- لما أيس من إيمان والده؛ وذلك لما مات على الشرك بالله
 تعالى، ولما رأى والده يوم القيامة أدركته الشفقة والرأفة والرفقة فسأل فيه، فلما
 رآه مُسَخَّ يمس منه، فتبرأ منه على جهة التأييد (٢)، ونظير هذه الشفقة والرفقة
 الجبلية المغروسة في نفس الإنسان تجاه أقاربه: ما وقع لنوح - عَلَيْهِ السَّلَامُ- مع ولده
 المشرك؛ فإنه طلب نجاة ابنه من الغرق: ﴿وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي
 مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ﴾ [هود: ٤٥]، وكذلك
 ما وقع لنبينا - ﷺ- مع والدته، فعن أبي هريرة - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ- قال: قال رسول الله - ﷺ-:
 ((استأذنت ربي أن أستغفر لأمي فلم يأذن لي، واستأذنته أن أزور قبرها،
 فأذن لي)) (٣)، والله أعلم.

المسألة الثانية: حكم الاستغفار للمشركين

- (١) انظر: النكت والعيون للماوردي (١٣٩/٣)، وتفسير البغوي (٣٥٨/٤)، والمحرر الوجيز لابن
 عطية (٣٤٣/٣).
- (٢) انظر: فتح الباري لابن حجر (٥٠١/٨).
- (٣) رواه مسلم، كتاب: الجنائز، باب: استئذان النبي - ﷺ- ربه - ﷺ- في زيارة قبر أمه، (٦٥/٣)،
 رقم الحديث: (٩٧٦).

ذكر الله تعالى في هذه الآية أنَّ الحامل على استغفار إبراهيم -ﷺ- لأبيه هو الموعدة، وقد اختلف فيها على قولين^(١):

أن والد إبراهيم قد وعد إبراهيم -ﷺ- أنه إن استغفر له سيؤمّن به. أن إبراهيم -ﷺ- وعد والده أن يستغفر له؛ لأنه كان يُرْمَل أنه يحصل منه الإيمان ببركة هذا الدعاء.

والذي يدل عليه سياق قصة إبراهيم -ﷺ- في القرآن هو القول الثاني، فالموعدة التي وعدها إياه هي ما ذكره الله تعالى في قوله^(٢): ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ ءَالِ هَيْتَىٰ يَبْرَأهِمْ لِمَن لَّمْ تَن تَه لَأَرْجَمَنَّكَ وَأَهْجُرُنِي مَلِيًّا ۖ﴾ [مريم: ٤٦-٤٧] قَالَ سَلَّمْ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿٤٧﴾ [مريم: ٤٦-٤٧] وقد استثنى الله تعالى استغفار إبراهيم -ﷺ- لأبيه من جملة الأمور التي يُقتدى فيها بإبراهيم -ﷺ-، كما قال سبحانه: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءُؤُا مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنْتَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٤٦﴾ [المتحنة: ٤]؛ فقد جعل الله تعالى إبراهيم -ﷺ- ومن آمن معه قدوةً صالحةً لأهل الإسلام في معاداة أهل الكفر

(١) انظر: النكت والعيون للماوردي (٤١٠/٢)، وتفسير السمعي (٣٥٣/٢)، والمحرم الوجيز لابن عطية (٩١/٣).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٥٣٢/١٤)، وتيسير الكريم المنان للسعدي (ص ٣٥٣)، وأضواء البيان للشنقيطي (٥٥٩/٢).

والبراءة منهم، واستثنى الله تعالى من ذلك قول إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ﴿لَا سَتَغْفِرَ لَكَ﴾، فإنه ليس موضعاً للاقتداء به؛ لأن ذلك وقع من إبراهيم -عَلَيْهِ السَّلَامُ- قبل أن يتبين حال أبيه من كونه عدواً لله تعالى، فلما استبان لإبراهيم حال أبيه أعلن البراءة منه (١).

فأفادت هذه الآيات حرمة الاستغفار للمشركين، وهل هذا التحريم عام في حال حياتهم وبعد موتهم أم أنه خاص؟ يُقال: هنا حالان: الحال الأولى: الاستغفار للمشرك بعد موته:

والمراد بالاستغفار هنا: سؤال الله غفران الذنوب (٢)، ولا أثر -من حيث الحكم الشرعي- للتفريق بين الاستغفار والترحم للكافر، فالحكم الشرعي هنا: هو تحريم مطلق الدعاء للمشرك بما ينفعه في الآخرة، ولم يعتبر

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٣١٨/٢٣)، وتفسير السمعاني (٣٥٤/٢)، وتفسير البغوي (٩٤/٨)، وزاد المسير لابن الجوزي (٢٦٩/٤)، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير (٨٧/٨).

(٢) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن للطبري (٥١٧/١٤)، ويُعلم من هنا: أن محل البحث هو الاستغفار للمشرك بعد موته، أما تخفيف العذاب عن الكافر فليس مقصوداً بالبحث، وهي مسألة فيها خلاف من جهة حصول التخفيف من الله تعالى للكافر. انظر: التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار لابن رجب (ص ٢٨١)، والبحور الزاخرة في علوم الآخرة للسفاري (١٤٢١/٣).

أما أن يسأل المسلم ربه أن يُخفف العذاب عن الكافر فهذا داخل في الاعتداء في الدعاء؛ لأنه من جنس سؤال الممنوع كوناً؛ فإن الله تعالى يقول: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ﴾ [البقرة: ١٦٢]، ويقول: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفَ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا كَذَلِكَ نَجْزِي كُلَّ كَافِرٍ﴾ [فاطر: ٣٦]، وغيرها من الآيات.

الشارع الفرق اللغوي بين الاستغفار والرحمة؛ إذ المقصود تحريم كل دعاء يشتمل على حصول النفع في الآخرة، أضف إلى ذلك أنّ الترحم يتضمن المغفرة وزيادة، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ): "فالعفو ترك محض، والمغفرة إحسان وفضل وجود، والرحمة متضمنة للأمرين مع زيادة الإحسان والعطف والبر، فالثلاثة تتضمن النجاة من الشر، والفوز بالخير"^(١).

وحكم الشريعة في الترحم على المشرك أو الاستغفار له بعد موته هو: التحريم، وقد انعقد على ذلك الإجماع، قال النووي (ت ٦٧٦هـ): "وأما الصلاة على الكافر والدعاء له بالمغفرة فحرام بنص القرآن والإجماع"^(٢)؛ فهذا الإجماع، أمّا نصُّ القرآن ففي آيات كثيرة، منها:

قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴿١١٣﴾﴾ [التوبة: ١١٣]، ووجه الدلالة: أنّ في هذه الآية نفيًا بمعنى النهي، وهو مفيد لتحريم الاستغفار للمشرك بعد موته على شركه^(٣).

قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ [النساء: ٤٨]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا﴾

(١) مجموع الفتاوى (١٤٠/١٤).

(٢) المجموع شرح المهذب للنووي (١٤٤/٥)، وانظر: الأذكار المنتخبة من كلام سيّد الأبرار للنووي

(ص ٣٦٤، ٣٦٥)، ومجموع الفتاوى (٤٨٩/١٢).

(٣) انظر: المحلى بالآثار لابن حزم (١٤٠/١٢)، والجامع لأحكام القرآن (٢٧٣/٨)، وشرح النووي

على مسلم (٢١٥/١).

[النساء: ١٦٨]، وقوله: ﴿ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [الأعراف: ٥٥]، ووجه الدلالة: أنَّ مجموع هذه الآيات يدلُّ على أنَّ الله تعالى لا يغفر للكفار والمشركين، وسؤال ما لم يكن الربُّ ليفعله داخلٌ في الاعتداء في الدعاء، فيُنهي عنه لأجل ذلك^(١).

قول الله تعالى: ﴿وَلَا تُضِلَّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ۗ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤]، ووجه الدلالة: أنَّ المقصود بالقيام هنا: هو القيام بالدعاء والاستغفار^(٢)، وقد نهي الله تعالى نبيَّه _____ إلى نبيِّه _____ -عن ذلك- والمسلمون تبع له-، وجعل علة المنع: هي كفرهم بالله تعالى^(٣)، فدلَّ ذلك على تحريم الاستغفار للكافر الميت والترحم عليه.

قول الله تعالى: ﴿وَرَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٦-١٥٧]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَٰئِكَ يَئِسُوا مِن رَّحْمَتِي﴾ [العنكبوت: ٢٣]، ووجه الدلالة: أنَّ رحمة الله تعالى يوم القيامة خاصةٌ بأهل

(١) انظر: مجموع الفتاوى (١/١٣٠)، والفروق للقرافي (٤/٢٦٠)، وأحكام القرآن (٢/٥٩٢).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤/٣٤٦)، والنكت والعيون (٢/٣٨٩)، وتفسير السمعاني (٢/٣٣٥).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (١/١٦٥).

الإيمان، أمّا الكفار فقد أخبر الله سبحانه أنهم قد أيسوا منها^(١)، فيصير سؤال الرحمة للكافر بعد موته من جنس الاعتداء في الدعاء؛ لأنّ الله تعالى قضى كوناً بأنّ الرحمة لا تدرك الكافر في الآخرة، وسؤال ما قدر الله ألا يكون من جنس الاعتداء في الدعاء - كما تقدّم قريباً -.

الحال الثانية: الاستغفار للمشرك حال حياته

وهذه الصورة قد وقع فيها خلاف بين أهل العلم على قولين^(٢):

القول الأول: حرمة الاستغفار والترحم على المشرك الحيّ، واستدلوا

لذلك بدليلين:

عموم قول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣]، فظاهر هذه الآية عموم المنع من الاستغفار للمشرك حيّاً كان أم ميتاً^(٣).

ونوقش بأنّ النهي عن الاستغفار للمشرك مخصوص بتبيّن كفره، ولا يتبيّن كفره إلا بعد موته عليه، أمّا وهو حيّ فكفره لم يتبيّن بعد؛ فعاقبته مبهمة، ويجوز أن تدركه رحمة الله تعالى فيسلم قبل موته^(٤).

(١) انظر: الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن للكفائي (ص ٥٧)، والنكت والعيون (٢٦٧/٢)، وتفسير البغوي (٢٨٧/٣).

(٢) انظر: أحكام القرآن لابن الفرس الأندلسي (١٩٦/٣)، والناسخ والمنسوخ للنحاس (ص ٥٤٥، ٥٤٦).

(٣) انظر: الناسخ والمنسوخ (ص ٥٤٦).

(٤) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٥١٥/١٤).

٢. عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال: كان اليهود يتعاطسون عند النبي - صلى الله عليه وسلم - يرجون أن يقول لهم: يرحمكم الله، فيقول: «يهداكم الله ويصلح بالكم»^(١)، ووجه الدلالة: أَنَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - امتنع من الدعاء لهم بالرحمة والمغفرة وهم أحياء؛ لِعِلَّةِ الكفر^(٢).

ونوقش بأنَّ الدعاء بالهداية وصلاح البال يدخل فيه المغفرة من بابٍ أولى، فمن هُدِي بعد عن الذنوب، ومن أُصلح باله وشأنه فحاله فوق حال المغفور له^(٣).

القول الثاني: جواز الاستغفار والترحم على المشرك الحي، والعلَّة في ذلك: رجاء إسلامه؛ إذ في ذلك تألفهم بالقول الجميل، وترغيبهم في الدِّين^(٤)، عن سعيد بن جبير (ت ٩٥ هـ) قال: توفي أبو رجل وكان يهودياً فلم يتبعه ابنه، فذكر ذلك لابن عباس، فقال ابن عباس - رضي الله عنه -: «وما عليه لو غسله، واتبعه، واستغفر له ما كان حياً، يقول: دعا له ما كان الأب حياً، قال: ثم قرأ ابن عباس: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ﴾ [التوبة: ١١٤]، يقول: لما مات على كفره»^(٥)؛ فاستدل ابن عباس - رضي الله عنه - بمفهوم الآية من أَنَّ الاستغفار للمشرك بعد تبُّين كفره بالموت عليه مُحَرَّم، فدلَّ

(١) رواه الترمذي، أبواب: الأدب، باب: ما جاء كيف يشمت العاطس، (٨٢/٥)، رقم الحديث:

(٢٧٣٩)، وصححه الألباني في إرواء الغليل، (١١٩/٥)، رقم الحديث: (١٢٧٧).

(٢) انظر: شرح سنن أبي داود، ابن رسلان (٢٣١/١٩).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٣٦٩/٩)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح لابن الملتن (٦٦٢/٢٨).

(٤) انظر: المحرر الوجيز (٩٠/٣)، والبحر المحيط (٥١٣/٥)، وأحكام القرآن (٥٩٣/٢)، والموافقات (٣٩٠/٢).

(٥) رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب: أهل الكتاب، غسل الكافر وتكفينه، (١٥٠/٦)، رقم الحديث: (١٠٧٧٩)، والطبري في تفسيره (٥١٦/١٤)، وصححه ابن حجر في فتح الباري (٥٠٠/٨).

ذلك على جواز الاستغفار للمشرك الحي؛ إذ لا سبيل إلى العلم بموته على الكفر^(١).

ومن الأدلة كذلك: حديث ابن مسعود -رضي الله عنه- قال: كأني أنظر إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- يحكي نبياً من الأنبياء، ضربه قومه فأدموه، وهو يمسح الدم عن وجهه ويقول: «اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون»^(٢)، قال أبو حيان الأندلسي: "ويدخل على جواز الاستغفار للكفار إذا كانوا أحياء؛ لأنه يرجى إسلامهم"^(٣).

الترجيح: الراجح هو جواز الاستغفار للمشرك الحي، ويكون بمعنى: طلب الهداية له؛ وذلك لقوة أدلة هذا القول وسلامتها من المعارضة، وضعف أدلة القول الآخر بما ورد عليها من مناقشة، قال الألوسي: "والتحقيق في هذه المسألة: أن الاستغفار للكافر الحيّ المجهول العاقبة -بمعنى: طلب هدايته للإيمان- مما لا محذور فيه عقلاً ونقلاً، وطلب ذلك للكافر المعلوم أنه قد طبع على قلبه، وأخبر الله تعالى أنه لا يؤمن، وعلم أن لا تعليق في أمره أصلاً، مما لا مساغ له عقلاً ونقلاً"^(٤).

(١) انظر: جامع البيان في تأويل القرآن (٥١٥/١٤).

(٢) رواه البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: حديث الغار، (١٧٥/٤)، رقم الحديث: (٣٤٧٧).

(٣) البحر المحيط في التفسير (٥١٣/٥)، وانظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (٢٨٥/٦، ٢٨٦)، وفتح الباري لابن حجر (٥٠٨/٨).

(٤) روح المعاني (٤١٨/٨).

الخاتمة

وبعد: فإنني أحمد الله - سبحانه - على توفيقه وإعانتته في إتمام هذا البحث، وأسأله سبحانه أن يجعله نافعا مفيدا في بابه، إنه جواد كريم. ويحسُنُ أنْ أختم هذا البحث بتوجيه النظر إلى ذكر أبرز نتائج البحث وتوصياته التي توصلت إليها:

أولاً: أبرز النتائج

١. أن لغة العربية أثراً واضحاً في الاستدلال على المسائل العقدية، وأهمية بالغة في فهمها، وقد ظهر ذلك في هذا البحث من خلال أحد أساليب لغة العرب، وهو أسلوب النفي.
٢. أن الدلالات العقدية المستفادة من أسلوب النفي في قصة إبراهيم - ﷺ - قد تنوعت ما بين المطالب الإلهية، والنبوت، والأسماء والأحكام.
٣. أن العهد المنفي في قول الله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، يشمل الإمامة، والنبوة من بعد إبراهيم - ﷺ -، وفيه إشارة إلى اتصاف بعض من يأتي في نسل إبراهيم - ﷺ - بالظلم بأنواعه.
٤. أن نفي الشرك عن إبراهيم - ﷺ - في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥] دلالة على براءته التامة من عبادة الأوثان، ومن اليهودية والنصرانية، وإثبات؛ لكونه - ﷺ - على الحنيفية السمحة التي هي الإسلام والتوحيد.

٥. أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ﴾ [البقرة: ١٣٦] يدلُّ على وجوب تحقيق الإيمان بجميع الأنبياء والرسل ﷺ، وأنَّ الإيمان ببعضهم دون بعض لا يصحُّ معه إيمان العبد، بل يجعله في عداد المارقين عن ملة الإسلام.

٦. أَنَّ التفاضل بين الأنبياء والرسل -ﷺ- ثابتٌ من جهة المعجزات أو بعض ما يخصُّ الله تعالى به بعض الأنبياء دون بعض، أمَّا النبوة في نفسها فهم مشتركون فيها، وبهذا يندفع توهم التعارض بين الإيمان بجميع الأنبياء وإثبات التفاضل بينهم.

٧. أَنَّ استدلال أهل الكلام بقول الله تعالى: ﴿لَا أَحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [الأنعام: ٧٦] على إثبات حدوث الأجسام، وما يترتب عليه من نفي الصفات الاختيارية عن الله تعالى باطل؛ إذ الأفل هو الغياب والاحتجاب، وليس الحركة والتغيُّر والإمكان.

٨. أَنَّ قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ -عَلَيْهِ السَّلَامُ-: ﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا﴾ [الأنعام: ٨٠] يدلُّ على إمكان وقوع الضلال من الأنبياء ﷺ، وأنهم لم يكونوا يأمنون على أنفسهم ذلك، إلا أنَّ الله تعالى عصمهم منه بحكمته ورحمته وعلمه.

٩. أَنَّ الْآيَةَ: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [الأنعام: ٨٢] هي قولٌ من الله تعالى فصل القضاء في بيان أولى الفريقين بالأمن والهداية، وهم الفريق الذين لم يُفسدوا إيمانهم

بالكفر والشرك، ثم يحصل التفاوت في الأمن والهداية بحسب تحقيق التوحيد والسلامة من الشرك.

١٠. أَنَّ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ﴾ [التوبة: ٧٠]، دالٌّ

على أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَنْزَعٌ عَنِ الظُّلْمِ مطلقاً، والمقصود بالظلم هنا: وضع الشيء في غير موضعه، ويترتب على ذلك دخوله تحت قدرة الله تعالى إلا أَنَّهُ سبحانه قد تنزَّه عنه، وتفسير الظلم بالتصرُّف في ملك الغير بغير إذنه أو الإضرار من غير استحقاق ولا عِوَض باطل*.

١١. أَنَّ الاستغفار للمشرك حال حياته أملاً في هدايته جائزٌ، أمَّا الاستغفار

للمشرك بعد مماته فمحرمٌ، ولم يجعل الله تعالى استغفار إبراهيم - عَلَيْهِ السَّلَامُ - لأبيه موضع اقتداء للمسلمين، بل استثناه من جملة ما يُقتدى به فيه.

ثانياً: توصيات الدراسة

١٢. أن ينهض المتخصصون لبيان الدلالات والمسائل العقدية التي اشتملت

عليها أساليب اللغة العربية، سواء كان ذلك في قصص الأنبياء، أو في أخبار الأمم الماضية، أو أحوال اليوم الآخر.

١٣. أن يُفَعِّلَ المتخصصون الجانب النقدي العقدي في أساليب اللغة

العربية؛ وذلك بتناول الأخطاء العقدية التي وقعت فيها بعض الفرق؛ كتنقيد المتكلمين في الاستدلال بأحد مباحث اللغة؛ كالاشتقاق، أو فقه اللغة، أو الشواهد الشعرية، ونحو ذلك.

فهرس المصادر والمراجع

١. الإبانة الكبرى، عبس الله بن محمد بن بطة العكبرى، حققه: رضا بن نعان معطى، دار الراية للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.
٢. أحكام الجنائز وبعدها، محمد ناصر الءبن بن نوح نجائى الألبانى، مكتبة المعارف-الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
٣. أحكام القرآن، عبء المنعم بن محمد بن الفرس الأندلسى، تحقيق: صلاح الءبن بو عفىف، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع-ببروت، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
٤. أحكام القرآن، محمد بن عبء الله بن العربى المعافرى، راجع أصوله وخرج أحاءبئه وعلق عليه: محمد عبء القاءر عطا، دار الكتب العلمىة-ببروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.
٥. الإخنائىة أو الرء على الإخنائى، أحمد بن عبء الءلم بن ءىمىة الءرانى، تحقيق: أحمد بن مونس العنزى، دار الءراز-جءة، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.
٦. الأءكار المءءبئة من كلام سبء الأبرار، ببى بن شرف النووى، تحقيق: عبء القاءر الأرنؤوط، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع-ببروت، ء.ط، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
٧. إراء الءلل فى ءخرىج أحاءبء منار السببىل، محمد ناصر الءبن بن نوح نجائى الألبانى، إشراف: زهبر الشاوبش، المكءب الإسلامى-ببروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
٨. أسباب النزول، على بن أحمد الواءءى، تحقيق: عصام بن عبء الءسن الءمبءان، دار الإصلاء-الءمام، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٩. الإشارات الإلهية إلى المباحث الأصولية، سليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.
١٠. أصول الدين، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
١١. الأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة-بيروت، د.ط، د.ت.
١٢. أصول مذهب الشيعة الإمامية الاثني عشرية، القفاري، دن، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
١٣. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، دار عطاءات العلم - الرياض، دار ابن حزم-بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.
١٤. إغاثة المستفيد بشرح كتاب التوحيد، صالح الفوزان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.
١٥. إيجاز البيان عن معاني القرآن، النيسابوري، تحقيق: حنيف القاسمي، دار الغرب الإسلامي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٦. بحار الأنوار، المجلسي، تحقيق: محمد الباقر وآخرون، دن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ.
١٧. بحر العلوم أو تفسير السمرقندي أبو الليث نصر بن محمد السمرقندي، تحقيق: علي محمد معوض وآخرون، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
١٨. البحر المحييط في التفسير، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر-بيروت، د.ط، ١٤٢٠هـ.

١٩. البحور الزاخرة في علوم الآخرة، محمد بن أحمد السفاريني، تحقيق: عبد العزيز أحمد بن محمد بن حمود المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.
٢٠. بدائع الفوائد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد العمران، دار عطاءات العلم - الرياض، دار ابن حزم-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.
٢١. تأويل مشكل القرآن، عبد الله بن مسلم الدينوري، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
٢٢. التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور التونسي، الدار التونسية للنشر-تونس، د.ط، ١٩٨٤م.
٢٣. التخويف من النار والتعريف بحال دار البوار -مطبوع ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، دراسة وتحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، الناشر: الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.
٢٤. التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد ابن جزى الغرناطي، تحقيق: الدكتور عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٥. تعظيم قدر الصلاة، محمد بن نصر المروزي، تحقيق: د. عبد الرحمن بن عبد الجبار الفيرواني، مكتبة الدار-المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٢٦. تفسير ابن عطية الأندلسي، عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٧. تفسير أبي المظفر السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد السمعاني، تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
٢٨. تفسير البغوي، الحسين بن مسعود البغوي، حققه وخرج أحاديثه: محمد عبد الله النمر وآخرون، دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٢٩. تفسير الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق: عادل الشدي، مدار الوطن-الرياض الطبعة الثانية، ١٤٣٤هـ.
٣٠. تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
٣١. تفسير القرآن العزيز، محمد بن عبد الله ابن أبي زَمَيْنِ الأندلسي، تحقيق: أبو عبد الله حسين بن عكاشة ومحمد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة-القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م.
٣٢. تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار السلام للطباعة والنشر-الرياض، الطبعة الخامسة، ١٤٢١هـ.
٣٣. تفسير القرآن العظيم، عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم الرازي، تحقيق: أسعد محمد الطيب، المملكة العربية السعودية، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.
٣٤. تفسير القرآن الكريم «سورة الأنعام»، محمد بن صالح بن عثيمين، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م.
٣٥. تفسير القرآن من الجامع، ابن وهب القرشي، تحقيق: ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م.

٣٦. تفسير القرطبي=الجامع في أحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية-القاهرة الطبعة الثانية، ١٣٨٤هـ-١٩٦٤م.
٣٧. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، محمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، د.ت.
٣٨. تفسير عبد الرزاق الصنعاني، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق: محمود عبده، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٩. تفسير مجمع البيان، الطبرسي، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، د.ن، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٤٠. تفسير مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان البلخي، تحقيق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٤١. تمهيد الأوائل، محمد بن الطيب الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
٤٢. التمهيد لشرح كتاب التوحيد، صالح آل الشيخ، دار التوحيد-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
٤٣. التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، دار طيبة-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٤٤. تهذيب اللغة، محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
٤٥. توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، ابن هشام، تحقيق: يوسف الشيخ وآخرون، دار الفكر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.
٤٦. التوضيح لشرح الجامع الصحيح، عمر بن علي بن الملقن، تحقيق: دار الفلاح للبحث العلمي، دار النوادر-دمشق، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ-٢٠٠٨م.

- ٤٧ . تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، سليمان بن عبد الله، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
- ٤٨ . تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن سعدي، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٤٩ . جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية-صيدا، الطبعة الثالثة، ١٩٩٤م.
- ٥٠ . جامع الرسائل، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، دار العطاء-الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٥١ . جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام، ابن القيم، تعليق: شعيب الأرنؤوط، مكتبة المؤيد-الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٣هـ.
- ٥٢ . الجمل في النحو، الفراهيدي، تحقيق: فخر الدين قباوة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
- ٥٣ . الجنى الداني في حروف المعاني، بدر الدين حسن المرادي، تحقيق: فخر الدين قباوة وآخرين، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٥٤ . الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، عبد العزيز بن يحيى الكناني، تحقيق: علي بن محمد بن ناصر الفقهري، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٥٥ . الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي، تحقيق: أحمد الخراط، دار القلم-دمشق، د.ط، د.ت.
- ٥٦ . درء تعارض العقل والنقل، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.

٥٧. الرد على المنطقيين، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، دار المعرفة-بيروت، د.ط، د.ت.
٥٨. رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: عبد الله الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم-المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٥٩. روح المعاني روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٦٠. روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ابن القيم، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع-مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٦١. زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي الجوزي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
٦٢. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي-مصر الطبعة الثانية، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
٦٣. شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة-مصر، الطبعة الأولى، ١٣٨٤هـ.
٦٤. شرح السنة، الحسين بن مسعود البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-دمشق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٦٥. شرح العقيدة الأصفهانية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: محمد بن رياض الأحمد، المكتبة العصرية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.

٦٦. شرح العقيدة الطحاوية، محمد بن علي ابن أبي العز الحنفي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد الله بن المحسن التركي، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة العاشرة، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.
٦٧. شرح تسهيل الفوائد، ابن مالك، تحقيق: عبد الرحمن السيد وآخرون، دار هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، د.ن.
٦٨. شرح سنن أبي داود، أحمد بن حسين بن رسلان، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث-مصر، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ-٢٠١٦م.
٦٩. شرح صحيح البخاري، علي بن خلف بن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٧٠. شرح صحيح مسلم، يحيى بن شرف النووي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
٧١. شرح مشكل الآثار، أحمد بن محمد الطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٤٩٤م.
٧٢. الشفا بتعريف حقوق المصطفى مع حاشية الشُّمُتِي، القاضي عياض بن موسى اليحصبي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
٧٣. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن القيم، تحقيق: زاهر بن سالم بلفقيه، راجعه: سليمان بن عبد الله العمير وأحمد حاج عثمان، دار عطاءات العلم - الرياض، دار ابن حزم-بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٤١هـ-٢٠١٩م.
٧٤. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية-ببولاق مصر، ١٣١١هـ، بأمر

- السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوَّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت.
٧٥. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: أحمد بن رفعت حصارى وآخرون، دار الطباعة العامرة - تركيا، ١٣٣٤ هـ، ثم صَوَّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٣٣ هـ لدى دار طوق النجاة - بيروت.
٧٦. الصواعق المحرقة على أهل الرفض والضلال والزندقة، الهيثمي، مؤسسة الرسالة - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٧٧. الفتاوى الكبرى، أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
٧٨. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، أحمد بن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، د.ط، ١٣٧٩ هـ.
٧٩. فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، دمشق، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٨٠. الفروق، أحمد بن إدريس القرافي، عالم الكتب - بيروت، د.ط، د.ت.
٨١. القول المفيد على كتاب التوحيد، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي بإشراف مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الطبعة الأولى، ١٤٣٤ هـ.
٨٢. القول المفيد على كتاب التوحيد، ابن عثيمين، دار ابن الجوزي - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ.
٨٣. كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، محمد بن عبد الوهاب، دار أطلس الخضراء - الرياض، الطبعة الثانية، ١٤٣٧ هـ.

٨٤. كتاب التوحيد وقرة عيون الموحدين في تحقيق دعوة الأنبياء والمرسلين، عبد الرحمن بن حسن التميمي، تحقيق: بشير محمد عون، مكتبة المؤيد-الطائف، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٨٥. الكتاب، سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي-القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.
٨٦. الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، الزمخشري، ضبطه: مصطفى حسين، دار الكتاب العربي-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧هـ.
٨٧. اللباب في علوم الكتاب، أبو حفص النعماني، تحقيق: عادل الموجود وآخرون، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٨٨. اللمع، أبو الحسن الأشعري، صححه: حمودة غرابة، طبعة مجمع البحوث الإسلامية-القاهرة، ١٩٧٥م.
٨٩. لوامع الأنوار البهية، السفاريني، مؤسسة الخافقين-دمشق، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.
٩٠. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف-المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٩١. المجموع شرح المهذب، يحيى بن شرف النووي، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة التضامن الأخوي-القاهرة، د.ط، ١٣٤٤-١٣٤٧هـ.
٩٢. مجموع فتاوى ومقالات، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، جمع د. محمد بن سعد الشويعر، تحت إشراف رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الثالثة، ١٤٢١هـ.

- ٩٣ . المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن حزم، تحقيق: عبدالغفار سليمان البنداري، دار الفكر-بيروت، د.ط، د.ت.
- ٩٤ . مختصر التحفة الاثني عشرية، الدهلوي، تحقيق: محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية-القاهرة، د.ط، ١٣٧٣هـ.
- ٩٥ . مختصر الصواعق المرسله على الجهمية والمعطله، محمد بن أبي بكر بن القيم، اختصره: محمد بن محمد ابن الموصلبي، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث-مصر، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٩٦ . المصباح المنير، محمد بن أحمد الفيومي، المكتبة العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
- ٩٧ . المصنف، عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات - دار التأصيل (هذه الطبعة الثانية أعيد تحقيقها على ٧ نسخ خطية)، دار التأصيل، الطبعة الثانية، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٣ م.
- ٩٨ . مع الاثني عشرية في الأصول والفروع، علي بن أحمد علي السالوس، دار الفضيلة-الرياض، الطبعة السابعة، ١٤٢٤ هـ.
- ٩٩ . معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، تحقيق: عبد الجليل عبده شلي، عالم الكتب-بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
- ١٠٠ . معاني النحو، فاضل السامرائي، دار الفكر للطباعة-الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ١٠١ . مغني اللبيب عن كتب الأعراب، عبد الله بن يوسف بن هشام، تحقيق: مازن المبارك وآخرون، دار الفكر-دمشق، الطبعة السادسة، ١٩٨٥ م.
- ١٠٢ . مفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠ هـ.
- ١٠٣ . المفصل في صنعة الإعراب، محمود بن عمرو الزمخشري، تحقيق: علي أبو ملح، مكتبة الهلال-بيروت، الطبعة الأولى، د.ت.

- ١٠٤ . مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٠٥ . المقتضب، محمد بن يزيد المبرد، تحقيق: محمد عزيمة، عالم الكتب-بيروت، د.ط، د.ت.
- ١٠٦ . الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مؤسسة الحلبي، د.ط، د.ت.
- ١٠٧ . منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرائي، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ١٠٨ . المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن الحلبي، تحقيق: حلمي محمد فودة، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٠٩ . الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، تقديم: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن عفان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ١١٠ . الناسخ والمنسوخ، أبو جعفر أحمد بن محمد النحاس، تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد، الكويت، مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
- ١١١ . النحو العربي أسلوب في التعلم الذاتي، فارس محمد عيسى، دار البشير-الأردن، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ١١٢ . نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق: دار الكتاب الإسلامي-القاهرة، د.ط، د.ت.
- ١١٣ . النكت والعيون أو تفسير الماوردي، علي بن محمد الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية-بيروت، د.ط، د.ت.
- ١١٤ . الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الواحدي، تحقيق: صفوان عدنان، دار القلم-دمشق، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

Bibliography

1. Al-Ibanah Al-Kubra, Ubaid Allah bin Muhammad bin Battah Al-Akbari, verified by: Redha bin Naasan Muti, Dar Al-Raya for Publishing and Distribution -Riyadh, second edition 1415 AH.
2. Rulings on funerals and their innovations, Muhammad Nasir al-Din bin Nuh Najati al-Albani, Al-Ma'arif Library -Riyadh, first edition 1412 AH -1992 AD.
3. Ahkam al-Qur'an, Abd al-Moneim bin Muhammad bin al-Faras al-Andalusi, edited by: Salah al-Din Bou Afif, Dar Ibn Hazm for Printing, Publishing and Distribution -Beirut, first edition 1427 AH -2006 AD.
4. Ahkam al-Qur'an, Muhammad ibn Abdullah ibn al-Arabi al-Ma'afiri, reviewed its principles and included its hadiths, and commented on it: Muhammad Abdul Qadir Atta, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah -Beirut, third edition 1424 AH -2003 AD.
5. al-Ikhnā'iyah aw al-radd 'alā al-Ikhnā'ī, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Ahmed bin Munis Al-Anazi, Dar Al-Kharaz -Jeddah, first edition 1420 AH -2000 AD.
6. al-Adhkār ālmntkhhb min kalām Sayyid al-abrār, Yahya bin Sharaf al-Nawawi, edited by: Abdul Qadir al-Arnaout, Dar al-Fikr for Printing, Publishing and Distribution -Beirut, 1414 AH -1994 AD.
7. Irwā' al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth Manār al-Sabīl, Muhammad Nasir al-Din ibn Nuh Najati al-Albani, supervised by: Zuhair al-Shawish, Islamic Office -Beirut, first edition 1405 AH -1985 AD.
8. Asbāb al-nuzūl, Ali bin Ahmed Al-Wahidi, edited by: Issam bin Abdul Mohsen Al-Humaidan, Dar Al-Islah -Dammam, second edition 1412 AH -1992 AD.
9. al-Ishārāt al-ilāhīyah ilā al-mabāḥith al-uṣūliyah, Suleiman bin Abdul Qawi Al-Tawfi, edited by: Muhammad Hassan Muhammad Hassan Ismail, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, first edition 1426 AH -2005 AD.
10. Uṣūl al-Dīn, Abd al-Qahir bin Tahir bin Muhammad al-Baghdadi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah -Beirut, d.d., d.d.
11. al-Uṣūl fī al-naḥw, Ibn al-Sarraj, edited by: Abdul Hussein al-Fatli, Al-Resala Foundation – Beirut.
12. Uṣūl madhhab al-Shī'ah al-Imāmīyah al-Ithnay 'Asharīyah, Al-Qaffari, D.N., first edition, 1414 AH.
13. Aḍwā' al-Bayān fī Ḍāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, Muhammad al-Amin ibn Muhammad al-Mukhtar al-Shanqeeti, Dar Attaat al-Ilm -Riyadh, Dar Ibn Hazm-Beirut, fifth edition, 1441 AH -2019 AD.
14. I'ā'nat al-mustafīd bi-sharḥ Kitāb al-tawḥīd, Saleh Al-Fawzan, Al-Resala Foundation, third edition, 1423 AH.

15. Ījāz al-Bayān ‘an ma‘ānī al-Qur’ān, Al-Naysaburi, edited by: Hanif Al-Qasimi, Dar Al-Gharb Al-Islami -Beirut, first edition, 1415 AH.
16. Bihar Al-Anwar, Al-Majlisi, edited by: Muhammad Al-Baqir and others, D.N., third edition, 1403 AH.
17. Bahr Al-Ulum or Tafsir Al-Samarqandi, Abu Al-Layth Nasr bin Muhammad Al-Samarqandi, edited by: Ali Muhammad Moawad and others, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, D.T., D.T.
18. Al-Bahr Al-Muhit fi Al-Tafsir, Abu Hayyan Muhammad bin Yusuf Al-Andalusi, edited by: Sidqi Muhammad Jamil, Dar Al-Fikr -Beirut, ed., 1420 AH.
19. al-Buḥūr al-zākhirah fī ‘ulūm al-ākhirah, Muhammad bin Ahmed Al-Safarini, edited by: Abdul Aziz Ahmed bin Muhammad bin Hamoud Al-Mushayqih, Dar Al-Asimah for Publishing and Distribution -Riyadh, first edition, 1430 AH -2009 AD.
20. Badā’i‘ al-Fawā’id, Muhammad bin Abi Bakr bin Ayyub bin Qayyim al-Jawziyyah, edited by: Ali bin Muhammad al-Omran, Dar Attaat al-Ilm -Riyadh, Dar Ibn Hazm -Beirut, first edition, 1441 AH -2019 AD.
21. Ta’wīl mushkil al-Qur’ān, Abdullah bin Muslim Al-Dinouri, edited by: Ibrahim Shams Al-Din, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, D. I., D. T.
22. al-Tahrīr wa-al-tanwīr, Muhammad Al-Tahir bin Ashour Al-Tunisi, Tunisian Publishing House -Tunisia, ed., 1984 AD.
23. al-Takhwīf min al-nār wa-al-ta’rīf bḥāl Dār albwār -printed in the collection of letters of Al-Hafiz Ibn Rajab Al-Hanbali, Abdul Rahman bin Ahmed bin Rajab, study and investigation: Talaat bin Fouad Al-Halawani, publisher: Al-Farouq Al-Hadithah Printing and Publishing, first edition, 1425 AH -2004 AD.
24. al-Tas’hīl li-‘Ulūm al-tanzīl, Muhammad bin Ahmad Ibn Jazi Al-Gharnati, edited by: Dr. Abdullah Al-Khalidi, Dar Al-Arqam Bin Abi Al-Arqam Company -Beirut, first edition, 1416 AH.
25. Ta’zīm qadr al-ṣalāh, Muhammad bin Nasr Al-Maruzi, edited by: Dr. Abdul Rahman bin Abdul Jabbar Al-Fariwi, Al-Dar Library -Medina, first edition, 1406 AH.
26. Tafsīr Ibn ‘Aṭīyah al-Andalusī, Abdul Haq bin Ghalib bin Attia Al-Andalusi, edited by: Abdul Salam Abdul Shafi Muhammad, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, first edition, 1422 AH.
27. Tafsīr Abī al-Muzaffar al-Sam’ānī, Abu al-Muzaffar Mansur bin Muhammad al-Sam’ani, edited by: Yasser bin Ibrahim and Ghoneim bin Abbas bin Ghoneim, Dar al-Watan -Riyadh, first edition, 1418 AH -1997 AD.
28. Tafsir Al-Baghawi, Al-Hussein bin Masoud Al-Baghawi, verified and its hadiths published by: Muhammad Abdullah Al-Nimr and

others, Dar Taiba for Publishing and Distribution, fourth edition, 1417 AH -1997 AD.

29. Tafsir Al-Raghib Al-Isfahani, Al-Hussein bin Muhammad Al-Raghib Al-Isfahani, edited by: Adel Al-Shadi, Madar Al-Watan - Riyadh, second edition, 1434 AH.
30. Tafsir al-Tabari = Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān, Muhammad bin Jarir bin Yazid al-Tabari, edited by: Ahmed Muhammad Shaker, Al-Resala Foundation, first edition, 1420 AH -2000 AD.
31. Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz, Muhammad bin Abdullah Ibn Abi Zamanin Al-Andalusi, edited by: Abu Abdullah Hussein bin Okasha and Muhammad bin Mustafa Al-Kanz, Al-Farouk Al-Hadīth -Cairo, first edition, 1423 AH -2002 AD.
32. Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, Ismail bin Omar bin Katheer Al-Dimashqī, Dar Al-Salam Printing and Publishing -Riyadh, fifth edition, 1421 AH.
33. Interpretation of the Great Qur'an, Abdul Rahman bin Muhammad bin Abi Hatem Al-Razi, edited by: Asaad Muhammad Al-Tayeb, Kingdom of Saudi Arabia, Nizar Mustafa Al-Baz Library, third edition, 1419 AH.
34. Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm "Surat Al-An'am", Muhammad bin Saleh bin Uthaymeen, Kingdom of Saudi Arabia, Dar Ibn Al-Jawzi for Publishing and Distribution -Riyadh, first edition, 1433 AH -2012 AD.
35. Tafsīr al-Qur'ān min al-Jāmi', Ibn Wahb Al-Qurashi, edited by: Miklos Mourani, Dar Al-Gharb Al-Islami, first edition, 2003 AD.
36. Tafsir Al-Qurtubi = Al-Jami' fī Ahkam Al-Qur'an, Muhammad bin Ahmad Al-Qurtubi, edited by: Ahmad Al-Baradouni and Ibrahim Tfayesh, Egyptian House of Books -Cairo, second edition, 1384 AH -1964 AD.
37. al-Tafsīr al-Wasīl lil-Qur'ān al-Karīm, Muhammad Sayyid Tantawi, Nahdet Misr Publishing and Distribution House, first edition, D.T.
38. Tafsir Abd al-Razzaq al-San'ani, Abd al-Razzaq bin Hammam al-San'ani, edited by: Mahmoud Abdo, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah - Beirut, first edition, 1419 AH.
39. Tafsīr Majma' al-Bayān, Al-Tabarsi, edited by: a committee of scholars and investigators, D.N., first edition, 1415 AH.
40. Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān, tafsīr Muqātil ibn Sulaymān al-Balkhī, edited by: Abdullah Mahmoud Shehata, Dar Ihya al-Turath -Beirut, first edition, 1423 AH.
41. Tamhīd al-Awā'il, Muhammad bin Al-Tayeb Al-Baqlani, Cultural Books Foundation -Beirut, third edition, 1414 AH.
42. al-Tamhīd li-sharḥ Kitāb al-tawḥīd, Saleh Al-Sheikh, Dar Al-Tawhid -Riyadh, first edition, 1424 AH.


43. al-Tanbīhāt al-laṭīfah fīmā iḥtawat ‘alayhi al-wāsiṭīyah min al-mabāḥith al-munīfah, Abdul Rahman bin Nasser Al-Saadi, Dar Taiba -Riyadh, first edition, 1414 AH.
44. Tahdhīb al-lughah, Muhammad bin Ahmed Al-Azhari, edited by: Muhammad Awad Merheb, Arab Heritage Revival House -Beirut, first edition, 2001 AD.
45. Tawḍīḥ al-maqāṣid wa-al-masālik bi-sharḥ Alfīyat Ibn Mālik, Ibn Hisham, edited by: Youssef Al-Sheikh and others, Dar Al-Fikr for Printing and Publishing, d.d., d.d.
46. al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ, Omar bin Ali bin Al-Mulqin, edited by: Dar Al-Falah for Scientific Research, Dar Al-Nawader - Damascus, first edition, 1429 AH -2008 AD.
47. Taysir Al-Aziz Al-Hamid fi Sharh Kitab Al-Tawhid, Suleiman bin Abdullah, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, d.d., d.d.
48. Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan, Abdul Rahman bin Nasser bin Saadi, edited by: Abdul Rahman bin Mu’alla al-Luwaihiq, Al-Resala Foundation, first edition, 1420 AH -2000 AD.
49. Jami’ al-Durs al-Arabiyyah, Mustafa al-Ghalayini, Modern Library - Sidon, third edition, 1994 AD.
50. Jāmi‘ al-rasā’il, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Dr. Muhammad Rashad Salem, Dar Al Attaa - Riyadh, first edition, 1422 AH -2001 AD.
51. Jalā’ al-afhām fī al-ṣalāh wa-al-salām ‘alā Khayr al-anām, Ibn al-Qayyim, commentary: Shuaib al-Arnaut, Al-Muayyad Library - Riyadh, second edition, 1413 AH.
52. al-Jamal fī al-naḥw, Al-Farahidi, edited by: Fakhr al-Din Qabawa, fifth edition, 1416 AH.
53. Al-Jinna Al-Dani fī Huruf Al-Ma’ani, Badr Al-Din Hassan Al-Muradi, edited by: Fakhr Al-Din Qabawa and others, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, first edition, 1413 AH.
54. al-Ḥaydah wa-al-i’tidhār fī al-radd ‘alā min qāla bkhlq al-Qur’ān, Abdul Aziz bin Yahya Al-Kanani, edited by: Ali bin Muhammad bin Nasser Al-Fiqhi, Library of Science and Wisdom -Medina, second edition, 1423 AH -2002 AD.
55. Al-Durr Al-Masun fi Ulum Al-Kitab Al-Maknoon, Al-Sameen Al-Halabi, edited by: Ahmed Al-Kharrat, Dar Al-Qalam -Damascus, D. I., D. T.
56. Dar’ Ta’ārud al-‘aql wa-al-naql, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Dr. Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad bin Saud Islamic University -Kingdom of Saudi Arabia, second edition, 1411 AH -1991 AD.

57. al-Radd ‘alá al-Mantiqīyīn, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, Dar Al-Ma’rifa – Beirut.
58. Risālat ilá ahl al-Thaghr, Abu Al-Hasan Al-Ash’ari, edited by: Abdullah Al-Junaidi, Library of Science and Wisdom -Medina, first edition, 1409 AH.
59. Rūḥ al-ma‘ānī Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa-al-Sab‘ al-mathānī, Shihab al-Din Mahmoud al-Alusi, edited by: Ali Abd al-Bari Atiya, Dar al-Kutub al-Ilmiyya -Beirut, first edition, 1415 AH.
60. Rawḍat al-muḥibbīn wa-nuzhat al-mushtāqīn, by Ibn al-Qayyim, edited by: Muhammad Aziz Shams, Dar Alam al-Fawa’id for Publishing and Distribution -Mecca, first edition, 1431 AH.
61. Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir, Abdul Rahman bin Ali al-Jawzi, edited by: Abdul Razzaq al-Mahdi, Dar al-Kitab al-Arabi -Beirut, first edition, 1422 AH.
62. Sunan al-Tirmidhi, Muhammad bin Issa al-Tirmidhi, edited and commented by: Ahmed Muhammad Shaker, Mustafa al-Babi al-Halabi Library and Press Company -Egypt, second edition, 1395 AH -1975 AD.
63. Sharh Al-Usul Al-Khamsa, Judge Abd al-Jabbar al-Mu’tazili, edited by: Abd al-Karim Othman, Wahba Library -Egypt, first edition, 1384 AH.
64. Sharh Sunnah, Al-Hussein bin Masoud Al-Baghawi, edited by: Shuaib Al-Arnaout -Muhammad Zuhair Al-Shawish, Islamic Office -Damascus, Beirut, second edition, 1403 AH -1983 AD.
65. Sharh Aqeedah Al-Asfahaniyyah, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Muhammad bin Riyad Al-Ahmad, Al-Maktabah Al-Asriyah -Beirut, first edition, 1425 AH.
66. Sharh Al-Aqeedah Al-Tahawiyah, Muhammad bin Ali Ibn Abi Al-Izz Al-Hanafi, edited by: Shuaib Al-Arnaout and Abdullah bin Al-Muhsin Al-Turki, Al-Resala Foundation -Beirut, tenth edition, 1417 AH -1997 AD.
67. Sharh Tashil al-Fawaid, Ibn Malik, edited by: Abd al-Rahman al-Sayyid and others, Dar Hajar for Printing and Publishing, first edition, D.N.
68. Sharh Sunan Abi Dawud, Ahmed bin Hussein bin Raslan, edited by: a number of researchers at Dar Al-Falah under the supervision of Khaled Al-Rabbat, Dar Al-Falah for Scientific Research and Heritage Investigation -Egypt, first edition, 1437 AH -2016 AD.
69. Sharh Sahih al-Bukhari, Ali bin Khalaf bin Battal, edited by: Abu Tamim Yasser bin Ibrahim, Al-Rushd Library -Riyadh, second edition, 1423 AH -2003 AD.
70. Sharh Sahih Muslim, Yahya bin Sharaf al-Nawawi, Dar Revival of Arab Heritage -Beirut, second edition, 1392 AH.

71. Sharh Mushkil Al-Aathaar, Ahmed bin Muhammad Al-Tahawi, edited by: Shuaib Al-Arnaout, Al-Resala Foundation -Yarut, first edition, 1415 AH -1494 AD.
72. Al-Shifa bi Ta'reef Huquuq Al-Mustafa with the footnote of Al-Shamni, Judge Ayyad bin Musa Al-Yahsbi, Dar Al-Fikr Printing, Publishing and Distribution, D.D., 1409 AH -1988 AD.
73. Shifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā' wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta'līl, Muhammad bin Abi Bakr bin Al-Qayyim, edited by: Zaher bin Salem Balfaqih, reviewed by: Suleiman bin Abdullah Al-Omair and Ahmed Haj Othman, Dar Attaat Al-Ilm -Riyadh, Dar Ibn Hazm - Beirut, second edition. 1441 AH -2019 AD.
74. Sahih Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, edited by: A group of scholars, edition: Al-Sultaniya, at the Grand Emiri Press - Bulaq Egypt, 1311 AH, by order of Sultan Abdul Hamid II, then he copied it with his care: Dr. Muhammad Zuhair Al-Nasser, and the first edition was printed in 1422 AH by Dar Touq Al-Najat -Beirut.
75. Sahih Muslim, Muslim bin Al-Hajjaj Al-Naysaburi, edited by: Ahmed bin Rifaat Hisari and others, Al-Amira Printing House - Turkey, 1334 AH, then photographed with his care: Dr. Muhammad Zuhair Al-Nasser, and the first edition was printed in 1433 AH by Dar Touq Al-Najat -Beirut.
76. al-Ṣawā'iq al-muḥriqah 'alā ahl al-rafd wa-al-ḍalāl wa-al-zandaqah, Al-Haitami, Al-Resala Foundation -Lebanon, first edition, 1417 AH.
77. Al-Fatawa Al-Kubra, Ahmed bin Abdul-Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah -Beirut, first edition, 1408 AH.
78. Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari, Ahmed bin Hajar al-Asqalani, Dar al-Ma'rifa -Beirut, ed., 1379 AH.
79. Fath al-Qadir, Muhammad bin Ali al-Shawkani, Damascus, Dar Ibn Kathir, Dar al-Kalam al-Tayyib, first edition, 1414 AH.
80. Al-Furūq, Ahmed bin Idris Al-Qarafi, World of Books -Beirut, D. I., D. T.
81. al-Qawl al-mufīd 'alā Kitāb al-tawḥīd, Ibn Uthaymeen, Dar Ibn al-Jawzi under the supervision of the Sheikh Muhammad bin Saleh al-Uthaymeen Foundation, first edition, 1434 AH.
82. al-Qawl al-mufīd 'alā Kitāb al-tawḥīd, Ibn Uthaymeen, Dar Ibn al-Jawzi -Riyadh, second edition, 1424 AH.
83. Kitāb al-tawḥīd alladhī huwa Ḥaqq Allāh 'alā al-'Ubayd Muhammad bin Abdul Wahhab, Green Atlas Publishing House - Riyadh, second edition, 1437 AH.
84. Kitāb al-tawḥīd wa-qurrat 'Uyūn al-Muwahḥidīn fī taḥqīq Da'wat al-anbiyā' wa-al-mursalīn, Abdul Rahman bin Hassan Al-Tamimi, edited by: Bashir Muhammad Aoun, Al-Muayyad Library -Taif, first edition, 1411 AH.


85. Al-Kitab, Sibawayh, edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun, Al-Khanji Library -Cairo, third edition, 1408 AH.
86. al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-‘uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta’wīl, Al-Zamakhshari, edited by: Mustafa Hussein, Dar Al-Kitab Al-Arabi -Beirut, third edition, 1407 AH.
87. Al-Lubab fī Ulum Al-Kitab, Abu Hafs Al-Numani, edited by: Adel Al-Mawjoud and others, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya -Beirut, first edition, 1419 AH.
88. Al-Luma’, Abu Al-Hasan Al-Ash’ari, authenticated by: Hamouda Gharaba, edition of the Islamic Research Academy -Cairo, 1975 AD.
89. Lawaami’ Al-Anwar Al-Bahiyya, Al-Safarini, Al-Khafiqin Foundation -Damascus, second edition, 1402 AH.
90. Majmū’ Al-Fatāwa, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Abdul Rahman bin Muhammad bin Qasim, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur’an -Kingdom of Saudi Arabia, 1416 AH -1995 AD.
91. Al-Majmo’ Sharh Al-Muhadhdhab, Yahya bin Sharaf Al-Nawawi, Al-Muniriya Printing Department, Al-Tadamon Al-Akhawi Press - Cairo, d.d., 1344-1347 AH.
92. Majmū’ fatāwa wa Maqālāt, Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz, collected by Dr. Muhammad bin Saad Al-Shuwaier, under the supervision of the Presidency of the Department of Scientific Research and Fatwa, third edition, 1421 AH.
93. Al-Muhalla bi’l-Athar, Ali bin Ahmed bin Hazm, edited by: Abdul Ghaffar Suleiman Al-Bandari, Dar Al-Fikr -Beirut, D. I., D. T.
94. Mukhtasar al-Tuhfa al-Ithna Ashariyyah, Al-Dahlawi, edited by: Muhib al-Din al-Khatib, Salafi Press -Cairo, ed., 1373 AH.
95. Mukhtaṣar al-Ṣawā’iq al-mursalah ‘alā al-Jahmiyyah wa-al-Mu‘aṭṭilah, Muhammad bin Abi Bakr bin Al-Qayyim, summarized by: Muhammad bin Muhammad bin Al-Mawsili, edited by: Sayyid Ibrahim, Dar Al-Hadith -Egypt, first edition, 1422 AH -2001 AD.
96. Al-Misbah Al-Munir, Muhammad bin Ahmed Al-Fayoumi, Al-Maktabah Al-Ilmiyyah -Beirut, D. I., D. T.
97. Al-Musannaf, Abdul Razzaq bin Hammam Al-San’ani, investigation and study: Center for Research and Information Technology -Dar Al-Taseer (this second edition was re-edited in 7 written copies), Dar Al-Taseer, second edition, 1437 AH -2013 AD.
98. Ma‘a al-Ithnay ‘Ashariyyah fī al-uṣūl wa-al-furū’, Ali bin Ahmed Ali Al-Salus, Dar Al-Fadhila -Riyadh, seventh edition, 1424 AH.
99. Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh, Al-Zajjaj, edited by: Abdul Jalil Abdo Shalabi, World of Books -Beirut, first edition, 1408 AH.

100. Ma'ānī An-Nahw, Fadel Al-Samarrai, Dar Al-Fikr Printing -Jordan, first edition, 1420 AH.
101. Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'ārīb Abdullah bin Youssef bin Hisham, edited by: Mazen Al-Mubarak and others, Dar Al-Fikr -Damascus, sixth edition, 1985 AD.
102. Mafātīh Al-Lugha, Muhammad bin Omar Al-Razi, Arab Heritage Revival House -Beirut, third edition, 1420 AH.
103. al-Mufaṣṣal fī ṣan'at al-i'rāb, al-Zamakhshari, Mahmoud bin Amr Al-Zamakhshari, edited by: Ali Abu Melhem, Al-Hilal Library -Beirut, first edition.
104. Maqāyīs Al-Lugha, Ibn Faris, edited by: Abdul Salam Muhammad Haroun, publisher: Dar Al-Fikr, 1399 AH -1979 AD.
105. Al-Muqtasib, Muhammad bin Yazid Al-Mubarrad, edited by: Muhammad Azimah, Alam Al-Kutub -Beirut, D. I., D. T.
106. Al-Milal wal-Nihal, Muhammad bin Abdul Karim Al-Shahristani, Al-Halabi Foundation, D. I., D. T.
107. T Minhāj al-Sunnah fī naqd kalām al-Shī'ah al-qadarīyah, Ahmed bin Abdul Halim bin Taymiyyah Al-Harrani, edited by: Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad bin Saud Islamic University -Kingdom of Saudi Arabia, first edition, 1406 AH -1986 AD.
108. Al-Minhaj fi Shaub al-Iman, Al-Hussein bin Al-Hassan Al-Halimi, edited by: Hilmi Muhammad Fouda, Dar Al-Fikr, first edition, 1399 AH -1979 AD.



حكم استخدام الرحم الصناعي بدلاً عن الرحم الطبيعي في الفقه
الإسلامي

د. حمزة عبد الكريم حماد
قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة
جامعة جرش، الأردن





حكم استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي في الفقه الإسلامي

د. حمزة عبد الكريم حماد

قسم الفقه وأصوله - كلية الشريعة
جامعة جرش، الأردن

تاريخ قبول البحث: ١٤٤٥ / ٦ / ٢٢ هـ

تاريخ تقديم البحث: ١٤٤٥ / ٥ / ٩ هـ

ملخص الدراسة:

يهدف هذا البحث إلى محاولة الوصول إلى الحكم الشرعي لاستخدام الرحم الصناعي، وهو عبارة عن إنشاء آلة تقوم مقام الرحم الطبيعي، بحيث يتم وضع البويضة المخصبة فيها من لحظة التلقيح الصناعي الخارجي إلى ساعة اكتمال نمو الجنين والولادة. وقد اتبع البحث المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بوصف العملية كما هو متوقع لها، ثم الدراسة الفقهية للموضوع في ضوء الآراء فيها. وقد انتهى البحث إلى تقسيم الحكم إلى صورتين؛ الأولى: استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لغير حاجة أو ضرورة طبية، كالمحافظة على جمال الجسم، وعدم الترهل، وقد خلص الباحث إلى عدم جواز هذه الصورة، والثانية: استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لوجود ضرورة طبية، وقد خلص الباحث إلى جواز هذه الصورة ضمن عدد من الضوابط.

الكلمات المفتاحية: الرحم الصناعي، الرحم الطبيعي، الفقه.

The Legal Ruling on using an Artificial Uterus as a Substitute for a Natural One under Islamic Jurisprudence

Dr. Hamza Abed AlKarim Hammad

Department of Jurisprudence and its Principles - Faculty Shari'a
Jerash University, Jordan

Abstract:

This research aims to articulate a legal ruling on issue the creation of a machine that replaces a natural womb/uterus, so that the fertilized egg is placed in it from the moment of external artificial insemination until the hour of completion of fetal development and birth.

The research followed the descriptive and analytical approach by describing the process as expected, then it applied the jurisprudential study of the subject in light of opinions therein. The research concluded by dividing the ruling into two forms:

The first, using an artificial uterus as a substitute for purposes other than a medical need or necessity, such as maintaining the beauty of the body and avoiding sagging. The researcher has concluded that this form is not permissible.

The second, using an artificial uterus as a substitute for a natural one due to a medical necessity. The researcher has concluded that it is permissible. This approach is permissible within a number of controls.

key words: artificial womb/uterus, natural womb/uterus, jurisprudence.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله جلّ في علاه، والصلاة والسلام على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وعلى آله، وصحبه ومنّ والاه، وبعد،،،،

فقد سبق الطرح الفقهي والعملي لموضوع أطفال الأنابيب، الذي يتمثل في أخذ بويضة من الزوجة وحيوان منوي من الزوج، ثم القيام بالتلقيح الصناعي الخارجي وبعدها يتم زراعة البويضة المخصبة في رحم الزوجة، بيد أن الفكرة المفترضة الجديدة تقوم على إنشاء آلة يتم وضع البويضة المخصبة فيها من لحظة التخصيب إلى الولادة، بحيث تشكل رحماً صناعياً خارجياً تستغني المرأة فيه عن الحمل.

مشكلة البحث:

في ضوء ما سبق؛ فإن مشكلة البحث تتمثل في بيان الوصف الطبيّ لهذه المسألة المفترضة، ثم الوقوف على الحكم الفقهيّ لها.

أهداف البحث:

تحدد أهداف البحث في بيان الحكم الفقهيّ لاستخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعيّ.

منهج البحث وإجراءاته:

يعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي، وذلك بوصف المسألة المفترضة، ثم الدراسة الفقهية لها، أما الإجراءات تفصيلاً فكانت عبارة عن عرض الموضوع وفق ما بينته المصادر المختصة، ثم عرض الأدلة الفقهية في

المسألة، يتبعها مناقشة الأدلة، والرد على الرد، ثم الخروج بالرأي المختار، وقد تم عزو الآيات، وتخريج الأحاديث من مصادرها الأصلية، والحكم على الأحاديث المروية في غير الصحيحين من خلال أقوال العلماء في هذا الفن.

الدراسات السابقة:

وقف الباحث على بعض الدراسات التي تناولت المسألة بصورة مختصرة دون تأصيل وتفصيل؛ من هذه الدراسات: دراسة الإنجاب الصناعي لمحمد المرسي زهرة؛ إذ لم تتطرق هذه الدراسة سوى للحكم ودليله، في أسطر معدودة (ص ١٣١ من الكتاب)، ودراسة أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة لزياد سلامة؛ إذ تناولت المسألة في حدود صفحة ونص؛ فبدأت بعرض تاريخي للمسألة، ثم الحكم الشرعي باختصار جدًا (ص ١١٠-١١١ من الكتاب)، ودراسة الاستنساخ والإنجاب لكارم غانم؛ إذ تناول المسألة في حدود نصف صفحة (ص ٣٠٦ من الكتاب)

ووقف على دراسات تناولت المسألة بشيء من التفصيل؛ هذه الدراسات هي:

- الفقه الافتراضي لأنس القرعان، عرض الباحث لأدلة خارج محل النزاع، وعرض مسائل غير مرتبطة بشكل مباشر في المسألة كالنسب، والتركة. أما الدراسة الحالية فتركز في مسألة الحكم الشرعي فقط دون الخوض في مسائل جانبية، والتركيز على عرض الأدلة ذات الصلة بالموضوع مباشرة.

- أحكام النوازل في الإنجاب لمحمد المدحجي، تبنت الدراسة الرأي الممانع للمسألة المطروحة، أما الدراسة الحالية، فقد فصلت الحكم إلى صورتين، هما: حكم استخدام الرحم الصناعي بدلاً عن الرحم الطبيعي لغير حاجة أو ضرورة طبية، كالمحافظة على جمال الجسم، وعدم الترهل مثلاً، والثانية: حكم استخدام الرحم الصناعي بدلاً عن الرحم الطبيعي لوجود ضرورة طبية ثم الخروج بحكم فقهي لكل صورة، وتبني الرأي المحيز للصورة الثانية.

- أحكام تقنية الرحم الصناعي في ضوء مقاصد الشريعة لأسماء العرياني. تناولت الدراسة المسألة، مع عرض الأدلة ومناقشتها بشكل مختصر، أما الدراسة الحالية، فتماز بالتفصيل في عرض الأدلة والردود والرد على الردود، ثم تفصيل المسألة إلى صورتين، ثم الخروج بحكم فقهي لكل صورة مع التأصيل لذلك من القواعد الفقهية.

- الرحم الصناعي من منظور شرعي لسلي محمد. عرضت الدراسة الحكم وذكرت الأدلة، دون ذكر لرأي المخالفين ومناقشة أدلتهم.

إن من الأمانة العلمية القول بأن الباحث استفاد من هذه الدراسات وبنى عليها، وذلك بالتعمق الراسي في مسألة واحدة فقط هي حكم استخدام الرحم الصناعي بدلاً عن الرحم الطبيعي بحيث تستغني المرأة عن الحمل، دون خوض في صور أخرى، ثم العمل على المناقشة المستفيضة للأدلة والردود والرد على الردود، فضلاً عن التأصيل التفصيلي للحكم من القرآن الكريم والسنة النبوية والقواعد الفقهية.

خطة البحث:

في ضوء ما سبق؛ فقد انتظمت خطة البحث في مبحثين، هما:
المبحث الأول: ماهية تقنية الرحم الصناعي، وفيه ثلاثة مطالب، هي:

المطلب الأول: المفهوم والتاريخ.

المطلب الثاني: طريقة عمل التقنية.

المطلب الثالث: إيجابيات التقنية وسلبياتها.

المبحث الثاني: الحكم الفقهي لاستخدام الرحم الصناعي، وفيه ثلاثة مطالب؛
هي:

المطلب الأول: الآراء الفقهية.

المطلب الثاني: الأدلة ومناقشتها.

المطلب الثالث: الترجيح.

إضافة إلى مقدمة وخاتمة تضمنت أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

ماهية تقنية الرحم الصناعي

يتناول هذا المبحث مفهوم تقنية الرحم الصناعي، وتاريخها وطريقة عملها إضافة إلى إيجابياتها وسلبياتها، وذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: المفهوم والتاريخ

تقنية الرحم الصناعي: هي تقنية تقوم على تهيئة الظروف الطبيعية لرحم المرأة في حاضنات بلاستيكية لتمكين الجنين من النمو وصولاً إلى الولادة، ويمكن تعريف هذه التقنية عملياً بأنها: كيس بلاستيكي يعمل عبر الاتصال بمصدر خارجي من السوائل البديلة؛ بحيث يزود الجنين المحتضن بالأوكسجين والعناصر الغذائية اللازمة للنمو، وبعبارة أخرى فهي: عبارة عن حقن بويضة المرأة بمبي زوجها خارج الرحم، ثم يستمر الأمر في صندوق له صفات رحم الأم أو قريباً منه حتى يصير جنيناً تاماً^(١).

(١) انظر:

- مهران، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، ص ٦٢٢.
- Bulletti, C., Palagiano, A., Pace, C., Cerni, A., Borini, A., & de Ziegler, D. (2011). The artificial womb. Annals of the New York Academy of Sciences, 1221(1), p. 124
- Partridge, E. A., Davey, M. G., & Flake, A. W. (2018). Development of the artificial womb. Current Stem Cell Reports, 4(1), p. 70.



صورة للتصميم الأولي للرحم الصناعي^(١)

تاريخ التقنية:

ظهرت أول براءة اختراع لتصميم الرحم الاصطناعي عام ١٩٥٥م بفضل إيمانويل غرينبرغ، الذي صمم خزاناً يوضع فيه الجنين ويحتوي على السائل الذي يحيط به في رحم أمه وعلى آلة متصلة بالحبل السري، ومضخات الدم والكلية الاصطناعية، وفي عام ١٩٨٧م قام العالم كوابارا في طوكيو بتجربة للحفاظ على جنين الماعز في رحم اصطناعي لفترة طويلة، فكانت هذه التجربة العلمية الأولى في هذا المجال بهذه التقنية المتطورة، واستطاعت الحفاظ على جنين الماعز في عمر ١٧ أسبوعاً لمدة ٣ أسابيع، ثم حصل الأميركي كوبر وويليام على براءة اختراع عام ١٩٩٣م لنظام آخر ابتكره بأسلوب

(١) انظر:

- <https://www.bbc.com/news/av/health-50056405>
- <https://nextnature.net/story/2018/artificial-womb-design>

مختلف، إلا أن التطور الأبرز في مجال الأرحام الاصطناعية حصل في القرن الحادي والعشرين؛ ففي عام ٢٠١٧م، كشف علماء من مركز أبحاث الجنين في فيلادلفيا في الولايات المتحدة عن تقنية جديدة تعتمد على كيس حيوي يحتوي على السائل الأمنيوسي المصنع، وقد حصل الاختبار خلال أربعة أسابيع على الحملان التي لها عمر بيولوجي يعادل عمر جنين بشري يبلغ ٢٤ أسبوعاً من الحمل، وكانت الأجنة قادرة على تطوير الدماغ والرئتين والحركة والقدرة على البلع وفتح العيون، وقد سعى الباحثون على تحسين النظام وتكييفه مع الأجنة البشرية.

أما عام ٢٠١٨م، فقد تم تقديم اقتراح بتصميم تخميني لرحم اصطناعية للأطفال الخدج، يتلقى فيها الأطفال الأوكسجين من خلال الحبل السري في تقنية جديدة تزيد فرص بقاء الأطفال حديثي الولادة على قيد الحياة في بيئة طبيعية وحالة بيولوجية مماثلة للحمل في رحم الأم، وفي عام ٢٠٢٢م قام علماء من معهد سوتشو للهندسة الطبية الحيوية والتكنولوجيا بالفعل بتشغيل الرحم الصناعي على أجنة الفئران، حيث يتكون الرحم الصناعي للمعهد من عدة أوعية تحتوي على خليط مغذيات توضع فيها الأجنة^(١).

(١) انظر:

- محمود، الرحم الصناعي من منظور شرعي، ج١/ ص٢٤٢١.
- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي في ضوء مقاصد الشريعة، ج١/ ص٧.
- سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ص١٠٩-١١٠.
- SIMONSTEIN, F. R. I. D. A., & MASHIACH-EIZENBERG, M. I. C. H. A. L. (2009). The artificial

المطلب الثاني: طريقة عمل التقنية

يعتمد تنفيذ هذه التقنية على وضع البويضة المخصبة بطريق التلقيح الصناعي الخارجي في حاضنة مصنوعة من مادة الإكليرك الشفاف، تحتوي على سائل (أمنيوسي) صناعي، يشبه في تركيبه السائل الأمنيوسي الطبيعي؛ لينمو الجنين في هذه الحاضنة، ويمده العلماء في أثناء ذلك بوسائل الحياة والنمو طوال مدة الحمل، وفي سبيل ذلك يتم الاستعاضة عن المشيمة الطبيعية بجهاز يقوم بضخ الأوكسجين في الدم لنقل الدم "المؤكسج" المحمل بالمواد الغذائية عبر أنبوب متصل بأحد الشرايين المرتبطة بالحبل السري، ويضبط الأطباء خلال ذلك الظروف الفيزيائية للجنين؛ مثل درجة الحرارة وغيرها، ويتم مراقبة الجنين من خلال الجدار الشفاف للحاضنة، وتعمل التجارب على مدّة احتضان الجنين في الرحم الصناعي عن طريق التعامل مع أجنة أصغر فأصغر حتى يتم المأمول من فكرة الرحم الصناعي وهو إمكانية احتضان الجنين من بداية الإخصاب حتى اكتمال نموه^(١).

المطلب الثالث: إيجابيات التقنية وسلبياتها

womb: a pilot study considering people's views on the artificial womb and ectogenesis in israel. Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics, 18(1), p. 77-78.

(١) انظر:

- مهران، الأحكام الشرعية والقانونية، ص ٦٢٣.
- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي، ج ١/ ص ٠٨،

إن أبرز إيجابيات هذه التقنية هي: مساعدة النساء اللاتي لا يستطعن الحمل؛ لإصابتهم بالعقم، أو بسبب إزالة الرحم لأسباب طبية، وكذلك تفادي مخاطر الحمل بالنسبة لبعض النساء اللواتي يعانين مرضاً عضالاً قد يشكل خطراً على حياتهن. أما السلبيات، فيمكن إجمالها في الأمور الآتية: تخلي بعض السيدات عن فكرة الحمل والولادة الطبيعيين من باب الترف والمحافظة على الجمال؛ مما يؤدي إلى قطع العلاقة الفطرية بين الأم ووليدها، وقد يؤدي استخدام مثل هذه التكنولوجيا إلى التمر على الذين ولدوا من خلالها، وبالتالي يؤدي إلى إصابتهم بالكثير من الأمراض النفسية التي تنعكس على المجتمع بشكل سيء، ومن المحتمل استخدام مثل هذه التكنولوجيا من قِبَل منظمات أو حكومات إلى إيجاد أفراد ليس لهم انتماء ديني أو عرقي، وبالتالي يُمكن استخدامهم كدروع بشرية أو أسلحة فتاكة ضد غيرهم من الشعوب، ويمكن أن تؤدي هذه التقنية إلى التحكم في الصفات الوراثية للجنين كاختيار جنس الجنين، ولون العيون ولون الشعر^(١).

(١) انظر:

- مهران، الأحكام الشرعية والقانونية، ص ٦٢٢.
- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي، ج ١/ ص ٧.
- محمود، الرحم الصناعي من منظور شرعي، ص ٢٤٢٦.

المبحث الثاني: الحكم الفقهي لاستخدام الرحم الصناعي

بداية: تجدر الإشارة إلى أن حكم البحث في المسائل المفترضة والتي لم تقع هو الندب؛ فقد نصَّ غير واحد من الفقهاء قديماً وحديثاً على أن الاجتهاد يأخذ حكم الندب في حالتين، هما: الحالة الأولى: أن يجتهد العالم قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل وقوعها، والحالة الثانية: أن يستفتيه سائل عن حكم حادثة قبل نزولها^(١)، وقد تحدث ابن القيم عن حكم الإجابة عن مسألة لم تقع، فبيّن أنه إن كان في المسألة نصٌّ من كتاب الله أو سنة عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نصٌّ ولا أثر؛ فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع، لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت؛ استحب له الجواب بما يعلم^(٢).

في ضوء ما سبق فإن الباحث يرى مشروعية البحث في المسألة المطروحة، ويتم تناول الحكم في المطلبين الآتيين:

(١) انظر:

- السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، ج ٢/ ص ٣٠٣.
- البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البيهقي، ج ٤/ ص ١٥.
- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج ٨/ ص ٢٣٩-٢٤٠.
- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج ٢، ص ٢١٢.
- النملة، الجامع لمسائل أصول الفقه، ص ٤٠١-٤٠٢.
- النملة، المهذب في علم أصول الفقه المقارن، ج ٥/ ص ٢٣٢٧.
- الباحسين، التخريج عند الفقهاء والأصوليين، ص ٣٣٨-٣٣٩.
- (٢) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج ٤/ ص ١٧٠.

المطلب الأول: الآراء الفقهية

يمكن للباحث القول بأن المعاصرين اتفقوا على عدم جواز هذه التقنية إن لم تقم ضرورة طبية، بيد أنهم اختلفوا في حكم التقنية حال وجود ضرورة طبية، فذهب فريق إلى التحريم على إطلاقه، في حين ذهب فريق آخر إلى الجواز حال وجود ضرورة طبية.

أما تفصيل الأقوال، فهو على النحو الآتي:

الرأي الأول: التحريم على إطلاقه بصرف النظر عن السبب

ذهب بعض المعاصرين إلى تحريم هذه التقنية مطلقاً، ومن ذهب إلى ذلك: أحمد كريمة^(١)، ومحمد المرسي زهرة^(٢)، ومحمد بن هائل المدحجي^(٣).

الرأي الثاني: الإباحة ضمن ضوابط

ذهب فريق من المعاصرين إلى إباحة هذه التقنية إن كان غرضها علاجياً لحل مشكلة عدم الإنجاب بين الزوجين، ومن ذهب إلى ذلك: حسن الجنائني^(٤)، وزيد أحمد سلامة^(٥)، والسيد محمود مهران^(١)، وأسماء سالمين العرياني^(٢)،

(١) انظر: دسوقي، حسين، جدل ديني بسبب الرحم الاصطناعي، منشور في صحيفة: أخبار اليوم، بتاريخ: ٢٠٢٢/٢/٢

[/https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100](https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100)

(٢) انظر: زهرة، الإنجاب الصناعي، ص ١٣١.

(٣) انظر: المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ج ٢/ ص ٨٥٨.

(٤) انظر: دسوقي، جدل ديني بسبب الرحم الاصطناعي، منشور في صحيفة: أخبار اليوم، بتاريخ: ٢٠٢٢/٢/٢

[/https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100](https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100)

(٥) انظر: سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، ص ١١١.

وسمير الشوابكة^(٣)، وسلوان قدرى محمود^(٤)، وكارم السيد غانم^(٥)، وأنس عبد الله القرعان^(٦).

المطلب الثاني: الأدلة ومناقشتها

أدلة المجيزين ومناقشتها:

استدلَّ القائلون بالجواز بعدد من الأدلة؛ منها:

١. القياس على جواز التلقيح الصناعي: فكما جاز بقاء البويضة

المخصبة من الزوجين خارج الرحم الطبيعي لعدة أيام للضرورة الطبية

في ذلك، فالحال ذاته في بقاء هذه البويضة المخصبة خارج الرحم

طيلة فترة الحمل، متى دعت لذلك ضرورة.

- نوقش هذا الاستدلال بأن هذا قياس مع الفارق؛ لأن وجود البويضة

المخصبة خارج الرحم الطبيعي أياماً لحاجة مع بقاء الأصل وهو بقاء

الجنين في بطن أمه المدة الأكبر لا ينافي الفطرة ولا يلغي وظيفة

الأمومة، بعكس أن تكون كل مدة الحمل في الرحم الصناعي^(٧).

(١) انظر: مهرا، الأحكام الشرعية والقانونية، ص ٦٢٥.

(٢) انظر: العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي ج ١/ ص ١١.

(٣) انظر: الشوابكة، حكم الرحم الاصطناعي، فتوى منشورة في موقعه الرسمي، ٢٠١٦،

<https://sameershaf3y.com>

(٤) انظر: محمود، الرحم الصناعي من منظور شرعي، ص ٢٤٢٩.

(٥) انظر: غانم، الاستنساخ والإنجاب، ص ٣٠٦.

(٦) انظر: القرعان، الفقه الافتراضي، ص ١٨٦-١٨٧.

(٧) انظر:

- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي، ج ١/ ص ١١.

- لا يسلم الباحث بهذا الرد بل يستدرك عليه بالقول: إن بقاء البويضة المخصبة خارج الرحم لأيام في التلقيح الصناعي بسبب وجود ضرورة طبية قاضية بذلك، والضرورة الطبية ذاتها أكدت على أن إحدى النساء مثلاً لا يمكن بقاء الحمل في رحمها؛ لذا دعت الضرورة إلى الرحم الصناعي.

٢. إنَّ الرحم الصناعي يأخذ الصفة العلاجية؛ إذ إن الغرض منه حلّ مشكلة انعدام مقرّ اللقيحة؛ بسبب اعتلال رحم الزوجة وتعينت هذه الوسيلة كضرورة علمية لتحقيق إنجازها، وهذا الرحم عبارة عن أوعية ووسائل صناعية لا تؤدي إلى اختلاط الأنساب، ولا يتحقق معها أي معنى للزنا حقيقة أو حكماً أو غير ذلك من المعاصي، ثم إن هذه الطريقة العلاجية مقيدة بوجود حكم من لجنة طبية مختصة تؤكد عدم إمكانية حمل الزوجة لمشكلة في رحمها، فهنا قامت ضرورة طبية لاستخدام الرحم الصناعي^(١).

- المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ج ٢/ ص ٨٥٩.
(١) انظر:

- محمود، الرحم الصناعي من منظور شرعي، ص ٢٤٤٨.
- مهران، الأحكام الشرعية والقانونية، ص ٦٢٥.
- سلامة، أطفال الأنابيب بين العلم والشرعية، ص ١١١.

- نوقش هذا الاستدلال بأن الأصل في الأبخاع التحريم، وكون هذه الوسيلة لا يكون فيها اختلاط للأنساب لا يعني أنها جائزة، حتى يقام الدليل على جوازها^(١).

- لا يسلم الباحث بهذا الرد بل يستدرك عليه بالقول: إنَّ قاعدة الأصل في الأبخاع التحريم لا يصلح الاستدلال بها والاتكاء عليها في مناقشة هذا الدليل؛ إذ لا وجه لإعمال القاعدة في هذا المقام؛ إذ إن من الضوابط الشرعية لجواز الرحم الصناعي قيام الزوجية.

أدلة الممانعين ومناقشتها:

استدل القائلون بجرمة هذا الفعل بعدد من الأدلة؛ منها:

١. إن هذا الفعل يؤدي إلى تغيير خلق الله، ومخالفة شرع الله بإلغاء لعملية الخلق الإلهي والقضاء على أمور ضخمة في التشريع الإسلامي، وخلل في التشريع وفقه المواريث.

- يمكن للباحث الاعتراض على هذا الاستدلال بأن هذه التقنية لا تتضمن تغييراً لخلق الله؛ إذ إن من ضوابط جواز التقنية ألا يتدخل الطيب في الصفات الوارثية للجنين، أما مسألة الخلل في التشريع وفقه المواريث، فهذا الأمر غير موجود في هذه التقنية؛ إذ إن الجواز مقيد بوجود علاقة زوجية بين الرجل والمرأة.

(١) انظر:

- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي، ج ١/ ص ١١.

- المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ج ٢/ ص ٨٥٩.

٢. إنَّ في إقرار بقاء البويضة المخصبة في رحم صناعي منافاة للفطرة، وهو داخل في تغيير خلق الله الذي يدعو إليه الشيطان كما قال الله تعالى: " وَأَضَلَّنَّهُمْ وَلَأْمَنَّا بَنِيَّهِمْ وَأَلْمَنَّا بِهِمْ فَلْيَبْتَئْتِكُنَّ آدَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مَرْكُومَ فَلْيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا." (سورة النساء: ١١٩)

٣. إن في هذه الممارسة تعطيل لوظيفة الأمومة، وهي وظيفة ضرورية للأم، مثل الوظيفة الضرورية للأب، وهي إنتاج الحيمنات (النفطة الذكورية)، فالحمل والولادة من أشدِّ معاني الأمومة قوة وحناناً وعطفاً وتضحية.

- نوقش هذان الدليلان بأنه طالما جاز بقاء اللقيحة أياماً خارج الرحم في بداية الحمل، وجاز احتضان الجنين في حاضنة صناعية عند خروجه من بطن أمه قبل اكتمال نموه في نهاية الحمل، ولم يكن في ذلك منافاة للفطرة ولا تغييراً لخلق الله تعالى^(١).

- وقد استدرك بعض الباحثين على هذه المناقشة بوجود الفرق بين البقاء خارج الرحم لمدة معينة لحاجة مع بقاء الأصل وهو بقاء الجنين في بطن أمه المدة الأكبر، وأن تكون كل مدة الحمل في الرحم الصناعي، فالأول لا يناهز الفطرة ولا يلغي وظيفة الأمومة بعكس الثاني^(٢).

(١) انظر: مهرا، الأحكام الشرعية والقانونية، ص ٦٢٥.

(٢) انظر:

٤. لما فيه من منافاة للفطرة واحتمالٍ كبير للضرر، ومنافاة لتكريم بني آدم؛ إذ يصبح كالألة التي يتم تصنيعها في المعمل^(١).

- لا يسلم الباحث بهذا الاستدلال؛ إذ إن الجواز مقيد بعدم وجود طريقة أخرى للإنجاب سوى هذه الطريقة، إضافة إلى قيد عدم حدوث ضرر بالجنين.

المطلب الثالث: الترجيح

في ضوء ما سبق، فإن الباحث يرى ضرورة تقسيم المسألة إلى صورتين: الصورة الأولى: حكم استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لغير حاجة أو ضرورة طبية، كالحفاضة على جمال الجسم، وعدم الترهل مثلاً

إن من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ الضروريات؛ ومنها: حفظ النسل وقد شرع الله تعالى الزواج لحفظ النسل، فهو الطريق الطبيعي الصحيح شرعاً للتناسل والتكاثر، قال الله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ

- العرياني، أحكام تقنية الرحم الصناعي، ج ١ / ص ١١.

- المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ج ٢ / ص ٨٥٩.

(١) انظر:

- المدحجي، أحكام النوازل في الإنجاب، ج ٢ / ص ٨٦٠-٨٦٢.

- غانم، الاستنساخ والإنجاب، ص ٣٠٦.

- دسوقي، حسين، جدل ديني بسبب الرحم الاصطناعي، منشور في صحيفة: أخبار اليوم،

٢٠٢٢/٢/٢،

بتاريخ:

[/https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100](https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100)

أَزْوَاجًا لِنَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ^(١)، فقد بينت الآية أن من أهداف الزواج: المودة والرحمة، وقد روى عن الحسن ومجاهد وعكرمة أن المودة هي: الجماع، والرحمة هي: الولد^(٢). وقد جاء رجل إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- فقال: إني أصبت امرأة ذات حسبٍ وجمالٍ، وأنها لا تلد، أفأتزوجها؟ قال: "لا"، ثم أتاه الثانية فنهاه، ثم أتاه الثالثة، فقال: "تزوجوا الوُدودَ الوُدودَ فإني مكاتيرٌ بكمُ الأمم"^(٣). يبيّن الحديث أن من مقاصد الزواج إيجاد النسل والتكاثر؛ لذا حث النبي -صلى الله عليه وسلم- أن تكون الزوجة ولوداً، أي التي تكثر ولادتها؛ فكثرة الأولاد أمر مرغوب فيه مندوب إليه؛ لتكثير الأمة؛ لأن النبي عليه الصلاة والسلام: "مكاتيرٌ بكمُ الأمم"، أي مفاخر الأمم لكثرة أتباعه^(٤).

(١) سورة الروم، آية: ٢١.

(٢) انظر:

- ابن وهب، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، ج ٢/ ص ٥٢.
- السمعاني، تفسير القرآن العظيم، ج ٤/ ص ٢٠٤.
- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٤/ ص ١٧.
- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج ٤/ ص ٢٠٤.
- (٣) رواه أبو داود، سنن أبي داود، -واللفظ له- كتاب: النكاح، باب: في تزويج الأبكار، حديث رقم: ٢٠٥٠، ج ٣/ ص ٣٩٥، وحكم الشيخ الأرنؤوط على الحديث بأن "إسناده قوي"، ورواه الحاكم، المستدرک على الصحيحين، كتاب: النكاح، حديث رقم: ٢٦٨٥، ج ٢/ ص ١٧٦.
- (٤) انظر:

- العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ج ٢٣/ ص ٤٨.

- القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، ج ٥/ ص ٢٠٤٧.

إذن، إن من أهداف الزواج ومقاصده التناسل بالطريق الطبيعي، فهل يجوز استخدام الرحم الصناعي في حال عدم وجود ضرورة طبية بأن تكون الزوجة قادرة على الحمل والإنجاب، فتذهب إلى الرحم الصناعي لغاية تحسينية تكميلية، كالمحافظة على الجمال وعدم ترهل الجسم؟

يرى الباحث عدم جواز استخدام الرحم الصناعي في حالة انتفت الضرورة الطبية، فلا يجوز استخدامه لغاية تحسينية تكميلية، كالمحافظة على الجمال مثلاً، ويستدل الباحث على هذا الحكم بالقاعدة الفقهية: لا معتبر للبدل حال قيام الأصل، فمع وجود الأصل، وهو إمكانية الحمل الطبيعي، فلا اعتداد بالبدل وهو استخدام الحمل الصناعي، وقد وردت هذه القاعدة بصيغ متقاربة عند العديد من الفقهاء والأصوليين؛ منها: لا يجوز أداء البدل مع القدرة على الأصل، والأصل لا يجتمع مع البدل، والأصل والبدل لا يجتمعان، ولا معتبر بالبدل حال قيام الأصل، ولا يجمع بين البدل والأصل، ولا يجوز الجمع بين الأصل والبدل للتنافي^(١).

-
- المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج ٣/ ص ٢٤٢.
 - الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦/ ص ١٢٥.
 - العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ج ٦/ ص ٣٣.
 - (١) انظر:
 - ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١/ ص ٢١.
 - ابن الهمام، فتح القدير، ج ٢/ ص ٦٣.
 - ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، ج ١/ ص ٢٤٨.
 - الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ج ١/ ص ٤٩١.

ومن أبرز تطبيقات القاعدة في الفقه الإسلامي: التيمم بدل الوضوء فلا يجمع بينهما المصلي، والمسح على الخف بدل عن غسل الرجل، فلا يجمع بينهما المتوضىء، والصوم في كفارة رمضان بدل عن الإطعام؛ فلا يجمع بينهما المكفر عن صيامه، ومن أمثلتها كذلك: مَنْ وجب عليه دم تمتّع أو قرآن وهو واجد له وقادر عليه؛ لا يجوز له الصّوم، وكذلك: مَنْ قدر على عتق رقبة في الكفّارة الواجبة على القتل الخطأ أو الظّهار؛ فلا يجوز له الانتقال إلى الصّوم^(١).

وعليه: فالأصل هو الحمل الطبيعي ما دام ذلك ممكناً، ولا يصار إلى استخدام الرحم الصناعي "البديل" إلا إذا تعذر الأصل؛ فالخلف لا يصار إليه إلا عند العجز عن الأصل^(٢).

- ابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ج ٣/ ص ٣٤.

- الزحيلي، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ج ١/ ص ٥١٨.

- الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج ٨/ ص ٩١٩.

(١) انظر:

- الزحيلي، القواعد الفقهية، ج ١/ ص ٦٧٢.

- البورنو، موسوعة القواعد الفقهية، ج ٨/ ص ٩١٩.

- الغرياني، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية، ص ٤٣٠ - ٤٣١.

(٢) انظر:

- الزحيلي، القواعد الفقهية، ج ١/ ص ٥١٨.

- الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص ٢٨٧.

الصورة الثانية: حكم استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لوجود ضرورة طبية

سبق أن عرض الباحث الآراء وأدلتها والمناقشة، وهنا يرى الباحث جواز العملية وفق عدد من الضوابط-سيأتي بيانها-؛ للأسباب الآتية:

- أنّ في القول بالجواز -المقيد بضوابط- تحقيقاً لمقصد شرعي وهو حفظ النسل، وهو من مقاصد الشريعة.
- القول بأن الرحم الصناعي فيه تغيير للخلق، قول لا يدعمه الواقع؛ إذ إن الجواز لهذه العملية مقيد بالألا يتدخل الطبيب في الصفات الوراثية للجنين.
- أن القول بالجواز يدخل ضمن عموم الأدلة الحائثة على مشروعية الإنجاب والسعي إليه، فالإسلام حثّ على الإنجاب بالطرق الطبيعية عن طريق الحثّ على الزواج، فإن تعذرت الطرق الطبيعية؛ فقد قامت ضرورة للجوء إلى الطرق الطبية.
- يمكن القول بأن استخدام الرحم الصناعي وحصول الإنجاب للمسلم هو من باب إدخال السرور على قلوب المسلمين وقضاء حوائجهم؛ لأن "الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا"^(١)، ويدخل ذلك في عموم ما ورد في الحديث عن عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ قَالَ: سُمِّلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(١) سورة الكهف، آية: ٤٦.

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّ الْأَعْمَالِ أَفْضَلُ؟ قَالَ: "إِدْحَالُكَ السُّرُورَ عَلَى مُؤْمِنٍ
أَشْبَعَتْ جَوْعَتَهُ، أَوْ كَسَوْتَ عُرْيَهُ، أَوْ قَضَيْتَ لَهُ حَاجَةً"^(١).

ضوابط الجواز:

يرى الباحث أن القول بالجواز يلزم تقييده بعدد من الضوابط؛ منها:

- إقرار لجنة طبية موثوقة بأن استخدام الرحم الصناعي هو الوسيلة الوحيدة الممكنة للإنجاب في حق الزوجين، ويكون ذلك بعد استنفاد جميع الطرق الطبية لعلاج عدم الإنجاب.
- أن يؤمن اختلاط الأنساب بوجود ضمانات طبية وإجرائية كافية لذلك.
- إصدار مواد قانونية -ضمن قانون المسؤولية الطبية مثلاً- لتنظيم هذه العملية وشروطها وإجراءاتها ووضع عقوبات رادعة لكل من خالفها.
- ألا يترتب على هذا الحمل أي ضرر يقع على الجنين؛ لأن رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَضَى أَنْ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ^(٢).

(١) رواه الطبراني، المعجم الأوسط، حديث رقم: ٥٠٨١، ج ٥/ص ٢٠٢، وقد حكم الشيخ الألباني على الحديث بأنه صحيح في كتابه: صحيح الجامع الصغير، حديث رقم: ٥٨٩٧، ج ٢/ص ١٠٢٥.

(٢) رواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم: ٢٣٤١، ج ٣/ص ٤٣٢، وحكم الشيخ الأرناؤوط على الحديث بأنه صحيح لغيره. وانظر:

- الزعبي والرشدان، قواعد رفع الضرر وأثرها زمن وباء كورونا، ص ٦٠.
- الرشيدى، التجميل بتقنية البلازما-دراسة فقهية تأصيلية، ص ٢٨٠.

تجدر الإشارة إلى أن الباحث؛ لغايات التأكد من مسألة وقوع الضرر، قام بالتواصل مع عدد من الأطباء من أهل الاختصاص، ومن أجابه على استفساراته الدكتور أسامة حبايب -استشاري الأمراض النسائية والتوليد- وتخصصه الدقيق هو سلامة الأم وطب الجنين؛ إذ بين بأنه لم يطلع على أية تجارب ناجحة لنمو الجنين في رحم صناعي؛ لذا فلا يوجد لديه أو لغيره من أهل الاختصاص القدرة على التنبؤ بأية آثار سلبية في حال نجحت هذه التجارب^(١)، وكذلك فقد بين الدكتور لؤي محمود قشمر - أخصائي طب الأطفال وحديثي الولادة- أن هذه التقنية ما زالت فرضيات ودراسات نظرية، ولا يمكن تقديم رأي طبيّ في تقنية ما زالت فرضية من غير مشاهدة الواقع والنتائج على الواقع^(٢)، إضافة إلى ما سبق، فقد وضّح الدكتور عادل الزعبي -استشاري طب الأطفال- بأن الرحم الصناعي لن تتوفر فيه ظروف الرحم الطبيعي، وسيكون له تأثير سلبي على الجنين^(٣).

- حماد، حكم التغيير التجميلي للون العينين، ص ٢٤٥.

(١) استشاري الأمراض النسائية والتوليد، وتخصصه الدقيق هو: سلامة الأم وطب الجنين، تمت المراسلة عبر بريده الإلكتروني: drosama@droclinic.com بتاريخ: ٢٠٢٣/١١/٢١

(٢) الدكتور لؤي محمود قشمر: أخصائي طب الأطفال وحديثي الولادة، البورد الأردني في طب الأطفال وحديثي الولادة، وعضو المجلس الطبي الأردني، وعضو نقابة الأطباء الأردنية، Health line medical group Abu Dhabi، تم التواصل معه عبر تقنية "وتس" أب بتاريخ: ٢٠٢٣/١٢/٢٤ م.

(٣) الدكتور عادل فوزي الزعبي: استشاري طب الأطفال وحديثي الولادة وأمراض الدماغ والأعصاب للأطفال، تم التواصل معه عبر تقنية "وتس" أب بتاريخ: ٢٠٢٣/١٢/٢٤ م.

من جهة أخرى، فإن الباحث يؤكد على أنه متى تم تنفيذ هذه التقنية؛ فيلزم قيام لجنة طبية مختصة تجمع بين طب الأطفال وحديثي الولادة، إضافة إلى مختصين في الطب النفسي للتأكيد على خلو هذه التقنية من أية آثار سلبية جسدية على الطفل؛ كالتشوه أو نقص في وظائف بعض الأجهزة، وخلوها كذلك من الأضرار النفسية المتعلقة بمشاعر وعواطف الأمومة بين الأم وطفلها.

- أن تخضع هذه العملية لرقابة طبية من قبل الدولة، بحيث لا تخدم العملية إلا مصلحة الزوجين.
- قيام زواج شرعي بين الرجل والمرأة، مع إعطاء الزوجين حق متابعة الحمل أولاً بأول.
- ألا يستخدم هذا الرحم لإجراء تجارب على الأجنة البشرية، وعليه فلا يجوز استخدام هذه التقنية إلا بعد التأكد من صلاحيتها وفقاً للشروط والضوابط الطبية المعتمدة.
- تأكيد الجهات الطبية ذات العلاقة بأن هذا الرحم الصناعي يقوم بوظيفة الرحم الطبيعي.
- ألا يتم التحكم في الصفات الوراثية للجنين من خلال هذه التقنية.

الخاتمة:

هدف هذا البحث إلى محاولة الوصول إلى الحكم الشرعي لمسألة افتراضية قائمة على إنشاء آلة تقوم مقام الرحم الطبيعي، بحيث يتم وضع البويضة المخصبة فيها من لحظة التلقيح الصناعي الخارجي إلى ساعة اكتمال نمو الجنين والولادة، وقد انتهى إلى النتائج الآتية:

- أن استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لغير حاجة أو ضرورة طبية، كالمحافظة على جمال الجسم، وعدم الترهل، ممنوع شرعاً.

- أن استخدام الرحم الصناعي بديلاً عن الرحم الطبيعي لوجود ضرورة طبية جائز شرعاً ضمن عدد من الضوابط.

ويوصي البحث بمتابعة ما يستجد من طرح علمي لمسائل افتراضية للوقوف على أحكامها الشرعية، ويوصي الباحث أهل القضاء بضرورة سن مواد قانونية تنظم هذه العملية.

المراجع العربية:

١. الأنصاري، زكريا بن محمد، (المتوفى: ٩٢٦هـ)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان.
٢. البورنوي، محمد صدقي أحمد، موسوعة القواعد الفقهية، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، (١ط)، ٢٠٠٣.
٣. البيضاوي، أبو سعيد، عبد الله بن عمر، (المتوفى: ٦٨٥هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (١ط)، ١٤١٨هـ.
٤. الحاكم، أبو عبد الله، محمد بن عبد الله، (المتوفى: ٤٠٥هـ)، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: مصطفى عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (١ط)، ١٩٩٠.
٥. حماد، حمزة عبد الكريم، (٢٠٢٣)، حكم التغيير التجميلي للون العينين: دراسة فقهية طبية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد: ١٨، عدد: ٣، ص: ٢٣٩-٢٥٢.
٦. أبو داود، سليمان بن الأشعث، (المتوفى: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، (١ط)، ٢٠٠٩م.
٧. دسوقي، حسين، جدل ديني بسبب الرحم الاصطناعي، منشور في صحيفة: أخبار اليوم، بتاريخ: ٢٠٢٢/٢/٢، <https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100/>
٨. ابن رشد، أبو الوليد، محمد بن أحمد، (المتوفى: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، مصر، (١ط)، ٢٠٠٤م.
٩. الرشيد، وسن، التجميل بتقنية البلازما-دراسة فقهية تأصيلية، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد: ١٨، عدد: ٣، ٢٠٢٢، ص: ٢٦٩-٣٠١.

١٠. الزحيلي، محمد مصطفى، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، دار الفكر، دمشق، سورية، (ط١)، ٢٠٠٦م.
١١. الزرقا، أحمد مصطفى، شرح القواعد الفقهية، دار القلم، دمشق، سوريا، (ط٢)، ١٩٨٩م.
١٢. الزعبي والرشدان، رشا ومحمد (٢٠٢٣)، قواعد رفع الضرر وأثرها زمن وباء كورونا (دراسة تأصيلية، مقاصدية، فقهية)، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مجلد: ١٨، عدد: ٢، صص: ٥٥-٨٩.
١٣. زهرة، محمد المرسي، الإنجاب الصناعي: أحكامه القانونية وحدوده الشرعية، دراسة مقارنة، جامعة الكويت، الكويت، (ط١)، ١٩٩٣م.
١٤. الزيلعي، عثمان بن علي، (المتوفى: ٧٤٣ هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية، القاهرة، مصر، (ط١)، ١٣١٣هـ.
١٥. سلامة، زياد أحمد، أطفال الأنابيب بين العلم والشرعية، دار البيارق، بيروت، لبنان، (ط١)، ١٩٩٦م.
١٦. السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد، (المتوفى: ٤٨٩ هـ)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: ياسر إبراهيم وغنيم غنيم، دار الوطن، الرياض، السعودية، (ط١)، ١٩٩٧م.
١٧. الشوابكة، سمير مراد، حكم الرحم الاصطناعي، فتوى منشورة في موقعه الرسمي، ٢٠١٦م، <https://sameershaf3y.com>
١٨. الشوكاني، محمد بن علي، (المتوفى: ١٢٥٠ هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، (ط١)، ١٩٩٣م.
١٩. الطبراني، أبو القاسم، سليمان بن أحمد، (المتوفى: ٣٦٠ هـ)، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق محمد وعبد المحسن الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، (ط١)، ١٩٩٥م.
٢٠. العربي، أسماء سالمين، أحكام تقنية الرحم الصناعي في ضوء مقاصد الشريعة، بحث مقدم في المؤتمر الدولي الأول للقضايا المعاصرة ومقاصد

- الشريعة، جامعة السلطان عبد الحليم معظم شاه الإسلامية العالمية، قدهح- ماليزيا، ٢٣-٢٤ / ١٢ / ٢٠١٨م، ج١، صص: ٢-٣١.
٢١. العظيم آبادي، أبو عبد الرحمن، محمد أشرف بن أمير، (المتوفى: ١٣٢٩هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ط٢)، ١٤١٥هـ.
٢٢. العيني، أبو محمد، محمود بن أحمد، (المتوفى: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
٢٣. غانم، كارم السيد، الاستنساخ والإنجاب بين تجريب العلماء وتشريع السماء، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، (ط١)، ١٩٩٨م.
٢٤. الغرياني، الصادق، تطبيقات قواعد الفقه عند المالكية من خلال كتابي إيضاح المسالك للونشريسي، وشرح المنهج المنتخب للمنجور، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، دبي، الإمارات، (ط١)، ٢٠٠٢م.
٢٥. القاري، أبو الحسن، علي بن سلطان، (المتوفى: ١٠١٤هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، لبنان، (ط١)، ٢٠٠٢م.
٢٦. القرعان، أنس عبد الله، الفقه الافتراضي وأثره في تغطية المستجدات: دراسة تأصيلية تطبيقية، أطروحة دكتوراه، غير منشورة، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، ٢٠١٥م.
٢٧. القرطي، أبو عبد الله، محمد بن أحمد، (المتوفى: ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، (ط٢)، ١٩٦٤م.
٢٨. ابن ماجه، أبو عبد الله، محمد بن يزيد (توفي ٢٧٣هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، لبنان، (ط١)، ٢٠٠٩م.
٢٩. محمود، سلوى، الرحم الصناعي من منظور شرعي، مجلة البحوث الفقهية والقانونية، جامعة الأزهر- كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، سنة: ٢٠٢٢، عدد: ٣٩، ج١/ صص: ٢٣٩٩-٢٤٩٠.

٣٠. المدحجي، محمد بن هائل، أحكام النوازل في الإنجاب، دار كنوز إشبيلية، الرياض، السعودية، (ط١)، ٢٠١١م.
٣١. ملا خسرو، محمد بن فرامرز، (المتوفى: ٨٨٥هـ)، درر الحكام شرح غرر الأحكام، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، لبنان.
٣٢. المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، (المتوفى: ١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (ط١)، ١٣٥٦هـ.
٣٣. مهرا، السيد محمود، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، د.ن، (ط١)، ٢٠٠٢م.
٣٤. ابن الهمام، كمال الدين، محمد بن عبد الواحد، (المتوفى: ٨٦١هـ)، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، لبنان.
٣٥. ابن نجيم المصري، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، (المتوفى: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، لبنان.
٣٦. ابن وهب، أبو محمد، عبد الله بن وهب، (المتوفى: ١٩٧هـ)، تفسير القرآن من الجامع لابن وهب، تحقيق: ميكلوش موراني، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، (ط١)، ٢٠٠٣م.

المراجع الأجنبية:

1. Bulletti, C., Palagiano, A., Pace, C., Cerni, A., Borini, A., & de Ziegler, D. (2011). The artificial womb. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1221(1), 124–128. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2011.05999.x>
2. Partridge, E. A., Davey, M. G., & Flake, A. W. (2018). Development of the artificial womb. *Current Stem Cell Reports*, 4(1), 69–73. <https://doi.org/10.1007/s40778-018-0120-1>
3. SIMONSTEIN, F. R. I. D. A., & MASHIACH-EIZENBERG, M. I. C. H. A. L. (2009). The artificial womb: a pilot study considering people's views on the artificial womb and ectogenesis in israel. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 18(1), 87–94. <https://doi.org/10.1017/S0963180108090130>

Reference

1. al-Anṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad, (al-mutawaffā : 926h), asnā al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-ṭālib, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān.
2. al-Būrnū, Muḥammad Ṣidqī Aḥmad, Mawsū'at al-qawā'id al-fiqhīyah, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 2003.
3. al-Bayḍāwī, Abū Sa'īd, 'Abd Allāh ibn 'Umar. (al-mutawaffā : 685h), Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta'wīl, taḥqīq : Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mar'ashlī, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 1418h.
4. al-Ḥākīm, Abū 'Abd Allāh, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, (al-mutawaffā : 405h), al-Mustadrak 'alā al-ṣaḥīḥayn, taḥqīq : Muṣṭafā 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 1990.
5. Ḥammād, Ḥamzah 'Abd al-Karīm. (2023), ḥukm al-taghyīr al-tjmīly li-lawn al-'Aynayn : dirāsah fiqhīyah ṭibbīyah, al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, mujallad : 18, 'adad : 3, ṣṣ : 239-252.
6. Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath, (al-mutawaffā : 275h), Sunan Abī Dāwūd, taḥqīq : Shu'ayb al-Arna'ūt, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 2009.
7. Dasūqī, Ḥusayn. jadal dīnī bi-sabab al-raḥim alāṣṭnā'y, manshūr fī Ṣaḥīfat : Akhbār al-yawm, bi-tārīkh : 2/2 / 2022, <https://akhbarelyom.com/news/newdetails/3675100/>

8. Ibn Rushd, Abū al-Walīd, Muḥammad ibn Aḥmad, (al-mutawaffā : 595h), bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, Miṣr, (Ṭ1), 2004.
9. al-Rashīdī, Wasan. al-Tajmīl btqnyh alblāzmā-drāsh fiqhīyah ta'sīliyah, al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, mujallad : 18, 'adad : 3, 2022, ṣṣ : 269-301.
10. al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafā. al-qawā'id al-fiqhīyah wa-taṭbīqātuhā fī al-madhāhib al-arba'ah, Dār al-Fikr, Dimashq, Sūrīyah, (Ṭ1), 2006.
11. al-Zarqā, Aḥmad Muṣṭafā. sharḥ al-qawā'id al-fiqhīyah, Dār al-Qalam, Dimashq, Sūrīyah, (t2), 1989.
12. Alz'by wālrrshdān, Rashā wa-Muḥammad. (2023). Qawā'id Raf' al-ḍarar wa-atharuhā zaman wabā' kwrwnā (dirāsah ta'sīliyah, maqāṣidiyah, fiqhīyah). al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, mujallad : 18, 'adad : 2, ṣṣ : 55-89.
13. Zahrah, Muḥammad al-Mursī, al-injāb al-ṣinā'ī : aḥkāmuhu al-qānūniyah wa-ḥudūduh al-shar'iyyah, dirāsah muqāranah, Jāmi'at al-Kuwayt, al-Kuwayt, (Ṭ1), 1993M.
14. al-Zaylā'ī, 'Uthmān ibn 'Alī, (al-mutawaffā : 743 H), Tabyīn al-ḥaqā'iq sharḥ Kanz al-daqā'iq, al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyah, al-Qāhirah, Miṣr, (Ṭ1), 1313h.
15. Salāmah, Ziyād Aḥmad. Aṭfāl al-anābīb bayna al-'Ilm wa-al-sharī'ah, Dār al-Bayāriq, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 1996.
16. al-Sam'ānī, Abū al-Muzaffar, Manṣūr ibn Muḥammad. (al-mutawaffā : 489h), tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, taḥqīq : Yāsir Ibrāhīm wghnym Ghunaym, Dār al-waṭan, al-Riyād, al-Sa'ūdīyah, (Ṭ1), 1997.
17. al-Shawābikah, Samīr Murād. ḥukm al-raḥim alāṣṭnā'y, fatwā manshūrah fī mwq'h al-rasmī, 2016, <https://sameershaf3y.com>
18. al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, (al-mutawaffā : 1250h), Nayl al-awṭār, taḥqīq : 'Iṣām al-Dīn al-Ṣabābiṭī, Dār al-ḥadīth, Miṣr, (Ṭ1), 1993.
19. al-Ṭabarānī, Abū al-Qāsim, Sulaymān ibn Aḥmad, (al-mutawaffā : 360h), al-Mu'jam al-Awsaṭ, taḥqīq : Ṭāriq Muḥammad wa-'Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, (Ṭ1), 1995.
20. Al'ryāny, Asmā' Sālīmīn, Aḥkām Taqnīyat al-raḥim al-ṣinā'ī fī ḍaw' Maqāṣid al-sharī'ah, baḥṭh muqaddam fī al-Mu'tamar al-dawlī al-Awwal lil-qaḍāyā al-mu'āṣirah wa-maqāṣid al-sharī'ah, Jāmi'at al-Sulṭān 'Abd al-Ḥalīm Mu'azzam Shāh al-Islāmīyah al-'Ālamīyah, qdḥ-Mālīziyā, 23-24/12/2018m, j1, ṣṣ : 2-31.

21. al-‘Aẓīm Ābādī, Abū ‘Abd al-Raḥmān, Muḥammad Ashraf ibn Amīr, (al-mutawaffā : 1329h), ‘Awn al-Ma‘būd sharḥ Sunan Abī Dāwūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Lubnān, (ṭ2), 1415.
22. al-‘Aynī, Abū Muḥammad, Maḥmūd ibn Aḥmad, (al-mutawaffā : 855h), ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, Lubnān.
23. Ghānim, Kārim al-Sayyid, al-Istinsākh wāl’ njāb bayna tjrīb al-‘ulamā’ wa-tashrī‘ al-samā’, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, Miṣr, (Ṭ1), 1998.
24. al-Ghiryānī, al-Ṣādiq. taṭbīqāt Qawā‘id al-fiqh ‘inda al-Mālikīyah min khilāl Kitābī Iḍāḥ al-masālik llwnshrysy, wa-sharḥ al-manhaj al-Muntakhab lil-Manjūr, Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-Iḥyā’ al-Turāth, Dubayy, al-Imārāt, (Ṭ1), 2002.
25. al-Qārī, Abū al-Ḥasan, ‘Alī ibn Sulṭān, (al-mutawaffā : 1014h), Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 2002.
26. al-Qar‘ān, Anas ‘Abd Allāh, al-fiqh al-iftirādī wa-atharuhu fī Taghṭīyah al-mustajaddāt : dirāsah t’şylyaah tṭbyqyaah, uṭrūḥat dukṭūrāh, ghayr mnshuwrh, Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah, al-Urdun, 2015.
27. al-Qurṭubī, Abū ‘Abd Allāh, Muḥammad ibn Aḥmad. (al-mutawaffā : 671h), al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān = tafsīr al-Qurṭubī, taḥqīq : Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, Miṣr, (ṭ2), 1964.
28. Ibn Mājah, Abū ‘Abd Allāh, Muḥammad ibn Yazīd (tuwuffīya 273h), Sunan Ibn Mājah, taḥqīq : Shu‘ayb al-Arna’ūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 2009M.
29. Maḥmūd, Salwā. al-raḥim al-şinā‘ī min manzūr shar‘ī, Majallat al-Buḥūth al-fiqhīyah wa-al-qānūnīyah, Jāmi‘at al’zhr-Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmīyah wa-al-‘Arabīyah lil-Banāt bāl’sġndryh, sanat : 2022, ‘adad : 39, j1, şş : 2399-2490.
30. Almdh̄jy, Muḥammad ibn Hā’il. Aḥkām al-nawāzil fī al-injāb, Dār Kunūz Ishbīliya, al-Riyāḍ, al-Sa‘ūdīyah, (Ṭ1), 2011.
31. Mullā Khusrū, Muḥammad ibn Farāmarz. (al-mutawaffā : 885h), Durar al-ḥukkām sharḥ Ghurar al-aḥkām, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, Bayrūt, Lubnān.
32. al-Munāwī, Zayn al-Dīn Muḥammad al-mad‘ū bi-‘Abd al-Ra’ūf ibn Tāj al-‘ārīfīn, (al-mutawaffā : 1031h), Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Şaghīr, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, Miṣr, (Ṭ1), 1356.

33. Mahrān, al-Sayyid Maḥmūd. al-aḥkām al-shar‘īyah wa-al-qānūnīyah lil-tadakhkhul fī ‘awāmil al-wirāthah wa-al-takāthur, D. N, (Ṭ1), 2002.
34. Ibn al-humām, Kamāl al-Dīn, Muḥammad ibn ‘Abd al-Wāḥid, (al-mutawaffā : 861h), Faṭḥ al-qadīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, Lubnān.
35. Ibn Nujaym al-Miṣrī, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, (al-mutawaffā : 970h), al-Baḥr al-rā’iq sharḥ Kanz al-daqa’iq, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān.
36. Ibn Wahb, Abū Muḥammad, ‘Abd Allāh ibn Wahb, (al-mutawaffā : 197h), tafsīr al-Qur’ān min al-Jāmi‘ li-Ibn Wahb, taḥqīq : Mīklūsh Mūrānī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, Lubnān, (Ṭ1), 2003.

الآثار الفكرية للكوارث الكونية في الغرب ونقدها
-زلزال لشبونة ١٧٥٥م نموذجا-

د. صلاح بن عبد الله العيبان
قسم الدراسات الفكرية - كلية أصول الدين والدعوة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



الآثار الفكرية للكوارث الكونية في الغرب ونقدها -زلزال لشبونة ١٧٥٥م نموذجا-

د. صلاح بن عبد الله العيبان

قسم الدراسات الفكرية - كلية أصول الدين والدعوة
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

تاريخ تقديم البحث: ١٥ / ٤ / ١٤٤٥ هـ تاريخ قبول البحث: ٢٢ / ٦ / ١٤٤٥ هـ

ملخص الدراسة:

يهدف بحث : "الآثار الفكرية للكوارث الكونية في الغرب ونقدها-زلزال لشبونة ١٧٥٥م نموذجا" إلى تسليط الضوء على الآثار الفكرية التي نتجت عن زلزال لشبونة العظيم ١٧٥٥م، ونقدها، حيث تولد عن هذا الحدث تساؤلات فكرية وصراعات ثقافية بين نخب المجتمع سواء تجلّى ذلك في المناكفات الفكرية بين رجال الدين النصراني وفلاسفة التنوير من حيث تفسير الحدث وطبيعته أو من خلال الخلاف بين الفلاسفة أنفسهم من أصحاب الاتجاه المتفائل والاتجاه المتشائم في النظرة للعالم أو كان ذلك من خلال كيفية التعامل مع كارثية الحدث بين السلطة الدينية ورجال الدين.

وقد سلكت في البحث المنهج التحليلي في النظر إلى طبيعة الخلافات والصراعات الفكرية وتحليل آثارها، أو من خلال المنهج النقدي وذلك بالنظر إلى هذه التساؤلات والمناوشات الفكرية ونقد تناولها من خلال المنهج الشرعي.

وكان من نتائج هذا البحث، أن الكوارث الكبرى في المجتمعات قد تؤدي إلى إحداث تغيرات فكرية وثقافية، وإلى إثارة الشكوك حول الثوابت والمعتقدات، كما أنها قد تجعل أطراف مختلفة توظف هذا الحدث لخدمة أجندتها الفكرية وتصفية الحسابات مع الخصوم.

وقد أوصى البحث بأهمية دراسة الآثار الفكرية للكوارث في العالم الإسلامي، وتفعيل دور المؤسسات البحثية والدراسات الاستقصائية لإدراك طبيعة هذه التغيرات ومحاولة الإجابة عنها ومعالجة نتائجها السلبية.

الكلمات المفتاحية: الكوارث، زلزال، لشبونة، الأفكار، الغرب، التنوير.

The Intellectual Effects of Cosmic Disasters in the West and criticize it- The 1755 Lisbon Earthquake as a Case Study-

Dr. Salah Abdullah Alaiban

Department of Intellectual Studies, Faculty of Fundamentals of Religion and Da'wah

Imam Muhammad Bin Saud Islamic University

Abstract:

The research paper, "The Intellectual Effects of Cosmic Disasters in the West and criticize it - The 1755 Lisbon Earthquake as a Case Study," aims to shed light on the intellectual effects resulting from the great Lisbon earthquake of 1755 and to critique these effects. This event gave rise to intellectual questions and cultural conflicts among the elite of society, whether manifested in intellectual disputes between Christian clergy and Enlightenment philosophers regarding the interpretation and nature of the event, or through disagreements among the philosophers themselves, concerning their optimistic and pessimistic views of the world or how to deal with the catastrophe, involving both secular authorities and religious figures. The research employed an analytical approach to examine the nature of intellectual disagreements and conflicts and analyze their impacts. It also utilized a critical approach to address these questions and intellectual disputes from a legal perspective. One of the research's findings is that major disasters in societies can lead to intellectual and cultural changes and raise doubts about established norms and beliefs. Such events may also lead various parties to employ these incidents to serve their intellectual agendas and settle scores with their adversaries. The research recommends the importance of studying the intellectual effects of disasters in the Islamic world, activating the role of research institutions and investigative studies to understand the nature of these changes, attempt to provide answers, and address their negative consequences. It also calls for critical examination of Arabic modern writings influenced by Western thought regarding earthquakes, with an attempt to impose a conflict between science and religion.

key words: Disasters, Earthquake, Lisbon, Ideas, the West, Enlightenment.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله.

أما بعد:

فإن الله خلق هذا الكون وجعل فيه سنناً ونواميساً، وفرض أحكاماً في التعامل معها، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾^(١)، ومما قدره الله تعالى للناس ابتلاءً وامتحاناً وقوع الكوارث والمصائب والمحن، قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾^(٢).

وإنه كثيراً ما ينظر إلى الكوارث الكونية إلى آثارها المباشرة مثل الخسائر البشرية والمادية، وحجم الدمار، وهذه بالنسبة إلى غيرها من السهل حصرها وإدراك آثارها، لكن الإدراك الصعب هو النظرة إلى آثار الكارثة نظرة شمولية، تحيل إلى محاولة اكتشاف عدد من الآثار غير المباشرة كالأثار الفكرية والثقافية، ودراسة ردات الفعل حيالها من قبل النخب المجتمعية وعامة الناس، وحجم التعاون أو الصراع، ومدى سرعة الإفاقة والوعي بعد وقوع المصيبة، ودراسة التساؤلات والإشكالات التي طرأت أو ازدهرت بعد وقوع الكارثة.

(١) الأعراف: ٥٤.

(٢) الإنسان: ٢.

وقد اختلفت الأمم والحضارات في موقفها من هذه الأحداث والكوارث، وطريقة تعاملها معها، وما يحتف بها من حق وباطل، ومن هذه الحضارات الحضارة الغربية، حيث شكلت الكوارث والجوائح إحدى المنعطفات التاريخية في الفكر الغربي وتمثلاته الحديثة، التي أفاض فيها مؤلفو التاريخ الأوروبي، ودرسوا آثارها.

وقد كان وقوع زلزال لشبونة العظيم في الأول من نوفمبر من عام ١٧٥٥م أثرًا ظاهرًا في التأثير على الفكر الغربي، من خلال إثارة الحوارات والجدالات والخصومات التي أعقبت هذا الزلزال العظيم، وكيفية تفسيره والتعامل معه، وإثارة الكثير من التساؤلات والإشكالات الوجودية والأخلاقية.

ونظرًا لحديث عدد من مفكري الحداثة والتنوير في العالم الغربي عن هذا الحدث وتأثيراته في الثقافة الغربية، وانعكاس كثير من هذه التساؤلات والإشكالات التي وقعت فيه على الحضارات الأخرى التي وقعت فيها هذا الكوارث من الزلازل المدمرة أو الفيضانات المعرقة (تسونامي)، ومحاوله استدعاء كثير من الباحثين هذا الحدث التاريخي وما احتف به من تغيرات ثقافية في الأحداث الحالية الواقعة في العالم الإسلامي والأمل في إحداث تغيرات في تصورات المجتمع، فقد جاء هذا البحث ليسلط الضوء على هذه الكارثة الجوهريه بعنوان:

الآثار الفكرية للكوارث الكونية في الغرب ونقدها - زلزال لشبونة

١٧٥٥م نموذجاً -

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- ١- عدم اطلاعي على وجود دراسة بحثية عربية خاصة في ذلك.
- ٢- كثرة وقوع الزلازل والكوارث الكونية، والتركيز فيها على الإحصائيات والأخبار والمقاطع، دون التعمق في دراسة آثارها الثقافية وتأثيراتها الفكرية.
- ٣- أثر هذا الحدث في التاريخ الغربي، وتصنيفه من الأحداث الفارقة في الفكر الغربي وتطورات.
- ٤- امتداد آثاره الثقافية وحواراته الفكرية إلى الأحداث الكونية التي تقع في الحضارات الأخرى، ومنها الكوارث في العالم الإسلامي.

مشكلة البحث:

نظرا لما تحدثه الكوارث الكونية من آثار مدمرة وتحديات صعبة، فإن هذا البحث جاء ليحاول تسليط الضوء على هذه الآثار الثقافية في العالم الغربي من خلال زلزال لشبونة ١٧٥٥م، ويقوم بنقدها من خلال المنهج الشرعي.

أهداف البحث:

- ١- بيان أسباب تأثير هذا الزلزال على العالم الغربي.
- ٢- التعرف على الصراع بين التفسير العلمي للحدث والتفسير الديني.
- ٣- ذكر الخلاف الفلسفي بين أصحاب الاتجاه التفاوضي للعالم والاتجاه التشاؤمي.
- ٤- بيان الصراع الذي أعقب الزلزال بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية.
- ٥- نقد آثار الزلزال الفكرية.

منهج البحث:

- ١- إن المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي، وذلك من خلال النظر في الوقائع والخلافات والتساؤلات والتصرفات التي أعقبت حدوث الزلزال وتحليلها، والمنهج النقدي من خلال النظر في هذه الآثار، وما تولد عنها من تساؤلات فكرية، ونقدها من خلال المنظور الشرعي.
- ٢- جمع المادة العلمية من المصادر الأصلية.
- ٣- كتابة البحث بأسلوب واضح، وصياغة منتظمة.
- ٤- ذكر الآثار بموضوعية، وعدم التعقيب عليها في المبحث بالنقد.
- ٥- تخصيص مبحث خاص بالنقد.
- ٦- كتابة الآيات بالرسم العثماني، وذكر مواضعها في حاشية البحث.
- ٧- تخريج الأحاديث والآثار الواردة في البحث، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما فأكتفي بتخرجه منهما، وإن كان في غيرهما بينت درجة الحديث من كتب الحديث المعتمدة.
- ٨- عدم الترجمة للأعلام الوارد في ذكرهم في صلب البحث.
- ٩- التعريف بالمصطلحات والكلمات الغريبة تعريفا موجزا، مع ذكر مصدر التعريف.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث فيما كُتِبَ عن الموضوع في فهارس المكتبات العامة،

ومحركات البحث الشبكي، لم أجد دراسة علمية عربية مخصصة حول هذا الموضوع، وإنما جاءت ضمناً في بعض الكتب.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة. **المقدمة:** وفيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، ومشكلة البحث، وأهدافه، ومنهجه والدراسات السابقة فيه، وخطته. **التمهيد:** وفيه التعريف بمصطلحات البحث (الفكر) (الكوارث) (الكونية) (الغرب). **المبحث الأول:** أسباب تأثير زلزال لشبونة وتصنيفه حدثاً مفصلياً في الفكر الغربي. **المبحث الثاني:** الصراع بين التفسير العلمي للكارثة والتفسير الديني. **المبحث الثالث:** الخلاف بين أصحاب النظرة التشاؤمية للعالم والنظرة المتفائلة. **المبحث الرابع:** الصراع بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية. **المبحث الخامس:** نقد الآثار.

التمهيد

أولاً: تعريف الفكر لغة واصطلاحاً:

أ- تعريف الفكر لغة :

قال ابن فارس: "الْفَاءُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ تَرُدُّدُ الْقَلْبِ فِي الشَّيْءِ. يُقَالُ تَفَكَّرْتُ إِذَا رَدَّدَ قَلْبُهُ مُعْتَبِرًا"^(١).

قال ابن منظور: "الْفَكْرُ وَالْفِكْرُ: إِعْمَالُ الْحَاظِرِ فِي الشَّيْءِ"^(٢).

ب- تعريف الفكر اصطلاحاً :

عرّف الراغب الأصفهاني الفكر بأنه : "قوة مطرقة للعلم إلى المعلوم"^(٣).
قال بعض الأدباء: الْفِكْرُ مقلوب عن الفكرك لكن يستعمل الفكر في المعاني، وهو فرك الأمور وبحثها طلباً للوصول إلى حقيقتها"^(٤).

كما عرّف الفكر بأنه: "إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها"^(٥)
وبناء على ذلك فقد يطلق الفكر ويراد به حركة النفس في المعقولات، وقد يراد به المعقولات نفسها التي صدرت من هذه الحركة.^(٦)

(١) مقاييس اللغة، (٤/٤٤٦).

(٢) لسان العرب، (٥/٦٥).

(٣) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٦٤٣.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المعجم الفلسفي، جميل صليبا (٢/١٥٤).

(٦) انظر: المرجع السابق، جميل صليبا (٢/١٥٥).

ثانيا : تعريف الكوارث لغة واصطلاحا:

أ- تعريف الكوارث لغة:

الكوارث جمع كارثة، وهي مشتقة من مادة كرت، قال ابن منظور: "كَرَّثَهُ الْأَمْرُ يَكْرِثُهُ وَيَكْرِثُهُ كَرْتًا، وَأَكْرَثَهُ: سَاءَهُ وَاشْتَدَّ عَلَيْهِ، وَبَلَغَ مِنْهُ الْمَشَقَّةُ" (١) وفي المعجم الوسيط: " الكارثة النَّازِلَةُ الْعَظِيمَةُ والشدة جمع كوارث" (٢).

ب- تعريف الكوارث اصطلاحا:

عرف مكتب الأمم المتحدة للحد من مخاطر الكوارث بأن الكارثة هي: " اضطراب خطير في سير الحياة في جماعة أو مجتمع على أي نطاق بسبب أحداث خطيرة تتفاعل مع ظروف التعرض للأخطار والضعف والقدرة، بما يؤدي إلى واحدة أو أكثر من الخسائر والآثار التالية: الخسائر والآثار البشرية والمادية والاقتصادية والبيئية" (٣).

وبعضهم قيد إطلاق الكارثة على الحدث في حال توفر عدد من الشروط:

- ١- تأثر البنية التحتية للمجتمع تأثرا كبيرا.
- ٢- أن يفوق الحدث قدرة الحكومة المحلية على معالجته واستعادة الحياة إلى طبيعتها.
- ٣- تعطل معظم الخدمات في البلد. (٤)

(١) لسان العرب (٢/١٨٠).

(٢) (٢/٧٨٢).

(٣) انظر: موقع مكتب الأمم المتحدة للحد من مخاطر الكوارث:

<https://www.undrr.org/ar/terminology/alkartht>

(٤) انظر: المسؤولية المدنية عن اضرار الكوارث الطبيعية، محمد الكعبي، ص ٢٦.

ثالثا : تعريف الكونية لغة واصطلاحا:

أ- تعريف الكونية لغة:

الكونية مأخوذة من الكون قال ابن فارس: " الْكَافُ وَالْوَاوُ وَالْتَّوْنُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى الْإِحْبَارِ عَنِ حُدُوثِ شَيْءٍ، إِمَّا فِي زَمَانٍ مَاضٍ أَوْ زَمَانٍ رَاهِنٍ " (١)، والكَوْنُ هو الحدث. (٢)

وفي المعجم الوسيط: " الْوُجُودُ الْمُطْلَقُ الْعَامُ وَاسْمٌ لِمَا يَحْدُثُ دَفْعَةً " (٣).

ب- تعريف الكونية اصطلاحا:

إن تعريف مصطلح الكونية في البحث لا يبعد عن المعنى اللغوي فهو يطلق على الأمر الحادث، ويستعمل الكون في الاصطلاح العلمي على ما هو موجود. والمراد بالكوارث الكونية: هي الحوادث المفاجئة ذات الأضرار العظيمة والتي تحدث بدون فعل الإنسان المباشر، مثل الزلازل والفيضانات والبراكين والأوبئة. (٤) ومن ذلك لا يدخل في الكوارث الكونية البحث في الكوارث البشرية الناتجة عن فعل الإنسان المباشر من الحروب واستخدام الأسلحة الفتاكة النووية والكيميائية، وانفجار المفاعلات، وجرائم الإرهاب وأعمال الشغب والثورات الدامية وغيرها. (٥)

(١) مقاييس اللغة، ابن فارس، (١٤٨/٥).

(٢) انظر: لسان العرب (٣٦٣/١٣)، القاموس المحيط ص ١٢٢٨.

(٣) (٨٠٦/٢).

(٤) المسؤولية المدنية عن اضرار الكوارث الطبيعية، محمد الكعبي، ص ٢٧.

(٥) انظر: المسؤولية المدنية عن اضرار الكوارث الطبيعية، محمد الكعبي، ص ٢٧-٢٨.

رابعا : تعريف الغرب لغة واصطلاحا:

أ- تعريف الغرب لغة:

الغرب لغة خلاف الشرق، وقد ذكر ابن سيده عدة معاني داخله فيها، ومنها قولهم: غرّب القوم ، أي ذهبوا في المغرب . واغربوا ، أي أتوا الغرب.(١) وفي المعجم الوسيط: " جِهَةٌ غَرْوب الشَّمْس والبلاد الّوَأَقِعَة فِيهِ وَهِيَ مَا تَقَابِل بِلَاد الشَّرْق"(٢).

ب- تعريف الغرب اصطلاحا:

إن المفهوم الذي نريده من مصطلح الغرب هو الذي يعني بالجانب الثقافي الحضاري المرتبط بالتنوير والحداثة في أوروبا وأمريكا الشمالية، وبيان العناصر ذات الحضور المؤثر في البنية المعرفية له ، والقواسم الفكرية المشتركة ، ولا يهمنا استخداماته الجغرافية والسياسية ، ف"لم تعد كلمة الغرب توحى بالجهة المقابلة للشرق، ولكنها أضحت مدلولاً اصطلاحياً يعني ثقافة غربية ، بغض النظر عن الجهة"(٣)

(١) انظر: المحكم والمحيط الأعظم (٥/٥٠٦).

(٢) (٦٤٧/٢).

(٣) الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها لعلي النملة، ص ٢٨ .

المبحث الأول أسباب تأثير زلزال لشبونة وتصنيفه حدثا مفصليا في العالم الغربي

من خلال تتبع الكتابات التاريخية التي سلطت الضوء على هذا الزلزال، والفترة التاريخية الهامة التي وقع فيها، وما تبعه من آثار ونتائج، فإنه يمكن حصر الأسباب الجوهرية لعظيم أثر هذه الكارثة مقارنة بغيرها من الكوارث التي حدثت في أوروبا بناء على الأمور الآتية، وهي:

١ - عدد القتلى الذي خلفه هذا الحدث حيث قدره عدد من المؤرخين بعشرات الآلاف، والذي يعد ضخما بناء على التعداد السكاني آنذاك. يضاف إليه حجم الدمار الذي تركه في الممتلكات والتراث، حيث لم يكن الزلزال وحده الذي أحدث هذا الدمار، بل أعقبه تسونامي وسع دائرة المتضررين به، والهاربين إلى الشواطئ نجاة بأنفسهم، ثم وقوع الحرائق الكبيرة وتزامنه مع وجود ريح شديدة ضاعفت من مساحة الحرائق وزادت من كارثيتها، خاصة أولئك الذي كانوا تحت الأنقاض، فهم وإن نجوا من الزلزال فقد هلكوا بالنار، فاجتمع على الناس موت الهدم والحرق والغرق. (١)

ولذا فقد عدته أستاذا الفيلسفة الأمريكية سوزان بأن هذا الحدث في

(١) انظر: قصة الحضارة، ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٨١/٤٠)، EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 240, THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 47 AND 148,

أوروبا كان صادما ومؤثرا أكثر من أي حدث آخر منذ سقوط روما. (١)
وهو كذلك ما حمل الفيلسوف الفرنسي فولتير (ت ١٧٧٨م) على
وصف هذا الحدث الذي كان معاصرا له بأنه: "كارثة الكوارث" (٢)، وقد برر
الباحث بيسترمان (ت ١٩٧٦م) المتخصص بدراسات فولتير بأن "زلزال لشبونة
بمثابة صاعقة ضربت العالم الغربي بأكمله، وكان له الأثر الدائم في فلسفة كل
إنسان مفكر" (٣).

فزلزال لشبونة يعد أكثر كارثة زلزالية حدثت بأوروبا وانتشر صدها وأثره
على بلدانها المختلفة. (٤)

وقد شبه بعضهم الزلزال بالهولوكوست (٥) من حيث أثر الحدثين الكبير
في تحويل الثقافة والفلسفة الأوروبية. (٦)

(١) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 240

(٢) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد ستروميرج، ترجمة الشيباني ص ١٩٦.

(٣) المرجع السابق.

(٤) انظر: What were the effects of the 1755 Lisbon earthquake on eighteenth-century religious minds?,
Nichols, p 4.

(٥) الهولوكوست: هو القتل المنهجي الذي وقع عن طريق دولة ألمانيا النازية على ملايين
اليهود. انظر: موقع الموسوعة البريطانية (بريتانیکا):

<https://www.britannica.com/event/Holocaust>

(٦) انظر: مقال: زلازل لشبونة وبازل وكانتو.. فلاسفة ورهاب سياسي ومليشيات قتل، محمد شرف،
جريدة المدن، ٨/٢/٢٠٢٣م.

حدوثه في تاريخ ١ نوفمبر، حيث يمثل هذا اليوم عيد جميع القديسين، والذي يعد أضخم اجتماع كاثوليكي ديني، فقد كانت الكاتدرائيات^(١) والكنائس مليئة بالناس، وهو ما ضاعف حجم الكارثة وعدد قتلاها، حيث تهدمت من ٣٠ إلى ٣٥ كنيسة من أصل ٤٠، و ٦٥ ديرا من أصل ٧٥، غير القصور والمباني الملكية ومساكن الناس وغيرها، وكان عدد القتلى من الناس الذي يعدون في نظر النصارى الكاثوليك من المؤمنين، مما ولد عددا من التساؤلات والمناقشات والجدالات.

بل إن هذا الاحتفال كان له أثر كبير في توسيع دائرة الخسارة البشرية والعمرانية، حيث إن وجود التجمعات الكبرى تحت أسقف الكنائس التي تعرف بارتفاعها والتي تسبب سقوطها بارتفاع حجم الخسائر، بالإضافة إلى وجود الاحتفالات فيه والذي يصاحبها عادة كثرة الشموع، وهو ما أدى إلى وقوع الحرائق الواسعة التي فاقمت من معاناة الناس، والتي استمرت ما بين ٣ أيام إلى أكثر من أسبوع حسب تقديرات المؤرخين.^(٢)

(١) الكاتدرائية: هي كنيسة فيها مقر مطران الأبرشية أو البابا، وعادة ما تكون ضخمة، وفي المدن. انظر: موقع الموسوعة البريطانية (بريتانیکا):

<https://www.britannica.com/topic/cathedral-Christian-church>

(٢) انظر: قصة الحضارة، ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٣٨ / ١٧٠)، What were the effects of the 1755 Lisbon earthquake on

في حين أن الزلزال لم يحدث ذات الضرر في الطريق المؤدي إلى مواخير الدعارة يمثل الذي أحدثه في الكنائس، وهو الأمر الذي أثار عددا من التساؤلات، وأوقع عددا من الناس في حيرة من أمرهم. (١)
لذلك فإن هذا الحدث الكبير قد تصدر أخبار الصحف الأوروبية لعدة أشهر، ولم يكن ذلك فقط لأسبابه المأساوية، وإنما كذلك لآثاره السياسية والتجارية. (٢)

٣- أنه وقع أثناء عصر التنوير وصراعه مع أفكار القرون الوسطى في أوروبا، حيث تزامن هذا الحدث مع حضور عدد من فلاسفة الحداثة والتنوير ورموزها، وكتبوا حوله وفق وجهات نظرهم المخالفة للتقاليد السائدة، فقد كتب عنه الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (ت ١٧٧٨م)، وأطال النقاش فيه مع فولتير، كما أشار إليه الفيلسوف الألماني كانط (ت ١٨٠٤م) وألف عنه. (٣)

فقد كان في نظر الباحثين حدثا مفصليا في التأثير على التصورات

eighteenth-century religious minds?, Nichols, p 5.

(١) انظر: قصة الحضارة، ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٨١).

(٢) موقع الموسوعة البريطانية (بريتانیکا):

<https://www.britannica.com/event/Lisbon-earthquake-of-1755>

(٣) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 242, THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 8.

الثقافية والاجتماعية التي كان ذائعة ذلك الوقت، ويمثل نموذجا يبرز التغيرات التي حدثت في الفكر الغربي والاختلاف في التعاطي معه، واستدعاء عدد من المسلمات الكنسية والتحقيق معها. (١)

وقد عد بعض الباحثين كارثة زلزال لشبونة أول كارثة حديثة تعارض التعامل مع هذه الكارثة باعتبارها سببا خارقا غير طبيعي، وتتعامل معها بمسؤولية وتحاول معالجة آثارها؛ ولذلك فقد عدّ بعضهم زلزال لشبونة بأنه أحد أيام الميلاد للعصر الحديث. (٢)

كما أشار بعضهم إلى أن الاختلاف في التعاطي مع هذا الحدث يشير إلى الاختلاف الذي بدأ في أوروبا بسبب بداية التنوير، حيث كان الاهتمام الرئيس لمعظم الناس هو الدين، وبدأ يظهر على الكثير عدم الاهتمام الرئيس بالدين ولم يعد هو القضية الأساسية لهم. (٣)

ومما يدل على أثر هذا الزلزال في نفوس النخب أنه استمر عالقا في مخيلة الكثير من أهل الفن والأدب والذين رسموا عنه لوحات

(١) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 240, THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 147, Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake, Nichols, p 977.

(٢) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 57.

(٣) نظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبج، ترجمة الشيباني ص ١٧٣.

فنية تشير إلى مأساوية الحدث وفضاعته. (١)

٤ - أهمية الموقع الجغرافي الذي وقع فيه الحدث حيث كان الزلزال في لشبونة التي تعد من المناطق الكبرى في أوروبا، فهي كانت تصنف الرابعة بعد لندن وباريس ونابولي، كما كانت تعد مركزا تجاريا وميناء رئيسا في أوروبا، فقد كانت مهد انطلاقة العالم الأوروبي للاستكشاف والاستعمار والتنصير، وهو ما جعل هذه الكارثة لا تنحصر في حدودها الجغرافية، بل امتد أثرها الثقافي والنقاشات إلى أوروبا، وبعض المستعمرات البرتغالية. (٢)

لذا فقد كان وقوعه فيها له ليس فقط محصورا بالأثر المادي، بل كذلك له تأثير مادي في غيره من بلدان أوروبا، حيث أشار بعض الباحثين إلى الهزة العنيفة الاقتصادية والسياسية التي أحدثتها، فعلى سبيل المثال تحطمت بورصات السلع والأوراق المالية في هولندا، وكذلك وقع ذلك في هامبورغ عندما وصل خبر الكارثة. (٣)

بل إن إنجلترا البروتستانتية كانت حينذاك حليفا اقتصاديا

(١) انظر: موقع الموسوعة البريطانية (بريتانیکا):

<https://www.britannica.com/event/Lisbon-earthquake-of-1755>

(٢) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 497.

(٣) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake, Nichols, p 974.

للدبرتغال الكاثوليكية، وقامت بحملة دعم لها، مع وجود الخلاف الديني
الظاهر بينهما، وهو ما يشي بتطور العلاقات بينهما، وتغليب الطابع
الديني على الديني. (1)

يضاف إلى ذلك أن الزلزال والدمار الذي أحدثه قد امتد إلى
ديار المسلمين في بلاد المغرب، مما يمكن للباحثين مقارنة ردات الفعل
تجاه هذه الواقعة بين الحضارتين.

يقول المؤرخ محمد الطيب القادري (ت ١٧٧٣م): "في
ضحوة يوم السبت سادس وعشرين من المحرم وقعت زلزلة ارتجت لها
الأرض ارتجاجا، فاهتزت أولا ثم مالت مشرقا ومغربا وبقيت
تضطرب... وسمعنا من يقول اضطرب الماء في الصحاريح حتى فاض
على البيوت، وتغيرت العيون، ووقف الماء في الأودية عن الجري،
وسقط بعض الدور... وفرغ الناس الفرع الشديد وفروا من الحوانيت
وتركوا أمتعتهم بها وهي من غير غلق، وعطلت المكاتب والأطرزة
والأسواق" (٢).

(1) انظر: What were the effects of the 1755 Lisbon earthquake on eighteenth-century religious minds?,
Nichols, p 2.

(٢) نشر المثنائي، القادري (١١٣/٤).

المبحث الثاني الصراع بين التفسير العلمي للكارثة والتفسير الديني

إن من أهم الآثار التي أعقبت وقوع زلزال لشبونة تفسير هذا الحدث وأسباب وقوعه، حيث تمثل الصراع والخلاف بين رجال الدين النصراني ومفكري التنوير حول طبيعة هذه الكارثة والتفسير لها بين من يبسط الحديث عن علاقة الزلزال بالإله وخلقه وصفاته، ومن يحاول أن يجد له تفسيراً علمياً طبيعياً. وستكون فكرة الصراع بين الدين والعلم الطبيعي من أهم القضايا المركزية في الفكر الغربي الحديث، حيث كان حضور التفسير الديني له الغلبة عند وقوع زلزال لشبونة والحضور الأكبر بين العامة، غير أن التفسير العلمي بعد المواجهات الفكرية والنقاشات الجريئة غير المعهودة أصبح يمثل حالة فريدة وبداية جديدة أخذ يتسع مداه حتى وصل ذروته في القرن الماضي. وقد استغل كل طرف من الأطراف المتنافسة التسويق لرؤيته حول هذه الحادثة، ومحاولة احتكار تفسيره، وإقناع أكبر عدد من الناس، كل من خلال وسيلته التي يجيدها.

فقد كان التفسير الديني الكنسي للكوارث الكونية يدور حول عدة

معاني، وهي:

- ١- أن سبب حدوث الكارثة من عند الله فهو الموجد لها.
- ٢- أن حدوث الكارثة له حكمة داخلية في العناية الإلهية.

٣- أن وقوع هذه الكوارث هي أمانة عقوبة وتحذير للخارجين عن

أوامر الرب. (١)

وقد انطلقت بعد هذا الدمار الكبير خطب رجال الدين النصراني وكتاباتهم خاصة في البرتغال واسبانيا بتأويل ذلك بأنه فعل خارق من الإله، وأن ما حدث لم يكن إلا عقابا إلهيا، حيث إن هذه الكارثة نذير لأهل لشبونة وتحذير لهم، حيث كانت الذنوب والمعاصي هي السبب فيما حل بهم من بلاء، وكان هذا هو التفسير الرائج آنذاك في أوساط عامة الناس؛ بسبب الإرث التاريخي الديني لهذا الأمر، وكذلك حضور رجال الدين في المنابر العامة.

وبدأ الرهبان والكهنة بعد حصول الزلزال مباشرة يجوبون المدينة المدمرة، ويحثون الناس على أن يعترفوا بخطاياهم من أجل تهدئة غضب الرب. (٢)

غير أن هذا الأمر الدارج بين عامة الناس لم يترك دون تعكير صفوه، حيث أسهم بعض المفكرين التنويريين في إثارة بعض الأسئلة والإشكالات حول وقوع هذا الزلزال، ومحاولة التركيز في تناوله باعتباره ظاهرة طبيعية مستبعدين التفسير الديني في وقوعه، وهو ما لم يكن معهودا من قبل؛ إذ قد وقع قبله زلزال مالقا عام ١٦٨٠م، وكانت الرؤية السائدة والوحيدة تقريبا هي الرؤية الدينية، ولم يكن حاضرا الخلاف الديني والفلسفي آنذاك، ولذلك فإن ما وقع في زلزال

(١) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake, Nichols, p 972.

(٢) انظر: The Lisbon earthquake of 1755: the catastrophe and its European repercussions, Helena Murteira, p5.

لشبونة من اقتصار تفسيره على الجانب العلمي يمثل صدمة لرجال الدين، وحدثا غير معهود لديهم، وتحديا لسلطتهم الروحية على نفوس المؤمنين بتعاليمهم. (١)

ولذلك فلم يكتف بعض رجال الدين بوعظ الناس وتعليمهم تأويل هذه الكارثة تأويلا دينيا كما كان سائدا، بل إنه نظير خروج أصوات معارضة وتفسيرات مختلفة أدى بهم إلى أن يقاوموا ويقوموا بمحاولة الرد ودحض رأي المفكرين الذين يرونه حدثا طبيعيا، وأنه لا علاقة سببية بين وقوع الزلازل واقتراف المعاصي، ومن تلك الردود ما قام به الأسقف ميغيل (ت ١٧٥٧م). (٢) حيث بيّن بأن ما وقع لم يكن صدفة أو لأسباب طبيعية، بل ما حدث كان بسبب الخطايا، وهو ما حملهم على تسليط الضوء على المعاصي التي كانت واقعة في لشبونة بحثا فيها عن السبب الحقيقي للزلزال، فمنهم من جعل وجود الجشع وانتشاره سببا في حدوث هذه الكارثة، ومنهم من علل ذلك بانتشار الفجور والفسق والعصيان والذي كان سببا كافيا لوقوع الدمار. (٣) ولم يكتف رجال الدين بتعليل وقوع الزلزال وأسبابه، بل حاولوا تنبيه الناس لانتخاذ العظة منه حتى لا يتكرر؛ إذ عليهم أن يكفوا عن الخطايا ويعودوا

(١) انظر : THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 8.

(٢) انظر : إعادة النظر: ص ٨.

(٣) انظر : Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake, Nichols, p 994.

إلى ربحهم ويتوبوا، ومن الرهبان كما جرت العادة في الأحداث الضخمة من أشار إلى أن زلزال لشبونة هو أمانة للناس قبل نهاية العالم، وأنه تذكير لهم بالاستعداد له قبل وقوعه. (١)

وألقى جون ويزلي (ت ١٧٩١م) موعظة عن أسباب الزلازل وعلاجها قال فيها: "إن الخطيئة هي السبب المعنوي للزلازل مهما كان سببها الطبيعي ... إن الزلازل هي نتيجة اللعنة التي صبته على الأرض خطيئة آدم وحواء الأولى" (٢).

إن هذا الصراع بين التفسير الديني والعلمي لا يلغي وجود بعض المحاولات الجادة من رجال الدين في التوفيق بين النظرتين، وأن كون الكارثة حدثا طبيعيا لا ينفي بأنها جاءت باعتباره عقابا إلهيا أو تحذيرا أو تذكيرا وعبرة للعصاة من الناس، غير أن هذه الأصوات سيغيب أثرها في ظل حالة الصراع والتنافس التي ظهرت بين رجال الدين والمفكرين التنويريين في احتكار التفسير، حيث صارت معركة الخلاف بينهم معركة صفرية كل طرف يخشى التنازل للطرف الآخر أو تفهم وجهة نظره. (٣)

(١) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 243 and 248.

(٢) قصة الحضارة، ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٣٨ / ١٧١).

(٣) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 8.

ومما يدل على حالة التعصب والحمية التي حدثت وتوسعت بين رجال الدين والمفكرين وعلماء الطبيعة أن الراهب ألفاردو (ت ١٨١٤م) كان يقول: "نفضل بأن نخطئ مع القديس باسيل والقديس أوغسطين على أن نصيب مع ديكارت ونيوتن"^(١)؛ إذ لم يعد الخلاف خلافا علميا مبنيا على حجج وبراهين بل صار تعصبا وصراعا وتحيزا.

ومما أسهم في اتساع دائرة الخلاف بينهم أن كل طرف منهم يتصور بأن إثبات ما عند الآخر من حق وتفسير منطقي هو نفي لما عنده وإبطال له، فقد كان لدى بعض المفكرين تصور بأن نقد مفهوم العناية الإلهية والتدبير الرباني ودحضه أمر مهم في سبيل فتح الطريق للتعامل مع الكوارث والأزمات والمخاطر تعاملًا دنيويا، وإدارتها وفق خطط مرسومة؛ حيث إن الأحداث الطبيعية يمكن معرفة أسبابها الطبيعية وتفاديها مستقبلا، وأن وجود فكرة الفعل الإلهي مانع من صرف أذهان الناس من البحث حولهم في العلل الطبيعية.^(٢) إن نشوء بعض الأسئلة الشككية حول المعاني الدينية التي كانت حاضرة، وإثارة بعض التفسيرات البديلة، سيؤدي فيما بعد إلى انتشار هذه الأسئلة واتساع مداها، ووضع الافتراضات عليها، ومن ثم يُبنى على هذه الإجابات المقترحة، والتي تفرع عنها أسئلة جديدة، وهكذا بدأ الاتساع بين الرؤيتين الدينية والفلسفية يتعاظم، حتى صار أمراً ظاهراً.

(١) المرجع السابق ص ١٣.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٥٨-٥٩.

ومن الأمثلة التي تبين إسهام بعض الفلاسفة في إثارة الأسئلة التي كان محرما تداولها سابقا، ما قام به المفكر والأديب الألماني غوته (ت ١٨٣٢م) من كتابة أثر هذا الحدث الكبير على نفسه في صغره عندما كان صبيا، وكيف أنه شككه بما كان يؤمن به بما يتعلق بالرحمة والعناية الإلهية، وأنه كيف يستقيم ذلك في ظل هلاك الصالح والمذنب جميعا والمساواة بينهم، وهو كذلك ما أثاره الفيلسوف الفرنسي فولتير في قصيدته المشهورة عن زلزال لشبونة، وأنه كيف يمكن أن نجمع بين ما تصوره الكنيسة من الرب الرحيم وما وقع في هذا الزلزال العظيم.

ويمكن ملاحظة أن غوته وفولتير وغيرهم لم يكونوا في كثير من القضايا يتبنون أفكارا صريحة ومخالفة لأفكار الكنيسة الدينية، وإنما كانوا يقومون بإثارة الأسئلة والشكوك عن بعض المسلمات الكنسية. (١)

ومثل هذه الأسئلة الوجودية الشكوكية حول زلزال لشبونة عدّه بعض المفكرين نقطة البداية لانفصال الشرور الأخلاقية عن الشرور الطبيعية، وأنه لا علاقة لأحدهما بالآخر، حيث مثلت نظرية الانفصال ركيزة أساسية من ركائز فكر الحداثة، والذي سيصبح فيما بعد من القضايا البديهية في الفكر الغربي. (٢)

(١) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 977-979.

(٢) انظر: مقال: زلزال تركيا.. الشر الإنساني وحقوق الطبيعة، السيد ولد أباه، جريدة الخليج الجديد، ٢٠ / ٢٣ / ٢٠٢٠، Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 976.

هذه المحاولات المتناثرة لفلاسفة التنوير حول إيجاد تفسيرات طبيعية لكارثة لشبونة، واستبعاد التفسير الديني أو إنكاره، كانت طموحا منهم في رفع الغموض عن الوقائع الكونية، ودراستها في إطار حدوثها وفق نظام طبيعي منتظم، والذي من خلاله يمكن للعقل البشري اكتشاف أسبابه وتفسير وقوعه ماديا، وهذا نتيجة للاكتشافات العلمية والنظريات التي ظهرت قبل ذلك في تفسير الظواهر الطبيعية العادية، مما شجعت هؤلاء الفلاسفة للنظر للكوارث والأحداث المفجعة نظرة طبيعية متجاوزة للتفسيرات التقليدية السائدة. (١)

لذلك فقد كان تفسير هذه المصائب الكونية بتفسيرات دينية غامضة مستفزا لرموز التنوير ومخالفًا لقناعتهم التي رأت بأن ما يحدث في الطبيعة لا بد أن يقتصر في تفسيره على الطبيعة ويحال إلى أسبابها، وأن الغموض والاستسلام للتفسيرات الدينية يمثل ضعفا وجهلا يسعى فلاسفة التنوير لمكافحته. (٢)

إن بوادر هذا الصراع الذي ظهر بين رجال الدين الذين كانت لهم سلطة أوسع من الفلاسفة حمل بعض الفلاسفة على الابتعاد عن هذا الصراع من خلال عدم تحدي تفسير رجال الدين ونفيه والإسقاط عليه، بل بالاكْتفاء بوضع هذا الحدث العظيم في إطاره الطبيعي وأسبابه المادية دون إثارة الشكوك أو السخرية من إجابات رجال الدين.

(١) انظر : EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 247.

(٢) انظر: كانديد أو التفاؤل، لفولتير، ترجمة آنا ماريا، ص ٣٣٠، EVIL in MODERN

THOUGHT,SUSAN,P 248.

فعلى سبيل المثال قام الفيلسوف كانط بتغطية الزلزال بتغطية علمية من خلال ثلاثة رسائل قام بتأليفها، ومداولة الرأي فيه من منطق علمي طبيعي، ولم ير أن هناك حاجة في الخوض في مسألة المشيئة الإلهية والحكمة من وقوعه؛ صارفا النظر عن الجوانب الأخلاقية والإيمانية التي يفترض أن تعقبه، وركز جهده على دراسته دراسة طبيعية مستفيداً ومتأثراً بمن سبقه خاصة الفيلسوف كريستيان وولف (ت ١٧٥٤م). (١)

ومن أسهم في دراسة الزلزال دراسة علمية قائمة على النظر في الأسباب الطبيعية عالم الفلك والجولوجيا البريطاني جون ميشيل (ت ١٧٩٣م)، وذلك من خلال القيام بتحليل التقارير المكتوبة عن زلزال لشبونة ودراستها، ومن ثم قام بنشر نتائجه عام ١٧٦٠م، وهو ما عده بعض الباحثين من الآباء المؤسسين لعلم الزلازل. (٢)

(١) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 12 and 48-49, EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 248. EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 244.

(٢) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 161.

المبحث الثالث: الخلاف بين النظرة التشاؤمية للعالم والنظرة المتفائلة

إن وجود الشرور في الحياة الدنيا وتفسير وجوده في ظل العناية الإلهية والخير الرباني كان محل اهتمام واسع من قبل فلاسفة العالم الغربي، وكان من آثار هذا التفسير الاختلاف بينهم في النظر إلى العالم نظر متفائلة أو متشائمة. وقد كانت النظرة الفلسفية السائدة قبل وقوع زلزال لشبونة هي النظرة إلى العالم نظرة متفائلة، حيث سعى الفيلسوف الألماني لايبنتز (ت ١٧١٦م) إلى التأكيد على أن العالم الذي نعيش فيه هو العالم الأفضل من بين العوالم الممكنة، وقد أثرت نظرتيه للعالم وتفسيره لوجود الشرور فيه على كثير من الفلاسفة بعده، والذي رأوا للعالم نظرة متفائلة.

لقد كان لايبنتز يعتقد بأن كل أمر يحدث في العالم له سبب وعلّة، وأن الإله قد اختار هذا العالم من بين العوالم الممكنة؛ لأنه يمثل أفضل العوالم الممكنة وأقلها وجوداً للشر، وأن وراء ذلك حكمة، وأن كل ما هو مخلوق فهو غير كامل وبناء عليه فيمكن وجود الشر فيه، وأن وجود الشر لا يتعارض مع وجود الإله الخير المطلق، وأن المتصف بالكمال المحض لا بد أن ينتج عالماً أقرب ما يكون إلى الكمال، فوجود هذه الشرور في العالم لا تتنافى مع أنه الأفضل؛ لأنها جزيئة والعالم خير في جملة ومجموعه، وقد أطلق على هذه الرؤية مصطلح "ثيوديسيا".^(١)

(١) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبج، ترجمة الشيباني ص ١٦٦، الثيوديسيا في فلسفة لايبنتز - دراسة تحليلية مقارنة بالفكر الإسلامي"، للدكتور عزه سيد، ص ٩٨٩.

فزلزال لشبونة كان قد وقع في القرن الذي اشتهرت فيه نظرية نيوتن الفيزيائية، واختراع لايبنتز لحساب التفاضل والتكامل الرياضي، والذي حاول من خلاله أن ينقل هذه النظرية إلى العالم الميتافيزيقيا، وهو ما أوصله إلى أن هذا العالم هو الأفضل من بين العوالم الممكنة الأخرى.(١)

غير أن وقوع زلزال لشبونة وما خلفه من آثار مدمرة وأحداث مؤلمة، حمل بعض الفلاسفة إلى التشكيك بالرؤية المتفائلة للوجود، وكانت في مقدمة هؤلاء الفيلسوف الفرنسي فولتير حيث كتب "قصيدة على كوارث لشبونة" مهاجما فيها أصحاب النظرة المتفائلة الذي زعموا بأننا نعيش في أفضل العوالم الممكنة بناء على وجود العناية الإلهية والحكمة، وأنه عالم منسجم.(٢)

وقد كان لهذه القصيدة وما تحمله من لغة متشائمة وهجوم عنيف أثره الصادم على الرموز الغربية، يقول ويل ديورانت: " وعلى الرغم من ذلك فإن القصيدة لم تذهل المتدينين فقط، بل أذهلت الفلاسفة كذلك. فإن مثل هذه النغمة الكئيبة الجوعة يبدو أنها أخرجت الفلاسفة"(٣).

وقال فولتير بأسلوب متهمم بأن على الناس أن يفرحوا بزلزال لشبونة وموت الأطفال والأمهات! عليهم أن يفرحوا بالأنقاض والحطام والدمار؛ لأن

(١) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 43.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث لرونالد سترومبج، ترجمة الشيباني ص ١٧٩، THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 8.

(٣) قصة الحضارة، (٣٨ / ١٧٣).

كل شيء على ما يرام فنحن نعيش في أفضل العوالم، عليكم أن تحمدوا الرب على هذه النعمة. (١)

ومما ذكره في قصيدته: "أيها الحكماء الحمقى الذين ينادون بأعلى صوت كل شيء حسن، تعالوا وتأملوا كل هذه الخرائب في الأطلال الرهيبة. وهذا الحطام والأشلاء ورماد الجثث في بني جنسكم، وانظروا إلى النساء والأطفال الذين حصدهم الموت بالجملة، إلى الأعضاء المتناثرة تحت الأعمدة المحطمة. لقد التهمت الأرض مائة ألف حالفهم النحس، لقد سالت دماءهم وتمزقت أوصالهم، واندفعوا وهم أحياء تحت السقوف التي انهارت عليهم.." (٢). ولم يكتف فولتير بنقد هذه النظرة في قصيدته، بل قام بتأليف رواية بعنوان (كانديد) والتي كان لها شهرة واسعة، حيث أعاد الهجوم على هذه النظرة المتفائلة للعالم والتي كانت تلقى انتشارا واسعا، وقد استغل فولتير زلزال لشبونة وتداعياته السيئة فحاول دحض هذه المقولة بأسلوب ساخر، وتساءل: إذا كان هذا هو الأفضل بين العوالم الممكنة كما يزعم لايبنتز، فكيف سيبدو إذن غيرها من العوالم؟.

حيث إن فكرة الرواية تقوم على الشاب كانديد بطل الرواية الذي عاش في منزل عمه الذي أسند تعليمه إلى أحد المعلمين، والذي قام بترسيخ

(١) انظر: قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (١٧٢/٣٨)، ومقال: زلزال لشبونة يشعل معركة فلسفية كبرى بين فولتير وروسو، لهاشم صالح، صحيفة الشرق الوسط، بتاريخ ٢١ / ٧ / ١٤٤٤ هـ.

(٢) قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (١٧٢ - ١٧١ / ٣٨).

فكرة التفاؤل فيه وتبرير كل حدث برؤية متقابلة، لكن علاقة حب الشاب كانديد مع ابنة عمه، جعلت عمه يطرده، ويجول بعدها في بلدان العالم ليكتشف الواقع أمامه، وقد قام بزيارة البرتغال ورأى فيها مأساة الزلزال والآلام الفظيعة التي خلفها، فيكتشف بعد رحلة من البؤس والألم والمعاناة بأن تعاليم معلمه كانت محض هراء وتخرص، فتنتهي الرواية بعبارة " يجب أن نزرع حديقتنا" في إشارة إلى أننا يجب أن ننظر إلى الأمر الواقع، وأن لا نغتر بأنانيتنا. (١)

وقد ساعد على انتشار هذه الرواية وما تضمنته من رؤية تشاؤمية طريقة أسلوب فولتير الساخرة، والحبكة الأدبية التي كتبت به الرواية، حيث إن ذلك سيجعل لها امتدادا واسعا بخلاف ما لو كتب ذلك في كتاب فلسفي، وكانت هذه الطريقة من الوسائل التي ساعدت على انتشار كتابات بعض فلاسفة التنوير حيث كانوا يركزون على اللغة الهجائية الساخرة.

وقد أشار فولتير بأن هذا العالم ليس مليئا بالشر فقط من الآلام والقسوة؛ بل إن الشر يضرب فيه بدون نظام أو منطق أو عقل، فزلزال لشبونة دمر تلك المدينة بلا سبب ظاهر تختص به دون غيرها، وقد عفا الزلزال عن آخرين لم يكونوا أقل شرا من أولئك، وقضى على من في المدينة دون تمييز بين صالح وطالح، حتى وصف العالم بأنه مجنون وأنه عالم لا يحتمل. (٢)

(١) انظر: كانديد أو التفاؤل لفولتير، ترجمة آنا مارييا، ص ٣٢٩.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الأوربي الحديث لرونالد سترومبرج، ترجمة الشيباني ص ١٩٦، الإصلاح غير المنشود لبراد، ترجمة محمد كمال ص ٨٩ - ٩٠.

وقد كان فولتير يصف تجربته مع هذه الحياة التي علمته بأن هذا العالم خلافا لما يعتقد لا ينتز هو أسوأ ما يمكن من العوالم، ولو كان فيه ذرة من كمال لا منحى منه هذا البؤس الذي أزحق ألّوفا من النفوس الضعيفة. (١)

وهذا لا يعني أن الفلاسفة المعاصرين الآخرين وقفوا مستسلمين لهجوم فولتير على نظرة لا ينتز المتفائلة والذي كان لها أثر في الفلسفة الحدائية، حيث إن جاك روسو حاول الدفاع عن رؤية العالم بتفاؤل، ورفض نقد فولتير لها حيث يرى بأن فولتير يحمل رؤية متجهمة متشائمة تجاه مستقبل الإنسان القائم.

وكان روسو في تفسيره لهذا الحدث قريبا من التفسيرات الدينية، حيث إنه أشار بأن هذا الزلزال وإن كان يعد أمرا سيئا على من أصابهم إلى أن هذا الأمر نسي؛ لأن هؤلاء الذين أصابهم الزلزال ربما قد منعوا من كارثة أو معاناة أعظم، وقد قام روسو بإرسال رسالة إلى فولتير بعنوان "رسالة في العناية الإلهية" وهي من خمس وعشرين صفحة يرد على ما جاء في قصيدته. (٢)

وعندما أرسل فولتير إلى جاك روسو قصيدته عن زلزال لشبونة أجاب روسو: "كنت مدهوشا لرؤية هذا الرجل المسكين الذي غمرته كما يقال النجاحات والأعجاب، وهو يعلن رغم ذلك وبمرارة موقفه ضد مآسي الحياة وإيمانه بأن كل شيء سيء على الدوام. عندها خطرت في بالي فكرة مجنونة وهي أن أعيده إلى رشده وأبرهن له أن كل شيء جيد. إن فولتير عندما يبدو أنه يؤمن

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة لركي نجيب محفوظ وأحمد أمين، ص ١٠٥.

(٢) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 980.

بالله لا يؤمن في الواقع إلا بالشیطان... إن عبثية هذا الاعتقاد الواضحة للعيان تثير السخط، خصوصا عندما تأتي من رجل غمرته الدنيا بالثروات من كل نوع، ويحاول من خلال السعادة أن يقطع الأمل في نفوس الناس بإعطائهم صورة بشعة وقاسية عن كل الولايات التي لم يصب بها" (١)، وقد جاء رد فولتير على جاك روسو من خلال روايته التي أشرنا لها بعنوان كانديد. وكذلك قام كانط بالتمسك بالنظرة المتفائلة حول الحياة في الأرض، وذلك في رسائله الثلاثة التي ألفها حول زلزال لشبونة، وإن كان فيما بعد ونظرا لتأليفه لهذه الرسائل في وقت مبكر سيعلن خجله من تأليفها. (٢)

(١) الاعترافات لجان روسو، ترجمة خليل رامز، ص ٥٩٣ - ٥٩٤.

(٢) انظر: قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤١ / ٢٠٩)، EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 246, THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A Group of Authors, P 58.

المبحث الرابع: الصراع بين السلطة الدنيوية والسلطة الدينية

إن وقوع الأحداث الكبرى والكوارث المدمرة عادة ما يتبعه اختلال بالأمن واتهامات متبادلة، وزلزال لشبونة لم يكن استثناء من هذا الأمر، حيث ظهر على الساحة بعد وقوع الزلزال أصوات متعددة بين من يمثل السلطة الدنيوية والسلطة الدينية في البرتغال.

فقد كان من نتائج الزلزال المبادرات والإصلاحات التي قام بها السياسي ماركيز دي بومبال (ت ١٧٨٢م)، والذي كان يمثل ما يعرف اليوم برئيس الوزراء المكلف من الملك في البرتغال حيث شجعه هذا الحدث الجلل على القيام بتحديث مؤسسات الدولة الإدارية والتعليمية والاقتصادية والكنسية، ولم يكن هذا الأمر ليمضي دون مقاومة من الكنيسة نتيجة للخلافات السابقة بينهما. وقد قام بومبال بإجراء استطلاع بياني قام فيه بسؤال مختلف طبقات المجتمع عن بيانات الزلزال الذي حدث لهم وآثار ذلك مما يعد أساسا مهما لعلم الزلازل الحديث، وإدارة الكوارث، وكان من ضمن هذه الأسئلة: كم استغرق من الوقت حدوث الزلزال؟ وكم عدد الهزات التي شعر بها؟ ما هو الضرر الذي حصل؟ هل لاحظ تصرف الحيوانات بشكل غريب؟، وهنا نلاحظ بأن بومبال تعامل مع الحدث تعاملًا دنيويًا ماديًا.

وهذا التعامل المباشر مع كارثة الزلزال حملت بعض الباحثين على جعله لبنة من لبنات التأسيس فيما عرف لاحقًا بإدارة المخاطر، حيث كانت هناك استجابة فعلية وسريعة للأزمة، وقد تعاملت معها الإدارة السياسية تعاملًا إيجابيًا، واتخذت إجراءات سريعة وتشريعات معينة في محاولة للتقليل من آثار

هذا الزلزال، والاحتياط لتخفيف آثاره القادمة، ومنها على سبيل المثال بعض التشريعات والمعايير التي وضعت في إعادة الإعمار استحضارا لإمكانية وقوع الزلزال مرة أخرى.

ومن الأمثلة على ذلك أنه قام بوضع حد لارتفاع طوابق المبنى تخفيفا من حجم الكارثة، وقام بتوسيع الطرق حتى يتمكن الناس من الهروب من الزلزال دون أن تتهدم عليهم المباني كما حدث في زلزال لشبونة، وقام بتحديد أسعار بعض المؤن بألا يزيد سعرها عما كانت عليه قبل وقوع الزلزال، وقام بإلزام جميع السفن في الميناء بتفريغ شحنتها وعدم تخزينه، حتى لا يكون هناك زيادة في الحاجة وارتفاع الأسعار. (١)

وعندما سأل الملك بومبال عما يمكن صناعته تجاه هذا الحدث سارع مباشرة بأن عليهم أن يدفنوا الموتى ويطعموا الأحياء، وأن التخلص من الجثث يمثل أولية لمنع انتشار الطاعون والأوبئة، وقام بمصادرة مخزون الحبوب وتنظيمه لمنع حدوث المجاعة، كما اتخذ إجراءات صارمة تجاه منع السرقة واستغلال الاختلال، ومحاولة إشعار الناس بالاستقرار حتى إنه تمكن من ضمان استمرار إصدار الجريدة الأسبوعية دون أن يفوتها أية إصدار، فهو قد حاول بذلك أن يستبق الممارسات الدارجة تجاه الأحداث الكبيرة من انتشار الشائعات وحصول التكهنات والتخرصات الجاهلة، وقد كان في ذلك متأثرا وداعما لتفسيرات علماء الطبيعة والنظر إلى الزلزال باعتباره حدثا طبيعيا، وأنها تمثل مشكلة عملية

(١) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 153-156.

تحل بالجوانب والإجراءات العملية.(١)

وهذه الإجراءات كانت قريبة من نظرة روسو المختلفة لزلزال لشبونة حيث إنه قد فتح نافذة أخرى في الرؤية إلى الكارثة رؤية غير دينية، فقد برر بأن وقوع العدد الكبير من الضحايا كان بسبب سلوك الناس، حيث إن الطبيعة لم تجبرهم على تجمع آلاف المساكن بطوايق متعددة، ولو كانوا في منازل أصغر وانتشروا في أماكن أوسع لكان الضرر أقل، فهنا روسو يبين بأن ما زاد من معاناة هذا الحدث وألمه الطريقة التي تعامل الناس معها فيه، وأنها ساهمت في تفاقم الأمور وسوئها بناء على القرارات الأنانية الخاطئة التي قام بها أهل لشبونة، وهنا روسو يبين أن هذا الحدث كان بسبب الناس وما عملته أيديهم، ويحيل هذا السبب لأمر مادية وإدارية بعيدا عن الأسباب الدينية من المعاصي والذنوب، وأن ذلك ناتج عن مخالفة الناس لقانون الطبيعة.(٢)

ومع أن ما قام به بومبال من أعمال دونت في التاريخ البرتغالي على استثنائية هذا الدور، والجهد البارز الذي صنعه إلا أن جهوده قامت بإصلاح جزء كبير من لشبونة، وبقي جزء منها كبير ما زال يشكو الخراب من آثار

(١) انظر: قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٨١)، EVIL in MODERN

THOUGHT,SUSAN,P 248.

(٢) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A

Group of Authors,P 159, Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 979-980, Rebuilding Lisbon in the aftermath of the 1755 earthquake, p280.

الزلازل " وكان نصف لشبونة لا يزال عام ١٧٧٤م في الخرائب التي سببها زلزال ١٧٥٥م^(١)، وهو ما يبين حجم الدمار وصعوبة معالجة آثاره بالكامل. غير أن هذه الأعمال والإصلاحات واجهت تحديات مختلفة، ومن أبرزها الاختلاف مع بعض رجال الدين وأصحاب التنبؤات، حيث قام بومبال بمكافحة الادعاءات والتنبؤات التي صدرت من عدد من المشعوذين والكهنة، وقام بملاحقتهم حيث زعموا بأن الزلزال سيعود مرة أخرى في الذكرى السنوية له، فأوقعوا الناس في خوف وفزع.^(٢)

كما أن بومبال كانت بينه وبين الطائفة اليسوعية وذراعها العسكري محاكم التفتيش خلاف وصراع قبل الزلزال، وامتد أثره بشكل أكبر وأعنف لما بعده، حيث انهمك اليسوعيون في التعامل مع الكارثة تعاملًا دينيًا في حين أن بومبال كما سبق تعامل معه تعاملًا إداريًا وسياسيًا وتشريعيًا، وهو ما نقم عليه بعض الوعاظ اليسوعيين الذين أكدوا بأن هذا الوقت ليس مناسبًا للإعمار والانهماك في الشأن المادي، حيث استمرت الهزات بعد ذلك لمدة تسعة أشهر، فالأولى أن يشتغل الناس بالتوبة والتضرع والتواضع لربهم، وهو ما أغضب بومبال الذي عده تحديًا له فتعامل مع ذلك تعاملًا حازمًا وقويًا واتخذ إجراءات بالسجن والملاحقة والمطاردة لخصومه، وقام بإضعاف سلطة محاكم التفتيش التي

(١) قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٩٥).

(٢) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE: REVISITED, A

Group of Authors, P 154.

كانت تمثل مصدر قلق له. (١)

إن بومبال قد " عقد العزم على أن ينهي كل مشاركة لليسوعيين في الصناعة والتجارة والحكومة البرتغالية. فلما أدرك يسوعي البرتغال نيته تضافت جهودهم للإطاحة به، وكان قائدهم مالا جريدا" (٢)، والذي سيأتي الحديث عن الصراع الذي كان بينهم.

فقد درس المركيز بومبال في إنجلترا وقضى فيها ست سنوات حيث درس في لندن الاقتصاد ونظام الحكم الإنجليزي، ومن الأمور التي لاحظها ونالت على إعجابه طاعة الكنيسة الأنجلكانية للدولة، خلافا لليسوعيين الكاثوليك الذين كانت لهم حظوة واستقلالية وقوة وأملاك، وهو ما سعى بعد تعيينه في إضعاف سلطتهم، واتخاذ كافة السبل في ذلك. (٣)

فعلى سبيل المثال في الخصومة القائمة بينهم، قام المبشر مالا جريدا اليوسوعي (ت ١٧٦١م) ببث الرعب في قلوب سامعيه حيث كرر في خطبه المتعددة بأن الزلزال سيعود من جديد في نفس التاريخ، وأن على البرتغاليين أن يسارعوا بالتوبة من خطاياهم، وألا يضيعوا أوقاتهم بأعمال البناء والإعادة التي تمثل عبثا حيث سيحل عليها الدمار مرة أخرى، وأن الأهم هو إنقاذ الأرواح

(١) انظر: THE 1755 LISBON EARTHQUAKE:REVISITED, A Group of Authors,P 49, EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 248.

(٢) قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٨٣).

(٣) المرجع السابق (٤٠ / ٨٠).

من الجحيم فيمن تبقى وعاش، وليس إنقاذ الأجساد من الموت، وأن تصديق الزعم بأن الزلزال حدث طبيعي يحمل العامة على اعتبار التوبة وتجنب غضب الرب أمرا لا حاجة له، حتى زعم بأن الشيطان نفسه لم يمكنه اختراع هذه الفكرة السيئة التي ستقودنا جميعا إلى الخراب. (١)

هذه المواجهة وغيرها من المواقف الأخرى مع هذا المبشر لم تلق ترحيبا من بومبال، بل لقد كان يحاول التآمر عليه، حتى حصل له مقصوده في عام ١٧٥٨م، واتهم المبشر مالا جريدا بتهمة الهرطقة، ومحاولة اغتيال الملك، وأعدم بعدها. (٢)

وتغلب منطق بومبال على المبشر جعل بعض الباحثين يعبر عن أهمية هذا الحدث التاريخي وإشارته إلى التحول العميق في الوعي، ويقصد بذلك بداية انفصال الشرور الطبيعية عن الشرور الأخلاقية، وأن الكارثة أصبح مجالاً للبحث والتنبؤ ومحاولة السيطرة وهو منطق العلوم الطبيعية، وليس مقصدها التفسير والعبرة. (٣)

وقد أكسبته أعماله وإصلاحاته بعد وقوع كارثة الزلزال ثقة الملك الذي أعجب به، وأعطاه المزيد من الصلاحيات، وهو ما استغله في تحقيق مراده، يقول ديورانت: " وكان لنجاحه في هذه الكارثة التي أضعفت معنوية الأمة الفضل في ترسيخ قدمه في الوزارة واضطلع الآن بعمليين بعيدي الأثر: أولهما

(١) انظر: المرجع السابق (٨٣/٤٠).

(٢) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 248.

(٣) انظر: EVIL in MODERN THOUGHT, SUSAN, P 248.

تخليص الحكم من سيطرة الكنيسة، والآخر تحرير الاقتصاد من سيطرة بريطانيا. وتطلبت المهمتان رجلاً أوتي صلابة الفولاذ إلى صفات الوطنية والإباء ومضاء العزيمة التي لا تعرف شفقة أو رحمة" (١).

لقد كان دور بومبال في التعامل الإيجابي والبناء مع الزلزال أهمية في تحقيق كثير من خططه، حتى وصفه بعض الفلاسفة الذين ارتضوا سياسته الهجومية على اليسوعيين بأنه "المستبد المستنير"، حيث حد من تسلط الكنيسة، وأخضع رجال الدين للدولة بعد أن قضى وطرده اليسوعيين، كما أصدر مرسوما ملكيا بالحد من اقتناء الكنيسة للأرض، وأغلق الكثير من الأديرة، وقيد الباقي منها بإجراءات واشتراطات تقلل عدد المتحقيقين فيها، وأخضع محاكم التفتيش لإشراف الحكومة، ولذلك فإن محاكم التفتيش لم تحرق إنسانا بعد إحراقها أهم خصومه مالا جريدا عام ١٧٦١م.

كما أن طرد اليسوعيين ساعده في بناء التعليم من جديد بناء كاملا، فقام بإنشاء المدارس الأولية والثانوية بصورة جديدة، وقام بتحويل الكلية اليسوعية في لشبونة إلى كلية يشرف عليها أعداؤهم العلمانيون. (٢)

وهذا الأمر والانتصار والغلبة آثار الحيرة والتساؤل لدى رجال الدين، يقول ديورانت عن أثر الزلزال: " ولكن كانت هناك بعض ملابسات وظروف محيطة حيرت رجال اللاهوت، وأقلقت بالهم. لماذا اختار هذا اللغز المحير مثل هذه المدينة الكاثوليكية، ومثل هذا الاحتفال المقدس، في مثل هذه الساعة التي

(١) قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٨٢).

(٢) انظر: قصة الحضارة ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٤٠ / ٩٢)

اجتمع فيها كل المواطنين الاتقياء تقريباً لحضور القداس؟ ولماذا أبقى وسط هذا
الدمار الشامل على دارسيا ستيو دي كارفالو ميللو مركز بومبال فيما بعد-
الوزير الأمر الناهي الذي كان ألد أعداء اليسوعيين في أوروبا بأسرها" (١).

(١) انظر: قصة الحضارة، ديورانت، مجموعة من المترجمين، (٣٨ / ١٧٠).

المبحث الخامس: نقد الآثار

إنه من خلال النظر في الآثار الفكرية التي أعقبت زلزال لشبونة، والصراعات التي كانت تدور بين عدة أطراف، فإنه يمكن نقد هذه الآثار بناء على عدد من النقاط، وهي:

أولاً: يتضح من الصراع الذي دار بين أنصار الرؤية الدينية والرؤية العلمية في تفسير ظاهرة الزلزال أنه داخل في الفكرة المركزية التي كانت حاضرة في فكر الحداثة الغربي وهي فكرة: "التناقض بين العلم والدين".

وهنا يلاحظ بأنه أثناء حدوث الزلزال اتسع حجم الهوة الذي قد وقع بين رجال الدين النصراني وغيرهم من الفلاسفة وعلماء الطبيعة، والاعتقاد بأن التفسير الديني للحدث يتعارض مع التفسير الطبيعي أو أن التفسير الطبيعي يتعارض مع التفسير الديني، "فمنذ القرن الثامن عشر تحديداً، اعتقد العديد من المفكرين أن تفسيراتهم المثيرة حول الظواهر الطبيعية تقوض الادعاءات المركزية للدين السماوي"^(١)، أو ما يسميه بعض الفلاسفة بنزع السحر عن العالم، وأنه كلما زادت التفسيرات العلمية ومعرفة الأسباب الطبيعية تلاشت أهمية التعبير عن قدرة الله باعتباره مبدأ سببياً أو تفسيرياً.

بالطبع هناك بعض الخرافات التي قد تتعلق ببعض التعاليم الدينية الكنسية التي تناقض العلم الطبيعي، لكن هذا الأمر لم يتوقف تجاه هذه الخرافات

(١) الإصلاح غير المنشود لبراد، ترجمة محمد كمال، ص ٥٧.

وإنما امتد ليكون قناعة سيقوم التنوير بترسيخها بأن العلم الطبيعي يتعارض مع التفسير الديني. (١)

وهذا الأمر والاختلاف وإن كان واقعا في بعض التصورات الكنسية الكاثوليكية المتأثرة بالفلسفة الأرسطية المدرسية وأصرت على التمسك بتعاليمه باعتبارها جزءا من الدين، فإنه لا يعبر عن الحقيقة كاملة؛ إذ إن التعارض كان في بعض النظريات العلمية، ولم يكن تعارضا مطلقا كما حاولت الاتجاهات العلموية تسويقه والتركيز عليه بهدف كسب الصراع الدائر، وتحقيق أكبر قدر من المكاسب بتصوير الطرف الآخر عدوا للعلم. (٢)

الأمر الآخر أن هذا التعميم شمل الأديان كلها، وهو ما يعبر عن المركزية الغربية التي ترى بأن ما وقع في السياق الغربي فهو يعبر عن السياق الكوني العالمي، ولذلك فأنصار هذا الاتجاه والمتأثرين به من مثقفي الحضارات الأخرى الذي يرون التعارض بين العلم والدين لا يفرقون بين دين وآخر، وهو خلاف الواقع والحقيقة.

ومع أن هذا الافتراض الخاطئ يحمل في مضامينه معنى مسبقا خاطئا وهو افتراض الانفصال بين العلم والدين، وأن الدين ليس علما، وهو معنى باطل في الإسلام؛ إذ العلم بالدين الحق هو من أعلى العلوم وأفضلها، قال الله تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) يَعْلَمُونَ ظَهْرًا مِّنَ الْحَيَاةِ

(١) انظر: المرجع السابق ص ٥٨ - ٥٩.

(٢) انظر: المرجع السابق ص ٩٤.

الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ ﴿١﴾، قال الشنقيطي: "فقد أوضح جلَّ وعلا في هذه الآية الكريمة أن أكثر الناس لا يعلمون، ويدخل فيهم أصحاب هذه العلوم الدنيوية دخولًا أوليًا، فقد نفى عنهم جلَّ وعلا اسم العلم بمعناه الصحيح الكامل؛ لأنهم لا يعلمون شيئًا عمّن خلقهم، فأبرزهم من العدم إلى الوجود، ورزقهم، وسوف يميتهم، ثم يحييهم، ثم يجازيهم على أعمالهم... ثم لما نفى عنهم جلَّ وعلا اسم العلم بمعناه الصحيح الكامل أثبت لهم نوعًا من العلم في غاية الحقايرة بالنسبة إلى غيره... وهذه العلوم الدنيوية التي بينا حقارتها بالنسبة إلى ما غفل عنه أصحابها الكفار، إذا تعلمها المسلمون، وكان كل من تعليمها واستعمالها مطابقًا لما أمر الله به على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم: كانت من أشرف العلوم وأنفعها؛ لأنها يستعان بها على إعلاء كلمة الله ومرضاته جلَّ وعلا، وإصلاح الدنيا والآخرة، فلا عيب فيها إذن" (٢).

وبهذا فإن التفسير الغيبي للزلازل لا يتنافى مع التفسير العلمي، فالزلازل آيات يخوف الله بها عباده ويذكرهم قال تعالى: ﴿وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخَوِيفًا﴾ (٣)، قال ابن كثير: "قال قتادة: إن الله خوف الناس بما يشاء من آياته لعلهم يعتبرون ويذكرون ويرجعون، ذكر لنا أن الكوفة رجفت على عهد ابن مسعود فقال: يا أيها الناس، إن ربكم يستعقبكم فأعتبوه" (٤)، وهي أيضا

(١) الروم: ٧.

(٢) أضواء البيان (٥٢٨/٦).

(٣) الإسراء: ٥٩.

(٤) تفسير ابن كثير (٩١ / ٥).

لها أسبابها المادية التي خلقها الله؛ إذ كل شيء بقدر الله وعلمه، قال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِّن قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ (٢).

وأن ما أصاب الإنسان فإنما هو راجع لما كسبت يده سواء من الأسباب الدنيوية أو الأسباب الدنيوية المادية، قال الله تعالى ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (٣)، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُمْ مِّنْ مُّصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ (٤)، وقد تكون عقوبة على بني آدم وقد تكون بلاء وامتحاناً وتمحيصاً، يقول ابن القيم: "ولكن اعلم أن الأمر قسمة بين فضله وعدله، فيختص برحمته من يشاء، ويقصد بعذابه من يشاء، وهو الممود على هذا وهذا. فالطيون من خلقه مخصوصون بفضله ورحمته، والخبثون مقصودون بعذابه، ولكل واحد قسطه من الحكمة والابتلاء والامتحان" (٥).

(١) الحديد: ٢٢.

(٢) التغابن: ١١.

(٣) الروم: ٤١.

(٤) الشورى: ٣٠.

(٥) طريق المهجرتين (١/ ٢٨٩).

ثانياً: إن التشاؤم بالأقدار والكوارث الكونية، ودوران الإنسان حول المصائب والمتاعب والمهالك والأحداث المأساوية وتركيزه عليها يؤدي به إلى اليأس والقنوط وربما نكران بعض أسماء الله وصفاته من الرحمة واللطف والحكمة وغيرها، كما تجلّى ذلك في كتابات الفيلسوف فولتير.

وإن نظرة المسلم إلى ما يحصل في هذه الحياة الدنيا من مصائب وكوارث وبلاء قائم على حسن الظن بالله والإيمان بقضائه وقدره، ففي الحديث "عجباً لأمر المؤمن إن أمره كله له خيرٌ، وليس ذلك لأحدٍ إلا للمؤمن: إن أصابته سراءٌ شكرَ فكانَ خيراً له، وإن أصابته ضراءٌ صبرَ فكانَ خيراً له" (١)، يقول الحسن: "لا تكرهوا النقمات الواقعة، والبلايا الحادثة، فلرب أمر تكرهه فيه نجاتك، ولرب أمر تؤثره فيه عطبك" (٢).

وحسن الظن بالله يوجب على المسلم العمل بالتفاؤل المثمر، الذي ينتج عنه الجِد والاجتهاد في الأسباب الشرعية والكونية، قال الرسول ﷺ: "اِحْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ، وَاسْتَعِزْ بِاللَّهِ وَلَا تَعْجِزْ، وَإِنْ أَصَابَكَ شَيْءٌ، فَلَا تَقُلْ: لَوْ أَنِّي فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا، وَلَكِنْ قُلْ: قَدَّرَ اللَّهُ وَمَا شَاءَ فَعَلَ" (٣).

كما أن التفاؤل وحسن الظن بالله يجعل الإنسان يلتفت إلى الأقدار الخيرة والأمور الرضية التي حصلت، "ومن تأمل هذا الوجود علم أن الخير فيه غالب؛ فإن الأمراض- وإن كثرت- فالصحة أكثر منها، واللذات أكثر من

(١) أخرجه مسلم ح(٢٩٩٩).

(٢) الكشف والبيان، الثعلبي، (١٣٨/٢).

(٣) أخرجه مسلم ح (٢٦٦٤).

الآلام، والعافية أعظم من البلاء، والغرق والحرق والهدم ونحوها- وإن كثرت- فالسلامة أكثر" (١).

فهذه الكوارث التي تقع فهي في نظر المسلم على عدة اعتبارات: "إما عدل وحكمة، وإما إصلاح وهيئة لخير يحصل بعدها، وإما لدفع ألم هو أصعب منها، وإما لتولدها عن لذات ونعم، يولدها أمر لازم لتلك اللذات، وإما أن يكون من لوازم العدل، أو لوازم الفضل والإحسان، فيكون من لوازم الخير التي إن عطلت عطلت ملزوماتها، وفات بتعطيلها خير أعظم من مفسدة تلك الآلام، والشرع والقدر أعدل شاهدين بذلك" (٢).

ثالثاً: إن هذه الكوارث وإن كانت شراً في نظر المخلوق فهي شر نسبي بالنسبة لتعلقه بالإنسان وقيامه به، ولا ينسب الشر إلى الله ﷻ، كما في الحديث " لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ وَالخَيْرُ كُلُّهُ فِي يَدَيْكَ وَالشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ " (3)، وإن كان هو المقدر والخالق له، يقول ابن القيم: " ولكن هنا أمران ينبغي أن يكونا منك على بال. أحدهما: أن ما هو شرٌّ أو متضمَّنٌ للشر فإنه لا يكونُ إلا مفعولاً منفصلاً، لا يكونُ وصفاً له، ولا فعلاً من أفعاله.

الثاني: أن كونه شرّاً هو أمر نسبيّ إضافيٌّ، فهو خيرٌ من جهة تعلق فعل الرّبِّ وتكوينه به، وشرٌّ من جهة نسبته إلى من هو شر في حقه، فله وجهان، هو من أحدهما خيرٌ، وهو الوجه الذي نُسِبَ منه إلى الخالق سبحانه

(١) شفاء العليل (٢/٩٧).

(٢) شفاء العليل (٢/٢٨٣).

(3) أخرجه مسلم ح (٧٧١).

وتعالى خلقًا وتكوينًا ومشيةً، لما فيه من الحكمة البالغة التي استأثر بعلمها، وأطلع من شاء من خلقه على ما شاء منها، وأكثر الناس تضيق عقولهم عن مبادئ معرفتها، فضلاً عن حقيقتها، فيكفيهم الإيمان المجمل بأن الله - سبحانه - هو الغني الحميد" (١).

وبهذا يتبين بأن أسماء الله الحسنى الرحمن الرحيم اللطيف وغيرها تمنع نسبة إليه، وأن وقوع الكوارث والنكبات لا ينفي اتصاف الله بالرحمة واللطف، فهو العدل العليم الحكيم بما هو خير. (٢)

رابعاً: أن ما حدث من الصراع بين السلطة الدنيوية والدينية في تحديد الموقف الصحيح تجاه آثار هذا الزلزال يعبر عن حجم الصراع على اعتلاء صدارة المشهد، وتحصيل المكانة الاجتماعية والحضور الشعبي لكل طرف منهم، وأن وجود تعارض بين العمل بالأسباب المادية والإصلاحات الاقتصادية وأنه يتنافى مع القيام بالأسباب الدينية هو محض توهم اتسع مداه بسبب المنافسة الشرسة التي كانت قائمة بين المركز بومبال واليسوعيين.

وإن الإسلام لا يمكن أن يحدث فيه تعارض بين العمل بالأسباب الشرعية والمادية، وقد تضافرت كلمة علماء الإسلام على مراعاة الأمرين، وأن التفسير الديني وحث الناس على الإخبات والابتهاال والإنابة لله ودعائه لا ينافي العمل بالأسباب المادية ومدافعة الأقدار ومحاولة تفاديها مستقبلاً، بل هو جزء

(١) بدائع الفوائد (٢ / ٧١٩ - ٧٢٠)، وانظر: شفاء العليل (٢ / ٤٤ و ٨٢).

(٢) انظر: شفاء العليل (٢ / ٨٥).

من الدين، وأن هذه الأحداث الكونية العظيمة كما أنها تحرض المؤمنين على الاستغفار والابتغال فهي تحرض عقول علماء الطبيعة والسياسة والاقتصاديين وغيرهم على التنقيب في معرفة أسبابها ومحاولة التخفيف من آثارها ووضع الاحتياطات المستقبلية لتفادي نتائجها الكارثية، يقول عبدالقادر الجيلي: "الناس إذا وصلوا إلى القضاء والقدر أمسكوا، وأنا انفتحت لي روزنة فنازعت أقدار الحق بالحق للحق، والعارف من يكون منازعا للقدر، لا واقفا مع القدر"^(١)؛ وهذا من فقهه وعلمه فإن عمر بن الخطاب وهو أعلم الأمة في وقته لما وجد عتبا من فراره من الطاعون فقيل له: أتفر من قدر الله؟ فقال: "نفر من قدر الله إلى قدر الله"^(٢)، يقول ابن القيم مؤكدا على مدافعة الأقدار بالأقدار: "ثم كيف ينكر هذا الكلام من لا بقاء له في هذا العالم إلا به، ولا تتم له مصلحة إلا بموجبه. فإنه إذا جاءه قدرٌ من الجوع والعطش والبرد نازعه، وترك الانقياد له ومسلمته، ودفع بقدر آخر من الأكل والشرب واللباس، فقد دفع قدر الله بقدره. وهكذا إذا وقع الحريق في داره فهو بقدر الله، فما باله لا يستسلم له ويسأله ويتلقاه بالإذعان؟ بل ينازعه ويدافعه بالماء والتراب وغيره حتى يطفئ قدر الله بقدر الله، وما خرج في ذلك عن قدر الله.

وهكذا إذا أصابه مرض بقدر الله دافع هذا القدر، ونازعه بقدر آخر يستعمل فيه الأدوية الدافعة للمرض. فحق هذا الحكم الكوني أن يحرص العبد على مدافعته ومنازعته بكل ما يمكنه، فإن غلبه وقهره حرص على دفع آثاره

(١) مجموع الفتاوى، ابن تيمية (٤٥٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري ح(٥٣٩٧)، ومسلم ح(٢٢١٩).

وموجباته بالأسباب التي نصبها الله لذلك فيكون قد دفع القدر بالقدر، ونازع الحكم بالحكم. وبهذا أمر، بل هذا حقيقة الشرع والقدر. ومن لم يستبصر في هذه المسألة ويعطيها حَقَّها لزمه التعطيل للقدر أو الشرع، شاء أم أبي" (١).

فالمسلم عند وقوع الزلزال فهو يدور بين أمرين: الأول: السبب الشرعي بالالتجاء إلى الله والإنابة إليه والتوبة له والتضرع والدعاء، والأمر الآخر: ببذل الأسباب المادية من الهروب من مخاطره ومدافعة آثاره ومعالجة نتائجه، ولذا فإن حديث العالم المسلم بأهمية الرجوع إلى الله والدعاء والصلاة لا يتنافى مع اتخاذ المؤسسات السياسية والأمنية والاقتصادية الإجراءات اللازمة لتقليل الخسائر وتسريع الرجوع للحياة الطبيعية.

ولذلك فالكارثة الكونية في نظر الإسلام لها عدة اعتبارات:

١- أحداث غير معهودة، وهو ما لا يمكن تفسيره علمياً، وهي

العقوبات الإلهية التي ذكرها الله في كتابه على الأمم التي خالفت الرسل والأنبياء، وهي عقوبة عامة لا تترك أحداً من المخالفين إلا شملته، ونجا منها الأنبياء والصالحين، وهي ما دعا رسول الله بعدم وقوعه في الأمة، قال الرسول ﷺ: "سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ، فَأَعْطَانِي اثْنَتَيْنِ وَمَنْعَنِي وَاحِدَةً. سَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُهْلِكَنَا بِمَا أَهْلَكَ بِهِ الْأُمَّمَ قَبْلَنَا، فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ أَنْ لَا يُظْهَرَ عَلَيْنَا عَدُوًّا مِنْ غَيْرِنَا، فَأَعْطَانِيهَا، وَسَأَلْتُ رَبِّي أَنْ لَا يَلْبِسَنَا شَيْعًا، فَمَنْعَنِيهَا" (٢).

(١) طريق المهجرتين (١/ ٧٧).

(٢) أخرجه النسائي ح (١٦٣٨)، والترمذي ح (٢١٧٥)، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

٢- كوارث طبيعية معهودة ومتكررة، وهي ما يدخل منها

البراكين والزلازل والفيضانات وغيرها. وتسير وفق سنن كونية خلقها الله في كونه، ويمكن معرفة أسبابها الكونية، وهذه تدافع بالأسباب الكونية والشرعية قدر المستطاع، يقول ابن القيم: "فما للاستسلام والمسالمة هنا مدخل في العبودية، اللهم إلا إذا بذل العبد جهده في المدافعة والمنازعة، وخرج الأمر عن يده، فحينئذ يبقى من أهل الحكم الثالث: وهو الحكم القدري الكوني الذي يجري على العبد بغير اختياره، ولا طاقة له بدفعه، ولا حيلة في منازعته... كمن انكسر به المركب في لجة البحر، وعجز عن السباحة، وعن سبب يدينه من النجاة؛ فههنا يحسن الاستسلام والمسالمة"^(١).

خامسا: يتبين من آثار الزلزال أن كثيرا من رموز التيارات وأنصارها اتخذوا هذه الكارثة لتصفية الحساب مع الخصوم الآخرين، فكل طائفة تحاول أن تسلط الضوء على مواقف الطائفة الأخرى التي تراها مشينة وتعظمها وربما حرفت لها أغراضها.

وتتجلى هذه الخصومة بين عدة تيارات وخصوم، ومن أبرز هذه

الخصومات التي برزت بعد وقوع الزلزال:

١- الخصومات والتلاوم بين أنصار المذهبيات النصرانية من

الكاثوليك والبروتستانت، حيث زعم بعض أنصار البروتستانت بأن ما حدث في لشبونة كان عقوبة على محاكم التفتيش واليسوعيين المنتشرين فيها، حتى

(١) طريق المهجرتين (١/ ٧٧).

أن بعض اللاهوتيين المعارضين قد ذكر بأن حدوث هذا الزلزال في يوم القديسين، واختيار الكثير من الكنائس كان عقوبة لهم حيث لم يظهر هذا الدمار في الشارع الذي كان يحتوي على الكثير من بيوت الدعارة؛ لأن الإله يغفر لهؤلاء ما لا يغفره لأولئك الذين يندسون دور العبادة. (١)

بل امتد أثر هذا التعصب والخصومة إلى أن امتنعت دول من مساعدة لشبونة، ومنها هولندا التي كان لتأثير الكالفينية تأثير في امتناعها في دعم البرتغال الكاثوليكية؛ لأن ما أصابها عقاب لها على وقفها وملاحقتها للآخرين المعارضين لها، وإدماؤها عبادة الأوثان الرومانية.

في المقابل فإن اليوسعيين الكاثوليك لم يستسلموا لهذا الاتهام بل بينوا بأن هذه العقوبة حصلت بسبب الخارجين عن تعاليم الكاثوليك من الزنادقة والتسامح معهم. (٢)

٢- الخصومة والصراع بين رجال الكنيسة وبعض الفلاسفة، وهو ما تبين معنا في المبحث الثاني.

-
- (١) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 992, EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 244, Better Disaster Statistics: The Lisbon Earthquake, Benigno, p33.
- (٢) انظر: Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake Nichols, p 994-995, EVIL in MODERN THOUGHT,SUSAN,P 244.

٣- الصراع والخصومة بين الفلاسفة فيما بينهم، كما اتضح جليا في الخصومة التي وقعت بين فولتير ورسو، والسخرية اللاذعة التي قام بها فولتير للفيلسوف لايبنتز وتشويهه ورؤيته وصورته كما اتضح ذلك في المبحث الثالث.

٤- الخصومة والصراع بين رجال الكنيسة والسلطة الزمنية، حيث ظهر جليا في الخصومة بين اليوسعيين والمركيز بومبال، كما مر معنا في المبحث الرابع.

والتعصب والتحزب يعمي الإنسان عن معرفة الحقيقة كاملة، فهو يرى كل ما عند الآخر باطلا، ويرى بأن اعترافه بما معه من الحق ضعف وهزيمة، وهنا تغيب الحقيقة بسبب علو أصوات المتعصبين، يقول الغزالي مبينا شرط المناظرة والمجادلة مع الآخرين: " أن يكون في طلب الحق كناشد ضالة لا يفرق بين أن تظهر الضالة على يده أو على يد من يعاونه، ويرى رفيقه معينا لا خصما، و يشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق، كما لو أخذ طريقا في طلب ضالته فنبهه صاحبه على ضالته في طريق آخر، فإنه كان يشكره و لا يذمه و يكرمه و يفرح به... فانظر إلى مناظري زمانك اليوم كيف يسودّ وجه أحدهم إذا اتضح الحق على لسان خصمه، وكيف يخجل به، وكيف يجتهد في مجاحدته بأقصى قدرته، وكيف يذم من أفحمه طول عمره" (١).

بل إن التعصب شمل حتى إحصائيات الزلازل نفسها والتي لم تخلو من التهوين منها أو المبالغة فيها بحسب الطرف المستفيد، فعلى سبيل المثال بينما

(١) إحياء علوم الدين ص ٥٥.

شهدت إحصائية دي بومبال لوفيات الزلزال تقليصا في العدد في المقابل نجد

بأن السفير البابوي البرتغالي قد بالغ في تقدير العدد. (1)

ولذلك فأعداد الوفيات تأثرت بالسياق التاريخي والمعتقدات الدينية والتجاذبات الفكرية، ففي حين أن بعضها قد حاول تحري الدقة في عدد الوفيات وفق الإمكانيات المتاحة، فإن بعضهم قد تأثرت إحصاءاته بالمكاسب والمنافع والمصالح التي ترجع إليه سواء كانت دينية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها، وهي إحصائيات أقرب ما تكون إلى التخرص "فالأيدولوجيا والأحكام المسبقة المتحيزة تلعب دورا كبيرا في تشويه آثار الكوارث" (٢).

فحسب بعض التقديرات لم يكن يتجاوز ضحايا الزلزال أكثر من

عشر آلاف في حين أن بعضهم أوصل العدد إلى ١٠٠ ألف قتيل وأكثر، وما بين هذين الرقمين تتفاوت اختيارات الباحثين بين القاصد للدقة والقاصد للإثارة.

وفي بعض الأحيان اختيار الرقم الأكبر وتضخيم الكارثة يعطي لساردها وراويها زخما أكبر واهتماما أوسع، وهذه الطبيعة ظاهرة لدى الكثير من الناس، وكثيرا ما تكون الروايات الشعبية بسبب هذه الطبيعة تصنع أساطير وأعداد وفضائع غير واقعية عن الكوارث الكونية.

(1) انظر: Better Disaster Statistics: The Lisbon Earthquake, Benigno, p32.

(٢) Better Disaster Statistics: The Lisbon Earthquake, Benigno, p36.

كما يتعلق بمسألة المبالغات ما يحكى حول بعض الأطراف من غلو وتحيزات سواء في إظهار الأبطال الفائقين أو الأشرار السيئين، ومن ذلك المبالغة في تعظيم الأفكار التنويرية وأثر الزلزال في تغيير كثير من الأفكار والآراء مع أن الواقع يدل بأن الزلزال وإن كان له تأثيراً في ذلك، لكنه يبقى جزءاً من الدفع بعملية التنوير، والتي أخذت وقتاً وزمناً طويلاً. (١)

وإنه من المؤسف أن المتابع لردات فعل بعض الباحثين حول وقوع الكوارث في العالم العربي والإسلامي يجد المحاولة الدؤوبة لاستدعاء هذه الصراعات التاريخية الواقعة في سياق جغرافي وثقافي محدد ليفترض وقوعها وإثارتها في العالم الإسلامي، وساعياً إلى التفتيش عن وجود صراعات متشابهة عما حدث، وهو ما يؤكد أن الكوارث الطبيعية عادة ما يتزامن معها الاستغلال وتصفية الحسابات لا من الناحية المادية والجشع التجاري بل أيضاً على المستوى الفكري والعلمي.

وإن الله قد جعل هذا البلاء من الكوارث امتحاناً للناس وإظهاراً لأهل الفضل فضلهم حيث يتجلى معدن الناس وتبين أخلاقهم الصادقة في وقت الشدة والضراء، مما يقع منهم من الصدق والصبر والرضا والتوكل والشجاعة والحلم والأناة والمعونة والعفو والصفح "والله سبحانه يحب أن يكرم

What were the effects of the 1755 Lisbon earthquake (١) on eighteenth-century religious minds?, Nichols, p 7.
The Lisbon earthquake of 1755: the catastrophe and its European repercussions, Helena Murteira, p5.

أولياءه بهذه الكمالات، ويجب ظهورها عليهم ليثني بها عليهم هو وملائكته،
وينالوا باتصافهم بها غاية الكرامة واللذة والسرور"^(١)، ولذا فكمال الإيمان في
هذا الموقف هو التحلي بمكارم الأخلاق وحسن التصرف، فليس هذا موطن
تقاذف وتلاوم وتصفية حسابات قد تزيد الأمر سوء بل ربما أسوء مما وقع من
الكارثة نفسها.

(١) شفاء العليل (٢/ ٢٦٨).

الخاتمة

في نهاية هذا البحث، يمكن أن نصل إلى عدد من النتائج:

- ١- أن هناك عدد من الأسباب المتعلقة إما بطبيعة الحدث أو زمانه أو مكانه أو مكانة الشخصيات التي كتبت حوله أدت إلى عظيم أثر زلزال لشبونة، وعده منعطفًا تاريخيًا في الفكر الأوربي.
- ٢- أن من الآثار التي أعقبت الزلزال الصراع في تفسيره بين رجال الدين الذين فسروه بما يوافق رؤية الكنيسة، وبين الفلاسفة وعلماء الطبيعة الذين فسروه تفسيرًا طبيعيًا.
- ٣- أن من آثار الزلزال الخلاف بين الفلاسفة بينهم في رؤية العالم بين الاتجاه المتفائل والاتجاه المتشائم.
- ٤- من آثار الزلزال الصراع الذي وقع بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية في الموقف الصحيح في مواجهة نتائج الزلزال وطريقة التعامل معه.
- ٥- أن هذه الصراعات التي أعقبت الزلزال كثير منها كان بهدف تصفية الحسابات والمبالغة بمواقف الأطراف الأخرى والمنافسة على الحضور والتأثير، وجزء منها بتصور وجود التناقض بين التفسير العلمي والديني.
- ٦- أن افتراض التناقض بين العلم والدين الذي ظهر في عصر التنوير افتراض لا يستقيم مع الدين الإسلامي، والذي يقدم القطعي منهما، ويحث على العمل بهما في تفسير الكوارث ومعالجة آثارها فيجمع بين الأسباب الكونية والشرعية.
- ٧- أن نظر المسلم عند وقوع الكوارث والمصائب قائم على إحسان الظن

بالله، وعدم اليأس والقنوط والتبرم والتسخط.

كما أوصي في نهاية البحث بما يلي:

- تعزيز الموقف الصحيح في الإسلام تجاه الكوارث والمصائب، وأنه يمثل موقفاً متزنًا يجمع بين التعامل الشرعي والقدري معه.
- نقد الكتابات الحدائثية العربية المتأثرة في موقفها من الزلازل بما كان في تاريخ الفكر الغربي، ومحاولة فرض وجود صراع بين العلم والدين.
- دراسة الآثار الفكرية للكوارث في العالم الإسلامي، وتفعيل دور المؤسسات البحثية والدراسات الاستقصائية لإدراك طبيعة هذه التغيرات ومحاولة الإجابة عنها ومعالجة نتائجها السلبية.

المصادر والمراجع العربية:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١، ١٤٢٦هـ.
- ٣- الإصلاح غير المنشود الثورة الدينية وعلمنة المجتمع، براد س. جريجوري، ترجمة محمد كمال، نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ط ١، ٢٠٢٣م.
- ٤- أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٥- الاعترافات، جان جاك روسو، ترجمة خليل رامز سركييس، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط ١، ٢٠١٢م.
- ٦- بدائع الفوائد، ابن القيم الجوزية، تحقيق علي العمران، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، ط ٥، ١٤٤٠هـ.
- ٧- تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد ستروميرج، ترجمة أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، القاهرة، ط ٣، ١٤١٥هـ.
- ٨- تفسير القرآن العظيم، إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق سامي السلامة، دار طيبة، الرياض، ط ٢، ١٤٢٠هـ.
- ٩- سنن الترمذي (الجامع الكبير)، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٨م.
- ١٠- سنن النسائي (المجتبى من السنن)، أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط ٢، عام ١٤٠٦هـ.
- ١١- الشرق والغرب منطلقات العلاقات ومحدداتها، لعلي النملة، بيسان، بيروت، ط ٣، ١٤٣١هـ.
- ١٢- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ابن القيم الجوزية، تحقيق زاهر بن سالم بلفقيه، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، ط ٢، ١٤٤١هـ.
- ١٣- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، ط ١، عام ١٤٢٢هـ.

- ١٤ - صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٥ - طريق المهجرتين وباب السعادتين، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد أجمل وزائد النشيري، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط١، ١٤٢٩هـ.
- ١٦ - القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزبادي، تحقيق محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط٨، عام ١٤٢٦هـ.
- ١٧ - قصة الحضارة، ويليام جيمس ديورانت، ترجمة مجموعة من المترجمين، دار الجليل، بيروت.
- ١٨ - قصة الفلسفة الحديثة. زكي نجيب محمود وأحمد أمين، مؤسسة الهداوي، المملكة المتحدة، ٢٠٢٠م.
- ١٩ - كانديد أو التفاؤل ، فولتير، ترجمة آنا ماريا شقير، دار الهلال ودار البحار، بيروت، ط١.
- ٢٠ - الكشف والبيان عن تفسير القرآن، أحمد بن محمد الثعلبي، تحقيق الطاهر بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤٢٢هـ.
- ٢١ - لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور، دار صادر، بيروت، ط٣، عام ١٤١٤هـ.
- ٢٢ - مجموع الفتاوى ، لأحمد بن عبدالحليم بن تيمية، تحقيق عبدالرحمن بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤١٦ هـ .
- ٢٣ - المحكم والمحيط الأعظم ، لأبي الحسن بن سيده ، تحقيق عبدالحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ ، ١٤٢١ هـ .
- ٢٤ - المسؤولية المدنية عن اضرار الكوارث الطبيعية، محمد الكعبي، دار التعليم الجامعي، الإسكندرية، ٢٠٢٠م.
- ٢٥ - المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.
- ٢٦ - المعجم الوسيط، مجموعة من المؤلفين، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- ٢٧ - المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق صفوان الداودي، دار

القلم والدار الشامية، دمشق، ط ١٤١٢، ١هـ.

٢٨- مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق عبدالسلام هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ هـ.

٢٩- نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني عشر، محمد بن الطيب القادري، تحقيق محمد حجي وأحمد توفيق، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٣٩٧هـ.

الدوريات العلمية والصحف :

٣٠- جريدة المدن ٨/٢/٢٠٢٣م.

٣١- جريدة الخليج الجديد، ٢٠/٢/٢٠٢٣م.

٣٢- صحيفة الشرق الوسط ٢١/٧/١٤٤٤هـ.

المواقع الالكترونية:

٣٣- موقع مكتب الأمم المتحدة للحد من مخاطر الكوارث:

<https://www.undrr.org/ar/terminology/alkartht>

٣٤- موقع الموسوعة البريطانية (بريتانیکا):

<https://www.britannica.com/event/Lisbon-earthquake-of-1755>

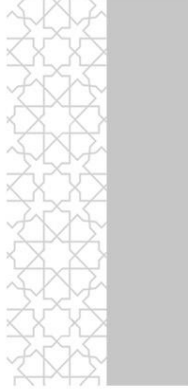
المراجع الأجنبية :

- 35- Better Disaster Statistics: The Lisbon Earthquake, Benigno E. Aguirre, The Journal of Interdisciplinary History, 2012.
- 36- Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy, Susan Neiman, Princeton Classics, 2015.
- 37- Extracting testable hypotheses from historical scholarship: What were the effects of the 1755 Lisbon earthquake on eighteenth-century religious minds?, Ryan Nichols, Journal of the American Academy of Religion, Forthcoming.
- 38- Re-evaluating the Effects of the 1755 Lisbon Earthquake on Eighteenth-Century Minds: How Cognitive Science of Religion Improves Intellectual History with Hypothesis Testing Methods, Ryan Nichols, Journal of the American Academy of Religion, 2014.
- 39- The 1755 Lisbon Earthquake: Revisited, A Group of Authors, Springer, 2008.
- 40- The Lisbon earthquake of 1755: the catastrophe and its European repercussions, Helena Murteira, Global Economics and Management Review, 2004.

al-Maṣādir wa-al-marāji' al-'Arabīyah :

- 1- al-Qur'ān al-Karīm.
- 2- Ihyā' 'ulūm al-Dīn, Abū Hāmid al-Ghazālī, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1, 1426h.
- 3- al-iṣlāḥ ghayr al-manshūd al-thawrah al-dīniyah w'Imn al-mujtama', brād S. jryjwry, tarjamat Muḥammad Kamāl, Namā' lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt, Bayrūt, 1, 2023m.
- 4- Aḍwā' al-Bayān fī Ḍdāḥ al-Qur'ān bi-al-Qur'ān, Muḥammad al-Amīn al-Shinqīṭī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1415h.
- 5- al-I'tirāfāt, Jān Jāk Rūssū, tarjamat Khalīl Rāmiz Sarkīs, al-Munazzamah al-'Arabīyah lil-Tarjamah, Bayrūt, 1, 2012m.
- 6- Badā'i' al-Fawā'id, Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, taḥqīq 'Alī al-'umrān, Dār 'aṭā'āt al-'Ilm wa-Dār Ibn Ḥazm, 1, 1440h.
- 7- Tārīkh al-Fikr al-Ūrūbbī al-ḥadīth, Rūnāld strwmbrij, tarjamat Aḥmad al-Shaybānī, Dār al-qāri' al-'Arabī, al-Qāhirah, 1, 1415h.
- 8- tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm, Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr, taḥqīq Sāmī al-Salāmah, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1, 1420h.
- 9- Sunan al-Tirmidhī (al-Jāmi' al-kabīr), Muḥammad ibn 'Īsā al-Tirmidhī, taḥqīq : Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1998M.
- 10- Sunan al-nisā'i (al-Mujtabā min al-sunan), Aḥmad ibn Shu'ayb al-nisā'i, taḥqīq : 'bdālfāḥ Abū Ghuddah, Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah, Ḥalab, 1, 'ām 1406h.
- 11- al-Sharq wa-al-Gharb munṭalaqāt al-'Alāqāt wa-muḥaddidātuhā, li-'Alī al-Namlah, Bīsān, Bayrūt, 1, 1431h.
- 12- Shifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā' wa-al-qadar wa-al-ḥikmah wa-al-ta'līl, Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, taḥqīq Zāhir ibn Sālim Bilfaḥ, Dār 'aṭā'āt al-'Ilm wa-Dār Ibn Ḥazm, 1, 1441h.
- 13- Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, taḥqīq : Muḥammad Zuhayr al-Nāsir, Dār Ṭawq al-najāh, 1, 'ām 1422h.
- 14- Ṣaḥīḥ Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Nisābūrī, taḥqīq : Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt.
- 15- ṭarīq al-hijratayn wa-Bāb al-sa'adatayn, Ibn al-Qayyim al-Jawzīyah, taḥqīq Muḥammad Ajmal wzād al-Nashīrī, Dār 'Ālam al-Fawā'id, Makkah al-Mukarramah, 1, 1429h.
- 16- al-Qāmūs al-muḥīṭ, Muḥammad ibn Ya'qūb al-fyrzwbādy, taḥqīq Muḥammad Na'im al-rqswsy, Mu'assasat al-Risālah, 1, 'ām 1426.
- 17- qiṣṣat al-Ḥaḍārah, wylyām James dywrānt, tarjamat majmū'ah min al-Mutarjīmīn, Dār al-Jīl, Bayrūt.
- 18- qiṣṣat al-falsafah al-ḥadīthah. Zakī Najīb Maḥmūd wa-Aḥmad Amīn, Mu'assasat al-Hindāwī, al-Mamlakah al-Muttaḥidah, 2020m.
- 19- kāndyd aw al-tafā'ul, Voltaire, tarjamat Āna Māriyā Shuqayr, Dār al-Hilāl wa-Dār al-biḥār, Bayrūt, 1.
- 20- al-kashf wa-al-bayān 'an tafsīr al-Qur'ān, Aḥmad ibn Muḥammad al-Tha'labī, taḥqīq al-Ṭāhir ibn 'Āshūr, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 1, 1422H.
- 21- Lisān al-'Arab, Muḥammad ibn Mukarram ibn manzūr, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1, 'ām 1414h.

- 22- Majmū‘ al-Fatāwá, li-Aḥmad ibn ‘bdālḥlym ibn Taymīyah, taḥqīq ‘Abd-al-Raḥmān ibn Qāsim, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf, 1416 H.
- 23- al-Muḥkam wa-al-Muḥīt al-A‘zam, li-Abī al-Ḥasan ibn sydh, taḥqīq ‘Abd-al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, Ṭ1, 1421 H.
- 24- al-Mas‘ūliyah al-madanīyah ‘an aḍrār al-Kawārith al-ṭabī‘iyah, Muḥammad al-Ka‘bī, Dār al-Ta‘līm al-Jāmi‘ī, al-Iskandarīyah, 2020m.
- 25- al-Mu‘jam al-falsafī, Jamīl Ṣalībā, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Bayrūt, 1982m.
- 26- al-Mu‘jam al-Wasīt, majmū‘ah min al-mu‘allifīn, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah bi-al-Qāhirah, t2, 1392h.
- 27- al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān, al-Rāghib al-Aṣfahānī, taḥqīq Ṣafwān al-Dāwūdī, Dār al-Qalam wa-al-dār al-Shāmīyah, Dimashq, Ṭ1, 1412h.
- 28- Maqāyīs al-lughah, li-Abī al-Ḥusayn Aḥmad ibn Fāris, taḥqīq ‘Abdussalām Hārūn, Dār al-Fikr, 1399 H.
- 29- Nashr al-mathānī li-ahl al-qarn al-ḥādī ‘ashar wa-al-thānī ‘ashar, Muḥammad ibn al-Ṭayyib al-Qādirī, taḥqīq Muḥammad Ḥajjī wa-Aḥmad Tawfīq, al-Jam‘īyah al-Maghribīyah lil-Ta‘līm wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, Ṭ1, 1397h.
- 30- Jarīdat al-mudun 8/2 / 2023m.
- 31- Jarīdat al-Khalīj al-jadīd, 20/2 / 2023m.
- 32- Ṣaḥīfat al-Sharq al-Wasaṭ 21/7 / 1444h.
- 33- Mawqī‘ Maktab al-Umam al-Muttaḥidah lil-ḥadd min Makhāṭir al-Kawārith :
https : // www. undrr. org / ar / terminology / alkartht
- 34- Mawqī‘ al-Mawsū‘ah al-Barīṭānīyah (brytānykā) :
Https : // www. britannica. com / event / Lisbon-earthquake-of-1755



Chief Administrator

H.E. Prof. Ahmed Ibn Salem AL-Ameri

President of the University

Deputy Chief Administrator

Prof. Abdullah Ibn Abdulaziz Al-Tamim

Vice Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor in Chief


Prof. ALLOHAIDAN MOHAMMED ABDULLAH S

The Higher Judicial Institute - Department of Comparative
Jurisprudence

Managing editor


Dr. Raid Hussain Ibrahim al-subait

Fundamentals of Jurisprudence department- college of shari'ah.
Editorial board members





Editor -in- Chief

- **Prof. ASMA ABDULAZIZ ALDAWOOD**
Higher Institute for Dawah and Ihtisab- Dawah department
 - **Prof. Abdullah Mohammad Alomrani**
Majmaah University - Fundamentals of Jurisprudence
 - **Prof. Ali Abdulaziz Almatrodi**
Fundamentals of Jurisprudence department- College of Shari'ah
 - **Prof. Gassem Musaed Alfaleh**
The higher judicial Institute - department of shari'ah policy.
 - **Prof. Mohammed nasir yahia jaddoh**
Jazan university - department of Quran and its sciences
 - **Prof. Mustafa Mohamad El said Abo Omara**
Al-Azhar university - department of Hadith and its sciences.
 - **Dr. Mouhamad Ahmad LÔ**
African college of Islamic studies - department of Islamic studies.
 - **Dr. ESMAEL MOHAMMAD HASAN BARISHI**
University of Jordan- Fundamentals of Jurisprudence department.
 - **Dr. HOSAM MOHAMMED ALRUTHAYA**
Deanship of Scientific Research
- 

Publishing criteria

The Journal of Imam Mohammad Ibn Saud Islamic university for (shari'ah studies) is a peer reviewed journal, published by the Deanship of scientific research in the campus that publishes scientific research according to the following regulations:

I. Acceptance criteria:

1. Originality, Innovation, Academic rigor, research methodology, logical orientation, and safety from deviant attitudes and ideas.
2. Complying to the established research approaches, tools and methodologies in the respective discipline.
3. Documentation, and language accuracy.
4. Previously published submissions are not allowed, and must not be extracted from a paper, a thesis/ dissertation, or a book by the author or anyone else .
5. The average score of the arbitration should not be less than 80%, and the score of each arbitrator should not be less than 75%.
6. The observations received from the arbitrators should be amended within no more than 20 days.
7. The submission must be in the field of the journal .

II. Submission Guidelines:

1. The researcher submits a request to publish his research.
2. The author should confirm that he owns the intellectual property of the work entirely, and he won't publish the work before a written agreement from the editorial board, or five years after its publication.
3. submission must not exceed (50) pages (A4).
4. submissions are typed in Traditional Arabic, in 17- font size for the main text, and 13- font size for notes, with single line spacing .
5. The researcher should submit an electronic copy, with two abstract in Arabic and English that does not exceed 200 words including: research title, author's name, university, college, and scientific department.

III. Documentation :

1. Footnotes should be placed on the footer area of each page separately .
2. Quranic verses must be written in the (Ottoman drawing) from the program of king Fahad complex for the printing the Holy Quran.
3. Sources and references must be attached at the end in Arabic, and a copy of them in Latin letters (Romanization).
4. Samples of the verified manuscript are inserted in their proper area .
5. Pictures and graphs that are related to the research and included in it should clear and understandable.

IV. Foreign names of authors are transliterated in Arabic alphabet followed by the Latin characters between brackets mentioning full names for the first time the name is cited in the paper.

V. Submitted articles for publication in the journal are refereed by two reviewers, at least .

VI. published research expresses the opinion of the researcher, and does not necessarily express the opinion of the journal .

Address of the journal :

[www. imamu.edu.sa](http://www.imamu.edu.sa)

E.mail: islamicjournal@imamu.edu.sa

Tel: 0112582051

Journals platform : Imamjournals.org