ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكّمة تُعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

أكاديمية الإمام البخاري الدولية
INTERNATIONAL IMAM EL BOUKHARY ACADEMY

السنة العشرون - عدد رقم ٦٢ - ٣٠ / ١٠ / ٢٠٢٤م.

الأحكام الفقهية المترتبة على الاشتراك في الجريمة دراسة فقهية مقارنة
د. صالح بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الكلية

***

الوجاهة في المصطلح القرآني مفهومها ضوابطها أنواعها سماتها تطبيقاتها
د. خالد بن نزال الحربي

***

الاستعجال صوره وأحكامه من صحيح البخاري - دراسة موضوعية
د. أسماء بنت عيد عبد الله المحلبدي

***

مسألة خلق القرآن للإمام محمد بن محمد بن علي، شمس الدين بن أبي اللطف الحصكفي المتوفى سنة ٩٢٨هـ. - (دراسة وتحقيقاً)
الدكتورة أماني بنت فلاح الراشدي

***

الأحاديث التي قال عنها الحافظ ابن كثير -رحمه الله- على شرط مسلم في كتابه «البداية والنهاية» جمعاً ودراسةً
أ. د. عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي

***

دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي
د. حامد بن مزيد بن حامد الحربي

***

مفهوم الفرح في القرآن الكريم - (دراسة موضوعيّة)
د. محمّد الترك

***

الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق
أ. د. خالد مصطفى مرعب

1446 2024

ISSN: 2708 1796
E-ISSN: 2708 180X

مجلة إسلامية علمية محكمة

تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية

السنة العشرون عدد رقم ٦٢ ٣٠ / ١٠ / ٢٠٢٤م.

رئيس التحرير والمدير المسؤول:
أ د سعد الدين بن محمد الكبي

مدير التحرير:
الدكتور محمود بن صفا الصياد العكلا

المراسلات:
لبنان طرابلس ص ب. : 208
تلفاكس: 788 471 6 00961
بريد الكتروني:
albahs_alalmi@hotmail.com

الحوالات المصرفية باسم:
• **مجلة البحث العلمي الإسلامي**
بنك البركة لبنان طرابلس
حساب رقم: 13903
• **ويسترن يونيون لبنان طرابلس**

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:

قواعد النشر في المجلة

إتاحـةً في الفرصــة للإفادة مــن أبحاث العلمــاء والباحثين ، فـإن إدارة المجلة ترحب بنشر الأبحاث وفق الشروط التالية:

١ أن يكون البحث متخصصاً في مسألة من المسائل العلمية أو قضية من القضايا الإسلامية النازلة.

٢ أن يتسم البحث بالأسلوب العلمي وفق قواعد وأسس البحث العلمي ، مع التوثيق وعزو المصادر وتخريج الآيات والأحاديث.

٣ أن يكون البحث جديداً غير منشور سابقاً ولا مستلاً من رسالة الباحث العالمية الماجستير أو العالمية العالية الدكتوراه.

٤ أن لا تزيـد عدد صفحـات البحث عن ٤٨ من حجم الورق A4 مقاس الكلمة ١٦ للمتن و ١٤ للهوامش.

٥ إرفاق ملخص عن البحث باللغة الإنجليزية ، لا يزيد عن صفحة واحدة.

٦ إرفاق نسخة عن سيرة الباحث الذاتية مع كتابة العنوان بالتفصيل.

٧ يتم وضع عنوان البحث واسم الباحث باللغتين العربية والانجليزية.

٨ إرسـال البحث علـى عنوان المجلة بالبريـد الالكتروني علـى برنامج: Wordو PDF بخط: Traditional Arabic.

٩ يخضع البحث قبل نشره للتحكيم ، ويتم إبلاغ الباحث بالنتيجة.

مجلة البحث العلمي الإسلامي

السنة العشرون عدد رقم ٦٢ ٣٠ / ١٠ / ٢٠٢٤م.

هيئة التحرير

- أ.د سعد الدين محمد الكبي — رئيس التحرير والمدير المسؤول
- أ.م.د محمود صفا الصياد العكلا — مدير التحرير
- أ.م.د أحمد إبراهيم الحاج — عضو التحرير
- د فاضل خلف الحمادة — عضو التحرير
- أ.م.د علي ملحم حسن — عضو التحرير
- أ.م.د وسيم عصام شبلي — عضو التحرير
- أ.م.د وليد أحمد حمود — عضو التحرير
- د وسيم محمد حسان الخطيب — عضو التحرير
- د. نجاح محمد العزام (الأردن) — عضو التحرير
- فضيلة الشيخ يوسف عبد الحليم طه — سكرتير التحرير
- الأستاذ مصعب سعد الدين الكبي — سكرتير إداري

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور بسام خضر الشطي
أستاذ في كلية الشريعة جامعة الكويت
الأستاذ الدكتور عمر عبد السلام تدمري
أستاذ بالجامعة اللبنانية سابقاً
الأستاذ الدكتور وليد إدريس المنيسي
رئيس الجامعة الإسلامية بمنيسوتا
الأستاذ الدكتور أحمد منصور سبالك
رئيس الجامعة الإسلامية العالمية
الأستاذ الدكتور بشار حسين العجل
رئيس قسم الدراسات الإسلامية بجامعة الجنان لبنان
الأستاذ الدكتور خالد مصطفى مرعب
أستاذ التاريخ بجامعة الجنان
الأستاذ الدكتور شوقي نذير
أستاذ في جامعة غرداية الجزائر
الدكتور صالح بن عبد القوي السنباني
أستاذ مشارك بجامعة الإيمان ورئيس قسم الإعجاز العلمي اليمن
الدكتور عبد الواسع بن يحي المعزبي الأزدي
أستاذ مشارك في السنة وعلومها جامعة نجران سابقاً
الدكتور خليفة فرج مفتاح الجراي
عميد كلية علوم الشريعة بجامعة المرقب ليبيا
أ.د. محمد عبدالرزاق الرعود
أستاذ الحديث الشريف وعلومه جامعة البلقاء التطبيقية الأردن
أ.د. عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي
أستاذ الحديث الشريف وعلومه جامعة طيبة المدينة المنورة

بالتعاون مع أساتذة في الجامعات العربية والإسلامية

مجلة البحث العلمي الإسلامي

مجلة إسلامية علمية محكّمة

تعنى بالبحث العلمي والدراسات الإسلامية المتخصصة:

إعتماداتها:

- مسجلة في وزارة الإعلام اللبنانية تحت الرقم ٢٠٠٤/٣٦٤.
- حائزة على الرقم الدولي ISSN للنسختين الورقية والإلكترونية.
- معتمدة في قاعدة بيانات آرسيف.
- معتمدة لدى قاعدة بيانات دار المنظومة، الرياض.

www.boukharysrc.com

التاريخ: 2023/10/8

الرقم: L23/741ARCIF

سعادة أ. د. رئيس تحرير مجلة البحث العلمي الإسلامي المحترم

مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان

تحية طيبة وبعد،،،

يسر **معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية (ارسيف – ARCIF)**، أحد مبادرات قاعدة بيانات **"معرفة"** للإنتاج والمحتوى العلمي، إعلامكم بأنه قد **أطلق التقرير السنوي الثامن للمجلات للعام 2023**.

يخضع معامل التأثير "ارسيف Arcif" لإشراف "مجلس الإشراف والتنسيق" الذي يتكون من ممثلين لعدة جهات عربية ودولية: (مكتب اليونيسكو الإقليمي للتربية في الدول العربية ببيروت، لجنة الأمم المتحدة لغرب آسيا (الإسكوا)، مكتبة الاسكندرية، قاعدة بيانات معرفة). بالإضافة للجنة علمية من خبراء وأكاديميين ذوي سمعة علمية رائدة من عدة دول عربية وبريطانيا.

ومن الجدير بالذكر بأن معامل **"ارسيف Arcif"** قام بالعمل على فحص ودراسة بيانات ما يقارب **(5000)** عنوان مجلة عربية علمية أو بحثية في مختلف التخصصات، والصادرة عن أكثر من **(1400)** هيئة علمية أو بحثية في العالم العربي. ونجح منها **(1155)** مجلة علمية فقط لتكون معتمدة ضمن المعايير العالمية لمعامل **"ارسيف Arcif"** في تقرير **عام 2023**.

ويسرنا تهنئتكم وإعلامكم بأن **مجلة البحث العلمي الإسلامي** الصادرة عن **مركز الإمام البخاري للبحث العلمي و الدراسات الإسلامية، طرابلس، لبنان، قد نجحت في تحقيق معايير اعتماد معامل "ارسيف Arcif"** المتوافقة مع المعايير العالمية، والتي يبلغ عددها **(32) معياراً**، وللاطلاع على هذه المعايير يمكنكم الدخول إلى الرابط التالي:

http://e-marefa.net/arcif/criteria/

وكان **معامل "ارسيف Arcif " العام** لمجلتكم لسنة 2023 **(0.0536)**.

كما صُنفت مجلتكم في **تخصص الدراسات الإسلامية** من **إجمالي عدد المجلات (91)** على المستوى العربي ضمن الفئة **(Q3)** وهي الفئة الوسطى، مع العلم أن **متوسط معامل ارسيف لهذا التخصص** كان **(0.093)**.

راجين العلم أن حصول أي مجلة ما على مرتبة ضمن الأعلى (10) مجلات في **تقرير معامل "ارسيف" لعام 2023** في أي تخصص، لا يعني حصول المجلة بشكل تلقائي على تصنيف مرتفع كتصنيف فئة Q1 أو Q2، حيث يرتبط ذلك بإجمالي قيمة النقاط التي حصلت عليها من **المعايير الخمسة المعتمدة لتصنيف مجلات تقرير" ارسيف" (للعام 2023) إلى فئات في مختلف التخصصات**، ويمكن الاطلاع على هذه المعايير الخمسة من خلال الدخول إلى الرابط: http://e-marefa.net/arcif/

وبإمكانكم الإعلان عن هذه النتيجة سواء على موقعكم الإلكتروني، أو على مواقع التواصل الاجتماعي، وكذلك الإشارة في النسخة الورقية لمجلتكم إلى معامل **"ارسيف Arcif"** الخاص بمجلتكم.

ختاماً، نرجو في حال رغبتكم الحصول على شهادة رسمية إلكترونية خاصة بنجاحكم في معامل " **ارسيف** "، التواصل معنا مشكورين.

وتفضلوا بقبول فائق الاحترام والتقدير

أ.د. سامي الخزندار

رئيس مبادرة معامل التأثير

" ارسيف Arcif"

+962 6 5548228 -9
+ 962 6 55 19 10 7
info@e-marefa.net
www.e-marefa.net
Amman - Jordan
2351 Amman, 11953 Jordan

INTERNATIONAL
Scientific Indexing

Fresh Ideas for Growing your Citations

Certificate

This is to certify that **The Islamic Academic Quest Journal - مجلة البحث العلمي الإسلامي** is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The Journal has Impact Factor Value of **3.189** based on International Citation Report (ICR) for the year **2023-2024** . The URL for journal on our server is https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=16813

Editor ICR Team
(ISI)

International Scientific Indexing
(ISI)

المحتويات

السنة العشرون عدد رقم ٦٢ / ٣٠ / ١٠ / ٢٠٢٤م.

افتتاحية..... ١١

١. الأحكام الفقهية المترتبة على الاشتراك في الجريمة دراسة فقهية مقارنة

د. صالح بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الكلية..... ١٣

٢. الوجاهة في المصطلح القرآني مفهومها ضوابطها أنواعها سماتها تطبيقاتها

د. خالد بن نزال الحربي..... ٨١

٣. الاستعجال صوره وأحكامه من صحيح البخاري - دراسة موضوعية

د. أسماء بنت عيد عبد الله المحلبدي..... ١٠٧

٤. مسألة خلق القرآن للإمام محمد بن محمد بن علي، شمس الدين بن أبي اللطف الحصكفي المتوفى سنة ٩٢٨هـ. (دراسة وتحقيقاً)

الدكتورة أماني بنت فلاح الراشدي..... ١٣٥

٥. الأحاديث التي قال عنها الحافظ ابن كثير -رحمه الله- على شرط مسلم في كتابه «البداية والنهاية» - جمعاً ودراسةً

أ. د. عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي..... ١٥١

٦. دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي

د. حامد بن مزيد بن حامد الحربي..... ٢٠١

٧. مفهوم الفرح في القرآن الكريم - (دراسة موضوعيّة)
د. محمّد الترك ٢١٧
٨. الوحدة الإسلامية بين النظرية والتطبيق
أ. د. خالد مصطفى مرعب ٢٤١

بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحية

بقلم: رئيس التحرير

الحمـد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

أما بعد...، فإن حقوق الإنسان كما تُستمد من الوحي، تستمد أيضاً من الفطرة التي فطر الله الإنسان عليها، فالإنسان مفطور على التوحيد والخير، ولذلـك كان بيـن آدم ونوح عشرة قـرون كلهم على التوحيـد حتى اجتالتهم الشياطين، وأخرجتهم عن التوحيد إلى الشرك، وعن أخلاقهم وأدبهم.

وإذا خـرج الإنسان عـن أخلاقه وأدبه في التعامل مـع الآخرين، فعلى الدنيا السلام، كما قال القائل:

إنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

أما المسلمون فدينهـم يدعو إلى الثبات على الأخلاق، فقد قال رسول الله ﷺ: «إنما بُعثت لأتمم صالح الأخلاق» [أخرجه أحمد (٨٩٣٩) وهو صحيح].

ولذلك كانـت الأخلاق في الإسلام شاملة كل مناحي الحياة في السلم والحرب، ومن صور ذلك:

الإحسان إلى الأسـرى كما قال تعالى: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ [الإنسان/٨] وكما قال النبي ﷺ للصحابة في الحرب: «لا تقتلوا امرأةً ولا عسيفاً» [أخرجه أبو داود (٢٦٦٩) وصححه الألباني].

ومهمـا استبد العـدو الخارجي وأخلَّ بأخلاقيـات الحرب، فالمسلمون ثابتون على أخلاقهم، ولا ينالون إلا من المقاتلة دون المدنيين، ولا يتعرضون

للمسعفيــن، والطاقم الطبي، أو الإعلاميين والصحفيين، أو غير ذلك ممن لا يعدّون من المقاتلين.

ونحــن نعتز بهذا الدين، ونفتخــر بأخلاقنا التي تعكس حقيقة الإنسان الذي لا يزال على الفطرة التي فطر الله الناس عليها.

ولله الحمد والمنة.

د. صالح بن عبد الرحمن بن عبد العزيز الكلية
أستاذ الفقه المشارك بقسم الشريعة في جامعة الطائف

Dr. Saleh bin Abdulrahman bin Abdul Aziz AL Collyah
Associate Professor of Jurisprudence, Department of Sharia Taif University
saleh055555@gmail.com

الأحكام الفقهية المترتبة على الاشتراك في الجريمـــة

دراسة فقهية مقارنة

Jurisprudential provisions resulting from participation in a crime

A comparative jurisprudential study

المستخلص

يهـدف هـذا البحث إلى بيان الأحكام الفقهية المترتبة علـى الاشتراك في الجريمة، ومن أجـل الوصول إلى هـذا الهدف استعمـل الباحث المنهج الوصفـي والتحليلي والمقـارن، كما قام بتقسيـم البحث إلى تمهيد، وثلاثـة مباحث، تناول في التمهيد مفهـوم الجريمة والاشتراك فيها، وذلـك في مطلبين، بين من خلالهمـا تعريف الجريمة في اللغة والاصطـلاح الشرعي والقانوني، وكـذا بين مفهوم الاشتراك في الجريمة، والألفاظ ذات الصلـة بمصطلح الاشتراك، حيث تناول كلا مـن مصطلحي: المباشـر للجريمة، والمتسبب فيها. أما المبحـث الأول فتناول أركان جريمة الاشتـراك المتمثلة في ركنين أساسيين، هما: تعدد الجناة، ووحدة الجريمة. وأما المبحث الثاني فعرضنـا فيه أنـواع الاشتراك في الجريمة، سـواء أكان عن طريق الاشتـراك المباشر من خلال صور: التمالؤ والتوافق والتعاقب، أم كان عن طريق التسبب من خلال التعاون على تنفيذ الجريمة. ثـم جاء المبحث الثالث لدراسة اجتماع علل المباشـرة والتسبب في الجريمة الواحدة، من خلال الصـور الثلاث لهـذا الاجتماع، والمتمثلة في غلبة المباشرة التسبـب، أو غلبة التسبب المباشرة، أو تعـادل كل مـن المباشـرة والتسبب، وذلك في ثلاثة مطالب. وقد خلصـ البحث إلى عدة نتائج منهـا: أن المباشـرة عبارة عن تُوَلِّـدِ الجريمة دون واسطة، بخلاف التسبب الـذي يولِّد المباشرة التـي تتولـد عنها الجريمة. وأن السبب ثلاثة أنواع: إما سبـب حسي، وهو ما يولد المباشرة توليدًا محسوسًـا مدركًا لا شك فيه،كحفر بئر في طريـق المجني عليه وتغطيتها. وإما سبب شرعي: وهو مـا يولد المباشرة توليدًا شرعيًـا، كشهادة الزور بما يؤدي إلى الحكم بقتـل المشهود عليه، فإنها

تولد في القاضي داعية الحكم بالموت على القاتل. وإما سبب عرفي: وهو ما يولد المباشرة توليدًا عرفيًا،كتقديم الطعام المسموم.

الكلمات المفتاحية : الجريمة الاشتراك مباشرة الجريمة التسبب التمالؤ التوافق التعاقب المعاونة.

Abseract

This research aims to explain the jurisprudential rulings resulting from participation in crime. In order to reach this goal, the researcher used the descriptive, analytical and comparative approach. He also divided the research into an introduction and three sections. The introduction dealt with the concept of crime and participation in it, in two sections, between those During which he defined the crime in legal and legal language and terminology, as well as the concept of participation in the crime, and the words related to the term participation, as he dealt with both the terms: directing the crime and causing it. The first section deals with the elements of the crime of association, which are represented in two basic elements: the multiplicity of perpetrators and the unity of the crime. As for the second section, we presented the types of participation in the crime, whether it was through direct participation through the forms of: association, agreement, and succession, or through causation through cooperation in carrying out the crime. Then the third section came to study the combination of direct causes and causation of a single crime, through the three forms of this combination, which are represented by the predominance of direct causation, the predominance of direct causation, or the equality of both directness and causation, in three demands. The research concluded several results, including: that directness is the generation of the crime without an intermediary, unlike the causation that generates the directness from which the crime is generated. The cause is of three types: either a sensory cause, which is what directly generates a tangible, perceptible, and undoubted generation, such as digging a well in the victim's path and covering it. Or a legitimate reason: which is what directly generates a legitimate generation, such as false testimony that leads to a ruling to kill the witness, as it generates in the judge a call for a death sentence against the killer. Or a customary reason: which is what generates the immediate customary generation, such as serving poisoned food.

Keywords: crime participation directing the crime causation –

complicity agreement succession assistance.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين الذي شرع العقوبة على الجاني حفظًا لمصالح العباد، ودرءا لمفاسد المجرمين، فشرح الحدود، وقدر عقوبتها، رحمة بعباده، والصلاة والسلام على نبينا محمد ﷺ، الذي كان لحدود لله مقيمًا، وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن الاشتراك في تنفيذ جريمة واحدة يقتضي تعدد الجناة وتوافق إرادتهم على إتيان جريمة بعينها، على شخص بعينه، وهو يعني مدى الخطورة الكبيرة التي يواجهها المجتمع من جانب هؤلاء المجرمين، الأمر الذي يؤدي إلى إشاعة الفساد في الأرض، وما ظاهرة العصابات المنظمة في عصرنا الحاضر منا ببعيدة، وما التنظيمات الإرهابية إلا إحدى صور الاشتراك في الجرائم، وقد انتشرت هذه الظاهرة في هذا العصر وبخاصة تلك المتعلقة بالجرائم الإرهابية، وجرائم الاتجار في المخدرات، وغيرها من الجرائم التي تتطلب مجموعات كثيرة من الأفراد.

أهمية الموضوع: يكتسي الموضوع أهميته من خلال معالجته لمسألة الاشتراك في الجريمة، وهي أمر مشاهد لا تكاد تخطئه العين، حيث أصبحت الجرائم الآن لا يرتكبها شخص واحد-غالبًا- بل أصبحت تصطبغ بطابع الجماعية.

أهداف البحث: يروم هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف منها:

١. بيان مفهوم الاشتراك في الجريمة، والألفاظ ذات الصلة به.

٢. إبراز أركان الاشتراك في الجريمة.

٣. الكشف عن أنواع الاشتراك في الجريمة.

٤. الوقوف على حالات اجتماع علل المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة.

إشكالية البحث: تكمن إشكالية البحث في الإجابة عن السؤال الرئيس المتمثل في: ما الأحكام الفقهية المترتبة على الاشتراك في الجريمة؟

تساؤلات البحث: وللإجابة على هذا السؤال الرئيس ينبغي الإجابة عن بعض الأسئلة الفرعية التي انبثقت منه، وهي:

١. ما مفهوم الاشتراك في الجريمة؟

٢. ما أركان الاشتراك في الجريمة؟

٣. ما أنواع الاشتراك في الجريمة؟

٤. ما أثر اجتماع علل المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة؟

منهج البحث: استعمل الباحث المنهج الوصفي والتحليلي والمقارن، من خلال الوقوف على المسائل المتعلقة بالبحث في كتب فقهاء المذاهب الفقهية، وغيرها من كتب الفقهاء، مع ذكر

الأدلــة وتحليلهــا، وإبراز أهــم المناقشات التــي وردت عليها؛ بغية الوصول إلــى القول الراجح في نظر الباحث، كما استعان الباحث ببعض كتب شراح القانون الجنائي لربط المصطلحات الفقهية بالمصطلحات القانونية.

الدراسـات السـابقة: لم أجد -في حدود اطلاعي- دراسة أكاديميــة مستقلة تعنى بدراسة الأحــكام الفقهية المترتبــة على الاشتراك في الجريمة من الناحية الفقهيــة المذهبية، وإن كانت هنــاك بعض الدراسات القانونية التي تعني بجانب من جوانب الموضوع، مثل جانب المساهمة في الجريمة؛ لذلك كانت استعانة الباحث بمدونات الفقهاء القدامى التي عالجت مسائل هذا البحث، كما يظهر ذلك لأول وهلة من خلال قراءة هذا البحث.

خطـة البحث: انتظـم هذا البحث في مقدمــة، وتمهيد، وثلاثة مباحــث، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

المقدمــة: وفيها أهميــة الموضوع، وأهدافــه، ومشكلته، وأسئلته الفرعيــة، ومنهجه، وخطة البحث.

التمهيد: مفهوم الجريمة والاشتراك فيها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الجريمة وأنواعها. وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الجريمة في اللغة والاصطلاح.

الفرع الثاني: أنواع الجرائم.

المطلب الثاني: مفهوم الاشتراك في الجريمة والألفاظ ذات الصلة. وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الاشتراك في اللغة والاصطلاح.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالاشتراك في الجريمة.

المبحث الأول: أركان الاشتراك في الجريمة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعدد الجناة.

المطلب الثاني: وحدة الجريمة.

المبحث الثاني: أنواع الاشتراك في الجريمة. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاشتراك المباشر في الجريمة. وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الاشتراك في الجريمة عن طريق التمالؤ.

الفرع الثاني: الاشتراك في الجريمة عن طريق التوافق.

الفرع الثالث: الاشتراك في الجريمة عن طريق التعاقب.

المطلب الثاني: الاشتراك بالتسبب.

المبحث الثالث: اجتماع علل المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن تغلب المباشرة التسبب.

المطلب الثاني: أن يغلب التسبب المباشرة.

المطلب الثالث: أن تتعادل المباشرة والتسبب.

الخاتمة.

فهرس المصادر والمراجع.

تمهيد

مفهوم الجريمة والاشتراك فيها

يقتضي بيان مفهوم الجريمة، والاشتراك فيها، أن نعرف أولًا بالجريمة، ثم نتبع ذلك بتعريف الاشتراك في الجريمة، وذلك في مطلبين متتاليين على النحو التالي:

المطلب الأول

مفهوم الجريمة، وأنواعها

نبين في هذا المطلب تعريف الجريمة في اللغة والاصطلاح، ثم أنواع الجرائم،وذلك في فرعين على النحو التالي:

الفرع الأول: تعريف الجريمة في اللغة والاصطلاح:

أولًا: تعريف الجريمة في اللغة: قال ابن فارس (ت٣٩٥هـ.): «الجيم والراء والميم أصل واحد يرجع إليه الفروع. فالجرم القطع»[(١)]. وهو بمعنى الانقضاء والانصرام يقال: تجرَّم ذلك القرنُ: انقضى وانصرم. وجَرَمَ النَّخْلَ والتمرَ يَجْرِمُهُ جَرْمًا وجَرامًا، وجِرامًا: أي صَرَمَهُ، فَهُوَ جارِمٌ. وجَرَمْتُ صوفَ الشاة: أي جَزَزْتُهُ[(٢)].

والجُرْم: التَّعدِّي، والجُرْمُ: الذَّنْبُ، وَالْجَمْعُ أَجْرامٌ وجُرُومٌ، وَهُوَ الجَرِيمَةُ، وقد جَرَمَ يَجْرِمُ جَرْمًا واجْتَرَمَ وأَجْرَم، فَهُوَ مُجْرِم وجَرِيمٌ[(٣)]. ومنه قوله ﷺ: «أعظمُ المسلمين في المسلمين جُرمًا مَنْ سَأَلَ عن شيء لم يُحرَّم، فَحُرِّمَ من أجل مسألته»[(٤)]. وجَرَمَ إِلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ جَرِيمة وأَجْرَم: جَنَى جِناية، وجَرُمَ إِذَا عَظُمَ جُرْمُه: أَيْ أذنب[(٥)]. وجَرَمَ يَجْرِمُ واجْتَرم: كَسَبَ. وَهُوَ يَجْرِمُ لأهله

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، (٤٤٥/١)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ه ١٩٧٩م.

(٢) انظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (١٨٨٥/٥)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧ه=١٩٨٧م، ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، (٤١٣/٧)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ه=٢٠٠٠م، ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، (٢٦٢/١)المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م، ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (٩١/١٢)، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ه، الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، (٣٨٥/٣١)، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ) = (١٩٦٥- ٢٠٠١ م)

(٣) انظر: الصحاح تاج اللغة (١٨٨٥/٥)، لسان العرب (٩١/١٢)، تاج العروس (٣٨٦/٣١).

(٤) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه وقوله تعالى ﴿لا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾، (٩٥/٩) برقم (٧٢٨٩)، الطبعة السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ ه، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، (٩٢/٧) برقم (٢٣٥٨) (١٣٢، ١٣٣)، دار الطباعة العامرة تركيا، عام النشر: ١٣٣٤هـ، كلاهما من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه، واللفظ للبخاري.

(٥) انظر: لسان العرب (٩١/١٢).

وَيَجْتَرِمُ: يَتَكَسَّبُ وَيَطْلُبُ وَيَحْتالُ، وهو جارِمُ أَهْلِه: كاسِبُهم[1].

قال السمين الحلبي (ت٧٥٦هـ): «والذَّنْبُ في الأصل: التِلْوُ والتابعُ، وسُمِّيَتِ الجريمة ذنباً؛ لأنها يتلو أي يتبع عقابُها فاعلَها».[2].

ثانيًا: تعريف الجريمة في الاصطلاح الشرعي:

الجريمة عند الفقهاء تأتي بمعنى الجناية، وإن كانت الجناية معناها أخص من الجريمة، حيث عَرَّف بعض الفقهاء الجنايةَ شرعًا بأنها: اسم لفعل محرم حلَّ بمالٍ أو نفس. إلا أنهم خَصُّوا لفظ الجناية بما حلَّ في النفوس والأطراف، وأما ما حلَّ في المال فسمُّوه غصبًا[3]. قال المرداوي: (ت٨٨٥ هـ.)» ومعناها -أي الجناية- في عرف الفقهاء: التعدي على الأبدان. فسمُّوا ما كان على الأبدان جناية، وسموا ما كان على الأموال غصبًا وإتلافًا ونهبًا وسرقةً وخيانةً»[4].

ولذلك نجد فقهاء المذاهب الأربعة يبوبون على هذا النوع من الاعتداءات -النفس والأطراف- دون غيرها، بـ «كتاب الجنايات»[5].

---

(١) انظر: لسان العرب (٩٢/١٢)، تاج العروس (٣٨٥/٣١).

(٢) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، (٤١/٣)، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

(٣) انظر: السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد، المبسوط، (٨٤/٢٧)، مطبعة السعادة، مصر، الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، (٥٢/٢)، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة ، ط١، ١٣١٤هـ، البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، (٢٤/٣)، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م

(٤) المرداوي، علاء الدين علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، (٦/٢٥، ٧)، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي د. عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط١، ، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

وانظر: البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن الإقناع (٢٠٥/١٣)، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الناشر: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٢١- ١٤٢٩هـ) (٢٠٠٠ ٢٠٠٨ م)، البهوتي، منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات (٢٥٣/٣)، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

(٥) انظر: القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد، مختصر القدروي (ص١٨٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٢٣٣/٧)، مطبعة الجمالية، مصر، ط١، ١٣٢٧ه، العيني، بدر الدين محمود بن أحمد، البناية شرح الهداية (٦٢/١٣)، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠ه-٢٠٠٠م، ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٣٢٦/٨)، ط٢، دار الكتاب الإسلامي، القاضي عبد الوهاب المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٢/٢)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠ه-١٩٩٩م، ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد،(١٧٧/٤)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م (د.ط)، ابن شاس، جلال الدين عبد الله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة (١١٣٨/٣)، دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٣ه-٢٠٠٣م، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة (٥/١٢)، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م، المواق، محمد بن يوسف، التاج والإكليل لمختصر خليل (٣٦٥/٨)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٦ه-١٩٩٤م، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، المهذب في فقه الإمام الشافعي (١٧٠/٣)، دار الكتب العلمية، بيروت، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الوسيط في المذهب (٢٥١/٦)، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧ه، الرافعي، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير (٦٩/١١)، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد

وعـرَّف آخرون الجنايةَ بأنها: كل فعل محظور يتضمـن ضررًا، ويكون تارة على نفسه، وتارة على غيره، فالجناية على غيره تكون على النفس وعلى الطرف وعلى العرض وعلى المال، والجناية علـى النفـس تسمى قتـلًا أو صلبًا أو حرقًا، والجنايـة على الطرف تسمى قطعًـا أو كسرًا أو شَجًّا. والجنايـة علـى العرض نوعان: قذف وموجبه الحد، وغيبة وموجبها الإثم، وهو من أحكام الآخرة. والجناية على المال تسمى غصبًا أو خيانةً أو سرقة[1].

وأما الجريمة فقد عرَّفها القاضي الماوردي (ت٤٥٠هـ)، بقوله:» الجرائم محظورات شرعية زجـر الله تعالى عنها بحد أو تعزير، ولها عند التهمة حالُ استبراءٍ تقتضيه السياسة الدينية، ولها عند ثبوتها وصحتها حالُ استيفاءٍ تُوجبه الأحكام الشرعية»[2].

وقـال أبو يعلـى (ت٤٥٨هـ): «الجرائم: محظورات بالشـرع، زجر الله تعالـى عنها بحد أو تعزير. وقد قيل: إن حالها عند التهمة بها، وقيل: ثبوتها وصحتها معتبرة بحال الناظر فيها»[3].

ويتضـح من التعريفيـن السابقين أن الفقهاء جعلوا جوهر الجريمـة أنها « محظورٌ شرعيّ»، أي فعـل مـا نهى الله عنه، أو ترك ما أمر به، ومن ثم فلا جريمة في سلوك لا يناقض نهيًا أو أمرًا. وأما قولهم بأن الجريمة قد زجر عنها بحد أو تعزير، فهو إشارة إلى نوعين من العقوبات الشرعية الثـلاث، ويدخل في مفهوم الحـدود بالمعنى الواسع باعتبار الحد عقوبة مقدَّرة على وجه ثابت، لا يجوز التغيير فيها، القصاصُ والدياتُ، باعتبارهما كذلك مقدرين مثل الحدود.

والحاصـل أن الجريمـة هي فعل ما نهـى الله عنه، وعصيان ما أمر الله به، فهي عبارة عن إتيان فعل محرم معاقب على فعله، أو ترك فعل مأمور به معاقب على تركه. وتعريف الجريمة على هذا النحو يوجب أن يكون إتيان الفعل المنهي عنه، أو ترك الفعل المأمور به، محظورا في الشريعة، أي مما نصت الشريعة على تحريمه والعقاب عليه. وأن هذا الفعل أو الترك لا يعتبر جريمة إلا إذا كان ثمة نص على العقاب، أي أن يكون قد تقرر عليه عقوبة. فلا عقاب من غير نصّ[4].

الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧ه-١٩٩٧م، النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، (١٢١/٩)، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢ه-١٩٩١م، ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح، الفروع (٣٥١/٩)، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، (مؤسسة الرسالة بيروت)، (دار المؤيد الرياض)، ط١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م، الحجاوي، شرف الدين موسى، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (١٦٢/٤)، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت لبنان، ابن النجار، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، منتهى الإرادات (٥/٥)، دراسة وتحقيق: أ. د عبد الملك بن عبد الله دهيش، توزيع: مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط٥، (منقحة ومزيدة)، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

(١) انظر: ابن مودود، عبد الله بن محمود، الاختيار لتعليل المختار (٢٢/٥)، عليه تعليقات: محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، الناشر: مطبعة الحلبي القاهرة.

(٢) الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، (ص٣٢٢)، دار الحديث، القاهرة.

(٣) أبو يعلى، محمد بن الحسين ابن الفراء، الأحكام السلطانية، (ص٢٥٧)، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م.

(٤) انظر: أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، (ص٢٠، ٢١)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

ثالثًا: تعريف الجريمة في الاصطلاح القانوني:

تعددت تعاريفُ شُرَّاح القانون الجنائي للجريمة، ومَرَدُّ هذا الاختلاف إلى اختلاف وجهات النظر التي ينظر من خلالها كلٌّ منهم:

ومن ذلك تعريفها بأنها: «فعل غير مشروع صادر عن إرادة جنائية، يقرر له القانون عقوبةً، أو تدبيرًا احترازيًّا»[(١)].

كما عُرِّفَت الجريمة بأنها: «الواقعة التي ترتكب إضرارًا بمصلحة حماها المشرعُ في قانون العقوبات، ورتب عليها أثرًا جنائيًّا متمثلا في العقوبة»[(٢)].

وحاصل تعاريف الجريمة في الاصطلاح الجنائي أنها عبارة عن تصرف غير مشروع نابع من إرادة جنائية، قرر له القانون جزاءًا جنائيًّا.

الفرع الثاني: أنواع الجرائم:

تنقسم الجريمة باعتبارات متعددة، والذي يعنينا في هذا المقام هو أنواعها بالنظر إلى نوع العقوبة المترتبة، وهي بهذا الاعتبار تنقسم إلى ثلاثة أنواع: جرائم الحدود، وجرائم القصاص والديات، وجرائم التعازير.

أولا: جرائم الحدود: وهي الجرائم المقدر لها عقوبة واجبة حقًّا لله تعالى[(٣)]. وجرائم الحدود هي: الزنا، والقذف، وشرب الخمر، والسرقة، والحرابة، والردة، والبغي.

ثانيًا: جرائم القصاص والديات: وهي الجنايات على النفس، أو على ما دون النفس. والجناية على النفس تكون بالقتل، وعلى ما دون النفس، تكون بالجرح وقطع الأطراف[(٤)].

---

(١) حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٤٥)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

(٢) سلامة، مأمون، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٨٤)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩م. وانظر للمزيد من تعاريف الجريمة: عبيد، رؤوف، مبادىء القسم العام، (ص١٣٣)، دار الفكر العربي، ١٩٦٥م، مصطفى، محمود محمود، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٣٤)، مطبعة جامعة القاهرة، ط١٠، ١٩٨٣م، خضر، عبد الفتاح، الجريمة أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي، (ص١٢)، معهد الإدارة العامة، إدارة البحوث، الرياض، ١٤٠٥ه-١٩٨٥م، جاد، سامح السيد، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٣٠)، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م، (ب. ن.ط).

(٣) انظر: السرخسي، المبسوط (٣٦/٩)، الحدادي، أبو بكر بن علي، الجوهرة النيرة (١٤٧/٢)، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٢ه، البحر الرائق شرح كنز الدقائق (٢/٥)، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني (١٨٤/١٣)، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ه-١٩٩٩م، ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع (٣٦٥/٧)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، البهوتي، منصور بن يونس، الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع (٣٧٧/٣)، تحقيق: أ. د خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، دار ركائز للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٤٣٨ه.

(٤) انظر: ابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهداية، (٢٧٠/١٠)، شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٨٩ه-١٩٧٠م، الأنصاري، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب (٢٢/٤، ٧٤)، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ط.ت)، الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (٤٢٠/٨، ٤٥١)، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

وعقوبة هذه الجرائم: القصاص أو الدية، والكفارة في جرائم القتل، على خلاف بين الفقهاء في نوع القتل الموجب للكفارة[1].

ثالثًا: جرائم التعازير: وهي الجرائم التي لم يحدد لها الشرع عقوبة مقدرة، أي لا حد فيها ولا كفارة، كمباشرة الأجنبية فيما دون الفرج، أو سرقة ما دون النصاب، أو السرقة من غير حرز، أو القذف بغير الزنا أو الجناية التي لا قصاص فيها وما أشبه ذلك من المعاصي[2]، وهي مفوضة إلى رأي الإمام يعزر على حسب ما يراه.

وقد اختلف الفقهاء في مقدار التعزير على أقوال:

أحدها: أنَّه بحسب المصلحة وعلى قدر الجريمة، فيجتهد فيه ولي الأمر[3].

الثاني: أنَّه لا يبلغ بالتعزير في معصية قدر الحدِّ فيها، فلا يبلغ بالتعزير على النظر والمباشرة حد الزنا، ولا على السرقة من غير حرز حد القطع، ولا على الشتمِ بدون القذف حد

(١) اختلف الفقهاء في وجوب الكفارة مع القتل العمد على قولين: القول الأول: أن الكفارة تجب في قتل العمد. وهو مذهب الشافعية ورواية عند الحنابلة.

انظر: المزني، أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى، مختصر المزني= المختصر من علم الشافعي ومن معنى قوله، (٤٢١/٢)، تصحيح وتعليق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، دار مدارج للنشر، الرياض، ط١، ١٤٤٠ه-٢٠١٩م، الحاوي الكبير (٦٧/١٣)، الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، نهاية المطلب في دراية المذهب (٣٩/١٦)، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م، العزيز شرح الوجيز (٥٣٣/١٠)، روضة الطالبين (٣٨٠/٩)، الفروع (١٤/١٠)، المبدع شرح المقنع (٣٥٢/٧).

القول الثاني: عدم وجوب الكفارة مع القتل العمد. وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والصحيح من مذهب الحنابلة.

انظر: الجصاص، أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣٩٥/٥)، رسائل دكتوراة، في الفقه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى مكة المكرمة، أعد الكتاب للطباعة وراجعه وصححه: أ. د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط١، ١٤٣١هـ. ٢٠١٠م، القدوري، أبو الحسين أحمد بن محمد، التجريد (٥٨٠٧/١١)، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د. محمد أحمد سراج أ. د. علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م، السرخسي، المبسوط (٩٣/٢٦)، ابن مودود، الاختيار (٢٤/٥)، القاضي عبد الوهاب المالكي، المعونة على مذهب عالم المدينة (١٣٥٤/٣، ١٣٥٥)، تحقيق ودراسة: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز مكة المكرمة، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨٤٣//٢)، المبدع شرح المقنع (٣٥٢/٧، ٣٥٣)، الإنصاف (١٠٤/٢٦)، شرح منتهى الإرادات (٣٢٨/٣).

(٢) انظر: الشيرازي، المهذب (٣٧٣/٣)، العمراني، أبو الحسين يحيى بن أبي الخير، البيان في مذهب الإمام الشافعي (٥٣٢/١١٢)، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، زكريا الأنصاري، أسنى المطالب (١٦١/٤)، ابن القيم، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، (٣٠٢/٢)، تحقيق (محمد أجمل الإصلاحي)، تخريج (عمر بن سَعْدِي)، راجعه (سليمان بن عبد الله العمير جديع بن جديع الجديع)، عطاءات العلم، (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، ط٢، ١٤٤٠ه-٢٠١٩م، المبدع شرح المقنع (٤٢٣/٧).

(٣) انظر: الذخيرة (١١٨/١٢).

القذف، وهذا قول طائفة من الشافعية[١]، والحنابلة[٢]. واستحسنه ابن القيم[٣].

والقـول الثالـث: أنَّه لا يبلغ بالتعزير أدنى الحدود: إمَّا أربعيـن، وإمَّا ثمانين، وهذا قول كثيرٍ من الحنفية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

والقـول الرَّابـع: أنَّـه لا يزاد فـي التعزير على عشـر جلدات، وهـو أحد الأقـوال في مذهب الحنابلة[٧]، وقال به بعض الشافعية[٨].

المطلب الثاني

مفهوم الاشتراك في الجريمة، والألفاظ ذات الصلة

الفرع الأول: تعريف الاشتراك في اللغة والاصطلاح:

أولًا: الاشتـراك لغة: اشتركا في الشيء، وتشاركا، وشـارَكَ أَحدُهُما الآخرَ: بمعنى التشارك أي صـارا فيه شريكيْـن[٩]. وشارَكتُ فلانًا: صرتُ شَريكَهُ. واشْتَرَكْنـا وتَشارَكْنا في كذا. وأشركتَ فلانا، إذا جعلته شريكًا لك. وشَرِكْتُهُ في البيع والميراثِ أَشْرَكُهُ شِرْكَةً، والاسم الشِرْكُ[١٠].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير (١٣/ ٢٤٥)، أبو بكر الشاشي القفال، محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء (٨/ ١٠٢)، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، الناشر: مؤسسة الرسالة / دار الأرقم بيروت / عمان، ط١، ١٩٨٠ م، الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (٢٢/٨)، دار الفكر، بيروت، ط أخيرة، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(٢) انظر: ابن قدامة، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني (١٢/ ٥٢٣)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م، الزركشي، شمس الدين محمد بن عبد الله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٦/ ٤٠٣)، دار العبيكان، ط١، ، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م.

(٣) انظر: ابن القيم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، (٢٨٢/١)، عطاءات العلم، ط٤، ١٤٤٠ه.

(٤) انظر: ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار (٤/ ٦٥)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٨٦ هـ ١٩٦٦ م.

(٥) انظر: الحاوي (١٣/ ٤٢٥)، حلية العلماء (٨/ ١٠٢)، نهاية المحتاج (٨/ ٢٢)

(٦) انظر: المغني (١٢/ ٥٢٣)، شرح الزركشي (٦/ ٤٠٣)

(٧) انظر: المغني (١٢/ ٥٢٤)، شرح الزركشي (٦/ ٤٠٥)، ابن تيمية، مجد الدين عبد السلام بن عبد الله، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٢/ ١٦٤)، الناشر: مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ.

(٨) كأبي العباس ابن سريج من الشافعية وعده بعضهم مذهبًا، انظر: الحاوي الكبير (١٣/ ٤٣٩)، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، التنبيه في الفقه الشافعي (٢٤٨)، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، والأذرعي والبلقيني من المتأخرين: انظر: الخطيب الشربيني، شمس الدين محمد بن محمد، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج (٤/ ١٩٣)، حققه وعَلّق عليه: علي محمد معوض عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، نهاية المحتاج (٨/ ٢٢).

(٩) انظر: الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم (٣٤٤٨/٦)، تحقيق: د. حسين بن عبد الله العمري مطهر بن علي الإرياني د. يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت لبنان)، دار الفكر (دمشق سورية)، ط١، ١٤٢٠ه-١٩٩٩م، تاج العروس (٢٢٣/٢٧).

(١٠) انظر: الصحاح تاج اللغة (١٥٩٣/٤)، مقاييس اللغة (٢٦٥/٣)، لسان العرب (٤٤٨/١٠).

وقال تعالى: ﴿وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ (طه:٣٢)، أي اجعله شريكي فيه[١].

وحاصل معنى الاشتراك في اللغة: المخالطة بين اثنين أو أكثر، ومقتضاه التعاون في الأمر، والاتفاق عليه.

ثانيـاً: تعريف الاشتراك في الاصطلاح الشرعي: لا يخرج معنى الاشتراك في لسان الفقهاء عن معناه اللغوي، بمعنى التشارك، والتعاون، ولازمه التعدد.

ويطلق الاشتراك في عرف الأصوليين[٢]، وأهل اللغة[٣]، وأهل المنطق[٤]، على معنيين:

أحدهمـا: الاشتراك المعنوي. وضابطه أن يتحد اللفـظ والمسمى والوضع، وتتعدد الأفراد، أي أن يكون اللفظ المفرد موضوعًا لمفهوم عام مشترك بين الأفراد، وذلك اللفظ يسمى مشتركًا معنويًا.

ثانيهمـا: الاشتراك اللفظي: وضابطه أن يتحد اللفـظ ويتعدد المسمى والوضع، أي أن يكون اللفظ المفرد موضوعًا لمعنيين معا على سبيل البدل من غير ترجيح، وذلك اللفظ يسمى مشتركا لفظيًّا.

ثالثًا: تعريف الاشتراك في الاصطلاح القانوني:

عَرَّفَ أحد المعاصرين الاشتراك في الجريمة بقوله:» الاشتراك في الجريمة يعني إسهام عـدد من الجناة في جريمة واحدة، ويمكن التعبير عنه بعبارة «المساهمة الجنائية»، التي تستعمل فـي الفقه الوضعي الحديـث، ومن الجائز استعمالهـا في الفقه الإسلامي، إذ هـي دالة على هذا الوضع»[٥].

وفـي تعريف آخر: يفترض الاشتراك في الجريمة تعدد الجناة، فـلا قيام لها بواحد فقط،

---

(١) انظر: الصحاح تاج اللغة (٤/١٥٩٤)، لسان العرب (١٠/٤٥٠)، تاج العروس (٢٧/٢٢٧)، جبل، محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصَّل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، (٢/١١٣٨) وفيه:» أي في النبوة وتبليغ الرسالة».ا.ه، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

(٢) انظر: الآمدي، أبو الحسن علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام (١/١٩) وما بعدها، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، (دمشق بيروت)، ط٢، ١٤٠٢ه، القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول (ص٢٩)، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م، أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري (١/١٠٧، ٢٣٨)، الناشر: مصطفى البابي الحلبي مصر (١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م)، ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي، شرح الكوكب المنير = المختبر المبتكر شرح المختصر (١/١٣٧)، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨ه-١٩٩٧م.

(٣) انظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها (١/٢٩٢) وما بعدها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٨م.

(٤) انظر: التفتازاني، شرح التفتازاني على الشمسية في المنطق، (ص١٣٤)، ط دار النور المبين، عمّان، ط١، ١٤٣٢ه، الملوي، شرح الملوي على السلّم في المنطق (ص١٩، ٢٥)، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٥٥هـ، البيجوري، إبراهيم، حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في المنطق (ص٤٣، ٤٤)، مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط١، ١٣٢١ه.

(٥) حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٢٠)، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧ه-٢٠٠٧م.

فالجميع أصحاب مشروع إجرامي واحد، يُسهمون فيه بأفعالهم بنسب متفاوتة، فلا يرتكبون به إلا جريمة واحدة، تضافرت جهودهم نحو مقارفتها[١].

وحاصل ما تقدم أن الاشتراك في الجريمة أو المساهمة فيها يعني تعدد الأشخاص الذين ارتكبوا الجريمةَ نفسَهَا، ومقتضى ذلك أن الجريمة لم تكن ثمرةً لنشاط شخص واحد، كما لم تكن وليدة إرادة واحدة، بل كانت نِتَاجَ تعاون بين أشخاص عديدين، قام كل منهم بدوره المادي في ارتكاب الجريمة، وإن تفاوتت درجات مساهمة كل منهم.

الفرع الثاني: الألفاظ ذات الصلة بالاشتراك في الجريمة:

أولًا: مباشر الجريمة (الفاعل الأصلي): مباشر الجريمة: هو فاعلها، ويراد بمباشر الجريمة، أو الفاعل للجريمة: من ينفرد بالدور الرئيسي في ارتكابها، ويعني ذلك أنه اقترف وحده الفعل الذي يقوم عليه الركن المادي للجريمة، الذي أدى إلى تحقيق النتيجة الإجرامية. ومؤدى ذلك أن تحقق جميع عناصر الركن المادي للجريمة يرجع إلى نشاطه المادي، فكلها ثمرة لسلوكه، وليس من بينها ما يعد ثمرة لسلوك شخص آخر[٢].

المباشرة: هي ما أَثَّر التَّلَفَ وَحَصَّله، أو هي ما يؤثر في الهلاك ويحصِّلُه[٣]، وعليه فإن الفاعل هو من يقصد عين المجني عليه بالفعل المؤدي إلى الهلاك بلا واسطة[٤]. فالفعل الذي له مدخل في الزهوق إن أثر في الزهوق وحصل بدون واسطة هو المباشرة، كحزِّ الرقبة[٥].

كما عَرَّفَ بعضُ الفقهاء المباشرَ بأنه: «من يحصل التلف بفعله، من غير أن يتخلل بين فعله والتلفِ، فعلٌ مختارٌ»[٦].

وتجدر ملاحظة أن مصطلح مباشر الجريمة في الاصطلاح الفقهي، يقابله مصطلح الفاعل الأصلي في الفقه الجنائي المعاصر، حيث يعرفون الفاعل الأصلي بأنه: «من يرتكب

---

(١) انظر: سرور، أحمد فتحي، الوسيط في قانون العقوبات القسم العام، (ص٧٣٠)،ط٦، مطورة ومحدثة، ٢٠١٥م.

(٢) حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٢٧).

(٣) انظر: تحفة المحتاج (٣٨١/٨)، مغني المحتاج (٢١٦/٥)، القليوبي، أحمد سلامة، حاشية القليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين (٩٨/٤)، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ه-١٩٩٥م، (ب.ط).

(٤) انظر: مغني المحتاج (٢١٦/٥).

(٥) انظر: الجمل، سليمان بن عمر، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب (٨/٥)، دار الفكر، (ب.ط.ت)، البجيرمي، سليمان بن محمد، حاشية البجيرمي على شرح المنهج التجريد لنفع العبيد، (١٣١/٤)، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٦٩هـ-١٩٥٠م.

(٦) الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٤٦٦/١)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ. وقد عزا الحمويُّ هذا التعريف إلى الولوالجية من كتاب القسمة. وعرَّفه علي حيدر صاحب درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (١ /٩١)، الناشر: دار الجيل، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩١م، بقوله:» المباشر: هو الذي يحصل التلف من فعله دون أن يتخلل بينه وبين التلف فعل فاعل آخر». وعرفه في موضع آخر (٥٠٨/٢)، بقوله:» الإتلاف مباشرة: أي الإتلاف الذي لا يتخلل بين فعل المباشر وبين تلف المال فعل آخر، مثلا لو ضرب أحد فرس آخر فمات فيكون قد أتلفه مباشرة. كذلك لو أحرق أحد دار آخر فيكون ذلك الشخص قد أتلف الدار المذكورة مباشرة»..

الجريمة وحده». أو: «هو من أبرز إلى حيز الوجود، العناصر التي تؤلف الجريمة»[١].

وعليه فإن الفاعل المباشر هو من ارتكب بنفسه الفعل الذي تتوافر فيه جميع عناصر الركن المادي للجريمة. ولا صعوبة إذا اقترف الجريمة كلها فاعل واحد، إنما يدق الأمر إذا ارتكب الجريمة معه فاعل آخر (تعدد الفاعلين)، بأن يأتي الركن المادي للجريمة أكثر من شخص واحد، كأن ينهال عدة أشخاص ضربا على المجني عليه فيردوه قتيلا، أو يدخل عدة أشخاص منزل المجني عليه بقصد السرقة ثم يستولي كل واحد منهم على بعض المتاع[٢].

إذًا الجريمة المباشرة هي التي يرتكبها الجاني بنفسه وينفذها بإرادته من غير توسط إرادة أخرى، سواء أكانت إرادة المجني عليه أم إرادة غيره، فمن أخذ سكينا وقتل شخصًا، أو قطع يده، فإنما ينفذ الجريمة بفعله وإرادته، دون أن تتوسط إرادة أخرى في تنفيذ الجريمة[٣].

يقول الكاساني (ت٥٨٧ هـ) في معرض حديثه عن المباشرة في جريمة السرقة:» أما المباشرة فهو أن يتولى السارق أخذ المتاع، وإخراجه من الحرز بنفسه حتى لو دخل الحرز، وأخذ متاعا فحمله، أو لم يحمله حتى ظهر عليه وهو في الحرز قبل أن يخرجه فلا قطع عليه؛ لأن الأخذ إثبات اليد، ولا يتم ذلك إلا بالإخراج من الحرز ولم يوجد. وإن رمى به خارج الحرز، ثم ظهر عليه قبل أن يخرج هو من الحرز فلا قطع عليه؛ لأن يده ليست بثابتة عليه عند الخروج من الحرز، فإن لم يظهر عليه حتى خرج، وأخذ ما كان رمى به خارج الحرز يقطع، وروي عن زفر -رحمه الله-: أنه لا يقطع»[٤].

أ) ضابط الجريمة المباشرة:

اتضح مما سبق أن ضابط المباشر للجريمة هو: الشخص الذي يرتكب الجريمة وينفذها بنفسه، سواء نفذها بأعضاء جسمه، أو بالاستعانة بأداة معينة، من غير توسط إرادة أخرى معتبرة شرعًا، ومفهوم ذلك عدم اعتبار منفذ الجريمة مباشرًا لها، إذا توسطت بين إرادته وما صدر عنها من فعل الجريمة، إرادةٌ أخرى معتبرة شرعًا، وقد يعتبر في هذه الحالة مباشرًا بالتسبب إذا توافرت شروط الاشتراك بالتسبب حينئذ. في حين يعتبر مباشرًا للجريمة، ولو توسطت بين إرادته والنتيجة الإجرامية، إرادةُ أخرى ولكنها غير معتبرة شرعًا-كالصغير، والمجنون-[٥].

ب)أقسام الجريمة المباشرة: وقد قَسَّمَ الموفق ابن قدامة الجريمة المباشرة في القتل إلى أربعة أقسام، وهذا التقسيم وإن ورد بخصوص القتل، إلا أنه ينسحب أيضًا على ما دون القتل

(١) انظر: حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٢٧)، جاد، سامح السيد، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٢٦٨).

(٢) انظر: سرور، أحمد فتحي، الوسيط في قانون العقوبات القسم العام، (ص٧٤٩، ٧٥٠).

(٣) انظر: أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، (ص٢٩٠).

(٤) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦٥/٧).

(٥) انظر: حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٢٨).

من الجرائم؛ لأنه يصدق على كل جريمة يترتب عليها تلفُ الجسم كله، أو تلف عضو من أعضائه، أو جـرح عضو منه، بما يجعلـه معيارًا صالحًا، وأساسًا عامًا؛ لتحديـد حالات المباشرة في جميع أنواع الجرائم. وتتمثل هذه الأقسام فيما يلي:

القسم الأول: الضرب بمحدد: وهو ما يقطع، ويدخل في البدن، كالسيف والسكين والسنان، أو الضرب بغير محدد: مما يغلب على الظن حصول الزهوق به عند استعماله، كالعصا، والحجر[١].

القسـم الثانـي: أن يمنع الجاني خروج نفـس المجني عليه، بأن يمنعـه التنفس، كأن يخنقه بيديه أو بحبل، أو يضع وسادة فوق فمه وأنفه، ونحوه[٢].

القسم الثالث: أن يلقي الجاني المجني عليه في مهلكة، وذلك على أربعة أضرب[٣]:

الضرب الأول: ان يلقيه من شاهق، كرأس جب، أو حائط عال.

الضرب الثاني: أن يلقيه في نار فيحترق، أو يحترق عضو من أعضائه، أو يلقيه في ماء كثير، كبحر فيغرق.

الضرب الثالث: أن يجمع بينه وبين حيوان مفترس، كأسدٍ أو نمرٍ، في مكان ضيق، فيقتله.

الضرب الرابع: أن يحبسه في مكان ويمنع عنه الطعام والشراب مدة لا يبقى مثله حيًّا.

والقسم الرابع: أنْ يُسقيه سمًّا، أو يُطعمه شيئًا قاتلًا، فيموت به[٤].

ففي كل هذه الحالات يعد الجاني مباشرا للجريمة؛ لأنه لم يتوسط بين فعله، ووقع الجريمة إرادة أخـرى، وإن كانـت للمجني عليه في بعض الحالات إرادة في نحـو أكل الطعام الذي فيه سم ونحـو ذلـك، إلا أنه لم يكن يعرف ذلك، ومن ثم لا عبـرة بإرادته في هذه الحالة، بل ليس له إرادة أصلا. وبالتالي يتحقق ضابط المباشرة في تلك الحالات.

ثانيًا: التَّسَبُّب[٥]:

يَفترض الاشتراكُ بالتسبب وجود مباشر أو أكثر باشـر تنفيذ الجريمة، فلا يتصور وجود تسبـب دون مباشرة، ومن ثم فإن ضابط التسبـب هو أن تكون هناك إرادة مستقلة معتبرة شرعًا، قـد توسطت بين نشاط الشريـك بالتسبب وبين الجريمة، وهذه الإرادة الوسيطة هي إرادة مباشر

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (١١١/٤٤٦-٤٤٩).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (١١١/٤٤٩، ٤٥٠).

(٣) انظر: ابن قدامة، المغني (١١١/٤٥٠-٤٥٣).

(٤) انظر: ابن قدامة، المغني (١١١/٤٥٣-٤٥٥).

(٥) تَسَبَّبَ في اللغة: تَفَعَّلَ من السبب. والسبب: كل شيء يتوصل به إلى غيره، أو كل شيء يتوسل به إلى شيء غيره، والجمع أسباب. وكل شيء يتوصل به إلى الشيء، فهو سبب. وجعلتُ فلانا لي سببًا إلى فلان في حاجتي: أي وصلة وذريعة. وتسبَّبَ إليه: توصل بسبب.

انظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم (٨/٤٢٤)، ابن منظور، لسان العرب (١/٤٥٨)، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط (١/٤١١)، الناشر: دار الدعوة.

الجريمة.

ومن ثم فإن معيار التمييز بين المباشرة والتسبب، أن العلاقة بين نشاط المباشر والجريمة، هي علاقة مباشرة، بينما العلاقة بين المتسبب والجريمة هي علاقة غير مباشرة، حيث يتخللهما إرادة المباشر.

يقـول الكاساني فـي معرض حديثه عن التسبب فـي جريمة السرقة: «وأمـا التسبب فهو أن يدخـل جماعة من اللصوص منـزل رجل، ويأخذوا متاعا ويحملوه على ظهـر واحد، ويخرجوه من المنزل: فالقياس أن لا يقطع إلا الحامل خاصة، وهو قول زفر، وفي الاستحسان يقطعون جميعا.

وجـه القيـاس: أن ركن السرقة لا يتم إلا بالإخراج من الحرز، وذلك وجد منه مباشرة، فأما غيره فمعين له، والحد يجب على المباشر لا على المعين كحد الزنا والشرب.

وجـه الاستحسان: أن الإخـراج حصل من الكل معنى؛ لأن الحامل لا يقـدر على الإخراج إلا بإعانة الباقين وترصدهم للدفع، فكان الإخراج من الكل من حيث المعنى.

ولهـذا ألحق المعين بالمباشـر في قطع الطريق، وفي الغنيمة كذا هـذا؛ ولأن الحامل عامل لهم فكأنهم حملوا المتاع على حمار، وساقوه حتى أخرجوه من الحرز؛ ولأن السارق لا يسرق وحده عـادة، بـل مع أصحابـه، ومن عادة السـراق أنهم كلهـم لا يشتغلون بالجمع والإخـراج، بل يرصد البعض، فلـو جعل ذلك مانعا مـن وجوب القطع لانسد بـاب القطع، وانفتح بـاب السرقة وهذا لا يجوز؛ ولهذا ألحقت الإعانة بالمباشرة في باب قطع الطريق كذا هذا»[1].ا.هـ

وعَـرَّفَ الحمويُّ الحنفـيُّ (ت١٠٩٨هـ) المتسببَ بقوله: حد المتسبب هو الذي حصل التلف بفعله، وتخلل بين فعله، والتلف فعل مختار»[2]. بمعنى أن المتسبب هو من يصدر عنه من الأفعال، مـا كان طريقاً لتلف مـالٍ، أو نفس، أو عضو، وليست علةً للتلف. أي أن المتسبب هو الفاعل للسبب المفضـي لوقـوع ذلك الشـيء، ولم يكن السبب ما يـؤدي إلى النتيجة السيئـة إذا هو لم يتبع بفعل فاعل آخر[3].

وقال الخرشي المالكي(ت١١٠١ه):» الإتلاف بالسبب وهو أن يفعل فعلًا يكون سببا للإتلاف، والمعنى أن من حفر بئرا في موضع لا يجوز له حفرها فيه كطريق المسلمين أو حفرها في موضع يجـوز لـه حفرها فيه كبيتـه وقصد بذلك الضرر كهـلاك شخص معين وهلك فيهـا ذلك المعين فإنـه يقتـل به فإن هلك فيها غير المعيـن فعليه ديته إن كان حرا أو قيمته إن كان عبدا أما إن حفر البئـر فـي بيته لضـرورة اقتضت ذلك فهلك فيهـا إنسان أو غيـره فإنه لا ضمان عليـه فيه بل هو

(١) الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع (٦٦/٧).

(٢) الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر (٤٦٦/١).

(٣) انظر: حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام (٩١/١).

هدر»[1].ا.هـ.

وعَـرَّفَ بعضُـ المعاصرين التسبب بأنه: ما يحدث عادةً نتيجـة مباشرة لما باشره المعتدي مـن فعل، مع توسط فعل آخر بينهمـا يتسبب عنه الضرر. أي أنه ما كان بفعل في محل أفضى إليه فعـل آخـر في محل آخر مع احتمال تخلّف الفعل الثاني عنه. أو أنـه ما أدى إليه فعلٌ، بواسطة فعل آخر متوسط بينهما، ترتب عليه مباشرةً[2].

وحاصـل ذلـك أن التسبب يعني: إحداث أمر في شيء يُفضي إلـى تلف شيء آخر على جري العـادة، ويقـال لفاعله متسبب، وهـذا الأخير هو الذي يفعل مـا يؤدي إلى الحادثـة، ولا يباشرها مباشرة، أي هو الفاعل للسبب المفضي إلى وقوع الإتلاف.

إذًا فالفـرق بين المباشرة والتسبب: أن حـد المباشرة أن يتصل فعل الإنسان بغيره ويحدث منـه التلـف كما لو جرحه أو ضربه فمات من ذلك، وحد التسبب أن يتصل أثر فعله بغيره لا حقيقة فعلـه ويتلـف بأثر فعله كما فى حفر البئر؛ لأن المتصل بالواقع أثر فعله وهو العمق الحاصل بحفره لا حقيقة فعله؛ لأن حقيقة فعله اتصلت بالمكان وهي الحفر، لا بالواقع[3].

أنواع التسبب: السبب على ثلاثة أضرب:

أحدهـا: السبب الحسيُّ: وهو ما يولد المباشـرة توليدًا حسيا، وهو الإكراه، فإذا أكرهه على قتـل بغير حق، وجب القصاص على الآمر على الصحيح المنصوص، وبه قطع الجمهور، وعن ابن سريج أنه لا قصاص.

الضـرب الثاني: السبب الشرعيُّ: وهو ما يولد المباشرة شرعـا، وهو الشهادة، فإذا شهدوا علـى رجل بما يوجب قتله قصاصا، أو بردة، أو زنى وهو محصن، فحكم القاضي بشهادتهم وقتله بمقتضاهـا، ثم رجعوا وقالوا: تعمدنا وعلمنا أنه يقتل بشهادتنا، لزمهم القصاص، ولو شهدوا بما يوجـب القطع قصاصـا، أو في سرقة، فقطع، ثم رجعوا وقالوا: تعمدنـا، لزمهم القطع، وإن سرى فعليهم القصاص في النفس.

---

(١) الخرشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله، شرح الخرشي على مختصر خليل (٨/٨)، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط٢، ١٣١٧ه. وانظر: التتائي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن إبراهيم، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر (٤٥/٨)، حققه وخرج أحاديثه: الدكتور أبو الحسن، نوري حسن حامد المسلاتي ، الناشر: دار ابن حزم، بيروت لبنان ، ط١، ١٤٣٥ه-٢٠١٤م، الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على مختصر خليل (١٤/٨)، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢ه-٢٠٠٢م، الدردير، أحمد، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢٤٣/٤)، دار الفكر، (ب.ت).

(٢) انظر: الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، (ص٥٨)، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٠م.

(٣) انظر: السغنافي، حسام الدين حسين بن علي، الكافي شرح أصول البزدوي (٢٠٤١/٤)، دراسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م ، البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي (١٤٩/٤)، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط١، مطبعة سنده، ١٣٠٨ هـ ١٨٩٠ م

الضـرب الثالـث: السبب العرفُّـي: وهو ما يولـد المباشرة توليـدًا عرفيًـا، كتقديم الطعام المسمـوم، فإذا أوجروه سمًّا صِرْفًـا، أو مخلوطًا وهو مما يقتل غالبا، فمات، لزمه القصاص، وإن كان لا يقتل غالبا وقد يقتل فهو شبه عمد، فلا قصاص على المشهور[1].

المبحث الأول:

أركان الاشتراك في الجريمة

يفترض الاشتراك في الجريمة تعدد الجناة، ومن ثم إذا كان مرتكبها شخصًا واحدًا، فلا قيام للاشتراك في هذه الحالة، وكذلك إذا تعدد الجناة وتعددت الجرائم، بحيث قام كل شخص مـن الجنـاة بارتكاب جريمـة مستقلة عن الآخر، ولو تـم ارتكاب الجريمة في مـكان واحد وزمان واحد، فلا نكون هنا أيضًا بصدد قيام حالة اشتراك في الجريمة.

لمـا كان الاشتـراك في الجريمة يعنـي تعدد الجناة الذين ارتكبـوا الجريمة الواحدة، فإنه يستخلـص مـن هذا أن الاشتراك في الجريمة يقوم على ركنيـن أساسيين: أحدهما تعدد الجناة، والثاني: وحدة الجريمة. ونتناولهما في مطلبين على النحو التالي:

المطلب الأول:

تعدد الجناة

تفترض هذه الحالة للاشتراك أن الفعل المادي المكون للجريمة قد تجزأ بين المشتركين في ارتكابها، فكل منهم قد أتي بجزء من هذا الركن المادي، بحيث كان الفعل المادي للجريمة هو مجموع ما أتاه الجناة مجتمعين، مع ارتباط نشاط كل شريك بالنتيجة الإجرامية بعلاقة السببية.

إلا أنه ينبغي هنا أن نفرق بين فرضين:

أحدهمـا: أن يكون كل فعل قـام له أحد الجناة يمثل جريمة مستقلـة بذاتها، كأن يحدث كل جان جرحًا قاتلا بالمجني عليه، أي أن يكون من شأن كل جرح أن يحدث وفاة المجني عليه، إلا أن مجموع الجراح أحدثت الوفاة.

والفرض الثاني: وهي عكس الأولى، أي أن لا يؤدي فعل كل شريك على حدة إلى قيام جريمة مستقلـة، بمعنـى أن مـا ارتكبه كل جان غيـر كاف لأن تقوم به الجريمة، بحيـث أن الركن المادي للجريمة قام بمجموع أفعال المشتركين جميعًا، ولم يقم بصدد فعل كل شريك على حدة. كما إذا قام عدد من الأشخاص بضرب المجني عليه بالعصي حتى يموت، ويثبت أن وفاته كانت راجعة إلى أفعال الجناة في مجموعها، وليست راجعة إلى فعل أحدهم.

وحاصـل هذيـن الفرضيـن أن الجناة فـي الجريمة يعتبـرون شركاء مباشريـن فيها، أي

(١) انظر: النووي، روضة الطالبين (١٢٨/٩-١٣٠). وانظر: الغزالي، الوسيط في المذهب (٢٥٩/٦، ٢٦٠)، الهيتمي، تحفة المحتاج (٣٨٢/٨)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢١٦/٥-٢٢٥)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٥٣/٧).

أن الاشتراك في الجريمة يتحقق بتعدد الجناة، وسواء أدى مجموع أفعالهم إلى قيام الجريمة وتحققها، أو كان فعل كل واحد منهم بمفرده قد أدى إلى قيامها[1].

المطلب الثاني:

وحدة الجريمة

تعني وحدة الجريمة أن تكون الجريمة واحدة على الرغم من تعدد الجناة، أي أن تعدد الجناة كان بصدد تنفيذ جريمة واحدة، فإذا تعددت الجرائم فلا قيام لحالة الاشتراك، بل نكون أمام جرائم متعددة مستقلة.

تتحقق للجريمة وحدتها إذا جمعت بين عناصرها وحدة مادية متعلقة بالركن المادي للجريمة، وجمعت كذلك وحدة معنوية متعلقة بالركن المعنوي للجريمة، بحيث يحتفظ كل من ركني الجريمة (المادي والمعنوي) بوحدة مستقلة.

وعليه فلا بد من اجتماع عناصر الوحدة المادية، والوحدة المعنوية للجريمة، حتى تتحقق وحدة الجريمة، ومن ثم قيام حالة الاشتراك:

أ) الوحدة المادية للجريمة: تتطلب الوحدة المادية للجريمة؛ وحدة النتيجة الإجرامية، وارتباطها بكل فعل ارتكب في سبيل تحقيقها بعلاقة سببية. بمعنى أن الأفعال الإجرامية المتعددة من قبل المشتركين، قد سعت للإسهام في ارتكاب الجريمة، وأنها أفضت جميعها إلى نتيجة إجرامية واحدة.

وتتطلب الوحدة المادية للجريمة أن تتوافر علاقة السببية بين الفعل الذي ارتكبه الشريك في الجريمة وبين النتيجة الإجرامية التي أفضت هذه الأفعال المادية إلى تحقيقها.

ب) الوحدة المعنوية للجريمة: يتعين أن تتوافر رابطة ذهنية بين المشتركين في الجريمة، بحيث يكون هناك اتفاق مسبق بينهم على ارتكابها، سواء كان هذا الاتفاق سابقا على ارتكاب الجريمة بزمن طويل أو قصير، أو كان الاتفاق معاصرا لارتكابها.

وعليه ينبغي أن يكون هناك تلاقي لإرادات المشتركين في الجريمة على موضوع واحد هو الجريمة، وليس مجرد انعقاد إرادات مستقلة، فإذا انتفت هذه الرابطة الذهنية بين المشتركين، كان ما يقوم به كل واحد منهم جريمة مستقلة عن الآخر، وبذلك تتعدد الجرائم بتعدد الأركان المعنوية[2].

(١) انظر: حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٣٥) وما بعدها.

(٢) انظر: حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٢٢) وما بعدها.

المبحث الثاني

أنواع الاشتراك في الجريمة

يقتضي الاشتراك في الجريمة تعدد المرتكبين لها، بحيث يشتركون جميعا ويتعاونون في تنفيذ جريمة واحدة، ويتنوع هذا الاشتراك إلى اشتراك مباشر، واشتراك بالتسبب، وفي النوع الأول يأتي كل فرد من الجناة بدور رئيسي في ارتكاب الجريمة، أما النوع الثاني وهو الاشتراك بالتسبب ففيه يقوم الشريك بدور ثانوي إلى جانب الشريك الآخر الذي يقوم بالدور الرئيسي في الجريمة.

وعليه نقسم هذا المبحث إلى مطلبين: نتناول في الأول: الاشتراك المباشر. وفي الثاني: الاشتراك بالتسبب.

المطلب الأول:

الاشتراك المباشر في الجريمة

الاشتراك المباشر في الجريمة لا يخلو إما أن يكون عن طريق التمالؤ، أو التوافق، أو التعاقب، ووجه الحصر في هذه الثلاث أن اتفاق المجرمين على ارتكاب الجريمة: إما أن يكون باجتماع إرادتهم المسبق قبل ارتكاب الجريمة على اقترافها والقيام بمجرياتها وتحمّل نتيجتها، وإن تفاوتت طبيعة فعل كل منهم، ونوع الاشتراك الذي قام به، وإما أن تتجه إرادتهم إلى ارتكاب الجريمة دون اتفاق سابق، وإما أن يتم الاشتراك عن طريق التعاقب، دون أن يكون بينهم تمالؤ أو توافق. ونتناول هذه الصور الثلاث في فروع ثلاثة على النحو التالي:

الفرع الأول:

الاشتراك في الجريمة عن طريق التمالؤ

التمالؤ في اللغة: يُطلق على الاجتماع، والمساعدة، والتضافر، والتعاون على القيام بعمل ما. يقال: مَالَأْتُهُ على الأمر مُمَالأةً: ساعدتُه عليه وشايعت. وتمالأنا عليه: اجتمعنا، وتمالؤوا عليه: اجتمعوا عليه. ومالأَهُ: عَاوَنَهُ[1].

التمالؤ في الاصطلاح الشرعي: لا يخرج المعنى الاصطلاحي للتمالؤ أو الممالأة في استعمال الفقهاء عن معناه اللغوي المتمثل في التعاون على تنفيذ جريمة ما، والمساعدة في ارتكابها[2]، وهذا يقتضي اتفاقًا مسبقا فيما بينهم، وإن كان استعمال الفقهاء لهذا المصطلح خاصًّا بالتعاون

---

(١) انظر: الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة (١٥/ ٢٩٠، ٢٩١)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث (٤/ ٣٥٣)، ابن منظور، لسان العرب (١/ ١٥٩، ١٦٠)، الزَّبيدي، تاج العروس (١/ ٤٣٩)، مادة (م ل أ).

(٢) انظر: الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٠/ ١٨٦)، البابرتي، العناية شرح الهداية (١٠/ ٢٤٣).

علـى قتل الجماعة لواحـدٍ، وهذا يقتضـي الاتفاق المسبق بيـن الشركاء المباشريـن في ارتكاب جريمة القتل.

أما التمالؤ على القتل فَيُعرَّف على أنه: التعاقد والاتفاق على القتل، مع قصد كل واحد منهم القتل في نفسه، وإن لم يباشره إلا أحدهم، لكن بحيث إذا لم يباشره هذا لم يتركه الآخر[١].

تعريـف التمالؤ فـي الاصطلاح القانوني: يعني التمالؤ في الاصطـلاح القانوني: الاتفاق، أي انعقـاد إرادتين أو أكثر علـى ارتكاب الجريمة، وهو بهذا يفترض عرضًا من أحد الطرفين صادفه قبـول من طـرف أو أكثر على ذلك، أي أن قوام التمالؤ اتفاق إرادتيـن أو أكثر على ارتكاب جريمة معينـة، أيـا كانت وسيلة التعبير عن هـذه الإرادة، قولًا أو كتابةً أو إيمـاءً[٢]. أي أن التمالؤ يقتضي الاتفـاق السابق بين الشـركاء المباشرين على ارتكاب الجريمة، بمعنى أنهم يقصدون جميعاً قبل ارتـكاب الحادث الوصـول إلى تحقيق غرض معين، ويتعاونون أثناء وقـوع الحادث على إحداث ما اتفقوا عليه، فإذا اتفق شخصان على قتل ثالث، ثم ذهبا لتنفيذ الجريمة فضربه أحدهما بسكين فقطـع إصبع يده، وذبحه الثاني، فإنهمـا يعتبران متمالآن على جريمة القتل، وكلاهما مسؤول عن القتل لهذا التمالؤ.

الاشتـراك في القتـل عن طريق التمالؤ: تعد صورة قتل الجماعـة لواحد[٣] أهم الصور التي ذكرهـا الفقهـاء في مسألة القتل بالتمالـؤ، إلا أنهم اختلفوا في حكم قتـل الجماعة بالواحد، على ثلاثة أقوال:

القـول الأول: وجـوب قتـل الجماعـة بالواحد. وهـو مذهب الأئمـة الأربعة مـن الحنفية[٤]،

(١) انظر: الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٢٤٥/٤)، الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣٨٥/٢)، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، عام النشر: ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م.

(٢) انظر: حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٧٢).

(٣) شرط قتل الجماعة بالواحد: أن يكون فعل كل واحد منهم صالحا للقتل به. أي إذا كان كل واحد منهم لو انفرد بفعله وجب عليه القصاص. انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٧/٦)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٦٠/٣)، البهوتي، الروض المربع (٣١٨/٣)، ابن قاسم، عبد الرحمن بن محمد، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (١٧٩/٧)، ط١، ١٣٩٧ه، (ب.ن).

(٤) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٣٧٤/٥)، السرخسي، المبسوط (١٢٦/٢٦)، الزيلعي، تبيين الحقائق (١١٤/٦)، البابرتي، العناية شرح الهداية (١٤٣/١٠)، العيني، البناية (١٢٤/١٣)، ابن نجيم، البحر الرائق (٤٥٣/٨).

والمالكيــة[1]، والشافعيــة[2]، والحنابلة[3]. وهو مروي عن عمر بــن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وعبــد الله بــن عباس، والمغيــرة بن شعبة رضي الله تعالــى عنهم. وسعيد بــن المسيب، والحسن البصري، وعطاء، وقتادة، من التابعين[4]. والثوري، والأوزاعي، والليث، وإسحاق، وأبو ثور[5].

القــول الثاني: أنه لا قصاص على واحد من الجماعة بحال، وتؤخذ منهم الدية بالسوية، وبه قال: ربيعة بن أبي عبد الرحمن[6]، وهو رواية عن الإمام أحمد[7]، وهو مذهب داود بن علي، وأهل الظاهر[8]، واختاره ابن المنذر[9].

القــول الثالث: للولي أن يقتل به من الجماعة واحدًا يرجع فيه إلى خياره، ويأخذ من الباقين قسطهــم مــن الدية، وهو مروي عــن معاذ بن جبل، وعبــد الله بن الزبير رضــي الله عنهما، ومن

---

(١) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٥/٢)، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الكافي في فقه أهل المدينة (١٠٩٨/٢)، تحقيق، محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٠٠ه-١٩٨٠م، الباجي، أبو الوليد سليمان بن خلف، المنتقى شرح الموطأ (١١١/٧)، الناشر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط١، ١٣٢٢ه، القرافي، الذخيرة (٣١٩/١٢)، المؤَّاق، التاج والإكليل لمختصر خليل (٣٠٦/٨)، الحطّاب الرُّعَيْني، أبو عبد الله محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٢٤١/٦)، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢ه-١٩٩٢م، الخرشي، شرح الخرشي على مختصر خليل(١٠/٨)، الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢٤٥/٤).

(٢) انظر: الشافعي، محمد بن إدريس، الأم (٢٤/٦)، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م، الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، الشيرازي، المهذب (١٧٣/٣)، الرُّوياني، أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي،(٢٥/١٢)، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، البغوي، محيي السنة الحسين بن مسعود، التهذيب في فقه الإمام الشافعي(٢٥/٧)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، الدَّميري، كمال الدين محمد بن موسى، النجم الوهاج في شرح المنهاج، (٣٦٨/٨)، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م، الهيتمي، تحفة المحتاج (٤٠٦/٨)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٤٥/٥)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٤٧/٧).

(٣) انظر: ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني (٤٩٠/١١)، ابن قدامة، شمس الدين عبد الرحمن بن محمد، الشرح الكبير على المقنع (٤٣/٢٥)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٦)، ابن مفلح، برهان الدين، المبدع (٢٠٢/٧)، المرداوي، الإنصاف (٤٣/٢٥)، البهوتي، كشاف القناع (٢٢٧/١٣)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٦٠/٣).

(٤) انظر: ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، الإشراف على مذاهب العلماء (٣٥٥/٧)، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات العربية المتحدة، ط١، ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م، الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١).

(٥) انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء (٣٥٥/٧)، ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستذكار (١٥٧/٨)، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.-٢٠٠٠م، ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١).

(٦) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٥/٢)، الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، ابن عبد البر، الاستذكار (١٥٧/٨).

(٧) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٧)، المرداوي، الإنصاف (٤٣/٢٥).

(٨) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، ابن عبد البر، الاستذكار (١٥٧/٨).

(٩) انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء (٣٥٤/٧).

التابعين: قول ابن سيرين، والزهري[1].

أدلة القول الأول: استدل جمهور الفقهاء على وجوب قتل الجماعة بالواحد بأدلة منها:

الدليل الأول: قولـه تعالى[2]: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٩).

وجـه الدلالـة: أن سبب الحياة أنه إذا علـم القاتل بوجوب القصاص عليـه إذا قتل كف عن القتـل، فحي القاتـل والمقتول، فلو لم تقتص من الجماعة بالواحد، لمـا كان في القصاص حياة، ولـكان القاتـل إذا هم بالقتل شارك غيـره فسقط القصاص عنهما وصار رافعـا لحكم النص[3]، فـلأن القاتـل إذا علم أنه متى قَتَل قُتِل به؛ انكَفَّ به، فلو لم يشرع القِصاص في الجماعة بالواحد، لَبَطَلَت الحكمة في مشروعية القِصاص[4].

الدليـل الثانـي: وروى أبـو شريح الكعبـي رضي الله عنـه[5] أن النبي ﷺ قال: «ثـم أنتم يا خزاعـة قد قتلتم هذا القتيل من هذيـل، وأنا والله عاقله، فمن قتل بعده قتيلا فأهله بين خيرتين: إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا العقل»[6].

وجه الدلالة: أن هذا الخبر وارد في قتل الجماعة لواحد لأنه قال: «ثم أنتم يا خزاعة قد قتلتم هـذا القتيـل من هذيل» ثم قال: «فمـن قتل بعده قتيلا « ومن ينطلق علـى الجماعة كانطلاقه على الواحد ثم قال: «فأهله بين خيرتين إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا العقل» فدل على قتل الجماعة بالواحد؛ لأن الحكم إذا ورد على سبب، لم يجز أن يكون السبب خارجا من ذلك الحكم[7].

---

(١) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١).

(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، البهوتي، كشاف القناع (٢٢٧/١٣).

(٣) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).

(٤) انظر: البهوتي، كشاف القناع (٢٢٧/١٣).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).

(٦) أخرجه الشافعي في الأم (١٠/٦)، والإمام أحمد في مسنده (١٣٧/٤٥) برقم (٢٧١٦٠)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م، وأبو داود في السنن، كتاب الديات، باب ولي العمد يرضى بالدية، (٥٥٦/٦) برقم (٤٥٠٤)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، والترمذي في الجامع، أبواب الديات عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في حكم ولي القتيل في القصاص والعفو، (٧٦/٣) برقم (١٤٠٦) وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح»، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م، والطحاوي في شرح معاني الآثار (١٧٤/٣) برقم (٤٩٩٢)، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار محمد سيد جاد الحق)، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د. يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م، والطبراني في المعجم الكبير (١٨٦/٢٢) برقم (٤٨٦)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، دار النشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة، والدارقطني في السنن، كتاب الحدود والديات وغيره، (٨٥/٤) برقم (٣١٤٥)، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤ م. بإسناد صحيح.

(٧) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢).

الدليـل الثالث: مـا روى سعيد بن المسيب[1] أن عمر بن الخطـاب رضي الله عنه قتل سبعة أنفس من أهل صنعاء قتلوا رجلًا. وقال: « لو تمالأ فيه أهل صنعاء لقتلتهم»[2].

ونوقش: بأن هذا تغليظ من عمر رضي الله عنه[3].

الدليل الرابع: وعن علي رضي الله عنه[4]، أنه قتل ثلاثة قتلوا رجلا[5].

الدليل الخامس: وعن ابن عباس رضي الله عنهما[6] أنه قتل جماعة بواحد[7].

الدليل السادس: وعن المغيرة[8] أنه قتل سبعة بواحد[9].

الدليـل السابع: الإجماع: ولم يعلم لهؤلاء الصحابـة رضي الله عنهم في عصرهم مخالف، فكان إجماعًا[10].

ونوقش: بأنـه قد ثبت الخـلاف عن ابن الزبيـر في أنه لا يقتـل اثنان بواحـد، فكيف يكون

---

(١) انظر: السرخسي، المبسوط (١٢٧/٢٦)، ابن مودود، الاختيار (٢٦/٥)، الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١١٦/٧)، الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢)، الشيرازي، المهذب (١٧٣/٣)، ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٦).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ، كتاب العُقول، باب ما جاء في الغيلة والسحر (٨٧١/٢) برقم (١٣)، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، العربي، بيروت، ١٤٠٦ه-١٩٨٥م، وعن مالك الشافعيُّ في الأم (٢٤/٦)، وعبد الرزاق في المصنف، كتاب العُقول، باب النفر يقتلون الرجل، (٢٠٤/٩) برقم (١٧٣١٩)، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، ط٢، ١٤٣٧ه-٢٠١٣م، وابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، الرجل يقتله النفرُ، (٢١٦/١٥) برقم (٢٩٥٠٧)، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، الناشر: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ط١، ١٤٣٦ه-٢٠١٥م، والدارقطني في السنن، كتاب الحدود والديات وغيره (٢٧٩/٤) برقم (٣٤٦٣)، والبغوي في شرح السنة، كتاب القصاص، باب قتل الجماعة بالواحد (١٨٢/١٠، ١٨٣) برقم (٢٥٣٥)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م.

ورواه البخاري في صحيحه معلقًا بلفظ آخر، كتاب الديات، باب إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم، (٨/٩)، قال البخاري: وقال لي ابن بشار حدثنا يحيى عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن غلامًا قتل غيلة فقال عمر:» لو اشترك فيها أهل صنعاء لقتلتهم».

(٣) انظر: الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٦)،

(٤) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢)، ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٦)،

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، الرجل يقتله النفر، (٢١٧/١٥) برقم (٢٩٥١٠) بسنده عن سعيد بن وهب قال: خرج رجالٌ سَفْرٌ فصحبهم رجل فقدموا وليس معهم، قال: فاتهمهم أهله، فقال شريح: شهودكم أنهم قتلوا صاحبكم، وإلا حلفوا بالله ما قتلوه، فأتوا بهم عليًّا وأنا عنده، ففرق بينهم فاعترفوا، فسمعت عليا يقول: «أنا أبو الحسن القرم فأمر بهم فقتلوا».

(٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢)، ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١)،

(٧) رواه عبد الرزاق في المصنف، كتاب العقول، باب النفر يقتلون الرجل، (٢٠٦/٩) برقم (١٩٣٢٥) عن عكرمة، عن ابن عباس قال: «لو أن مائة، قتلوا رجلا قتلوا به».

(٨) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢)، ابن قاسم، حاشية الروض المربع (١٨٠/٧).

(٩) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الديات، الرجل يقتله النفر، (٢١٨/١٥) برقم (٢٩٥١٣).

(١٠) انظر: ابن مودود، الاختيار (٢٦/٥)، الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١١٦/٧)، القرافي، الذخيرة (٣١٩/١٢)، ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١).

إجماعًا، وإذا اختلف أصحاب النبي ﷺ في شيء فسبيله النظر[١].

ويجاب: بأن قول ابن الزبير ليس لمثله أن يعارض قول عمر رضي الله عنه، ولا يقدح في إجماع الصحابة على قول عمر، فكيف وقد انضاف إليه قول علي وابن عباس رضي الله عنهم، فيكون الإجماع قد ثبت، ومن ثم لا عبرة بقول ابن الزبير أحد صغار الصحابة، في مقابلة قول كبار الصحابة عمر وعلي رضي الله عنهما.

الدليل الثامن: ومن جهة القياس أن هذا حد وجب للواحد على الواحد فوجب للواحد على الجماعة كحد القذف، ويفارق الدية، فإنها تتبعض، والقصاص لا يتبعض[٢].

الدليل التاسع: ولأن القصاص لو سقط بالاشتراك، أدى إلى التسارع إلى القتل به، فيؤدي إلى إسقاط حكمة الردع والزجر[٣]؛ لأنه لو لم يجب القصاص عليهم جعل الاشتراك طريقا إلى إسقاط القصاص وسفك الدماء[٤]، ولأدى أيضًا إلى سد باب القصاص وإبطال الحكمة التي وقعت الإشارة إليها بالنص[٥]. ذلك أن القصاص شرع لصيانة الدماء عن الإراقة، فلو منعناه عند الاشتراك استعان كل من أراد إهلاك عدوه بغيره في قتله؛ لإسقاط القصاص؛ فكان ذريعة لإراقة الدماء[٦].

الدليل العاشر: ولأن قتل النفس أغلظ من هتك العرض بالقذف فلما حد الجماعة بقتل الواحد، كان أولى أن يقتلوا بقتل الواحد[٧].

الدليل الحادي عشر: ولأن كل واحد من الجماعة ينطلق اسم القتل عليه فوجب أن يجري عليه حكمه كالواحد[٨].

الدليل الثاني عشر: ولأن ما وجب في قتل الواحد لم يسقط في قتل الجماعة كالدية[٩].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول على أنه لا يقتص من الجماعة بقتلهم الواحد، وإنما تؤخذ منهم الدية، بأدلة منها:

الدليل الأول: قال تعالى[١٠]: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ ﴾

(١) انظر: ابن المنذر، الإشراف على مذاهب العلماء (٣٥٥/٧).
(٢) انظر: الباجي، المنتقى شرح الموطأ (١١٦/٧)، ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١).
(٣) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩١/١١)،
(٤) انظر: الشيرازي، المهذب (١٧٣/٣، ١٧٤).
(٥) انظر: السرخسي، المبسوط (١٢٧/٢٦).
(٦) انظر: البغوي، التهذيب (٢٥/٧).
(٧) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢).
(٨) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢).
(٩) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢).
(١٠) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧٦/٦).

(البقرة:١٧٨)، وقال عز وجل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة:٤٥).

وجه الدلالة: أن ظاهر الآيات يقتضي أن لا تقتل بالنفس أكثر من نفس، ولا بالحرِّ أكثر من حرٍّ[١].

الدليل الثاني: ولقوله عز وجل: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

وجه الدلالة: أن من السرف قتل الجماعة بالواحد[٢].

ونوقش: يريد أن لا يقتل الولي غير قاتل مولاه، على أن قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾؛ يقتضي أن يكون سلطانه في الجماعة كسلطانه في الواحد، فصارت الآية دليلا للقول بقتل الجماعة بالواحد[٣].

أدلة القول الثالث: استدل أصحاب هذا القول على أنه يقتص من واحد من الجماعة، يختاره ولي المقتول، بأدلة منها:

الدليل الأول: لأن الله تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقال عز وجل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ (المائدة: ٤٥).

وجه الدلالة: مقتضى الآيتين أنه لا يؤخذ بالنفس أكثر من نفس واحدة[٤].

ونوقش: بأن «الحر»، «النفس»، مستعملان في الجنس لأن النفس تنطلق على النفوس، والحر ينطلق على الأحرار[٥]. إذ لا دلالة فيه على اعتبار الوحدة في النفس بل فيه مجرد مقابلة جنس النفس بجنس النفس، والمقصود منه الاحتراز عن أن تُقتص النفس بغير النفس[٦].

الدليل الثاني: ولأن كل واحد منهم مكافئ له، فلا تستوفى أبدال بمبدل واحد، كما لا تجب ديات لمقتول واحد[٧].

ونوقش: بأن القول بأن دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة غير صحيح؛ لأن حرمة الواحد كحرمة الجماعة لقول الله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ (المائدة: ٣٢) فوجب أن يكون القود فيهما واحدا، وليس يوجب قتل الجماعة

---

(١) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).
(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).
(٣) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٩/١٢).
(٤) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١).
(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٨/١٢).
(٦) انظر: ابن الهمام، فتح القدير (٢٤٤/١٠)، ابن نجيم، البحر الرائق (٣٥٥/٨).
(٧) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١).

بالواحد، أن تقتل الواحد بالجماعة[١].

الدليل الثالث: ولأن التفاوت في الأوصاف يمنع، بدليل أن الحرَّ لا يؤخذ بالعبد، والتفاوت في العدد أولى[٢]. لأن زيادة الوصف إذا منعت من القود حتى لم يقتل حر بعبد، ولا مسلم بكافر، كان زيادة العدد أولى أن تمنع من القود، فلا يقتل جماعة بواحد[٣].

ونوقش: بأن لما منع زيادة الوصف من القود كان أولى أن يمنع من زيادة العدد، فالفرق بينهما أن زيادة الوصف منعت من وجود المماثلة في الواحد فلم تمنع في الجماعة، كما أن زيادة الوصف في القاذف تمنع من وجوب الحد عليه، فإن زيادة العدد لا يمنع من وجوب الحد عليهم[٤].

الدليل الرابع: ولأن للنفس بدلين قود ودية، فلما لم يجب على الاثنين بقتل الواحد ديتان لم يجب عليهما قودان[٥].

ونوقش: بأن القول بأنه لما لم تستحق بقتله ديتان لم تستحق به قودان، فعنه جوابان:

أحدهما: أن الدية تتبعض فلم يجب أكثر منها، والقود لا يتبعض فعم حكمه كسرقة الجماعة لما أوجبت غرما يتبعض، وقطعا لا يتبعض اشتركوا في غرم واحد وقطع كل واحد منهم.

والجواب الثاني: أن القود موضوع للزجر والردع فلزم في الجماعة كلزومه في الواحد، والدية بدل من النفس فلم يلزم فيها إلا بدل واحد، فإذا ثبت قتل الجماعة بالواحد: كان الولي فيه بالخيار بين ثلاثة أحوال: إما أن يقتص من جميعهم أو يعفوا عن جميعهم، إلى الدية فتسقط الدية الواحدة بينهم على أعدادهم، أو يعفو عن بعضهم، ويقتص من بعضهم، ويأخذ ممن عفى عنه من الدية بقسطه[٦].

القول الراجح:

والذي يظهر لي هو رجحان القول الأول قول المذاهب الأربعة من وجوب قتل الجماعة بالواحد، وذلك لوجوه:

أحدها: أن الاحتياط للدماء المسفوكة ظلما يقتضي أخذ الجميع بالواحد.

والثاني: أن قتل الجماعة بالواحد هو الذي يتوافق مع المصالح الشرعية.

والثالث: ولأن قتل الجماعة بالواحد فيه سد للذريعة، ومنع للتعاون على الإثم والعدوان.

والرابع: أنه وإن كان مقتضى القياس أن لا يقتل الجماعة بالواحد لعدم المساواة ظاهرًا،

---

(١) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٩/١٢).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٠/١١)،

(٣) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).

(٤) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٩/١٢).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٧/١٢).

(٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٩/١٢).

إذ النفس الواحدة تؤخذ بمثلها، إلا أن الحنفية القائلين بذلك أوجبوا قتل الجماعة بالواحد استحسانًا؛ لأنه لو لم نوجب القصاص على الجماعة بقتل الواحد لأدى إلى سد باب القصاص وإبطال الحكمة منه.

والخامس: أن هذا القول هو سنة عمر رضي الله عنه الواجبة الاتباع، فكيف ومعه قول علي، وابن عباس رضي الله عنهم، وإن كان قوله لا يحتاج للاعتضاد بقول صحابي آخر، ولا يعارض بقول معاذ أو ابن الزبير رضي الله عنهم -على فرض ثبوته عنهما-، فقوله رضي الله عنه أرجح، وأقوى، وأقوم، وأهدى سبيلًا.

قال ابن كثير (ت٧٧٤ هـ): «وقول عمر هذا: هو الذي استقرت عليه مذاهب أهل العلم قاطبة، إلا قولًا عن بعضهم: أن الولي يقتل واحدا، ويأخذ بقية الدية من الباقين»[(١)].

الفرع الثاني

الاشتراك في الجريمة عن طريق التوافق

التوافق في اللغة: يدور معنى التوافق في اللغة حول الملاءمة، والموافقة، والاتساق.

يقال: وافقت فلانًا: صادقته، كأنهما اجتمعا متوافقين، ووافقت فلاناً على أمر كذا، أي: اتفقنا عليه معًا. واتفق الشيئان: تقاربا وتلاءما[(٢)].

التوافق في الاصطلاح: لا يخرج عن معناه اللغوي فهو يعني التطابق والتماثل في الأفكار والرغبات.

والتوافق في اصطلاح الفرضيين: أن يوجد عددان: كبير وصغير، والكبير لا ينقسم على الصغير، ولكنهما معا يتفقان في جزء من الأجزاء، أي يقبلان القسمة على عدد معين، كالأربعة والستة، فكلاهما يقبل القسمة على الاثنين، وهذه العلاقة بين العددين هي التي تُسمى بالتوافق[(٣)].

---

(١) مسند الفاروق (٢٦٩/٢)، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، ط دار الفلاح، القيوم، مصر، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

(٢) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين (٢٢٥/٥، ٢٢٦)، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال، الأزهري، تهذيب اللغة (٢٥٧/٩)، الجوهري، الصحاح (١٥٦٧/٤)، ابن فارس، مقاييس اللغة (١٢٨/٦)، ابن منظور، لسان العرب (٣٨٢/١٠). مادة (و ف ق).

(٣) انظر: الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات (ص٦٩)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م، وفيها:» توافق العددين: ألا يعد أقلهما الأكثر، ولكن يعدهما عددٌ ثالث، كالثمانية مع العشرين، يعدهما أربعة، فهما متوافقان بالربع؛ لأن العدد العادّ مخرجٌ الوَفْق».ا.ه، ابن قاسم، عبد الرحمن النجدي، حاشية الرحبية في علم الفرائض، (ص٦٢)، ط٥، ١٤١٠ه-١٩٨٩م، (ب.ن)، البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية (ص٦٣)، الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤ه-٢٠٠٣م.

التوافق في الاصطلاح القانوني:

هـو عبارة عن: « قيام فكـرة الإجرام بعينها عند كل من المتهمين، أي توارد خواطرهم على الإجرام، واتجاه خاطر كل منهم اتجاها ذاتيًّا إلى ما تتجه إليه خواطر سائر أهل فريقه، من تعمد إيقاع الأذى بالمجني عليه»[1].

وعليه فالتوافق في القانون هو مجرد اتجاه الإرادات نحو موضوع واحد دون أن تتلاقى، فهي إرادات مستقلة تسير في ذات الاتجاه، وصادرة عن بواعث خاصة بها.

والتوافـق على هذا النحو يتميز عن التمالؤ في أنه لا يتطلب اتفاقًا مسبقًا، بل يحدث الاتفاق عفوًا دون ترتيب، في حين أن التمالؤ يقتضي اتفاقًا مسبقًا بين المشتركين في تنفيذ الجريمة.

ويتضـح من ذلك أنه فـي حالة التوافق يُسأل كلُّ شريك عن نتيجـة فعله فقط، ولا يُسأل عن نتيجـة فعل غيره، كشخصين ضربا ثالثاً فقطع أحدهما يـده وقطع الثاني رقبته، فَيُسأل الأول عن القطع، ويسأل الثاني عن القتل.

والتوافـق معنـاه أن تتجـه إرادة المشتركين في الجريمـة إلى ارتكابهـا دون أن يكون بينهم اتفـاق سابق، بـل يعمل كل منهم تحـت تأثير الدافع الشخصـي والفكرة الطارئـة، كما هو الحال فـي المشاجـرات التي تحدث فجـأة، فيتجمع لها أهـل المتشاجرين دون اتفـاق سابق، ويعمل كل منهـم بحسـب ما تمليه عليه رغبته الذاتية وفكرته الطارئة، ففي هذه الحالة وأمثالها يقال إن بين المشتركين توافقاً، ولكن كلاً منهم لا يسأل إلا عن فعله فقط، ولا يتحمل نتيجة فعل غيره.

ومثالـه أيضًـا: إذا طرأت لشخص فكرة قتل شخص معين، وخطرت لشخص آخر فكرة قتل ذلك الشخص بعينه أيضًا- دون أن تكون بينهما صلةٌ، ودون أن تنعقد إرادتهما على تنفيذ الجريمة معًا-، ثم نفذ أحدهما عزمه، فلا يعد الثاني شريكًا له في جريمته، حتى إنهما لو نفذا الجريمة في الوقت نفسه، فإن كلا منهما يعد فاعلًا لجريمة مستقلة عن الآخر.

الفرع الثالث

الاشتراك في الجريمة عن طريق التعاقب

التعاقـب فـي اللغة: هو تأخير الشيء وإتيانه بعد غيره. وعَقِـبُ كل شيء، وعَقْبُه، وعاقِبته، وعاقِبه، وعُقْبَتُهُ، وعُقْباه، وعُقْبانه: آخره. وجئتُك عقب قدومه: أي بعده. وكل شيء جاء بعد شيء، وخلفه، فهو عقبه. ويعتقبون الليل أثلاثا: أي يتناوبونه في القيام إلى الصلاة. والتعاقب: الوِرْدُ مرةً بعـد مرةٍ. والتعاقب والاعتقاب: التداول. والعقيب: كل شـيء أعقب شيئا. وهما يتعاقبان ويعتقبان

(١) حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، (ص٤٧٣)، وقد نسب هذا التعريف إلى محكمة النقض المصرية في بعض أحكامها.

أي إذا جاء هذا، ذهب هذا[1].

التعاقب في الاصطلاح: لا يخرج عن معناه اللغوي من كونه يعني إتيان شيء بعد شيء، بأن يعتقب شيئان، ويخلف أحدهما الآخر، فإذا جاء أحدهما ذهب الآخر، وهذا يقتضي ألا يجتمع الشيئان معًا: أي المعاقِب والمعاقَب.

أما التعاقب على الجريمة فيعني: تناوب أكثر من شخص على ارتكاب الجريمة، بأن يأتي أحدهم بفعل، ثم يتلوه آخر بفعل آخر مستقل، دون أن يكون بينهم اتفاق مسبق.

أي أنهم يرتكبون الفعل منفردين على التعاقب لا مجتمعين كما هو الحال فى القتل على الاجتماع، ليس ثمة توافق ولا تمالؤ بين الفاعلين.

حكم القتل على التعاقب: إذا قام أكثر من شخص بقتل واحد فإن كلاً منهم يعتبر قاتلاً له إذا كان فعل كل منهم يمكن تميزه وكان على انفراده له دخل فى إحداث الوفاة، وإذا جرحه أحدهم جرحًا وجرحه الآخر عشر جراحات، فكلاهما مسؤول عن قتله عمدًا ولا عبرة بكثرة الجراحات ما دام كل جرح له أثره فى إحداث، الوفاة ولأن الإنسان قد يموت بجرح واحد ولا يموت بجراحات كثيرة. وإذا كان فعل أحدهم لا دخل له فى إحداث الوفاة، فإنه يسأل فقط عن الجرح أو الضرب ويسأل الباقون عن القتل. وإذا شفي من الجراح التى أحدثها أحدهم ومات من جراح الباقين، كان كلّ مسؤولاً عن نتيجة فعله، فمن برئت جراحه التى أحدثها سئل عن الجراح، ومن لم تبرأ جراحه سئل عن القتل إذا كان لجراحه دخل فى الموت.

والحاصل أنه إذا كان فعل الأول أزهق روح المجني عليه، ثم أتى الثاني وضرب عنقه، فإن القاتل هو الأول، وهو الذي يجب عليه القصاص. بخلاف ما إذا لم يزهق الأول حياة المجني عليه، ثم يأتي الآخر فيضرب عنقه، فيكون هذا الثاني هو القاتل الذي يجب عليه القصاص. وأما إذا كان فعلُ الجاني الأول يفضي إلى الموت لا محالة، إلا أن جنايته لم تخرج المجني عليه من الحياة، بل تبقى حياته مستقرة، ثم يأتي آخر ويضرب عنقه، فإن القاتل هو الثاني؛ لأنه فوت حياة مستقرة، فيقتص منه دون الأول[2].

ومن أمثلة التعاقب على القتل: إذا قطع شخص يد رجل من الزند، ثم جاء آخر فقطع الذراع

---

(١) انظر: الفراهيدي، العين (١٧٩/١)، ابن سيدة، المحكم والمحيط الأعظم (٢٣٧/١)، ابن فارس، مقاييس اللغة (٧٧/٤)، ابن منظور، لسان العرب (٦١١/١)، مادة (ع ق ب).

(٢) انظر: ابن نجيم، البحر الرائق (٣٣٦/٨)، الحدادي، الجوهرة النيرة (١٢٢/٢)، ابن عابدين، حاشية رد المحتار (٥٤٤/٦، ٥٤٥)، النفزي القيرواني، عبد الله بن أبي زيد، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، (٧٥/١٤، ٧٦)، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م، القرافي، الذخيرة (٢٧٧/١٢)، ابن عرفة، محمد بن محمد الورغمي التونسي، المختصر الفقهي (١١/١٠)، تحقيق: د. حافظ عبد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتور للأعمال الخيرية، ط١، ١٤٣٥هـ ٢٠١٤م، الشيرازي، المهذب (١٧٤/٣)، الجويني، نهاية المطلب (٧٠/١٦)، البغوي، التهذيب (٢١٧/٧)، النووي، روضة الطالبين (١٤٤/٩، ١٤٥)، ابن قدامة، المغني (٥٠٦/١١، ٥٠٧)، ابن مفلح، الفروع (٣٥٨/٩، ٣٥٩)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٨٥/٦، ٨٦).

مـن المرفق، ثم مات المقطـوع. ومحل الخلاف في المسألة: إذا كان قطـع الثاني قبل برء القطع الأول: أمـا إن كان بعـد برئه: فالقاتل هو الثاني بلا خلاف، فقد اختلـف الفقهاء في هذه الصورة ونحوها، من تعاقب الجناة بأفعال جرمية مختلفة على شخص واحد، وذلك على قولين:

القول الأول: أن القصاص على الثاني. وهو مذهب الحنفية[١].

القـول الثانـي: أن القصاص على الاثنيـن جميعًا. وهو مذهـب المالكيـة[٢]، والشافعية[٣]، والحنابلة[٤]، وبه قال زفر من الحنفية[٥].

أدلـة القـول الأول: استدل أصحـاب القول الأول بـأن القصاص على الثانـي إذا تعاقبا على جناية، بأدلة منها:

الدليـل الأول: أن الموت حصـل وليس للجرح الأول أثر في النفـس، فلم يجب القصاص في النفس على الأول كما إذا اندمل الجرح الأول[٦].

الدليـل الثانـي: ولأنه إذا اندمل جاز أن يتبعض فيموت لسرايتهـا وباتصال الألم منها، وإذا زال موضـع الجراحـة لم يعـد أبدا، فإذا لم يجـب القصاص إذا قطع اليد بعد البـرء فهذه أولى. ولا يلـزم إذا ضربه رجل بعصا وآخر بسيف فمات منهمـا أن القصاص عليهما، وإن كان الضارب بالعصـا لا أثـر لفعله، لأنا لا نسلم هذا، بل نقول: إن الضـرب بالعصا لا يوجب القصاص وإن كان

---

(١) انظر: القدوري، التجريد (٥٦١٢/١١)، السرخسي، المبسوط (١٧٠/٢٦)، الكاساني، بدائع الصنائع (٣٠٤/٧).

(٢) انظر: القاضي عبد الوهاب المالكي، عيون المسائل (ص٤٣٢)، دراسة وتحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م، وفصَّل فيها القاضي عبد الوهاب أنه إذا قطع كف غيره من الكوع عمدًا، ثمّ قطع آخر باقي اليد من المرفق، ثمّ مات المقطوع: فإن عاش بعد القطع الأوّل، وأكل وشرب ولم يندمل حتّى جاء الآخر، فقطعه من المرفق فمات في الحال، فالثّاني هو القاتل وحده فيقتل. وإن كان عاش بعد الثّاني وأكل وشرب أيامًا، ثمّ مات فللأولياء أن يقسموا على أيهما شاءوا أنّه مات من قطعه فيقتلونه؛ لأنّه لا يقتل بالقسامة أكثر من واحد. وقال أشهب: يقسمون على الجميع أنّه مات من قطعهما، ويختارون واحدًا يقتلونه. وإن كان حين قطع الأوّل قطع الثّاني ومات في الحال، فهمّا جميعًا قاتلان، فيقتص منهما جميعًا.

وفي الذخيرة (٢٧٧/١٢): إن أنفذ الأول مقاتله وأجهز عليه الثاني فعند ابن القاسم يقتص من الأول ويعذر الثاني وقد أتى عظيما، وعنه أنه يقتل الثاني لأنه المزهق ويعاقب الأول. وإن قطع الأول حلقومه وبقيت فيه الحياة وقطع الثاني أوداجه وحز رأسه؛ قتل الأول: قاله أشهب لأنه لا يعيش مع قطع الحلقوم. وقال سحنون إن ضربه أحدهم بعصا وضرب الآخر عنقه؛ قتل ضارب العنق فقط، وكذلك إن قطع يده، وضرب الآخر عنقه لأنه المنفذ للمقاتل.

وفي مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها (٢٤٣/٣)، اعتنى به: أبو الفضل الدّميَاطي أحمد بن عليّ، الناشر: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧ م: «وفي «الأسدية» عن ابن القاسم فيمن أنفذ مقاتل رجل، ثم أجهز عليه رجل آخر فقتله. قال ابن القاسم: «يقتل الثاني. وقال أشهب: «يقتل الأول، ويعاقب الثاني»، وهو الصحيح، وما قاله ابن القاسم نادر». ا. ه

(٣) انظر: الشافعي، الأم (٢٥/٦)، الحاوي الكبير (١٣٦/١٢)، نهاية المطلب (١٧٤/١٦)، العزيز شرح الوجيز (١٥٤/١٠)، تحفة المحتاج (٣٩٤/٨)، نهاية المحتاج (٢٦٣/٧).

(٤) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٢/١١)، ابن مفلح، برهان الدين، المبدع (٢٠٣/٧)، المرداوي، الإنصاف (٤٨/٢٥).

(٥) انظر: السرخسي، المبسوط (١٧١/٢٦)، الكاساني، بدائع الصنائع (٣٠٤/٧).

(٦) انظر: القدوري، التجريد (٥٦١٣/١١).

له أثر[1].

ونوقش: بأن الاندمال لا يكون إلا بعد زوال الألم، والقطع لا يزيل الألم وإنما يقطع زيادته فافترقا[2].

الدليل الثالث: ولأن السراية باعتبار الآلام المترادفة التي لا تتحملها النفس إلى أن يموت، وقطع اليد يمنع وصول الألم من الأصبع إلى النفس فكان قطعا للسراية فبقيت السراية مضافة إلى قطع اليد، وصار كما لو قطع الأصبع فبرئت ثم قطع آخر يده فمات، وهناك القصاص على الثاني، كذا هذا بل أولى؛ لأن القطع في المنع من الأثر، وهو وصول الألم إلى النفس فوق البرء إذ البرء يحتمل الانتقاص، والقطع لا يحتمل ثم زوال الأثر بالبرء يقطع السراية فزواله بالقطع كان أولى وأحرى[3].

الدليل الرابع: ولأن القطع إذا حصل وصل الألم إلى النفس، وذلك الألم غير موجب للتلف، بدلالة أنه لو أوجب التلف مات في الحال، وإنما السراية تكون باتصال الألم إلى أن تتكامل في النفس فيتلف، واتصال الألم لا يجوز أن يكون مع زوال محله، كما لا يكون النماء في الأغصان مع جفاف أصلها، فلم يبق إلا أن يكون التلف مع القطع الثاني، فوجب القصاص به خاصة[4].

ونوقش: بأن انقطاع أسباب الألم لا يمنع من مساواة ما بقيت أسبابه في إضافة القتل إليهما، كما لو ضربه أحدهما بخشبة وجرحه الآخر بسيف كانا شريكين في قتله، وإن كان أثر الخشبة مرتفعا وأثر السيف باقيا[5].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب هذا القول على أنه إذا تعاقب اثنان على جناية فإنه يقتص منهما جميعًا بأدلة منها:

الدليل الأول: لأن الموت بالسراية حادث عن ألمها، وألم القطع الأول قد سرى في الحال إلى الجسد كله قبل القطع الثاني، فانتقل محله إلى القلب الذي هو مادة الحياة فإذا حدث القطع الثاني أحدث ألما ثانيا زاد على الألم الأول، فصار الموت حادثا عنهما لا عن الثاني منهما، كمن سجر تنورا بنار حمي بها ثم أخرج سجاره وسجره بأخرى تكامل حماه بهما لم يكن تكامل الحمى منسوبا إلى السجار الثاني، وإن زال السجار الأول، بل كان منسوبا إليهما، كذلك تكامل الألم في القلب لم يكن بالقطع الثاني دون الأول، بل كان بالثاني والأول[6].

---

(١) انظر: القدوري، التجريد (٥٦١٣/١١).

(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٣٦/١٢).

(٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٣٠٤/٧).

(٤) انظر: القدوري، التجريد (٥٦١٤/١١).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٣٦/١٢).

(٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٣٦/١٢).

الدليل الثاني: ولأنهما قطعان لو مات بعد كل واحد منهما وحده، لوجب عليه القصاص، فإذا مات بعدهما، وجب عليهما القصاص، كما لو كان في يدين[1].

الدليـل الثالـث: ولأن القطع الثاني لا يمنع جنايته بعده، فلا يسقط حكم ما قبله، كما لو كان فـي يدين، ولا نسلم زوال جنايته، ولا قطع سرايته، فإن الألم الحاصل بالقطع الأول لم يزل، وإنما انضم إليه الألم الثاني، فضعفت النفس عن احتمالهما، فزهقت بهما، فكان القتل بهما[2].

الدليـل الرابع: لأن السراية باعتبار الألم، والقطع الأول اتصل ألمه بالنفس، وتكامل بالثاني فكانت السراية مضافة إلى الفعلين فيجب القصاص عليهما[3].

الدليـل الخامس: ولأن الروح انزهقت عقيب فعلهما فيكـون مضافا إلى فعل كل واحد منهما ولا معتبـر بالتفـاوت في صفة الفعل ولا في مقداره كما لو قطع أحدهما أصبعا من أصابعه وجرحه الآخـر عشر جراحات نحو قطع اليد والرجل ومـا أشبه ذلك فإنه يجب القصاص عليهما إذا مات مـن ذلـك للمعنى الذي قلنا وأصحابنا قالوا: حز الرقبة قتل بيقيـن؛ لأنه لا توهم للحياة معه فأما قطع اليد فقيل يشترط أن تتصل السراية به[4].

القـول الراجح: والذي يظهر لي هو رجحان القول الثاني بأن القصاص يكون على الشريكين المتعاقبيـن جميعًـا؛ وذلك لوجوه: أحدهـا: أن السراية ناشئة عن الفعليـن، وليس عن فعل واحد، فيجب القصاص على الاثنين.

والثاني: أن القول بذلك هو الأقرب لتحقيق مقصد العدل.

والثالث: أن ضعف نفس المقتول، ومن ثم زهوق روحه، جاء نتيجة انضمام ألم القطع الثاني إلى القطع الأول.

والرابـع: ولأنـه لما لم تمكن إضافة القتل إلى واحد بعينه ولا يمكن إسقاط القصاص فوجب عليهما معًا.

المطلب الثاني

الاشتراك بالتسبب في الجريمة

يقتضـي الاشتراك بالتسبب وجود جان أو أكثر باشر تنفيذ الجريمة، إلا أن علاقة المتسبب بالجريمة هي علاقـة غير مباشرة، لتوسط إرادة المباشر للجريمة بين المتسبب والجريمة. ومن ثـم فإن الشريك بالتسبب يقوم بدور ثانوي في تنفيذ الجريمـة إذا ما قورن بالدور الرئيسي الذي

(١) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٣/١١).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٩٣/١١).

(٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٣٠٤/٧).

(٤) انظر: السرخسي، المبسوط (١٧١/٢٦).

يقوم به المباشر للجريمة، ولذلك كان الاشتراك بالتسبب غير متصور استقلالا عن وجود مباشرة للجريمة. إذا لابد من قيام الشريك بالتسبب بعملٍ ما، أو نشاطٍ ما، مرتبط بالجريمة، على وجه تتوافر به ماديات الاشتراك بالتسبب. ويتنوع الاشتراك بالتسبب في الجريمة إلى بعض الوسائل التي يغلب أن يتخذها الاشتراك بالتسبب، ومن هذه الصور المعاونة (الإعانة) على ارتكاب الجريمة.

الإعانة على ارتكاب الجريمة: تظهر صورة الإعانة على ارتكاب الجريمة في أمثلة متعددة ذكرها الفقهاء، ومن أشهر تلك الصور: أن يمسك الرجل رجلًا ليقتله آخر. وصورتها في رجل أمسك رجلا حتى قتله آخر فعلى القاتل القود، فأما الممسك فإن كان القاتل يقدر على القتل من غير إمساك، أو كان المقتول يقدر على الهرب بعد الإمساك فلا قود على الممسك بالإجماع. وأما إن كان القاتل لا يقدر على القتل إلا بالإمساك، وكان المقتول لا يقدر على الهرب بعد الإمساك؛ فقد اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على قولين:

القول الأول: لا يقتص من الممسك وإنما يُعزّر، وعلى القاتل القصاص. وهو مذهب الحنفية[1]، والشافعية[2]، والحنابلة[3].

القول الثاني: أنه يجب القصاص على القاتل والممسك كليهما، إذا كان الإمساك بقصد القتل. وهو مذهب المالكية[4]، ورواية عند الحنابلة[5].

أدلة القول الأول: استدل أصحاب هذا القول على أن القصاص على القاتل ولاشيء على الممسك، بأدلة منها:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ (البقرة:١٩٤).

---

(١) انظر: الشيباني، محمد بن الحسن، الحجة على أهل المدينة (٤٠٣/٤)، رتب أصوله وصححه وعلق عليه: السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عنيت بنشره: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن، الناشر: عالم الكتب – بيروت، ط٣، ١٤٠٣ه، السرخسي، المبسوط (٧٢/٢٤) وما بعدها، ابن نجيم، البحر الرائق (٣٩٣/٨)، ابن عابدين، حاشية رد المحتار (٥٤١/٦). وتعزير الممسك عند الحنفية: أن يوجع عقوبة ويستودع في السجن.

(٢) انظر: الأم (٣٤٩/٧)، الماوردي، الحاوي الكبير (٨٣/١٢)، الشيرازي، المهذب (١٧٦/٣)، الجويني، نهاية المطلب (١٢٦/١٦)، البغوي، التهذيب (٣٧/٧)، العمراني، البيان (٣٤٢/١١)، ابن الرفعة، نجم الدين أحمد بن محمد، كفاية النبيه في شرح التنبيه (٣٥٢/١٥)، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م، الهيتمي، تحفة المحتاج (٣٨٦/٨)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٥٧/٧).

(٣) انظر: ابن قدامة، الموفق عبد الله بن أحمد، المغني (٥٩٦/١١)، ابن قدامة، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد، الشرح الكبير على المقنع (٦٣/٢٥)، الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقي (١١٢/٦)، ابن مفلح، برهان الدين، المبدع في شرح المقنع (٢٠٧/٧)، المرداوي، الإنصاف (٦٣/٢٥)، البهوتي، كشاف القناع (٢٣٧/١٣)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٦٣/٣). وتعزير الممسك عند الحنابلة: أن يُحبس حتى يموت.

(٤) انظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة (١٣١٠/٣)، القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢)، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة (١٠٩٤/٣)، القرافي، الذخيرة (٢٨٤/١٢، ٣٢١).

(٥) انظر: ابن قدامة، المغني (٥٩٦/١١)، المرداوي، الإنصاف (٦٤/٢٥).

وجه الدلالة: فلو أوجبنا على الممسك القود، كنا قد اعتدينا عليه بأكثر مما اعتدى[1].

الدليل الثاني: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال[2]: «يُقْتَلُ القاتلُ، ويُصْبر الصابرُ»[3].

وجه الدلالة: يعني يحبس لأن المصبور هو المحبوس، يريد بالحبس التأديب[4].

الدليل الثالث: وعن ابن عمر، أن النبي ﷺ قال[5]: « إذا أمسكَ الرجلُ الرجلَ، وقتله الآخر، يقتل الذي قتل، ويحبس الذي أمسك»[6].

الدليل الرابع: ولقوله ﷺ[7]: «إن من أعتى الناس على الله عز وجل من قتل غير قاتله، أو طلب بدم الجاهلية في الإسلام، أو بَصَّر عينيه في النوم ما لم تُبْصِر»[8].

وجه الدلالة: أن الممسك غير قاتل، فلا يقتص منه، فلو قتل الولي الممسك، لكان قد قتل غير قاتله[9].

الدليل الخامس: وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في رجل قتل رجلًا متعمدًا وأمسكه آخر فقال:» يقتل القاتل ويحبس الآخر في السجن حتى يموت»[10].

---

(١) انظر: العمراني، البيان (٣٤٢/١١).

(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٣/١٢)، البغوي، المهذب (١٧٧/٣).

(٣) أخرجه عبد الرزاق في المصنف، كتاب العقول، باب الذي يمسك الرجل على الرجل فيقتله، (١٦٤/٩، ١٦٥) برقم (١٩١٣١، ١٩١٣٤)، ط التأصيل، ومن طريق عبد الرزاق الدارقطنيُّ في السنن، كتاب الحدود والديات وغيره (١٦٥/٤) برقم (٣٢٦٩) عن إسماعيل بن أمية يرفع الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم. وقد صححه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٤١٦/٥)، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة – الرياض، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

(٤) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٣/١٢).

(٥) انظر: ابن قدامة، المغني (٥٩٧/١١)، المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم، العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل (ص٥٤٣)، تحقيق: أحمد بن علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣ م.

(٦) أخرجه الدارقطني في السنن، كتاب الحدود والديات وغيره (١٦٥/٤)، برقم (٣٢٧٠)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنايات: باب الرجل يحبس الرجل للآخر فيقتله، (٢٤٠/١٦) برقم (١٦١٢٢) ، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م،كلاهما من طريق إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر. وقد صوب البيهقي إرساله. وقال: «هذا غير محفوظ، وقد قيل: عن إسماعيل بن أمية عن سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ».

(٧) انظر: البغوي، المهذب (١٧٦/٣، ١٧٧)، العمراني، البيان (٣٤٢/١١)، ابن قدامة، المغني (٥٩٦/١١)، المقدسي، العدة شرح العمدة (ص٥٤٣).

(٨) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٣٠٢/٢٦) برقم (١٦٣٧٨) قال عبد الله بن أحمد: وجدت في كتاب أبي بخط يده: حدثنا علي بن عبد الله، وأكبر علمي أن أبي حدثنا عنه»، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (٢٨٣/٤) برقم (٢٣٠٣)، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الراية – الرياض، ط١، ١٤١١هـ.-١٩٩١م، والحاكم في المستدرك (٣٨٩/٤) برقم (٨٠٢٥)، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، وقال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، إلا أن يونس بن يزيد، رواه عن الزهري بإسناد آخر». كلاهما من حديث أبي شريح الخزاعي رضي الله عنه.
وقال الهيثمي في مجمع الزوائد (١٧٤/٧) برقم (١١٧٣١) تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م: «رواه أحمد، والطبراني، ورجاله رجال الصحيح» . ا. هـ

(٩) انظر: العمراني، البيان (٣٤٢/١١)، ابن قدامة، المغني (٥٩٦/١١)، المقدسي، العدة شرح العمدة (ص٥٤٣).

(١٠) رواه محمد بن الحسن في الحجة على أهل المدينة (٤٠٥/٤)، وعبد الرزاق في المصنف، كتاب العقول، باب الذي يمسك

الدليـل السادس: ولأن الإمساك سبب غيـر ملجئ، فإذا اجتمعا ولم يكـن في السبب إلجاء كالشهـود سقـط حكم السبب بوجود المباشـرة، فلما اجتمعت مع السبـب المباشرة كان الضمان على المباشر كالدافع والحافر[١].

الدليل السابع: ولأن الممسك حبسه إلى الموت، فيحبس الآخر إلى الموت، كما لو حبسه عن الطعام والشراب حتى مات، فإننا نفعل به ذلك حتى يموت[٢].

الدليل الثامن: ولأن الممسك لم يقتل، ومن ثم لا يقتل بالممسوك به[٣].

الدليل التاسع: قياسًا على من حبس امرأة ليزني بها آخر، وعلى من سقى رجلًا خمرًا، وعلى مـن أمـر رجلًا أن يفتري على رجل آخر. فمن حبس امرأة ليزني بهـا آخر، أيحدان جميعًا أو يحد الـذي فعل الفعل؟ فان كانـا محصنين أيرجمان جميعا؟ ثم من سقى رجـلًا خمرًا أيحدان جميعًا حـد الخمـر، أو يحد الشارب خاصة؟ ثم من أمر رجـلًا أن يفتري على رجل فافترى عليه، أيحدان جميعـا أم يحد القاذف خاصة؟ ينبغي لمن قال يقتـل الممسك أن يقول: يُقام الحد عليهما جميعًا في الحالات الثلاث، وهذا ليس بشيء، لا يحد إلا الفاعل، ولا يُقتل إلا القاتل[٤].

الدليـل العاشر: ولأن هذا القاتل قد يصل إلى القتـل تارة بالإمساك وتارة بالحبس، ثم ثبت أنه لو قتله بعد الحبس لم يقتل الحابس، كذلك إذا قتله بعد الإمساك لم يقتل الممسك[٥].

الدليل الحادي عشر: ولأن الإمساك غير مضمون لو انفرد فكان أولى أن لا يضمن إذا تعقبه القتل[٦].

الدليل الثاني عشر: ولأن ما لا يُضمن خطؤه لم يُضمن عَمْدُهُ، كالضرب بما لا يقتل[٧].

أدلـة القـول الثانـي: استدل أصحاب هـذا القول علـى أن القصاص على القاتـل والممسك جميعًا، بأدلة منها:

الدليـل الأول: قوله تعالـى[٨]: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ (الإسراء:٣٣).

الرجل على الرجل فيقتله، (١٦٤/٩) برقم (١٩١٣٢).

(١) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٣/١٢)، الشيرازي، المهذب (١٧٧/٣)، العمراني، البيان (٣٤٣/١١)، المقدسي، العدة شرح العمدة (ص٥٤٣).

(٢) انظر: ابن قدامة، المغني (٥٩٧/١١).

(٣) انظر: الشيباني، الحجة على أهل المدينة (٤٠٤/٤).

(٤) انظر: الشيباني، الحجة على أهل المدينة (٤٠٥/٤)، العمراني، البيان (٣٤٣/١١).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٣/١٢).

(٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٤/١٢).

(٧) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٨٤/١٢).

(٨) انظر: القاضي عبد الوهاب، االإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢).

الدليـل الثانـي: لأنه أمسكه على مـن يعلمه قاتلًا له ظلمًا بغير حق، فوجـب أن يلزمه القود، قياسًا على إذا أمسكه على نار حتى احترق، أو على سبعٍ حتى أكله[1].

ويناقش: بـأن القياس على الإمساك على النار حتى يحترق، أو علـى السبع حتى يأكله، إنما هو قياس مع الفارق، لأن الممسك في هذه الحالة هو من باشر القتل، وما النار والسبع إلا أداة في يد الممسك.

الدليل الثالث: لأنه لو لم يمسكه لم يقدر على قتله، وبإمساكه تمكن من قتله، فالقتل حاصل بفعلهما فيكونان شريكين فيه فيجب عليهما القصاص، كما لو جرحاه[2].

ويناقش: بأنـه وإن كان القتل قد حصل بفعـل القاتل والممسـك، إلا أن الممسك لم يباشر القتل، وإنما القصاص على من باشر القتل.

القول الراجح:

والـذي يظهر لي هو رجحـان القول الأول بـأن القصاص على القاتل، وأمـا الممسك فيعزر بالحبس، وذلك لوجوه:

أحدهـا: قوة أدلة هـذا القول واستناده إلى أحاديث هي نص في المسألة أن الممسك يحبس ويعزر، وهي بمجموعها تبلغ درجة الحسن على الأقل.

والثاني: قضاء علي رضي الله عنه بذلك، وهو أحد الخلفاء الراشدين المهديين.

والثالـث: أن الممسك لم يباشر القتـل، وإنما أعان عليه فقط، والقصاص إنما شرع لمقابلة نفس القاتل، بنفس المقتول.

المبحث الثالث

اجتماع علل المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة

حصول الجريمة عمومًا إما أن يكون مباشرة أو شرطًا أو سببًا: أما علة المباشرة فما تولد المـوت إما بغير واسطة كحز الرقبة، وإما بواسطة كالرمي فإنه يولد الجرح والجرح يولد السراية والسرايـة تولـد الموت، وهذا يتعلق القصاص به. وأما الشرط فهـو الذي يحصل عنده لأنه كحفر البئـر مع التردية فإن الموت بالتردية لكن الحفـر شرط وكذا الإمساك مع القتل والشرط لا يتعلق القصاص به. وأما السبب فما له أثر في التولد، وهو يشبه الشرط من وجه[3].

ووجه الحصر في هذه الثلاثة أن الفاعل لا يخلو إما أن يقصد عين المجني عليه أو لا، فإن

---

(١) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢)، القاضي عبد الوهاب، المعونة (١٣١٠/٣، ١٣١١).

(٢) انظر: المقدسي، العدة شرح العمدة (ص٥٤٣)، ابن مفلح، برهان الدين، المبدع (٢٠٧/٧).

(٣) الغزالي، الوسيط في المذهب (٢٥٩/٦).

قصـده بالفعـل المؤدي إلى الهلاك بـلا واسطة فهو المباشرة، وإن أدى إليـه بواسطة فهو السبب كالشهـادة بموجب قصاص، وإن لم يقصد عين المجني عليه بالكلية فهـو الشرط. وذلك لأن ما لـه دخل من الأفعال فـي الزهوق: إما مباشرة، وهي ما يؤثر في الهـلاك ويحصله كالجراح ففيها القصاص، وإما شرط وهو ما لا يؤثر في الهلاك ولا يحصِّله بل يحصل التلف عنده بغيره ويتوقف تأثيـر ذلك الغير عليه كالحفـر مع التردي فإنه لا يؤثر في التلـف ولا يحصله، وإنما يؤثر التخطي فـي صوب الحفرة، والمحصل للتلف التردي فيهـا ومصادمتها، لكن لولا الحفر لما حصل التلف، ولهذا سمي شرطًا. ومثله الإمساك للقاتل وهذا لا قصاص فيه، وإما سببٌ وهو ما يؤثر في الهلاك ولا يحصله[1].

لا يخلو اجتماع المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة من إحدى مراتب ثلاث:

الأولى: أن تغلب المباشرةُ التسببَ.

والثانية: أن يغلب التسببُ المباشرةَ.

والمرتبة الثالثة: اعتدال (تساوي) المباشرةِ والتسببِ[2].

وفيما يلي نتناول هذه الصور الثلاث في ثلاثة مطالب على النحو التالي:

المطلب الأول

أن تغلب المباشرة التسبب

إذا اجتمـع علـى إتلاف نفسٍ أو مـالٍ شخصان، أو أكثر، أحدهما أتلـف بفعله المباشر، والآخـر أتلـف بسبب بعيـد، ولم يكن للسبب تأثيـر قوي يؤدي إلى الإتـلاف بانفراده؛ يضاف الحكـم إلى الفاعل المباشر، دون المتسبـب. أي أن أثر فعل المباشر للجريمة قطع أثر المتسبب، وأخفـى ظهـور نتيجة فعله الإجرامـي، وبالتالي يتحمـل المباشر المسؤولية الجنائيـة كاملة، دون المتسبب الذي يتحمل جزءًا منها فحسب.

والأصل أنه إذا اجتمع المباشر والمتسبب يضاف الحكم إلى المباشر؛ لأن المباشر هو الذي يحصل منه الإتلاف مباشرة بدون واسطة، أما المتسبب فهو الفاعل للسبب المفضي إلى الإتلاف.

وأمثلة ذلك كثيرة عند الفقهاء، ومنها:

١. لو أن شـخصًا حفـر بئـرًا فـي الطريق، فألقـى فيهـا شـخص آخـر نفسـًا، أو مـالًا لغيـره، فالضمـان على الملقي لا الحافر؛ لأن الحافر متسبـب، والملقي مباشر، والمباشرة تقدم على

(١) الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢١٦/٥).

(٢) انظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة (١٠٩١/٣-١٩٤)، القرافي، الذخيرة (٢٨٢/١٢-٢٨٤)، الغزالي، الوسيط في المذهب (٢٦٢/٦، ٢٦٣)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٦/١٠-١٤٠)، النووي، روضة الطالبين (١٣٣/٩-١٣٥)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٢٠/٥).

التسبب[1]؛ لأنه في هذه الحالة اجتمع المباشر والمتسبب في الإتلاف، فلولا الحفر لم يحصل الإتلاف، ولولا الإلقاء من الآخر لم يحصل الإتلاف، وعندئذ يُقَدَّمُ المباشر على المتسبب؛ لأن فعله في الإتلاف أقوى من فعل المتسبب[2].

٢. لو دلَّ شخصٌ لصًا على مالٍ لآخر، فسرقه اللصُّ، فإنَّ القطعَ يكون على السارق؛ لأنه المباشر، وليس على المتسبب الدالِّ ضمان[3]، لأن فعل السارق أقوى، ويعزَّر المتسبب بما يناسب فعله.

٣. ولو ألقاه من شاهق-مما يجوز أن يسلم منه الواقع- فتلقاه آخر فقدَّه نصفين، فالقصاص على القادِّ فقط؛ لأنه مباشر للإتلاف، فانقطع حكم المتسبب[4].

٤. وكذلك لو فتح فمه حتى سقاه آخر سمًّا، فمات، فيقتل الساقي بالسم؛ لقتله عمدا من يكافئه بغير حق، وعزِّرَ الممسك المتسبب بالحبس[5].

٥. وكما لو أمسك امرأة حتى زنى بها غيره، يكون الحد على الزاني دون الممسك[6].

٦. ولو شَدَّ على ظهره قِرْبةً منفوخةً وألقاه في البحر، وهو لا يُحسن السباحةَ، فجاء آخرُ وخَرَق القِربةَ، فخرج الهواء، فغرق، فالقاتل هو الثاني؛ لأنه المباشر، والأول متسبب[7].

٧. ولو جعل في حَلْقِ شخص آخر خُراطةً، أي حبلاً ونحوه، وشدَّها في شيء عال، وتَرَك

---

(١) أي أنه كما قال القرافي في الفروق (٢٠٨/٢): إذا: «غلبت المباشرة على التسبب كمن حفر بئرا لإنسان ليقع فيه فجاءه آخر فألقاه فيه فهذا مباشر والأول متسبب، فالضمان على الثاني دون الأول؛ تقديما للمباشرة على التسبب؛ لأن شأن الشريعة تقديم الراجح عند التعارض».

(٢) مذهب جمهور الفقهاء أنه لا يقتص من الحافر، وإنما يقتص من الملقي، بينما ذهب المالكية إلى أنه يقتص من الحافر أيضًا: انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٢٣٩/٧)، ابن نجيم، البحر الرائق (٣٩٧/٨)، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة (٨٦٤/٣)، الدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤٣١/١)، الشيرازي، المهذب (١٧٧/٣)، الغزالي، الوسيط في المذهب (٣٨٣/٣)، ابن قدامة، المغني (٤٣١/٧)، (٨٨/١٢).

(٣) وهو مذهب الحنفية والشافعية؛ خلافًا للمالكية في المعتمد، والحنابلة: الذين يرون الضمان على الدال أيضًا.
انظر عند الحنفية والشافعية: السرخسي، المبسوط (٧٧/١٨، ١٠٦)، العيني، البناية شرح الهداية (٣٧٥/٤)، ابن الهمام، فتح القدير (٧٠/٣)، الجويني، نهاية المطلب (٤٢١/١١)، الغزالي، الوسيط (٥١١/٤)، الرملي الكبير، شهاب الدين، حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب (٨٣/٣).
وانظر عند المالكية والحنابلة: الحطاب الرعيني، مواهب الجليل (٢٨٤/٥)، الخرشي، شرح الخرشي (١٤٠/٦)، الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٤٥١/٣)، عليش، محمد، منح الجليل (١١٦/٧)، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، ابن النجار، معونة أولي النهى (٤٤٩/٦)، البهوتي، كشاف القناع (٤٠٦/٩)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٣٥٥/٢).

(٤) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٣٢٠/١٢)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٧/١٠)، النووي، روضة الطالبين (١٣٣/٩)، الهيتمي، تحفة المحتاج (٣٨٦/٧)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٢٠/٥)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٥٧/٧)، ابن قدامة، الكافي في فقه الإمام أحمد (٢٥٧/٣)، ابن قدامة، شمس الدين، الشرح الكبير على المقنع (٥٤/٢٥)، ابن مفلح، الفروع (٣٦٢/٩)، ابن مفلح، برهان الدين، المبدع (٢٠٥/٧)، الحجاوي، الإقناع في فقه الإمام أحمد (١٧٠/٤، ١٧١)، ابن النجار، منتهى الإرادات (١٦/٥).

(٥) انظر: البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٦٣/٣)، البهوتي، كشاف القناع (٢٣٨/١٣).

(٦) انظر: الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٦/١٠).

(٧) انظر: البهوتي، كشاف القناع (٢٢١/١٣).

تحتَه حجرًا، فجاء آخرُ فأزال الحجر عمدًا، فماتَ، قُتِل مُزيلُه دون رابطه، لأنه المباشر، والرابط متسببٌ[1].

المطلب الثاني

أن يغلب التسبب المباشرة

يـراد بذلك أن الأثـر المترتب على وقع الجريمة يرتبط وقوعه بالمتسبب أكثر من ارتباطه بالمباشر، فلا يتحمل المباشرُ النتيجة، وإنما يتحملها المتسبب باعتباره قاصدًا للجريمة.

ومن الأمثلة التي ذكرها الفقهاء في تغليب جانب التسبب على جانب المباشرة في الجريمة الواحدة:

١. تقديـم الطعام المسموم، لمن لا يعلم بوجود السم فيه، فأكله فمات. فالقاتل هو المقدِّم، والقصاص عليـه وحده لأنـه المتسبب، وإن كان المباشـرُ هو من قتل نفسـه، إلا أنه ها هنا يقدم المتسبب على المباشر[2].

قال شهاب الدين القرافي (ت٦٨٤هـ): «وكتقديم السم لإنسان في طعامه فيأكله جاهلًا به فإنه مباشر لقتل نفسه. وواضع السم متسبب، والقصاص على المتسبب وحده»[3].

ودليلـه مـا جاء في رواية أبي داود من حديث اليهودية التـي أهدت للنبي ﷺ شاة مصليَّة بخيبر، وفيها: «فمات بشرُ بنُ البَراء بن مَعْرُورٍ الأنصاريُّ، فأمر بها رسولُ الله ﷺ فقُتِلَت»[4].

قـال ابن القيم (ت٧٥١هـ): «ثبت في الصحيحين: أن يهودية سمتـه في شاة، فأكل منها لقمـة، ثم لفظهـا، وأكل معه بشر بن البـراء، فعفا عنها النبي صلى الله عليـه وسلم ولم يعاقبها، هكذا في الصحيحين. وعند أبي داود: أنه أمر بقتلها، فقيل: إنه عفا عنها في حقه، فلما مات بشر بن البراء، قتلها به. وفيه دليل على أن من قدم لغيره طعامًا مسمومًا، يعلم به دون آكله، فمات به، أُقيد منه»[5].ا.هـ

---

(١) انظر: البهوتي، كشاف القناع (٢٢١/١٣).

(٢) انظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب (٥/٤)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢١٦/٥)، ابن قدامة، شمس الدين، الشرح الكبير على المقنع (٣٢٤/٢٥)، ابن رجب، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، قواعد ابن رجب تقرير القواعد وتحرير الفوائد (٤٦٤/٢)، تحقيق: أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، الناشر: ركائز للنشر والتوزيع الكويت، توزيع دار أطلس، الرياض، ط١، ١٤٤٠ هـ ٢٠١٩ م.

(٣) القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق (٢٠٨/٢)، عالم الكتب، (ب.ط.ت).

(٤) سنن أبي داود، كتاب الديات، باب فيمن سَقَى رجلاً سمًّا أو أطعمه فمات، أيُقاد منه؟ (٥٦٥/٦) برقم (٤٥١١) عن أبي سلمة أن رسول الله ﷺ أهدت له يَهُودَيةٌ بخيبر شاةً مصليَّةً، نحو حديث جابر، قال: فمات بشرُ بنُ البَراء بن مَعْرُور الأنصاريُّ، فأرسلَ إلى اليهودية: «ما حَمَلَكِ على الذي صنعتِ؟» فذكر نحو حديث جابر، فأمر بها رسولُ الله ﷺ فقُتِلَتْ، ولم يذكُرْ أمرَ الحِجامة».

(٥) ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد (٥٦/٥، ٥٧)، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥ه-١٩٩٤م.

٢. القضـاء بالقصاص أو الردة أو مـا يوجب القطع بناء على شهادة الشهود، ثم ثبوت كذب الشهادة بتراجع الشهود عنها، ولكن بعد تنفيذ الحكم، فالضَّمان والقود عليهم -وهم المتسبب-، دون الحاكم مع أنه المباشر[١].

وقـد اختلـف الفقهاء في إيقـاع العقوبة نفسها علـى الشهود، إذا تراجعـوا عن شهادتهم الزور بعد تنفيذ عقوبة القصاص أو القطع، على المشهود عليه، بعد اتفاقهم على علم الشهود بأن العقوبة سوف تقع على المشهود عليه، وذلك على قولين:

القـول الأول: أنـه لا يقتص مـن شهود الزور، بعـد تراجعهم عن شهادتهـم، وإيقاع العقوبة بالمشهود عليه، وعليهم الدية من مالهم. وهو مذهب الحنفية[٢]، وقول عند المالكية[٣].

القـول الثانـي: بأنـه يقتص مـن الشهود. وهـو مذهب جمهـور الفقهـاء مـن المالكية[٤]، والشافعية[٥]، والحنابلة[٦].

أدلـة القـول الأول: استـدل أصحاب القـول الأول بأنـه لا يقتص من الشهود عـن القتل بعد رجوعهم بأدلة منها:

الدليـل الأول: أن الشاهـد سبـب للقتل، والسبب لا يوجب القصاص كحفـر البئر، وهذا لأنه يعتبـر فـي القصاص المساواة، ولا مساواة بين السبب والمباشـرة. وبيان الوصف أن المباشر هو الوالي، وهو طائع مختار في هذه المباشرة فعرفنا أن الشاهد غير مباشر حقيقة ولا حكما[٧].

الدليـل الثانـي: أن الشهـادة وقعـت تسبيبا إلـى القتل لكن وجـوب القصاص يتعلق بالقتل مباشـرة لا تسبيبا؛ لأن ضمـان العدوان الوارد على حق العبد مقيد بالمثـل شرعا، ولا مماثلة بين القتـل مباشـرة وبين القتل تسبيبا، بخلاف الإكراه على القتـل؛ لأن القاتل هو المكره مباشرة لكن بيـد المكـره وهو كالآلـة، والفعل لمستعمل الآلـة لا للآلة على ما عرف على أن ذلـك وإن كان قتلا

(١) انظر: القرافي، الفروق (٢٠٨/٢)، ابن رجب، القواعد (٤٦٤/٢).

(٢) انظر: السرخسي، المبسوط (١٨١/٢٦)، الكاساني، بدائع الصنائع (٢٨٥/٦)، ابن مودود، الاختيار (١٥٥/٢)، الزيلعي، تبيين الحقائق (٢٥٠/٤)، البابرتي، العناية (٤٨٢/٧)، العيني، البناية (٢١٠/٩).

(٣) انظر: مالك بن أنس، المدونة (٥٤٠/٤)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م، القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٩٧٧/٢)، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة (٩١٩/٢).

(٤) انظر: القاضي عبد الوهاب، المعونة (١٥٦٠/٣)، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة (٩١٩/٢)، الخرشي، شرح الخرشي (٢٢٠/٧)، الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢٠٧/٤)، الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣٦٩/٢).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٥٦/١٧)، الشيرازي، المهذب (١٧٩/٣)، العمراني، البيان (٣٥٦/١١)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٢٩/١٠)، النووي، روضة الطالبين (١٢٩/٩).

(٦) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٥٦/١١)، ابن النجار، معونة أولي النهى (٢٣٠/١٠)، البهوتي، كشاف القناع (٢١٩/١٣)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٥٧/٣).

(٧) انظر: السرخسي، المبسوط (١٨١/٢٦).

تسبيبا فهو مخصوص عن نصوص المماثلة فمن ادعى تخصيص الفرع يحتاج إلى الدليل[١].

ونوقش: بأن القول بأن الشهادة سبب يسقط به القود، كحفر البئر. ففاسد بالإكراه، ثم حفر البئر لم يقصد به القتل فسقط به القود، والشهادة مقصود بها القتل[٢].

الدليل الثالث: لا قصاص عليهم لأنه لم يوجد القتل مباشرة، والتسبيب لا يوجب القصاص كحافر البئر، بخلاف الإكراه لأن المكره فيه مضطر إلى ذلك فإنه يؤثر حياته، ولا كذلك الولي فإنه مختار والاختيار يقطع التسبيب، وإذا امتنع القصاص وجبت الدية، لأن القتل بغير حق لا يخلو عن أحد الموجبين، ولو شهدا بالعفو عن القصاص ثم رجعا لم يضمنا؛ لأن القصاص ليس بمال[٣].

الدليل الرابع: أن السبب والمباشرة إذا اجتمعا سقط حكم السبب، وشهادة الشهود سبب وليست بمباشرة، ولأنّ الشهادة لا يتعلّق بها حكم ما لم ينضم إليها حكم الحاكم، فصار وجوب القصاص موقوفاً على حكم الحاكم من غير فعلهما[٤].

ونوقش: بأن الحاكم لزمه الحكم بالشهادة فلم يضمن، والشاهد متبرع بالشهادة فضمن بها[٥].

الدليل الخامس: ولأن القصاص نهاية العقوبة فلا يجب إلا بنهاية الجناية وهو القتل مباشرة عمدا بآلة صالحة له ولم يوجد ذلك هنا؛ لأن الشهادة ليست بقتل حقيقة، وإنما تصير قتلا بواسطة ليست في يد الشاهد، وهو حكم الحاكم. واختيار الولي قتل المشهود عليه، والفعل الاختياري من المباشر يقطع النسبة إلى المتسبب كدلالة السارق وفتح باب القفص وحل قيد العبد فلم يوجد منه القتل حقيقة لعدم المباشرة ولا حكما لعدم الإلجاء؛ لأن الملجأ هو الذي يخاف العقوبة الدنيوية على نفسه فيؤثر نفسه بالطبع فيكون كمسلوب الاختيار ولم يوجد ذلك في حق الولي ولا في حق القاضي؛ لأن القاضي إنما يخاف العقوبة في الآخرة ولا يصير به ملجأ؛ لأن كل واحد يقيم الطاعة خوفا من العقوبة في الآخرة ولا يصير بذلك مقهورا[٦].

الدليل السادس: ولأن قتل المشهود عليه بشهادة الزور، قتل معنى لا صورة، لأن الشهود لم يباشروا القتل بأنفسهم، ومن ثم لا يتعين القصاص منهم[٧].

أدلة القول الثاني: استدل أصحاب القول الثاني بأنه يقتص من الشهود عن القتل بعد

---

(١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٦/٢٨٥).

(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٧/٢٥٧).

(٣) انظر: ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار (٢/١٥٥).

(٤) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٢/٩٧٨).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٧/٢٥٧).

(٦) انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق (٤/٢٥٠، ٢٥١).

(٧) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٧/٢٣٩).

رجوعهم بأدلة منها:

الدليل الأول: روي أن رجلين شهدا عند علي رضي الله عنه[1] أنه جاءه شاهدان فقالا له: «نشهد أن هذا سرق، فقطعه، ثم جاءا بآخر فقالا: غلطنا، إنما هو ذا، فردَّ قولهما الثاني؛ وقال:» لو أعلمكما تعمَّدتما قطعه لقطعتكما»[2].

وجه الدلالة: أن عليًّا رضي الله عنه علل عدم قطع يد الشاهدين بعدم علمه بتعمدهما، ومفهومه قطع يد الشاهدين إذا تعمدا الشهادة الزور. قال الإمام الشافعي:» وبهذا نقول إذا قالا أخطأنا على الأول غرمتهما دية يد المقطوع وإن قالا: عمدنا أن نشهد عليه بباطل قطعت أيديهما بيده قودا، وهذا أشبه بالقياس إن كان يجوز أن يقتل اثنان بواحد فلم لا تقطع يدان بيد، واليد أقل من النفس، وإذا جاز الكثير فلم لا يجوز القليل»[3].

ونوقش: بأن عليًّا رضي الله عنه، إنما قال ذلك على سبيل التهديد، فقد صح من مذهب علي رضي الله عنه أن اليدين لا يقطعان بواحدة، فإذا لم يجب القود عليهما كان عليهما الدية إن رجعا، وإن رجع أحدهما فعليه نصف الدية، وقد يهدد الإمام بما لا يتحقق له، كما قال عمر رضي الله عنه: «ولو تَقَدَّمْتُ في المتعةِ لَرَجَمْتُ»، والمتعة لا تُوجب الرجمَ بالاتفاق[4].

ويجاب: بأن عليًا رضي الله عنه علَّق الأمر بالقطع على تعمد الكذب من الشاهدين، فدل على أنه ليس على سبيل التهديد.

الدليل الثاني: أنهم تسببوا إلى قتله بما يفضي إليه غالبا، فيلزمهم القصاص كالمكره؛ وهذا لأن الشهادة تولد في القاضي داعية القتل شرعا كما أن الإكراه تولد الداعية حسًّا. فلأنهما ألجآ الحاكم إلى القتل والقطع، لزمهما القود، كالمكره لغيره[5].

الدليل الثالث: أن الشهادة أبلغ من الإكراه؛ لأن المكره قد يتحرز ويؤثر هلاك نفسه على سفك دم محرم، والقاضي لا محيص له عن الحكم بشهادة العدول، ولو شهدوا بما يوجب القطع قصاصا أو سرقة، فقطع، ثم رجعوا، فعليهم القطع، فإن سرى، فعليهم القصاص في النفس[6].

---

(١) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٩٧٧/٢)، الماوردي، الحاوي الكبير (٢٥٦/١٧)، الشيرازي، المهذب (١٧٩/٣)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٢٩/١٠)، ابن قدامة، المغني (٤٥٦/١١).

(٢) رواه الشافعي في الأم (١٩١/٧) ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الشهادات، باب الرجوع في الشهادة، (٢٣٧/٢١) برقم (٢١٢٣٤)، وفي السنن الصغير، كتاب الشهادات، باب الرجوع عن الشهادة، (١٨٧/٤) برقم (٣٣٨٤)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي. باكستان، ط١، ١٤١٠ه-١٩٨٩م، ورواه البخاري معلقًا في صحيحه بصيغة الجزم، كتاب الديات، باب: إذا أصاب قوم من رجل هل يعاقب أو يقتص منهم كلهم ، (٨/٩) . قال البخاري: «وقال مطرِّف عن الشعبي في رجلين شهدا على رجل أنه سرق فقطعه علي ثم جاآ بآخر وقالا أخطأنا فأبطل شهادتهما وأخذا بدية الأول وقال لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتكما».

(٣) الشافعي، الأم (١٩١/٧).

(٤) انظر: السرخسي، المبسوط (١٨١/٢٦)، السغناقي، النهاية في شرح الهداية (١٣٧/١٦)، البابرتي، العناية (٤٨٢/٧).

(٥) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٩٧٨/٢)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٢٩/١٠).

(٦) انظر: الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٢٩/١٠).

الدليـل الرابع: ولأن الشهود توصلا إلى قتله بسببٍ يقتل غالبًا؛ فوجب عليهما القَوَدُ، كما لو جرحاه فمات[1].

الدليل الخامس: ولأن كل إتلاف ضمن بالمباشرة ضمن بالشهادة كالأموال[2].

القول الراجح: والذي يظهر لي هو رجحان قول جمهور الفقهاء بوجوب القصاص من شهود الزور بعد رجوعهم عن الشهادة بعد استيفاء الحكم، وذلك لوجوه:

الأول: قوة أدلتهم، وسلامتها من المعارضة.

الثاني: ولأنه لم يعلم مخالف لعلي رضي الله عنه من الصحابة، فكان إجماعًا.

والثالث: ولوجود أثر في المسألة عن أحد الخلفاء الراشدين المهديين، فيترجح به.

والرابع: أن قول الجمهور هو الأقرب للمصالح الشرعية.

والخامس: ولأن في الأخذ برأي الجمهور سدًا لذريعة الانتقام من الناس عن طريق شهادة الزور؛ لأن في معاقبة شهود الزور بمثل ما عوقب به المشهود عليه زورًا في حد أو قصاص؛ درءا لمفسدتهم، وسدًا لهذا الباب.

والوجه السادس: أن الشهادة الزور هي التي أفضت إلى أمر القاضي بالقصاص أو القطع من المشهود عليه زورًا، فلما كانت الشهادة سببًا في ذلك؛ فيجب القصاص على المتسبب وهم الشهود.

المطلب الثالث

اعتدال (تساوي) المباشرة والتسبب

يراد بالاعتدال بين الاشتراك بالمباشرة والاشتراك بالتسبب أن يتساوى أثر الفعل المباشر والفعل الناشىء عن التسبب في إحداث النتيجة الإجرامية، بحيث لا يغلب جانب على الآخر.

وقد ذكر الفقهاء مثلا على هذا التعادل، وهو مسألة الإكراه، أي إكراه شخص لآخر على ارتكاب جريمة معينة، والقيام بمجرياتها جبرًا عنه[3]. فيجب القصاص على المسبِّب والمباشِرِ جميعًا.

قال الرافعي(ت٦٢٣هـ): «وقوله في الكتاب: أن يعتدل السبب والمباشرة كالإكراه» إنما يجعل الإكراه على القتل مع مباشرة القتل في مرتبة الاعتدال؛ لأنه لا يخرج المباشرة عن كونها عدوانًا،

(١) انظر: الشيرازي، المهذب (١٧٩/٣)، ابن قدامة، المغني (٤٥٦/١١).

(٢) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٥٧/١٧).

(٣) انظر: ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة (١٠٩٣/٣)، القرافي، الذخيرة (٢٨٣/١٢)، الغزالي، الوسيط في المذهب (٢٦٣/٦)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٩/١٠)، النووي، روضة الطالبين (١٣٥/٩).

فلا يصير غالبًا عليها، وهو المولد للمباشرة، والمؤثر فيهما، فلا يصير مغلوبًا»[١].

وقد اختلف الفقهاء في الإكراه[٢] على القتل، على قولين:

القول الأول: أنه يجب القصاص على المكرِه دون المكرَه. وهو قول الإمام أبي حنيفة، وتلميذه محمد بن الحسن[٣]، وأحد قولي الإمام الشافعي[٤].

القول الثاني: أنه لا يجب القصاص على أي من المكرِه أو المكرَه، وعلى الآمر المكرِه ضمانُ دية المقتول في ماله. وبه قال أبو يوسف من الحنفية[٥].

القول الثالث: أنه يجب القصاص على المكرَه دون المكرِه. وبه قال زفر من الحنفية[٦].

القول الرابع: أنه يجب القصاص على كل من المكرِه والمكرَه جميعًا. وهو مذهب جمهور الفقهاء من المالكية[٧]، والأصح عند الشافعية[٨]، والحنابلة[٩].

---

(١) الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٤٠/١٠).

(٢) ضابط الإكراه: إذا كان المكرَه لا يمكنه المخالفة كخوف قتل من الآمر، وإلا اقتص من المأمور (المكرَه).
انظر: الرزقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل (١٥/٨)، الخرشي، شرح الخرشي (٩/٨)، الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٣٨٥/٢)، عليش، منح الجليل (٢٣/٩).
وانظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٢٣٢/١٠-٢٣٤) فقد ذكر أوجه الإكراه بتفصيل بديع.
ونقل الرافعي عن المعتبرين أن الإكراه لا يحصل إلا بالتخويف بالقتل أو بما يخاف منه التلف كالقطع والضرب الشديد، كذا في حاشية الشرواني على تحفة المحتاج (٣٨٨/٨).

(٣) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥١/٨)، القدوري، التجريد (٥٥٢٨/١١)، الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٩/٧)، ابن مودود، الاختيار (١٠٨/٢)، الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٦/٥)، البابرتي، العناية (٢٤٤/٩)، العيني، البناية (٥٩/١١)، ابن نجيم، البحر الرائق (٨٥/٨).

(٤) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٧٤/١٢)، الشيرازي، المهذب (١٧٨/٣)، الجويني، نهاية المطلب (١١٥/١٦)، البغوي، التهذيب (٦٤/٧)، النووي، روضة الطالبين (١٣٥/٩)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٥٨/٧). إذ لا خلاف عند الشافعية أن المكرِه على القتل يُقتص منه، أما المكرَه، ففيه قولان: أظهرهما وجوب القصاص أيضًا كالمكرِه.

(٥) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥١/٨)، القدوري، التجريد (٥٥٢٨/١١)، الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٩/٧)، ابن مودود، الاختيار (١٠٨/٢)، الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٧/٥)، العيني، البناية (٦٠/١١)، ابن نجيم، البحر الرائق (٨٥/٨)، ابن عابدين، حاشية رد المحتار (١٣٦/٦).

(٦) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥١/٨)، الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٩/٧)، الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٦/٥)، العيني، البناية (٦٠/١١)، ابن نجيم، البحر الرائق (٨٥/٨)، ابن عابدين، حاشية رد المحتار (١٣٧/٦).

(٧) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٦/٢)، ابن شاس، عقد الجواهر الثمينة (١٠٩٣/٣)، ابن رشد، بداية المجتهد (١٧٨/٤)، القرافي، الذخيرة (٢٨٣/١٢)، المواق، التاج والإكليل (٣٠٧/٨)، الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل (١٥/٨)، الخرشي، شرح الخرشي (٩/٨)، عليش، منح الجليل (٢٣/٩).

(٨) انظر: الشيرازي، المهذب (١٧٨/٣)، البغوي، التهذيب (٦٤/٧)، الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٩/١٠)، النووي، روضة الطالبين (١٣٥/٩)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٢١/٥).

(٩) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٥٥/١١)، شمس الدين ابن قدامة، الشرح الكبير على المقنع (٥٥/٢٥)، برهان الدين ابن مفلح، المبدع (٢٠٥/٧)، المرداوي، الإنصاف (٥٥/٢٥)، البهوتي، كشاف القناع (٢٣٣/١٣)، البهوتي، شرح منتهى الإرادات (٢٦٢/٣).

أولًا: أدلة القول الأول:

الدليل الأول: قولـه تعالى[1]: ﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة: ١٧٩).

وجه الدلالة: أن معنى الحياة أمر لا بد منه في باب القصاص، ومعنى الحياة شرعا واستيفاء لا يحصـل بشـرع القصاص في حق المكـرَه واستيفائه منه، لأن الموجود منـه صورة القتل فأشبه الآلة؛ لذلك وجب على المكرِه دون المكرَه[2].

الدليـل الثانـي: لعموم مـا روي عن النبي عليه الصـلاة والسلام[3]: «رفع عـن أمتي الخطأ والنسيان، وما استكرهوا عليه»[4].

---

(١) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٠/٧).

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٠/٧).

(٣) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٤/٨)، الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٠/٧)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٢١/٥)، الرملي، نهاية المحتاج (٢٥٨/٧).

(٤) روي هذا الحديث بألفاظ مختلفة، عن عدد من الصحابة منهم: أبو بكرة، وأبو ذر، وابن عمر، وابن عباس، وعقبة بن عامر رضي الله عنهم أجمعين.

أما حديث أبي بكرة: فأخرجه ابن عدي في الكامل في ضعفاء الرجال (٣٩٠/٢)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان (١٢٣/١، ٣٠٢)، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م، بلفظ:» رفع الله عن هذه الأمة ثلاثا، الخطأ، والنسيان، والأمر يكرهون عليه».

وأما حديث أبي ذر: فأخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق المكرَه والناسي، (٢٠٠/٣) برقم (٢٠٤٣)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط عادل مرشد محمَّد كامل قره بللي – عبد اللطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ ٢٠٠٩ م، بلفظ: «إن الله قد تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»

وأما حديث ابن عمر: فأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، باب الإقرار، باب من لا يجوز إقراره، (١٠/١٢) برقم (١١٥٦٥)، بلفظ: «وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وأما حديث ابن عباس: فأخرجه ابن ماجه في السنن، كتاب الطلاق، باب طلاق المكرَه والناسي، (٢٠١/٣) برقم (٢٠٤٥)، بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٩٥/٣) برقم (٤٦٤٩)، والطبراني في المعجم الكبير (١٣٣/١١) برقم (١١٢٧٤)، وفي المعجم الصغير (١٦١/٨) برقم (٨٢٧٣) تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير ط٢، المكتب الإسلامي، دار عمار-بيروت، عمّان، ط١، ١٤٠٥-١٩٨٥م، والدارقطني في السنن (٣٠٠/٥) برقم (٤٣٥١)، والحاكم في المستدرك (٢١٦/٢) برقم (٢٨٠١) وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكرَه، (٣١٣/١٥، ٣١٤)، برقم (١٥١٩٥، ١٥١٩٦)، بلفظ: «إن الله تجاوز لى عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وأما حديث عقبة بن عامر: فأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في طلاق المكرَه، (٣١٤/١٥) برقم (١٥١٩٧)، بلفظ: «وضع الله عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه».

وانظر للمزيد: الزيلعي، جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي (٦٤/٢-٦٦)، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير (١٧٧/٤-١٨٣)، مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

ابن حجر العسقلاني، التلخيص الحبير (٦٧١/١-٦٧٤)، برقم (٤٥٠) ط دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ه-١٩٨٩م، وحسنه ابن حجر في موافقة الخُبْر الخَبَر في تخريج أحاديث المختصر (٥٠٩/١، ٥١٠)، حققه وعلق عليه: حمدي

وجـه الدلالـة: أن النبي ﷺ لم يفـرق بين القتل وبين غيره[١]. ورفـع الإثم عن الشيء، عفو عنه، والعفو عن الشيء عفو عن موجبه، فكان موجب المستكره عليه معفوا بظاهر الحديث[٢].

ونوقش: بأن الخبر محمول على ما اختص بحقوق الله تعالى دون حقوق الآدميين[٣].

الدليـل الثالث: مـا روي[٤] أن رجلا أسود بعثه أبو بكر رضي الله عنه مع يعلى بن منية رضي الله عنـه إلـى الشام فعاد أقطـع، فقال أبو بكر رضـي الله عنه: ما شأنك، قـال: إن يعلى بن منية اتهمنـي بسرقة فريضة من فرائض الصدقة. فقال: «لو علمت أنه ظلمـك قطعت يده». وروي أنه قال: «لو علمت أنه تعمد بذلك لقطعت يده»[٥].

وجه الدلالة: أن الأمير قد يقطع بنفسه، وقد يأمر بذلك. والأغلب أنه يأمر بقطع السارق ولا يباشـره، فلمـا لم يفصل أبو بكر رضي الله عنه، دل علـى أن القصاص واجب على الأمير الظالم بكل حال[٦].

الدليـل الرابع: وروي عن عمر رضي الله عنه[٧] أنه بعـث إلى الغزو، فانتهوا إلى ماء في يوم بـارد، فأمر أميرهم واحدًا منهـم أن يخوض في الماء يطلب لهم مخاضًـا في الماء، فأبى الرجل ذلـك، فأكرهـه الأمير على ذلـك، فلما شرع في الماء مـات، فكتب إليه عمر: «لـولا أن يكون سنة لأخذتك به»[٨].

عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة (٣٦٩-٣٧١)، تحقيق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م، قال السخاوي:» ومجموع هذه الطرق يظهر أن للحديث أصلًا... وقد صحح ابن حبان والحاكم وغيرهما هذا الخبر، كما أشرت إليه، وقال النووي في الروضة وفي الأربعين: إنه حسن، وبسط الكلام عليه في تخريج الأربعين، وكذا تكلم عليه شيخنا في تخريج المختصر وغيره».ا.هـ

(١) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٨/٤٥٤).

(٢) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (٧/١٨٠).

(٣) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (١٢/٧٥).

(٤) انظر: القدوري، التجريد (١١/٥٥٢٩، ٥٢٣٠)، السرخسي، المبسوط (٢٤/٦٨).

(٥) لم أجده.

(٦) انظر: القدوري، التجريد (١١/٥٢٣٠).

(٧) انظر: القدوري، التجريد (١١/٥٢٣٠).

(٨) يشير إلى ما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الأشربة والحد فيها، باب الإمام فيما يؤدب إن رأى تَرْكه تَرَكَه، (١٧/٥٠٤) برقم (١٧٦١٨)، بسنده عن زيد بن وهب قال: «خرج عمر رضي الله عنه ويداه في أذنيه وهو يقول: يا لبيكاه يا لبيكاه. قال الناس: ما له؟ قال: جاءه بريدٌ من بعض أمرائه أن نهرا حال بينهم وبين العبور ولم يجدوا سفنا، فقال أميرهم: اطلبوا لنا رجلا يعلم غور الماء. فأتى بشيخ فقال: إني أخاف البرد. وذاك في البرد، فأكرهه فأدخله فلم يلبثه البرد، فجعل ينادي: يا عمراه يا عمراه. فغرق، فكتب إليه فأقبل، فمكث أياما معرضا عنه، وكان إذا وجد على أحد منهم فعل به ذلك، ثم قال: ما فعل الرجل الذي قتلته؟ قال: يا أمير المؤمنين، ما تعمدت قتله؛ لم نجد شيئا نعبر فيه وأردنا أن نعلم غور الماء؛ ففتحنا كذا وكذا، وأصبنا كذا وكذا. فقال عمر رضي الله عنه: لرجلٌ مسلمٌ أحبُّ إلي من كل شيء جئتَ به، لولا أن تكون سنةٌ لضربت عنقَكَ، اذهب فأعط أهله ديته، واخرج فلا أراك».
قال الذهبي في المهذب في اختصار السنن الكبير (٧/٣٤٧٠)، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تَميم يَاسر بن

وجـه الدلالـة: وهذا يدل على أن القود عنده على المكره. وقوله: لولا أن يكون سنة؛ لأنه حمل أمره على أنه لم يقصد هلاكه، بل غلب على ظنه أنه يسلم فأسقط القود بهذه الشبهة[١].

الدليـل الخامس: أن حكـم فعل المكرِه منتقل إلـى المكرَه، بدلالة ما اتفقـوا عليه من وجوه ضمان ما أتلفه المأمور من المال على وجه الإكراه على المكره، وكذلك العتق، والطلاق، وما جرى مجراه، لا خلاف بينهم في هذه المعاني، فدل على أن حكم فعل المكره المأمور متعلق بالمكره[٢].

الدليـل السادس: ولأن فعل المكرَه ينتقـل إلى المكرِه فيصير كأنه الفاعـل له، بدلالة أنه لو أُكـره على إتلاف مـال ضمِنَهُ، فصار كأن المكرِه أخذ بيدِ المأمـور وفيها السيفُ فضربه بها. وإن شئت قلت: إنه ألجأه بأقوى أسباب الإلجاء فانتقل فعلُه إليه[٣].

الدليـل السابـع: قياسًا على إظهـار الكفر على وجه الإكـراه: فإنه لا يتعلق حكمـه بالمكرَه، لوقوعه على وجه الإكراه، كذلك سائر الأفعال التي يختلف فيها حكم العمد والسهو[٤].

الدليـل الثامن: اتفاق الجميـع -الحنفية- على أن للمكرَه والمأمور بقتله أن يجتمعا على قتل المكـرِه، كمـا لو قصده بالسيف ليقتله: كان لكل واحد أن يقتلـه، فدل على أن حكم فعله متعلق به، وراجـعٍ إليه، ومن أجله أباح دمه بإكراهـه، كما يبيحه بحمله عليه بالسيف، فصار المكرَه في هذا الوجـه كالآلـة له في قتله، كأنه قد شـد السيف على يده؛ ثم أخذ يده، فضـرب المقتول به، فيكون القصاص عليه، دون المكره[٥].

ونوقش: بأنـه يلزم على هذا الاعتلال إبطال عتق المكره، وطلاقه؛ لأن حكم فعله منتقل إلى المكره، فكان المكره هو المعتق والمطلق[٦].

وأجيـب: بأنـه لا يجب ذلك؛ لأن العلة مقيدة بدءا بما يسقط هـذا السؤال، وهو أن ذلك مما يختلـف فيه حكم السهـو والعمد، والعتق ونظائره ممـا يستوي فيه حكم السهـو والعمد، ففارق ما وصفنا بالدلائل الموجبة لذلك[٧].

الدليـل التاسع: ولأن الآمر صرف المأمور بإكراهه علـى اختياره، فلم يلزم قصاص، كما لو أخذ بيده وفيها سيف فضرب بها[٨].

إبراهيم، دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٢هـ. ٢٠٠١مـ.: «هذه قصة منكرة على نظافة الإسناد».

(١) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٠/١١).

(٢) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥١/٨، ٤٥٢).

(٣) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣١/١١).

(٤) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٢/٨).

(٥) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٢/٨).

(٦) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٢/٨).

(٧) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٢/٨).

(٨) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٦/١١).

الدليـل العاشـر: ولأن فعل المكره المأمـور ينتقل إلى الآمر حتى يصيـر كالفاعل له، بدلالة وجوب القصاص عليه. وبدلالة المكره على البيع. بدليل أنه لو أكره رجلا على قطع يد نفسه، وجب القصاص للمأمور على الآمر. وإذا انتقل الفعل لم يجب القصاص على المأمور، كما لا يجب عليه إذا أخذ بيده فضرب غيره[١].

ونوقش: بأن وجوب القصاص على الآمر لا يدل على انتقال الفعل. لكن يدل على أنه مشاركة فـي القتل فيجب القتل عليهما، كوجوب القتل عندكم على قاطع الطريق والردء، يجب الضمان في الصيد على القاتل والدال[٢].

وأجيـب: بـأن الإكراه لو لم ينقل الفعـل لم يجب على الآمر قصاص، كمـن أمر بغير تهديد. وعكسـه المكره على إتلاف المـال يختص بالضمان ولا يصير كالمشـارك. فأما الردء فلم ينتقل إليـه الفعـل، لكنه مشاركه فيه كالردء في الغنيمة. والدال علـى الصيد يضمنه، لأنه سبب يختص بالإتلاف لا للمشاركة[٣].

الدليـل الحـادي عشر: ولأن القاتل هو المكـرِه من حيث المعنى، وإنمـا الموجود من المكرَه صورةُ القتل، فأشبه الآلة، إذ القتل مما يمكن اكتسابه بآلة الغير كإتلاف المال[٤].

الدليـل الثانـي عشر: ولأن المتلف هو المكـره حتى كان الضمان عليه، فكـذا القاتل ألا ترى أنه إذا أكره على قطع يد نفسه له أن يقتص من المكره، ولو كان هو القاطع حقيقة لما اقْتَصَّ[٥].

الدليل الثالث عشر: ولأن المكرَه محمول على القتل -أي ملجأ إليه بواسطة التهديد بالقتل-، بحيث يصير قاتلا بطبعه إيثارا لحياته على حياة غيره، والمحمول على الفعل بالطبع آلة لأن الآلة هي التي تعمل بالطبع، كالسيف فإن طبعه القطع عند الاستعمال في محله فيصير آلة للمكره فيما يصلـح آلـة له وهو القتل بأن يلقيه عليه، فلا يكون على المكرَه قصاص ولا دية ولا كفارة لأن الفعل يضاف إلى الفاعل لا إلى الآلة[٦].

الدليل الرابع عشر: ولأن المكرَه قتله للدفع عن نفسه فلم يجب عليه القود كما لو قصده رجل ليقتلـه فقتلـه للدفع عن نفسه، فلما قتله للدفع عن نفسه؛ كما لـو صال عليه رجل، فقتله في الدفع فلا قود عليه[٧].

---

(١) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٦/١١).

(٢) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٦/١١).

(٣) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٧/١١).

(٤) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٠/٧)، ابن مودود، الاختيار (١٠٨/٢).

(٥) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٨٠/٧).

(٦) انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٧/٥)، البابرتي، العناية شرح الهداية (٢٤٤/٩)، العيني، البناية (٦١/١١)، ابن نجيم، البحر الرائق (٨٥/٨).

(٧) انظر: الشيرازي، االمهذب (١٧٨/٣)، البغوي، التهذيب (٦٤/٧).

ونوقش: بأنه منتقض بأكله من المقتول بسبب الجوع[١]. لأنه قتله عدوانا لاستبقاء نفسه، فصار كما لو قتل المضطر إنسانا، فأكله، يلزمه القصاص، ولا يشبه قتل الصائل؛ لأنه بالصيال متعد ممكن من دفعه، ولهذا لا يأثم بقتل الصائل، والمكره يأثم كما المختار، وبهذا يبطل كونه آلة[٢].

الدليل الخامس عشر: وأيضاً فإن المكرَه آلة المكرِه؛ ولذلك وجب القصاص على المكره؛ فصار كما لو ضرب به المكره على قتله فقتله[٣].

الدليل السادس عشر: وأيضًا فلأن الإكراه شبهة تدرأ بها الحدود[٤].

ثانيا: أدلة القول الثاني: استدل أبو يوسف على أنه لا يقتص من المكرِه أو المكرَه على القتل، بأدلة منها:

الدليل الأول: لأن الإكراه لا يؤثر في إباحة الفعل، بدلالة أن المأمور لا يجد له بدا أن يقتل، فلما لم يؤثر في الإباحة دل على أنه لا حكم له، فلم ينتقل الفعل إلى الآمر. وهذا يخالف الإكراه على إتلاف المال، لأن الإكراه إباحة المأمور بالإكراه فانتقل فعله إلى الآمر[٥].

ونوقش: بأن المضطر إلى طعام غيره قد أثرت الضرورة في إباحة الإتلاف، ولم ينتقل فعله عنه، حتى سقط الضمان عنه. ولو أكره المولى رجل على عتق عبده لم يؤثر إكراهه في إباحة الفعل، وينتقل الفعل عنه حتى لم يلزمه الضمان. وبمثله لو أكرهه على إتلاف مال سوى الآدمي حل له إتلافه، وانتقل فعله في سقوط الضمان، فدل على أن انتقال الفعل ليس له تعلق بالإباحة والحظر، ولو أنه اضطر إلى طعام غيره حلَّ له تناوله ووجب الضمان. ولو اضطر إلى إتلاف نفس غيره لم يحل له ذلك ووجب الضمان، فدل على أن الإباحة والحظر ليست المؤثرة في إيجاب الضمان وسقوطه. ولأنه يجوز أن يضطر ولا تبيحه الضرورة أن يفدي نفسه بغيره، وإن وجب القصاص على غيره، كالرمي إذا تترس بغيره فإن جرحه لم يبح ذلك وهو آثم، وإن كان القصاص يجب على الرامي دونه، وكذلك في مسألتنا[٦].

الدليل الثاني: ولأن الإكراه سبب فلم يجب به القصاص كحفر البئر وشهادة الزور[٧].

ونوقش: بأن عند أبي يوسف المكرَه يحرم الميراث. وتجب عليه الكفارة عنه إذا كان القتل لا قصاص فيه فلو كان سببا لم تجب الكفارة ولم يحرم الميراث. ولو كان سببا لم يحل للمأمور

(١) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٧٥/١٢).
(٢) انظر: الرافعي، العزيز شرح الوجيز (١٣٩/١٠).
(٣) انظر: ابن الرفعة، كفاية النبيه (٣٤٣/١٥)، الخطيب الشربيني، مغني المحتاج (٢٢١/٥).
(٤) انظر: ابن الرفعة، كفاية النبيه (٣٤٣/١٥).
(٥) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٢/١١).
(٦) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٢/١١، ٥٢٣٣).
(٧) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٣/١١).

وللمقتول قتله إذا قويا على ذلك، كما لا يحل للمشهود عليه قتل الشهود[١].

الدليل الثالث: ولأن الآمر والمأمور قد اشتركا في القتل، لأن المأمور مباشر والآمر ملجئ، والمشتركان إذا سقط القصاص عن أحدهما سقط عن الآخر، كالخاطئ والعامد والأب والأجنبي[٢].

ونوقش: بأن المأمور آلة وليس بمشارك، بدلالة أنه لا يحرم الميراث ولا يشارك في الكفارة والدية[٣].

الدليل الرابع: ولأن المأمور قام مقام الآمر، والقصاص لا يجب بما يقوم مقام الغير، كالشهادة على الشهادة[٤].

ونوقش: بأن المأمور ليس بنائب، لكنه آلة الآمر، والقصاص يجب بالآلات[٥].

الدليل الخامس: أن المكره ليس بقاتل حقيقة بل هو مسبب للقتل، وإنما القاتل هو المكره حقيقة ثم لما لم يجب القصاص عليه فلأن لا يجب على المكره أولى[٦].

الدليل السادس: ولأن القصاص يندرئ بالشبهات وقد تحققت الشبهة في حق كل واحد منهما، أما المكرَه فهو محمول عليه، وأما المكرِه فلعدم المباشرة[٧]. وبيان هذه الشبهة أن أحدهما، وهو المكرَه قاتل حقيقةً لا حكمًا، والآخر وهو المكرِه بالعكس، قاتل حكمًا لا حقيقةً[٨].

الدليل السابع: ولأن القتل بقي مقصورًا على المكرَه من وجه حتى أَثِمَ إِثْمَ القتل، وأضيف إلى المكرِه من وجه من حيث إنه حمل المكرَه عليه، وكونه محمولًا على الفعل يدل على أنه كالآلة، والفعل ينتقل عنه، ولأن المكرَه قاتل حقيقة لا حُكْمًا، والمكرِه بالعكس، وكل ما كان كذلك كان شبهةً، فدخلت الشبهة في كل جانب، والقصاص يندفع بها، فلم يجب القصاص على أي منهما[٩].

ثالثا: أدلة القول الثالث: استدل زُفَرُ (ت١٥٨ه) على أن القِصاص يكون على المكرَه، دون المكرِه على القتل، بأدلة منها:

الدليل الأول: لأن الإكراه لا يُبيح للمكرَه قتلَ المأمور بقتله، فكان حاله بعد الإكراه، كهي قبله في باب حظر دمه، ومن هذا الوجه فارق إتلاف الأموال؛ لأن الإكراه بالضرورة يبيح له إتلافها

(١) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٣/١١).
(٢) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٣/١١، ٥٢٣٤).
(٣) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٤/١١).
(٤) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٤/١١).
(٥) انظر: القدوري، التجريد (٥٢٣٤/١١).
(٦) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٩/٧).
(٧) انظر: ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار (١٠٨/٢).
(٨) انظر: ابن عابدين، حاشية رد المحتار (١٣٦/٦).
(٩) انظر: الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٧/٥)، البابرتي، العناية شرح الهداية (٢٤٤/٩)، العيني، البناية (٦١/١١).

لإحياء نفسه، ولا يجوز له إتلاف نفس غيره لإحياء نفسه؛ لأن الله تعالى قد سوى بينهما في حرمة الدم[١].

ونوقش: بأن بقاء دمه على الحظر في حق المأمور، لم يمنع إباحة دم المكره له على ذلك، لأجل إكراهه، فدل على أن حكم هذا الفعل متعلق به دون المأمور[٢].

الدليل الثاني: ولأن القتل وُجِدَ من المكرَه حقيقة حسًّا ومشاهدةً، وإنكار المحسوس مكابرة، فوجب اعتباره منه دون المكرِه، إذ الأصل اعتبار الحقيقة لا يجوز العدول عنها إلا بدليل[٣].

الدليل الثالث: ولأنه يجب القصاص على المكرَه دون المكرِه؛ لأن القصاص يجب على القاتل، والقاتل هو المكرَه حقيقةً؛ لأنه هو المباشر، والمباشرة مُوجبة للقتل، ولهذا يتعلق الإثمُ به، ولأن القتل فعلٌ حسِّيٌّ، وقد تحقق من المكرَه، لصدوره منه بدون واسطة، والأصل في الأفعال أن يؤاخذ بها فاعلُها إلا إذا سقط حكم فعله شرعًا، وأضيف إلى غيره، كما في الإكراه على إتلاف مال الغير، فإنه سقط حكمُه وهو الإثم عن الفاعل، فجاز إضافته إلى غيره، وهنا لم يسقط حكمُ فعلِه، بل قُرِّرَ حكمُ فعلِه؛ بدليل أنه يأثمُ إثمَ القتل، وإثمُ القتل يكون على القاتل، فإيجاب القصاص على غيره غير معقول وغير مشروع[٤].

رابعا: أدلة القول الرابع: استدل جمهور الفقهاء على وجوب القصاص من المكرِه والمكرَه على القتل جميعًا، بأدلة منها:

الدليل الأول: لعموم قول الله تعالى[٥]: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ (الإسراء: ٣٣).

وجه الدلالة: دلت الآية الكريمة على أن لولي المقتول ظلما، سلطانا وقوة وحجة وولاية على قاتل وليِّه بالقتل[٦]، ولما كان المكرَه هو قاتل مباشر، فإنه يقتص منه ويجب عليه القصاص.

---

(١) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٣/٨).

(٢) انظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي للجصاص (٤٥٣/٨).

(٣) انظر: الكاساني، بدائع الصنائع (١٧٩/٧).

(٤) انظر: ابن مودود، الاختيار لتعليل المختار (١٠٨/٢)، الزيلعي، تبيين الحقائق (١٨٦/٥)، البابرتي، العناية شرح الهداية (٢٤٤/٩)، العيني، البناية (٦٠/١١)، ابن نجيم، البحر الرائق (٨٥/٨).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٧٤/١٢).

(٦) انظر: الطبري، محمد بن جرير، تفسير الطبري جامع البيان (٥٨٣/١٤) وما بعدها، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر د عبد السند حسن يمامة، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، التفسير البسيط (٣٢٤/١٣)، الناشر: عمادة البحث العلمي جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ، البغوي، محيي السنة الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن (٩١/٥)، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر عثمان جمعة ضميرية سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧ م، ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، (٧٣/٥)، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

الدليـل الثانـي: ولقوله ﷺ[1]: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحـدى ثلاث» ، فذكر: « أو قتل نفس»[2].

وجه الدلالة: دل الحديث على وجوب قتل القاتل، وسائر الأخبار، ولأنّه قتله ظلماً[3].

الدليل الثالث: ولأنه عمدٌ، قتله ظلما لإحياء نفسه، فلم يمنع إحياؤه لها من قتله قودا، قياسًا علـى المفطـر إذا أكل من الجـوع محظور النفس، ثم هـذا أولى بالقتل من المضطـر، فإن التلف بضـرورة الجـوع متحقق وبالإكراه مظنـون؛ لأن المضطر على يقين من التلـف إن لم يأكل، وليس المأمور على يقين من القتل إن لم يقتل[4].

الدليـل الرابـع: ولأن الأصول تشهد لصحة هـذا التعليل، فكمـا أن ركاب السفينة إذا خافوا الغـرق مـن ثقلها فألقوا بعضهم في البحـر ليسلم باقيهم لزمهم القود، ولـو صادفهم سبع خافوا علـى أنفسهـم فألقوا عليه أحدهم ليتشاغل بـه عنهم وجب عليهم القود، كذلـك المكره المفتدي نفسه بغيره[5].

الدليـل الخامس: ولأنه لا عذر للمكرَه في إحياء نفسه بقتل غيره، لأن حرمة غيره مثل حرمة نفسه، فلم يكن إحياء نفسه بالغير أولى من إحياء الغير بنفسه فاستويا، وصار وجود العذر كعدمه، فاقتضى أن يجب القود بينهما كوجوبه لو لم يكن مكرَهًا[6].

الدليـل السادس: ولأن المكـرَه قتـل شخصاً مكافئـاً له ظلماً بغيـر حق، فأشبـه المبتدىء بالقتل[7].

الدليل السابع: ويقتل المكرِه لأنها مباشرة مع سبب ملجىء، فوجب أن يتعلّق الحكم بالسبب،

---

(١) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٦/٢).

(٢) أخرجه الترمذي في الجامع (٣٣/٤) برقم (٢١٥٨) قال الترمذي: «وفي الباب عن ابن مسعود، وعائشة، وابن عباس. وهذا حديث حسن. ورواه حماد بن سلمة، عن يحيى بن سعيد، فرفعه، وروى يحيى بن سعيد القطان وغير واحد عن يحيى بن سعيد هذا الحديث فأوقفوه ولم يرفعوه، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عثمان عن النبي ﷺمرفوعا»، والحاكم في المستدرك (٣٩٠/٤) برقم (٨٠٢٨) وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». بلفظ: «لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث؛ زنا بعد إحصان، أو ارتداد بعد إسلام، أو قتل نفس بغير حق فقُتِل به».
وللحديث ألفاظ أخرى منها ما في الصحيحين من حديث ابن مسعود رضي الله عنه: أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الديات، باب قول الله تعالى ﴿أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾.(٥/٩) برقم (٦٨٧٨)، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة، باب ما يباح به دم المسلم، (١٠٦/٥) برقم (١٦٧٦) (٢٥)، بلفظ: «لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة» هذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم: (...: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة».

(٣) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٦/٢).

(٤) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢)، الماوردي، الحاوي الكبير (٧٤/١٢).

(٥) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٧٤/١٢).

(٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير (٧٤/١٢).

(٧) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢).

كما لو شهد شاهدان على رجل بالقتل فقتله الحاكم، فإن الحكم يتعلق بهما[1].

الدليل الثامن: يقتل المكرَه لأنه المباشر للقتل، إذ لا خلاف أن الإكراه لا يبيح له قتل مسلمٍ ظُلمًا، ويقتل المكرِه أيضًا؛ لأن القاتل كآلة في يده[2].

الدليل التاسع: يجب القصاص على المكرِه لأنه تسبب في قتله، بمعنى أنه كان سببًا يُفضي إلى القتل غالبًا، فأشبه إذا رماه بسهم فقتله، كما يجب القتل على المكرَه؛ لأنه قتله ظُلْمًا لاستبقاء نفسه، فأشبه إذا اضطر إلى الأكل فقتله ليأكله[3]. كما أن المكرَه غير مُلْجَأ، فإنه متمكن من الامتناع، ولذلك أثم بقتله، وحرم عليه، وإنما قتله عند الإكراه ظنًّا منه أن في قتله نجاةَ نفسِهِ، وخَلاصَهُ من شرِّ المكرِه[4].

القول الراجح:

والذي يظهر لي هو رجحان القول الرابع قول جمهور الفقهاء من المالكية، والشافعية، والحنابلة، بوجوب القصاص من كل من المكرِه والمكرَه جميعًا، وذلك لوجوه:

أحدها: قوة الأدلة التي احتجوا بها، وهي أدلة على نوعين: إحداها متعلقة بالمكرِه، والأخرى متعلقة بالمكرَه.

والثاني: ضعف أدلة الأقوال الأخرى؛ بوجوب القصاص على المكرِه فقط، أو على المكرَه فقط، أو لا قصاص على أي منهما، وذلك لأن الأدلة التي استند إليها الجمهور متعلقةٌ بالمكرِه والمكرَه معًا.

والثالث: أن هذا القول هو الأقرب إلى تحقيق مقصد العدل الذي تراعيه الشريعة في جميع أحكامها.

والرابع: أن حديث: «لا يحل دم امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث»؛ نَصٌّ في المسألة، إذ لا يجوز قتل المسلم بداعي الإكراه، ومن قتل شخصًا مكرَهًا؛ فعليه القصاص.

والخامس: أن حرمة قتل النفس عند الله عظيمة، فعلى من قتل مسلمًا القصاص.

والسادس: أن المكرِه وإن لم يباشر القتل، إلا أن القتل لم يكن لولا إكراهه للمكرَه على القتل، إذ يكون المكرَه حينئذ كالآلة في يد المكرِه، وهذا الأخير هو القاتل حكمًا، والأول هو القاتل حسًّا، وحقيقة.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) انظر: القاضي عبد الوهاب، الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٨١٧/٢).

(٢) انظر: المواّق، التاج والإكليل (٣٠٧/٨)،

(٣) انظر: الشيرازي، المهذب (١٧٨/٣).

(٤) انظر: ابن قدامة، المغني (٤٥٦/١١).

الخاتمة

الحمـد لله رب العالميـن على ما أنعم من إتمام هذا البحـث، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد:

ففيما يلي أبرز أهم ما توصل إليه البحث من نتائج:

١. أن أركان الاشتراك في ركنين أساسيين:

أحدهما: تعدد الجناة.

والركن الثاني: وحدة الجريمة.

فـإذا لم يتعدد الجناة فـلا قيام لجريمة الاشتراك، وكذلك إذا تعـدد الجناة، ولكن تعددت الجرائم لم نكن بصدد جريمة اشتراك، وكنا بإزاء جرائم متعددة مستقلة.

٢. أن أنواع الاشتراك في الجريمة الواحدة ينقسم إلى نوعين:

أحدهما: الاشتراك المباشر في الجريمة

والنوع الثاني: الاشتراك بالتسبب.

٣. تأخذ جريمة الاشتراك المباشر عدة صور: (التمالؤ، والتوافق، والتعاقب).

٤. كما تأخذ جريمة الاشتراك بالتسبب صورا متعددة منها: الإعانة على الجريمة.

٥. أن المباشـرة تُوَلِّـدُ الجريمة دون واسطـة، أما التسبب فيولِّد المباشـرة التي تتولد عنها الجريمة.

٦.أن السبب ثلاثة أنواع:

أ) سبـب حسي: وهـو ما يولد المباشرة توليـدًا محسوسًا مدركًا لا شك فيـه، كحفر بئر في طريق المجني عليه وتغطيتها.

ب) سبب شرعي: وهو ما يولد المباشرة توليدًا شرعيًا، كشهادة الزور بالقتل، فإنها تولد في القاضي داعية الحكم بالموت على القاتل.

ج) سبب عرفي: وهو ما يولد المباشرة توليدًا عرفيًا،كتقديم الطعام المسموم.

٧.اجتماع علل المباشرة والتسبب في الجريمة الواحدة يأخذ إحدى صور ثلاث لا غير:

إحداها: أن تغلب المباشرة التسبب.

والثانية: أن يغلب التسبب المباشرة (وهي عكس الصورة الأولى).

والصورة الثالثة: أن تتعادل كل من المباشرة والتسبب.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم:

إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، التنبيه في الفقه الشافعي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م.

إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت.

إبراهيم بن محمد ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م.

أبو بكر بن علي بن محمد الحدادي، الجوهرة النيرة، المطبعة الخيرية، ط١، ١٣٢٢ه.

أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة الجمالية، مصر، ط١، ١٣٢٧ه.

أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي (الجريمة)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

أحمد ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الناشر: الكتب العلمية بيروت-لبنان، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

أحمد الدردير، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي، دار الفكر، (ب.ت).

أحمد بن إدريس القرافي، الفروق= أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، (ب.ط.ت).

أحمد بن إدريس القرافي، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط١، ١٣٩٣هـ ١٩٧٣م.

أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الصغير، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار النشر: جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي- باكستان، ط١، ١٤١٠ه-١٩٨٩م.

أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية – القاهرة، ط١، ١٤٣٢هـ-٢٠١١م.

أحمد بن حمزة (الرملي الكبير)، حاشية الرملي الكبير على أسنى المطالب، دار الكتاب الإسلامي.

أحمد بن عبد الفتاح الملوي، شرح الملوي على السلَّم في المنطق، مطبعة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٣٥٥ه. البيجوري، إبراهيم، حاشية البيجوري على مختصر السنوسي في المنطق،

مطبعة التقدم العلمية، مصر، ط١، ١٣٢١ه.

أحمد بن عبد الله بن أحمد (أبو نعيم الأصبهاني)، تاريخ أصبهان، تحقيق: سيد كسروي حسن، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠م.

أحمد بن علي الرازي (الجصاص)، شرح مختصر الطحاوي للجصاص، رسائل دكتوراه، في الفقه، كلية الشريعة، جامعة أم القرى مكة المكرمة، أعد الكتاب للطباعة وراجعه وصححه: أ. د. سائد بكداش، دار البشائر الإسلامية ودار السراج، ط١، ١٤٣١ه-٢٠١٠م.

أحمد بن علي بن محمد (ابن حجر العسقلاني)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ه-١٩٨٩م.

أحمد بن علي بن محمد (ابن حجر العسقلاني)، موافقة الخُبْر الخَبَر في تخريج أحاديث المختصر، حققه وعلق عليه: حمدي عبد المجيد السلفي، صبحي السيد جاسم السامرائي، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤١٤ه-١٩٩٣م.

أحمد بن عمرو بن الضحاك (ابن أبي عاصم)، الآحاد والمثاني، تحقيق: د. باسم فيصل أحمد الجوابرة، الناشر: دار الراية – الرياض، ط١، ١٤١١ه-١٩٩١م.

أحمد بن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩ه=١٩٧٩م.

أحمد بن محمد الحموي، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥ه.

أحمد بن محمد الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير= بلغة السالك لأقرب المسالك، الناشر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، عام النشر: ١٣٧٢هـ ١٩٥٢م.

أحمد بن محمد القدوري، التجريد، دراسة وتحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، أ. د. محمد أحمد سراج أ. د. علي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط٢، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م.

أحمد بن محمد القدوري، مختصر القدروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م.

أحمد بن محمد الهيتمي، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى بمصر لصاحبها مصطفى محمد، ١٣٥٧ه-١٩٣٨م.

أحمد بن محمد بن حنبل، المسند، تحقيق: شعيب الأرناؤوط عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١ه-٢٠٠١م.

أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، شرح معاني الآثار، حققه وقدم له: (محمد زهري النجار محمد سيد جاد الحق)، راجعه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: د يوسف عبد الرحمن

المرعشلي، الناشر: عالم الكتب، ط١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

أحمد بن محمد بن علي الأنصاري (ابن الرفعة)، كفاية النبيه في شرح التنبيه، تحقيق: مجدي محمد سرور باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

أحمد بن يوسف (السَّمين الحلبي)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: د. أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق.

أحمد سلامة القليوبي، حاشية القليوبي على شرح المحلي على منهاج الطالبين، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥ه-١٩٩٥م، (ب.ط).

إسماعيل بن حماد (الجوهري)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٤٠٧ه=١٩٨٧م.

إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢٠هـ ١٩٩٩م.

إسماعيل بن عمر (ابن كثير)، مسند الفاروق، تحقيق: إمام بن علي بن إمام، ط دار الفلاح، الفيوم، مصر، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

إسماعيل بن يحيى المزني، مختصر المزني= المختصر من علم الشافعي ومن معنى قوله، تصحيح وتعليق: أبي عامر عبد الله شرف الدين الداغستاني، دار مدارج للنشر، الرياض، ط١، ١٤٤٠ه-٢٠١٩م.

بهاء الدين عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، العدة شرح العمدة في فقه إمام السنة أحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد بن علي، الناشر: دار الحديث، القاهرة، عام النشر: ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

جاد، سامح السيد، شرح قانون العقوبات القسم العام، ١٤٢٦ه-٢٠٠٥م، (ب. ن.ط).

جبل، محمد حسن حسن، المعجم الاشتقاقي المؤصل لألفاظ القرآن الكريم (مؤصَّل ببيان العلاقات بين ألفاظ القرآن الكريم بأصواتها وبين معانيها)، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠١٠م.

حسني، محمود نجيب، الفقه الجنائي الإسلامي (الجريمة)، دار النهضة العربية، القاهرة، ط١، ١٤٢٧ه-٢٠٠٧م.

حسني، محمود نجيب، شرح قانون العقوبات القسم العام، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٧م.

حسين بن علي السغنافي، الكافي شرح أصول البزدوي، دراسة وتحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.

الحسين بن مسعود (البغوي)، التهذيب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: عادل أحمد عبد

الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٧م.

الحسين بن مسعود (البغوي)، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط-محمد زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، ط٢، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م.

الحسين بن مسعود (البغوي)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر عثمان جمعة ضميرية سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

حيدر، علي، درر الحكام في شرح مجلة الأحكام، الناشر: دار الجيل، ط١، ١٤١١ه-١٩٩١م.

خضر، عبد الفتاح، الجريمة أحكامها العامة في الاتجاهات المعاصرة والفقه الإسلامي، معهد الإدارة العامة، إدارة البحوث، الرياض، ١٤٠٥ه-١٩٨٥م.

الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، ٢٠٠٠م.

الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

زكريا بن محمد الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي، (ب.ط.ت).

زين الدين بن إبراهيم (ابن نجيم)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط٢، دار الكتاب الإسلامي.

سرور، أحمد فتحي، الوسيط في قانون العقوبات القسم العام، ط٦، مطورة ومحدثة، ٢٠١٥م.

سلامة، مأمون، شرح قانون العقوبات القسم العام، (ص٨٤)، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٩م.

سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الصغير، تحقيق: محمد شكور محمود الحاج أمرير ط٢، المكتب الإسلامي، دار عمار-بيروت، عمّان، ط١، ١٤٠٥-١٩٨٥م.

سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة.

سليمان بن الأشعث (أبو داود السجستاني)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرناؤوط محمد كامل قره بللي، دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

سليمان بن خلف (أبو الوليد الباجي)، المنتقى شرح الموطأ، الناشر: مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، ط١، ١٣٢٢ه، القرافي.

سليمان بن عمر الجمل، حاشية الجمل على شرح منهج الطلاب= فتوحات الوهاب بتوضيح

شرح منهج الطلاب، دار الفكر، (ب.ط.ت).

سليمان بن محمد البجيرمي، حاشية البجيرمي على شرح المنهج = التجريد لنفع العبيد، مطبعة الحلبي، القاهرة، ١٣٦٩ه-١٩٥٠م.

عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، شرح الزرقاني على مختصر خليل، ضبطه وصححه وخرج آياته: عبد السلام محمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٢ه-٢٠٠٢م.

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨ه-١٩٩٨م.

عبد الرحمن بن أبي عمر المقدسي، الشرح الكبير (مطبوع مع المقنع والإنصاف)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي د عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

عبد الرحمن بن أحمد (ابن رجب الحنبلي)، قواعد ابن رجب=تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق: أ. د. خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، الناشر: ركائز للنشر والتوزيع الكويت، توزيع دار أطلس – الرياض، ط١، ١٤٤٠ هـ ٢٠١٩ م.

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي، حاشية الرحبية في علم الفرائض، ط٥، ١٤١٠ه-١٩٨٩م، (ب.ن).

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع (١٧٩/٧)، ط١، ١٣٩٧ه، (ب.ن).

عبد الرزاق بن همام الصنعاني، المصنف، تحقيق ودراسة: مركز البحوث وتقنية المعلومات دار التأصيل، ط٢، ١٤٣٧ه-٢٠١٣م.

عبد السلام بن عبد الله (المجد ابن تيمية)، المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، الناشر: مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ هـ.

عبد العزيز بن أحمد البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، الناشر: شركة الصحافة العثمانية، إسطنبول، ط١، مطبعة سنده، ١٣٠٨هـ ١٨٩٠م.

عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي، العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧ه-١٩٩٧م.

عبد الله بن أبي زيد النفزي القيرواني، النوادر والزيادات على ما في المدونة من غيرها من الأمهات، تحقيق: د. محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٩م.

عبد الله بن أحمد بن محمد (ابن قدامة)، الكافي في فقه الإمام أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٤ه-١٩٩٤م.

عبد الله بن أحمد بن محمد (ابن قدامة)، المغني، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤١٧ه-١٩٩٧م.

عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف، تحقيق: سعد بن ناصر بن عبد العزيز أبو حبيب الشثري، الناشر: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ط١، ١٤٣٦ه-٢٠١٥م.

عبد الله بن محمود الموصلي (ابن مودود)، الاختيار لتعليل المختار، عليه تعليقات: محمود أبو دقيقة (من علماء الحنفية ومدرس بكلية أصول الدين سابقا)، الناشر: مطبعة الحلبي – القاهرة.

عبد الله بن نجم (ابن شاس)، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة دراسة وتحقيق: حميد بن محمد لحمر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٢٣ه-٢٠٠٣م. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الذخيرة، تحقيق: محمد بو خبزة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م.

عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمعي في تخريج الزيلعي، صححه ووضع الحاشية: عبد العزيز الديوبندي الفنجاني، إلى كتاب الحج، ثم أكملها محمد يوسف الكاملفوري، تحقيق: محمد عوامة، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر بيروت -لبنان/ دار القبلة للثقافة الإسلامية- جدة – السعودية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (الجويني)، نهاية المطلب في دراية المذهب، حققه وصنع فهارسه: أ. د/ عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م.

عبد الواحد بن إسماعيل (الرُّوياني)، بحر المذهب في فروع المذهب الشافعي، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩م.

عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، الإشراف على نكت مسائل الخلاف، تحقيق: الحبيب بن طاهر، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠ه-١٩٩٩م.

عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق ودراسة: حميش عبد الحق، المكتبة التجارية، مصطفى أحمد الباز مكة المكرمة.

عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي، عيون المسائل، دراسة وتحقيق: علي محمَّد إبراهيم بورويبة، الناشر: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٣٠ه-٢٠٠٩م.

عبيد، رؤوف، مبادىء القسم العام، (ص١٣٣)، دار الفكر العربي، ١٩٦٥م.

عثمان بن علي الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، المطبعة الكبرى الأميرية بولاق، القاهرة، ط١، ١٣١٤ه.

علي بن أبي بكر الهيثمي، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٤١٤ه-١٩٩٤م.

علي بن أحمد الواحدي، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٣٠ه.

علي بن إسماعيل (ابن سِيده)، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢١ه= ٢٠٠٠م.

علي بن سعيد الرجراجي، مناهج التحصيل ونتائج لطائف التأويل في شرح المدونة وحل مشكلاتها، اعتنى به: أبو الفضل الدّميَاطي، أحمد بن عليّ، دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧ م.

علي بن سليمان المرداوي، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف (المطبوع مع المقنع والشرح الكبير)، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي د عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، ط١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

علي بن عمر الدارقطني، سنن الدارقطني، حققه وضبط نصه وعلق عليه: شعيب الارناؤوط، حسن عبد المنعم شلبي، عبد اللطيف حرز الله، أحمد برهوم، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٤ م.

علي بن محمد (الآمدي)، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، الناشر: المكتب الإسلامي، (دمشق بيروت)، ط٢، ١٤٠٢ه.

علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣ه-١٩٨٣م.

علي بن محمد الماوردي، الأحكام السلطانية، دار الحديث، القاهرة.

علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩ه-١٩٩٩م.

علي بن محمد بن عبد الملك الفاسي (ابن القطان)، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، تحقيق: د. الحسين آيت سعيد، الناشر: دار طيبة – الرياض، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

عليش، محمد، منح الجليل، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤ه-١٩٨٤م.

عمر بن علي بن أحمد (ابن الملقن)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، تحقيق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان وياسر بن كمال، الناشر: دار الهجرة للنشر والتوزيع الرياض-السعودية، ط١، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

مالك بن أنس، المدونة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥ه-١٩٩٤م.

مالـك بن أنس، الموطأ، صححه ورقمه وخـرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث، العربي، بيروت، ١٤٠٦ه-١٩٨٥م.

المبـارك بـن محمد بن محمد الجـزري (ابن الأثيـر)، النهاية في غريـب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، ١٣٩٩ه= ١٩٧٩م.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، الناشر: دار الدعوة.

محمـد ابن إسماعيـل البخاري، صحيـح البخاري، الطبعـة السلطانيـة، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ ه.

محمـد أميـن (أمير بادشاه)، تيسيـر التحرير على كتاب التحرير في أصـول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعيـة لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري، الناشر: مصطفى البابي الحلبي مصر (١٣٥١ هـ ١٩٣٢ م).

محمـد أميـن الدمشقي (ابن عابدين)، حاشيـة رد المحتار على الـدر المختار شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط٢، ١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م.

محمد بن إبراهيم (التتائي)، جواهر الدرر في حل ألفاظ المختصر، حققه وخرج أحاديثه: الدكتـور أبـو الحسن، نوري حسـن حامد المسلاتي، الناشـر: دار ابن حزم، بيـروت لبنان، ط١، ١٤٣٥ه-٢٠١٤م.

محمد بن إبراهيم النيسابوري (ابن المنذر)، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمـد الأنصاري أبو حماد، الناشر: مكتبة مكة الثقافية، رأس الخيمة الإمارات العربية المتحدة، ط١، ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م.

محمد بن أبي بكر بن أيوب (ابن القيم)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق (محمد أجمل الإصلاحي)، تخريج (عمر بن سَعْدِي)، راجعه (سليمان بن عبد الله العمير جديع بن جديع الجديع)، عطاءات العلم، (الرياض)، دار ابن حزم (بيروت)، ط٢، ١٤٤٠ه-٢٠١٩م.

محمـد بن أبي بكر بن أيـوب (ابن القيم)، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، عطاءات العلم، ط٤، ١٤٤٠ه.

محمـد بن أبي بكر بن أيوب (ابن القيم)، زاد المعاد في هدي خير العباد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، ط٢٧، ١٤١٥ه-١٩٩٤م.

محمـد بن أحمـد (أبو منصور الأزهري)، تهذيب اللغة، تحقيـق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١م.

محمـد بن أحمد الرملي، نهايـة المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكـر، بيروت، ط أخيرة،

١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

محمد بن أحمد السرخسي، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.

محمد بن أحمد القرطبي (ابن رشد الحفيد)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م (د.ط).

محمد بن أحمد بن الحسين بن عمر (أبو بكر الشاشي القفال)، حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، تحقيق: د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، الناشر: مؤسسة الرسالة / دار الأرقم بيروت / عمان، ط١، ١٩٨٠ م.

محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي (ابن النجار)، شرح الكوكب المنير= المختبر المبتكر شرح المختصر، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي (ابن النجار)، منتهى الإرادات، دراسة وتحقيق: أ. د عبد الملك بن عبد الله دهيش، توزيع: مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، ط٥، (منقحة ومزيدة)، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، اختصار السنن الكبير، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، بإشراف أبي تَميم يَاسر بن إبراهيم، دار الوطن للنشر، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دار الفكر، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.

محمد بن الحسن الشيباني، الحجة على أهل المدينة، رتب أصوله وصححه وعلق عليه: السيد مهدي حسن الكيلاني القادري، عنيت بنشره: لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدر آباد الدكن، الناشر: عالم الكتب – بيروت، ط٣، ١٤٠٣هـ.

محمد بن الحسين ابن الفراء (أبو يعلى)، الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢١هـ= ٢٠٠٠م.

محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان، تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر د عبد السند حسن يمامة، الناشر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط١، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

محمد بن عبد الرحمن السخاوي، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق: محمد عثمان الخشت، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥م.

محمد بن عبد الله (الحاكم)، المستدرك على الصحيحين، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

محمـد بن عبد الله الخرشي، شرح الخرشي علـى مختصر خليل، الناشر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط٢، ١٣١٧ه.

محمـد بن عبد الله الزركشي، شـرح الزركشي على مختصر الخرقـي، دار العبيكان، ط١، ١٤١٣ هـ ١٩٩٣ م.

محمـد بـن عبـد الواحد (ابن الهمـام)، فتـح القدير على الهدايـة، شركة مكتبـة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٨٩ه-١٩٧٠م.

محمـد بن عيسى الترمذي، الجامع=سنن الترمذي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.

محمـد بن محمد (الحطَّاب الرُّعَيْني)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ط٣، ١٤١٢ه-١٩٩٢م.

محمـد بن محمد (الخطيب الشربيني)، مغني المحتـاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، حققـه وعَلّق عليه: علي محمد معوض عـادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥ه-١٩٩٤م.

محمـد بن محمد الغزالـي، الوسيط في المذهـب، تحقيق: أحمد محمـود إبراهيم، محمد محمد تامر، دار السلام، القاهرة، ط١، ١٤١٧ه.

محمـد بن محمـد الورغمي التونسي (ابن عرفـة)، المختصر الفقهـي، تحقيق: د. حافظ عبـد الرحمن محمد خير، الناشر: مؤسسة خلف أحمد الحبتـور للأعمال الخيرية، ط١، ١٤٣٥هـ ٢٠١٤م.

محمد بن محمد بن محمود البابرتي، العناية شرح الهداية، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط١، ١٣٨٩ هـ = ١٩٧٠ م

محمـد بـن مفلح، الفـروع، تحقيق عبد الله بـن عبد المحسـن التركي، (مؤسسـة الرسالة بيروت)، (دار المؤيد الرياض)، ط١، ١٤٢٤هـ ٢٠٠٣م.

محمد بن مكرم (ابن منظور)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط٣، ١٤١٤ه.

محمـد بن موسى (الدَّميـري)، النجم الوهاج في شرح المنهـاج، دار المنهاج، جدة، ط١، ١٤٢٥ه-٢٠٠٤م.

محمـد بـن يزيد (ابن ماجـه)، سنن ابن ماجه، تحقيـق: شعيب الأرنـاؤوط، عادل مرشد، محمَّد كامل قره بللي، عبد اللطيف حرز الله، الناشر: دار الرسالة العالمية، ط١، ١٤٣٠ هـ ٢٠٠٩ م.

محمـد بن يوسف الموّاق، التـاج والإكليل لمختصر خليل، دار الكتـب العلمية، بيروت، ط١،

١٤١٦هـ-١٩٩٤م.

محمد عميم الإحسان البركتي، التعريفات الفقهية، الناشر: دار الكتب العلمية (إعادة صف للطبعة القديمة في باكستان ١٤٠٧هـ ١٩٨٦م)، ط١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

محمد مرتضى الزَّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، ١٣٨٥-١٤٢٢هـ) = (١٩٦٥-٢٠٠١ م)

محمود بن أحمد العيني، البناية شرح الهداية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

مسعود بن عمر (التفتازاني)، شرح التفتازاني على الشمسية في المنطق، ط دار النور المبين، عمّان، ط١، ١٤٣٢هـ.

مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار الطباعة العامرة – تركيا، عام النشر: ١٣٣٤هـ.

مصطفى، محمود محمود، شرح قانون العقوبات القسم العام، مطبعة جامعة القاهرة، ط١٠، ١٩٨٣م.

منصور بن يونس البهوتي، الروض المربع بشرح زاد المستقنع مختصر المقنع، تحقيق: أ. د خالد بن علي المشيقح، د. عبد العزيز بن عدنان العيدان، د. أنس بن عادل اليتامى، دار ركائز للنشر والتوزيع، الكويت، ط١، ١٤٣٨هـ.

منصور بن يونس البهوتي، شرح منتهى الإرادات، الناشر: عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.

منصور بن يونس البهوتي، كشاف القناع عن الإقناع (٢٠٥/١٣)، تحقيق وتخريج وتوثيق: لجنة متخصصة في وزارة العدل، الناشر: وزارة العدل في المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٢١- ١٤٢٩هـ) = (٢٠٠٠ ٢٠٠٨ م).

موسى بن أحمد بن موسى (الحجاوي)، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تصحيح وتعليق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة بيروت – لبنان.

نشوان بن سعيد الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري مطهر بن علي الإرياني د يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر (بيروت لبنان)، دار الفكر (دمشق سورية)، ط١، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

يحيى بن أبي الخير العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

يحيى بن شرف النووي، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب

الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤١٢ه-١٩٩١م.

يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط١، ١٤٢١ه-٢٠٠٠م.

يوسف بن عبد الله (ابن عبد البر)، الكافي في فقه أهل المدينة، تحقيق، محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الناشر: مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط٢، ١٤٠٠ه-١٩٨٠م.

د. خالد بن نزال الحربي
أستاذ مساعد بقسم الدراسات الإسلامية
كلية الآداب – جامعة حفر الباطن المملكة العربية السعودية

Dr. Khalid bin Nazzal Al-Harbi
Assistant Professor ، Islamic Studies Department
College of Arts / University of Hafar Al-Batin Kingdom of Saudi Arabia
khalharbi@uhb.edu.sa

الوجاهة في المصطلح القرآني
مفهومها ضوابطها أنواعها سماتها تطبيقاتها

The Qur'anic term of social status:
Its concept, controls, types, features, and application

مستخلص البحث:

تتناول هذه الدراسة مفهوم الوجاهة في المصطلح القرآني، وتقوم بتحليل الأوجه المحمودة والمذمومة لهذه الوجاهة في الحياة اليومية. الوجاهة هي قيمة أخلاقية تعبر عن تصرف الإنسان وتعامله مع الآخرين، وهي تحمل أبعادًا دينية ودنيوية.

الوجاهة الدينية المحمودة: يتمثل هذا الجانب في تطبيق القيم والأخلاق الدينية في التعامل مـع الله ومع الآخرين. يُشجع على الصـدق والتواضع والإحسان إلى الوالدين والجيران، وهذه هي سمات تُعتبر محمودة في الإسلام.

الوجاهـة الدينية المذمومة: يمكن تصور مثلاً النفـاق والزيف والتظاهر بالدين دون صدق في القلب، واستغلال الوجاهة الدينية في استجلاب المنافع الشخصية.

الوجاهة الدنيوية المحمودة: يشمل هذا الجانب التصرف بأخلاق وقيم دنيوية إيجابية، مثل الصداقة والعدالة والمساهمة في تحسين المجتمع والحفاظ على البيئة.

الوجاهة الدنيوية المذمومة: يشمل هذا الجانب التصرف بأسلوب غير أخلاقي في مجالات مثل الاحتيال والغش والتجاوز على حقوق الآخرين.

باختصـار، تظهر الوجاهـة الدينية والدنيوية معًا فـي تصرفات الإنسـان، ويجب أن يسعى الفرد لتحقيق الوجاهة المحمودة في كل جانب من جوانب حياته، مع الحرص على تجنب الوجاهة

المذمومة في سلوكه وتعامله.

كلمات مفتاحية: الوجاهة، القيم، المجتمع، الشفاعة.

Abstract

This study addresses the concept of «Wajaha» (dignity and moral character) in the Quranic terminology and analyzes its commendable and blameworthy aspects in everyday life. «Wajaha» represents an ethical value that reflects a person's behavior and interactions with others, encompassing both religious and worldly dimensions.

Commendable Religious Wajaha: This aspect involves applying religious values and ethics in one's relationship with Allah and others. It encourages honesty، humility, benevolence towards parents and neighbors, which are considered praiseworthy qualities in Islam.

Blameworthy Religious Wajaha: This can include hypocrisy, insincerity, and outwardly displaying religious devotion without sincerity in the heart, as well as exploiting religious dignity for personal gain.

Commendable Worldly Wajaha: This aspect includes behaving with positive worldly ethics and values, such as friendship, justice, contributing to community improvement, and environmental preservation.

Blameworthy Worldly Wajaha: This aspect involves behaving unethically in areas such as fraud, cheating, and encroaching upon the rights of others.

In summary, both religious and worldly «Wajaha» are evident in human behavior, and individuals should strive to achieve commendable «Wajaha» in all aspects of their lives while avoiding blameworthy «Wajaha» in their conduct and interactions.

Keywords: Wajaha, values, society, intercession.

تمهيد

الحمـد لله الذي جعَل للطائعين عندَه مكانةً ووجاهـةً، أحمده -سبحانه- وأشكره، حثَّ على الأمانـة والنزاهـة، وأشهد ألا إلـه إلا الله وحدَه لا شريك له، وَعَدَ المتقيـنَ بحياة سعيدة ورفاهة، وأشهـد أن سيدنا ونبينا محمدا عبده ورسوله، نقَّى أصحابَه من كل خُلُق ذميم وسفاهة، صلى الله عليه، وعلى آله وصحبه، أولي العزم والنباهة.

إن الوجاهـة القرآنيـة هي موضوع يحمل في طياتـه عمق الرسالة الإسلاميـة وثراء القرآن الكريـم. إنها دراسة تنتقل بنا إلـى عالم من القيم والأخلاق النبيلة والتوجيهات الإلهية التي تميز الإنسان المسلم وتشكل أساسًا لتفاعله مع الآخرين ومع محيطه.

ستشمل دراستي أيضًا تحليل السياقات القرآنية والأحاديث النبوية التي ذُكرت فيها مفاهيم الوجاهة في القرآن والسنة، وكيف تمثل هذه السياقات نماذج للتصرف الوجيه والأخلاق الحميدة التي يجب أن نتعلمها ونعيشها في حياتنا اليومية.

إن هذا البحث يعكس إيماني العميق بأهمية الوجاهة في الإسلام وأثرها الإيجابي على الفرد والمجتمع. إنها فرصة لنسلط الضوء على مفهوم الوجاهة وما يحويه مدلولها القيم النبيلة ونرتقي بها في حياتنا، ونقدم مساهمة قيمة إلى الدراسات الإسلامية والبحوث الاجتماعية.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تتضح أهمية دراسة هذا الموضوع في أن الوجاهة أصبح لها دور كبير في مجتمعاتنا، فقد تعددت صورها وتشعبت مجالاتها في وقتنا الحاضر، فلا بد من كشف معناها والتعريف بها وخصوصاً ما يتعلق بالوجاهة القرآنية. وتتمثل أهمية البحث في النقاط التالية:

الوجاهة القرآنية تمثل تطبيقًا عمليًا للقيم والأخلاق التي يدعو إليها القرآن الكريم، عندما يكون المسلم وجيهاً في تصرفاته وتعامله مع الآخرين، يمكنه أن يكون سفيرًا جيدًا للإسلام ويعكس قيمه الحسنة.

كثيراً من ألفاظ ومفردات القرآن الكريم تفتقر إلى مزيد من النظر والتحليل والتعليل والبحث في أصله واشتقاقه وتصاريفه.

إن الدراسة المصطلحية لألفاظ ومفردات القرآن ذات أهمية علمية كبيرة حيث تهدف إلى بيان جميع المفاهيم والمعاني التي عبر عنها هذا المصطلح بكافة اشتقاقاته وتصريفاته.

عدم وجود دراسة خاصة تُعنى بمصطلح الوجاهة في القرآن الكريم وذلك بعد البحث في مراكز البحث والدراسات القرآنية.

بيان ماهية الوجاهة، ومدى أهمية دورها في المجتمع، وإبراز مكانة أصحابها عند الله والناس، وتسليط الضوء على مصطلح الوجاهة القرآنية وفهم أبعاد هذا المصطلح القرآني.

تعزيز العلاقات الاجتماعية فالوجاهة تساهم في تحسين العلاقات الاجتماعية.

خطورة موضوع الوجاهة لتعلقه بعدة مفاهيم تختلف من مجتمع لمجتمع آخر.

تطوير الذات الوجاهة تساعد الإنسان على تطوير شخصيته وبناء سمات إيجابية مثل الصدق والصداقة والتواضع والعدل والرزانة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتقصي في قاعدة بيانات الأبحاث والرسائل العلمية لم أجد من بحث هذا الموضوع بصورة مستقلة متكاملة من الناحية القرآنية حتى تاريخ تقديم هذا البحث.

إشكالية البحث:

تعالــج هذه الدراسة إشكالية قائمة في الحيــاة العملية تتلخص في معنى الوجاهة خصوصاً في وقتنا الحاضر الذي تشعبت أعمال الوجاهة وصورها ومن هو الوجيه الذي تنطبق عليه شروط الوجاهــة، وما هي الوجاهة القرآنية وكيفية الوصول إليها، وهذا ما حاولت الإجابة عليه من خلال هذه الدراسة.

خطة البحث:

اشتمل البحث على: مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة جاءت على النحو التالي:

المقدمــة: وفيها التمهيــد وأهمية الموضوع وأسباب اختيــاره، وإشكالية البحث، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث، والخاتمة وفيها أبرز التوصيات.

المبحث الأول: المراد بالوجاهة. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الوجاهة لغة.

المطلب الثاني: الوجاهة اصطلاحاً.

المطلب الثالث: الوجاهة في المصطلح القرآني.

المبحث الثاني: ضوابط الوجاهة.

المبحث الثالث: أنواع الوجاهة وسماتها. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الوجاهة الدينية.

المطلب الثاني: الوجاهة الدنيوية

الخاتمة وفيها أبرز التوصيات.

المبحث الأول: المراد بالوجاهة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: معنى الوجاهة لغة:

الوجاهــة: مصدر وجُهَ، ووجُهَ الرجلُ، بضم الجيم، وَجاهَةً فهــو وَجيهٌ، ورجلٌ وجيهٌ: ذو جاه ومنزلــة عند السلطان[١]، ووُجُوهُ الْقَوْم: سادتهم، وكذلِـكَ وُجَهاؤُهُم، وأحدهم وَجِيهٌ[٢] إذا كان لهُ حظ ورتبة[٣].

قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل على مقابلة لشيء، والوجه مستقبــل لكل شيء. يقال وجــه الرجل وغيره. وربما عبر عن الذات بالوجــه. وتقول: وجهي إليك. قال:

أستغفر الله ذنبا لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل

وواجهــت فلانــا: جعلت وجهي تلقاء وجهه، ومــن الباب قولهم: هو وجيه بيــن الجاه. والجاه مقلوب. والوجهــة: كل موضع استقبلته. قال الله تعالى: ﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ ﴾ (البقرة: ١٤٨). ووجهت الشــيء: جعلته على جهــة. وأصل جهته وجهتــه. والتوجيه: أن تحفر تحت القثــاءة أو البطيخة ثم تضجعهــا. وتوجــه الشيخ: ولى وأدبــر، كأنه أقبل بوجهه على الآخر. ويقــال للمهر إذا خرجت يداه من الرحم: وجيه[٤].

ويرى بعضهم أن الجاه مقلوب عن الوجه لكن الوجه يقال في العضو والحظوة، والجاه لا يقال إلا في الحظوة. ووجهت الشيء أرسلته في جهة واحدة فتوجه وفلان وجيه ذو جاه، قال: ﴿وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ (آل عمران: ٤٥) وأحمق ما يتوجه به: كناية عن الجهل بالتفرّط[٥]، وأحمق ما يتوجه، بفتح الياء وحذف به عنه، أي لا يستقيم في أمر من الأمور لحمقه[٦].

وأصــل الوجاهة مأخــوذة من الوجه: أصل الجارحة نحــو قوله تعالى: ﴿ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى ٱلْمَرَافِقِ ﴾ (المائــدة: ٦). وقولــه تعالــى: ﴿ سَرَابِيلُهُم مِّن قَطِرَانٍ وَتَغْشَىٰ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ ﴾ (إبراهيم: ٥٠).

ولمّا كان الوجه أوّل ما يستقبلك، وأشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كلّ شيء، وفــي أشرفه ومبدئــه: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ

---

(١) كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي (٦٦/٤).

(٢) لسان العرب لابن منظور (٥٥٦/١٣).

(٣) انظر: المصباح المنير لأحمد بن محمد بن علي الفيومي الحموي (٦٤٩/٢).

(٤) انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس (٨٩/٦).

(٥) قال ابن فارس: ويقولون: أحمق ما يتوجه. أي: ما يحسن أن يأتي الغائط. المجمل (٣/ ٩١٧).

(٦) انظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الاصفهاني ص ٥١٤.

مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ (آل عمران: ٤٥).[١]

والعـرب تُطلق الوجه على مقدمـة الشيء، والوجه مستقبِلٌ -بكسر البـاء- لكل شيء، يقال: «وَجْهُ الرجل وغيره، تقول واجهت فلاناً جعلت وجهي تلقاء وجهه، ومن هذا الباب قولهم: هو وجيه بَيِّن الجاه، ووجه الإنسان هو أشرف أعضائه ظهوراً، وبه يستقبل الناس[٢].

والجـاه والوجيـه بمعنى واحد، فالوجيه: ذو الجاه والوجاهـة، والوجيه صفة مشبهة، أي ذوو وجاهـة، وهي الجاه وحسـن القبول عند الناس، وأصـل الوجيه: هو المستقبـل بالخير والتعظيم، وذلك كناية عن المحبة؛ لأن من أحب أحداً يديم النظر إلى وجهه ويستقبله بالتكريم [٣].

فالوجاهة في اللغة تعني: الحظ والرتبة والقدْر والسيادة والرفعة.

المطلب الثاني: الوجاهة اصطلاحاً.

في الحقيقة لا يخرج معنى الوجاهة في الاصطلاح عن معناها في لغة العرب، تُطلق الوجاهة في الاصطلاح غالباً ويراد بها السيادة، ويسمى المتصف بها وجيهاً، كما قال تعالى في شأن سيدنا موسى عليه السلام قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴾ (الأحزاب: ٦٩).

أي عظيما. والوجيه عند العرب: العظيم القدر الرفيع المنزلة[٤].

وليسـت الوجاهة محصـورة في الأشخاص، فقد تكون في المعانـي والآراء والأقوال التي لها حظ من النظر، فيقال: هذا رأي وجيه أي: ذو قيمة، ورأيٌ حسنٌ مقبول[٥].

بـل سميـت شركة الوجوه « بشركة الوجوه» أخذاً من الوجاهة؛ لأنه لا يشتري بالنسيئة إلا من كان له وجه عند الناس، فشركة الوجوه أصلها من الوجاهة[٦].

وقـد اعتبـر ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ): أن الجاه هو « القدرة الحاملـة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع، والتسلط بالقهر والغلبة»[٧].

وقيل في تعريفها: من كانت فيه خصال حميدة من شأنه أن يُعرف ولا يُنكر[٨].

وإذا ظهـر إنسان في أي مجتمع وبرز فيه قيل لـه وجيه، ولا يخلو مجتمع من المجتمعات مِن وجهاء وشخصيات بارزة فيه مع اختلاف المواصفات التي يحملونها والقيم التي يتعاملون بها.

---

(١) انظر: المفردات في غريب القرآن ص ٥١٣.

(٢) انظر: مقاييس اللغة (٨٩/٦).

(٣) انظر: التحرير والتنوير لابن عاشور (١٢٢/٢٢).

(٤) انظر: تفسير القرطبي (٢٥٢/١٤).

(٥) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة للدكتور أحمد مختار عبد الحميد عمر وفريقه. (٢٤٠٩/٣).

(٦) انظر: البحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم المصري (١٩٧/٥).

(٧) انظر: المقدمة لابن خلدون(٦٠٣/٤).

(٨) انظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٥١، التوقيف على مهمات التعاريف ص ٣٣٥.

والوجيه هو الذي كلما أقبل بوجهه عظم وروعي أمره، وأن الأصل في الوجيه من يُعظم ويُحترم عند المواجهة، لما له من مكانة في النفوس.

وكلمة «الوجاهة» يمكن أن تشير إلى عدة مفاهيم مختلفة حسب السياق التي ترد فيه منها على سبيل المثال:

الوجاهة التجارية: في هذا السياق، الوجاهة تشير إلى السمعة أو الصورة العامة للشركة أو العلامة التجارية. وهي أيضاً نوع من أنواع الوجاهة التي تقوم على الشراكة المالية والبدنية.

الوجاهة الاجتماعية: الوجاهة تعبر عن السمعة أو الصورة الشخصية للفرد في المجتمع، أو الطريقة التي يراها بها الآخرون وتقييمهم لها بناءً على سلوكها وأخلاقها وعلاقاتها الاجتماعية.

الوجاهة عند الله: الوجاهة هنا تشير إلى كيفية تقدير الله للفرد وسلوكه ومعاملته مع الله والآخرين.

والوجاهة: هي مصطلح يشير إلى الشهرة أو السمعة الجيدة والمرموقة في مجتمع معين.

المطلب الثالث: الوجاهة في المصطلح القرآني

وردت مفردة الوجاهة في القرآن الكريم مرتين في وصف نبيين كريمين وهما موسى وعيسى عليهما السلام في سورتين مدنيتين، فقد جاء عن أئمة التفسير عبارات متقاربة في معناها الاصطلاحي ففي قوله تعالى في حق موسى عليه السلام ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾ قال عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: كان حظيًّا عند الله، لا يسأل الله شيئًا إلا أعطاه[1]. وعن الحسن البصري قال: أي: مستجاب الدعوة[2].

وقال مقاتل بن سليمان: يعني: مَكِينًا[3]. وعن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال: والوجيه في كلام العرب: المُحَبُّ المقبول[4]. وعن سنان قال: ما سأل موسى ربَّه شيئًا قطُّ إلا أعطاه إياه، إلا النظر[5]. قال الْحَرَالِّي: وهو الملاحظ المحترم بعلو ظاهر فيه[6].

وجاء في قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾ (آل عمران: ٤٥).

قال ابن جرير:

«أي كان موسى عند الله مشفّعا فيما يسأل، ذا وجه ومنزلة عنده، بطاعته إياه. أي مقبولا

(١) انظر: تفسير البغوي (٦/ ٣٧٨).

(٢) انظر: تفسير الدر المنثور للسيوطي (١٢/ ١٥٣).

(٣) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (٣/ ٥١٠).

(٤) انظر: تفسير ابن جرير (١٩/ ١٩١).

(٥) انظر: الدر المنثور (١٢/ ١٥٣)، وقوله: «إلا النظر»: يعني: النظر إلى الله عز وجل -، كما في سورة الأعراف.

(٦) انظر: تراث أبي الحسن الْحَرَالِّي المراكشي في التفسير ص ٥٩٠.

ومجابا فيما يطلب لقومه من الله تعالى، عناية منه تعالى وتفضيلا[1].

قال ابن قتيبة: الوجيه ذو الجاه، يقال: وجه الرجل يوجه وجاهة. وقال ابن دريد: الوجيه المحب المقبول. وقال الأخفش: الشريف ذو القدر والجاه. وقيل: الكريم على من يسأله، لأنه لا يرده لكرم وجهه.

ومعناه في حق عيسى أن وجاهته في الدنيا بنبوته، وفي الآخرة بعلو درجته. وقيل: في الدنيا بالطاعة، وفي الآخرة بالشفاعة. وقيل: في الدنيا بإحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص، وفي الآخرة بالشفاعة. وقيل: في الدنيا كريما لا يرد وجهه، وفي الآخرة في علية المرسلين. وقيل الوجاهة في الدنيا النبوة والتقدم على الناس، وفي الآخرة الشفاعة وعلو الدرجة في الجنة. وقال ابن عطية: وجاهة عيسى في الدنيا نبوته وذكره ورفعه، وفي الآخرة مكانته ونعيمه وشفاعته[2].

قال الزمخشريّ: (وجيها) أي ذا جاه ومنزلة عنده. فلذلك كان يميط عنه التهم ويدفع الأذى ويحافظ عليه لئلا يلحقه وصم ولا يوصف بنقيصة. كما يفعل الملك بمن له عنده قربة ووجاهة[3].

فنلاحظ هنا تقارب المعنى اللغوي والاصطلاحي مع ما ذكره أهل التفسير في تفسيراتهم لمعنى الوجاهة في الآيتين الكريمتين إلا أن الوجاهة في مفهوم القرآن الكريم لا تعني الشهرة فقط بل أعمق من ذلك بكثير، فالوجاهة من كانت له صلة بربه بإيمانه ويقينه وتوكله وسائر عباداته، وحصلت على يديه منافع للناس يتوجهون له ويطلبون منه الشفاعة فيها.

وهذا لا يعني أن الوجيه لا يقع منه الخطأ فهذا سيدنا الوجيه موسى صلى الله عليه وسلم قتل نفساً لم يؤمر بقتلها، وألقى الألواح وكسرها، وأخذ برأس أخيه يجره إليه، فمع هذا كله، لم يخرجه ذلك عن حيز الوجاهة، فإن الله وصفه بقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوۡاْ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُواْۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهٗا ﴾ (الأحزاب: ٦٩) عليه الصلاة والسلام، وقال الله في شأن أهل الإيمان: ﴿لِيُكَفِّرَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ أَسۡوَأَ ٱلَّذِي عَمِلُواْ ﴾ (الزمر: ٣٥)، وفيه دليل على أنهم عملوا أعمالاً سيئة، فالشخص الوجيه لا يؤاخذ بالذنب، فيغطّى بهذا الذنب على كل المحاسن: ﴿وَلَوۡ يُؤَاخِذُ ٱللَّهُ ٱلنَّاسَ بِمَا كَسَبُواْ مَا تَرَكَ عَلَىٰ ظَهۡرِهَا مِن دَآبَّةٖ ﴾ (فاطر: ٤٥).

قال الله سبحانه: ﴿فَٱجۡتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَجَعَلَهُۥ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ (القلم: ٥٠). وقال ﷺ (أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم)[4] وهم أصحابُ المروءات والخصال الحميدة، ذوو الوجوه من الناس.

---

(١) انظر: تفسير الطبري (٢٠/٣٣٢).

(٢) انظر: البحر المحيط لأبي حيان (٣/١٥٤).

(٣) انظر: تفسير الكشاف للزمخشري (٣/٥٦٣).

(٤) أخرجه أبو داود باب في الحد يشفع فيه (٤/١٣٣) برقم ٤٣٧٥.

قال الشافعي «هم الذيم لا يُعرفون بالشر، فيزل أحدهم الزلة»[1].

قال ابن القيم «والظاهر أنهم ذوو الأقدار بين الناس من الجاه والشرف والسؤدد فإن الله تعالى خصهم بنوع التكريم وتفضيل على بني جنسهم فمن كان منهم مستورا مشهورا بالخير حتى كبا به جواده ونبا عصب صبره وأديل عليه شيطانه فلا تسارع إلى تأنيبه وعقوبته بل تقال عثرته ما لم يكن حداً من حدود الله»[2].

فعن عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الله بن عمر بن الخطاب، قال استأدى علي مولى لي جرحته، يقال له: سلام البربري إلى ابن حزم، فأتي بي، فقال: أجرحته؟ قلت: نعم، فقال: سمعت من خالتي عمرة تقول: قالت عائشة: إن النبي ﷺ قال: أقيلوا ذوي الهيئات عثرتهم، قال: فخلى سبيله، ولم يعاقبه[3].

والقارئ للقرآن الكريم في سير الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يجد أن كثيراً منهم قد اجتباه ربه بعد معصيته، ذلك أن المعاصي أحياناً تكسر صاحبها وترده رداً جميلاً إلى الله، فيجتهد في الاستغفار ويجتهد في التوبة، ويجتهد في الإنابة، فالمعصية تحدث له نوعاً من أنواع العبادات كالتوبة والرغبة والخشية والخوف والرجوع إلى الله، ويورث ذلك حسن السلوك والعمل بعد المعصية، ورب طاعة يأتي بها العبد، وتكون سبباً في دخوله النار إذا أورثته العجب والكبر.

والحقيقة أن مفهوم الوجاهة في المصطلح القرآني أوسع وأشمل في خطابه مع الإنسان، فيخبر عن جانب رفعة الشأن وفي شخصية الإنسان وتفكيره، وهذا ما يتجلى بوضوح فيما يصدر منه من منطق سديد يدعو إلى الرشد وإنضاج العقول بما يطرحه من أفكار وتصورات ومخططات مستقبلية تتعلق بنفع الفرد وازدهار المجتمع، كما أن تصرفاته تنم عن نفس طاهرة طيبة تطبق وتجسد السلوكيات الحسنة والإيجابية، مما يجعله مصدر افتخار وإعجاب واقتداء للناس من حوله لما يرونه من جميل تصرفاته ومعروفه.

(١) الأم للشافعي (٣٦٨/٧).

(٢) انظر: بدائع الفوائد لابن القيم (١٠٦٩/٣).

(٣) انظر: أخرجه النسائي في سننه الكبرى: كتاب الرجم، باب التجاوز عن زلة ذي الهيئات (٤٦٩/٦) برقم ٧٢٥٧.

المبحث الثاني: ضوابط الوجاهة

فقد تقرر معنى الوجاهة أنها بذل الجاه والصلاحية والنفوذ في استجلاب المنافع ودفع المضار للغير.

والوجاهة جائزة شرعا بل مندوبة وقد تصل في بعض الأحيان إلى الوجوب على من تعينت عليه[1]، بل جعل الإسلام نفع الناس من أحب الأعمال إلى الله تعالى.

فقد سُئل رسول الله ﷺ (أي الناس أحب إلى الله يا رسول الله ؟ فقال: أحب الناس إلى الله أنفعهم للناس، وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور تدخله على مسلم؛ تكشف عنه كربه، أو تقضي عنه ديناً، أو تطرد عنه جوعاً، ولأن أمشي مع أخ لي في حاجة، أحب إلي من أعتكف في هذا المسجد مسجد المدينة شهرا)[2].

ففي الوقت الحاضر ظهرت نماذج من الوجاهة بشكل مختلف عما كانت عليه في السابق، وأصبح بعض الوجهاء يخالف حكم الله في إبطال حد من حدوده، أو يستخدم نفوذه في الإضرار بآخرين، فمن هنا تعين أن نذكر ضوابط للوجاهة تنضبط بها.

للوجاهة ضوابط لابد من مراعاتها وسأبحثها في المطالب التالية:

المطلب الأول: ألا تكون الوجاهة على أمر محرم شرعاً أو تشتمل على وسيلة محرمة أو يتوصل فيها إلى مخالفة للنظام العام الذي وضعه ولي الأمر، فهذا الضابط من أهم ضوابط الوجاهة إذ به يُفرّق بين الوجاهة وغيرها، فالوجاهة تمثل مبدأ هاماً في الالتزام بشريعة الله عز وجل والإنصاف وأداء الحقوق، وتضبط أي سلوكيات تتعارض مع النظام العام، وهذا يشمل القوانين التي يعتمد عليها المجتمع، فعندما يكون سلوك صاحب الوجاهة غير متماشٍ مع النظام العام؛ فإن ذلك يمكن أن يؤدي إلى انتقادات من قبل المجتمع أو قد يصل إلى عقوباتٍ قانونية.

فعلى سبيل المثال: فقد يكون ذلك في مجال الأعمال، إذا تم اكتشاف أن ذو وجاهة قام بتجاوزات لصالح فئة معينة في مجتمع ما، فإن ذلك يعد خرقاً للنظام العام، وهذا بالطبع يعد نقصاً في مفهوم الوجاهة وضوابطها.

فالوجيه يحث مجتمعه على الالتزام بالقوانين والقيم الاجتماعية، وعلى تجنب أي سلوكيات تتعارض مع النظام العام وشرع الله عز وجل.

المطلب الثاني: ألا يترتب على الوجاهة ظلم أحد من الناس، أو إبطال حق أو إحقاق باطل أو ضرر بالمصلحة العامة أو ألا تكون الوجاهة في حدٍ من حدود الله تعالى، فقد جاء من حديث

---

(١) انظر: عون المعبود لمحمد بن أشرف، الصديقي، العظيم آبادي (٣٣١/٩).

(٢) رواه الطبراني من حديث ابن عمر: (٤٥٣/١٢) برقم ١٣٦٤٦وفيه سكين بن سراج وهو ضعيف انظر: مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: (٨ / ١٩١).

ابـن عمر رضـي الله عنهما قال رسول الله ﷺ (من حالت شفاعتـه دون حد من حدود الله، فقد ضاد الله في أمره)[1]، فمن الناس من يستخدم جاهه ويتوسط في أمور يأكل بها حقوق المسلمين ويغتصـب بسبب نفوذه ووجاهته حقـوق الآخرين لنفع قريبه أو صاحبه، وهذا من المحرمات ومن كبائـر الذنـوب، فتهدر الحقوق وتضيع المصالح بسبب إهمال هـذا الضابط، فهذا أسامة بن زيد ومالـه من وجاهة وحظوة عند الرسول ﷺ أراد أن يشفع في حد من حدود الله ومع ذلك رده ﷺ وبيـن لـه ضوابط الوجاهة وهي ألا يترتب عليها إبطال حـق، فقد روت أُمُنا عائشة رضي الله عنها أن قريشا أهمهم شأن المرأة المخزومية التي سرقت فقالوا ومن يكلم فيها رسول الله ﷺ فقالوا ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة فقال رسول الله ﷺ (أتشفع فـي حد من حدود الله ثم قام فاختطب ثم قال إنمـا أهلك الذين قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريـف تركـوه وإذا سـرق فيهم الضعيـف أقاموا عليه الحـد وايم الله لـو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها)[2].

المطلـب الثالـث: ألا يترتـب على عمـل الوجيه أخذ المـال والتشوف والتطلع لمـا في أيدي النـاس، إذ أن الوجاهـة قربـى خالصة وهي من الأعمـال الصالحة التي يبتغـى بها وجه الله قال تعالى:

﴿ مَّن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً حَسَنَةً يَكُن لَّهُۥ نَصِيبٌ مِّنْهَا ۖ وَمَن يَشْفَعْ شَفَٰعَةً سَيِّئَةً يَكُن لَّهُۥ كِفْلٌ مِّنْهَا ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ مُّقِيتًا ﴾ (النساء: ٨٥). الشفاعة الحسنة هي التي روعي بها حق مسلم، ودفع بهـا عنـه شر، أو جلب إليه خير، وابتغي بها وجه الله، ولم تؤخذ عليها رشوة، وكانت في أمر جائز، لا في حد من حدود الله، ولا في حق من الحقوق. يعني الواجبة عليه، وعن مسروق أنه شفع شفاعة فأهدى إليه المشفوع جارية، فغضب وردها وقال: لو علمت ما في قلبك لما تكلمت في حاجتك، ولا أتكلم فيما بقي منها[3].

الوجاهـة قيمـة اجتماعيـة عالية وضوابطهـا تعتبر من القيـم الأساسية التي حـدد الشارع الحكيم الالتزام بها، فعلى الوجيه التحلي بها ومراعاتها.

---

(١) أخرجه الحاكم: المستدرك على الصحيحين (٢/ ٢٧،٣٤) برقم ٢٢٢٢ وقال هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(٢) أخرجه البخاري (٢/ ٢١) ، كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة حديث رقم (٦٧٨٨)، ومسلم (٣/ ١٤١٥) كتاب الحدود، باب قطع السارق، حديث رقم (١٦٨٨).

(٣) انظر: تفسير الكشاف (١/ ٥٤٣).

المبحث الثالث: أنواع الوجاهة وسماتها:

ثمة حقيقة تتبادر للذهن من واقع الحياة اليومية والذي تأثر بالجانب المادي والتصق به، بحيث أصبحت المفردات والمفاهيم القرآنية تتشكل حسب مفهوم الإنسان المادي، ومن تلك المفاهيم الوجاهة، والتي انطلت على كثير من أذهان الناس اليوم على أنه صاحب الثروة المالية الذي له مكانة بين الناس وصاحب يد طولى في قضايا ومشاورات أفراد المجتمع بحيث لا غنى عنه في أي مشروع، وهذا المفهوم بحد ذاته حسن لو أشير به إلى صاحب العطاء وبلسمة حاجات المعوزين، ومن له حضور إيجابي في إتمام المشاريع الخدمية والمشاركة في ترسيتها.

ويمكن تقسيم الوجاهة إلى مطلبين:

المطلب الأول: الوجاهة الدينية:

الوجاهة عند الله نقاء وارتقاء

لقد وصَف القرآنُ الكريم مكانةَ نبي الله موسى -عليه السلام- وصفًا بليغًا فقال تعالى: ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾ (الأحزاب: ٦٩)، أي: له وجاهة وجاه عند ربه -عز وجل-، ومن وجاهته العظيمة عند الله أنه شفع في أخيه هارون أن يرسله الله معه، فأجاب الله سؤاله وقال: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا﴾ (مريم: ٥٣)، قال رسول الله ﷺ: «إنَّ موسى كانَ رجلًا حَيِيًّا ستِّيرًا لا يُرَى منْ جِلدِه شيءٌ استحياءً، فآذاهُ مَنْ آذاهُ منْ بَني إسرائيلَ فقالوا: ما يتستَّرُ هذا التستُّرَ إلَّا منْ عَيْبٍ بجلدِه: إمَّا بَرَصٍ أو أُدْرَة، وإنّ اللَّه أرادَ أنْ يُبَرِّئَهُ، فخلا يومًا وحدَهُ ليغتَسِلَ، فوضعَ ثَوْبَهُ على حجرٍ، ففرَّ الحجَرُ بثَوبِه، فجَمَحَ موسى في إثْرِه يقول: ثوبي يا حجرُ ثوبي يا حجرُ ثوبي يا حجرُ، حتَّى انتهَى إلى مَلَإٍ منْ بَني إسرائيل فرأَوْهُ عُريانًا أحسنَ ما خلقَ اللَّه، وقالوا: واللَّه ما بموسى منْ بأْسٍ، وأخذَ ثوبَه وطفِقَ بالحجرِ ضَرْبًا» فو اللَّه إنَّ بالحجرِ لَنَدَبًا منْ أثرِ ضربِه ثلاثًا أو أربعًا أو خمسًا»[1]، وذلك قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ ءَاذَوْا۟ مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُوا۟ ۚ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾ (الأحزاب: ٦٩).

بلوغ الوجاهة عند الله مرتبة عالية، ورفعة الدرجات مقام عَلِيٌّ، وكان أصحاب رسول الله ﷺ القدوة في السمو بهمتهم إلى أعلى الدرجات، حين يدعو أحدُهم بين يدي رسول الله ﷺ فيقول: «اللهم إني أسألُكَ إيمانًا لا يَرْتَدُّ، ونعيمًا لا يَنْفَدُ، ومرافقة نبيكَ محمد ﷺ في أعلى درج الجنة؛ جنة الخلد»[2].

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أخرجه البخاري في الصحيح ١/ ٣٨٥، كتاب الغسل (٥)، باب من اغتسل عريانًا وحده في الخلوة(٢٠)، الحديث (٢٧٨)، وفي ٦/ ٤٣٦، كتاب الأنبياء (٦٥)، باب (٢٨)، الحديث (٣٤٠٤)، ومسلم في الصحيح ١/ ٢٦٧، كتاب الحيض (٣)، باب جواز الاغتسال عريانًا في الخلوة (١٨)، الحديث (٧٥/ ٣٣٩)، وفي ٤/ ١٨٤١ ١٨٤٢، كتاب الفضائل (٤٣)، باب من فضائل موسى ﷺ.

(٢) أخرجه ابن حبان في «صحيحه» (٥ / ٣٠٣) برقم: ١٩٧٠.

ومَـنْ رُزِقَ الوجاهــة عنــد الله فهنيئا له، فيضًا مــن الخيرات لا ينضب ولا تجـف، وأُنْسًا من السكينة والطمأنينة لا تخف، وسعادة تَغمُر حياتَه لا تُجارى ولا تُبارى، ومن كان وجيها عند الله فاز بالقــرب منه -سبحانه-، ومــن كان قريباً من مولاه، فإنه إن سأل ربَّه أعطاه، قال رسول الله ﷺ: (إن الله -تعالــى- يقول: وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ: كُنْتُ سَمْعَهُ الَّــذِي يَسْمَــعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَــا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ)[1].

الوجاهــة عند الله نقاء وارتقاء فــي سبيلها يتسابق الصالحون، وأشــرف مقامات الوجاهة عند الله، أن يذكرك ربك، قال الله -تعالى-: ﴿فَٱذْكُرُونِيٓ أَذْكُرْكُمْ﴾ (البقرة: ١٥٢).

الوجاهة عند الله وجاهة يمتد شعاعها لتعم أهل الإيمان من ذرياتهم، كرماً من الله وفضلا، فيرفــع الله ذرية المؤمن معــه في درجته في الجنة، وإن كانوا دونه فــي العمل، قال الله -تعالى-: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَآ أَلَتْنَٰهُم مِّنْ عَمَلِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ (الطور: ٢١).

فقــد جــاء ذكر الوجاهة في القــرآن الكريم في موضعين أحدهما: فــي سورة آل عمران عن عيســى عليه السلام في قوله تعالــى: ﴿وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ﴾، ومعناه: أن يكون ذا وجاهــة وكرامــة في الدنيا والآخرة، قال ابن كثير فــي التفسير: «أي له وجاهة ومكانة عند الله في الدنيــا، بمــا يوحيه الله إليه مــن الشريعة، وينزل عليه من الكتاب، وغيــر ذلك مما منحه به، وفي الدار الآخرة يشفع عند الله في من يأذن له فيه، فيُقبل منه، أسوة بإخوانه من أولي العزم صلوات الله وسلامــه عليهــم أجمعين[2]» والموضع الثاني في سورة الأحــزاب عن موسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾.

ينــال الوجهاء عند الله مكانــة رفيعة تتجلى في الذِّكر الحَسَن، وبَسْــط المحبة، ونشر المودة فــي أهــل السماء والأرض، قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَقَالَ: إِنِّي أُحِبُّ فُلَانًــا فَأَحِبَّــهُ، قَالَ: فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ، ثُمَّ يُنَادِي فِي السَّمَاءِ فَيَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فُلَانًا فَأَحِبُّوهُ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ، قَالَ ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ)[3] وقد تبلغ الوجاهة عند الله تعالى بالعبد أنه لو أقســم علــى وقوع شيء أوقعَه الله إكرامًا له ولعظم منزلته قال النبي ﷺ: «إِنَّ مِنْ عِبَادِ اللَّهِ مَنْ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ»[4] وقال: «رُبَّ أَشْعَثَ مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ لَوْ أَقْسَمَ عَلَى اللَّهِ لَأَبَرَّهُ»[5].

تظهــر في الدنيا صــور من الوجاهة كثيرة ومتنوعــة، لكن الوجاهة التي يــدوم أثرها ويذكو فضلهــا لا تظهر إلا في الآخرة، قال الله -تعالــى-: ﴿ٱنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ وَلَلْءَاخِرَةُ

(١) أخرجه البخاري باب التواضع، (١٠٥/٨) برقم ٦٥٠٢.

(٢) انظر: تفسير ابن كثير (٤٣/٢).

(٣) أخرجه مسلم باب، إذا أحب الله عبداً حببه لعباده (٢٠٣٠/٤) برقم٢٦٣٧.

(٤) أخرجه البخاري باب، قوله تعالى ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ (٥٢/٦) برقم ٤٦١١.

(٥) أخرجه مسلم باب، فضل الضعفاء والخاملين (٢٠٢٤/٤) برقم ٢٦٢٢.

أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴾ [الإسراء: ٢١]، الوجاهة عند الله ليست للأغنياء دون الفقراء، ولا للفقراء دون الأغنياء، ومَنْ رام بلوغها فسبيلها صراط مستقيم، واضح المعالم، بيِّن المسالك، ميزانه العمل والتفاضل فيه بصدق المقصد والجد في الطاعة، وأجلّها تعلُّق القلب بالصلاة والحرص على إدراك جماعتها، قال ﷺ: «عَلَيْكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ فَإِنَّكَ لَا تَسْجُدُ لِلَّهِ سَجْدَةً إِلا رَفَعَكَ اللَّهُ بِهَا دَرَجَةً وَحَطَّ بِهَا عَنْكَ خَطِيئَةً»[١]، والقرآن العظيم قراءة وعملا وحفظا، يقود صاحبَه إلى الدرجات العلا ووجاهة لا حد لمنتهاها، قال صلى الله عليه وسلم: «يُقَالُ لِصَاحِبِ الْقُرْآنِ: اقْرَأْ، وَارْتَقِ، وَرَتِّلْ كَمَا كُنْتَ تُرَتِّلُ فِي الدُّنْيَا، فَإِنَّ مَنْزِلَكَ عِنْدَ آخِرِ آيَةٍ تَقْرَؤُهَا»[٢]، وقال: «مَثَلُ الَّذِي يَقْرَأُ الْقُرْآنَ، وَهُوَ حَافِظٌ لَهُ مَعَ السَّفَرَةِ الْكِرَامِ الْبَرَرَةِ»[٣]، وأهل القرآن هم أهل الوجاهة عند الله وهم أهل الله وخاصته.

وتبلغ الوجاهة أوجَها عند المولى بالجمع بين العلم والإيمان والاشتغال بذكر الرحمن، قال تعالى: ﴿ يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ ﴾ (المجادلة: ١١)، وقال ﷺ: (أَلَا أُنَبِّئُكُمْ بِخَيْرِ أَعْمَالِكُمْ، وَأَزْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُمْ، وَأَرْفَعِهَا فِي دَرَجَاتِكُمْ، وَخَيْرٌ لَكُمْ مِنْ إِعْطَاءِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، وَأَنْ تَلْقَوْا عَدُوَّكُمْ فَتَضْرِبُوا أَعْنَاقَهُمْ وَيَضْرِبُوا أَعْنَاقَكُمْ؟» قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «ذِكْرُ اللَّهِ -عَزَّ وَجَلَّ-)[٤].

ومن سمات الوجهاء التي لا تنفك عنهم، ولها ثقل في الميزان، السلوك الحسن، والخُلُق الرفيع، وسماحة النفس، والإحسان إلى الخلق، قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ الرَّجُلَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ قَائِمِ اللَّيْلِ وَصَائِمِ النَّهَارِ»[٥]، وقال ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُشْرِفَ لَهُ الْبُنْيَانُ، وَتُرْفَعَ لَهُ الدَّرَجَاتُ، فَلْيَعْفُ عَمَّنْ ظَلَمَهُ، وَلْيُعْطِ مَنْ حَرَمَهُ وَيَصِلْ مَنْ قَطَعَهُ»[٦].

ومعيار الوجاهة الربانية أن الإنسان كلما اقترب من ربه جل وعلا زادت وجاهته عند ربه، وكلما بعد عن ربه نقص من وجاهته كما نقص من قربه من ربه.

ومن علامات الوجاهة عند الله، بلوغ صاحبها عند الله مرتبة رفيعة، وأيضاً الوجاهة عند الله أمن وطمأنينة وسبيل تحقيق الوجاهة سبيل مستقيم وواضح وبين.

---

(١) انظر: مسند الإمام أحمد رقم الحديث ٢٢٤٣١ تعليق شعيب الأرناؤوط : إسناده صحيح على شرط مسلم

(٢) انظر: سنن أبي داود باب استحباب الترتيل في القراءة (٧٣/٢) برقم ١٤٦٤.تعليق شعيب الأرناؤوط حديث صحيح لغيره، وهذا إسناد حسن من أجل عاصم بن أبي النجود.

(٣) أخرجه البخاري باب، قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ ﴾ (١٦٦/٦) برقم ٤٩٣٧.

(٤) انظر: المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء، باب التكبير والتهليل (٤٩٦/١) برقم ١٨٧٦. تعليق المحقق مقبل الوادعي: هذا حديث صحيح الإسناد.

(٥) انظر: المستدرك على الصحيحين، كتاب الإيمان (٦٠/١) برقم ١٩٩. تعليق الإمام الذهبي «هذا حديث على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

(٦) انظر: المستدرك على الصحيحين، باب ومن سورة آل عمران (٣٢٣/٢) برقم ٣١٦١. تعليق الإمام الذهبي» هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

فعندما نسمع بكلمة «وجيه» في وصفنا لفلان من الناس، أو بأنَّ فلاناً صاحب وجاهة. وقد يفهم منها البعض الغنى الماديّ أو النفوذ أو السلطة ماديّة كانت أو معنوية.

والوجاهة عند الله تعالى كما يقول الإمام ابن القيم رحمه الله تبارك وتعالى مفصلاً هذا المديح وهذا الثناء الذي تضمنته هذه الآيات الكريمة في وصف الملك جبريل عليه السلام: وقوله تعالى: ﴿عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ مَكِينٖ﴾، أي: له مكانة ووجاهة عند الله سبحانه وتعالى، وهو أقرب الملائكة إليه، وفي قول الله تبارك وتعالى: ﴿عِندَ ذِي ٱلۡعَرۡشِ﴾ (التكوير: ٢٠)، إشارة إلى علو منزلة جبريل إذ كان قريباً من ذي العرش سبحانه وتعالى[1].

فالوجاهة القرآنية هي التي ترتبط بالدين والعمل الصالح والإخلاص لله، فهي الوجاهة الحقيقية يمنحها الله لمن يشاء من عباده، فيكون صاحبها بركة على الناس في كل أحواله، وهذا الوجيه تكون له مكانة في القلوب واحترام ثابت في النفوس، حتى ولو لم يكن ذا منصب وجاه، والوجاهة عند الله أمن وطمأنينة وأما حقيقة الوجاهة في الآخرة فهي أن يكون الوجيه في مكان عليّ ومنزلة عند الله.

وهي الوجاهة التي جعلها الله لأنبيائه أعلى وأرفع من وجاهة أهل الدنيا، لأن الوجيه في الدنيا من غيرهم قد يُقَدّر ويُحترم ظاهراً في أعين الناس، ويُتزلف إليه بعض الناس رجاء الانتفاع بشيء مما في يده من عرض الحياة الدنيا، فهذه وجاهة لفترة زمنية تنتهي بانتهاء وقتها، لا أثر لها في النفوس، وقد يكون في باطنها الكراهة والبغض والانتقاص، وسنفصل القول في النوع الثاني من أنواع الوجاهة وهي الوجاهة لأجل الدنيا.

المطلب الثاني: الوجاهة الدنيوية:

الوجاهة الدنيوية هي التي تطلب للدنيا وفي الدنيا فمن أجلها يتصارع في سبيلها الخلق، فهي وجاهة تُضَيِّع العمر، وتصدع الخُلُق وتلوِّث النَّفْسَ، وتُفسد النية، خاصةً أولئك الذين يشترون وجاهة الدنيا بالدين، فتحبط أعمالهم، وتمحق بركة أعمالهم.

ويجدر التذكير بالتحذير من وجاهة ظاهرية، يتوارى العبد خلف بريقها، يغترُّ بها، ويخدع بها الناسَ من حوله، ثم تسوقه إلى خاتمةُ سوء، قال رسول الله ﷺ: «أَوَّلُ النَّاسِ يُقْضَى فيه، رَجُلٌ اسْتُشْهِدَ، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فيهَا؟ قَالَ: قَاتَلْتُ فيكَ حَتَّى اسْتُشْهِدْتُ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ قَاتَلْتَ لِيُقَالَ: فُلانٌ جَرِيءٌ، فَقَدْ قِيلَ: ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ وَعَلَّمَهُ، وَقَرَأَ الْقُرْآنَ فَأُتِيَ به فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: فَمَا عَمِلْتَ فيهَا؟ قَالَ: تَعَلَّمْتُ فيكَ وَعَلَّمْتُهُ، وَقَرَأْتُ فيكَ الْقُرْآنَ، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنْ تَعَلَّمْتَ لِيُقَالَ: هُوَ عَالِمٌ، فَقَدْ قِيلَ، وَقَرَأْتَ الْقُرْآنَ لِيُقَالَ: هُوَ قَارِئٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى أُلْقِيَ فِي النَّارِ، وَرَجُلٌ

(١) انظر: التبيان في أقسام القرآن (١/١٢٢).

وَسَّعَ اللهُ عَلَيْهِ وَأَعْطَاهُ مِنَ المَالِ أَنْوَاعًا، فَأُتِيَ بِهِ فَعَرَّفَهُ نِعَمَهُ فَعَرَفَهَا، قَالَ: مَا عَمِلْتَ فِيهَا؟ قَالَ: مَا تَرَكْتَ مِنْ سَبِيلٍ تُحِبُّ أَنْ يُنْفَقَ فِيهَا إِلَّا أَنْفَقْتُ فِيهَا، قَالَ: كَذَبْتَ، وَلَكِنَّكَ فَعَلْتَ لِيُقَالَ: هُوَ جَوَادٌ، فَقَدْ قِيلَ، ثُمَّ أُمِرَ بِهِ فَسُحِبَ عَلَى وَجْهِهِ حَتَّى يُلْقَى فِي النَّارِ»[1].

ومـن مظاهر الوجاهـة الدنيوية المذمومة، التظاهـر أمام الآخرين بأنـواع من المعارف أو السلوكيات التي يتشبع بها بما ليس فيه، وهو نوع من أنواع الخداع الاجتماعي، بل هو مرض اجتماعي يسمى مرض «الوجاهة الاجتماعية»، فقيمة الإنسان الحقيقية لا تقاس بمظهره وممتلكاته وتفاخره أمام الآخرين، بل بعلمه وعمله وقدرته على خدمة نفسه وأسرته ومجتمعه.

فحينمـا يطغى هذا المفهوم للوجاهة تكون فيه هذه الصفة مبتذلة، وتصبح سلعة من السلع تبـاع كغيرها من القيم، فهناك قيمة المال، وقيمـة الإنسان، وقيمة الأشياء، ومن المفزع أن تسود قيمة الأشياء على قيمة الإنسان.

فقيمة الأشياء حينما تسود يتحول فيها المرء إلى شيء من الأشياء وهنا تكمن المصيبة.

أصبـح الفرد اليوم يسعى جاهداً إلى الوجاهة المكتسبة؛ وهو خواء اجتماعي يجب أن نتغلب عليـه لصالح البناء الاجتماعي، لأن القيمة الإنسانية أصبحت مكتسبة ومنها يتشيأ الفرد وبالتالي المجتمع.

وقد نتج من جراء ذلك ما يسمى بـ(حمى الوجاهة) وهو مرض عضال يقول فيه (بوتون)[2]: «إنه قلق خبيث إلى حد يجعله قادراً على إفساد مساحات شاسعة من حياتنا، يساورنا خشية فشلنا في مجاراة قيم النجاح التي وضعها مجتمعنا، وخشية أن يتم تجريدنا نتيجة لهذا الفشل من شرف المنزلة والاعتبار.. ذلك لأن تصوراتنا الذاتية تعتمد بشدة على ما يراه الآخرون فينا، فإننا نستند إلى علامات الاحترام من الناس لكي نتقبل أنفسنا»[3].

ويقـول وليام جيمس[4] «يُعـد اهتمام الآخرين مهماً لنا لأننا بحكـم طبيعتنا مُبتلون بانعدام اليقين نحو قيمتنا الخاصة، ونتيجة لهذه البلوى فإننا ندع تقييمات الآخر لنا تلعب دوراً حاسماً في الطريقـة التي نرى بها أنفسنا، إن إحساسنا بالهوية أسيـرٌ في قبضة أحكام مَن نعيش بينهم، إذا

(١) أخرجه النسائي في السنن الكبرى، كتاب فضائل القرآن (٤/٢٨٥) برقم ٤٣٣٠.

(٢) آلان دو بوتون ، كاتب وفيلسوف بريطاني، وُلد في ٢٠ ديسمبر ١٩٦٩، في سويسرا لأبوين بريطانيين. تُناقش مؤلفاته مختلف القضايا المعاصرة، مؤكدةً على أهمية الفلسفة في حياتنا اليومية. نشرَ بوتون عددًا من المؤلفات، منها مقالاتٌ في الحب (١٩٩٣)، والذي بيعت منه مليوني نسخة حينئذ، وأيضًا كيف لبروست أن يغير حياتك (١٩٩٧)، وقلق السعي إلى المكانة (٢٠٠٤)، وصدر له مؤخرًا مؤلف بعنوان دورة الحب (٢٠١٦) ويكيبيديا.

(٣) انظر: قلق السعي إلى المكانة آلان دو بوتون ص ٥٢ ترجمة: محمد عبد النبي

(٤) ويليام جيمس (١١ يناير ١٨٤٢، نيويورك- ٢٦ أغسطس ١٩١٠ شوكوروا، نيوهامبشير) (بالإنجليزية: William James). هو فيلسوف وعالم نفس أمريكي، وأول معلّم يقدم دورة في علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية. يُعتبر جيمس مفكراً رائداً في أواخر القرن التاسع عشر، وأحد أكثر الفلاسفة نفوذاً في الولايات المتحدة الأمريكية و«مؤسس علم النفس الأمريكي» ويكيبيديا.

أضحكتهم نكاتنا زادت ثقتنا في قدرتنا على الإضحاك، وإذا امتدحونا تولّد فينا انطباع بكفاءتنا العالية، وإذا ما تحاشوا أو بدا عليهم الضجر عندما نصرّح بطبيعة مِهنتَنا، فربما نسقط في فخ مشاعر فقدان الثقة في النفس وانعدام القيمة[1].

فمن الخطأ أن نجعل مقياس ارتفاع معنوياتنا وانخفاضها بناءً على تقييم الأخرين لنا.

حيث ظهرت لنا طبقات اجتماعية مستمدة قيمتها مما تملكه، إذ أصبح الإنسان يكتسب القيمة مما يرتديه أو مما يمتلكه أو من قصر يسكنه أو عربة يركبها، من هنا أصبح الإنسان شيء من الأشياء، وأصبحت الوجاهة للمادة، وأصبح مجرد شيء يكتسب قيمته من تلك الأشياء، فكلما كان الشيء الذي يمتلكه أكبر وأغلى كانت قيمته هذه قيمة مكتسبة وليست قيمة نابعة من ذاته وهو أمر خطير على البنية الاجتماعية.

وبطبيعة الحال نرى الرجل الثري يعتز بثروته، باعتقاده أنها سبب وجاهته والتفات الناس إليه، وعلى النقيض من ذلك يخجل الرجل الفقير من فقره، لأنه باعتقاده سبب لبعد الناس عنه، يخرج الفقير ويدخل من دون أن يُلتفتَ إليه، وفي المقابل الرجل الغني حضوره مُلاحظ من الجميع، كلامه يُنصت له، عيوبه تُقابَل بالتساهل ورغباتُه تُلبى.

إن التربية الأسرية السليمة القائمة على التفاهم والوضوح والتعامل الأمثل مع الآخرين، هي السلاح الأول في مواجهة مرض الوجاهة الاجتماعية، فلابد من تعليم الأبناء التواضع والارتقاء بمستواهم التعليمي والخُلقي لأنه الأساس في كل شيء، فليس بالمظاهر تُقاس القيمة الحقيقية للإنسان، وإنما بنفعه وفائدته للآخرين لنفسه ولمجتمعه.

كما أن من صفات الوجيه التي يتحلى بها وتظهر بوضوح تألقه الأخلاقي في حالة مواجهة محاولات استدراجه إلى وحل الإساءة والمخاصمات والمنازعات، وذلك بالترفع عنها والإعراض صفحاً عن الخوض في مثل هذه المستنقعات الضحلة التي لا تتوافق مع ما يحمله من قيم تربوية.

فالوجاهة الدنيوية على قسمين: وجاهة مذمومة قد سبقت الإشارة إليها، ووجاهة محمودة وهي التي ذكرها رب العزة في وصف عيسى عليه السلام بقوله: ﴿ إِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِّنْهُ ٱسْمُهُ ٱلْمَسِيحُ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ (آل عمران: ٤٥).

فإن الإنسان الوجيه هو الذي يتسيّد نفسه، فوجاهته تنبع من ذاته، كما كان عيسى عليه السلام وهو أحد المعاني الواردة في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا ﴾ (مريم: ٢٤). السريّ هو عيسى عليه السلام، لأن السري هو الرفيع الشريف مأخوذ من قولهم فلان من سروات قومه أي من أشرافهم[2].

(١) انظر: مبادئ السيكولوجيا وليم جيمس ص ١٤.

(٢) انظر: تفسير الطبري (١٧٧/١٨).

معنى ذلك أنه يجاهد هواه ويتجنب نزواته وأطماعه، ويعمل على التحكم بانفعالاته وتصرفاته، ويضبط كلّ ذلك وفق إرادة الله، وانسجاماً مع حدوده وتشريعاته.

مسألة:

إشكال قد يطرأ في مفهوم وجاهة عيسى وموسى عليهما السلام:

إن كون المسيح عيسى عليه السلام ذا جاه ومكانة في الآخرة ظاهر وواضح، وأما وجاهته في الدنيا فهي قد تكون موضع إشكال؛ لما عرف من امتهان اليهود له ومطاردتهم إياه على فقره وضعف عصبته. والجواب عن ذلك سهل، وهو أن الوجيه في الحقيقة من كانت له مكانة في القلوب واحترام ثابت في النفوس، ولا يكون أحد كذلك حتى يكون له أثر حقيقي ثابت من شأنه أن يدوم بعده زمنا طويلاً أو غير طويل، ولا ينكر أحد أن منزلة المسيح عيسى عليه السلام في نفوس المؤمنين به كانت عظيمة جدا، وأن ما جاء به من الإصلاح هو من الحق الثابت، وقد بقي أثره بعده، فهذه الوجاهة أعلى وأرفع من وجاهة غيرهم الذين يُحترمون في الظواهر اتقاء شرهم أو لدهانهم والتزلف إليهم، رجاء الانتفاع بشيء مما في أيديهم من عرض الحياة الدنيا؛ لأن هذه وجاهة صورية لا أثر لها في النفوس إلا الكراهة والبغض والانتقاص، وتلك وجاهة حقيقية مستحوذة على القلوب. وحقيقة الوجاهة في الآخرة: هي أن يكون الوجيه في مكان علي ومنزلة رفيعة يراه الناس فيها فيجّلونه ويعلمون أنه مقرب من الله تعالى -، وقد يظن بعض الناس ممن قصر مفهوم الوجاهة لديه أنها تتمثل في الشفاعة والمنفعة فقط، فإن الآية الكريمة لم تبين ذلك، على أنهم يقولون: إن هذه الشفاعة عامة لكل نبي وعالم وصالح، فما هي مزية المسيح عيسى عليه السلام إذن؟

ولما كانت الوجاهة متعلقة بالناس وما يعود من مطارح أنظارهم على شعور قلوبهم وخطرات أفكارهم قال تعالى فيه: ﴿ وَمِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴾ أي هو مع ذلك من عباد الله المقربين إليه عز وجل -، فما ينعكس عن أنظار الناظرين إليه هناك إلى مرايا قلوبهم حقيقي في نفسه[1].

ومن ضمن الوجاهة المحمودة هي التي تكون في أمور الحياة مثل الوجاهة الاجتماعية والتجارية، وهذه الوجاهة تكلم عنها الفقهاء في أنواع الشركات في باب البيوع، وسميت هذه شركة الوجوه، لأنهما يشتركان فيما يشتريان بجاههما، إذا كان لهما جاه، قال الله تعالى في موسى عليه السلام : ﴿ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا ﴾[2].

والإنسان الوجيه هو صاحب الشرف والكرامة، العفيف في نفسه ومواقفه، فلا يخاصم، ولا ينازع، ولا يفسد بين الناس، ولا يعتدي على حقوق الناس وحرماتهم وأموالهم، إنه صاحب الضمير الحيّ، فلا يفرّط في الحقّ، ولا يتنازل لصالح مكسبٍ هنا أو هناك.

---

(١) انظر: تفسير المنار (٢٥٢/٣).

(٢) انظر: المغني لابن قدامة (١٢٢/٧).

مـن كان وجيهـاً في الدنيا، فهو الذي يثبـت ذلك بالفعل لا بالقول فقـط، بحيث تكون نواياه نوايا فيها كلّ الخير تجاه الغير، وتكون مشاعره فيها كلّ الرّحمة للغير، وفيها كلّ المحبّة والعاطفة، وتكون مواقفه مشرّفة، بحيث يسعى لوأد الفتن، ورفض أذى الناس، بل هو الساعي دوماً إلى حفظ مصالحهم وكراماتهم.

ليـس الجـاه بما تملك من مـال أو سلطة أو نفوذ، بـل الجاه الحقيقي فـي أن تكون عند الله صاحب حظوة وقيمة ودرجة، من خلال قلبك وعملك ومواقفك الّتي تسير على درب الاستقامة التي يرتضيها الخالق الّذي أراد لنا أن نكون الوجهاء بحقّ في الدنيا، حتى نكون من السعداء والوجهاء في الآخرة أيضاً، بما نحصل عليه من أجر وقرب منه ورضوان وفوز.

والوجاهـة الدنيوية المحمودة، هـي أن يحصل للرجل شأن يستهوي إليه نفوس قوم بمودة أو رهبة أو رجاء، فتارة تكتسب باستقامة السيرة، وخلوص الطويّة؛ فقد جرت سنّة الله أن من صفت سريرتـه، وغزرت صالحاته، أحدقت إليه الضمائر الحرة، وأولته وداً وانعطافاً، وهو ما وصف الله بـه عيسـى عليه السلام في قوله: ﴿ وَجِيهًا فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْآخِرَةِ ﴾ (آل عمران: ٤٥). وهذا الضرب من الوجاهـة وَصْفُ شرف في نفسه، وإذا توسل به الوجيـه إلى قضاء ما يهم الناس من المآرب، كان سيـادة فـوق سيادة. وتارة تدرك بحـال تربي رهبة؛ كالقرب من ذي سلطـة، أو تحث رغبة؛ كثروة يطمـع الطامعـون أن يبلّوا صدى حاجاتهم من قطراتها. وهذا الضرب إنما يحتمله العد في مساق الفخر، إذا خدم صاحبه المصلحة، وتناهى به إلى صنيع يشكر عليه.

وإذا اطلعـت على أثـر يقتضي البعد عن الوجاهـة، فإنه مصروف إلـى الحرص في طلبها، والتصنـع لإحراز سمعـة في المجامع الحافلة والبلاد القاصية، وأمـا إذا اندفعت همة الرجل إلى المكارم بجاذب ابتغاء الفضيلة

وطفـق ذكره يتسع على حسـب مساعيه المفيدة، فذلك خير من العزلـة والاختباء في زوايا الخمـول، قـال تعالى فيمـا قصه من قـول إبراهيـم عليـه السـلام -: ﴿وَٱجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي ٱلْآخِرِينَ ﴾ (الشعـراء: ٨٤) وقـال في سياق أقـوال لقوم صالحيـن: ﴿ وَٱجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا ﴾ (الفرقان: ٧٤)[١].

قـال الرازي[٢] (ت ٦٠٦هـ): الأقرب: أنهم سألوا أن يبلغهم فـي الطاعة المبلغ الذي يشار إليهم، ويقتدى بهم[٣].

واستحب الفقهاء للصالح أن يسعى في ولاية القضاء؛ ليدرك الناس أمده في العلم، وبراعته

(١) انظر: موسوعة الأعمال الكاملة محمد الخضر حسين (٥/ ٢/ ٢٤٩).

(٢) هو أبو عبد الرحمن محمد بن عمر بن حسين الرازي، المفسر الأصولي، شافعي المذهب، له تصانيف كثيرة، مات سنة ٦٠٦ هـ. انظر ترجمته في «النجوم الزاهرة» ٦/ ١٩٧، و«طبقات المفسرين» للداودي ٢/ ٢١٥.

(٣) انظر: مفاتيح الغيب للرازي (١٢/٤٨٧).

في الفهم، فيهرعوا إلى الاستنارة بأفهامه، والاستقاء من وِرد علومه، وأما الرئاسة، وهي أن يملك الشخص النظر في شؤون قوم بانفراده، أو بمشاركة غيره، فإنما دخل صاحبها في ذوي الشرف والوجاهة؛ من حيث تطوقت ذمته بقلادة فصل الحقوق، أو تمكينها من أيدي أربابها، ولهذا شرع الإسلام ممن علم من نفسه الكفاءة والاستقامة؛ أن يسعى لإصابتها، ولو برغبة صريحة، قال تعالى فيما قصه من قول يوسف عليه السلام -: ﴿ٱجۡعَلۡنِي عَلَىٰ خَزَآئِنِ ٱلۡأَرۡضِۖ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٞ﴾ (يوسف: ٥٥).

وقال المازري[1] (ت ٥٣٦هـ): قد يستجيب طلب القضاء لمن يرى أنه أنهض به، وأنفع للمسلمين من آخر تولاه باستحقاق.

وأما الآثار المؤذنة بالنهي، أو الوعيد على ولاية خطة القضاء والإمارة؛ كقوله ﷺ: «إنكم ستحرصون على الإمارة، وستكون ندامة يوم القيامة[2]»، فخطابها متوجه لمن لم يستوف شرائطها؛ من معرفة، وعدالة، وشدة، وعزيمة في التنفيذ[3].

أن نكون الوجهاء ليس بالأمر الهيّن، ولكنّه ليس مستحيلاً أيضاً، فهو يتطلب منّا الإرادة والعزيمة والصبر والتضحية والوعي ونفاذ البصيرة، والعزيمة على نفع الخلق، والتحلّي بالإيمان والإقبال على الله، ومراقبة النفس ومحاسبتها وتربيتها على التزامك الحقّ واتباع الهدى.

إنَّ المجتمع الذي يعيش الوجاهة الحقيقية، هو الذي يحفظ الحقّ، ويعيش الشرف والكرامة والسيادة الحقيقيّة، هو المجتمع الجدير بالحياة، والجدير بتحمّل المسؤولية والأمانة، والجدير بأن يكون محلّ رعاية الله وألطافه وبركاته

(١) مُحَمَّد بْن عَلِيّ بْن عُمَر بْن مُحَمَّد أَبُو عَبْد اللَّه التّميميّ، الفقيه، المازَرِيّ المحدّث، أحد الأئمة الأعلام. انظر: تاريخ الإسلام (٣٢٠/٣٦).

(٢) انظر: أخرجه البخاري، كتاب: الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، (٦٣/٩) برقم(٧١٤٨).

(٣) انظر: موسوعة الأعمال الكاملة محمد الخضر حسين (٥/ ٢/ ٢٤٩).

الخاتمة

وفيها أبرز النتائج والتوصيات:

فـي الختـام، يمكن القول إن الوجاهـة تعتبر قيمة أساسية حث عليها القـرآن الكريم، حيث تجمـع بين الوجه الديني والوجه الدنيوي في تعامل الإنسان مع الله ومع المجتمع من حوله. توضح الآيـات القرآنيـة والأحاديث أهمية الوجاهة وتحث على التصـرف بحكمة ورؤية واعية في مختلف جوانب الحياة.

من النتائج المهمة التي توصل إليها الباحث في هذا البحث:

أثبتـت الدراسة أن هناك توازنًـا يجب تحقيقه بين الوجاهة الدينيـة والوجاهة الدنيوية في حيـاة الإنسـان المسلم. يجـب أن يسعى الفرد إلى تحقيـق التوازن بين التطبيـق الصحيح لمعنى الوجاهة في نفع المجتمع وبين عدم الإضرار بالمصالح العامة.

أظهر البحث أن القرآن الكريم يحث على تطوير الوجاهة الدينية من خلال القيم والأخلاق الإسلامية مثل الصدق، والعدل، والكرم، والتواضع، والرحمة.

الوجاهة المحمودة مندوب إليها وقد تكون واجبة إذا تعينت، وهي موجودة منذ زمن الرسول ﷺ إلى يومنا هذا.

أن للوجاهة ضوابط وسمات يجب الأخذ بها.

توصلت الدراسة إلى شمولية القرآن الكريم في شتى مناحي الحياة.

مـن نتائـج البحث أيضاً أنه يستعرض كيف يمكن للوجاهة أن تظهر فـي أفعال الإنسان من خلال الأخلاق والتصرفات الحسنة والتعامل الصادق والعادل مع الآخرين.

أثبتت الدراسة أن الوجاهة عند الله هي الحظوة الربانية للإنسان والرفعة يوم القيامة، وهي التي ينبغي أن يصرف الإنسان فيها جهده للوصول إليها.

توصيات:

دعـوة الأفراد إلى تعزيز الوجاهـة الدينية من خلال تطبيق القيـم والأخلاق الإسلامية في حياتهم اليومية، وذلك من خلال الصدق، والعدل، والتواضع، والرحمة.

تشجيـع الأفـراد على تعلـم وفهم القـرآن الكريم وتوسيع دائـرة البحث فـي المدلولات في الألفاظ القرآنية، للاستفادة منها في جميع شؤون حياتهم.

تفعيل دور الرقابة لوقاية المجتمع من الوجاهة السيئة غير المشروعة.

تعزيز التوازن بين الوجاهة الدينية والوجاهة الدنيوية من خلال تنمية المهارات الشخصية والاجتماعية والمشاركة الفعّالة في الأنشطة المجتمعية.

تشجيع البحث والدراسة المستمرة حول مفهوم الوجاهة الدينية والدنيوية وكيفية تطبيقها في الحياة اليومية.

يجب على الفرد المسلم السعي لتحقيق ضوابط الوجاهة وعدم مخالفتها والاستفادة من تعاليم القرآن الكريم لتوجيه حياته لأن يكون من أصحاب الوجاهة عند الله تعالى.

فهرس المصادر والمراجع

الأم، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (١٥٠ ٢٠٤ هـ)، الناشر: دار الفكر بيروت، الطبعة: الثانية ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م (وأعادوا تصويرها ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م).

البحر الرائق شرح كنز الدقائق، المؤلف: زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ)، وفي آخره: «تكملة البحر الرائق» لمحمد بن حسين بن علي الطوري الحنفي القادري (ت بعد ١١٣٨ هـ)، وبالحاشية: «منحة الخالق» لابن عابدين، تصوير: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.

البحر المحيط في التفسير، المؤلف: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (ت ٧٤٥هـ)، المحقق: صدقي محمد جميل، الناشر: دار الفكر بيروت.

بدائع الفوائد، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ ٧٥١ هـ)، المحقق: علي بن محمّد العمران، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الخامسة، ١٤٤٠ هـ ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم)،

التبيان في أقسام القرآن، المؤلف: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية (٦٩١ ٧٥١)، المحقق: عبد الله بن سالم البطاطي، الناشر: دار عطاءات العلم (الرياض) دار ابن حزم (بيروت)، الطبعة: الرابعة، ١٤٤٠ هـ ٢٠١٩ م (الأولى لدار ابن حزم).

التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ)، الناشر: الدار التونسية للنشر – تونس، سنة النشر: ١٩٨٤ هـ.

تراث أبي الحسن الْحَرَالِّي المراكشي في التفسير، المؤلف: الحَرَالِّيُّ أَبُو الحَسَنِ عَلِيُّ بنُ أَحْمَدَ بنِ حَسَنٍ التُّجِيْبِيُّ الأَنْدَلُسِيُّ (ت ٦٣٨هـ)، الناشر: منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي الرباط، الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ ١٩٩٧ م.

التعريفات، المؤلف: علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، المحقق: ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م.

تفسير الدر المنثور، المؤلف: عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ)،

الناشـر: دار الفكـر بيروت. المؤلف: أبو الحسـن مقاتل بن سليمان بن بشيـر الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، المحقق: عبـد الله محمود شحاته، الناشـر: دار إحياء التراث بيـروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ.

تفسيـر الطبـري جامع البيان عـن تأويـل آي القرآن، المؤلـف: أبو جعفر محمـد بن جرير الطبـري (٢٢٤ ٣١٠ هـ)، تحقيق: د عبد الله بن عبـد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسـات الإسلامية بـدار هجر د عبد السند حسن يمامة، الناشـر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة: الأولى، ١٤٢٢ هـ ٢٠٠١ م.

تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، المؤلف: محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (ت ١٣٥٤هـ)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: ١٩٩٠ م.

تفسيـر مقاتل بن سليمـان، المؤلف: أبو الحسن مقاتل بن سليمان بـن بشير الأزدي البلخي (ت ١٥٠هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، الناشر: دار إحياء التراث بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٢٣ هـ.

التوقيـف على مهمـات التعاريف، المؤلف: زيـن الدين محمد المدعو بعبـد الرؤوف بن تاج العارفيـن بن علي بن زيـن العابدين الحدادي ثم المناوي القاهـري (ت ١٠٣١هـ)، الناشر: عالم الكتب، عبد الخالق ثروت-القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

سنـن أبـي داود، المؤلف: أبو داود سليمان بن الأشعـث الأزدي السجستاني (٢٠٢ ٢٧٥ هـ)، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

السنن الكبرى، المؤلف: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (٣٨٤ ٤٥٨ هـ)، تحقيق: الدكتـور عبـد الله بن عبـد المحسن التركـي، الناشر: مركز هجـر للبحوث والدراسـات العربية والإسلامية القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤٣٢ هـ ٢٠١١ م.

سنـن النسائـي، المؤلـف: أحمد بـن شعيب النسائـي، الناشـر: المكتبة التجاريـة الكبرى بالقاهرة، الطبعة: الأولى، ١٣٤٨ هـ ١٩٣٠ م.

السنـن الكبـرى، المؤلف: أبو عبد الرحمـن أحمد بن شعيب النسائـي (ت ٣٠٣ هـ)، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، الناشر: مؤسسة الرسالة بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م.

صحيـح البخـاري، المؤلـف: أبو عبد الله، محمد بـن إسماعيل بن إبراهيم بـن المغيرة بن بردزبـه البخـاري الجعفي، تحقيق: جماعـة من العلماء، الطبعـة: السلطانيـة، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، ١٣١١ هـ، بأمر السلطان عبد الحميد الثاني، ثم صَوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى عام ١٤٢٢ هـ لدى دار طوق النجاة بيروت، مع إثراء الهوامش

بترقيم الأحاديث لمحمد فؤاد عبد الباقي، والإحالة لبعض المراجع المهمة.

صحيح مسلم، المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٦ ٢٦١ هـ)، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤ هـ ١٩٥٥ م.

العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، المؤلف: عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢ ٨٠٨ هـ)، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، الناشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٠١ هـ ١٩٨١ م (وأعادوا طباعتها بالتصوير مِرار).

عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، المؤلف: محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي (ت ١٣٢٩هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الثانية، ١٤١٥ هـ.

العين، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت ١٧٠هـ)، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (مع الكتاب حاشية (الانتصاف فيما تضمنه الكشاف) لابن المنير الإسكندري (ت ٦٨٣)، وتخريج أحاديث الكشاف للإمام الزيلعي)، المؤلف: أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (ت ٥٣٨هـ)، الناشر: دار الكتاب العربي بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤٠٧ هـ.

لسان العرب، المؤلف: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، الناشر: دار صادر بيروت، الطبعة: الثالثة ١٤١٤ هـ.

مبادئ السيكولوجيا وليم جيمس، الولايات المتحدة الأمريكية: ١٨٩٠م.

المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، مع تضمينات: الذهبي في التلخيص والميزان والعراقي في أماليه والمناوي في فيض القدير وغيرهم، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١١ – ١٩٩٠م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل، المؤلف: الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤ ٢٤١ هـ)، المحقق: شعيب الأرناؤوط عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠١ م.

المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المؤلف: أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم

الحموي، أبو العباس (ت نحو ٧٧٠ هـ)، الناشر: المكتبة العلمية بيروت.

المعجم الكبير، المؤلف: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت ٣٦٠هـ)، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية القاهرة، الطبعة: الثانية.

معجم اللغة العربية المعاصرة، المؤلف: د أحمد مختار عبد الحميد عمر (ت ١٤٢٤ هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب، الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

المغني، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي الصالحي الحنبلي (٥٤١ ٦٢٠ هـ)، المحقق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة، ١٤١٧ هـ ١٩٩٧ م.

مفاتيح الغيب للرازي

المفردات في غريب القرآن، المؤلف: أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ)، المحقق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية دمشق بيروت، الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ.

مقال بعنوان الوجاهة الإلهية للدكتور فاضل علوي.

مقاييس اللغة، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

موسوعة الأعمال الكاملة محمد الخضر حسين، المؤلف: الإمام محمد الخضر حسين (ت ١٣٧٧ هـ)، جمعها وضبطها: المحامي علي الرضا الحسيني، الناشر: دار النوادر، سوريا، الطبعة: الأولى، ١٤٣١ هـ ٢٠١٠ م.

النبوة والأنبياء في القرآن والسنة، المؤلف: علي بن نايف الشحود، الناشر: المكتبة الشاملة الذهبية.

د. أسماء بنت عيد عبد الله المحلبدي
دكتوراه في السنّة وعلومها
Dr. Asma' Eid Abdallah Almahlabdi
asma71235@gmail.com

الاستعجال صوره وأحكامه من صحيح البخاري

دراسة موضوعية

Hastiness, its Types and Related Rulings as found in the Sahih of Imam al-Bukhari

Compilation & Study

الملخص

هـذا البحـث يتناول الاستعجـال صـوره وأحكامه من صحيـح البخاري بالجمـع والدراسة، ويهـدف إلـى معرفة الأحاديث الواردة في معنى الاستعجال، وإبـراز صوره المختلفة، وأحكام تلك الصور التي ورد فيها معنى الاستعجال.

والمنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي الاستنتاجي، المتمثل في استقصاء كل ما ورد في هذا المعنى من أحاديث ودراسته؛ لبيان حكمه وفقهه.

وخلصـ البحث إلى أن الاستعجال ليس مذمومًا على الإطلاق، وحكمه لا بد أن يعرف في كل صورة بعينها، فليس له حكمٌ مطلق، ومن صوره: ما هو مندوب ومحمود فاعله، ومنه ما يفضي إلى فساد العمل وهلكة العامل.

الكلمات المفتاحية: العجلة، أحكام الاستعجال، صحيح البخاري.

ABSTRACT:

This paper seeks to identify the Hadiths that are mentioned in regards Hastiness, and to highlight its different types along with the associated rulings regarding it.

The methodology employed is Inductive and Deductive, by inspecting every Hadith wherein this meaning occurs, then studying it in order to elucidate its ruling.

This research concludes that: Hastiness is not blameworthy absolutely, so it's incumbent that its ruling is evaluated for each type – as there is no one general ruling. So, from its types are those which are recommended and praiseworthy, and from its types are those which lead to corrupt actions and destruction of the observer.

Key words: Hasty, rulings of Hastiness, Sahih al-Bukhari.

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

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.

أما بعد.

فالنصوص النبوية حوت أحكامًا وآدابًا شرعية، من امتثل سبيلها أوصلته لمعالي الأمور والآداب المرضية، فكان من جملتها معرفة هدي النبي ﷺ في التعامل مع الاستعجال[1]، فاستخرت الله وعزمت على جمع الأحاديث الواردة في معنى الاستعجال من صحيح البخاري ودراستها دراسة موضوعية في بحث وسمته: «الاستعجال صوره وأحكامه من صحيح البخاري دراسة موضوعية» والله أسأل الهدى فيه والعون والسداد.

مشكلة البحث:

حوى صحيح البخاري جملة من الأحاديث الواردة في معنى الاستعجال، وهي متفرقة في ثنايا الكتاب، مما يفوت النفع بها، فالحاجة قائمة لجمعها ودراستها وبيان الهدي النبوي فيها.

حدود البحث:

يقتصر البحث على الأحاديث الواردة في معنى الاستعجال، بدلالته الصريحة أو الضمنية، من خلال أحاديث صحيح البخاري.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع وسبب اختياره فيما يلي:

أهمية الدراسة الموضوعية للأحاديث النبوية، في بيان وتجلية معنى الاستعجال.

قيمة الكتاب العلمية، فصحيح البخاري أصح الكتب بعد كتاب الله، وأجمعت الأمة على تلقي

(١) العين والجيم واللام أصل صحيح، يدل على الإسراع. «مقاييس اللغة» لابن فارس (٢٣٧/٤).

أحاديثه بالقبول.

رغبــة الباحثة بالوقوف على حقيقة الاستعجال، ومعرفة صوره وأحكامه من خلال الأحاديث النبوية.

الدراسات السابقة:

بعد البحث في أوعية المعلومات في كل من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ودار المنظومة العربية للرسائل الجامعية، لم أجد شيئاً من الدراسات أفردته بالدراسة.

أهداف البحث:

معرفة الأحاديث الواردة في معنى الاستعجال.

إبراز صور الاستعجال المختلفة الواردة في الأحاديث.

بيان أحكام الصور التي ورد فيها معنى الاستعجال.

اتباع الهدي النبوي في التعامل مع الاستعجال وصوره.

منهج البحث:

الاستقرائي الاستنتاجي.

إجراءات البحث:

المرحلة الأولى: الجمع والترتيب.

جمع أحاديث الدراسة عن طريق جرد صحيح البخاري.

إيراد نص الدراسة من جملة الأحاديث الأوضح صراحة في المعنى.

ترتيب الأحاديث حسب مباحث الخطة.

الضبط بالشكل لما يشكل.

عزو الآيات إلى سورها وكتابتها برسم المصحف.

التعليق على ما يحتاج إلى تعليق في النص كبيان الألفاظ الغريبة.

المرحلة الثانية: التخريج.

أخرّج الحديث من الكتب الستة، مقتصرة على ذكر رقم الحديث فقط.

أراعي فروق الألفاظ إن وجدت.

أرتب المخرجين بحسب وفيات الأئمة.

المرحلة الثالثة: الدراسة والتحليل.

أُظهر معنى الاستعجال الوارد في الحديث.

أبيّن حكم صورة الاستعجال التي نص عليها الحديث.

أذكر اللطائف والفوائد التي يدور عليها الحديث.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدمة، وتسعة مطالب، وخاتمة، وفهارس.

المقدمــة، وفيها: مشكلة البحــث، وأهمية الموضوع وأسباب اختيــاره، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، ومنهجه، وإجراءاته، وخطته.

المطلب الأول: الاستعجال في العلم.

المطلب الثاني: الاستعجال في التطهر.

المطلب الثالث: الاستعجال بالصلاة.

المطلب الرابع: الاستعجال بالصدقة.

المطلب الخامس: الاستعجال بالفطر للصائم.

المطلب السادس: الاستعجال في السير للمسافر.

المطلب السابع: الاستعجال بالعشاء.

المطلب الثامن: الاستعجال بذبح الذبيحة.

المطلب التاسع: الاستعجال في الدعاء

هــذا وأحمد الله على هدايته، وكريــم عنايته، ووافر فضله، ومزيد عطائــه، الذي أسأله أن ينفعني به، ويتقبله مني بقبول حسن.

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين.

المطلب الأول

الاستعجال في العلم

العلم أشرف الغايات وأزكاها؛ ولذا يحرص طلابه على نيله بالدرس والتعليم، وقد يقع منهم العجلة في الطلب، فأتى التوجيه الرباني لنبيه ﷺ في نهيه عن التعجل في طلبه، حتى يتم المعلم -وهو جبريل عليه السلام كما سيأتي في مكانه- من إلقائه وبيانه، ثم وعده إن فعل ذلك، بأن يتم له مراده بجمعه في صدره وثباته.

أخرج البخاري في صحيحه من حديث ابن عباس رضي الله عنه قَالَ: «كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا نَزَلَ عَلَيْهِ الوَحْيُ حَرَّكَ بِهِ لِسَانَهُ وَوَصَفَ سُفْيَانُ يُرِيدُ أَنْ يَحْفَظَهُ»[1] فَأَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ [القيامة: ١٦].

فإنه ﷺ كان يحرك شفتيه بما قد سمعه من جبريل قبل إتمام جبريل الوحي، مخافة أن يذهب عنه جبريل وما حفظ. فقيل له: ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ﴾ أي القرآن ﴿لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ﴾ أي بأخذه ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ﴾ أي علينا جمعه وضمه في صدرك. ﴿فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ﴾ أي إذا فرغ جبريل من قراءته ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ﴾ قال ابن عباس رضي الله عنه: فاستمع وأنصت[2].

وقال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): «كان رسول الله ﷺ إذا لقن الوحي نازع جبريل القراءة، ولم يصبر إلى أن يتمها، مسارعة إلى الحفظ وخوفًا من أن يتفلت منه، فأمر بأن يستنصت له ملقيًا إليه بقلبه وسمعه، حتى يقضى إليه وحيه، ثم يقفيه بالدراسة إلى أن يرسخ فيه.

والمعنى: لا تحرّك لسانك بقراءة الوحي ما دام جبريل صلوات الله عليه يقرأ لِتَعْجَلَ بِهِ[3].

فعلى هذا ينبغي أن يكون طالب العلم وناشده غير عجولٍ في طلبه ونيله، على وجه يخشى منه حرمان بركته والانتفاع به.

المسوغات التي تدفع طالب العلم للتعجل في الطلب منها:

١. الحفظ والاستظهار، وخشية النسيان.

سبب تعجل النبي ﷺ في القراءة رغبته في الحفظ، قال الحسن (ت ١١٠هـ): «كان النبي ﷺ في ابتداء الأمر إذا لقن القرآن نازع جبريل القراءة، ولم يصبر حتى يتمها مسارعة إلى الحفظ؛ لئلا ينفلت منه شيء»[4].

---

(١) أخرجه البخاري (٥)، و(٤٩٢٧)، و(٤٩٢٨)، و(٤٩٢٩)، و(٥٠٤٤)، (٧٥٢٤)، ومسلم (٤٤٨)، والترمذي (٣٣٢٩)، جميعهم من طرق عن ابن عباس رضي الله عنه، بنحوه.

(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي (٢/ ٣٦٢).

(٣) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (٤/ ٦٦١).

(٤) «فتح الباري» لابن حجر (١/ ٣٠).

٢. الحب للعلم والشغف به.

حبــه ﷺ لهذا الكتاب جعله يتعجــل الأخذ به، قال الشعبي (ت ١٠٣هـ): «عجل يتكلم به من حبه إياه»[١]، وقيل: يستعجل قراءته لشغفه بسحره[٢].

فحقق الله له طلبه في جمعه بصدره «لكي يتدبره ويتفهمه، وتبدو له عجائب القرآن وحكمته، وتقــع في قلبــه مواعظه، فيتذكر بذلــك، ولتتأسى به أمته فــي تلاوته، فينالوا بركتــه، ولا يحرموا حكمته»[٣].

ومما يستفاد من هذا الحديث في هذا الباب: أن تكــون قراءة الطالب بعد فراغ المعلم من القراءة، «(وإذا قرأناه) فإذا فرغ جبريل من قراءته فاتبع قرآنه، أي: لا يكون قراءتك مع قراءته، بل متأخرة عنها»[٤].

وكذلــك في هــذا الحديث: تنبيه على أن القــرآن الذي هو أساس العلــم -وعليه يقاس باقي العلــوم- لم يــدرك جملة واحدة، بل يؤخذ مع الأيــام والليالي أخذًا رفيقًا، «القــرآنُ لم ينزل إلينا دَفْعةً واحدةً، وكذلك لم يُلْقَ إلينا مرادُه مرةً واحدة، فلا ينبغي للناس أن يتعجَّلوا في نزوله، أو في بيان مراده»[٥].

ومما يظهــر من معانيه: أن السؤال عما يشكل طالب العلم يكون بعد انتهاء المعلم من بيانه، قــال العيني: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامــة:١٩] إذا أشكل عليك شيء من معانيه كأنه كان يعجل فــي الحفظ والسؤال عن المعنــى جميعًا، كما ترى بعض الحراص علــى العلم ونحوه ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه:١١٤]»[٦].

وفيــه أيضًا: استحباب الترتيــل وعدم السرعة في القراءة «النهي عــن تعجيله بالتلاوة فإنه يقتضي استحباب التأني فيه وهو المناسب للترتيل»[٧].

---

(١) المرجع السابق وقال فيه: «وكلا الأمرين مراد ولا تنافي بين محبته إياه، والشدة التي تلحقه في ذلك».

(٢) «التصوير النبوي للقيم الخلقية والتشريعية في الحديث الشريف» لعلي صبح (ص: ١٣٠).

(٣) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (١/ ٣٩).

(٤) «اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح» للبرماوي (١/ ٧٣).

(٥) «فيض الباري على صحيح البخاري» (٥/ ٤٩٠).

(٦) «عمدة القاري شرح صحيح البخاري» (١/ ٧١).

(٧) «فتح الباري» لابن حجر (٩/ ٩٠).

المطلب الثاني

الاستعجال في التطهر

على المسلم أن يبقى طاهرًا، ويتأكد ذلكم الطهر حال الصلاة على وجه الخصوص، والذي يحصل بأن قد تأتيه عوارض تعترضه فتجعله يعجل في طهوره أو وضوئه، خشية فوات الصلاة مثلًا أو أي عارض آخر، فلا يأتي به على الوجه الذي تبرأ به الذمة، فتكون عجلته سببًا في وقوعه في المحذور، فكان ذلكم التوجيه النبوي الهادي لأحسن السبيل.

أخرج البخاري في صحيحه من حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه، قال: تخلف عنا النبي ﷺ في سفرة سافرناها فأدركنا وقد أرهقتنا[1] الصلاة ونحن نتوضأ، فجعلنا نمسح على أرجلنا، فنادى بأعلى صوته: «وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ[2] مِنَ النَّارِ»[3] مرتين أو ثلاثا.

جاء هذا الحديث مبينًا عند مسلم في بعض رواياته عن عبد الله بن عمرو قال: رجعنا مع رسول الله ﷺ من مكة إلى المدينة، حتَّى إِذَا كنا في الطريق تعجل قوم عند العصر فتوضؤوا وهم عجال فانتهينا إليهم وأعقابهم تلوح لم يمسها الماء، فقال النبي ﷺ: «وَيْلٌ لِلأَعْقَابِ مِنَ النَّارِ، أسبغوا الوضوء»[4].

المعنى المراد في «أرهقتنا» على قولين:

١. «برفع الصلاة عَلَى أنها الفاعل فتكون «وقد أرهقتنا الصلاة»، أي: أعجلتنا؛ لضيق وقتها.

٢. بنصب الصلاة على أنها مفعولة فتكون «أرهقنا الصلاة»، أي: أخرنا الصلاة حتَّى كادت تدنو من الأخرى»[5].

فتبين السبب الباعث على عدم إحسانهم للوضوء وهو العجلة فيه؛ خشية فوات وقت الصلاة.

قال ابن بطال (ت ٤٤٩هـ): إنما ترك الصحابة الصلاة في الوقت الفاضل؛ لأنهم كانوا على طمع من أن يأتي الرسول ﷺ ليصلوا معه، لفضل الصلاة معه، فلما ضاق عليهم الوقت وخشوا فواته توضؤوا مستعجلين، ولم يبالغوا في وضوئهم فأدركهم ﷺ وهم على ذلك فزجرهم، وأنكر عليهم نقصهم للوضوء[6].

---

(١) (رهق) الراء والهاء والقاف أصلان متقاربان: فأحدهما غشيان الشيء، والآخر العجلة والتأخير، وأرهق القوم الصلاة: أخروها حتى يدنو وقت الصلاة الأخرى. «مقاييس اللغة» لابن فارس (٢/٤٥١).

(٢) الأعقاب: جمع عقب، وعقب القدم: مؤخرها. ينظر: «مقاييس اللغة» لابن فارس (٤/٨٢).

(٣) أخرجه البخاري (٦٠)، (٩٦)، و(١٦٣)، ومسلم (٢٤١)، وابن ماجه (٤٥٠)، والنسائي (١١١)، جميعهم من طرق عن عبد الله بن عمرو، إلا أنه جاء في رواية مسلم وابن ماجه والنسائي بزيادة لفظ: «أسبغوا الوضوء».

(٤) «صحيح مسلم» (٢٤١).

(٥) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (٣/ ٢٦٠).

(٦) ينظر: «شرح صحيح البخاري» (١/ ١٣٩).

وعبّـر بالمسح كناية عـن الغسل في قوله: «فجعلنا نمسح على أرجلنا»؛ وإلا فالمراد هو غسل الرجليين فكَنَّى عنه بالمسح؛ لعجلتهم فيه[1].

ويظهـر أثـر الاستعجال على إتقـان العمل، فتعجـل الصحابة في الوضـوء، فأتاهم التوجيه النبـوي الـرادع بقوله: «ويل للأعقاب مـن النار» وكما في روايـة مسلم المبيّنـة «أسبغوا الوضوء» فالعجلـة هـي التي كانت تمنع صاحبهـا من إسباغ وضوئـه وإتقانه؛ ولذا وقـع التحذير والتخويف بالويل، لمن توضأ ولم يسبغ.

وعلّة تخصيصه ﷺ الأعقاب بالعِقَاب:

١. «لأنها التي لم تغسل.

٢. يحتمـل أن يريد صاحبها، ففيه حذف المضاف، والألف واللام في الأعقاب الظاهر أنها عهدية.

٣. ويحتمل أن تكون للعموم»[2].

فعلـى كل مسلـم أن يراعي في حال وضوئه وطهره الحق المناط عليـه الإتيان به، من إسباغ الوضوء وعدم التعجل فيه، على وجه لا يأمن معه مرور الماء على باقي الأعضاء.

فالتطهر من جملة الأمانات بين العبد وربه وعليه تقام أعظم شعائر الإسلام وهي الصلاة، فالاستعجال فيه قد لا يرفع الحدث ويبقى محدثًا وإن تطهر، فطهوره الذي قد عجل فيه ولم يسبغه لا يجزئه.

وفـي ذلك دلالة على سماحة الشريعة الإسلامية ببيانها للأحكام، فبيّنت عقوبة الذي يعجل في وضوئه ولا يسبغ، فتقام عليه الحجة بذلكم البيان.

---

(١) «فيض الباري على صحيح البخاري» الديوبندي (١/ ٢٤٢).

(٢) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (٣/ ٢٦٠).

المطلب الثالث

الاستعجال بالصلاة

الصلاة الشعيرة الثانية التي ارتكز عليها الإسلام وبني، وتوافرت نصوص الهادي المصطفى ﷺ في النهي عن الاستعجال في الصلاة، سواء حال الإتيان إليها، أو حال أدائها، وتوضيح ذلكم بالآتي:

أخرج البخاري في صحيحه من طريق عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه رضي الله عنه، قال: بينما نحن نصلي مع النبي ﷺ إذ سمع جلبة[1] رجال، فلما صلى قال: «مَا شَأْنُكُمْ؟» قالوا: استعجلنا إلى الصلاة؟ قال: «فَلاَ تَفْعَلُوا إِذَا أَتَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا»[2].

نهى النبي ﷺ عن إتيان الصلاة بعجلة وأمر بالسكينة؛ لكيلا تؤثر على الخشوع في الصلاة، قال المهلب (ت ٨٢هـ): «معنى أمره بالسكينة في السعي إلى الصلاة، والله أعلم، لئلا يبهر الإنسان نفسه، فلا يتمكن من ترتيل القرآن، ولا من الوقار اللازم له في الخشوع»[3].

وقوله: «عليكم بالسكينة» وهي التأني والهينة خلاف العجلة والخفة، فندبهم ﷺ إلى السكينة في جميع أمرهم، والتي من أخصها الصلاة حال وفودهم إلى جناب رب العزة[4].

قال ابن رجب (ت ٧٩٥هـ): «أمر بالمشي ونهى عن الإسراع إلى الصلاة لمن سمع الإقامة، وليس سماع الإقامة شرطًا للنهي، وإنما خرج مخرج الغالب؛ لأن الغالب أن الاستعجال إنما يقع عند سماع الإقامة خوف فوت إدراك التكبيرة أو الركعة»[5].

وقد أجمع العلماء على استحباب المشي بالسكينة إلى الصلاة، وترك الإسراع والهرولة في المشي.

هذا إذا لم يخش فوات التكبيرة الأولى والركعة، فإن خشي فواتها، ورجى بالإسراع إدراكها، فاختلفوا: هل يسرع حينئذٍ، أم لا؟ وفيه قولان:

القول الأول: أنه يسعى لإدراكهما.

وهو مروي عن: ابن مسعود، أنه سعى لإدراك التكبيرة، ونحوه عن ابن عمر، والأسود، وعبد الرحمن بن يزيد، وسعيد بن جبير.

---

(١) «الجلبة: اختلاط الصوت». «المحكم والمحيط الأعظم» لابن سيده (٧/ ٤٣٦).

(٢) أخرجه البخاري (٦٣٥)، ومسلم (٦٠٣)، من طرق عن عبد الله بن أبي قتادة، عن أبيه، بلفظه.

(٣) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٢/ ٢٦١).

(٤) ينظر: «الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري» للكرماني (٥/ ٣١).

(٥) «فتح الباري» لابن رجب (٥/ ٣٩١).

القول الثاني: أنه لا يسرع بكل حال.

وهو مروي عن: أبي ذر، وزيد بن ثابت، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعطاء، وحكاه ابن عبد البر عن جمهور العلماء، وهو قول الثوري[1].

ويستفاد منه: «أن فواتَ الجماعة يُعَبَّرُ بفوات الصلاة في نظر الشريعة، وعليه حُمِلَت»[2].

وقد توافرت النصوص الواردة في هذا الباب العجلة إلى الصلاة؛ لولا ضيق المقام لتوسعت في إيراد المثال[3].

(١) «فتح الباري» لابن رجب (٥/ ٣٩١).

(٢) «الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري» للكوراني (٢/ ٢٩٢).

(٣) ينظر: «صحيح البخاري» (٥٦٠)، (٦٩١)، (٧٨٣)، (٧٩٣).

المطلب الرابع

الاستعجال بالصدقة

الصدقة تطفئ غضب الرب، والمؤمن في ظل صدقته يوم القيامة، والفضائل في هذا الباب كثيرة متوافرة، فلا عجب حينئذ من أن يكون نبي الأمة ﷺ من أعجل الناس في بذلها على أهلها ومستحقيها.

أخرج البخاري من طريق عقبة رضي الله عنه، قال: صليت وراء النبي ﷺ بالمدينة العصر، فسلم، ثم قام مسرعًا، فتخطى رقاب الناس إلى بعض حجر[1] نسائه، ففزع الناس من سرعته، فخرج عليهم، فرأى أنهم عجبوا من سرعته، فقال: «ذَكَرْتُ شَيْئًا مِنْ تِبْرٍ عِنْدَنَا، فَكَرِهْتُ أَنْ يَحْبِسَنِي، فَأَمَرْتُ بِقِسْمَتِهِ»[2].

ففي فعل النبي ﷺ من عجلته بعد فراغه من صلاته وتخطيه للرقاب، وهو الذي عرف من حاله ﷺ أنه لا يعجل بالقيام بعد الصلاة؛ إلا لأمر أقلقه وأفزعه، قال ابن رجب (ت ٧٩٥هـ): «دليل على أن الإسراع بالقيام عقب السلام من غير تمهل لم يكن من عادة النبي ﷺ، ولهذا تعجبوا من سرعته في هذه المرة، وعلم منهم ذلك، فلذلك أعلمهم بعذره»[3].

فلما رأى النبي ﷺ عجب الصحابة، من مغايرة ما كان عليه حاله من لزوم مصلاه بعد الصلاة وعدم العجلة فيه بالخروج، أبان عن عذره من أنه تذكر ﷺ تبراً كان في حجر بعض نسائه، «والتبر وهو ما كان من الذهب والفضة غير مصوغ»[4] فكره ﷺ أن يحبس ذلكم التبر على مستحقيه.

قال ابن بطال (ت ٤٤٩هـ): «حض وندب على تعجيل الصدقات وأفعال البر كلها إذا وجبت، وإنما عجل ﷺ تلك الصدقة؛ لأنه خشي أن يكون محتاجًا من وجب له حق في ذلك التبر فيحبس عنه حقه تلك الليلة، وكان بالمؤمنين رؤوفًا رحيمًا فبين لأمته، ليقتدوا به ﷺ»[5].

الاستعجال بالصدقة والمبادرة بإخراجها أنفع من وجوه كثيرة منها:

١. «أخلص للذمة.

٢. أنفى للحاجة.

٣. أبعد من المطل المذموم.

---

(١) جمع حجرة، والحجرة من الأبنية معروفة. «مقاييس اللغة» لابن فارس (١٣٨/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٨٥١)، و(١٢٢١)، و(١٤٣٠)، و(٦٢٧٥)، والنسائي (١٣٦٥)، وفي «الكبرى» (١٢٩٠)، من طرق عن عقبة بن الحارث، بنحوه.

(٣) «فتح الباري» (٤٤٢/٧).

(٤) «مقاييس اللغة» (١/ ٣٦٢).

(٥) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٤٤٣/٣).

٤. أرضى للرب

٥. أمحى للذنب»[١].

المطلب الخامس

الاستعجال بالفطر للصائم

شُـرع للصائـم الإمساك عـن الأكل والشرب وسائر المفطرات من طلـوع الفجر حتى مغيب الشمس، فإن غابت وتيقن حينئذ المغيب على وجه لا مدخل للشك فيه، فإنه يشرع له وقتئذ التعجل بالفطر.

وقـد بيّن التوجيه النبوي القويـم أن الخير كل الخير في اتباع ذلكم الهدي، الذي يندب فيه صاحبه إلى العجلة بالفطر للصائم، عند يقينه بمغيب شمسه.

أخـرج البخاري فـي صحيحه عن سهل بن سعد رضي الله عنـه، أن رسول الله ﷺ قال: «لاَ يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الفِطْرَ»[٢].

الحكمة في تعجيل الفطر والحض عليه فلأمرين:

أحدهمـا: منصوص عليـه، من حديث أبي هريـرة رضي الله عنه، عن النَّبـيِّ ﷺ قال: «لا يَزَالُ الدِّينُ ظَاهِرًا مَا عَجَّلَ النَّاسُ الفِطْرَ؛ لأَنَّ اليَهُودَ والنَّصَارى يُؤَخِّرُونَ»[٣]، فجعل ﷺ العلةَ في التعجيل مخالفةَ أهل الكتاب في التأخير.

الأمـر الثانـي: مستنبط، وهو أنَّه ﷺ إنَّمـا حضَّ على التعجيل للفطر؛ لئـلَّا يزاد في النهار ساعة من الليل، فتكون زيادة في فروض الله تعالى، ولأن ذلك أرفق[٤].

والنبـي ﷺ كمـا علم من حاله التي تحكيه عنه زوجه عائشـة رضي الله عنها من أنها كانت تقول: كان النبي ﷺ أعجل الناس فطرًا[٥].

ولقـد استـن الصحابة رضـوان الله عليهم من بعده هديـه ﷺ، فكانوا أكثـر الناس تمسكًا بهديه واقتفاءً لأثره، والذي منه العجلة بالفطر حال صيامهم.

قال عمرو بن ميمون الأودي (ت ٧٤هـ): «كان أصحاب محمد أسرع الناس فطرًا، وأبطأهم سحـورًا». وقال سعيد بن المسيـب (ت ٩٤هـ): «كتب عمر إلى أمراء الأجنـاد: لا تكونوا مسبوقين

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٢٩٩).

(٢) أخرجه البخاري (١٩٥٧)، ومسلم (١٠٩٨)، وابن ماجه (١٦٩٧)، والترمذي (٦٩٩)، جميعهم من طرق عن سهل بن سعد بلفظه، إلا أنه جاءت في رواية ابن ماجه بنحوه.

(٣) أخرجه أبو داود (٢٣٥٣)، وإسناده حسن، فيه محمد بن عمرو بن علقمة الليثي وهو صدوق. تقريب التهذيب (ص: ٤٩٩).

(٤) «العمدة في أحاديث الأحكام» لابن العطار (٢/ ٨٨٢).

(٥) «الاستذكار» لابن عبد البر (٣/٢٨٧).

بفطركم»[1].

وينبغي التنبيه هنا أن التعجيل بالفطر للصائم إنما يكون عند الاستيقان من مغيب الشمس، ولا يجوز لأحد أن يفطر وهو شاك هل غابت الشمس أو لا؛ لأن الفرض إذا لزم بيقين لم يخرج عنه إلا بيقين، والله تعالى يقول ﴿ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ ﴾ [البقرة:١٨٧] وأول الليل مغيب الشمس عن أعين الناظرين[2].

فلما كان العبد ممتثلاً فرائض ربه، واقفًا عند الحد الذي حدّه له الشرع غير مجاوزٍ له، كان ذلك علامة على فلاحه في الدنيا والآخرة، و«كان بخير من دنياه، واستوجب الأجر على ذلك من ربه في آخرته»[3].

وفي ذلك إشارة على أن فساد الأمور يتعلق بتغيُّر هذه السنّة التي هي تعجيل الفطر للصائم، وأن تأخيره بعد اليقين من مغيب الشمس -علاوة على أن فيه مخالفة للسنّة- فإنه علامة على فساد الأمر[4].

ولعل الحكمة في نفي الخيرية عمن حاد عن هذا الهدي النبوي في استحباب العجلة بالفطر للصائم، هو أن في تأخيره ابتداع، وإلزام للنفس بما لا يلزم شرعًا، ويخشى على من هذا فعلُه الزيغ -والعياذ بالله- عن الهدى، والتنكب عن الصراط المستقيم، «كَمَا ابتدع أهل الْكتاب فِي دينهم فزاغوا، وشددوا فَشدد الله عَلَيْهِم»[5].

وتعجيل الفطر للصائم فيه من الحكم الكثيرة البالغة التي تدل على أنها صادرة من لدن حكيم عليم وهي: أحفظ لقوة العبد، وأرفع للمشقة عنه، وإصابة للسنّة، ومخالفة لأهل البدعة[6].

وفي ذلك بيان أن تعجيل الإفطار سنة متفق عليها[7]، وأن التمسك بذلكم الهدي النبوي دليل على بقاء الخير فيهم «لا يزال أمر الأمة منتظمًا وهم بخير ما داموا محافظين على هذه السنة وإذا أخروه كان ذلك علامة على فساد يقعون فيه»[8].

والحث على اتباع الهدي النبوي وأن صلاح العبد في دنياه وأخراه معول على ذلكم الاتباع والاهتداء، «فلما فيه من إظهار السنَّة؛ فإنَّ الخير كله في متابعتها، والشر كله في مخالفتها، وفعلها كالعلم على صلاح الدِّين والأمور كلها، وتركها كالعلم على فساد الدِّين والأمور كلها، حتَّى

(١) «صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ١٠٤).
(٢) ينظر تفصيل المسألة: «التمهيد» لابن عبد البر (٢١/٩٧-٨٩).
(٣) «تفسير الموطأ» للقنازعي (١/ ٢٨٤).
(٤) «المعلم بفوائد مسلم» للمازري (٢/ ٤٧).
(٥) «كشف المشكل من حديث الصحيحين» لابن الجوزي (٢/ ٢٧١).
(٦) ينظر: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» للقرطبي (٣/ ١٥٧).
(٧) «الشافي في شرح مسند الشافعي» لابن الأثير (٣/ ١٩٨).
(٨) «شرح النووي على مسلم» (٧/ ٢٠٨).

إنَّ الصحابة -رضي الله عنهم- كانوا إذا خذلوا في أمر، فتَّشوا على ما تركوا من السنَّة، فإذا وجدوه، علموا أنَّ الخذلان إنَّما وقع بترك تلك السنَّة، فلا يزال أمر الأمة منتظمًا، وهم بخير، ما داموا محافظين على سنَّة تعجيل الفطر، وإذا أخَّروه، كان علامةً على فساد يقعون فيه»[1].

(١) «شرح العمدة في أحاديث الأحكام» لابن العطار (٢/ ٨٨٣).

المطلب السادس

الاستعجال في السير للمسافر

النبـي ﷺ كان كثير الأسفار لحاجاته الدعوية وغزواته في تبليغ دين الله للعالمين، ووردت نصوص تنبئ عن كونه ﷺ يسرع في بعض أسفاره حال مسيره، فنقف على تلك المواضع؛ لنجلّي عن علة عجلة النبي ﷺ في سيره.

أولا: عجلته ﷺ في رجوعه للمدينة

أخـرج البخاري في صحيحه من حديـث أبي حميد الساعدي رضي الله عنه، قال: غزونا مع النبي ﷺ غزوة تبوك، فلما جاء وادي القرى إذا امرأة في حديقة لها... الحديث[١].

وفيه قول النبي ﷺ: «إِنِّي مُتَعَجِّلٌ إِلَى المَدِينَةِ، فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَعَجَّلَ مَعِي، فَلْيَتَعَجَّلْ»[٢].

فتعجلـه ﷺ كان ليستريـح من شُقّة السفر التـي لحقته، قال ابن بطـال (ت ٤٤٩هـ): «أما تعجيلـه ﷺ إلى المدينة؛ فليخرج نفسه من عذاب السفر، وليفرح بنفسه أهله وجماعة المؤمنين بالمدينة»[٣].

وقوله: «فَمَنْ أَرَادَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَعَجَّلَ مَعِي...» فيه دليل على كمال عدله وإنصافه ﷺ حيث إنه لم يستأثر نفسه بالتعجل في الرجوع لوحده دون سائر أصحابه[٤].

وفيـه تدريب النبي ﷺ لصحابته، من كون القائد أو الإمام عليه مراعاة رعيته، فلا يستأثر دونهم بشيء، بل يأذن لمن شاء منهم وقدر على التعجل بالرجوع، «يعني ممن له اقتدار على ذلك دون بقية الجيش»[٥].

ومـن حكم تعجلـه ﷺ برجوعه إلى المدينة مـن غزوة تبوك؛ ليفرح بـه الضعفاء الذين ما كانوا معه حيث حبسهم العذر[٦]، أخرج البخاري في صحيحه من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ رجع من غزوة تبوك فدنا من المدينة، فقال «إِنَّ بِالْمَدِينَةِ أَقْوَامًا، مَا سِرْتُمْ مَسِيرًا، وَلاَ قَطَعْتُمْ وَادِيًا إِلَّا كَانُوا مَعَكُمْ»، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَهُمْ بِالْمَدِينَةِ؟ قَالَ: «وَهُمْ بِالْمَدِينَةِ، حَبَسَهُمُ العُذْرُ»[٧].

---

(١) اقتصرت على موطن الشاهد.

(٢) أخرجه البخاري (١٤٨١)، ومسلم (١٣٩٢)، وأبو داود (٢٠٧٩)، جميعهم من طرق عن أبي حميد الساعدي، إلا أنه جاءت في رواية مسلم بلفظ: «الإسراع».

(٣) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٥/ ١٥٦).

(٤) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (١٠/ ٥٣٤).

(٥) «فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٣٤٦).

(٦) ينظر: «الكوثر الجاري إلى رياض أحاديث البخاري» للكوراني (٦/ ٢٠).

(٧) أخرجه البخاري (٤٤٢٣)، وابن ماجه (٢٧٦٤)، وأبو داود (٢٥٠٨)، جميعهم من طرق عن أنس بن مالك، بلفظه.

ثانيًا: حثه ﷺ المسافر الذي قضى حاجته، بالتعجل في الرجوع لأهله

أخرج البخاري في صحيحه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ أنه قال: «السَّفَرُ قِطْعَةٌ مِنَ العَذَابِ، يَمْنَعُ أَحَدَكُمْ طَعَامَهُ وَشَرَابَهُ وَنَوْمَهُ، فَإِذَا قَضَى نَهْمَتَهُ، فَلْيُعَجِّلْ إِلَى أَهْلِهِ»[1].

فبيّن النبي ﷺ المشقة التي تلحق المسافر حال سفره، فصورها بتصوير بديع يجلي حقيقة كل من ذاق مرّ السفر، وكيف هو قطعة من العذاب، «يريد لما فيه من المشقة والتعب، ومقاساته الرياح والشمس والحر والبرد، وامتناع الأكل والشرب في وقته المعتاد وعدمه أحيانًا، والمخافة في الطريق، والوحدة، والاستيحاش»[2].

فالمسافر تلحقه شقة السفر في أشياء بعينها خصها النبي ﷺ بالذكر، وهي تتمثل في «امتناع هذه الثلاثة التي هي أركان الحياة، مع ما ينضاف إليها من شقة السفر وتعبه، هو العذاب الذي أشار إليه»[3].

والعلّة في حث النبي ﷺ على التعجل في الرجوع إلى الأهل بعد قضاء النهمة والحاجة؛ هو العذاب الذي يتجرعه المسافر حال سفره، من اختلاف أحوال طعامه وشرابه ونومه، «أي في الوقت الذي يريد أن يأكل فيه طعامه، لشغله بمسيره ويمنعه النوع الذي يستوقفه منه لعيشه وغذائه، والنوم -كذلك أيضًا- يمنعه في وقته، واستيفاء القدر الذي يحتاج إليه لجمامه وراحته»[4].

وحكم التعجل في هذا النوع من الحال مندوب ومشروع، قال ابن بطال (ت ٤٤٩هـ): «حض وندب على سرعة رجوع المسافر إلى أهله عند انقضاء حاجته»[5].

ويؤخذ من هذا الترغيب في الإقامة وترك الإكثار من السفر، لئلا تفوته الجمعات والجماعات، والحقوق الواجبة، للأهل والولد والقرابات، «وهذا في الأسفار التي هي غير واجبة، ألا تراه وإنما أشار إلى السفر الذي يختاره الإنسان لإرب له فيه، ونهمه من تجارة أو ضرب في الأرض للتغلب والجولان، دون السفر الواجب من حج أو غزو أو نحوهما»[6].

وقد بيّن غير واحد من العلماء هذا الندب والاستحباب في التعجل، فقال ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ): «استحباب استعجال الرجوع ولا سيما من يخشى عليهم الضيعة بالغيبة، ولما في الإقامة في الأهل من الراحة المعينة على صلاح الدين والدنيا، ولما في الإقامة من تحصيل الجماعات

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٠٤)، و(٣٠٠١)، و(٥٤٢٩)، ومسلم (١٩٢٧)، وابن ماجه (٢٨٨٢)، جميعهم من طرق عن أبي هريرة، إلا أنه جاءت في رواية ابن ماجه بزيادة لفظ: «الرجوع».

(٢) «إكمال المعلم بفوائد مسلم» للمازري (٦/ ٣٥٣).

(٣) «صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ٤٥٤).

(٤) «أعلام الحديث» للخطابي (٢/ ٩١٦).

(٥) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ٤٥٤).

(٦) «أعلام الحديث» للخطابي (٢/ ٩١٦).

والقوة على العبادة»[1].

وظهر من فعل الصحابي ابن عمر رضي الله عنه سببا أفضى به للعجلة في المسير وهو مرض زوجته، أخرج البخاري في صحيحه عن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: كنت مع عبد الله بن عمر رضي الله عنه، بطريق مكة، فبلغه عن صفية بنت أبي عبيد[2] شدة وجع، فأسرع السير حتى كان بعد غروب الشفق نزل، فصلى المغرب والعتمة، جمع بينهما، ثم قال: «إني رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ إِذَا جَدَّ بِهِ السَّيْرُ أَخَرَ المَغْرِبَ وَجَمَعَ بَيْنَهُمَا»[3].

فلما بلغ ابن عمر أمرًا مفزعًا مقلقًا، وهو مرض زوجته، أسرع في سيره وتعجل في رجوعه لأهله «ليدرك حياتها؛ لتعهد له بما لا تعهده إلى غيره، ولئلا يحرمها ما تريده من طاعة الله في عهدها، ومع ذلك فإنه كان يسرها بقدومه»[4].

وفي هذا دلالة أن المسافر ما يسرع في سيره ويتعجل؛ إلا لباعث في نفسه اقتضى السرعة[5]، قال ابن الملقن (ت ٨٠٤ هـ.): «جواز الإسراع على الدواب عند الحاجة؛ لغرض، ولا سيما عند خبر مقلق بلغه عن أهله»[6].

وليس كل تعجل في الرجوع من السفر هو لأمر مقلق، أو لحاجة داعية، بل قد يكون كما تقدم ليستراح به من وعثاء السفر، «ولا يقال إنما يكون الجد لخوف فوات أمر أو إدراك مهم، فقد يكون الجد لمجرد قطع المسافة والاستراحة من متاعب السفر»[7].

ثالثاً: عجلته ﷺ حال سيره لعرفة

أخرج البخاري في صحيحه من طريق أسامة بن زيد رضي الله عنه أنه سئل عن مسير النبي ﷺ في حجة الوداع، قال: «فَكَانَ يَسِيرُ العَنَقَ، فَإِذَا وَجَدَ فَجْوَةً نَصَّ وَالنَّصُّ فَوْقَ العَنَقِ»[8].

والمراد بقوله: «يسير العنَقَ»، قال ابن فارس (ت ٣٩٥هـ): «العين والنون والقاف أصل واحد صحيح يدل على امتداد في شيء، إما في ارتفاع وإما في انسياح، ...وهو المشي الخفيف»[9].

المعنى المراد هنا بيان حقيقة سير النبي ﷺ آنذاك وهو برفق ويسر غير مسرع ولا متعجل فيه.

---

(١) «فتح الباري» لابن حجر (٣/ ٦٢٣).

(٢) صفية بنت أبي عبيد الثقفية، زوج عبد الله بن عمر بن الخطاب. «الاستيعاب» لابن عبد البر (٤/ ١٨٧٣)، «الإصابة في تمييز الصحابة» لابن حجر (٨/ ٢١٨).

(٣) أخرجه البخاري (١٨٠٥)، و(٣٠٠٠)، وابن ماجه (١٢١٧)، من طرق عن ابن عمر، بنحوه.

(٤) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن الملقن (١٤٥/١٨).

(٥) المرجع نفسه.

(٦) «التوضيح لشرح الجامع الصحيح» لابن ملقن (١٢/ ٢٧٥).

(٧) «طرح التثريب في شرح التقريب» للعراقي (٣/ ١٢٦).

(٨) أخرجه البخاري (٢٩٩٩)، ومسلم (١٢٨٦)، وابن ماجه (٣٠١٧)، وأبو داود (١٩٢٣)، والنسائي (٣٠٢٣)، جميعهم من طرق عن أسامه بن زيد، بلفظه.

(٩) ينظر: «مقاييس اللغة» (٤/ ١٥٩، ١٦٢).

وقوله: «فإذا وجد فجوة نَصَّ»: الفجوة هي المتسع من المكان[١].

قال أبو عبيد (ت ٢٤٤هـ): «النَصَّ التحريك حتى يستخرج من الدابة أقصى سيرها»[٢]، وذلك أن النبي ﷺ كان يمشي برفق ويسر، وذلك حال الزحام، لكيلا يشق على الناس، فإذا ما وجد فجوة في المكان واتساع عجّل بدابته وأسرع السير، قال أبو الوليد الباجي (ت ٤٧٤هـ): «وهذا يقتضي أن سنة المشي في الدفع الإسراع، وإنما يمسك عن بعضه لمانع من زحام أو غيره»[٣].

وذلك يُظهر رفقة النبي ﷺ ورحمته بصحابته ومن معه في هونه في السير حال الزحام وعدم الإسراع، «رفقًا بالناس وتحرزًا من أذاهم، وليقتدوا به في رفق بعضهم على بعض، ويحترز بعضهم من أذى بعض، وهذا ما كان في جماعة الناس وزحامهم»[٤].

والحكمة في تعجله ﷺ حال دفعه من عرفة إلى مزدلفة:

١. لضيق الوقت وليدركوا الصلاة؛ «لأنهم إنما يدفعون من عرفة إلى المزدلفة عند سقوط الشمس، وبين عرفة والمزدلفة نحو ثلاثة أميال، وعليهم أن يجمعوا المغرب والعشاء بالمزدلفة، وتلك سنتها، فتعجلوا في السير لاستعجال الصلاة»[٥].

٢. ليحظوا بأكبر وقت للدعاء في ذلك الموقف؛ «لأن ساعات الدعاء في ذلك الوقت ضيقة ولا تدوم ونادرة، إنما هي من عام إلى عام»[٦].

ويؤخذ من هذا شدة حفظ الصحابة رضوان الله عليهم لهديه ودلّه صلوات الله وسلامه عليه، حتى حكوا تفاصيل عمله في حجته، التي ظهر منها تعجله ﷺ في سيره، قال الباجي (ت ٤٧٤هـ): «دليل على اهتبال الناس بأمر الحج وحفظ سنة النبي ﷺ في ذلك حتى بلغوا إلى حفظ صفة مشيه وإسراعه حيث أسرع»[٧].

فالأصل المشي في الدفع الإسراع[٨]، «وإنما يمسك عن بعضه لمانع من زحام أو غيره»[٩].

ولعل في تعجله ﷺ حال دفعه من عرفة نكتة غير ظاهرة وهي «المبادرة والمسارعة إلى العبادة المستقبلة والطاعة»[١٠]، وهذا ملحظ بديع لمن تأمله!

---

(١) «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير (٣/ ٤١٤).
(٢) «غريب الحديث» (٣/ ١٤).
(٣) «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٣/ ٢٣).
(٤) «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٣/ ٢٣).
(٥) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٤/ ٣٤٧).
(٦) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٥/ ١٥٦).
(٧) «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٣/ ٢٣).
(٨) ينظر: «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» للقرطبي (٣/ ٣٩٢).
(٩) «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٣/ ٢٣).
(١٠) «عون المعبود وحاشية ابن القيم» (٥/ ٢٨٠).

وينبــه هنا على بيان أن فعله ﷺ في الإسراع حال الدفع، لا يعارض قوله وحثه على السكينة حــال الدفع، أخــرج أحمد في مسنده من طريق الفضل بن عباس قــال: قال رسول الله ﷺ عشية عرفه غداةَ جَمْع للناس حين دَفَعْنا: «عليكم السكينة»، وهو كاف ناقته، «ومعنى ذلك أن لا يخرجوا من حد الوقار والسكينة بالزجر والإيضاع، فأما الإسراع في المشي الذي لا يخرج عن حد الوقار، فإن ذلك مشروع غير ممنوع»[1].

(١) «المنتقى شرح الموطأ» لأبي الوليد الباجي (٣/ ٢٣).

المطلب السابع

الاستعجال بالعشاء

الصلاة أعظم ركائز الإسلام، وتوافرت نصوص الشريعة في الحث والترغيب على التبكير فيها، ووعدت فاعلها بموعود الثواب؛ إلا أنه ورد في موضع آخر نصٌ يبيح لمن حضر طعامه وعشاءه أن يعجل بقضاء نهمته منه، ثم بعد ذلك يصلي، وتفصيل ذلك بدراسة الحديث التالي والوقوف على معانيه ودلالاته.

أخرج البخاري من طريق أنس بن مالك: أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا قُدِّمَ العَشَاءُ، فَابْدَءُوا بِهِ قَبْلَ أَنْ تُصَلُّوا صَلاَةَ المَغْرِبِ، وَلاَ تَعْجَلُوا عَنْ عشائكم»[(١)].

فشرع لمن حضر عشاءه وحان وقت صلاته بأن لا يعجل بأداء الصلاة ويترك العشاء.

قال ابن رجب (ت ٧٩٥هـ): «تدل على أنه إذا أقيمت الصلاة وحضر العشاء فإنه يبدأ بالعشاء، سواء كان قد أكل منه شيئًا أو لا، وأنه لا يقوم حتى يقضي حاجته من عشائه، ويفرغ منه»[(٢)].

وقد فعل غير واحد من صحابة النبي ﷺ هذا الأمر:

١. «وممن روي عنه تقديم العشاء على الصلاة: أبو بكر، وعمر، وابن عمر، وابن عباس وأنس، وغيرهم رضوان الله عليهم.

٢. وروى معمر، عن ثابت، عن أنس، قال: إني لمع أبيّ بن كعب وأبي طلحة وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ على طعام، إذ نودي بالصلاة، فذهبت أقوم فأقعدوني، وأعابوا علي حين أردت أن أقوم وأدع الطعام»[(٣)].

٣. «كان ابن عمر يوضع له الطعام، وتقام الصلاة، فلا يأتيها حتى يفرغ، وإنه يسمع قراءة الإمام»[(٤)].

بيّن ابن رجب الحد الفاصل في هذا بقوله: «أن من شرع في عشائه ثم أقيمت الصلاة فلا يقم إلى الصلاة حتى يقضي حاجته منه»[(٥)].

بيّن الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) علّة التعجل بالعشاء وتأخير الصلاة حين قال: «لأنه إذا تناول

---

(١) أخرجه البخاري (٦٧٢)، و(٥٤٦٣)، ومسلم (٥٥٧)، وابن ماجه (٩٣٣)، والترمذي (٣٥٣)، والنسائي في «الكبرى» (٩٢٨)، جميعهم من طرق عن أنس بن مالك، بنحوه.

(٢) «فتح الباري» لابن رجب (٦/ ٩٨).

(٣) «فتح الباري» لابن رجب (٦/ ٩٩).

(٤) «صحيح البخاري» (١/ ١٣٥).

(٥) «فتح الباري» لابن رجب (٦/ ٩٧).

منــه شيئًا ثم تركــه كان في نفسه شغل من تركه الطعام إذا لم ينل منــه حاجته»[1]؛ ولذا حرصت الشريعــة علــى أن يأتوا الصلاة وهم خاشعون وليسوا عنهــا منشغلين، فمن ترك طعامه قد يشغله ذلكم الترك عن أداء الصلاة بخشوع وحضور قلب.

واستنبــط العلماء فائدة فقهية نفسية من هذا التعجيل بالعشاء قبل الصلاة، قال ابن رجب (ت ٧٩٥ هـ.): «دليل على أن وقت المغرب متسع، وأنه لا يفوت بتأخير الصلاة فيه عن أول الوقت، ولــولا ذلك لم يأمــر بتقديم العشاء على صلاة المغرب من غير بيــان لحد التأخير؛ فإن هذا وقت حاجة إلى البيان، فلا يجوز تأخيره عنه. والله أعلم»[2].

وفيــه دلالة على فسحــة الإسلام وشريعته السمحاء التي أتى بهــا نبينا محمد ﷺ، من كون العبــد لا يتــرك عشاءه وحاجتــه فيه؛ ليصلي! فــكان شرعه رحمــة، وأحكامه صــادرة عن حكمة، فالحمد لله على هدايته.

(١) «فتح الباري» لابن رجب (٦/ ٩٩)

(٢) «فتح الباري» لابن رجب (٦/ ١٠٥).

المطلب الثامن

الاستعجال في ذبح الذبيحة

كتب الله الإحسان والرحمة على كل شيء، وجاءت هذه الشريعة السمحة بالرحمة حتى بالبهائم، فأرشدت السائل إلى اتباع الطريقة الأيسر في إراحة ذبيحته حال ذبحها.

أخرج البخاري في صحيحه من حديث رافع بن خديج رضي الله عنه، قال: قلت: يا رسول الله، إنا لاقو العدو غدا، وليست معنا مدى، فقال: «اعْجَلْ، أَوْ أَرِنْ[1]، مَا أَنْهَرَ الدَّمَ وَذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ فَكُلْ...»[2] الحديث.

قال الخطابي (ت ٣٨٨هـ) في معنى الحديث: «وأرني، وإنما هو وأرن -مهموز- على وزن وعر، ومعناه: خف، وأعجل لئلا تختنق الذبيحة، فإن الذبيحة إذا كان بغير حديد، احتاج صاحبه إلى خفة يد، وسرعة في إمرار الآلة على المريء، والحلقوم، والأوداج، والإتيان بها عليها، قطعًا قبل أن تهلك الذبيحة بما ينالها من ألم الضغط فتكون وقيدًا، وأصله من أرن يأرن، إذا نشط وخف»[3].

ففي هذا الحديث ندب للعجلة في إراحة الذبيحة، «لأن السنة فيه سرعة الإجهاز على المذبوح، بخلاف فعل الجاهلية في تعذيب الحيوان»[4].

ولفظ «أو» التي جاءت في الحديث تحتمل معنيين:

١. شك المحدث في أي اللفظين قال به ﷺ؛ لتقاربهما في المعنى.

٢. جاءت بمعنى الواو للتأكيد[5].

---

(١) ينظر: «جمهرة اللغة» للأزدي (١٠٦٩/٢).

(٢) أخرجه البخاري (٢٥٠٧)، و(٥٥٠٩)، ومسلم (١٩٦٨)، وأبو داود (٢٨٢١)، جميعهم من طرق عن رافع بن خديج، بلفظه.

(٣) «أعلام الحديث» (١٢٥٥/٢).

(٤) «شرح صحيح البخاري» لابن بطال (٥/ ٤٢٠).

(٥) المرجع نفسه (٥/ ٤٢١).

المطلب التاسع

الاستعجال في الدعاء

الدعاء هـو باب يصل العبد برب السماء، فيسمع -جل وعز- النداء، ويكشف البلاء، ويدفع عنـه البأساء والضـراء، ويكرمه بالنـوال ووافر العطـاء، ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافـر ٦٠] والـذي يحصل بـأن قد يدعو العبد ويكثر مـن الدعاء، ولا يرى إجابـة لذلكم النداء، فيستبطـئ الإجابة، ويستطيل عليه البـلاء، فيعجل ويترك الدعاء، فأتـى التوجيه النبوي المرشد لأحسن السبيل.

أخرج البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أن الرسول ﷺ قال: «يُسْتَجَابُ لِأَحَدِكُمْ مَا لَمْ يَعْجَلْ، يَقُولُ: دَعَوْتُ فَلَمْ يُسْتَجَبْ لِي»[1].

المعنى المراد في قوله «ما لم يعجل» بيَّنه ابن بطال (ت ٤٤٩هـ) بقوله: «يعنى يسأم الدعاء ويتركه، فيكون كالمان بدعائه، وأنه قد أتى من الدعاء ما كان يستحق به الإجابة، فيصير كالمبخل لرب كريم، لا تعجزه الإجابة، ولا ينقصه العطاء، ولا تضره الذنوب»[2].

وقد أوضحت هذه الرواية ما أخرجه مسلم في صحيحه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عـن النبي ﷺ أنه قـال: «لاَ يَزَالُ يُسْتَجَابُ لِلْعَبْدِ، مَا لَمْ يَدْعُ بِإِثْـمٍ أَوْ قَطِيعَةِ رَحِمٍ، مَا لَمْ يَسْتَعْجِلْ» قيل: يا رسول الله ما الاستعجال؟ قال: يقول: «قَدْ دَعَوْتُ وَقَدْ دَعَوْتُ، فَلَمْ أَرَ يَسْتَجِيبُ لِي، فَيَسْتَحْسِرُ عِنْدَ ذَلِكَ وَيَدَعُ الدُّعَاءَ»[3].

بيّنت هذه الرواية حقيقة الاستعجال في الدعاء..

ولعـل السبب الباعـث على هذا الاستعجال في الدعاء، هو ألا يكـون للعبد نية من دعائه، إلا تحقيـق سؤلـه ومراده، ولا يقصد من ذلكم تعبده لمولاه بدعائه، فلما طال عليه أمد إجابة الطلب، ثقل عليه الدعاء وتحسر وترك، والواجب أن يكون غرض العبد من الدعاء هو الدعاء لله، والسؤال منه، والافتقار إليه أبدًا، ولا يفارق سمة العبودية وعلامة الرق، والانقياد للأمر والنهي والاستسلام لربه تعالى بالذلة والخشوع، فإن الله تعالى يحب الإلحاح في الدعاء»[4].

ومـن مخصصات ذلكـم العموم الذي أتت به الآيـة ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ هذا الحديث الذي معنا، فهذه السنّة الثابتة في إجابة دعاء كل من دعا، خصت منها الداعي الذي

---

(١) أخرجه البخاري (٦٣٤٠)، ومسلم (٢٧٣٥)، وابن ماجه (٣٨٥٣)، وأبو داود (١٤٨٤)، والترمذي (٣٣٨٧)، من جميعهم من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه، بلفظه.

(٢) «شرح صحيح البخاري» (١٠/١٠٠).

(٣) أخرجه مسلم (٢٧٣٥)، وابن ماجه (٣٨٥٣)، من طرق عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا أنه جاء في رواية مسلم زيادة لفظ «فيتحسر ويترك الدعاء».

(٤) «شرح البخاري» لابن بطال (١٠/١٠٠).

يعجل فيقول: دعوت فلم يستجب لي، فيترك الدعاء الذي به المدد والعطاء[1].

وقال بعض من فقهوا عن ربهم وأيقنوا بصدق وعده: «لأنا أشد خشية أن أحرم الدعاء من أن أحرم الإجابة، وذلك أن الله تعالى يقول: ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ﴾ فقد أمر بالدعاء ووعد بالإجابة وهو لا يخلف الميعاد»[2]، فلا ينبغي للعبد المؤمن أن يضعف يقينه بربه، ويستبطئ صدق وعده، وهو الكريم ليس أحدٌ مثله.

قال ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ): «اعلم أن الله عز وجل لا يرد دعاء المؤمن، غير أنه قد تكون المصلحة في تأخير الإجابة، وقد لا يكون ما سأله مصلحة في الجملة فيعوضه عنه ما يصلحه. وربما أخر تعويضه إلى يوم القيامة. فينبغي للمؤمن ألا يقطع المسألة لامتناع الإجابة؛ فإنه بالدعاء متعبد، وبالتسليم إلى ما يراه الحق له مصلحة مفوض»[3].

قال الله تعالى ﴿ٱدۡعُونِيٓ أَسۡتَجِبۡ لَكُمۡۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَسۡتَكۡبِرُونَ عَنۡ عِبَادَتِي سَيَدۡخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ فسمى الدعاء عبادة ومن أدمن قرع الباب يوشك أن يفتح له ولا يمل الله -عز وجل- من العطاء حتى يمل العبد من الدعاء ومن عجل وتبرم فنفسه ظلم.

وحال السلف في هذا الباب عجبا «روينا عن مروان العجلي أنه قال: سألت ربي عشرين سنة في حاجة فما قضاها حتى الآن، وأنا أدعوه فيها، ولا أيأس من قضائها»[4]، فلم يمنعه تأخر حاجته من العجلة فيها وترك الدعاء، بل لزمه، وما ذاك إلا لحسن ظنه بربه ويقينه به، وهو الغني الحميد.

ولله في تأخير الإجابة من الحكم الخفية، التي لا يدركها من عجل في دعائه:

١. أن يعلم الله تعالى أن في عين ما طلب مفسدة، فيصرفه عنها، فتكون إجابته في الصرف.

٢. أن يعلم الله أن تأخيره إلى وقت آخر، أصلح للداعي.

٣. أن الله يعلم أن في تعجيله انقطاع دعائه، وهو يحب استماع دعائه، ودوام تضرعه، فتكثر أجوره حتى يكون ذلك أعظم وأفضل من عين المدعو به لو قضي له[5].

قال ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ): «في هذا الحديث أدب من آداب الدعاء، وهو أنه يلازم الطلب، ولا ييأس من الإجابة؛ لما في ذلك من الانقياد والاستسلام وإظهار الافتقار»[6].

---

(١) ينظر: «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر (١٠/ ٢٩٦).

(٢) المرجع نفسه.

(٣) «المشكل من حديث الصحيحين» (٣/ ٤٠١).

(٤) «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» لابن عبد البر (١٠/ ٢٩٦).

(٥) «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» للقرطبي (٧/ ٦٣).

(٦) «فتح الباري» لابن حجر (١١/ ١٤١).

الخـاتمـة

أحمد الله ربي وأثني عليه أهل الحمد والثناء والمجد، بعد تمامي لهذا البحث أتوجه بالنتائج التالية:

١. الاستعجال ليس مذمومًا على الإطلاق.

٢. حكم الاستعجال لا بد أن يعرف في كل صورة بعينها فليس له حكْم مطلق.

٣. مـن صور الاستعجال ما هو منـدوب ومحمود فاعله، كالعجلة بالفطـر للصائم، والعجلة بالصدقة، والعجلة بذبح الذبيحة.

٤. أن الاستعجـال فـي العمل وإن كان عن حسن نية، فإنه قد يفضـي إلى فساد العمل وهلكة العامل، كالعجلة في الوضوء.

٥. على العبد التأني والروية في أموره جميعها، وعدم التعجل فيها.

وختامًـا أوصي: بجمع مثل هذه الموضوعات التي المجتمـع بحاجة إلى زيادة توعية وتثقيف فيها، ودراستها دراسة موضوعية، لتجلية الهدي النبوي فيها، وبيانها وتطبيقها على أرض الواقع.

فهرس المصادر والمراجع

الاستيعـاب فـي معرفة الأصحاب. النمري، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. ط١، بيروت: دار الجيل، ١٤١٢ هـ ١٩٩٢ م.

الإصابـة في تمييز الصحابة، العسقلاني، أحمـد بن علي بن محمد بن أحمد. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية – بيروت، ١٤١٥ هـ.

أعـلام الحديـث. الخطابي، حمد بـن محمد. ط١، مكـة المكرمة: جامعـة أم القرى مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامية، ١٤٠٩ هـ ١٩٨٨ م.

التصويـر النبوي للقيم الخلقية والتشريعية في الحديث الشريف. صبح، علي بن هلي. ط١، د م، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٣ هـ- ٢٠٠٢م.

تفسيـر الموطأ. القنازعي، عبد الرحمن بن مروان. ط١، قطر: دار النوادر، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، ومحمد عبد الكبير البكري. د. ط، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. النمري، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

تهذيـب اللغة. الأزهري، أبو منصـور محمد بن أحمد بن الأزهري الهـروي. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

التوضيـح لشرح الجامـع الصحيح. ابن الملقـن، عمر بن علي بن أحمـد. ط١، دمشق: دار النوادر، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

جمهرة اللغة. الأزدي، محمد بن الحسن بن دريد. ط١، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧م.

سنن ابن ماجه. ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعـادل مرشد، ومحمد كامل قره بللـي، وعبد اللطيف حرز الله. ط١، د. م، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستانـي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي. ط١، د. م، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

السنن الصغرى. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة. ط٢، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

السنـن الكبـرى. النسائي، أبو عبـد الرحمن أحمد بن شعيب بن علـي الخراساني. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

الشَّافِـي فيْ شَـرْح مُسْنَد الشَّافعي. ابْن الأثِيرْ، المبارك بـن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم. ط١، الرياض: مَكتَبةَ الرُّشْدِ، ١٤٢٦ هـ ٢٠٠٥ م.

شرح صحيح البخاري. ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك. ط٢، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤٢٣هـ ٢٠٠٣م

طـرح التثريب في شرح التقريب. العراقي، عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن. د ط، د ط، د م، الطبعة المصرية القديمة، د ت.

العدة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام. ابن العطار، علي بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان. ط١، بيروت: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦ م.

عمـدة القاري شرح صحيح البخاري. العيني، محمود بن أحمد بن موسى. د ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت.

عـون المعبـود شرح سنن أبـي داود. العظيم آبـادي، محمد أشرف بن أميـر بن علي. ط٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني. د. ط، بيروت: دار المعرفة، ١٣٧٩هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن رجب، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن. ط١، المدينة النبوية: مكتبة الغرباء الأثرية، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م

فيضـ الباري على صحيح البخـاري. الديوبندي، محمد أنور شـاه. د ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د ت.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد. ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.

كشف المشكل من حديث الصحيحين. الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. د ط، الرياض: دار الوطن، د ت.

الكواكـب الدراري في شرح صحيح البخاري. الكرماني، محمد بن يوسف بن علي بن سعيد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥٦هـ ١٩٣٧م.

الكوثـر الجـاري إلى رياض أحاديث البخـاري. الكوراني، أحمد بـن إسماعيل بن عثمان بن محمد. ط١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م.

اللامع الصبيح بشرح الجامع الصحيح. البرماوي، محمد بن عبد الدائم. ط١، سوريا: دار

النوادر، ١٤٣٣ هـ ٢٠١٢ م.

المسنـد الصحيـح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسـول الله r. القشيري، مسلم بن الحجاج أبو الحسن. د ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د. ط، د. م، دار الفكر، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

معرفـة الصحابـة. أبو نعيم، أحمد بن عبـد الله بن أحمد بن إسحاق بـن موسى بن مهران الأصبهاني. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي. ط١، الرياض: دار الوطن للنشر، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

المُعْلـم بفوائد مسلم. المـازري، محمد بن علي بن عمر. ط١، تونس: الدار التونسية للنشر، د ت.

المفهـم لمـا أشكل مـن تلخيص كتاب مسلـم. القرطبي، أحمد بن عمر بـن إبراهيم. ط١، دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٧ هـ ١٩٩٦ م.

المنتقـى شـرح الموطأ. الباجي، سليمان بـن خلف بن سعد. ط١، مصـر: مطبعة السعادة، ١٣٣٢ هـ.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. ط٢، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٢م.

النهايـة في غريـب الحديث والأثر. ابن الأثير، المبارك بـن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم. د ط، بيروت: المكتبة العلمية، ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م.

الدكتورة أماني بنت فلاح الراشدي
أستاذ مساعد في جامعة حفر الباطن

Dr. Amani Flah AL- Rashdi
Assistant Professor at Hafr Al-Batin University
afalrashidi@uhb.edu.sa

مسألة خلق القرآن
للإمام محمد بن محمد بن علي، شمس الدين بن أبي اللطف الحصكفي المتوفى سنة ٩٢٨هـ
(دراسة وتحقيقاً)

The question of the creation of the Qur›an
By Imam Mohamed bin Mohamed bin Ali, Shams Al-Din bin Abi Al-Lutf Al-Haskafi, who died in 928 AH
(Study and investigation)

المستخلص

الحمد لله والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه. أما بعد:

فقد اشتمل هذا البحث على دراسة وتحقيق رسالة في مسألة خلق القرآن ألَّفها الإمام محمد بـن محمد بن علـي، شمس الدين بن أبي اللطف الحصكفي رحمـه الله المتوفى سنة ٩٢٨هـ، وقد أورد فيها آراء الفرق في صفة الكلام وفي مسألة خلق القرآن منتصرًا في ذلك للمذهب الأشعري.

وقد جاء هذا البحث بعد المقدمة في مبحثين: المبحث الأول عرَّفت فيه بالمؤلف. والمبحث الثاني عرضت فيه النص المحقق كما تقتضيه ضوابط التحقيق العلمية.

الكلمات المفتاحية: خلق، القرآن، صفة، الكلام، ابن أبي اللطف

تحقيق: أماني فلاح الراشدي

Abstract

Praise be to Allah, and prayers and peace be upon our Prophet Mohamed, his family and companions, and those who follow him. After:

This research included a study and investigation of a message on the issue of the creation of the Qur'an written by Imam Mohamed bin Mohamed bin Ali, Shams al-Din bin Abi al-Lutf al-Hasakfi, Allah mercy of who died in 928 AH, in which he stated the opinions of the difference in the character of speech and in the issue of the creation of the Qur'an, triumphant in that of the Ash'ari doctrine.

This research came after the introduction in two sections: the first section was known as the author. The second section presented the text of the investigator as required by the scientific investigation controls.

Keywords: creation, Qur'an, attribute, speech, Ibn Abi al-Lutf

Investigated by: Amani Flah Al-Rashdi

المقدمة

الحمـد لله الـذي منَّ علينا بنعمـة الإسلام، وأمرنـا بالتمسك به ليوصلنا إلـى دار السلام، والصلاة والسلام على نبينا محمد خير الأنام، وعلى آله وصحبه والأئمة الأعلام.

أما بعد:

فـإن مسألة خلق القرآن مسألة مهمة من مسائـل الدين؛ لأنها متعلقة بصفة من صفات الله تعالـى وهـي صفة الكلام، وقد ألَّف الإمـام شمس الدين محمد بن محمد بـن علي بن أبي اللطف الحصكفـي رحمه الله المتوفى سنة ٩٢٨هـ رسالة فـي مسألة خلق القرآن ضمَّنها أقوال الفرق في صفة الكلام ولكنه انتصر للمذهب الأشعري.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

تعلقه بكلام الله تعالى.

كون المؤلف رحمه الله أبرز هذه المسألة من وجهة نظر أشعرية.

ما يجب على المختصين من الرد على أي أمر مخالف للكتاب والسنة، كما في هذا المخطوط.

أسباب اختياره:

الرغبـة الشديـدة في التحقيق وإخـراج المخطوط بالصورة الصحيحـة التي تخدم التراث وتعين على الاستفادة منه.

الدراسات السابقة:

مـن خـلال الاطلاع على مواقـع المراكز البحثية وسـؤال المختصين لم أقـف على من قام بتحقيق هذا المخطوط إضافة إلى أن هذا المخطوط نسخة وحيدة.

منهج الدراسة:

نسخت النصـ المراد تحقيقه مع مراعاة قواعد التحقيق وعلامـات الترقيم، وقمت بتوثيق نقـولات المؤلـف، وترجمت للأعلام الوارد ذكرهم في النص المحقـق، وعلقت على هذه المسألة العقدية على وفق منهج أهل السنة والجماعة.

خطة الدراسة:

اقتضت طبيعة هذا البحث تقسيمه إلى:

مقدمة تضمنت أهمية الموضوع وأسباب اختياره والدراسات السابقة والمنهج والخطة.

ومطلبين: المطلب الأول: مطلب الدراسة. وفيه ثماني مسائل:

المسألة الأولى: اسم المؤلف

المسألة الثانية: مولده

المسألة الثالثة: طلبه للعلم وعمله

المسألة الرابعة: صفاته

المسألة الخامسة: عقيدته

المسألة السادسة: وفاته

المسألة السابعة: آثاره

المسألة الثامنة: أقوال أهل العلم عنه.

المطلب الثاني: النص المحقق.

ونسأل الله العظيم أن يجعل هذا العمل خالصًا لوجهه الكريم وأن ينفع به عباده المسلمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم كلا العظيم انحا بارسال نبينا محمد عليه صلى الله
وبعد فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام
والفرقان بين الحق والباطل في هذا المقام وقبل الشروع
في اصل المرام لابد من تقرير الاقوال الصادرة من فرق
المسلمين في صفة الكلام وتقرير محل الخلاف بتفصيل القال
والقيل فيها فنقول ومن الله التوفيق وبيده ازمة التحقيق قد اجمع
المسلمون قاطبة على اتصاف الباري تع بكونه متكلما وانه يتكلم غير
ان الخلاف من المعتزلة فانه نازع في كونه يتكلم متكلما في الفرق بين
يتكلم وتكلم لكن معنى كونه تع متكلما عندهم انه اقام بذاته كلام
قديم ازلي نفسي اعني الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو تع
متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا في وصف الكلام انه تع
في الازل بكونه امرا ونهيا مخاطبا مخاطبا فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
وقفاه عبد الله بن سعيد وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم
على وصفه بذلك فيما لا يزال واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة
على ان معنى كونه تع متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود اليه
صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية واتفقوا
ايضا على ان الكلام اسم تع مركب من الحروف والاصوات وانه محدث
مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي ان اسم تع يحدث عند قراءة كل
قارئ كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون وذهب ابو الهذيل

لا بد من معرفة العلم الذي هو الوقوف
على معنى الكلام فهو عبارة عن الصوت فان
الكلام فواعدات اقتاع

الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع. بقي ههنا
شئ لا بد من التنبيه عليه وهو ان ما اثبته اهل الحق من الكلام
النفسي ما يقوم بالنفس الذي عنده التباين لا ما يقوم باللفظ
الذي عنده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل
التفتازاني المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال في وصف الكلام
الذي نسب اثباته الى اهل الحق منافية للسكوت والآفة كما في الخرس
والطفولية وانه قول الكلام اللفظي للاسماء كما هو الظاهر من قوله
والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر اسم الله بالسنة
مختلفة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام فليتنظم في سلك
المطالعة ما علقناه على المقالة المعزوة المنسوبة الى صاحب
المواقف حتى يقف على ما في قول الفاضل المذكور وما راى
الكرامية الشراهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع
من مخالفة الدليل وهو الى ان المنتظم من محروف المسموع مع حدوثه
قائم بذاته تع من مخجل فاضل والله الهادي للعباد الى سبيل الرشاد
تمت الرسالة المنسوبة الى الكاشاني

اعلم انه ليس معنى كلم الله موسى تكليما انه ابتدأ الكلام له بعد ان كان ساكتا
ولا انه بعد ما كلمه انقطع كلامه وسكت لمحال ان يطرأ على كلامه سكوت وانما
المعنى انه ازال بفضله المانع عن موسى عم وخلق له سمعا وقواه حتى ادرك
كلامه القديم ثم منعه بعد ورده الى ما كان قبل سماعه كلامه

المطلب الأول: مطلب الدراسة[1]

المسألة الأولى: اسم المؤلف: هو محمد بن محمد بن علي، شمس الدين بن أبي اللطف الحصكفي، ثم المقدسي، سبط العلامة شيخ الإسلام تقي الدين القرقشندي.

المسألة الثانية: مولده: وُلد بعد وفاة والده الشيخ أبي اللطف عام ٨٥٩ هـ في القدس.

المسألة الثالثة: طلبه للعلم وعمله: طلب العلم أولاً على علماء بيت المقدس إذ ذاك منهم الشيخ الكمال بن أبي شريف، ثم رحل إلى الديار المصرية، وأخذ عن علمائها وقرأ على جماعة منهم الشيخ الإمام العلامة شمس الدين الجوجري (ت ٨٨٩ هـ.)، والشيخ شمس الدين السخاوي (ت ٩٠٢ هـ.). والشيخ شمس الدين السخاوي. فصار من أعيان العلماء الأخيار وأذن له بالإفتاء والتدريس.

المسألة الرابعة: صفاته: موصوف بالعلم والدين والتواضع، وكان عنده تودد إلى الناس، ولين جانب وسخاء نفس، وإكرام لمن يرد إليه، وأجمع الناس على محبته.

المسألة الخامسة: عقيدته: الأشعرية، تبين لي ذلك من خلال قراءتي ومن خلال استشهاده بأقوال أئمة الأشاعرة كالآمدي (ت ٦٣١ هـ.) والتفتازاني (ت ٧٩٣ هـ.) والجرجاني (ت ٤٧١ هـ.).

المسألة السادسة: وفاته: كانت وفاته رحمه الله تعالى ليلة السبت الثالث عشر من ذي القعدة سنة ثمان وعشرين وتسعمائة في القدس، وصلي عليه بجامع دمشق غائبًا.

المسألة السابعة: آثاره:

١- (الموضح المبين لأقسام التنوين) في النحو.

٢- (عقد اللآلي في شرح بدء الأمالي) في العقائد.

٣- (وسائل السائل إلى معرفة الأوائل) منظومة أولها: قال محمد فتى ابن الشمسي ... ابن أبي اللطف الفقير القدسي

٤- (بَحْر الكلام ونحر اللئام) أوَّلُه: الحمد لله الذي شَرَعَ فَشَرَحَ الصُّدور ... إلخ

٥- (مسألة خلق القرآن).

٦- (رسالة في العقل).

٧- (رسالة في الروح).

المسألة الثامنة: أقوال أهل العلم عنه: قال عنه شيخه السخاوي: «فهم نبيه».

وقال عنه الشيخ الغزي في ترجمته: «الشيخ الإمام العلامة».

---

(١) يُنظر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي، ٩/ ١٦٤. الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة للغزي، ١/ ١٦. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون لحاجي خليفة، ١/ ٤٩٦. الأعلام للزركلي، ٧/ ٥٥- ٥٦.

المطلب الثاني: النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القديم كلامه، العظيم إنعامه بإرسال نبينا محمد عليه صلاة وسلامه وبعد:

فهـذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن من الكلام والفرقان بين الحق والباطل فـي هذا المقام، وقبل الشروع في أصل المرام لابـد من تقرير الأقوال الصادرة من فرق الإسلام في صفة الكلام، وتقرير محل الخلاف بتفصيل القال والقيل فيها، فنقول -ومن الله التوفيق وبيده أزِمَّـة التحقيق-: «قد أجمع المسلمون قاطبة علـى اتصاف الباري تعالى بكونه متكلمًا وأنه يتكلم، غير الإسكافي[1] من المعتزلة[2] فإنه نازع في كونه يتكلم، متحكمًا في الفرق بين يتكلم، تكلم.

لكـن معنى كونه تعالى متكلمًـا عند أصحابنا[3]: أنه قام بذاته كلام قديم أزلي نفسي أحديّ الذات، ليس بحروف ولا أصوات، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام.

لكـن اختلفـوا في وصف كلام الله تعالـى في الأزل بكونه أمـرًا نهيًا مخاطبـة تكلمًا، فأثبت ذلـك الشيخ أبو الحسن الأشعري[4]، ونفاه عبـد الله بن سعيد[5] وطائفة كثيرة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال.

وأما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على أن معنى كونه تعالى متكلمًا: أنه خالق الكلام على وجه لا يعود إليه منه صفة حقيقية كما لا يعود إليه من خلق الأجسام صفة حقيقية، واتفقوا أيضًا على أن كلام الله تعالى مركب من الحروف والأصوات وأنه محدَث مخلوق.

ثم اختلفوا فذهب الجبائي[6] أن الله تعالى يُحدِث عند قراءة كل قارئ كلامًا لنفسه في محل

---

(١) أبو جعفر محمد بن عبد الله السمرقندي الإسكافي، أحد المتكلمين من المعتزلة، من مؤلفاته: (نقض كتاب حسين النجار)، وكتاب (الرد على من أنكر خلق القرآن)، وكتاب (تفضيل علي)، وكان يتشيع، توفي سنة ٢٤٠هـ. يُنظر: الأنساب للسمعاني، ١/ ٢٣٤، ٢٣٥. وسير أعلام النبلاء للذهبي، ١٠/ ٥٥٠، ٥٥١.

(٢) المعتزلة: سمّوا بذلك لاعتزال رؤسائهم: واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، مجلس الحسن البصري؛ لإحداثهما القول: بأن الفاسق مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، وأصول اعتقاد المعتزلة خمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتصل فرقهم إلى عشرين فرقة، كل فرقة منها تكفّر سائرها، وقد أجمعوا على القول بنفي الصفات عن الله تعالى، وعلى أن القرآن محدث مخلوق، وأن الله لا يُرى في الآخرة، وأن الله ليس خالقًا لأفعال العباد، ويُسمَون أصحاب العدل والتوحيد -والعدل والتوحيد منهم بريئان- من أشهر علمائهم: إبراهيم النظام، وأبو الهذيل العلاف، والقاضي عبد الجبار. يُنظر: مقالات الإسلاميين للأشعري، ١/ ٢٣٥- ٢٤٩، الفرق بين الفرق للبغدادي، ١١٤- ٢٠١، الملل والنحل للشهرستاني، ١/ ٥٦- ٩٦.

(٣) يقصد الأشاعرة.

(٤) هو إمام المتكلمين، أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، برع في معرفة الاعتزال، ولكنه كرهه وتبرأ منه، وأخذ يرد على المعتزلة، ويهتك عوارهم، قال الذهبي: رأيت لأبي الحسن أربعة تواليف في الأصول يذكر فيها قواعد مذهب السلف في الصفات، وقال فيها: تمر كما جاءت، ثم قال: وبذلك أقول، وبه أدين، ولا تؤول، من مؤلفاته: (اللمع في الرد على أهل البدع) و(الإبانة عن أصول الديانة) و(مقالات الإسلاميين) مات ببغداد سنة ٣٢٤هـ ينظر: سير أعلام النبلاء، ١٥/ ٨٦- ٨٧.

(٥) هو عبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، إمام الكلابية، جاراه الأشعري في أكثر آرائه. طبقات السبكي، ٢/ ٥١.

(٦) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب المعروف بالجبائي أحد أئمة المعتزلة؛ كان إماما في علم الكلام، وله في مذهب الاعتزال

القراءة وخالفه الباقون.

وذهب أبو الهذيل بن علّاف[١] وأصحابه إلى أن بعضه في محل وهو قوله كُن، وبعضه لا في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار.

وذهب الحسن بن محمد النجار[٢] إلى أن كلام الباري تعالى إذا قُرئ فهو عرض وإذا كُتب فهو جسم.

وذهب الإمامية[٣] والخوارج[٤] والحشوية[٥] أيضًا إلى كلام الله تعالى مُركَّب من الحروف والأصوات.

ثم اختلف هؤلاء: فذهبت الحشوية: إلى أنه قديم أزلي قائم بذات الباري تعالى، لكن منهم: من زعم أنه من جنس كلام البشر، ومنهم من قال: ليس من جنس كلام البشر؛ بل الحروف حرفان والصوت صوتان قديم وحادث، والقديم منهما ليس من جنس الحادث.

وأما الكرامية[٦] فقالوا: إن الكلام قد يطلق على القدرة على التكلم، وقد يطلق على الأقوال والعبارات، وعلى كل الاعتبارين فهو قائم بذات الله تعالى، لكن إن كان بالاعتبار الأول: فهو قديم متحد لا كثرة فيه، وإن كان بالاعتبار الثاني: فهو حادث متكثّر.

وأما الواقفية[٧] فقد أجمعوا على أن كلام الله تعالى كائن بعد ما لم يكن، لكن منهم: من توقف في إطلاق اسم الحادث والمخلوق عليه، ومنهم: من توقف في إطلاق اسم المخلوق وأطلق اسم الحادث، ومن القائلين بالحدوث من قال ليس هو جوهرًا ولا عرضًا، وذهب بعض المعترفين

مقالات مشهورة، وعنه أخذ الشيخ أبو الحسن الأشعري علم الكلام. يُنظَر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/ ٢٦٧.

(١) هو محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف، يعتبر المؤسس الثاني لمذهب المعتزلة بعد واصل، وهو شيخ الهذيلية التي نُسبت إليه، توفي سنة ٢٣٥هـ. يُنظر: وفيات الأعيان، ٣/ ٣٩٦. الفرق بين الفرق ص١٢١.

(٢) هو الحسين بن محمد النجار، وليس الحسن، شيخ النجَّارية من المعتزلة، وإليه نسبتها، وهو وأتباعه يوافقون أهل السنة في مسألة خلق الأفعال، ويوافقون المعتزلة في نفي الرؤية، توفي النجار سنة ٢٣٠هـ. الملل والنحل، ١/ ٨٨- ٨٩.

(٣) هم القائلون بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي عليه الصلاة والسلام؛ نصاً ظاهراً، وإشارة إليه بالعين، وقالوا: أهم أمر في الدين هو تعيين الإمام. يُنظَر: الملل والنحل، ١/ ١٦٢.

(٤) كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجيًا، وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده في النار، ويتبرؤن من عثمان وعلي رضي الله عنهما ومن كثير من الصحابة. يُنظَر: الملل والنحل، ١/ ١١٤.

(٥) أول من تكلم بهذا اللفظ هو عمرو بن عبيد من المعتزلة فقال: كان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما حشويًا، والمعتزلة تعني بذلك كل من أثبت الصفات وأثبت القدر، والفلاسفة تسمي من أقر بالمعاد الحسي والنعيم الحسي حشويًا، وأخذوا ذلك عن المعتزلة تلامذتهم من الأشعرية سموا من أقروا بما ينكرونه من الصفات ومن يذم ما دخلوا فيه من بدع الكلام والجهمية والإرجاء حشويًا. يُنظَر: بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية لابن تيمية، ٢/ ١٢٩- ١٣١. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية، ٢/ ٥٢٠.

(٦) الكرامية: أتباع أبو عبد الله محمد بن كرَّام، المتوفى سنة ٢٥٥هـ كان من عباد المرجئة، قال بالتجسيم وتبعه على بدعته خلق كثير. يُنظَر: الملل والنحل، ١/ ١٠٨.

(٧) سمُّوا بذلك لأنهم وقفوا على موسى بن جعفر ولم يجاوزوه إلى غيره، وقد لُقبوا بالكلاب الممطورة. يُنظَر: مقالات الإسلاميين، ١/ ٤٢، ٢/ ٤٢٠.

بالصانـع إلى أنه لا يوصف بكونـه متكلمًا لا بكلام ولا بغير كلام» هذا على وفق ما ذكره الآمدي[1] فـي أبكار الأفكار[2]، ولم يتعرض فيه بقول الحنابلة وكأنه أدرجهم في الحشوية وليسوا منهم على مـا ظهر من تفصيل الفاضل التفتازاني[3] والكلام في هذا المقام حيث قال في شرحه للمقاصد: وبالجملـة لا خلاف لأرباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلمًا، وإنما الخلاف في معنى كلامـه، وفـي قدمه وحدوثه، فعند أهل الحق كلامه تعالى ليس مـن جنس الأصوات والحروف؛ بل صفـة أزلية قائمـة بذاته تعالى منافية للسكـوت والآفة كما في الخرس والطفولية هـو بها آمر ناهٍ مُخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة والكتابة والإشارة فإذا عبّر عنها بالعربية فقرآن، وبالسريانية فإنجيل، وبالعبرية فتَورِيّة[4]، والاختلاف في العبارات دون المسمى كما إذا ذكر الله تعالى بألسنة متعـددة ولغات مختلفة، وخالفنـا في ذلك جميع الفرق وزعموا أنه لا معنى للكلام إلا المنتظم من الحـروف المسموعـة الدال علـى المعاني المقصـودة، وأن الكلام النفسي غيـر معقول، ثم قالت الحنابلـة والحشويـة: إن تلـك الأصوات والحـروف مع تواليها وترتـب بعضها علـى البعض وكون الحـروف الثاني مـن كل كلمة مسبوقًا بالحرف المتقـدم عليه كانت ثابتة فـي الأزل، قائمة بذات الله تعالـى وتقدس، وأن المسمـوع من أصوات القُـرَّاء والمرئي من أسطر الكتـب نفس كلام الله تعالـى القديـم، وكفى شاهدًا علـى جهلهم ما نُقِل عـن بعضهم أن الجلدة والغـلاف أزليان، وعن بعضهـم أن الجسـم الذي كُتـب به القرآن فانتظـم حروفًا ورقومًا هو بعينـه كلام الله تعالى، وقد صـار قديمًـا بعدما كان حادثًا[5]، ولما رأت الكرَّامية أن بعض الشر أهون من البعض، وأن مخالفة الضـرورة أشنـع من مخالفـة الدليل، ذهبوا إلـى أن المنتظم من الحـروف المسموعة مع حدوثه قائـم بـذات الله تعالى، وأنه قول الله لا كلامـه، وإنما كلامه قدرته على التكلـم وهو قديم، وقوله حـادث لا محـدث، وفرقـوا بينهما، بأن كل ما له ابتـداء إن كان قائمًا بالذات فهـو حادث بالقدرة غيـر محـدث، وإن كان مباينًا للـذات فهو محدث بقول كـن لا بالقدرة، والمعتزلة لمـا قطعوا بأن المنتظـم مـن الحـروف أنه حادث، والحـادث لا يقوم بـذات الله ذهبوا إلى أن معنـى كونه تعالى متكلمًـا أنـه خلق الكلام في بعض الأجسام، واحترز بعضهم من إطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من إيهام الخلق والاختراع، وجوزه الجمهور، ثم المختار عندهم وهو مذهب أبي هاشم الجبائي[6]

(١) هو أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد، الفقيه الأصولي، الملقب سيف الدين الآمدي؛ كان حنبليًا ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، واشتغل بفنون المعقول وحفظ منه الكثير ولم يكن في زمانه أحفظ منه لهذه العلوم توفي سنة ٦٣١هـ. يُنظَر: وفيات الأعيان، ٣/ ٢٩٣.

(٢) أبكار الأفكار في أصول الدين، ١/٣٥٣- ٣٥٥.

(٣) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، من كتبه: (شرح المقاصد) و(شرح العقائد النسفية) توفي سنة ٧٩٣هـ. ينظر: الأعلام للزركلي، ٧/ ٢١٩.

(٤) يقصد فتوراة

(٥) هذا ما رأيناه في كتاب أحد من طوائف الإسلام ولا نقله أحد عن رجل معروف من العلماء أنه سمعه منه؛ يُنظَر: مجموع الفتاوى لابن تيمية، ١٢/ ١٦٧.

(٦) هو عبد السلام بن محمد أبوه المشهور بأبي علي الجبائي، معتزلي ابن معتزلي، تُنسب إليه فرقة البهشمية من المعتزلة، وله

ومـن تبعـه من المتأخرين أنه مـن جنس الأصوات والحـروف، ولا يحتمل البقاء حتـى أن ما خلق رقومه في اللوح المحفوظ أو كتب في المصحف لا يكون قرآنًا، وإنما القرآن ما قرأه القارئ وخلقه البـاري مـن الأصوات المنقطعـة والحروف المنتظمة، وذهـب الجبائي إلى أنـه جنس غير يسمع عنـد سمـاع الأصوات ويوجد بنظم الحروف وبكتبها، ويبقى عنـد المكتوب والحفظ، ويقوم باللوح المحفوظ، وبكل مصحف، وكل لسان، ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف، ولا ينقص بنقصانهـا، ولا يبطل ببطلانها، والحاصل أنه انتظم من المقدمـات القطعية والمشهورة قياسان ينتج أحدهما: قدم كلام الله تعالى وهو أنه من صفات الله وهي قديمة، والآخر: حدوثه وهو أنه من جنس الأصوات وهي حادثة، فاضطر القوم إلى القدح في إحدى القياسين، ومنع بعض المقدمات ضـرورة امتناع حقية النقيضين، فمنعت المعتزلة كونه من صفـات الله تعالى، والكرامية كون كل صفة قديمة، والأشاعرة كونه من جنس الأصوات والحروف، والحشوية كونه المنتظم من الحروف حادثًـا، ولا عبرة بكلام الحشوية[1] والكرامية، فبقـي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق

مصنفات في الاعتزال توفي سنة ٣٢١هـ. يُنظَر: البداية والنهاية لابن كثير، ١٥/ ٧٥.

(١) بل العبرة كل العبرة بكلام السلف الذين يثبتون صفة الكلام لله تعالى على حقيقتها كما يليق به سبحانه، من غير تعطيل ولا تحريف ولا تمثيل ولا تكييف، ويقولون إن الله جل وعلا لم يزل متكلمًا ولا يزال، وإن كلامه تعالى متعلق بمشيئته وقدرته، وإنه مسموع بالآذان حقيقة، وإنه بحرف وصوت، ويستدلون على ذلك بالكتاب والسنة والإجماع والعقل: فمن الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ۝١٢ وَأَنَا ٱخۡتَرۡتُكَ فَٱسۡتَمِعۡ لِمَا يُوحَىٰٓ﴾ (طه: ١١-١٣) وقوله: ﴿هَلۡ أَتَىٰكَ حَدِيثُ مُوسَىٰٓ ۝١٥ إِذۡ نَادَىٰهُ رَبُّهُۥ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ (النازعات: ١٥-١٦) وقوله: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (النساء: ١٦٤) وأوجه الدلالة من هذه الآيات:

أ). أن الله تعالى حينئذ ناداه ولم يناده قبل ذلك؛ ولمَّا فيها من معنى الظرف، فَوَقْت النداء بظرف محدود يدل على أن النداء يقع في ذلك الحين دون غيره من الظروف، ومثل هذا قوله تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ رَبُّكَ لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٞ فِي ٱلۡأَرۡضِ خَلِيفَةٗ﴾ (البقرة: ٣٠) وقوله: ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا لِلۡمَلَٰٓئِكَةِ ٱسۡجُدُواْ لِأٓدَمَ﴾ (البقرة: ٣٤) وأمثال ذلك مما فيه توقيت بعض أقوال الرب بوقت معين. مجموع الفتاوى، ١٢/ ١٣١.

ب). أن النداء لا يكون إلا بصوت، يقول الجوهري: «النداء: الصوت». الصحاح، ٦/ ٢٥٠٥. ويقول ابن تيمية رحمه الله: «النداء في لغة العرب هو صوت رفيع، لا يطلق النداء على ما ليس بصوت، لا حقيقة ولا مجازًا». مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣١.

ج). أن في استماع موسى عليه السلام لكلام الله جل وعلا دليلاً على أنه كلمه بصوت؛ فإنه لا يُسمع إلا الصوت. يُنْظَر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣١.

د). أن الله قال في كتابه في آية التكليم والتي قبلها: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦۚ وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيۡمَٰنَۚ وَءَاتَيۡنَا دَاوُۥدَ زَبُورٗا ۝١٦٣ وَرُسُلٗا قَدۡ قَصَصۡنَٰهُمۡ عَلَيۡكَ مِن قَبۡلُ وَرُسُلٗا لَّمۡ نَقۡصُصۡهُمۡ عَلَيۡكَۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ (النساء: ١٦٣-١٦٤) ففرَّق بين إيحائه إلى سائر النبيين وبين تكليمه لموسى؛ كما فرق أيضًا بين النوعين في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾ (الشورى: ٥١) ففرق بين الإيحاء والتكليم من وراء حجاب؛ فلو كان تكليمه لموسى إلهامًا ألهمه موسى من غير أن يسمع صوتًا لم يكن فرق بين الإيحاء إلى غيره والتكليم له، فلما فرَّق القرآن بين هذا وهذا، وعُلم بإجماع الأمة ما استفاضت به السنن عن النبي ﷺ من تخصيص موسى بتكليم الله إياه دل ذلك على أن الذي حصل له ليس من جنس الإلهامات وما يدرك بالقلوب، إنما هو كلام مسموع بالآذان، ولا يسمع بها إلا ما هو صوت. وليس في وجود الصوت من الله تعالى تشبيه بمن يوجد الصوت منه من الخلق، كما لم يكن في إثبات الكلام له تشبيه بمن له كلام من خلقه. يُنْظر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٢. ودرء تعارض العقل والنقل، ٢/ ٩٣.

ومن السنة: قوله ﷺ: «مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا سَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ تُرْجُمَانٌ» صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم: (٩/ ١٤٨/ ٧٥١٢). وقوله: «احْتَجَّ آدَمُ، وَمُوسَى، فَقَالَ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَخْرَجْتَ ذُرِّيَّتَكَ مِنَ الجَنَّةِ، قَالَ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالاَتِهِ وَكَلاَمِهِ...» صحيح البخاري، كتاب التوحيد، بَابُ قَوْلِهِ: ﴿وَكَلَّمَ

ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمًا ﴾ (النساء: ١٦٤)؛ (٩/ ١٤٨/ ٧٥١٥). وقوله: «يَحْشرُ الله العبَادَ، فَيُنَادِيهِمْ بِصَوْت يَسْمَعُهُ مَنْ بَعُدَ كَمَا يَسْمَعُهُ مَنْ قَرُبَ» وقوله: «إنَّ الله تَجَاوَزَ لأمَّتي عَمَّا وَسْوَسَتْ، أوْ حَدَّثَتْ به أنْفُسَهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ به أوْ تَكَلَّمْ» صحيح البخاري، كتاب الأيمان والنذور، باب إذا حَنث ناسيا في الأيمان: (٨/ ١٣٥/ ٦٦٦٤). وأوجه الدلالة من هذه الأحاديث:

١). أن هذه أدلة صحيحة صريحة أثبتت الكلام، والقول، والنداء بالصوت، والمناجاة لله تعالى، بصيغ مختلفة بين الفعل والاسم، وبين الماضي والحاضر والمستقبل، مما يدل دلالة واضحة على أن الله تبارك وتعالى يتكلم متى شاء، وأن كلامه كلام حقيقي بلفظه ومعناه.

٢). أن الله عفا عن حديث النفس إلا أن تتكلم؛ ففرَّق بين حديث النفس وبين الكلام، وأخبر أنه لا يؤاخذ به حتى يتكلم به، والمراد حتى ينطق به اللسان باتفاق العلماء. فعلم أن هذا هو الكلام في اللغة؛ لأن الشارع إنما خاطبنا بلغة العرب. وأيضًا ففي السنن أن معاذًا قال: يَا رَسُولَ الله، وَإنَّا لَمُؤَاخَذُونَ بِمَا نَتَكَلَّمُ به؟ فَقَالَ: «وَهَلْ يَكُبُّ النَّاسَ في النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ، أوْ قَالَ: عَلَى مَنَاخِرِهِمْ، إلَّا حَصَائِدُ أَلْسِنَتِهِمْ؟». جامع الترمذي، أبواب الإيمان عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في حرمة الصلاة: (٤/ ٣٦٢/ ٢٦١٦)، قال أبو عيسى هذا حديث حسن صحيح. فبين أن الكلام إنما هو ما يكون باللسان.

٣). أنه لا يجوز النفي إلا بدليل كما لا يجوز الإثبات إلا بدليل، وقول القائل: إن الله لا يتكلم بصوت ونحو ذلك كلام لم يقله أحد من سلف الأمة وأئمتها، وليس فيه حديث لا صحيح ولا ضعيف، وأما الإثبات ففيه عدة أحاديث في الصحاح والسنن والمسانيد وآثار كثيرة عن السلف والأئمة فأي القولين حينئذ هو الذي جاءت به السنة؟ قول المثبت أو النافي؟ مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٠.

وأما الإجماع: فقد أجمع السلف والأئمة على إثبات صفة الكلام الفعلية بالإضافة للذاتية، وأجمعوا على أن الكلام لا يكون بدون حرف وصوت.

يقول ابن تيمية رحمه الله: «السلف والأئمة نَصُّوا على أن الرب تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء وكما شاء، كما نص على ذلك عبد الله بن المبارك وأحمد بن حنبل وغيرهم من أئمة الدين وسلف المسلمين، وهم الذين قالوا بأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق، لم يقل أحد منهم إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، ولا قال أحد منهم إنه مخلوق بائن عنه، ولا قال أحد منهم إنه صار متكلمًا أو قادرًا على الكلام بعد أن لم يكن كذلك. والمقصود أن هذه الأقوال التي قالها هؤلاء المتكلمون... خالفوا بها إجماع السلف والأئمة وما جاء به الكتاب والسنة وخالفوا بها صريح المعقول الذي فطر الله عليه عباده». مجموع الفتاوى، ٩/ ٢٨٥- ٢٨٦.

ويقول الإمام السجزي رحمه الله: «لم يكن خلاف بين الخلق على اختلاف نحَلهم من أول الزمان إلى الوقت الذي ظهر فيه ابن كلاب والأشعري... في أن الكلام لا يكون إلا حرفًا وصوتًا ذا تأليف واتساق وإن اختلفت به اللغات... وقالت العرب: الكلام: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، ... فالإجماع منعقد بين العقلاء على كون الكلام حرفًا وصوتًا فلما نبغ ابن كلاب وأضرابه وحاولوا الرد على المعتزلة من طريق مجرد العقل، وهم لا يَخْبُرون أصول السنة، ولا ما كان السلف عليه، ... خرقوا الإجماع المنعقد بين الكافة: المسلم والكافر». رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، ص ١١٥- ١١٦.

فتبين أن المعنى المجرد عن اللفظ لا يُسمع، وقد ثبت بالنص والإجماع أن كلام الله مسموع منه، كما سمعه موسى بن عمران، وفي هذا دليل على بطلان القول بأن الكلام هو المعنى النفسي. يُنْظَر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٩.

وأما العقل: فمن الطرق العقلية في إثبات الصفات: أنه سبحانه لو لم يوصف بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم وصفه بالأخرى، فلو لم يوصف بالكلام لوصف بالخرس والبُكْم، وتلك صفات نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتنزيه الخالق عنها أولى.

وكيف يعجز عن الكلام من علَّم العباد الكلام، وأنطق الأنام؟ وكيف يهب عبده الكمال ويتصف بالنقص! تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

بل يُعلم بالاضطرار أنا إذا قدرنا موجودَين أحدهما يتكلم متى شاء بالمعاني والحروف، والآخر لا يتكلم إلا بالمعاني دون الحروف، كان الأول أكمل من الثاني الذي لا يستطيع أن يعبر عما في نفسه إلا بعبارة وحكاية تقوم بغيره.

فالكلام صفة كمال -والله سبحانه متصف بجميع صفات الكمال- فيجب إثباته لله تعالى صفةً ذاتيةً فعلية. يُنْظَر: الدارمي، الرد على الجهمية، ص ١٥٥. وابن تيمية، التدمرية، ص ١٥١، ١٦٣. ومجموع الفتاوى، ٣/ ٨٨، ٦/ ٥٣٧، ٥٤٠.

أما إثباته صفة ذاتية دون فعلية فغير معقول، وليس له حقيقة شرعية ولا لُغوية.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «يقال للمحتج بها لا أنت ولا أحد من العقلاء يتصور كلامًا يقوم بذات المتكلم بدون مشيئته وقدرته. وأيضًا فقولك: (لو لم يتصف بالكلام لاتصف بالخرس والسكوت) إنما يُعقل في الكلام بالحروف والأصوات... فالكلام القديم النفساني الذي أثبتموه لم تثبتوا ما هو؟ بل ولا تصورتموه وإثبات الشيء فرع تصوره فمن لم يتصور ما يثبته كيف يجوز أن يثبته؟ ولهذا كان أبو سعيد بن كلاب رأس هذه الطائفة وإمامها في هذه المسألة لا يذكر في بيانها شيئًا يُعقل؛ بل يقول: هو معنى يناقض السكوت والخرس. والسكوت والخرس إنما يُتصوَّران إذا تُصوِّر الكلام». مجموع الفتاوى، ٦/ ٢٩٥- ٢٩٦.

فلا يَبْعُد قولهم عن قول المعتزلة، فالمعتزلة تقول القرآن مخلوق كله، وهم يقولون ألفاظه مخلوقة دون معانيه، ولهذا صرَّح بعضهم بكون الخلاف بينهم وبين المعتزلة خلافًا لفظيًا.

وينقُض قولهم ما أورده الأشاعرة أنفسهم على المعتزلة؛ إذ ما أوردوه وارد عليهم، فلو كان مخلوقًا في محل لكان الكلام العربي

عائـد إلـى إثبـات كلام النفس ونفيه، وأن القـرآن هو أو هذا المؤلّف من الحـروف الذي هو كلام حسـي، وإلا فلا نزاع لنا في حـدوث الكلام الحسي، ولا لهم في قدم النفس المثبت عندهم، وعلى البحـث والمناظـرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القـرآن ينبغي أن يحمل ما نقل من مناظرة أبي حنيفة وأبي يوسف[١] ستة أشهر ثم استقر رأيهما على أن من قال بخلق القرآن فهو كافر[٢] إلى هنا كلامه، وبتحقيقه انكشف أن القول بخلق القرآن إنما كان كفرًا عند فقهائنا على ما نص عليه فـي كتب الفتوى؛ لأن مرجعه إلى إنكار صفة الكلام، واتضح أن حافظ الدين بن الكردري[٣] غافل عـن هذا حيث قال في فتواه: قال المعلم: (تا قـرآن افريده شده است سيم نجشنبهي شده است) قيـل: يكفـر؛ لأنه قول بخلق القرآن والقـول به كفر، وقيل: لا يكفر؛ لأنه يُـراد به النزوع في العرف والعادة، لكنه يحتمل أن يراد بالقرآن المقروء لنا وأنه مخلوق بلا نزاع، فكيف يكفر بل الظاهر أنه أراد بـه ذلك وقد ذكر في الأصول أن قول الإمام بأن القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة وهو دليل على أن القائل به مبتدع ضال لا كافر فإن ما نقله عن الأصول صريح في الغفول عما ذكر فتدبر.

وقـال الفاضل التفتازاني في شرحه للعقائد[٤]: وأقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني أقـام المص في قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق تنبيهًا على اتحادهما وقصدًا إلى جري الـكلام علـى وفق الحديـث حيث قال عليـه السـلام: «كلام الله تعالى غير مخلوق، ومـن قال إنه مخلـوق فهـو كافر بالله العظيم»[٥]، وفيه بحث وهو أن المخلـوق في الحديث المذكور محمول على معنى المفترى من قبل المعتزلة، وقال الفاضل الشريف[٦] فيما نقل عنه في حواشي الكشاف وهو المناسـب لقوله كلام الله غير مخلـوق على أن الصغاني قدح فيه وعده من الموضوعات[٧]، ثم إن فيما تقدم ذكره من قوله والحاصل أنه انتظم من المقدمات القطعية أيضًا بحث ومثل هذا البحث

كلامًا لذلك المحل الذي خُلق فيه، فيكون الكلام العربي ليس كلام الله؛ بل كلام غيره، ومن المعلوم بالاضطرار من دين المسلمين أن الكلام العربي الذي بلَّغه محمد ﷺ عن الله كلام الله لا كلام غيره. يُنْظَر: مجموع الفتاوى، ٦/ ٥٣٤.
إذا تبين مما سبق أنه ليس لمن قال بأن كلام الله قديم نفسي دليل يَعتمد عليه؛ بل هو مخالف للقرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع العلماء والعقلاء وأهل اللغة.

(١) هو القاضي يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، صاحب الإمام أبي حنيفة وتلميذه وأول من نشر مذهبه، كان إمامًا فقيهًا محدثًا علامة، ولد عام ١١٣هـ، ولي قضاء بغداد وكان يقال له: قاضي قضاة الدنيا، توفي عام ١٨٢هـ يُنظَر: سير أعلام النبلاء للذهبي، ٨/ ٥٣٥- ٥٣٨.

(٢) شرح المقاصد في علم الكلام، ٤/ ١٤٤- ١٤٦. بتصرف يسير.

(٣) هو مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن نَاصر الدّين بن الْعِمَادِيّ الكردري الْحَنَفِيّ وَيعرف بالبزازي، مؤلف جَامع الْفَتَاوَى فِي مجلدين، توفي عام ٨٢٧هـ. يُنظَر: الضوءَ اللامع لأهلَ القَرن التاسع للسخاوي، ١٠/ ٣٧.

(٤) شرح العقائد النسفية، ص٢٢٠- ٢٢١. بتصرف.

(٥) هذا الحديث موضوع أورده ابن الجوزي في الموضوعات، ١/ ١٠٧.

(٦) هو علي بن محمد بن علي السيد الزين أبو الحسن الحسيني الجرجاني، يعرف بالسيد الشريف، توفي سنة ٨١٦هـ. يُنظَر: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، ٥/ ٣٢٨.

(٧) حيث أورد رضي الدين الحسن بن محمد الصغاني في كتابه الموضوعات، ص٧٦: «الْقُرْآنُ كَلامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ، فَمَنْ قَالَ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللهِ».

رد علـى كلام الفاضـل الشريـف في شرحه للمواقف وهـو أنه لا يحرم من أن يُـراد بما يعود عليه الضميـر في قوله من صفات الله تعالى مـا يُراد به في قوله وهو أنه من جنس الأصوات أو لا وعلى الأول لا صحـة لقوله، ومنع الأشاعرة كونه مـن جنس الأصوات؛ لأن المراد مما يعود عليه الضمير فـي قولـه إنه من جنس الأصوات الـكلام اللفظي والأشاعرة لا ينكرون كونه مـن جنس الأصوات، وعلى الثاني لا وجه لقوله ضرورة امتناع حقية النقيضين إذ لا ناقض بين نتيجتين القياس وجوابه أن المـراد بهما واحد وهو ما كان الله تعالى به متكلمًا والأشاعرة يمنعون كونه من جنس الأصوات ودليـل الأشاعـرة على مذهبهم أنه ثبت بالإجماع أنه متكلـم ولا معنى له سوى أنه متصف بالكلام ويمتنـع قيام اللفظي الحـادث بذاته تعالى فتعين النفسي القديم، ويـرد عليه ما ذكره الآمدي في أبـكار الأفكار بقولـه: «سلمنا صحة الاحتجاج بالإجماع مطلقًا، ولكـن لا نسلم وجود الإجماع فيما نحن فيه.

قولـك أجمعـت الأمم على أن الله تعالى متكلم بكلام، فنقول: أجمعوا على إطلاق ذلك لفظًا أو معنى؟ الأول مسلم والثاني ممنوع.

ولهذا قال بعضهم: كلامه تعالى حروف وأصوات.

وقال بعضهم: هو مدلول الحروف، والأصوات القائم بالنفس.

فإذًا ما اتفقوا عليه من الإطلاق لفظًا لا يدل على الكلام النفسي، وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتًا بالإجماع»[1].

بقـي ههنـا شيء لا بد من التنبيه عليه وهو أن ما أثبته أهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي ضده النسيان، لا ما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني المنقول عن شرحه للمقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي نسب إثباته إلى أهـل الحق: منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية، وأن مدلول الكلام اللفظي لا مسماه كمـا هـو الظاهر من قوله: والاختلاف في العبـارات دون المسمى كما إذا ذكـر الله تعالى بألسنة متعددة.

ومـن رام زيادة التفصيل في هذا المقام فلينظم فـي سلك المطالعة ما علقناه على المقالة المفـردة المنسوبـة إلى صاحب المواقف حتى يقـف على ما في قول الفاضـل المذكور، ولما رأت الكراميـة الشـر أهون من البعض وأن مخالفة الضـرورة أشنع من مخالفة الدليـل ذهبوا إلى أن المنتظِم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذاته تعالى من الخلل فتأمل والله الهادي للعباد وإلى سبيل الرشاد.

تمت الرسالة المنسوبة إلى الأستاذ.

---

(١) الأبكار، ص ٣٨٥.

اعلـم أنّـه ليس معنـى كلّم الله موسى تكليمًا أنـه ابتدأ الكلام له بعـد أن كان ساكنًا، ولا أنّه بعدما كلّمه انقطع كلامه وسكت؛ لمحال أن يطرأ على كلامه سكوت، وإنما المعنى أنه أزال بفضله المانـع عـن موسى عليه السلام وخلق له سمعًا وقوّاه حتـى أدرك كلامه القديم، ثم منعه بعد وردّه إلى ما كان قبل سماعه كلامه.

الخاتمة:

بعد الانتهاء من هذا المخطوط تبيَّن لي الآتي:

١. الإجماع على أن الله سبحانه وتعالى متكلم.

٢. الخلاف بين الفِرق في معنى كونه متكلم.

٣. الأشاعـرة يـرون أن كلامـه معنـى نفسي بلا حرف ولا صـوت، قائم بذاتـه، ليس متعلقًا بمشيئته وقدرته.

٤. السلـف الكـرام يثبتون صفة الكلام لله تعالى على حقيقتها كما يليق به سبحانه، من غير تعطيـل ولا تحريـف ولا تمثيل ولا تكييف، ويقولـون إن الله جل وعلا لم يزل متكلمًـا ولا يزال، وإنه بحرف وصوت.

والحمد لله أولاً وآخرًا، ظاهرًا وباطنًا، حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما يحب ربنا ويرضى.

المراجع:

القرآن الكريم

أبـكار الأفـكار في أصول الديـن، سيف الدين الآمـدي، تحقيق: أحمد المهـدي، (ط٢، دار الكتب والوثائق القومية- القاهرة، ١٤٢٣ه- ٢٠٠٢م).

الأعلام، خير الدين الزركلي، (ط١٥، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م).

الأنساب، عبد الكريم السمعاني، (الطبعة الهندية).

البدايـة والنهاية، أبو الفـداء بن كثير، تحقيق: عبد الله التركـي، (ط١، دار هجر، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م).

بيـان تلبيس الجهمية فـي تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد ابن تيميـة، تحقيق: مجموعة من المحققين، (ط١، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ)

التدمريـة: تحقيق الإثبات للأسماء والصفـات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد بن عودة، (ط٦، مكتبة العبيكان – الرياض، ١٤٢١هـ ٢٠٠٠م).

الجامـع الكبير سنـن الترمذي، أبو عيسى الترمذي، تحقيق: بشـار عواد، (ط١، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ١٩٩٦م).

درء تعارض العقـل والنقل، أحمـد ابن تيمية، تحقيـق: محمد رشـاد، (ط٢، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤١١هـ ١٩٩١م).

الـرد على الجهمية، عثمـان الدارمي، تحقيق: بـدر البدر، (ط٢، دار ابـن الأثير- الكويت، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م).

رسالـة السجزي إلى أهـل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، أبو نصر السجزيّ، تحقيـق: محمـد با كريـم، (ط٢، عمادة البحـث العلمي بالجامعـة الإسلامية، المدينـة المنورة، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، (ط٣، مطبعة الرسالة).

شـرح العقائـد النسفيـة، سعد الديـن التفتازاني، تحقيق: علـي كمال، (دار إحيـاء التراث العربي- بيروت).

شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، (عالم الكتب).

الصحـاح تاج اللغـة وصحاح العربية، أبو نصر الجوهري، تحقيـق: أحمد عطار، (ط٤، دار العلم للملايين – بيروت، ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م).

صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: مصطفى البغا، (ط٥، دار ابن كثير- دمشق، ١٤١٤هـ ١٩٩٣م).

الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمد السخاوي، (دار مكتبة الحياة – بيروت).

طبقـات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، تحقيـق: د. محمود الطناحي، د. عبد الفتاح الحلو، (ط٢، هجر، ١٤١٣هـ).

الفـرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهـر البغدادي، (ط٢، دار الآفاق الجديدة بيروت، ١٩٧٧).

كشـف الظنون عن أسامي الكتب والفنـون لحاجي خليفة، تحقيق: إكمال الدين، بشار عواد، وآخرون، (ط١، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مركز دراسات المخطوطات الإسلامية، لندن، ١٤٤٣هـ ٢٠٢١م).

الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، محمد الغزي، تحقيق: خليل المنصور، (ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ١٩٩٧م).

مجموع الفتاوى، أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٥هـ ٢٠٠٤م)

مقـالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق: نعيم زرزور، (ط١، المكتبة العصرية، ١٤٢٦هـ ٢٠٠٥م).

الملل والنحل، محمد الشهرستاني، (نشر: مؤسسة الحلبي).

منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد، (ط١، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م).

الموضوعـات، رضي الدين الحسن بن محمـد الصغاني، تحقيق: نجم عبد الرحمن، (ط٢، دار المأمون للتراث- دمشق، ١٤٠٥هـ).

الموضوعـات، عبد الرحمن الجوزي، تحقيق: عبد الرحمن محمد، (ط١، المكتبة السلفية- المدينة المنورة).

وفيـات الأعيان وأنبـاء أبناء الزمان، أبو العباس أحمد ابن خلـكان، تحقيق: إحسان عباس، (دار صادر – بيروت).

أ. د. عبد الرحمن بن عمري بن عبد الله الصاعدي
أستاذ الحديث وعلومه بجامعة طيبة

Professor Abdurrahman bin Amri bin Abdullah Al-Sa›idi
Professor of Hadith and its sciences at Taiba University
DRALSAEDI@HOTMAIL.COM

الأحاديث التي قال عنها الحافظ ابن كثير –رحمه الله– على شرط مسلم في كتابه «البداية والنهاية» جمعاً ودراسةً

The Hadiths of which al-Hafiz Ibn Kathir may Allah have mercy on him said were on the condition of Muslim in his book «al-Bidāyah wa al-Nihāyah»

A compilation and study

مستخلص

فإن هذا بحثي هذا الموسوم بـ «الأحاديث التي قال عنها الحافظ ابن كثير –رحمه الله– على شرط مسلم» في كتابه» البداية والنهاية « جمعاً ودراسة، بحيث يجلي أهمية تتبع الأحاديث على شروط الأئمة الستة ، وخصوصاً شرطي البخاري ومسلم ، والحافظ ابن كثير من كبار علماء المسلمين المتأخرين المشهورين بسعة اطلاعهم على مصادر السنة المختلفة، ولذلك نراه كثير الاستشهاد بالأحاديث ، بل بالآثار في كتبه، لا سيما تفسيره العظيم، وكتابه البداية والنهاية ، ناهيك عن عنايته الشديدة بالتأليف في الحديث في كتب كثيرة معروفة عند طلبة العلم.

وهذا الاطلاع الواسع أتاح له استصحاب شروط العلماء في كتبهم وتطبيقها على ما يقرؤه ويستدل به، وهذا ما دفع الباحث إلى جمع هذه الأحاديث من كتابه» البداية والنهاية» ودراسة أحكامه عليها.

الكلمات المفتاحية : شرط –مسلم– شرط مسلم–

Abstract

This study entitled «A compilation and study on The Hadiths Which Al-Hafiz Ibn Kathir may Allah have mercy on him Said According to the Condition of Muslim in His Book Al-Bidāyah Wa Al-Nihāyah». A study which shows the importance of tracing the hadiths which were said are according to the conditions of the Sunni imams, especially the conditions of Bukhari and Muslim. Al-Hafiz Ibn Kathir is one of the great late Muslim scholars who is famous for his extensive knowledge of the various sources of the Sunnah. Therefore, we see him frequently citing hadiths and even evidences in his books, especially his great exegesis book «Tafsir al-Qurʾan al-ʿAẓīm» and his book «Al-Bidāyah wa al-Nihāyah», not to mention his great concern and passion in writing about hadith in many books known to students of knowledge.

This broad knowledge enabled him to incorporate the conditions of scholars in their books and apply them to what he reads and applies as evidence. This is what prompted the researcher to collect these hadiths from his book «Al-Bidāyah wa al-Nihāyah» and study his rulings on them.

Keywords: Condition Muslim Condition of Muslim.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمَّد وعلى آله وصحبه وبعد:

فـإن علماء الحديث لهم جهود عظيمة مبرورة ومشكورة في خدمة السنة النبوية، مبثوثة في بطـون كتبهم ، ويصعب معرفتها والاطلاع عليها ، فنحتاج إلـى إبرازها والإفادة منها لتعرف تلك الجهود ، وليرجع إليها طلبة العلم عند الحاجة، وطالما أنها في بطون الكتب فمن الصعوبة بمكان الاهتـداء إليها ، والوقوف عليهـا ، لاسيما إن كان الكتاب حافلاً بالأحاديـث ومتنوع الموضوعات، ومـن هؤلاء العلماء الأجلاء ، والحفاظ الكبار المبرزيـن الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير ، فكتابـه «البداية والنهاية» سفر عظيم ، وكتاب كبير من هذا القبيل ، تحدث فيه الحافظ ابن كثير -رحمـه الله- من بدء الخلق مـروراً بالحديث عن أنبياء الله ورسله صلـوات الله وسلامه عليهم، وعن الصحابة رضي الله عنهم، وابن كثير -رحمه الله- يمتاز بميزات عدة سيأتي الحديث عنها.

فهو من كبار العلماء المتقنين المستقرئين للحديث، فقد عُرف بنهمه في العلم عموماً، وفي الحديـث على وجه الخصوص، ومما يدل على استقرائه ودقته هـذا النص: «قال: فإذا حدَّث-أي المحـدَّث- بها فليقل: «حدثنا فلان مذاكـرة »، أو «في المذاكرة »، ولا يطلق ذلك فيقع في نوع من التدليس والله أعلم.

وإذا كان الحديث عن اثنين، جاز ذكر ثقة منهما وإسقاط لآخر ثقة كان أو ضعيفاً. وهذا صنيع مسلم في ابن لهيعة غالباً. وأما أحمد بن حنبل فلا يسقطه، بل يذكره»[1].

وفي هذا النص فوائد عدة منها:

الفائدة الأولى: النَّهم في العلم، والصبر على مشاقه، فمسند الإمام أحمد أكثر من أربعين ألف حديث، ومع هذا قرأه قراءة تمحيص.

الفائدة الثانية: الاستقراء التام لكتب السنة ومصادرها.

الفائدة الثالثة: الدقة المتناهية، وعدم تفويت الفوائد والشوارد.

الفائدة الرابعة: استحضار المراد وقت الحاجة إليها.

فهذا النص من الأدلة والشواهد على ما ذكرته بما يتمتع به الحافظ ابن كثير.

أهمية الموضوع:

إبراز جهود علماء الحديث في خدمة السنة النبوية.

إظهار المكانة العلمية لكتاب «البداية والنهاية، من خلال تخريج الأحاديث التي قال فيها ابن كثير : «على شرط مسلم».

التعرف على شخصية الحافظ ابن كثير من خلال هذه الأحاديث.

بيان هل ما قاله عن الأحاديث: «على شرط مسلم» هل وافق الواقع أم لا ؟ من خلال دراسة تلك المرويات.

أسباب اختياره:

استوقفني عناية الحافظ ابن كثير بمسند الإمام أحمد، ويظهر ذلك من خلال ما يلي:

أولاً: ابتدأه في الاستدلال في مواطن الحاجة في كتبه ككتاب» البداية والنهاية» و» التفسير» بمسند الإمام أحمد، ثم تثنية ذلك بالصحيحين وغيرهما- وهذا في الغالب-

ثانياً: قوله : « يوجد في مسند الإمام أحمد من الأسانيد والمتون شيء كثير مما يوازي كثيراً من أحاديث مسلم، بل والبخاري أيضاً، وليست عندهما، ولا عند أحدهما، بل ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الأربعة، وهم: أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه»[2]. وقوله: «يوازي» أي يعادل في الرتبة والدرجة ما أخرجه الشيخان، لذا كان يعتني بالحكم على كثير من الأحاديث بهذا الحكم ونحوه حسب ما يراه.

ثالثاً: وقوله:« الإمام أحمد قد فاته في كتابه هذا مع أنه لا يوازيه مسند في كثرته وحسن

(١) الباعث الحثيث (ص: ١٥٠)

(٢) الباعث الحثيث (ص: ٢٧)

سياقته أحاديث كثيرة جداً»[1] فهذا يدل على مبلغ عظيم بعنايته ومقارنته بين المسند والصحيحين ، ولـذا سنلحـظ أن غالب ما قال فيه ابـن كثير: على شرط مسلم في هـذا البحث أنه من المسند حيث بلغت (٢٥) حديثاً.

أهمية معرفة الأحاديث الصحيحة، وأهمية التنقيب عنها من بطون الكتب.

امتداد مستدرك الأحاديث التي يمكن أن تُلحق بشرط الشيخين، أو أحدهما.

توضيـح عظم مكانـة الصحيحين، عند المصنفين كالترمذي وابـن حبان، وغيرهما، حيث إنهم يبحثون ويتلمسون الأحاديث التي على شرطهما فيخرجونها.

بيـان شـدة قناعة العلماء بشـرط الشيخين، وتفقدهم للأحاديث التـي على شرطهما، ومن طرق معرفة ذلك، ما كان في الدرجة العليا ، ومنها: ما قيل فيه على شرط مسلم، وهو بحثي هذا.

وقوله: «وقد خُرجت كتب كثيرة على الصحيحين، يؤخذ منها زيادات مفيدة، وأسانيد جيدة، كصحيح أبي عوانة، وأبي بكر الإسماعيلي، ...»

وكذلـك يوجـد في مسند الإمام أحمد من الأسانيد والمتون شـيء كثير مما يوازي كثيراً من أحاديـث مسلم، بل والبخـاري أيضاً، وليست عندهما، ولا عند أحدهمـا، بل ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الأربعة، وهم: أبو داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه

وكذلك يوجد في معجمي الطبراني الكبير والأوسط، ومسندي أبي يعلى والبزار، وغير ذلك مـن المسانيد والمعاجم والفوائد والأجزاء: ما يتمكن المتبحـر في هذا الشأن من الحكم بصحة كثيـر منه، بعد النظر في حال رجاله، وسلامته مـن التعليل المفسد. ويجوز له الإقدام على ذلك، وإن لـم ينص على صحته حافظ قبله، موافقة للشيخ أبـي زكريا يحيى النووي، وخلافاً للشيخ أبي عمرو.

وقد جمع الشيخ ضياء الدين محمَّد بن عبد الواحد المقدسي في ذلك كتاباً سماه «المختارة» ولم يتم، كان بعض الحفاظ من مشايخنا يرجحه على مستدرك الحاكم. والله أعلم»[2].

وكان الحاكـم أبو عبد الله والخطيب البغدادي يسميان كتاب الترمذي: «الجامع الصحيح». وهـذا تساهـل منهما. فـإن فيه أحاديث كثيـرة منكرة. وقـول الحافظ أبي علي بـن السكن، وكذا الخطيب البغدادي في كتاب السنن للنسائي: إنه صحيح، فيه نظر. وإن له شرطاً في كتاب السنن للنسائـي: إنه صحيح، فيه نظر. وإن شرطاً فـي الرجال أشد من شرط مسلم غير مسلَّم. فإن فيه رجالاً مجهولين: إما عيناً أو حالاً، وفيهم المجروح، وفيه أحاديث ضعيفة ومعللة ومنكرة، كما نبهنا عليه في «الأحكام الكبير».

---

(١) الباعث الحثيث (ص: ٣٢)

(٢) الباعث الحثيث (ص: ٢٧)

وهكـذا قـول الحافظ أبي طاهر السلفي في الأصول الخمسة، يعنـي البخاري ومسلماً وسنن أبـي داود والترمذي والنسائـي: إنه اتفق على صحتها علماء المشـرق والمغرب: تساهل منه. وقد أنكـره ابن الصلاح وغيره. قال ابـن الصلاح: وهي مع ذلك أعلى رتبة من كتب المسانيد. كمسند عبـد بن حُميد، والدارمـي، وأحمد بن حنبل، وأبي يعلى، والبزار، وأبـي داود الطيالسي، والحسن بن سفيان، وإسحاق بن راهويه، وعبيد الله بن موسى، وغيرهم. لأنهم يذكرون عن كل صحابي ما يقع لهم من حديثه.

حدود البحث:

جمع الأحاديث التي قال عنها الحافظ ابن كثير على شرط مسلم، من خلال كتابه « البداية والنهاية « فقط.

الدراسات السابقة:

لم أقف- فيما أعلم على من جمع هذه الأحاديث، وتكلم عنها.

فهـذا جزء حديثـي لطيف، جمعتُ فيه الأحاديـث التي قال عنها الحافـظ ابن كثير -رحمه الله- على شرط مسلم في كتابه العظيم والشهير «البداية والنهاية».

وبعـد فقسمتُ البحث إلى مقدمة ذكرتُ فيها أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومشكلة البحث وحدوده، ومنهج البحث وخطته، وإلى مبحثين:

المبحث الأول التعريف بالحافظ ابن كثير وفيه: ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: أشهر شيوخه وتلامذته.

المطلب الثالث: أشهر مؤلفاته وثناء العلماء عليه ووفاته.

المبحـث الثاني: الأحاديث التي قال عنها ابن كثير -رحمـه الله «إسناده صحيح على شرط مسلم»

الخاتمة والفهارس

منهج البحث:

١. رتبت الأحاديث على ترتيب كتاب «البداية والنهاية»، على مواطن ذكرها.

٢. أرقم كل حديث بترقيم تسلسي.

٣. أبدأ بقولي: قال الحافظ ابن كثير، ثم أذكر الحديث الذي ذكره، وأسوقه كما ذكره.

٤. أعقب كل حديث بذكر حكم الحافظ ابن كثير عليه بقوله: إسناده على شرط مسلم.

٥. أتتبـع كلام الحافظ ابن كثير فـي كتبه الأخرى، كتفسيره، وجامع المسانيد والسنن، فإن

وجدتُ له كلاماً ذكرته، وإن لم أجد له كلامًا على الحديث لم أُحل على موطن ذكره .

٦. إذا كان الكتاب الذي عزا له الحافظ ابن كثير مطبوعاً أحلتُ عليه، وإلا اكتفيتُ بذكر ابن كثير لسنده.

٧. أتتبع رجال إسناد الحديث الذي ذكره الحافظ ابن كثير، وأنظر هل هو على شرط مسلم أم لا.

٨. أختصر جداً في الحكم على رجال الإسناد، لأنهم من رجال صحيح مسلم، لأنه ليس المقصود تخريجه والحكم عليه،إلا ما اقتضى المقام التوسع في الكلام حوله.

٩. إذا وجدتُ في الحديث كلام أهل العلم السابقين لابن كثير أو اللاحقين في الحديث، وخصوصًا إذا كان ككلام ابن كثير ذكرته، أو كان فيه تعقب ذكرته أيضاً.

وصلى الله وسلم على نبينا محمَّد وعلى آله وصحبه.

المبحث الأول التعريف بالحافظ ابن كثير -رحمه الله-[1]، وفيه: ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه

هـو: الحافـظ إسماعيل بـن عمر بن كثير بن ضوء بـن كثير بن ضوء بـن درع البصروي ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي الحافظ عماد الدين ابن الخطيب شهاب الدين ولد سنة سبعمائة

المطلب الثاني: أشهر شيوخه وتلامذته.

- أبو الحجاج المزي، وزوجه ابنته.
- شيخ الإسلام ابن تيمية.
- البرهان الفزاري.
- الكمال ابن قاضي شهبة. وغيرهم، رحمهم الله.

أشهر تلامذته:

تلامذته:

ذكر ابن العماد الحنبلي أن تلاميذ ابن كثير عدد كبير يبلغ عددهم (٨٨) تلميذاً.

ومن أشهر تلاميذه:

١- شهاب الدين حجي بن أحمد بن حجي بن موسى بن أحمد شهاب الدين الشافعي المتوفى سنة ٨١٦هـ.

٢- الزركشـي محمَّـد بـن بهادر بن عبـد الله بدر الديـن الزركشي الشافعـي المتوفى سنة ٧٩٤هـ.

٣- ابـن الجـزري شمـس الدين أبـو الخير محمَّد بن محمَّـد بن محمَّد بن علـي بن يوسف الشافعي توفي سنة ٨٣٣هـ، وغيرهم كثير، رحمهم الله.

---

(١) يُنظر في ترجمته:
- معجم المحدثين للذهبي (ص: ٥٦)
- إنباء الغمر بأبناء العمر (١/ ٣٩)
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب (١/ ٦٨)
- طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٢/ ٨٥)
- طبقات المفسرين للداوودي (١/ ١١٢)
- المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (٢/ ٤١٤)
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (١/ ١٥٣)

المطلب الثالث: طلبه للعلم وأشهر مؤلفاته وثناء العلماء عليه ووفاته.

طلبه العلم:

طلب العلم من نعومة أظفاره، فحفظ القرآن الكريم، وحفظ التنبيه، وعرضه سنة ثماني عشرة، وحفظ مختصر ابن الحاجب، وتفقَّه ، ثم صاهر المزي، وصحب ابن تيمية، وقرأ في الأصول على الأصبهاني، وألف في صغره أحكام التنبيه.

مؤلفاته:

ألف في مختلف العلوم من التفسير والحديث والفقه والتاريخ، وسارت بها الركبان، وحملتها المطايا.

منها: «كتاب الأحكام على أبواب التنبيه»، والتاريخ المسمّى «بالبداية والنهاية»، و«التفسير»، و «كتاباً في جمع المسانيد العشرة»، واختصر «تهذيب الكمال»، وأضاف إليه ما تأخر في «الميزان» سمَّاه «التكميل»، و «طبقات الشافعية»، و«مناقب الإمام الشافعي»، وخرَّج الأحاديث الواقعة في «مختصر ابن الحاجب»، و«سيرة» صغيرة، وشرع في أحكام كثيرة حافلة كتب منها مجلدات إلى الحج، وشرح قطعة من «البخاري»، وقطعة كبيرة من «التنبيه»[١].

ثناء العلماء عليه:

قال ابن حجي:« كان أحفظ من أدركناه لمتون الأحاديث، وأعرفهم بجرحها ورجالها ، وصحيحها وسقيمها وكان أقرانه وشيوخه يعترفون له بذلك، وكان يستحضر شيئاً كثيراً من التفسير والتأريخ، قليل النسيان، وكان فقهياً جيد الفهم، صحيح الذهن، يستحضر شيئاً كثيراً، ويحفظ «التنبيه» إلى آخر وقت، ويشارك في العربية مشاركة جيدة، وينظم الشعر، وما أعرف أني اجتمعتُ به على كثرة ترددي إليه إلا وأفدتُ منه»[٢]

وقال ابن حجى: «ما اجتمعتُ به قط إلا استفدتُ منه، وقد لازمته ست سنين.»

وقال ابن حجر: «كان كثير الاستحضار، قليل النسيان، جيد الفهم، وكان يشارك في العربية، ويستحضر التنبيه»[٣].

وقال الذهبي: «الإمام الفقيه المحدِّث الأوحد البارع، فقيه متقن، ومتحدث متقن، ومفسر نقال، وله تصانيف مفيدة يدري الفقه ويفهم العربية والأصول، ويحفظ جملة صالحة من المتون والتفسير، والرجال وأحوالهم»[٤].

---

(١) يُنظر: المنهل الصافي (٢/ ٤١٥)

(٢) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/ ٨٦)

(٣) إنباء الغمر بأبناء العمر (١/ ٣٩) شذرات الذهب (٦/ ٢٣٠)

(٤) المعجم المختص بالمحدثين (ص: ٧٤-٧٥)

وقال ابن حبيب: «إمام ذوي التسبيح والتهليل، وزعيم أرباب التأويل، سمع وجمع وصنف، وأطرب الأسماع بقوله وشنف، وحدث وأفاد، وطارت أوراق فتاويه إلى البلاد، واشتهر بالضبط والتحرير، وانتهت إليه رئاسة العلم في التاريخ والحديث والتفسير»[١]

ومن نظمه:

تمر بنا الأيام تترى وإنما ... نُساق إلى الآجال والعين تنظرُ.

فلا عائدٌ ذاك الشباب الذي مضى ... ولا زائل هذا المشيب المكدرُ.

وقال ابن قاضي شهبة: «أقبل على علم الحديث، وأخذ الكثير عن ابن تيمية، وقرأ الأصول على الأصفهاني، وسمع الكثير ، وأقبل على حفظ المتون، ومعرفة الأسانيد والعلل والرجال والتأريخ حتى برع في ذلك»[٢]

وقال الشوكاني في مكانته ومكانة مصنفاته: «وأفتى ودرّس، وَله تصانيف مفيدة، مِنْهَا: التَّفْسِير الْمَشْهُور وَهُوَ في مجلدات، وَقد جمع فِيهِ فأوعى، وَنقل الْمذَاهب والأخبار والْآثَار، وَتكلّم بِأَحْسَن كَلَام وأنفسه، وَهُوَ من أحسن التفاسير إِن لم يكن أَحْسنهَا ...وَقد انْتفع النَّاس بمصنفاته وَلَا سِيمَا التَّفْسِير»[٣]

وفاته:

توفي يوم الخميس سادس عشرين شعبان سنة أربع وسبعين وسبعمائة بدمشق، عن أربع وسبعين سنة، ورثاه بعض طلبته:

لفقدك طلاَّب العلوم تأَسفوا ... وجادوا بدمْع لا يبيد غزير

ولو مزجُوا ماء المدامع بالدِّما ... لكان قليلاً فيك يا ابن كثيرُ[٤]

(١) شذرات الذهب (٦/ ٢٣٠)

(٢) طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٣/ ٨٥)

(٣) البدر الطالع (١/ ١٥٣)

(٤) طبقات المفسرين للداوودي (١/ ١١٢) المنهل الصافي (٢/ ٤١٥) طبقات المفسرين للداوودي (١/ ١١٢)

المبحث الثاني:

الأحاديث التي قال عنها ابن كثير -رحمه الله «إسناده صحيح على شرط مسلم»

قال ابن كثير[١]:

١. قال الإمام أحمد[٢]: حدثنا عفان حدثنا وهيب حدثنا سُهيل عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «من أخذ شبراً من الأرض بغير حقه طُوقه من سبع أرضين». تفرَّد به من هذا الوجه وهو على شرط مسلم.

٢. وقال أحمد[٣]: حدثنا يحيى، عن ابن عجلان، حدثني أبي ، عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع شبراً من الأرض بغير حقه طوقه إلى سبع أرضين».

تفرَّد به أيضاً وهو على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: الإسناد الأول، وهو عفان عن وهيب عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة، رجاله رجال الشيخين، إلا سُهيلاً ، فإن البخاري أخرج له مقروناً بغيره[٤].

وأخرج مسلم بهذا الإسناد الكامل حديثاً واحداً[٥]، وبإسناد «وهيب عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة» ثلاثة أحاديث[٦].

وقال الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط مسلم.»[٧]

وأمَّا الإسناد الثاني، وهو (يحيى بن سعيد القطان، عن محمَّد بن عجلان، عن عجلان، مولى فاطمة، عن أبي هريرة) فرجاله رجال مسلم، إلا أن مسلماً لم يُخرج حديثاً بهذا الإسناد الكامل وبهذه الصفة، فإنه أخرج بإسناد يحيى عن ابن عجلان، عن غير أبيه[٨]، ولكنه لم يخرج عن محمَّد بن عجلان ، عن أبيه شيئاً.

قال المنذري : «رواه أحمد بإسنادين أحدهما صحيح، ومسلم إلا أنه قال: لا يأخذ أحد شبراً

---

(١) البداية والنهاية (١ / ٢١).

(٢) مسند أحمد ط الرسالة (١٥/ ١٨) (٩٠٤٤)

(٣) مسند أحمد ط الرسالة (١٥/ ٣٥٦) (٩٥٨٢)

(٤) يُنظر: تهذيب الكمال (١٢ / ٢٢٨). قال ابن طاهر: «شرط البخاري ومسلم أن يخرجا الحديث المجمع على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور، فإن كان للصحابي راويان فصاعدا فحسن، وإن لم يكن له إلا راو واحد وصح ذلك الطريق إلى ذلك الراوي أخرجاه، إلا أن مسلما أخرج حديث قوم ترك البخاري حديثهم لشبهة وقعت في نفسه، كحماد بن سلمة، وسهيل بن أبي صالح وداود بن أبي هند، وأبي الزبير، والعلاء بن عبد الرحمن وغيرهم، والبخاري لما تكلم في هؤلاء بما لا يزيل العدالة والثقة ترك إخراج حديثهم استغناء بغيرهم، فتكلموا في سُهيل وسماعه من أبيه فقيل: صحيفة، وتكلموا في حماد بأنه أدخل في حديثه ما ليس منه، وعند مسلم ما صح هذا النظر ، فأخرج أحاديثهم لإزالة الشبهة عنده». المقنع في علوم الحديث (١ / ٦٨).

(٥) يُنظر: صحيح مسلم (٤ / ٢٠٠٢، رقم٢٥٩٠).

(٦) يُنظر: صحيح مسلم (٣/١٦٠٧، رقم٢٠٣٥)، و(٤ / ١٩٨٥،رقم٢٥٦٣)، (٤ / ٢٠٦٩،رقم٢٦٨٩).

(٧) مسند أحمد ط الرسالة (١٥/ ١٨)

(٨) يُنظر: صحيح مسلم (١ / ٣٤٨، رقم٤٨٠)، و(٤ / ١٧٥٦،رقم٢٢٣٦).

من الأرض بغير حقه إلا طوقه الله إلى سبع أرضين يوم القيامة»[١]

قال الهيثمي : «رواه أحمد بإسنادين ورجال أحدهما رجال الصحيح ورواه الطبراني في الأوسط»[٢]

قال ابن كثير[٣]:

٣. وقال الإمام أحمد[٤]: حدثنا ابن نُمير، ويزيد أنبأنا محمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة ، عن أبي هريرة قال رسول الله ﷺ: «فُجِّرتْ أربعة أنهار من الجنة: الفرات، والنيل، وسيحان، وجيحان».

وهذا إسناد صحيح على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: هذا إسناد رجاله رجال الشيخين، أخرج البخاري لمحمَّد بن عمرو مقروناً بغيره[٥]، وأخرج مسلم لمحمَّد بن عمرو عن أبي سلمة ، عن هريرة حديثاً[٦] في المتابعات، وكذلك أخرج لمحمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن فاطمة بنت قيس[٧]، وأما عن عبد الله بن نُمير، عن محمَّد بن عمرو، أو يزيد بن هارون، عن محمَّد بن عمرو فلم يخرج شيئاً.

قال الألباني : «إسناده حسن»[٨] فقط ولم يقل إسناده على شرط مسلم.

وقال الأرناؤوط : «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن كسابقه»[٩]

قال ابن كثير[١٠]:

٤. وقال أحمد[١١]: حدثنا محمَّد بن مصعب، حدثنا الأوزاعي، عن أبي عمار، عن عبد الله بن فرَّوخ، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، فيه خُلق آدم، وفيه أدخل الجنة، وفيه أخرج منها، وفيه تقوم الساعة». على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: هذا إسناد رجاله رجال مسلم إلا محمَّد بن مصعب، فهو من رجال الترمذي وابن

---

(١) الترغيب والترهيب للمنذري (٣/ ٩)
(٢) مجمع الزوائد ط الفكر (٤/ ٣١١)
(٣) البداية والنهاية (١/٢٧).
(٤) مسند أحمد ط الرسالة (١٢/ ٥٠٦) (٧٥٤٤)
(٥) صحيح البخاري (٢ / ٧١٧، رقم١٩٣٥).
(٦) يُنظر: صحيح مسلم (١ / ٥٤٦، رقم٧٩٣).
(٧) يُنظر: صحيح مسلم (٢ / ١١١٤، رقم١٤٨٠).
(٨) السلسلة الصحيحة (١/ ٢٢٧) (١١١)
(٩) مسند أحمد ط الرسالة (١٢/ ٥٠٦)
(١٠) البداية والنهاية (١ / ٨٩).
(١١) مسند أحمد ط الرسالة (١٦/ ٥٦٩) (١٠٩٧٠)

ماجه[1].

وأما الأوزاعي عن أبي عمار عن عبد الله بن فروخ عن أبي هريرة، فأخرج له مسلم حديثاً[2].

إذن فهذا الحديث ليس على شرط مسلم، وليس بصحيح، بل ضعيف بهذا الإسناد لأجل محمَّد بن مصعب، فإن جمهور الأئمة ضعفوه، وأفحش فيه بعضهم القول، وبعضهم ضعَّفه في الأوزاعي خاصة[3]، وقال الحافظ: «صدوق كثير الغلط»[4].

وقال الأرناؤوط: «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن»[5]

قال ابن كثير[6]:

٥. فأما الحديث الذي رواه أحمد[7]: حدثنا حسين بن محمَّد، حدثنا جرير -يعني ابن حازم-، عن كلثوم بن جبر، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ قال: «إن الله أخذ الميثاق من ظهر آدم عليه السلام بـ«نَعمان» يوم عرفة[8] فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه، ثم كلمهم قبلا؛ قال: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿١٧٣﴾﴾» [الأعراف: ١٧٢ – ١٧٣]، فهو بإسناد جيد قوي على شرط مسلم، رواه النسائي وابن جرير. انتهى كلام ابن كثير.

قلت: هذا إسناد رجاله رجال مسلم، إلا أن مسلماً لم يُخرج بسلسلة هذا الإسناد بتمامه شيئاً، ولا عن حسين بن محمَّد عن جرير، ولا عن جرير عن كلثوم بن جبر، ولا عن كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير.

وأخرجه بهذا الإسناد بتمامه النسائي[9]، كما أخرجه ابن جرير[10] عن ابن وكيع ويعقوب قالا: حدثنا ابن عُلية قال: حدثنا كلثوم بن جبر به.

---

(١) يُنظر: تهذيب الكمال (٢٦ / ٤٦٠).

(٢) يُنظر: صحيح مسلم (٤ / ١٧٨٢، رقم٢٢٧٨).

(٣) يُنظر: تهذيب الكمال (٢٦ / ٤٦٢، وتهذيب التهذيب (٩ / ٤٠٥).

(٤) تقريب التهذيب (٢ / ٥٠٧).

(٥) مسند أحمد ط الرسالة (١٦/ ٥٦٩)

(٦) البداية والنهاية (١ / ١٠٠).

(٧) مسند أحمد ط الرسالة (٤/ ٢٦٧) (٢٤٥٥)

(٨) كذا هنا، وفي مسند أحمد (١ / ٢٧٢، رقم٢٤٥٥): «يعني عرفة».

(٩) سنن النسائي الكبرى (٦ / ٣٤٧،رقم١١١٩١).

(١٠) جامع البيان (١٣ / ٢٢٤).

قلــتُ: وذكر ابن كثير حديث أحمد هذا فــي تفسيره[١]، ولكن لم يذكر أنه على شرط مسلم، وإنما قال: «قد روى هذا الحديث النسائي في كتاب التفسير من سننه، عن محمَّد بن عبد الرحيم -صاعقــة -عن حسين بن محمَّد المروزي، بــه. ورواه ابن جرير وابن أبي حاتم من حديث حسين بن محمَّد به. إلا أن ابن أبي حاتم جعله موقوفاً.

وأخرجــه الحاكــم في «مستدركه «من حديث حسين بن محمَّــد وغيره، عن جرير بن حازم، عــن كلثــوم بن جبر، به. وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وقد احتج مسلم بكلثوم بن جبر هكذا قال.

وقد رواه عبد الوارث، عن كلثوم بن جبر عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، فوقفه.

وكذا رواه إسماعيل بن عُلية ووكيع، عن ربيعة بن كلثوم، عن جبير، عن أبيه به.

وكذا رواه عطاء بن السائب، وحبيب بن أبي ثابت، وعلي بن بَذيمة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قوله.

وكذا رواه العوفي، وعلي بن أبي طلحة، عن ابن عباس، فهذا أكثر وأثبت، والله أعلم».

قال ابن كثير[٢]:

٦. قال الحافظ أبو حاتم بن حبان في «صحيحه»[٣]: حدثنا محمَّد بن عمر بن يوسف حدثنا محمَّد بن عبد الملك بن زنجويه حدثنا أبو توبة حدثنا معاوية بن سلام عن أخيه زيد بن ســلام سمعت أبا سلام سمعت أبا أمامة أن رجلا قال: يا رسول الله أنبي كان آدم ؟ قال: نعم، مكلم. قال: فكم كان بينه وبين نوح ؟ قال: عشرة قرون»[٤].

قلت: وهذا على شرط مسلم ولم يخرجه. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: هذا إسناد رجاله رجال مسلم إلا محمَّد بن عمر بن يوسف شيخ ابن حبان، ومحمَّد بن عبد الملك بن زنجويه، فأما الأول فلم أقف له على ترجمة سوى أنه ذكره ابن حبان في «الثقات»[٥]، وأما الثاني، فهو من رجال الأربعة، وهو ثقة[٦].

---

(١) تفسير ابن كثير ت سلامة (٣/ ٥٠١-٥٠٢)

(٢) البداية والنهاية (١ / ١١٣).

(٣) صحيح ابن حبان مخرجا (١٤/ ٦٩) (٦١٩٠)

(٤) قال السيوطي: «وأخرج ابن أبي حاتم وابن حبان والطبراني والحاكم وصححه والبيهقي في الأسماء والصفات عن أبي أمامة الباهلي أن رجلاً قال: يا رسول الله أنبي كان آدم قال: نعم مكلم، قال: كم بينه وبين نوح؟ قال: عشرة قرون قال: كم بين نوح وبين إبراهيم قال: عشرة قرون قال: يا رسول الله كم الأنبياء قال: مائة ألف وأربعة وعشرون ألفاً، قال: يا رسول الله كم كانت الرسل من ذلك قال: ثلاثمائة وخمسة عشر، جماً غَفيراً» الدر المنثور في التفسير بالمأثور (١/ ١٢٦)

(٥) (٣٣/٨)

(٦) الكاشف (٢ / ١٩٦) وتذكرة الحفاظ (٢ / ١٠٣).

وصححه الألباني[١]

وقال الأرناؤوط: «إسناده صحيح»[٢]

فابـن كثير لا يقصد بقولـه: على شرط مسلم، سلسة الإسناد كلهـا، من شيخ المصنف إلى التابعي، وإنما يقصد سلسة ورجالاً مخصوصين في الإسناد أخرج لهم مسلم.

(وأخرجـه الحاكـم[٣] من طريق عثمـان بن سعيد الدارمـي، عن أبي توبة، بـه، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ووافقه الذهبي).

قال ابن كثير[٤]:

٧. قـال الإمـام أحمـد[٥]: حدثنا عبد الرزاق، حدثنـا معمر، حدثنا عبـد الله بن عثمان بن خُثيـم، عن أبي الزبير، عن جابر قال: «لما مـرَّ رسول الله ﷺ بالحِجر قال: لا تسألوا الآيات فقد سألها قوم صالح، فكانت يعني الناقة تردُ من هذا الفج وتصدر من هذا الفج، فعتوا عن أمر ربهم فعقروهـا، وكانت تشرب ماءهم يوماً، ويشربـون لبنها يوماً، فعقروها فأخذتهم صيحة؛ أهمد الله من تحت أديم السماء منهم إلا رجلاً واحداً، كان في حرم الله. فقالوا: من هو يا رسول الله؟ قال: هو أبو رغال؛ فلما خرج من الحرم أصابه ما أصاب قومه».

وهـذا الحديث على شـرط مسلم، وليس هو في شيء من الكتـب الستة والله أعلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلـت: هـذا إسناد رجاله رجـال الشيخين إلا عبـد الله بن عثمان بن خُثيـم، فإنه من رجال مسلـم؛ وأما أبـو الزبير فأخرج له البخاري مقرونـا بغيره[٦]، وأكثر مسلم مـن روايته عن جابر، وأخرج لابن خثيم حديثاً واحداً[٧]، ولكنه لم يخرج بهذا الإسناد بتمامه شيئاً.

والحديـث أخرجه الحاكم[٨] بهـذا الإسناد من غير طريق أحمد، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه»، وقال الذهبي قي التلخيص: «صحيح على شرط البخاري ومسلم».

وتـرى مـا في كلام الذهبي من تجوز؛ فـإن رجال الإسناد ليسوا كلهـم على شرط البخاري، وإنما بعضهم على شرطه.

---

(١) السلسة الصحيحة » (٢٦٦٨).
(٢) صحيح ابن حبان مخرجا (١٤/ ٧٠)
(٣) المستدرك (٢/ ٢٨٨) (٣٠٣٩)
(٤) البداية والنهاية (١ / ١٥٧).
(٥) مسند أحمد ط الرسالة (٢٢/ ٦٦) (١٤١٦٠)
(٦) تهذيب الكمال (٢٦ / ٤١١).
(٧) يُنظر: صحيح مسلم (٤ / ١٧٩٤،رقم٢٢٩٤).
(٨) المستدرك (٢ / ٣٥١).

وقال الزيلعي بعد إخراجه :« وقال شيخنا الذهبي هو على شرط مسلم»[١]

وهنا مسألتان:

المسألة الأولى: الاختلاف في ذكر حكم الذهبي، وهو كذلك في مختصر المستدرك لابن الملقن[٢]

المسألة الثانية: أنه لم يتعقب حكم الذهبي.

وقال الهيثمي : «رواه أحمد والبزار والطبراني في الأوسط أتم منه وتقدم في سورة هود ورجال أحمد رجال الصحيح »[٣] لكن ضعَّفه الألباني[٤]

وذكر الحديث الحافظ ابن حجر، وتعقب ابن كثير، فقال بعد سياقه: «وفيه علة خفيت عليه، وهي عنعنة أبي الزبير، ومسلم إنما يخرج له ما صرَّح فيه أو توبع عليه، وقد فقدا هنا.

وابن خثيم اختلف فيه قول ابن معين والنسائي. ومتابعة ابن لهيعة له فيها نظر، لأنه مدلس وقد عنعنه. نعم لأصل الحديث شاهد عن عبد الله بن عمرو بن العاص»[٥].

لكن قال في « فتح الباري» :« بإسناد حسن »[٦]

قلتُ: صرَّح أبو الزبير بالتحديث عند الفاكهي[٧] وابن أبي الدنيا في « العقوبات» [٨]

قلتُ: والحديث المقصود بالدراسة ذكره ابن كثير في موطن آخر، وحكم عليه بأنه إسناد صحيح، ولم يقل على شرط مسلم، فقال: « وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق حدثنا معمر عن عبد الله بن عثمان بن خثيم عن أبي الزبير عن جابر قال: لما مر النبي ﷺ بالحجر قال: «لا تسألوا الآيات، فقد سألها قوم صالح فكانت ترد من هذا الفج، وتصدر من هذا الفج، فعتوا عن أمر ربهم فعقروها، وكانت تشرب ماءهم يوما ويشربون لبنها يوما، فعقروها، فأخذتهم صيحة، أهمد الله من تحت أديم السماء منهم، إلا رجلا واحدا كان في حرم الله « قيل: من هو يا رسول الله؟ قال: «هو أبو رغال فلما خرج من الحرم أصابه ما أصاب قومه» إسناده صحيح، ولم يخرجوه»[٩].

---

(١) تخريج أحاديث الكشاف (١/ ٤٦٩)

(٢) مختصر تلخيص الذهبي (٢/ ٨٠٢) (٣٠٩)

(٣) مجمع الزوائد ط الفكر (٧/ ١٤٠)

(٤) ضعيف. «تخريج فقه السيرة» (٤٠٨) لكن قال: قال الأرناؤوط في المسند: حديث قوي، وهذا إسناد على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير عبد الله بن عثمان بن خثيم، وأبي الزبير، فمن رجال مسلم...

(٥) نتائج الأفكار لابن حجر (٤/ ٤٥٨)

(٦) فتح الباري (١٩٠/٧)

(٧) أخبار مكة للفاكهي (٢/ ٢٣٥) (١٤٥٥)

(٨) العقوبات لابن أبي الدنيا (ص: ٩٨) (١٤٨)

(٩) البداية والنهاية ط إحياء التراث (٥/ ١٥)

والحديث قال الأرناؤوط : «حديث قوي، وهذا إسناد على شرط مسلم»[1]

قال ابن كثير[2]:

٨. وقال الترمذي[3]: حدثنا هناد، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش عن أبي سفيان، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «ما على الأرض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة».

وهذا أيضا على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: هذا إسناد رجاله رجال الشيخين، إلا هناداً، فهو من رجال مسلم، ولكن الإمام مسلماً لم يخرج بهذا الإسناد بتمامه شيئاً، وأخرج عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر أحاديث[4].

والحديث مخرَّج في الصحيحين بغير هذا من الأسانيد[5].

قال ابن كثير[6]:

٩. وقال الإمام أحمد: حدثنا عبد الرزاق، حدثنا معمر، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة قالت: سمع رسول الله ﷺ صوت أبي موسى الأشعري وهو يقرأ فقال: «لقد أوتي أبو موسى من مزامير آل داود». وهذا على شرط الشيخين ولم يخرجاه من هذا الوجه.

وقال أحمد حدثنا حسن حدثنا حمَّاد بن سلمة عن محمَّد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال لقد أعطي أبو موسى من مزامير داود على شرط مسلم

---

(١) مسند أحمد ط الرسالة (٢٢/ ٦٦)

(٢) البداية والنهاية (١ / ٣٩٢).

(٣) سنن الترمذي ت بشار (٤/ ٩٠) (٢٢٥٠)

(٤) منها :حديث ما من مسلم يغرس غرساً ... الحديث.

م في البيوع (٢٣: ٥) عن أبي بكر بن أبي شيبة، (عن محمَّد بن فضيل و٢٣: ٥ عن أبي كريب) وإسحاق بن إبراهيم، كلاهما عن أبي معاوية و (٣٣: ٥) عن عمرو الناقد، عن عمار بن محمَّد ابن أخت سفيان الثوري -، كلاهما عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر في حديث أبي معاوية: عن أم مبشر وفي حديث عمار بن محمَّد: عن امرأة زيد بن حارثة به. (و٢٣: عن أبي بكر بن أبي شيبة، عن حفص بن غياث، عن الأعمش به ولم يذكر أم مبشر). روى عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر (ح ٢٣٢٧)، وعن الليث، عن أبي الزبير، عن جابر (ح ٢٩٢٧) أن النبي صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دخل على أم مبشر. وله طرق عن جابر، وقد مضى في مسنده (ح ٢٤٤٢، ٢٥٢١) يُنظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (١٣/ ١٠٤)١٨٣٥٧ -[م].

حديث: أنّ النبيَّ ﷺ صلَّى على حصير يسجد عليه. قال: ورأيته يصلِّي في ثوب واحد متوشِّحاً به.

م في الصلاة (٥٢: ١٢) عن عمرو الناقد وإسحاق بن إبراهيم، كلاهما عن عيسى بن يونس و (٥٢: ١٣) عن أبي بكر وأبي كريب ، كلاهما، عن أبي معاوية و (٥٢: ١٣) عن سويد بن سعيد ، عن عليِّ بن مسهر ثلاثتهم عن الأعمش ، عن أبي سفيان ، عنه به. قال م: وفي حديث أبي كريب واضعاً طرفيه على عاتقيه. وأعاد القصَّة الأولى منه في موضع آخر (الصلاة ١٠١: ٦) عنهم سوى عمرو الناقد.

ت فيه (الصلاة ١٣١) عن نصر بن علي، عن عيسى بن يونس بالقصَّة الأولي ، وقال: حسن.

ق فيه (الصلاة ١٠٢: ٢) عن أبي كريب، عن أبي معاوية بالقصَّة الأولى. و (١٠٨: ٢) عن أبي كريب، عن عمر بن عبيد ، عن الأعمش بالقصَّة الثانية. [رواه عمرو بن الحارث] م [عن أبي الزبير ، عن جابر عن النبيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بالقصَّة الثانية ، وقد مضى (ح ٢٨٩٦)] وتحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٣/ ٣٣٧)٣٩٨٢ -

(٥) يُنظر: صحيح البخاري (١ / ٥٥،رقم١١٦)، وصحيح مسلم (٤ / ١٩٦٥،رقم٢١٧، ٢١٨).

(٦) البداية والنهاية (٢/ ١٤)

قلـتُ: إسناده رجاله ثقات، الحسن هو: موسى الأشيب، أخرج له الجماعة[١]، وبقية إسناده ثقـات، مـا عدا محمد بـن عمر، فهو صدوق وقد تقـدم، ولكن لم يخرج مسلم بهـذا الإسناد بهذه الصفـة مجتمعيـن، ولكن أخرج لمحمد بن عمرو عن أبي سلمـة عن أبي هريرة حديثا واحدا، قال مسلـم[٢]: وحَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّـوبَ، وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيد، وَابْنُ حُجْر، قَالُـوا: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ وَهُو ابْنُ جَعْفَـر، عَـنْ مُحَمَّد بْنِ عَمْرو، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَـنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِير، غَيْرَ أَنَّ ابْنَ أَيُّوبَ قَالَ فِي رِوَايَتِه: كَإِذْنِهِ

وإنما أخرج بهذه الصفة التي ذكرها ابن كثير ابنُ ماجه[٣]

قال ابن كثير[٤]:

١٠. وقـال أحمـد[٥]: حدثنا هيثم حدثنا حفص بـن ميسرة، عن العلاء، عـن أبيه، عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا ما كان من مريم وابنها، ألم تر إلى الصبي حين يسقط كيف يصرخ؟ قالوا: بلى يا رسول الله قال: ذلك حين يلكزه الشيطان بحضنيه».

وهذا على شرط مسلم ولم يخرجه من هذا الوجه. اهـ كلام ابن كثير.

قلتُ: الأمر كما قال الحافظ ابن كثير، فهذا إسناد رجاله رجال الشيخين من حيث الجملة، فـإن الهيثـم وهو ابن خارجة من رجال البخاري، لا من رجال مسلم، وحفص بن ميسرة من رجال البخاري ومسلم، والعلاء بن عبد الرحمن وأبوه من رجال مسلم فقط.

أخـرج البخاري عـن الهيثم عن حفص بن مسيـرة حديثاً[٦]، وأخرج مسلـم عن حفص بن ميسرة عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة ثلاثة أحاديث[٧].

وهـذا الحديث جـزء من حديث الفطـرة أخرجه مسلـم[٨] عن قتيبة بن سعيـد حدثنا عبد العزيز (يعني الدراوردي) عن العلاء به.

وقال الأرناؤوط: «إسناده صحيح، رجاله ثقات رجال الصحيح»[٩]

---

(١) تقريب التهذيب (ص: ١٦٤) (١٢٨٨)

(٢) صحيح مسلم (١/ ٥٤٦) (٧٩٣)

(٣) يُنظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (١١/ ٤) (١٥٠١١)

(٤) البداية والنهاية (٢ / ٦٨).

(٥) مسند أحمد ط الرسالة (١٤/ ٤١٢) (٨٨١٥)

(٦) يُنظر: صحيح البخاري (٤ / ١٥٦٢،رقم٤٠٣٩).

(٧) يُنظر: صحيح مسلم (٤ / ٢٠٢٤، رقم٢٦٢٢، ٤ / ٢١٩١،رقم٢٨٥٤، ٤ / ٢٢٧٣،رقم٢٩٥٩).

(٨) صحيح مسلم (٤ / ٢٠٤٧،رقم٢٦٥٨)

(٩) مسند أحمد ط الرسالة (١٤/ ٤١٣)

قال ابن كثير[١]:

١١. وقال أبو القاسم البغوي[٢]: حدثنا وهب بن بقية حدثنا خالد بن عبد الله الواسطي، عن محمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن عائشة أنها قالت لفاطمة: «أرأيتِ حين أكببتِ على رسول الله ﷺ فبكيتِ، ثم ضحكتِ؟ قالت أخبرني أنه ميت من وجعه هذا فبكيت، ثم أكببتُ عليه فأخبرني أني أسرع أهله لحوقاً به وأني سيدة نساء أهل الجنة إلا مريم بنت عمران فضحكت».

وأصل هذا الحديث في الصحيح[٣]، وهذا إسناد على شرط مسلم، وفيه أنهما أفضل الأربع المذكورات. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه ابن شاهين[٤].

وهذا إسناد رجاله رجال الشيخين، إلا وهب بن بقية، فإنه من رجال مسلم، وأخرج مسلم عن وهب بن بقية عن خالد ثلاثة أحاديث[٥]، وأخرج عن محمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة حديثين[٦].

وأصل الحديث أخرجه البخاري[٧]، ومسلم[٨].

قال ابن كثير[٩]:

١٢. قال ابن أبي حاتم: حدثنا أحمد بن سنان، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قال: «لما أراد الله أن يرفع عيسى إلى السماء خرج على أصحابه، وفي البيت اثنا عشر رجلاً منهم من الحواريين، يعني فخرج عليهم من عين في البيت ورأسه يقطر ماء فقال لهم: إن منكم من يكفر بي اثني عشرة مرة

---

(١) البداية والنهاية (٢ / ٧٢).

(٢) جزء فضائل فاطمة (١ / ١٧، رقم ٥).

(٣) يقصد صحيح مسلم، وهو فيه، وهذا لفظه، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: اجْتَمَعَ نِسَاءُ النَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُغَادِرْ مِنْهُنَّ امْرَأَةٌ، فَجَاءَتْ فَاطِمَةُ تَمْشِي كَأَنَّ مِشْيَتَهَا مِشْيَةُ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقَالَ: «مَرْحَبًا بِابْنَتِي» فَأَجْلَسَهَا عَنْ يَمِينِهِ أَوْ عَنْ شِمَالِهِ، ثُمَّ إِنَّهُ أَسَرَّ إِلَيْهَا حَدِيثًا فَبَكَتْ فَاطِمَةُ، ثُمَّ إِنَّهُ سَارَّهَا فَضَحِكَتْ أَيْضًا، فَقُلْتُ لَهَا: مَا يُبْكِيكِ؟ فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُفْشِيَ سِرَّ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَقُلْتُ: مَا رَأَيْتُ كَالْيَوْمِ فَرَحًا أَقْرَبَ مِنْ حُزْنٍ، فَقُلْتُ لَهَا حِينَ بَكَتْ: أَخَصَّكِ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِحَدِيثِهِ دُونَنَا، ثُمَّ تَبْكِينَ؟ وَسَأَلْتُهَا عَمَّا قَالَ فَقَالَتْ: مَا كُنْتُ لِأُفْشِيَ سِرَّ رَسُولِ اللهِ ﷺ، حَتَّى إِذَا قُبِضَ سَأَلْتُهَا فَقَالَتْ: إِنَّهُ كَانَ حَدَّثَنِي «أَنَّ جِبْرِيلَ كَانَ يُعَارِضُهُ بِالْقُرْآنِ كُلَّ عَامٍ مَرَّةً، وَإِنَّهُ عَارَضَهُ بِهِ فِي الْعَامِ مَرَّتَيْنِ، وَلَا أُرَانِي إِلَّا قَدْ حَضَرَ أَجَلِي، وَإِنَّكِ أَوَّلُ أَهْلِي لُحُوقًا بِي، وَنِعْمَ السَّلَفُ أَنَا لَكِ، فَبَكَيْتُ لِذَلِكَ، ثُمَّ إِنَّهُ سَارَّنِي، فَقَالَ: «أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ تَكُونِي سَيِّدَةَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ، أَوْ سَيِّدَةَ نِسَاءِ هَذِهِ الْأُمَّةِ» فَضَحِكْتُ لِذَلِكَ. صحيح مسلم (٤/ ١٩٠٥) (٢٤٥٠)

(٤) جزء فضائل فاطمة (١ / ١٧، رقم٥).

(٥) يُنظر: صحيح مسلم (٣ / ١٤٨٠، رقم١٨٥٣)، و(٣ / ١٥٧٦رقم١٩٩٠)، و(٤ / ١٧٣٧رقم٢٢١٨).

(٦) يُنظر: صحيح مسلم (١ / ٥٤٦، رقم٧٩٣)، و(٢ / ١١١٤، رقم١٤٨٠).

(٧) صحيح البخاري (١٣٢٦/٣، رقم ٣٤٢٦، (١٣٢٧/٣، رقم ٣٤٢٧)، (١٣٦١/٣، رقم ٣٥١١)، (١٦١٢/٤، رقم٤١٧٠)، (٢٣١٧/٥، رقم ٥٩٢٨).

(٨) صحيح مسلم (٤ / ١٩٠٤، رقم ٩٨، ٩٩).

(٩) البداية والنهاية (٢ /١٠٩- ١١٠).

بعـد أن آمن بي، ثم قـال: أيّكم يلقى عليه شبهي فيقتل مكانـي فيكون معي في درجتي؟ فقـام شاب مـن أحدثهم سنّا فقال لـه: اجلس ثم أعـاد عليهم فقام الشـاب فقال أنا: فقال عيسى: اجلس. ثم أعاد عليهم فقام الشاب فقال: أنا. فقال: أنت هو ذا كن، فألقى عليـه شِبه عيسـى، ورفع عيسى من روزنة في البيت إلى السمـاء. قال: وجاء الطلب من اليهود فأخذوا الشبه فقتلوه ثم صلبوه فكفر به بعضهم اثني عشرة مرة بعد أن آمن به، وافترقـوا ثلاث فرق، فقالت طائفة: كان الله فينـا ما شاء ثم صعد إلى السماء، وهؤلاء اليعقوبيـة. وقالت فرقة: كان فينا ابن الله ما شاء ثم رفعه الله إليه وهؤلاء النسطورية، وقالـت فرقة: كان فينا عبـد الله ورسوله ما شاء ثم رفعه الله إليـه، وهؤلاء المسلمون؛ فتظاهـرت الكافرتـان على المسلمـة فقتلوها، فلم يزل الإسـلام طامساً حتى بعث الله محمَّـداً ﷺ. قال ابن عباس وذلك قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُوٓاْ أَنصَارَ ٱللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ لِلۡحَوَارِيِّـۧنَ مَنۡ أَنصَارِيٓ إِلَى ٱللَّهِۖ قَالَ ٱلۡحَوَارِيُّونَ نَحۡنُ أَنصَارُ ٱللَّهِۖ فَـَٔامَنَت طَّآئِفَةٞ مِّنۢ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَكَفَرَت طَّآئِفَةٞۖ فَأَيَّدۡنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَىٰ عَدُوِّهِمۡ فَأَصۡبَحُواْ ظَٰهِرِينَ ١٤ ﴾ [الصف: ١٤]».

وهـذا إسناد صحيح إلى ابن عباس على شـرط مسلم، ورواه النسائي[١] عن أبي كريب، عن أبي معاوية به نحوه.

ورواه ابن جرير عن مسلم بن جُنادة، عن أبي معاوية، وهكذا ذكر غير واحد من السلف. اهـ كلام ابن كثير[٢].

قلت: أخرجه ابن أبي حاتم[٣]، ورجاله رجال الشيخين، إلا المنهال بن عمرو، فإنه من رجال البخـاري فقـط، ومن هنا لعل الأولى أن يقـال: على شرط البخاري . وأخـرج مسلم عن أحمد بن سنان عن أبي معاوية عن الأعمش حديثاً[٤].

وأخرجه النسائي[٥] عن أبي كُريب محمَّد بن العلاء به، وهو من رجال الشيخين، وابن جرير الطبـري[٦] عـن أبي السائب سلْـم بن جُنادة به، وهو مـن رجال الترمذي وابن ماجـه، وأخرج له البخاري خارج الجامع، وهو ثقة[٧].

---

(١) السنن (المعروف بالسنن الكبرى) للنسائي ط التأصيل (١٣/ ٤٦٣) (١١٧٠٣)

(٢) وذكره في تفسيره جامع البيان (٢/ ٤٥٠) وقال: وهذا إسناد صحيح إلى ابن عباس، ورواه النسائي عن أبي كريب، عن أبي معاوية، بنحوه ، وكذا ذكر غير واحد من السلف أنه قال لهم: أيكم يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني، وهو رفيقي في الجنة؟

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (٤ / ١١١٠، رقم٦٢٣٣).

(٤) صحيح مسلم (١ / ٤١٤، رقم٥٩٣).

(٥) سنن النسائي الكبرى (٦ / ٤٨٩،رقم١١٥٩١).

(٦) جامع البيان (٢٣ / ٣٦٦).

(٧) يُنظر: تهذيب التهذيب (٤ / ١١٣).

كما أخرجه ابن أبي شيبة[١] عن أبي معاوية به.

قال ابن كثير[٢]:

١٣. وقال الإمام أحمد[٣]: حدثنا سُريج بن النعمان، حدثنا هُشيم، أنبأنا مجالد، عن الشعبي، عن جابر بن عبد الله، «أن عمر بن الخطاب أتى النبي ﷺ بكتاب أصابه من بعض أهل الكتاب، فقرأه على النبي ﷺ قال: فغضب، وقال: أمتهوكون فيها يا ابن الخطاب؟ والذي نفسي به لقد جئتكم به بيضاء نقية لا تسألوهم عن شيء فيخبروكم بحق فتكذِّبوا به، أو بباطل فتصدِّقوا به، والذي نفسي به لو أنَّ موسى كان حيا ما وسعه إلا أن يتبعني».

تفرَّد به أحمد، وإسناده على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[٤]، وأخرجه بهذا الإسناد ابن أبي شيبة[٥] ومن طريقه ابن أبي عاصم[٦]، وأخرجه البغوي[٧] من طريق أبي عبيد القاسم بن سلاَّم به؛ إذن فلا يستقيم قول ابن كثير: تفرَّد به أحمد، اللهم إلا إذا أريد به دون أصحاب الكتب الستة. قلت هو كذلك، لأنه يرى أن المسند ملحق بهم ولا يقلُّ رتبة عن بعضهم.

وهذا إسناد رجاله رجال مسلم، إلا سُريج بن النعمان، فإنه من رجال البخاري فقط، ولكن هذا الإسناد ضعيف، فيه مجالد بن سعيد، ضعَّفه ابن سعد، ويحيى بن سعيد، وأحمد، وابن معين، وأبو حاتم، وابن حبان[٨] والدارقطني[٩]، وقال ابن حجر: «ليس بالقوي وقد تغير في آخر عمره»[١٠]، والإمام مسلم لم يُخرج له مستقلاً به، وإنما أخرج له مقروناً بغيره[١١].

ولكني أرى أن هناك وجهاً لصحة هذا الحديث، وهو أنَّ ابن مهدي قال: «حديث مجالد عند الأحداث أبي أسامة وغيره ليس بشيء، ولكن حديث شعبة، وحمَّاد بن زيد، وهشيم، وهؤلاء

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١١ / ٥٤٦،رقم٣٢٥٣٧).
(٢) البداية والنهاية (٢ /١٥٨- ١٥٩).
(٣) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٨٧،رقم١٥١٩٥).
(٤) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٨٧،رقم١٥١٩٥).
(٥) مصنف ابن أبي شيبة (٩ / ٤٧،رقم٢٦٩٤٩).
(٦) السنة لابن أبي عاصم (١ / ٢٧،رقم٥٠).
(٧) شرح السنة (١ / ٢٧٠، رقم١٢٦).
(٨) يُنظر: تهذيب التهذيب (١٠ / ٣٧).
(٩) إكمال المعلم شرح صحيح مسلم (٥ / ٢٧٦).
(١٠) تقريب التهذيب (٢ / ٥٢٠).
(١١) يُنظر: تهذيب التهذيب (١٠ / ٣٧)؛ حيث ذكره ضمن جماعة وهم: سيار وحصين ومغيرة وأشعث وإسماعيل بن أبي خالد وداود. يُنظر: صحيح مسلم (٢ / ١١١٤، رقم١٤٨٠).

القدمـاء»[1]، وهـذا يعني أن حديثه عند شعبة وحمَّاد بن زيـد، وهُشيم صالح، وهذا حديث هشيم عـن مجالد، ولكن غيـره من الأئمة الذين ضعَّفوه، ضعفوه على الإطـلاق من قبل حفظه، ومجموع كلامهم يفيد أنه لا يحتج به إذا انفرد[2]، وهذا مما انفرد به، إذ لم يتابعه أحد عن الشعبي- فيما أعلم- فيبقى الحديث -والله أعلم- معلولاً به.

قـال المعلمي: «هذا من روايـة مجالد عن الشعبي عن جابر، ومجالد ليس بالقوي، وأحاديث الشعبي عن جابر أكثرها لم يسمعه الشعبي من جابر»[3].

قال البخاري: «وقال محمَّد بن جعفر عن شعبة عن جابر عن الشعبي عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ. قال أبو عبد الله ولا يصح جابر»[4]

ولكن حسَّنه الألباني بطرقه، فقال: «حديث حسن، إسناده ثقات غير مجالد، وهو ابن سعيد فإنـه ضعيـف، ولكن الحديث حسن، له طـرق أشرتُ إليها فـي «المشكاة» ثم خرجـتُ بعضها في «الإرواء»»[5].

قال ابن كثير[6]:

١٤. قـال الإمام أحمد: حدثنا عفان حدثنا حمَّاد أنبأنا ثابت عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «كان في بني إسرائيل رجل يقال له: جُريج، كان يتعبَّد في صومعته، فأتتـه أمه ذات يـوم فنادته، فقالت: أي جُريـج، أي بُني، أشرفُ علـيَّ أكلمك، أنا أمك أشـرفُ عليَّ. فقال: أي ربي صلاتي وأمـي؟، فأقبل على صلاته، ثم عادت فنادته مراراً فقالـت: أي جُريـج، أي بُني أشرف عليَّ. فقال: أي رب صلاتي وأمي، فأقبل على صلاته فقالت: اللهم لا تمته حتى تريه المومسة، وكانت راعية ترعى غنماً لأهلها، ثم تأوي إلى ظـل صومعته فأصابت فاحشة فحملت فأخذت. وكان من زنى منهم قتل، فقالوا: ممن؟ قالـت: من جريـج صاحب الصومعة، فجـاؤوا بالفؤوس والمرور، فقالـوا: أي جريج أي مرائـي؟ انزل فأبـى وأقبل على صلاته يصلي فأخذوا في هـدم صومعته فلما رأى ذلك نزل، فجعلوا في عنقه وعنقها حبلاً، فجعلوا يطوفون بهما في الناس، فوضع أصبعه على بطنهـا فقال: أي غلام من أبوك؟ فقال: أبي فلان راعي الضأن، فقبلوه وقالوا: إن شئت بنينا لك صومعتك من ذهب وفضة، قال: أعيدوها كما كانت».

وهـذا سياق غريب، وإسناده على شـرط مسلم ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب من هذا

---

(١) تهذيب التهذيب. محقق (١٠ / ٣٧).

(٢) يُنظر: العلل الصغير للترمذي (ص ٧٤٤).

(٣) الأنوار الكاشفة (ص ١٣١).

(٤) التاريخ الكبير للبخاري بحواشي المطبوع (١/ ١٤)

(٥) ظلال الجنة (١ / ٢١).

(٦) البداية والنهاية (٢ / ١٦١-١٦٢).

الوجه. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[١]، ورجاله رجال الشيخين، إلا حمَّاد بن سلمة، فهو من رجال مسلم.

والحديث مخرج في صحيح البخاري[٢] عن مسلم بن إبراهيم، حدثنا جرير بن حازم، عن محمَّد بن سيرين، عن أبي هريرة مرفوعاً.

قال الهيثمي : «هو في الصحيح بغير سياقه، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح»[٣]

قال ابن كثير[٤]:

١٥. وقال الإمام أحمد[٥]: حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن ابن خثيم، عن أبي الزبير عن جابر قال: «مكث رسول الله ﷺ بمكة عشر سنين يتبع الناس في منازلهم، عكاظ ومجنة، وفي المواسم يقول: من يؤويني؟ من ينصرني؟ حتى أبلغ رسالة ربي وله الجنة، فلا يجد أحداً يؤويه ولا ينصره، حتى إنَّ الرجل ليخرج من اليمن أو من مضر كذا قال فيه فيأتيه قومه وذوو رحمه فيقولون: احذر غلام قريش لا يفتنك، ويمضي بين رحالهم يدعوهم إلى الله عز وجل، وهم يشيرون إليه بالأصابع حتى بعثنا الله إليه من يثرب فآويناه وصدقناه، فيخرج الرجل منا فيؤمن به ويقرئه القرآن، فينقلب إلى أهله فيسلمون بإسلامه، حتى لم تبق دار من دور الأنصار إلا وفيها رهط من المسلمين يظهرون الإسلام، ثم ائتمروا جميعا فقلنا: حتى متى نترك رسول الله ﷺ يطوف ويُطرد في جبال مكة ويخاف؟ فرحل إليه منا سبعون رجلا حتى قدموا عليه في الموسم، فواعدناه شعب العقبة، فاجتمعنا عندها من رجل ورجلين حتى توافينا. فقلنا: يا رسول الله علام نبايعك؟ قال: تبايعوني على السمع والطاعة في النشاط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله لا تخافوا في الله لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني إذا قدمت عليكم مما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم ولكم الجنة، فقمنا إليه نبايعه، وأخذ بيده أسعد بن زرارة وهو من أصغرهم وفي رواية البيهقي وهو أصغر السبعين إلا أنا، فقال: رويداً يا أهل يثرب: فإنا لم نضرب إليه أكباد الإبل إلا ونحن نعلم أنه رسول الله، وإن إخراجه اليوم مناواة للعرب كافة وقتل خياركم، وأن تعضكم السيوف. فإما أنتم قوم تصبرون على ذلك فخذوه وأجركم على الله، وأما أنتم قوم تخافون من أنفسكم خيفة فذروه. فبينوا ذلك فهو أعذر لكم عند الله. قالوا: أبط عنا يا أسعد، فو الله لا ندع هذه البيعة ولا

(١) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٣٨٥، رقم٨٩٨٢).

(٢) (٢ / ٨٧٧، رقم٢٣٥٠).

(٣) مجمع الزوائد ط الفكر (٨/ ٢٦٧)

(٤) البداية والنهاية (٣/ ١٩٤)

(٥) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٣٨٥، رقم٨٩٨٢).

نسلبها أبداً، قال: فقمنا إليه، فبايعناه وأخذ علينا وشرط، ويعطينا على ذلك الجنة».

وقد رواه الإمام أحمد أيضاً والبيهقي من طريق داود بن عبد الرحمن العطار زاد البيهقي عن الحاكم بسنده إلى يحيى بن سُليم كلاهما عن عبد الله بن عثمان بن خُثيم عن أبي إدريس به نحوه، وهذا إسناد جيد على شرط مسلم ولم يخرجوه»[1] هـ.

قلت: سبق الحديث عن هذا الإسناد، فليس بنا حاجة إلى إعادته.

قال ابن كثير:[2]

١٦. [قلت: فأما جابر بن عبد الله بن عمرو بن حرام السلمي أيضا فذكره البخاري فيهم في مسند عن سعيد بن منصور، عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر وقال :«كنت أمتح لأصحابي الماء يوم بدر».

وهذا الإسناد على شرط مسلم لكن قال محمد بن سعد ذكرت لمحمد بن عمر يعني الواقدي هذا الحديث فقال هذا وهم من أهل العراق وأنكر أن يكون جابر شهد بدرا وقال الإمام أحمد بن حنبل حدثنا روح بن عبادة ثنا زكريا بن إسحاق ثنا أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: غزوت مع رسول الله ﷺ تسع عشرة غزوة ولم أشهد بدرا ولا أحدا منعني أبي فلما قتل أبي يوم أحد لم أتخلف عن رسول الله ﷺ عن غزاة.

قلتُ: بهذا الإسناد وبهذه الصفة لم يخرجه له مسلم، إنما أخرجه ابن ماجه حديثا واحدا[3]

أخرجه أبو داود[4] عن سعيد بن منصور، والبخاري في التاريخ الكبير[5] وقال في التاريخ الكبير: قال لنا مسدد عن أبي عوانة عن الأعمش به.

وفي والأوسط[6] قال: حَدَّثَنَا مُسَدَّد، قال:حَدَّثَنَا أبو معاوية عن الأعمش.

---

(١) البداية والنهاية (٣ / ١٩٤)

(٢) البداية والنهاية (٣/ ٣٨٥)

(٣) تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (١١/ ٢٩٢) (١٥٨٢٠)

(٤) سنن أبي داود ت الأرناؤوط (٤/ ٣٦٣) (٢٧٣١)

١). إسناده صحيح. محمد بن زيد: هو ابنُ المهاجِر بن قُنفُذ.

وأخرجَه ابنُ ماجَه (٢٨٥٥)، والترمذي (١٦٤١)، والنسائي في «الكبرى» (٧٤٩٣) من طريق محمد بن زيد، به. زاد الترمذي والنسائي في الرواية: وعرضت عليه رقية كنت أرقي بها المجانين، فأمرني بطرح بعضها وحبس بعضها. وقال الترمذي: حديث حسن صحيح.

وهو في «مسند أحمد» (١٢٩٤٠)، و«صحيح ابن حبان» (٤٨٣١).

وخرثي المتاع، بضم الخاء: أثاث البيت وأسقاطه كالقدِر وغيره.

٢). إسناده قوي من أجل أبي سفيان واسمه طلحَة بن نافع. وقد صححه الحافظ في «الفتح» ٧/ ٢٩٢. الأعمش: هو سليمان بن مهران، وأبو معاوية: هو محمد بن خازم الضرير.

(٥) التاريخ الكبير للبخاري بحواشي المطبوع (٢/ ٢٠٧)

(٦) التاريخ الأوسط ط الرشد (٢/ ١٠٣١) (٨٢٣)

قال ابن كثير):

١٧. وقال الإمام أحمد[١]: حدَّثنا سليمان بن داود، حدثنا أبو بكر بن عيَّاش، حدثني الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «لن يدخل النار رجل شهد بدراً أو الحديبية».

تفرَّد به أحمد، وهو على شرط مسلم. انتهى كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[٢]، ورجاله رجال الشيخين، إلا أن أبا بكر بن عياش أخرج له مسلم في مقدمة صحيحه[٣].

كما أخرج مسلم عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر أحاديث كثيرة.

والحديث مخرَّج في صحيح ابن حبان[٤]، عن أبي يعلى، حدثنا محمَّد بن عبد الله بن نمُير، حدثنا أبن إدريس، عن الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر، عن أم مبشر -امرأة زيد بن حارثة- قالت: قال رسول الله ﷺ وهو في بيت حفصة: «لا يدخل النار رجل شهد بدرا والحديبية»

وهذا إسناد رجاله ثقات، رجال الشيخين سوى أبي يعلى شيخ ابن حبان، فهو ثقة مأمون معروف.

قال ابن كثير[٥]:

١٨. قال الإمام أحمد[٦]: حدثنا زيد بن الحباب، حدثني أسامة بن زيد، حدثني نافع، عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ لما رجع من أحد فجعل نساء الأنصار يبكين على من قتل من أزواجهن قال: فقال رسول الله ﷺ: ولكن حمزة لا بواكي له، قال: ثم نام فاستنبه وهن يبكين قال: فهن اليوم إذا يبكين يندبن حمزة». وهذا على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[٧]، ورجاله رجال مسلم، إلا أنه لم يخرج بهذا الإسناد وبهذه الصفة شيئاً، وإنما أخرج عن أسامة بن زيد، عن نافع، عن ابن عمر أربعة أحاديث[٨].

والحديث أخرجه الحاكم[٩] فقال: أخبرنا أبو العباس المحبوبي بمرو ثنا سعيد بن مسعود

---

(١) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٩٦، رقم١٥٢٩٧).
(٢) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٩٦،رقم١٥٢٩٧).
(٣) تهذيب الكمال (٣٣ / ١٣٥).
(٤) صحيح ابن حبان (١١ / ١٢٥،رقم٤٨٠٠).
(٥) البداية والنهاية (٤ / ٥٥-٥٦).
(٦) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٤٠،رقم٤٩٨٤).
(٧) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٤٠،رقم٤٩٨٤).
(٨) صحيح مسلم (٣ / ١١٨٦، رقم١٥٥١)، و(٣ / ١٢٤٩،رقم١٦٢٧)، و(٣ / ١٣٦٨، رقم١٧٤٩)، و(٣ / ١٦٦٦رقم٢١٠٧).
(٩) المستدرك على الصحيحين (٣ / ٢١٥رقم٤٨٨٣).

ثنا عبيد الله بن موسى أنا أسامة بن زيد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : «رجع رسول الله ﷺ يـوم أحـد فسمع نساء بني عبد الأشهل يبكين على هلكاهن فقال: لكن حمزة لا بواكي له، فجئن نساء الأنصار فبكين على حمزة عنده، ورقد فاستيقظ وهن يبكين، فقال: يا ويلهن إنهن لَهَا هُنا حتى الآن؛ مروهن فليرجعن ولا يبكين على هالك بعد اليوم».

وهذا إسناد متكلم فيه، قال الإمام أحمد « أسامة بن زيد روى عن نافع أحاديث مناكير»[١]

وقال الذهبي:« صدوق، قوي الحديث، أكثر مسلم إخراج حديث ابن وهب عنه، ولكن أكثرها شواهد ومتابعات، والظاهر أنه ثقة»[٢]

قال ابن كثير[٣]:

١٩. وقـال الإمام أحمد: حدثنا يزيد، حدثنا محمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة قـال: قال رسول الله ﷺ: «نُصـرتُ بالرعب، وأُوتيت جوامع الكلـم، وجُعلتِ لي الأرض مسجداً وطهوراً، وبينا أنا نائم أتيت بمفاتيح خزائن الأرض فتُلَّت في يدي».

وهذا إسناد جيد، قوي، على شرط مسلم، ولم يخرجوه. اهـ كلام ابن كثير.

قلـت: أخرجه أحمـد[٤]، ورجاله رجال الشيخيـن، وقد سبق الكلام علـى الإسناد الذي فيه محمَّد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة[٥]، وأما يزيد بن هارون فأخرج له الجماعة[٦].

وإسناده حسن، لأجل محمَّد بن عمرو، قال فيه ابن حجر: «صدوق له أوهام»[٧].

والحديـث أخرجه بنحوه البخـاري[٨] ومسلم[٩] من حديث أبي هريرة بغير هذا الإسناد دون جملة «وجعلت الأرض مسجداً وطهوراً».

قال ابن كثير[١٠]:

٢٠. وقـال الإمـام أحمد[١١] ثنا حُجين ويونس قالا: حدثنا ليث بـن سعد، عن أبي الزبير عن جابـر بن عبد الله: «أنَّ حاطب بـن أبي بلتعة كَتب إلى أهل مكة يذكر أنَّ رسول الله ﷺ

---

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢/ ٢٨٤).
(٢) من تكلم فيه وهو موثق ت أمرير (ص: ٤١)
(٣) البداية والنهاية (٤ / ١١٧).
(٤) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٥٠١،رقم١٠٥٢٤).
(٥) حديث رقم(٣)
(٦) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٢١).
(٧) تقريب التهذيب (٢ / ٤٩٩).
(٨) صحيح البخاري (٣ / ١٠٨٧، رقم٢٨١٥)، و (٦ / ٢٥٦٨، رقم٦٥٩٧)، و(٦ / ٢٥٧٣، رقم٦٦١١) و(٦ / ٢٦٥٤، رقم٦٨٤٥).
(٩) صحيح مسلم (١ / ٣٧١،رقم٥٢٣)، و ١ / ٣٧١،رقم٥٢٣).
(١٠) البداية والنهاية (٤ / ٣٢٥).
(١١) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٥٠،رقم١٤٨١٦).

أراد غزوهـم، فـدلّ رسول الله ﷺ على المـرأة التي معها الكتاب فأرسـل إليها، فأخذ كتابهـا مـن رأسها وقال: يا حاطب أفعلت؟ قال: نعم، قال: أما إني لم أفعله غِشاً لرسول الله ﷺ ولا نفاقاً؛ قد علمت أنَّ الله مظهر رسوله ومتم له أمره غير أني كنت غريباً بين ظهرانيهـم، وكانت والدتـي معهم فأردت أن أتخذ يداً عندهم، فقال له عمر: ألا أضرب رأسـ هذا؟ فقـال: أتقتل رجلاً من أهل بدر، وما يدريك لعـلَّ الله قد اطلع إلى أهل بدر فقال: اعملوا ما شئتم».

تفرَّد بهذا الحديث من هذا الوجه الإمام أحمد، وإسناده على شرط مسلم، ولله الحمد. اهـ كلام ابن كثير.

قلـت: أخرجه أحمد[١]، عن حُجيـن ويونس وأبو يعلى[٢] عن كامـل، ثلاثتهم عن الليث بهذا الإسنـاد، وإسنـاد أحمد رجاله رجال الشيخين، لكن أبا الزبير، أخـرج له البخاري مقروناً بغيره، ومسلم محتجاً به.

وأما إسناد أبي يعلى فحسن، لأجل كامل، وهو ابن طلحة، قال ابن حجر فيه: «لا بأس به»[٣].

وقال الهيثمي: «رواه أبو يعلى وأحمد أتم منه، وقال فيه: «غير أني كنتُ عزيزاً بين ظهرانيهم». ورجال أحمد رجال الصحيح»[٤]

قـال مقبل الوادعي: «هذا حديث حسنٌ. وأبو الزبيـر وإن كان مدلسًا ولم يصرِّح بالتحديث، فإن الراوي له عنه الليث بن سعد، وما روى عنه إلا ما كان مسموعًا له من جابر»[٥].

قال الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط مسلم.»[٦]

قلـتُ: والحافظ ابن كثيـر لا يقصد أحيانا بقوله على شرط مسلـم كل رجال الإسناد، وإنما غالبهم.

قال ابن كثير[٧]:

٢١. وقـال الإمام أحمد: ثنا عفـان، ثنا حمَّاد، ثنا ثابت، عن أنس بـن مالك: «أنّ رسول الله ﷺ أعطـى أبـا سفيان وعيينة والأقـرع وسُهيل بن عمرو في آخريـن يوم حنين، فقالت الأنصـار: يا رسـول الله سيوفنا تقطر مـن دمائهم، وهم يذهبـون بالمغنم؟ فبلغ ذلك

(١) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٥٠،رقم١٤٨١٦).
(٢) مسند أبي يعلى (٤ / ١٨٢،رقم٢٢٦٥).
(٣) تقريب التهذيب (٢ / ٤٥٩).
(٤) مجمع الزوائد ط الفكر (٩/ ٤٩٩)
(٥) الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين (١/ ١٨٥)
(٦) مسند أحمد ط الرسالة (٢٣/ ٩١)
(٧) البداية والنهاية (٤ / ٤١٠).

النبـي ﷺ، فجمعهـم في قبة له حتى فاضت فقال: فيكم أحد من غيركم؟ قالوا: لا، إلا ابـن اختنا، قال: ابن أخت القوم منهـم، ثم قال: أقلتم كذا وكذا؟ قالوا: نعم، قال: أنتم الشعـار والناس الدثار؛ أما ترضون أن يذهب النـاس بالشاء والبعير، وتذهبون برسول الله ﷺ إلى دياركم؟ «قالوا: بلى، قال: الأنصار كرشي وعيبتي[1]؛ لو سلك الناس وادياً وسلكـت الأنصار شِعباً لسلكت شعبهم، ولولا الهجرة لكنـتُ امرءاً من الأنصار». وقال: قال حمَّاد: أعطى مائة من الإبل فسمى كل واحد من هؤلاء.

تفرَّد به أحمد من هذا الوجه، وهو على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلـت: أخرجه أحمد[2]، وابن المنذر[3] عن محمَّـد بن إسماعيل (كلاهما أحمد ومحمَّد بن إسماعيـل) عن عفان بـه، ورجاله رجال الشيخيـن، إلا حمَّاد بن سلمة؛ استشهـد به البخاري في خمسة مواضع، وأخرج مسلم لحمَّاد بن سلمة عن ثابت عن أنس أكثر من حديث[4].

قال ابن كثير[5]:

٢٢. وقال الإمام أحمد[6]: حدثنا ابن أبي عدي، عن حميد، عن أنس أن رسول الله ﷺ قال: «يـا معشر الأنصار ألم آتكم ضُلالاً فهداكـم الله بي؟ ألم آتكم متفرِّقين، فجمعكم الله بـي، ألم آتكم أعداء فألّف الله بين قلوبكم؟ قالـوا: بلى يا رسول الله. قال: أفلا تقولون جئتنـا خائفاً فأمناك، وطريـداً فآويناك، ومخذولاً فنصرناك؟ قالوا: بل لله المنُّ علينا ولرسوله».

وهذا إسناد ثلاثي على شرط الصحيحين، فهذا الحديث كالمتواتر عن أنس بن مالك. وقد رُوي عن غيره من الصحابة. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: وأخرجه علي بن حُجر عن إسماعيل بن جعفر [7]، وعنه النسائي في « الكبرى»[8] قال: حَدَّثَنَا حُمَيْدٌ، عَنْ أَنَسٍ

---

(١) قال ابن المنذر :«موضع سره، ومن يستنصح ويؤتمن على أمره،» الأوسط (١١/ ٣٠٢) وقال ابن الأثير: «أي خاصتي وموضع سري. والعرب تكني عن القلوب والصدور بالعياب، لأنها مستودع السرائر، كما أن العياب مستودع الثياب. والعيبة معروفة» النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٢٧)

وقال أيضاً: « أراد أنهم بطانته وموضع سره وأمانته، والذين يعتمد عليهم في أموره، واستعار الكرش والعيبة لذلك؛ لأن المجتر يجمع علفه في كرشه، والرجل يضع ثيابه في عيبته» النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ١٦٣).

(٢) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٢٤٦،رقم١٣٥٩٩).

(٣) الأوسط لابن المنذر (٩ / ٤٨١،رقم٣١٧٣).

(٤) ينظر مثلاً: صحيح مسلم (١ / ١١٠،رقم١١٩) و(١ / ١٤٥،رقم١٦٢) (١ / ١٧٤،رقم١٨٧) و(١ / ١٨٠رقم١٩٢).

(٥) البداية والنهاية (٤ / ٤١٠).

(٦) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٢٤٦، رقم١٣٥٩٩).

(٧) حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني(ص: ١٩٤) (٩١)

(٨) السنن الكبرى للنسائي (٧/ ٣٨٦) (٨٢٨٩)

قلت: هذا إسناد رجاله رجال الشيخين، أخرج مسلم عن ابن أبي عدي، عن حُميد، عن ثابت، عن أنس حديثاً[1]، وأما عن حميد عن أنس فأخرج البخاري ومسلم بكثرة.

قال مقبل الوادعي: «الحديث على شرط مسلم»[2]

قال الأرناؤوط: «إسناده صحيح على شرط مسلم»[3]

قال ابن كثير[4]:

٢٣. قال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية، ثنا الأعمش، عن أبي سفيان، عن جابر بن عبد الله: قال: «أهل رسول الله ﷺ في حجته بالحج».

إسناده جيد على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[5]، ورجاله رجال الشيخين، وأخرج مسلم بهذا الإسناد بتمامه أكثر من حديث[6].

قال ابن كثير[7]:

٢٤. وقد روى الترمذي وابن ماجه والبيهقي من حديث الدراوردي، عن عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من جمع بين الحج والعمرة طاف لهما طوافاً واحداً وسعى لهما سعياً واحداً».

قال الترمذي: وهذا حديث حسن غريب.

قلت: إسناده على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه الترمذي[8] وابن ماجه[9] والبزار[10]، والبيهقي[11]، وهذا اللفظ للبيهقي، ولم يرد عند ابن ماجه والبزار لفظ السعي.

قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

---

(١) صحيح مسلم (٤ / ٢٠٦٨، رقم٢٦٨٨).

(٢) الجامع الصحيح فيما كان على شرط الشيخين أو أحدهما ولم يخرجاه (٢/ ٣٩٣)

(٣) مسند أحمد ط الرسالة (٢١/ ٢٤٠)

(٤) البداية والنهاية (٥/ ١٤٠)

(٥) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣١٥،رقم١٤٤٢٠).

(٦) ينظر مثلا: صحيح مسلم (١ / ٤٤،رقم١٥)، و(١ / ٩٤،رقم٩٣)، و(١ / ٤٦٣، رقم٦٦٨)، و (١ / ٥٢٠رقم٧٥٦)، و (١ / ٥٣٩، رقم ٧٧٨)، و(٣ / ١٦٣٠رقم ٢٠٥٩)، و(٤ / ١٧٢٦رقم٢١٩٩)، و(٤ / ١٧٣٠رقم٢٢٠٧).

(٧) البداية والنهاية (٥/ ١٨٢)

(٨) سنن الترمذي (٣ / ٢٨٤،رقم٩٤٨).

(٩) سنن ابن ماجه (٤ / ١٩٣،رقم٢٩٧).٥

(١٠) مسند البزار (١٢ / ١٤٥رقم٥٧٣٢).

(١١) السنن الكبرى (٥ / ١٠٧،رقم٩٦٩٥).

وقال ابن التركماني: «هذا الحديث ذكره الترمذي، ثم قال: وقد رواه غير واحد عن عبيد الله ولم يرفعوه، وهو أصح، وفي الاستذكار: لم يرفعه أحد عن عبيد الله غير الدراوردى، وكل من رواه عنه غيره أوقفه على ابن عمر، وكذا رواه مالك عن نافع موقوفاً انتهى كلامه، والدراوردى سيء الحفظ، قاله أبو زرعة ذكره عنه الذهبي في الكاشف»[1].

قلت: نعم، رواه الدراوردي أيضاً موقوفاً على ابن عمر، ولكن عن موسى بن عقبة؛ أخرجه الدارقطني[2] حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ محمَّد بْنِ زِيَاد الْقَطَّانُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْكَرِيم بْنُ الْهَيْثَم، حَدَّثَنَا أَبُو مَرْوَانَ الْعُثْمَانِيُّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيز بْنُ محمَّد الدَّرَاوَرْدِيُّ عَنْ مُوسَى بْنِ عُقْبَةَ عَنْ نَافِع عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّهُ أَهَلَّ بِالْعُمْرَة فَلَمَّا أَتَى ذَا الْحُلَيْفَةَ قَالَ مَا أَمْرُهُمَا إِلاَّ وَاحِدٌ أُشْهِدُكُمْ أَنِّي قَدْ أَدْخَلْتُ الْحَجَّ عَلَى الْعُمْرَةِ فَطَافَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا وَسَعَى لَهُمَا سَعْيًا وَاحِدًا وَقَالَ هَكَذَا صَنَعَ رَسُولُ اللهﷺ».

وقال البزار: وهذا الحديث رواه الدراوردي، ورواه ابن يمان، عَن الثوري.

قلت: أخرجه الطبراني[3] من حديث يَحْيَى بن يَمَان، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ عُبَيْد اللَّه بن عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ، قَالَ: «قَرَنَ رَسُولِ اللهِ ﷺ بَيْنَ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، وَطَافَ لَهُمَا طَوَافًا وَاحِدًا».

وقال: لَمْ يَرْوِهِ عَنْ سُفْيَانَ، إلا يَحْيَى بن يَمَانٍ.

قلت: فسفيان الثوري وافق الدراوردي على روايته مرفوعاً، إلا أنه مرفوع فعلي.

وأخرجه الدارقطني[4] من طريق يَحْيَى بْنُ اليَمَان، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ عُبَيْدِ اللهِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ طَافَ لِقِرَانِهِ طَوَافًا وَاحِدًا»، وزاد: «وَلَمْ يُحِلَّهُ ذَلِكَ».

والإسناد الذي فيه الدراوردي عن عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر، من رجال الشيخين، إلا الدراوردي؛ استشهد به البخاري[5]، وقال المزي: روى له «البخاري مقروناً بغيره»[6]، والدراوردي متكلم فيه، قال أحمد: «ما حدث عن عُبَيد الله بن عُمَر، فهو عن عَبد الله بن عُمَر».

وقال أيضاً: «كان معروفاً بالطلب، وإذا حدَّث من كتابه فهو صحيح، وإذا حدَّث من كتب الناس وهم، وكان يقرأ من كتبهم فيخطئ، وربما قلَّب حديث عَبد الله بن عُمَر يرويها عن عُبَيد الله بن عُمَر».

وَقَال أبو زُرْعَة: «سيء الحفظ، فربما حدّث من حفظه الشيء فيخطئ».

---

(١) الجوهر النقي لابن التركماني (٥ / ١٠٧).

(٢) سنن الدارقطني (٣ / ٢٩٣،رقم٢٥٩١).

(٣) المعجم الكبير (١١/٩٩،رقم٣١)، و(١١ / ١٢٦،رقم١٠٧)، والمعجم الصغير (١ / ٢٢٥،رقم٣٦١).

(٤) سنن الدارقطني (٣ / ٢٩٥،رقم٢٥٩٥).

(٥) ينظر مثلا: صحيح البخاري (٢ / ٥٨٢،رقم١٥٣٠).

(٦) تهذيب الكمال (١٨ / ١٩٥).

وَقَال النَّسَائي: «عبد العزيز الدَّراوَرْدِيّ ليس بالقوي».

وَقَال في موضع آخر: «ليس به بأس، وحديثه عن عُبَيد الله بن عُمَر منكر».

ومن الأئمة من وثَّقه؛ قال ابن معين: «الدَّراوَرْدِيّ أثبت من فليح بن سُلَيْمان، وابن أَبي الزنا، وأبي أويس الدَّراوَرْدِيّ، ثم ابن أبي حازم»، وقال أيضاً: «ثقة حجة»، «ليس به بأس».

وقال أبو حاتم: «عبد العزيز محدِّث»[١].

واستخرج ابن حجر من هذه الأقوال حكماً وسطاً، فقال: «صدوق كان يحدِّث من كتب غيره فيخطئ، قال النسائي: حديثه عن عبيد الله العمري منكر»[٢].

قلت: وهذا مما حدَّث به عن عبيد الله العمري، فيكون –والله أعلم– منكراً، ومما ينبغي أن ينبه عليه أن الأحاديث التي أخرجها الإمام مسلم من طريق الدراوردي ليس منها ما هو عن الدراوردي عن عبيد الله العمري.

قال حمزة المليباري: حديث الدراوردي عن عبيد الله ليس من شرط مسلم ولم يخرج شيئاً منها في صحيحه[٣].

وهذا يدل على أن الإمام مسلماً كان ينتقي من حديث من تكلم فيه.

قال ابن كثير[٤]:

٢٥. وقال الإمام أحمد: حدثنا روح وعفان قالا: ثنا حمَّاد، عن قيس وقال عفان: أنا حمَّاد في حديثه أنبأنا قيس، عن مجاهد عن ابن عباس أنه قال: «جاء النبي ﷺ إلى زمزم، فنزعنا له دلواً فشرب، ثم مجَّ فيها ثم أفرغناها في زمزم، ثم قال: لولا أن تغلبوا عليها لنزعت بيدي».

انفرد به أحمد، وإسناده على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[٥] عن (روح وعفان) والطبراني[٦] عن عَلِي بن عَبْدِ الْعَزِيزِ، عن حَجَّاجُ بن الْمِنْهَالِ، عن حمَّاد.

والفاكهي عن إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، عن عمرو بن عاصم، (روح وعفان، وحجاج، وعمرو بن عاصم، أربعتهم) عن حمَّاد به.

وإسناده رجال الشيخين إلا حمَّاد بن سلمة، فهو من رجال مسلم، واستشهد به البخاري،

---

(١) تهذيب الكمال (١٨ / ١٩٣).

(٢) تقريب التهذيب (٢ / ٣٥٨).

(٣) الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها (ص ٥٩).

(٤) البداية والنهاية (٥/ ٢١٢)

(٥) مسند أحمد بن حنبل (١ / ٣٧٢،رقم٣٥٢٧).

(٦) المعجم الكبير (٩ / ٣٠٧،رقم١١٠٠٢).

ولكـن لم يخرج مسلم بهذا الإسناد بتمامه شيئـاً. نعم، أخرج مسلم عن عفان عن حمَّاد كثيراً[١]، كما أخرج عن روح عن حمَّاد حديثاً[٢].

قلتُ: ورواه الأزرقي مرسلاً ،قال الزيلعي:«في «تاريخ مكة» حدثني جدي أحمد بن محمَّد بن الوليـد الأزرقـي، حدثنا سفيان بـن عيينة عن ابن طاوس عن أبيه أن النبـي ﷺ أفاض في نسائه ليـلا ، فطاف علـى راحلته يستلـم الركن بمحجنه، ويقبل طـرف المحجن، ثم أتـى زمزم، فقال: «انزعوا، فلولا أن يغلبوا عليها لنزعت»، أمر بدلو فنزع له منها، فشرب منه، ومضمض، ثم مج في الدلو، وأمر به فأهريق في زمزم،»[٣]

قال ابن كثير[٤]:

٢٦. وروى الترمـذي في جامعه بإسناد علـى شرط مسلم عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قـال: «نعم الرجـل أبو بكر، نعـم الرجل عمر، نعم الرجـل أبو عبيدة بـن الجراح، نعم الرجـل أسيـد بن حضيـر، نعم الرجل ثابت بـن قيس بن شماس، نعـم الرجل معاذ بن عمرو بن الجموح»[٥].

تنبيه: في الترمذي من حديث أسيد بن حضير، وليس من حديث أبي هريرة.

قلـت: أخرجه أحمد[٦]، والترمـذي[٧] عن قتيبة ثنا عبد العزيز عـن سُهيل عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً، وهم من رجال مسلم؛ أخرج مسلم بهذا الإسناد بتمامه أكثر من حديث[٨].

وأمـا عبد العزيز، وهو ابـن محمَّد الدراوردي، فهو متكلم فيه، وقـد عرفنا حاله آنفاً بحيث يظهـر من كلام الأئمة أن فيـه ضعفاً ينجبر بالمتابعة، ولكن البـزار[٩] أخرجه عن أحمد بن أبان عن عبد العزيز به مرفوعاً، وفيه: «نعم الرجل أبو بَكْر نعم الرجل عمر بن الخطاب نعم الرجل أبو

---

(١) ينظر مثلا: صحيح مسلم (٢/٦٣٨،رقم٩٢٧)، و(٢/١٠٤٢رقم١٣٦٥)، و(٢/١١٠٥رقم١٤٧٩)، و(٣/١٤٠٣،رقم١٧٧٩)، و(٣ / ١٤١١،رقم١٧٨٤)، و(٣/١٥٠٦رقم١٨٩٤)، و(٣/١٥٩١،رقم٢٠٠٨).

(٢) صحيح مسلم (٤ / ١٨٢٧رقم٢٣٥٣).

(٣) قلت: وهو في أخبار مكة للأزرقي (٢/ ٥٨) قال: حدثني جدي، قال: حدثنا سفيان، عن ابن طاوس، عن أبيه، أن النبيﷺ، أفاض في نسائه ليلا وطاف على راحلته يستلم الركن بمحجنه، ويقبل طرف المحجن، ثم أتى زمزم فقال: «انزعوا، فلولا أن تغلبوا عليها لنزعت» ، فقال العباس رضي الله عنه: إن يفعل فربما فعلت، فداك أبي وأمي، ثم أمر بدلو، فنزع له منها، فشرب فمضمض، ثم مج في الدلو، وأمر به فأهريق في زمزم، ثم أتى السقاية، فقال: «اسقوني من النبيذ» فقال عباس: يا رسول الله، إن هذا شراب قد مغث، وثفل، وخاضته الأيدي، ووقع فيه الذباب وفي البيت شراب هو أصفى منه، قال منه فاسقني، يقول ذلك ثلاث مرات، وأعاد النبي ﷺ، قوله ثلاث مرات» كل ذلك يقول: «منه فاسقني»، فسقاه منه فشرب، قال ابن طاوس: فكان أبي يقول: هو من تمام الحج.

(٤) البداية والنهاية (٥ / ٣٦٣).

(٥) قال المناوي : « غريب» كشف المناهج والتناقيح (٥/ ٣٤٠)

(٦) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٤١٩،رقم٩٤٢١).

(٧) سنن الترمذي (٥ / ٦٦٦رقم٣٧٩٥).

(٨) ينظر مثلاً: صحيح مسلم (١ / ٣١٠رقم٤١٥)، (١ / ٣٢٦، رقم٤٤٠)، و(٢ / ٦٨٠،رقم٩٨٧).

(٩) مسند البزار (١٦ / ٣٤،رقم٩٠٦٧).

عبيدة بن الجراح نعم الرجل معاذ بن عمرو بن الجموح نعم الرجل ثابت بن قيس بن شماس».

وقال: «وهذا الحديثُ لاَ نَعْلَمُ رَوَاهُ عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا عبد العزيز بن محمَّد».

قلت: بل رواه عن سهيل به عبدُ العزيز بن أبي حازم أيضاً؛ أخرجه النسائي[1] عن عبيد الله بن سعيد قال: أنا عبد الرحمن قال: أنا عبد العزيز بن أبي حازم عن سهيل به مرفوعاً، ولفظه: «نعم الرجل أبو بكر نعم الرجل عمر نعم الرجل أبو عبيدة بن الجراح نعم الرجل ثابت بن قيس نعم الرجل معاذ بن عمرو بن الجموح نعم الرجل معاذ بن جبل نعم الرجل سهل بن بيضاء».

كما أخرجه ابن حبان[2] عن محمَّد بن إسحاق الثقفي، حدثنا محمَّد بن عبيد المحاربي، حدثنا عبد العزيز بن أبي حازم، عن سهيل به مرفوعاً، ولفظه: «نعم الرجل أبو بكر نعم الرجل عمر نعم الرجل أبو عبيدة بن الجراح نعم الرجل أسيد بن حضير نعم الرجل ثابت بن قيس بن شماس نعم الرجل معاذ بن عمرو بن الجموح بئس الرجل فلان وفلان». سماهم رسول الله ﷺ، ولم يسمهم لنا سهيل.

وهذه متابعة قوية؛ عبد العزيز بن أبي حازم ثقة، من رجال البخاري ومسلم، والإسناد إليه صحيح.

وأخرجه بلفظ الترمذي الحاكم[3] من طريق ابن أبي حازم به مرفوعاً، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

قلت: وإسناده حسن.

وأخرجه الحاكم[4] أيضاً من طريق ابن أبي حازم به مرفوعاً بنحو لفظ ابن حبان، وقال: صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي.

قلت: وإسناده صحيح.

ولكن رواه أبو معاوية، عن سُهيل، عن أبيه مرسلاً، أخرجه ابن أبي شيبة[5].

قال ابن كثير[6]:

٢٧. قال الإمام أحمد: حدثنا أبو معاوية، ثنا الأعمش، عن أبي سفيان وهو طلحة بن نافع عن أنس قال: «جاء جبريل إلى رسول الله ﷺ ذات يوم، وهو جالس حزين قد خضب

(١) سنن النسائي الكبرى (٥ / ٦٤،رقم٨٢٣٠).
(٢) صحيح ابن حبان (١٥ / ٤٥٩، رقم٦٩٩٧).
(٣) المستدرك على الصحيحين (٣ / ٣٠٠رقم٥١٦٦).
(٤) المستدرك على الصحيحين (٣ / ٢٥٩،رقم٥٠٣١).
(٥) مصنف ابن أبي شيبة (١٢ / ١١،رقم٣٢٦٠٧).
(٦) البداية والنهاية (٦ / ١٣٥).

بالدمـاء مـن ضربة بعض أهل مكة، قال: فقال له: مالـك ؟ فقال: فعل بي هؤلاء وفعلوا، قـال: فقـال له جبريل: أتحب أن أريك آية؟ قال: فقـال: نعم، قال: فنظر إلى شجرة من وراء الـوادي فقال: ادع تلك الشجرة، فدعاها قال: فجاءت تمشي حتى قامت بين يديه، فقال: مرها فلترجع فأمرها فرجعت إلى مكانها، فقال رسول الله ﷺ: حسبي».

وهذا إسناد على شرط مسلم، ولم يروه إلا ابن ماجه عن محمَّد بن طريف، عن أبي معاوية. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: أخرجه أحمد[١] عن أبي معاوية، وابن ماجه[٢] عن محمَّد بن طريف، عن أبي معاوية، والفاكهي[٣] عن عَبْد اللهِ بْن هَاشِمٍ، عن أَبُي مُعَاوِيَةَ به.

وسبق الكلام على هذا الإسناد[٤]؛ رجاله رجال مسلم، وقد أخرج مسلم عن أبي معاوية، عن الأعمش، عن أبي سفيان أحاديث كثيرة، ولكن لم يخرج عن أبي سفيان عن أنس شيئاً.

وقال البوصيري : « هذا إسناد صحيح إن كان أبو سفيان واسمه طلحة بن نافع سمع من جابر وقد تقدم هذا الحديث في كتاب الطب»[٥]

قال ابن كثير[٦]:

٢٨. قـال الحافظ أبو بكر البزار في «مسنده»: ثنا هُدْبـة، ثنا حمَّاد، عن ثابت، عن أنس عن النبـي ﷺ «أنـه كان يخطب إلى جذع نخلة، فلما اتخذ المنبـر تحوَّل إليه، فحنَّ، فجاء رسول الله ﷺ حتى احتضنه فسكن، وقال: لو لم أحتضنه لَحَنَّ إلى يوم القيامة».

وهكذا رواه ابن ماجه عن أبي بكر بن خلاَّد، عن بهز بن أسد، عن حمَّاد بن سلمة، عن ثابت، عن أنس، وعن حمَّاد، عن عمار بن أبي عمار، عن ابن عباس به.

وهذا إسناد على شرط مسلم. اهـ كلام ابن كثير.

قلت: «قال اللالكائي: إسناده صحيح على شرط مسلم»[٧]

قلت: أخرجه ابن ماجه[٨]، ورجاله رجال مسلم، ولكن لم يخرج بتمام هذا الإسناد شيئاً.

---

(١) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ١١٣رقم١٢١٣٣).
(٢) سنن ابن ماجه (٥ / ١٥٧،رقم٤٠٢٨).
(٣) أخبار مكة (٤ / ٢٨رقم٢٣٢٧).
(٤) في حديث رقم (١٦)
(٥) مصباح الزجاجة دار الجنان (٢/ ٢٨٧)
(٦) البداية والنهاية (٦ / ١٣٩).
(٧) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٤/ ٨٧٨) (١٤٧١)
(٨) سنن ابن ماجه (٢ / ٤١٩رقم١٤١٥).

نعم، أخرج مسلم عن بهز، عن حمَّاد، عن ثابت، عن أنس أكثر من حديث[١]، كما أخرج عن بهز، عن حمَّاد، عن ثابت[٢] دون أنس.

والحديث أخرجه أحمد، عن عفان[٣]، عن حمَّاد، عن عمار، عن ابن عباس، وعن حسن بن موسى[٤] عن حمَّاد به، وعن حمَّاد عن ثابت، عن أنس كما قال ابن ماجه، كما أخرجه الدارمي[٥] عن الحجاج بن المنهال، بهذين الإسنادين.

وكلا الإسنادين رجاله رجال مسلم.

وأخرجه البزار[٦] بالإسناد الذي ذكره ابن كثير، وأبو يعلى[٧] عن القواريري عن عبد الرحمن بن مهدي عن حمَّاد به.

وإسناد البزار وأبي يعلى كلاهما رجاله رجال مسلم.

قال البوصيري: «هذا إسناد صحيح رجاله ثقات رواه أحمد بن منيع في «مسنده» قال حدثنا أبو نصر حدثنا حمَّاد فذكره بإسناده ومتنه « جذع نخله» وقال: «تحوَّل إلى المنبر».

ورواه عبد بن حميد، والحارث بن أبي أسامة»[٨]

قال ابن كثير[٩]:

٢٩. قال الإمام أحمد: ثنا عبد الرزاق، أنا ابن جُريج وروح قال: حدثنا ابن جُريج: أخبرني أبو الزبير، أنه سمع جابر بن عبد الله يقول: «كان النبي ﷺ إذا خطب يستند إلى جذع نخلة من سواري المسجد، فلما صنع له منبره واستوى عليه، فاضطربت تلك السارية كحنين الناقة حتى سمعها أهل المسجد، حتى نزل إليها رسول الله ﷺ فاعتنقها فسكنت»، وقال روح: «فسكتت».

وهذا إسناد على شرط مسلم ولم يخرجوه. اهـ كلام ابن كثير.

---

(١) ينظر مثلا: صحيح مسلم (١ / ٦١رقم٣٣)، و(١ / ٣٤٤رقم٤٧٣)، و(١ / ٤٤٣رقم٦٤٠)، و(٢ / ٦٩٣رقم٩٩٨)، و(٢ / ٨١٢ رقم ١١٥٨).

(٢) صحيح مسلم (١ / ٤٥٨رقم٦٤٩).

(٣) مسند أحمد بن حنبل (١ / ٢٤٩رقم٢٢٣٦).

(٤) مسند أحمد بن حنبل (١ / ٢٦٦رقم٢٤٠٠).

(٥) سنن الدارمي (١ / ٤٤٢، رقم١٥٦٣، ورقم١٥٦٤).

(٦) مسند البزار (١٣ / ٣٥٥رقم٦٩٩٢).

(٧) مسند أبي يعلى (٦ / ١١٤،رقم٣٣٨٤).

(٨) مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه (٢/ ١٦)

(٩) البداية والنهاية (٦/ ١٤٢)

قلت: أخرجه أحمد[١]، كما أخرجه النسائي[٢] عن عمرو بن سواد بن الأسود، عن ابن وهب، عن ابن جريج بالإسناد السابق.

وإسناد أحمد رجاله رجال مسلم، وأخرج عن عبد الرزاق عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر[٣]، كما أخرج عن روح عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر[٤]، وأخرج عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر[٥].

وكذلك رجال النسائي رجال مسلم.

وأخرجه البغوي[٦] من طريق ابن أبي روَّاد، عن ابن جريج، وقال: «هذا حديث صحيح»

قال ابن كثير[٧]:

٣٠. قال الإمام أحمد: ثنا ابن أبي عدي، عن سليمان عن أبي نضْرة، عن جابر قال: «كان رسول الله ﷺ يقوم في أصل شجرة، أو قال: إلى جذع، ثم اتخذ منبراً قال: فحنَّ الجذع، قال جابر: حتى سمعه أهل المسجد حتى أتاه رسول الله ﷺ فمسحه فسكن، فقال بعضهم: لو لم يأته لَحَنَّ إلى يوم القيامة».

وهذا على شرط مسلم، ولم يروه إلا ابن ماجه، عن بُكير بن خلف، عن ابن أبي عدي، عن سليمان التيمي عن أبي نضرة المنذر بن مالك بن قطفة العبدي النضري عن جابر به.

قلت: أخرجه أحمد[٨]، كما أخرجه ابن ماجه[٩] عن أبي بشر بكر بن خلف بالإسناد السابق، ورجاله رجال الشيخين، إلا أبا نضْرة المنذر بن مالك، أخرج له البخاري في التعاليق[١٠]، والإمام مسلم لم يخرج بتمام هذا الإسناد. نعم، أخرج عن ابن أبي عدي عن سليمان عن أبي نضرة[١١] حديثاً ولكن ليس عن جابر.

وأما بكر بن خلف، فليس من رجال الشيخين، وإنما أخرج له البخاري في التعاليق[١٢]، وهو

---

(١) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٢٩٥رقم١٤١٧٥).
(٢) سنن النسائي (٣ / ١٠٢رقم١٣٩٦).
(٣) ينظر مثلاً: صحيح مسلم (١ / ٢١٣رقم٢٣٩).
(٤) ينظر مثلا: صحيح مسلم (١ / ١٧٧رقم١٩١)، و(١ / ١٩٠رقم٢٠١)، و(١ / ٥٢٠رقم٧٥٦).
(٥) ينظر مثلاً: صحيح مسلم (١ / ٥٢٠رقم٧٥٦).
(٦) شرح السنة للبغوي (١٣/ ٣٠٥)
(٧) البداية والنهاية (٦ / ١٤٢).
(٨) مسند أحمد بن حنبل (٣ / ٣٠٦رقم١٤٣٢١).
(٩) سنن ابن ماجه (١ / ٤٥٥رقم١٤١٧).
(١٠) تهذيب التهذيب (١٠ / ٢٦٨).
(١١) صحيح مسلم (٢ / ٧٤١رقم١٠٦٤).
(١٢) تهذيب التهذيب (١ / ٤٢١).

صدوق[١].

قال ابن كثير[٢]:

٣١. قـال أبـو بكر بن أبي شيبة: ثنا سفيان بن عيينة عن أبـي حازم قال: أتوا سهل بن سعد، فقالـوا: مـن أي شيء منبر رسول الله ﷺ فقـال: «كان رسول الله ﷺ يستند إلى جذع في المسجد يصلي إليه إذا خطب، فلما اتخذ المنبر فصعد حنَّ الجذع حتى أتاه رسول الله ﷺ فوطنه حتى سكن».

وأصل هذا الحديث في الصحيحين، وإسناده على شرطهما. اهـ كلام ابن كثير.

قلتُ: إسناد هذا الحديث الذي ساقه ابن كثير ساقه مسلم في «صحيحه»[٣]، ولم يذكر متنه، لذا قال أصل هذا الحديث في الصحيحين.

قلـت: أخرجه ابن أبي شيبة[٤]، ورجاله رجال الشيخيـن؛ أخرج البخاري[٥] ومسلم[٦] بتمام هذا الإسناد أكثر من حديث.

وأما أصل الحديث الذي أشار إليه ابن كثير، فهو ما أخرجه البخاري في موضعين مطولاً[٧] ومختصـراً[٨] عـن قتيبة بن سعيد عن يعقوب بن عبد الرحمن القـاري وعبد العزيز بن أبي حازم عن أبي حازم بن دينار.

وأخرجه مسلم[٩] عن يحيى بن يحيى وقتيبة بن سعيد كلاهما عن عبد العزيز بن أبي حازم عـن أبيه أبـي حازم بن دينار: «أن نفراً جاءوا إلى سهل بن سعد قـد تماروا في المنبر من أي عود هـو؟ فقـال: أما والله إني لأعرف من أي عـود هو ومن عمله ورأيت رسـول الله ﷺ أول يوم جلس عليـه. قـال: فقلت له: يا أبـا عباس فحدِّثنا قال: أرسل رسول الله ﷺ إلـى امرأة (قال أبو حازم: إنـه ليسميها يومئذ) انظري غلامك النجـار يعمل لي أعوادا أكلم الناس عليها، فعمل هذه الثلاث درجـات ثـم أمر بها رسـول الله ﷺ، فوضعت هذا الموضـع، فهي من طرفاء الغابـة، ولقد رأيت رسـول الله ﷺ قـام عليه فكبَّر وكبَّر النـاس وراءه، وهو على المنبر ثم رفـع فنزل القهقرى حتى سجد في أصل المنبر، ثم عاد حتى فرغ من آخر صلاته، ثم أقبل على النَّاس فقال: يا أيها الناس

---

(١) تقريب التهذيب (١ / ١٢٦).

(٢) البداية والنهاية (٦ / ١٤٢).

(٣) صحيح مسلم (١/ ٣٨٧) (٥٤٤)

(٤) مصنف ابن أبي شيبة (١١ / ٤٨٥،رقم٣٢٤٠٦).

(٥) ينظر مثلا: صحيح البخاري (١ / ٩٦،رقم٢٤٠)، و (١ / ٢٨١رقم٧٨١)، و (١ / ٤٠٣رقم١١٤٦).

(٦) ينظر مثلاً: صحيح مسلم (١ / ٣٢٦رقم٤٤١)، و(٢ / ٧٧١رقم١٠٩٨)، و(٢ / ١٠٤٠رقم١٤٢٥)، و(٣ / ١٥٠٠رقم١٨٨١).

(٧) صحيح البخاري (١ / ٣١٠رقم٨٧٥).

(٨) صحيح البخاري (٢ / ٧٣٨رقم١٩٨٨).

(٩) صحيح مسلم (١ / ٣٨٦رقم٥٤٤).

إني صنعت هذا لتأتموا بي ولتعلموا صلاتي». والسياقة لمسلم.

كما أخرجه مسلم[1] بإسناد ابن أبي شيبة أيضاً؛ قال: حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن بن محمَّد بن عبد الله بن عبد القارئ القرشي حدثني أبو حازم أن رجالاً أتوا سهل بن سعد ح قال: وحدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب وابن أبي عمر قالوا حدثنا سفيان بن عيينة عن أبي حازم قال: أتوا سهل بن سعد فسألوه من أي شيء منبر النبي ﷺ وساقوا الحديث نحو حديث ابن أبي حازم.

قال ابن كثير[2]:

٣٢. قال عبد بن حُميد الليثي: ثنا علي بن عاصم، عن الْجُرَيْرِي، عن أبي نضرة العبدي، حدثني أبو سعيد الخدري قال: «كان رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة إلى جذع نخلة، فقال له الناس: يا رسول الله إنه قد كثر الناس يعني المسلمين وإنهم ليحبون أن يروك، فلو اتخذت منبراً تقوم عليه ليراك الناس؟ قال: نعم، من يجعل لنا هذا المنبر ؟ فقام إليه رجل فقال: أنا، قال: تجعله؟ قال: نعم، ولم يقل: إن شاء الله، قال: ما اسمك؟ قال: فلان، قال: اقْعد، فقعد ثم عاد فقال: من يجعل لنا هذا المنبر؟ فقام إليه رجل فقال: أنا، قال: تجعله، قال: نعم، ولم يقل: إن شاء الله، قال ما أسمك؟ قال: فلان، قال: اقعد، فقعد، ثم عاد فقال: من يجعل لنا هذا المنبر؟ فقام إليه رجل فقال: أنا، قال: تجعله، قال: نعم، ولم يقل: إن شاء الله، قال: ما اسمك ؟ قال: فلان، قال اقعد فقعد، ثم عاد فقال: من يجعل لنا هذا المنبر، فقام إليه رجل فقال: أنا، قال تجعله، قال نعم إن شاء الله، قال: ما اسمك؟ قال: إبراهيم، قال: اجعله، فلما كان يوم الجمعة اجتمع الناس للنبي ﷺ في آخر المسجد فلما صعد رسول الله ﷺ المنبر فاستوى عليه، فاستقبل الناس وحنَّت النَّخلة حتى أسمعتني وأنا في آخر المسجد، قال: فنزل رسول الله ﷺ عن المنبر فاعتنقها، فلم يزل حتى سكنت ثم عاد إلى المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: إن هذه النخلة إنما حنَّت شوقاً إلى رسول الله، لما فارقها فو الله لو لم أنزل إليها فأعتنقها لما سكنت إلى يوم القيامة».

وهذا إسناد على شرط مسلم، ولكن في السياق غرابة. اهـ كلام ابن كثير.

وقال الذهبي: «هذا حديث متصل الإسناد غريب»[3].

---

(١) صحيح مسلم (١ / ٣٨٦رقم٥٤٤).

(٢) البداية والنهاية (٦/ ١٤٤)

(٣) سير أعلام النبلاء (١٢ / ٢٣٨).

قلت: أخرجه عبد بن حمُيد[١]، وإسناده ليس على شرط مسلم[٢]، فإن فيه علي بن عاصم شيخ عبد بن حميد، لم يخرج له مسلم، بل هو ضعيف، بل تدل أقوال جماعة من العلماء على أنه متروك الحديث؛ قال شعبة: «لا تكتبوا عنه»[٣].

وقال يزيد بن هارون: «ما زلنا نعرفه بالكذب»[٤].

وقال الفلاس: «فيه ضعف، وكان إن شاء الله من أهل الصدق»[٥].

وقال ابن معين: «ليس بثقة»[٦]، وقال في موضع آخر: «ليس بشيء»[٧].

وكان أحمد بن حنبل سيء الرأي فيه[٨].

وقال البخاري: «يتكلمون فيه» و«أما أنَا فلا أكتبه»، ونقل عن خالد الحذاء قوله: «كذَّاب فاحذروه»[٩]، وقال البخاري أيضاً: «ليس بالقوي عندهم»[١٠].

وقال أبو حاتم: «لين الحديث يكتب حديثه ولا يحتج به»[١١].

وقال أبو زرعة: «ترك الناس حديثه إلا أن أحمد ربما ذكره»[١٢].

وقال النسائي: «ضعيف»[١٣]، «متروك الحديث»[١٤].

وقال ابن حبان: «كان ممن يخطئ ويقيم على خطئه فإذا بين له لم يرجع»، ثم قال: «والذي عندي من أمره: ترك ما انفرد به من الأخبار والاحتجاج بما وافق الثقات»[١٥].

وقال ابن حجر: «صدوق يخطئ ويصر ورمي بالتشيع»[١٦].

---

(١) المنتخب من مسند عبد بن حميد (١ / ٢٧٦رقم٨٧٣).
(٢) وقد أشار شعيب الأرناؤوط محقق سير الذهبي إلى وهم ابن كثير في هذا. يُنظر: سير أعلام النبلاء (١٢ / ٢٣٨-حاشية١).
(٣) الضعفاء للعقيلي (٣ / ٢٤٦).
(٤) الضعفاء للعقيلي (٣ / ٢٤٦).
(٥) ميزان الاعتدال (٣ / ١٣٦).
(٦) الجرح والتعديل (٦ / ١٩٨).
(٧) الضعفاء للعقيلي (٣ / ٢٤٦).
(٨) المجروحين (٢ / ١١٣).
(٩) التاريخ الأوسط (٤ / ٨٩٠).
(١٠) الضعفاء الصغير (١ / ٨٦).
(١١) الجرح والتعديل (٦ / ١٩٩).
(١٢) الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي (٢ / ٣٩٤).
(١٣) الضعفاء والمتروكين (١ / ١٧٩).
(١٤) ميزان الاعتدال (٣ / ١٣٦).
(١٥) المجروحين (٢ / ١١٣).
(١٦) تقريب التهذيب (٢ / ٤٠٣).

قال وكيع: «ما زلنا نعرفه بالخير، فخذوا الصحاح من حديثه، ودعوا الغلط».[١]

وقال أحمد: «ما صحَّ من حديث علي بن عاصم فلا بأس به»[٢]، وقال عبد الله بن أحمد: «كان أبي يحتج بهذا وكان يقول: كان يغلط ويخطئ، وكان فيه لجاج ولم يكن متهماً بالكذب»[٣]، وسئل عنه فقال: «ما له؟ يكتب حديثه، أخطأ، يترك خطأه ويكتب صوابه، قد اخطأ غيره»[٤]، وقيل ليحيى بن معين: إن أحمد بن حنبل قال: إن علي بن عاصم ثقة، قال: «لا والله ما كان علي عنده قط ثقة ولا حدَّث عنه بحرف قط، فكيف صار اليوم عنده ثقة»[٥].

وذكره العجلي في «الثقات»[٦] وقال: «كان ثقة معروفاً بالحديث، والناس يظلمونه في أحاديث يسالون أن يدعها فلم يفعل».

قلت: لعلَّ الغرابة التي أشار إليها ابن كثير هي من قبل علي بن عاصم هذا، والله أعلم.

٣٣. قال ابن كثير[٧]: «وأما تخيير الجذع كما ذكره شيخنا فليس بمتواتر، بل ولا يصح إسناده، وقد أوردته في الدلائل عن أبي بن كعب، وذكر في مسند أحمد، وسنن ابن ماجه، وعن أنس من خمس طرق إليه، صحح الترمذي إحداها، وروى ابن ماجه أخرى، وأحمد ثالثة، والبزار رابعة، وأبو نعيم خامسة. وعن جابر بن عبد الله في صحيح البخاري. من طريقين عنه، والبزار من ثالثة ورابعة، وأحمد من خامسة وسادسة، وهذه على شرط مسلم»

قلت: قول الحافظ ابن كثير: «وأحمد من خامسة وسادسة، وهذه على شرط مسلم» يحتمل عود الضمير على الطريقين، ويحتمل على الأخير، لذا سأخرجه عن الطريقين، فأخرجه أحمد[٨] عن وكيع، قال: حدثنا عبد الواحد بن أيمن، عن أبيه، عن جابر، قال: كان رسول الله ﷺ يخطب إلى جذع نخلة، قال: فقالت امرأة من الأنصار كان لها غلام نجار: يا رسول الله، إن لي غلاما نجارا، أفلا آمره أن يتخذ لك منبرا تخطب عليه؟ قال: «بلى»، قال: فاتخذ له منبرا، قال: فلما كان يوم الجمعة خطب على المنبر، قال: فأن الجذع الذي كان يقوم عليه كما يئن الصبي، فقال النبي ﷺ: «إن هذا بكى لما فقد من الذكر»

قلت: فهذا الإسناد رجاله ثقات مشهورون، ولكن لم يُخرج به مسلماً ولا حديثاً واحداً، وإنما

---

(١) ميزان الاعتدال (٣ / ١٣٥).
(٢) الجرح والتعديل (٦ / ١٩٩).
(٣) العلل ومعرفة الرجال (١ / ١٥٦).
(٤) الجرح والتعديل (٦ /١٩٨- ١٩٩).
(٥) الجرح والتعديل (٦ / ١٩٩).
(٦) الثقات (٢ / ١٥٦).
(٧) البداية والنهاية (٦/ ٣٠٧-٣٠٨)
(٨) مسند أحمد (٢٢/ ١١٧) (١٤٢٠٦)

أخرج به البخاري عن عبد الواحد بن أيمن، عن أبيه، عن جابر حديثين فقط.[١]

والثاني[٢]: قال الإمام أحمد: حدثنا محمد بن أبي عدي، عن سليمان التيمي، عن أبي نضرة، عن جابر، قال: «كان رسول الله ﷺ يقوم في أصل شجرة أو قال: إلى جذع -، ثم اتخذ منبرا»، قال: «فحنَّ الجذع»، قال جابر: «حتى سمعه أهل المسجد، حتى أتاه رسول الله ﷺ، فمسحه فسكن، فقال بعضهم: لو لم يأته لحنَّ أبدا إلى يوم القيامة «

قلتُ: وهذا الإسناد رجاله أيضا ثقات، ولكن لم يُخرج بهذا الإسناد كاملاً مسلم حديثاً واحداً، وإنما أخرج عن التيمي عن أبي نضرة عن جابر حديثاً واحدً[٣]، وعن أبي نضرة عن جابر حديثين[٤]، عن أبي نضرة، عن جابر .

قال ابن كثير[٥]:

٣٤. وقال أحمد: ثنا حمَّاد الخياط، ثنا هشام بن سعد، عن نعيم بن عبد الله المجمر، عن أبي هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ إلى سوق بني قينقاع متكئا على يدي، فطاف فيها، ثم رجع فاحتبى في المسجد وقال: أين لكاع؟ ادعوا لي لكاع، فجاء الحسن فاشتدَّ حتى وثب في حبوته، فأدخل فمه في فمه ثم قال: اللهم إني أحبه فأحبه وأحب من يحبه ثلاثا»، قال أبو هريرة: «ما رأيت الحسن إلا فاضت عيني، أو قال: دمعت عيني أو بكيت».

وهذا على شرط مسلم ولم يخرجوه. انتهى كلام ابن كثير.

---

(١) يُنظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٢/ ١٦٦)
٢٢١٥ -[خ] حديث: إنّ امرأة قالت: يا رسول الله! ألا جعل لك شيئاً تقعد عليه، فإنّ لي غلاماً نجَّاراً ... الحديث.
خ في الصلاة (٦٤: ٢) وفي البيوع (٣٢: ٢) عن خلاَّد بن يحيى وفي علامات النبوَّة (المناقب ٢٥: ١٤) عن أبي نُعيم كلاهما عن عبد الواحد بن أيمن، عن أبيه به.
وتحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٢/ ١٦٦)
٢٢١٦ -[خ] حديث: كنَّا نحفر الخندق فعرضتْ كُديةٌ شديدةٌ ... الحديث بطوله في طحنه الشعير وإصلاحه العناق ومجيئه بالمهاجرين والأنصار.
خ في المغازي [ص:١٦٧] (٣٠: ٥) عن خلاَّد بن يحيى، عن عبد الواحد بن أيمن، عن أبيه به.

(٢) مسند أحمد ط الرسالة (٢٢/ ١٨٧) (١٤٢٨٢)

(٣) يُنظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٣/ ٤٥٦)
٤٣١٨ -[م] حديث: لمَّا رجع النبيُّ ﷺ من تبوك سألوه عن الساعة، فقال: لا تأتي على الناس مائة سنة ... الحديث.
م في الفضائل (٩٩: ٧) عن أبي بكر بن أبي شيبة و (٩٩: ٧) محمد بن عبد الله بن نمير كلاهما عن أبي خالدٍ الأحمر، عنه به.
رواه سليمان التيميُّ [م]، عن أبي نضرة، عن جابر، وقد مضى (ح ٣١٠٦).

(٤) يُنظر: تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف (٢/ ٢١٤)
٢٣٧٨ -[م] حديث ما من نفس منفوسة اليوم ... الحديث. [م (في الفضائل ٩٩: ٥)] في ترجمة أبي نَضرة، عن جابر (ح٣١٠٦).
وفي صحيح مسلم (٢/ ٧٨٧)
(١١١٧) حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ عَمْرٍو الْأَشْعَثِيُّ، وَسَهْلُ بْنُ عُثْمَانَ، وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيد، وَحُسَيْنُ بْنُ حُرَيْث، كُلُّهُمْ عَنْ مَرْوَانَ، قَالَ سَعِيدٌ: أَخْبَرَنَا مَرْوَانُ بْنُ مُعَاوِيَةَ، عَنْ عَاصِم، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا نَضْرَةَ، يُحَدِّثُ عَنْ أَبِي سَعِيد الْخُدْرِيِّ، وَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللهِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمْ، قَالَا: «سَافَرْنَا مَعَ رَسُولِ اللهِ ﷺ، فَيَصُومُ الصَّائِمُ، وَيُفْطِرُ الْمُفْطِرُ، فَلَا يَعِيبُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ»

(٥) البداية والنهاية (٨/ ٣٦٨).

قلت: أخرجه أحمد[1]، وإسناده وإن كان رجاله من رجال مسلم، إلا أن هشام بن سعد، علق له البخاري، ولم يخرج له مسلم في الأصول، بل -كما قال الحاكم-: «أخرج له في الشواهد»[2].

وهشام بن سعد هذا أجمع كبار أئمة النقد على تضعيفه؛ قال ابن سعد: «كان متشيعاً، وَكَانَ كَثِيرَ الْحَدِيثِ يُسْتَضْعَفُ»[3]، وذُكِرَ لأحمد هشامُ بن سعد فلم يرضه، وقال: «ليس بمحكم الحديث». وقال: «وكان يحيى لا يروي عنه»[4].

وقال ابن معين: «فيه ضعف، وداود بن قيس أحب إلى منه»، وقال أيضا: «ليس بذلك القوي»[5]. وقال أيضاً: «ليس بشيء»[6]، وقال مرة: «هو صالح ليس بمتروك الحديث»[7].

وقال أيضاً: «ضعيف حديثه مختلط»[8].

وقال أبو حاتم: «يكتب حديثه ولا يحتج به، هو ومحمَّد بن إسحاق عندي واحد».

وقال أبو زرعة: «شيخ محله الصدق، وكذلك محمَّد بن إسحاق، هو هكذا عندي، وهشام أحب إلي من محمَّد بن إسحاق»[9]. وروى البرذعي عنه أنه قال: «واهي الحديث»[10].

وقال الخليلي: «أنكر الحفاظ حديثه في المواقع في رمضان»[11].

وقال النسائي: «ضعيف»[12]، وقال مرة: «ليس بالقوي»[13].

وذكره يعقوب الفسوي في الضعفاء[14].

وقال ابن حبان: «كان ممن يقلِّب الأسانيد، وهو لا يفهم، ويسند الموقوفات من حيث لا يعلم، فلما كثر مخالفته الأثبات فيما يروي عن الثقات بطل الاحتجاج به، وإن اعتبر بما وافق الثقات من حديثه فلا ضير»[15].

---

(١) مسند أحمد بن حنبل (٢ / ٥٣٢رقم١٠٩٠٤).
(٢) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(٣) الطبقات الكبرى (٩ / ٤٤٦).
(٤) الضعفاء للعقيلي (٤ / ٣٤١).
(٥) معرفة الرجال لابن معين (١ / ٧٠)، والعلل ومعرفة الرجال (٢ / ٥٠٧)، والضعفاء للعقيلي (٤ / ٣٤١).
(٦) الكامل في ضعفاء الرجال (٧ / ١٠٨).
(٧) تاريخ ابن أبي خيثمة (٤ / ٣٣٥).
(٨) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(٩) الجرح والتعديل (٩ / ٦٢).
(١٠) الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي (٢ / ٣٩١).
(١١) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(١٢) الضعفاء والمتروكين للنسائي (١ / ٢٤٢).
(١٣) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(١٤) المعرفة والتاريخ (٣ / ٣٦٧، ملحق الرجال)، وتهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(١٥) المجروحين (٣ / ٨٩).

وقال ابن عدي: «ومع ضعفه يكتب حديثه»[١].

وقال الدارقطني: «سؤالات ابن بكير، وفي حفظه شيء؛ يجتنب من حديثه ما خالفه الحفاظ فيه»[٢].

وذكره ابن عبد البر في باب من نسب إلى الضعف ممن يكتب حديثه[٣].

وقال ابن الملقن: «ضَعِيف»[٤].

وقال ابن حجر: «صدوق له أوهام ورمي بالتشيع»[٥]. وقال أيضاً: «هو غير ضابط»[٦].

والذين حسنوا فيه القول:

قال علي بن المديني: «صالح وليس بالقوي»[٧]. وقال الساجي: «صدوق»[٨].

وقال العجلي: «جائز الحديث وهو حسن الحديث»[٩]، ووافقه الذهبي، فقال: حسن الحديث.[١٠].

وقال أبو داود: «هو أثبت الناس في زيد بن أسلم»[١١]، والحديث الذي صحَّح له الدارقطنى، إنما هو عن زيد بن أسلم[١٢]، ومن هنا قال الشيخ مقبل الوادعي: «هشام بن سعد مختلف فيه، والرَّاجح أنه لا يحتجُّ به إلا إذا روى عن زيد بن أسلم»[١٣].

وقال ابن حجر: «قد ضُعِّف من قبل حفظه، وأخرج له مسلم، فحديثه في رتبة الحسن»[١٤]، وكذلك قال الأمير الصنعاني[١٥]، ويظهر من صنيع الألباني أنه حسن الحديث عنده[١٦].

---

(١) الكامل في ضعفاء الرجال (٧ / ١١٠).
(٢) سؤالات ابن بكير للدارقطني (ص ٢).
(٣) تهذيب التهذيب محقق (١١ / ٣٨).
(٤) البدر المنير(١ / ٤٦٣).
(٥) تقريب التهذيب (٢ / ٥٧٢).
(٦) فتح الباري (١ / ٣٥٩).
(٧) سؤالات ابن أبي شيبة لعلي بن المديني (١ / ١٠٢).
(٨) تهذيب التهذيب (١١ / ٣٨).
(٩) الثقات (٢ / ٣٢٨).
(١٠) الكاشف (٢ / ٣٣٦).
(١١) ميزان الاعتدال (٤ / ٢٩٩).
(١٢) سنن الدارقطني (١ / ٥٠رقم٨٥).
(١٣) نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة (ص ٢١٤).
(١٤) النكت على كتاب ابن الصلاح (١ / ٤٦٤).
(١٥) يُنظر: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار (١ / ١٧٣).
(١٦) يُنظر: السلسلة الضعيفة (١٣ / ٧٩٩).

قال ابن كثير[1]:

٣٥. وقال الترمذي: عن أبي الزبير عن جابر قال: «دخلت على رسول الله r، وهو حامل الحسن والحسين على ظهره، وهو يمشي بهما على أربع، فقلت: نعم الحمل حملكما فقال: ونعم العدلان هما»، على شرط مسلم ولم يخرجوه.

قلت: في هذا نظر، من وجهين:

الوجه الأول: أن هذا الحديث لم أجده في سنن الترمذي المطبوع.

الوجه الثاني: أنه ليس إسناده على شرط مسلم؛ بل هو مما تفرَّد به أبو شهاب مسروح، بل عُرف بهذا الحديث؛ قال فيه ابن حبان: «شيخ يروي عن الثوري ما لا يتابع عليه، روى عنه يزيد بن موهب، لا يجوز الاحتجاج بخبره لمخالفته الاثبات في كل ما يروي»[2].

وقال النسائي عن هذا الحديث: «هذا حديث منكر، يشبه أن يكون باطلاً»[3].

قد دَرَس الشيخ الألباني هذا الحديث دراسة مفصلة، حيث قال: منكر جداً بهذا السياق.

أخرجه العقيلي في «الضعفاء» (٢٤٧/٤)، والرامهرمزي في «الأمثال» (٩٨/٢٠١)، وابن عدي في «الكامل» (٢٥٩/٥)، والطبراني في «المعجم الكبير» (٢٦٢١/٤٦/٣)، وابن حبان في «الضعفاء» (١٩/٣)، وابن الجوزي في «العلل» (١/٢٥٤-٢٥٥ ٩، وكذا الدولابي في «الكني» (٦/٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق» (٤/٥١١-٥١٢) من طريق مسروح أبي شهاب عن سفيان الثوري عن أبي الزبير عن جابر قال: فذكره.

وقال العقيلي: مسروح لا يتابع على حديثه، ولا يعرف إلا به، وقد روي بإسناد أصلح من هذا، وبخلاف هذا اللفظ.

وقال ابن حبان: يروي عن الثوري ما لا يتابع عليه، لا يجوز الاحتجاج بخبره، لمخالفته الأثبات في كل ما يرويه.

وقال الدولابي: قال أبو عبد الرحمن النسائي: هذا الحديث منكر، يشبه أن يكون باطلا.

وقال ابن أبي حاتم (٤/١/٤٢٤): سألتُ أبي عنه، وعرضت عليه بعض حديثه؟ فقال: لا أعرفه» وقال: يحتاج أن يتوب إلى الله عز وجل من حديث باطل رواه عن الثوري.» إي والله، هذا هو الحق: أن كل من روى حديثا يعلم أنه غير صحيح فعليه التوبة أو يهتكه.

وأفاد الحافظ العسقلاني في «اللسان « أن أبا حاتم يعني هذا الحديث. ونقل عن ابن عدي أنه قال في (مسرح) هذا: مجهول.

---

(١) البداية والنهاية (٨/ ٤٠)

(٢) المجروحين (٣ / ١٩).

(٣) الكنى والأسماء للدولابي (٤ / ١٤٥).

وعليــه يدل كلام العقيلي وأبــي حاتم، فقول الذهبي في «السيــر» (٢٥٦/٣) عقب الحديث: مسروح لين «، ونحوه قول الهيثمي (١٨٢/٩): ضعيف «! فهو غير منسجم مع كلامهما. فتأمل.

وقــول العقيلــي المتقدم: وقــد روي بإسناد أصلح . . . « يشير إلــى حديث عمر أو غيره بلفظ آخــر نحوه بلفــظ: «على عاتقي النبي صلى الله عليه وسلم». ليس فيه التشبيه المنكر. وقد خرجته في «الصحيحة» (٣٣٢٠) محسناً إياه لطرفه.

(تنبيهــات): أحدهما: لفظ الحديث فــي كل المصادر المتقدمة: «الجمل جملكما» بالجيم- في اللفظين، إلا في «كامل « ابن عدي، فهما فيه -بالحاء المهملة-! وكذلك وقع في تاريخ ابن كثير « البدايــة» (٣٦/٨- السعــادة)، فإن طابعها لــم يتشبع بما تشبع به طابــع «الكامل « بقوله: مزينا الوجــه الأول به: تحقيق الدكتــور فلان، ودققها على المخطوطات فلان خريــج جامعة أم القرى»! هــذا في الطبعة الثالثة التي إليها العزو، وأمــا الطبعة الأولى منه فكانت العبارة فيه هكذا: تحقيق وضبــط ومراجعة لجنة من المختصيــن بإشراف الناشر»! بدعة ابتداعها بعض الناشرين ترويجا للبضاعة وزرها أول من ابتدعها.

والآخــر: أنَّ الحديــث وقع في «التاريخ « معزوا للترمذي عــن أبي الزبير عن جابر. وهو خطأ فاحش لعلــه من الطابع أو الناسخ. وأفحش منه قوله عقبه: على شرط مسلم، ولم يخرجوه «! فقد عرفــت أنــه تفرد به مسروح، وأنه مع جهالته ليس من رجــال مسلم. نعم عند الترمذي حديث ابن عباس بلفظ: ونعم الراكب هو.

وسأذكــره إن شــاء الله في الموضع المشار إليــه من « الصحيحة «، وقد عــزاه في «التاريخ « لأبــي يعلــى، وسبقه إلى ذلــك ابن عساكر، ولم أره فــي «المسند « المطبوع لأبــي يعلى، ولا عزاه إليــه الهيثمــي وغيره، وإنما عند أبي يعلى في «المسند الكبيــر « حديث عمر المشار إليه آنفاً، ولله سبحانه وتعالى أعلم.[1] انتهى كلام الألباني.

(١) السلسلة الضعيفة ١٧٦/٦

الخاتمة

تبيَّن بعد جمع الأحاديث التي قال فيها الحافظ ابن كثير في سفره العظيم» البداية والنهاية «: «صحيح على شرط مسلم» ما يلي:

١. أن عدد الأحاديث (٣٥) حديثاً.

٢. أنه أصاب الواقع فيها إلا في ثلاثة أحاديث وهي رقم (٤-٥-٣٣)، هذا على اعتبار بعض رجال الإسناد، أما لو كان على غالب رجال الإسناد، فأكثر من هذا، وإذا كان على الإسناد كاملا فأكثر وأكثر.

٣. سعة إطلاع الحافظ ابن كثير.

٤. أن عدد هذه الأحاديث (٣٥) حديثاً لم يقيدها الحافظ ابن كثير بكتاب معين، وإنما كانت من مصادر السنة المختلفة.

٥. استحضار الحافظ ابن كثير لشروط الأئمة في كتبهم حين يقرأ ويكتب.

٦. أنه هذه العبارة: «إسناده صحيح على شرط مسلم، يطلقها الحافظ ابن كثير، ويريد بها:

- تارة الإسناد كله.
- وتارة غالب رجال الإسناد ما عدا رجل أو رجلين.
- وتارة يكون رجاله أو بعضهم أخرج لهم مسلم في الشواهد، وهذه منه جملة غير قليلة، مما يدفع إلى التأمل فيها، وأن التعقب عليه فيه نظر.
- وأن بعض متون تلك الأحاديث فيها غرابة.
- كما أن كثيراً من الأحاديث التي أطلق عليها الحافظ ابن كثير تلك العبارة، قد سبقه علماء إلى حكمه ولم يطلع الحافظ ابن كثير عليها، ووافقه من جاء بعده، مما يدل على إصابته فيها.

فرحمه الله رحمة واسعة ورحم علماء المسلمين أجمعين، وألحقنا بهم في مستقر رحمته آمين.

وصلى الله وسلم على نبينا محمَّد وعلى آله وصحبه.

فهرس المصادر

الأحاديث المختارة، ضياء الدين المقدسي، عبد الملك بن دهيش، دار خضر للطباعة – لبنان، الثالثة، ١٤٢٠ هـ ٢٠٠٠م.

أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، الفاكهي، عبد الملك دهيش، دار خضر، الثانية، ١٤١٤

أخبار مكة وما جاء فيها أبو الوليد الأزرقي (المتوفى: ٢٥٠هـ).

الأدب المفرد، محمَّد بن إسماعيل البخاري، محمَّد فؤاد / دار البشائر الإسلامية، الثالثة، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

إنباء الغمر، ابن حجر، حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ١٣٨٩هـ.

الأنوار الكاشفة»، عبد الرحمن المعلمي المطبعة السلفية (١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦م).

الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، ابن المنذر، صغير أحمد، دار طيبة، الأولى ١٤٠٥ هـ، ١٩٨٥ م

الباعث الحثيث، ابن كثير القرشي الدمشقي دار الفكر.

البداية والنهاية، ابن كثير: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، الأولى ١٤٠٨، هـ ١٩٨٨ م

بدائع الزهور، محمَّد بن إياس الحنفي، محمَّد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الثانية، عام ١٤٠٣هـ.

البدر الطالع، محمَّد بن علي الشوكاني اليمني دار المعرفة –.

بغية الوعاة، السيوطي، محمَّد أبو الفضل، المكتبة العصرية، لبنان، صيدا.

التاريخ الأوسط»، البخاري، تيسير بن سعد/ دار الرشد الأولى، (١٤٢٦هـ- ٢٠٠٥) م.

التاريخ الصغير، البخاري/ محمود إبراهيم زايد، فهرس أحاديثه يوسف المرعشي/ دار المعرفة-.

التاريخ الكبير المعروف بتاريخ ابن أبي خيثمة السفر الثاني، صلاح بن فتحي هلال، الفاروق الحديثة، الأولى، ١٤٢٧ هـ ٢٠٠٦ م

التاريخ الكبير، البخاري/ الشيخ عبد الرحمن المعلمي، دار الكتب العلمية.

تاريخ بغداد، الخطيب، بشار عواد، دار الغرب الإسلامي الأولى، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢ م.

تحفة الأشراف»، المزي، عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي ط٢/ (١٤٠٣هـ).

تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف جمال الدين الزيلعي، عبد الله السعد، دار ابن خزيمة الأولى، ١٤١٤هـ

تذكرة الحفاظ»، أبو عبد الله شمس الدين محمَّد الذهبي/ دار الكتب العلمية.

الترغيب والترهيب، المنذري، إبراهيم شمس الدِّين، دار الكتب العلمية، الأولى (١٤١٧هـ).
تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، سامي بن محمَّد سلامة، دار طيبة، الثانية ١٤٢٠هـ ١٩٩٩ م.
تقريب التهذيب»، ابن حجر العسقلاني، محمَّد عوامة، دار الرشيد، ط١/ (١٤٠٦هـ).
تهذيب التهذيب»، ابن حجر العسقلاني حيدر آباد، دار صادر -، (١٣٢٥هـ).
تهذيب الكمال، المزي/ تحقيق د٠ بشار عواد معروف/ مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى.
توضيح الأفكار، محمَّد الصنعاني، دار الكتب العلمية، الأولى ١٤١٧هـ.
الثقات، أبو حاتم بن حبان، السيد شرف الدين أحمد/دار الفكر، الأولى، ١٣٩٥هـ ١٩٧٥م.
الجامع الصحيح فِيمَا كَانَ عَلى شَرطِ الشَّيْخَيْنِ أو أَحَدِهِمَا وَلم يُخَرِّجَاهُ، يوسف بن جودة، دار قباء، الأولى، ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م الثانية، ١٤١٩ هـ ١٩٩٨ م
الجامع الصحيح وأيامه»، البخاري/ محمَّد زهير الناصر/ دار طوق النجاة، الطبعة الأولى.
الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، مجلس دائرة المعارف العثمانية دار إحياء التراث العربي، الأولى، ١٢٧١ هـ ١٩٥٢م.
الجوهر النقي على سنن البيهقي، ابن التركماني (المتوفى: ٧٥٠هـ)، دار الفكر
حلية الأولياء، أبو نعيم، دار الكتاب العربي، ط٤/ (١٤٠٥هـ).
الدر المنثور، عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر.
الدرر الكامنة، ابن حجر، محمَّد ضان، مجلس دائرة المعارف، الثانية، ١٣٩٢هـ.
السلسلة الصحيحة، للشيخ الألباني، مكتبة المعارف، ط١/١٤٢٥هـ.
السلسلة الضعيفة، للشيخ الألباني، مكتبة المعارف، ط١/ (١٤١٥هـ).
السنن «المجتبى من السنن»، النسائي، عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ط٢/ (١٤٠٦هـ).
سنن ابن ماجه، محمَّد بن يزيد أبو عبد الله القزويني/ دار الفكر.
سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث تحقيق محمَّد محيي الدين / دار الفكر.
سنن الدارمي، أبو محمَّد عبد الله الدارمي، فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي الأولى، ١٤٠٧هـ.
السنن الكبرى، البيهقي، محمَّد عطا، دار الكتب العلمية، الثالثة، ١٤٢٤ هـ ٢٠٠٣م.
السنن الكبرى، النسائي/سيد كسروي حسن/ دار الكتب العلمية الأولى، (١٤١١هـ- ١٩٩١) م.
السنن: علي بن عمر الدارقطني، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط١/ (١٤٢٤هـ).

سؤالات محمَّد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني، موفق عبد القادر، مكتبة المعارف، الأولى، ١٤٠٤

سير أعلام النبلاء الذهبي، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط٩/ (١٤١٣هـ).

شذرات الذهب، ابن العماد، محمود الأرناؤوط، دار ابن كثير، الأولى، ١٤٠٦ هـ.

شعب الإيمان: أبو بكر البيهقي، عبد العلي حامد. مكتبة الرشد، الأولى، ١٤٢٣ هـ ٢٠٠٣ م

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان»، شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة -، ط٢/ (١٤١٤هـ).

صحيح ابن خزيمة، محمَّد بن إسحاق محمَّد الأعظمي/ المكتب الإسلامي، ١٣٩٠ – ١٩٧٠.

صحيح أبي داود، الألباني، مؤسسة غراس الكويت، ط١/ (١٤٢٣هـ).

صحيح الجامع الصغير، لمحمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط٢/ (١٤٠٦هـ).

الصحيح المسند مما ليس في الصحيحين، مقبل الوادعي دار الآثار، الرابعة، ١٤٢٨ هـ ٢٠٠٧

صحيح سنن الترمذي، لمحمَّد ناصر الدِّين الألباني، دار إحياء التراث العربي-. ط١/ (١٤٢٣هـ).

صحيح مسلم، ت ٢٦١، دار النشر: دار إحياء التراث العربي -، محمَّد فؤاد عبد الباقي

الضعفاء الكبير، العقيلي، عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العليمة، ط١/ (١٤٠٤هـ).

الضعفاء وأجوبة أبي زرعة الرازي على سؤالات البرذعي. سعدي الهاشمي، لجامعة الإسلامية المدينة المنورة، ط١/ (١٤٠٢هـ).

الضعفاء والمتروكين، النسائي، محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة.

الضوء اللامع، السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة –.

طبقات الشافعية أبو بكر بن أحمد بن محمَّد تقي الدين ابن قاضي شهبة د. الحافظ عبد العليم خان دار النشر: عالم الكتب – الأولى، ١٤٠٧ هـ

طبقات الشافعية الكبرى، السبكي، محمود الطناحي، هجر، الثانية، ١٤١٣هـ.

طبقات المفسرين، الداوودي، دار الكتب العلمية.

العقوبات، ابن أبي الدنيا محمَّد خير، دار ابن حزم، الأولى، ١٤١٦ هـ ١٩٩٦ م

العلل الصغير، الترمذي، أحمد محمَّد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي

فيض القدير، المناوي، دار الكتب العلمية، ط١/ (١٤١٥هـ).

الكاشف الذهبي، تحقيق محمَّد عوامة أحمد محمَّد نمر الخطيب/ دار القبلة، الأولى.

كتاب السنة (ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، الألباني)، المكتب الإسلامي، الأولى،

١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م

كتـاب الضعفاء / محمَّد بـن إسماعيل البخاري، /المتوفى: ٢٥٦هـ) المحقق: أبو عبد الله أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس، الأولى ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥مـ.

كَشْـفُ المنَاهـجِ وَالتَّنَاقِيحِ فـي تَخْرِيجِ أَحَادِيـثِ المَصَابِيحِ؟، محمَّد بـن إبراهيم المناوي، دِرَاسَة و د. محمَّد إِسْحَاق الدار العربية للموسوعات. الأولى، ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤ م

الكنى والأسماء، الدولابي، نظر الفاريابي، دار ابن حزم، الأولى، ١٤٢١ هـ ٢٠٠٠م

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، ابن حبان تحقيق محمود إبراهيم زايد/ الطبعة الثانية ،١٤٠٢هـ.

مجمع الزوائد، الهيثمي، دار الفكر، – (١٤١٢هـ).

مختصـرُ استـدرَاك الحافِظ الذّهبي على مُستدرَك أبي عبـد اللّهِ الحَاكم، ابن الملقن، دَارُ العَاصِمَة، الأولى، ١٤١١ هـ

المستدرك على الصحيحين، الحاكم، مصطفى عطا /دار الكتب العلمية، الأولى، ١٤١١هـ.

مسند أبي داود الطيالسي، محمَّد التركي، دار هجر، ط١/ (١٤١٩ هـ).

مسند أبي يعلى الموصلي، حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق

مسند الإمام أحمد بن حنبل، شعيب الأرناؤوط وآخرون/ مؤسسة الرسالة، الثانية ١٤٢٠هـ

مسند البزار محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، ط١/ (٢٠٠٩م).

مسنـد الشاميين»، الطبراني، حمدي السلفي/ مؤسسة الرسالة -الأولى، (١٤٠٥هـ- ١٩٨٤ م).

مصباح الزجاجة، البوصيري، محمَّد المنتقى الكشناوي، الدار العربية، الثانية، ١٤٠٣هـ.

مُصنف ابن أبي شيبة»، محمَّد عوامة. دار القبلة.

المعجم الأوسط، الطبراني، طارق بن عوض الله، دار الحرمين (١٤١٥هـ).

المعجم الصَّغير، الطبراني، محمَّد شكور، المكتب الإسلامي، دار عمار ط١/(١٤٠٥هـ).

المعجم الكبير، الطبراني/ حمدي بن عبد المحيد السلفي/مكتبة ابن تيمية.

المعجم المختص بالمحدثين، للذهبي، دار الكتب العلمية.

معرفـة الرجال عن يحيى بن معين وفيه عن علي بن المديني وأبي بكر بن أبي شيبة ومحمَّد بن عبد الله بن نمير وغيرهم/ رواية أحمد بن محمَّد بن القاسم بن محرز، يحيى بن معين، محمَّد القصار، مجمع اللغة العربية- دمشق، الأولى، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

المعرفة والتاريخ، الفسوي، أكرم العمري، مؤسسة الرسالة، الثانية، ١٤٠١ هـ- ١٩٨١ م

المغني في الضعفاء، الذهبي= تحقيق الدكتور نور الدين عتر.

المقنع في علوم الحديث: ابن الملقن عبد الله الجديع، دار فواز للنشر الأولى، ١٤١٣هـ

مكارم الأخلاق»، عبد الله بن محمَّد القرشي، مجدي السيد. مكتبة القرآن القاهرة، (١٤١١ هـ).

المنتخب من مسند عبد بن حميد، مصطفى العدوي، دار بلنسية الثانية ١٤٢٣هـ ٢٠٠٢م.

المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، ابن تغري بردي محمَّد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب

الموازنة بين المتقدمين والمتأخرين في تصحيح الأحاديث وتعليلها، الدكتور حمزة المليباري، الثانية، ١٤٢٢هـ ٢٠٠١، مصدر الكتاب: ملتقى أهل الحديث.

الموضوعات، ابن الجوزي/ عبد الرحمن محمَّد / المكتبة السلفية- الأولى، (١٣٨٦هـ-١٩٦٦م).

ميزان الاعتدال في نقد الرجال، علي محمَّد البجاوي/ دار المعرفة للطباعة والنشر —.

نتائج الأفكار، ابن حجر العسقلاني، السلفي، دار ابن كثير، الثانية ١٤٢٩ هـ ٢٠٠٨ م

النجوم الزاهرة تغري بردي، وزارة الثقافة والإرشاد دار الكتب، مصر.

نشر الصحيفة في ذكر الصحيح من أقوال أئمة الجرح والتعديل في أبي حنيفة، مُقْبلُ الوادعِيُّ)

النهاية في غريب الحديث، أبو السعادات / محمود الطناحي/المكتبة العلمية

د. حامد بن مزيد بن حامد الحربي
الأستاذ المساعد بقسم الاقتصاد بكلية الأنظمة والاقتصاد بالجامعة الإسلامية

Dr. Hamed bin Mazid bin Hamed al-harbi
Assistant Professor in the Department of Economics
at the Faculty of Systems and Economics, Islamic University
hamedmazid@gmail.com

دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي

The Role of Food Security in Achieving the Objective of Preserving Life from the Perspective of Islamic Economics

المستخلص

يتناول البحث دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي.

اعتمد البحث المنهج الاستقرائي الوصفي لبيان العلاقة بين الأمن الغذائي وتحقيق مقصد حفظ النفس.

وتظهر أهمية البحث في بيان مفهوم الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي، والرابط بينهما. ويوضح البحث منظور الاقتصاد الإسلامي الشرعي الذي يحفظ الأمن الغذائي ويحقق مقصد حفظ النفس.

توصل البحث إلى أن نظرة الاقتصاد الإسلامي للأمن الغذائي نظرة شاملة مستمدة من العقيدة الإسلامية الصافية، لتحقيق المقاصد الشرعية، وخاصة مقصد حفظ النفس ومدى اهتمامه بحماية حياة الإنسان من كل ما يهددها أو يعرضها للخطر، سواء كان ذلك من اعتداءات خارجية أو أضرار ناتجة عن سلوك شخصي.

ثم بين البحث عمق العلاقة بين الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس، فلا يمكن تحقيق مقصد حفظ النفس بدون وجود أمن غذائي يكفل هذا المقصد، فحفظ النفس يتطلب تلبية احتياجات الإنسان الأساسية، لضمان بقاءه على قيد الحياة بصحة وسلامة، وتوفير الغذاء الكافي والمناسب يعتبر جزءًا لا يتجزأ من هذا المقصد.

كذلك حـث الاقتصاد الإسلامي على الاعتدال والتوازن في استغلال الموارد الطبيعية، وفي استهلاكهـا، لتحقيـق الاستدامة للأمن الغذائي، و بيـان الأسباب والحلول مـن منظور الاقتصاد الإسلامي لمشكلة الأمن الغذائي وحلولها.

الكلمـات الدالَّـة : الأمن الغذائـي، مقصد حفظ النفـس، الاقتصاد الإسلامـي، المقاصد الشرعية.

ABSTRACT

This research addresses the role of food security in achieving the objective of preserving life from the perspective of Islamic economics. The study employs a descriptive inductive approach to elucidate the relationship between food security and the preservation of life. The significance of this research lies in clarifying the concepts of food security and the objective of preserving life from the standpoint of Islamic economics, along with the connection between the two. The research highlights the Islamic legal perspective on food security, which safeguards it while achieving the goal of preserving life.

The study concludes that the Islamic economic view of food security is comprehensive, derived from pure Islamic belief, aimed at realizing the legal objectives, particularly the preservation of life. It emphasizes the importance of protecting human life from all threats, whether from external aggressions or damages resulting from personal behavior.

Furthermore, the research illustrates the profound relationship between food security and the objective of preserving life; it is impossible to achieve the goal of preserving life without ensuring food security that supports this aim. The preservation of life requires meeting the basic needs of individuals to ensure their survival in health and safety, with the provision of sufficient and suitable food being an integral part of this objective. Additionally, Islamic economics encourages moderation and balance in the utilization of natural resources and their consumption to achieve sustainability in food security. The study also identifies the causes and solutions to food security issues from the perspective of Islamic economics.

Keywords: Food Security, Objective of Preserving Life, Islamic Economics, Legal Objectives

المقدمة

يُعَـدُّ الأمــن الغذائي من أبــرز القضايا التي تشغـل المجتمعات الإنسانيــة المعاصرة، حيث يرتبـط بالقدرة على توفيــر الغذاء الكافي والمناسب لكل فرد فــي المجتمع. هذا المفهوم يتجاوز البُعـد الاقتصادي ليتداخل مع الجوانــب الأخلاقية والشرعية، فمن منظور الاقتصاد الإسلامي لا ينظر إلى الأمن الغذائي كمسألة اقتصادية بحتة تتعلق بالإنتاج والاستهلاك، بل يُعدّ ركنًا أساسيًا لتحقيــق مقصد حفظ النفس، وهو من المقاصد الخمس الكبــرى التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها.

ولقد جاء الإسلام ليحقق الحياة الكريمة للإنسان ويحفظ وجوده واستمراره، وهو ما يتحقق عبر توفير الغذاء له أو بالمفهوم الحديث توفير الأمن الغذائي له

وفــي ظل تزايــد التحديات العالميــة، وتفاقم الأزمــات الاقتصادية، أصبحــت قضية الأمن الغذائــي أكثر إلحاحــاً لضمان حياة كريمة للبشرية، من هذا المنطلــق، تتزايد أهمية دراسة هذا الموضــوع مــن منظور الاقتصاد الإسلامي، الذي يسعى إلى تحقيــق التوازن بين الفرد والمجتمع، وبيــن الاحتياجــات والمــوارد المتاحــة، فالاقتصاد الإسلامي يقــوم على منظومــة شاملة تراعي التوزيــع العادل للموارد، والاستخدام المستدام للأرض، والتكافل الاجتماعي لضمان عدم حرمان أي فــرد مــن حقه في الغــذاء. بالإضافة إلى ذلك، تلعــب مؤسسات الزكاة والوقــف دوراً مهماً في دعم المحتاجين وضمان وصول الغذاء إلى كل أفراد المجتمع، مما يعزز من تحقيق مقصد حفظ النفس.

هــذا البحــث يسعى إلى استعراض العلاقة بين الأمــن الغذائي ومقصد حفــظ النفس من منظــور الاقتصــاد الإسلامي، حيث سيتناول الأطر التي يقوم عليها هــذا المفهوم، وبيان العلاقة بيــن الأمن الغذائي ومقصــد حفظ النفس، ثم الأسباب للمشــكلات الاقتصادية والحلول للوصول لأمن غذائي مستدام يحقق مقصد الشريعة في حفظ النفس.

مشكلة البحث:

يعــد الأمن الغذائي من القضايا المركزية التــي تمس الجوانب الحياتية الأساسية للإنسان، حيث يتأثر العالم اليوم بالتغيرات المناخية، ونقص الموارد الطبيعية، وزيادة معدلات الفقر، مما يؤثر بشكل مباشر على النفس البشرية التي جاء الشرع بحفظها وصيانتها.

فــي ظل هذه الإشكاليات، ينبع السؤال عن كيفية توظيف الاقتصاد الإسلامي وتوجيهاته في مواجهة التحديات الغذائية لتحقيق المقصد السامي الذي جاء الشارع به وهو حفظ النفس.

أهمية البحث:

- بيان مفهوم الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي.

- استعراض عام لمعنى المقاصد الشرعية ومقصد حفظ النفس بشكل خاص.
- يوضح البحث الأسلوب الشرعي في كيفية التعامل مع الغذاء بما يحفظ الأمن الغذائي ويحقق مقصد حفظ النفس.
- بيان العلاقة بين الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس.
- توضيح أسباب المشكلات الاقتصادية من منظور الاقتصاد الإسلامي والحلول الممكنة لها.
- بيان شمول الشريعة الإسلامية لكافة جوانب الحياة.

أسباب اختيار البحث:

- تعلقه بعلم الاقتصاد الإسلامي من خلال أحد ركائزه وهو الأمن الغذائي.
- في ظل الأهمية المتزايدة للأمن الغذائي والتحديات المتزايدة التي تواجهه، يتوجب الرجوع إلى تعاليم الإسلام، وبيان سبقه وتأصيله لهذه القضية.
- رغبتي في الإسهام بتطوير علم الاقتصاد الإسلامي من خلال تسليط الضوء على دور الأمن الغذائي في حفظ النفس.

الدراسات السابقة:

لم أقف على بحث فيما اطلعت عليه يتناول دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس وفق المنهجية التي اتبعتها في هذا البحث وتقسيم موضوعاته، وسأذكر هنا بعض هذه الدراسات:

١) أ.د: حفيظة حكيمي، حفظ المقاصد من حفظ النعم، تدبر في القرآن الكريم وقراءة في المقاصد، (٢٠١٩)، الجامعة الإسلامية دار العلوم، وقف ديوبند- مجمع حجة الإسلام للبحث والتحقيق.

تتناول الدراسة العلاقة بين حفظ المقاصد وحفظ النعم، تدبراً من القرآن الكريم وقراءة في المقاصد، وبيان العلاقة بينهما.

٢) د. فاطمة بنت عباس الشمري، حفظ النفس من الهلاك، جمعاً وتخريجاً ودراسة، المجلة العربية للنشر العلمي، ٢٠٢٣م، العدد الثاني والخمسون.

تناولت الدراسة الأحاديث التي ورد فيها حفظ النفس جمعاً ودراسة وتخريجاً، وذكر بعض الفوائد المتعلقة بكل حديث.

٣) د. موسى إسماعيل البسيط، الغذاء والتغذية في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للبحوث الإنسانية والاجتماعية، ٢٠٠٥، العدد السادس.

تنـاول هذا البحـث أسس التغذية في ضوء الكتاب والسنة، وتميز الإسلام في نظرته للغذاء، وبيان مقاصد الإسلام من الحلال الطيب والحرام الخبيث، وفلسفة الإسلام في ذلك.

٤) أحمـد بن علي بن أحمد الجعدلي، الأمن الغذائي: رؤية في ضوء الكتاب والسنة، المركز اليمني للدراسات الاستراتيجية، ٢٠١٣، العدد ٤٩.

يتناول هـذا البحث مفهوم الأمن الغذائي من ضوء الكتـاب والسنة، ويقارنه بالاقتصاديات الرأسماليـة والاشتراكيـة، ويبيـن أن المشكلـة الاقتصاديـة ليست فـي الموارد وإنمـا في كيفية استغلالها الاستغلال الأمثل، ويتطرق لبعض طرق الإنتاج كالزراعة والتجارة والصناعة وغيرها.

منهجية البحث:

يتبع هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي ، حيث سأقوم باستقراء النصوص من القران الكريـم والسنـة النبوية، تم وصف دور الأمن الغذائي في تحقيـق مقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي، وذلك من خلال استعراض الأدلة الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية المتعلقة بهذا الموضوع.

خطة البحث:

التمهيـد: ويشتمـل على: المقدمـة، مشكلة البحـث، وأهميته وأسباب اختيـاره، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث.

المبحـث الأول: المفاهيـم الأساسيـة للأمـن الغذائـي ومقصـد حفظ النفس مـن منظور الاقتصاد الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي.

المطلب الثاني: مفهوم مقصد حفظ النفس في الشريعة الإسلامية.

المبحث الثاني: دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية الأمن الغذائي وعلاقته بمقصد حفظ النفس.

المطلب الثاني: استدامة الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي، المشكلات والحلول.

الخاتمة، وتشتمل على أبرز النتائج.

المبحث الأول:

المفاهيم الأساسية للأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس من منظور الاقتصاد الإسلامي، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي

يدور معنى الأمن الغذائي بشكل عام حول القدرة على توفير الغذاء الكافي والآمن لجميع الأفراد بشكل مستدام، فقد عرفته منظمة الفاو بأنه وضع يتحقق عندما يتمتع جميع الناس، في جميع الأوقات، بإمكانية الحصول المادي والاقتصادي على أغذية كافية وسليمة ومغذية تلبي احتياجاتهم الغذائية وأفضلياتهم الغذائية من أجل حياة نشطة وصحية.[1]

من منظور الاقتصاد الإسلامي، يأخذ هذا المفهوم أبعادًا عقدية وأخلاقية وسلوكية نابعة من الشريعة الإسلامية السمحاء، حيث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بعقيدة المسلم وبمقاصد الشريعة الإسلامية، وبالأخص مقصد حفظ النفس، الذي يسعى الإسلام إلى تحقيقه من خلال التوجيهات الشرعية.

يُعرّف الأمن الغذائي في الاقتصاد الإسلامي بأنه الحالة التي يتحقق عندها الاكتفاء الذاتي من الغذاء محلياً، أو مدى ما يتوفر لبلد من مخزون معين من المواد الغذائية الأساسية، بحيث يستطيع اللجوء إليه عند الحاجة.[2]

يمكن أن نضيف على هذه التعاريف ضوابط وضعها الشارع الحكيم في هذا الغذاء، بحيث يكون هذا الغذاء حلالًا وطيبًا ومناسبًا للاحتياجات الصحية للفرد. كما يُفهم الأمن الغذائي في إطار الشريعة كجزء من التكليف الشرعي المرتبط بحفظ النفس، وهو أحد المقاصد الأساسية للشريعة الإسلامية، فالإسلام لا يقتصر على توفير الغذاء فقط، بل يهتم بجودته وشرعيته، ويوجب على الانسان عدم ترك الغذاء بالطريقة التي تحفظه من الهلاك.

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا﴾ (البقرة: ١٦٨)

قال ابن سعدي رحمه الله -: هذا خطاب للناس كلهم، مؤمنهم وكافرهم، فامتن عليهم بأن أمرهم أن يأكلوا من جميع ما في الأرض، من حبوب، وثمار، وفواكه، وحيوانات، حالة كونها ﴿حَلَٰلٗا﴾ أي: محللا لكم تناوله، ليس بغصب ولا سرقة، ولا محصلا بمعاملة محرمة أو على وجه محرم، أو معينا على محرم.

﴿طَيِّبٗا﴾ أي: ليس بخبيث، كالميتة والدم، ولحم الخنزير، والخبائث كلها، ففي هذه الآية،

(١) منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، الفاو. https://www.fao.org/home/ar/

(٢) منهج الإسلام في تحقيق الأمن الغذائي ومكافحة المجاعة، د. محمد الشلش، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ٢٠١٠م، العدد١٩، ص١٩٣.

دليـل علـى أن الأصل في الأعيـان الإباحة، أكلا وانتفاعـا، وأن المحرم نوعان: إمـا محرم لذاته، وهـو الخبيـث الذي هو ضد الطيب، وإما محرم لما عرض له، وهـو المحرم لتعلق حق الله، أو حق عباده به، وهو ضد الحلال، وفيه دليل على أن الأكل بقدر ما يقيم البنية واجب، يأثم تاركه لظاهر الأمر.[1]

ويستلـزم هذا ضرورة توفير الطعام الطيب والحلال كشـرط لاستمرار الحياة بشكل صحي وسليم.

كذلك جاء في القرآن الكريم مايضبط استهلاك الإنسان ويوجهه نحو الاعتدال، قال تعالى: ﴿وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْ﴾ (الأعراف: ٣١).

كمـا جاء في الحديث مايؤيد هذا المعنى، فلقد جاء عـن النبي ﷺ: «كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا من غير مخيلة ولاسرف ، فان الله يحب ان يرى نعمه على عبده».[2]

وفي الجانب الأخلاقي راعى الاقتصاد الإسلامي الجوانب الأخلاقية والمسؤولية الاجتماعية، فقـد جـاء فـي الحديث الذي رواه أنـس بن مَالك رضـي الله عنهما أن رَسُـول اللّه ﷺ قال: «مَا آمـن بـي من بَات شبعانا وجاره جَائِع إِلَى جنبه وَهُوَ يعلـم»[3]، وفي الحديث الآخر عَنْ عَبْد اللّه بْن الصّامـت، عَنْ أَبي ذَرّ رضي الله عنه، قَالَ:« إِنّ خَلِيلِي ﷺ أَوْصَانِي: إِذَا طَبَخْتَ مَرَقًا فَأَكْثِرْ مَاءَهُ، ثُمّ انْظُرْ أَهْلَ بَيْتٍ مِنْ جِيرَانِكَ، فَأَصِبْهُمْ مِنْهَا بِمَعْرُوفٍ»[4]

من هنا يتبين أن مفهوم الأمن الغذائي في الاقتصاد الاقتصاد الإسلامي يقوم على مبادئ عـدة تنظم سلوك الإنسان الاقتصـادي، بما يضمن له التوازن بين إشبـاع حاجاته والحفاظ على مـوارد الطبيعـة التي سخرهـا الله تعالى. ويُعتبر تحقيـق الأمن الغذائي عنصـراً رئيسياً من هذا التـوازن، حيـث يدعو الإسـلام إلى الحفاظ علـى الموارد الزراعيـة والحيوانيـة، وتجنب التبذير والإسراف في استهلاك الغذاء.

المطلب الثاني: مفهوم مقصد حفظ النفس في الشريعة الإسلامية.

قبـل أن نوضح مفهوم مقصد حفظ النفس لابد أن نعرف لمحة بسيطة عن مفهوم المقاصد بشـكل عام، فمما لاشك فيـه أن الشريعة الإسلامية تهدف إلى تحقيـق السعادة للإنسان في هذه

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المؤلف: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت ١٣٧٦هـ)، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م، ص٨٠.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد – وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ج ١١/ ص ٣١٢، حديث(٦٧٠٨).

(٣) رواه البزار: مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله (جـ ١ - ٩)، عادل بن سعد (جـ ١٠ - ١٧)، صبري عبد الخالق الشافعي (جـ ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م)، ج١٤/ ص٢٦، الحديث رقم ٧٤٢٩.

(٤) صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨ هـ)، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م، ج٤/ ص٢٥، الحديث رقم (٢٦٢٥).

الدنيا لتحقيق خلافة الله في أرضه، فجاءت الشريعة لتأمين مصالح الإنسان، وهي جلب المنافع لـه، ودفع المضار عنه فترشده إلى الخيـر، وتهديه سواء السبيل، وتدله على البر، وتأخذ بيده إلى الهـدى القويم، وتكشـف له المصالح الحقيقية، ثـم وضعت له الأحكام الشرعيـة لتكون له هاديًا ودليـلاً لتحقيق هـذه المقاصد والغايات، وأنزلت عليه الأصول والفـروع لإيجاد هذه الأهداف، ثم لحفظها وصيانتها وتأمينها وعدم الاعتداء عليها.

وقـد وردت الأحـكام الشرعية لجلـب المصالح للناس، ودفع المفاسد عنهـم. هذا وإن كل حكـم شرعـي إنما نزل لتأمين أحـد المصالح أو دفع أحد المفاسد، أو لتحقيـق الأمرين معًا، وما مـن مصلحة في الدنيـا والآخرة إلا وقد رعاها المشـرع، وأوجد لها الأحكام التـي تكفل إيجادها والحفـاظ عليها، ويجب التنويه إلـى أن المشرع الحكيم لم يترك مفسدة فـي الدنيا والآخرة، في العاجل والآجل إلا بيَّنها للناس وحذرهم منها، وأرشدهم إلى اجتنابها والبعد عنها.

فمقاصـد الشريعة في اصطلاح العلماء هي الغايات والأهـداف والنتائج والمعاني التي أتت بهـا الشريعـة، وأثبتتها فـي الأحكام، وسعت إلى تحقيقهـا وإيجادها والوصـول إليها في كل زمان ومكان.[1]

أمـا مقصد حفظ النفس الذي هـو موضوع بحثنا فهو ثاني المقاصـد الخمسة الكبرى التي قامت عليهـا الشريعة الإسلامية بعد مقصد حفظ الدين، يمكن تعريفه بأنه طلب الشارع الحكيم رعايـة النفس -التي هي الروح الإنسانية والجسد التابع لهـا-، وحفظها وحراستها والاعتناء بها، والسعي في جلب مصالحها ودرء الاعتداء عليها، وصيانتها بدفع كل أوجه الأذى والضر عنها.[2]

وجـاء في تعريف مقصد حفـظ النفس فقد عرفه الطاهر بن عاشـور: بصيانتها من التلف أفراداً وجماعات.[3]

قد شرع الإسلام عدة وسائل للمحافظة على النفس:

وقد جاء من القرآن الكريم والسنة مايدل على مقصد حفظ النفس، ومن هذه الأدلة:

١- الزواج، لحفظ النسل البشري ليعمر الأرض التي هو مستخلف فيها.

قـال تعالـى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾. (الروم/ ٢١)

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية للأستاذ الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، موقع جامعة أم القرى، https://uqu.edu.sa/، ص٢، (بتصرف)

(٢) مقصد حفظ النفس وأثره في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، م ٢٩ع٨ ص٣٠٣، ٢٠٢١م.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣ هـ) المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة (ت ١٤٣٣ هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر عام النشر: ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م.

جاء في تفسير هذه الآية: هذه الآية فيها عظة وتذكير بنظام الناس العام وهو نظام الازدواج وكينونة العائلة وأساس التناسل، وهو نظام عجيب جعله الله مرتكزا في الجبلة لا يشذ عنه إلا الشذاذ، وجعل للإنسان ناموس التناسل، وأن جعل تناسله بالتزاوج.[1]

٢- قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (البقرة ١٩٥)

قال ابن سعدي -رحمه الله- : والإلقاء باليد إلى التهلكة يرجع إلى أمرين: ترك ما أمر به العبد، إذا كان تركه موجبا أو مقاربا لهلاك البدن أو الروح، وفعل ما هو سبب موصل إلى تلف النفس أو الروح.[2]

٣- عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده أن رسول الله ﷺ قال: «كلوا، واشربوا، وتصدقوا، والبسوا، في غير مخيلة ولا سرف، إن الله يحب أن ترى نعمته على عبده»[3].

فهنا جاء الأمر بالاعتدال بالأكل والشرب والصدقة واللباس، من غير مخيلة ولا سرف، والأمر للوجوب.

من هذا يتبين لنا أن مفهوم حفظ النفس يدور حول حماية حياة الإنسان من كل ما يهددها أو يعرضها للخطر، سواء كان ذلك من اعتداءات خارجية أو أضرار ناتجة عن سلوك شخصي.

المبحث الثاني: دور الأمن الغذائي في تحقيق مقصد حفظ النفس، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أهمية الأمن الغذائي وعلاقته بمقصد حفظ النفس

يُعتبر الأمن الغذائي من أهم العوامل التي تُعزز استقرار المجتمعات وتحقق مصالح الأفراد، ومن منظور الاقتصاد الإسلامي يرتبط هذا المفهوم بأحد أهم مقاصد الشريعة الإسلامية، وهو مقصد حفظ النفس، فالاقتصاد الإسلامي لا ينظر إلى الأمن الغذائي من زاوية اقتصادية بحتة، بل من زاوية شاملة تشمل الجوانب العقدية والأخلاقية والمقاصدية.

وسأبين هنا بعض الجوانب التي توضح العلاقة بين الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس:-

١- الزكاة: تسهم الزكاة بشكل عام وزكاة الزروع والثمار بشكل خاص في الأمن الغذائي وتحقيق مقصد حفظ النفس.

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا

(١) التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف : محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ)، الناشر : الدار التونسية للنشر - تونس. سنة النشر: ١٩٨٤ هـ.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص٩٠.

(٣) مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد - وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م، ج ١١/ ص ٣١٢. حديث(٦٧٠٨).

أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ۚ كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ ۖ وَلَا تُسْرِفُوٓا۟ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴾ (الأنعام: ١٤١).

فعن انس بن مالك: (وآتوا حقه يوم حصاده) ، قال: الزكاة المفروضة.[1]

ومن هذا يتبين أن الزكاة من الوسائل التي يفرضها الإسلام لضمان وتحقيق الأمن الغذائي للفقراء والمحتاجين، مما يحميهم من الجوع والهلاك.

٢- تحريم الأطعمة الضارة والميتة لحفظ النفس:

الإسلام شدد على تحريم الأطعمة الضارة التي قد تسبب ضررًا للنفس، ومن ذلك الأطعمة الميتة أو المحرمة. الهدف من ذلك هو حماية النفس من الأمراض والمخاطر الصحية التي قد تنجم عن تناول هذه الأطعمة.

- قال الله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحْمُ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ﴾ (المائدة: ٣).

هذا التحريم يرتبط بحفظ النفس من الضرر الذي قد يلحق بها من خلال تناول أطعمة ضارة أو غير صالحة.

٣- الكفارات المتعلقة بالغذاء لحفظ النفس:

ورد في التشريع الإسلامي بعض الكفارات التي اشترط فيها الشارع أن تكون من الغذاء ومن تلك الكفارات:

أ- ورد في كفارة اليمين: قال الله جل وعلا: ﴿فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾ (المائدة:٨٩)

ب- كفارة الظهار: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا۟ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۚ ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ﴿٣﴾ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ۖ فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ۚ ذَٰلِكَ لِتُؤْمِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۚ وَتِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤﴾ ﴾ (المجادلة: ٣/ ٤)

ج- عن أبو هريرة ضي الله عنه قال: بينما نحن جلوس عند النبي ﷺ، إذ جاءه رجل فقال: يا رسول الله، هلكت. قال: (ما لك). قال: وقعت على امرأتي وأنا صائم، فقال رسول الله ﷺ: (هل تجد رقبة تعتقها). قال: لا. قال: (فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين). قال: لا. فقال: (فهل تجد إطعام ستين مسكينا). قال: لا. قال: فمكث النبي ﷺ. فبينا نحن على ذلك أتي النبي

(١) تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠ - ٧٧٤ هـ) المحقق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، ج٣/ ص ٣٤٨.

ﷺ بعـرق فيه تمر، والعـرق المكتل، قال: (أين السائل). فقال: أنا. قال: (خذ هذا فتصدق به). فقـال الرجل: أعلـى أفقر مني يا رسول الله؟ فوالله ما بين لابتيها، يريد الحرتين، أهل بيت أفقر من أهل بيتي. فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: (أطعمه أهلك).[1]

وهـذه الأدلـة تبين أن الشريعة الإسلاميـة تولي أهمية كبيرة للطعـام كوسيلة لحفظ النفس وتحقيق الصحة العامة للأفراد والمجتمع.

٤- تشجيع الزراعة والإنتاج الغذائي:

• قـال رسول الله ﷺ:«ما من مسلـم يغرس غرسا أو يزرع زرعا فيأكل منه طير ولا إنسان إلا كان له صدقة»[2]

هـذا الحديث يشجع على الزراعـة والإنتاج الغذائي، حيث يُعد ذلك مـن الأعمال الصالحة التي تجلب الأجر، بالإضافة إلى مساهمته في تعزيز الأمن الغذائي وتحقيقه مقصد حفظ النفس.

بهذا يتضح عمق العلاقة بين الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس، فلا يمكن تحقيق مقصد حفـظ النفس بدون وجود أمن غذائي يكفل هذا المقصد، فحفـظ النفس يتطلب تلبية احتياجات الإنسان الأساسية، لضمان بقاءه على قيد الحياة بصحة وسلامة، وتوفير الغذاء الكافي والمناسب يعتبر جزءًا لا يتجزأ من هذا المقصد.

المطلب الثاني:

استدامة الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي، المشكلات والحلول

يتناول موضوع استدامـة الأمن الغذائي من منظور الاقتصاد الإسلامي أهمية ضمان توفير الغذاء بشكل مستدام، وذلك لتحقيق التوازن بين احتياجات الأفراد والموارد المتاحة، مع الالتزام بالمبـادئ الشرعيـة والقيـم الإسلامية التي تحـث على الاعتـدال والاعتناء بالمـوارد الطبيعية. فالاقتصـاد الإسلامي يضع الأسس لتحقيق التنميـة المستدامة وحفظ حقوق الأجيال القادمة في الوصول إلى مصادر الغذاء، وذلك من خلال تطبيق مبادئه في الإنتاج والتوزيع والاستهلاك.

ويتحقق مفهوم الاستدامة من منظور الاقتصاد الإسلامي في تحقيق التوازن بين الاستخدام الفعـال للموارد الطبيعية وتلبية احتياجات الإنسـان الحالية دون إلحاق الضرر بالبيئة أو التفريط فـي حقوق الأجيال القادمـة. ويعتبر هذا المفهوم امتدادًا لرؤية الإسـلام الشاملة التي تركز على

(١) صحيح البخاري، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: (دار ابن كثير، دار اليمامة) - دمشق، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م، كتاب الصوم، باب أذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء، فتصدق عليه فليكفر، رقم الحديث ١٨٣٤، ج٢/ ص ٦٨٤.

(٢) متفق عليه، صحيح البخاري، المرجع السابق، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم الحديث ٢١٩٥، ج٢، ص ٨١٧، صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨ هـ)، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥م، كتاب المساقاة، باب فضل الزرع والغرس، رقم الحديث ١٥٥٣، ج٣، ص١٨٩.

العـدل، التكافـل، والاعتدال في استخدام المـوارد التي ترتبط بمفهـوم الاستخلاف، حيث يعتبر الإنسان خليفة الله في الأرض، ومسؤولًا عن إعمارها والمحافظة على مواردها.

قـال الله تعالـى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقـرة/ ٣٠).

وقال تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ (هود: ٦١).

فمفهـوم الاستخـلاف يشير إلـى أن الإنسان مكلـف بإعمار الأرض واستثمـار مواردها بما يتوافـق مع أوامـر الله وتوجيهاته. فالله سبحانه وتعالى جعل النـاس خلائف في الأرض ليقوم كل منهم بدوره وواجبه، والحفاظ على التوازن البيئي والاجتماعي وتحقيق العدالة. الاستخلاف يعني أن الإنسـان ليس مالكاً مطلقاً للأرض ومواردها، بل هو مسؤول عن استخدامها بحكمة وعدل بما يحقق الخير.

كذلـك من منظور الاقتصاد الإسلامـي ترتبط العقيدة والسلـوك الأخلاقي بتحقيق الأمن الغذائـي واستقـرار الحياة المعيشية. فالكفر بـالله والذنوب والمعاصي والاسـراف وعدم التوكل كلهـا أسباب للأزمات الاقتصادية ومنها الأمـن الغذائي، والايمان والتقوى والعدل جالبة للبركات والخيرات، ومن الأدلة على ذلك:

- قـال تعالـى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ (سورة الأعراف: ٩٦)

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ ٱلْقُرَىٰٓ ءَامَنُوا۟ وَٱتَّقَوْا۟ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَٰتٍ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يعنـي: المطـر مـن السمـاء والنبات من الأرض. وأصل البركـة: المواظبة على الشـيء، أي: تابعنا عليهم المطر والنبـات ورفعنـا عنهـم القحـط والجـدب، ﴿وَلَٰكِن كَذَّبُوا۟ فَأَخَذْنَٰهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ مـن الأعمال الخبيثة.[1]

- قال تعالـى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَٰقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾ وَلَقَدْ جَآءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْهُمْ فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمُ ٱلْعَذَابُ وَهُمْ ظَٰلِمُونَ ﴿١١٣﴾﴾. (النحـل : ١١٢/ ١١٣).

وهذه القرية هي مكة المشرفة التي كانت آمنة مطمئنة لا يهاج فيها أحد، وتحترمها الجاهلية الجهـلاء حتى إن أحدهم يجد قاتل أبيه وأخيه، فلا يهيجه مع شدة الحمية فيهم، والنعرة العربية فحصل لها من الأمن التام ما لم يحصل لسواها وكذلك الرزق الواسع.

---

(١) معالم التنزيل في تفسير القرآن تفسير البغوي ، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر - عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧م ، ج٣/ ص٢٦٠

كانت بلدة ليس فيها زرع ولا شجر، ولكن يسر الله لها الرزق يأتيها من كل مكان، فجاءهم رسول منهم يعرفون أمانته وصدقه، يدعوهم إلى أكمل الأمور، وينهاهم عن الأمور السيئة، فكذبوه وكفروا بنعمة الله عليهم، فأذاقهم الله ضد ما كانوا فيه، وألبسهم لباس الجوع الذي هو ضد الرغد، والخوف الذي هو ضد الأمن، وذلك بسبب صنيعهم وكفرهم وعدم شكرهم ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ ٱللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.[1]

- ولا يغفل الاقتصاد الإسلامي الأسباب الأخرى كذلك لمشكلة الأمن الغذائي، بل أنه يقر بها ويضع الحلول المناسبة لها، ومن ذلك:

١. سوء التوزيع: يشير الاقتصاد الإسلامي إلى أهمية توزيع الثروات والموارد بشكل عادل، في حين أن بعض الدول تعاني من سوء توزيع الثروات، ما يؤدي إلى تفاقم مشكلات الفقر والجوع، ووضع الاقتصاد الإسلامي أدوات لإعادة التوزيع وكحل لهذه المشكلة كالزكاة والصدقات والوقف والمواريث وغيرها.

٢- مشاكل الإنتاج الغذائي: الإسلام يشجع على العمل والكسب الحلال، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ (الملك: ١٥). هذا الأمر يشمل استغلال الأرض في الزراعة لزيادة الإنتاج، والتصنيع الغذائي، وغيرها.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «ما من مسلم يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة إلا كان له به صدقة».[2]

وبهذا يتبين أن الاقتصاد الإسلامي قد جمع في تأصيله وحلوله العوامل الروحية والمعنوية المستندة إلى النصوص الشرعية الصريحة، والعوامل المعنوية الصريحة والمستنبطة من هذه النصوص لمعالجة مشكلة الأمن الغذائي التي يتحقق بها مقصد حفظ النفس التي جاء الشرع بحفظها وصونها ورعايتها.

الخاتمة، وأبرز النتائج:

في ختام هذا البحث يتبين لنا مدى أهمية الأمن الغذائي، وأن الإسلام لا ينظر إليه من منظور اقتصادي بحت، بل يراعي الجوانب الأخلاقية والبُعد العقدي، ويؤكد على ارتباطه الوثيق وأنه من أكبر السبل إلى تحقيق مقصد حفظ النفس الذي جاء الشارع باعتباره وعده من المقاصد الشرعية الخمس الكبرى، ، ويمكن أن نبرز أفضل النتائج فيما يلي:

١. نظرة الاقتصاد الإسلامي للأمن الغذائي نظرة شاملة مستمدة من منظور عقيدته السمحاء ومبنيه على أصوله وقواعده لتحقيق أهدافه من عبادة الله عز وجل والقيام بحقوقه، ولا

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، مرجع سابق، ص ٤٥١.

(٢) متفق عليه، مرجع سابق.

يكون ذلك إلا بتحقيق مقاصد الشارع من حفظ النفس.

٢. جاء الإسلام بتحقيق مقاصد شرعية كبرى هي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض، وجعل حفظ النفس المقصد الثاني منها مؤكداً على عظم هذه النفس، و يدور هذا المقصد حول حماية حياة الإنسان من كل ما يهددها أو يعرضها للخطر، سواء كان ذلك من اعتداءات خارجية أو أضرار ناتجة عن سلوك شخصي.

٣. بيان عمق العلاقة بين الأمن الغذائي ومقصد حفظ النفس، فلا يمكن تحقيق مقصد حفظ النفس بدون وجود أمن غذائي يكفل هذا المقصد، فحفظ النفس يتطلب تلبية احتياجات الإنسان الأساسية، لضمان بقاءه على قيد الحياة بصحة وسلامة، وتوفير الغذاء الكافي والمناسب يعتبر جزءًا لا يتجزأ من هذا المقصد.

٤. حث الاقتصاد الإسلامي على الاعتدال والتوازن في استغلال الموارد الطبيعية، وفي استهلاكها، لتحقيق الاستدامة للأمن الغذائي.

٥. بيان الأسباب والحلول من منظور الاقتصاد الإسلامي، فقد جمع في تأصيله وحلوله العوامل الروحية والمعنوية المستندة إلى النصوص الشرعية الصريحة، والعوامل المعنوية الصريحة والمستنبطة لمعالجة مشكلة الأمن الغذائي التي يتحقق بها مقصد حفظ النفس التي جاء الشرع بحفظها وصونها ورعايتها.

المصادر والمراجع

١. التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، المؤلف : محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : ١٣٩٣هـ) ، الناشر : الدار التونسية للنشر- تونس، سنة النشر: ١٩٨٤هـ.

٢. تفسير القرآن العظيم، المؤلف: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (٧٠٠ ٧٧٤ هـ) ، المحقق: سامي بن محمد السلامة، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، الطبعة: الثانية، ١٤٢٠ هـ ١٩٩٩م.

٣. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المؤلف: عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (ت ١٣٧٦هـ) ، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢٠هـ -٢٠٠٠م.

٤. شرح رياض الصالحين، المؤلف: محمد بن صالح بن محمد العثيمين، الناشر: دار الوطن للنشر، الرياض، الطبعة: ١٤٢٦ هـ.

٥. صحيح البخاري، المحقق: د. مصطفى ديب البغا، الناشر: (دار ابن كثير، دار اليمامة) – دمشق، الطبعة: الخامسة، ١٤١٤ هـ ١٩٩٣م.

٦. صحيح مسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي (ت ١٣٨٨ هـ)، الناشر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، (ثم صورته دار إحياء التراث العربي ببيروت، وغيرها)، عام النشر: ١٣٧٤ هـ ١٩٥٥م.

٧. مسند الإمام أحمد بن حنبل، المحقق: شعيب الأرنؤوط- عادل مرشد – وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.

٨. مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله (جـ ١ ٩)، عادل بن سعد (جـ ١٠ ١٧)، صبري عبد الخالق الشافعي (جـ ١٨)، الناشر: مكتبة العلوم والحكم المدينة المنورة، الطبعة: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م).

٩. معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المؤلف: محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، المحقق: حققه وخرج أحاديثه محمد عبد الله النمر عثمان جمعة ضميرية سليمان مسلم الحرش، الناشر: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، ١٤١٧ هـ ١٩٩٧م.

١٠. مقاصد الشريعة الإسلامية، المؤلف: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت ١٣٩٣ هـ)، المحقق: محمد الحبيب ابن الخوجة (ت ١٤٣٣ هـ)، الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، عام النشر: ١٤٢٥ هـ ٢٠٠٤م.

١١. مقاصد الشريعة الإسلامية للأستاذ الدكتور محمد مصطفى الزحيلي، موقع جامعة أم القرى، https://uqu.edu.sa.

١٢. مقصد حفظ النفس وأثره في نظام الإجراءات الجزائية السعودي، مجلة جامعة الملك عبدالعزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٢١م. ٢٠٢١م.

١٣. منهج الإسلام في تحقيق الأمن الغذائي ومكافحة المجاعة، د. محمد الشلش، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ٢٠١٠م.

المواقع الالكترونية:

١-منظمة الأغذية والزراعة للأمم المتحدة، الفاو. https://www.fao.org/home/ar /.

د. محمّد الترك

Dr. Mohamad AL Terik

Email: mohamad.terik@jinan.edu.lb

مفهوم الفرح في القرآن الكريم

(دراسة موضوعيّة)

The cheerful in the Quran

(Objective study)

المُلخص

يتنــاول هذا البحث أهميــة الفرح في حياة الإنســان، والفرح منه المحمــود المشروع، ومنه المذمــوم المــردود، وهو حاجة نفسيــة تتفق والفطــرة البشرية، وقد يكون عن طريــق الحواس أو غيرها، وهو شعور بالسّعادة والسّرور لتحقيق أمر مرغوب فيه، يسعى لحصوله وتحقيقه.

وهــو يساهم في ترسيخ مفهــوم شمولية الإسلام من خلال اهتمامه بأحوال الإنسان الحيوية كلهــا، مما يستدعي التَّعــرف إلى أسبابه ومظاهــره وضوابطه وأنواعــه، ويختلف حكمه باختلاف أغراضه وبواعثه، واشتمل البحث على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، وقد فصّلت في هيكلية البحث.

الكلمات المفتاحيّة:

الفرح – السرور – الفرح المحمود – الفرح المذموم.

Abstract

This research explores the significance of joy in human life, distinguishing between its commendable and permissible forms and its blameworthy and rejected forms. Joy is a fundamental psychological need that aligns with human nature and can be experienced through various means, including sensory perception. It is characterized by feelings of happiness and delight that arise upon achieving a desired goal, reflecting a state of satisfaction and fulfillment.

The study underscores how joy exemplifies the comprehensive scope of Islam, which addresses all aspects of human vitality and well-being. It highlights the importance of understanding the causes, expressions,

regulations, and types of joy, noting that its evaluation in Islamic thought varies based on its purposes and motivations.

Structured into an introduction, three main sections, and a conclusion, this research delves into the multifaceted nature of joy. Each section provides a detailed examination of its various dimensions, offering insights into how joy can be experienced in alignment with Islamic principles.

Keywords:

Joy – Delight – Praiseworthy Joy – Blameworthy Joy.

المُقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصّلاة والسّلام على محمّد سيد المرسلين ﷺ، وعلى آله وصحبه أجمعين، أمّا بعد:

يسعى الإنسان إلى أن يكون فرحاً في أحواله كلها، فالفرح له أثر حيويّ في النفس الإنسانيّة، والمسلم حريص على أن يصبغ فرحته بالصبغة الشرعية، بأن يكون مشروعًا، ولا يجرح شعور الآخرين ولا يؤذيهم، وهناك فرح جُبل عليه الإنسان، ينفذ إلى قلبه من غير اختيار أو استئذان، عن طريق حواسه من مبصرات ومسموعات ومشمومات ومطعومات وملموسات، أو عن طريق روحه، وذلك باهتمامه بقيّم الجلال والجمال والكمال، فعنصر الجمال في نظام الكون وصورته لا تغيب عن أي مظهر من مظاهره، وهي توحي بالبهجة والسّرور، وكلما اتسعت مدارك الإنسان، وزاد محصوله العقلي والعلمي، كان إدراكه للأشياء أوسع وأجمع، وفرحته بها أعظم، ومن هنا أمرنا بالنظر إلى الأشياء لمعرفتها وإدراكها، لنزداد بها إيمانًا في قلوبنا، وفرحًا في نفوسنا، وشوقًا إلى لقاء ربنا، وتلك هي الفرحة الكبرى.

أسباب اختيار الموضوع:

تكمن أسباب اختياره في أمور عدة، منها:

١. إلقاء الضوء على الفرح المشروع، واتفاقه والفطرة البشرية، وأنه نعمة من نعم الله تعالى على عباده، فيجب أن يكون في محله، وبطرقه المشروعة، وتقويم الفرح بين القيّم الدّينية والقيّم الدّنيوية.

٢. التعرف إلى أسباب الفرح ومظاهره، وضوابطه، سواء أكان فرحاً محمودًا أم مذمومًا.

٣. توضيح أن الفرح منه الحسيّ والمعنوي، وأن الإنسان يفرح بالصور الجماليّة، ويستمتع بالأصوات الجميلة والمناظر البهيجة، فقد تكون صورة مكروهة عند الإنسان، ولكن المفرح لها ليس الصورة نفسها، ولكن إتقانها وإبداعها وزينتها.

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في أمور أهمها:

١. المساهمة في ترسيخ مفهوم شمولية الإسلام، من خلال اهتمامه بأحوال الإنسان الحيوية كلها.

٢. بيان أن الفرح حاجة نفسية تعبر عن ارتياح عام من حدوث أمر ما، يستوجب فرحًا بحصوله أو بآدائه، أو بالإعانة عليه، فهو يجلب الراحة النفسية والقلبيّة.

٣. يتعلق هذا الموضوع بأهم وأعزّ ما يصبو إليه الإنسان، وهو أن يكون فرحًا مطمئنًا دائمًا في يومه وغده، فيأتي من الأعمال والأقوال ما يجلب له السعادة، ولا يقتصر على مناسبات معينة.

الإشكاليّة:

إذا كان الإنسان يحب الفرح بألوانه وأنواعه، فما المراد بالفرح؟ وما أسبابه؟ وهل كل فرح يفرحه الإنسان يعدّ فرحاً مقبولاً؟ وهل للفرح ضوابط شرعية؟ وما هي دوافع الفرح وموجباته؟ ومتى نفرح؟ وهل يمكن الاستغناء عن الفرح في الحياة البشرية؟

هيكلية البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يشتمل على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: مقدمة البحث، وأسباب اختياره، وأهدافه، وإشكاليته.

المبحث الأوّل: الفرح.

المطلب الأوّل: تعريفه لغةً واصطلاحًا.

المطلب الثاني: الفرق بين الفرح والسّرور.

المطلب الثالث: النهي عن الحزن، (نقيض الفرح).

المبحث الثاني: الفرح المحمود.

المطلب الأول: فرح الشهداء.

المطلب الثاني: الفرح برؤية النبي ﷺ.

المطلب الثالث: الفرح بالنصر.

المطلب الرابع: فرح المسلم لأخيه.

المبحث الثالث: الفرح المذموم.

المطلب الأول: الفرح بالمال.

المطلب الثاني: الفرح بالدنيا.

المطلب الثالث: فرحة الأمم المكذبة بعلمهم.

المطلب الرابع: الفرح بالمكاسب الدنيويّة.

الخاتمة.

المبحث الأوّل: الفرح.

إن الإنسان بطبيعته يحب أن يفرح في أموره كلها، لذلك فهو يسعى إليه، ويختاره ويؤثره، ويحب أن يلازمه أبداً، بل يريد الانتقال من فرح إلى آخر. فما المراد بالفرح؟ وهل كل فرح يفرحه الإنسان يعدّ فرحاً حقيقياً؟

المطلب الأوّل: تعريفه لغةً واصطلاحًا.

الفرحُ لغةً:

لقد تعرض علماء اللّغة لهذا المصطلح وأسهبوا في شرح معناه وحقيقته، قال ابن السّكيت (ت: ٢٤٤هـ)، «في باب فَعُل وفَعِل بمعنى واحد، يقال: رجل فرَح، وفرِح»[١]. «ويقال: لك فُرحة إن كنت صادقًا وفَرحة»[٢].

وقال ابن فارس (ت: ٣٩٥هـ): الفاء والراء والحاء أصلان يدل أحدهما على خلاف الحزن، والآخر الأثقال: فالأول الفرح، يقال: فرح يفرح فرحاً، فهو فرِح، والمفراح: نقيض المحزان، وأما الأصل الآخر فالإفراح، وهو الإثقال»[٣].

وذكر الزَّمخشري (ت: ٥٣٨هـ) الفرح فقال: لك عندي فرحة، أي بشرى، وفلان إن مسه خير فمفراح وفرحني، وتقول: أفرحتني الدّنيا ثم أفرحتني، أي سرتني ثم غمتني»[٤].

وقال ابن الأثير (ت: ٦٠٦هـ): «وقد أفرحه يفرحه إذا أثقله، وأفرحه إذا غمّه، وحقيقته: أزلت عنه الفرح، والمثقل بالحقوق مغموم مكروب إلى أن يخرج عنها»[٥].

وتوسع ابن منظور (ت: ٧٧١هـ) فقال: «الفرح نقيض الحزن، والفرح: البطر، والمفراح: الذي يفرح كلما سره الدهر، وهو الكثير الفرح، والفرحة المسرة، والفرحة أيضاً ما تعطيه المفرح لك أو تثيبه به مكافأة له»[٦]. والمُفرّح: دواء يُفرح متناوله»[٧]، ويأتي الفرح بسياقات متعددة، تظهر عمقه وأبعاده وأهميّته.

ولفظة (فرح) فسرت في القرآن على ثلاثة أوجه:

١. البطر والمرح، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَرِحِينَ﴾ (القَصَص: ٧٦) أي: البطرين.

---

(١) ابن السكيت، إصلاح المنطق، تح: أحمد محمّد شاكر، عبد السّلام هارون، دار المعارف، مصر، ط٤، ص٩٩.

(٢) المصدر نفسه، ص١١٤.

(٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الجيل، بيروت، د-ت، مادة (فرح)، ٤٩٩/٤.

(٤) الزمخشري، أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت، ص٣٣٧.

(٥) ابن الأثير، مجد الدّين أبي السّعادات، النّهاية في غريب الحديث والأثر، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ٤٢٤/٣.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لا تاريخ، مادة فرح، ٥٤١/٢.

(٧) الرّازي، محمّد بن أبي بكر، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م، ص٢٠٨.

٢. الرضا، قال تعالى: ﴿وَفَرِحُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا﴾ (الرَّعد: ٢٦).

٣. السّرور، قال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتۡهَا رِيحٌ عَاصِفٞ﴾ (يُونُس: ٢٢)»[١].

الفرح اصطلاحاً:

يتساءل التّوحيدي (ت: ٤٠٠هـ) ما الفرح؟ فيجيب: «هو انبساط النفس من داخل إلى خارج، على المجرى الطبيعي والحزن ضد ذلك»[٢]، وعرّفه الجرجاني (ت: ٨١٦هـ): «لذة في القلب لنيل المشتهى»[٣]. وعرّفه الفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ): «انشراح الصدر بلذة عاجلة»[٤]، وعُرّف بأنه: «انفتاح القلب مما يُلتذ به»[٥]، وهذه التعريفات متقاربة وتكاد أن تكون متشابهة، فالفرح لذة ينبسط لها القلب، وينشرح لها الصدر، سواء وصلت الإنسان فجأة، أم سعى لها، فإن كل من يبشر بشيء أو يُسر أو يرضى به، يقال في حقه: فرح به، وقد يبكي الإنسان من شدة الفرح، ففي حديث الهجرة قالت السيدة عائشة رضي الله عنها: «ما شعرت قط قبل ذلك اليوم أن أحدًا يبكي من الفرح، حتى رأيت أبا بكر رضي الله عنه يومئذ يبكي»[٦].

فالفرح أمر طبيعي يحدث عند الإنسان متعةً وسرورًا، ولذة تغمر نفسه وتبشره وتسعده، فيستطير فرحًا، فيهتز لها جناحه، وتنعكس على نبضاته وأعضائه، والفرح متفاوت، وقد تفضل فرحة على فرحة أخرى، وتصور الإنسان وعقيدته، تنعكس على تصرفاته، وتجعله يؤثر فرحًا على فرح، ويفرح بفرح أكثر مما يفرح به غيره. وكل شخص يسعى للفرح، فالولد يلعب ليفرح، والمجتهد يجدُّ ليفرح، والعابد يتعبد ليفرح، والصائم يصوم ليفرح، والمتعلم يتعلم ليفرح، والسائح يسيح في الأرض ليفرح، والرياضي يبذل جهده ليفوز وليفرح، فالكل يسعى ليفرح بسعيه إن عاجلاً أو آجلاً. فالفرح مقصد من مقاصد الإنسان، وغاية من غاياته.

فهناك فرح يبقى وترقى به، وفرح تهوى به وتردى، فالكيِّس يسعى إلى فرح يوصله إلى ما يرقيه ويبقيه. ولا يندم عليه، والمؤمن يلون يومه وعمره بأفراح الطاعات لله تعالى. وهو مفعم بالسّرور بذلك. والفرح ينعكس على حياة الإنسان ظاهراً أو باطناً، قال أبو حيّان (ت: ٧٤٥هـ): إذا قوي الفرح انبسط روح القلب من داخله، ووصل إلى الأطراف ولا سيّما إلى الوجه لما بين القلب

(١) الدّامغاني، الحسين بن محمّد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنّظائر، تح: عبد العزيز سيّد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٥م، ص٣٥٢.

(٢) التَّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات، دار المدى، بيروت، ط١، ١٩٨٦م، ص٢١٦.

(٣) الجرجاني، علي بن محمّد، التّعريفات، تح: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧ه – ١٩٨٧م، ص٢١٣.

(٤) الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب، بصائر ذوي التّمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: عبد الحليم الطحاوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م، ١٧٨/٤.

(٥) المناوي، التّوقيف على مهمات التّعاريف، تح: محمّد الداية، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢٣هـ، ص٥٥٣.

(٦) ابن هشام (ت: ٢١٣هـ)، السّيرة النّبويّة، تح: عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية العباسية، مصر، ٩٣/٢.

والدمـاغ مـن التعلق الشديد، فترى الوجه مشرقًا متلألأً، وإذا قـوي الغم انحصر الرّوح إلى باطن القلب ولم يبقَ له أثر قوي في ظاهر الوجه، فيصفر الوجه ويسّود، فمن لوازم الفرح استنارة الوجه وإشراقه، ومن لوازم الغم والحزن اربداده (تغيره) واسوداده[١].

وفـي الحديـث، قوله ﷺ: «اللّه أَفْرَحُ بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ مِنْ أَحَدِكُـمْ سَقَطَ عَلَى بَعِيرِهِ وَقَدْ أَضَلهُ فِي أَرْضٍ فَـلَاةٍ»[٢]، والفـرح هنا: الرضا، وسرعة القبول، وحسن الجـزاء، وفي الحديث تصوير لسعة رحمة اللّه تعالى، وفتح باب التوبة دائمًا، وفيه دلالة بالمبادرة إلى التوبة.

قـال في الفتح: «لكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة، وهو الإقبال على الشيء المفروح به، وإحلاله المحل الأعلى، وهذا الذي يصح في حقه تعالى، فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العـرب فـي تسمية الشيء باسم ما جاوره أو ما كان منه بسبـب»[٣]، فعبّر عن عطاء الباري وواسع كرمه بالفرح.

المطلب الثاني: الفرق بين الفرح والسّرور:

كثيـرًا ما يقتـرن الفرح بالسّرور، فهل من فـرق بينهما؟ يرى الأصفهانـيّ (ت: ٥٠٢هـ) «أن السّـرور انشراح الصدر بلـذة فيها طمأنينة الصدر عاجلاً وآجلاً، وذلـك في الحقيقة لا يكون إلا إذا لـم يخـف زواله، ولا يكون إلا في القنيـات الأخروية، والفرح انشراح الصـدر بلذة عاجلة غير آجلة»[٤].

والفرق بين السّرور والفرح أن السّرور لا يكون إلا بما هو نفع أو لذة على الحقيقة، وقد يكون الفـرح بما ليس بنفع ولا لذة كفرح الصبي بالرقص والعدو والسباحة وغير ذلك مما يتعبه ويؤذيه ولا يسمى ذلك سرورًا»[٥].

ويفـرّق البقاعيّ (ت: ٨٨٥هـ) بين فرح القلب، وفرح النفس فيرى: أن فرح القلب يكون باللّه ومـا كان مقربًا إليـه، قال تعالـى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُوا۟ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ﴾ (يُونُـس: ٥٨) وهـذا الفرح من الإيمان، يثاب عليه فإن فرحه به يـدل على محبته، إذاً الفرح إنما يكـون بالظفـر بالمحبوب، واعلـم أن ابتهاجك في الآخـرة بالثواب على قدر ابتهاجـك في الدّنيا بسببـه، ومـن أنواع هذا الفرح سـرور القلب بما منَّ عليه من معاملتـه والإخلاص له والتوكل عليه والتوبـة إليـه، وأما فرح النفس فهو بما يكون من الشهوات وعاجل اللذات أعاذنا اللّه من ذلك»[٦].

---

(١) الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ط٢، ١٤١١ه-١٩٩٠م، ٥٠٤/٥.

(٢) أخرجه البخاريّ، كتاب: الدعوات، باب: التوبة، برقم (٦٣٠٩)، ص٥٣١.

(٣) العسقلانيّ، ابن حجر (ت: ٨٥٢ه)، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت، ١٠٦/١١.

(٤) الأصفهاني، الراغب، الذريعة إلى مكارم الشّريعة، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريّة، ط١، ١٣٩٣ه – ١٩٧٣م، ص١٧٦.

(٥) العسكري، أبو هلال (ت: ٣٨٢ه)، الفروق اللغوية، دار الكتب العلميّة، ١٤٠١ه -١٩٨١م، ص٢١٩.

(٦) البقاعي، إبراهيم بن عمر، كتاب سر الرّوح، مكتبة التّراث الإسلامي، مصر، ص٨٤.

وأوجز القرطبيّ عن الفرق بينهما، فقال: «الفرح في القلب، والسّرور في العين»[1].

وهناك ألفاظ ذات صلة بالفرح، تقول: وجدت فلاناً مسرورًا، محبورًا، جذلاً، مستبشرًا، وقد استخفه الفرح، واستطاره الفرح، وهزّه السّرور، ويجر ذيله فرحًا، وقد خفق فؤاده فرحاً، ورأيته يطفر (يثب) من الفرح، وقد شهق من الفرح، وكاد يطير فرحًا، وكاد يخرج من جلده فرحًا»[2]، فاللّغة العربية حافلة بالمفردات والكلمات الثرية التي تحمل الدّلالة على الفرح والسّرور والحبور.

وإن الإسلام ليشيع بيئة الفرح الحقيقي في حياة المسلمين، وهو يصل الدّنيا بالآخرة في ذلك، فالموت له رهبة في حياة الناس جميعًا، ولكن المؤمن يستقبل الموت بفرح عند موته، كما ذكر ابن القيّم (ت: ٧٥١ه): «وها هنا فرحة أعظم من هذا كله، وهي فرحته عند مفارقته الدّنيا إلى الله تعالى، إذا أرسل الله إليه الملائكة فبشروه بلقائه، وقال له ملك الموت: اخرجي أيتها الرّوح الطيبة كانت في الجسد الطيب، أبشري بروح وريحان، اخرجي راضية مرضيًا عنك ﴿يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٢٨﴾ فَٱدْخُلِى فِى عِبَٰدِى ﴿٢٩﴾ وَٱدْخُلِى جَنَّتِى ﴿٣٠﴾﴾ (الفَجر: ٢٧/ ٣٠) فلو لم يكن بين يدي التائب إلا هذه الفرحة وحدها لكان العقل يأمر بإيثارها، فكيف ومن بعدها أنواع من الفرح..»[3].

وقال الله تعالى عن وفاة المؤمنين: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٣٢﴾﴾ (النَّحل: ٣٢) «والسّلام هو الأمان»[4]، وتبقى بعد ذلك الفرحة الكبرى والسعادة العظمى للمؤمن بدخول الجنة خالدًا فيها، وليس بخارج منها، قال رسول الله ﷺ: (يُؤْتَى بِالْمَوْتِ كَأَنَّهُ كَبْشٌ أَمْلَحُ، حَتَّى يُوقَفَ عَلَى السُّورِ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، فَيُقَالُ: يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ. فَيَشْرَئِبُّونَ، وَيُقَالُ: يَا أَهْلَ النَّارِ، فَيَشْرَئِبُّونَ، فَيُقَالُ: هَلْ تَعْرِفُونَ هَذَا؟ فَيَقُولُونَ: نَعَمْ. هَذَا الْمَوْتُ، فَيُضْجَعُ فَيُذْبَحُ، فَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ قَضَى لأَهْلِ الْجَنَّةِ الْحَيَاةَ وَالْبَقَاءَ لَمَاتُوا فَرَحًا، وَلَوْلَا أَنَّ اللَّهَ قَضَى لِأَهْلِ النَّارِ الْحَيَاةَ وَالْبَقَاءَ لَمَاتُوا تَرَحًا)[5].

المطلب الثالث: النهي عن الحزن

وإذا كان الحزن نقيض الفرح، فالحزن «ليس من المنازل المطلوبة، ولا المأمور بنزولها، ولم يأت (الحزن) في القرآن إلا منهيًا عنه، أو منفيًا، فالمنهي عنه كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿١٣٩﴾﴾ (آل عمرَان: ١٣٩) والمنفي، كقوله تعالى: ﴿..فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٣٨﴾﴾ (البَقَرَة: ٣٨) وسر ذلك أن الحزن موقف غير مسرٍ، ولا مصلحة

---

(١) القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ١١١/١٦.

(٢) ينظر: اليازجي، إبراهيم، نجعة الرائد وشرعة الوارد، المكتبة البولسية، لبنان ط٣، ١٩٧٠م، ج١، ص١٨٠-١٨١.

(٣) ابن قيّم الجوزية، محمّد بن أبي بكر، الرّوح، مكتبة التّربيّة، بيروت، ١٤٠٧ه – ١٩٨٧م، ص٢٩٤.

(٤) القرطبيّ، الجامع لأحكام القرآن، ١٠١/١٠.

(٥) رواه التّرمذيّ، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ومن سورة مريم، برقم (٣١٥٦)، قال التّرمذيّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

فيه للقلب، وأحب شيء إلى الشيطان، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّجْوَىٰ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ لِيَحْزُنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَيْسَ بِضَآرِّهِمْ شَيْـًٔا إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ (المُجَادلَة: ١٠) فالحزن ليس بمطلوب، ولا مقصود، ولا فيه فائدة، فهو قرين الهم، مفتر للعزم، مضعف للقلب»[١] واستعاذ منه النبي ﷺ، (اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ..)[٢]. والحزن يصرف النفس عن الاستمتاع بالفرح، «والحزن ألمٌ نفسي يعرض لفقد المحبوبات وفوت المطلوبات، وهل يَعْرَى من هذه الأسباب أحد، فإنه ليس بممكن أن ينال أحد جميع مطلوباته، ولا يسلم من فقد جميع محبوباته، لأن الثبات والدوام معدوم»[٣].

وطبيعة الإيمان بالله تعالى، وتفويض الأمر إليه، يسكب في النفس السكينة والاطمئنان، فيجعل المؤمن موصولاً بالله تعالى، وأمضى عزيمة، وأقوى شكيمة، فلا يعبأ بأي غم أو حزن يواجهه، فيتعالى عنه، ولا يقف عنده، ويتجاوزه إلى ما هو خير. «وينبغي إذن أن نحرص على أن نكون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء: بأن تكون إرادتنا ومحبوباتنا ما تهيأ لنا، ولا نأسى على فائتة ولا نتطلب غير المتهيئ من المحسوسة»[٤].

فمن اتسع أفق نظره إلى الأمور، فلا يجزع، ولا تستخفه النوازل، ويعلم أن ما أصابه من مكروه، فهو يصيب غيره، وهذه هي طبيعة الحياة، فلا يهلع ولا يجزع.

وكذلك كرّه الإسلام التشاؤم، وحبّب التفاؤل، ليعطي الراحة النفسية وانشراح الصدر وتقوية العزم دائمًا، قال ﷺ: «لَا طِيَرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ». قَالَ: وَمَا الْفَأْلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ»[٥]. قال في الفتح: «فالشرع خص الطيرة بما يسوء والفأل بما يسر، فجعل الله في فطر الناس محبة الكلمة الطيبة والأنس بها، كما جعل فيهم الارتياح في المنظر الأنيق والماء الصافي، وإن كان لا يملكه ولا يشربه»[٦] فجاء الترغيب بالفأل لإدخال الفرح والسّرور، واجتناب الطيرة ليبعد الحزن والتشاؤم عن النفوس، ولتنمية هذه الثقافة وترسيخها، كان النبي ﷺ يزيل أي لبس أو عائق يعترضها، ولو كان اسمًا أو لفظًا، فعن سَعِيد بْن الْمُسَيِّب، عَنْ أَبِيهِ ، أَنَّ أَبَاهُ جَاءَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا اسْمُكَ؟». قَالَ: حَزْنٌ. قَالَ: «أَنْتَ سَهْلٌ»)[٧]. فيسميه اسمًا حسناً يوحي بالاطمئنان والتفاؤل، ويفسح بالأمل والفرح.

وعقيدة القضاء والقدر في الإسلام تعطي توازناً وانسجاماً للإنسان فيما يبتلى به، قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ

(١) ينظر: ابن قيّم الجوزية، مدارج السّالكين، المكتبة العصرية، صيدا – لبنان، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م، ٢/ ٣٨٤.
(٢) أخرجه البخاريّ، كتاب الدعوات، باب الاستعاذة من الجبن والكسل، برقم (٦٣٦٩)، ص ٥٣٥.
(٣) الكندي (ت: ٢٦٠ه)، رسائل فلسفية، تح: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م، ص٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص٨.
(٥) أخرجه البخاريّ، كتاب الطب، باب الفأل، برقم (٥٧٥٥)، ص ٤٩٢.
(٦) العسقلانيّ، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، ١١/ ٤١٥.
(٧) أخرجه البخاري، كتاب: الأدب، باب اسم الحزن، برقم (٦١٩٠)، ص٥٢٢.

ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾﴾ (الحَدِيد: ٢٢/٢٣) جعل الله تعالى في طباع الخلق الحزن والأسى على ما فاتهم من النعمة وينزل بهم من البلاء والشدة، والفرح والسّرور بما ينالون من النعمة. هذا هو المنشأ والمجعول في طباعهم»[١] وقال ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ): «ليس أحد إلا وهو يفرح ويحزن، ولكن اجعلوا الفرح شكرًا والحزن صبرًا»[٢].

فقيمة هذه الحقيقة في النفس البشرية أن تسكب فيها السكون والطمأنينة، عند استقبال الأحداث خيرها وشرها، فلا تجزع الجزع الذي تطير به شعاعًا وتذهب معه حسرات عند الضراء، ولا تفرح الفرح الذي تستطار به وتفقد الاتزان عند السراء، فإنه يحس بالراحة والطمأنينة لمواقع القدر كلها على السواء، فلا يأسى على فائت أسى يضعضعه ويزلزله، ولا يفرح بحاصل فرحًا يستخفه ويذهله، ولكن يمضي مع قدر الله في طواعية وفي رضى العارف المدرك أن ما هو كائن هو الذي ينبغي أن يكون»[٣]. فالعقيدة الإسلاميّة لها أثرها العظيم في فرح النفس ورضاها، وتقبل الحياة بحلوها ومرها ويسرها وعسرها، والتكيف معها في كل أحوالها.

ويفلسف الكندي هذه الحقيقة فيقول: «وأن نتذكر أن كل شيء فاتنا أو فقدناه فقد فات خلقاً كثيراً وفقد خلق كثير، كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج بعيد من الحزن، فالحزن وضع لا طبع»[٤].

ففي الفأل الخير، فهو يبعد الهم، ويزيل الخوف، وينشر الرحمة، ويزرع الأمل بالخير والفرح والسّرور، ويرضّي النّفس بكل ما يقع، وما هذا إلا ثمرة من ثمار الإيمان بالقدر.

المبحث الثاني: الفرح المحمود

إن الفرحة حاجة ضرورية للنفس البشرية، وطبيعة أداء العمل وإتقانه، تجعل الإنسان يفرح به ويُسر، فينشرح له صدره، ويرضى به، ويطمئن إليه، والمؤمن حين يؤدي العبادة بإخلاص لربه تعالى، فهو يفرح بها، كما أخبر النبي ﷺ: (لِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ يَفْرَحُهُمَا، إِذَا أَفْطَرَ فَرِحَ، وَإِذَا لَقِيَ رَبَّهُ فَرِحَ بِصَوْمِهِ)[٥] فهو كما يفرح بصومه يفرح بعباداته كلها، يفرح بصلاته إن أداها في وقتها، وكما قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (يَا بِلَالُ، أَقِمِ الصَّلاةَ أَرِحْنَا بِهَا)[٦]، كذلك يفرح بزكاته، ويفرح بحجه، ويفرح بكل طاعة لارتباطها بدينه وقد وُفق إليها، بل ليفرح بالبلاء أيضًا، قال ﷺ: (وَإِنْ

(١) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، تح: فاطمة يوسف اللخمي، مؤسسة الرّسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م، ٥١/٥.

(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، ٤٨٣/٤.

(٣) ينظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ١٤٣٦ه – ٢٠١٥م، ٣٤٩٣/٥.

(٤) الكندي، رسائل فلسفية، ص١٥.

(٥) أخرجه البخاريّ، كتاب الصوم، باب هل يقول: إني صائم إذا شتم، برقم (١٩٠٤)، ص ١٤٩.

(٦) سنن أبي داود، أول كتاب الأدب، باب في صلاة العتمة، برقم (٤٩٨٥)، ص ١٥٨٨. حديث صحيح.

كَانُوا لَيَفْرَحُونَ بِالْبَلَاءِ كَمَا تَفْرَحُونَ بِالرَّخَاءِ»)[1].

فالمؤمن فرحته لحق وبحق، فكل فرحة يفرحها هي فرح مشروع، وهي موصولة بدينه، وأخراه، فهي فرحة حقيقية لا ندم فيها، ولا خوف منها ولا عليها، لأنها نابعة من دينه لا بطر فيها ولا اختيال. بل إن الدّين نفسه أذن فيها وشرعها، قال تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ ٱللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِۦ فَبِذَٰلِكَ فَلْيَفْرَحُواْ هُوَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴿٥٨﴾﴾ (يُونُس: ٥٨) وكأنه قيل: «إن فرحوا بشيء فيهما فليفرحوا.. والدّلالة أن مجيء الكتاب الجامع بين هذه الصفات موجب للفرح»[2] «وفيه أنه بإنزال القرآن مفضَّل، إذ له ألا ينزله»[3]، وقيل: «والمعنى: الأمر أن يفرحوا بفضل الله وبرحمته لا بغيرهما»[4]. والمُراد بفضل الله ورحمته، كما ذكر علماء التّفسير ثلاثة أوجه:

«أحدها: أن فضل الله معرفته، ورحمته توفيقه.

الثاني: أن فضل الله القرآن، ورحمته الإسلام.

الثالث: أن فضل الله الإسلام، ورحمته القرآن»[5].

قال الشيخ حبنَّكة (ت: ١٤٢٥ه): «ومن ينظر إلى من أدّى أو يؤدّي أي تكليف شرعي، فإنه يؤديه فرحًا مسرورًا به، في بدايته ونهايته، وراحته في أدائه»[6]، فالفرحة متلازمة مع أداء العبادة، بل من قبلها ومن بعدها، ولا شيء يفرح المؤمن كأداء العبادة، قال أنس رضي الله عنه: (وما يسرني بتلك الصّلاة الدّنيا وما فيها)[7]، وعن أبي مُوسَى الأشعريّ رضي الله عنه أن النبي ﷺ صلى بهم العشاء، فَلَمَّا قَضَى صَلَاتَهُ قَالَ لِمَنْ حَضَرَهُ: « عَلَى رِسْلِكُمْ، أَبْشِرُوا، إِنَّ مِنْ نِعْمَةِ اللَّهِ عَلَيْكُمْ أَنَّهُ لَيْسَ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ يُصَلِّي هَذِهِ السَّاعَةَ غَيْرُكُمْ «. قَالَ أَبُو مُوسَى: فَرَجَعْنَا فَرِحَى بِمَا سَمِعْنَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ)[8]، فهل من فرحة أعظم للمؤمن من أن يوفق لطاعة الله عزّ وجلّ وطاعة رسوله ﷺ، فهذا الفرح محفز للإيجابية ومشجع للتعاون على البر والتّقوى.

المطلب الأول: فرح الشهداء:

إنّ أعلى وأغلى ما يقدمه المؤمن في حياته هو الاستشهاد في سبيل الله تعالى، قال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ۚ يُقَٰتِلُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ ۖ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ وَٱلْقُرْءَانِ ۚ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ

(١) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت، ٩٤/٣.

(٢) البيضاوي، ناصر الدّين، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة، ٢٤١/١.

(٣) الماتريدي، أبو منصور، تأويلات أهل السنة، ٤٨٦/٢.

(٤) ابن جزي، التّسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ، ٣٥٨/١.

(٥) الماوردي (ت: ٤٥٠ه)، النّكت والعيون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٤، ١٤٤١ه – ٢٠٢٣م، ٤٣٩/٢.

(٦) حبنّكة، عبد الرحمن الميداني، معارج التفكر ودقائق التّدبّر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م، ١٦٣/١٠.

(٧) أخرجه البخاريّ، كتاب صلاة الخوف، باب الصّلاة عند مناهضة الحصون ولقاء العدو، برقم (٩٤٤)، ص٧٤.

(٨) أخرجه البخاريّ، كتاب: مواقيت الصّلاة، باب فضل العشاء، برقم (٥٦٧)، ص ٤٦.

مِنَ ٱللَّهِۚ فَٱسۡتَبۡشِرُواْ بِبَيۡعِكُمُ ٱلَّذِي بَايَعۡتُم بِهِۦۚ وَذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴿١١١﴾ ﴾ (التَّوبَة: ١١١).
وإذا كان الجزاء من جنس العمل، فكما أنهم بذلوا أرواحهم في سبيل الله تعالى، فجازاهم الله تعالى فجعلهم أحياء عنده، ﴿ وَلَا تَقُولُواْ لِمَن يُقۡتَلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتُۢۚ بَلۡ أَحۡيَآءٞ وَلَٰكِن لَّا تَشۡعُرُونَ ﴿١٥٤﴾ ﴾ (البَقَرَة: ١٥٤) فحقيقة تلك الحياة قد لا تدرك، ولكن نؤمن أنهم أحياء، ومن ثم فإن الشهيد لا يغسل كما تغسل الموتى، لأنهم أطهار كرام عند ربهم، بل تغمرهم الفرحة بما أوتوا من فضل الله تعالى، قال سبحانه: ﴿ وَلَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمۡوَٰتَۢاۚ بَلۡ أَحۡيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمۡ يُرۡزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضۡلِهِۦ وَيَسۡتَبۡشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمۡ يَلۡحَقُواْ بِهِم مِّنۡ خَلۡفِهِمۡ ﴾ (آل عِمرَان: ١٦٩/ ١٧٠) فكشف الله تعالى عن مصير الشهداء وخاتمتهم، أنهم أحياء وهم فرحون فرحًا دائمًا بفضل الله تعالى عليهم، ومصدر فرحهم «هو شرف الشهادة، والفوز بالجنة، والقرب من الله تعالى، والتمتع بنعيم الجنة»[1]. فالشهادة «تعديل كامل لمفهوم الموت -متى كان في سبيل الله- وللمشاعر المصاحبة له في نفوس المجاهدين أنفسهم، وفي النفوس التي يخلفونها من ورائهم وإفساح لمجال الحياة ومشاعرها وصورها، بحيث تتجاوز نطاق هذه العاجلة، ولا تعترضه الحواجز التي تقوم في أذهاننا وتصوراتنا عن هذه النقلة من صورة إلى صورة ومن حياة إلى حياة»[2].

المطلب الثاني: الفرح برؤية النّبيّ ﷺ:

لقد فرحت المدينة المنورة فرحتها الكبرى بمقدم النبي ﷺ مهاجرًا إليها، فعن البراء بن عازب رضي الله عنه قال: «ثُمَّ قَدِمَ النَّبِيُّ ﷺ فَمَا رَأَيْتُ أَهْلَ الْمَدِينَةِ فَرِحُوا بِشَيْءٍ فَرَحَهُمْ بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ»[3]، فالهجرة نجاح كبير، وإنجاز عظيم يؤسس لما بعده، وهو نقطة تحول في الدعوة الإسلاميّة.

وكان لهم فرحة كبرى بقوله ﷺ بما روى أَنَس رَضِيَ الله عَنْهُ، أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ السَّاعَةِ، فَقَالَ: مَتَى السَّاعَةُ؟ قَالَ: «وَمَاذَا أَعْدَدْتَ لَهَا؟ «قَالَ: لَا شَيْءَ، إِلَّا أَنِّي أُحِبُّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﷺ، فَقَالَ: «أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ»، قَالَ أَنَسٌ: فَمَا فَرِحْنَا بِشَيْءٍ فَرَحَنَا بِقَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «أَنْتَ مَعَ مَنْ أَحْبَبْتَ»)[4].

وقد فرح الصحابة ي بقوله ﷺ: (الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ) عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: (ما رَأَيْتُ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرِحُوا بِشَيْءٍ لَمْ أَرَهُمْ فَرِحُوا بِشَيْءٍ أَشَدَّ مِنْهُ؛ قَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ الله، الرَّجُلُ يُحِبُّ الرَّجُلَ عَلَى الْعَمَلِ مِنَ الْخَيْرِ يَعْمَلُ بِهِ، وَلَا يَعْمَلُ بِمِثْلِهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ:

(١) البيضاوي، ناصر الدّين، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، ١٠٣/١.
(٢) سيّد قطب، في ظلال القرآن، ٥١٨/١.
(٣) أخرجه البخاريّ، كتاب مناقب الأنصار، باب مقدم النّبي ﷺ وأصحابه المدينة، برقم (٣٩٢٥)، ص٣٢٠.
(٤) أخرجه البخاريّ، كتاب فضائل أصحاب النّبي ﷺ، باب مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، برقم (٣٦٨٨)، ص٣٠٠.

«الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ»[1]. فهذه الفرحة دليل صدقهم ومحبتهم لله تعالى ورسوله ﷺ وفي الحديث قوة الترابط والتواصل بمن يحب وإخلاص النية والحرص على الاقتداء بأهل الخير والفضل، والمؤمن يتوافق مع من هو على شاكلته.

وكان للصحابة ي فرحتهم الكبرى والأخيرة برؤية النبي ﷺ كما روى أنس رضي الله عنه (أَنَّ أَبَا بَكْرٍ كَانَ يُصَلِّي لَهُمْ فِي وَجَعِ النَّبِيِّ ﷺ الَّذِي تُوُفِّيَ فِيهِ، حَتَّى إِذَا كَانَ يَوْمُ الاثْنَيْنِ وَهُمْ صُفُوفٌ فِي الصَّلاةِ، فَكَشَفَ النَّبِيُّ ﷺ سِتْرَ الْحُجْرَةِ يَنْظُرُ إِلَيْنَا، وَهُوَ قَائِمٌ كَأَنَّ وَجْهَهُ وَرَقَةُ مُصْحَفٍ، ثُمَّ تَبَسَّمَ يَضْحَكُ، فَهَمَمْنَا أَنْ نَفْتَتِنَ مِنَ الْفَرَحِ بِرُؤْيَةِ النَّبِيِّ ﷺ..)[2].

وإن المؤمن ليفرح لفرح رسول الله ﷺ مهما كلّفه ذلك، ذكر الجاحظ (ت: ٢٥٠هـ.) خبراً عن الحرص الشديد لرجل ودَّ إدخال الفرح إلى قلب النّبي ﷺ بإسلام عمه ولو أدّى إلى كفره، «قال: قال رجل من أهل الكوفة لرجل من أهل المدينة: نحن أشد حبًا لرسول الله ﷺ منكم يا أهل المدينة! فقال المدنيّ: فما بَلَغَ من حبك لرسول الله ﷺ وعلى آله؟ قال: وددت أني لقيت رسول الله ﷺ وأنه لم يكن وصل إليه يوم أُحد، ولا في غيره من الأيّام شيء من المكروه يكرهه إلا كان بي دونه! فقال المدني: أَفَعِنْدَكَ غيرُ هذا؟ قال: وما يكون غير هذا؟ قال: وددْتُ أَنَّ أبا طالب كانَ آمَنَ فَسُرَّ به النبي ﷺ وأني كافرا!»[3].

المطلب الثالث: الفرح بالنصر

قال تعالى: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ اللَّهِ ۚ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ ۝٥﴾ (الرُّوم: ٤/٥) من الأمور المفرحة والمبشرة في حياه المسلم، فرحته بهزيمة الباطل وأهله، ونصر الحق وأهله، فالفرحة بنصر الحق وأهله، صلاح في الأرض ورحمة، وإقامة لقواعد العدل والإحسان، وإعلاء لقيّم الأخلاق، وهزيمة للفساد والمفسدين، وهذا واقع تفرح به النفوس، وتطمئن إليه القلوب، والنصر دائمًا مرغوب ومحبوب، قال تعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا ۖ نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ۝١٣﴾ (الصّف: ١٣) وقد وقع الفرح بالنصر الذي ينبغي إضافته إلى الله تعالى، وهو نصر أهل الدّين الصحيح أصلاً وحالاً ومآلاً»[4]، وغالبًا ما تكون البشرى بالجنة في الآخرة، والبشرى جاءت بالنصر كذلك في الآية الكريمة، في قوله تعالى: ﴿وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا﴾ أي: ولكم أخرى في العاجل مع ثواب الآخرة، ثمّ قال: ﴿نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ﴾ مفسر للأخرى، ولو كان نصرًا من الله، لكان صوابًا، ولو قيل: وآخر تحبونه، يريد: الفتح، والنصر- كان صوابًا»[5].

---

(١) سنن أبي داود، أول كتاب الأدب، باب إخبار الرجل الرجل بمحبته إيّاه، برقم: (٥١٢٧)، ص ١٥٩٨.

(٢) أخرجه البخاريّ، كتاب الأذان، باب أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، برقم (٦٨٠)، ص ٥٤.

(٣) الجاحظ، كتاب الحيوان، تح: عبد السّلام هارون، منشورات المجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٣٨٨هـ -١٩٦٩م، ١٦/٣.

(٤) البقاعي، إبراهيم بن عمر، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٣، ١٤٢٧ه-٢٠٠٦م، ٥٩٦/٥.

(٥) الفراء، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ه)، معاني القرآن، دار السّرور، بيروت، ١٥٤/٣.

ومما يفرح المؤمن في دنياه النصر والفتح، وقد وصفها القرآن بذلك، «لأن النفوس تحبها من حيث هي عاجلة في الدنيا، وقد وكلت النفس بحب العاجل، وفي هذا تحريض، ثم قوّاه تعالى بقوله: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ وهذه الألفاظ في غاية الإيجاز وبراعة المعنى»[1]، فالمؤمنون دائمًا يفرحون بالنصر، لأن النصر رحمة للمؤمنين، وهزيمة للكافرين، وعمران للأرض، وتحقيق لمصالح الناس، «وهذا النصر هو من الله -جلّ جلاله وعظم سلطانه- تقديرًا وقضاء وخلقًا، أو إذنًا وتمكينًا، فهو الذي ينصر من يشاء، وما النصر دومًا إلا من عند الله»[2]، ولقد صدق وعد الله تعالى، وفرح المؤمنون بنصر الله.

المطلب الرابع: فرح المسلم لأخيه:

إنّ الفرح في الإسلام لا يبقى حبيس نفس صاحبه بل يتجاوز ذلك الشعور ليشمل أبعادًا أخلاقية فالمسلم كما يفرح لنفسه يفرح لأخيه، ويسعى كذلك لإدخال الفرحة إلى قلبه بكل ما هو مشروع ومأمور به فمن فرَّح مسلماً فرّحه الله تعالى، كما أن من يسّر على معسر يسّر الله عليه، فهو يشاركه في فرحته ليضاعفها له، ويشاركه في أحزانه ليخففها عنه، وقد قال ﷺ (تَبَسُّمُكَ فِي وَجْهِ أَخِيكَ لَكَ صَدَقَةٌ)[3].

وقال عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ في وصفه ﷺ: (مَا رَأَيْتُ أَحَدًا أَكْثَرَ تَبَسُّمًا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ)[4]، وقال ابن عباس ب كان رسول الله ﷺ: (أجود أبشى)[5]، «والبش: فرح الصديق بالصديق، وبشاشة اللقاء: الفرح بالمرئي، والانبساط إليه، والأنس به»[6].

فهناك دعوة في الإسلام للتيسير على الناس، وإدخال الفرحة إلى قلوبهم، وقضاء حوائجهم، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللهُ مِنْ كُرَبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلْيُنَفِّسْ عَنْ مُعْسِرٍ، أَوْ يَضَعْ عَنْهُ»[7]، فالتيسير على المعسر يزيل همه وكربه، ويريحه ويفرحه، فالجزاء من جنس العمل، من يسّر على معسر يسر الله عليه، ومن فرّح مسلمًا فرّحه الله تعالى، وكانوا يعدّون ذلك من أفضل الأعمال. قيل لمحمّد بن المنكدر (ت: ١٣٠هـ) أي العمل أحب إليك؟ قال: إدخال السّرور على المؤمن، قيل: فما بقي في ذلك؟ قال: الإفضال على الإخوان»[8]، ومن الأخلاق الفاضلة: البشر

---

(١) ابن عطيّة، المحرّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، مؤسسة دار العلوم، الدوحة، قطر، ١٣٩٨ه-١٩٧٧م، ٤٣٥/١٤.

(٢) حبنكة، عبد الرحمن، معارج التفكر ودقائق التّدبّر، ١٢٨/١٥.

(٣) رواه التّرمذيّ، كتاب البر والصلة عن رسول الله ﷺ باب ما جاء في صنائع المعروف، برقم (١٩٥٦)، ص ١٨٤٨، قال التّرمذيّ: حديث حسن غريب.

(٤) رواه التّرمذيّ، أبواب المناقب عن رسول الله ﷺ، باب بشاشة النّبي، برقم (٣٦٤١)، ص ٢٠٢٠٧، قال التّرمذيّ: هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ.

(٥) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، ٣٦٧/١.

(٦) ابن الأثير، النّهاية في غريب الحديث والأثر، ١٣٠/١

(٧) رواه مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل إنظار المعسر، برقم (٤٠٠٠)، ص ٩٥٠.

(٨) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كتاب البر والصّلة، دار الجيل، بيروت، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، ص٢٤٤.

«وهـو إظهار السّرور بمن يلقاه الإنسان مـن إخوانه وأصحابه ومعارفه، والتبسم عند اللقاء، وهذا الخلق مستحسن من جميع الناس»[1].

وينبغي لمعلمي العلم أن يظهروا الفرحة لمن يعلموهم، وذلك «بطلاقه الوجه، وظهور البشر، وحسـن المودة، وإعـلام المحبة، وإضمار الشفقة، لأن ذلك أشرح لصدره، وأطلق لوجهه، وأبسط لسؤاله، ويزيد في ذلك لمن يرجى فلاحه، ويظهر صلاحه»[2].

والمؤمـن الصادق يفـرح في دنياه وأخراه، لأخيه المؤمـن، ففي قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ (آل عِمـرَان: ١٧٠) ذكر الإمـام الـرّازي: «تـدل الآية علـى أن استبشارهم بسعادة إخوانهـم أتمّ مـن استبشارهم بسعادة أنفسهم، وهذا تنبيه من الله تعالى على أن فرح الإنسان بصلاح إخوانه، يجب أن يكون أتم وأكمل من فرحه بصلاح أحوال نفسه»[3].

بـل إن الدعاء بالفـرح للآخرين مما ورد شرعًا عن بعض الصالحين، فقد ذكر أن معروف الكرخـي مـرّ عليه جماعة في زورق في دجلة بغداد ومعهم لهو وطرب وخمر يشربونه، فقال الناس لـه: ادعُ الله عليهـم كما تجاهروا بمعاصي الله، فقال معـروف: ابسطوا أيديكم وقولوا معي: اللهم كما فرحتهم في الدّنيا ففرحهم في الآخرة، فقال الناس: إنما سألناك يا سيدي أن تدعوا عليهم، فقال: كان من أخلاقه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إذا سئل أن يدعو على أحد عدل عن الدعاء عليه ودعا له، ولا يفرح الله تعالى هؤلاء في الآخرة إلا إذا تاب عليهم في الدنيا»[4].

فالمؤمـن يفـرح لغيره كما يفرح لنفسه، وهذا دليل تطبيقي علـى كمال إيمانه وأخلاقه، فهو يحـب ويفرح لغيـره كما يفرح ويحـب لنفسه، فعلى المسلـم أن يتطبع بطبيعة دينـه، ويتكيف معه ببشاشـة قلبـه، وليحذر من أن يطبّع الإسـلام بمزاجه وغلظته، فيعطي صـورة سيئة عن الإسلام وسماحته، بينما غير المؤمن يفرح على غيره أو منه، قال تعالى: ﴿وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا بِهَا﴾ (آل عِمرَان: ١٢٠) فهم يتربصون بالمؤمنين، وفرحتهم بما يصيب المؤمنين من مكروه وابتلاء.

المبحث الثالث: الفرح المذموم.

إذا كان هنـاك فـرح محمود وممدوح، فهناك أيضًا فرح مذموم. فرح لا يستند إلى طاعة لله وشكر له، وإنما فرح منبعث من اغترار بزينة الدنيا، فرح يقطع صاحبه به ما بينه وبين الله تعالى، فـرح بثراء وجاه وتطاول على الناس، فرح بيومه ونسيان غده، فرح فيه السذاجة والنقص لا ينظر

(١) ابن الهيثم، أبو علي الحسن بن الحسن (ت: ٤٣٠ه)، تهذيب الأخلاق، تح: نسيم الهواري، دار المعارف، مصر، ٢٠٢٠م، ص٥٣.

(٢) ابن جماعة، بدر الدّين (ت: ٧٣٣ه)، تذكرة السّامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلّم، تح: محمّد هاشم النّدوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٥، ٢٠٢١م، ص٧٠.

(٣) الرّازي، الفخر، التّفسير الكبير، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ط٣، ٩٦/٩.

(٤) ابن الجوزي، صفة الصَّفوة، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ٣٢١/٢.

فيه إلى عواقب الأمور. فهو فرح في وقته، غير فارح في غيره، قال تعالى: ﴿فَرِحَ ٱلْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَٰفَ رَسُولِ ٱللَّهِ وَكَرِهُوٓاْ أَن يُجَٰهِدُواْ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَالُواْ لَا تَنفِرُواْ فِى ٱلْحَرِّ ۗ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا ۚ لَّوْ كَانُواْ يَفْقَهُونَ ﴿٨١﴾ فَلْيَضْحَكُواْ قَلِيلًا وَلْيَبْكُواْ كَثِيرًا جَزَآءًۢ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ (التَّوبَة: ٨٢/٨١) إشارة إلى الفرح والتّرح، وإن لم يكن مع الضحك قهقهة، ولا مع البكاء إسالة دمع»[١]. فالأمور بخواتيمها، فالذين كفروا كانوا يضحكون من الذين آمنوا في الدّنيا الفانية، كما قال تعالى عنهم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ كَانُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَضْحَكُونَ ﴿٢٩﴾﴾ (المُطَفِّفين: ٢٩) وأما في الآخرة الباقية، فالذين آمنوا هم الذين يضحكون، كما قال سبحانه وتعالى عنهم: ﴿فَٱلْيَوْمَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنَ ٱلْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ ﴿٣٤﴾﴾ (المُطَفِّفين: ٣٤). وقد بيّن القرآن الكريم أنواعًا من ذلك الفرح الزائف والمذموم والمنهي عنه، وقد جاء بسياقات اقتصاديّة واجتماعيّة.

المطلب الأول: الفرح بالمال:

إنَّ الإنسان بطبعه يحب المال، كما قال تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴿٢٠﴾﴾ (الفَجر: ٢٠) ودائمًا هو يفرح به، قال سبحانه: ﴿وَإِنَّآ إِذَآ أَذَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِنَّا رَحْمَةً فَرِحَ بِهَا ۖ وَإِن تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌۢ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَإِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ كَفُورٌ ﴿٤٨﴾﴾ (الشُّورَى: ٤٨) قال الطّبري (ت: ٣١٠هـ): «سُر بما أعطيناه من الغنى، ورزقناه من السعة وكثرة المال»[٢]، وقال الرّازي: «إشارة إلى دنو همتهم وقصور نظرهم، فإن فرحهم يكون بما وصل إليهم، لا بما وصل منه إليهم»[٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ قَٰرُونَ كَانَ مِن قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ مِنَ ٱلْكُنُوزِ مَآ إِنَّ مَفَاتِحَهُۥ لَتَنُوٓأُ بِٱلْعُصْبَةِ أُو۟لِى ٱلْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُۥ قَوْمُهُۥ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾﴾ (القَصَص: ٧٦). تأتي قصة قارون الذي يضرب به المثل في جمع الكنوز، «لتعرض سلطان العلم والمال، وكيف ينتهي بالبوار مع البغي والبطر، والاستكبار على الخلق، وجحود نعمة الخالق، وتقرير حقيقة القيم، فترخص من قيمة المال والزينة إلى جانب قيمة الإيمان والصلاح»[٤] والمراد بـ ﴿ٱلْفَرِحِينَ﴾ في الآية الكريمة: «المتبذخين الأشرين البطرين، الذين لا يشكرون الله على ما أعطاهم، وقيل: هو فرح البغي»[٥].

وقال ابن عطيّة: «ونهوه عن الفرح المطغي الذي هو انهماكٌ وانحلالُ نفسٍ وأشر وإعجاب»[٦]. فالفرح بالمال لذاته وكنزه واتخاذه زينة للتفاخر مذموم، قال الألوسي: «فهو دليل على كون الفرح

(١) الفيروز آبادي، بصائر ذوي التّمييز، ٢٦٨/٢.
(٢) الطّبري، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٤ه – ٢٠١٣م، ٥٤/١٢.
(٣) الرّازي، الفخر، التّفسير الكبير، ١٢٣/٢٥.
(٤) سيّد قطب، في ظلال القرآن، ٣٧٢/٥.
(٥) الطّبري، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ١٣٦/١١.
(٦) ابن عطيّة، المحرر الوجيز، ٣٣٥/١١.

بالدّنيا مذمومًا شرعًا، لأن الفرح بها لكونها وسيلة إلى أمر من أمور الآخرة غير مذموم»[1]. فالفرح بنعمة عاجلة فرحة لا تقوم على أساس صحيح، ولا تستند إلى معرفة بعواقب الأمور، وكأنهم غير آمنين من زوالها، وقد تكون استدراجاً وهم عنها غافلون، لقصر همهم على العاجل والغفلة عن الآجل، وعدم علو الهمة في إدراك حقائق الأمور ومعاليها، وتدبرها والتبصر بها.

المطلب الثاني: الفرح بالدنيا:

قال تعالى: ﴿وَفَرِحُواْ بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا فِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِلَّا مَتَٰعٞ ٢٦﴾ (الرَّعد: ٢٦) حصر هؤلاء عقولهم وقصروا فكرهم، على الحياة الدنيا، فإن بسط لهم بالسعة والرزق فرحوا به، وجهلوا عمّا عند الله تعالى، قال القرطبي: «فرحوا بالدّنيا ولم يعرفوا غيرها، وجهلوا ما عند الله»[2] ومن عرف حقيقة الدّنيا وتقلباتها فإنها لا تستحق الفرحة ولا الفرح. قال البقاعي: «ولما كانت السعة فطنة الفرح إلا عند من أخلصه الله، قال تعالى معاتبًا لمن اطمئن إليها (وَفَرِحُواْ) فبطروا وكفروا وَفَرِحُواْ ﴿بِٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا﴾ أي بكمالها، والفرح: لذة في القلب بنيل المشتهى، ﴿وَمَا ٱلۡحَيَوٰةُ ٱلدُّنۡيَا﴾ أي في جنبها ﴿إِلَّا مَتَٰعٞ﴾ أي حقير متلاش، والمتاع: ما يقوم به الانتفاع في العاجل، وأصله: التمتع وهو التلذذ بالأمر الحاضر»[3]. وقيل: «معنى الآية كالخبر (الدّنيا مزرعة الآخرة) يعني كان ينبغي أن يكون ما بسط لهم في الدّنيا وسيلة إلى الآخرة كمتاع تاجر يبيعه بما يهمه وينفقه في مقاصده لا أن يفرحوا بها ويعدوها مقاصد بالذات»[4]. فالفرح بالدّنيا مذموم مطلقًا لأنه نتيجة حبها والرضا بها والذهول عن ذهابها فإن العلم بأن ما فيها من اللذة مفارقة لا محالة يوجب الطرح»[5]. وكما أنشد المتنبي (ت: ٣٥٤هـ):

أشد الغم، عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالاً»[6]

فمن تيقن أن الفرح ينتقل عنه فهو في غم لأنه يترقب زواله فلا يطمئن لذلك الفرح.

وإذا كان من شأن المؤمن أن يشكر ربه في السراء، لأنه يوقن أن هذه النعمة إنما هي من عند الله تعالى، فلا بد من الشكر للمنعم، أما هؤلاء فيفرحون «فرح بطر وأشر، لا فرح سرور بفضل الله وإنعامه عليهم، ولم يقابلوه بالشكر حتى يؤجروا بنعيم الآخرة»[7]. فإن قيل: إن المؤمن قد يُسر بالحياة الدنيا، قيل: يسر، ولكن لا يلهيه سروره بها، ولا يغفل عن الآخرة، وأما الكافر لشدة سروره

(١) ينظر: الألوسي، شهاب الدّين محمود، روح المعاني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، ١١٢/٢٠.

(٢) القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، ٣١٤/٩.

(٣) ينظر: البقاعي، برهان الدين، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ١٤٨/٤-١٤٩.

(٤) الألوسي، روح المعاني، ١٤٨/١٣.

(٥) البيضاوي، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، ٩٥/٢.

(٦) المتنبي، ديوان أبي الطيّب المتنبي، تح: عمر فاروق الطباع، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ٢٤٢/٢.

(٧) النّسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، تفسير النّسفي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ١٤٩/٢.

بها وفرحه عليها يلهو عن الآخرة وعن جميع الطاعات»[1].

المطلب الثالث: فرحة الأمم المكذبة بعلمهم:

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرِحُوا۟ بِمَا عِندَهُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴿٨٣﴾﴾ (غافر: ٨٣) يخبر تعالى عن الأمم المكذبة بالرسل في قديم الدهر ماذا حل بهم من العذاب الشديد مع شدة قواهم، وما أثروه في الأرض وجمعوه من الأموال فما أغنى عنهم ذلك شيئًا، لأنهم لما جاءتهم الرسل بالبينات والحجج القاطعات، والبراهين الدامغات، فرحوا بما عندهم من العلم بجهالتهم فأتاهم من بأس الله تعالى ما لا قبل لهم به»[2]. فهم الأولى بهم أن يفرحوا بما جاءهم من العلم من ربهم عن طريق رسله، كما قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ﴾ (الرَّعد: ٣٦) وشتان بين من يفرح بما أنزل الله تعالى ويؤمن به، وبين من يفرح بما عنده ويحسبون أنهم على شيء، ولا يفرح بما أنزل الله وهو أحق ما يفرح به، وفيه الدّلالة على جهالتهم بالحق، وعدم حرصهم على معرفته واتباعه، وكما قال القرطبي: «كل حزب، أي مسرورون معجبون، لأنهم لم يتبينوا الحق وعليهم أن يتبينوه»[3]، فكل من لم يتبع الحق الذي أنزله الله تعالى ويفرح به، ويغتبط له، فهو يفرح بما عنده، ويتعصب له كذلك، قال تعالى: ﴿كُلُّ حِزْبٍۭ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾ (المُؤمِنُون: ٥٣) «والحزب الجماعة من الناس»[4]، وتلك الجماعة المتشابهة المتجانسة المتشاكلة التي تعاونت على أمر ما، «وكوّنوا أحزابًا وهم فرحون بما لديهم من تحريفات في دين الله يرضون بها أهواءهم وشهواتهم وتعصبوا -كالصابئة واليهود وغيرهم- للدين الذي ينسبونه إلى أنبيائهم على ما أدخلوا فيه من تحريف ونسيان، وكأن الدّين دينهم، وليس دين الله رب العالمين»[5].

إن أولى الناس بالفرح هم الذين رضي الله لهم الإسلام دينًا، واتبعوا ما أنزل إليهم من ربهم، فهم راضون به مطمئنون إليه. لا يبغون عنه بديلاً ولا تحويلاً، وهذا أحق ما يفرح به وأعظم.

المطلب الرابع: الفرح بالمكاسب الدنيوية

يفرح كثير من الناس بمكاسب دنيوية عاجلة، من تلك المكاسب ما يأتي بصورة هدية، وإن كانت الهدية لها وقعها الإيجابي وأثرها عند الناس، فهي مرغوبة بقصد التودد والتقرب إلى من تهدى إليه، وأحيانًا تتحول الهدية إلى غرض نفعي فتكون سلمًا للوصول إلى أمر يبتغيه، فتأتي الهدية لتقرب المسافة إلى ذلك، وقد يكون ظاهرها هدية وحقيقتها رشوة ليستميل بها ما

(١) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٦٣١/٢.
(٢) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ٧٩/٤.
(٣) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ٣٢/١٤.
(٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، ٥٥/٢.
(٥) ينظر: حبنّكة، عبد الرحمن الميداني، معارج التّفكر ودقائق التّدبّر، ٤٦٤/١٤.

يتمنى، والهدية تستخدم على مرّ الأزمان، وقد قصّ علينا القرآن الكريم أن تلك المرأة (بلقيس) لجأت إلى الهدية على سبيل المداراة، قال تعالى عنها: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ ﴿٣٥﴾ فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (النّمل: ٣٥/٣٦) قال الرّازي في تفسيره: بل أنتم تفرحون من حيث إنكم استطعتم على إهداء مثلها، بل أنتم تفرحون بما يهدى إليكم، وكأنه قال: بل أنتم من حقكم أن تأخذوا هديتكم وتفرحوا بها»[١] فهو «أخبر أنكم تفرحون بها لأنكم أهل دنيا، إذ رغبة أهل الدّنيا في الأموال، ونحن أهل الدّين، رغبتنا في الدين، به نفرح»[٢]. وقال الزّمخشري: «بل أنتم لا تعلمون إلا ظاهرًا من الحياة الدّنيا فلذلك (تفرحون) بما تزادون به ويهدى إليكم لأن ذلك مبلغ همتكم، وحالي خلاف حالكم، وما أرضى منكم بشيء ولا أفرح به إلا بالإيمان»[٣].

كثير من الناس يفرحون فرحًا عاجلاً آنيًا ساذجًا دون أدنى تفكر بما يعقبه وإن كان فيه الهلاك، كفرح السمكة بطُعم لها، تحسبه طعامًا وهو لاصطيادها وهلاكها، وهذا حال من لا يلجأ إلى الله تعالى إلا في حال الشدة ولحظة العسرة، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ (يُونُس: ٢٢)، والريح الطيبة «لين هبوبها وكونها موافقة»[٤] في هذه الفرحة تقع المفاجأة على الفرحين الذين لا تقوم فرحتهم على أساس صحيح، ولا يستندون إلى معرفة بعواقب الأمور، وهذا نتيجة العلم عندهم الذي يفرحون به، فكان سببًا بخزيهم وهلاكهم. وكما ذكر البقاعي في تفسيره: «من فرح بغير مفروح به استجلب حزناً لا انقضاء له»[٥].

فالعقلاء يفرحون الفرح الحقيقي الذي له صفة الدوام عاجلاً وآجلاً، وهي تنبع من أعماق القلب، ولا بدَّ لهذه الفرحة إلا وأن تكون موصولة بما يرضي الله تعالى، فتلك هي الفرحة التامة التي لا يعتريها خوف ولا ينغصها شيء، وهي أحق وأجدر أن يفرح بها، وليس بفرح مزيف، لا يلبث أن يزول فتعقبه الحسرة والنّدامة.

---

(١) ينظر: الرّازي، الفخر، التّفسير الكبير، ١٩٦/٢٤.

(٢) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، ٥٦٣/٣.

(٣) الزّمخشري، الكشّاف، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩ه – ١٩٧٩م، ١٤٨/٣.

(٤) أبو حيّان، البحر المحيط، ١٣٩/٥.

(٥) البقاعي، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، ٥١٨/٥.

الخاتمة

أودع الله تعالى في الإنسان قوة الرغبة في الفرح والسّرور، فمنهم من يريد أن يفرح بأي فرح ولو كان ساذجًا دون النظر إلى عواقبه، ومنهم من يريد أن يفرح فرحًا حقًا فيه الثبات الدائم عاجلاً وآجلاً -للمفروح به، يستند إلى قيم دينية مشروعة، فالفرح بالباطل باطل، والفرح بالحق حق.

إن آيات الله تعالى في كتابه، وآياته في خلقه، توحيان ببيئة البهجة والانشراح والتفاؤل، وما الفرح والسّرور إلا تنبه لمشاهد الطبيعة ومعانيها ودلالاتها، لما نرى من صور ومناظر ذات بهجة تسر العيون، وتفرح القلوب، وكأن العالم بما فيه من عجائب الآيات البينات يوحي بعظم المعرفة بالله عزّ وجلّ، والنعيم والراحة والفرح والسعادة.

جاء النهي عن الحزن في أحواله كلها، بل والاستعاذة منه وهو لم يذكر في القرآن إلا منهيًا عنه، وعقيدة القضاء والقدر ترفع وتدفع الحزن من حياة المسلم، وترسخ اليقين في قلبه، فإذا أيقن أن الأمور بيد الله تعالى فلا داعي ولا وجود للحزن في فكر المسلم وحياته.

من الأخطاء الشائعة أن كثيرًا من الناس يعتقدون أن الإسلام يمنع الفرح ويضيق عليه وأن الفرح من النادر وجوده في المجتمع الإسلامي، بينما يتغشى الحزن على ظواهر الحياة في النفس والمجتمع الإسلامي. وهذا لا دليل عليه، ولا يستند إلى أساس شرعي في ذلك، بل إن الإسلام أمر المسلم أن يقابل غيره بالابتسام وليس بالعبوس، وبالتفاؤل لا بالتشاؤم، بفرح موصول بين الدّنيا والآخرة.

الفرح شأنه شأن أي فعل يفعله الإنسان، له دوافعه وأغراضه، وهو شكل من أشكال التعبير عن حالة ما، ويختلف الحكم عليه أن يكون مقبولاً أو مرفوضًا باعتبار حقيقته وبواعثه، وأسبابه، وحالاته.

قائمة المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدّين أبي السعادات، النّهاية في غريب الحديث، تح: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمّد الطناحي، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

الأصفهاني، الرّاغب، الذريعة إلى مكارم الشّريعة، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهريّة، ط١، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

الألوسي، شهاب الدّين محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

الأندلسي، أبو حيّان، البحر المحيط، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، كتاب سر الرّوح، مكتبة التّراث الإسلامي، مصر.

البقاعي، نظم الدّرر في تناسب الآيات والسور، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٣، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

البيضاوي، ناصر الدّين، أنوار التّنزيل وأسرار التّأويل، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني، القاهرة.

التّوحيدي، أبو حيّان، المقابسات، دار المدى، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

الجاحظ، عمرو بن بحر، كتاب الحيوان، تح: عبد السّلام هارون، منشورات المجمع العلميّ العربيّ الإسلاميّ، بيروت، ط٢، ١٣٨٨هـ -١٩٦٩م.

الجرجاني، التعريفات، تح: عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ — ١٩٨٧م.

ابن جزي، التّسهيل لعلوم التنزيل، شركة دار الأرقم، بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

ابن جماعة، بدر الدّين (ت: ٧٣٣هـ)، تذكرة السامع والمتكلم في أدب العالم والمتعلم، تح: محمّد هاشم النّدوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٥، ٢٠٢١م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، صفة الصّفوة، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٥ه — ١٩٨٥م.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، كتاب البر والصّلة، دار الجيل، بيروت، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م.

حبنّكة، عبد الرحمن الميداني، معارج التّفكر ودقائق التّدبّر، دار القلم، دمشق، ط١، ١٤٢٥هـ — ٢٠٠٤م.

الدّامغاني، الحسين بن محمّد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنّظائر، تح: عبد العزيز سيّد الأهل، دار العلم للملايين، بيروت، ط٥، ١٩٨٥م.

الرّازي، الفخر، التّفسير الكبير، ط٣، دار إحياء التّراث العربي، بيروت.

الرّازي، محمّد بن أبي بكر، مختار الصّحاح، مكتبة لبنان، ١٩٨٥م.

الزمخشري، أساس البلاغة، تح: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطّباعة والنّشر، بيروت.

الزمخشري، الكشّاف، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٩هـ — ١٩٧٩م.

ابن السكيت، إصلاح المنطق، تح: أحمد محمّد شاكر، عبد السّلام هارون، ط٤، دار المعارف، مصر.

سيّد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، ١٤٣٦هـ — ٢٠١٥م.

الطّبـري، محمّد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ١٤٣٤ه – ٢٠١٣م.

العسقلانـيّ، ابن حجر، فتح الباري شـرح صحيح البخاريّ، دار المعرفـة للطّباعة والنّشر، بيروت، د.ت.

العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٦ه -١٩٨٦م.

ابـن عطيّة، المحرّر الوجيز فـي تفسير الكتاب العزيز، مؤسسـة دار العلوم، الدوحة، قطر، ١٣٩٨ه-١٩٧٧م.

ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السّلام هارون، دار الجيل، بيروت، د-ت.

الفراء، يحيى بن زياد (ت: ٢٠٧ه)، معاني القرآن، دار السّرور، بيروت، د.ت.

الفيـروز آبادي، بصائـر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تح: عبد الحليم الطحاوي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة، القاهرة، ١٤١٢ه – ١٩٩٢م.

القرطبي، محمّد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت.

ابن قيّم الجوزية، محمّد بن أبي بكر، الرّوح، مكتبة التّربيّة، بيروت، ١٤٠٧ه – ١٩٨٧م.

ابـن قيّم الجوزية، محمّد بن أبي بكر، مدارج السالكين، المكتبة العصرية، صيدا – لبنان، ١٤٢٨ه – ٢٠٠٧م.

ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الجيل، بيروت، د.ت.

الكندي، رسائل فلسفية، تح: عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس، بيروت، ط٣، ١٩٨٣م.

الماتريدي، تأويلات أهل السّنة، تح: فاطمة يوسف اللخمي، مؤسسة الرّسالة ناشرون، ط١، ١٤٢٥ه – ٢٠٠٤م.

الماوردي (ت: ٤٥٠ه)، النّكت والعيون، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط٤، ١٤٤١ه – ٢٠٢٣م.

المتنبـي، ديـوان أبي الطيّـب المتنبي، تح: عمر فـاروق الطباع، دار الأرقم بـن أبي الأرقم، بيروت.

المناوي، التّوقيف على مهمات التّعاريف، تح: محمّد الداية، دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٢٣ه.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.

موسوعـة الحديـث الشريف الكتـب الستة، مكتبـة دار السّلام، المملكة العربيّـة السعوديّة، الرياض، ط٤، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.

النّسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، تفسير النّسفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.

ابـن هشـام (ت: ٢١٣ه)، السّيـرة النّبويّة، تح: عبد الـرؤوف سعد، شركـة الطباعة الفنية

العباسية، مصر.

ابـن الهيثم، أبو علي الحسن بن الحسن (ت: ٤٣٠هـ)، تهذيب الأخلاق، تح: نسيم الهواري، دار المعارف، مصر، ٢٠٢٠م.

اليازجي، إبراهيم، نجعة الرّائد وشرعة الوارد، المكتبة البولسية، لبنان ط٣، ١٩٧٠م.

أ. د. خالد مصطفى مرعب

Prof. Dr Khaled Mustafa Merheb

E-mail: Dr_merheb@hotmail.com

الـوحـــدة الإســلامـيـة
بين النظرية والتطبيق

Islamic Unity
between Theory and practice

ملخص

يتجـه العالـم المعاصر إلى المزيد من بنـاء التكتلات والاتحادات في سبيـل تأمين عناصر القـوة والغلبة التي توفرها هـذه التحالفات والاتحادات. حتى أن أمماً تفتقر إلى العديد من عوامل الوحـدة أوجدت لنفسهـا قواسم مشتركة لتكوّن روابط وحدويـة ومصالح مشتركة متجاوزة بذلك عقبات كأداء. في حين ما زال المسلمون يعانون من الانقسامات والفرقة والتشرذم إلى حد التنازع والصراع. ثم إن الهوية الإسلامية تكاد تتلاشى أمام عوامل الانتماء المحلي الشعوبي المكاني إلى درجـة بـات الإسلام مجرداً من حضوره الفاعل في حياة المسلمين إلا من مظاهر وقشور لا تسمن ولا تغنـي مـن جوع. لذلك كان لا بد من إعادة طرح هذا الموضـوع وإثارته باعتباره قضية مركزية لهـا طابع مصيري بالنسبة للشعـوب الإسلامية وهم يعيشون حالة تجاهل لكونهم أمة واحدة، مما قد ينهي دورهم الهام في البناء الحضاري الإنساني.

ومن أجل ذلك كان لا بد من التعريف بالوحدة اصطلاحاً ومفهوماً. ثم معالجة أبعاد مفهوم الأخـوة الإسلامية شرعياً واجتماعياً. ثـم العمل على تقديم أدلة على قيام الوحدة الإسلامية عبر العصـور. مـع استعراض موجبات هذه الوحـدة الإسلامية. كما لا بد من معالجـة أسباب وعوامل الفرقـة والتشـرذم في الأمة الإسلاميـة. ومن ثم مراجعـة طروحات ومشاريع التعـاون والتنسيق الإسلامي. إلى إبراز عقدة البحث ومشكلته الأساسية المتمثلة بالحلم المستحيل في إقامة الوحدة الإسلاميـة تبعاً لما تعيشه الأمـة الإسلامية اليوم من حالة ضياع وفوضـى وإنكار. على أن الآمال مـا زالت معلقة على وجـود إمكانيات وعوامل قد تساعد على إعـادة الاعتبار للأمة الإسلامية من خلال استعصاء هذه الأمة واستحالة إزالتها والقضاء عليها. ومن خلال التمسك العميق للمسلمين

بدينهم وقيمهم ومبادئهم. لذلك فالإبقاء على إثارة موضوع الوحدة الإسلامية وطرحه كحل للكثير مـن الصعوبات والمشاكل التي يعيشها العالم الإسلامي، وأيضاً لأهمية ذلك بالنسبة للعالم أجمع في ظل التدهور الخطير الذي تعيشه الحضارة الغربية المعولمة المسيطرة على العالم المعاصر، مما ينذر بالمصير الأسود الذي ينتظر البشرية في حال لم يتح للأمة الإسلامية السبيل لاستعادة وحدتها وطرح رؤيتها الحضارية الإسلامية المنقذة.

الكلمات المفتاحية:

- الوحدة - الأمة - العالم الإسلامي
- الغزو - التشرذم - التعاون

Abstract

The contemporary world is moving towards building more blocs and unions in order to secure the elements of power and dominance that these alliances and unions provide. Even nations that lack many factors of unity have created for themselves common denominators to form unitary bonds and common interests, thus overcoming insurmountable obstacles. Meanwhile, Muslims are still suffering from divisions, division, and fragmentation to the point of conflict and conflict. Then, Islamic identity almost disappears in the face of the factors of local, populist, and spatial affiliation, to the point that Islam has become devoid of its effective presence in the lives of Muslims, except for manifestations and husks that do not fatten or suffice. Therefore, it was necessary to re-present this issue and raise it as a central issue that has a fateful nature for the Islamic peoples as they live in a state of neglect for being one nation, which may end their important role in building human civilization.

For this reason, it was necessary to define unity in terms and concepts. Then address the dimensions of the concept of Islamic brotherhood, legally and socially. Then work to provide evidence of the establishment of Islamic unity throughout the ages. With a review of the reasons for this Islamic unity. It is also necessary to address the causes and factors of division and fragmentation in the Islamic nation. Then review the proposals and projects of Islamic cooperation and coordination. To highlight the complexity of the research and its basic problem represented by the impossible dream of establishing Islamic unity in light of the state of loss, chaos and denial that the Islamic nation is experiencing today. However, hopes are still pinned on the existence of possibilities and factors that may help restore the reputation of the Islamic nation despite the intractability of this nation and the impossibility

of removing and eliminating it. Through the deep adherence of Muslims to their religion, values and principles. Therefore, continuing to raise the issue of Islamic unity and presenting it as a solution to many of the difficulties and problems that the Islamic world is experiencing, and also because of the importance of this for the entire world in light of the serious deterioration experienced by the globalized Western civilization that dominates the contemporary world, which portends the dark fate that awaits humanity if the nation is not provided with Islam is the way to restore its unity and present its saving Islamic civilizational vision.

Key Words:

- Unit - Nation - Islamic World
- Invasion - Fragmentation - Cooperation

المقدمة

الاتحاد الأوروبي (يضم أكثر من ثمانية وعشرين دولة من أعراق ولغات مختلفة)،

الاتحاد الروسي (روسيا الاتحادية تضم خمسة وثمانين كياناً)،

الولايات المتحدة الأميركية (تضم ست وخمسين ولاية ذات حكومات محلية) ...الخ.

هي نماذج متعددة من العمل الوحدوي التعاوني الذي يمكن أن يقوم بين الشعوب والفئات والتجمعات البشرية.. حتى وبين الكيانات والدول المحلية. ذلك لأن العمل التعاوني والتجمعات والتكتلات تعطي الأمم قوة ومتانة ومناعة، خصوصاً في عصر العولمة والانفتاح والقوى العابرة للحدود والسدود والمواقع والقارات. وتبدو هذه الأنواع من العمل المشترك بين الشعوب متناسبة مع مرحلة تفشي القومية وبروز الكيانات العنصرية والوطنية، تلك التي ظهرت بعيد إنهيار الإمبراطوريات الكبرى التي هيمنت على العالم قبيل الحرب العالمية الأولى: الإمبراطورية الروسية والإمبراطورية النمساوية، والإمبراطورية الفرنسية، والإمبراطورية العثمانية... لكن الكيانات الصغيرة والأوطان الضعيفة وجدت نفسها مهددة من الدول العظمى، فكانت الأحلاف والاستقطابات التي تضمن حشداً من التجمعات والكيانات تتآلف بينها بصيغ متناسبة لتشكل قوة تحافظ على وجودها وحدودها وحضارتها. ثم إن هذه الاتحادات وجدت لنفسها مكاناً في هذا العالم وتم تصنيفها حسب قوتها وحضورها الدولي. فتربعت الولايات المتحدة الأميركية على رأس القوى العظمى متحالفة مع الاتحاد الأوروبي. ثم تلاها الاتحاد الروسي... وكانت الدول الصغيرة والضعيفة التي سميت بالعالم الثالث قد سعت لتشكيل كيان لها محايداً في فترة الحرب الباردة بين الولايات المتحدة الأميركية وحلف شمال الأطلسي من جهة، وبين الاتحاد السوفييتي وحلف وارسو من جهة أخرى. وذلك تحت اسم دول (عدم الانحياز) تصدرته الصين والهند

ومصر ويوغوسلافيا وبعض البلدان الأخرى. وقد حاولت بعض الشعوب والدول التعاون فيما بينها بصيغ مختلفة، ذلك أن حاجة التعاون والتنسيق باتت أكثر من ضرورية. وكرت سبحة التشكيلات الدولية الإقليمية فظهرت الجامعة العربية والاتحاد الإفريقي واتحاد دول أميركا الجنوبية ومجلس التعاون الخليجي...إلخ. كذلك ظهرت منظمة المؤتمر الإسلامي التي تضم عشرات الدول ذات الغالبية الإسلامية. هذه المنظمة التي حاولت تأطير نشاطها في الجانب الثقافي الفكري والاجتماعي للشعوب الإسلامية بالاستناد إلى دينهم، سرعان ما تبين أن دورها محدود وشعاراتها فضفاضة في ظل الواقع التقسيمي الذي تعيشه الدول الإسلامية، إذ بات الدين محدود التأثير، مهدور الطاقة بل ويعيش أزمة غربة وإنكار في معظم البلدان الإسلامية. ومنذ انهيار الخلافة الإسلامية العثمانية، ضاعت بوصلة المسلمين، وانخرطوا في حالة تيه زجت بهم في مؤخرة الأمم، وباتوا عرضة للتجاذب والتقاسم بين الدول الكبرى. وهكذا ارتمى بعضهم في أحضان المعسكر الشيوعي بشعارات ثورية دموية، والتحق البعض الآخر بالمعسكر الغربي الرأسمالي التيو- ديمقراطي. وشيئاً فشيئاً فقدت المظلة الإسلامية رونقها وقدرتها على إنتاج روابط معنوية تستند إلى الرؤية الإسلامية لمفهوم الأخوة.

أهمية البحث

تتمحور أهمية البحث في تسليط الضوء على واقع مرير تعيشه الشعوب الإسلامية بسبب غياب فكرة وحدة الأمة الإسلامية إلى درجة اعتبارها من المستحيلات أو من أساطير الأولين التي عفا عنها الزمان. بل إن مجرد طرح قضية الوحدة الإسلامية وإمكانيات عودة المسلمين إلى ترابطهم الأصولي يعتبر ضرباً من الخيال ولا مجال للعودة إلى أي صيغة من صيغ الوحدة الإسلامية. لذلك فإن معالجة هذا الموضوع يعيد الإعتبار لقضية الوحدة الإسلامية باعتبارها قاعدة أصولية ملزمة للمسلمين في وجوب السعي إلى التلاقي والتوحد على الله في سبيل تطبيق شرعه والالتزام بأمره حتى يسود الإسلام العالم وبذلك يعمه السلام والأمن والأمان والاستقرار. فالوحدة الإسلامية هنا ليست مجرد طروحات فكرية نظرية وإنما هي فعل إيمان واقعي عاشته الأمة الإسلامية قروناً عديدة وفرض نفسه على أمم الأرض كصبغة مميزة لجماعة بشرية واحدة لها كيانها الخاص، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً وحضارياً بالإجمال عرفت بأمة الإسلام، أو العالم الإسلامي. من هنا تبدو أهمية القضايا التي سيطرحها هذا البحث.

أسباب اختيار البحث

لا يخفى على أحد سوء الحال الذي تعيشه بلاد المسلمين وحجم التآمر والحقد الذي تتعرض له الشعوب الإسلامية، من خلال بث الأحقاد ونشر النزاعات بين المسلمين شعوباً ودولاً. فيما يجري العمل على تكريس عوامل التفرقة وافتعال الأزمات على خلفيات عنصرية وقومية ومذهبية...إلخ. حتى غابت عن الأذهان صبغة الله التي صبغ الأمة الإسلامية عليها، وهي

الاعتصام بحبله والتآخي والتآزر وعدم التفرق، لأن الأمة الإسلامية تشكل جسداً واحداً متماسكاً يعضد بعضه بعضاً. لكن الناظر إلى واقع المسلمين يرى كيف أن الهوية الإسلامية باتت من الماضي وهي مجرد تاريخ مندثر. وإن الإنتماء الإسلامي مجرد تعبير رمزي لا يستوجب أي التزام عملي أو أي ارتباط عضوي. من هنا كان لا بد من معالجة خطورة التمادي في إنكار ضرورة الوحدة الإسلامية وأهميتها القصوى ليس فقط للمسلمين. بل للعالم أجمع باعتبار أن هذه الأمة حين تتوحد ستعيد الحياة للحضارة الإسلامية المعوّل عليها لتصحيح مسار البشرية المتجه إلى الانهيار والفناء.

الإشكالية

تكمن إشكالية هذا الموضوع في طرح التساؤلات التالية:

١. هل هناك أمة إسلامية؟

٢. هل توحدت هذه الأمة الإسلامية فيما مضى؟

٣. هل الوحدة الإسلامية واجبة شرعاً؟

٤. ما هي مظاهر هذه الوحدة الإسلامية؟

٥. هل هناك إمكانية لإقامة الوحدة الإسلامية في هذا الزمن؟

٦. ما هي المعوقات والصعوبات التي تعترض قيام هذه الأمة؟

الفرضيات

يفترض هذا البحث ويتوخى الوصول إلى النتائج المتوقعة التالية:

١. الأمة الإسلامية حقيقة واقعة فكرياً وعملياً.

٢. هناك حضور دائم عبر التاريخ للأمة الإسلامية.

٣. الوحدة الإسلامية واجبة شرعاً.

٤. هناك إرهاصات ومؤشرات عديدة على إمكانية استعادة الوحدة الإسلامية بأشكال متنوعة.

٥. العقبات والمعوقات أمام وحدة المسلمين كبيرة، لكنها غير مستحيلة وقابلة للحل والمعالجة.

٦. الاتحادات والمنظمات والهيئات التنسيقية الإسلامية قد تكون مساعدة وممهدة لمشاريع وحدوية واعدة في المستقبل.

المناهج المتبعة

تفترض أهداف هذا الموضوع وإشكالياته الاعتماد على المناهج العلمية التي تساعد على

توضيح الكثير من الأمور وتجيب على الكثير من التساؤلات، وبذلك فإن المنهج السردي التاريخي يعيـد تشكيل الصورة الواقعيـة للوحدة الإسلامية، وكذلك لا بد من الاعتماد على المنهج التحليلي للوصول إلى النتائج المرجوة.

الدراسات السابقة

١. محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي، ٢٠١١

يعالج الكتاب قضية الوحدة في سياق تاريخي متحدثاً عن نشوء عوامل التفرقة بين المسلمين وظهور الفتن منذ العصر الهجري الأول. كما يشرح مصطلحات الشعوبية والعصبية. محدداً بعض المنطلقـات لاستعادة وحدة المسلمين ومنهـا إحياء اللغة العربية وتوحيد العالم الإسلامي بإنشاء جامعة إسلامية.

٢. أحمـد عبـد الهـادي شاهين: الوحـدة الإسلاميـة (فريضة وضـرورة)، يعالـج المؤلف الموضـوع داعيـاً للوحدة محذراً من الفرقـة، مستعرضاً أسباب الاختلاف واتبـاع الأهواء، ذاكراً قضيـة الصراع على الحكم والدعوة للقومية والوطنيـة. متحدثاً على آثار الوحدة والتحديات التي تقف في طريقها ثم يذكر الكاتب الطريق إلى ذلك. مختتماً باستعراض الوسائل التي تساعد على عودة الوحدة الإسلامية.

٣. حمد بن سعد حمـدان الغامدي: الوحدة الإسلامية، أسسها، ووسائل تحقيقها- الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، يتحدث الكاتب عن واقع الأمة الإسلامية واستغراقها في الخرافات والغلو ومحاربة الشريعة واستبدالها بالقوانين الوضعية. ثم يتحدث عن أسباب واقع التفرق ذاكراً الغـزو العسكري والفكري. ثم يستعرض أسس الوحدة الإسلامية: وحدة الغاية، والعقيدة والقيادة والتشريـع. وأخيراً يتحدث عن وسائل تحقيق الوحدة، ومنهـا التعليم والإعلام والاقتصاد والعمل على الاكتفاء الذاتي وإيجاد المراكز العلمية.

وفـي موضوع الوحـدة الإسلامية العديد من الدراسات والمؤلفـات تعالج الجوانب المختلفة من هذا الموضوع في سبيل تكريس أهمية الوحدة الإسلامية وحتميتها.

خطة البحث

المقدمة

تمهيد

المبحث الأول: تعريفات ومفاهيم.

المطلب الأول: الوحدة والاتحاد في المعنى والمصطلح.

المطلب الثاني: مفهوم الأخوة الإسلامية الشرعي والاجتماعي.

المبحث الثاني: الوحدة الإسلامية - موجبات ووقائع.

المطلب الأول: صور من وحدة الأمة الإسلامية عبر العصور.
المطلب الثاني: موجبات الوحدة الإسلامية.
المبحث الثالث: الوحدة الإسلامية- الإيجابيات والسلبيات.
المطلب الأول: عوامل الفرقة والتشرذم في الأمة الإسلامية.
المطلب الثاني: طروحات ومشاريع التعاون والتنسيق الإسلامي.
المطلب الثالث: الحلم المستحيل في الوحدة الإسلامية.
الخلاصة
الملاحق
المكتبة
الفهرس

تمهيد

إن نمـوذج الوحـدة الإسلاميـة بأشكاله المختلفة الـذي تمظهر عبر العصـور، كان يجد له صدىً واستجابة في الأمة الإسلامية، وظل مفهوم الخلافة الإسلامية معبراً عنه في إطار شعارات وممارسـات الدولـة العثمانيـة التي صمدت فـي وجه المتغيـرات الدولية ردحاً مـن الزمن. وكان المسلمـون في العالـم يقرون برمزية وحدة الأمـة من خلال هذه الخلافـة العثمانية، بالرغم من تهالكهـا وانحسار تأثيرهـا المباشر على المسلمين. ولما تخلى الأتراك عن الخلافة أصيب العالم الإسلامـي بالصدمـة، لكن واقع الحال أفضى إلـى الإذعان لما قد وصلت إليـه الأمة من تشرذم وفرقـة وتنازع، سيمـا وأن القوى العظمى المنتصرة فـي الحرب العالمية الأولـى، وفي مقدمتهم بريطانيا كانت تعمل بجهد لإلغاء الخلافة، وتكريس تفتيت العالم الإسلامي وتقسيمه.

إن العالم الإسلامي الذي يضم أكثر من خمسين دولة ويمتد من أقصى الشرق إلى المغرب الإسلامـي، يعتبر في المفهوم الإسلامي (أمـة واحدة) ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱتَّقُونِ ﴿٥٢﴾﴾[1]. تعبـد رباً واحداً، وتتبع نبياً واحـداً، ولديها كتاب واحد.. وتتجه إلى قبلة واحدة، فهـي فـي المفهـوم الاصطلاحي كيانٌ واحـدٌ. وفي حال الرجوع إلـى أصول الديـن، فالمسلم أخو المسلـم مهمـا كان عرقه وأصله ولونه ووطنه، فهو أخو المسلم (المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يسلمه)[2]. وليس في ذلك خيار. وبذلك يكون المسلم الصيني والأندونيسي والفليبيني والماليزي والهنـدي والباكستاني والأفغانـي والتركستاني والروسي والأذربيجانـي والطاجكستاني والإيراني والتركـي والعربـي والبربـري... إلـخ. أخوة لهم حقـوق وعليهم واجبـات تجمعهم أشـد الروابط وأوثقها. فلماذا لا يلتزم هؤلاء بدينهم ويتوحدون بينهم بشكل فعال وليس بشكل نظري أو وهمي؟

إلـى ذلـك فقد جرى استبعاد إمكانيـة الوحدة الإسلامية إلى حـد الاستحالة في ظل تنامي المفاهيـم العنصرية والقومية وهيمنة القوى العلمانية على مقدرات الشعوب الإسلامية، يساندها إصرار دولي من القوى الكبرى على محاربة المارد الإسلامي بكل الوسائل، مع العمل الدؤوب على شيطنـة الرؤية الإسلامية ووصمهـا بالإرهاب وهكذا يعيش العالم الإسلامـي سلسلة من الأزمات والصعوبـات والمشاكل تدفع بكل شعب مـن شعوبه لأن يفتش عن خلاصه ويتقوقع على ذاته ويلجأ إلـى جلاديـه لحمايته ورعايته والهيمنة علـى مقدراته. هذه الصورة السوداويـة للواقع الإسلامي تجعل من قبيل السخرية أو التهكم الحديث عن وحدة ما للعالم الإسلامي، ناهيك عن إعادة الروح لمفهوم (الخلافة) بأي شكل من الأشكال. على أن النظر بعمق في أوضاع العالم الإسلامي، يشير إلـى أهمية هذه الطروحـات وأحقيتها بل وفعاليتهـا. فالعودة إلى مفهوم الخلافـة برؤية عصرية متناسبـة، والعمل علـى ترتيب أوضاع العالم الإسلامي وفق منظـور العمل الوحدوي، هما الطريق

(١) القرآن الكريم، سورة المؤمنون، آية ٥٢.

(٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم (١٩٩٣/٤) برقم ٣٥٨.

الوحيد لاستعادة القوة الإسلامية، والسبيل الأمثل لإعادة الاعتبار للحضارة الإسلامية المتجددة. وقد يكون ذلك هدفاً شبه مستحيل الآن في ظل الهجمة الشرسة على الإسلام والمسلمين بما يعرف «بمحاربة الإرهاب». لكن استعادة قيم الإسلام حضارة وتطوراً تبدو حاجة ملحة وضرورية ومصيرية، ليس فقط بالنسبة للمسلمين، بل للعالم أجمع الذي يرزح تحت هيمنة قوى شيطانية تسير بالبشرية نحو الهلاك.

من هذا المنطلق كان هذا البحث حول مفهوم الوحدة الإسلامية ودور الخلافة في إعادة التوازن إلى مسيرة البشرية التي تئن تحت وطأة الظلم والقهر والفساد وهي سائرة لا محالة إلى الهلاك[1]. إذا لم يستعد المسلمون زمام المبادرة ويتوحدوا على الله ويبادروا إلى قيادة العالم نحو الإنسانية الحقة بالاستناد إلى قيم الإسلام الخالدة، فيصبح البشر كلهم أخوة ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡ﴾[2]. والوحدة الإسلامية هنا معنية بوحدة البشرية وإن كان فيها تباين واختلافات وتنوع وتوجهات، فالوحدة تعني بالدرجة الأولى صوابية الرؤية المصيرية للإنسان على هذه البسيطة بحيث يدرك ماهية دوره في الحياة الدنيا ويحمي نفسه من غوائل الشيطان وشروره، ويهتم أصلاً بمصالحه وحاجاته الضرورية لاستمراره وتعاقب أجياله. ولا يكون ذلك إلا في إطار وحدة المسار والمصير للإنسانية إنطلاقاً من توحيد الألوهية وتوحيد الناس على الله بالرغم من عوامل البعد الجغرافي والعوائق الطبيعية واختلاف الذهنيات وخلافه ﴿...لَوۡ أَنفَقۡتَ مَا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعٗا مَّآ أَلَّفۡتَ بَيۡنَ قُلُوبِهِمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيۡنَهُمۡ ...﴾[3]. هذه الألفة التي تنطلق من مجتمع الإسلام الواحد الموحد لتشمل العالم بأكمله، ولكن العالم لن يتوحد على الله وعلى مصالحه إلا بوحدة المسلمين أولاً وقيام العالم الإسلامي الموحد على المحجة البيضاء (القرآن والسنة) وفق تجربة الخلافة الراشدة.

المبحث الأول: تعريفات ومفاهيم

المطلب الأول: الوحدة والاتحاد...في المعنى والمصطلح

والوحده لغوياً كما ورد في معجم المعاني الجامع: من وَحِدَ أو وَحَدَ، جمع وحدات مصدر وحَدَ، أما الإتحاد من مصدر اتحد، إجتماع الأشياء أو امتزجها واتحادي لجمع من الوحدات. لجأ الإنسان إلى التفتيش عن غيره ليعيش معه منذ وجد على هذه الأرض، فهو مع غيره يشكل تجمعاً.. وحدة بين أفراده يتقوون ببعضهم البعض، ويجمعون قواهم لمواجهة الأخطار وأعباء الحياة[4].

(١) راجع أمين معلوف، اختلال العالم، دار الفارابي، بيروت، ص٧٠.

(٢) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية ١٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٤) موريس كروزيه، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، بيروت، باريس١٩٨٦، ص٢٤.

ورأى الإنسان حاجته إلى غيره لبناء مجتمعه وقريته وبلدته ومن ثم دولته... وإمبراطوريته وأمته. وتدفع الحاجة والضرورة المجتمعات البشرية للتحالف والتوحد لاكتساب القوة والمنعة وتبادل المنافع والمصالح. والوحدة كمصطلح له مستويات عدة، بين التعاون والتنسيق، إلى الاندماج والتماهي. وقد سعت الأمم والشعوب إلى التوحد بالتحالف السلمي أو حتى بالحرب والقوة. والمصطلح العربي المعبر عنه بلفظ «وحدة»، له مدلول عميق في التراث الإسلامي، بل هو مرتكز الدين الذي عرف «بالتوحيد»، فالواحد هي صفة من صفات الله، ومن هذا المنطلق هناك وحدة لا متناهية في الرؤية الإسلامية للحياة تعبر عنها وحدة الجسد ذو الرأس الواحد وللأعضاء المتضامنة والمتماسكة «مثل المؤمن كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى»[1]. وهذه النظرة الوحدوية ليست طوعية، بل هي قسرية ضرورية لحياة الجسد. وبذلك تكون الأمة المتمثلة بالجسد متوحدة وفق الضرورة والحاجة ومرتبطة بوحدانية المعتقد والسلوك. إلى ذلك فالإمبراطوريات التي نشأت في التاريخ كانت نتيجة دوافع وحدوية محلية بين قواها الحية، ثم مع غيرها من خلال السيطرة والهيمنة والدمج والاستيلاء. وكان هم هذه الشعوب الحفاظ على وحدتها التي كانت مصدر قوتها مع العمل على إضافات داعمة لها. لذلك نرى أن أقوى الإمبراطوريات في العالم تلك التي تمكنت من توحيد قواها الذاتية ثم عملت على ضم وتوحيد قوى أخرى معها. فالمصريون الفراعنة عملوا على توحيد وادي النيل الأعلى والأسفل ليبسطوا نفوذهم خارج بلادهم[2]، وكذلك إمبراطوريات بلاد ما بين النهرين فعلت ذلك. حتى المدن الفينيقية على ساحل المتوسط الشرقي سعت لتوحيد قواها[3]... كذلك فعل الإسكندر المقدوني في بلاده، وبعده الرومان ... إلخ. فكان هاجس الوحدة هو الذي يعطي القدرة على بسط السيطرة والنفوذ. والعكس صحيح، فعندما تنتفي عوامل الوحدة، يؤدي الأمر إلى التشرذم والفرقة ثم الانحلال. والأمثال التي تتحدث عن الوحدة والاتحاد وأهميتها كثيرة والتراث الشعبي العالمي يروي الكثير من القصص والنوادر عن ضرورة الوحدة والاتحاد لتحقيق القوة والمنعة والمنفعة. والمثل العربي الشهير «في الاتحاد قوة». وللمصطلح أبعاد أخلاقية واجتماعية تستند على تجارب الحضارات والشعوب وتراثها الفكري. وفي هذا الشأن يجب أن تتوفر معطيات ومبررات تدفع باتجاه السعي للوحدة والتعاون والالتفاف حول قضايا ومواضيع وشعارات مشتركة، ومن ذلك بروز المفاهيم والمثل العليا كالوحدة في الدين والقومية والوطنية والمناطقية...إلخ. وتذكر لنا حوادث التاريخ كيف أن الأمم والشعوب والجماعات البشرية لجأت إلى توحيد قواها وجمع قدراتها لمواجهة الأخطار أو للقيام بالسيطرة والهيمنة والاستيلاء على القوى الأخرى وضمها لها. والأمثلة على ذلك كثيرة عبر مختلف حقبات التاريخ.

---

(١) حديث شريف، أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاضدهم (١٩٩٩/٤)، رقم ٢٥٨٦.

(٢) محمود أمهز، تاريخ الشرق الأدنى، مكاتب كريديه إخوان، بيروت، ص١٠٤.

(٣) رينيه ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مصر،١٩٥٩، ص١٥.

كمـا أن مفهوم الوحدة يتسع للعديد من المعاني، فهناك الوحدة الاندماجية الكلية الشاملة، وهناك الوحدة الرمزية المعنوية، ...إلخ. وقد عرضت عدة مشاريع ورؤى لمفهوم الوحدة الإسلامية والخلافـة بصيغ مبتكـرة متناسبة مع تطورات العصـر، ومنها طروحات عبـد الرحمن الكواكبي والأميـر شكيب أرسلان والعلاّمة عبد الرزاق السنهوري والشيخ محمد أبو زهرة وغيرهم[1]. وفي معظـم الطروحات مراعاة لواقـع الأمة المرير وانقسامهـا إلى دول وكيانـات والمعارضة الدولية القويـة لقيام الخلافـة الإسلامية الموحدة وبالتالي وضع الحلول الملائمـة لمسيرة إعادة اللحمة بيـن أجزاء الأمة بالطـرق المناسبة مع الواقع. وينطبق معنى كلمـة «الاتحاد» على نظرية الوحدة فـي المصطلح المتوازن الـذي يعبر عن معنى واحد يفيد الجمع والتلاقـي والتعاون والامتزاج في وحـدة لا تتجزأ وفق التفاهم والتناغـم والانسجام، فالوحدة والاتحاد فـي إطار خاص متميز ينم عن تفاهـم جماعي وفهم مشترك للقضايا ومختلف الشـؤون والشجون، ويكون ذلك لحاجة ذاتية وضـرورة حياتيـة ونظرة موحدة للكـون والحياة تعتمد سياقـات نظمية متناسبة مـع هذه النظرة الواحـدة. وتكاد تجمع المعاجـم اللغوية على توصيف الاتحاد وتعطي أمثلـة على ذلك بالاتحادات العالميـة المعروفـة (الاتحاد السوفييتي، الاتحـاد الأوروبي، الاتحاد الإفريقـي... إلخ). والاتحاد بهذا المعنى توحيد القوى والقدرات وصهر الشعوب ودمج المجتمعات للحصول على أكبر قدر من القـوة بالجمـع والتأليف والاعتصام حتى إن بعض الوحدات (جمـع وحدة) أو الاتحادات قد تضم متناقضـات ومختلفـات ومتعارضات لكن الرغبة في الاستفادة من عوامـل القوة الجمعية وتجميع عناصـر القـوة يدفع نحو تجاوز الكثير من العقبات والموانع، وكلمـا كانت عوامل الوحدة والاتحاد متوفرة ومتناسبة كلما كان ذلك أكثر رسوخاً وثباتاً وصلابة.

المطلب الثاني: مفهوم الأخوة الإسلامية الشرعي والاجتماعي

عرف الإسلام بأنه دين التوحيد، وهو جاء ليدحض الشرك، ويوحد الخالق، ثم ليوحد الناس علـى الخالق: (الواحـد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)[2]. ومن هـذا المنطلـق جاء توحيـد الجزيرة العربية، ثم توحيـد بقية الشعوب تحت رايـة الإسلام. ودخل الناسـ ﴿فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفۡوَاجٗا﴾[3]. وأتاح مفهوم الأخوة الإسلامية العابـر للمكان والجنس واللون، المجـال لنشـوء قوة إسلامية متراصة متوحدة على الله «لا فضل لعربي على أعجمي ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى»[4]. وكان مفهوم الأخوة معبراً للوصول إلى الوحدة والتعاون، وجرى تطبيق ذلك

(١) موفق بني المرجه، صحوة الرجل المريض أو السلطان عبد الحميد الثاني والخلافة الإسلامية، مؤسسة الريان ودار البيارق، ٢٠٠٧، ص٣٥٢.

(٢) وهو ما جاء في سورة الصمد، القرآن الكريم.

(٣) القرآن الكريم، سورة النصر.

(٤) رواه البيهقي، شعب الإيمان، برقم (٤٧٧٤)، أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق مختار أحمد الندوي، طبع وزارة الشؤون الإسلامية، قطر، ٢٠٠٨.

في المراحل الأولى للدعوة في مكة المكرمة، ثم في الهجرة إلى المدينة المنورة حيث المثال الأوفى في عملية التآخي بين المهاجرين والأنصار التي أسست لوحدة مجتمع المدينة نواة الدولة الإسلامية الواعدة[١]. حتى في مجتمع المدينة طبقت مفاهيم الأخوة والوحدة بين مكوناته المتنافسة لتتوحد مع بعضها وغيرها من القوى الإسلامية الوافدة والناشئة. وكان توحيد العرب بقبائلهم وعصبياتهم هدفاً استراتيجياً لقائد الأمة الإسلامية ونبيها. فبدأ من محيطه الضيق في مكة ثم في المدينة وانطلق إلى مختلف القبائل والمناطق في الجزيرة العربية. لذلك فإن وحدة الأمة الإسلامية مرتبطة بشكل أو بآخر بوحدة العرب باعتبارهم أهل ومهبط الدعوة الإسلامية ووقودها وذخيرتها الأولى وعنوان عزتها وكرامتها. ويكفي العرب فخراً أن رسول الإسلام منهم وكتاب الله الأعظم بلغتهم ونخبة رواد الإسلام وقادتهم منهم[٢].

إن وحدة المسلمين في الإسلام واجب شرعي وأمر محسوم يقوم على رؤية الإسلام الوحدوية للمؤمنين في العالم. فالمسلمون أمة واحدة، والمؤمنون أخوة، وهم موحدون كالجسد الواحد، وقد طبق هذا المفهوم في حياة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وسار عليه خلفاؤه الأولون واستمر في ظل الخلافة الأموية ومن بعدها الخلافة العباسية... واستمرار هذا المفهوم هو الجامع لشعوب العالم التي دخلت في دين الإسلام. في حين حافظت رمزية الخلافة على شعار هذه الوحدة بالرغم مما انتابها أحياناً من ضعف وتراخٍ وتراجع سلطاتها وتقليص ممتلكاتها.

وهكذا أكد الشرع الإسلامي على الأخوة الإسلامية بين البشر المنتسبين إليه بغض النظر عن أصولهم ولغاتهم وألوانهم. وكانت هذه الأخوة تستوجب وحدة شاملة ضمن إطار الوطن الإسلامي الذي يحفظ الأمة ويطبق حكم الله وفق أحكامه وشرعه الحنيف. لذلك قامت «دولة» الإسلام وفق نظام الخلافة، ومن ثم تطورت وتوسعت وتعاظمت لتصبح هذه الخلافة الإسلامية إمبراطورية عالمية كانت الأقوى في عصرها الأول[٣]. ففي المفهوم الشرعي، المسلمون أخوة موحدون لهم حقوق وعليهم واجبات فصلها الشرع وطبقها المسلمون عملياً في حياتهم.

وهكذا تشكل ضمن مفهوم الأخوة الإسلامية مجتمعٌ إسلاميٌ متناسقٌ وفق منظور الشرع الإسلامي حيث لا طبقات ولا فوارق ولا تمييز (إلا بالتقوى). وسرعان ما تطورت نظم هذا المجتمع الإسلامي من دولة المدينة المنورة، إلى دولة الخلافة بعد رحيل القائد المؤسس الذي كان قد وضع استراتيجية التوسع والخروج من حدود جزيرة العرب، واستكمل خلفاؤه مسيرته، وتضخم بذلك المجتمع الإسلامي ليصبح مجموعة مجتمعات مترابطة مترامية الأطراف، واكتسبت هذه

(١) محمد حميد الله، الوثائق السياسية في عهد النبي والخلافة الراشدة، القاهرة، ١٩٤١، ص٢.

(٢) عبد الغني شاكر آل البعاج، أهمية النسب عند العرب قبل الإسلام وفي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، دار اليراع للنشر والتوزيع، عمان، ٢٠٠٣، ص١٣٠.

(٣) في عهد بني أمية بلغت الخلافة الإسلامية أكبر اتساع لها من حيث كانت ممتلكاتها تمتد من أقصى الشرق في بلاد ما وراء النهر نحو الهند والصين إلى أقصى الغرب عند بلاد الأندلس. انظر الملحق.

المجتمعات الإسلامية الكثير من العادات والتقاليد والتراث المتبادل بين الشعوب والأمصار. وكان هذا المجتمع الإسلامي الكبير محكوماً بالشرع الإسلامي وملتزماً بسياسة دولة الخلافة الإسلامية ضمن هيكلية تنظيمية تبلورت مع الزمن. وكان انتفاء الفوارق القومية وامتزاج الأعراق من أهم إنجازات الوحدة الإسلامية بالرغم من محاولات شعوبية للبروز من حين لآخر. وبذلك برزت سمات حضارة إسلامية متنورة دائمة الاستمرار والتطور سادت بعد فترة قياسية على كل الحضارات المعروفة آنذاك. وحملت مشعل التقدم والرقي للإنسانية جمعاء.

إن إلقاء نظرة سريعة على التاريخ الإسلامي في مختلف مراحله وعصوره ليثبت بالدليل القاطع مدى ضرورة أن يكون للأمة (الإسلامية) ولاء واحد ورأس واحد لتدب الحياة في الجسد وأجهزته وأوصاله... وعنده ينطبق التاريخ مع الحكم الشرعي الذي يوجب على المؤمنين وحدة الولاء[1]. وفي أول وثيقة دستورية لأول دولة إسلامية، وهي دولة المدينة المنورة، جاء في البند الأول: المسلمون من قريش ويثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس[2]. مصداقاً لقوله تعالى ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴾[3].

المبحث الثاني: الوحدة الإسلامية- موجبات ووقائع

المطلب الأول: صور من وحدة الأمة الإسلامية عبر العصور

انطلاقاً من مفهوم وحدة المسلمين في أمة واحدة موحدة، تطورت النماذج التطبيقية لهذه الوحدة، انطلاقاً من جماعة المسلمين في مكة المكرمة، إلى دولة المدينة المنورة المصغرة بمؤسساتها الأولية، ثم إلى الدولة القوية الممتدة في الجزيرة العربية وخارجها. هذه الدولة الواحدة كانت تحكم بواسطة جهاز حكم منظم على رأسه الخليفة. وحينما ضمت بلاد العراق وبلاد الشام إلى ممتلكات الدولة الإسلامية الناشئة دخل في دين الإسلام ودولته العديد من الشعوب والأعراق والقوميات. وهكذا في القرن الإسلامي الهجري الأول، حتى بلغت الخلافة الأموية أوج اتساعها وضمت أراض شاسعة ولامست جيوشها حدود أوروبا وحدود الصين. وكانت الأمة كلها موحدة في دولة واحدة، تحت ظل حكم رجل واحد هو خليفة المسلمين في دمشق، والمواطن في هذه الدولة بغض النظر عن لونه وجنسه ولغته، هو مسلم له كامل الحقوق وعليه واجبات، حتى غير المسلمين من الأديان الأخرى، تمتعوا بكامل حرياتهم ومكتسباتهم الاجتماعية (لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي)[4].

وفي كلا التنظيمين: السياسي الإداري، والمعنوي الفكري، كانت وحدة المسلمين قاعدة

(١) زكريا المصري، الولاء والإفتاء بين الحقائق والشبهات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢، ص٥٥.

(٢) محمد سعيد رمضان البوطي، فقه السيرة، دار الفكر، ١٩٨٠، ص٤.

(٣) القرآن الكريم، سورة الأنبياء، آية٩٢.

(٤) القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٥٦.

راسخة لا تقبل التشكيك، حتى مع توسع رقعة الدولة وانتشار المسلمين خارج الجزيرة العربية، وانضمام الشعوب والدول والكيانات إلى جسم الدولة الإسلامية الفتية. وكان يتولى الحكم في الأقاليم المفتوحة ولاة معينون من قبل خليفة المسلمين الحاكم الأعلى للدولة. وكان خراج الدولة وأموال الزكاة تنقل إلى العاصمة في المدينة المنورة في العهد الراشدي. علماً أن الدولة الإسلامية كانت تضم في العهد الراشدي غرباً مصر وبرقة[١] وشمالاً بلاد الشام[٢] وشرقا بلاد العراق وما يليها[٣]. وطبقت النظم الإسلامية على الدولة الإسلامية الفتية المتعاظمة. وعندما تولى الأمويون الحكم استمروا في سياسة التوسع والفتوحات ووصلت جيوشهم إلى أوروبا[٤]، وإلى بلاد ما وراء النهرفي الشرق، كما اقتحم المسلمون البحر وسيطروا على العديد من الجزر في البحر الأبيض المتوسط. والجدير ذكره أن محاولات التمرد والانفصال استعرت في العهد الأموي مهددة وحدة الأمة الإسلامية وكيان الدولة، لذلك لجأ الأمويون إلى قمع هذه الثورات والحركات الانفصالية بشدة[٥]. ولما تسلم العباسيون القيادة عملوا على بسط نفوذهم وتوحيد أرض الخلافة، ومن ثم الاستمرار في توسيع رقعتها، وقد عرفت الحملات العسكرية العباسية بالصوائف والشواتي[٦]. وبلغت الخلافة الإسلامية ذروة مجدها وعظمتها في العصر العباسي الأول، وكانت الأموال ترد إلى العاصمة بغداد من أقاصي الدنيا. ويختصر الخليفة العباسي وحدة الأمة بتلك الجملة الشهيرة، حين حل الجفاف ومرت غيمة عابرة فوقه «سيري وأمطري حيث شئت فإن خراجك سيعود إلي». وبالرغم من فترات عصيبة كانت تمر على أمة الإسلام، فإن مفهوم وحدة الأمة كان لا يتزعزع، ولقد نشأت دول عديدة وإمارات وممالك في أطراف المعمورة، لكن ذلك كان لا يؤثر على نظرة المسلمين الموحدة لأمتهم، سيما مع وجود منصب الخليفة الذي استمر سحابة العصور العباسية المختلفة حتى في أحلك ظروفها. وعندما نشأت خلافة إسلامية ثانية في مصر، ظهر الأمر وكأنه نزاع مذهبي ليس إلا. وكذلك الأمر بالنسبة لإعلان الخلافة الأموية في بلاد الأندلس. وكان التنافس بين هذه المواقع الإسلامية السياسية تحت شعار إعادة وحدة الأمة الإسلامية والدفاع عنها في مواجهة الخطر الخارجي. وعندما تصدى المماليك للاجتياح المغولي كان شعارهم الدفاع عن حياض الأمة، وكذلك هب الأيوبيون لاستعادة الأراضي الإسلامية المغتصبة من قبل الصليبيين، وتوحدت الأمة الإسلامية خلفهم، إلى العصر

(١) أبو العباس أحمد بن يحيى البلاذري، فتوح البلدان، شركة طبع الكتب العربي، مصر ١٩٠١، ج٤، ص٥٩.

(٢) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد إبراهيم، مصر، دار المعارف، ١٩٦٧، ص٣١٨.

(٣) المقري، رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ج١، ص١٢٥- ١٢٨.

(٤) البلاذري، فتوح البلدان، المصدر السابق، ص٤٤٣-٤٤٤.

(٥) ابن الأثير أبو الحسن عز الدين علي بن أبي المكارم الشيباني، الكامل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ج٣، ص ٢١٤- ٢١٦.

(٦) المصدر نفسه، ج٥، ص٣٤١.

الحديث حيث استلم الأتراك العثمانيون دفة الحكم وأعادوا منصب الخلافة وعملوا على توحيد الأمة وإستعادة عظمتها حتى دكت جيوشهم المظفرة عواصم أوروبا. وتلاقى المسلمون على تأكيد الولاء لهذه الخلافة العثمانية في مشارق الأرض ومغاربها. وقد ارتكز مفهوم الوحدة الإسلامية على رباط الأخوة العقيدية[١]. التي أنتجت قواعد الروابط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية أيضاً. فالأصل في النظام السياسي الإسلامي وحدة السلطة القيادية للأمة تضم كل المناطق والبلاد التي يحكمها المسلمون. وحتى في حال قيام كيانات إسلامية متعددة، كانت رمزية الخلافة قادرة على ثبات فكرة الأمة الواحدة بدستورها القرآني وتطبيقاتها العملية للإسلام كأسلوب حياة الجماهير التي ارتضته لها ديناً ونظاماً وحكماً.

المطلب الثاني: موجبات الوحدة الإسلامية

جمع الإسلام قبائل العرب تحت لوائه، وألف بين قلوبهم، وقضى على العصبية الجاهلية... وبذلك قامت في بلاد العرب حكومة مركزية محترمة عزيزة الجانب... حتى دانت قبائل العرب وأصبحت ترى في الإسلام رمز وحدتها وشعار مجدها[٢]. ويقول سيرتوماس أرنولد نقلاً عن فون كريمر: «وقد جمعت فكرة الدين المشترك تحت زعامة واحدة شتى القبائل في نظام سياسي واحد[٣]. وإن هذه الدولة الموحدة تطور فيها نظام الحكم فبدأ نظاماً شورياً في عهد الخلفاء الراشدين حيث كان يتولى الحكم فيه خلفاء تم اختيارهم بالبيعة الحرة ثم تحولت الدولة إلى نظام وراثي في عهد الأمويين والعباسيين ثم العثمانيين، إلا أن جميع هذه الدول حافظت على مبدأ الأمة الإسلامية على أساس أن تمثلها دولة موحدة عظمى تميزت باتساع رقعتها وعلو شأنها في ميدان الحضارة وفي مجالات العلم والثقافة حتى أصبحت أعظم دولة في العالم خلال عصور الإسلام الزاهرة[٤]. وما دامت الوحدة الإسلامية مبدأ أساسياً من مبادىء شريعتهم فإن الخلافة يجب أن تكون هدفاً يسعى المسلمون لتحقيقه وأن يواصلوا كفاحهم من أجله[٥]. والإسلام لا بد له من حكومة تقيمه وتحميه، فالحكومة الإسلامية ضرورة من أجل حفظ العقيدة... وإقامة أنظمة الإسلام السياسية والاقتصادية والثقافية ضرورة لتكون كلمة الله هي العليا[٦]. وكانت الوحدة بكل معانيها ومظاهرها تشمل هذه الأمة، فالوحدة الاجتماعية شاملة بتعميم نظام القرآن ولغة القرآن. والوحدة السياسية شاملة في ظل أمير المؤمنين، وتحت لواء الخلافة في العاصمة. ولم

(١) انظر في معنى الأخوة الإسلامية، صحيح البخاري، كتاب المظالم والغصب، ١٢٨/٣، رقم ٢٤٤٢، حديث. (المسلم أخو المسلم).

(٢) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجيل، مصر، ج١، ص١٩٤.

(٣) توماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، ط٢، القاهرة، ١٩٧٥، ص٥٣.

(٤) عبد الرزاق السنهوري، فقه الخلافة وتطوره لتصبح عصبة أمم إسلامية، ص٧.

(٥) المرجع نفسه.

(٦) سعيد حوى، الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ص٣٣١.

يحـل دونهـا أن الفكرة الإسلامية فكرة لا مركزية في الجيوش وبيوت المال وفي تصرفات الولاة، إذ أن الجميـع يعملـون بعقيدة واحـدة وبتوجيه عام متحد[١]. وهو ما يعـرف اليوم باللامركزية أو الكونفدرالية.

إن مـن أهم موجبات الوحدة للأمة الإسلاميـة وأكثرها ضرورة، الالتزام بأمر الله ورسوله فـي الحفاظ على الأخوة الإسلامية ووحدة الجسـد الإسلامي، وهذا ما أشار إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع حين قال: «تركت فيكم شيئين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً كتاب الله وسنتي»[٢]. فالمسلمون موحدون حتماً تحت هذا الشعار الأساسي الموجب الملزم، وبذلك فالمسلمون ملزمون بالوحدة بينهم من منطلقات أصولية منها:

١. الأمـر الإلهي الصـارم الذي أعلنته آيات القـرآن الكريـم فـي سـور عـديدة وأهـمها: ﴿ وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا ﴾[٣].

٢. التوجيه النبوي الذي برز في الأحاديث النبوية الشريفة العديدة.

٣. السيـرة النبويـة الشريفـة التي كانت تعبر عـن الأساليب التطبيقيـة للإسلام من خلال النمـوذج النبوي في كل مناحي الحياة، فظهرت الوحـدة الإسلامية جليّة في حياة الفرد المسلم وفي مجتمعه المحلي والإقليمي وحتى العالمي. وحادثة التآخي بين المهاجرين والأنصار تعتبر خير دليل على ذلك[٤].

٤. التجربـة التاريخيـة لحيـاة الأمـم التي توضـح أهمية الوحـدة بين القـوى المختلفة في المجتمعـات البشريـة والتي توفر القوة والمنعة والسؤدد، وذلـك من خلال تجارب الأمم التي توحدت وكان لذلك أثر كبير في تحقيق عزتها ومناعتها.

٥. توحـد القوى العالميـة والشعوب والأمم، مما يدفع بالقيـام بالمثل لضمان الحصول على عوامل القوة وشد العصب الديني والقومي في سبيل شحذ الهمم وتحقيق المكاسب.

وعلـى ذلك فالمسلمون مضطرون لتوحيد قواهم، بل هـم ملزمون دينياً بذلك، يقول تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿١٠﴾ ﴾[٥]، ويكونون آثمين إذا ما تفرقـوا واختلفوا، ذلك من صميم عقيدتهم ورؤيتهم لدورهـم في هذه الحياة. وفي الحقيقة، فإن رسالتهـم كمسلميـن في هذه الحياة الدنيا، أن يوحدوا البشريـة على الله من خلال دعوتهم لدين

(١) مصطفى الشقيري، الخلافة الإسلامية- شرق وغروب، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٦، ص٢٩.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم حديث رقم (٣٢٣)، أبوعبد الله الحاكم النيسابوري، تحقيق الفريق العلمي لموسوعة جامع السنة النبوية، طبع دار الميمان السعودية.

(٣) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١٠٣.

(٤) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ص١٤٢.

(٥) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية ١٠.

التوحيد لتكون الأرض برمتها دولة واحدة تحكم بشرع الله وتتآخى فيها الشعوب وتتوحد على الله. لذلك فإن المسلمين مدعوون لنشر رسالة الإسلام التوحيدية وإيصال دين الله لكل البشرية، قال تعالى ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[1]. علها تتوحد في ظل شرع الله القائم على العدل والمساواة والحرية وحفظ حقوق الإنسان في الحياة الكريمة في هذه الدنيا على طريق الفوز بالحياة الأبدية في الآخرة.

قد تبدو هذه الطروحات خيالية، ولكنها ليست مستحيلة، وفي التاريخ قامت بعض الإمبراطوريات بتوحيد معظم بلاد العالم نسبياً وفرضت نفوذها ووحدت شعوبها قسراً. ثم إن التاريخ نفسه أثبت بالدليل العملي أن الأمة الإسلامية كلما كانت موحدة كلما كانت مرهوبة الجانب قوية متماسكة قادرة على حماية شعوبها والذود عن حياض دينها، وكلما كانت متفرقة مشرذمة كلما كانت عرضة للاستباحة والغزو والاحتلال. ولقد كانت الشعوب الإسلامية من مختلف الأعراق والجنسيات تدين بالولاء للخليفة الذي كان يشكل رمز وحدة الأمة، حتى في الحالات التي تستقل بعض المناطق والبلاد عن دولة الخلافة سياسياً. وبقي هاجس وحدة الأمة الإسلامية في أدبيات الفكر الإسلامي يعيش في وجدان الشعوب الإسلامية عبر مراحل التاريخ. ذلك لأن مفهوم الأمة الإسلامية استحال إلى عالم إسلامي مترامي الأطراف يجمع شتات شعوب متعددة الأعراق والأجناس والثقافات. هذا العالم الذي فقد تماسكه السياسي مع الزمن أفرز كيانات سياسية متعددة تتسم بالصبغة الإسلامية كجزء من العالم الإسلامي وتفتقد للرؤية الموحدة للدولة الإسلامية المتماسكة المترامية الأطراف التي تفترض أن مجالها الجغرافي يجمع أقصى الشرق، من ماليزيا وأندونيسيا، إلى أقصى الغرب في بلاد المغرب وموريتانيا على شواطىء الأطلسي. والإطار العام السياسي لهكذا دولة تلاشى عملياً في العصر الوسيط. وعندما قام السلطان المملوكي بإعادة إحياء الخلافة بعد إنهيارها على يد المغول[2]، كان المسلمون يدركون أهمية إعادة اللحمة للأمة الإسلامية عن طريق إحياء رمزية وحدة الخلافة. وقد أدرك العثمانيون الأتراك أهمية وحدة العالم الإسلامي، فكرسوا نظام الخلافة[3]. وأعلنوا سياستهم الإسلامية القائمة على توحيد العالم الإسلامي وإحياء روح الأمة الواحدة وتصدوا لمحاولات شرذمة المسلمين وحاولوا جاهدين استنباط حلول في سبيل إعادة اللحمة للأمة الإسلامية، ومن ذلك مشروع الجامعة الإسلامية[4]. على طريق تسهيل اللقاء بين الشعوب الإسلامية للنظر في كيفية توحيد صفوفهم وإعادة وحدتهم الشاملة. لأن الأمة الإسلامية هي الأصل الجامع لكل المسلمين منذ تكوين المجتمع الإسلامي الأول، في عهد النبوة والخلافة الراشدة، واستمر شعور المسلمين

(١) القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ١١٠.

(٢) محمد بن إياس الحنفي، بدائع الزهور في وقائع الدهور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ص١١٢.

(٣) محمد فريد، تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس، ص١٩٤.

(٤) موفق بني المرجه، صحوة الرجل المريض، ص١١٩.

بأنهـم أمة واحدة، سواء جمعتهم الخلافة كنظام سياسي موحد للأمة، أم فرقتهم الدول لكيانات سياسيـة مفرقة لهـا، وتواصل إحساس المسلميـن بهويتهم الجمعية المتميـزة كأمه رغم موجات الغـزو الخارجـي ودوامات الصراع الداخلـي، وإحساس المسلمين بهويتهـم كأمة واحدة، متميزة مغروس في الوجدان الشعبي الإسلامي، وموثق في التراث الثقافي الإسلامي، ولو أتيحت الفرصة للشعـوب الإسلامية للتعبير عن رأيها في الوحدة الإسلامية، لتبيـن جنوح الأكثرية الساحقة لهذه الوحـدة بالشكل الـذي يتيح لجميع هـذه الشعوب المساهمة فـي إقامة الشـرع الإسلامي وإحياء الحضـارة الإسلاميـة العظيمة. ومـا مشهد الحشـود البشرية الهائلـة في موسم الحـج إلى مكة المكرمـة إلا تعبيراً رمزياً عن توحـد الشعوب والأعراق والقوميات بمختلف الأشكال والألوان تحت رايـة التوحيـد الإسلامية. وإن سعي دول العالم إلى التوحد فـي صيغ روابط وتحالفات واتحادات، لهـو خير دليل حاسم لضرورة إقامة الوحدة الإسلامية بشكل من الأشكال وهي تصبح فرض عين في هذا العصر في ظل العولمة وفساد الحضارة الغربية واتجاه العالم نحو الانحلال والظلم.

المبحث الثالث: الوحدة الإسلامية- الإيجابيات والسلبيات

المطلب الأول: عوامل الفرقة والتشرذم في الأمة الإسلامية

إذا كان الاختـلاف سنـةً من سنن الحيـاة، فإن الخلاف بـاب من أبواب الشقـاق والنزاع، والبشر فطروا على التدافع والتباين. وما كان المسلمون بدعا عن بقية البشر، وكان التباين بالآراء والمواقف واضحاً منذ المراحل الأولى للدعوة[١]. لكن وحدة القيادة وعصمة النبوة، كانتا الحاسم فـي اتخاذ القرارات النهائية في شؤون الدين والدنيا. ثم كان لمبدأ الشورى دور في بلورة التوافق المناسب حول مختلف القضايا التي تبدو خلافية وتحتمل آراءً متعددة. وكانت قضية الخلافة إثر ارتفـاع الرسول الأعظم إلى الرفيق الأعلى أول امتحان للوحـدة الإسلامية[٢]. ثم تتالت الحوادث التي كانت تكشف المزيد من الاختلافات في الاجتهادات حول مختلف القضايا التي واجهت الدولة الإسلاميـة الناشئة سياسيا واجتماعيا وفكريا. على أن العهد الراشدي الذي تلا المرحلة النبوية، ظل ضمن الإطار المنضبط لاختلاف الآراء ووجهات النظر، مع بروز معارضة بناءة بقيت محكومة بالالتـزام بالقيادة الإسلامية الحاكمة رغم كل الظروف. لكن استشهاد الخليفة الثالث عثمان بن عفـان فتـح الباب على مصراعيه لجملة من الصراعات والنزاعـات شكلت التصدعات الأولى في جسـم الأمة الإسلاميـة وكان لها تداعيات استمـرت بالاتساع مع الزمـن. وإن كان الجهد الأموي قـد تمكـن من إعلان عام للجماعة[٣] بـدا فيه المسلمون موحدين، فـإن مجريات الأحداث خلال الخلافتين الأموية والعباسية أنتجت انشقاقات وتصدعات خطيرة لأسباب دينية وسياسية وقومية

(١) القرآن الكريم، سورة هود، آية ١١٩.

(٢) عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، المرجع السابق، ص٣٩٠.

(٣) المسعودي، أبي حسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر المكتبة العصرية، صبرا، لبنان، ج٣، ص٣٦.

وغير ذلك. على أن أخطر هذه الانشقاقات وأكثرها تأثيرًا، الخلاف السني الشيعي، الذي تمظهر في أشكال ومواقف متعددة وصلت إلى حد القتال والصراع المسلح، بدءًا من اغتيال الخليفة الثالث ومعركة الجمل وانتهاء بسلسلة من الثورات على امتداد العالم الإسلامي. إلى ذلك فإن مظاهر الخلافات السياسية والقومية لعبت دورًا في تصدع الجبهة الإسلامية الواحدة وأهم هذه المظاهر وجود ثلاث خلافات(جمع خلافة) إسلامية في كل من بغداد والقاهرة وقرطبة[١]. وكان ذلك مدعاة للغزو الأجنبي لبلاد المسلمين في فترات متعددة من التاريخ الوسيط، كالغزو الصليبي والغزو المغولي. على كل حال فإن أسباب الفرقة والتشرذم كانت تتنوع حسب مراحل الزمن وفترات التاريخ. لكنها في مجملها تمحورت حول المواضيع التالية:

- **الخلاف المذهبي:** وأخطره الخلاف السني الشيعي، وما تلاه من بروز الفرق المذهبية المختلفة في كل منهما. وقد اتخذ هذا الخلاف شكلاً عقائدياً متطورا زاد من حدة الخلافات والتباينات قد أدى إلى تشكل معارضة توسعت مع الوقت لتتخذ شكل مذهب عقب استشهاد الإمام الحسين بن علي[٢]. وهكذا ظهر المذهب الشيعي الذي هو نفسه أنتج عدة مذاهب. إلى جانب توسع دائرة التباينات في الاجتهادات الدينية التي تمخضت عن ظهور المذاهب والفرق الدينية المتعددة في السنة وفي الشيعة أيضا.

- **الخلاف السياسي:** الذي تغلف بالمذاهب الدينية أحيانا، وأحيانا أخرى بصورة التغلب والسيطرة والقهر. فالصراع على الحكم وتولي السلطة كان من عوامل النزاع المتفاقمة في جسد الأمة الواحدة. وقد أعلنت العديد من الشعوب الاستقلال السياسي وشكلت الدول المتعددة تحت راية الإسلام، كإمارات ودول مستقلة وكان للمغامرين من القادة دور في قيام هذه الدول التي كانت تعترف بسيادة الخلافة الإسلامية العامة، أو تستقل عنها نهائيا. وأشهر هذه الخلافات السياسية قيام الخلافات الإسلامية الثلاث.

- **الخلاف القومي:** الذي كان تمظهر بما عرف بالشعوبية مع بدء رواج الدعوة الإسلامية ودخول الناس في دين الله أفواجا من مختلف الأعراق والقوميات[٣]. هذه الشعوب التي كانت تختزن تراثا عريقا في الحضارة والتطور. لذلك فان سيادة العنصر العربي في الإطار الإسلامي، كان يشكل نوعا من النفور أو التذمر لدى بعض القوميات والشعوب. سيما في مرحلة الخلافة الأموية التي حافظت على سيادة العنصر العربي وميزته عن غيره من الشعوب والقوميات[٤].

---

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، المرجع السابق، ج٣، ص٢٥٣.

(٢) ابن الأثير، الكامل، ج٣، ص٣٠.

(٣) محمد جاسم المشهداني، موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في أنساب الأشراف، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ٢٠١٦، ص٧٧.

(٤) خالد مصطفى مرعب، نقابة الأشراف في ولاية طرابلس الشام من خلال الوثائق العثمانية، بحث للجامعة اللبنانية، ٢٠٢٠، ص١٢٦.

لذلـك فـإن مشاعر الانتماء القومي كانت تتمظهر في العديد مـن مراحل التاريخ الإسلامي. حتى أفضت في بعض الحالات إلى قيام دول إسلامية على أساس قومي. إلى التاريخ الحديث والمعاصر حيث طغت الدولة القومية والوطنية وصارت هي الرائجة حاليا.

- التدخـل الخارجي: الذي كان علـى شكل غزو و تآمر بهدف توهين الأمة الإسلامية ونشر الخلافـات بين المسلميـن، ومنذ انطلاق الفتوحات الإسلامية بـات العنصر الخارجي يلعب دورًا فـي السياسة الإسلامية. سيمـا وأن الجيوش الإسلامية كانت تدق صروح الإمبراطوريات العظمى الحاكمـة. ومـن ثم باتت الخلافـة الإسلامية من أقـوى الدول في العالم خـلال العصر الوسيط، حتـى العصر الحديث مع السلطنـة العثمانية التي تمكنت من اجتياح أوروبـا وفرض قوة الخلافة الإسلاميـة على العالم[1]. وكان أخطر مظاهر التدخـل الخارجي الحملات الصليبية التي قادتها أوروبا على بلاد المسلمين[2]. والغزو المغولي الذي اجتاح الخلافة الإسلامية ودمرها.

- الغزو الفكري: منذ انطلاق البعثة الإسلامية تعرضت لمحاولات التحريف والتلاعب عبر موجـات من الغزو الفكري الخارجي حاولت إيجاد موطىء قدم لها في الساحة الإسلامية. وكانت محـاولات ابن سبأ مـن أوائل ظواهر تشويه العقيدة الإسلامية عبر نقـل بعض المعتقدات الوثنية إلـى روح الديـن الإسلامي[3]. ومـن ثم عبر سحابـه التاريخ الإسلامي كانت محـاولات من بعض المغرضيـن والمتآمرين لتشويه صفاء العقيدة الإسلامية عبـر نظريات وفلسفات غريبة عن دين التوحيد، وبذلك تشكلت فرق ومذاهب وجماعات تحت مسميات متعددة كان لها تأثير في بذر روح الشقـاق وبعث الإشكاليات في شؤون الدين والدنيا. لكن التأثير الأخطر على الأمة الإسلامية كان مع ما عرف بعصر النهضة في أوروبا وبروز الفلسفات الإلحادية والنظريات العلمانية وانتقال هذه الأفـكار إلـى بلاد المسلمين حتى تمكنت هذه المعتقدات مـن السيطرة على بلاد المسلمين وأدت إلى إبعاد الدين عن الحياة وهيمنت القومية والوطنية التي مزقت وحدة المسلمين وشرذمتهم في كيانات ممسوخة عرفت بالأوطان.

وقـد ساهمـت عوامل أخرى فـي زيادة عوامل الخـلاف والاختلاف وبث النعـرات واختلاق الأزمـات، إلى حد قيام الحروب والقتال بين المسلمين أنفسهم. وقلما تجد بلاداً إسلامية لا تخلو مـن التناحـر والتنافر. ففي غياب الحكـم الإسلامي الرشيـد. تتأجج مشاعر العـداوة والبغضاء لأتفه الأسباب. وهكذا مع تضافر العوامل الخارجية والداخلية وغياب الرؤية الوحدوية الإسلامية وتغييب الشريعة الإسلامية. تكون أسباب الخلاف والاختلاف مفتوحة على كل الاحتمالات.

---

(١) خالد مصطفى مرعب، العرب في التاريخ الحديث والمعاصر أمة وشعوباً ودولاً، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٤، ص١٨٩.

(٢) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، المرجع السابق، ج٤، ص٢٤٣.

(٣) المرجع نفسه، ص٣٥٩.

المطلب الثاني: طروحات ومشاريع التعاون والتنسيق الإسلامي

كان المسلمون ينظرون إلى أمتهم كوحدة متكاملة دينياً وسياسياً واقتصادياً واجتماعيا وثقافياً...إلخ. وذلك من منطلق عقدي أصولي يستند إلى تراث تاريخي عبر القرون. سيما وأن هذه الأمة كانت مستهدفة كوحدة جامعة. من هنا لم يتخل المسلمون عن وحدتهم إلا في ظروف استثنائية قاهرة خارجة عن إرادتهم. فمنذ العهد الراشدي ترسخ مفهوم الوحدة الشاملة للأمة رغم الصعوبات والمؤامرات والصراعات. وعندما تصدى الأمويون لقيادة الأمة تمسكوا بهذا المفهوم ودافعوا عنه بشراسة وقمعوا بقوة حركات التمرد والانفصال والاستقلال. وكذلك فعل العباسيون الذين تمسكوا بوحدة الخلافة والأمة بصرامة، خصوصا في العصر العباسي الأول. وعبر التاريخ الوسيط ومع التنازع والشقاق كانت الشعوب الإسلامية تتطلع إلى الأمة كوحدة راسخة بالرغم من حالات الانفصال والاستقلال السياسي لبعض البلاد الإسلامية. ولما تصدى المماليك للغزو الخارجي الصليبي والمغولي عملوا على إعادة منصب الخلافة[١]، وتكريس وحدة الأمة التي شابها بعض الاضطراب والفوضى. وبذلك أكملوا جهود السلاجقة والزنكيين والأيوبيين التي أثمرت إعادة وحدة الأمة بعد حين. ثم جاء العثمانيون ليعلنوا قيادتهم للأمة الإسلامية وإحيائهم نظام الخلافة[٢]. وقد تعلق المسلمون في مشارق الأرض ومغاربها بهذه القوة العثمانية الصاعدة وارتبطوا بها معنوياً وروحياً. وعندما تراجعت سطوة العثمانيين كانت محاولات حثيثة للإبقاء على روابط الأخوة الإسلامية عبر طروحات كان أبرزها مشروع الجامعة الإسلامية الذي طرحه الشيخ الإمام جمال الدين الأفغاني وتبناه السلطان عبد الحميد الثاني العثماني بصفته خليفة المسلمين[٣]. وقد وجد هذا السلطان أن هذا المشروع الإسلامي يشكل خير علاج لما تعانيه دولة الخلافة من أمراض وعلل، فسارع إلى الدعوة إليها وجند لها كل ما في وسعه من طاقات وإمكانات اعتبرها تحقق له البديل المناسب فضلا عن الأثر الطيب والتجاوب السريع الذي يمكن أن يصادفه لدى عامة المسلمين من رعايا الدولة العثمانية، وقد تمثل حلا مستمدا من العقيدة الإسلامية السمحة فضلا عن تحقق الأهداف التالية:

١. التفاف الشعوب الإسلامية حول الخلافة العثمانية.

٢. توطيد الصلة بين مركز الخلافة وسائر الولايات.

٣. تقديم بديل إسلامي للحلول الدستورية والإصلاحية المطروحة.

٤. التلويح للخطر المحدق بالوحدة الإسلامية وتعبئة سائر القوى للجهاد ضد الدول

(١) راجع محمد بن أياس، بدائع الزهور، المرجع السابق.

(٢) مصطفى الشقيري، الخلافة، المرجع السابق، ص٤٨.

(٣) موفق بني المرجه، صحوة الرجل المريض، المرجع السابق، ص١١٩.

الطامعة، لاسيما بعد معاهده لندن ١٨٤٠ [١].

أعـادت هذه التحركات الوحدوية الإسلامية الروح لإمكانية استعادة وحدة الأمة الإسلامية. لكـن سرعـان ما تـم القضاء على هـذا الأمل إثر انقـلاب القوميين الأتراك مـن جمعية الاتحاد والترقـي[٢]. ثم هزيمة الدولـة العثمانية في الحرب العالمية الأولى وفرض معاهدة القضاء على الخلافـة الإسلاميـة علـى المسلمين[٣]. من خـلال تقسيم بلادهـم إلى مستعمـرات في كيانات متعـددة. وبالرغم من أن حـركات التحرر والثورة ضد الاستعمار الأجنبـي كانت بدوافع إسلامية دينية إلا أن المكر الاستعماري تمكن من شرذمة بلاد المسلمين ومزق وحدتهم وبرع في اصطناع دول وممالـك وإمـارات عاجزة، ومنها ما ترفع شعارات إيديولوجيـه تتنافى وروح الإسلام وشرعه كالديمقراطية الليبرالية الغربية الرأسمالية أو الشيوعية الملحدة الشرقية...الخ.

علـى كل حال قضت الهجمة الاستعماريـة الغربية والشرقية على ما تبقى من عوامل الوحدة الإسلاميـة. وجـاء إعلان إلغاء الخلافـة الإسلامية للإجهاز على فكرة الوحـدة الإسلامية، حتى الرمزيـة منها. وتحت عيـن المستعمرين أقيمت التجمعات الشكلية لأطـر وحدوية تنسيقية قومية وجهويـة، مثل الجامعة العربية التـي أنشأت عام ١٩٤٠ بتوجيه من انجلترا[٤]، ثم ظهرت تحالفات تحـت مسميات متعـددة، كاتحـاد المغرب العربـي، ومجلس التعـاون الخليجي... إلـى محاولات اتحاديـة لبعض الدول العربية باءت كلهـا بالفشل. وكان أكبر هذه المحـاولات التنسيقية تأسيس منظمة مؤتمر الدول الإسلامية الذي جمع تقريبا معظم الدول الإسلامية[٥]. وكانت طموحات هذه المنظمة وأهدافها متواضعة وشكلية، سرعان ما تحولت إلى ما سمي (منظمة التعاون الإسلامي). وبالإجمـال كانت كل هذه المحاولات بعيدة عن تحقيق الهـدف الأساسي للأمة الإسلامية، والذي يتمثـل بإعـادة إحياء المرجعية الإسلاميـة الواحدة الموحدة، والمعبر عنهـا بنظام الخلافة، ولو بصيغة عصرية متطورة كونفدرالية تجمع كل الشعوب والقوميات المسلمة في إطار تنظيمي فاعل ومؤثـر من منطلق إعادة تطبيـق شرع الله وحدة للمسلمين. على أن منظمة التعاون الإسلامي كان لهـا بعض الإيجابيات من الناحية الثقافيـة والعلمية دون أن تتمكن من توحيـد الرؤى حول العمل الإسلامي الموحد كقوة عالمية إستراتيجية قادرة على أن تعيد مجد الحضارة الإسلامية التليد.

أدرك أعـداء الإسلام أن وحدة المسلميـن سوف تعيد قوة الأمة الإسلامية وتنشر حضارتها الزاهـرة التي كانت حضارة العالم بأكمله خـلال العصر الوسيط. ذلك لأن مقومات عوامل القوة

(١) مصطفى الشقيري، الخلافة الإسلامية، شروق وغروب، المرجع السابق، ص٩١.

(٢) مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم وترجمة د. محمد حرب، دار القلم، بيروت، ص٦٥.

(٣) موفق بني المرجه، صحوة الرجل المريض، المرجع السابق، ص٢٧٠.

(٤) خالد مصطفى مرعب، العرب في التاريخ الحديث، المرجع السابق، ص٢٧٠.

(٥) آدم ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تقريب محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، م١، بيروت،١٩٦٧، ص١٩

كانت متوفرة في بلاد المسلمين، بل إن هذه البلاد هي الأغنى والأكثر إنتاجا للموارد الأولية والمعادن الثمينة ومنابع الطاقة والمواقع الاستراتيجية...الخ. كما أن هذه الأمة تختزن تراثاً حضارياً قيمياً غزيراً يستند إلى دين التوحيد المنقذ للبشرية من الضلال والشرك والظلم والفساد. ومع انطلاق الصحوة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين، انتعشت الآمال بإمكانية إعادة المشروع الإسلامي وظهرت العديد من الحركات والمنظمات الإسلامية التي تعمل على إعادة طرح البديل الإسلامي، كما برزت الطروحات الإسلامية الحديثة والمتطورة لنشر الوعي بأهمية إعادة الوحدة للأمة الإسلامية وطرح الحلول الإسلامية لمشكلات الحضارة العالمية المتأزمة[1]. ومع التجاوب الذي بدا يتوسع في المجتمعات الإسلامية نسبيا. كانت الهجمة الخطيرة على البديل الإسلامي من خلال شيطنته وتحريفه وتحويله إلى عدو عالمي للبشرية، ولذلك اخترعوا له أسماء متعددة صارت هاجسا وهدفا استراتيجيا للعالم بأكمله، من أمثال: الإرهاب، والأصولية والتطرف الإسلامي...إلخ. وبذلك ازدادت صعوبة العمل على البديل الإسلامي ناهيك عن فكرة الوحدة بأي شكل من الأشكال.

إن أخطر ما يواجه الوحدة الإسلامية بأي صيغة كانت، استبعاد الإسلام عن حياة المسلمين أو جعله مجرد شعائر وطقوس ومظاهر شكلية. وبالتالي شيطنة ما سمي بالإسلام السياسي. والجهود والمؤامرات ما زالت منصبةً لفصل الإسلام عن حياة المسلمين. والصراع محتدم بين الفكر الإسلامي الجامع وبين الإيديولوجيات والنظم والقوانين المسماة مدنية أو علمانية التي فرضت على الشعوب الإسلامية وبلاد المسلمين، وللمرء أن يتصور إذا ما اجتمعت فتوحدت القوى الإسلامية المختلفة ابتداء من العرب ومرورًا بكل من الفرس والترك والأفغان والأفارقة الأمازيغ والباكستانيين والهند والصينيين والأندونيسيين والماليزيين...إلخ. هذه الشعوب العريقة وإمكاناتها الهائلة، إذا ما قيض لها أن تتوحد بشكل من الأشكال تحت رؤية الإسلام، فستكون البشرية بخير وتعود الإنسانية إلى جوهرها الحقيقي. ويسعد العالم بقيام الحق والعدل والمساواة والمحبة والتآخي بين بني البشر جميعا دون تفريق وعنصرية وطغيان. فالعالم اليوم بحاجة إلى الإسلام بشكل مصيري في ظل انهيار الحضارة الغربية المعولمة والمصير الأسود الذي ينتظر العالم.

المطلب الثالث: الحلم المستحيل في الوحدة الإسلامية

قد يكون موضوعنا ضربا من الخيال، ومن رابع المستحيلات.. بل قد نتهم بالغفلة، وعدم الموضوعية إلى حد العيش في الأحلام. لكن الأحلام قد تتحقق، وكم من الأحلام المستحيلة تحققت وكانت مجرد أضغاث أحلام. والأمثلة كثيرة من تاريخ العالم، ومن تاريخ الأمة الإسلامية خصوصا، وسأكتفي بمثل واحد كان معبرا عن إمكانية حصول الأحلام المستحيلة في تاريخ

(١) راجع إزوالد إشبنجلر، نهاية الغرب، ترجمة أحمد الشيباني، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٦٤، ص٥٧٤.

المسلميـن. فقد اجتاح المغول العالم من الشـرق والغرب ولم تقف في وجههم أيه قوة في العالم، وسحقـوا عاصمة الخلافـة الإسلامية العباسية في بغـداد، وأفنيت الأسـرة الحاكمة ولم يتبق إلا مصر والمغرب الإسلامي أمام الزحف المغولي الساحق[1]. وطبعا صار حلم وحدة الأمة الإسلامية ضرباً من الخيـال. وكان الشعـور السائد لدى المسلمين فـي مختلف بلدانهـم أن الأمة قد زالت مـن الوجود وبلغت القلـوب الحناجر. ولكن الحلم عاد للظهور وصـار حقيقة واقعة عندما تصدى المماليك للمغول ومن ثم أخرجوهم من بلاد المسلمين وأعادوا الخلافة الإسلامية وتوحدت الأمة مـن جديد[2]. ومن يعود لمجريات أحـداث تلك المرحلة يدرك أن قضية وحده المسلمين كانت... مجـرد حلم مستحيل. وفي واقع الأمر أن تاريخ المسلمين كان عبارة عن إصرار وجهاد دائبين في محـاولات مستمرة لتوحيد الأمـة الإسلامية وإبقاء العالم الإسلامي مترابطـا بشكل من الأشكال وبصيغة من الصيغ. لكن الناظر إلى هذه الفسيفساء البشرية والجغرافية والثقافية المعقدة لهذا العالم الإسلامي، يجد صعوبة في الاقتناع بإمكانية إعادة الوحدة للمسلمين في إطار تنظيمي ما. ذلك لأن هيمنة الأفكار القومية والمشاعر الوطنية والمصالح الذاتية وتضارب المنافع، إلى جانب الإصـرار العالمـي (الشرقي والغربي) علـى محاربة قيام وحدة إسلامية بـأي شكل من الأشكال، حتـى في إطـار التنسيق والتعاون، لأن في ذلـك انهيار النظام العالمي الحالـي القائم على تحكم الدول العظمى بقيمها الفاسـدة الظالمة المنحلة، وإعادة السلام والعدل والحق والفضيلة والقيم الروحيـة للبشريـة. فقد بات موضوع إعادة إحيـاء الأمة الإسلامية بحضارتهـا وقيمها أمراً ملحاً وغايـة فـي الأهمية. والبشرية مهددة بالانهيار والفناء إذا لم تتـدارك الأمر. والمسلمون مدعوون للـم شعثهم وجمع كلمتهم والاعتصام بدينهم، حتى يتمكنوا من إنقاذ العالم من مصيره المحتوم إذا مـا استمـر في السير الحثيـث إلى الهاوية. وجوهر الأمر إقامة شـرع الله في عباده، والالتزام بغاية وجود الإنسان من هذه الحياة ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[3]. وفي هذه العبادة تتحقق سعادة الإنسان وصلاحه وفلاحه في الدنيا والآخرة.

علـى أن المسلميـن في هـذا العصـر يعيشون حالاً مـن النكـران والضياع وفقـدان الهوية الإسلاميـة الجامعـة وتشظي الولاءات واستعار الخلافات. حتى ليبدو هـذا العالم الإسلامي بؤرة للصراعـات والنزاعات ومرتعاً للفساد والظلم ومنبعـاً للفقر والتخلف. فهو مصنف (عالم ثالث) وبذلـك يبدو الحلـم مستحيلا... فكيف للضعيـف، الفقير، المنهك أن يصلح حـال العالم فيما لا يستطيـع أن يصلح نفسه؟ ومن هنا وجـه الخطورة في الأمر. ولكن الأمل بالله تعالى أن يبدل حال الأمـة عندمـا نستحق ذلك، كما حدث في الكثير من مراحـل التاريخ. وليس ذلك على الله بعزيز. وفاتحـة الأمـر بـإرادة التغيير مـبادرة المسلمين لأخـذ دورهـم في قـيادة البشـرية نحو الخلاص

(١) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، المرجع السابق، ج٣، ص١٥٤.

(٢) حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج٣، ص٢٥٣.

(٣) القرآن الكريم، سورة الذاريات، آية ٥٦.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]. وهذا التغيير يتطلب ما يلي:

– أولاً: عودة المسلمين إلى دينهم، عودة صادقة من خلال تحكيم الشرع الإسلامي في جميع مفاصل حياة المسلمين بالاستناد إلى الكتاب والسنة والفقه الإسلامي المتجدد المستوعب لتطورات العصر ولمستجدات الأمور في كافة شؤون الحياة.

– ثانياً: نبذ الخلافات والتباينات القومية والمذهبية والارتقاء فوقها إلى ما يجمع ويوحد المسلمين على مبدأ: نتعاون فيما نتفق عليه، وينصح بعضنا بعضاً فيما نختلف فيه.

– ثالثاً: توحيد المرجعية الإسلامية الجامعة من خلال إطار تنظيمي مناسب يشمل كل القوى الفاعلة والقيادات وأصحاب الرأي وأهل الحل والعقد من أبناء الأمة على امتداد الجغرافيا الإسلامية.

– رابعاً: إقامة الدولة الإسلامية الموحدة وفق أسلوب الشورى والبيعة الشرعية وانتخاب خليفة للمسلمين يترأس الدولة ويحكم مؤسساتها وفق الشرع الإسلامي الحنيف. ويكون حائزا الأهلية العلمية والاجتماعية والسياسية.

– خامساً: وضع خطة استراتيجية إصلاحية شاملة لكافة مناحي الحياة لنقل المسلمين إلى حالة المجتمع الواحد المتضامن والمتكافل اجتماعياً واقتصادياً وثقافياً...الخ.

– سادساً: دعوة أمم العالم ودوله إلى التفاهم والتعاون ومد جسور الصداقة والتلاقي لما فيه مصلحة البشرية واحترام حقوق الإنسان وتحقيق أمانيه في الحياة الكريمة.

– سابعاً: إعادة الاعتبار لعقيدة أساسية في الدعوة الإسلامية تقوم على أساس (الولاء والبراء). وهي ركيزة الوحدة الإسلامية، حيث دعا الله تعالى لموالاة ومحبة المؤمنين، ومعاداة وبغض الكافرين وان كانوا من أقرب الناس إليهم، ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾[2].

وهكذا وبقدر ما يبدو الأمر مستحيلاً وحلما وضربا من الخيال في ظل الواقع المرير الذي تعيشه الأمة الإسلامية حاليا، فإن إمكانية استعادة نوع من صيغ التواصل المثمر تحت شعار (الأخوة الإسلامية) وإن بشكل نظري مبدئيا، تبدو متوفرة، خاصة في ظل انتشار الوعي الجمعي للشعوب الإسلامية بأهمية هذا التآخي ولو في أدنى صوره الرمزية. بمعنى أنه لم يجر التخلي عن روحية» الأمة» الواحدة كشعار ديني معنوي من خلال أصول لا يمكن تجاوزها، فالقرآن واحد يوحد الجميع، والرسول صلى الله عليه وسلم واحد قدوة الجميع، والله الذي خلقهما واحد لا شريك له. وهذه مقومات رئيسة للوحدة الإسلامية ما زالت متوفرة وقادرة على الإبقاء على شكل من

(١) القرآن الكريم، سورة الرعد، آية ١١.

(٢) القرآن الكريم، سورة المجادلة، آية ٢٢.

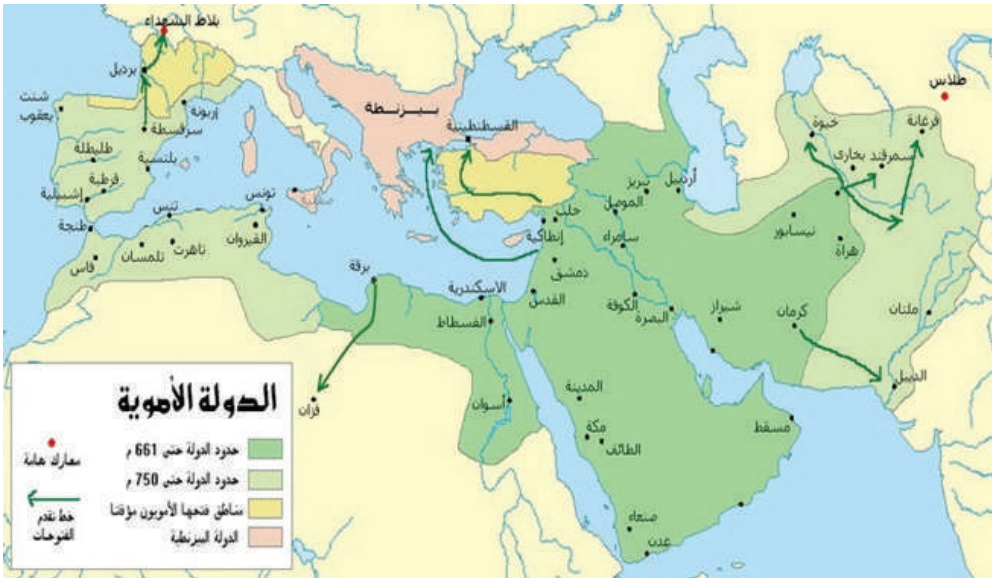
أشكال الأمة الواحدة، ولو نظريا على الأقل. ويعود للمسلمين شعوباً ودولاً أن تجد الطرق المناسبة لاستلهام هذه الأصول والعمل على تطبيقها عمليا في حياة الأمة الإسلامية فتستعيد وحدتها وقوتها وعزتها ومكانتها في هذا العالم. وفي التاريخ وعبر القرون منذ انبلاج فجر دعوة الإسلام، بقيت الأمة الإسلامية موحده بشكل من الأشكال مع الإبقاء على رمزية الخلافة الموحدة حتى في أصعب الظروف والأزمات. ومنذ العهد النبوي والمسلمون يتعرضون للغزو والتآمر. ولم تهدأ أوروبا الصليبية في محاولات القضاء على الأمة الإسلامية وإخضاعها. فكانت محاولات الغزو المستمرة عبر التاريخ الوسيط والتي توجت بما عرف» بالحروب الصليبية» ثم بالغزو الاستعماري في التاريخ الحديث. وكان في رأس أولويات هذا الغزو الاستعماري: القضاء على الوحدة الإسلامية وعلى شعارها المتمثل بالخلافة الإسلامية. ولقد تحقق لهم ذلك. وباتت الأمة الإسلامية ممزقة، مشرذمة متناحرة، والأخطر من ذلك، منكرة لهويتها وانتمائها ودينها. فاستبعد الإسلام عن حياه المسلمين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً... وبقي ثقافياً معنوياً نظرياً. وهكذا شنت الحرب على الإسلام من الخارج والداخل أيضا. مما أشاع جوا من اليأس والقنوط من إمكانية إقامة وحدة إسلامية ولو نظريا. لكن الناظر إلى تنامي بعض الدول الإسلامية وإمكانياتها المتعاظمة، قد يرى ملامح بروز (قوة إسلامية) ما على الساحة العالمية. كما فرضت بعض هذه الدول نفسها على القوى العالمية، مثل ماليزيا وتركيا وإيران وباكستان وسنغافورة...إلخ. لكن هذه الدول ما زالت بعيدة عن إقامة الحكم الإسلامي الرشيد كما يريده الله ورسوله. ولكنها على كل حال تستظل بالصبغة الإسلامية كشعار وانتماء نظري. ولم تتجرأ سوى دولتان إسلاميتان على محاولة تطبيق الشرع الإسلامي بشكل عملي، وهما إيران وأفغانستان، فيما تركيا وباكستان وموريتانيا في تجربة واحدة على طريق إمكانية تطبيق الإسلام في شعوبهم. فالنظم السياسية الحاكمة في الدولة المسلمة والموروثة من الحقبة الاستعمارية البغيضة هي التي تقوض عودة الإسلام للحكم والقيادة، وما زالت تعيش مأساة تجاربها الفاشلة المأخوذة عن الغرب والشرق، بأيديولوجيات ونظم وفلسفات ما أنزل الله بها من سلطان، وهي تحارب أي توجه إسلامي محلي فكيف بالوحدة الإسلامية.

الخلاصة

إذا كان انهيار الاتحاد السوفييتي حلما قد تحقق، وإذا كانت أوروبا المتناحرة عبر القرون قد توحدت... فلماذا حلم الوحدة الإسلامية سيكون مستحيلا؟؟ بالرغم من أن مقومات الوحدة الإسلامية متوافرة وتستند إلى أصول وقواعد متينة تمتلك عناصر القوة التي تحتاجها أية أمة في سبيل استعادة مكانتها ودورها الريادي الحضاري الغابر وتبدو الحاجة ماسة وضرورية، بل تكاد تكون مصيرية، لعودة الأمة الإسلامية لاستئناف دورها الرسالي في هذا العالم. فإذا كان العقلاء في هذا العالم وأهل العلم والحكمة والبصيرة، يدقون ناقوس الخطر ويحذرون من أن البشرية سائرة نحو الهلاك إذا ما استمرت في طريق هذه العولمة المتغولة المنفلتة من كل عقال. إذن،

دعونـا ننظر في أي حل لهذه المعضلات، ونرى أي إمكانية لاستعادة زمام المبادرة لطرح البدائل وتقديـم المقترحات الملائمة. ومن هنا يطرح الإسلام كحل من خـلال استعادة الأمة الإسلامية لدورهـا الريادي بعد توحيـد شعثها وإعادة وحدتها. وهـذه الوحدة ممكنة الوجـود بالاستناد إلى مؤشرات وتراث عريق ما زال راسخا في وجدان الشعوب الإسلامية عبر الجغرافيا الإسلامية التي تعرف بالعالم الإسلامي من الشرق إلى الغرب. ذلك أن الأصل في الأمة الإسلامية الوحدة، وحدة الإلوهيـة، وحـدة العقيدة، وحدة التشريع، وحـدة النبوة، التي تستتبع وحـدة الأهداف والمصالح والمصير. وإن ما تعيشه الأمة الإسلامية اليوم من فرقة وتشرذم وتناحر، هو الاستثناء والعرضي والشـاذ. حتى إن العالم ودولـه تتعامل مع المسلمين كفئة مميزة وشعـوب مخصوصة لها سماتها الخاصـة وطابعها المحـدد. وبالتالي تحمل هوية معينة هي (الإسلام). فـلا مناص من أن يلتقي المسلمـون مـع بعضهم بشكل أو بآخر، بأي شكل من الأشـكال وبأي صيغة من الصيغ. وإن لم يكن الاتحـاد الاندماجي الشامل متاحا حاليا، فإن صيـغ التعاون والتنسيق المتطورة قد تفي بالغرض، والتـي ستكـون خطوات على طريق الوحـدة الكاملة المنشودة. إذ لا بد من الوحـدة الكاملة للأمة الإسلاميـة فـي نهايـة الأمر، تجمعها قيـام دولة الإسلام التـي تحكم بنظام الخلافـة الإسلامية بصيغته الحديثـة بما يتوافق مع الرؤية الإسلامية المعاصرة للنظام السياسي الملائم والمناسب لمصلحـة الأمة. والمسلمون بشريعتهم الغـراء وبالفقه الإسلامي المتجدد، قادرون على استنباط النظم السياسية والإدارية والقيادية التي تساعدهم على حسن تنظيم شؤونهم في كل الأمور. لكن منطلق كل ذلك إرادة وعودة من جمهور المسلمين إلى دينهم، ويقظة الشعوب الإسلامية من رقادها ومطالبتها بتحكيم شرع الله في حياتها وعملها في سبيل وحدة الأمة وهذا الأمر منوط بالمسلمين، كل المسلمين عربهم وعجمهم. لان الله تعالى قال: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) . فـإرادة التغيير بيـد المسلمين، ووحدتهم ومصيرهـم بأيديهم، وما عليهـم إلا المبادرة والعمل الدؤوب والصبر على الصعوبات، فالطريق طويل وشائك وفيه مخاطر وآلام وتضحيات. فهل ذلك ممكن ..؟؟ فماذا لو اجتمع أهل الحل والعقد من المسلمين على مختلف مشاربهم وبلادهم، العلماء والقـادة وأهل الفكر والأئمة والزعماء، وتشاوروا وتدارسوا سبـل توحيد جهود الأمة بصيغ واقعية قابلـة للتطبيـق، من منطلق إرادة الاتفاق والتوافق على ما يجمع، واستبعاد ما يفرق. ومن ثم وضع خطـط استراتيجية وآليـات عمل تسمح بفتح آفاق التلاقي بين الشعـوب الإسلامية. على أن تكون الهويـة الإسلامية هي الهدف النهائي للمسلمين. هذه الهوية التي تعبر عن وحدة الأمة الإسلامية وكيانهـا الجامع الذي عرف بالعالم الإسلامي. هذا العالم الذي ولد في الجزيرة العربية في دولة المدينـة المنـورة برئاسـة قائدها النبـي صلى الله عليه وسلـم، ومن ثم خلفه قـادة حكموا تحت مسمى (الخلافة الإسلامية). التي استمرت تحكم المسلمين حتى الربع الأول من القرن العشرين الميـلادي. هذه الخلافة كانت تشكل رمـزاً لوحدة الأمة الإسلامية ومرجعاً للعالم الإسلامي حتى في حال تشرذمه وضياعه. ولقد كان هم العلماء المسلمين المصلحين عبر العصور الحفاظ على

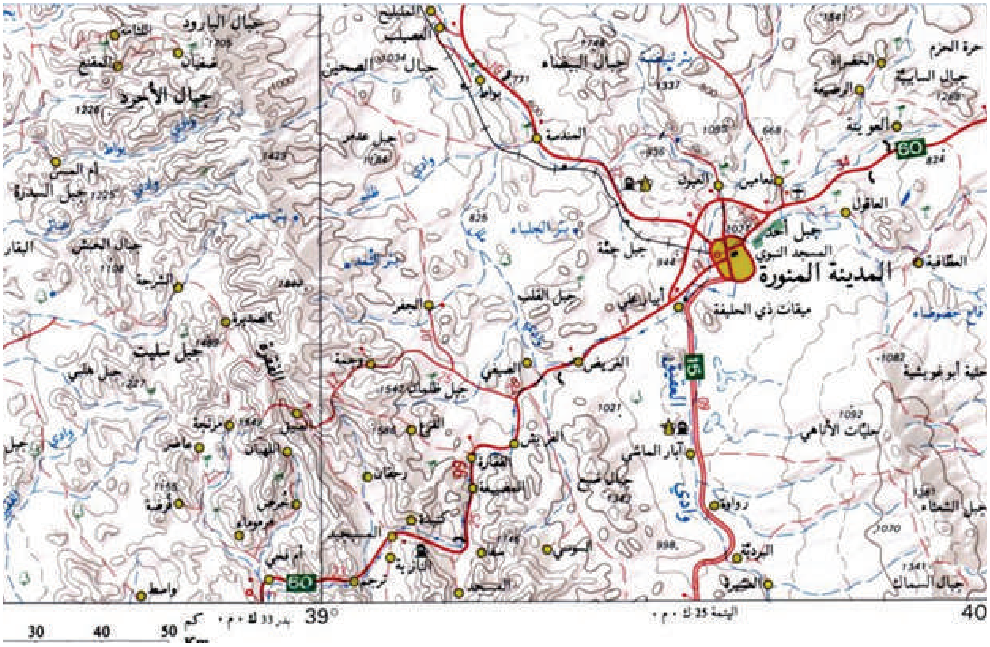
سيـادة الأمـة الإسلامية وتحصينها من كل ما يهـدد تطورها واستقرارها. وفـي التاريخ الحديث يأتي كتاب عبد الرحمن الكواكبي الذي سماه (أم القرى) نسبة إلى مكة المكرمة عاصمة الإسلام ومهبـط الوحي الذي يطرح فيه رؤية استراتيجية لكيفية البدء بمعالجة هموم الأمة الإسلامية من منطلـق توحيدي جامع. وفـي البحث مقترحات وتصـورات مبتكره في سبيل إعـادة عزة الإسلام ووحدة المسلمين. وفي محاولات عديدة يطرح أهل الفكر والرأي الكثير من الطروحات التي تشدد علـى اعتبار الأمة الإسلامية جسماً واحداً في عالم متطور ومتنامي. والأهم والأكثر إلحاحاً إعادة طـرح قضية الوحدة الإسلاميـة كحاجة ضرورية، بل مصيرية في ظل مـا يحدث من تطورات في هـذا العالم، وسعي أمم الأرض إلى التوحد والتلاقي في تجمعات واتحـادات بغية امتلاك مناعة وقـوة تجعلها قادرة على حماية نفسها وفرض مصالحهـا وتحقيق أهدافها. فالمسلمون غرقوا في تشرذمهم واستسلموا لعصبياتهم إلى درجة أنهم نسوا هويتهم الحقيقية، بل أنكروها. لذلك، من المهم إعادة نشر الوعي وإبراز الحقيقة ودعوة المسلمين إلى استعادة هويتهم الحقيقية وانتمائهم الأصيـل إلـى أمة تشرفت بحمل راية القرآن ونشر دين التوحيـد وأقامت دولة الحق والعدل لقرون طويلـة. فالقضيـة ليست ثانويـة وهامشيـة.. القضية تتعلق بأمـر عقدي دينـي وبالتالي مصيري بالنسبة للأمة الإسلامية والعالم الإسلامي، وأيضاً بالنسبة للبشرية جمعاء. فالعالم اليوم بحاجة إلـى الأمـة الإسلامية لإنقاذه من واقعـه المؤلم ومستقبلـه المأساوي. لذلك لا بد مـن إثارة هذا الموضوع كأولوية قصوى، لأن في تحقيقه تحل معظم المشكلات التي يعاني منها المسلمون، ويبرز المجتمـع الإسلامي الموحد كنموذج حضـاري تقتدي به البشرية. لأنه المجتمـع الإنساني الحق، الـذي يحقق كرامة الإنسان ومصلحتـه وسعادته. ولأنه المجتمع المؤمن بـالله، القائم على الحق والعـدل والمسـاواة حيث لا ضرر ولا ضرار. وحيث الحرية الحقيقيـة المسؤولة والمنضبطة بشرع الله وحكمه. والأمر منوط بكل مسلم ملتزم بدينه مرتبط بربه، أن يعمل كل في محيطه وعلى قدر استطاعتـه، على توحيد الأمة والدعوة لإقامة دولة الإسـلام الجامعة الاتحادية على كامل التراب الإسلامـي،» لان المسلم أخـو المسلم». وبذلك يتحقق حلم الوحـدة الإسلامية ويصبح عندئذ... قابلاً للتطبيق.



ملحق رقم ١: خريطة الخلافة الإسلامية الأموية
وصورة لمدينة دمشق يظهر فيها المسجد الأموي

ملحق رقم ٢: خريطة الخلافة الإسلامية العباسية وصورة لمدينة بغداد

ملحق رقم ٣: خريطة الخلافة الإسلامية العثمانية وصورة لمدينة إستانبول



ملحق رقم ٤: خريطة وصورة للمدينة المنورة أول عاصمة للخلافة الإسلامية

مكتبة البحث:

- القرآن الكريم

١. آل البعـاج، عبد الغني شاكـر، أهمية النسب عند العرب قبل الإسلام وفي القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، دار اليراع للنشر والتوزيع، عمان.

٢. ابـن الأثيـر، أبو الحسن عـز الدين علي بن أبـي المكارم الشيباني، الكامـل في التاريخ، تحقيق عمر تدمري، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧.

٣. أرنولـد، توماس الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم حسن وعبد المجيد عابدين وإسماعيل النحراوي، ط٢، القاهرة، ١٩٧٥.

٤. آدم، ميتز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام، تعريب محمد عبد الهادي أبو ريده، دار الكتاب العربي، م١، بيروت، ١٩٦٧.

٥. أمهز، محمود، تاريخ الشرق الأدنى، مكاتب كريديه إخوان، بيروت.

٦. البـلاذري، أبـو العباس أحمد بن يحيى، فتوح البلدان، شركـة طبع الكتب العربي، مصر ١٩٠١.

٧. بنـي المرجه، موفق، صحوة الرجـل المريض أو السلطان عبد الحميـد الثاني والخلافة الإسلامية، مؤسسة الريان ودار البيارق، ٢٠٠٧.

٨. البوطي، محمد سعيد رمضان فقه السيرة، دار الفكر، ١٩٨٠.

٩. حسـن، حسـن إبراهيم، تاريخ الإسـلام السياسـي والديني والثقافـي والاجتماعي، دار الجيل، مصر.

١٠. حميد الله، محمد، الوثائق السياسية في عهد النبي والخلافة الراشدة، القاهرة، ١٩٤١.

١١. الحنفـي، محمد بـن إياس، بوائـع الزهور في وقائـع الدهور، الهيئـة المصرية العامة للكتاب، مصر.

١٢. حوى، سعيد، الإسلام، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٣. ديسو، رينيه، العرب في سوريا قبل الإسلام، ترجمة عبد الحميد الدواخلي، مصر،١٩٥٩.

١٤. هارون، عبد السلام، تهذيب سيرة ابن هشام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.

١٥. السنهوري، عبد الرزاق فقه الخلافة وتطوره لتصبح عصبة أمم إسلامية.

١٦. الشقيـري، مصطفـى الخلافة الإسلامية- شرق وغـروب، دار البشير للثقافة والعلوم، ٢٠٠٦.

١٧. الطبـري، أبـو جعفـر محمد بن جرير، تاريـخ الطبري، تاريخ الرسـل والملوك، تحقيق

محمد إبراهيم، مصر، دار المعارف، ١٩٦٧.

١٨. فريد، محمد، تاريخ الدولة العثمانية، تحقيق إحسان حقي، دار النفائس.

١٩. كروزيه، موريس، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، بيروت، باريس١٩٨٦ .

٢٠. مرعب، خالد مصطفى، نقابة الأشراف في ولاية طرابلس الشام من خلال الوثائق العثمانية، بحث للجامعة اللبنانية، ٢٠٢٠.

٢١. مرعب، خالد مصطفى، العرب في التاريخ الحديث والمعاصر أمة وشعوباً ودولاً، دار النهضة العربية، بيروت، ٢٠١٤.

٢٢. المسعودي، أبو حسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.

٢٣. المصري، زكريا الولاء والإفتاء بين الحقائق والشبهات، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢.

٢٤. المشهداني، محمد جاسم، موارد البلاذري عن الأسرة الأموية في أنساب الأشراف، مكتبة الطالب الجامعي، مكة المكرمة، ٢٠١٦.

٢٥. المقري، رحلة المقري إلى المغرب والمشرق، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر.

٢٦. معلوف، أمين، اختلال العالم، دار الفارابي، بيروت.

٢٧. مذكرات السلطان عبد الحميد، تقديم وترجمة د. محمد حرب، دار القلم، بيروت.

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

International Imam El Boukhary Academy
The Central Office for Islamic Academic Quest Journal

The Islamic Academic Quest Journal
Specialized Academic Islamic Journal concerned in the Islamic quests and studies
Licensed by decree of the Ministry of Information 2004/364

The Twentieth Year

1446H / 2024 / Issue No.: 62

PROFESSORIATE CONSULTATIVE MEMBERS

Prof Dr Bassam khodor Al Shati
A Professor in the faculty of Sharia'h in kuwait University

Prof Dr Omar Abd-Assalam Tadmury
A formerly Professor in the Lebanese University

Prof Dr Waleed Al Menesi
President of the Islamic University of Minnesota

Prof Dr Ahmad Sabalek
President of the International Islamic University

Prof Dr Bashar Hussein AL Ejel
A Professor in the Jinan University, Lebanon

Prof Dr Khaled Mustafa Merheb
President of the Islamic History Department Jinan University

Dr Shawki Nazir
Professor, University of Gardaiah, Algeria,
Editor-in-Chief of Ijtihad for Legal and Economic Studies

Dr Saleh Abdel Kawi Al Sanabani
A Professor at Al-Iman University and Head
of the Department of Scientific Miracles Yemen

Dr Abdel Wasee Yehya Al Maezebi Al Azdi
College of Arts and Sciences,
Najran University, Sharurah Branch

Dr Khalifah Farag Al Gray
Dean of the Faculty of Sharia Sciences
at Al-Marqab University Libya

Prof mohamad abd arazak Alroud

Prof Abdul Rahman bin Omari bin Abdullah Al Saeidi

In addition to the cooperation of
Professors from the Islamic and the Arabic world

The Islamic Academic Quest Journal Publication Guidelines

In the course of providing an opportunity to scholars and searchers to benefit from academic quests and searches, the journal's management is delighted to publish the submitted researches provided that:

1. The research is specialized in a scholarly issue, or an Islamic calamity – a current case accident.
2. The research should be characterized by its academic elements, originality, and seriousness, with authentication of: sources, Hadiths, and verses of Quran.
3. The research should be new and not previously published; it also should not be an extract of a thesis.
4. Works should not exceed 48 pages nor fall behind 16.
5. Paper size should be of an A4, with font size = 16, and a font style of (Traditional Arabic).
6. The work marked by the previously mentioned characteristics should be sent on a CD-Rom to the journal's address.
7. The writer will enclose an English translated abstract of one to two pages.
8. An introduction of the author should be provided alongside his detailed personal address.
9. Works are evaluated by arbiters before publication. The author will be notified about the result of this evaluation.

Please note that:

- It is not necessary that the journal will adopt and publish every work it receives.
- Typescripts of rejected researches will not be returned to their authors.
- Views expressed in the journal represent those of the writers.

The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical

Issue No 62 – The Twentieth Year 30 / 10 / 2024 G.

EDITORIAL BOARD

- **Prof Dr Saad Eddin Muhammad El Kebbi**
  Editor-in-Chief and Managing Director
- **Prof Dr Mahmoud Safa Al-Sayyad Al-Akla**
  Managing Editor
- **Dr Ahmad Ibrahim Al-Hajj**
  Editorial Member
- **Dr Fadel Khalaf Al Hamada**
  Editorial Member
- **Dr Ali Melhem Hassan**
  Editorial Member
- **Dr Wasim Essam Shibli**
  Editorial Member
- **Dr Walid Ahmed Hammoud**
  Editorial Member
- **Dr Waseem Mohammed Hassan Al-Khatib**
  Editorial Member
- **najah muhammad al azzam**
- **Sheikh Yusuf Abdel Halim Taha**
  Editorial Secretary
- **Musab Saad Eddin El Kebbi**
  Administrative Secretary

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

An Islamic Academic Arbitral Journal concerned in the Islamic quests and studies

The chief editor and managing director

Pr Dr Saadeddine Mohamad El Kebbi

The Managing editor

Pr Dr Mahmoud Safa Al Sayad Alakla

Bank transfers
*AlBaraka Bank-Lebanon-Tripoli
Account no 13903
*Westrn Union-Lebanon Tripoli

Correspondences
Lebanon-Tripoli-POB 208 Tripoli
Telefax: 009616471788
e-mail:
albahs_alalmi@hotmail.com

www.boukharysrc.com

معتمدة لدى قاعدة بيانات:

ISSN:2708-1796
E-ISSN: 2708-180x

The Islamic Academic Quest journal

An Islamic Arbital Periodical

The Central Office For
Islamic Academic Quest journal

Issue No. 62 – The Twentieth Year - 30/10/2024 G.

1446 2024