مجلة المرقاة

للدراسات والبحوث الإسلامية

ISSN: 2667-4890

مجلة علمية محكمة تصدر عن هيئة علماء فلسطين في الخارج

السنة الثانية مجلد٣ العدد الثالث ١٤٤١هـ/٢٠١٩م

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

رئيس قسم القرآن والسنة كلية الشريعة- جامعة قطر

مدير التحرير

الدكتور مجدي قويدر

أعضاء هيئة التحرير

الدكتور أيمن صالح — أستاذ الفقه وأصوله المشارك -كلية الشريعة جامعة قطر

الدكتور صلاح الخالدي — أستاذ التفسير المساعد كلية الشريعة جامعة العلوم الإسلامية سابقاً

الدكتور عبد المعز حريز — أستاذ أصول الفقه المشارك -كلية الشريعة الجامعة الأردنية

الدكتور محمد الشيب — أستاذ الفقه وأصوله المساعد - كلية الشريعة جامعة قطر

الدكتور محمد همام ملحم — أستاذ أصول الفقه المشارك- كلية الشريعة أكاديمية باشاك شهير

الدكتور منذر زيتون — أستاذ الفقه وأصوله المساعد - كلية الشريعة جامعة العلوم التطبيقية سابقاً - الأردن

مستشارو هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور أحمد الريسوني – المغرب

الأستاذ الدكتور علي القرة داغي– قطر

الأستاذ الدكتور عبد الحكيم السعدي– قطر

الأستاذ الدكتور محمد عثمان شبير – الأردن

الأستاذ الدكتور أحمد أغراتشي– تركيا

الأستاذ الدكتور صالح الرقب– فلسطين

اسم المجلة	مجلة المرقاة للدراسات والبحوث الإسلامية
الغلاف	يوسف سيهان
الطبعة	سَبْتَمْبِر ٢٠١٩
رقم الإيداع	27580
دار النشر	**Nida Yayıncılık Dağıtım Pazarlama İç ve Dış Ticaret Ltd. Şti.** Balaban Ağa Mahallesi Büyük Reşit Paşa Caddesi Yümni İş Merkezi No: 16/11 34080 Fatih/İstanbul Tel: 0212 527 93 86 Faks: 0212 635 03 58 nida@nidayayincilik.com.tr - nidayayincilik.com.tr
دار الطباعة	**Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.** Göztepe Mahallesi Bosna Caddesi No: 11 Bağcılar/İstanbul - Tel: 0212 446 88 46

المراسلات

البريد الإلكتروني

almirqatmagazine@gmail.com

Haseki Sultan Mah. Mehter Sok. No:1/3 Fatih/Istanbul

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو هيئة علماء فلسطين في الخارج

تعليمات النشر في مجلة «المرقاة» للدراسات والبحوث الإسلامية

- ألا يكون البحث قد سبق نشره، أو قدّم لأية جهة أخرى من أجل النشر. وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك يقرّ فيه بأن بحثه عمل أصيل له، وأنه ليس مستلاً من رسالة للدكتوراه أو الماجستير أو كتاب منشور له.

٢- أن تكون البحوث متسمة بالعمق والأصالة وحسن الأسلوب ووضوحه، والسلامة من الأخطاء اللغوية والنحوية، وأن يضيف نشرها جديداً إلى المعرفة.

٣- أن تكون البحوث موثقة من الناحية العلمية بالمراجع والمصادر والوثائق، وتوضع الهوامش في أسفل كل صفحة، وتثبت قائمة منسقة بالمصادر والمراجع في آخر البحث.

٤- لهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث، وتعطى الأولوية للموضوعات المتعلقة بالقضية الفلسطينية.

٥- لا يجوز للباحث أن يطلب عدم نشر بحثه بعد عرضه على هيئة التحرير إلا لأسباب تقتنع بها هيئة التحرير، ويتحمل الباحث نفقات التحكيم وغيرها من النفقات التي تحملتها المجلة في حال طلبه سحب البحث قبل نشره.

٦- في حال قبول البحث للنشر، تؤول كافة حقوق الملكية الفكرية للمجلة ويوقع الباحث على ذلك، ولا يجوز للمؤلف نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إلكترونياً، إلا بموافقة المجلة.

٧- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

٨- لا تدفع المجلة مكافآت ولا تتقاضى أية مبالغ مقابل البحوث المنشورة أو مراجعات الكتب أو أي أعمال فكرية ما لم تكن بتكليف. ولا تعاد أصول البحوث المقدمة للنشر في المجلة إلى أصحابها.

٩- يقدم الباحث سيرة ذاتية موجزة مع البحث بالإضافة إلى ملخصين باللغة العربية والإنجليزية على ألا يزيد كل منهما عن مائتي كلمة.

١٠- ألا يزيد البحث عن ٨٠٠٠ كلمة أي بحدود ٣٠ صفحة بما في ذلك

الأشكال والرسوم والجداول والمراجع، وتسلّم نسختان إلكترونيتان من البحث عبر موقع المجلة أو البريد الإلكتروني (almirqatmagazine@gmail.com)، باستخدام برنامج (Microsoft Word) نسخة بصيغة doc أو docx وأخرى بصيغة pdf. ويستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (١٦)، وبحجم (١٣) للحاشية. ويستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (١١)، وبحجم (٩) للحاشية والمستخلص. أما العناوين فتكون بخط أسود بارز(BOLD).

١١- نظام التوثيق في الهوامش:

* عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة، ورقم الآية، وبينهما نقطتان، [مثل البقرة: ٢].

* عزو الحديث بذكر المخرج، والمدون الحديثي، والكتاب، والباب، ورقم الحديث.

* يحال على المصادر والمراجع كما يلي:

*عند أول إحالة على المصدر أو المرجع: يذكر اسم المؤلف، ثم اسم الكتاب كاملاً، ثم اسم المحقق (إن وجد)، ثم مكان النشر، ثم الناشر، ثم رقم الطبعة، ثم تاريخها، ثم رقم الجزء والصفحة، مثاله: ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات، بيروت، دار لبنان، ط ١، ٢٠٠٣ م، ١/ ٨.

* وفي الإحالات الموالية لنفس المصدر يكتفى بذكر اسم المؤلف والكتاب مختصراً، ورقم الجزء والصفحة، مثاله ياسين، عبد السلام- تنوير المؤمنات ١/ ٨.

محتويات العدد

كلمة الافتتاحية..... ٧

رئيس هيئة التحرير الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

أصول التفسير بين ابن تيمية وابن عاشور: معالم التوافق والافتراق ١١

د. مولاي عمر صوصي

الاختلاف العقدي وأثره على نصوص الأحكام..... ٤٣

د. موسى شواش

التعايش السلمي بين الأمم والشعوب في ضوء وثيقة المدينة ٨٦

د. صالح زيد قصيله

إعلان الحرب بين اقتضاء أحكام التكليف وأوضاع السياسة الشرعية ١٣٧

أ. أحمد يعقوب أحمد بزيد

احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم ١٧٨

أ. حمزة شواهنة

مجالس القراءة والسماع للحديث النبوي في المسجد الأقصى بعد الفتح الصلاحي..... ٢١٤

د. محمد خالد عبد الحيّ كُلّاب

ما اختص به المسجد الأقصى عن المسجدين من فضائل وأحكام... ٢٥٢

د. نواف هايل التكروري

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الافتتاحية

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد،

فها هو العدد الثالث من مجلتكم المرقاة، يصدر في ظل ظروف معقدة، تمر بها قضيتنا الفلسطينية، وأمتنا العربية والإسلامية، فمن جهة يتعرض المسجد الأقصى المبارك لحملات من الاقتحامات، ومحاولات التهويد، لم يسبق لها مثيل، وتزداد خطورتها مع ما أفرزته نتائج الانتخابات في الكيان الغاصب، من صعود ما يسمى جماعات الهيكل وغيرهم من المتطرفين، الذين يحكمون المشهد الاحتلالي. مما يحتم على أمتنا أخذ زمام المبادرة، والدفاع عن مسرى نبيها، وتعزيز صمود أهلنا في بيت المقدس، وهم حراس المسجد الأقصى، المرابطون في حياضه، يذودون عنه بالغالي والنفيس. ومع إدراكنا لما تعانيه أمتنا من جراحات وآلام، ونرجو الله أن يفرج عنها ماهي فيه، فإننا نأمل أن تبقى فلسطين، وأن يبقى المسجد الأقصى، على رأس قائمة الأولويات لأمتنا، كيف لا وهو ثاني مسجد وضع للصلاة في الأرض بعد المسجد الحرام، ومسرى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعراجه إلى السماء، وأولى القبلتين وثالث الحرمين.

وإننا رغم ما تعانيه أمتنا من الآلام، ما زلنا نرى الأمل بارقاً، يلوح في الأفق، تعضده مبشرات عديدة، بأن أمتنا ستستعيد زمام المبادرة، وتنهض من جديد، وأن الشعوب ستسترد قرارها وثوراتها، وسيشرق ربيعها من جديد، وإرهاصات ذلك واضحة لكل ذي بصيرة، إنْ في الجزائر بلد المليون شهيد، وإنْ في تونس ملهمة الثورات وقائدتها، فلا بد للّيل أن ينجلي ولا بد للقيد أن ينكسر، ولا نشك لحظة في أن هذا سينعكس على المسجد الأقصى والقضية الفلسطينية إيجاباً، إذ ندرك جميعاً أن ما يصيب أمتنا من دسائس ومؤامرات، وما تتعرض له من ابتلاءات ومحن، سواء في العراق أو سوريا أو مصر أو غيرها من الدول، سببه الحقيقي سعي القوى العالمية للحفاظ على أمن هذا الكيان الغاصب وحمايته، وفي الوقت الذي تتخلص فيه الأمة من هذا الكيان

الاحتلالي السرطاني الغاصب، ستتعافى وتسترد مكانتها وسيادتها واستقرارها وكرامتها.

كما يصدر هذا العدد ومخاطر التطبيع مع العدو محدقة بالمسجد الأقصى والقضية الفلسطينية، فبعض الرساميل العربية-بكل أسف-تهرول باتجاه التطبيع مع الكيان الغاصب، مفرطة في القدس والمسجد الأقصى، وساعية لتمرير ما يسمى بصفقة القرن، التي تهدف إلى تصفية القضية الفلسطينية والقضاء عليها، والتمكين للعدو المحتل، في محاولة لقلب الحقائق وتزوير التاريخ، وجعل الكيان الصهيوني المسخ، كياناً طبيعياً، والتعامل معه بأريحية، كأنه لم يكن مجرماً يوماً، كأنما لم يقتل الأطفال ويشرد المهجرين والنازحين، ويدمر كل أخضر ويابس، في محاولات لتلميع وجهه لعل شعوبنا تتقبله، ولكن هيهات هيهات، فنحن ندرك أن أمتنا حية، وشعوبنا القابضة على الجمر لن تفرط بأقصاها، ولا قضيتها الأولى فلسطين، وإن ألم بها جراحات وآهات، فإنها ساعات أو أيام وتنقضي بحول الله تبارك وتعالى.

ومما ثار حوله جدل الباحثين والعلماء في هذه المرحلة، الموقف من زيارة القدس والمسجد الأقصى في ظل الاحتلال، وفيما إذا كانت مندرجة في التطبيع مع الاحتلال، أم تصب في مواجهته ودعم أهلنا في بيت المقدس؟ ولست هنا بصدد الانتصار لوجهة نظري الرافضة للزيارة، في مواجهة من يدعون من العلماء -أهل القدر والعلم- إلى إعادة النظر في حكم الزيارة، فقد أحلنا -في هيئة علماء فلسطين- المسألة للدراسة والتمحيص وجمع الآراء وتقليب وجهات النظر، من قبل مركز معراج للبحوث والدراسات، ونرجو الله أن يوفقنا لما فيه خير قضيتنا وأقصانا.

وإنني أجد هذا مدخلاً لدعوة باحثينا وعلمائنا لإيلاء هذ المسألة وغيرها من مسائل القضية الفلسطينية، أولوية في أبحاثهم ودراساتهم، وهو ما تسعى إليه مجلتنا بعون الله، ولعله من محاسن الأقدار أن يتضمن العدد الماضي وهذا العدد، أبحاثاً تتعلق بالمسجد الأقصى وأحكامه وخصوصياته، مصداقاً لهذا

التوجه، الذي نأمل أن يتعزز ويتقدم، لعل مجلتنا تتمكن لاحقاً من التخصص فيه دون غيره من الدراسات الإسلامية، لا أن تعطيه الأولوية فحسب، لما لذلك من أهمية في الحصول على مكان في التصنيف في قواعد البيانات الدولية مثل (سكوبس) وغيرها. فضلاً عمّا في ذلك من خدمة للقضية الفلسطينية، وتأصيل لقضاياها ومسائلها، وقيام بواجب الوقت، وهو نوع من الجهاد في سبيل الله ومواجهة العدو المحتل.

ومن فضل الله تبارك وتعالى أن نرى هذا الإقبال على مجلتنا من جهة الباحثين، فنحن نُضَمِّن عددنا هذا سبعة من الأبحاث، في محاولة منّا ألا نؤخر نشر أبحاث الزملاء العلماء والباحثين، تجاوباً مع هذا الإقبال الذي يعزز ثقة باحثينا بهذه المجلة، ويحمّلنا في الوقت نفسه مسؤولية النهوض بها؛ لتواكب أفضل المجلات وأرفعها، وتسعى للمنافسة في ميدان البحث العلمي والدراسات الإسلامية الجادة، وجوهر ذلك كله خدمة قضيتنا الفلسطينية، سعياً وراء التحرير الكامل لفلسطين والمسجد الأقصى وما ذلك على الله بعزيز.

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور عبد الجبار سعيد

أصول التفسير بين ابن تيمية وابن عاشور: معالم التوافق والافتراق

د. مولاي عمر صوصي*

الملخص

يعتبر تفسير القرآن الكريم عملا جليلا لشرف موضوعه، لكنه في الوقت نفسه محاطا بالمخاطرة لما يحتمل أن يكون فيه من التقول على الله تعالى وتأويل كلامه بالتشهي والتسلط، من هنا برزت أهمية الحديث عن أصول التفسير لتعصم المفسر من الزلل والسقط. وممن اهتم بالتفتيش عن هذه الأصول نجد العالم الجليل ابن تيمية حيث أفرد لها كتابا يحمل اسم «مقدمة في أصول التفسير» وكذا المفسر الكبير ابن عاشور في مقدمة تفسيره «التحرير والتنوير»، فقصدت إلى المقارنة بين عمل الرجلين لاستكناه معالم الوصل والفصل بينهما والاستفادة من خبرتهما لتكون نبراسا للمشتغل بالتفسير وحامية له من الوقوع في الافتراء على الله عز وجل.

The interpretation of the Holy Quran is a great work for the honor of its subject, but at the same time surrounded by the risk of what is likely to be a pounce on speech of God Almighty and the interpretation of his words wrongly, hence emerged the importance of talking about the principles of exegesis to keep the interpreter from sliding and falling. Those interested in the search for these rules we find the savant Ibn Taymiyyah, where he wrote a book entitled "Introduction to the Origins of Interpretation" and the great exegete Ibn Ashour in the introduction to his exegesis entitled "Liberation and enlightenment." I compare the work of the two men, to be a guiding light for the interpreters and protect them from mistakes.

* دكتوراه في الفقه وأصوله– أستاذ الثانوي التأهيلي الأكاديمية الجهوية لمهن التربية والتكوين، تاريخ وصول البحث ٢٠١٨/١٠/٢٢م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٢/٢٠م.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام متلازمين أبدا وسرمدا على خير البرية محمد وعلى آله ومن اقتفى أثره ولف لفه إلى يوم الدين.

إذا افتخر كل ذي فن أو علم أو صنعة برايته فحق لأهل تفسير القرآن أن يبزوا الأقران ويثقل بهم الميزان، كيف لا والقرآن الكريم صلة الوصل بين السماء والأرض ومعجزة أهل الإسلام ومعين أهل البيان ومرجع من رام الإحسان وباتباع أحكامه وتوجيهاته يستقيم الإنسان ويصطف البنيان ويعلو العمران.

وإذا كان فريق من المفسرين والفقهاء يقفون عند ظواهر النصوص خوفا من الاجتراء على كلام الله تعالى والافتئات عليه، فإن جمعا آخر يرى في ذلك قصورا عن إدراك المعاني الخفية وجمودا على القشور مما يفوت على السابح في بحور القرآن الحكيم اقتناص اللآلئ ويستر عنه الجواهر ويعمّي عنه درر الحكمة ويحرمه فصل الخطاب، كيف لا وقد قال سبحانه: ﴿**فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الأَبْصَارِ**﴾؟ [الحشر:٢]، وبمعرفة الباطن الخفي يتميز العالم عن الهاوي والأمي، قال ابن القصار في مقدمته: «إن الله تبارك وتعالى لما أراد أن يمتحن عباده، وأن يبتليهم فرق بين طرق العلم، فجعل منها ظاهرا جليا وباطنا خفيا، ليرتفع الذين أوتوا العلم، كما قال عز وجل: ﴿**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**﴾ [المجادلة: ١١]... ﴿**وما يذكر إلا أولوا الألباب**﴾[آل عمران: ٧].»[1]

لكن الإيغال والإفراط في تأويل النصوص دون قيد أو شرط من شأنه أن يورد صاحبه المهالك ويذهب به كل مذهب، حتى ترى كل متزبب وهو حصرم يتقول على النص المقدس وبه يتحكم، مما جعل بعض العلماء يعزون سبب تشظي أمة الإسلام وتمزقها مزعا إلى التأويل، فهذا ابن رشد الحفيد يقول: «وهذه هي حال هذه الفرق الحادثة في الشريعة مع الشريعة، وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلا غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق، وبعد

(١) ابن القصار البغدادي المالكي، علي بن عمر، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٩م، ص ١٣٤.

جدا عن موضعه الأول.»[1]

هذا المزلق حفز العلماء على سنّ ضوابط عاصمة من الهنات، ومانعة من الزلات، وأنا في ورقتي هذه اخترت أن أعرض لعالمين من أساطين علم التفسير وأصوله هما الإمام أحمد بن تيمية من خلال مقدمته في أصول التفسير، والإمام الطاهر بن عاشور من خلال مقدمته في تفسيره التحرير والتنوير.

وقصدي من اختيار هذين الرجلين ـ أحدهما من القدامى والآخر من المحدثين ـ هو النظر إلى تطور حركة أصول التفسير مع كر الأزمنة ومر الدهور، حيث الإشكالية:

– هل فَضُل للمتأخرين ما يسهمون به في هذا الفن، أم تصدق عليهم مقولة: ما ترك الأقدمون للمتأخرين شيئا؟

– هل هذا العلم يسير وفق صورة خطية حيث يستفيد اللاحق من السابق فيحصل التراكم ويعلو البنيان؟

– هل تقدم الزمان من حيث ظهور أقضية جديدة وتطور العلوم التقنية والاجتماعية والسياسية يسهم في تطور علوم القرآن والتغيير في أصول تفسيره وتأويله نقصا وزيادة وتعديلا؟

وقد قسمت ورقتي إلى محورين خصصت الأول لأصول التفسير عند ابن تيمية، حتى إذا استوى على سوقه، عطفت عليه بالمحور الثاني متناولا فيه أصول التفسير عند ابن عاشور لأختمها بخاتمة تحوي أهم الخلاصات والنتائج.

(١) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م، ص١٥٠.

المحور الأول: الجهاز التفسيري (أصول التفسير) لدى ابن تيمية[١]

يعرف ابن تيمية رحمه الله أصول التفسير في معرض حديثه عن الداعي لتطريز هذه المقدمة إذ يقول: «فقد سألني بعض الإخوان أن أكتب له مقدمة تتضمن قواعد كلية، تعين على فهم القرآن ومعرفة تفسيره ومعانيه، والتمييز في منقول ذلك ومعقوله بين الحق وأنواع الأباطيل، والتنبيه على الدليل الفاصل بين الأقاويل، فإن الكتب المصنفة في التفسير مشحونة بالغَثِّ والسمين، والباطل الواضح والحق المبين.»[٢]

يقسم ابن تيمية المتصدين للتفسير واختلافهم فيه إلى نوعين: «منه ما مستنده النقل فقط، ومنه ما يعلم بغير ذلك؛ إذ العلم إما نقل مصدق وإما استدلال محقق، والمنقول إما عن المعصوم وإما عن غير المعصوم، والمقصود بأن جنس المنقول سواء كان عن المعصوم أو غير المعصوم، وهذا هو النوع الأول منه ما يمكن معرفة الصحيح منه والضعيف، ومنه ما لا يمكن معرفة ذلك فيه. وهذا القسم الثاني من المنقول؛ وهو ما لا طريق لنا إلى الجزم بالصدق منه عامته مما لا فائدة فيه، فالكلام فيه من فضول الكلام. وأما ما يحتاج المسلمون إلى معرفته، فإن الله نصب على الحق فيه دليلا.»[٣]

وأما غير هذين المنهجين فباطل وغير مقبول أو على الأقل لا يعرف حكمه على وجه الجزم واليقين، قال: «وما سوى هذا فإما مزيف مردود، وإما موقوف

(١) هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام النميري الحراني (٦٦١ هـ - ٧٢٨هـ/١٢٦٣م - ١٣٢٨م) المشهور باسم ابن تيمية. هو فقيه ومحدث ومفسر وعالم مسلم مجتهد منتسب إلى المذهب الحنبلي. وهو أحد أبرز العلماء المسلمين خلال النصف الثاني من القرن السابع والثلث الأول من القرن الثامن الهجري. نشأ ابن تيمية حنبلي المذهب وأخذ الفقه الحنبلي وأصوله عن أبيه وجده، كما كان من الأئمة المجتهدة في المذهب، فقد أفتى في العديد من المسائل على خلاف معتمد الحنابلة لما يراه موافقًا للدليل من الكتاب والسُنة ثم على آراء الصحابة وآثار السلف. توفي ابن تيمية في ٢٠ ذو القعدة/٢٢ ذو القعدة سنة ٧٢٨ هـ في حبسه في قلعة دمشق وقد بلغ من العمر ٦٧ سنة.

(٢) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، طبعة ١٩٨٨، ص ٤٣.

(٣) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٦٨.

لا يعلم أنه بهرج ولا منقود.»[١] وقد مثل للمتوقف فيه بـ«اختلافهم في لون كلب أصحاب الكهف، وفي البعض الذي ضرب به موسى من البقرة، وفي مقدار سفينة نوح وما كان خشبها، وفي اسم الغلام الذي قتله الخضر، ونحو ذلك.» واعتبره «مما لا يفيد ولا دليل على الصحيح منه.»[٢]

وعليه، نقسم تبعا له هذا المحور إلى قسمين، نخصص الأول للمنهج الأثري حتى إذا انتجز خضنا في المنهج الاستدلالي ثانيا.

أولا: المنهج الأثري في تفسير القرآن

أ- تفسير القرآن بالقرآن[٣]:

إيمانا من ابن تيمية أن قائل الكلام هو أعلم بمراده ومقصده من حديثه يؤكد أن «أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجْمِلَ في مكان فإنه قد فُسِّرَ في موضع آخر، وما اخْتُصِر من مكان فقد بُسِطَ في موضع آخر»[٤]، ثم استدل لذلك بحديث معاذ رضي الله عنه المتداول بين المفسرين والأصوليين حيث تظهر بجلاء هرمية مصادر الاحتجاج والتشريع والمعرفة الإسلامية حيث الحكمة تقتضي «أنك تطلب تفسير القرآن منه، فإن لم تجده فمن السنة، كما قال رسول الله ﷺ لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «بم تحكم؟» قال: بكتاب الله...» (وهذا الحديث في المسانيد والسنن بإسناد جيد.)[٥]

ب- تفسير القرآن بالسنة:

بعد النظر في القرآن الكريم وطلب تفسير آية من آية باعتباره نسقا متكاملا يفسر بعضه بعضا، ولو كان من عند غير العليم الحكيم لوجد فيه

(١) المرجع السابق، ص٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص٦٨.
(٣) قلتُ: وهذا الصنف من التفسير ليس بالهين بل يحتاج من صاحبه إلى دربة ومران، وسأجلي الصعوبة بأمثلة: أبدأ بمثال واضح وهو قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[يونس:٦٢]، مفهوم الولاية نأخذه من لاحق الآية وهو قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾[يونس:٦٣].
(٤) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٩٣.
(٥) المرجع السابق، ص٩٥.

المبطلون اختلافا كثيرا، إذا لم يجد المفسر طلبته صراحة فإنه ينتقل إلى المصدر الثاني من الشريعة ألا وهي السنة المطهرة الشريفة، قال ابن تيمية: «فإن أعياك ذلك فعليك بالسنة، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، بل قد قال الإمام أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي: كل ما حكم به رسول الله ﷺ فهو مما فهمه من القرآن، قال الله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ وَلاَ تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا**﴾ [النساء: ١٠٥]، وقال تعالى: ﴿**وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**﴾ [النحل: ٤٤]، وقال تعالى: ﴿**وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ [النحل: ٦٤]، ولهذا قال رسول الله ﷺ: «ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه» يعني السنة. والسنة أيضا تنزل عليه بالوحي كما ينزل القرآن، لا أنها تتلى كما يتلى، وقد استدل الإمام الشافعي وغيره من الأئمة على ذلك بأدلة كثيرة ليس هذا موضع ذلك.»[١]

وقد توقف ابن تيمية في هذه المسألة كثيرا ليرد شبهة عدم صلاحية المنقولات بسبب ضعف أو غياب الإسناد في المرويات الحديثية المتعلقة بتفسير القرآن الكريم فقال: «ومعلوم أن المنقول في التفسير أكثره كالمنقول في المغازي والملاحم؛ ولهذا قال الإمام أحمد: ثلاثة أمور ليس لها إسناد: التفسير، والملاحم، والمغازي. ويروي: ليس لها أصل، أي إسناد؛ لأن الغالب عليها المراسيل، مثل ما يذكره عروة بن الزبير، والشعبي، والزهري، وموسى بن عقبة، وابن إسحاق، ومن بعدهم، وأما التفسير فإن أعلم الناس به أهل مكة؛ لأنهم أصحاب ابن عباس، كمجاهد وعطاء ابن أبي رباح، وعكرمة مولى ابن عباس وغيرهم من أصحاب أبن عباس، كطاوس، وأبي الشعثاء، وسعيد بن جبير وأمثالهم، وكذلك أهل الكوفة من أصحاب ابن مسعود، ومن ذلك ما تميزوا به على غيرهم، وعلماء أهل المدينة في التفسير مثل زيد بن أسلم الذي أخذ عنه مالك التفسير، وأخذه عنه أيضا ابنه عبد الرحمن، وأخذه عن عبد الرحمن عبد الله بن وهب.»[٢]

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٩٣ و٩٤.
(٢) المرجع السابق، ص٧٠.

كما نافح عن حجية المراسيل رغم أن بعض المحدثين يتكلمون فيها بالضعف أو التقوية مشيرا إلى أن: «المراسيل إذا تعددت طرقها وخلت عن المواطأة قصدًا أو الاتفاق بغير قصد كانت صحيحة قطعا، فان النقل إما أن يكون صدقا مطابقا للخبر، وإما أن يكون كذبا تعمد صاحبه الكذب، أو أخطأ فيه، فمتى سلم من الكذب العمد والخطأ كان صدقا بلا ريب.»[1]

ثم بين رحمه الله أنه من طريق العقل يمكن أن نثبت مشروعية الاحتجاج بالمرويات الحديثية أو التفسيرية فمثل لذلك بما يجري في واقع الناس: «فإذا كان الحديث جاء من جهتين أو جهات، وقد علم أن المخبرين لم يتواطئا على اختلاقه، وعلم أن مثل ذلك لا تقع الموافقة فيه اتفاقًا بلا قصد علم أنه صحيح، كمثل شخص يحدث عن واقعة جرت، ويذكر تفاصيل ما فيها من الأقوال والأفعال، ويأتي شخص آخر قد علم أنه لم يواطئ الأول، فيذكر مثل ما ذكره الأول من تفاصيل الأقوال والأفعال، فيعلم قطعا أن تلك الواقعة حق في الجملة؛ فإنه لو كان كل منهما كذبها عمدا أو خطأ، لم يتفق في العادة أن يأتي كل منهما بتلك التفاصيل التي تمنع العادة اتفاق الاثنين عليها بلا مواطأة من أحدهما لصاحبه، فإن الرجل قد يتفق أن ينظم بيتا وينظم الآخر مثله، أو يكذب كذبة ويكذب الآخر مثلها، أما إذا أنشأ قصيدة طويلة ذات فنون على قافية ورَوِيٍّ فلم تجر العادة بأن غيره ينشئ مثلها لفظا ومعنى مع الطول المفرط، بل يعلم بالعادة أنه أخذها منه، وكذلك إذا حدث حديثا طويلا فيه فنون، وحدث آخر بمثله، فإنه إما أن يكون واطأه عليه أو أخذه منه، أو يكون الحديث صدقا، وبهذه الطريق يعلم صدق عامة ما تتعدد جهاته المختلفة على هذا الوجه من المنقولات، وإن لم يكن أحدها كافيا إما لإرساله وإما لضعف ناقله، لكن مثل هذا لا تضبط به الألفاظ والدقائق التي لا تعلم بهذه الطريق فلا يحتاج ذلك إلى طريق يثبت بها مثل تلك الألفاظ والدقائق؛ ولهذا ثبتت بالتواتر غزوة بَدْر وأنها قبل أُحُد، بل يعلم قطعا أن حمزة وعليًا وعبيدة برزوا إلى عُتْبَةَ وَشَيْبَةَ والوليد، وأن عليا قتل الوليد، وأن حمزة قتل قرنه، ثم يشك في قرنه هل هو عتبة أو شيبة.»[2]

(١) المرجع السابق، ص٧٢.
(٢) المرجع السابق، ص٧٣.

واعتبر شيخ الإسلام أن تواطؤ المخبرين من غير اتفاق أساس من أساسات هذا الدين، لذلك عرفت الأمة الإسلامية بأنها أمة الإسناد واشتهر فيها علم الجرح والتعديل حفاظا على الآثار وتنقية لها من الشوائب والدواخل: «وهذا الأصل ينبغي أن يعرف؛ فإنه أصل نافع في الجزم بكثير من المنقولات في الحديث والتفسير والمغازي، وما ينقل من أقوال الناس وأفعالهم وغير ذلك.

ولهذا إذا روى الحديث الذي يتأتى فيه ذلك عن النبي ﷺ من وجهين، مع العلم بأن أحدهما لم يأخذه عن الآخر، جزم بأنه حق، لا سيما إذا علم أن نَقَلَتَه ليسوا ممن يتعمد الكذب، وإنما يخاف على أحدهم النسيان والغلط؛ فإن من عرف الصحابة كابن مسعود وأبي بن كعب، وابن عمر، وجابر، وأبي سعيد، وأبي هريرة وغيرهم علم يقينا أن الواحد من هؤلاء لم يكن ممن يتعمد الكذب على رسول الله ﷺ، فضلا عمن هو فوقهم، كما يعلم الرجل من حال من جربه وخبره خبرة باطنة طويلة أنه ليس ممن يسرق أموال الناس، ويقطع الطريق، ويشهد بالزور ونحو ذلك. وكذلك التابعون بالمدينة ومكة، والشام والبصرة...

والمقصود أن الحديث الطويل إذا روي مثلا من وجهين مختلفين، من غير مواطأة امتنع عليه أن يكون غلطا، كما امتنع أن يكون كذبا؛ فإن الغلط لا يكون في قصة طويلة متنوعة، وإنما يكون في بعضها، فإذا روى هذا قصة طويلة متنوعة ورواها الآخر مثلما رواها الأول من غير مواطأة امتنع الغلط في جميعها، كما امتنع الكذب في جميعها من غير مواطأة.

ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن «خبر الواحد» إذا تلقته الأمة بالقبول تصديقا له أو عملا به أنه يوجب العلم.»[1]

وحذر ابن تيمية من المرويات الموضوعة كذا المصنفات في ذلك ومثل لذلك بنماذج من موضوعات الشيعة الإمامية: «والموضوعات في كتب التفسير كثيرة، مثل الأحاديث الكثيرة الصريحة في الجهر بالبسملة، وحديث علي الطويل في تصدقه بخاتمه في الصلاة، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم،

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٧٧.

ومثل ما روي في قوله: ﴿**وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ**﴾ [الرعد: ٧] أنه علي ﴿**وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ**﴾ [الحاقة: ١٢] أذنك يا علي.»[١]

ج- تفسير القرآن بأقوال الصحابة:

وما دام الصحابة الكرام قد حازوا رضوان الله تعالى خالدا مسطرا في كتابه المجيد ونالوا الصحبة المتشربة والمعية المباشرة من النور الأول والمبيّن الأعظم فقد صاروا أهلا لتحمل وأداء المرويات التفسيرية بكل ثقة وأمان، بل هم بعد معلمهم ﷺ أولى وأحق وأجدر من يفهم عن الله مراده ويفسره بين الأتباع، لذلك أكدّ ابن تيمية هذه الهرمية: «وحينئذ، إذا لم نجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن، والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام، والعلم الصحيح، والعمل الصالح، لا سيما علماؤهم وكبراؤهم، كالأئمة الأربعة الخلفاء الراشدين، والأئمة المهديين؛ مثل عبد الله بن مسعود. قال الإمام أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: حدثنا أبو كُرَيْب، قال: أنبأنا جابر بن نوح، أنبأنا الأعمش، عن أبي الضُّحَى، عن مسروق؛ قال: قال عبد الله يعني ابن مسعود: والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت، ولو أعلمُ مكان أحد أعلمَ بكتاب الله مني تناوله المطايا لأتيته. وقال الأعمش أيضا عن أبي وائل، عن ابن مسعود قال: كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن.

ومنهم الحبر البحر عبد الله بن عباس، ابن عم رسول الله ﷺ وترجمان القرآن، ببركة دعاء رسول الله ﷺ له حيث قال: اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل.»[٢]

د- تفسير القرآن بأقوال التابعين:

ومعلوم أن جيل التابعين قد حظي بالمدح والثناء والتزكية من خلال الحديث الصحيح: «خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[٣] مما جعل ابن

(١) المرجع السابق، ص٨١.
(٢) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٩٦.
(٣) صحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، رقم الحديث: ٥٣٣.

تيمية يهتبل بهذا الجيل ويزكي مروياته واجتهاداته التفسيرية خاصة إذا أطبقوا على قول وأجمعوا على تفسير: «إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة، ولا وجدته عن الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين، كمجاهد بن جبر؛ فإنه كان آية في التفسير، كما قال محمد بن إسحاق: حدثنا أبان بن صالح، عن مجاهد قال: عرضتُ المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته، أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها. وبه إلى الترمذي، قال: حدثنا الحسين بن مهدي البصري، حدثنا عبد الرزاق، عن معمر، عن قتادة، قال: مافي القرآن آية إلا وقد سمعت فيها شيئا. وبه إليه قال: حدثنا ابن أبي عمر، حدثنا سفيان بن عيينة، عن الأعمش؛ قال: قال مجاهد: لو كنت قرأت قراءة ابن مسعود لم أحْتَجْ أن أسأل ابن عباس عن كثير من القرآن مما سألت. وقال ابن جرير: حدثنا أبو كُرَيْب قال: حدثنا طَلْق بن غنام، عن عثمان المكي، عن ابن أبي مُلَيْكة، قال: رأيت مجاهدا سأل ابن عباس عن تفسير القرآن ومعه ألواحه، قال: فيقول له ابن عباس: اكتب، حتى سأله عن التفسير كله؛ ولهذا كان سفيان الثوري يقول: إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به. وكسعيد بن جُبَيْر، وعِكْرِمة مولى ابن عباس وعطاء بن أبي رباح، والحسن البصري، ومسروق بن الأجدع، وسعيد بن المسَيَّب، وأبي العالية، والربيع بن أنس، وقتادة، والضحاك بن مُزاحم، وغيرهم من التابعين وتابعيهم ومن بعدهم، فتذكر أقوالهم في الآية فيقع في عباراتهم تباين في الألفاظ، يحسبها من لا علم عنده اختلافا، فيحكيها أقوالا وليس كذلك. فإن منهم من يعبر عن الشيء بلازمه أو نظيره، ومنهم من ينص على الشيء بعينه، والكل بمعنى واحد في كثير من الأماكن، فليتفطن اللبيب لذلك، والله الهادي. وقال شعبة بن الحجاج وغيره: أقوال التابعين في الفروع ليست حجة، فكيف تكون حجة في التفسير؟ يعني أنها لا تكون حجة على غيرهم ممن خالفهم، وهذا صحيح، أما إذا أجمعوا على الشيء فلا يرتاب في كونه حجة؛ فإن اختلفوا فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة في ذلك.»[1]

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص١٠٠.

ثانيا: المنهج الاستدلالي في تفسير القرآن

بعد تبني ابن تيمية للمنهج الأثري ومنافحته عنه وبيان وجاهته وقوته، انتقل للحديث عن المنهج الاستدلالي ليبين عوره وهشاشته وكوْنَه من الزبد لا من الخاثر ومن الغث لا من السمين، فقال رحمه الله تعالى: «وأما النوع الثاني من سببي الاختلاف، وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان؛ فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين، مثل تفسير عبد الرزاق، ووَكِيع، وعبد بن حُمَيد، وعبد الرحمن بن إبراهيم دحيم. ومثل تفسير الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، وبَقِيّ بن مُخَلَّد، وأبي بكر ابن المنذر، وسفيان بن عيينة، وسُنَيْد، وابن جرير، وابن أبي حاتم، وأبي سعيد الأشج، وأبي عبد الله بن ماجه، وابن مردويه:

إحداهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه والمخاطب به.

فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ، وما يجوز عندهم أن يريد به العربي، من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم به ولسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرًا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة، كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن، كما يغلط في ذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.»[1]

ثم يسترسل شيخ الإسلام ليشنع على من يتقولون على القرآن ويتسورون حماه بغير علم ولا هدى ويقسمهم إلى صنفين ذاكرا بالتسمية بعض هؤلاء الفرق: «والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة

(١) المرجع السابق، ص٨٣.

يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به، وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو إثباته من المعنى باطلا، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقًّا فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول. وهذا كما أنه وقع في تفسير القرآن، فإنه وقع أيضا في تفسير الحديث، فالذين أخطؤوا في الدليل والمدلول مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذهبا يخالف الحق الذي عليه الأمة الوسط الذين لا يجتمعون على ضلالة، كسلف الأمة وأئمتها، وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم. تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه، ومن هؤلاء فرق الخوارج، والروافض، والجهمية والمعتزلة، والقدرية، والمرجئة، وغيرهم.»[1]

ومما يثرب به ابن تيمية على المتسورين حمى القرآن أنهم يسبقون التفسير بآرائهم ومعتقداتهم حتى إذا لم يسعهم اللفظ لووا عنقه وطوعوه ليصير مستساغا عندهم: «والمقصود أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إما دليلا على قولهم أو جوابا على المعارض لهم.

ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحا، ويدس البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه، حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء. وقد رأيت من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يعلم أو يعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك.

ثم إنه لسبب تطرف هؤلاء وضلالهم دخلت الرافضة الإمامية، ثم الفلاسفة، ثم القرامطة وغيرهم فيما هو أبلغ من ذلك، وتفاقم الأمر في الفلاسفة والقرامطة والرافضة...وأعجب من ذلك قول بعضهم {**وَالتِّينِ**} أبو بكر {**وَالزَّيْتُونِ**} عمر {**وَطُورِ سِينِينَ**} عثمان {**وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ**} [التين: ١-٣] علي،

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٨٥.

وأمثال هذه الخرافات التي تتضمن تارة تفسير اللفظ بما لا يدل عليه بحال، فإن هذه الألفاظ لا تدل على هؤلاء الأشخاص.

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة والجماعة وأسلم من البدعة من تفسير الزمخشري، ولو ذكر كلام السلف الموجود في التفاسير المأثورة عنهم على وجهه لكان أحسن وأجمل، فإنه كثيرا ما ينقل من تفسير محمد بن جرير الطبري، وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدرا، ثم إنه يدع ما نقله ابن جرير عن السلف لا يحكيه بحال، ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يعطى كل ذي حق حقه، ويعرف أن هذا من جملة التفسير على المذهب.

فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في تفسير الآية قول، وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين لهم بإحسان صاروا مشاركين للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا.»[1]

وقد خلص رحمه الله إلى قاعدة تساير منهجه السلفي وتنسجم مع معتقده الملي وهي: «وفي الجملة من عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا في ذلك، بل مبتدعا، وإن كان مجتهدا مغفورا له خطؤه. فالمقصود بيان طرق العلم وأدلته، وطرق الصواب. ونحن نعلم أن القرآن قرأه الصحابة والتابعون وتابعوهم، وأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه، كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله ﷺ، فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميعا.»[2]

ثم ختم ابن تيمية حديثه عن طائفة من المتصدين للتفسير ولا مسكة لهم من عقل ولا لغة ولا أصول وغيرها إنما يصدرون عن رأي مجرد ليبطل عملهم هذا ورميه بالحظر والحرمة ووعيد الله تبارك وتعالى وقد حشد لذلك الأدلة

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص٨٧.
(٢) المرجع السابق، ص٩١.

والنقول ليعضد مذهبه ويقوي حجته: «فأما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام. حدثنا مُؤَمَّل، حدثنا سفيان، حدثنا عبد الأعلى، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس؛ قال: قال رسول الله ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم، فليتبوأ مقعده من النار». رواه الترمذي، كتاب تفسير القرآن باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، (٢٩٥٠).

وهكذا روى بعض أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم، أنهم شددوا في أن يفسر القرآن بغير علم. وأما الذي روي عن مجاهد وقتادة وغيرهما من أهل العلم: أنهم فسروا القرآن، فليس الظن بهم أنهم قالوا في القرآن وفسروه بغير علم أو من قبل أنفسهم. وقد روي عنهم ما يدل على ما قلنا، أنهم لم يقولوا من قبل أنفسهم بغير علم. فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به. فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر لكان قد أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل فهو في النار، وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخف جرما ممن أخطأ، والله أعلم. وهكذا سمى الله تعالى القَذَفَة كاذبين، فقال: ﴿**فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاء فَأُوْلَئِكَ عِندَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ**﴾ [النور: ١٣] فالقاذف كاذب، ولو كان قد قذف من زنى في نفس الأمر؛ لأنه أخبر بما لا يحل له الإخبار به، وتكلف ما لا علم له به، والله أعلم.

ولهذا تحرج جماعة من السلف عن تفسير ما لا علم لهم به، كما روى شعبة، عن سليمان، عن عبد الله بن مُرَّة، عن أبي مَعْمَر، قال: قال أبو بكر الصديق: أي أرض تُقلّني، وأي سماء تظلني، إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم؟!. وقال أبو عبيد القاسم ابن سلام: حدثنا محمود بن يزيد، عن العَوَّام بن حوشب، عن إبراهيم التيمي؛ أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله: ﴿**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**﴾ [عبس: ٣١] فقال: أي سماء تظلني، وأي أرض تقلني، إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم؟ منقطع وقال أبو عبيد أيضا: حدثنا يزيد، عن حميد، عن أنس؛ أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: {**وَفَاكِهَةً وَأَبًّا**} فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأبُّ؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إن هذا

لهو التكلف يا عمر.

وقال عبد بن حميد: حدثنا سليمان بن حرب، قال: حدثنا حماد بن زيد، عن ثابت، عن أنس؛ قال: كنا عند عمر بن الخطاب وفي ظهر قميصه أربع رقاع فقرأ: {وَفَاكِهَةً وَأَبًّا} فقال: ما الأب؟ ثم قال: إن هذا لهو التكلف، فما عليك ألا تدريه.

وهذا كله محمول على أنهما رضي الله عنهما إنما أرادا استكشاف علم كيفية الأب، وإلا فكونه نبتًا من الأرض ظاهر لا يجهل؛ لقوله تعالى: ﴿**فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا وَحَدَائِقَ غُلْبًا**﴾ [عبس: ٢٧- ٣٠].

وقال ابن جرير: حدثنا يعقوب بن إبراهيم، قال: حدثنا ابن عُلَيَّة، عن أيوب، عن ابن أبي مُلَيْكَة؛ أن ابن عباس سئل عن آية لو سئل عنها بعضكم لقال فيها، فأبى أن يقول فيها. إسناده صحيح. وقال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن أيوب، عن ابن أبي مُلَيْكة؛ قال: سأل رجل ابن عباس عن: ﴿**فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**﴾ [السجدة: ٥] فقال له ابن عباس فما: ﴿**يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾ [المعارج: ٤] فقال الرجل: إنما سألتك لتحدثني، فقال ابن عباس: هما يومان ذكرهما الله في كتابه، الله أعلم بهما، فكره أن يقول في كتاب الله ما لا يعلم. وقال ابن جرير: حدثني يعقوب يعني ابن إبراهيم حدثنا ابن علية، عن مهدي بن ميمون، عن الوليد بن مسلم، قال: جاء طَلْق بن حبيب إلى جُنْدُب بن عبد الله، فسأله عن آية من القرآن، فقال: أحَرّج عليك إن كنت مُسْلِمًا لما قمتَ عني، أو قال: أن تجالسني. وقال مالك عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيَّب؛ أنه كان إذا سئل عن تفسير آية من القرآن قال: «إنا لا نقول في القرآن شيئا»...وعن مسروق قال: اتقوا التفسير، فإنما هو الرواية عن الله.

فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف، محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به. فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعا فلا حرج عليه؛ ولهذا روى عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد؛ فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به، فكذلك يجب القول

فيما سئل عنه مما يعلمه؛ لقوله تعالى: ﴿**لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلاَ تَكْتُمُونَهُ**﴾ [آل عمران: ١٨٧]، ولما جاء في الحديث المروي من طرق: «من سئل عن علم فكَتَمَه أُلْجِم يوم القيامة بلجام من نار».

وقال ابن جرير: حدثنا محمد بن بشَّار، حدثنَا مُؤَمَّل، حدثنا سفيان عن أبي الزِّنَاد، قال: قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها. وتفسير لا يعذر أحد بجهالته. وتفسير يعلمه العلماء. وتفسير لا يعلمه إلا الله، والله سبحانه وتعالى أعلم.»(١)

وقد نحى نحو ابن تيمية كثير من علماء الأثر محذرين من مغبة التأويل الفاسد، ومنهم صدر الدين الحنفي عندما رفع عقيرته: «وكم جنى التأويل الفاسد على الدين وأهله من جناية. فهل قُتِلَ عثمان رضي الله عنه إلا بالتأويل الفاسد ؟ وكذا ما جرى في يوم الجمل ،وصفين، ومقتل الحسن، والحرة ؟ وهل خرجت الخوارج، واعتزلت المعتزلة، ورفضت الروافض، وافترقت الأمة على ثلاث وسبعين فرقة، إلا بالتأويل الفاسد ؟!»(٢)

ظهر لنا إذن بجلاء أن التفسير عند ابن تيمية مبني أساسا على ثنائية التفسير بالمأثور والتفسير بالاستدلال، وأنه رحمه الله لا يطمئن ولا يستريح إلا للتفسير المنقول عن الأكابر علما وتقى وتزكية من الله تعالى ورسوله الكريم عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى النظر في أصول التفسير عند محمد الطاهر ابن عاشور رحمه الله لنرى النفس التجديدي عنده في هذا الفن.

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص١٠٧.
(٢) الحنفي، صدر الدين محمد، شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة السادسة،١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت. ص٢٠٤.

المحور الثاني: الجهاز التفسيري (أصول التفسير) لدى ابن عاشور[١]

جعل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لكتابه «التحرير والتنوير» عشر مقدمات جعلها تبيانا لهديه ومنهجه في التفسير، وهي:

١- في التفسير والتأويل وكون التفسير علما.

٢- في استمداد علم التفسير.

٣- في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأي ونحوه.

٤- فيما يحق أن يكون غرض المفسر.

٥- في أسباب النزول.

٦- في القراءات.

٧- قصص القرآن.

٨- في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها.

٩- في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن، تعتبر مُرادها بها.

١٠- في إعجاز القرآن، مبتكرات القرآن، وعادات القرآن.

وسأسعى من خلال قراءتي لها أن أستجلي أهم مرتكزاته وقواعده التفسيرية ما يمكن اعتباره جديدا ومبتكرا، جمعتها في النقاط التالية:

أولا: معرفة مقاصد القرآن: اشترط ابن عاشور على المجتهد في فهم واستنطاق النص القرآني واستكناه أحكامه وحكمه ليكون أهلا لنقلها تعليما للناس وفصلا في منازعاتهم وإرواء لغليلهم في الفتوى والسؤال أن يرقى مرقى

(١) ابن عاشور هو: العلامة المفسر محمد الطَّاهر بن محمد بن محمد الطَّاهر بن عاشور، ولد في تونس سنة (١٢٩٦) هـ، الموافق (١٨٧٩) م، وهو من أسرة علمية عريقة، برز في عدد من العلوم ونبغ فيها، كعلم الشريعة واللغة والأدب، وكان متقنا للُّغة الفرنسية، وعضواَ مراسَلاً في مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة، تولى مناصب علمية وإدارية بارزة كالتدريس، والقضاء، والإفتاء، وتم تعيينه شيخاً لجامع الزيتونة .ألف عشرات الكتب في التفسي، والحديث، والأصول، واللغة، وغيرها من العلو، منها تفسيره المسمَّى: التحرير والتنوير، و مقاصد الشريعة، و كشف المغطا من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، و النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، وغيرها من الكتب النافعة، وتوفي في تونس سنة (١٣٩٤) هـ، الموافق (١٩٧٣) م، عن عمر يناهز الـ (٩٨) عاماً .

سنيا يستشرف من خلاله مواطأة مراد الله ومطابقة قصده، إيمانا منه بأهمية إدراك مقاصد الشريعة في فهم وتوجيه التفسير والحكم والقضاء والفتيا وقد كان رحمه الله فارسا في ميدان المقاصد وألف فيها كتابا وسمه بـ «مقاصد الشريعة الإسلامية»، على خطى سلفه في هذا: الإمام الشاطبي حين قال: «فإذا بلغ الإنسان مبلغا، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراد الله.»[1]

وعدّ ابن عاشور – وهو يخاطب قارئيه – معرفة المقاصد ميزانا لمن يتطلع إلى» الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير، وعن معرفة المقاصد التي نزل القرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه، بالغاية التي يرمي إليها المفسر، فتزنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد، ومقدار ما تجاوزه، ثم ينعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه، وبين من يفصل معانيه تفصيلا، ثم ينعطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير من العلوم .»[2]

ولا يحملن نزول القرآن بلسان عربي البعضَ على اعتباره قاصرا على العرب مكانا وزمانا بل إن مقاصده وقيمه ومثله العليا تؤهله إلى صلوحيته لكل زمان ومكان، وهنا اجتهد ابن عاشور في استقصاء هذه المقاصد حتى حصرها بحسب وسعه، فقال رحمه الله: «أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيانها فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراؤنا وهي ثمانية أمور:

(١) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات، المحقق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، القاهرة مصر، بدون تاريخ، ج٥، ص٤٣.

(٢) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ، ج١، ص ١٨.

١- إصلاح الاعتقاد وتعليم العقد الصحيح. وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل، ويطهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما.

٢- تهذيب الأخلاق قال تعالى: ﴿**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**﴾ سورة القلم:٤، وفسرت عائشة رضي الله عنها لما سئلت عن خلقه ﷺ فقالت: «كان خلقه القرآن».

٣- التشريع وهو الأحكام خاصة وعامة، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الكِتَابَ بِالحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللهُ**﴾ سورة النساء:١٠٥، ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعا كليا في الغالب، وجزئيا في المهم.

٤- سياسة الأمة والقصد منه صلاح أحوال الأمة وحفظ نظامها بقوله: ﴿**وَلاَ تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ**﴾ سورة الأنفال:٤٦، وقوله: ﴿**وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ**﴾ سورة الشورى:٣٨.

٥- القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، وللتحذير من مساويهم، قال تعالى: ﴿**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ القَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ هَذَا القُرآنَ وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الغَافِلِينَ**﴾ سورة يوسف:٣.

٦- التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار، وقد زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلاته للضالين وفي دعوته إلى النظر، ثم نوه بشأن الحكمة فقال: ﴿**يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا**﴾ سورة البقرة:٢٦٩.

٧- المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، ترغيبا وترهيبا.

٨- الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول ﷺ».

فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتم بيان يحتمله المعنى ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلا وتفريعا كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى، مع إقامة الحجة على ذلك إن كان به خفاء، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل، فلا جرم كون رائد المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في

إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاح وعادات...»[١]

ثانيا: معرفة لسان العرب ومعهودهم في التخاطب: اشترط ابن عاشور إلى جانب غيره من المفسرين[٢] والأصوليين والنحاة[٣] الرسوخ في معرفة اللغة العربية باعتبارها مرقاة – كما وصفها الغزالي– للوصول إلى مراد الله، «فإن الشريعة عربية ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن ريّانا من النحو واللغة»[٤]، «وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهرا لوحيه، ومستودعا لمراده، وأن يكون العرب هم المتلقين أولا لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها: منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشارا، وأكثرها تحملا للمعاني مع إيجاز لفظه، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناشرة له أمة قد سلمت من أفن الرأي عند المجادلة، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرفاهية، ولا عن تلقي الكمال الحقيقي.»[٥]

«إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقا لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس عربي بالسليقة، ونعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان.

ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين،

(١) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص ٣٩ إلى ٤٢ بتصرف حذف.
(٢) قال شيخ المفسرين الطبري مستندا إلى كلام العرب في بيان معنى الاستواء مثلا: الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه: ... (جامع البيان، ج١، ص٢٧٦-٢٧٧.)
(٣) استظهر ابن جني لترجيح مذهبه بكلام العرب، فقال: إذا تعارضا نطقت بالمسموع على ما جاء عليه، ولم تقسه في غيره، وذلك نحو قول الله تعالى: ﴿استحوذ عليهم الشيطان﴾، فهذا ليس بقياس لكنه لا بد من قبوله، لأنك إنما تنطق بلغتهم وتحتذي في جميع ذلك أمثلتهم. ثم إنك من بعد لا تقيس عليه غيره، ألا تراك لا تقول في استقام: استقوم، ولا في استباع: استبيع. (الخصائص لابن جني: تعارض السماع والقياس: باب في تعارض السماع والقياس)
(٤) الجويني، عبد المالك، البرهان في أصول الفقه، كلية الشريعة، جامعة قطر، ط١، ١٣٩٩هـ، ج١، ص ١٦٩.
(٥) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٣٩.

قال في الكشاف: ومن حق مفسر كتاب الله الباهر وكلامه المعجز أن يتعاهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها، وما وقع به التحدي سليما من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل، ولعلمي البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم علم دلائل الإعجاز، قال في الكشاف: «علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذي علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن برز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ، والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوة لحييه، لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علما البيان والمعاني.»[١]

فمن أراد تفهمه فمن جهة لسان العرب يفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة، إلى حد جعل الناظر يزيد فهمه في الدين طردا وعكسا بقدر تحققه باللسان العربي، فإذا فرضنا مبتدئا في فهم العربية، فهو مبتدئ في فهم الشريعة أو متوسطا فمتوسط في فهم الشريعة، «فالحاصل أنه لا غنى للمجتهد في الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد في كلام العرب.»[٢]

لكن هذا الأمر إذا فهم على غير قصده ولم يستو على سوقه مغالاة وتجافيا، قد يدفع بعض الأصوليين إلى اعتبار الشريعة أمية كما جنح إلى ذلك الشاطبي، وكما فعل ابن تيمية إذ قصر فهم القرآن على السلف فقط، لا مدخل لغيرهم فيه، فيكونوا بذلك قد حجروا واسعا وضيقوا رحبا وفي ذلك «تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد»[٣]، مما جعل ابن عاشور ينبري إلى رد هذه الشبهة من ستة وجوه :

(١) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص ١٨و١٩.
(٢) المرجع السابق، ج٥، ص ٥٧.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص٧.

الأول: أن ما بنوه عليه يقتضي أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل لما قدمناه، قال تعالى: ﴿**تِلْكَ مِنْ أَنبَاءُ الغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلاَ قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا**﴾.

الثاني: أن القرآن معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة.

الثالث: أن القرآن لا تنقضي عجائبه. والعجيب أن ابن تيمية استشهد بهذا الأثر في مقدمته (ص٤٣).

الرابع: أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة.

الخامس: أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداء لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهوما لديهم فما زاد على المعاني الأساسية فقد يتهيأ لفهمه أقوام، وتحجب عنه أقوام، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

السادس: أن السلف قد بينوا وفصلوا في علوم عُنُوا بها، ولا يمنعنا ذلك أن نقّفي على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية، حيث عدّ لبيان علاقة العلوم بالقرآن حسب رأيه في أربع مراتب:

الأولى: علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم، وتهذيب الأخلاق والفقه والتشريع والاعتقاد وأصول العربية والبلاغة.

الثانية: علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات.

الثالثة: علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق.

الرابعة: علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعيافة والميثيولوجيا، وإما لأنها لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي.

ثالثا: مراعاة التكامل بين ظاهر النص وباطنه: من الجوانب المهمة التي عالجها ابن عاشور في قضية الظاهر والباطن تحديد طبيعة العلاقة الواجب قيامها بين الظاهر والباطن، لأنه وجد هذه العلاقة عند الباطنية علاقة

تعارض وتدابر، فقرر أن العلاقة الشرعية اللازمة بينهما هي علاقة تكامل وتعاضد، وقد ناقش أقوال من أبطل التأويل، من المتوقفين عند حدود ما يقوله اللفظ، الرافضين صرف معناه إلى غير ما يدل عليه ظاهريا ولو بدليل (الاتجاه الظاهري)، مبينا خطورة هذا الاتجاه على معرفة مقاصد الشريعة وعدم صلاحيتها لمواكبة ما استجد في كل عصر ومصر، وأقوال الذين يدعون أن مقصد الشارع ليس في ظواهر النصوص ولا يفهم منها، وإنما المقصود أمر آخر وراءه، ويطرد هذا في جميع الشريعة، حتى لا يبقى في ظاهرها متمسك يمكن أن يلتمس منه معرفة مقاصد الشريعة (الاتجاه الباطني) محذرا من هذا المسلك أيضا. وقد خلص إلى أن التأمين الأمثل لتأويل النص الشرعي عموما والنص القرآني خصوصا للقول بالباطن، «وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل، ولا يكون تكلفا بينا ولا خروجا عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية.»[1]

رابعا: في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها: يثرب ابن عاشور على من يسوّون بين ألفاظ القرآن ومعانيه، معتبرا ذلك لا يليق ببلغاء الناس بله برب الناس الحكيم العليم، «فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم. وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر ما تحتمله الألفاظ، في أقل ما يمكن من المقدار، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى، فمعتاد البلغاء إيداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره، والقرآن ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأعلى مقصودا وكان ما هو أدنى منه مرادا معه لا مرادا دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ولو أن تبلغ حد التأويل.»[2]

(١) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٤٤.
(٢) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص ٩٣.

وطرق المفسر للقرآن كما يراها ابن عاشور ثلاث:

١- «إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب – وهذا هو الأصل- مع بيانه وإيضاحه.

٢-وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيها الاستعمال، وهي من خصائص اللغة العربية، ككون التأكيد يدل على إنكار المخاطب أو تردده. كما أن يفسر ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر بكثير من آداب المعلم والمتعلم كما فعل الغزالي في كتاب الإحياء.

٣-وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع. كما يفسر أحد قوله تعالى: ﴿**وَمَنْ يُؤْتَ الحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا** ﴾ فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها مدخلا ذلك تحت قوله: ﴿**خَيْرًا كَثِيرًا**﴾. كذلك أن نأخذ من قوله تعالى: ﴿**كَيْلاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ**﴾ سورة الحشر: ٧ تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة على أن ذلك تومئ إليه الآية إيماء. وشرط كون ذلك مقبولا أن يسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالغرض المقصود له.

وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة على الإجمال آراء: فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعاني القرآنية، ويرون القرآن مشيرا إلى كثير منها.

ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبنى معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه.»[1]

خامسا: مراعاة السياق: يدعو ابن عاشور إلى اعتبار السياق بأنواعه والانتصار به ترجيحا وتغليبا عند تعارض الأفهام وتزاحم الآراء، فمثال اعتبار

(١) المرجع السابق، ج١، ٤٢

السياق **اللغوي** قوله: «... لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها، فإن قبلها...»[١]، واعتبر السياق مانعا من التقول على الآيات والغلط فيها حيث قال: «فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن...إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق يجب حمل الكلام على جميعها»[٢] وفي **غير اللغوي حاليا ومقاميا** اشترط معرفة أسباب التنزيل الصحيحة[٣] وأفرد لها المقدمة الخامسة كلها.»[٤]

سادسا: تفسير النص لا استعماله والتسور عليه: سعى ابن عاشور إلى تأسيس نظرية للتفسير تدعو إلى استدرار كنوز النص واستكناه للمعاني المتعددة فيه وليس التسلط عليه بخلفيات إيديولوجية وتعصبات مِلّية تقويلا وافتراء، قال رحمه الله:» فلا نجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سموه الباطن، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمنا لكنايات ورموز عن أغراض، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة، عرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذي عرفوهم به، وهم يعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالوصاية، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذي يقيم الدين، ويبين مراد الله.»[٥]

وأكد التحذير من هذا المزلق في تفسير قوله تعالى: ﴿وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾ يشير إلى ما اختلقه المشركون وأهل الضلال من رسوم العبادات ونسبة أشياء لدين الله ما أمر الله بها. وخصه بالعطف مع أنه بعض السوء والفحشاء لاشتماله على أكبر الكبائر وهو الشرك والافتراء على الله. ومفعول تعلمون محذوف وهو ضمير عائد إلى ما وهو رابط الصلة، ومعنى ما لا تعلمون: لا تعلمون أنه من عند الله بقرينة قوله على الله أي لا تعلمون

(١) المرجع السابق، ج١، ص٤٩.
(٢) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٩٧.
(٣) ينظر كتابي أسباب النزول وأثرها في توجيه التفسير للتوسع، مطبعة رحاب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م.
(٤) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص من ٤٦ إلى ٥٠.
(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٣.

أنه يرضيه ويأمر به، وطريق معرفة رضا الله وأمره هو الرجوع إلى الوحي وإلى ما يتفرع عنه من القياس وأدلة الشريعة المستقراة من أدلتها. ولذلك قال الأصوليون: يجوز للمجتهد أن يقول فيما أداه إليه اجتهاده بطريق القياس: إنه دين الله ولا يجوز أن يقول قاله الله.»[١]

سابعا: استمداد علم التفسير من علوم أخرى: حيث يتوقف المفسر المجتهد في استدرار معاني الآيات من ألفاظها وتراكيبها واقتناص فوائدها وحكمها على علوم وأدوات بدونها يكون صنيعه ضربا من المجازفة والعبث وربما التنطع والافتئات، «فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولد، من المجموع الملتئم من علم العربية (وقد أتينا عليها سابقا) وعلم الآثار، ومن أخبار العرب، وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات»[٢]:

– «أما الآثار: فالمعني بها، ما نقل عن النبي ﷺ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال، وذلك شيء قليل، قال ابن عطية عن عائشة: ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل، قال معناه في مغيبات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف، قلت: أو كان تفسيرا لا توقيف فيه.

وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى، إذ لا يكون إلا عن مستند كإجماعهم على أن المراد من الأخت – في آية الكلالة الأولى – هي الأخت للأم، وأن المراد من الصلاة في سورة الجمعة هي صلاة الجمعة، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مرادا منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء، والزكاة المال المخصوص المدفوع.

– وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى، فذكر القراءة كذكر الشاهد من كلام العرب، لأنها إن كانت مشهورة، فلا جرم أنها تكون حجة لغوية، وإن كانت شاذة، فحجتها لا من حيث الرواية، لأنها لا تكون صحيحة الرواية، ولكن من حيث أن قارئها ما

(١) المرجع السابق، ج٢، ص ١٠٥.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص١٨.

قرأ بها إلا استنادا لاستعمال عربي صحيح، إذ لا يكون القارئ معتدا به إلا إذا عرفت سلامة عربيته.

– وأما **أخبار العرب** فهي من جملة أدبهم. وإنما خصصتها بالذكر تنبيها لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها، لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار.

– وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير، ولكنهم يذكرون أحكام الأوامر والنواهي والعموم وهي من أصول الفقه، فتحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير، وذلك من جهتين...

واعلم أن استمداد علم التفسير، من هذه المواد، لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال، فأما استمداده من بعض العلوم الإسلامية، فذلك استمداد لقصد تفصيل التفسير على وجه أتم من الإجمال.»[1]

عاشرا: عدم الاقتصار على التفسير بالمأثور وبيان صحة التفسير بالرأي: يستفتح ابن عاشور المقدمة الثالثة بشكل حواري مجيبا على سائل مفترض: «إن قلت: أتراك بما عددت من علوم التفسير تثبت أن تفسيرا كثيرا للقرآن لم يستند إلى مأثور عن النبي ﷺ ولا عن أصحابه، وتبيح لمن استجمع من تلك العلوم حظا كافيا وذوقا ينفتح له بهما من معاني القرآن ما ينفتح عليه، أن يفسر من آي القرآن بما لم يؤثر عن هؤلاء، فيفسر بمعان تقتضيها العلوم التي يستمد منها علم التفسير، وكيف حال التحذير الواقع في الحديث الذي رواه الترمذي عن ابن عباس أن رسول الله قال: من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار وفي رواية: من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار. والحديث الذي رواه أبو داود والترمذي والنسائي أن النبي ﷺ قال: من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ، وكيف محمل ما روي من تحاشي بعض السلف عن التفسير بغير توقيف؟ فقد روي عن أبي بكر الصديق أنه سئل عن تفسير الأب في قوله وفاكهة وأبا فقال: أي أرض تقلني، وأي سماء تظلني إذا

(١) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٢٧.

قلت في القرآن برأيي. ويروى عن سعيد بن المسيب والشعبي إحجامهما عن ذلك، قلت: أراني كما حسبت أثبت ذلك وأبيحه، وهل اتسعت التفاسير وتفننت مستنبطات معاني القرآن إلا بما رزقه الذين أوتوا العلم من فهم في كتاب الله. وهل يتحقق قول علمائنا إن القرآن لا تنقضي عجائبه إلا بازدياد المعاني باتساع التفسير؟ ولولا ذلك لكان تفسير القرآن مختصرا في ورقات قليلة. وقد قالت عائشة: ما كان رسول الله يفسر من كتاب الله إلا آيات معدودات علمه جبريل إياهن.»[1]

إذن، وعلى خلاف ما ذهب إليه ابن تيمية في الاستمساك بما أثر عن النبيﷺ أو الصحابة أو التابعين من تفسير القرآن بالقرآن أو بالسنة التي جاءت مبينة لكتاب الله مصداقا لقوله تعالى :﴿**لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ**﴾، ينافح ابن عاشور عن التفسير بالرأي رادا عليهم بقوله: «أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عمن يؤثر، فإن أرادوا به ما روي عن النبيﷺ من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينابيع ما يستنبط من علومه، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه، إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة ومن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبيﷺ، وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة، ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم في تفسيرها عن النبيﷺ، وإن أرادوا بالمأثور ما روي عن النبي وعن الصحابة خاصة، وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره «الدر المنثور»، لم يتسع ذلك المضيق إلا قليلا، ولم يغن عن أهل التفسير فتيلا، لأن أكثر الصحابة لا يؤثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل سوى ما يروى عن علي بن أبي طالب على ما فيه من صحيح وضعيف وموضوع، وقد ثبت عنه أنه قال: ما عندي مما ليس في كتاب الله شيء إلا فهما يؤتيه الله.»[2]

(١) ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، ج١، ص٢٨.
(٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٢.

خاتمة: معالم الوصل والفصل

بعد استعراضنا لأهم معالم الجهازين التفسيريين عند الرجلين العلمين الجهبذين رحمهما الله وأجزل لهما المثوبة، نبسط بإيجاز بعض ملامح المشاكلة والمشاكسة بينهما:

وأبدأ بالحيز المشترك بينهما:

١- إحالتهما على مقصد صاحب النص، فكلاهما يؤكد على ضرورة معرفة مقاصد المتكلم عز سلطانه حتى يتسنى للمفسر معرفة كلامه وحمله على أحسن المحامل وطرح كل ما يخدش في صفحة التنزيه والتقديس اللائق به تمجد وتبارك وخاصة فيما له علاقة بالمتشابهات.

٢- كلاهما يعطي اهتماما بالغا للتفسير المأثور والمنقول نقلا صحيحا بعيدا عن الضعف أو الوضع، على تفاوت بينهما.

٣- تأكيدهما معا على تفسير النص، لا التسلط عليه بالتقويل والافتئات تبعا للهوى والتعصب.

٤- كلاهما يدعو إلى الضلاعة في العربية ومراعاة السياق لغويا وحاليا ومقاميا باعتبار أسباب النزول وأثرها في توجيه الفهم وترجيح الأقوال.

٥- اهتمامها بمنهج الاستقراء وإفادته للقطع، فقد استفاد هذا المنهج ابن عاشور من شيخ المقاصد الشاطبي وألف في ذلك مؤكدا عليه في كتابه «مقاصد الشريعة»، وكذلك الشأن عند ابن تيمية إذ يقول في مقدمته: «وجمع عبارات السلف في هذا نافع جدا لأن مجموع عباراتهم أدل على المقصود من عبارة أو عبارتين.»[١]

٦- الاهتمام بالخطاب القرآني في كليته ورفض تعضيته باعتبار القرآن كالصورة الواحدة، كما ألمح لذلك ابن القصار المالكي: «فذلك كله كالآية الواحدة فلا يجوز ترك شيء من ذلك مع القدرة عليه، وإذا لم يجز ذلك وجب أن ننظر ولا نهجم بالتنفيذ قبل التأمل، كما لا نبادر في الكلام المتصل إلى أن ينتهي، فننظر هل يتبعه استثناء أم لا؟»[٢]

(١) ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، ص ٦٦.
(٢) ابن القصار المالكي مقدمة في أصول الفقه، ط١، ١٩٩٩م، ص١٩٩- ٢٠٠.

ومن نقط التباين بينهما:

١- اختلافهما في صحة التفسير بالرأي: ففي الوقت الذي لا يطمئن فيه ابن تيمية إلى التفسير بالاستدلال بالرأي بل يحرّم ما كان منه مجردا، يرى ابن عاشور أن الاقتصار على ما وصلنا من تفسير مأثور — وهو قليل - تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاد والحكم على الشريعة تبعا بعدم صلاحيتها وأهليتها للحكم والتوجيه بين الناس في الأزمنة المتعاقبة والأمكنة المتعددة.

ولعل موقف ابن تيمية راجع إلى ما يشير إليه علماء النفس وعلماء الاجتماع إلى أن الظروف النفسية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والسجالات العقدية والمذهبية التي ينشأ فيها الإنسان تؤثر على أفكاره وتوجه اختياراته، وهذا ظهر جليا في ابن تيمية فقد عاش في جو مشحون متوتر وسط صراعات فكرية ودينية بلغت حد إشهار السلاح واستئصال المخالف وتفشي البدع والمنكرات وتناسل الملل والنحل وكل يستند إلى القرآن بإعمال آلة التأويل ولي أعناق الآيات مما جعله يسعى إلى قطع الطريق عنهم بإبطال كل ما لم يؤثر عن القرون الثلاثة الأولى من السلف الصالح.

في حين عاش ابن عاشور في جو يطبعه التنافس العلمي والتقدم التكنولوجي وانتشار مد الإلحاد القادم من الغرب الذي يسخر من الدين ويزعم عدم أهليته لتسيير شؤون الدنيا ويرميه بالماضوية والجمود، فكان من الطبيعي أن ينبري ابن عاشور إلى بيان سعة القرآن الكريم ورحابة أفكاره وفيض معانيه وبالتالي عدم الاكتفاء بالمأثور.

٢- إنكار المجاز من ابن تيمية وتبنيه من ابن عاشور: وهذا فرع عن النقطة السابقة فإن ابن تيمية يستهجن توظيف المجاز ويعتبره مبتدعا من القول لم يظهر باعتباره قسيما للحقيقة إلا بعد انصرام أجيال السلف الأولى، قال رحمه الله: «وبكل حالٍ فهذا التقسيمُ — أي تقسيمَ الألفاظ إلى حقيقةٍ ومجاز - هو اصطلاحٌ حادثٌ بعدَ انقضاء القرون الثلاثة، لم يتكلَّم به أحدٌ مِن الصحابة ولا التابعين لهم بإحسانٍ، ولا أحدٌ مِن الأئمة المشهورين في العِلم، كمالكٍ والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلَّم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم.»[1]، في حين ينوه ابن عاشور

(١) ابن تيمية، أحمد، كتاب الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٥، سنة ١٩٩٦م، ص٧٣

بتوظيف المجاز ويثرب على من يتعاطى التفسير وهو في علمي المعاني والبديع راجل، واستظهر بكلام عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز، في آخر فصل المجاز الحكمي: «ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم، أن يتوهموا ألباب الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها أي على الحقيقة، فيفسدوا المعنى بذلك، ويبطلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه، وجعلوا يكثرون في غير طائل، هنالك ترى ما شئت من باب جهل قد فتحوه، وزند ضلالة قد قدحوا به.»[١]

٣- إذا كان النص القرآني لا يحمل إلا معنى واحدا - أو معان قليلة محصورة - بما هو مأثور عن السلف الصالح لا يستحب الاستزادة على ذلك خشية الوقوع في المحذور المحظور، فإن التفسير عند ابن عاشور من حيث وفرة المعاني وغزارتها وسط بين حدّي العدمية والفوضوية، بين الظاهرية والباطنية، معين لا ينضب ولا يشبع منه، فمن حصره فإنما ضيّق من سعة رحمة الله و وقتّر من بحر علمه سبحانه وقزّم من فيض نواله وكرمه، وقد أعجبتني مقالة السيميائي المغربي سعيد بنكراد في هذا الصدد إذ يقول: «إنّ التعدد الدلالي الذي يحكم تعيين العالم هو القاعدة، أمّا وحدانية المعنى فاستثناء عرضي، أو إحالة على أكثر المناطق ضحالة في الذات الإنسانية، أو على وجود موحش يشكو من خصاص في الدفء الإنساني.»[٢]

٤- اهتمام ابن عاشور بالجديد وعدم التصاقه فقط بالقديم (المأثور) حتى أنه أفرد المقدمة العاشرة للحديث عن مبتكرات القرآن ويرى في كل معنى مبتكرا - تقبله الآية ومقاصد القرآن واللفظ العربي - فتحا ونصرا، بخلاف ابن تيمية الذي يتوجس خيفة من كل جديد.

هذا ما جاد به الكريم الوهاب في عقد المقارنة بين زوج من أساطين العلم ورجالاته العظام، أجدني متصاغرا أجثو على الركب وأنا أفتش في ملفاتهما العلمية طالبا العذر منهما فيما بدا من التقصير أو التسور على حماهما مستمنحا المولى عز وجل المغفرة والرضوان. والصلاة والسلام على خير الأنام والحمد لله رب العالمين.

(١) ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، ج١، ص ٢٠.
(٢) بنكراد، سعيد، مقال محكم بعنوان: السميائيات وتأويل النص الديني، موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ ١٦ مارس ٢٠١٦.

المصادر والمراجع

– ابن تيمية، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق محمود محمد محمود نصار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، طبعة ١٩٨٨.

– ابن تيمية، أحمد، كتاب الإيمان، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٥، سنة ١٩٩٦م

– ابن عاشور، الطاهر، تفسير التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، بدون تاريخ.

– ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة،، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م.

– الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق محمود محمد شاكر، دار المعارف، ط بدون تاريخ.

– الحنفي، صدر الدين محمد، شرح العقيدة الطحاوية، الطبعة السادسة، ١٤٠٠هـ، المكتب الإسلامي، بيروت.

– الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، سنة ٢٠٠٤م.

– الجويني، عبد الملك، البرهان في أصول الفقه،، كلية الشريعة، جامعة قطر، ط١، ١٣٩٩هـ.

ابن القصار البغدادي المالكي، علي بن عمر، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٩٩٩م.

– صوصي، مولاي عمر، أسباب النزول وأثرها في توجيه التفسير، مطبعة رحاب، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٧م.

– بنكراد، سعيد، مقال محكم بعنوان: السميائيات وتأويل النص الديني، موقع مؤمنون بلا حدود، بتاريخ ١٦ مارس ٢٠١٦.

الاختلاف العقدي
وأثره على نصوص الأحكام

د. موسى شواش*

الملخص

يحاول هذا البحث تسليط الضوء على مسألة من المسائل التي كان لها الأثر البارز في تاريخ هذه الأمة، وامتد تأثيرها إلى العصر الراهن، ألا وهي مسألة الخلاف العقدي الذي وقع في الأمة، وأهم الأسباب التي أدت إليه، وما نتج عن هذا الخلاف من ظهور لفرق كلامية مختلفة، و محاولة كل فرقة من هذه الفرق الدفاع عن عقائدها بالاستناد إلى نصوص الوحي وتأويلها بما يؤدي إلى خدمة معتقداتها، وما كان لهذا الاختلاف العقدي من أثر بارز على الجانب الفقهي في العديد من المسائل الفقهية التي خالف فيها أصحاب هذه الفرق مذاهب أهل السنة، حيث خلص البحث إلى اعتبار أن الجانب العقدي له أثر على العديد من المسائل الفقهية، سائلين الله سبحانه وتعالى أن يرزقنا السداد في القول والعمل.

This research shed highlight on nodal dispute issue which had a remarkable impact on the history of this nation and its extended influence on the late age. This article also deals with crucial reasons and result of this debate that leads to the emergence of different verbal teams and the endeavour of each of these teams to defend their beliefs based on the texts of revelation and their interpretation to serve their beliefs. Besides, This research paper copes with the discrepancies that have had a prominent effect on the jurisprudential issues in which the owners of these groups disagreed with a Sunnah of the Sunni's sects. This work, finally, concluded that the nodal perspective has a remarkable impact on jurisprudential issues. Asking Allah almighty provides us with payment in the say and work.

* باحث بجامعة ابن طفيل كلية الآداب و العلوم الإنسانية. القنيطرة.تاريخ وصول البحث ٢٠١٩/٣/٤م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٤/٣م.

تمهيد:

أخبر الرسول ﷺ أن هذه الأمة ستفترق إلى ثلاث وسبعين فرقة، تكون كلها في النار، واستثنى من ذلك فرقة واحدة، وهي التي تكون على الطريق المستقيم، والمتبعة لنهج النبي ﷺ وصحابته الأخيار، وفعلًا حدث ما أخبر به النبي ﷺ، حيث تفرقت هذه الأمة أحزابًا وشيعًا، كل واحدة تزعم أنها على الحق، وغيرها على الباطل.

فبعد أن كانت الأمة على عهد رسول الله ﷺ وقدر غير قليل من عهد أصحابه رضوان الله عليهم أجمعين مجتمعة على كلمة سواء تعتصم بحبل الله من نوازع التفرق، ودواعي التشتت ملتزمة قول الله تعالى: ﴿**إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾[الأنبياء: ٩٢] وقع فيها الخلاف الذي أخبر به النبي ﷺ وحذر منه الله سبحانه وتعالى في كتابه .

ورغم اختلاف الصحابة ﷺ في حياة النبي ﷺ وبعده؛ فإن اختلافهم كان مستساغًا مقبولًا؛ لأنه اختلاف في فروع الشريعة وأحكامها الجزئية ناتج عن اجتهاد مقبول، فإنه لم ينجم عن هوى أو شهوة أو رغبة في الشقاق، وقد كان الواحد منهم يبذل جهده وما في وسعه ولا هدف له إلاّ إصابة الحق وإرضاء الله جل شأنه، وهذا النوع من الخلاف الذي وقع بين الصحابة رضوان الله عليهم، والتابعين من بعدهم، إنما كان مرده إلى اختلافهم في فروع وجزئيات، وكان يعذر بعضهم بعضًا، وهو اختلاف مقبول؛ لأنه اختلاف تقتضيه الطبيعة البشرية، وتقبله النصوص الشرعية.

في حين عدَّ العلماء الخلاف في فهم الأصول والعقائد وتأويلها غير مقبول؛ لأنه خلاف نتج عن سوء فهم لنصوص الوحي، واجتهاد في غير محله، أو ممن ليس أهلًا له، وهذا هو الخلاف الذي نتج عنه ظهور للفرق الإسلامية، من: خوارج، وشيعة، وقدرية، ومرجئة، وغيرها من الفرق التي خالفت في أصولها أهل السنة. فهل كان لهذه الفرق خلاف في فروع الشريعة وجزئياتها، كما خالفت في الأصول؟ وهل كان هذا الخلاف في الفروع بسبب خلافهم في العقائد والأصول؟

وحتى نجلي هذا الأمر سنحاول بإذن الله تعالى أن نبحث عن بعض المسائل الفقهية التي خالف فيها أصحاب الفرق الإسلامية جمهور المسلمين (الشيعة والخوارج أنموذجًا)، وهل كان خلافهم فيها ناتج عن اجتهاد مقبول، أم كان خلافهم في العقائد هو السبب في اختلافهم في الفقه.

ويعدُّ البحث محاولة لتسليط الضوء على هذا الجانب، ألا وهو أثر الخلاف العقدي على الاختلاف بين الفقهاء في مسائل فقهية عدة، وحتى نصل إلى هذا الأمر فلا بد أن نعرج على مسائل عدة، تكون هي السبيل؛ للوصول إلى الإجابة على هذه الإشكالات.

وللوصول إلى هذه الغاية جاء البحث على الشكل الآتي:

الفصل الأول: أسباب الخلاف العقدي.

يعدُّ الاختلاف في الفروع والأحكام الناتج عن الاجتهاد المنضبط، باستعمال قواعد الشرع وأدواته الاجتهادية، من أهم عوامل سعة الشرع الحنيف وقابليته للخلود، وصلاحيته لكل زمان ومكان؛ لأن هذا النوع من الاختلاف له أسبابه المقبولة، والتي ترجع في معظمها إلى تطبيق قواعد اجتهادية أصَّل لها علماء الأمة.

والمجتهد في هذه المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد مأجور على اجتهاده، لقوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد»[1].

فالاختلاف الناتج عن الاجتهاد في المسائل الظنية، ممن له أهلية الاجتهاد، درج العلماء على عدم الإنكار فيه على المخالف، وقد حدث هذا النوع من الاختلاف في زمن الصحابة رضوان الله عليهم، كما حدث بين المجتهدين بعدهم، حيث نتج عنه مدرستان اجتهاديتان بارزتان: مدرسة أهل الحديث، ومدرسة أهل الرأي، لكل واحدة منهما قواعدها الاجتهادية المقبولة، وأصولها المعقولة.

(١) رواه أبو داود في سننه ح٣١٠٣، كتاب الأقضية. باب في القاضي يخطئ ٩/٤٦٤٠. والترمذي في سننه ح١٢٤٨. كتاب الأحكام عن رسول الله، باب ما جاء في القاضي يصيب ويخطئ ٥/١٦٠.

أما بالنسبة للاختلاف في تأويل نصوص العقائد، فهو اختلاف مذموم؛ لأنه اختلاف غير مبني على قواعد اجتهادية مقبولة، وإنما نتج عن هوى وتشهي وسوء فهم لنصوص الشرع.

المبحث الأول: الاجتهاد المذموم

اهتم العلماء بالتأصيل لمبحث الاجتهاد، باعتباره من أهم المباحث في الشريعة الإسلامية – فالمجتهد يوقع عن الله ورسوله– فوضعوا للاجتهاد شروطًا وضوابط، اتفقوا في بعضها واختلفوا في بعضها الآخر، وكل هذا من أجل أن لا يتسور محرابه من ليس أهلًا للاجتهاد، ولم تتوفر فيه شروطه، فيسيء من حيث يظن أنه يحسن صنعًا، ويُدخل في الدين ما ليس منه، وهذا ما حذر منه الله تعالى في كتابه العزيز، وحذر منه النبي ﷺ في عدة أحاديث، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿**وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**﴾ [الأنعام:١٥٣]، وقوله تعالى: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [آل عمران :٧]، وقال ﷺ: (إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه أولئك الذين سماهم الله فاحذروهم)(١) .

وقال ﷺ: «إنما هلك من كان قبلكم من الأمم باختلافهم في الكتاب»(٢)، وقال أيضا: «إياكم والمحدثات، فإن كل محدثة ضلالة»(٣).

فمن أهم الأسباب في ظهور البدع، دخول من ليس أهلًا للاجتهاد ومن لم تتوفر فيه شروطه في سلك المجتهدين، أو اجتهاد في غير مواضع الاجتهاد؛

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير. سورة آل عمران، باب: منه آيات محكمات، الحديث رقم: ٤٥٤٧ ٦/٣٣ – ومسلم في صحيحه، كتاب: العلم، باب: النهي عن اتباع متشابه القرآن. ٨/٥٦.

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه، الحديث رقم: ٢٦٦٦، كتاب: العلم، باب: النهي عن اتباع متشابه القرآن٤/٢٠٥٣.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرك١/٩٧. وابن ماجه، الحديث رقم:٤٢، المقدمة، باب: اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين ١/٧١. وابن أبي عاصم في السنة١/١٧.

كالأصول الاعتقادية، والأصول العملية، التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت والدلالة.

يقول الشاطبي: «كل مسألة حدثت في الإسلام واختلف الناس فيها، ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء ولا فرقة – علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة حدثت وطرأت، فأوجبت العداوة والبغضاء والتدابر والقطيعة – علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، و أنها التي عنى رسول الله ﷺ بتفسير الآية، و ذلك ما روي عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «يا عائشة: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا**﴾ من هم؟ قلت: الله ورسوله أعلم. قال: «هم أصحاب الأهواء، وأصحاب البدع، وأصحاب الضلالة من هذه الأمة»[١].

فيجب على كل ذي عقل و دين أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿**وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا**﴾[آل عمران: ١٠٣]، فإذا اختلفوا وتعاطوا ذلك كان لحدث أحدثوه من اتباع الهوى».[٢]

فمن هو المجتهد الذي يحق له الاجتهاد في أمور الدين؟ وماهي المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد؟ والمسائل التي لا يسوغ فيها الاجتهاد؟

الاجتهاد: في اللغة: مأخوذ من الجَهد والجُهد الطاقة، وقيل الجهد المشقة.[٣]

أما الاجتهاد في الاصطلاح: «فهو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه».[٤]

وقد اشترط العلماء في المجتهد الذي يحق له الاجتهاد في أمور الشرع مجموعة من الشروط، وهي:

---

(١) الحديث ذكره ابن كثير رحمه الله في تفسيره، وقال: وهذا رواه ابن مردويه، وهو غريب أيضًا ولا يصح رفعه ١٧١/٢.

(٢) الاعتصام٢٣٢/٢. دار ابن الهيثم، تحقيق فارس بن فتحي ابن إبراهيم.

(٣) لسان العرب لابن منظور باب جهد ١٣٣/٣، دار صادر بيروت.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ١٣٩/٣، دار الكتب العلمية، بيروت. لبنان.

الأول: أن يكون عالماً بنصوص الكتاب والسنة، فإن قصر في أحدهما لم يكن مجتهدًا، ولا يجوز له الاجتهاد، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب والسنة، بل ما يتعلق منهما بأحكام .

الشرط الثاني: أن يكون عارفًا بمسائل الإجماع؛ حتى لا يفتي بخلاف ما وقع الإجماع عليه.

الشرط الثالث: أن يكون عالماً بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير غريب الكتاب والسنة ونحوه .

الشرط الرابع: أن يكون عالماً بعلم أصول الفقه؛ لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه.

الشرط الخامس: أن يكون عارفًا بالناسخ والمنسوخ، بحيث لا يخفى عليه شيء من ذلك؛ مخافة أن يقع في الحكم بالمنسوخ.

وأضاف الشاطبي شرطين أحدهما: «فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني: التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها»[١]، وقد اختلفوا في اشتراط العلم بالدليل العقلي؛ فشرطه جماعة منهم الغزالي، والفخر الرازي، ولم يشترط الآخرون، واختلفوا في اشتراط علم أصول الدين، فاشترطه المعتزلة، ولم يشترط ذلك الجمهور.[٢]

وكل هذه الشروط التي اشترطها العلماء في المجتهد حتى يغلقوا الباب على من ليس أهلًا للاجتهاد، ولم يبلغ مرتبة الاجتهاد، فيجتهد فيما لا يجوز له الاجتهاد فيه، فلا يجوز الاجتهاد في الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، أو التي ثبتت بدليل قطعي الدلالة.[٣]

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة ٤/٤٧٧، تحقيق: الشيخ إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت. لبنان.

(٢) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني ٢٧١٨-٧١٩، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، دار السلام.

(٣) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي٢/١٠٨٠، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

قال الغزالي رحمه الله: «والمجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي».

واحترزنا بالشرعي عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد والمخطئ آثم، وإنما نعني بالمجتهَد فيه ما لا يكون المخطئ فيه آثما».(١)

فالاجتهاد المقبول هو ما كان صادرًا من أهله، ممن توفرت فيه الشروط وبلغ درجة الاجتهاد، وكان في محله المقبول، في فروع الشريعة وجزئياتها، وكل حكم شرعي عملي ليس فيه دليل قاطع، والاجتهاد المذموم ما صدر من غير أهل الاجتهاد -أي من لم تتوفر فيه شروط الاجتهاد - أو كان في غير محل الاجتهاد، كأن يكون في الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة، أو التي ثبتت بدليل قطعي الثبوت أو الدلالة، أو كان في أصول الشريعة وعقائدها.

فقد اتفق عامة الأصوليين على أن الناظر في القضايا العقلية المحضة والمسائل الأصولية، يجب أن يهتدي إلى الحق والصواب فيها؛ لأن الحق فيها واحد لا يتعدد، والمصيب فيها واحد بعينه، وإلا اجتمع النقيضان، فمن أصاب الحق فقد أصاب، ومن أخطأ فهو آثم، ونوع الإثم يختلف؛ فإن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالمخطئ كافر، وإلا فهو مبتدع فاسق؛ لأنه عدل عن الحق وضل؛ كالقول بعدم رؤية الله تعالى، وخلق القرآن والأعمال».(٢)

المبحث الثاني: اتباع الهوى

اتباع الهوى من أعظم أسباب الخلاف العقدي في الأمة، وظهور الآراء المنحرفة، لهذا سمى العلماء أهل هذه الفرق بأهل الأهواء؛ لأن اتباعهم للهوى كان السبب الرئيس في ظهور الانحراف في تأويل نصوص الوحي، والزيغ عن الفهم السليم، يقول ابن منظور: وأهل الأهواء: واحدها هوى، وكل فارغ هواء، والهواء الجبان؛ لأنه لا قلب له فكأنه فارغ، ومنها قوله: ﴿**وَأَفْئِدَتُهُمْ هَوَاءٌ**﴾ [إبراهيم، الآية :٤٣]، وقال أبو الهيثم: «كأنهم لا يعقلون من هول يوم القيامة»(٣)، ويقول الشاطبي رحمه الله: «سمي الهواء هوى؛ لأنه يهوي

(١) المستصفى في أصول الفقه، أبو حامد الغزالي ٣٧٠/٢، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، شركة المدينة المنورة للطباعة .

(٢) أصول الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي ١١١٩/٢

(٣) لسان العرب لابن منظور باب هواء ٣٧١/١٥

بصاحبه إلى النار»[١]، ولهذا ذم الله تعالى اتباع الهوى في كتابه العزيز في مواضع كثيرة منها، قوله تعالى: ﴿**أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا**﴾ [الفرقان، الآية:٤٣]، وقال تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ**﴾ [الجاثية، الآية: ٢٣]، وقال سبحانه: ﴿**وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**﴾ [ص، الآية :٢٦]

ويقول تعالى: ﴿**وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾ [المائدة، الآية: ٤٩]، يقول ابن كثير رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ**﴾ [الجاثية، الآية:٢٣] أي: مهما استحسن من شيء ورآه حسنًا في هوى نفسه، كان دينه ومذهبه»[٢].

ومما ورد عن النبي ﷺ في ذم اتباع الهوى وتحريم الاختلاف والاعتبار بمن كان قبلنا والحذر من مشابهتهم، قوله ﷺ: «إن من قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين، ثنتان وسبعون في النار وواحدة في الجنة، وهي الجماعة، وإنه سيخرج في أمتي أقوام تجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكلب بصاحبه لا يبقى منه عرق ولا مفصل إلا دخله».[٣]

قال شيخ الإسلام: «وهذا المعنى محفوظ عن النبي ﷺ من غير وجه، يشير إلى أن التفرقة والاختلاف لا بد من وقوعهما في الأمة، وكان يحذر أمته؛ لينجو من شاء الله له السلامة، كما روى النّزال بن سبرة، عن عبد الله بن مسعود قال: «سمعت رجلًا قرأ آية سمعت النبي ﷺ يقرأ خلافها، فأخذت بيده، فانطلقت به إلى النبي ﷺ، فذكر ذلك له، فعرفت في وجهه الكراهية،

(١) الموافقات في أصول الشريعة- الشاطبي، ٤/ ٥٤٦.
(٢) تفسير ابن كثير ١١٣/٤.، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى.
(٣) سنن أبي داود الحديث رقم: ٣٩٨١، كتاب السنة، باب شرح السنة ١٩٦/٢ – وأحمد في مسنده الحديث رقم: ١٦٣٢٩ .٢٩٢/٣٤. وصححه الألباني في صحيح الجامع ٢٦٤١

وقال: «كلاكما محسن، ولا تختلفوا، فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا «[١] .

ونهى النبي ﷺ عن الاختلاف الذي فيه جحد كل واحد من المختلفين ما مع الآخر من الحق؛ لأن كلا القارئين كان محسنًا فيما قرأه، وعلل بأن ممن كان قبلنا اختلفوا فهلكوا، ولهذا قال حذيفة لعثمان رضي الله عنهما: «أدرك هذه الأمة، لا تختلف في الكتاب كما اختلف فيه الأمم قبلهم»[٢] لما رأى أهل الشام والعراق، يختلفون في حروف القرآن، الاختلاف الذي نهى عنه النبي ﷺ فأفاد ذلك بشيئين: أحدهما: تحريم الاختلاف في مثل هذا، والثاني: الاعتبار بمن كان قبلنا، والحذر من مشابهتهم».[٣]

كما وردت عدة آثار عن الصحابة والتابعين وعلماء الأمة السابقين في التحذير من أهل الأهواء والبدع ومجالستهم والاستماع إليهم، منها: قول ابن عباس رضي الله عنهما: «لا تجالس أهل الأهواء؛ فإن مجالستهم ممرضة للقلوب»[٤]، وقول محمد بن علي: «لا تجالسوا أصحاب الخصومات؛ فإنهم الذين يخوضون في آيات الله»[٥]، وعن أسماء بن عبيد قال: (دخل رجلان من أصحاب الأهواء على ابن سيرين فقالا: يا أبا بكر نحدثك بحديث؟ قال: لا، قالا: فنقرأ عليك آية من كتاب الله ؟ قال: لا، لتقومان عني أو لأقومن، قال: فخرجا، فقال بعض القوم: يا أبا بكر وما عليك أن يقرأ عليك آية من كتاب الله تعالى؟ قال: إني خشيت أن يقرآ علي آية فيحرفانها فيقر ذلك في قلبي «.[٦]

وقال مطرف سمعت مالكا إذا ذكر عنده فلان من أهل الزيغ والأهواء يقول: (قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله تعالى سن رسول الله ﷺ وولاة الأمر

(١) أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، الحديث رقم :٢٤١٠، كتاب الخصومات، باب: ما يذكر في الأشخاص والملازمة والخصومة بين المسلم واليهود، ١٢٠/٣.
(٢) أخرجه البخاري بلفظ أردك هذه الأمة قبل أن يختلفوا اختلاف اليهود والنصارى في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، الحديث رقم :٣٩٨٧. ١٨٣/٦
(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، ١/ ١٢٧ -١٢٩. تحقيق: ناصر بن عبد الكريم العقل، دار إشبيليا للنشر والتوزيع.
(٤) الإبانة لابن بطة رقم ٣٧١
(٥) الإبانة ابن بطة، رقم ٣٨٣، والدارمي في سننه ١١٠/١.
(٦) سنن الدارمي، ح٤٠٥ باب اجتناب أهل الأهواء ٤٤٠/١

بعده سننًا الأخذ بها اتباع لكتاب الله، واستكمال لطاعة الله، وقوة على دين الله، ليس لأحد بعد هؤلاء تبديلها ولا النظر في شيء خالفها، من اهتدى بها استنصر ومن انتصر بها فهو منصور، ومن تركها اتبع غير سبيل المؤمنين و ولاه الله ما تولى وأصلاه جهنم وساءت مصيراً».[١]

ولذلك سمى العلماء أهل البدع بأهل الأهواء؛ لأنهم اتبعوا أهوائهم فلم يأخذوا الأدلة الشرعية مأخذ الافتقار إليها والتعويل عليها، حتى يصدروا، بل قدموا أهواءهم، واعتمدوا على آرائهم، ثم جعلوا الأدلة الشرعية منظورًا فيها من وراء ذلك، وأكثر هؤلاء هم أهل التحسين والتقبيح، ومن مال إلى الفلاسفة وغيرهم، ويدخل في غمارهم من كان منهم يخشى السلاطين؛ لنيل ما عندهم، أو طلباً للرياسة، فلا بد أن يميل مع الناس بهواهم، ويتأوَّل عليهم فيما أرادوا، حسبما ذكره العلماء ونقلوه من مصاحبي السلاطين.

فالأولون ردوا كثيرًا من الأحاديث الصحيحة بعقولهم، وأساؤوا الظن بما صح عن النبي ﷺ، وحسنوا ظنهم بآرائهم الفاسدة، حتى ردوا كثيرًا من أمور الآخرة وأحوالها من الصراط والميزان، وحشر الأجساد، والنعيم والعذاب الجسمي، وأنكروا رؤية الباري، وأشباه ذلك، بل صيروا العقل شارعًا جاء الشرع أو لا، بل إن جاء فهو كاشف لمقتضى ما حكم به العقل، إلى غير ذلك من الشناعات.

والآخرون خرجوا عن الجادة إلى البينات، وإن كانت مخالفة لطلب الشريعة، حرصًا على أن يغلب عدوه، أو يفيد وليه، أو يجر إلى نفسه نفعاً».[٢]

فاتباع الهوى يجعل صاحبه يرفض الحق اتباعًا لهواه، وتعصبا لرأيه، ويؤول نصوص الوحي على ما عضد رأيه، ويوافق هواه، كما قال ابن القيم: «وأما المتعصبون فإنهم عكسوا القضية، ونظروا في السنة فما وافق أقوالهم منها قبلوه، وما خالفها تحيلوا في رده أو رد دلالته، وإذا جاء نظير ذلك أو أضعف منه سندًا ودلالة وكان يوافق قولهم قبلوه، ولم يستجيزوا رده، واعترضوا به على

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض ٥٢/١، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، الرباط.
(٢) الإعتصام- الشاطبي، ص ٣٨٦.

منازعيهم، وأشاحوا وقرروا الاحتجاج بذلك السند ودلالته، فإذا جاء ذلك السند بعينه أو أقوى منه، ودلالته كدلالة ذلك أو أقوى منه في خلاف قولهم؛ دفعوه ولم يقبلوه».[١]

فصاحب الهوى يتناول النصوص بما يوافق هواه، وينتصر بها لمذهبه، فتتوسع هوة الخلاف، بسبب استعمال الهوى، في تفسير النص، كما فعل الشيعة والخوارج والقدرية والمرجئة والمعتزلة، وغيرهم من الفرق الضالة، مع نصوص القرآن والسنة، حيث لم يحتجوا منها إلا بما يوافق أهواءهم، وينصر مذهبهم، واجتهدوا في تأويل وردّ ما لم يوافق آراءهم ومذاهبهم، يقول ابن حجر: «ورد الروايات الصحيحة والطعن في أئمة الحديث الضابطين مع إمكان توجيه ما رووا من الأمور التي أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث، وهو يقتضي قصور فهم من فعل ذلك منهم، ومن ثم قال الكرماني: لا حاجة لتخطئة الرواة الثقاة بل حكم هذا حكم سائر المتشابهات، إما التفويض وإما التأويل».[٢]

ويقول ابن تيمية: «أن مثل هؤلاء اعتقدوا رأيا ثم حملوا ألفاظ القرآن عليه وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا من أئمة المسلمين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم وما من تفسير من تفاسيرهم الباطلة إلا وبطلانه يظهر من وجوه كثيرة، وذلك من جهتين: تارة من العلم بفساد قولهم، وتارة من العلم بفساد ما فسروا به القرآن، إما دليلًا على قولهم أو جوابًا على المعارض لهم، ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحًا ويدس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون؛ كصاحب الكشاف ونحوه حتى إنه يروج على خلق كثير ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله».[٣]

فصرف النصوص عن ظاهرها بالهوى وبالتأويل الفاسد من أهم سمات المبتدعة في الاستدلال بها على معتقداتهم الفاسدة، لذا كان لاتباع الهوى سبب في ظهور كثير من البدع، والمعتقدات الفاسدة، بل إن الأمم السابقة كان افتراقهم، ورفضهم اتباع الرسل وتحريفهم لدين الله بسبب اتباع الهوى، يقول

(١) إعلام الموقعين- ابن القيم ٧٦/١، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد دار الجيل، بيروت لبنان.
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري- ابن حجر، ٤٩١/١٣
(٣) مقدمة في أصول التفسير ١٣٩، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان.

الله عز وجل: ﴿**لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ، وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ**﴾ [المائدة، الآيات: ٧٠ – ٧١]

المبحث الثالث: الخلاف السياسي

لقد كان للجانب السياسي الأثر البالغ في ظهور بوادر الاختلاف وخروج الفرق الإسلامية، وذلك بعد مقتل عثمان ﷺ؛ فوقع خلاف سياسي بين علي بن أبي طالب ﷺ وبين معاوية ابن أبي سفيان رضي الله عنه، الذي رأى ضرورة الأخذ بالثأر من قتلة عثمان ﷺ قبل مبايعة سيدنا علي ﷺ الذي كان يرى العكس، وما وقع بعد هذه الواقعة من أحداث أدت إلى ظهور الفرق الإسلامية، حيث ظهرت أول فرقة إسلامية من الذين خرجوا على علي ﷺ بعد قبوله التحكيم في موقعة الصفين، وفي المقابل ظهر المتشيعون لعلي ﷺ فأعلنوا الولاء لعلي، وهم الشيعة، يقول أبو الحسن الأشعري: «ثم بويع علي بن أبي طالب ﷺ فاختلف الناس في أمره فمن بين منكر لإمامته، ومن بين قاعد عنه، ومن بين قائل بإمامته معتقد لخلافته، وهذا اختلاف بين الناس إلى اليوم»[(١)].

«ففي أثناء هذه الفتنة، وبين ثناياها خرجت طلائع الأهواء الأولى، وفارق أهل الأهواء المسلمين وأئمتهم، إما بالاعتقاد والسيف، كما فعلت الخوارج وغالبية الشيعة، أو بالاعتقاد فقط، كما فعلت بعض طوائف من الشيعة والجهمية والمعتزلة وأهل البدع».[(٢)]

«وقد كان الأعاجم الذين جاؤوا من البلاد المفتوحة من أسرع الناس إلى الفتنة، وذلك لأسباب كثيرة، منها: جهلهم، وحداثة عهدهم أكثر بالكفر، وقلة فقههم في الدين؛ بسبب العجمة، وكراهيتهم للعرب، ودخول بعض طوائف منهم الإسلام ظاهرًا، وإضمار الشر والكيد للإسلام والمسلمين، يضاف إلى

(١) مقالات الإسلاميين، ١/٥٤،٥٥. المكتبة العصرية بيروت.
(٢) الخوارج أول فرقة في التاريخ، د ناصر بن عبد الكريم العقل، ص٣، دار إشبيلية للنشر والتوزيع.

ذلك تشددهم في الدين، وتنطعهم بلا علم، وحدّة طباعهم، ونفورهم من المدينة، والخلطة، وإساءة الظن بالآخرين ممن لا يعرفونهم. والشدة في نزعة التدين عندهم مع قلة الفقه في الدين، مما يورث غيرة على الدين بغير علم، ولا بصيرة؛ فتجرهم الأهواء، والعواصف باسم الدين، دون النظر في العواقب، ولا فقه لقواعد الشرع؛ كدرء المفاسد، وجلب المصالح، واتخاذهم رؤساء جهالًا من بينهم دون العلماء والأئمة، وتعاليهم على العلماء والأئمة، وظنهم: أنهم وصلوا درجة الاستغناء عنهم، وعن فقههم وعلمهم، تحت شعارهم: «هم رجال ونحن رجال». وكذلك جهلهم بقواعد الاستدلال، وأحكام الفتن مما أدى إلى طمع أهل الأهواء فيهم للأسباب المذكورة، وتحريضهم لهم».[1]

فهذه بعض الأسباب التي ساهمت في إذكاء نار الفتنة، ففي السنوات الأخيرة من خلافة عثمان ﷺ بدت في الأفق سمات الاضطراب في المجتمع الإسلامي، وأخذ بعض اليهود يتحينون فرصة الظهور مستغلين عوامل الفتنة، ومتظاهرين بالإسلام، واستعمال التقية، ومن هؤلاء عبد الله بن سبأ الملقب بابن السوداء، حيث جاء بآراء ومعتقدات ادعاها، واخترعها من قبل نفسه، وافتعلها من يهوديته الحاقدة، وجعل يروجها لغاية ينشدها، وغرض يستهدفه، وهو الدس في المجتمع الإسلامي؛ بغية النيل من وحدته، وإذكاء نار الفتنة، وغرس بذور الشقاق بين أفراده، فكان ذلك من جملة العوامل التي أدت إلى قتل أمير المؤمنين عثمان بن عفان –رضي الله عنه– وتفرقت الأمة شيعًا وأحزابًا.[2]

من خلال ما سبق يتضح لنا أن الجانب السياسي كان له الأثر البارز في ظهور الفرق الكلامية، وذلك بسبب ما وقع من فتنة مقتل عثمان بن عفان، وما أعقبتها من أحداث وخلافات سياسية بين الصحابيين الجليلين علي بن أبي طالب ﷺ ومعاوية بن أبي سفيان ﷺ أحدثت بدعة الخوارج والتشيع.

---

(١) دراسات في الأهواء والفرق والبدع، د. ناصر بن عبد الكريم العقل، ص١٦١-١٦٣، مركز دار إشبيليا.

(٢) تاريخ الخلفاء الراشدين (تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان رضي الله عنه) علي محمد محمد الصلابي، ٣/٣٧٥، دار ابن كثير، دمشق – بيروت

المبحث الرابع: ظاهرة الوضع في الحديث.

يعدُّ الوضع في الحديث من أهم الأسلحة التي التجأ إليها أهل الفرق؛ للترويج لعقائدهم، وإكسابها مستندًا شرعيًّا، فبعد وقوع الفتنة وما نتج عنها من ظهور الشيعة والخوارج وغيرهم من الفرق الضالة، الذين حاولوا أن يكدروا مورد التلقي، حتى يُلَّبسوا على المسلمين أمر دينهم، يلبسوا الباطل ثوب الحق، مما جعل علماء الأمة يتصدون للأمر بالتشدد في قبول الحديث، والسؤال عن الإسناد، وفي هذا يقول الإمام التابعي محمد بن سرين: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، فلما وقعت الفتنة قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة؛ فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدع؛ فلا يؤخذ حديثهم».[١]

كما جعل أئمة الحديث مدار قبول الرواية على الثقات خاصة دون غيرهم، يقول الخطيب البغدادي: «أهل العلم أجمعوا على أن الخبر لا يجب قبوله إلا من العاقل الصادق المأمون على ما يخبر به».[٢]

وروى كذلك بسنده إلى معن بن عيسى قال: «كان مالك بن أنس يقول: لا تأخذ العلم من أربعة، وخذ ممن سوى ذلك، لا تأخذ من سفيه معلن بالسفه وإن كان أروى الناس، ولا تأخذ من كذاب يكذب في أحاديث الناس إذا جرب ذلك عليه، وإن كان لا يتهم أن يكذب على رسول الله ﷺ، ولا من صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه، ولا من شيخ له فضل وعبادة وإذا كان لا يعرف ما يحدث».[٣]

نشأة الوضع في الحديث:

لقد كان لظاهرة الوضع في الحديث النبوي الأثر البالغ في ظهور الاختلاف في الأمة، حيث لجأت بعض هذه الفرق الإسلامية إلى الأحاديث الموضوعة للترويج لمذاهبها وآرائها، خصوصًا –كما أسلفنا– بعد الفتنة التي وقعت بين علي ومعاوية ﷺ على إثر مقتل عثمان ﷺ وظهور الشيعة والخوارج بعد

(١) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، ص ٣٦٣، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.
(٢) نفس المصدر، ص٣٣
(٣) الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي، ص١٨٩. دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

موقعة الصفين، فانبرى هؤلاء إلى وضع الأحاديث انتصارًا لمواقفهم السياسية وآرائهم الكلامية.

وقد حذر النبي ﷺ من الكذب بشكل عام، وخاصة الكذب في حديث رسول الله ﷺ، فقال ﷺ: «أربع من كن فيه فهو منافق خالص، ومن كانت فيه خصلة منهن كان فيه خلة من نفاق حتى يدعها، إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا عاهد غدر، وإذا خاصم فجر».(١)

وقال ﷺ: «إن كذبًا علي ليس ككذبٍ على أحدٍ، ومن كذب عليَّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار»(٢).

هذه الأحاديث وغيرها جعلت الصحابة رضوان الله عليهم يتحرون الصدق في أقوالهم وأفعالهم، ويتحرون الضبط في الرواية عن النبي ﷺ، ورويت عنهم عدة روايات في هذا الشأن تبرز شدة حرصهم وتثبتهم في الرواية عن سيد الخلق ﷺ، واستمر الأمر على ذلك في خلافة أبي بكر الصديق وخلافة عمر ابن الخطاب إلى أن وقعت الفتنة التي انتهت بمقتل علي بن أبي طالب ومقتل الحسين -رضي الله عنهم جميعًا- فقد روى الإمام مسلم في صحيحه، عن ابن عباس ﷺ قال: «إنا كنا نحدث عن رسول الله إذ لم يكن يكذب عليه، فلما ركب الناس الصعب والذلول تركنا الحديث عنه».(٣)

وقد تصدى جهابذة علماء الحديث لهذه الظاهرة، وأوقفوا أعمارهم للذب عن سنة الرسول ﷺ وغربلتها من السقيم والموضوع، يقول محمد أبو زهرة: «هيأ الله تعالى للدفاع عن الأحاديث في هذا العصر طائفة من فطاحل النقاد وكبار الحفاظ انتدبوا أنفسهم لتخليص الحق من الباطل وتقربوا إلى الله بالكشف عن أحوال هؤلاء الكذابين على رسوله ﷺ المتزايدين في حديثه، وأنزلوا الرواة منازلهم، وبينوا للناس درجاتهم ولقبوهم بما يستحقونه من المحاسن أو المثالب لا

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، ح ٢٢٧٩، كتاب المظالم والغصب. باب إذا خاصم فجر ٣٣٤٠/٨. – ومسلم في صحيحه ح ٨٨، باب خصال النفاق ١٩٠/١.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، ح ١٢٠٩، كتاب الجنائز، باب ما يكره من النياحة على الميت ٣٧/٥. ومسلم في صحيحه، ح ٤ باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ ١٢/١

(٣) صحيح الإمام مسلم، ٢٧/١.

تأخذهم بأحد رحمة في دين الله؛ فتراهم يقولون «فلان ثقة «، «فلان حجة»، «فلان كذاب»، «فلان لين الحديث»، «فلان لابأس به»، «فلان ضعيف»، إلى غير ذلك من ألقاب الرفعة أو سمات الضعة والسقوط».[١]

وروى السيوطي في تاريخ الخلفاء عن ابن عساكر عن ابن علية أنه قال: «أخذ هارون الرشيد زنديقًا فأمر بضرب عنقه، فقال له الزنديق: لم تضرب عنقي؟ قال له: أريح العباد منك، قال: فأين أنت من ألف حديث وضعتها على رسول الله كلها ما فيها حرف نطق به؟ قال: فأين أنت يا عدو الله من أبي إسحاق الفزاري، وعبد الله بن المبارك ينخلانها فيخرجانها حرفًا حرفًا».[٢]

ومن الطوائف التي اشتهرت بكثرة الوضع والكذب فرقة الشيعة، يقول ابن تيمية: «وأما الرافضة فأصل بدعتهم من زندقة وإلحاد، وتعمد الكذب كثير فيهم، وهم يُقرون بذلك حيث يقولون: ديننا التقية، وهو أن يقول أحدهم بلسانه خلاف ما في قلبه، وهذا هو الكذب والنفاق».[٣]

ويقول الإمام الشافعي: «وتقبل شهادة أهل الأهواء إلا الخطابية من الرافضة؛ لأنهم يرون الشهادة بالزور لموافقيهم، وحُكي أن هذا مذهب ابن أبي ليلى وسفيان الثوري، وروي مثله عن أبي يوسف). وسئل الإمام مالك عن الرافضة فقال: «لا تكلمهم ولا ترو عنهم؛ فإنهم يكذبون».[٤]

ويقول أبو الفضل البرقعي، في رواة الكافي: «ورواة هذه الأحاديث كلهم فاسدو العقيدة وضعاف؛ كسهل بن زياد الكذاب المشهور الملعون، وزياد القندي الذي كان وكيلًا لسيدنا موسى بن جعفر، فسرق أمواله، وأنكر شهادته، وأوجد مذهب الواقفية، وكمعلى بن محمد الوشاء، وحسن بن علي الفضال، وسليم بن قيس الهلالي الذي له كتاب مليء بالكذب»[٥]

---

(١) الحديث والمحدثون، محمد محمد أبو زهرة، ص٢٦٩، شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة، الرياض.
(٢) تاريخ الخفاء، ص١٩٤
(٣) منهاج السنة النبوية، ٦٩/١، تحقيق: محمد رشالد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
(٤) الكفاية في علم الرواية، للخطيب لبغدادي ١٩٤-١٩٥.
(٥) كسر الصنم، ص ١٤٤، ترجمة عبد الرحيم ملا زاده البلوشي، راجعه وعلق عليه وقدم له: عمر بن محمود أبو عمر. دار البيارق.

فالشيعة من أبرز الطوائف التي اشتهرت بالكذب، وأجازته تحت ستار التقية، فكان لهم النصيب الأوفر من الأحاديث الموضوعة عن الرسول ﷺ فوضعوا لمذهبهم الكثير من الفروع والأصول التي خالفوا فيها جمهور المسلمين، كما نسبوا كثيرًا من الروايات المخالفة لنصوص القرآن والسنة الصحيحة لأهل البيت.

أما بالنسبة للخوارج فإنهم لم يسلكوا هذا السبيل، الذي يتمثل في وضع الأحاديث انتصارًا لمذهبهم أو دعوة لآرائهم؛ لأن من أصولهم أن مرتكب الكبيرة من الذنوب كافر، والكذب عندهم من الكبائر؛ لذا فهم يكفرون الكاذب، ويتجنبون الكذب والوضع في الحديث.

ذكر الخطيب البغدادي عن أبي عبيد محمد بن علي الآجري قال: سمعت أبا داود سليمان بن الأشعث يقول: «ليس في أصحاب الأهواء أصح حديثًا من الخوارج».[١]

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية: «والخوارج مع مروقهم من الدين فهم من أصدق الناس، حتى قيل: إن حديثهم من أصح الحديث».[٢]

ورغم ذلك فإن الخوارج لم يسلموا من هذا الأمر، حيث وجد منهم من انتهج سبيل الوضع في الحديث، كما ذكر الرامهرمزي، حيث قال: «حدثني الحسين بن عبد الله الجشمي من ولد مالك بن جشم، حدثنا عبيد بن هشام حدثنا عبيد بن هشام حدثنا عبيد الله بن عمرو، عن عبد الكريم قال: قال لي رجل من الخوارج: «إن هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم، إنا كنا إذا هوينا أمرًا جعلناه في حديث».[٣]

كما وضع القدرية أحاديث تؤيد مذهبهم، وتنصّ على صحة بدعتهم؛ كحديث: «إذا كان يوم القيامة جمع الله الأولين والآخرين في صعيد واحد، فالسعيد من وجد لقدمه موضعًا، فينادي منادٍ من تحت العرش: ألا من برا

(١) الكفاية، الخطيب البغدادي ص٢٠٧.
(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٤/٢٠٥.
(٣) المحدث الفاصل، الرامهرمزي، ص٤١٦، تحقيق :محمد عجاج الخطيب .دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

[برأ] ربه من ذنبه فليدخل الجنة». ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال فيه: هذا حديث موضوع والمتهم بوضعه جعفر بن حسن، وكان قدريًّا؛ فوضع الحديث على مذهبه.(١)

كما وضعت المرجئة أحاديث تقوي بها بدعتها، مثل حديث: «قدم وفد ثقيف على رسول الله ﷺ فقالوا جئناك نسألك عن الإيمان أيزيد وينقص؟ قال: الإيمان مثبت في القلب كالجبال الرواسي، وزيادته كفر، ونقصانه كفر»، ونحوه من الأحاديث.(٢)

وهكذا عمل المبتدعة على الترويج لمذاهبهم الفاسدة، ومعتقداتهم الباطلة، بوضع الحديث على رسول الله ﷺ، وبث سمومهم ونشر مفترياتهم، يقول حماد بن زيد: «وضعت الزنادقة على رسول الله ﷺ أربعة عشر ألف حديث).

قال ابن عدي بإسناده إلى جعفر بن سليمان قال سمعت المهدي يقول: «أقر عندي رجل من الزنادقة أنه وضع أربعمائة حديث فهي تجول في أيدي الناس».(٣)

ورغم هذه الهجمة الشرسة من المبتدعة، على سنة رسول الله ﷺ فقد تصدى علماء الأمة لها ووقفوا في وجهها، وقاموا بغربلة السنة وتنقيتها من الدخيل، وتمييز صحيحها من سقيمها، ودرسوا أسانيدها، وميزوا من تقبل روايته ممن لا تقبل روايته، ووضعوا في ذلك مصنفات للرجال لضبط الأسانيد؛ لقطع الطريق على كل متقول زنديق.

يقول ابن المبارك في بيان أهمية الإسناد: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء».(٤)

(١) الموضوعات، ابن الجوزي ٢٧٢/١، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

(٢) الوضع في الحديث، د عمر بن حسن عثمان فلاته، ٢٥٦/١، مكتبة الغزالي، دمشق / مؤسسة مناهل العرفان، بيروت

(٣) انظر الموضوعات، لابن الجوزي ٣٧/١٠-٣٨، ومختصر الكامل في الضعفاء وعلل الحديث لابن عدي ص:٦٢، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

(٤) أدب الإملاء والاستملاء، للسمعاني ص١٣.

ويقول ابن تيمية: «والإسناد من خصائص هذه الأمة، وهو من خصائص الإسلام، ثم هو في الإسلام من خصائص أهل السنة، والرافضة أقل الناس عناية به، إذ كانوا لا يصدقون إلا بما يوافق أهواءهم، وعلامة كذبه أنه يخالف هواهم، ولهذا قال عبد الرحمن بن مهدي: أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم، وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم».(١)

الفصل الثاني: أثر الخلاف العقدي على نصوص الأحكام

المبحث الأول: أثر الاختلاف في العقائد في تأويل نصوص الوحي

لقد أدى هذا الاختلاف الذي وقع في الأمة بسبب ظهور الفرق، إلى محاولة كل فرقة أن تنتصر لمذهبها، وأن تجد له مستندًا شرعيًّا من نصوص القرآن والسنة، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: ''وأهل البدع سلكوا طريقًا آخر ابتدعوها اعتمدوا عليها، و لا يذكرون الحديث، بل ولا القرآن في أصولهم إلا للاعتضاد لا للاعتماد''(٢)، فعملت هذه الفرق على نصرة مذاهبها استنادًا على كتاب الله؛ لأنهم يعلمون أن أي قول مخالف لكتاب الله وسنة رسول الله ﷺ هو قول مردود على صاحبه، لكنهم تعسفوا في تفسير آيات كتاب الله تعالى، وفي لي أعناق النصوص؛ حتى يجعلوها موافقة لمذهبهم، ولنصرة رأيهم ومذهبهم، وكان لهذا الاختلاف عند أصحاب الفرق أثر واضح على نصوص القرآن والسنة.

ومن أمثلة هذا الأمر:

١-استدلال الشيعة عن الإمامة بقوله تعالى:﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ**﴾ [القصص، الآية :٦٨]، فذهبوا إلى أن الآية تشير إلى أنه ليس للناس الخيرة في أي شيء مما يرجع حكمه وأمره إلى الله، فهو الذي يختار من يشاء للنبوة والإمامة.

غير أن هذه الآية بظروف نزولها على اختيار الله للأنبياء دون الأئمة، وقد أجمع المسلمون قاطبة على أن اختيار الأنبياء موكل إلى الله.(٣)

(١) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٢٤/٧.
(٢) منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، ٣٧/٧
(٣) عقيدة العصمة عند الشيعة، محمد الخطيب، ص: ٤، مكتبة الأقصى، عمان الأردن.

٢-وفسروا قوله تعالى: ﴿**إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة، الآية: ١٢٤] بأنها دليل قاطع على عصمة الإمام، فقالوا: هذه الآية تدل على أن الإمام لا يكون إلا معصومًا عن القبائح؛ لأن الله سبحانه وتعالى نفى أن ينال عهده ـ الذي هو الإمامة ـ ظالم، ومن ليس بمعصوم فقد يكون ظالماً إما لنفسه وإما لغيره. والله سبحانه عصم اثنين فلم يسجدا لصنم قط، وهما: محمد ﷺ، وعلي بن أبي طالب -رضي الله عنه- فلأحدهما كانت الرسالة، وللآخر كانت الإمامة، فالإمام يجب أن يكون معصومًا؛ لأنه لو جاز عليه الخطأ لافتقر إلى إمام آخر يسدده، فلم تستقم هدايته، ولم تتضح حجته، وكان كغيره من العلماء.(١)

يتضح من خلال هذه الأدلة وغيرها التي اعتمد عليها الشيعة للاستدلال على إثبات الإمامة وجعلها من أصول مذهبهم الذي تجد أثره في فقههم وأصولهم وسائر علومهم.

أما بالنسبة للخوارج الذين يكفرون مرتكب الكبيرة، ويقولون بتخليده في النار خلافًا لأهل السنة، استنادًا منهم إلى ظاهر النصوص، ومن نماذج الآيات التي يفسرونها وفق أهوائهم، ولنصرة مذهبهم:

أ- قوله تعالى: ﴿ **بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ** ﴾ [البقرة، الآية: ٨١]، يقول صاحب هميان الزاد إلى دار المعاد «محمد بن يوسف إطفيش» يقول: «السَيِّئَة خصلة قبيحة، وهي الذنب الكبير، سواء أكان نفاقًا أو إشراكًا، ومن الذنوب الكبيرة: الإصرار، فإنه نفسه كبيرة، سواء أكان على الصغيرة أو الكبيرة، والدليل قوله: ﴿ **فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ**﴾(٢)

ب- ومن ذلك أيضا تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿**وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**﴾ [المائدة، الآية :٤٤] قالوا: وكل مرتكب للذنوب

(١) أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد د ناصر عبد الله بن علي القفاري: ٢ / ٧٨٧، دار الرياض للطباعة والنشر.

(٢) التفسير والمفسرون د محمد حسين الذهبي: ٢ /٢٣٨، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة.

فقد حكم بغير ما أنزل الله.[١]

أما بالنسبة إلى تعامل أصحاب هذه الفرق مع السنة؛ فإنهم يأخذون من نصوصها ما يوافق أهواءهم، ويعرضون عن السنة الصحيحة الثابتة التي تخالف معتقداتهم الفاسدة، ولا يستدلون بها، أو يحرفون معانيها ويؤولونها حسب ما يوافق أهواءهم، كما أن بعض هذه الطوائف اتجهوا إلى الاستدلال على منهجهم بالضعيف والموضوع، ولم يلتزموا التمحيص والتدقيق. كما وجد عند علماء أهل السنة. فقد أخذ الخوارج مثلًا بنصوص الوعيد، وتركوا نصوص الوعد، وفهموها على غير مرادها، وراحوا يكفرون المسلمين ويستحلون دماءهم وأموالهم بغير حجة ولا برهان.

هكذا كان منهج هؤلاء المبتدعة مع نصوص القرآن والسنة، فهم لا يأخذون منها إلا بما يوافق أهواءهم، ويخدم معتقداتهم، ويعرضون عن النصوص الصحيحة الصريحة التي تخالف بدعتهم، أو يحرفون معانيها، ويؤولونه بما يوافق معتقداتهم.

المبحث الثاني: أثر الخلاف العقدي على الجانب الفقهي

لقد كان للخلاف العقدي أثر على نصوص الأحكام، حيث ظهر عند بعض الفرق فقهٌ خاص، يخالف في بعض مسائله فقه الأئمة الأربعة، فوُجد مثلًا عند الخوارج مخالفة للأئمة الأربعة في بعض المسائل الفقهية، شذوا فيها عن الجمهور، كما وجد فقه خاص عند الشيعة وهم طوائف كثيرة جدًا، أشهرها الزيدية أتباع زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي، والإمامية الإثنا عشرية، وهم أكثر الفرق التي انفردت بمذهب فقهي خاص، وأوجدت لنفسها مدونات فقهية، وخالفت الجمهور في العديد من المسائل الفقهية. لكنَّ جمهور العلماء لم يعتد بالكثير منها؛ لعدم استنادها على دليل شرعي معتبر أذكر منها ما يأتي:

١- المسائل الفقهية التي خالف فيها الخوارج:

من أهم المسائل التي خالف فيها الخوارج الأئمة الأربعة، وإجماع جمهور العلماء، ولم يعدُّوا اختلافهم اختلافًا معتبرًا:

(١) التفسير والمفسرون، الذهبي:٢ /٢٢٦.

أ- قضاء الحائض للصلاة:

أوجب الخوارج على الحائض قضاء الصلاة، فقد روى مسلم في صحيحه عن معاذة قالت: سألت عائشة، فقلت: «ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟ فقالت: أحرورية[١] أنت؟ قلت؟» لست بحرورية ولكني أسأل»، قالت: كان يصيبنا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة»[٢]

فوجوب قضاء الصلاة بالنسبة للحائض يخالف ما عليه جمهور العلماء، وقد نقل ابن المنذر والنووي وغيرهما إجماع المسلمين على أنه لا يجب على الحائض قضاء الصلاة، ويجب عليها قضاء الصوم.[٣]

وقال النووي: «هذا الحكم متفق عليه، أجمع المسلمون على أن الحائض والنفساء لا تجب عليهما الصلاة ولا الصوم في الحال، وأجمعوا على أنه لا يجب عليهما قضاء الصلاة، وأجمعوا على أنه يجب عليهما قضاء الصوم. قال العلماء: والفرق بينهما أن الصلاة كثيرة متكررة؛ فيشق قضاؤها بخلاف الصوم؛ فإنه يجب في السنة مرة واحدة».[٤]

وقد خالف في هذا الأمر الخوارج، فأوجبوا على الحائض قضاء الصلاة، فقد حكى ابن عبد البر عن طائفة من الخوارج أنهم كانوا يوجبون على الحائض قضاء الصلاة[٥]، ولهذا قالت عائشة -رضي الله عنها- لمعاذة -رضي الله عنها-: أحرورية أنتِ تعتقدين مثل ما يعتقدون، وتشددِين كما يُشدون؟ فقالت: لست حرورية، ولكنى أسأل سؤال متعلم مسترشد، فقالت عائشة: كان الحيض يصيبنا زمن النبي ﷺ، وكنا نترك الصيام والصلاة زمنه، فيأمرنا

(١) حَرُوراء بفتحتين، وسكون الواو، وراء الأخرى، قرية بظاهر الكوفة، وقيل: موضع على ميلين منها نزل به الخوارج الذين خالفوا علي بن أبي طالب ﷺ فنسبوا إليها، وبها كان أول تحكيمهم واجتماعهم حين خالفوا عليه. معجم البلدان ص:٢٣٥، حرف الحاء، باب: الحاء والراء وما يليهما ٢/٢٣٥للإمام شهاب الدين الحموي الرومي، دار صادر بيروت.

(٢) صحيح الإمام مسلم، الحديث رقم: ٥٠٨، كتاب الحيض، باب وجوب قضاء الصوم على الحائض -٢/٣٣٢

(٣) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ٢/٢٢٩، مؤسسة التاريخ العربي.

(٤) شرح صحيح الإمام مسلم، للنووي ٢/٤٦,٤٥

(٥) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني ٢/٢٢٨

«بقضاء الصوم ولا يأمرنا بقضاء الصلاة، ولو كان القضاء واجبًا لأمر به ولم يسكت عنه. فكأنها تقول: كفى بامتثال أوامر الشارع والوقوف عند حدوده حكمة ورشدًا.(١)

ب- إجازة الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها:

ورد النهي عن الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها عن النبي ﷺ، فعن أبي هريرة ﷺ قال: «نهى النبي ﷺ أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها»، وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها»(٢)

وهذا دليل صريح على تحريم الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، قال الشافعي: «يحرم الجمع بين من ذكر، وهو قول من لقيته من المفتين لا خلاف بينهم في ذلك، ومثله قال الترمذي، وقال ابن المنذر لست أعلم في منع ذلك اختلافًا اليوم، وإنما قال بالجواز فرقة من الخوارج، ونقل الإجماع أيضا ابن عبد البر وابن حزم والقرطبي والنووي، ولا يخفى أن هذا الحديث خصص عموم قوله تعالى: ﴿ **وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ** ﴾ [النساء، الآية :٢٤].(٣)

وقد خالف الخوارج الجمهور فأجازوا الجمع بين المرأة وعمتها، والمرأة وخالتها، قال النووي: «مذهب العلماء كافة أنه يحرم الجمع بين المرأة وعمتها وبينها وبين خالتها، سواء كانت عمة وخالة حقيقة، وهي أخت الأب وأخت الأم، أو مجازية، وهي أخت أبي الأب وأبي الجد وإن علا، أو أخت أم الأم وأم الجدة من جهتي الأم والأب، وإن علت فكلهن بإجماع العلماء يحرم الجمع بينهما. وقالت طائفة من الخوارج والشيعة: يجوز، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿**وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ** ﴾ [النساء، الآية :٢٤]، واحتج الجمهور بهذه الأحاديث وخصوا بها الآية، والصحيح الذي عليه جمهور الأصوليين جواز تخصيص عموم القرآن بخبر

(١) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، للبسام ٦١/٢، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة.
(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها ح٤٧١٨- ٦٣/٦، ورواه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها ح٢٥١٤ -٢٠٥/٧
(٣) سبل السلام شرح بلوغ المرام، للصنعاني ٤٧٥/٤، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني: حالة الفهرسة: غير مفهرس، مكتبة المعارف.

الواحد؛ لأنه ﷺ مبين للناس ما أنزل إليهم من كتاب الله».[١]

ج- التحليل بالعقد دون الجماع للمطلقة ثلاثًا:

ذهب جمهور العلماء إلى اشتراط الجماع للمطلقة ثلاثًا؛ لتحل للزوج الأول، لحديث عائشة رضي الله عنها: «طلق رجل امرأته ثلاثًا فتزوجها رجل ثم طلقها قبل أن يدخل بها فأراد زوجها الأول أن يتزوجها فسئل رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: لا حتى يذوق الآخر من عسيلتها ما ذاق الأول»[٢]، قال أبو عبيدة: العسيلة: لذة الجماع، والعرب تسمي كل شيء تستلذه عسلًا وأحاديث الباب تدل على أنه لا بد فيمن طلقها زوجها ثلاثًا ثم تزوجها زوج آخر من الوطء فلا تحل للأول إلا بعده.[٣]

وقد ذهب الخوارج إلى أن الزوجة تحل لمن طلقها ثلاثًا بالعقد فقط دون الجماع. قال ابن المنذر: «أجمع العلماء على اشتراط الجماع؛ لتحل للأول إلا سعيد بن المسيب، وهذا القول لا نعلم أحدًا وافقه عليه إلا طائفة من الخوارج، ولعله لم يبلغه الحديث فأخذ بظاهر القرآن».[٤]

ح- القول بأن الطلاق البدعي لا يقع:

الطلاق البدعي: هو الطلاق المخالف للمشروع، كأن يطلقها ثلاثًا بكلمة واحدة، أو يطلقها ثلاثًا متفرقات في مجلس واحد، كأن يقول: «أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق»، أو يطلقها في حيض أو نفاس، أو في طهر جامعها فيه.[٥]

وقد روي عن ابن عمر ﷺ "أنه طلق امرأته وهي حائض، فذكر عمر للنبي «فقال: ليراجعها، قلت: تحتسب قال فمه»، وعن قتادة عن يونس بن جبير عن ابن عمر قال: «مرُهُ فليراجعها، قلت: تحتسب، قال: أرأيت إن عجز واستحمق». حدثنا أبو معمر حدثنا عبد الوارث حدثنا أيوب عن سعيد بن

(١) شرح صحيح الإمام مسلم للنووي ٩٠/٥، دار الذهبية للطباعة النشر والتوزيع.
(٢) رواه مسلم في صحيحه، ح ٢٥٩٠، كتاب النكاح، باب لاتحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجًا غيره ٢٩٤/٧
(٣) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، ٣٠٨/١٠
(٤) نفس المرجع ٣٠٩/١٠
(٥) فقه السنة للسيد سابق ٢٧٦/٢. مؤسسة الرسالة .

جبير عن ابن عمر قال: «حسبت علي بتطليقة».[١]

ذهب الجمهور إلى أن الطلاق البدعي يقع، أما الخوارج فقالوا بعدم وقوعه، قال الشوكاني: «وقد تمسك بذلك من قال بأن الطلاق البدعي يقع، وهم الجمهور. وذهب الباقر والصادق وابن حزم، وحكاه الخطابي عن الخوارج والروافض إلى أنه لا يقع، وحكاه ابن العربي وغيره عن ابن علية يعني إبراهيم ابن إسماعيل بن علية وهو من فقهاء المعتزلة. قال ابن عبد البر: لا يخالف في ذلك إلا أهل البدع والضلال».[٢]

١.مسائل فقهية خالف فيها الشيعة الإمامية أهل السنة:

خالف الشيعة الإمامية الإثنا عشرية جمهور المسلمين في العديد من المسائل الفقهية، واستقلوا لأنفسهم بمذهب خاص يخالف في كثير من مسائله ما عليه الأئمة الأربعة، حتى عدَّ بعض العلماء مذهبهم المذهب الخامس. وهذه بعض المسائل الفقهية التي خالف فيها الشيعة الإمامية جمهور المسلمين:

غسل الوجه:

اتفق العلماء على وجوب غسل الوجه وحده: من منابت شعر الرأس إلى الذقن طولًا، ومن الأذن إلى الأذن عرضا.[٣]

وانفرد الشيعة برأيهم في تحديد الوجه، وطريقة غسله، فقد اتفقوا معهم في الطول، واختلفوا في العرض، حيث حددوه بما اشتمل عليه الإبهام والوسطى.

والخلاف الثاني في طريقة الغسل، فقد أوجبوا الابتداء بغسل الوجه من الأعلى، وهذا هو المشهور من المذهب، ولكن هناك من لم يوجب ذلك.[٤]

غسل اليدين:

الخلاف هنا في نقطتين:

*الأولى: إيجابهم الابتداء بالمرفقين.

(١) رواه البخاري في صحيحه ح٤٨٥١، كتاب الطلاق، باب إذا طلقت الحائض تعتد بذلك ٢٩٤/٦

(٢) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني ٢٥٢/٦

(٣) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، للبسام ١٢/١

(٤) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس ص:٩٢٧. دار الفضيلة بالرياض / دار الثقافة بقطر.

*الثانية: إيجابهم كذلك الابتداء باليد اليمنى.

فإيجابهم الابتداء بالمرفق خلاف الظاهر في قوله تعالى: ﴿**فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ**﴾ [المائدة، الآية :٦]، فظاهر الآية الانتهاء إلى المرافق.

والذي دفع الشيعة إلى هذا القول، هو ورود روايات عن الأئمة في الوضوء مبتدئين بالمرفقين، ولكن هذه الروايات لا تتعارض مع ما ذهب إليه أصحاب المذاهب الأربعة؛ لأنه جائز، أما إيجاب الابتداء بهما فهو التحكم الذي لا دليل عليه، ويخالف ظاهر القرآن الكريم، وإجماع سائر المسلمين.(١)

قال النووي: «هذه قاعدة مستمرة في الشرع، وهي إن ما كان من باب التكريم والتشريف؛ كلبس الثوب والسراويل والخف، ودخول المسجد، والسواك والاكتحال، وتقليم الأظفار، وقص الشارب، وترجيل الشعر وهو مشطه، ونتف الإبط، وحلق الرأس، والسلام من الصلاة، وغسل أعضاء الطهارة، والخروج من الخلاء، والأكل والشرب، والمصافحة، واستلام الحجر الأسود، وغير ذلك مما هو في معناه يستحب التيامن فيه. وأما ما كان بضده؛ كدخول الخلاء، والخروج من المسجد، والامتخاط، والاستنجاء، وخلع الثوب والسراويل والخف، وما أشبه ذلك، فيستحب التياسر فيه، وذلك كله بكرامة اليمين وشرفها. والله أعلم، وأجمع العلماء على أن تقديم اليمين على اليسار من اليدين والرجلين في الوضوء سنة، لو خالفها فاته الفضل، وصح وضوؤه، وقالت الشيعة: هو واجب، ولا اعتداد بخلاف الشيعة».(٢)

وقال الحافظ في الفتح: «ومراده بالعلماء أهل السنة، وإلا فمذهب الشيعة الوجوب، وغلط المرتضى منهم فنسبه للشافعي، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب؛ لكنه لم يقل بذلك في اليدين ولا في الرجلين؛ لأنهما بمنزلة العضو الواحد؛ ولأنهما جمعا في لفظ القرآن).(٣)

(١) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس ص ٩١٣
(٢) شرح صحيح الإمام مسلم، للنووي ٤٢٧/١
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر ٢٧٣/١، دار الريان للتراث .

مسح الرأس:

انفرد الإمامية بالقول بوجوب مسح مقدم الرأس ببقية البلل، وبعدم إجزاء الغسل على أي حال، فهم متفقون مع الحنفية والشافعية وبعض الحنابلة في جواز مسح بعض الرأس[١]، ولكنهم يوجبون المقدم، ويختلفون مع الجميع في إيجاب المسح ببقية البلل، فقد رووا عن الإمام أبي جعفر —وهو يحكي وضوء الرسول ﷺ — «أنه مسح مقدم رأسه، وظهر قدميه ببلة يساره، وبقية بلة يمناه، وفي رواية أخرى: مسح بفضل يديه رأسه ورجليه».[٢]

أما جمهور العلماء فقد اتفقوا على وجوب مسح الرأس، واتفقوا أيضا على استحباب مسح جميعه، ولكن اختلفوا، هل يجزئ مسح بعضه أو لابد من مسحه كله؟

فذهب الثوري، والأوزاعي، وأبو حنيفة، والشافعي، إلى جواز الاقتصار على بعضه، على اختلافهم- في القدر المجزئ منه، وذهب مالك وأحمد إلى وجوب استيعابه كله.

استدل الأولون بقوله تعالى: ﴿**وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ**﴾ [المائدة، الآية:٦]، على أن الباء للتبعيض، وبما رواه مسلم عن المغيرة بلفظ: «أنه ﷺ توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة»[٣].

واستدل الموجبون لمسحه كله بأحاديث كثيرة، كلها تصف وضوء النبي ﷺ، منها ما رواه الجماعة: «مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه، ثم ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه»، وأجابوا عن أدلة المجيزين لمسح بعضه، بأن «الباء» لم ترد في اللغة للتبعيض وإنما معناها في الآية، الإلصاق أي: ألصقوا المسح برؤوسكم والإلصاق هو المعنى الحقيقي للباء.[٤]

(١) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني ١٩١/١
(٢) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس ص٩١٥
(٣) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الطهارة: باب المسح على الناصية والعمامة ح٢٤٧، ٢٣١/١.
(٤) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، للبسام ٣٩١/١

نوع طهارة الرجلين:

أجمعت المذاهب الأربعة على وجوب غسل الرجلين، بينما ذهب الشيعة إلى القول بأن الواجب فيهما المسح دون الغسل، قال النووي: «وهذه مسألة اختلف الناس فيها على مذاهب، فذهب جمع من الفقهاء من أهل الفتوى في الأعصار والأمصار إلى أن الواجب غسل القدمين مع الكعبين، ولا يجزئ مسحهما ولا يجب المسح مع الغسل، ولم يثبت خلاف هذا عن أحد يعتد به في الإجماع، وقالت الشيعة: الواجب مسحهما».(١)

واستدل الشيعة على وجوب المسح بالآية الكريمة: ﴿**وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ**﴾ فقالوا: إن الاحتجاج بها في قراءة الجر واضح، وذلك أن للمعطوف حكم المعطوف عليه، فكما أنه يجب في الرؤوس المسح من غير خلاف بين أحد؛ فكذلك يجب في الأرجل إعطاءً للمعطوف حكم المعطوف عليه.

كما رووا عن الأئمة عدة روايات أنهم حكوا وضوء الرسول ﷺ فمسحوا رؤوسهم وأرجلهم ببقية البلل، لم يجددوا ماء، وعلى هذا ذهبوا إلى وجوب مسح الرجلين ببقية البلل.(٢)

بينما استدل الجمهور على قولهم بوجوب الغسل بقراءة النصب في قوله تعالى ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ**﴾، وبما ثبت من فعل النبي ﷺ أن كان يغسل قدميه، وقال القرطبي: «قرأ نافع وابن عامر والكسائي ﴿**وَأَرْجُلَكُمْ**﴾ بالنصب، وروى الوليد بن مسلم عن نافع أنه قرأ ﴿**وَأَرْجُلُكُمْ**﴾ بالرفع وهي قراءة الحسن والأعمش سليمان، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة ﴿**وَأَرْجُلِكُمْ**﴾ بالخفض، وبحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون، فمن قرأ بالنصب جعل العامل «اغسلوا» وبنى على أن الفرض في الرجلين الغسل دون المسح، وهذا مذهب جمهور العلماء، وهو الثابت من فعل النبي ﷺ، واللازم من قوله في غير ما حديث، وقد رأى قوماً يتوضؤون وأعقابهم تلوح فنادى بأعلى صوته: «ويل للأعقاب من النار أسبغوا الوضوء».(٣)

(١) شرح صحيح الإمام مسلم، للنووي ٣٩١/١
(٢) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس ص ٢٢٥،٢٢٦/ المذاهب الخمسة والمذهب الموحد، للقاضي محمد سويد ص ٦٠
(٣) الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٩١/٦

الواجب في الغسل:

ذهب الشيعة إلى إجزاء المرة الواحدة في الوضوء، واستحباب المرتين، وأن الثالثة بدعة، واستدلوا بروايات عن أئمتهم بالغسل مرة ومرتين وحملوا ما عداها على التقية، ومثال ذلك ما روي عن داود الرقي قال: «دخلت على أبي عبد الله عليه السلام، فقلت له: جعلت فداك كم عدة الطهارة؟ قال: ما أوجبه الله فواحدة، وأضاف إليها الرسول ﷺ واحدة؛ لضعف الناس، ومن توضأ ثلاثًا ثلاثًا فلا صلاة له».[١]

وذهب علماء أهل السنة على إجزاء المرة، واستحباب الثلاث، قال النووي: «وقد أجمع المسلمون على أن الواجب في غسل الأعضاء مرة مرة، وعلى أن الثلاث سنة، وقد جاءت الأحاديث الصحيحة بالغسل مرة مرة، وثلاثًا ثلاثًا، وبعض الأعضاء ثلاثًا وبعضها مرتين وبعضها مرة، قال العلماء: فاختلافها دليل على جواز ذلك كله، وأن الثلاث هي الكمال والواحدة تجزئ، فعلى هذا يحمل اختلاف الأحاديث».[٢]

ولم يوقت الإمام مالك في الوضوء مرة ولا ثلاثًا، وإنما قال بإسباغه، قال ابن القاسم: «ما رأيت عند مالك في الغسل والوضوء توقيتًا لا واحدة ولا اثنتين ولا ثلاثًا، لكنه كان يقول: «يتوضأ أو يغتسل ويسبغهما جميعا».[٣]

زيادة «حي على خير العمل» في الأذان:

الشيعة يزيدون «حي على خير العمل» مرتين بعد «حي على الفلاح»، ويثنون لا إله إلا الله، وحاليًا يزيدون الشهادة بالولاية بعد الشهادتين، وحجتهم روايات عن أئمتهم تفيد ذلك، حيث رووا عن علي بن الحسين أنه قال: «هو الأذان الأول»، وعن زيد بن أرقم أنه أذن بذلك، كما رووا عن موسى الكاظم أنه سئل عن: «حي على خير العمل» لم تركت من الأذان؟ فقال: «أما الباطنة فإن خير العمل الولاية، فأراد من أمر بترك» حي على خير العمل

(١) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، ص٩٤٠
(٢) شرح صحيح الإمام مسلم للنووي، ٣٧٣/١
(٣) المدونة لسحنون ١٢/١، دار الكتب العلمية.

«من الأذان ألا يقع حث عليها، ودعا إليها».[١]

قال الشوكاني: «والحديث ليس فيه ذكر «حي على خير العمل»، وقد ذهبت العترة إلى إثباته، وأنه بعد قول المؤذن: «حي على الفلاح»، قالوا: يقول مرتين: «حي على خير العمل»، ونسبه المهدي في البحر إلى أحد قولي الشافعي وهو خلاف ما في كتب الشافعية، فإنا لم نجد في شيء منها هذه المقالة بل خلاف ما في كتب أهل البيت، قال في الانتصار: إن الفقهاء الأربعة لا يختلفون في ذلك يعني في أن حي على خير العمل ليس من ألفاظ الأذان، وقد أنكر هذه الرواية الإمام عز الدين في شرح البحر وغيره ممن له اطلاع على كتب الشافعية.

احتج القائلون بذلك بما في كتب أهل البيت كأمالي أحمد بن عيسى، والتجريد، والأحكام، وجامع آل محمد من إثبات ذلك مسندًا إلى رسول الله ﷺ قال في الأحكام: «وقد صح لنا أن حي على خير العمل كانت على عهد رسول الله يؤذن بها ولم تطرح إلا في زمن عمر».[٢]

التكلم في الصلاة:

أجاز الشيعة تشميت العاطس، وأوجبوا رد السلام في الصلاة، وحرموا قول آمين آخر الحمد لله على خلاف بينهم، فالكثرة الغالبة تذهب إلى القول بالتحريم وبطلان الصلاة، وذهب بعضهم إلى الحرمة دون البطلان، وقيل بالكراهة فقط.

واستدلوا على وجوب رد السلام بقوله تعالى: ﴿**وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا**﴾ [النساء، الآية: ٨٦]، قال صاحب العرفان: «إذا سلم أحد على المصلي وجب عليه الرد؛ لإطلاق الأمر بالرد المتبادل لحال الصلاة وغيرها، وليس من كلام الآدميين فيدخل تحت النهي؛ لأن هذه الصيغة وردت في القرآن».

واستدلوا كذلك بروايات عن أئمتهم، كرواية عثمان بن عيسى عن الإمام الصادق قال: «سألته عن الرجل يسلم عليه في الصلاة، قال: يرد بقوله:

(١) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع .ص ٩٧٥
(٢) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني. ٢/٤١٠

«سلام عليكم»، ولا يقول: «عليكم السلام»، فإن رسول الله ﷺ كان قائمًا يصلي فمر به عمار بن ياسر فسلم عليه، فرد عليه النبي ﷺ هكذا».

وأجازوا تشميت العاطس، مستندين إلى روايات عن أئمتهم، مثل ما روي عن أبي بصير: «قلت له ـ أي للإمام الصادق: أسمع العطسة فأحمد الله، وأصلي على النبي وأنا في الصلاة؟ قال نعم، ولو كان بينك وبين صاحبك البحر».

أما قول آمين فقد عدُّوه من الكلام المنهي عنه في الصلاة، واحتجوا بما روي عن أئمتهم، كقول الإمام الصادق: «إذا كنت خلف إمام فقرأ الحمد، وفرغ من قراءتها، فقل أنت: الحمد لله رب العالمين، ولا تقل آمين».[١]

أما المذاهب الأربعة فقد منعوا رد السلام، وتشميت العاطس، واستحبوا قول آمين، إلا أن الإمام مالك جعل التأمين للمأموم دون الإمام[٢]، يقول ابن رشد: «وأجازوا الرد بالإشارة، وهو مذهب مالك والشافعي، ومنع آخرون رده بالقول والإشارة، وهو مذهب النعمان».[٣]

ويقول الشوكاني: «لا خلاف بين أهل العلم أن من تكلم في صلاته عامدًا عالماً فسدت صلاته قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على أن من تكلم في صلاته عامدًا وهو لا يريد إصلاح صلاته أن صلاته فاسدة، واختلفوا في كلام الساهي والجاهل».[٤]

ومن المعروف أن التكلم في الصلاة كان مباحًا، ثم نُهِي المسلمون عنه، حيث نسخ حكم التكلم في الصلاة، فقد ثبت ما يفيد ذلك، كرواية زيد بن أرقم ﷺ أنه قال: «كنا نتكلم في الصلاة، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه في الصلاة، حتى نزلت: ﴿**وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ**﴾ فأمرنا بالسكوت، ونهينا عن الكلام»[٥]، ونفس الأمر ينطبق على رد السلام، وتشميت العاطس، فقد

(١) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع. ص٩٨٨/٩٨٩.
(٢) المدونة الكبرى، لسحنون المالكي ٧١/١.
(٣) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ابن رشد، ١٤٦/١.
(٤) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني ١١٩/٤.
(٥) رواه البخاري في صحيحه، كتاب تفسير القرآن، باب وقوموا لله قانتين أي مطيعين ح ٤١٧٠. ٤٨٧/٣ — ورواه الترمذي في سننه، باب ما جاء في نسخ الكلام في الصلاة . ح ١٧٣/٣٧٠،٢.

ثبت النهي عنهما، فعن عبد الله ابن مسعود ﷺ قال: «كنا نسلم على النبي ﷺ وهو في الصلاة فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي، سلمنا عليه فلم يرد علينا، وقال: «إن في الصلاة شغلًا».[١]

زواج المتعة:

والمتعة كما في كتب الإمامية هي النكاح المؤقت بأمد معلوم أو مجهول، وغايته إلى خمسة وأربعين يومًا، ويرتفع النكاح بانقضاء المؤقت في المنقطعة الحيض، وبحيضتين في الحائض، وبأربعة أشهر وعشر في المتوفى عنها زوجها، وحكمه أن لا يثبت لها مهر غير المشروط، ولا تثبت لها نفقة ولا توارث ولا عدة إلا الاستبراء بما ذكر، ولا يثبت به نسب إلا أن يشترط، وتحرم المصاهرة بسببه.[٢]

يرى الشيعة الإمامية أن زواج المتعة مشروع، وجعلوه كالإيمان بالرجعة، فمن لم يستحله فليس بمؤمن عندهم، وقد رووا عدة روايات منسوبة للأئمة في إباحة المتعة والترغيب فيها.

منها أن جبريل -عليه السلام- لحق بالنبي ﷺ في الإسراء، وقال له: «يا محمد إن الله تبارك وتعالى يقول: «إني قد غفرت للمتمتعين من أمتك من النساء»، وقالوا أيضًا: «المؤمن لا يكمل حتى يتمتع».

وأيضًا: ما من رجل يتمتع ثم اغتسل إلا خلق الله من كل قطرة منه سبعين ملك يستغفرون له إلى يوم القيامة، ويلعنون مجتنبها إلى أن تقوم الساعة»، ويستدلون كذلك بقوله تعالى: «فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن».[٣]

فهم يرون في زواج المتعة أنه مشروع بل ومستحب؛ نظرًا لهذه الروايات التي ترغب فيه وتحث عليه، وتجعله من شعائر الدين، وأن من طعن في المتعة فقد طعن في الإسلام الذي أباحها، وقد انعقد الإجماع على ذلك.

يقول محمد الحسين آل كاشف الغطاء: «إن من ضروريات مذهب الإسلام

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجمعة، باب ما ينهى عنه من الكلام في الصلاة، ح١١٢٤، ٣٩٣/٤، و مسلم في صحيحه، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة نسخ ما كان من إباحته، ح ٨٣٧. ١٤١/٣

(٢) سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني ٤٨٣/٤

(٣) مع الإثني عشرية في الأصول والفروع، علي أحمد السالوس .ص١٠٥٥

التي لا ينكرها من له أدنى إلمام بشرائع هذا الدين الحنيف – أن المتعة – بمعنى العقد إلى أجل مسمى، قد شرعها رسول ﷺ وأباحها وعمل بها جماعة من الصحابة في حياته، بل وبعد وفاته، وقد اتفق المفسرون أن جماعة من عظماء الصحابة» كعبد الله بن عباس، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعمران بن الحصين، وابن مسعود، وأبي بن كعب، وغيرهم كانوا يفتون بإباحتها ويقرؤون الآية المتقدمة هكذا: «فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى»، ومما ينبغي القطع به أن ليس مرادهم التحريف في كتابه جل شأنه والنقص منه – معاذ الله– بل المراد بيان معنى الآية على نحو التفسير الذي أخذوه من الصادع بالوحي ومن أنزل عليه ذلك الكتاب الذي لاريب فيه، وعلى أي فالإجماع بل الضرورة في الإسلام قائمة على ثبوت مشروعيتها، وتحقق العمل بها».(١)

ومذهب جمهور علماء أهل السنة إلى أنه ﷺ رخص في المتعة ثم نهى عنها، واستمر النهي، ونسخت الرخصة، وقد روى الصحابة رضي الله عنهم في ذلك عدة أحاديث منها:

ما رواه الإمام مسلم عن الربيع بن سبرة الجهني أن أباه حدثه أنه كان مع النبي ﷺ فقال: «يا أيها الناس إني كنت أذنت لكم في الاستمتاع من النساء، وإن الله قد حرم ذلك إلى يوم القيامة، فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيله ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئًا»، وعن سبرة قال: «أمرنا رسول الله ﷺ بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة، ثم لم نخرج منها حتى نهانا عنها».(٢)

وعن علي بن أبي طالب ﷺ «أن رسول الله ﷺ نهى عن نكاح المتعة، وعن لحوم الحمر الأهلية زمن خيبر»(٣) إلى غير ذلك من الأحاديث التي تفيد أن النهي كان متأخرًا عن النبي ﷺ.

(١) أصل الشيعة وأصولها، الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء، ص ١٩٦، دار الأضواء.

(٢) صحيح الإمام مسلم، ح٢٥٠٢، كتاب النكاح، باب باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ ١٩٢/٧

(٣) صحيح الإمام مسلم، ح ٢٥١١، كتاب النكاح، باب باب نكاح المتعة وبيان أنه أبيح ثم نسخ ثم أبيح ثم نسخ ٢٠١/٧

ويقول النووي: «والصواب المختار أن التحريم والإباحة كانا مرتين، وكانت حلالًا قبل خيبر، ثم حرمت يوم خيبر، ثم أبيحت يوم فتح مكة وهو يوم أوطاس، لاتصالهما، ثم حرمت يومئذ بعد ثلاثة أيام تحريمًا مؤبدًا إلى يوم القيامة، واستمر التحريم. ولا يجوز أن يقال: إن الإباحة مختصة بما قبل خيبر، والتحريم يوم خيبر للتأبيد، وأن الذي كان يوم الفتح مجرد توكيد التحريم من غير تقدم إباحة يوم الفتح كما اختاره المازري والقاضي؛ لأن الروايات التي ذكرها مسلم في الإباحة يوم الفتح صريحة في ذلك، فلا يجوز إسقاطها، ولا مانع يمنع تكرير الإباحة. والله أعلم، قال القاضي[1]: واتفق العلماء على أن هذه المتعة كانت نكاحًا إلى أجل لا ميراث فيها، وفراقها يحصل بانقضاء الأجل من غير طلاق، ووقع الإجماع بعد ذلك على تحريمها من جميع العلماء إلا الروافض، وكان ابن عباس ﷺ يقول بإباحتها، وروي عنه أنه رجع عنه».[2]

ويقول الحافظ في الفتح: إنه لا يصح من روايات الإذن بالمتعة شيء بغير علة إلا في غزوة الفتح؛ وذلك لأن الإذن في عمرة القضاء لا يصح؛ لكونه من مراسيل الحسن ومراسيله ضعيفة؛ لأنه كان يأخذ عن كل أحد، وعلى تقدير ثبوته فلعله أراد أيام خيبر؛ لأنهما كانا في سنة واحدة كما في الفتح وأوطاس؛ فإنهما في غزوة واحدة، ويبعد كل البعد أن يقع الإذن في غزوة أوطاس بعد أن يقع التصريح في أيام الفتح قبلها؛ فإنها حرمت إلى يوم القيامة، وأما في غزوة خيبر فطريق توجيه الحديث وإن كانت صحيحة ولكنه قد حكى البيهقي عن

(١) المقصود به القاضي عياض، و هو عياض بن موسى بن عياض بن عمرو ن بن موسى بن عياض بن محمد ابن عبد الله بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، ولد في منتصف شعبان سنة ست وسبعين وأربعمائة، العالم المتقن، المحدث الحافظ، اشتغل بالحديث والرواية، من آثاره إكمال المعلم في شرح صحيح مسلم، والإلماع في علوم الحديث وشواهده، والإعلام بحدود وقواعد الإسلام، وترتيب المدارك في أعلام مذهب مالك، والشفا بتعريف حقوق المصطفى، وغيرها من المؤلفات الحسان ، وتوفي رحمه الله بمراكش سنة أربع و أربعين وخمسمائة (انظر الصلة،٤٥٣/١ تحقيق :إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري. القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت. تاريخ قضاة الأندلس :١٣٢، لأبي الحسن النُباهي الأندلسي، دار الكتب العلمية. الإحاطة :٤١٣/٣ لسان الدين ابن الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت)

(٢) شرح صحيح الإمام مسلم .٧٦/٥٠

الحميدي أن سفيان كان يقول: إن قوله في الحديث «يوم خيبر» يتعلق بالحمر الأهلية لا بالمتعة، وذكر السهيلي أن ابن عيينة روى عن الزهري بلفظ: «نهى عن أكل الحمر الأهلية عام خيبر، وعن المتعة بعد ذلك أو في غير ذلك اليوم».(١)

إذن فقد صح التحريم المؤبد عن النبي ﷺ، كما صرح بذلك جماعة من الصحابة -رضوان الله عليهم- وأجمع عليه جمهور العلماء، ولم يخالف في ذلك إلا الشيعة، مستندين في ذلك على روايات لا تصح عن بعض الصحابة -رضوان الله عليهم- وروايات أخرى عن الأئمة أغلبها مختلق موضوع .

يقول الإمام الشوكاني: «وجب المصير إليه حديث سبرة الصحيح المصرح بالتحريم المؤبد، وعلى كل حال فنحن متعبدون بما بلغنا عن الشارع، وقد صح لنا عنه التحريم المؤبد، ومخالفة طائفة من الصحابة له غير قادحة في حجيته ولا قائمة لنا بالمعذرة عن العمل به،كيف والجمهور من الصحابة قد حفظوا التحريم وعملوا به ورووه لنا حتى قال ابن عمر فيما أخرجه عنه ابن ماجه بإسناد صحيح: «إن رسول الله ﷺ أذن لنا في المتعة ثلاثًا ثم حرمها، والله لا أعلم أحدًا تمتع وهو محصن إلا رجمته بالحجارة».(٢)

الخاتمة:

- الاختلاف في فهم النصوص وقع في الأمة زمن النبي ﷺ وزمن الصحابة - رضوان الله عليهم- وفي القرون المفضلة، وكان الخلاف في ذلك مستساغًا مقبولًا؛ لأنه لا يعدو أن يكون اختلافًا في فروع الشريعة وأحكامها الجزئية، واختلافًا ناتجًا عن اجتهاد مقبول.

- هذا الاختلاف الذي وقع بين الصحابة -رضوان الله عليهم- سواء في حياة النبيﷺ أو بعد وفاته، كان اختلافًا محمودًا، له أسباب تبرره، ولم يؤدِّ بهم إلى النزاع والشقاق، ولم ينكر بعضهم على بعض.

- الخلاف في العقائد لم يظهر من قبل الصحابة -رضوان الله عليهم- وإنما ظهر بعد عصرهم، خصوصًا بعد فتنة مقتل علي -رضي الله عنه- حيث

(١) فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري ٣٦٧/١٤.
(٢) نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني ٢١/١٠

ظهرت كثير من الفرق الكلامية، والطوائف الباطلة التي اكتست بثوب الحق، فأرادت الطعن في الإسلام، وفي صحابة النبي ﷺ الكرام .

– هذه الطوائف المبتدعة أظهرت مجموعة من العقائد الباطلة، التي لم يتدين بها النبي ﷺ ولا صحابته الكرام –رضي الله عنهم– كما اجتهد أصحاب هذه الطوائف في الاستدلال على عقائدهم الباطلة بظاهر القرآن الكريم، فلما أعياهم ذلك يمموا شطرهم صوب السنة النبوية، التي لم يجدوا في صحيحها ما يستدلون به على عقائدهم، فاتجهوا إلى الضعيف والموضوع، ولي أعناق النصوص حتى توافق معتقداتهم.

– الاختلاف في العقائد كان له الأثر البارز على الجانب الفقهي عند هذه الفرق، خصوصًا عند الشيعة الذين كان للعقائد الكلامية عندهم أثر بارز في تأويل نصوص الأحكام، فخالفوا جمهور المسلمين في كثير من المسائل الفقهية؛ بسبب اعتمادهم على ظاهر القرآن، وعدم اعتمادهم على نصوص السنة الثابتة عن النبي ﷺ، بل أخذوا بالأحاديث الموضوعة؛ لاشتهار الوضع فيهم، وكثير من الروايات المنسوبة لأهل البيت، التي تخالف صحيح السنة النبوية، فجاؤوا بمسائل فقهية مخالفة لجمهور المسلمين في أغلب الأبواب الفقهية.

– أما الخوارج فقد خالفوا الجمهور في كثير من المسائل الفقهية، حيث استدلوا على المسائل التي خالفوا فيها بظاهر القرآن، وأعرضوا عن كثير من نصوص السنة المفسرة للقرآن والموضحة له، فجاؤوا بأحكام فقهية مخالفة لما عليه جمهور المسلمين، فقالوا بجواز الجمع بين المرأة وعمتها والمرأة وخالتها، وعدم ثبوت الرجم على الزاني المحصن، وغير ذلك من الأقوال التي اعتمدوا فيها على ظاهر القرآن، معرضين عن السنة الصحيحة الصريحة.

المصادر والمراجع

– الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة للشيخ للإمام أبو عبد الله عبيد الله ابن محمد بن بطة. تحقيق ودراسة رضا بن نعسان معطي، دار الراية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

– الإتقان في علوم القرآن جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، دار الكتاب العربي .١٤١٦هـ/١٩٩٩م.

– الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، الدكتور يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، الطبعة الخامسة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

– إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد. دار طيبة للطباعة والنشر .

– الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي. دار الكتب العلمية –بيروت – لبنان.

– أدب الاختلاف في الإسلام، د طه جابر فياض العلواني – سلسلة كتاب الأمة .٩.الطبعة الأولى.

– أدب الإملاء والاستملاء، عبد الكريم بن محمد بن منصور أبو سعيد التميمي السمعاني .

– إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للإمام الحافظ محمد علي بن محمد الشوكاني، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .

– أصل الشيعة وأصولها مقارنة مع المذاهب الأربعة، الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء. دار الأضواء.

– أصول الفقه لمحمد معروف الدواليبي.

– أصول الفقه الإسلامي، د. وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٨م .

– أصول مذهب الشيعة الإمامية عرض ونقد. د. ناصر عبد الله بن علي القفاري. دار الرياض للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.

– أصول وتاريخ ظهور الفرق الإسلامية، مصطفى بن محمد بن مصطفى .

– أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي. دار الفكر طبعة سنة ١٤١٥هـ/١٩٩٥م .

– الاعتصام لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار ابن الهيثم – القاهرة الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٢م.

– إعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم دار الجيل، بيروت لبنان.

– الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان.

– بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة ١٤١٩هـ/١٩٩٨م .

– بذل المجهود في إثبات مشابهة الرافضة لليهود، عبد الله الجميلي، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، الطبعة الثانية،١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

– جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي; سنة النشر: ١٤١٤ – ١٩٩٤

– تاريخ الخلفاء الراشدين (أسمى المطالب في سيرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه – شخصيته وعصره) ، د. علي محمد محمد الصلابي، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

– تاريخ الخلفاء الراشدين (تيسير الكريم المنان في سيرة عثمان بن عفان رضي الله عنه)، د .علي محمد محمد الصلابي. دار ابن كثير، دمشق – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.

– تحفة الأحوذي شرح سنن الترمذي، محمد بن عبد الرحيم المباركفوري، دار الكتب العلمية.

– ترتيب المدارك وتقريب المسالك في معرفة أعيان مذهب مالك، للقاضي عياض طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامي، الرباط.

– تفسير التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، دار سحنون للطباعة والنشر.

– تفسير القرآن العظيم، للإمام أبي الفداء الحافظ ابن كثير الدمشقي ،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م .

– التفسير والمفسرون. محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، الطبعة السابعة ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

– تيسير العلام شرح عمدة الأحكام، عبد الله بن عبد الرحمن البسام .مكتبة الأسدي، مكة المكرمة .الطبعة الخامسة ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م.

– الجامع الصحيح للإمام أبي عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.

– جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر .دار الفكر، بيروت –لبنان.

– الجامع لأحكام القرآن للقرطبي .دار إحياء التراث العربي، بيروت –لبنان.

– الحديث والمحدثون أو عناية الأمة الإسلامية بالسنة النبوية، محمد محمد أبو زهرة – شركة الطباعة العربية السعودية المحدودة .الرياض. الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

– حقبة من التاريخ، عثمان الخميس، دار الإيمان للطباعة والنشر و التوزيع .الإسكندرية .

– الخوارج أول فرقة في تاريخ الإسلام، مناهجهم وأصولهم وسماتهم، قديما وحديثا، موقف السلف منهم،، د. ناصر بن عبد الكريم العقل دار إشبيلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى١٤١٩هـ/١٩٩٨م .

– درء تعارض العقل والنقل .لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية; سنة النشر: ١٤١١ – ١٩٩١

– دراسات في الأهواء والفرق والبدع وموقف السلف منها،د. ناصر بن عبد الكريم العقل .مركز دار إشبيليا، الطبعة الأولى ١٣١٨هـ/١٩٩٨م.

– الرسالة للإمام الشافعي تحقيق محمد سيد كيلاني، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٦٩م.

– سبل السلام شرح بلوغ المرام للصنعاني، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني; حالة الفهرسة: غير مفهرس; مكتبة المعارف; سنة النشر: ١٤٢٧ – ٢٠٠٦

– سلسلة الأحاديث الصحيحة، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني. مكتبة المعارف للنشر والتوزيع – الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

– سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن زيد القزويني دار الجيل للطباعة والنشر.

– سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

– سنن الترمذي لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة بتحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية بيروت –لبنان.

– سنن الدارمي، دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت –لبنان.

– السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي تحقيق محمد عبد القادر عطا. دار الكتب العلمية بيروت. لبنان.

– شرح أصول اعتقاد أهل السنة للآلكائي، تحقيق: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، دار طيبة – السعودية الطبعة: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م

– شرح العقيدة الطحاوية. للعلامة صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي. دار ابن رجب – الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

– شرح العقيدة الواسطية، محمد بن صالح العثيمين. دار الهجرة للنشر والتوزيع.

– صحيح الإمام مسلم، تحقيق فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت –لبنان، الطبعة الثانية ١٩٧٢م.

– صحيح الإمام مسلم بشرح النووي للإمام محي الدين أبي زكرياء يحيى بن شرف النووي دار الذهبية للطباعة النشر والتوزيع.

– ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي . د سفر بن عبد الرحمن الحوالي. دار الكلمة للنشر والتوزيع.

– عقيدة العصمة بين الإمام والفقيه عند الشيعة الإمامية. د محمد أحمد الخطيب. مكتبة الأقصى، عمان الأردن.

– العواصم من القواصم. أبو بكر بن العربي، تحقيق محب الدين الخطيب. مكتبة السنة، الطبعة السادسة ١٤١٢هـ.

– عون المعبود شرح سنن أبي داود، لمحمد شمس الحق العظيم أبادي، دار الفكر، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

– فتح الباري شرح صحيح الإمام البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني دار الريان للتراث، سنة النشر ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.

– فتنة مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه وأرضاه، د محمد بن عبد الله الغبان مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ/١٩٩٩م.

– الفرق بين الفرق عبد القاهر بن طاهربن محمد البغدادي الإسفرائيني، ت٤٦٩.تحقيق محيي الدين عبد الحميد. المكتبية العصرية .

– الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري، دار صادر بيروت، الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر سنة١٣١٤هـ.

– فقه الاختلاف مجدي القاسم، دار الإيمان للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية.

– فقه السنة، للسيد سابق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ/٢٠٠٢م.

– الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي ت١٣٧٦هـ/١٩٥٧م المكتبة العصرية –صيدا بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م.

– القاموس المحيط. للفيروز آبادي. دار الكتب العلمية .

– كسر الصنم نقد أصول الكافي، أو ما ورد في الكتب المذهبية من الأمور المخالفة للقرآن والعقل. آية الله العظمى أبو الفضل البرقعي ترجمة عبد الرحيم ملا زاده البلوشي. راجعه وعلق عليه وقدم له: عمر بن محمود أبو عمر. دار البيارق، الطبعة الأوای بالعربية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

– الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود/ الشيخ علي محمد معوض. مكتبة العبيكان. الطبعة الأولى ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

– الكفاية في علم الرواية. للخطيب لبغدادي. دار الكتب العلمية بيروت – لبنان.

– لسان العرب لابن منظور. دار صادر .بيروت.

– مجموع فتاوى ابن تيمية تقي الدين ابن تيمية، مجمع الملك فهد، سنة النشر ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

– معجم البلدان، لإمام شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي، دار صادر بيروت.

– مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت.

– المحدث الفاصل بين الراوي والواعي .للقاضي الحسن بن عبد الرحمن الرامهرمزي .تحقيق :محمد عجاج الخطيب .دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ /١٨٨١م.

– المدونة لسحنون المالكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ/١٩٩٥م

– المذاهب الخمسة والمذهب الموحد، القاضي محمد سويد، دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.

– المستدرك على الصحيحين. للإمام الحاكم النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

– المستصفى من علم أصول الفقه .أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، دراسة وتحقيق :حمزة بن زهير حافظ .

– المسند للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، دار الحديث القاهرة. تحقيق أحمد محمد شاكر. الطبعة الأولى ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

– مع الإثني عشرية في الأصول والفروع علي أحمد السالوس، دار الفضيلة بالرياض / دار الثقافة بقطر، الطبعة السابعة ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

– مقدمة في أصول التفسير. لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم .

– منهاج السنة النبوية. لابن تيمية أبي العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم، تحقيق .د محمد رشالد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

– منهج التلقي والاستدلال، أحمد بن عبد الرحمان الصويان سلسلة كتاب البيان، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

– الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي، دار المعرفة بيروت –لبنان، الطبعة السادسة ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م .

– الموضوعات، الامام أبى الفرج عبد الرحمن بن على بن الجوزي. وتحقيق عبدالرحمن محمد عثمان. المكتبة السلفية بالمدينة المنورة. الطبعة الاولى ١٣٨٨ هـ – ١٩٦٨ م.

– الصلة، لابن بشكوال، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب المصري. القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

– تاريخ قضاة الأندلس، لأبي الحسن النُباهي الأندلسي، دار الكتب العلمية. بيروت.

– الإحاطة في أخبار غرناطة، محمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب، دار الكتب العلمية، بيروت)

– نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، مؤسسة التاريخ العربي.

– الوضع في الحديث، د عمر بن حسن عثمان فلاته، مكتبة الغزالي، دمشق/ مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، طبعة :١٤٠١هـ/١٩٨١م.

التعايش السلمي بين الأمم والشعوب في ضوء وثيقة المدينة

د. صالح زيد قصيله*

الملخص

حاول الباحث من خلال هذه الوريقات إثبات قبول الإسلام للتعايش مع الغير من خلال وثيقة المدينة المنورة التي تعد أول وثيقة خطها رسول الله ﷺ بعد هجرته؛ لتكوين دولة مدنية ذات طابع حضاري يقوم على أسس متينة تحقق العدالة والمساواة للجميع والتعايش السلمي بين الأفراد والجماعات؛ بل والأمم والشعوب، حيث تم تقسيم هذا البحث إلى مبحثين: تناولت في المبحث الأول مفهوم التعايش السلمي من حيث اللغة والاصطلاح، ثم بينت الأسس التي تعد مرتكزات للتعايش السلمي بين الأمم والشعوب، وبينت كيف كانت نظرة الغرب إلى الأمم الأخرى في العصور السابقة وكذا العصر الحالي، ودللت على نظرة الغرب من خلال مقولات ساستهم ومفكريهم؛ بل ورجال الدين، وقد أتبعتها بنظرة الإسلام إلى تلك الأسس، حيث حددتها في ثنايا هذا المبحث مدللاً عليها من الكتاب والسنة والأدلة الواقعية وأقوال الفقهاء. أما المبحث الثاني فقد خصصته لدراسة وثيقة المدينة باعتباره أنموذجًا للتعايش السلمي ومدى إمكانية تحققه في الواقع، وبينت أسس ذلك التعايش التي تضمنتها الوثيقة، عقب ذلك تطرقت إلى أهم متطلبات التعايش بين الأمم في العصر الحالي.

This paper attempts to prove that Islam is a religion of tolerance and coexistence by referring to the Document of Al-Madina Al-Manawara (the Luminous City), laid down by the prophet Moammed (peace and blessing of Allah be upon him). This document is considered as the first document written by the prophet after Higra. It contained the basic civil rules and laws of the State, governing the relationship between Muslims and between Muslims and others. The document was based on rules that established human coexistence, equality, human rights and tolerance as basic principles of Islamic Shariah and law.

The paper is divided into two sections. The first section deals with the concept of peaceful coexistence linguistically and terminologically, the common pillars of coexistence among peoples and nations, the Western view of the non-Western people in past and present, and the Islamic view of the common principles of coexistence as shown in the Holy Quran, Sunna, the writings of Muslim Jurists and factual evidences. The second section is devoted to the study of Al-Madina Document as an example of a realist and germane legal document that advocates human peaceful coexistence. The section also points out the Document's fundamental principles of coexistence, reflecting on the requirements of achieving such peaceful coexistence in the present.

* أستاذ القانون الدولي العام المشارك بأكاديمية الشرطة وجامعة العلوم والتكنولوجيا - تاريخ وصول البحث ٢٠١٨/٩/١٦م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٢/٢٠م..

المقدمة:

يتفق العالم قديمًا وحديثًا على أهمية التعايش السلمي، ونبذ الصراع وتأكيد الحوار، واحترام الرأي والرأي الآخر، والالتزام بالقوانين والنظم، كما يجمع أو يتفق على وجود قيم مشتركة تحدد مسار السلوك اليومي للأفراد، على الرغم من اختلاف التوجهات والأفكار والرأي والأجناس؛ لأن التعايش السلمي هدف وغاية لكل المجتمعات المتحضرة التي تعمل على ممارسة التحضر وتنتهج مفاهيم المواطنة الصالحة وثقافتها.

وحيث إن المجتمع الدولي يموج اليوم في أوضاع مؤسفة من الصراعات والمنازعات وتنتابه حالة مفزعة من الاضطرابات والفتن والإرهاب الدموي المدمر وإرهاب الدولة في بعض الأحيان؛ فتسال الدماء، وتزهق الأرواح، وتنتهك الحرمات، وتستلب الحقوق والحريات، ويحل الخوف والفزع محل الأمن، والخيانة محل الأمانة، والتدمير محل التعمير؛ لذلك؛ أصبح التعايش السلمي بين الأمم والشعوب والدول ضرورة ملحة، وموضوعًا بالغ الأهمية على المستويات الدولية والجهوية والوطنية كافة، حيث يعد التعايش السلمي أنموذجًا يجب ألا يقتصر على العلاقات بين الدول، ولكن العلاقات داخل الدول كذلك. فالتعايش السلمي بين مختلف الشعوب والأعراق والجماعات الدينية وغيرها أصبح ضرورة ملحة في القرن الواحد والعشرين، وقوة دافعة للعلاقات الدولية ومحكًّا للنوايا السلمية لأي دولة، ومفتاحًا لحل كثير من المشكلات الدولية، ومعيارًا للسلوك الدولي بوجه عام، فمن المستحيل أن يتمكن أي شعب من الانغلاق على نفسه دون أن يختلط ببقية شعوب العالم بسبب الاختلاف في الدين أو لأي سبب آخر.

إن وجود عالمنا الإسلامي في واحدة من أكثر بقاع العالم اختلافًا وتنوعًا ثقافيًّا سواء على مستوى الهوية الإسلامية الواحدة أو على مستوى الهويات الأخرى، يقتضي مبادرة جميع المؤسسات والجهات والنخب المسؤولة في البلدان الإسلامية إلى تأكيد أن التعايش بين هذه المكونات الاجتماعية المختلفة ليس ممكنًا فحسب؛ بل هو واجب شرعي تفرضه الشريعة الإسلامية التي تعد

التنوع سنة إلهية لا يمكن إنكارها، وإن كل دعوة هدفها بث الكراهية والعداوة والقسوة في علاقة الناس بعضهم ببعض هي دعوة غير شرعية مهما كانت حجج القائلين بها؛ لتجنب مخاطر الانقسامات الوطنية والانحلال الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية في حالة عدم نجاحها في معالجة مشكلة التنوع الثقافي السائدة فيها.

إن البحث في التعايش بين الأمم والشعوب هو بحث من صميم علم السياسة والعلاقات الدولية، وفي الوقت نفسه يعد جزءًا من مباحث القانون الدولي، وهو علم مستقل يعرف بأنه: مجموعة القواعد القانونية الملزمة للدول والشخصيات القانونية الدولية الأخرى في علاقاتها المتبادلة، وموضوعه الذي يتعامل به يقع خارج حدود الدولة وليس في أنظمتها الداخلية. وهذا العلم بهذه الحيثية علم حديث، لكنه من حيث المحتوى والمضمون ليس بجديد على الفقه الإسلامي، فكتب المغازي والسير التي يزخر بها التراث الفقهي تناولت حالات السلم والحرب وأحكامها ومبادئها[1] من الناحية النظرية والعملية، وفي ظل الحكم الإسلامي تمتعت الأقليّات الدينية بالحرية الكافية في ممارسة طقوسها والحفاظ على عقائدها وكياناتها. وهذا يعني أن المسلمين قد مارسوا التسامح والتعايش في حياتهم وتعاملهم اليومي قبل أن ينظروا لهما بأفكارهم وكتاباتهم.

أهمية البحث:

مما سبق ذكره؛ يتضح أهمية البحث في موضوع التعايش بين الأمم والشعوب، ولاسيما في هذا القرن، والذي سبقه عصر التقارب الذي أضحى العالم يمثل قرية واحدة بفضل وسائل الاتصال والتكنولوجية الحديثة، والمحاولات التي تحدث في تحقيق مبدأ التعايش في العصر الحديث، ولاسيما في القرن العشرين والتي مثلت أنموذجًا يعد بمثابة معطيات للباحث ينطلق من خلالها

(١) بعض الباحثين الغربيين يعُدُّ الإمام محمد بن الحسن الشيباني دي غروت الإسلام من خلال كتابه (السير الكبير) الأمر الذي دفع جماعة من الباحثين الى تأسيس جمعية الشيباني للقانون الدولي في عام١٩٥٥، رجع د. البرزنجي صباح، نصوص قرآنية في التسامح و التعايش السلمي، www.zahawi.org.

للمقارنة بين الماضي والحاضر والإيجابيات والسلبيات؛ كي يصل إلى مبتغاه، وهو إمكانيات التعايش من عدمه بين الأمم والشعوب.

وتبرز أهمية هذا البحث أيضًا في كونه يستند إلى نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة — وثيقة المدينة المنورة أنموذجًا — ومقارنتها بما قاله الغير من المثقفين والسياسيين وغيرهم؛ لفتح آفاق الحوار والتسامح والاحترام المتبادل وتقديس التنوع في مجتمعاتنا الإسلامية؛ لمنع انغلاقها الحضاري والثقافي بعضها على بعض وعلى المجتمعات الأخرى. ولذلك تتضح أهمية البحث؛ كونه يحاول وضع نقاط ارتكاز ضرورية؛ لترسيخ مبدأ التعايش في مجتمعاتنا الإسلامية أولًا، وفي المجتمع الإنساني ثانيًا، مستنداً إلى مصادر التشريع الإسلامي الرئيسة؛ ليضفي على الموضوع قدسيته ووجوبه.

الإشكالية:

وكما قلت؛ فإن الإسلام كان رائدًا منذ الوهلة الأولى في المجتمع المدني في تحقيق التعايش بين مختلف الأعراق والأعراف والأديان، لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذه المسألة. ما دواعي قبول الآخر والرضا به؟ وما الأسس الناظمة للتعايش معه؟ مع أن الإسلام أعلن أنه الدين الحق الذي لا يقبل الله عز وجل غيره يوم القيامة؟ وما مدى إمكانية تعايش المسلمين مع غيرهم من الشعوب الأخرى، ولاسيما المخالفة لهم في المعتقد واللغة ؟ فكيف يتحقق التعايش والسلام الاجتماعي في مجتمع تعددت أديانه، وتنوعت ثقافته، وتباينت أفكاره؟ وهل انطوى الإسلام كدين سماوي على أسس متينة وحضارية ترسخ مبدأ التعايش مع الآخر، وتسمح بتأسيس دولة إسلامية مدنية تستوعب مكونات اجتماعية متنوعة ثقافيًّا أم لا؟

الفرضيات: ننطلق في هذا البحث من فرضية مفادها: أن الإسلام يعزز الانفتاح السياسي على الآخر بما يحفظ حقوقه وحرياته وكرامته الإنسانية، ويفسح المجال للتعايش والسلم الاجتماعي وبالتالي فإن:

١. التنوع والاختلاف واقع كوني وإرادة إلهية لا يمكن الانفكاك عنه.

٢. التعايش والتعاون ضرورة تقتضيها الحياة البشرية من أجل البقاء والنماء.
٣. القواسم المشتركة بين الشعوب والأمم تؤكد على ضرورة التعايش.
٤. الصراع ليس مصدره الاختلاف والتنوع في الأديان والثقافات، وبقدر ما هو صراع مصالح وحب الذات والسيطرة على الآخرين.

حدود الدراسة: تقتضي دراسة هذا الموضوع التركيز على بيان مفهوم التعايش السلمي بين الأمم والأسس التي يمكن بناء التعايش عليها من وجهة نظر غربية، وما يقابلها من وجهة نظر إسلامية، كما يقتضي منا بيان حقيقة قبول الإسلام التعايش مع الآخر من خلال قراءة وثيقة المدينة التي تعد أنموذجًا لذلك التعايش.

منهج الدراسة: يعد المنهج الوصفي المنطلق الرئيس في هذا البحث، وذلك من خلال الرجوع إلى كتب الفقه والدراسات السابقة بصفة عامة، وفي مجال التعايش السلمي بين الأمم والشعوب بصفة خاصة، إضافةً إلى المنهج التحليلي من خلال تفسير النصوص وتحليلها التي تدعو إلى التعايش والتسامح بين الأمم والشعوب، ولن نستغني عن كل من المنهج الاستقرائي والمقارن والتاريخي من خلال البحث في الوقائع السابقة في التاريخ الإسلامي والعاصر.

خطة الدراسة: تنقسم الدراسة إلى مبحثين: المبحث الأول مفهوم التعايش والأسس أو المبادئ التي يقوم عليها، أما المبحث الثاني: فسنخصصه لدراسة وثيقة المدينة والأسس التي بنيت عليها، ومتطلبات التعايش في العصر الحاضر.

المبحث الأول: مفهوم التعايش وأسسه

قبل أن نشرع في بيان أسس التعايش السلمي يجدر بنا أن نوضح أولًا مفهوم التعايش السلمي عند علماء اللغة ولدى علماء الفقه، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: مفهوم التعايش وأنواعه

عند الحديث عن مفهوم التعايش، يجد الباحث لزامًا عليهِ تجلية المصطلح الذي يراد بيان مفهومه، إذ إن مصطلح «**التعايش**» من المصطلحات الحديثة،

الذي تتباين فيه وجهات النظر، لذا لا بد من بيان الدلالة اللغوية للمصطلح، واستعراض الدلالات الاصطلاحية له.

أولًا: المعنى اللغوي للتعايش

لفظ التعايش في اللغة ورد في المعجم الوسيط: تعايشوا بمعنى عاشوا على الألفة والمودة، وعايشه أي عاش معه، والعيش معناه الحياة وما تكون به من المطعم والمشرب والدخل. وتعايش (بفتح الياء) فعل رباعي مشتق من الفعل عاش ينصرف معناه إلى فعل الاجتماع بين اثنين أو أكثر بألفة ومودة كقولك: تعايش زميلان، تعايشت كائنات حية، تعايش المسلمون مع غيرهم وتعايشت الرأسمالية والشيوعية. أما تعايش (بضم الياء) فيشير إلى تبادل أسباب الحياة والعيش بمودة وألفة بين الأفراد والجماعات المختلفة ومنها الدول، فضلًا عن الأفكار والأيديولوجيات سواء أكان مصدرها إلهيًّا أم وضعيًّا(١).

إن المعنى اللغوي للتعايش يجعل من المفردة مبدأ أساساً يقوم عليه الوجود السلمي المشترك للأفراد والجماعات بما تحمله من اختلافات حضارية وثقافية وإثنية وقومية، سواء على مستوى الدولة الواحدة أم على مستوى الوجود الإنساني في هذا الكوكب، والبديل المغاير للتعايش هو الصراع الصفري (**بقاء الذات يتوقف على زوال الآخر**) الفردي والجماعي بكل ما ينطوي عليه من تعصب، واستعلاء، واستبداد، وضيق أفق، واحتراب أهلي، وما ينتج عنها من انقسام حاد، وفوضى، وألم وكراهية متبادلة بين البشر(٢).

ثانيًا: المعنى الاصطلاحي للتعايش

يعد التعايش من المصطلحات الحديثة التي انشغلت بها العلوم السياسية والاجتماعية، ولم يحظ بالاهتمام إلا في الفترة الأخيرة، لذا عند تعريف المصطلح ستواجه الباحث مشكلة قلة المراجع والكتابات المنشورة باللغة العربية، ومع

(١) معجم اللغة العربية المعاصرة، أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق، ج٢، عمل عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨، ص١٥٨٣. أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط ٣، دار المشرق بيروت، ٢٠٠٠م، ص ٣٣.

(٢) د. عليوي جياد خالد، حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة جامعة كربلاء، مجلة رسالة الحقوق، السنة الرابعة، العدد الثاني، ٢١٠٢ م، كلية القانون، جامعة كربلاء، ص١٤٨.

ذلك وجدت كتابات واجتهادات وترجمات في هذا المجال، وسأورد بعضها حسب المقام وحسب ما يوصل الفكرة التي نريد بيانها، حيث إن التعايش يمثل «**أنموذجًا**» لاستئناف حياة منتجة آمنة، ونظامًا اجتماعيًّا يمكن للأفراد الذين انخرطوا في أعمال عدائية سابقة ضد بعضهم بعضًا أن يعيشوا ويعملوا معًا دون أن يدمر أحدهم الآخر، فالتعايش إذن هو «**الطريقة التي يجب أن تدار بشكل حذر من أجل تجنب تجدد العداءات، وفي بعض الأحوال قد يصبح التعايش شكلاً لدولة مستقرة نسبيًّا، ولكنها غير مندمجة أو في حالات أخرى، قد يحمل معه احتمالات تحقيق اندماج اجتماعي واقتصادي أكثر عمقًا**»[١].

ويعرف بأنه'' **قبول التصالح الدنيوي والوجود والجوار في الاتفاق على جملة من الأخلاق الإنسانية التي تتيح الفرصة لتبادل الحوار والإقناع**»[٢]. كما أنه «**يعد نوعًا من التعاون والتعارف في المشترك الحضاري والإنساني، وتبادل الخبرات التي تعين الإنسان على عمارة الأرض، ونشر قيم الخير التي يتفق الناس على الاعتراف بها**[٣]، **فهو يعني قيام تعاون بين دول العالم على أساس من التفاهم وتبادل المصالح الاقتصادية والتجارية، كما يعني اتفاق الطرفين على تنظيم وسائل العيش بينهما، وفق قاعدة يحددانها مع تمهيد السبل المؤدية إليها**»[٤]. وثّمة من يعرّفه «**بأنّه سياسة خارجية تنتهجها الدولة المحبة للسلام، وتستند إلى فلسفة مقتضاها نبذ الحرب بصفتها وسيلة لفض المنازعات، وتعاون الدولة مع غيرها من الدول؛ لاستغلال الإمكانيات المادية والطاقات الروحية استغلالًا يكفل تحقيق أقصى قدر**

(١) سفن م. سبينجيمان، ثمن الحرية الخفي: تأطير عراقيل التعايش الاقتصادي، بحث منشور في كتاب تخيل التعايش معاً، تحرير أنطونيا تشايز ومارثا ميناو، ترجمة السروجي فؤاد، ط ٣، عمان– الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦، ص ٣٨٣

(٢) العودة سلمان، مفهوم التعايش بين المسلمين وغير المسلمين، مقال منشور في الشبكة الدولية للمعلومات الانترنت على الموقع الالكتروني: www.al3nabi.com

(٣) عبدالعزيز بن عثمان التويجري، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٨م، ص ٧٧-٧٨.

(٤) المرجع السابق.

ممكن من الرفاهية للبشر بغض النظر عن طبيعة النظم السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية»[١].

والمؤسسات الدولية كالأمم المتحدة ومنظمة (اليونسكو) للتربية والعلوم والثقافة تؤكد على التعايش السلمي وتحث عليه؛ كضرورة إنسانية للأجيال الحاضرة، وترى أن على الأجيال الحاضرة تجنيب أجيال المستقبل المعاناة الناجمة عن الحروب من خلال الحيلولة دون تعرضهم للأضرار الناجمة عن النزاعات المسلحة، ووضع الصيغ المناسبة التي تحد من استخدام الأسلحة ضد المبادئ الإنسانية[٢].

أخيرًا يمكن القول بأن التعايش: «**هو القبول بوجود الآخر والعيش معه جنبًا إلى جنب دون تعرض أحدهما للآخر في معتقداته أو مذهبه أو دينه أو محاولة إلغائه أو الإضرار به، سواء كان هذا الآخر فردًا أو حزبًا سياسيًّا أو طائفةً دينية أو دولةً مجاورة أو غير ذلك**».

الفرع الثاني: أنواع التعايش:

إن التعايش السلمي مع الغير لا يقتصر على نوع واحد، بل هو أنواع كثيرة يمكن إجمالها فيما يأتي:

١- التعايش المشروع وغير المشروع:[٣]

أ- التعايش المشروع: هو التعايش القائم على تبادل المصالح، والمسالمة، والمهادنة بين المسلمين وغير المسلمين وفق الضوابط الشرعية التي قررتها الشريعة الاسلامية.

ب- التعايش غير المشروع: هو المخالف للكتاب والسنة وما قررته الشريعة الإسلامية وما حذرت منه من التقليد الأعمى لغير المسلمين والتشبه بهم، ولا يدخل من باب الحرية؛ لأنها مقيدة بما يتناسب مع تعاليم ديننا الحنيف،

(١) انظر: حسين فهمي مصطفى، التعايش السلمي ومصير البشرية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٦٨م، ص٢٢.

(٢) نصراوين عدنان، اليونسكو ومهمة بناء حصون السلام في عقول البشر، مطبعة الدستور التجارية، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م، ص ٥-٦.

(٣) غالب عبد السلام حمود, أثر الحوار في التعايش مع الآخر. أنواع التعايش بين المسلمين والآخر، السوداني هاشم حسن هاشم، مقال منشور في موقع منارات افريقية، بتاريخ ٢٠١٢/٨/٨ www.islam4africa.net/ar/more.php?cat_id=39&art_id=56

لكنّ حُريّة التعايش الثقافية ليست مُطلقة، فالحرية المطْلَقة مَفسدةٌ مُطْلَقة كما يقال؛ لذا وُضعت الضوابط والمعايير التي تدعو إلى الأخذ بما ينسجم وتعاليم الإسلام، وردّ ما يتعارض والدِّين ورَفض المعتقدات الباطلة، وإجراء التعديلات اللازمة لوسائل المدنية.

ت- التعايش الديني: وهو تعايش المسلمين مع غيرهم من الديانات الأخرى سواء داخل الدولة الإسلامية أو غيرها، وذلك بالحسنى والمعروف وفقًا للهدي الإسلامي وما تقتضيه مصالح جميع الأطراف في أمور الحياة والمعاش والمواطنة المشتركة، وينطلق مفهوم التعايش الديني بين الإسلام والآخر على مبدأ عظيم، وهو التسامح الذي يعترف بحقوق الآخر وحريته في اعتقاد ما يعتقد بأنه حق، وتعد سورة الكافرون نبراسًا لتأصيل التعايش وخاصة الآية الكريمة: ﴿**لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ**﴾ [الكافرون:٦]، فهذا اعتراف من القرآن الكريم بوجود أديان أخرى، ولذا لابد من وجود علاقة تربطنا مع أهل الأديان مبنية على التسامح[١].

ث- التعايش الاجتماعي: وهو معرفة الثقافات الاجتماعية لدى الآخر، والاستفادة منها قدر المستطاع كما استفاد الرسول ﷺ أثناء حفر الخندق من سلمان الفارسي بالرغم من أنها ثقافة جديدة على العرب، وكذلك بعد صلح الحديبية استخدم الرسول ختمًا لمراسلة الملوك، فلا تقبل الرسالة إلا بختم؛ فكانت ثقافةً اجتماعيةً دخيلةً على المسلمين والعرب آنذاك. وهذا النوع من التعايش له أثر كبير في العلاقة بين الإسلام والآخر، فالعلاقة الاجتماعية بين الإسلام ربطت من خلال عدة أسس اجتماعية تواصلية، ومن أبرز هذه الصور، صورة الزواج بنساء أهل الكتاب، وهذا له دور كبير في ربط العلاقة ومتانتها، حيث يكون المسلم صهراً لأهل الكتاب، والأبناء يكونون أكبر امتداد بينه وبين الآخرين، من خلال التكافل الاجتماعي الذي لا يفرق بين مسلم وغيره، وكذلك العمل من أجل حياة اجتماعية عالية لجميع أفراد المجتمع[٢].

---

(١) لمزيد من التفصيل راجع د. بن ياسين حكمت بن بشير، سماحة الإسلام في التعامل مع غير المسلمين، الموسوعة الشاملة.

(٢) الزفزاف فوزي فاضل، التعايش السلمي الايجابي البناء في مجتمع متعدد، مجلة التواصل، جامعة عنابة، الجزائر، ص٧٠.

ج- التعايش الاقتصادي: يتم التعايش الاقتصادي أيضًا؛ عن طريق التواصل مع الآخر والتبادل التجاري، وتوجد مجالات أخرى كثيرة ومتعددة للتعايش مع الآخر في المجال الاقتصادي، لها مكانتها وأهميتها في نجاح مقصد التعايش، من تلك المجالات العلاقات المبنية مع الآخر من الجانب الاقتصادي؛ فيمكن ربط علاقة مع الآخر من أجل التعاون في رفع مستوى الفقراء، وخلق فرص عمل لشعوب المجتمعات الفقيرة، والتقدم بها في ميادين العمل والإنتاج(١). ويعد الإصلاح الاقتصادي بين الشعوب ضرورة حتمية وعاملًا مهمًّا لاستقرار التعايش بين الشعوب، وتحقيق السلم العالمي، وقد وجد التواصل الاقتصادي في الحضارة الإسلامية، بين المسلمين وغير المسلمين، فقد كان المسلمون يهاجرون لأجل التجارة إلى بلاد الشام، وقد سافر الرسول ﷺ بتجارة لخديجة أم المؤمنين، تعامل فيها مع غير المسلمين(٢). وعليه؛ فإن التعايش الاقتصادي سيبقى مستَمرًّا بين الأمم والشعوب، ولذا ينبغي للمسلمين أن يركزوا على نوع من التعايش لربط جسور مع الآخر، وبخاصة أن العامل الاقتصادي كان سببًا في دخول الكثيرين إلى الإسلام.

ح- التعايش الثقافي: تعد الثقافة روح الأمة وعنوان هويتها، وهي من الركائز الأساسية في بناء الأمم ونهوضها، فلكل أمة ثقافةٌ تستمد منها عناصرها ومقوماتها وخصائصها، وتصطبغ بصبغتها فتنسب إليها، وللثقافة دور كبير في تفعيل التعايش مع الآخر، وذلك لما تحمله من معاني سامية تميزها عن غيرها؛ فخصائصها تكمن في أنها ظاهرة إنسانية؛ أي أنها تأصيل بين الإنسان وسائر المخلوقات؛ لأنها تعبير عن إنسانيته، كما أنها وسيلته المثلى في الالتقاء مع الآخرين، وبقدر ما تضيف من الجديد؛ فإنها تحافظ على التراث السابق، وتجدد قيمه الروحية والفكرية والمعنوية، وتوحّد معه الهوية روحًا ومسارًا، وهذا هو أحد محركات الثقافة الأساسية كما أنه يمثل بعدًا أساسيًّا من أبعادها(٣).

الجدير بالذكر أن الثقافة الإسلامية تستمد إشعاعها من الوحي الإلهي، بينما الثقافات الأخرى ثقافة إنسانية محضة نابعة من فكر فلاسفة اليونان والقوانين الرومانية وتفسيرات المسيحية، وفي فترة وجيزة استطاعت الثقافة الإسلامية أن

(١) المرجع نفسه .
(٢) د. الصلابي على محمد، السيرة النبوية، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٥، ص٥٩.
(٣) الخطة الشاملة للثقافة العربية، ط٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس،١٩٩٦م، ص١٦.

تعيش في مختلف البلاد التي دخلها الإسلام، وجعل كثيرٍ من معالم الثقافات المحلية القائمة تتكيف مع مقومات الثقافة الإسلامية، فأصبحت العادات والأعراف تنسجم في غالب الأحيان مع ثوابت الثقافة الإسلامية، والفوارق تكمن في الممارسة والتطبيق، على أن هذا كله لا يصل إلى مجال العقائد والقيم والمقاصد[١].

المطلب الثاني: أسس التعايش بين الأمم والشعوب

للتعايش أسس وضوابط ينبني عليها أناقشها في هذا المطلب على النحو الآتي:

الفرع الأول: أسس التعايش من منظور غربي

يسيطر على الأغلبية في الغرب فكرٌ مؤداه ضرورة فرض الأنموذج الحضاري الغربي سياسيًّا واقتصاديًّا، واجتماعيًّا على الحضارات كافة؛ بحجة أنه الأنموذج الأمثل والصالح لكل زمان ومكان، وأنه متفوق على ما عداه من نماذج، خاصة الأنموذج الإسلامي؛ بدعوى عدم قدرة الحضارة الإسلامية على الإبداع أو المساهمة في مسار الحضارة العالمية الراهنة، يؤيدهم في ذلك ميراث المعرفة الغربي عن المسلمين والإسلام، والذي صنعه المستشرقون عن المسلمين، وتؤكده وسائل الإعلام الغربية دون بحث أو تدقيق[٢]، ولقد أثر هذا المفهوم الشائع واقعيًّا في سلوك الغرب للتعايش مع غيرهم من الشعوب الأخرى، والذي بدوره أدى إلى خلل واقعي في أهم شروط التعايش وهو العدل وإعطاء الحقوق، وهذا مُشاهَد في التعامل الغربي مع قضايا المسلمين[٣]. وبالنظر إلى تاريخ التعايش المعاصر نجد أنّ أهمّ الأسس للتعايش المعاصر لدى الغرب هما أساسان: الأساس الأول فكري عقدي، والآخر حضاري، وبيان ذلك كما يأتي:[٤]

(١) الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط، المغرب، ١٩٩٧م، ص٥٢-٥٣،

(٢) د. خلف الله احمد طه، الحوار بين الحضارات الواقع والمأمول، طباعة الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة ٢٠٠٢م، ص ٦٥.

(٣) وتعد قضية المسلمين الأولى هي الاحتلال الصهيوني لفلسطين وتمالؤ الغرب في ذلك.

(٤) ابن موسى يلكوي عبدالله، التعايش، رسالة مقدمة لجامعة العلوم والتكنولوجيا استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، صنعاء، يناير ٢٠٠٨م، ص٥٥ وما بعدها.

الأول: الأساس الفكري والعقدي:

مما لاشك فيه أن للعقيدة والأخلاق والأعمال أثراً في النفوس، سواء كانت صحيحة أم باطلة، أراد الإنسان ذلك أم لم يرد، فهو يعيش باحثًا عن ذاته، ومحققًا لوجوده في الحياة النابعة من معتقداته الدينية، وقيمه الخلقية وسلوكاته العملية، والغرب في الحقيقة قد جمع عقائد شتى متعددة أثرت في جانبه الخلقي والعملي(١)، فتجد في الأوساط الفكرية والثقافية الغربية دعوات الهجوم على الإسلام والمسلمين، في حين يدعون إلى التعايش من طرف آخر. من ذلك (روبتسون)(٢) في فبراير ٢٠٠٢م يقول: «**إن محمدًا متعصب بشكل مطلق**»، واتهم الديانة الإسلامية بـ «**النزعة التوسعية**». وأضاف: «**الإسلام ليس دينًا مسالمًا يرغب في التعايش ... المسلمون يريدون التعايش إلى أن يتمكنوا من السيطرة، ومن ثَم التدمير إذا ما اقتضت الحاجة**». **ومنطلق هذه الدعاوى هي الخلفيات الفكرية والعقدية وتصور الغرب عن الإسلام وتصوره عن نفسه أنه الصالح لقيادة البشرية، وإن كانت القيادة عبر دينهم كما صرح بذلك أحدهم بقوله: «بالنسبة لنا نحن المؤمنين بالله لا يكون التسامح مؤسسًا فقط على اعتبارات إنسانية، بل إنه مطلب من مطالب الأديان التي تقول: إننا نؤمن بها»**(٣). وقال آخر: «**حينما نتكلم عن التعايش وفق الأخلاق والمبادئ الإنسانية لا يمكن لنا فصل الدين عن الأخلاق؛ لأن الجانب الأخلاقي مرتبط بالدين أيًّا ارتباط، بل إن الدين في حد ذاته قوة أخلاقية موحدة، وعامل إيجابي في سبيل نشر التسامح والوئام مع الآخرين**»(٤).

(١) راجع في ذلك: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ج٢، ط٣، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨، ص٥٧١ وما بعدها.

(٢) ولد بات روبرتسون يوم ٢٢ مارس/آذار ١٩٣٠ في مدينة ليكسينجتون بولاية فيرجينيا الأميركية لأسرة معروفة بنشاطها السياسي إذ عمل والده عضوا بمجلس الشيوخ الأميركي، ويمتلك روبرتسون سجلاً واسعاً من التصريحات المسيئة للإسلام .الموقع الرسمي لبات روبرتسون [www.patrobertson.com].

(٣) ابن إبراهيم الحسن عبداللطيف، تسامح الغرب مع المسلمين، ص٩٩، نقلاً من ملف الحوار الإسلامي المسيحي، مجلة الشاهد، العدد الثالث محرم ١٤٠٤هـ، الموافق يوليو ١٩٩٣م، ص٢.

(٤) المرجع نفسه، ص ٩٢، نقلًا عن ندوة الدين والتدافع الحضاري مشاركة لا غو معنسو دبو

ففي حديث البابا يوحنا الثاني إلى بنيه من النصارى في أنقرة بتركيا منبهًا إلى الأسباب الخاصة التي تحث معاشر المؤمنين على التعايش والتسامح قائلًا: «**إن الإيمان بالله الذي يدين به أحفاد إبراهيم المسيحيون والمسلمون واليهود عندما يعاش بإخلاص، وعندما ينفذ إلى أعماق الحياة لهو الدعامة اليقينية لكرامة وأخوة وحرية الأفراد، وهو الأساس للسلوك الأخلاقي في الحياة الاجتماعية**»، واستطرد الحديث إلى أن قال: «**خذوا بعين الاعتبار كل يوم الجذور العميقة للإيمان الذي يؤمن به كذلك إخوتكم المواطنون المسلمون حتى تؤسس على ذلك مبدأ التعاون الهادف؛ لتقدم الإنسان، وتحري الخير في سبيل تحقيق السلام، والأخوة في ظل التغيير الحر الذي يؤمن به كل منكم**»[١]. حتى القادة السياسيون يوظفون العقيدة والفكر في سياساتهم، وإن لم يؤمنوا بها فها هو إسحاق رابين[٢] يقول في كلمة له «**إن القرآن الكريم يشجع التعايش والتعددية والسلام**»[٣]. وإن كان هدفه بذلك تبرير دعوة السلام المزعوم بينهم وبين من اغتصبوا أراضيهم وديارهم لفلسطين.

وقد صدر في مؤتمر الحوار الإسلامي المسيحي نداءٌ مشترك إلى كل الحكومات والدول في العالمين الإسلامي والمسيحي ناشد بضرورة الالتزام بتطبيق مبادئ الديانتين وأسسهما وأهدافها من خلال الدعوة إلى تعزيز روابط المحبة والتآخي والتسامح والتعاون المشترك من أجل إقرار الحرية والعدالة والمساواة[٤]. لكن المنطلق الفكري والعقدي لم يكن غائبًا البتة في يوم من الأيام في الحوار والتعايش مع الغرب، حيث يردد رجال الدين المسيحي تعبيرًا عن

تيتس، ص٩.

(١) الدعوة إلى الإسلام، توماس آرنولد، ص٧٣ وكتاب الخراج، أبو يوسف، ص١٣٩. وتلبيس مردود في قضايا حية، صالح بن حميد، مكتبة المنارة، مكة، ط١، ١٤١٢هـ ص٣٠.توماس مايكل، التسامح في منظور مسيحي، ص٢.

(٢) رئيس وزراء الكيان الصهيوني عام ١٩٩٢م، اغتاله أحد اليهود المتطرفين بالقرب من تل أبيب في يوم السبت ٤ نوفمبر ١٩٩٥م [الموسوعة العربية العالمية، النسخة الإلكترونية].

(٣) جريدة القدس العربي العدد (١٧١٤)، الجمعة ١٢-٧-١٤١٥هـ، الموافق ٢٣-١٢-١٩٩٤م الموقع: www.alquds.co.uk.

(٤) ابن إبراهيم الحسن عبداللطيف، مرجع سابق، ص١٨.

التعايش بقولهم «إنّ أبوة الله تشمل جميع الشعوب، وإن الأُخوة تضم جميع البشر»[١]. ويقول جون لرومنس: «**إن أعظم مبادئ التسامح هو تقرير المبدأ الأخلاقي أن الإله خلقنا أحرارًا، وأن للجميع أن يتمتعوا بحرية في التعامل مع الآخرين**»[٢].

ويبدو أن المنطلق العقدي والفكري لا يقتصر على أصحاب الديانات السماوية؛ بل حتى الملحدون ينطلقون من إلحادهم حيث يقول (خرشوف): «**نحن الشيوعيون مقتنعون تمام الاقتناع بأن العقيدة الشيوعية ستنتصر في النهاية**»[٣].ويعبرّ عن تأكيده على شمولية سياسية التعايش في جميع مجالات الحياة بقوله: «**فالتعايش هو استمرار النضال بين النظامين الاجتماعيين، ولكنه نضال بوسائل سلمية، بلا حرب، وهذا النضال لا يجوز الخوف منه، وينبغي أن نناضل بحزم من أجل أفكارنا من أجل نظامنا الاشتراكي، ونحن نعتبر أن هذا النضال نضال اقتصادي، وسياسي، وأيديولوجي**»[٤]. ويؤكد حرصه على العقيدة الشيوعية الماركسية والدفاع عنها بقوله: «**في القضايا الأيديولوجية وقفنا بثبات، وسنقف كالطود على أساس الماركسية – اللينية**»[٥]. ويقول (مارك نويين) أحد رواد مشروع تخيل التعايش معًا: «**إن الدين سوف يلعب دورًا جوهريًّا في تأسيس مجتمع دولي يحمل التزامات ورؤى أخلاقية مشتركة**»[٦].

مما سبق يتضح أن فكرة التعايش لا تقتصر على المعنى المادي فقط؛ بل تأسست على الفكر والعقيدة عند الغربيين، وإن تظاهروا في مناسبات عدة بعدم وجود علاقة للفكر والعقيدة في التعايش، وهذا يعد تناقضًا في

(١) توماس مايكل، التسامح في منظور مسيحي، مرجع سابق، ص١-٢ وص١١٥.
(٢) ابن إبراهيم الحسن عبداللطيف، المرجع السابق، ص١١٨، نقلًا عن: Tolrance, Principles, Practices, obstacles and limits,P.45-46
(٣) نيكيتا خرشوف، التعايش السلمي كما أفهمه، تعريب: نجدة هاجر، وسعيد الغز، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م، ص ١٧.
(٤) المرجع السابق، ص ١١١-١١٢.
(٥) المرجع نفسه، ص ١١٢.
(٦) مارك نويين، تخيل التعايش معًا، المرجع السابق، ص ٢٢٨.

دعوى الغرب للتعايش، وواقعهم يظهر على ألسنتهم من خلال كتاباتهم أو تصريحاتهم، وهذا ما لا نجده في الإسلام كما سنبين ذلك لاحقًا.

الثاني: الأساس الحضاري:

من خلال استقراء القرون الماضية يظهر أن العلاقة بين الأوروبيين والمسلمين تتسم بصفة الصراع والتنافر، بدءًا بالحروب الصليبية، ومرورًا بالاستعمار الأوروبي الحديث للعالم الإسلامي، وانتهاءً بدعم أوروبا للاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، بل إن فرض هيمنة الحضارة الأوروبية على العالم الإسلامي أو ما يسمى فرض تبعيّة الحضارة الإسلامية للحضارة الغربية أحدث هوة محورية وعميقة أخلت بأسس التعايش بين الأوروبيين والمسلمين، وعندما نتحدث عن الحضارة الغربية؛ فإننا نتحدث عن كيان جغرافي سياسي ديني ثقافي عسكري عنصري.

بالمقابل نجد من مرتكزات التصورات الحضارية الغربية وثوابتها ما يوصف بجدلية الصراع وموقعه في التطبيقات اليومية في مختلف الميادين؛ كوسيلة «**واقعية**» لا تغيب عن ساحة التعامل، بغض النظر عن تحبيذها أو نبذها. بل «**إن منظري أوروبا أمثال: (فولتير)**[1]**، كانوا يرمون إلى سيادة الحضارة الأوروبية على العالم بكل ما تحمله من فلسفات ومفاهيم ومعايير وقيم، وذلك من خلال الترويج للحضارة الأوروبية وضرب الحضارات الأخرى أو طمسها، أو الإنقاص من قدرها، أو خلط بما يلغيها، وهو أمر يؤدي بالشعوب إلى فقدان هويتها ومقومات شخصيتها الأساسية، وضرب عوامل وجودها المادية والثقافية في المستقبل**»[2].

إنّ الحضارة الأوروبية تقوم على ما يمكن تسميته بـ «**الأنانية الحضارية**»، وهذه الفلسفة تستند إلى طغيان الملكية الفردية أو الفكر المادي داخل

(١) فولتير (١٦٩٤ – ١٧٧٨م). واحد من أشهر الكتاب والفلاسفة الفرنسيين. ويعتبر كتابه كانديد (١٧٥٩م) أشهر أعماله؛ إذ ترجم إلى أكثر من مائة لغة. وهذا الكتاب في ظاهره وصف لمغامرات شاب صغير السن قليل الخبرة، ولكن النظرة الفلسفية العميقة توضح أن الكتاب استقصاء دقيق لطبيعة الخير والشر [الموسوعة العربية العالمية، النسخة الإلكترونية].

(٢) انظر الخزندار سامي، المسلمون و الأوروبيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٧م، ص١٤.

هذه الحضارة، وبالتالي السعي إلى السيطرة والتحكم السياسي والاستغلال الاقتصادي للعالم الخارجي، وهو ما انعكس في السيطرة الاستعمارية لأوروبا على العالم الإسلامي[١]. فحق الوصاية في وضع المعايير والقيم جعل أوروبا تبحث، بل تلجأ إلى قيم دولية تستطيع فيها خرق السيادة السياسية للحضارات الأخرى[٢]، فساسة الغرب وقادتهم من مفكرين وزعماء يتعاملون بازدواجية المعايير حين يتكلمون عن حقوق الإنسان من خلال آليات حقوق الإنسان، بينما يتجاهلون ذلك في الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين، أو الاعتداء الصربي ضد المسلمين في البوسنة... حتى إنّ بعض واضعي سياسات التعايش لا يشترطون العدل، لإنهاء الأمور العالقة بين الفئات المتصارعة[٣]. وهناك إطار تصوري أو مفاهيم لنظريات التنمية السياسية وضعت للعالم الثالث، وهذه المفاهيم تلعب دورًا حقيقيًّا في إعاقة التنمية في العالم الإسلامي، وتمنع تحقيق التكافؤ بين الأوروبيين والمسلمين، ذلك أن أبعاد التنمية السياسية ومؤشراتها التي احتضنتها أوروبا الغربية أصبحت تحمل مضمون التبعية والمعيارية الغربية[٤].

صفوة القول: إن نظريات التنمية السياسية الأوروبية تقوم على تهميش الدور الحضاري الإسلامي في حياة المجتمع المسلم، وما يتبع ذلك من خيار التبعية أو العداء مع أوروبا، والمتابع لجولات الحوار الحضاري يجد أنه قد عقدت خلال العقود الخمسة الأخيرة من القرن الماضي حوالي ثلاثين جولة من حوار المسلمين مع الغرب اتخذت شكل المؤتمرات والندوات والحلقات العلمية، ولكن القضايا والموضوعات التي طرحت في تلك اللقاءات كان الجانب الغربي هو الذي يختارها ويعد برامجها، مما يشير إلى حالة عدم التكافؤ في فرص الطرح والمعالجة، الأمر الذي يدعو إلى مراجعة نقدية لجميع الموضوعات والصيغ التي تطرح في جولات الحوار بما يضمن تحقيق التكافؤ بين طرفي الحوار؛ وصولًا إلى

(١) المرجع السابق، ص ١٥

(٢) المرجع نفسه، ص ١٦-١٨.

(٣) انظر مبحث: كلمة أخيرة تأملات في التعايش في كتاب تخيل التعايش معاً، مرجع سابق،ص ٤١٩.

(٤) الخزندار سامي، المسلمون والأوربيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش، المرجع السابق، ص ٨.

نتائج ومعطيات تلبي الأهداف المشتركة للطرفين وتخدم مصالحهما.

الفرع الثاني: أسس التعايش من منظور إسلامي

فكرة التعايش مبناها في نظر فقهاء الشريعة الإسلامية أن دورة الحياة الدنيا تسير وفق سنن إلهية، بدايتها الاستخلاف ومبناها حرية الاختيار، مع وجود دواع للخير وللشر؛ ابتلاءً واختبارًا، مؤداها اختلاف التوجهات وتعدد الاختيارات، مما يعني قبول الآخر وإن اختلف معنا أو خالفنا؛ ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمةً واحدةً ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم..**﴾ [هود: ١١٩]؛ لأن الله -عز وجل- هو الحكم بين عباده فيما اختلفوا فيه، وهذا يستدعي وجود قوانين بينة يحتكم إليها؛ لأن من نتاج دواعي الاختلاف، تدافع الإرادات وصراع القوى، والمبدأ الرئيس في الإسلام أن الصراع ليس أمرًا حتميًّا أو حكمًا مقضيًّا، بل الأساس فيه قبول الآخر والتعايش معه.

ومنذ البداية؛ دعا الإسلام إلى الحوار والتعايش مع الآخر، خاصة أهل الكتاب، والدعوة مفتوحة إلى يوم القيامة؛ لإقامة حلف فضول يتوافق فيه على مبادئ وأسس تكفل الحقوق وتحقق الأمن، دون أي شكل من أشكال التمييز، لتجاوز الأحلاف المعاصرة سواء أكانت دولية أم إقليمية؛ لأنها لا تحقق إلا مصالح الأقوياء[١]. وبناء على ذلك يمكن إيجاز أهم أسس التعايش وقواعد التعامل مع الآخر من منظور إسلامي على النحو الآتي:[٢]

الأساس الأول: الوحدة الإنسانية[٣]: تتصف دعوة الإسلام بالعالمية والإقرار بالوحدة الإنسانية، فالله عز وجل في القرآن الكريم رب العالمين، وليس رب العرب أو رب المسلمين فحسب، كما عند اليهود لهم ربهم وللآخرين أربابهم، وهو إله الناس جميعًا :﴿**إله النَّاسِ**﴾ [الناس: ٣].

(١) د الخزندار سامي إبراهيم، المنظور الإسلامي تجاه التنظيم الدولي المعاصر مقاربة نظرية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد الثالث عشر شهر يونيو، ٢٠١٥، الجامعة الهاشمية / الأردن، ص٨.

(٢) د. قصيله صالح زيد، حقوق الإنسان، جامعة العلوم والتكنولوجيا، صنعاء، ط٢، ٢٠١٦، ص٢٤ وما بعدها. ود. نصار أسعد نصار، مرجع سابق، ص٤ وما بعدها.

(٣) د. الخزندار سامي إبراهيم، المنظور الإسلامي تجاه التنظيم الدولي المعاصر مقاربة نظرية، المرجع السابق، ص٩.

إن الإسلام وخلافًا للديانات السماوية التي سبقته، جعل العنصر البشري واحدًا، فالناس في ظل النظام الإسلامي وحدة متماسكة عبر العالم، مهما اختلفت ألوانهم، وأجناسهم، وأعراقهم، أصلهم واحد «كلهم من آدم وآدم من تراب» يلتقون على أرضية مساواة النفس الواحدة، تذوب فيها فوارق الحدود الجغرافية، وصراع القوميات والأجناس والنعرات، وتتوحد قيمتهم على كلمة التقوى التي جعلها القرآن الكريم[١] ميزان التفاضل بين الناس، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاء**﴾ [النساء: ١]، وقوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ**﴾ [الروم:٢٢]. فقد أكد القرآن الكريم على مبدأ تساوي النوع الإنساني كافة في الخلق، بغض النظر عن الجنس أو العرق أو اللون أو الأصل، وجعل التعارف سبيلًا للتقارب الإنساني في إطار وحدة الأصل، لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات: ١٣]. والتعارف غايته التقارب لا التباعد، الحوار لا التنافر، الاختيار لا الإكراه، التعاون على البر والتقوى، لا على الصراع والتصادم. إذن فأساس الاجتماع الإنساني يقوم على الطاعة لله، والارتباط الوجودي، والإرادي والنفسي به سبحانه وتعالى[٢].

الأساس الثاني: الكرامة الإنسانية: إذا كان احترام الآخر لونًا، وعرقًا، وجنسًا، ولغةً، وثقافةً، يشكل قاعدة من قواعد السلوك الديني في الإسلام، فإن احترامه –كما هو عقيدةٌ وإيمانٌ–، هو احترام لمبدأ حرية الاختيار التي هي منحة إلهية، فضّل الله بها الإنسان الذي خلقه من طين، على الملائكة الذين خلقهم من نور، إذ قال تعالى: ﴿**وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ [البقرة: ٣٠، ٣١]. فهذا تكريم عظيم من الله تعالى لآدم، امتن به سبحانه

(١) المرجع نفسه، ص١١.
(٢) د. مريم آية أحمد، مرجع سابق .

على ذريته، حيث فضله على الملائكة بالمعرفة والعقل، فكان العقل محل الشرف ومناط التكليف. فالإنسان هو المخلوق المكرّم الحرّ المسؤول، المختار المؤهل لحماية الأمانة التي عجزت عن حملها السماوات والأرض والجبال، فهو سيد الكون خلقه الله في أحسن صورة ﴿**لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ**﴾ [التين:٤]، ونفخ فيه من روحه، وسخر له ما في الكون؛ لينهض بالأمانة والمسؤولية التي أناطها الله به، ويقوم بأعباء الاستخلاف الإنساني في عمارة الأرض، وفي الحديث: أن النبي ﷺ كان من عادته وعادة أصحابه أنهم كانوا يقومون للجنازة ولو كان الميت غير مسلم، ويعلل النبي ﷺ فعله ذلك بكون الميت نفسًا إنسانية(١).

الجدير بالذكر أن المفهوم الإسلامي للكرامة الإنسانية، يتسم بخاصتي الشمولية والتعميم، بحيث لا يستثني عنصرًا دون آخر، ولا يختص بجنس دون جنس، وبذلك يتساوى الإنسان في الحقوق مع أي إنسان آخر، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الكرامة الإنسانية المكفولة بحق الحرية الفكرية والحرية الدينية، لا يمكن أن تسمو وترتقي مجتمعيًّا وعالميًّا بين بني الجنس البشري من دون اعتماد لغة الحوار، وإشاعة قيم العدالة والمساواة والحقوق؛ لضمان استمرارية الحفاظ على مستوى التكريم الإنساني، بنفس القيمة المعيارية التي أقرها القرآن الكريم، قبل تقريرها في المواثيق الدولية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان بعشرات القرون، وإن احترام التكريم الإسلامي للإنسان القائم على مراعاة تعدديات المجتمع، وتنوعه الفكري والثقافي والديني والسياسي، هو الذي يؤدي إلى نضوج خيار التمازج والتداخل والتواصل والحوار المتبادل بين مجموع انتماءات المجتمع والأمة. لكن يبدو أننا من دون تفعيل قيمة هذا المبدأ الإنساني، سيبقى الواقع الداخلي للعرب والمسلمين يعاني الكثير من التحديات والأزمات، الناتجة عن سيادة عقلية الاستثناء والإقصاء والانغلاق(٢).

الأساس الثالث: الحرية والعدالة: الحرية أغلى شيء في حياة الناس، بها يملك الإنسان شخصيته ويثبت كيانه وهي أكبر مظاهر الكرامة الإنسانية،

(١) صحيح البخاري ومسلم.
(٢) د. آية أحمد مريم، المرجع السابق .

والطريق إلى الإيمان الصحيح والمسؤولية، وقد قرر الإسلام هذا المبدأ ووضع له الضمانات الكفيلة بحمايته. والعدالة شريعة كل الأنبياء والمرسلين، وفى الشريعة الخاتمة تتخذ صورة آكد، وبالعدالة قامت السماوات والأرض، وبها قامت الحياة الإنسانية؛ فكان لزامًا أن ينبني كل تصرف الإنسان على العدل. وفى محيط الوحدة الإنسانية كان العدل شعارها الدال عليها، وسورها المحدد لها، ووجب أن تكون الفروق الشخصية بمنأى عن محيط العدل، يستوي فيه القوي والضعيف والغني والفقير والقريب والبعيد والمسلم وغير المسلم(١).

فإذا توافرت الحرية والعدالة توافرت عناصر الاجتماع البشري على قاعدة التعارف الذي يحافظ على الاستقرار، ويعمق أسباب التواصل والتعاون، فلا تعارف ولا حوار دون حرية وعدالة. وهذه القيم والمبادئ هي التي تخلق عند الإنسان القابلية والاستعداد للاعتراف بوجود أوجه التنوع المختلفة، بين الأفراد والجماعات والشعوب والأمم، ولنا في التجربة النبوية خير مثال وأنموذج على ذلك، إذ إن المواطنة التي شكّلها رسولنا الكريم في مجتمع المدينة اعتمدت بالأساس على مبدأ الحرية والعدالة، ولم تلغ التعدديات والتنوعات، وإنما صاغت دستورًا وقانونًا يوضح نظام الحقوق والواجبات واحترام الخصوصيات، ويحدد وظائف كل شريحة وفئة، ويؤكد على نظام التضامن والعيش المشترك. فبلور بذلك استراتيجية تقوم على قاعدة مأسسة الحريات في إطار القوة الوحدوية، للاستفادة من كل الإمكانات والقدرات والطاقات، بعيدًا عن أجواء الاضطهاد ومصادرة الحقوق والحريات، فرسولنا الكريم ﷺ كان يعلم أن المجتمع الاستعبادي والمغلق لا يمكن أن تنمو في محيطه قيم الحرية والعدالة والتسامح والانفتاح والتواصل(٢).

فباحترام مبدأي الحرية والعدالة تعاد صياغة علاقة الإنسان بالمفاهيم والتصورات، إذ تتحول من علاقة جامدة منغلقة إلى علاقة تفاعلية، تواصلية

(١) محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٩٧٢، ص٤.
(٢) د. مريم آيت أحمد، المرجع السابق .

تنسجم والمثل العليا للوجدان الإنساني. فالإنسان محتاج إلى غيره؛ ليقيم صرح العمران والحضارة والتمدن، فهو يستلزم قدرًا من الحرية الواعية والمسؤولية المنظمة، وإن خراب الأمم ودروس الحضارات وانحسار الثقافات يرجع إلى تدهور الفكر الحر، وإلى شيوع التغلب والاستبداد وضياع الحرية[١].

الأساس الرابع: المساواة: يعد من أهم المبادئ التي أقرها الإسلام المساواة بين المسلمين وغيرهم في المعاملات الإنسانية، إذ يسوي الإسلام في تطبيق مبادئه بين المسلمين وغيرهم ممن يساكنونهم في ديارهم، فيقرر أن الذميين في أي بلد إسلامي أو في أي بلد خاصة للمسلمين لهم ما للمسلمين من حقوق وعليهم ما على المسلمين من واجبات، ويجب على الدولة أن تقاتل عنهم كما تقاتل عن رعاياها المسلمين إلا ما تعلق منها بشؤون الدين؛ فيُتركون وما يدينون لا توقع عليهم الحدود الإسلامية فيما لا يحرمونه، ولا يدعون إلى القضاء في أيام أعيادهم، لقوله ﷺ: «**وعليكم يا معشر اليهود ألا تعدوا في السبت**»[٢]. فقد قرر الإسلام المساواة بين المسلمين والذميين في كثير من الحقوق، وأثبت لهم عصمة الدماء والأموال والأعراض، بل أعفى الذميين من بعض الواجبات، ومع ذلك فلهم ما للمسلمين من الحقوق المدنية والسياسية، وعليهم ما على المسلمين من الواجبات التي تتعلق بأمن البلاد ونظام التعامل والعقوبات[٣].

الأساس الخامس: السلم هو الأصل في العلاقات الدولية: يحرص الإسلام في دعوته على بناء علاقاته الخارجية على أساس السلم أو السلام مع الآخرين من غير المسلمين، سواء أكانوا أفرادًا أم دولًا وكيانات دولية، وهذا هو الأصل في علاقاته الدولية، طالما أن الآخرين لم ينتهكوا هذا المبدأ[٤]. والسلم أو السلام في الإسلام هو مبدأ وغاية حضارية كونية، ورسالة حضارية يدور

(١) ابن خلدون، المقدمة، الفصل ٢٥، ص١٤٨.
(٢) ناصر محمدي محمد جار، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي، دار الميمان، الرياض، ٢٠٠٩، ص٥٧.
(٣) وهبة الزحيلي، الإسلام وغير المسلمين، دمشق، دار المكتبي، ١٤١٨هـ، ص ١٣٩، ١٤٠.
(٤) أبو بكر اسماعيل محمد، مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية الإنسانية،، ط١مكتبة التوبة الرياض، ١٤١٠هـ، ص٥٦ - ٦٨.

حراكه الدولي نحو تحقيقها لبني البشر أو المجتمع الدولي. وبالتالي، فإن سياساته وعلاقاته مع المجتمع الدولي تتأطر بهذا المبدأ، وإن كل الهيئات، مثل المنظمات الدولية المعنية بتحقيق الأمن والسلم الدوليين، تمثل نقطة التقاء مع الرؤية الإسلامية نحو عمل مشترك إنساني، يصب في مصلحة الخير الإنساني العام، بديانته ومعتقداته أو طوائفه كافة، كما إن السلام العالمي هو الهدف النهائي للنظرية الإسلامية في العلاقات الدولية، والوصول إلى هذا الهدف هو مطلب المستقبل لجميع الأمم، والطريق إليه مليء بالتحديات التي تفوق طاقة أمة بمفردها، والإسلام يدعو البشر كافة إلى التشاور والتحاور من أجل اكتشاف الحقول المشتركة فيما بينهم، ولكي يعمقوا إدراكهم للمثل الإنسانية الفطرية التي تجمعهم، وليسهموا معًا في بناء علاقات دولية بناءة تتسم بالإيجابية والموضوعية والمستقبلية، وبالعدالة قبل ذلك كله [١] ﴿**قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء**﴾ [آل عمران: ٦٤].

الجدير بالذكر؛ أن الجهاد في الإسلام لم يشرع لذاته حبًا للقتل، فالإسلام غير تواق للحرب، وليس حبًّا في سفك الدماء، ولم يبح الله القتال رغبة في زهق الأرواح، بل لإقامة العدل، وإزاحة الظلم، وردعًا للطغاة والدفاع عن الضعفاء، ونشر الأمن[٢]. لذا يرى غالبية فقهاء المسلمين أن أساس علاقات الدولة الإسلامية بغيرها من الدول غير الإسلامية يقوم أصلاً على السلم، ولا يجيز الإسلام قتل النفس لمجرد أنها تدين بغير الإسلام.[٣]

(١) غانم أيوب البيومي، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في لعلاقات الدولية، مجلة الاجتهاد، العدد ٥٢، ٢٠٠١، ص٢١٤، ٢٠١٥.

(٢) مرت مشروعية الحرب في الإسلام بعدة مراحل: كانت المرحلة الأولى: الكف والإعراض والصفح وعدم القتال، أما المرحلة الثانية: الإذن بالقتال: والمرحلة الثالثة: الأمر بالقتال لمن قاتل المسلمين دون من لا يقاتل، وجاءت المرحلة الأخيرة لفرض قتال المشركين كافة. راجع بيدار آدم عبد الجبار عبدالله، حماية حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة الدولية بين الشريعة والقانون، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩، ص٣٩. أما في القانون الدولي فلم تحرم الحرب إلا بعد الحرب العالمية الثانية بعد قيام الأمم المتحدة. راجع المادة الثانية الفقرة الرابعة من الميثاق.

(٣) الفار عبد الواحد محمد، القانون الدولي الإنساني ـ أحكام معاملة أسرى الحرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩،ص٣٠ وما بعدها.

الأساس السادس: التعاون والاعتماد المتبادل: يعد مبدأ التعاون والاعتماد المتبادل سنة من سنن الحياة الإنسانية، وهو ضرورة بشرية؛ حيث إن الإنسان اجتماعي بالطبع، لا يستطيع سد حاجاته أو القيام بمهامه أو أهداف وجوده بمفرده، فكان لا بد من التعاون، وما ينتج عنه من عملية الاعتماد المتبادل لتحقيق المصالح المشتركة. وهذا الدين هو دين الفطرة وهو الملائم لطبيعة الإنسان أو البشرية، كما تشير الآية الكريمة: ﴿**فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون**﴾ [الروم: ٣٠]، فكان من الطبيعي أن تتناسق وتتلاءم أسسه ومبادؤه مع الحياة الإنسانية وضروراتها، ومن ناحية أخرى، فإن التعاون والاعتماد المتبادل هو غاية ووسيلة أيضًا لهذا الدين، قال تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى**﴾ [المائدة:٣].

ويتضمن الأمر بالتعاون تقرير الاعتماد المتبادل؛ كسياسة عامة في تسيير العلاقات بين مختلف أطراف الوجود الإنساني بجميع مكوناته، بين الدول أو المنظمات أو الأفراد، إلا أن التعاون والاعتماد المتبادل في ضوء الطرح الإسلامي منضبط بمنظومة القيم والمبادئ الإسلامية الأخرى؛ كالعدالة والمساواة وغيرها، وإلا فقد تحولت علاقات التعاون والاعتماد المتبادل إلى نوع من التحالف والتكتلات نحو الهيمنة لصالح القوى، وخدمة منافع الأقوياء من الدول، والتي تدفع الإنسانية ثمنًا لها[١]. كما أن هذا النمط من التعاون المرتبط بالقيم ضمن النظرية الإسلامية العامة للعلاقات الدولية، هو أحد عوامل التطور الاجتماعي والحضاري العام، وهو الذي يؤسس لبناء السلام الحقيقي بين مختلف الأمم والشعوب، ويحد من إمكانيات حدوث النزاعات أو نشوب الحروب والصراعات فيما بينها[٢]. ويتخذ مبدأ التعاون والاعتماد المتبادل مستويات عدة، بدءًا من الأفراد، إلى الكيانات والجماعات والدول. من هنا،

(١) المبدأ السائد في الإسلام هو التعاون على البقاء وليس التصارع على البقاء كما هو الحال في الغرب، وما اتفاقية واستفاليا عام١٦٤٨، وحلف وارسو وحلف الناتو عنا ببعيد.
(٢) غانم أيوب، المرجع السابق، ص٢٠٩،٢٠٨.

فإن المنظمات الدولية هي أحد الكيانات الأساسية المعنية واللازمة لتحقيق التعاون والاعتماد المتبادل بين المصالح الإنسانية، وبالتالي هي إحدى الهيئات المعنية أو المستهدفة بالخطاب الإسلامي، الداعي إلى تحقيق التعاون البشري ضمن منظومة القيم الفطرية المنضبطة؛ لتحقيق «الصالح الإنساني العام»(١).

الأساس السابع: العالمية (عولمة الرحمة): إن الإسلام هو الدين الذي أوحى به الله -سبحانه وتعالى- إلى رسوله محمد بن عبد الله ﷺ، حين أُنزل عليه القرآن مصدقًا لما بين يديه من التوراة والإنجيل، فهو رسالةُ السماء الخاتمةُ الجامعةُ لما فيه الخير والصلاح للإنسان، فقد بعث الله محمدًاﷺ رسولًا للعالمين، ولم يبعثه لقومه العرب من دون غيرهم ﴿**وما أرسلناك إلاَّ كافَّة للناس بشيراً ونذيراً**﴾ [سبأ:٢٨] ﴿ **يا أيها النبي إناَّ أرسلناك شاهداً ومبشّراً ونذيراً** ﴾ [الأحزاب: ٤٥]، ﴿ **قل يا أيها الناس إنيّ رسولُ اللَّه إليكم جميعاً**﴾ [الأعراف: ٥٨]. وأكدت الرسالة الإسلامية على الوحدة الإنسانية بالمساواة بين أجناس البشر وشعوبهم وقبائلهم، ﴿**يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند اللَّه أتقاكم**﴾ [الحجرات: ٤٩]، وقد بلَّغ النبي ﷺ، هذه الرسالةَ في حجة الوداع، فتلا الآية، وقال ما خلاصتُه: «ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا عجمي على عربي، ولا لأسود على أحمر، ولا لأحمر على أسود، إلا بالتقوى»(٢)، وهذه الوحدة تتضمن الدعوة إلى التآلف بالتعارف، وإلى ترك التعادي بالتخالف(٣).

ولما كان الإسلام قد أوجب الإيمان بجميع الرسل وعدم التفرقة بينهم، ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌّ آمن باللَّه وملائكته وكتبه**

(١) فالمحكمة الجنائية الدولية مثلًا إن رسخت فيها قواعد العدالة وطبقت فيها المعايير الإنسانية المتفق عليها؛ فستكون وسيلة مثلًا؛ لتعقب المجرمين ومحاربة الجريمة الدولية، وهذا ما يقره الإسلام في إطار مبدأ التعاون على قيم البر والعدل الإنساني.

(٢) الحديث أخرجه محمد ناصر الدين الألباني في كتاب غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي – بيروت الطبعة: الثالثة – ١٤٠٥.

(٣) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، مكتبة القاهرة، الطبعة السادسة، القاهرة، ١٩، ص١٦٩.

ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وبين أن التفرقة بينهم في الإيمان هي الكفر حقّ الكفر، وأن الإيمان بالجميع بغير تفرقة هو الإيمان حقّ الإيمان، فإن ذلك يؤكّد تأكيدًا قاطعًا على عالمية الرسالة الإسلامية، ويثبت إنسانية هذا الدين المبني على الإيمان بأن دين الله تعالى الذي أرسل به جميع رسله واحد في أصوله ومقاصده من هداية البشر وإصلاحهم وإعدادهم لسعادة الدنيا والآخرة، وإنما كانت تختلف صور العبادات والشرائع باختلاف استعداد الأقوام، ومقتضيات الزمان والمكان، حتى بعث الرسول العام بالأصول الموافِقة لكل زمان ومكان، مع الإذن بالاجتهاد في المصالح التي تختلف باختلاف الأطوار والأحوال، وقد انفرد بهذه الحقيقة العادلة المسلمون من دون أهل الملل والأديان، فقد كرم الإسلام بهذا نوع الإنسان، ومهد به السبيل للألفة والأخوة الإنسانية العامة[١]. وعالمية الإسلام تجعل الثقافة والحضارة الإسلاميتين منفتحتين على حضارات الأمم، وثقافات الشعوب، مؤثرتين ومتأثرتين، فالإسلام ينكر (المركزية الحضارية) التي تريد العالم حضارةً واحدة، وتسلك سبل الصراع ـ صراع الحضارات ـ لقسر العالم على نمط حضاري واحد (النظام العالمي الجديد).

الأساس الثامن: التسامح: معنى التسامح: أن نتحمل عقائد غيرنا وآراءهم وأعمالهم وإن كانت تخالفنا أو باطلة في نظرنا، ولا نطعن فيهم بما يؤلمهم رعاية لعواطفهم، وأحاسيسهم ولا نلجأ إلى وسائل الجبر والإكراه لتصريفهم عن عقائدهم، أو منعهم من الإدلاء بآرائهم، أو القيام بأعمالهم[٢]. وليس هذا بفعل مستحسن فحسب، بل هو أمر لابد منه؛ لإبقاء جو السلام وحسن التفاهم بين أفراد أو جماعات مختلفة العقائد متباينة الآراء والمبادئ، لكن ليس معنى التسامح أن نصدق كل كلام يقال أو رأي يطرح، ونقر كل عقيدة أو مبدأ، ونبارك كل تصرف أو موقف وإن كان على خطأ أو باطل. والحق لن يخسر شيئًا بسبب التسامح الحقيقي؛ لأن الحق بمقدوره إبراز قوة حججه في ساحة

(١) محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص١٥٣.
(٢) الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة، الأستاذ أبو علي المودودي، تعريب خليل أحمد الحامدي، دار السعودية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص٣٩.

الحوار، وفي آخر المطاف فالحق أحق أن يتبع مع الأخذ بعين الاعتبار قول الله تعالى ﴿**وقولوا للناس حسناً**﴾ [البقرة: ٨٣].

ويؤكد مبدأ التسامح كأساس للتعايش السلمي بين الأمم والشعوب ومن ضمنهم أهل الكتاب أن المسلمين منهيّون عن الجدال إلا بالتي هي أحسن قال تعالى: ﴿**وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ**﴾ [العنكبوت: ٤٦] فقد نهى الله سبحانه وتعالى عن مجادلة أهل الكتاب، إذا كانت من غير بصيرة من المجادل، أو بغير قاعدة مرضية، وأن لا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن، بحسن خلق ولطف ولين كلام، ودعوة إلى الحق وتحسينه، ورد عن الباطل وتهجينه، بأقرب طريق موصل لذلك، وأن لا يكون القصد منها مجرد المجادلة والمغالبة وحب العلو، بل يكون القصد بيان الحق وهداية الخلق، إلا من ظلم من أهل الكتاب، بأن ظهر من قصده وحاله، أنه لا إرادة له في الحق، وإنما يجادل على وجه المشاغبة والمغالبة، فهذا لا فائدة في جداله؛ لأن المقصود منها ضائع(١).

الأساس التاسع: الوفاء بالعهد والمواثيق واحترامها: مما لا شك فيه إن تحقيق الأمن والسلام للبشرية، وتحقيق التعاون والعدالة والخير للإنسانية جمعاء، يتطلب ـ كما أشرنا سابقًا ـ جهودًا ضخمة وجماعية تشترك فيها الأمة الإسلامية مع الأمم الأخرى، ومع الدول والمنظمات الدولية المعنية بتحقيق الخير والصالح الإنساني العام، وهذه العلاقات والتحالفات تقتضي إيجاد معاهدات واتفاقيات تنظم أشكال هذا التعاون، وتحدد غاياته ووسائله ومجالاته، وتشكل مرجعًا ضابطًا لمنع حدوث المنازعات بين هذه الأطراف. ومن هنا، فإن الإسلام معنيٌّ تمامًا بالالتزام بهذه العهود والمواثيق، التي تُعتبر جزءًا من تنظيم العلاقات الدولية بين الأمة الإسلامية والمنظمات الدولية، والدول غير المسلمة، خاصة وأنه يؤكد على الالتزام واحترام العهود والمواثيق مع الآخر؛ كجزء من حرصه

(١) راجع تفسير السعدي (عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي)، مؤسسة الرسالة، لطبعة: الأولى ٢٠٠٠ م.

على الصالح الإنساني العام، ومصالح الأمة الإسلامية.

ويعد احترام العهود والمواثيق جزءًا أصيلًا في النظرية الإسلامية في العلاقات الدولية أو التعاون الدولي، بل هو ضرورة أساسية ضمن آلية التعاون على البر والتقوى وإعمار الكون. وبالتالي، فإن التفاعل الإيجابي تجاه المنظمات الدولية التي تهدف لتحقيق العدالة والسلام، وإعمار الكون، ومحاربة الفساد والظلم والعدوان، ومنع الحروب والصراعات بين الدول هو جزء أصيل في الرؤية ما دامت في إطار هذه الغايات والمقاصد والأهداف. والمقاصد حثّ عليها الرسولﷺ عندما دخل قبل الإسلام في «**حلف الفضول**» لدفع الظلم، وأقره في مرحلة ما بعد الإسلام، وقال فيه «**لقد حضرت بدار عبدالله بن جدعان حلفًا ما يسرني به حمر النعم، و لو دعيت إليه في الإسلام لأجبت**»[١]

والوفاء بالعهد يشمل كل عهد معروف، وهو ضمان لبقاء عصر الثقة في التعاون بين الناس، يتهدم المجتمع وتنعدم الإنسانية عند فقدانها، لهذا تشدد الإسلام في هذا الموضوع بشكل لا يقبل التخفيف؛ لأنه قضية الثقة التي تضمن استمرار التعامل البناء، وعدَّ الإسلام الوفاء بالعهد قوة؛ لأنه يعبر عن قوة العزيمة، والنكث فيه أخذ في أسباب الضعف، والعهد الموثوق بيمين الله يعني اتخاذ الله كفيلًا بوفائه[٢]. فإذا غدر الإنسان فقد اتخذ عهد الله للغش وزيف القوة، والغدر بالعهد من سمات المنافقين، والوفاء من شيم خيار المؤمنين، فقد ورد على لسان رسول الله ﷺ: «**آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان**»[٣]، وقوله ﷺ: «**خيار عباد الله عند الله يوم القيامة الموفون المطيبون[٤]**»، **وهو من علامات الصدق والتقوى**»[٥].

(١) الحديث رواه أبو داود في سننه، كتاب الأدب، ج٤، ص٢٨٧.
(٢) العلاقات الدولية في الإسلام: الشيخ محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ، ص٤٠.
(٣) رواه البخاري في كتاب الإيمان (باب علامة المنافق)، ومسلم في كتاب الإيمان (باب بيان خصال المنافق)
(٤) رواه أحمد في مسنده ٢/٦.
(٥) قال تعالى: أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون البقرة: ١٧٧.

الأساس العاشر: مبدأ المسؤولية الجماعية أو التضامنية: يرتبط الدخول في المعاهدات والاتفاقيات الدولية، التي تسعى للخير الإنساني العام وتحقيق الأمن والسلام والعدالة، بمبدأ إسلامي آخر هو مبدأ «**المسؤولية الجماعية**» أو «**التضامنية**» بين وحدات المجتمع الإنساني؛ لمحاربة الفساد والعدوان والظلم، كما فعل الرسولﷺ في حلف الفضول لنصرة الضعيف ومقاومة الظلم، وكذلك سعيًا لتحقيق الخير الإنساني العام، كما في قوله تعالى: ﴿**وتعاونوا على البر والتقوى**﴾ [المائدة: ٣] ومبدأ المسؤولية الجماعية أو التضامنية أوضح ما يكون في حديث الرسولﷺ «**مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء، مروا على من فوقهم، فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا، ولم نؤذ من فوقنا، فإن يتركوهم وما أردوا هلكوا جميعًا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا**»[1].

ختامًا: هذه الدعائم والأسس بمثابة الحقيقة المسلم بها عند المسلمين، ويسعى الإسلام جاهدًا إلى أن تتبنى البشرية هذه الدعائم؛ ليتحقق السلام والوئام ـ وهو الهدف الذي قامت من أجله الأمم المتحدة ـ من خلال نصوص ميثاقها ـ واستقرار هذه الحقيقة كان كفيلًا باستبعاد الصراع العنصري الذى ذاقت منه البشرية ما ذاقت، وما تزال تتجرع منه حتى اللحظة الحاضرة في الجاهلية الحديثة، التي تفرق بين الألوان، وتفرق بين العناصر، وتقيم كيانها على أساس هذه التفرقة، وتذكر النسبة إلى الجنس والقوم وتنسى النسبة إلى الإنسانية الواحدة والربوبية الواحدة[2]، وسيتجلى ذلك من خلال استعراضنا للحقبة الزمنية المثالية للمجتمع الإسلامي الأول ـ مجتمع المدينة ـ كيف حفلت وثيقة المدينة بالأسس والمبادئ التي كفلت حق التعايش للجميع في هذا المجتمع رغم التباين .

(١) أخرجه البخاري في كتاب الشركة ح٢٤٩٣.
(٢) قطب سيد، في ظلال القرآن: مرجع سابق ١/ ٥٧٤.

المبحث الثاني: وثيقة المدينة أنموذج للتعايش بين الأمم والشعوب

بالاستقراء يمكن لأي باحث من تحديد مدى إمكانية تحقيق التعايش السلمي بين الأمم والشعوب، وهو ذات الأمر الذي نريد التحقق منه من خلال استقراء وثيقة المدينة ـ الصحيفة التي أبرمها رسول اللهﷺ بين سكان المدينة ذات الأطياف المختلفة دينًا وعرقًا ولغةً، وذلك على النحو الآتي:

المطلب الأول: الملامح العامة لوثيقة المدينة

يصعب الحديث عن وثيقة المدينة قبل معرفة البيئة التي كتبت فيها هذه الوثيقة؛ ولذا كان لابد من الحديث عن الظروف التي صدرت فيها هذه الوثيقة، فكتابتها لم تأت من فراغ بل استدعت الحالة السياسية والسكانية والاقتصادية إصدار هذه الوثيقة الدستورية المهمة التي صدرت من أعلى سلطة سياسية ممثلة في رسول اللهﷺ وفي هذا المطلب سنبين الوضع الاجتماعي والسياسي للمجتمع المدني، والمعطيات السياسية والقانونية التي صاحبت الوثيقة وأدت إلى نجاحها، وذلك على النحو الآتي:

الفرع الأول: الوضع الاجتماعي والسياسي للمجتمع المدني

نناقش هذه المسألة من خلال بيان أمرين اثنين، الأول: الظروف السياسية والاجتماعية لمجتمع المدينة قبل الهجرة، والثاني: الحوار الذي تم بين الرسول ﷺ والأطراف المعنية بالوثيقة، وذلك كما يأتي:

أولًا: الظروف السياسية والاجتماعية في يثرب قبل الهجرة النبوية

كانت المدينة المنورة (يثرب) مكانًا يسكنه اليهود والعرب. ويهود المدينة هم الذين هاجروا إليها بعد انتهاء الأسر البابلي، وكان في يثرب أحياء مغلقة لمجموعات متميّزة، مثل: بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، وفيها أحياء للأوس؛ وأخرى للخزرج، فحالفوهم، وصاروا يتشبَّهون بهم؛ لما يرَوْن عليهم من الفضل في العلم، وامتلاكهم لكتابٍ مقدَّس، وما امتلكوه من مأثورٍ عن أنبياء بني إسرائيل، وادّعائهم أنهم أتباع سيّدنا إبراهيم. وكان اليهود سادة المدينة، بيدهم عصب المال والسيطرة على الإنتاج الزراعي، وهم أشبه بالحكّام. وكانوا يعتبرون أنفسهم

. وحدهم دون غيرهم . أصحاب الامتيازات، وأنّ كل قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم. وطبقًا لرأيهم الديني فإن الناس جميعًا خُلقوا خَدَمًا لهم. لهذا نجد أن العرب، من الأوس والخزرج، مجموعة سكّانية غير مندمجة معهم[١].

وقد أذكى اليهود الصراع الدامي بين الأوس والخزرج طيلة سنين؛ للاستفادة من وضع ضعف العرب. فكان العرب بحاجةٍ إلى مَنْ ينهي هذا الصراع، ومَنْ يعيد الوحدة للعرب الموجودين في يثرب. فاقتصاد يثرب ذو الطبيعة الزراعية يحتاج إلى استقرار سياسي واجتماعي، بينما الأجواء المضطربة الدائمة جعلت قوّة العمل غير فعّالة وغير نشطة في يثرب، وكانت طبقة فقيرة جدًّا تعمل لصالح رؤوس الأموال اليهودية، وليست يثرب مدينة ذات مركز ديني، كما هو الحال في مكّة، ولا توجد فيها قوانين وأنظمة متوارثة، سواء أكانت مكتوبة أو أعرافًا مجتمعية، كما لا توجد سلطة سياسية أو شبه سلطة، كما هو حال «دار الندوة» والملأ من قريش في مكّة. وليست مدينة تجارية، كما هو حال مكّة؛ فإن الوضع الاقتصادي فيها كان في أيدي اليهود. وكانت يثرب معرَّضة للغزو، فلم يكن بين سكانها نظامٌ للدفاع المشترك، بل كان على كلِّ قبيلة من قبائل العرب، أو مجموعة من مجاميع اليهود، أن تحمي نفسها، فكانت تجعل لها سورًا دفاعيًّا خاصًّا بها، حتّى أحصيت أسوارها بما يقرب من ثلاثة عشر سورًا[٢].

ولقد كان سكّان يثرب إبّان الهجرة النبوية من اليهود والعرب المشركين والعرب الذين آمنوا ونصروا، ثمّ جاءهم المهاجرون أربع شرائح هم: اليهود، العرب المشركون، العرب الأنصار، العرب المهاجرون. وكان اليهود تسع طوائف، وكان مجموع المسلمين من المهاجرين والأنصار ألفًا وخمسمائة شخص[٣].وكانت يثرب بحاجة إلى سلطةٍ سياسية مستقرّة؛ ليكون أثرها واضحًا على الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي، وكان العلم والمعرفة حِكْرًا على اليهود، وهم يتكلَّمون العربية، ويكتبونها بالحروف العبرية. وكان لليهود بيوت للعبادة (المدارس)،

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك ٢: ٢٩٩.
(٢) المرجع السابق، ص٣٥٤.
(٣) راجع د. بن غلبون عبدالله، أسس العلاقات الدولية في الإسلام من خلال وثيقة المدينة، مجلة البحوث الأكاديمية، ص١١٧.

بينما كان العرب أمّيين؛ لأنهم لا يملكون كتابًا، فيشعرون بعقدة الضلالة، وقد تحالفت بنو قينقاع اليهودية مع الخزرج، وتحالف بنو النضير وقريظة مع الأوس، إلاّ أن المعارك فعلاً كانت تجري فقط بين الأوس والخزرج، دون أن يعطي اليهود خسائر بشرية.(١)

الجدير بالإشارة أن الأجواء السياسية في المدينة حتّى قبل الهجرة لم تكن أجواء متشدِّدة ضدّ الدين الجديد، فقد كان جمعٌ من المسلمين المهاجرين قد وصل المدينة، مثل: أبي سلمة بن عبد الأسد، وكان قد رجع من الحبشة إلى مكّة، فأوذي، فتوجَّه إلى المدينة(٢).

ثانيًا: الوثيقة نتاج حوار واتّفاق

لم تكن الوثيقة بقرار إداري صادر عن رسول الله ﷺ رغم أنه المؤيد بالوحي ـ وإنما كان نتاج مشاورات بين سكان المدينة، حيث عقد اجتماعًا مع المهاجرين والأنصار في بيت أنس بن مالك، وعرض عليهم البنود من (١ـ ٢٣) وتم تدوينها في اجتماعهم، وتوافقوا عليها، ثمّ عقد اجتماعًا آخر في بيت بنت الحارث مع زعماء المشركين واليهود؛ للتفاهم على المبادئ الرئيسة الأخرى.(٣)

فكان عقدًا اجتماعيًّا مع الجماعات المنضوية في الدولة المعلنة حديثًا، بحيث ظهرت الوثيقة، وهي نتاج إجماع جميع الأطراف واتّفاقها؛ لأنه ليس من المعقول أنّ النبيّ الذي اضطرّ للهجرة من مكّة؛ بسبب اضطهاد قريش، والذي هاجر منها ليلًا، وبشكلٍ سرّي، أن يقوم بإجبار (٨٥٪) من سكّان المدينة على الالتزام بوثيقةٍ يضعها، دون التشاور معهم، وتحصيل موافقتهم. فإرغام الأطراف الأخرى احتمالٌ مستبعد، ولا سيَّما وهم أكثر قوّة في العدد والعدّة، لكن لدى العرب في يثرب (مسلمين أو غير مسلمين) رغبة شديدة في تحقيق السلام، وإنهاء حالة الحرب الدائمة والفوضى وغياب الأمن، بعد أكثر من قرن على الحروب

(١) لمزيد من الإيضاح راجع السليمان سليمان صالح، حقوق الإنسان في وثيقة المدينة المنورة، دار جامعة نايف للنشر الرياض، ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٥، ص٤٧ وما بعدها.
(٢) ابن حجر، فتح الباري ١١: ٢٥٣.
(٣) د. عبد الأمير كاظم زاهد، السيادة في الفكر الإسلامي، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٦١، بيروت، السنة ٢٠١١، ص٦.

والنزاعات المستمرّة بين سكّانها؛ لأن يثرب بكلّ مكوناتها. قبل مجيء النبيّ محمد ﷺ عجزت عن أن تصل بنفسها إلى السلام، فجاءت الوثيقة؛ لتنظِّم الوضع الاجتماعي على أسس، ولتحقِّق الأمن والسلام. وهذا عاملٌ مهمّ من عوامل قبول الوثيقة؛ لأنها دعتهم إلى الالتزام بقواعد قانونية تضع لكلّ ذي حقٍّ حقَّه بعد تحقُّق اعتراف الأطراف كافّة بالوجود الفعلي والقانوني للأطراف الأخرى. ومن هذه الأطراف (يهود المدينة) ومشركوها ومسلموها.(١)

الفرع الثاني: المعطيات السياسية والقانونية لوثيقة المدينة

أولًا: المعطيات السياسية

من خلال التمعُّن في وثيقة المدينة ظهرت لنا المعطيات الآتية(٢):

١-أسَّست الوثيقة في واقع لم يكن يعرف الدولة دولةً مدنية بعناصرها الأربعة (**المواطنين، الإقليم، والحكومة، والقانون**). فكانت الوثيقة دستورًا أنموذجيًّا لدولة متميزة في جزيرة العرب.

٢-أسَّست الوثيقة لمفهوم الأمة، وهي المجموعة البشرية التي ترتبط برباط عقائدي. فكري. فكان الأنصار من قبائل شتّى، والمهاجرون الذين هم من قبائل شتّى يشكِّلون مجتمعًا متميّزًا أطلق عليهم (**الأمّة**) رغم اختلاف أعراقهم، بما يترتَّب على ذلك من أبعاد سياسية وآثار حقوقية وانعكاسات على التكوين السياسي والاجتماعي(٣). فقد جاء في الصحيفة: إن المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب ومَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم أمّة من دون الناس(٤).

كما أسَّست لمفهوم الدستور، وهو المدونة القانونية العليا التي توضِّح الحقوق والحرّيات والمسؤوليات للحاكم والمحكوم. وأسَّست لآليات إعمال الدستور بعد التوقيع عليها من قِبَل أطرافها بعد المشاورات والمباحثات. جاء في الصحيفة: إن سلم المؤمنين واحد لا يسالم مؤمن دون مؤمن، إلاّ على سواءٍ

(١) د. عبد الأمير كاظم زاهد، المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية، ص ٦ .
(٢) د. عبد الأمير كاظم زاهد، المفاهيم الحضارية، وأسس الدولة المدنية، ص ٦، ٧.
(٣) المرجع السابق.
(٤) انظر: د. محمود شريف بسيوني، صحيفة المدينة، البند١، ٢، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، ج٢،دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٣هـ،٢٠٠٣م، ص٢٧.

وعدل بينهم. وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيءٍ؛ فإنّ مردّه إلى الله وإلى محمد. وتؤسّس الوثيقة لمفهوم التعايش السلمي بعد إنهاء حالة النزاعات المسلحة طويلة الأمد بين أصحاب الاعتقادات المختلفة والأصول المتعددة أو المتباينة أو المتضادة، وبذلك تسقط الوثيقة استغلال العقائد بوصفها محرّكات للصراع؛ لأنها إذا أصبحت محرّكات صراع؛ فإنها ستنتج صراعات مركبة وطويلة[١].

٣-كان بالإمكان أن يتطوّر الوضع الاجتماعي والسياسي في يثرب لتتشكّل دولة طوائف، إلا أن الوثيقة وضعت الأساس لقيام الدولة المركزية، بدل دول الطوائف. لذلك نصَّت على خضوع الجميع لمرجعية الدولة، التي أنيط بها إقامة العدل وتنظيم القضاء، وبذلك تنقل الوثيقة الولاء من الطائفة إلى الدولة. ونصَّتْ الوثيقة أنه عند اختلاف السلطات الثلاث؛ فإنّ قيادة الدولة (**رئيس الدولة**) هو الفصل فيها. وجاء في الوثيقة: إن الاختلاف مردودٌ إلى الله ورسوله. وما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله[٢].

٤-أسّست الوثيقة ـ بعد تحقيق سياسات الاندماج المجتمعي ـ لمفهوم التكافل والتضامن. فأقرت الوثيقة أن المهاجرين مسؤولون عن فداء أسراهم، ويدخل في عمومه أنهم متضامنون في تلبية الحاجات الأساسية المطلوبة من قبل أفرادهم، والأنصار كذلك، وكلّ تجمُّع قبليّ مسؤول عن فداء أسراه، وبذلك توظِّف الوثيقة الرابطة القبلية للسلوك الإيجابي في المجال الاجتماعي، دون السياسي[٣]، فأمرت القبائل أن تتضامن بالديات، وجميع المؤمنين يتضامنون للفقير الذي لا يملك أن يعطي في فداء أسير أو دية قتيل. وبذلك تؤسِّس الوثيقة تلبية حاجة مَنْ كان عليه دَيْن، ولم تكن له عشيرة تعينه على فداء أسيره. قالت الصحيفة: يتعاقلون على ربعتهم، كمعاقلهم الأولى. فعلى المسلمين إعانته في فداء ذلك الأسير.

٥-اعتماد الوثيقة على العُرْف الاجتماعي المتَّبع، وإقراره للمهاجرين؛ إذ أقرت الوثيقة المهاجرين من قريش على عاداتهم وسننهم الاجتماعية في الديات

(١) د. عبد الأمير زاهد، السيادة في الفكر الإسلامي، المرجع السابق .
(٢) صحيفة المدينة، البند٤٢.
(٣) ابن كثير، البداية والنهاية ٢: ٣١٩.

والدماء، كما قرَّره عبد المطلب، بينما لم تقرّ أعرافهم في المجال التجاري (الربا)، أو الأحوال الشخصية. وهذا يعني أنّه ليس بالضرورة أن يكون الدستور متّسقًا مع ما يجده من سلوكات سائدة، وليس بالضرورة أن يكون متقدّمًا زمنًا ووعيًا على مجتمعه، فانتهجت الوثيقة مسلكًا وسطًا.

٦-قرّرت الوثيقة أن مسؤولية دفع الظلم والإجحاف والاعتداء على الحقوق والحريات مسؤولية الجميع، لا تختصّ بمَنْ وقع عليه. جاء في الوثيقة: «**إنما تقع على الجميع. فالمؤمنون بعضهم موالي بعض، والكل على مَنْ بغى أو ظلم أو ارتكب إثمًا أو عدوانًا أو فسادًا. وإن أيديهم عليه جميعًا، ولو كان ولد أحدهم**». مع ما لهذا المبدأ من آثار على البنية الاجتماعية، وعلى نوع القرار السياسي، بل عموم الموقف السياسي، وطرق تعاطي الحكّام مع مسألة الظلم، بحيث يقر مبدأ قد يمسّ سلطته. زيادة على ما لهذا من تأثيرٍ روحي ونفسي على الأمّة، بحيث تقرّر الوثيقة أن على الجميع ملاحقة القاتل أيًّا كان. جاء في الصحيفة: «**ولا يحول هذا الكتاب دون ظالمٍ أو آثم**».

٧-أعطت الوثيقة لكلّ مسلمٍ حقّ إجارة (غير المواطن في دولة المدينة) أي منحه تأشيرة الدخول والإقامة الآمنة فيها، متى تأكّد من خلوّ نواياه من الإساءة للتجربة الجديدة، شرط أن لا يجار كافر مطلوب (للمسلمين) من قبل شخصٍ من الموقِّعين على الوثيقة. جاء في الوثيقة: إن ذمّة الله واحدة، ليجير عليهم أدناهم.

٨-قلبت الوثيقة الموازين السياسية. فقد كان اليهود في يثرب وحدهم ـ دون غيرهم ـ أصحاب الامتيازات. وإن كلّ قرار يجب أن يصدر عنهم ومنهم وإليهم. فهم الحكام على الناس، والناس محكومون؛ لأنهم بالأصل قد خُلقوا لخدمتهم، كما يعتقدون. في حين جعلتهم الوثيقة مواطنين يتساوون مع غيرهم بالحقوق والواجبات، ويخضعون للحكومة المركزية، بحيث لا يخرج أحد إلاّ بإذن رسول الله. فقد جاء في الصحيفة، بعد أن يعدِّد طوائف اليهود: إنه لا يخرج منهم أحدٌ إلاّ بإذن محمد، وهذا يعني من جهتهم اعترافًا رسميًا بالسلطة.

٩-إن المفاهيم السياسية والعقائدية التي أقرتها الوثيقة هي خيارات المجتمع وتفضيلاته، لذلك لا ينصر المسلمون ولا غيرهم من «**الموقعين على الوثيقة**» مَنْ أحدث وابتدع خلافًا لتفضيلات المدينة، بل يجب مقاومة ما يفسد الخيار المجتمعي للأفكار والمفاهيم بطرق غير علميّة ولا برهانية.

ثانيًا: المعطيات القانونية للوثيقة[١]:

١. أسّست الوثيقة لقانونية سلطة الدولة.

٢. أسّست الوثيقة لمبدأ جواز الانضمام للوثيقة بعد إبرامها.

٣. أسّست الوثيقة الوظيفة القانونية للدولة، وهي إقامة العدل والأمن، وتولّي مهمة القضاء، والضمان، وحقوق الإنسان.

٤. منعت الدولة الطوائف والمكوّنات والتجمعات ومراكز القوى من التدخُّل في صلاحيات الدولة المركزية، وتعطيل القانون.

٥. أسّست الوثيقة لشخصية العقوبة، فقد جاء فيها: (إنه لم يأثم امرؤ بحليفه).

٦. وضعت الوثيقة الأساس للمركز القانوني للأقليات من جهة الحقوق والالتزامات داخل منظومة المواطنة.

٧. ورد في الوثيقة أن للمواطن مجموعة حقوق، منها: حق الحياة، وحق الملكية، وحق الأمن، وحرمة المسكن، والحق في الإجارة، والضمان.

٨. أسّست الوثيقة الاحترام القانوني لعقائد الغير، وعدم الإكراه في فرض المعتقدات، وضرورة التناصح بين مكوّنات الأمة.

٩. وضعت الوثيقة الأساس القانوني للمواطنة.

١٠. جعلت الوثيقة المرجع عند اختلاف السلطات الثلاث لرئيس الدولة (بوصفه نبيٌّ مرسَل من عند الله).

١١. طبَّقت الوثيقة قانونيًّا المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات.

١٢. أسّست الوثيقة لمبدأ عدم جواز إبرام الصلح المنفرد مع العدو.

المطلب الثاني: أسس التعايش السلمي في وثيقة المدينة ومتطلبات التعايش مع الغير

وثيقة المدينة جزء من التشريع الإسلامي، وكما ذكرنا سابقًا أسس التعايش بين الأمم والشعوب، فإن الأسس التي بنيت عليها وثيقة المدينة لم تخرج عن تلك الأسس إلا ما تعلق بخصوص المجتمع المدني، وهذا ما سنبينه في ثنايا هذا المطلب إضافةً إلى بيان متطلبات التعايش بين الأمم على المستوى الدولي، وذلك على النحو الآتي:

(١) كاظم عبد الأمير، المرجع السابق، ص٨.

الفرع الأول: أسس التعايش في وثيقة المدينة

كما ذكرت سلفًا بأن الأسس التي قامت عليها وثيقة المدينة في التعايش مع الغير لا تختلف عن الأسس التي يتطلبها الفقه الإسلامي بصفة عامة والمعاصر بصفة خاصة، إلا ما كان متعلقًا بخصوصية المدينة والمجتمع المدني آن ذاك، وبيان ذلك كما يأتي:(١)

أولًا: حرية العقيدة في الإسلام: يُشير البند الأول من هذه الوثيقة إلى هذا الأمر بوضوح: «**يهود بني عوف أُمَّة مع المؤمنين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم. مواليهم وأنفسهم**». وهذه هي القاعدة الأولى؛ ومعناها أن حرية العقيدة في الإسلام حقيقة كبرى: ﴿**لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ**﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ فللمسلمين دين، ولليهود دين. وفي هذا إشارة واضحة إلى أن اليهود بموجب هذه الوثيقة يتمتَّعُون بحرية ثقافية وحقوقية كاملة، وأن موقفهم من الناحية الدينية والقانونية التي تُنَظِّم حياتهم الخاصة ثابت لم يتغيَّر، ولهم كامل الحرية في التعبير عن آرائهم في ظلِّ القانون والثقافة التي تحكم مجتمع المدينة في ذلك الوقت.

ثانيًا: استقلال الذمة المالية: «**وإن على اليهود نفقتهم، وعلى المسلمين نفقتهم**»: أي أن ذمة اليهود المالية مستقلَّة ومحفوظة تمامًا، بعيدًا عن ذمَّة المسلمين المالية، فليس معنى أننا عاهدناهم، وأن الزعامة والرئاسة في الدولة للمسلمين أن نأخذ حقًّا لهم، أو أن نصادر ممتلكاتهم أو تُؤَمِّمها؛ بل إن لهم حرية التملُّك ما داموا على عهدهم مع المسلمين في داخل الدولة الإسلامية.

ثالثًا: التعاون في حماية الوطن حالة الحرب: يكون الاستقلال المالي الذي كفله البند السابق في حال السلم؛ أمَّا في وقت الحرب فإن الأمر يتغيَّر، فإذا حدث هجوم على المدينة المنورة؛ فإن الجميع بمقتضى حقِّ المواطنة يُدافع عن المدينة المنورة؛ فما داموا يعيشون معًا في بلد واحد؛ فإنَّ عليهم التعاون في الدفاع عن هذا البلد لو تعرَّض لعدوان خارجي، وذلك كما يُشير البند الثالث: «**وإن بينهم النصر على مَنْ حارب أهل هذه الصحيفة**»، ولا يكون هذا التناصر عسكريًّا فقط، وإنما يُنفق اليهود مع المسلمين من أجل

(١) د. راغب السرجاني، قصة الإسلام.

الدفاع عن البلد؛ فقد أكَّد البند السابع هذا المعنى: «**وأن اليهود يُنفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين**»، ولا يصحُّ أن يُجير أحد من أهل هذه المعاهدة أحدًا من قريش، أو أحدًا نصرها؛ وذلك حفظًا لأمن المدينة من العدوِّ الوحيد الذي يُعلن العداوة لها؛ حيث كانت باقي القبائل على الحياد، وإلى هذا يُشير البند العاشر من الوثيقة: «**وإنه لا تُجار قريش ولا مَنْ نصرها**»، ويُؤَكِّد البند الحادي عشر على معاني الوطنية، والمسئولية التي تقع على كاهل كل طرف من الأطراف التي تسكن المدينة؛ وذلك حتى يشعر الجميع أن هذا وطنه، وأنه يجب عليه حمايته: «**وإن بينهم (أهل هذه الوثيقة) النصر على من دهم يثرب، على كل أناس حصَّتُهُم من جانبهم الذي قِبَلَهُمْ**».

رابعًا: العدل التام: العدل هو أحد الأسس العظيمة واضحة البصمات في هذه الوثيقة؛ وذلك لأنه أحد مقوِّمات الاستقرار في المجتمعات والشعوب، وبدونه يُصبح الضعيف مغلوبًا على أمره، فاقدًا لحقوقه، بينما يرتع القوي في حقوق الآخرين دون وجه حقٍّ، وقد كانت المجتمعات الجاهلية تقوم على نُصرة القريب؛ سواء كان ظالماً أو مظلومًا؛ وذلك بدافع العصبيَّة والقَبَليَّة، فلمَّا جاء الإسلام هذَّب هذه القاعدة بإقرار نُصرة المظلوم، وجَعْل نُصرة الظالم بالأخذ على يديه ومَنْعِهِ من الظلم؛ ومن ثَمَّ فقد كان أحد البنود في هذه المعاهدة هو: «**وإن النصر للمظلوم**»، وأُطلق هنا لفظ المظلوم؛ ليظهر لنا أحد معالم العظمة الإسلامية في إقرار حقوق الإنسان في هذه الوثيقة؛ فسواءٌ كان المظلوم مسلمًا أو يهوديًّا فإن له النصرة، وعلى ظالمه العقوبة، فلو أن مسلمًا ظَلَم يهوديًّا؛ فإنه يُعَاقَب على هذا الظلم، ويُرَدُّ الحقُّ إلى اليهودي، وكذلك لو ظَلَم يهوديٌّ مسلمًا فإنه يُعَاقَب ويُرَدُّ الحقُّ إلى المسلم.

خامسًا: التعاون والتناصح وحفظ الوطن: «**وإن بينهم النصح والنصيحة، والبرَّ دون الإثم**»؛ أي أنه بموجب هذا العهد يكون على الأطراف المتعاهدة التناصح فيما بينها، ويشمل هذا الأمر إسداء النصح للأطراف الأخرى بصدق وإخلاص، وقبول النصيحة منهم، وأن يحمل كلُّ طرفٍ النصائحَ التي يُسديها إليه الآخرون محمَلًا حسنًا، ويُؤَكِّد هذا البند على أن

بين الأطراف المتعاهدة البرَّ دون الإثم، أي التعامل بالإحسان، والتعاون على الخير فيما بينها، دون التعامل بالسوء. وإذا كان من مُقَوِّمات حفظ الوطن عدم اندلاع حروب داخلية؛ فإن الوثيقة احتوت على أحد البنود الذي يُحَرِّم نشوب قتال داخل الوطن: «**وإن يثرب حرام جوفُهَا لأهل هذه الصحيفة**».

سادسًا: مرجعية واحدة: يُؤَكِّد البند التاسع من الوثيقة هذا المعنى: «**وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَثٍ أو اشتجار يُخاف فساده فإن مردَّه إلى الله –عز وجل– وإلى محمد رسول الله** ﷺ»، وهو بند مهمٌّ يكفل توازن العلاقة، ووضوح معالمها بين الدولة الإسلامية ومواطنيها غير المسلمين؛ فمع ما قرَّرته البنود السابقة من حريات وحقوق، إلاَّ أن هذا البند يكشف جانبًا آخر مهمًّا من العلاقة، وهو أن المرجعية القضائية القانونية والفصل في الخصومات إنما يكون كل ذلك إلى شريعة الإسلام، وقضاء الدولة الإسلامية المتمثل حينذاك في رسول الله ﷺ (**ما لم يكن الأمر من خصوصيات دينهم**).

سابعًا: عناية الإسلام بحقوق غير المسلمين: ولعل اللافت للنظر من استعراض هذه البنود السابقة أن عناية الإسلام بحقوق غير المسلمين كان مسألة مبدئية لا يعمد إليها المسلمون مضطرين أو مهزومين؛ بل هي ركن أصيل من الفقه الإسلامي جاء به الدين الحنيف من اليوم الأول لقيام دولة الإسلام الوليدة، وأن تلك الكفالة التامَّة لحقوق الأقليات غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي أمر واقع من قبل أن يخطر على بال الآخرين تفكيرٌ في مثل هذه المبادئ بقرون طويلة. وكانت هذه هي المعاهدة بين رسول الله ﷺ وبين اليهود العرب من قبيلتي الأوس والخزرج، أمَّا نصوص المعاهدة مع قبائل بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة فليس هناك نسخة محفوظة منها (مع الإقرار الكامل بثبوتها واقعيًّا)، ولا يُوجد نقل صحيح يُشير إلى بنودها التفصيلية، وإن كان الغالب أنها البنود نفسها؛ لأن شواهد التعامل مع يهود تلك القبائل الثلاث بعد ذلك كانت تُشير إلى وجود مثل هذه البنود في معاهداتهم.

ثامنًا: حق المساواة: إن كلمة المساواة عامة وشاملة، وهي من المبادئ السامية، والشعارات الجميلة، التي ينادي بها العلماء والمصلحون، ويرتبط

مفهوم المساواة بمفاهيم الحق والعدل والعدالة والاستقرار والسلام الاجتماعي والحرية، وتكافح البشرية منذ القدم من أجل الوصول إلى المساواة وإقرارها .وحق المساواة –كحق مدني من حقوق الإنسان– هو المساواة أمام الشرع والقانون، أي: من ناحية الحقوق والواجبات، والمشاركة في الامتيازات والحماية، دون تفضيل لعرق، أو جنس، أو صفة، أو لون، أو نسب، أو طبقة، أو دين، أو مال، فالناس أمام الشرع سواء، لا فوارق ولا طبقية بينهم وبين بعضهم إلا طبقًا للمعايير الموضوعية التي قررها الدستور الإسلامي، والمتمثلة في الإيمان والعمل الصالح، وهذا ما أكدته وثيقة المدينة في بنودها التي ساوت بين جميع سكان المجتمع المدني وفق المعطيات الجديدة.(١)

تاسعًا: محاربة الجريمة أيًّا كانت وأيًّا كان مرتكبها: شرّعت الوثيقة لمبدأ قضائي مهم وهو: عدم نصرة المجرمين الآثمين وعدم إيوائهم والتستر عليهم؛ لأن في ذلك منعًا أو تعطيلًا للعدالة أن تأخذ مجراها، وأنه لا يحل لمؤمن أقر بما هذه الصحيفة وآمن بالله واليوم الآخر أن ينصر محدثًا (أي مرتكب جريمة) أو يؤويه. وتتوعد الصحيفة من يفعل ذلك، وأن من نصره؛ فإن عليه لعنة الله وغضبه يوم القيامة، ولا يؤخذ منه عدل (أي فداء) ولا صرف (أي توبة)، كما تقرر الصحيفة لمبدأ قضائي عدلي حكيم، وهو أن المسؤولية الجنائية فردية، وبالتالي فإن العقوبة عليها لا بد أن تكون شخصية خاصة بمن ارتكب الجريمة، ولا يسد أحد مسده في تحمل العقوبة بدلا منه. قررت الوثيقة ذلك في أكثر من فقرة منها: «إلا من ظلم وأثم فإنه لا يوتغ (أي يهلك) إلا نفسه وأهل بيته. وأنه من فتك فبنفسه فتك وبأهل بيته. وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه، أي إن ارتكب حليفه جرمًا يستوجب عقوبة قضائية لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وهذا هو التغيير الهائل الذي أحدثه الإسلام عمومًا وهذه الوثيقة خصوصًا في تقرير مبدأ: (المسؤولية الفردية).

عاشرًا: حماية حقوق الإنسان: حريٌّ بنا ألا ننسى أن هذه الصحيفة الدستورية كُتبت في زمان لم تكن فيه حقوق للمواطنين مرعية في الإمبراطوريتين

(١) راجع أحمد الشعيبي، المرجع السابق، ص١٥٤-١٥٦.

الرومانية والفارسية، فضلًا عن قبائل العرب في شبه جزيرتهم، فقد اشتملت وثيقة المدينة على كثير من المبادئ الإنسانية السامية، ورعاية الحقوق الخاصة والعامة، التي تشعر أبناء الوطن الواحد كأنهم أسرة واحدة؛ فكانت بمثابة حركة إصلاح وتحرر وانعتاق من دياجير ظلمات الباطل، كالعبودية، وامتهان الكرامة الإنسانية، والتمايز الطبقي، واضطهاد الأقوياء للضعفاء، والتفاخر بالأحساب والأنساب، والظلم والجور، وإساءة الجوار، وانتهاك المحارم، وسفك الدماء[1].

الفرع الثاني: متطلبات التعايش السلمي في العصر الحالي

في البداية لابد أن ندرك أن الغرب شعوب تبحث عن مصالحها وتضعها في مقدمة أولوياتها، وتتعامل مع العالم من منطلق الحرص على تلك المصالح واستثمارها وتنميتها والحفاظ عليها بشتى الوسائل والسبل، حتى لو كان في ذلك هدر لحقوق الآخرين أو انتقاص من مكانتهم. ومن خلال ما سبق يمكن إجمال متطلبات التعايش بين الأمم والشعوب في العصر الحالي في الآتي:

أولًا: الرغبة في التعايش المشترك: إن التعايش بين الأمم والشعوب المتعددة لا يمكن أن يتحقق إلا مع أطراف تجمعها الرغبة المشتركة في تحقيق أهداف معلومة متفق عليها، فإذا افتقر التعايش إلى هذه الرغبة فسيكون ضربًا من العبث أو إملاءً للرأي وفرضًا له من طرف على طرف آخر مما يجعله فاقدًا للشرعية العلمية، مفرغًا من دلالته الفكرية، مكرسًا معنى الهيمنة والغطرسة وفرض الأمر الواقع. ويظهر ذلك من خلال التنظيم الدولي المعاصر حيث تدور أهدافه وغاياته ومبررات وجودها المعلنة ـ بشكل عام ـ حول غايتين أساسيتين، هما: تحقيق الأمن والسلم، وتحقيق التعاون بين أعضائه في جميع المجالات أو بعضها التي يُتفق عليها بين الأعضاء.

ولكن مضمون هذين الهدفين مفتوح الضوابط؛ فهما فضفاضان في المعنى ويخضعان لتفسير أعضائه، أو لا يعني براءتهما من سوء الاستخدام، أو خضوعهما لتفسير يخضع لمصالح بعض أعضاء المنظمات فقط، أو توجيههما نحو المصلحة

(١) د. الشعبي أحمد قايد، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، مكتبة الوسطية، صنعا، ط٢، ١٤٣٣، ٢٠١٢، ص١٥٩ وما بعدها.

الذاتية الأنانية التي تقوم على تمجيد الذات والهيمنة، أو تسخير الآخرين، بحيث يتحقق الأمن والسلم والتعاون لمجموعة محدودة من الأعضاء أو لبعض الأعضاء المتنفذين، ممن يملكون عناصر القوة والهيمنة، ولا يُفهم الأمن والسلم إلا بما تفسره هذه المجموعة، وما تراه وتقرره لها أو للأعضاء الأقوياء في بعض المنظمات الدولية[1]. وعند تحقق الرغبة فسيعاد النظر إلى ميثاق الأمم المتحدة ـ كنظرية مشتركة ـ فيتم تعديله وفق متطلبات التعايش الذي لا ينقص من حق أحد.

ثانيًا: وضوح الرؤيا لمستقبل التعايش: إن التعايش السلمي الحقيقي ينبغي أن ينطلق من أسس ومعاني واضحة لتحقيق الأهداف المرجوة منه؛ لأن التعايش إن لم يكن الهدف منه خدمة الأهداف السامية التي يسعى إليها الإنسان ضاع المعنى الإيجابي منه، وصار إلى الدعاية واللجاجة أقرب منه إلى الصدق والتأثير في حياة الإنسان المعاصر، فهذه أهداف الأمم المتحدة نجد أن طغيان الجانب السياسي والغموض الذي يكتنفها أدَّيا إلى عدم تحققها في الواقع. ولعل الأسس التي ذكرناها سابقًا في الإسلام لتعامل المسلمين مع المخالفين لهم في الملة من اليهود والنصارى وغيرهم، والآيات والأحاديث كثيرة ترسخ هذه المعاني.

ثالثًا: كفالة العدالة للجميع دون حيف: من متطلبات التعايش السلمي بين الأمم والشعوب في العصر الحالي إنصاف المظلومين والمقهورين في الأرض جميعًا دون استثناء، وإلزام كل من يمارس الظلم والقهر والإرهاب على مستوى الدولة أو على مستوى الأفراد والجماعات، ولا يجوز استبعاد التعايش بين الأديان من نطاق اهتماماته وإلغاء محاربة الظلم والعدوان والاستيلاء على أراضي الغير بالقوّة، تحت أية دعوى من الدعاوى، أو مهادنة الجهة التي ترتكب هذه الجرائم بحجة عدم الخوض في المسائل السياسية. فمن أهداف التعايش بين الأديان العملُ على إقرار مبادئ الحق والعدل واحترام كرامة الإنسان من حيث هو إنسان، فهذه المبادئ والتعاليم هي القاسم المشترك

(١) الخزندار سامي إبراهيم، المنظور الإسلامي تجاه التنظيم الدولي المعاصر مقاربة نظرية، مرجع سابق، ص٧.

بين جميع الأديان»[١]. ويمكن تحقق ذلك إذا أضحت المحاكم الدولية ولاسيما محكمة العدل الدولية، وكذلك محكمة الجنايات الدولية تتمتع بالاستقلال والحياد، ووجود آليات تنفيذية جديدة بديلًا عن الآليات الحالية، وفي مقدمتها مجلس الأمن الدولي.

رابعًا: احترام دين الآخر وثقافته واعتقاده: إنّ الواقعية والعقل يقتضيان منا معرفة طبيعة الحضارة والثقافة الغربية والفكر والدين الغربي ثم التعامل معهما بما يناسب ذلك انطلاقًا من مبادئ الدين التي دل عليها الوحي. فالحضارة الغربية كما تقدم في مفتتح الحديث تقوم على الإقصاء والاستحواذ والهيمنة والمصادرة للآخر بل حتى المصادرة للتاريخ الإنساني غير الغربي والإنكار لحقائق الجغرافيا؛ فالتاريخ لا يبدأ في أي مكان من الأرض في نظر الغربيين إلا ابتداءً من وصول الإنسان الغربي لذلك المكان، ويُعد هذا المكان غير مكتشف قبل وصولهم إليه، بل إنهم فرضوا على من يعيش شرق المنطقة العربية أن يسميها بالشرق الأوسط حتى وإن كانت بالنسبة له غربًا لكنها شرق بالنسبة لأوروبا فالمفترض أن تكون شرقًا لجميع الأرض، ومثل ذلك الشرق الأدنى والشرق الأقصى وغير ذلك من الحقائق التي سبقت الإشارة إلى بعضها. لكن في هذه الحضارة أيضًا بعض قيم الحوار والحرية واحترام العقل التي يمكن بلا شك الاستفادة منها وتوظيفها توظيفًا إيجابيًا، وبالذات أن في جذور الفطرة الإنسانية ذاتها ما يمكن أن يدعمها ويزيل عنها غشاوة التعصب، وغبار العنصرية، وأوهام احتقار الحقيقة التي يدعمها غرور القوة[٢].

خامسًا: تحري الموضوعية والدقة المتناهية والعدالة في معالجة القضايا المعاصرة :يبدو أن الغلو والتطرف لم يكن حكرًا على الجماعات الإرهابية، بل توغل إلى أوساط حصن العدالة المفترضة في الهيئات الدولية، ولم تعتبر هذه الهيئات لما حصل لسابقتها، ولذلك أقول فإن سياسة الكيل بمكيالين واعوجاج ميزان العدالة نهايته وخيمة على هذه المنظمات وأجهزتها المعنية بذلك، فيجب

(١) التويجري عبدالعزيز، الحوار من أجل التعايش، مرجع السابق، ص ١٤٤.
(٢) ابن موسى يلكوي عبدالله، مرجع سابق، ص٩٢.

المسارعة لإعادة النظر في عمل آليات الهيئات الدولية بمعايير موضوعية؛ لتحقيق العدالة للجميع، حتى لا يطمع قوي في حيفها ولا ييأس ضعيف من عدلها، فعاقبة الظلم وخيمة، والعدل والموضوعية أساس التعايش بين الأمم والشعوب.

صفوة القول: إن التعايش بين الأمم والشعوب ينبغي أن ينطلق من الثقة والاحترام المتبادلين، ومن الرغبة في التعاون لخير الإنسانية، في المجالات ذات الاهتمام المشترك، وفيما يمس حياة الإنسان، وليس فيما لا نفع فيه، ولا طائل تحته، وما وجدناه متوافقًا في تراثنا نرد إليه ما اختُلِفَ فيه، وبذلك يمكن وضع قاعدةٍ مشتركةٍ بين الأديان، ناهيك على أن المصير المشترك يحتم علينا ونحن نعيش على سفينة واحدة ـ أعني بها الأرض ـ أن نحافظ عليها من السقوط؛ كي لا نغرق جميعًا، وأسس التعايش السلمي في الإسلام التي بيناها سابقًا كفيلة بتحقيق ذلك وفق القاعدة الإسلامية «**لا ضرر ولا ضرار**»[1]. وقد بات من الضروري اليوم وأكثر من أي وقت مضى، أن نتخذ موقفًا نقديًّا مزدوجًا – مراجعة العلاقة مع الذات ومراجعة العلاقة مع الآخر– بما يسمح لنا بإعادة صياغة رؤية جديدة لذاتنا في حدود ما تسمح به قوانين التاريخ، وما تدعو إليه قيم العقل، وفي حدود أمة العدالة والوسطية التي شرفنا الله بها.

وإزاء التحديات التي تواجهنا اليوم، أحوج ما نكون على مستوى الداخل العربي الإسلامي، أو مستوى العلاقة مع الأمم والشعوب الأخرى، إلى إبراز مبادئ العدالة والوسطية في الإسلام، ليس من الناحية النظرية بعرض فضائل الإسلام، وإنما من خلال تقديم نماذج تطبيقية عملية ملموسة على أرض الواقع. فهناك بون شاسع بين ما نسوقه من أبعاد إنسانية حقوقية رفيعة المستوى نظريًّا، وتاريخيًّا، وبين ما هو قائم من تخلف عن تلك القيم، وتغييب لتلك المثل العليا في واقعنا المعاش، مما يساهم حتمًا في تشويه صورتنا من الداخل والخارج، فالضرورة الدينية والحضارية تفرض علينا عدم الاكتفاء بالحديث عن أخلاق الإسلام عدالة، ووسطية،... وإنما تلزمنا بضرورة ربط الواقع عمليًّا

(١) قاعدة أصولية، بينها فقهاء الشريعة الإسلامية في التعامل بين الأفراد والجماعات والأمم والشعوب، راجع مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الأول، الإسلام وانتزاع الملك للمصلحة العامة.

بهذه القيم الإنسانية الكبرى التي نستعرضها، ولكي نمارس هذه المسؤولية؛ فإننا بحاجة أولًا إلى ضرورة تثبيت السلم المجتمعي، وإرساء دعائم حقيقية للحوار مع الذات، قبل الحديث عن العلاقة مع الآخر في إطار السلم الدولي، وذلك يعني أن أي خلل يصيب العلاقة مع الذات، سينعكس سلبًا على عموم الحياة المجتمعية الداخلية، مما سيؤدي حتمًا إلى تدهور مصداقيتنا مع الآخر[1]. ودروس التاريخ الإنساني علمتنا أن إلغاء الآخر ونبذه، لا يحافظ على مصالح الذات ومكتسباتها، وإنما يزج بالجميع في دائرة لا متناهية من العنف والإقصاء، لا تتوقف إلا بحروب تدميرية تبيد وتسحق الذات والآخر. لهذا ينبغي أن نستفيد من دروس التاريخ، ونستشعر القيمة الحضارية التي بلورها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [الحجرات:١٣].

(١) محفوظ محمد، ثقوب في الوعي الاجتماعي تحديات في عالم معاصر، مجلة الكلمة، ع ٤٠ صيف ٢٠٠٣، ص ٤١.

الخاتمة:

بعد استعراضنا موضوع التعايش السلمي بين الأمم والشعوب نجد لزامًا علينا تحديد النتائج التي أمكن التوصل إليها، يرافقها بعض التوصيات التي يمكن أن تسهم في إثراء الثقافة العربية والإسلامية في إطار القانون الدولي العام، وذلك على النحو الآتي:

أولًا: الاستنتاجات: نخلص من خلال البحث إلى جملة من الاستنتاجات كما يأتي:

١. يعد التعايش بين الأمم والشعوب، ضرورةً من الضرورات الملحة التي يفرضها الحفاظُ على سلامة الكيان الإنساني والعيش المشترك على هذا الكوكب.

٢. قاد التقارب السريع والمستمر في الوقت الحاضر للحضارات والثقافات البشرية المتنوعة بفعل التطورات التقنية، وزيادة أعداد البشر إلى تصاعد وتيرة الاحتكاك بينها بشكل أدى في كثير من الأحيان إلى صراعات مدمرة غذتها نزعات الدفاع عن الهوية الذاتية التي فرضتها تحديات العولمة بمختلف أشكالها، وهذا الواقع يستدعي تبني مبدأ التعايش؛ كسبيل لمعالجة مشكلة التنوع على المستوى الوطني والمستوى الدولي؛ لأن التعايش يعد فضيلة من أسمى الفضائل المدنية التي تنزع فتيل الصراعات، وتخلق الانسجام الاجتماعي من خلال ما تفرضه من ألفة ومحبة بين الناس.

٣. إن الاختلاف بين البشر، من حيث الأمزجة والطباع والاعتقادات والرغبات والأفكار والقدرات الذهنية والمادية، أقره الإسلام من خلال كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم ﷺ، وهذا الاختلاف تطلَّب وضع أسس تنظيمية؛ لمعالجة مشكلة التنوع والاختلاف في التاريخ الإسلامي؛ فكانت وثيقة المدينة المنورة أول نص مكتوب بعد القرآن الكريم في التاريخ الإسلامي يرسخ التعايش بين المسلمين وغيرهم ويعززه.

٤. إن وثيقة المدينة بما انطوت عليه من فقرات ضمت في ثناياها الكثير من الأحكام التي تؤسس لعلاقة إيجابية مع الآخر، تشكل انطلاقة جيدة لفكر سياسي إسلامي معاصر يحترم التنوع الثقافي، ويعزز مبدأ التعايش السلمي بين الثقافات المختلفة.

٥. إن النظام الدولي الحالي وآلياته لا يحقق التعايش السلم، بل يؤدي إلى مزيد من التفكك والانقسام.

ثانيًا: التوصيات: من خلال النتائج التي توصلنا إليها يمكن إرفاقها بالتوصيات الآتية:

١. إعادة الاعتبار لكثير من النصوص الإسلامية التي تبني لعلاقة إيجابية مع الآخر تكون مرتكزًا للتعايش بين الأمم والشعوب؛ للوصول إلى مجتمع إنساني محفوظ الكرامة والحقوق.

٢. البحث في القواسم المشتركة بين الأمم والشعوب من قبل الباحثين ونشرها من قبل الإعلاميين على المستويات كافة؛ لخلق رأي عالمي يواجه دعاة التفرقة والصراعات.

٣. الاستفادة من التجارب السابقة والحالية للتعايش كما هو حال المسلمين في أصقاع العالم.

٤. تبني الأمم المتحدة من خلال الجمعية العامة في اجتماعاتها الاعتيادية والاستثنائية وضع توصيات للدول الأعضاء إلى رأب الصدع والتقارب للتعايش السلمي المشترك.

٥. تبني منظمة المؤتمر الإسلامي مشروعًا يدعو من خلاله إلى التعايش السلمي بين الشعوب كافة وفق قاعدة ﴿تعالوا إلى كلمة سواء﴾.

٦. اعتبار وثيقة المدينة، وثيقة من وثائق الأمم المتحدة.

٧. إعادة النظر إلى واقع الأمم والشعوب من أجل تحقيق العدالة للجميع دون حساب المكاسب والخسارة، وإعادة النظر في الوضع الحالي للهيئات الدولية وآليات عملها .

أخيرًا أرجو من الله العليم الخبير أن يلزمنا السداد والرشاد وحسن الختام والتوفيق لما يحبه ويرضى.

المراجع والمصادر

١. العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري. دار المعرفة، بيروت ،١٣٧٩هـ.

٢. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية. دار الفكر، دمشق ١٩٨٦م.

٣. أبو بكر اسماعيل محمد، مبادئ الإسلام ومنهجه في قضايا السلم والحرب والعلاقات الدولية الإنسانية، ط١مكتبة التوبة الرياض، ١٤١٠هـ .

٤. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، المكتبة العصرية للطباعة والنشر.

٥. أبو علي المودودي، الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة تعريب خليل أحمد الحامدي، دار السعودية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.

٦. أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عمل عالم الكتب الطبعة: الأولى، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨،. أنطوان نعمة وآخرون، المنجد في اللغة العربية المعاصرة، ط ٣، دار المشرق بيروت، ٢٠٠٠م.

٧. الاستراتيجية الثقافية للعالم الإسلامي، المنظمة الإسلامية للتربية والثقافة والعلوم، الرباط، المغرب، ١٩٩٧م،

٨. الألباني محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخريج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت الطبعة: الثالثة — ١٤٠٥.

٩. محمود شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: دار الشروق، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٩٧٢.

١٠. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ط٣، تحقيق: مصطفى السقا.

١١. البرزنجي صباح، نصوص قرآنية في التسامح والتعايش السلمي، www. /zahawi.org .

١٢. بن إبراهيم الحسن عبداللطيف، تسامح الغرب مع المسلمين، ص٩٩، نقلا من ملف الحوار الإسلامي المسيحي، مجلة الشاهد، العدد الثالث محرم ١٤٠٤هـ، الموافق يوليو ١٩٩٣م .

١٣. بن حميد صالح، تلبيس مردود في قضايا حية، مكتبة المنارة، مكة، ط١، ١٤١٢هـ

١٤. بن موسى يلكوي عبدالله، التعايش، رسالة مقدمة لجامعة العلوم والتكنولوجيا استكمالاً لمتطلبات نيل درجة الماجستير في الدراسات الإسلامية، صنعاء، يناير ٢٠٠٨م.

١٥. بيدار آدم عبد الجبار عبدالله، حماية حقوق الإنسان أثناء النزاعات المسلحة الدولية بين الشريعة والقانون، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، ط١، ٢٠٠٩.

١٦. التويجري عبدالعزيز بن عثمان، الحوار من أجل التعايش، دار الشروق، القاهرة، ط١/ ١٩٩٨م.

١٧. الجندي أنور، معلمة الإسلام، ج ١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٠م.

١٨. حسين فهمي مصطفى، التعايش السلمي ومصير البشرية، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٩٦٨م.

١٩. أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ط ٢/ ١٩٩٩م.

٢٠. الخزندار سامي

أ. المسلمون و الأوروبيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٧م.

ب. المنظور الإسلامي تجاه التنظيم الدولي المعاصر مقاربة نظرية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد الثالث عشر شهر يونيو، ٢٠١٥، الجامعة الهاشمية / الأردن،

٢١. الخطة الشاملة للثقافة العربية، ط٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس،١٩٩٦م.

٢٢. الشعبي أحمد قايد، وثيقة المدينة المضمون والدلالة، مكتبة الوسطية، صنعاء، ط٢، ٢٠١٢م.

٢٣. الصلابي على محمد، السيرة النبوية، مؤسسة اقرأ، القاهرة، ط١، ١٤٣٠هـ، ٢٠٠٥،

٢٤. بن غلبون عبدالله، أسس العلاقات الدولية في الإسلام من خلال وثيقة المدينة، مجلة البحوث الأكاديمية

٢٥. بن ياسين حكمت بن بشير، سماحة الإسلام في التعامل مع غير المسلمين، الموسوعة الشاملة.

٢٦. خلف الله احمد طه، الحوار بين الحضارات الواقع والمأمول، طباعة الهيئة المصرية، ٢٠٠٢م.

٢٧. راغب السرجاني، قصة الإسلام،.

٢٨. زاهد عبد الأمير، السيادة في الفكر الإسلامي، بحث منشور في مجلة المنهاج، العدد ٦١، بيروت، ٢٠١١.

٢٩. عليوي جياد خالد، حقوق الآخر في ضوء وثيقة المدينة المنورة جامعة كربلاء، مجلة رسالة الحقوق، السنة الرابعة، العدد ألثاني.. ٢١٠٢ م، كلية القانون، جامعة كربلاء، ص١٤٨.

٣٠. قصيله صالح زيد، حقوق الإنسان، جامعة العلوم والتكنولوجيا، صنعاء، ط٢، ٢٠١٦م.

٣١. محمود شريف بسيوني، وثيقة المدينة، الوثائق الدولية المعنية بحقوق الإنسان، ج٢، دار الشروق، القاهرة، ١٤٢٣هـ،٢٠٠٣م.

٣٢. رشيد رضا محمد، الوحي المحمدي: ثبوت النبوة بالقرآن ودعوة شعوب المدنية إلى الإسلام دين الأخوة الإنسانية والسلام، مكتبة القاهرة، الطبعة السادسة، القاهرة.

٣٣. السعدي عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تفسير السعدي، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٠ م.

٣٤. سفن م. سبينجيمان، ثمن الحرية الخفي: تأطير عراقيل التعايش الاقتصادي، بحث منشور في كتاب تخيل التعايش معاً، تحرير أنطونيا تشايز ومارثا ميناو، ترجمة السروجي فؤاد، ط ٣، عمان– الأردن، الأهلية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦.

٣٥. السليمان سليمان صالح، حقوق الإنسان في وثيقة المدينة المنورة، دار جامعة نايف للنشر الرياض، ١٤٣٧هـ ـ ٢٠١٥.

٣٦. السوداني هاشم حسن هاشم، أنواع التعايش بين المسلمين والآخر، مقال منشور في موقع منارات افريقية، بتاريخ ٢٠١٢/٨/٨ .www.islam4africa net/ar/more

٣٧. الشيخ أبو زهرة محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، القاهرة، بدون تاريخ.

٣٨. الطبري، تاريخ الأمم والملوك

٣٩. العودة سلمان، مفهوم التعايش بين المسلمين وغير المسلمين، مقال منشور في الشبكة الدولية للمعلومات الانترنت على الموقع الالكتروني: .com al3nabi.www

٤٠. غالب عبد السلام حمود، أثر الحوار في التعايش مع الآخر،.

٤١. غانم أيوب البيومي، المبادئ العامة للنظرية الإسلامية في لعلاقات الدولية، مجلة الاجتهاد، العدد ٥٢، ٢٠٠١.

٤٢. الفار عبد الواحد محمد، القانون الدولي الإنساني ـ أحكام معاملة أسرى الحرب، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٩٩.

٤٣. فاضل فوزي الزفزاف، التعايش السلمي الايجابي البناء في مجتمع متعدد، مجلة التواصل، العدد١٧، جامعة عنابة، الجزائر.

٤٤. قطب سيد، في ظلال القرآن: مرجع سابق /١/ ٥٧٤.

٤٥. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد الأول، الإسلام وانتزاع الملك للمصلحة العامة.

٤٦. محفوظ محمد، ثقوب في الوعي الاجتماعي تحديات في عالم معاصر، مجلة الكلمة، ع ٤٠ صيف ٢٠٠٣

٤٧. مسلم بن الحجاج النسيايوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي دار إحياء التراث

٤٨. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ج٢، ط٣، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٨.

٤٩. ناصر محمدي محمد جار، التعامل مع غير المسلمين في العهد النبوي، دار الميمان، الرياض، ٢٠٠٩.

٥٠. نصراوين عدنان، اليونسكو ومهمة بناء حصون السلام في عقول البشر، مطبعة الدستور التجارية، عمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.

٥١. نيكيتا خرشوف، التعايش السلمي كما أفهمه، تعريب: نجدة هاجر، وسعيد الغز، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.

٥٢. وهبة الزحيلي، الإسلام وغير المسلمين، دمشق، دار المكتبي، ١٤١٨هـ، ص ١٣٩، ١٤٠.

٥٣. المسلمون و الأوروبيون: نحو أسلوب أفضل للتعايش، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٧م.

٥٤. المنظور الإسلامي تجاه التنظيم الدولي المعاصر مقاربة نظرية، مجلة دفاتر السياسة والقانون، العدد الثالث عشر شهر يونيو، ٢٠١٥، الجامعة الهاشمية / الأردن.

٥٥. الموقع الرسمي لبات روبرتسون [www.patrobertson.com

٥٦. جريدة القدس العربي العدد (١٧١٤)، الجمعة ١٢-٧-١٤١٥هـ، الموافق ٢٣-١٢-١٩٩٤م الموقع: www.alquds.co.uk.

٥٧. الموسوعة العربية العالمية، النسخة الإلكترونية.

إعلان الحرب بين اقتضاء أحكام التكليف وأوضاع السياسة الشرعية

أ. أحمد يعقوب أحمد بزيد*

الملخص

إن إعلان الحرب في الإسلام يمكن أن يكون ضمن دائرة الأحكام التكليفية الطلبية، ولذا لا نكاد نجد كتابًا فقهيًّا إلا ويتحدث عن حكم الجهاد أو القتال الذي يمكن أن يعدَّ إعلان الحرب خطوته الأولى؛ بوصفه فريضة أو واجبًا أو نحو ذلك من الأحكام، كما يمكن أن يكون خارجًا عن دائرة الطلب التكليفي المباشر، ومن ثم فإنه في هذه الحال أقرب للتخيير أو لأحكام الوضع. وقد رجح لدى الباحث الاحتمال الأخير، الذي ينبني عليه أن إعلان الحرب متروك لمن له الصلاحية بناء على النظر في المصالح والتقدير العسكري والتدبير السياسي. وبإمكاننا أن نقول بناء على هذه القاعدة أن الله تعالى ورسوله الكريم لم يعلنوا الحرب على أحد بشكل أبدي مفتوح، ولم يطلبوا قتال عدو معين في وقت معين في مكان معين، وإنما ترك صاحب الشرع أمر ذلك كله لصاحب الحق بناء على اجتهاده واجتهاد غيره من أهل الاختصاص.

The declaration of war in Islam is outside the demand، but is left to those who have the power based on the consideration of interests and military appreciation and political management. On this basis، we can say that Allah and His Noble Messenger peace be upon him did not declare war on anyone in an everlasting manner. They did not ask for fighting a particular enemy at a specific time in a given place.

* أستاذ محاضر في جامعة عجمان، تاريخ وصول البحث ٢٠١٨/٩/١٦م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٣/٣م.

مقدمة

قبل سنوات كتبت مقالًا بعنوان «إن الله لا يأمر بالحرب» رأيت فيه أن نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية لم تلزم المسلمين بابتداء شن الحرب ضد أحد من المسلمين ولا من غيرهم، وإنما شرعت الحرب والقتال والجهاد عند الضرورة أو الحاجة أو المصلحة، وتركت تقدير كل ذلك لأهل الاختصاص في كل عصر وفي كل مصر.

ثم ظهر للباحث أن الفكرة تحتاج إلى بحث واستدلال فأردت أن أدرس الموضوع دراسة علمية بشكل أعمق، فحاولت ذلك في هذه الورقات مقتفيًا أقوال العلماء وآراء المفكرين في مسألة حكم الجهاد عمومًا، والحرب خصوصًا، وإعلان الحرب بشكل أخص. ولا أدعي السبق المطلق في هذا المجال، فما من كتاب فقهي إلا ويمر على مسألة حكم الجهاد أو القتال بشيء من الإجمال أو بشيء من التفصيل. كما لا نكاد نجد كاتبًا ولا عالماً كتب في موضوع الجهاد في العصر الحديث إلا وخصص لهذا المبحث وما يترتب عليه كتابًا أو مبحثًا أو مباحث مما كتب، وإن كان كثير من تلك المراجع لا يخلو من شيء من الميل إلى الرأي المخالف لهذا البحث بوصفه الجهاد أو القتال بأنه فرض مثل فرض الصلاة والصيام، كما أن منها ما ينحو منحى دفاعيًّا تبريريًّا ربما تغيب فيه ذروة سنام الإسلام من الأساس. ومن أكثر الكتب التي وقفت عليها شمولًا واعتدالًا في الموضوع -وإن كانت تختلف في كثير من التفاصيل- كتابا الجهاد لكلٍ من الدكتور يوسف القرضاوي والدكتور محمد سعيد البوطي، ورغم مرورهما على الموضوع فلا أرى أن ما كتباه -على مكانته- يغني عن هذا البحث؛ لأنه لم يوافق أحدهما في جميع ما قاله على وجه العموم، كما أنهما لم يفصلا المسألة بما فيه الكفاية؛ نظرًا لعموم الكتابين، ونظرًا لخصوص قضية هذا البحث التي لم أجد من كَتَب فيها على سبيل الاستقلال.

وقد حاول البحث أن يعود إلى ما قبل كتب الفروع الفقهية؛ ليتتبع النصوص الشرعية الأساسية الواردة في تشريع الجهاد والحرب والقتال؛ لأستبين معناها

الدقيق وتوجيهها السليم، وأستنبط منها الحكم الشرعي الصحيح للحرب في الإسلام، مستعينًا في ذلك بأقوال بعض الفقهاء الأقدمين والمفكرين المعاصرين في النصوص الشرعية الواردة في المجال.

ولا أدلَّ على أن كثيرًا من تلك النصوص غير صريح ما نجده في التطبيق العملي من خلال سرايا النبيﷺ وغزواته وجهاد أصحابه، فإنها تدل بوضوح على الفرق بين آيات التشريع وآيات التحريض على القتال، وإلا فلماذا كان ﷺ يستشير صحابته أو بعضهم على الأقل في إعلان الحرب قبل خوض الحرب إذا كانت معلنة أصلاً بنص القرآن؟ ولماذا صح السلم والمعاهدة بين المسلمين وأعدائهم باتفاق الجميع إذا كان القرآن قد أعلن الحرب الأبدية المطلقة؟

هذه هي فكرة البحث بشكل مختصر، وأما من حيث التفصيل فقد قسمته إلى ثلاثة مباحث:

الأول منها حول: الجهاد: تعريفه لغة وعرفًا واصطلاحًا، وتصنيفه ضمن تصرفات النبي ﷺ.

والثاني: خصصته لحكم الجهاد، وأهم الأقوال والآراء فيه، وهل هو ضمن الأحكام التكليفية أو ليس منها؟ وهل هو فرض أم ليس بفرض؟ وعلى أنه فرض هل هو عين أو كفاية؟

وختمت بمبحث أخير ثالث حول الجهاد والتدبير السياسي في السيرة النبوية برهنت من خلاله على أن كثيرًا من غزوات النبي ﷺ كانت مبنية على الاجتهاد والتقدير والنظر لا على النص والأمر والتكليف.

المبحث الأول: الجهاد: تعريفه وتصنيفه

لا يمكن أن نحكم على الجهاد قبل تعريفه وتصور حقيقته اللغوية والشرعية والعرفية، وبعد ذلك معرفة طبيعته التشريعية وموقعه بين تصرفات النبي ﷺ.

المطلب الأول: حقيقة الجهاد

إن المتتبع لدلالات كلمة «جهاد» يجد أن دلالاتها تطورت عبر الأعراف اللغوية وعلى مر الأزمان والعصور.

أولًا: الدلالة اللغوية العامة لكلمة «جهاد»: لا يختلف اثنان في أن الأصل اللغوي العربي لكلمة جهاد مشتق من أصل (ج هـ د) الذي «يعني المشقة ثم يحمل على ما يقاربها»[١]، ومن هذا المعنى يمكن أن نقول: إن أي صرف للوسع مهما كان موضوعه يمكن أن يوصف بإحدى مشتقات هذه الكلمة. ولم يشر ابن فارس في هذه الخلاصة إلى تمييز المعنى الحقيقي من المجازي صراحة إلا أن تعبيره بـ«ثم يحمل» يشير إلى حدود الحقيقة والمجاز في هذا الأصل اللغوي، ويوضح المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه.

ثانيًا: النقلة القرآنية لكلمة «جهاد»: وصف القرآن الكريم كثيرًا من الأعمال الصالحة الفعلية والقولية والقلبية بأنها جهاد، ولذا يمكن أن نقول إن القرآن الكريم نقل الكلمة من المعنى اللغوي العام المجرد الذي هو مطلق بذل الجهد إلى معنى خاص أكثر تحديدًا وإن كان شاملًا لأصناف متعددة، ولذا قسم الراغب الأصبهاني هذا المعنى القرآني إلى «ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس وتدخل كلها في قوله تعالى: ﴿**وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ**﴾[٢][الحج: ٧٨] ونظرًا لهذا المعنى الشامل نجد من العلماء من عرف الجهاد شرعًا بما يشير إلى هذه المعاني دون التصريح بما إذا كان شمولها لهذه المعاني من باب التواطؤ، أو من باب الاشتراك، أو من باب المجاز. وقول ابن القيم إن «جهاد الكفار أخص باليد، وجهاد المنافقين أخص باللسان»[٣] يشير إلى نوع من الاشتراك، وقول ابن حجر إنه «شرعًا: بذل الجهد في قتال الكفار، ويطلق أيضًا على مجاهدة النفس والشيطان»[٤] يمكن أن يحمل على أنه حقيقة في الأول مجاز في الآخر، كما يحتمل أن يكون حقيقة في المعنيين على وجه التواطؤ أو الاشتراك. ومما يشير إلى الاشتراك والتواطؤ

(١) ابن فارس- مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، لبنان، دار الفكر، دون رقم للطبعة، ١٩٧٩، مادة (ج هـ د)

(٢) انظر: الراغب الأصفهاني- معجم مفردات القرآن، ت: يوسف البقاعي، بيروت، دار الفكر، دون رقم للطبعة، ٢٠١٠، مادة (جهد)

(٣) ابن قيم الجوزية- زاد المعاد، ت: شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، لبنان، مؤسسة الرسالة، ط. ٢٧، سنة ١٩٩٤، ج٣، ص ١١.

(٤) ابن حجر العسقلاني- فتح الباري، دار أبي حيان، ط١، سنة ١٩٩٦، ج٧، ص ٣٤٣.

تقسيم من قسم معاني الجهاد في الاصطلاح الشرعي إلى معنيين[١]: الأول: الجهاد بالمعنى الضيق، وهو الجهاد الحربي أو العسكري، وهو استفراغ الوسع وبذل الجهد في مدافعة العدو، وله طرق مباشرة مثل القتال، وغير مباشرة مثل الإعانة عليه بالمال أو بالقول أو بالوسائل المعينة عليه. الثاني: الجهاد بالمعنى الواسع، وهو مقاومة المسلم لأهوائه، في السلم والحرب. فإذا جعلنا هذين المعنيين كلًا منهما مستقلاً عن الآخر نسبياً أصبح في المعنى اشتراك، وإذا قلنا إن المعنى واحد، وإنما قسم إلى قسمين باعتبار الدرجة يكون الأمر مجرد تواطؤ، ويكون معنى الكلمتين واحد.

ثالثًا: النقلة الفقهية لكلمة «جهاد»: مع استقرار المصطلحات الفقهية أصبحت كلمة الجهاد تعني فيما تعني قتال العدو خاصة أو ما يتعلق به من وسائل، وعليه يمكن أن يقال: إن لفظ الجهاد نقله الفقهاء من المعنى العام الذي هو بذل الجهد واستفراغ الوسع» وقصره على معنى خاص هو بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة أو معاونة.»[٢] وهناك من ضيق مدلوله أكثر فقصره على القتال المباشر خاصة فقال: إن الجهاد «شرعًا: بذل الجهد في قتال الكفار.»[٣] وخصص بعضهم أكثر بإضافة مخصصات متعلقة بالأهداف والمقاصد العامة للجهاد في الفقه، فقال: إن «الجهاد مصطلح شرعي يراد به القتال في سبيل الله؛ لإقامة نظام عادل يلتزم بأحكام الشريعة، ويسعى لتحقيق أهداف الإسلام في المعمورة.»[٤]

رابعًا: النقلة العرفية لكلمة «جهاد»: ننبه في هذه الفقرة أولًا إلى أن الدلالات والحقائق العرفية متعددة ومتقلبة، ولصعوبة تتبعها وعدم ضرورته هنا

(١) انظر: إحسان الهندي- الحرب والسلام في دولة الإسلام، دمشق، دار النمير، ط١، ١٩٩٣، ص ١٢٧.

(٢) محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، دار البيارق-دار ابن حزم، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ص ٤٠.

(٣) محمد الأمين بن محمد الجكني- السيرة النبوية في فتح الباري، الكويت، ط. سعد عبد العزيز الراشد، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ج٢، ص ١٢٧.

(٤) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ط٦، سنة ١٩٩٤، ج١، ص ٣٣٧.

نكتفي بالدلالة العرفية لكلمة «جهاد» في هذا العصر، كما تنبغي الإشارة أيضًا إلى أن الحديث عن الدلالات العرفية للكلمات حديث وصفي لا يتضمن حكمًا ولا موافقة بالضرورة. ولا يخفى أن كلمة «جهاد» تنصرف في أذهان كثير من المسلمين إلى معناها القرآني أو الفقهي، إلا أننا نجدها في عرف كثر من البلدان التبست بمعاني سلبية مثل: الإرهاب والتطرف وغيرهما من المصطلحات المنقولة أو المترجمة.

وقد عرف معجم أكسفورد كلمة «جهاد» المنقولة من العربية بلفظها إلى الإنجليزية بما يمكن ترجمته بأنه «القتال ضد أعداء الإسلام» وهذا التعريف إلى حد ما موافق لما سبق من تعريفات غير أن المثال الذي ألحقه المعجم بالشرح يشير إلى ما نبهنا عليه من نقل معنى كلمة الجهاد في هذا العصر إلى غير ما كانت عليه من قبل، فقد قال مثلًا: «أعلن الجهاد ضد الكفار»[١] ويمكن أن يفهم من المثال المكمل للتعريف أن الجهاد إعلان دائم للقتال ضد كل كافر، وهذه إحدى تغيرات معنى كلمة «جهاد» المعاصرة التي دخلت المعاجم الأجنبية. وفي المقابل نجد موسوعة لاروس الفرنسية –مثلًا– تعرف الجهاد تعريفًا أقرب للعرف الصوفي بأنه «جهاد النفس؛ للوصول إلى الكمال الأخلاقي أو الديني»[٢] وهذا تعريف قرآني صحيح غير أن قصر المعنى عليه هو قصر عرفي خاص لا يتطابق مع المعنى المتداول للكلمة.

ولا تزال دلالات كلمة «جهاد» تنتقل نقلًا عرفيًّا حسب البلدان والأزمان والأحوال إلا أنني أستطيع أن أجزم –كما جزم كثيرون– بأن المعنى المتبادر للذهن عند تلقي هذه اللفظة ينصرف إلى العمل العسكري الصادر من مسلمين وما يتعلق به أولًا وقبل كل شيء، سواءً كان بحق أو بغير حق.

المطلب الثاني: تصنيف الجهاد

من قواعد الفقه والأصول الهامة قاعدة التفريق بين تصرفات النبي ﷺ بالفتيا والقضاء والإمامة وغيرها، وهذه القاعدة فصلها العلامة شهاب الدين

(١) https://en.oxforddictionaries.com/definition/jihad

(٢) www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=djihad&t

القرافي وخصص لها أحد كتبه، وهو «الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام» وبين فيه -رحمه الله- أن تصرفات النبي ﷺ تقع تارة بالإمامة؛ لأنه الإمام الأعظم، وبالقضاء تارة؛ لأنه القاضي الأحكم، وبالفتيا أيضًا؛ لأنه المفتي الأعلم»[١]، وأضاف إليها التصرف بالتبليغ، ولا يكاد يوجد بينه وبين الفتوى فرق كبير.

وعرَّف كل واحد من هذه الأوجه الأربعة مع أمثلة من سيرة رسول الله ﷺ وسنته الصحيحة؛ فعرَّف تصرفه ﷺ بالفتيا بأنه هو إخباره عن الله بما يجده في الأدلة من حكم الله، وبين أن تصرفه عليه الصلاة والسلام بالتبليغ هو مقتضى الرسالة، فهو في هذا المقام مبلِّغ وناقل، وورث عنه هذا المقام المحدِّثون، قال: وبهذا يظهر الفرق بين المفتي والراوي[٢] فالأول منشئ للحكم، والثاني ناقل للخبر. وعرَّف تصرفه بالحكم -صلوات الله وسلامه عليه- بأنه إنشاء وإلزام بحسب الحجاج.[٣] ويقصد بالحكم هنا حكم القضاء، وعرَّف تصرفه بالإمامة بأنه ما يقوم به من حيث فوضت إليه السياسة العامة، وضبط المصالح، ودرء المفاسد[٤]. ولا يخفى ارتباط هذا القسم بالنظر في ما يترتب عليه أو يتوقع أن يترتب عليه.

وفرق الإمام القرافي بين أنواع التصرفات من حيث التشريع بأن ما فعله عليه الصلاة والسلام بالإمامة؛ كإقامة الحدود لا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام الحاضر، وما فعله بالحكم؛ كفسخ الأنكحة لا يقدم عليه إلا بحكم حاكم، ويقصد به القاضي، وأما تصرفه بالفتيا فهو شرع يتقرر على الخلائق إلى يوم الدين[٥]، وأمره بعد النبوة موكول إلى أهل الاجتهاد والرسوخ في العلم والدين. وظاهر تقسيمه هنا أن التصرفات النبوية أربعة أقسام، وجعلها الشيخ

(١) القرافي- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية، ودار البشائر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥، ص ١٠٩.
(٢) المرجع السابق، ص ٩٩.
(٣) المرجع نفسه، ص ٩٩.
(٤) المرجع نفسه، ص ٩٩.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٠٨.

ابن عاشور اثني عشر قسمًا[١]، لكنها في الحقيقة لا تخرج عن ثلاثة إذا نظرنا إليها من جهة المناط والحكم الذي حكم به الإمام القرافي، فالتبليغ والفتوى خاصان به ﷺ وبمن ورثه من النقلة والمجتهدين من وجه، ولكنهما من الجهة الثانية عامان لجميع المسلمين إلى ما شاء الله، والقضاء والإمامة خاصان بمحالهما من الجهتين، فلا يتصرف بهما إلا من كان قاضيًا أو إمامًا من أئمة المسلمين، ولا ينطبق حكمها إلا في الواقع محل النظر. ولا فرق بين القضاء والإمامة إلا أن القضاء أخص من الإمامة وهي أعم منه؛ لأن القضاء في النهاية نوع من أنواع الولاية.

ومن تصرفه ﷺ ما يتعين لأحد الأنواع إجماعًا[٢]، وأكثره ينصرف للرسالة والفتيا؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه ﷺ[٣]، ومثاله إقامة الصلوات[٤]، ومن تصرفه ﷺ ما اتفق على أنه بالإمامة مثل إقامة الحدود، ومنه المتفق على أنه بالقضاء كإلزام أداء الديون[٥]، ويقع التردد في بعضه بين الثلاثة أو بعضها فيختلف العلماء من أي الأبواب هو؟[٦]

وربما يكون سبب الخلاف في كثير من فروع الجهاد وأحكامه راجعًا إلى الخلاف في تصنيفه ضمن أحد هذه الأصناف، فإذا صنفناه ضمن التصرف التشريعي يكون الجهاد على العموم وإعلان الحرب على الخصوص حكمًا شرعيًّا تكليفيًّا لجميع الناس، شأنه في ذلك شأن الأمر بالصلاة والزكاة. وإذا صنفناه ضمن التصرف بالإمامة فإن إعلان الحرب يكون شأنًا تقديريًّا أقرب إلى أحكام الوضع منه إلى أحكام التكليف، ولذا يتصرف فيه الإمام بما يراه

(١) انظر الشيخ الطاهر بن عاشور- مقاصد الشريعة، ت: محمد الحبيب الخوجة، قطر، ط. وزارة الأوقاف، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٤، ص ١٤٨ وما تلاها.
(٢) القرافي- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، م س، ص ١٠٩.
(٣) القرافي- الفروق، ت: عبد الحميد هنداوي، بيروت، ط. المكتبة العصرية، دون رقم للطبعة، ٢٠١١، ج١، ٢٢١و٢٢٢.
(٤) القرافي- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، م س، ص ١٠٩.
(٥) المرجع السابق، ص ١٠٩.
(٦) المرجع نفسه، م س، ص ١٠٩، القرافي، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرين، تونس، ط. دار الغرب الإسلامي، ط٣، دون تاريخ، ج٩، ص ١٦٠.

مناسبًا وأكثر ضمانًا للمصالح العامة. ومن الإشارات الدالة على الخلاف في هذا التصنيف منهج التبويب المتبع في المذاهب الفقهية، ففي الوقت الذي نجد فيه الاصطلاح المالكي يضع باب الجهاد خاتمة لأبواب العبادات، وفي ذلك ما يشير إلى ارتباطه بها وبأحكام التكليف، نجد الاصطلاح الشافعي في التبويب يضع أحكام الجهاد مع أبواب الحدود والعقوبات، وفي ذلك ما يشير إلى قربه لأحكام التأديبات وبعده عن أبواب العبادات.

والذي يظهر من كلام كثير من الفقهاء وتوجيههم لأقوال النبي ﷺ وأفعاله أن الجهاد بمعناه الخاص وما يتعلق به من نصوص وروايات يدخل ضمن أقوال وتصرفات النبي ﷺ التشريعية، وأن أغلب أصوله وفروعه لازمة بحكم الشرع الوارد بالوحي المنزل على رسول الله ﷺ العام لجميع المسلمين إلى يوم القيامة. ولهذا السبب لا نكاد نجد فقيهًا ولا صاحب رأي إلا ويصدِّر باب الجهاد بالحديث عن حكمه الشرعي الذي يكادون يجمعون على كونه فرضًا، وإنما يختلفون في مناط تلك الفرضية، وهل تنطبق على كل أنواع الجهاد أم يكفي أحدها كما يكفي في المطلق أحد «ماصدقاته» كما يختلفون في نوع الفرضية أهي على العين أم على الكفاية؟ كما يأتي التفصيل في المبحثين القادمين إن شاء الله.

وفي الواقع لا يمكن أن نجهل ولا أن نتجاهل عددًا كبيرًا من تصرفات النبي ﷺ في مجال الجهاد تحديدًا التي تدل -بما لا يدع مجالا للشك- على أن الجهاد على العموم أو على الأقل إعلان الحرب وبداية الغزو لا يمكن أن تكون ضمن الدائرة التشريعية التبليغية، وإنما ضمن التصرفات بالإمامة والحكم، وهذه الأحكام متروك تقديرها لصاحب الحق وللنظر في المصالح والمفاسد.

ويمكن أن يحل هذا النزاع الإشكال حول تصنيف الجهاد ضمن التصرفات بالتبليغ أو بالإمامة بتفريق آخر، وهو الفرق بين حكم الجهاد والقتال بشكل عام؛ سواء قلنا إنه فرض عين أو كفاية أو قلنا إنه مستحبًا أو تطوعًا، وبين بداية الحرب وإعلانها في زمان معين ومكان محدد وضد عدو بعينه، فالأول لا إشكال في إمكان تصنيفه ضمن الدائرة التشريعية والحكم عليه بأحد أحكام الشرع التكليفية الطلبية، وأما الثاني فأعتقد جازمًا أنه يكفي في الحكم عليه

أن نقول إنه مشروع بالمعنى العام الذي يشمل المشروعية من أعلى طرفيها وهو الواجب إلى أدناهما وهو المباح.

وبهذا التصنيف نرى بوضوح أن الوهم الذي وقع فيه كثير من الغلاة من أن الحرب واجبة على جميع المسلمين ضد جميع الكفار في كل مكان إلى يوم القيامة ما هو إلا خلط رهيب بين حكم الشرع وتقديرات الواقع، وبين الطلب في أحكام التكليف والنظر في أحكام التقديرات الاجتهادية. وهذا الوهم انتقل بفعل وقول هؤلاء إلى غير المسلمين خوفًا من تاريخ المسلمين وواقعهم ومستقبلهم العسكري. والحق أن الإسلام لم يفرض الحرب على المسلمين ضد أي أحد على العموم، والغزوات والفتوحات الإسلامية كانت تسير كما تسير ظاهرة الحرب في كل الدول والمجتمعات، بحيث يقوم أصحاب السلطة بإعلان الحرب ضد عدوهم بناء على اجتهادهم وتقديرهم لمصالحهم العاجلة والآجلة.

المبحث الثاني: الجهاد وأحكام الشرع

لا نكاد نجد كتابًا فقهيًّا عامًّا أو كتابًا في أحكام الجهاد والقتال الخاصة إلا ويناقش مسألة حكم القتال أو وجوب الجهاد، وقبل أن نذكر الحكم الشرعي ورأينا فيه لا بد من المرور بشكل مختصر على مراحل تشريع الجهاد.

المطلب الأول: تاريخ تشريع الجهاد

اتفق من وقفت على آرائه من أهل الفقه والسير أن الجهاد نزولًا وتطبيقًا مرت أحكامه بمراحل تشريعية وأخرى تنفيذية، وإن اختلفوا في بعض التفاصيل والجزئيات.

أولًا: المراحل التشريعية: لم يختلف الفقهاء ولا المفسرون ولا المؤرخون في أن الجهاد بمعناه العسكري مر بمرحلة كان فيها منهيًّا عنه بدليل قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [النساء: ٧٧] وهذا الكف هو ما كان عليه النبي ﷺ وهو ما أمر به الصحابة الكرام في أول الإسلام، «قال ابن إسحاق: وكان رسول الله ﷺ قبل بيعة العقبة لم يؤذن له في الحرب، ولم تحلل له الدماء، إنما يؤمر بالدعاء إلى الله تبارك

وتعالى، والصبر على الأذى والصفح عن الجاهل... فلما عتت قريش على الله... أذن الله تبارك وتعالى لرسوله ﷺ في القتال والامتناع...»[١]

وهذا النهي أو عدم الإذن لا خلاف فيه، إنما وقع الخلاف في بقاء هذا النهي ونسخه، إلى قولين: **الأول**: يرى أن كل مرحلة ناسخة للتي قبلها نسخًا مطلقًا، وعليه يمكن «القول: إن القتال كان ممنوعًا في بداية عصر الرسالة، ثم صار مأذونًا به، ثم أصبح في مرحلة ثالثة مسموحًا، به وأخيرًا صار مأمورًا به، وهكذا فإن: ﴿**إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِندَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ ۚ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ ۚ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً**﴾ [التوبة: ٣٦] «جاءت؛ لتنسخ جميع الآيات الأخرى التي تأمر بأخذ المشركين بالعفو والمسامحة والدعوة للحسنى.»[٢] ومع غموض الفرق بين المأذون به والمسموح به فإن كلام المؤلف السابق يبين أنه يقصد بالمسموح به المأمور به ضد من قاتل على سبيل الابتداء، وأما المأذون فيه فهو ما أعطي فيه الإذن ضد المعتدي وغيره إن كان ذلك مصلحة. **الثاني**: يرى أن هذه المراحل غير منسوخة بل باقية في جميع الأزمان والأمكنة حسب ظروف تلك الأزمنة والأمكنة، ولذا قال ابن تيمية: «ليس هناك نسخ في آيات الكف والقتال، ولكنه اختلاف في الأحوال.»[٣] وقد رد محمد الغزالي رأي النسخ بأسلوب المنكر المستغرب فقال «ولكن ناسًا من المفسرين زعموا أن هذه السورة (براءة) ألغت كل ما سبقها من آيات الدعوة والمسالمة، وأنها أحلت العنف مكان اللطف، والإكراه مكان الحرية، وبهذا القول الجزاف نسخت مائة آية نزلت من قبل في أسلوب الدعوة»[٤]

(١) سليمان الكلاعي- الاكتفاء في معازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، ت: مصطفى عبد الواحد، القاهرة، ط. الخانجي، دون رقم للطبعة، ١٩٧٠، ج١، ص ٤٢٨.

(٢) إحسان الهندي- الحرب والسلام في دولة الإسلام، م س، ص ١٣٢.

(٣) الفتاوى لابن تيمية- نقلا عن سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب في الإسلام للدكتور مصطفى السباعي، متاح دون صورة صفحة الغلاف على موقع السلفية دون كوم، ص ٦٤.

(٤) محمد الغزالي- جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، مصر، ط. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٥، ص ٦٩.

وسواء قلنا بهذا الرأي أو ذاك يبقى من المؤكد أن نصوص الشرع وآيات القرآن الواردة في موضوع القتال مرت بمراحل لا تخفى على أي أحد، وهي أربع:[١] المرحلة الأولى: لم يؤمر فيها النبي ﷺ بقتال المشركين ولا باتخاذ أي تدابير عنيفة ضدهم. المرحلة الثانية: مرحلة الإذن بقتال المعتدي دون الأمر بذلك. المرحلة الثالثة: مرحلة وجوب القتال لرد العدوان والجور والظلم فقط، وقد جعل صاحب هذا التقسيم أغلب غزوات النبي ﷺ من بدر إلى بني قريظة ضمن هذه المرحلة. المرحلة الرابعة: مرحلة الأمر بقتال جميع الخارجين على الدين الإسلامي... وإن لم يبدأوا بالعدوان. ومن الباحثين من لخص هذا التقسيم مستخدمًا الأحكام الشرعية، فجعل مراحل تشريع القتال ثلاث هي:[٢] الحظر، ثم الإذن وهو أقرب للإباحة، ثم الوجوب، دون تفريق بين مرحلة وجوب قتال المعتدي ووجوب القتال على العموم اللتين ذكرهما التقسيم السابق. وهذا ما عبر عنه بالقول إن هذه المرحلة «تتمثل في الأمر بقتال المشركين وابتدائهم به دون تفريق.[٣]

ثانيًا: المراحل التنفيذية: رغم الاتفاق على التقسيم السابق وقع جدل كبير في زمان كل مرحلة من مراحله، ومع عدم الخلاف في كون مرحلة عدم الإذن بالقتال هي السابقة، تليها مرحلة الإذن ثم مرحلة الأمر، اختلف العلماء في انتهاء وابتداء كل مرحلة، فنجد من الباحثين من يكتفي بذكر الفترة دون تحديد البداية والنهاية بشكل دقيق مثل من قال إن المراحل العملية لقتال المسلمين للمشركين هي:[٤] الصبر دون القتال بمكة، والإذن بالقتال بعد الهجرة، والأمر بقتال من يبدأهم بالقتال، والأمر بقتال جميع المشركين. وهناك من قال إن مرحلة المنع استمرت طيلة العهد المكي وأكثر من عام من العهد

(١) عبد الله صالح العلي- الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، غير مطبوع، ١٤٠٥-١٤٠٦هـ ص ١٩٧ وما تلاها.

(٢) محمد علي الصلابي- السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، موقع دعوة إنفو، ص ٤٥٩-٤٦٠.

(٣) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٣٨.

(٤) مهدي رزق الله- السيرة في دور المصادر الأصلية، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط.١، سنة ١٩٩٢، ص ٣٢٦.

المدني، وأن الإذن في القتال لم يشرع إلا في السنة الثانية من الهجرة. وعلل ذلك بعضهم بنزول الآيات الآذنة بقتال المشركين[١]، وعلل بعض الباحثين ذلك بأسباب سياسية وعسكرية فقال: إن الجهاد لم يشرع في الإسلام إلا بعدما «هاجر المسلمون إلى المدينة، وآزر الأنصار دعوة الإسلام، وصارت للمسلمين أرض يمتلكون السيادة عليها».[٢] ومن العلماء من علل ذلك بنزول النصوص الشرعية لكنهم جعلوا نزولها لاحقًا للأسباب السابقة، فبعد حصولها «شرع الله تعالى الجهاد... وكان الإذن بالقتال دفاعًا عن النفس أولى المراحل... ثم أَمر المسلمين بالقتال دفاعًا عن النفس... وكانت هذه المرحلة الثانية في تشريع الجهاد»[٣] دون عد مرحلة الكف السابقة.

وقد اختلف في زمان آية الإذن بالقتال دفاعًا، فقيل:

أ. إنه كان بمكة، وهذا القول جعله أبو شهبة من أوهام ابن إسحاق[٤]، ولكن يبدو أن ما جعله وهمًا لابن إسحاق يشاركه فيه علماء محققون مثل ابن كثير، فقد قال إن «الله سبحانه قد أذن للمسلمين بالجهاد في سورة الحج وهي مكية... ثم لما صاروا في المدينة وصارت لهم شوكة وعضد كتب الله عليهم الجهاد.»[٥] ورد ابن القيم هذا القول بأوجه:[٦] أولها: أن الله لم يأذن في مكة بالقتال، وثانيها: أن سياق الآية يدل على أنها بعد الهجرة، وثالثها: أن قوله تعالى: هذان خصمان نزلت في الذين تبارزوا يوم بدر، ورابعها: الخطاب بالذين آمنوا، وخامسها: الأمر بالجهاد وهو شامل لكل الأنواع، وسادسها: ما رواه الحاكم في مستدركه أنها نزلت في طريق الهجرة. ويمكن أن يجاب عن الأول

(١) مصطفى السباعي- السيرة النبوية دروس وعبر، دمشق-بيروت، ط. المكتب الإسلامي، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ص ١١٣.
(٢) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٣٧.
(٣) المرجع السابق، ج١، ص ٣٣٧.
(٤) محمد أبو شهبة - السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، دمشق، ط. دار القلم، ١٩٩٢، ط.٢، ج٢، ص ٧٣-٧٤.
(٥) ابن كثير- الفصول في سيرة الرسول، ت: محمد الخطراوي ومحيي الدين مستو، دمشق، ط. مؤسسة علوم القرآن، ط.٣، سنة ١٤٠٣هـ ص ١٢١.
(٦) ابن قيم الجوزية- زاد المعاد، م س، ج٣، ص ٧٠-٧١.

بأن فيه مصادرة؛ لأنه هو محل النقاش، وعن الثاني أن الإخراج من الديار مستمر قبل الهجرة النبوية وبعدها، وعن الثالث أن الآية يمكن أن تنطبق على المتبارزين في بدر وغيرهم، وعن الرابع بأنه ليس بالضرورة أن يكون كذلك، ولعل ما ورد عن ابن عباس هو الأقرب.

ب ـ رجح أبو شهبة «أن تشريع الجهاد (كان) في أوائل السنة الثانية للهجرة»[١] وهذا المعنى هو الذي يفهم من قول الندوي: إن القتال جاء بعد الهجرة النبوية، كردٍّ فعل على ما سماه «تحرش قريش بالمسلمين بالمدينة»، وهو رد فعل تشريعي قبل أن يكون عسكريًّا أو سياسيًّا، ولذا نجد أنه «لما قويت الشوكة واشتد الجناح أذن لهم في القتال، ولم يفرضه عليهم».[٢]

ج ـ إن تشريع القتال والإذن فيه كان في طريق الهجرة من مكة إلى المدينة، فقد «روى ابن جرير الطبري بسنده إلى ابن عباس أنه قال: لما أخرج النبي ﷺ من مكة قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم. إنا لله وإنا إليه راجعون ليهلكن. فأنزل الله عز وجل: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا**﴾ [الحج: ٣٩] قال أبو بكر فعرفت أنه سيكون قتال.[٣] والذي يظهر لي أن التأريخ للآيات متعذر بشكل دقيق، وأن دلالاتها وإن كانت متفاوتة في القوة؛ فإننا نجد منها الناهي عن القتال على العموم، ومنها الآمر بالقتال على الإطلاق، ومنها الآمر به بقيود، ومنها الآذن فيه بضوابط، ومن ثم فإنها في واقع الأمر لا تعدو مرحلتين تشريعيتين، المرحلة الأولى يمكن أن نسميها مرحلة منع أو كف أو نهي، والمرحلة الثانية يمكن أن نسميها مرحلة تشريع أو إذن أو أمر، يتداخل فيها الإلزام وعدمه، وكذلك الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص. ويدل على ثنائية التقسيم ما نقله ابن حجر عن الزهري من «أن أول آية نزلت في القتال هي قوله تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا**﴾ [الحج: ٣٩] ثم أمروا بالقتال مطلقًا بقوله تعالى: ﴿**انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾ [التوبة: ٤١] وهذا ما عبر عنه الكلاعي بقوله

(١) محمد أبو شهبة– السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، م س، ج٢، ص ٧٥.
(٢) أبو الحسن الندوي– السيرة النبوية، ط. دار الشروق، ط. ٨، سنة ١٩٨٩، ص ٢٠٩.
(٣) مهدي رزق الله– السيرة في دور المصادر الأصلية، م س، ص ٣٢٥.

«وكانت أول آية نزلت في إذنه بالحرب ثم أنزل الله ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ**﴾ [البقرة: ١٩٣] أي حتى لا يُفتن مؤمن عن دينه.»[١] ويلاحظ أن ابن حجر والكلاعي رتبا نزول الآيات دون أن يجعلا نزولها مراحل تشريعية متمايزة في الأحكام والتشريع؛ لأن النتيجة في النهاية واحدة، وهذا ما يتسق مع أطروحة هذا البحث التي ترى أن الجهاد والقتال في واقع الأمر وفي نهاية المطاف مشروع لا مأمور به ضد مقاتل ولا ضد مسلم ولا ضد كافر، وإنما هو مأذون به، ويُترك تقدير الأمر في ذلك إلى أهل الاختصاص وإلى النظر في المصالح والمفاسد.

ويضاف إلى حكم القتال على العموم خلاف آخر يتعلق بخصوص زمانه ﷺ وفتراته المتعاقبة، وهل حكم القتال فيها واحد لجميع الناس أم واجب في زمان دون زمان أو على قوم دون آخرين؟، فقد «اختُلف في قتال الكفار هل كان أولًا (في عصر النبي ﷺ) فرض عين أو فرض كفاية؟»[٢] وفي الإجابة على هذا السؤال كثُرت الأقوال وتعددت الآراء، ويمكن تلخيصها في اتجاهين: **الاتجاه الأول**: ينظر للزمن: وهذا هو الأكثر، حيث يرى أصحاب هذا القول أن الجهاد لم يكن واجبًا في أول الإسلام ثم أصبح واجبًا بعد ذلك، وهذا القول هو الذي رجحه ابن حجر عندما قال إن للجهاد حالين: **إحداهما**: في زمن النبي ﷺ، والأخرى بعده، فأما الأولى فأول ما شرع الجهاد بعد الهجرة النبوية إلى المدينة اتفاقًا، ثم بعد أن شرع هل كان فرض عين أو كفاية؟ قولان مشهوران للعلماء.»[٣] «**الحال الثانية**: بعده ﷺ فهو فرض كفاية على المشهور إلا أن تدعو الحاجة إليه كأن يدهم العدو. ويتعين على من عينه الإمام».[٤] **الاتجاه الثاني**: ينظر للمكلفين: ومن أصحاب هذا الرأي الماوردي حيث رأى أنه كان عينًا على المهاجرين دون غيرهم... والسهيلي الذي قال إنه كان عينًا على الأنصار دون غيرهم... فيؤخذ من قولهما مجتمعين أنه كان عينًا على

(١) سليمان الكلاعي- الاكتفاء في معازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، م س، ج١، ص ٤٢٩.
(٢) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٤٣.
(٣) المرجع السابق، ج٧، ص ٣٩٩.
(٤) المرجع نفسه، ج٧، ص ٣٩٩.

الطائفتين كفاية في حق غيرهم، ومع ذلك فليس في حق الطائفتين على التعميم بل في حق الأنصار إذا طرق المدينة طارق، وفي حق المهاجرين إذا أريد قتال أحد من الكفار ابتداء. وقيل كان عينًا في الغزوة التي يخرج فيها النبي دون غيرها.[١] ومن الواضح أن مصدر هذا اللزوم المذكور ليس حكم الشرع التكليفي، وإنما سببه نوع من الاستنفار عند من عينه على المهاجرين، أو في الغزوة التي خرج فيها رسول الله ﷺ بحكم أن خروجه دلالة استنفار عام، أو نوع من العهد عند من رآه عينًا على الأنصار في كل حال، أو في حال الهجوم على المدينة بناء على نصوص اتفاق العقبة لا بناء على أمر شرعي، ولذا قال ابن حجر: «والتحقيق أنه كان عينًا على من عينه النبي ﷺ»[٢] فيظهر أن شأن الجهاد في عهده ﷺ قائم على التقدير والاستنفار والالتزام، لا على التكليف والأمر والإلزام.

المطلب الثاني: حكم الجهاد

لا تزال مسألة حكم الجهاد مثار جدل فقهي وفكري في هذا العصر رغم تقارب الأقوال في حكمه في كتب الفقه القديمة، ويمكن إجمال تلك الأقوال فيما يأتي:

أ. الجهاد فرض عين: ذهب بعض الفقهاء الأقدمين والباحثين المعاصرين إلى أن الجهاد بمعناه الخاص فرض عين، وحُكي هذا القول عن ابن المسيب وابن شبرمة[٣] وهناك من رأى إنه فرض دون تفصيل، مثل القول «إن الجهاد يمثل فريضة من أبرز الفرائض الإسلامية»[٤] وأن الشريعة «أوجبت قتال الكفار»[٥]. ولكن سياق كلام بعض هؤلاء يوحي بأنه فرض عين لا فرض كفاية، بل إن منهم من جعل الحرب هي الحالة الأصلية حتى يثبت السلم، على عكس ما يراه الأكثرون من أن الأصل هو السلم حتى يثبت سبب الحرب. وجعل

(١) المرجع نفسه، ج٧، ص ٣٩٩.
(٢) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٩.
(٣) صلاح الخالدي- تهذيب مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق في فضائل الجهاد لأحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي، ط. دار العلوم للنشر والتوزيع، متاح على موقع: الدرر دوت نت، ص ٢٨.
(٤) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٣٩.
(٥) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٣٢.

بعضهم ذلك من المسلمات فقال إن من «المعلوم لكل من فَقِه في دين الله أن الأصل في علاقة المسلمين بالكفار هو الجهاد والقتال.»[١] وهذا القول لا يخلو من ضعف من وجوه عدة: أولها: أنه لا يوافق النصوص الشرعية التي لم تلزم الجميع بالقتال، مثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً**﴾ [التوبة: ١٢٢] وثانيها: أنه يخالف الواقع في عهده ﷺ إذ لم يثبت أن جميع الناس كانوا يخرجون مع النبي ﷺ. وثالثها: أنه يتعارض مع طبيعة الجهاد، حيث إن القتال له شروط صارمة لا يمكن أن تنطبق على جميع الناس في جميع الأحوال، ومن شأن الفروض العينية أن تقل شروطها حتى يسهل تطبيقها على أعيان المكلفين، على عكس الفروض الكفائية التي قد لا تنطبق شروطها إلا على أهل القيادة والخبرة والاختصاص.

ومع ذلك لا خلاف في تعين الجهاد في حالات معينة معروفة عند الفقهاء أهمها الحالات الثلاث المعروفة[٢]: الأولى: إذا تقابل الفريقان. الثانية: إذا داهم الأعداء أحد بلدان المسلمين. الثالثة: إذا دعا الإمام جمعًا... إلى القتال في سبيل الله وجب عليه. وهذا ما لخصه البعض بالقول إن «الحرب الهجومية فرض كفاية... أما الحرب الدفاعية فإنها فرض عين.»[٣] إلا أن الذي يظهر لي أن هذه القاعدة ليست على عمومها، وأن هذه الحالات الثلاث التي يتعين فيها الجهاد أو القتال لا يمكن تصنيفها في درجة واحدة؛ إذ إن منها ما هو من حكم التكليف، ومنها ما هو راجع لحكم الوضع أو لتقدير المكلفين، ولعل الحالة الأولى هي الوحيدة التي يمكن تصنيفها ضمن حكم التكليف؛ لكثرة النصوص الواردة في التحذير من التولي يوم الزحف، ولا تخفى الضرورة الأخلاقية والعسكرية والمصلحة المترتبة على منعه، ولكن مع فتح باب الانسحاب للضرورة. وأما في حالة الدهم فإن التقدير فيها مفتوح للإمام أو من ينوب عنه أو يقوم مقامه إن وجد، وإلا ينتقل ذلك التقدير إلى المعنيين

(١) المرجع السابق، ص ٢١.

(٢) عبد الله صالح العلي- الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، م س، ص ٢١٦ وما تلاها.

(٣) حسن أيوب- فقه الجهاد في الإسلام، ط. دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ص ٤١.

بالأمر في الميدان. وأما الحالة الثالثة، فإن لها وجهين؛ فمما لا شك فيه أن استنفار صاحب الصلاحية يلزم المعني بالاستجابة كما هو واضح من غزوة تبوك، ولكن يبقى السؤال من ألزم الإمام أصلًا أن يستنفر للحرب؟ أعتقد أنه غير ملزم بذلك، وإنما يرجع الأمر إلى التقدير والنظر في الوقائع والمآلات. ولعل تعبير بعض العلماء بأن الجهاد «قد يجب على الأعيان إذا اقتضت الأسباب»[١] هو الأدق في هذا الحال، لأنه قد لا يجب كذلك في المقابل.

ب . الجهاد فرض كفاية: يرى أكثر الفقهاء أن الجهاد فرض كفاية لدرجة جعلت ابن رشد ينقل الإجماع على هذا القول وإن استثنى منه بقوله «أجمع العلماء على أنها (وظيفة الجهاد) فرض على الكفاية لا فرض عين إلا عبد الله ابن الحسن فإنه قال: إنها تطوع»[٢] ونقل آخرون عليه الاتفاق، وإن استثنوا هم أيضًا، وخصصوا بالقول: إن «جهاد الكفار في بلادهم فرض كفاية باتفاق العلماء»[٣]. وهذا هو الحكم النهائي الذي يرى أصحابه أنه هو الواجب التطبيق الخاتم للتشريع الناسخ لما قبله، فالجهاد «كان أولًا مباحًا مأذونًا فيه ثم فريضة على الكفاية».[٤] وقد أكد أحد الباحثين أن هذا القول سنة الصحابة والخلفاء الراشدين ونسبه لأبي بكر الصديق ﷺ واستنتج كونه فرضًا عنده مما روي عنه أنه قال: «الجهاد فريضة مفروضة»[٥]، وأما كونه كفاية فاستنتجه من قوله: إن «أعراب المسلمين يجري عليهم حكم الله الذي فرض على المؤمنين، وليس لهم في الفيء والغنيمة شيء حتى يجاهدوا مع المسلمين.»[٦]

ومن البدهي أن أوامر القتال والجهاد في القرآن مطلقة في الزمان، وكذلك أقواله وتصرفاته ﷺ العسكرية، وعليه يمكن أن يقال إن من قام بالفعل مرة واحدة فقد أدى الواجب وأطاع الأمر الشرعي، وأدى الفرض المطلوب، وبما

(١) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٥٤-٥٥.
(٢) أبو الوليد محمد بن رشد- بداية المجتهد، تحقيق عبد الرزاق المهدي، لبنان، ط. دار الكتاب العربي، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٦، ص ٢٩٨.
(٣) صلاح الخالدي- تهذيب مشارع الأشواق، م س، ص ٢٨.
(٤) عبد الله الأنصاري- فقه أبي بكر ﷺ سياسة الحكم والجهاد والقضاء، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، غير مطبوع، ١٩٩٣، ص ٨٣.
(٥) المرجع السابق، ص ٨٣.
(٦) المرجع نفسه، ص ٨٤.

أن الجهاد كما ذكرنا من قبل أقرب لأحكام الوضع منه إلى أحكام التكليف، استشكل الفقهاء طلب تكرار الفعل في أزمنة متعددة. وفي هذا المنحى نجد «من السلف الصالح من كان يرى الجهاد فرض عين على أي حال وفي جميع الأزمان»[١]. ورأى الجمهور أن فرض الكفاية هذا «يتأدى بفعله في السنة مرة، وأنه «لا يجوز أن تخلو سنة من غزو وجهاد إلا لضرورة»[٢] ومن حججهم أن الجزية تجب بدلًا عنه، ولا تجب في السنة أكثر من مرة.»[٣] ولم يقيده الجويني بزمان فقال إنه «تجب إقامته بحسب الإمكان»[٤]، وبحسب الحاجة والتقدير، وهذا هو الأقرب للرجحان؛ لأن شأن الأعمال الكفائية أن ترتبط بأسبابها لا بأزمانها، فلا يمكن أن نوجب صلاة الجنازة على الناس مرة كل شهر مثلًا، وبهذا يكون القتال غير مرتبط بزمن، بل حسب الظروف والتقدير، ويؤيد ذلك كون الجهاد «استمر على ما كان عليه في زمن النبي ﷺ إلى أن تكاملت فتوح معظم البلاد»[٥] دون التزام بزمن معين.

ج . النوع فرض عين وأفراده فرض كفاية: من المعروف المسلم به أن كلمة جهاد تطلق على معاني متعددة بالنوع، وإن كانت تحت جنس واحد، وهو بذل الجهد في مقاومة العدو، سواء كان ذلك العدو مستترًا؛ كالهوى والنفس والشيطان، أو عدوًا ظاهرًا؛ كالحربيين والمحاربين والمعتدين، وجهاد العدو الظاهر قد يكون بوسائل غير عسكرية؛ كالجهاد بالقرآن والبرهان، وقد يكون بوسائل عسكرية؛ كالقتل والقتال والدفاع، والجهاد العسكري قد يكون أيضًا بوسائل مباشرة؛ كالجهاد بالنفس، وقد يكون بوسائل غير مباشرة ؛كالجهاد بالمال، ولا يكاد يذكر أحدهما في القرآن دون الآخر. وقد خرج بعض العلماء من الخلاف في حكم الجهاد بالقول إنه أشبه ما يكون بالواجب غير المعين؛ كخصال كفارة اليمين، وعليه فإن الجهاد عند هؤلاء واجب، ولكن يسقط ذلك التكليف بالقيام بأي نوع من مقاومة الأعداء وبأي وسيلة كانت، وعليه

(١) محمد أبو شهبة- السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، م س، ج٢، ص ٨٢.
(٢) صلاح الخالدي- تهذيب مشارع الأشواق، م س، ص ٢٨.
(٣) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٩.
(٤) صلاح الخالدي-- تهذيب مشارع الأشواق، م س، ص ٢٨.
(٥) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٩.

فإن «جهاد الكفار والمنافقين قد يكتفى فيه ببعض الأمة إذا حصل منهم مقصود الجهاد»[١] وكأن صاحب هذا القول يشير إلى حصول المقصود العام من الجهاد بمعناه الواسع الذي يشمل الحربي وغيره، والعمل العسكري وغيره. وهذا ما رجحه ابن القيم بالقول إن «التحقيق أن جنس الجهاد فرض عين... وأما الجهاد بالنفس ففرض كفاية.»[٢] وأكده ابن حجر مبينًا هذا الجنس بعبارة أكثر تفصيلًا بالقول إن «التحقيق أيضًا أن جنس جهاد الكفار متعين على كل مسلم؛ إما بيده، وإما بلسانه، وإما بماله، وإما بقلبه»[٣] ومفهوم ذلك أن غير ذلك من فروض الكفاية أو من التطوع. وربما فهم هذا المعنى من تبويب البخاري -وفقهه في تبويبه- وذلك بقوله: «باب وجوب النفير، وما يجب من الجهاد والنية» ثم أورد آيات منها قوله تعالى: ﴿**انفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ**﴾[٤] [التوبة: ٤١] وأورد قوله ﷺ: (لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية وإذا استنفرتم فانفروا)»[٥] وكأنه يشير بذلك إلى قيام النية مقام الفعل في بعض الأحيان أو بالنسبة لبعض الناس، وهو ما يفهم من الأحاديث المحذرة من عدم الغزو وعدم حديث النفس به.

د. الجهاد مستحب أو تطوع: رغم نقل كثير من الفقهاء والباحثين إجماع فقهاء المسلمين على أن الجهاد فرض، وقصر محل النزاع على الاختلاف في كونه من الفروض العينية الواجبة على كل مسلم، أم من الفروض الكفائية التي يكفي أن يقوم بها بعض المسلمين لتسقط عن الباقين»[٦] مع ذلك فإننا نجد الذين نقلوا الإجماع والاتفاق يستثنون منه وينسبون إلى بعض الفقهاء أن الجهاد تطوع، وذلك تارة بالاسم كقول ابن رشد: «أجمع العلماء على أنها (وظيفة الجهاد) فرض على الكفاية لا فرض عين إلا عبد الله بن الحسن فإنه قال إنها تطوع»[٧] وتارة بعبارة تفيد قلة أصحاب هذا الرأي؛ كقول من قال: إن «هناك فئة من العلماء لم تكن ترى الجهاد فرضًا وإنما مندوب أو تطوع.[٨]

(١) ابن قيم الجوزية- زاد المعاد، م س، ج٣، ص ١٢.
(٢) ابن قيم الجوزية- زاد المعاد، م س، ج٣، ص ٧٢.
(٣) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٩.
(٤) انظر: ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٨.
(٥) البخاري ٢٨٢٥ انظر: ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٩٩.
(٦) إحسان الهندي- الحرب والسلام في دولة الإسلام، م س، ص ١٣١.
(٧) أبو الوليد محمد بن رشد- بداية المجتهد، م س، ص ٢٩٨.
(٨) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني- نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد-مقارنات

وربما تكون قلة أصحاب هذا الرأي مع بعض التحيز هي التي دعت بعض الباحثين لإنكار هذا القول أصلًا والتأكيد على أن «العلماء اختلفوا في حكم الجهاد هل هو فرض عين على كل قادر أم فرض كفاية؟ فهو فرض في كلا الحالين ولم يقل أحد منهم بأنه سنة»[١] وتارة يأتي نقل الأقوال بعبارة تجعل هذا القول مثل غيره من الآراء دون إشارة لتقليل أو تضعيف؛ كقول من قال «اختلفوا في القتال فيما عدا هذه الحالات (حالات التعين) هل هو فرض عين أو فرض كفاية أو مجرد تطوع؟»[٢] وهذا ما يؤكد كونه قولاً معتبرًا في الفقه يتعذر معه ادعاء الإجماع على ضده.

هـ. التفريق بين الدفاع والهجوم: مع نفي بعض الباحثين للقول بأن الجهاد في الإسلام مقيد بالدفاع، إما نفيًا مطلقًا بالقول: «إنه لم يقل به أحد من الفقهاء الأقدمين»[٣] وإما نفيًا متحفظًا مثل قول بعض الباحثين: إن «قول من قال بأن القتال للدفاع فقط فهذا القول ما علمته لأحد من العلماء القدامى»[٤] فإنه يمكن أن يستنتج بشكل غير مباشر من القول بأن علة الجهاد عند جمهور العلماء الأقدمين وكثير من المعاصرين هي القتال لا الكفر خلافًا للشافعية.[٥] وإذا كان سبب القتال هو القتال فمفهوم ذلك أن من لم يقاتل؛ لا يقاتل على مستوى خصوص الأفراد، ولا على مستوى عموم المجتمعات، ولا على شمول كل الدول. ومما لا شك فيه أن هذا القول وإن قل المصرحون به من الفقهاء القدامى فإنه يبقى اتجاهًا قويًّا نجده عند كثير من العلماء وأصحاب الرأي في العصر الحديث، وقد عدد الدكتور الكيلاني كثيرًا من أتباعه وسمّاهم: مدرسة المقاربات، وهي التي تقترب بالنظرية الإسلامية للعلاقات الدولية من القانون الدولي الحديث، ونظريتها أن الجهاد مشروع للدفاع عن الوطن وحماية الحريات.[٦] وقد أول علماء محققون بعض النصوص الشرعية الآمرة بالقتال أمرًا مباشرًا تأويلًا يجعلها تدل بشكل أو بآخر على أن القتال شرع للدفاع لا للهجوم، أو على أقل تقدير شرع بسبب القتال لا بسبب الكفر أو ليس

ومقاربات، الدليل الإلكتروني للقانون العربي، ص ٢١.

(١) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٢٥.

(٢) عبد الله صالح العلي- الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، م س، ص ٢١٨.

(٣) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٥) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني- نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد، م س، ص ١٩.

(٦) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني- نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد، م س، ص ١٤.

بسبب الكفر وحده على الأقل. ومن دقائق التأويل حمل الحديث «أمرت أن أقاتل...» على الدفاع؛ لأن قاتل تقتضي المشاركة، كما أن معنى الأمر هنا كما قال ابن تيمية أني لم أومر بالقتال إلا إلى هذه الغاية، وليس المراد أني أمرت أن أقاتل كل أحد إلى هذه الغاية.[١] كما حمل عليه ابن عاشور آيات القرآن الآمرة بالقتال أمرًا مطلقًا أو عامًّا بناء على قاعدة حمل العام على الخاص والمطلق على المقيد ما دام الحكم واحدا، وعليه فمعنى قوله تعالى: ﴿**وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُم مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ**﴾ [البقرة:١٩١] أي إن قاتلوكم.[٢] كما وجه الشيخ شلتوت النصوص الآمرة بالقتال أمرًا عامًّا مثل أوامر سورة براءة توجيها آخر بالقول إنها لم تكن أصلًا في تشريع القتال بشكل عام، وإنما هي لزمانها ومكانها وحالها المعيش، فسورة براءة جاءت؛ لـ «تحسم معاهدات قائمة»[٣] لا لتشرع أحكام عامة دائمة، ويؤيد ذلك أن «السياق كله يطرد لنفي العدوان عن المسلمين وإثباته للكافرين، فعدوانهم سبب إعلان الحرب عليهم والبراءة منهم.»[٤] كما وجه آخرون الأقوال والآراء الفقهية التي تتحدث على وجوب القتال وفرضه بأن ذلك كله محمول على ما يبرر ذلك من اعتداء واقع أو متوقع من الطرف الآخر، ومن هنا فإن «التخيير بين الإسلام والجزية والقتال ليس واجبًا في الشريعة الإسلامية، وإنما وجوب ذلك معلق على حدوث الاعتداء من قبل أهل الكفر أو توقعه.»[٥]

وفي أرض الواقع نجد من جزم بحصر أسباب الحرب المشروعة في سببين صورهما على أنهما في النهاية دفاع لا هجوم وقال: إنه «بوسعنا رد الأسباب والدوافع التي تبرر الحرب وتجعلها مشروعة في الإسلام إلى سببين رئيسين لا غير، وهما:[٦] الدفاع عن الدعوة الإسلامية وحرية انتشارها، والدفاع عن النفس وما يتفرع عن ذلك من دفاع عن الوطن والأرض والعرض والشرف والمال. إلا أن ما يؤخذ على أصحاب هذا الرأي أنهم وسعوا معنى الدفاع حتى اختفت الحدود بينه وبين الهجوم، وذلك ليشمل الهجوم الدفاعي الذي

(١) المرجع السابق، ص ٢١.
(٢) المرجع نفسه، ص ٢١.
(٣) محمد الغزالي-- جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، م س، ص ٧٠.
(٤) المرجع السابق، ص ٧١.
(٥) عبد الله صالح العلي- الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، م س، ص ١٠١٢.
(٦) انظر: إحسان الهندي- الحرب والسلام في دولة الإسلام، م س، ص ١٥٥

يلتبس فيه الهجوم بالدفاع والدفاع بالهجوم. وتكاد الآراء القائلة بالدفاع تتفق في تحديد المستهدف في هذا الدفاع، وهم «الذين يفرضون العقائد الباطلة على غيرهم»[١]، ولكنها تختلف اختلافًا بينًا في تحديد المدافع عنه؛ فهناك من رآه دفاعًا عن حرية المسلمين الحاليين أو المتوقع دخولهم في الإسلام، أما الدفاع عن المسلمين الحاليين فبحمايتهم من التهديد، وأما الدفاع عن المسلمين المتوقعين فبتحرير اختيارهم للإسلام، ولذا تساءل الشعراوي: «هل دفاع عمن آمن فقط؟ أم عن مطلق إنسان نريد أن ندفع عنه ما يؤثر في اختياره لدينه؟»[٢] ورآه آخرون دفاعًا عن حريات المسلمين وغير المسلمين، ومن هنا صور بعض الباحثين الحرب في الإسلام كلها على أنها دفاع، ليس عن المسلمين فقط وإنما عنهم وعن غيرهم من أتباع الديانات.[٣] وهنا نجد سيد قطب —ورأيه أقرب الآراء عمليًّا إلى القول بالهجوم– ينفي عن الجهاد هاتين الصفتين، ويرى أنه لا دفاعي ولا هجومي، وإنما هو؛ لتحرير الإنسان[٤] على العموم. واستدل أصحاب نظرية الدفاع بأن «الرسول ﷺ لم يقاتل إلا من قاتله وإلا دفعًا للظلم، وردًّا للبغي والعدوان وقضاء على الفتنة في الدين»[٥] ورأوا ذلك ينطبق على جميع الغزوات والسرايا النبوية دون استثناء، إلا أن ذلك التوجيه وإن كان الأمر سهلًا في بعض الغزوات فإنه لا يخلو من تكلف في بعضها الآخر. كما رد أصحاب هذا القول على الشبهات التي تثار حول كثير من الفتوحات الإسلامية سواء في إعلان الحرب أو دوران رحاها أو ما يتلوها من إجراءات بأن كل ذلك إنما كان أثرًا من آثار «مبدأ المعاملة بالمثل.»[٦]

و. التفريق بين العدو البعيد والقريب: يمكن أن نجعل هذا رأيًا مستقلًّا، ويمكن أن نجعله فرعًا عن أحد الأقوال السابقة، لأنه لا ينشئ حكمًا جديدًا، وإنما يحقق مناط الحكم المتقرر، سواء قلنا إنه فرض عين أو كفاية أو تطوع أو

(١) محمد متولي الشعراوي– الجهاد في الإسلام، القاهرة، ط. مكتبة التراث الإسلامي، ط.١، ١٩٩٨، ص ١٥٨.
(٢) محمد متولي الشعراوي– الجهاد في الإسلام، م س، ص ١٨٢.
(٣) انظر: مصطفى السباعي– السيرة النبوية دروس وعبر، م س، ص ١١٤–١١٥.
(٤) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني– نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد، م س، ص ٢٣.
(٥) محمود شلتوت– القرآن والقتال، القاهرة، ط. دار الكتاب العربي، دون رقم للطبعة، ١٩٥١ ص ٦٣.
(٦) محمد الغزالي– جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، م س، ص ٦٠

غير ذلك. وقد عرض أهل هذا الرأي رأيهم عرضًا عند الحديث عن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وهذا معناه السؤال عمن يتوجه ضده حكم الجهاد ومن لا يتجه ضده؟ وفي هذه المسألة نجد أن هناك من يرى أن أصل العلاقة مع الدول الأخرى هي الحرب، وهذا هو لازم القول بأن الجهاد فرض، وهناك من يرى الأصل هو السلم، وهذا لازم قول من قال بنظرية الدفاع، وهذا القولان لا علاقة لهما بهذه الفقرة، وإنما علاقتها بالقول الثالث التوفيقي الذي يميز بين حالين؛ مبنيين على قرب العدو وبعده، «فإذا كانت هناك حدود مشتركة بين الدارين تكون العلاقة بينهما علاقة حرب حتى تقطعها موادعة؛ لأنه لا يمكن أن يؤمن جانب دار الحرب إذا كانت ملاصقة لأرض الإسلام... وأما إذا لم تكن هناك حدود مشتركة بين الدارين أو كانت الحدود بينهما بحارًا واسعة أو صحارى ومفازات شاسعة فتكون العلاقة بينهما مبدئيًّا علاقة سلم.»[١]

ز. **التفريق بين من بلغته الدعوة ومن لم تبلغه:** وهناك من فصَّل في سؤال السلم هذا تفصيلًا آخر بناه على أصل مختلف، مبني على بلوغ دعوة الإسلام وعدم بلوغها، وإذا كان «جمهور القدامى يرى الحرب هي الأصل، وجمهور المعاصرين يرى السلم هو الأصل، فإن هناك من فرق بين أحوال: فالأصل السلم قبل بلوغ الدعوة، وبعد بلوغها ورفضها ورفض العهد الحرب لا السلم،[٢] وإذا كان الأصل عدم بلوغ الدعوة وعدم رفض العهد فإن هذا القول يعيدنا إلى أن الأصل في العلاقة هو السلم الذي يقترب من قول من قال بنظرية الدفاع.

ح .**إعلان الحرب خارج عن أحكام التكليف الطلبية:** أما الرأي الذي أميل إليه، والذي يشكل الأطروحة الرئيسة في هذا البحث فهو أن قضية إعلان القتال أو الجهاد أو الحرب المشروعة (عكس الظالمة) لا تعدو أن تكون مشروعة (أي مأذونًا فيها) دون إلزام بها لا على العموم ولا على الخصوص، ويرجع تقدير إعلان الحرب أو وضع أوزارها إلى ما يسميه الأقدمون بـ «الإمام» أو من ينوب عنه أو يقوم مقامه، ويمكن أن نسميه في العصر الحديث بالجهة المسؤولة عن إعلان الحرب في دساتير الدول، سواء كان تلك الجهة رئاسة أو برلمانًا أو قيادة عسكرية أو هذه الثلاثة أو بعضها بالاتفاق. ولما أقول إعلان الحرب فذلك لا يتنافى مع ما نجده في عشرات النصوص

(١) إحسان الهندي- الحرب والسلام في دولة الإسلام، م س، ص ١٢٦.
(٢) انظر: محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، م س، ص ٨٢١-٨١٦.

الشرعية من إيجاب أو تحريم بعض التفاصيل العسكرية خلال سير المعارك، وذلك مثل الحث على الثبات والنهي عن التولي، فذلك كله لا يعني أبدًا أن شن الحرب مأمور به من البداية، فقد يجب ويمتنع في الأثناء ما لا يجب ولا يمتنع في الابتداء. فالمكلف مثلًا غير ملزم أن يشهد بالشهادة غير المتعينة، ولكنه ملزم إذا قرر أن يشهد أن يشهد بالحق، وأن يتجنب قول الزور والعمل به. ومع أن الجهاد «لم يرد في ثواب الأعمال وفضلها مثل ما ورد فيه»[١] وربما لم يؤلف في فضائل عمل من الأعمال مثل ما ألف فيه، فإنني أستطيع أن أجزم أن تلك النصوص والفضائل الواردة في فضل الجهاد مع صحتها وكثرتها ليس فيها ما يتضمن صراحة أن قتال قوم معينين في مكان أو زمان معين واجب أو مأمور به، وربما فهم البعض من تلك النصوص الترغيبية كون الجهاد فرض عين أو فرض كفاية فأورد بعض نصوص الفضائل تحت عناوين تدل على وجوب الجهاد أو فرضية القتال.[٢] ورغم أني لم أجد تصريحًا من الفقهاء بهذا الرأي؛ فإنه يمكن استنتاجه من مسلمات وآراء فقهية واضحة في المجال، ومن ذلك على سبيل المثال لا الحصر أن الموادعة التي هي «المتاركة والمراد بها متاركة أهل الحرب مدة معينة لمصلحة»[٣] متروك تقدير أمرها لأهل التقدير، وهم المسؤولون عن الحرب والسلم في كل بلد. وإذا كان الفعل المضاد للحرب -وهو الموادعة- مخيرًا فيه، فإن الحرب -وهي الفعل المقابل لها- تكون مخيرًا فيها بالضرورة المنطقية. وقد بوب البخاري بالقول «باب الموادعة والمصالحة مع المشركين بالمال وغيره... وقوله تعالى: **وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ**[٤]»، وعلق ابن حجر على هذا التبويب بالقول: «إن هذه الآية دالة على مشروعية المصالحة مع المشركين»[٥] ونقل القول بأنه «لا بأس أن يصالحهم على غير شيء يؤدونه إليهم كما وقع في الحديبية»[٦] وأن «الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة»[٧] وترك الفقه باب تحديد زمان تلك الموادعة، ولم يجعل لها

(١) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٢٩.
(٢) صلاح الخالدي- تهذيب مشارع الأشواق، م س، ص ٢٣.
(٣) ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٧٥٢
(٤) المرجع السابق، ج٧، ص ٧٧٨
(٥) المرجع نفسه، م س، ج٧، ص ٧٧٩
(٦) المرجع نفسه، ج٧، ص ٧٧٩
(٧) المرجع نفسه، ج٧، ص ٧٧٩

«حدًّا... معلومًا لا يجوز غيره، بل ذلك راجع إلى رأي الإمام بحسب ما يراه الأحظ والأحوط للمسلمين»[١] فكيف يكون السلم راجعًا للمصلحة وتقدير أولي الأمر ونقيضها وهو الحرب فرض عين أو كفاية خارج عن اختيار وتقدير الجميع. وخصص بعض الفقهاء بالمثال لا على سبيل الحصر فقال: «وإذا حصر (الإمام) حصنًا لزمه عمل المصلحة من مصابرته والموادعة بمال والهدنة بشرطها»[٢] ولا فرق بين الحصار وإعلان الحرب من البداية، وإذا كان هذا شأن السلم فإنه سيكون كذلك شأن الحرب.

كما نجد ما يدل على هذا القول عند بعض الفقهاء لكن في حال الضعف لا في حال القوة، فعندهم «إذا ضعف المسلمون ولم يقووا على قتال الجميع فلا بأس أن يقاتلوا حسب قدرتهم ويكفوا عمن كف عنهم إذا لم يستطيعوا ذلك فيكون الأمر إلى ولي الأمر إن شاء قاتل وإن شاء كف وإن شاء قاتل قومًا دون قوم على حسب القوة والقدرة والمصلحة للمسلمين»[٣] وهذا رأي المدرسة التي وصفها الدكتور الكيلاني بأنها «تقوم على حالة أشبه بالتقية»[٤]؛ لأنها ترى وجوب القتال في حال وجود فائض من القوة، وتميل إلى الموادعة والمهادنة والتكيف في حال الضعف. وقد أجاد الشيخ الطاهر بن عاشور في هذا المجال عندما جعل القتال خارجًا عن دائرة مقاصد الشريعة؛ لأن المقصد الشرعي لا بد أن يكون مصلحة في جميع الأحوال، والقتال قد يكون مصلحة وقد يكون مفسدة، والأمور التي تتردد بين كونها مصلحة تارة ومفسدة أخرى «لا تصلح لاعتبارها مقاصد شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكل إلى نظر علماء الأمة وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحل والعقد؛ ليعينوا لها الوصف الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل القتال والمجالدة...»[٥] وخروجه عن

(١) المرجع نفسه، ج٧، ص ٧٩٠
(٢) عبد الرحمن الطريقي- مسائل الإمام أحمد في الجهاد رواية أبي بكر المروذي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٧ ع٣٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ ص ٣١
(٣) سليمان الخراشي- نظرات في كتاب السلم والحرب، م س، ص ٦٣ نقلا عن محاضرة لابن باز لم يحددها المؤلف
(٤) عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني- نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد، م س، ص ١٧
(٥) الطاهر بن عاشور- مقاصد الشريعة، م س، ج ٣، ص ١٦٨.

مقصد الشريعة يبعده عن دائرة الإلزام التكليفي. ويمكن استنتاج هذا الرأي من تقسيم الشيخ محمود شلتوت نصوص القتال في القرآن إلى ثلاثة أقسام، وذلك بعد عرضه لمراحل تشريع القتال المعروفة من المنع إلى الإذن في الدفاع إلى تشريع البدء بالحرب. وخلاصة ذلك التقسيم أن من الآيات[1]: نصوص تشرع القتال من باب المعاملة بالمثل، نحو قوله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا**﴾ [البقرة: ١٩٠] ونصوص تشرع القتال من باب الدفاع، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا**﴾ [النساء: ٧٥] ونصوص تشرع القتال من باب الاستمرار في قتال طائفة في حالة الحرب القائمة أصلًا، نحو قوله تعالى: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ**﴾ [التوبة: ٢٩] وقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً**﴾ [التوبة: ١٢٣] وآيات تتحدث عن تنظيم القتال و»تقوية الروح المعنوية، وإعداد القوة المادية، والتنظيم العملي للحرب» فالأول مثل قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ ۚ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ**﴾ [التوبة:١١١] والثاني: مثل قوله تعالى: ﴿**وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ**﴾ [الأنفال: ٦٠] والثالث مثل التعبئة بحسب الحاجة، نحو قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً**﴾ [التوبة: ١٢٢] وقوله تعالى: ﴿**وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ**﴾ [الأنفال: ٦١] وبهذه التأويلات يمكن أن نقول إن الشيخ شلتوت حيد جميع النصوص التي يستدل بها القائلون بفرضية الجهاد والقتال

(١) محمود شلتوت- القرآن والقتال، م س، ص ٢٧ وما تلاها.

عينًا أو كفاية، فحيد جزءًا منها بأن جعله من باب المعاملة بالمثل التي هي في النهاية تقدير للواقع والظروف المحيطة بكل أمة وبكل دولة، ثم حيد القسم الثاني بوجه لا يبعد كثيرًا عن سابقه إلا أن الأول أعم قليلًا، ثم حيد النصوص المتأخرة نزولًا الآمرة بالقتال بأنها لم تكن لتشريع قتال أبدي مستمر ضد كل المذكورين، وإنما كانت معالجة حية لأحداث واقعية يمكن أن يقاس عليها ما يضارعها، لكن لا يمكن أن يؤخذ منها الأمر العام إلى يوم القيامة، ثم حيد في الأخير النصوص العسكرية الإجرائية الآمرة الناهية التشجيعية التحريضية التي تتحدث عن تفاصيل في الحرب دون أن تتحدث عن إعلانها. ولا أدل على كون إعلان الحرب تدبيرًا عسكريًّا اجتهاديًّا لا حكمًا شرعيًّا إلزاميًّا من كون أغلب غزوات النبي ﷺ والخلفاء الراشدين من بعده إذا تتبعناها نجد أنه ما من غزوة كبرى ولا فتح عظيم في هذه المرحلة إلا وقد سبقه تدبير وتشاور وأخذ ورد، وهذا ما حدث في بدر وأحد والخندق وغيرها من الغزوات والفتوحات والحروب الإسلامية، وهذا ما أرجحه.

المبحث الثالث: الجهاد والتدبير العسكري والسياسي

لفت نظري وأنا أتصفح كتب المغازي والسير وأبوابها أني لا أكاد أمر على ذكر غزوة أو سرية أو فتح أو حرب إلا ووجدت المؤلف يخصص فقرة بعنوان «سبب الغزوة» وهذا ما يعطي القارئ والباحث إيحاء بأن السلم هو الوضع الطبيعي، وأن الحرب هي الوضع الاستثنائي الذي يحتاج إلى سبب مخرج عن الوضع الأصلي، كما أني وجدت أن أغلب تلك الغزوات تسبقها في الغالب مشاورات حول إعلان الحرب، نجد أن أهل الاختصاص فيها في البداية غالبًا ما يكونون منقسمين إلى آراء منها الموافق على الحرب، ومنها المعارض لها، ومنها الباحث عن حلول بديلة وأخرى وسط. ولو كانت الحرب أمرًا إلهيًّا شرعيًّا؛ لما ساغ للصحابة الجدال والمناقشة فيها كما لا يمكن أن يتجادل مسلمان في أداء الصلوات الخمس.

المطلب الأول: الحالة العسكرية العامة في العهد النبوي

انعكست الإشكالات السابق ذكرها في قراءة كل كاتب في السير النبوية عمومًا، وفي فقه المغازي على وجه الخصوص، ويظهر ذلك في عدة أسئلة:

أولًا: ما الوضع العسكري بين المسلمين وغيرهم في العهد النبوي؟

١. رأى بعض الباحثين أن الحالة «كانت بين النبي ﷺ وبين قريش حالة حرب من أول يوم هاجر فيه النبي ﷺ إلى المدينة»[١] وإذا أخذنا بهذا الرأي ننجو من كثير من الإشكالات التي تثور حول استهداف السرايا والغزوات لطرق قريش التجارية، ومدى مشروعية هذا الاستهداف وأخلاقيته؛ لأن الحرب بناء على هذا التوجيه كانت قائمة في جميع الأحوال «بين طغاة مكة وبين المسلمين في وطنهم الجديد، ومن السفه تحميل المسلمين أوزار هذا الخصام... على أن العداوة تجاوزت قريشًا إلى غيرهم من مشركي الجزيرة... وانضم إلى هؤلاء أولئك اليهود الذين أوجسوا خيفة من انتشار هذا الدين. فما من بد إذن من التأهب لكل طارئ، والتربص بكل هاجم...»[٢] .

٢. وهناك من رأى أن الحالة بين المسلمين والمشركين كانت في بداية الهجرة أقرب للسلم قبل أن تتحول إلى مواجهة عسكرية معلنة تتخللها هدن وموادعات، ولذا «أقام رسول الله ﷺ داعيًا بالمدينة إلى الله ومعلمًا مما علمه الله باقي شهر ربيع الأول -الشهر الذي قدم فيه المدينة- وباقي العام كله إلى صفر من سنة اثنين من الهجرة ثم خرج غازيًا في صفر... حتى بلغ ودان فوادع بني ضمرة...»[٣] وهذا التأخير والتنقل من حال إلى حال يبين أن القتال تقدير عسكري لا حكم شرعي، ولو كان القتال حكمًا شرعيًّا؛ لما عطل اثني عشر شهرًا أو سبعة أشهر إذا بدأنا الحساب بسرية حمزة ﷺ، ولو كان فرضًا كذلك لما وادع ﷺ من وادع في بداية تلك المواجهة.

---

(١) محمد بن بكر آل عابد- حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، ط. دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، دون تاريخ، ج١، ص ٤٣.

(٢) محمد الغزالي، فقه السيرة، ط. دار الشروق، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ص ١٥٩.

(٣) أبو عمر بن عبد البر- الدرر في اختصار المغازي والسير، ت: شوقي ضيف، ط. دار المعارف، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ص ٩٥.

ثانيًا: ما سبب الغزوات على العموم؟ أهو تكليف الآمر بالشرع أم تقدير صاحب الحق؟ وهل الدفاع أم الهجوم؟

١. ذهب بعض من قال بفرضية الجهاد ووجوب العمل العسكري شرعًا إلى الاكتفاء بالسبب الشرعي، فقال: إن حروب النبي ﷺ إنما كانت قيامًا بفريضة الجهاد سواء حصل من المشركين اعتداء أم لم يحصل.»[١] وربما أمكن فهم هذا المعنى من قول ابن إسحاق كما نقله الكلاعي: «ثم إن رسول الله ﷺ تهيأ لحربه، وقام فيما أمره الله تبارك وتعالى به، من جهاد عدوه، وقتال من أمره الله بقتاله ممن يليه من مشركي العرب، وخرج غازيًا في صفر على رأس اثنى عشر شهرًا من مقدمه المدينة»[٢] كما يرى أصحاب هذا التوجيه أيضًا أن «التفسير الصحيح لحركة الفتح أنها تطبيق لفريضة دينية»[٣] لا فعلاً ولا رد فعل على عوامل سياسية وعسكرية واقتصادية. وهذا الرأي يتطابق مع قول من قال بوجوب جهاد الطلب؛ لأنه إذ ذاك لا مبرر له في حال عدم العدوان من الخصم إلا التكليف الشرعي الملزم.

٢. وذهب آخرون إلى أن غزوات النبي ﷺ كلها كانت دفاعية، وأصحاب هذا القول يرون أن «حروب النبي ﷺ كلها كانت للدفاع، ردًّا على عدوان الكفار... وأنه لم يحدث أن ابتدأ رسول الله ﷺ الكفار بقتال.[٤] وأن غزوات النبي ﷺ لقريش وغيرهم لم تبدأ إلا بعدما «استقر رسول الله ﷺ بالمدينة بين أظهر الأنصار»[٥] ولم تعلن الحرب إلا عندما «رمتهم العرب قاطبة عن قوس واحدة»[٦]، وهذا رأي استنكره بعض الباحثين؛ لأنه «يتسم بالطابع التبريري» الذي يجعل كل ما يمكن أن يقال فيه إنه هجوم ما هو إلا «هجوم للدفاع.»[٧]

٣. وذهب بعض الباحثين إلى التمييز بين مرحلتين من مراحل غزوات النبي ﷺ؛ الأولى كان الجهاد فيها يتمثل في «حرب دفاعية فقط» ثم أصبح «في

(١) محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، م س، ص ٥٠٦ وما تلاها.
(٢) سليمان الكلاعي- الاكتفاء في معازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، م س، ج٢، ص ٣.
(٣) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٤٣.
(٤) محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، م س، ص ٥٠٦ وما تلاها.
(٥) ابن كثير- الفصول في سيرة الرسول، ت: محمد الخطراوي ومحيي الدين مستو، دمشق، ط. مؤسسة علوم القرآن، ط.٣، سنة ١٤٠٣هـ ص ١٢١.
(٦) ابن كثير- الفصول في سيرة الرسول، م س، ص ١٢١.
(٧) أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٤١.

المرحلة الثانية حربًا دفاعية وهجومية»[١] وهذا أقرب للواقع إذا فسرنا الدفاع بمعناه الوسط غير المبالغ في توسعه؛ لأن غزوات النبي ﷺ منها ما هو محتمل للدفاع والهجوم؛ نظرًا لتوارد إرادة الطرفين على الحرب مثل غزوة بدر، ومنها دفاعي بوضوح مثل غزوة أحد والخندق، ومنها ما هو أقرب للهجوم وإن لم يكن صريحًا فيه؛ لسعة معنى الدفاع عند بعض الباحثين، مثل غزوة مؤتة وغيرها، ومنها ما هو راجع لغير هذين الوجهين، مثل نقض العهد من بني قريظة وغيرهم.[٢]

ثالثًا: من المستهدفون بالجهاد في العهد النبوي؟

إن الناظر في خريطة المستهدفين بالجهاد والغزو في عهد رسول الله ﷺ يجد أن الجهاد مر بعدة أطوار؛ في الطور الأول كان القتال مقصورًا على القرشيين الذين عذبوا المسلمين وأخرجوهم من ديارهم وأموالهم، وفي الطور الثاني توسع إلى أحلاف قريش الذين استهدفوا المدينة، وفي الطور الثالث لما تمالأ المشركون في مكة وخارجها لم يكن بد من قتالهم جميعًا، وبذلك صار الجهاد عامًّا لكل من ليس له كتاب سماوي، وفي الطور الرابع يأتي طور الحرب على اليهود وإنهاء موادعتهم بعد نقضهم العهود، وفي الطور الخامس بعد الفتح انتقلت الدعوة إلى العالمية وانتقل ميدان الجهاد إلى خارج الجزيرة العربية.[٣] وهذا تقسيم تاريخي وصفي ليس بالضرورة مرتبًا ترتيبًا دقيقًا؛ لوقوع تداخل بين استهداف هذه الأصناف في مراحل السيرة النبوية، كما أنه ليس مرتبطًا بمراحل تشريعية، وإنما كان بناء على النظر في الواقع والأحداث والتأمل في الظروف والأحوال.

ومن مسلمات الدين أن هؤلاء المستهدفين بالحرب المذكورين لم يستهدفوا لعرقهم ولا لقبائلهم، ولذا نجد بعض الباحثين من علل استهدافهم بما بدر منهم أو ممن يرتبط بهم فقال: إن القتال «فرض أولًا لمن قاتلهم دون من لم يقاتلهم فقال الله تعالى: ﴿**وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا**﴾ [البقرة: ١٩٠] ثم فرض عليهم قتال المشركين كافة، بعد ذلك، وعليه يمكن أن نقول إن القتال «كان محرمًا ثم مأذونًا به ثم مأمورًا به لمن بدأهم بالقتال ثم

(١) محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، م س، ص ٨١٥.
(٢) محمد خير هيكل- الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، م س، ص ٥١٥ وما تلاها.
(٣) انظر: محمد أبو شهبة- السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، م س، ج٢، ص ٨٧-٩٠.

مأمورًا به لجميع المشركين إما فرض عين على أحد القولين، أو فرض كفاية على المشهور»[١] فرجع الموضوع كله إلى قضية الفرض وضده، وقضية الدفاع والهجوم اللتين سبق ذكرهما من قبل.

المطلب الثاني: الغزوات والتقدير العسكري

إن المتتبع لغزوات النبي ﷺ يجد من الأدلة والحجج ما لا يترك مجالًا للشك أن جلَّها -إن لم نقل كلها- كانت بدايته معتمدة على الرأي والحرب والمكيدة لا على التكليف والأمر والإلزام، وفيما يأتي بعض النماذج:

أولًا: السرايا قبل بدر: نظرًا لصعوبة تحديد تواريخ نزول الآيات الآذنة بالقتال والآمرة به واجهت الباحثين مشكلة تحديد أزمنة تلك المراحل، فلجأ بعضهم إلى النظر في المكية والمدنية في السور والآيات كما سبق، ولجأ آخرون للنظر في طبيعة الغزوات والسرايا النبوية، وقربها للدفاع أو للهجوم، وهل هي تطبيق لنص الإذن في القتال أم للنصوص الآمرة بالقتال على العموم؟ فما كان ظاهره من الغزوات أنه دفاع، جعلوه -استنتاجًا- في مرحلة الإذن بالقتال، وما كان ظاهره أنه هجوم أو أقرب للهجوم جعلوه في مرحلة الأمر بالقتال على الخصوص أو على العموم. وبناء على هذا التفسير سمى بعض الباحثين الفترة التي وقعت فيها «السرايا الأولى التي سبقت بدرًا إلى غزوة الخندق بالمرحلة الدفاعية»[٢]؛ لسهولة تكييف أغلب المواجهات في هذه المرحلة وتوجيهها توجيهًا دفاعيًّا، ومنهم من أشار إلى كون كل تلك السرايا والغزوات أو بعضها على الأقل كان هجوميًّا، وفي مرحلة الهجوم التي نزل فيها الأمر بالقتال، ورأى هؤلاء أن سبب هذه السرايا والغزوات على العموم أن النبي ﷺ «لما هاجر إلى المدينة واستقر به المقام ووطد الأمور داخل المدينة... فكر في إنصاف المسلمين من أعدائهم من أهل مكة؛ فصار يبعث السرايا؛ لرصد قوافل قريش التجارية ومصادرتها»[٣] فعاد بنا الأمر مرة أخرى إلى نوع من الدفاع يمكن أن نسميه بالقصاص العام من المعتدين من أهل مكة.

(١) ابن قيم الجوزية- زاد المعاد، م س، ج٣، ص ٧١.
(٢) محمد الأمين بن محمد الجكني- السيرة النبوية في فتح الباري، م س، ج٢، ص ١٢٣.
(٣) عبد العزيز الحميدي- السيرة النبوية، ط. دار الدعوة، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٥، ص ٤٠٦.

وهذا الاستهداف لا يحتاج إلى مبرر تفصيلي إذا قلنا إن الحالة العسكرية بين المسلمين وكفار قريش كانت حالة حرب، إذ من المعلوم شرعًا وعرفًا أن مال الحربي مستباح لخصمه كما يستبيح هو مال الطرف الآخر ودمه، غير أن من العلماء والباحثين من حاول تبرير هذه السرايا بمسوغات تفصيلية منها[١]: معاقبة المشركين، والحصول على ما يمكن الحصول عليه من تجاراتهم نظير ما أخذوا من أموالهم وما ظلموهم، وإضعاف شوكتهم؛ فإن المال عصب الحياة، وإفهام قريش أن مصلحتهم تقتضي التفاهم مع المسلمين. وينفي القائلون بهذه التعليلات أنها كانت استجابة للأمر بالقتال؛ لأن «الحرب لم تشرع بعد»[٢] عند بعض الباحثين. وهذه التعليلات والتوجيهات مبنية على قضيتين لا تخلوان من نظر: **أولاهما**: تأخير تشريع الحرب عن هذه المرحلة، وقد سبق ذكر الخلاف فيه. و**الثانية**: هي الميل إلى التعليل المالي الجزئي بدل التعليل الكلي العام، وهذا فيه أنظار متعددة؛ لأنه إما أن يكون قصاصًا من معتدٍ والقصاص يقتضي المماثلة بخلاف الحرب العسكرية المفتوحة التي يبذل فيها كل طرف جهده؛ للنيل من العدو، وإما أن يكون من أجل الحصول على بعض أموال قريش مقابل أموال المهاجرين التي فقدوها بمكة، واقتضاء الحقوق والتعويض عنها مبني كذلك على المماثلة، وهي متعذرة في حال مصادرة هذه الأموال. ومع ذلك يبقى للتعليلات وجه من المعنى إذا قلنا: إن العلاقة بين الطرفين قبل هذه السرايا كانت علاقة سلم أو مهادنة.

والذي أميل إليه هو تعليل هذه السرايا بالدوافع العسكرية والسياسية العامة بدل التعليل بالأسباب القضائية والمالية الخاصة، وهذه الأسباب لا تتناقض مع النصوص والمقاصد الشرعية، بل هي تطبيق لها، وأهمها: «تهديد طريق تجارة قريش، وعقد الموادعات، وإبراز القوة أمام اليهود»[٣] وكلها تشي بأن القتال من أساسه وأصله مبني على التقدير والتدبير لا على الأمر والتكليف، سواء قلنا بتقدم النصوص المشرعة للقتال أو تأخرها عن هذه المرحلة؛ لأننا إذا قلنا

(١) محمد أبو شهبة- السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، م س، ج٢، ص٦٧.
(٢) المرجع السابق، ج٢، ص٦٧.
(٣) انظر: أكرم ضياء العمري- السيرة النبوية الصحيحة، م س، ج١، ص ٣٤٥.

بتقدمها يعترضنا سؤال تأخير الحرب عن النص وتوقفها في بعض الفترات، وإذا قلنا بتأخير تلك النصوص عن هذه السرايا يكون معنى ذلك أن القتال بالفعل سبق تشريع الحرب.

ثانيًا: غزوة بدر وما تلاها: سواء قلنا إن غزوة بدر كانت في مرحلة الدفاع أم في مرحلة الهجوم أم في غيرهما فمن المتفق عليه أن رسول الله ﷺ استشار الصحابة قبل الخروج[١]وبعده[٢] ولو كان الغزو واجبًا شرعيًّا؛ لما كان محلًا للنقاش. ولم تظهر مسألة التقدير في الحرب في أي غزوة كما ظهرت في **غزوة أحد؛** لأن النبي لم يكن يرى الخروج لمواجهة الغزاة[٣] «إلا أن رجالاً من المسلمين ممن كان فاته بدر قالوا: يا رسول الله اخرج بنا إلى أعدائنا»[٤] فوافق رسول الله ﷺ على رأي الأغلبية المطالبة بالخروج. ولو كان الخروج لقتال هؤلاء الغزاة واجبًا شرعًا؛ لما رأى رسول الله ﷺ غيره، ولو كان البقاء واجبًا؛ لما وافق ﷺ على رأي المتحمسين للخروج من الصحابة.

ثالثًا: غزوة الخندق: وهي دفاعية بالأساس ظهر التدبير السياسي والعسكري من خلال هم النبي ﷺ بمصالحة بعض الأحزاب مصالحة فيها تنازلات كبيرة لصالح العدو[٥]، وقبل أن يبرم ذلك الاتفاق «بعث إلى السعدين» فرفضا[٦]؛ فظهر أن القتال والسلم والمصالحة خاضعة للتفاوض والتقدير حتى من النبي ﷺ، وهذا التقدير نفى عنه النبي ﷺ صفة الوحي الآمر الملزم، وجعله نظرًا في مصلحة الأنصار وأهل المدينة، ولما رأوا هم أنفسهم أن خيار المواجهة أصلح لهم رجع إليه.

---

(١) ابن هشام- السيرة النبوية، ت: مصطفى السقا وآخرين، ط. دار إحياء التراث العربي، دون رقم للطبعة ودون تاريخ، ج ١، ص ٦٠٦ – ٦٠٧.
(٢) أسباب النزول للسيوطي، عن: محمد بن بكر آل عابد- حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، م س، ج١، ص ٥٦.
(٣) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري- المغازي، ت: سهيل زكار، ط. دار الفكر، دمشق، دون رقم للطبعة، ١٩٨١، ص ٧٦.
(٤) محمد بن بكر آل عابد- حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، م س، ج١، ص ١٥٣.
(٥) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري- المغازي، م س، ص ٧٩.
(٦) محمد بن بكر آل عابد- حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، م س، ج٢ ص ٤٢١.

ولم أجد غزوة من الغزوات ظهر فيها عكس ما بنيت عليه أطروحة هذا البحث غير **غزوة بني قريظة**، فإننا نجد من الأحاديث ما فيه دلالة واضحة على أن غزوهم كان أمرًا إلهيًّا موحى به إلى الرسول ﷺ بواسطة جبريل -عليه السلام-[١] لكن كل الدلائل تشير إلى أن نهاية الغزوة كان الحكم فيها حكمًا اجتهاديًّا موفقًا لسعد بن معاذ ﷺ[٢] وهو حكم أقرَّه الرسول ﷺ وأثنى عليه، ولكن غيره كان محتملًا وواردًا أن يكون ما دام سعد ﷺ مجتهداً موفقاً لا نبياً معصومًا يوحى إليه.

ومع أن الغزوات تكون معللة في الغالب بأهداف عسكرية وسياسية، فإن غزوة خيبر من الاستثناءات النادرة التي ظهر فيها العامل الاقتصادي، فقد علل بعض العلماء سبب مصالحة أهل خيبر وعدم مواجهتهم مواجهة شاملة بأنه «لم يكن لرسول الله ﷺ ولا لأصحابه عمال يعملون في خيبر ولا يزرعونها[٣] وهذا يؤيد ترجيح المصلحة الاقتصادية على العسكرية في بعض الأحيان؛ لكونها أرجح في ميزان المصلحة العامة.

رابعًا: ومن مسلمات التاريخ أن سبب غزوة فتح مكة غير المباشر، «أن قريشًا نقضوا العهد الذي وقع بالحديبية»[٤] وأما سببها المباشر فهو استنصار عمر بن سالم رسول الله ﷺ، ولولا ذلك لما قال رسول الله ﷺ له: «نصرت يا عمرو ابن سالم.»[٥] ولا شك أن العهد الذي بين المسلمين والمشركين كان اتفاقًا مبنيًّا على التقدير والمصالح العاجلة والآجلة، وقرار إنهائه كذلك مبني على تقدير تلك المصالح، ولم يقتصر هذا التقدير على بدء المعركة وقرار الغزو، بل ظل مستمرًّا حتى في سيرها على أرض الميدان.[٦] ولم يتوقف تقدير المصالح ولا

(١) البخاري، ٢٨١٣ انظر ابن حجر- فتح الباري، م س، ج٧، ص ٣٨٧.
(٢) موسى ابن عقبة- المغازي، جمع وتحقيق: محمد أبو مالك، أكادير، المغرب، ط. جامعة ابن زهر، ط١، ١٩٩٤، ص ٢٢٥-٢٢٦.
(٣) محمد بن مسلم بن شهاب الزهري- المغازي، م س، ص ٨٤.
(٤) محمد الأمين بن محمد الجكني- السيرة النبوية في فتح الباري، م س، ج٣، ص ٨٧.
(٥) ابن هشام، عن محمد بن بكر آل عابد- حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، م س، ج٢ ص ٥٥٩.
(٦) المرجع السابق، ج٢ ص ٥٦١.

تحديد الزمان على فتح مكة، فقد «أقام النبي ﷺ بمكة عام الفتح نصف شهر لم يزد على ذلك حتى جاءت هوازن وثقيف فنزلوا بحنين وهم يومئذ عامدون يريدون قتال النبي ﷺ»[١]، وقد اختلف القول في تحديد سبب غزوة تبوك إلى آراء[٢]: فقيل: إنه وصلت أخبار بأن الروم ومستنصرة العرب يجمعون لغزو النبي ﷺ فأراد أن يغزوهم قبل أن يغزوه. وقيل إن السبب المباشر هو الثأر لجعفر بن أبي طالب. وذهب ابن كثير وتبعه آخرون إلى أنها استجابة طبيعية لفريضة الجهاد.[٣] وعلى كل فالتعليل بالوجوب لا ينافي التقدير الذي قلنا به، وأما التعليل الأول والثاني فهما برهانان على صدق فرضية هذا البحث.

ومع عقد رسول الله ﷺ لواء جيش أسامة لم يجد الصحابة حرجًا في مناقشة إنفاذه من عدمه، ولو كانت تلك التولية والتوجيه من رسول الله ﷺحكمًا شرعيًّا ملزمًا لما تبادل فيه الصحابة الآراء.[٤] وليست حروب الردة بالضرورة أمرًا شرعيًّا بدليل نقاش الصحابة موضوع قتال أهل الردة وعدمه واختلافهم في ذلك[٥]؛ لعدم ورود نص فيه.[٦]

الخاتمة

لا داعي لتشتيت ذهن القارئ الكريم ولا لتعداد أفكار هذه البحث المتنوعة وخلاصاته بل سأكتفي بخلاصة ومسألة وواحدة أراها هي خلاصة هذا البحث المتواضع، وهي أن إعلان الحرب في الإسلام خارج عن دائرة الطلب التكليفي، وأن هذا الأمر موكول إلى من له الصلاحية بناء على النظر في المصالح والتقدير العسكري والتدبير السياسي. وبإمكاننا أن نقول بناء على هذه القاعدة أن الله تعالى ورسوله الكريم لم يعلنوا الحرب على أحد بشكل

(١) المرجع نفسه، ج٢ ص ٥٨٧.
(٢) المرجع نفسه، ج٢ ص ٦٠٧-٦٠٩.
(٣) الدر المنثور للسيوطي، عن محمد بن بكر آل عابد - حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، م س، ج٢ ص ٦١٧.
(٤) الواقدي- المغازي، ت: مارستن جونس، ط. عالم الكتب، ط. ٣، سنة ١٩٨٤، ج٣، ص ١١٢١.
(٥) انظر: عبد الرحمن بن حبيش- كتاب الغزوات، ت: أحمد غنيم، مطبعة حسان، القاهرة، ط.١، سنة ١٩٨٣، ص ١٧-١٨.
(٦) ابن حبيش- كتاب الغزوات، م س، ص ٢٢.

أبدي مفتوح، ولم يطلبوا قتال عدو معين في وقت معين في مكان معين، وإنما ترك صاحب الشرع أمر ذلك كله لصاحب الحق بناء على اجتهاده واجتهاد غيره من أهل الاختصاص. والدليل على هذه الخلاصة أمور.

أولها: تصنيف قضية إعلان الحرب شرعًا ضمن تصرفات النبي ﷺ بالإمامة، وهذا يجعلها خارجة عن أحكام الطلب العامة، ويجعلها أمرًا منوطًا بالإمام أو من ينوب عنه من الجهات التي يرجع لها إعلان الحرب في كل دولة.

ثانيها: أن سيرة رسول الله ﷺ العسكرية تدل بما لا يدع مجالًا للشك أن الغزو وإعلان الحرب على الأعداء في عهده ﷺ كان يتم بالتشاور والنظر في المصالح والمفاسد، ولم يكن أمرًا تكليفيًّا طلبيًّا على الإطلاق.

ثالثها: أن جمهور الفقهاء وإن كانوا يقولون بأن الجهاد على العموم وإعلان الحرب على الخصوص مطلوبان طلبًا تكليفيًّا، فإنهم يكادون يتفقون على أن الموادعة والمهادنة والمسالمة من صلاحيات أولي الأمر وأهل الاختصاص بناء على اجتهادهم ونظرهم في المصالح والمفاسد، فكيف يكون الشيء مطلوبًا ونقيضه مخيرًا فيه؟ أعتقد أن هذا من المستحيلات العقلية، كما يستحيل أن نلزم شخصًا ما بالحركة ونخيره في السكون!

رابعها: أن نصوص الوحي الواردة في موضوع الجهاد، على كثرتها، سواء كانت آيات أو أحاديث، فإنها ليس فيها ما يدل على فرض الجهاد أو القتال في جميع الأحوال ولا في حالة معينة في هذا العصر، وأغلب تلك النصوص يتردد بين ثلاثة أنواع؛ فمنها ما هو في باب الفضائل ورفع الروح المعنوية للمؤمنين، وهذا لا علاقة له بالأمر بالقتال، بل هو من الإعداد والتحضير المسبق الذي نصر به المسلمون على مر التاريخ، ومنها ما هو تحريض وتشجيع على البسالة في الميدان والثبات عند البأس، وهذا النوع من النصوص أيضًا لا يتحدث عن أصل الحرب ولا عن إعلانها من البداية، وإنما يتحدث عما هو مطلوب وممنوع خلال سير المعركة وما ينبغي وما لا ينبغي في ميدان القتال، ومنها ما هو أمر بالقتال على العموم أو بقتال عدو معين لكن المقصود به

الحديث عن حروب قائمة معلنة أصلًا حسب الإجراءات الاجتهادية، وليس في ذلك أمر بقتال الجميع للجميع، ولا أمر بقتال ذلك العدو المحدد إلى يوم القيامة. وأما ما لا يقبل هذه الاحتمالات من النصوص فإنه يظل أمرًا بالجهاد أو بالقتال لكن دون تحديد المحل ولا المكان ولا الزمان، وأقصى ما تتضمنه أن نقول: إن فيها طلبًا وتشجيعًا على الجهاد والقتال ترك الله تعالى ورسوله ﷺ النظر في تحديد مناطه وزمانه ومكانه لأهل الاختصاص.

ولو لم يكن لهذا البحث من الثمرات سوى هز أركان واحدة من أخطر شبهات هذا العصر لكفته، بل يمكن أن نقول: هدمه أركان الشبهة التي تعلق بها واغتر بها كثيرون ممن رفعوا راية الجهاد -بمعنى القتال- من غير أهلها في غير محلها، ألا وهي كون الجهاد -بهذا المعنى المذكور- واجبًا مؤكدًا، أو فريضة غائبة، أو فرض عين، أو فرض كفاية، في كل الأزمان، أو في جميع الأحوال، وضد جميع الناس. وقد أثبت البحث بالدليل أن الجهاد -بهذا المعنى- ليس حكمه أيًّا مما سبق حتى ولو ادعى مدعوا الإجماع على خلاف ذلك.

المصادر والمراجع

١- ابن فارس، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، ط. دار الفكر، دون رقم للطبعة، ١٩٧٩

٢- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ت: شعيب وعبد القادر الأرنؤوط، ط. مؤسسة الرسالة، ط. ٢٧، سنة ١٩٩٤

٣- ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ط. دار أبي حيان، ط١، سنة ١٩٩٦

٤- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، الفصول في سيرة الرسول، ت: محمد الخطراوي ومحيي الدين مستو، ط. مؤسسة علوم القرآن، دمشق، ط.٣، سنة ١٤٠٣هـ

٥- ابن هشام، السيرة النبوية، ت: مصطفى السقا وآخرين، ط. دار إحياء التراث العربي، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٦- أبو بكر ابن أبي شيبة، المغازي، تحقيق: عبد العزيز العمري، ط. دار إشبيليا، الرياض، السعودية، ط١، سنة ١٩٩٩

٧- أبو الحسن الندوي، السيرة النبوية، ط. دار الشروق، ط. ٨، سنة ١٩٨٩

٨- أبو عمر بن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير، ت: شوقي ضيف، ط. دار المعارف، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٩- إحسان الهندي، الحرب والسلام في دولة الإسلام، دمشق، ط. دار النمير، ط١، ١٩٩٣

١٠- الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، ت: يوسف البقاعي، ط. دار الفكر، دون رقم للطبعة، بيروت، ٢٠١٠

١١- أكرم ضياء العمري، السيرة النبوية الصحيحة، ط. مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

١٢- الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ت: محمد الحبيب الخوجة، ط. وزارة الأوقاف، قطر، ٢٠٠٤

١٣- القرافي، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط. مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ودار البشائر، بيروت، ط٢، ١٩٩٥

١٤- القرافي، الفروق، القرافي، ت: عبد الحميد هنداوي، ط. المكتبة العصرية، بيروت، ٢٠١١

١٥- القرافي، الذخيرة، ت: محمد حجي وآخرين، ط. دار الغرب الإسلامي، ٣، تونس، دون تاريخ

١٦- الواقدي، المغازي، ت: مارستن جونس، ط. عالم الكتب، ط. ٣، سنة ١٩٨٤

١٧- سليمان الكلاعي، الاكتفاء في معازي رسول الله ﷺ والثلاثة الخلفاء، ت: مصطفى عبد الواحد، ط. الخانجي، القاهرة، دون رقم للطبعة، ١٩٧٠

١٨- سليمان الخراشي، نظرات في كتاب السلم والحرب في الإسلام للدكتور مصطفى السباعي، متاح دون صورة صفحة الغلاف على موقع السلفية دون كوم

١٩- صلاح الخالدي، تهذيب مشارع الأشواق إلى مصارع العشاق في فضائل الجهاد لأحمد بن إبراهيم النحاس الدمشقي، ط. دار العلوم للنشر والتوزيع، متاح على موقع: الدرر دوت نت

٢٠- عبد الله صالح العلي، الحرب في الشريعة الإسلامية والقانون الدولي العام، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ١٤٠٥-١٤٠٦هـ غير مطبوع

٢١- عبد الله الأنصاري، فقه أبي بكر ﷺ سياسة الحكم والجهاد والقضاء، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٩٩٣م غير مطبوع

٢٢- عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني، نشأة الدولة الحديثة وأثرها على مفهوم الجهاد-مقارنات ومقاربات، الدليل الإلكتروني للقانون العربي

٢٣- عبد الرحمن الطريقي، مسائل الإمام أحمد في الجهاد رواية أبي بكر المروذي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج١٧ ع٣٣ ربيع الأول ١٤٢٦هـ

٢٤- عبد العزيز الحميدي، السيرة النبوية، ط. دار الدعوة، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٥

٢٥- عبد الرحمن بن حبيش، كتاب الغزوات، ت: أحمد غنيم، مطبعة حسان، القاهرة، ط.١، سنة ١٩٨٣

٢٦- محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط. دار البيارق- دار ابن حزم، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٢٧- محمد الأمين بن محمد الجكني، السيرة النبوية في فتح الباري، الكويت ط. سعد عبد العزيز الراشد، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٢٨- محمد الغزالي، جهاد الدعوة بين عجز الداخل وكيد الخارج، ط. نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، دون رقم للطبعة، ٢٠٠٥

٢٩- محمد علي الصلابي، السيرة النبوية عرض وقائع وتحليل أحداث، موقع دعوة إنفو

٣٠- محمد أبو شهبة، السيرة النبوية على ضوء القرآن والسنة، ط. دار القلم، دمشق، ط.٢، ١٩٩٢

٣١- محمد متولي الشعراوي، الجهاد في الإسلام، ط. مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ط.١، ١٩٩٨

٣٢- محمود شلتوت، القرآن والقتال، ط. دار الكتاب العربي، القاهرة، دون رقم للطبعة، ١٩٥١

٣٣- محمد بن بكر آل عابد، حديث القرآن الكريم عن غزوات الرسول ﷺ، ط. دار الغرب الإسلامي، ط١، بيروت، لبنان، دون تاريخ

٣٤- محمد الغزالي، فقه السيرة، ط. دار الشروق، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٣٥- محمد بن مسلم بن شهاب الزهري، المغازي، ت: سهيل زكار، ط. دار الفكر، دمشق، دون رقم للطبعة، ١٩٨١

٣٦- مصطفى السباعي، السيرة النبوية دروس وعبر، ط. المكتب الإسلامي، دمشق-بيروت، دون رقم للطبعة، دون تاريخ

٣٧- مهدي رزق الله، السيرة في دور المصادر الأصلية، ط. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ط.١، سنة ١٩٩٢

٣٨- موسى ابن عقبة، المغازي، جمع وتحقيق: محمد أبو مالك، ط. جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب، ط١، ١٩٩٤

http://www.aldorar.net/2015/07/tahzieb-book-mshari3-alashwaq-pdf.html

https://en.oxforddictionaries.com/definition/jihad

http://www.larousse.fr/encyclopedie/rechercher?q=djihad&t=

http://www.alsalafway.com/cms/book.php?action=book&id=1573

http://waqfeya.com/book.php?bid=6797

احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم

أ. حمزة شواهنة*

الملخص

هذا البحث بعنوان احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم، وقد هدف البحث إلى تسليط الضوء على هدي الرسل عليهم السلام في الاحتساب من خلال آيات القرآن الكريم، ثم استنباط أبرز الجوانب التربوية من طريقة الرسل عليهم السلام في أداء شعيرة الاحتساب، ولتحقيق هذا الهدف سلك الباحث المنهجَين الاستقرائي والاستنباطي، بحيث يعرض الباحث الآيات القرآنية التي تناولت موضوع احتساب الرسل عليهم السلام، ثم استنباط أبرز سمات الحسبة عندهم عليهم السلام، وقد خلص البحث في نتائجه إلى المكانة السامية لشعيرة الاحتساب في الإسلام، وأنّ الرسل عليهم السلام هم سادات المحتسبين، حيث قاموا بمهمة الاحتساب خير قيام، والتأكيد على ضرورة السير على خطى الرسل عليهم السلام في طريقتهم في الاحتساب، وأوصت الدراسة بمواصلة تربية النشء على ثقافة الاحتساب، والحرص على وضع الخطط؛ للتصدي للمنكَرات الشائعة في المجتمعات المسلِمة.

This research is titled the Messengers' (Peace be upon them) Promotion of Virtue and the Prevention of Vice (Ihtisab) according to the Holy Qur'an،the research aims to highlighting the messengers› right guidance in the promotion of virtue and the prevention of vice according to the Holy Qur›an and eliciting the most prominent moral aspects of the messengers›approach in implementing the rituals of the promotion of virtue and the prevention of vice، To achieve this goal، the researcher used both the induction and deduction methods presenting the Qur'an verses about the promotion of virtue and the prevention of vice and then inducing the moral values learnt from those verses about the same topic،the research found out that this ritual has a supreme status in Islam، and that the messengers (peace be upon them) are the masters of implementing this ritual of the promotion of virtue and the prevention of vice since they did it in the best way ever،it also emphasized following their footsteps in their approach of the promotion of virtue and the prevention of vice،the study recommended proceeding to nurture the young on the promotion of virtue and the prevention of vice and to devise plans in order to face the common vices in the Islamic communities.

* ماجستير في التفسير وباحث في الدراسات الإسلامية، تاريخ وصول البحث ٢٠١٨/١١/٥م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٤/٢٩م.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم النبيين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فهذا البحث بعنوان (**احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم**)، يتناول هَدْي الرسل عليهم السلام في الاحتساب، ثم استنباط أبرز الجوانب التربوية من طريقتهم عليهم السلام في أدائهم لهذه الشعيرة العظيمة، وذلك من خلال آيات القرآن الكريم.

أهمية البحث:

تكتسب هذه الدراسة أهميتها من الاعتبارات الآتية:

١-أهمية الموضوع نفسه الذي تبحث فيه الدراسة، وهو شعيرة الاحتساب.

٢-أنّ هذه الدراسة تتعلق بصَفْوة الخَلق وهم الرسل عليهم السلام.

٣-أنّ هذه الدراسة تعالج قضية إسلامية مهمة، وهي: هدي الرسل عليهم السلام في الاحتساب في ضوء القرآن الكريم؛ ليسير المصلحون في الوقت الحاضر على خطاهم.

٤- أنّ هذه الدراسة تخدم جانب التأصيل الإسلامي لعلوم التربية؛ إذ هي تتناول موضوعاً تربوياً من خلال آيات القرآن الكريم، المصدر الأول للتربية الإسلامية.

إشكالية البحث:

هذا وتتمثل مشكلة البحث في السؤال الرئيس الآتي:

ما هو هدي الرسل عليهم السلام في الاحتساب في ضوء القرآن الكريم؟

وتتفرع عن هذه الإشكالية ثلاثة أسئلة أساسية:

١-ما المقصود باحتساب الرسل عليهم السلام؟

٢-مَن هم الرسل عليهم السلام الذين قصّ القرآن الكريم احتسابهم؟

٣-ما هي سِمات الحسبة عند الرسل عليهم السلام؟

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الآتي:

١-التعرف على هدي الرسل عليهم السلام في تطبيق شعيرة الاحتساب.

٢-بيان صور الاحتساب وأساليبه ومجالاته ووسائله من خلال دراسة احتساب الرسل عليهم السلام في القرآن الكريم.

٣-استنباط سمات الحسبة من خلال دراسة هدي الرسل عليهم السلام في الاحتساب.

الدراسات السابقة وما يضيفه البحث إليها:

من الدراسات السابقة المتعلقة باحتساب الرسل عليهم السلام في القرآن الكريم دراسة موسومة ب(**وقفات مع آيات الحسبة في القرآن الكريم**)، لصادق محمد الهادي[١].

حيث تعرضت الدراسة السابقة للاحتساب في ضوء القرآن الكريم، واستلهام بعض الدروس والمعاني من آيات الحسبة، وبعد البحث في الدراسات السابقة لم يعثر الباحث على أي دراسة قرآنية منشورة درست هذا الموضوع سوى هذه الدراسة المشار إليها، على الرغم من اتباعها طريقة الوعظ، إضافة إلى الحديث عن الآيات التي تُذكر فيها كلمة (الدعوة، الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر)، دون الحديث عن دعوة الأنبياءعليهم السلام كما فعل الباحث هنا.

لذا يتبيّن لنا ندرة الدراسات القرآنية المحكّمة التي جمعت شتات هذا الموضوع، وحاولَت بيان منهج الرسل عليهم السلام في الاحتساب من خلال القرآن الكريم فحسب.

ما يضيفه البحث:

ما ندّعيه لهذه الدراسة من فروقات عن غيرها وما تضيفه علمياً هو:

١-اتباع هذه الدراسة منهج البحث العلمي، وعليه فهذه الدراسة دراسة قرآنية موضوعية، اتّبع الباحث فيها المنهجَين الاستقرائي والاستنباطي.

(١) الهادي، صادق محمد: وقفات مع آيات الحسبة في القرآن الكريم، (الرياض، دار المحتسب للاستشارات، ١٤٣٣هـ).

٢-إبراز هذه الدراسة هدي الرسل عليهم السلام في الاحتساب كما عرضته آيات القرآن الكريم فحسب.

حدود البحث:

سيعتمد هذا البحث على آيات القرآن الكريم فحسب، إذ هو المصدر الأول للتربية الإسلامية، ولكنّ الباحث سيعرّج على التفاسير الأصيلة.

منهج البحث:

طبيعة البحث وأهدافه تقتضي استخدام المنهجَين الاستقرائي والاستنباطي، بحيث يستقرئ الباحث الآيات التي تضمنت احتساب الرسل عليهم السلام، ثُم استنتاج المعاني التربوية المستنبطة من تلك الآيات.

خطة البحث:

تمّ تقسيم البحث إلى مقدمة، وثلاثة مطالب، وخاتمة، كما يأتي:

المقدمة: وتضمنت أهمية الموضوع، وإشكاليته، وأسئلته، وأهدافه، وأهميته، وحدوده، والدراسات السابقة، ومنهجية البحث.

المطلب الأول: معنى احتساب الرسل عليهم السلام ونظائره في القرآن الكريم.

المطلب الثاني: نماذج من احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم.

المطلب الثالث: سمات الحسبة عند الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم.

الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

المطلب الأول: معنى احتساب الرسل عليهم السلام ونظائره في القرآن الكريم

سيبيّن الباحث في هذا المطلب المقصود من احتساب الرسل عليهم السلام، من خلال تأصيل المعنى اللغوي والاصطلاحي لهذا المصطلح، ثم سيعرّج على ذِكْر نظائر الاحتساب في التنزيل العزيز.

الفرع الأول: معنى احتساب الرسل عليهم السلام:

أولاً: معنى الاحتساب لغة:

الحسبة في اللغة لها عدّة معانٍ، ومن معانيها التي تتعلّق بمعناها الشرعي المقصود في هذه الدراسة، ما عرَّفها به ابن منظور: «واحتسب فلان على فلان: أنكر عليه قبيح عمله»(١)، ويزيد الفيروز آبادي المعنى إيضاحا، فيقول: «واحتسَب عليه: أنكَر، ومنه: المحتسِب»(٢).

وتأتي الحسبة في اللغة بمعنى طلب الأجر والمثوبة من الله ﷻ، ومنه حديث: «من صام رمضان إيمانا واحتساباً»(٣)، والاحتساب هو: البِدار إلى طلب الأجر وتحصيله بالتسليم والصبر أو باستعمال أنواع البِرّ والقيام بها على الوجه المرسوم فيها؛ طلباً للثواب المرجوّ منها.(٤)

ومن هنا يظهر مصطلح القائم بالحسبة لأوّل مرة في معاجم اللغة العربية، كما يُلحظ الارتباط الوثيق بين الدلالة اللغوية للحسبة ومفهومها الاصطلاحي.

ثانياً: معنى الاحتساب اصطلاحاً:

أمّا الحسبة أو الاحتساب في الشرع، فأجْمَع تعريف لها أنها: «أمْر بالمعروف إذا ظَهر تركُه، ونهي عن المنكر إذا ظَهر فعلُه»(٥).

والناظرُ في التعريف السابق يدْرِكُ –بداهةً– أنّ الاحتساب ينبني على

---

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١): لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط١)، مادة (حسب)، (١/ ٣١٧).

(٢) الفيروزآبادي، أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ): القاموس المحيط، (لبنان، بيروت، مكتب تحقيق التراث، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٨، ١٤٢٦ هـ – ٢٠٠٥م)، مادة (حسب)، (ص: ٧٤).

(٣) انظر، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط٣ – ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م)، كتاب الإيمان، باب: صوم رمضان احتسابا من الإيمان، حديث رقم (٣٨)، (١/ ١٦).

(٤) ابن منظور: لسان العرب، مادة (حسب)، (١/ ٣١٥).

(٥) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: ٤٥٠هـ): الأحكام السلطانية، (القاهرة – دار الحديث)، (٣٤٩).

ركيزتين؛ الأولى: الأمر بالمعروف، والمطلوب فيه دعوة الناس إلى الخير، والثانية هي: النهي عن المنكر، والمطلوب فيه إرشاد الناس بزجرهم عن الوقوع في الإثم، وبتوسيع مفهوم الاحتساب تصبح الدعوة إلى الله ﷻ أحَد مضامينه؛ ذلك أنّ جميع الأنبياء عليهم السلام قالوا لأقوامهم مقالةَ رجل واحد: ﴿**وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ١٠٩]، ومعنى كلامهم أنهم يطلبون الأجر في دعوة أقوامهم من الله ﷻ وحده مع الصبر والتسليم.

وعلى الرغم من تعريف الحسبة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا أننا نلحظ عند التحقيق أنّ ثمّة أكثر من فرق بين المصطلحين، من ذلك أنّ الحسبة وظيفة رسمية من وظائف الدولة المسلمة تختص بالإجراء العملي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أمّا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهو مهمة فردية، كلٌّ حسب طاقته ووُسْعه.

ثالثاً: معنى الرسل اصطلاحاً:

الرسل: جمع رسول، والتعريف المختار للرسول: «مَن جمع إلى المعجزة الكتابَ المنزَّلَ عليه»(١).

رابعاً: المقصود باحتساب الرسل عليهم السلام:

والمقصود باحتساب الرسل عليهم السلام في هذا البحث: دراسة الآيات القرآنية التي تضمنت إنكار الرسل عليهم السلام للمنكَرات الشائعة في أقوامهم، وتذكيرُ أقوامهم بأنواع الخير الذي تركوه.

الفرع الثاني: نظائر الاحتساب في القرآن الكريم:

من خلال تتبّع الباحث للألفاظ والمصطلحات التي وردت في كتاب الله الكريم، وحَملت في طيّاتها بعض معاني الاحتساب، تبيّن أنها عدة مصطلحات، وهي:

(١) وهذا التعريف رجّحه فخر الدين الرازي في تفسيره، الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣ - ١٤٢٠هـ)، (٢٣/ ٢٣٦).

أولاً: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ورد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بمعنى الاحتساب مرَّات كثيرة في القرآن الكريم، منها قوله ﷻ: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ**﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وعلى الرغم من العلاقة الوثيقة بين الاحتساب والأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، إلا أنّ ثَمّة فرقاً بين المصطلحين، ومن تلك الفروق بينهما أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبدأ أصيل من مبادئ الإسلام، في حين أنّ الاحتساب هو تطبيق عملي لهذا المبدأ، وتنظيم بشري لممارسته.

ثانياً: الدعوة إلى اللهﷻ: وردت الدعوة إلى اللهﷻ بمعنى قريب من الاحتساب، وذلك في قوله ﷻ: ﴿**وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ**﴾ [آل عمران:١٠٤]، ويفرَّق ما بين الدعوة والاحتساب بأنّ الداعية لا يُلزِم أحداً، وإنما هو مبلّغ، بينما المحتسب فإنه يُلزم الناسَ بالحق؛ وذلك لأن لديه سلطة رسمية، وكذلك يفرَّق بينهما بأنّ الدعوة هي: الإرشاد العام على فعل المعروف، والتحذيرُ العامّ مِن فعل المنكر على وجه الإجمال، أمّا الاحتساب فإنه يتعلق بمعروف معيّن تُرك، فيكون الاحتسابُ بالأمر بفعله، أو منكَر معيّن فُعل، فيتعلق الاحتساب بالإنكار على هذا المنكر المعيّن الذي فُعل، وهذا يعني أنّ الاحتساب أخصّ من الأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر.

ثالثاً: الحُكم: ورد الحُكم بمعنى الاحتساب مرات عديدة في القرآن الكريم، منها قوله ﷻ: ﴿**يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ**﴾ [ص: ٢٦].

ويفرَّق ما بين القضاء والاحتساب، بأنّ الاحتساب يزيد على أحكام القضاء من وجهين:

الأول: أنه يجوز للناظر فيها أن يتعرَّض لتصفُّح ما يأمر به من المعروف وينهى عنه من المنكر وإنْ لمْ يحضره خصم مستعد، وليس للقاضي ذلك الأمر.

والثاني: أنَّ للناظر في الحسبة من سلاطة السلطنة واستطالة الحماة فيما تعلَّق بالمنكرات ما ليس للقضاة؛ لأنَّ الحسبة موضوعة للرهبة، والقضاء موضوع للمناصفة، فهو بالأناة والوقار أحقّ.(١)

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود علاقة بين المظالم والحسبة، إذ تتّفق المظالم مع الحسبة في أمورٍ، وتختلف في أمورٍ أخرى، أمّا وجه الشّبه بين المظالم والحسبة، فهو في أمرين:

١-أنّ موضوع المظالم والحسبة يعتمد على الرّهبة وقوّة الصّرامة المختصّة بالسّلطنة.

٢-يجوز للقائم في المظالم والحسبة أن ينظر مِن تلقاء نفسه وفي حدود اختصاصه لأسباب المصالح، وإنكار العدوان، والإلزام في أحكام الشّرع، بدون حاجةٍ إلى مُدّعٍ في ذلك.

أمّا أوجه الاختلاف بينهما فهي:

١- أنّ النّظر في المظالم موضوعٌ لِما عَجز عنه القضاة، أمّا النّظر في الحسبة فموضوعٌ لِما ترفّع عنه القضاة، أو لا حاجة لِعَرضه على القضاء، فكانت رتبة المظالم أعلى ورتبة الحسبة أخفض منه، ويترتّب على ذلك أنّه يجوز لوالي المظالم أن يخاطب القضاة والمحتسب، ولمْ يجُز للقاضي أن يخاطب والي المظالم، ويجوز له أن يخاطب المحتسب، ولا يجوز للمحتسب أن يخاطب واحداً منهما.

٢- يجوز لوالي المظالم أن ينظر في دعاوى المتخاصمِين، ويَفصِل بينهما، ويُصدِر حُكماً، قضائياً قابلاً للتّنفيذ، أمّا والي الحسبة فلا يجوز له أن يُصدِر حُكماً؛لأنّه مختص في الأمور الظّاهرة الّتي لا اختلاف فيها ولا تنازُع، ولا تحتاج إلى بيّنةٍ وإثباتٍ وحِجاجٍ.(٢)

المطلب الثاني: نماذج من احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم

الرسل عليهم السلام هم سادات المحتسبين، ومن خلال استقراء النصوص القرآنية التي تضمنت احتساب الرسل عليهم السلام، ظهر أنّ العديد منهم قاموا بمهمة الاحتساب خير قيام.

(١) انظر، الماوردي: **الأحكام السلطانية**، (٣٥٢-٣٥٣).
(٢) انظر، الماوردي: **الأحكام السلطانية**، (٣٥٣- ٣٥٤).

لذا سيستعرض الباحث في هذا المطلب المحتسبين من الرسل الذين قصّ القرآن الكريم احتسابهم، ذاكراً الآية الكريمة التي تضمنتْ احتساب كلّ نبيّ، ثُمّ معقّباً على تلك الآيات بتعقيب مناسب، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: احتساب نوحعليه السلام: إنّ أوّل رسول بعثه الله ﷻ؛ لِيحمل لواء الاحتساب بعد انحراف البشرية عن الطريق المستقيم إنما هو نوح عليه السلام، فقام عليه السلام بحمل لواء الاحتساب على أكمل وجه، حيث تَكرّر احتساب نوح عليه السلام على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المواقف والمجالات الآتية:

١- دعوة نوح عليه السلام قومه إلى عبادة الله وحده، كما جاء ذلك على لسان نوح عليه السلام مخاطباً قومه بطبيعة المهمة الأساس التي جاء لأجلها: ﴿**وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ**﴾ [المؤمنون:٢٣]، كما خاطبَهم قائلاً: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ**﴾ [الأعراف:٥٩].

٢-وصية نوح عليه السلام قومه بتقوى الله ﷻ: قال الله ﷻ: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ (١٠٥) إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ (١٠٦) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ(١٠٧) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ (١٠٨)**﴾ [الشعراء: ١٠٥-١٠٨].

٣-احتساب نوح عليه السلام على ابنه: فها هو ذا نوح عليه السلام يخاطب ابنه الكافر، ذلك الابن الذي أصرّ على كفره؛ لِينقذه من الكفر إلى الإيمان، فيقول له بخطاب المترفّق: ﴿**يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ**﴾ [هود:٤٢].

٤- احتساب نوح عليه السلام في الثبات على الحقّ: فإنّ نوحاً عليه السلام-بالرغم من موقف قومه- يخبِرهم بأنه ماضٍ في طريقه، ولا يَمنعه أحدٌ من تبليغ رسالة ربّه ﷻ، فها هو ذا يخاطب عليه السلام قومه بقوله: ﴿**فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [يونس:٧٢]، ثُم إنّ نوحاً عليه السلام يخبر قومه، أنه لا يمكن أن يتخلّى عمن آمَن برسالته، فيصارحهم بقوله: ﴿**وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [هود:٢٩].

٥- دعوة نوح عليه السلام قومه إلى الاستغفار من الذنوب السالفة، فقال نوح عليه السلام لقومه: ﴿**فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا**﴾ [نوح: ١٠].

٦-تذكير نوح عليه السلام قومه بنعم الله ﷻ عليهم؛ وذلك لأن النفوس جُبلت على حُبّ مَن أحسن إليها، قال ﷻ حكاية عنه: ﴿**يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا (١١) وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا (١٢) مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا (١٣) وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا (١٤) أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا (١٥) وَجَعَلَ الْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا**﴾ [نوح: ١١ - ١٦].

وفي هذا درس للمحتسب بأن يذكّر الخَلق بإحسان الله ﷻ إليهم؛ ليكون ذلك أدعى إلى قبول دعوته.

٧- الإلحاح في الحسبة: وهذا نراه واضحاً في تنويع نوح عليه السلام لأساليبه في الاحتساب، وإصراره على دعوة قومه طيلة حياته، كما تجلّى ذلك في قوله ﷻ حكاية عنه: ﴿**قَالَ رَبِّ إِنِّي دَعَوْتُ قَوْمِي لَيْلًا وَنَهَارًا (٥) فَلَمْ يَزِدْهُمْ دُعَائِي إِلَّا فِرَارًا (٦) وَإِنِّي كُلَّمَا دَعَوْتُهُمْ لِتَغْفِرَ لَهُمْ جَعَلُوا أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ وَاسْتَغْشَوْا ثِيَابَهُمْ وَأَصَرُّوا وَاسْتَكْبَرُوا اسْتِكْبَارًا (٧) ثُمَّ إِنِّي دَعَوْتُهُمْ جِهَارًا (٨) ثُمَّ إِنِّي أَعْلَنْتُ لَهُمْ وَأَسْرَرْتُ لَهُمْ إِسْرَارًا**﴾ [نوح:٥- ٩].

وبالنظر في الآيات السابقة يُلحَظ أنّ الحسبة هي الشغل الشاغل لنوح عليه السلام، حيث استغرق برنامجه الاحتسابي حياته كلّها، ففي دعوة نوح عليه السلام درس عظيم للمحتسب في بيان أنّ العمل للدِّين هو وظيفة العُمر.

وتحسن الإشارة إلى أن الحسبة أنواع، منها ما كان تطوُّعاً، ومنها الوظيفة التكليفية مِن قِبل الدولة، وقد كانت حسبة الأنبياء عليهم السلام أمراً لازماً، وداخلة في التكليف لهم بالدعوة والتبليغ.

٨-إنكار نوح عليه السلام استبعاد قومه أن يَخصّه الله ﷻ بالنبوّة، يقول ﷻ مخبِراً عن توبيخ نوح عليه السلام لقومه: ﴿**أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَلِتَتَّقُواْ وَلَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [الأعراف:٦٣].

ثانياً: احتساب هود عليه السلام: تكرَّر احتساب هود عليه السلام على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المجالات الآتية:

١-التأكيد على توحيد الله ﷻ، فقال ﷻ حكاية عنه: ﴿**وَإِلَى عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ**﴾ [هود: ٥٠].

ويَلحظ مِن خلال بدء هود وإخوانه من الرسل عليهم السلام بدعوة أقوامهم إلى تصحيح الاعتقاد، أنه ينبغي على المحتسب أن يحدِّد الأولويّات الاحتسابية، فليست المنكرات على درجة سواء، فبالتّالي على المحتسب أن يبدأ احتسابه في محاولة محو أكبر الانحرافات عن الوجود، وألا يَنجرّ أيضاً خلف معارك إعلامية وهمية مفتعلة.

٢- البراءة من الشرك وأهله: كما قال الله ﷻ حاكياً عنه: ﴿**قَالَ إِنِّيَ أُشْهِدُ اللّهِ وَاشْهَدُواْ أَنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ [هود: ٥٤].

٣-الوصيّة بتقوى الله ﷻ: قال الله ﷻ: ﴿**كَذَّبَتْ عَادٌ الْمُرْسَلِينَ * إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ هُودٌ أَلَا تَتَّقُونَ * إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [الشعراء: ١٢٣ - ١٢٦].

٤- إنكار الاغترار بالقوّة: كما قال الله ﷻ حاكياً عنه: ﴿**أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ * وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ * وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ**﴾ [الشعراء: ١٢٨-١٣٠].

٥- أمَر هود ﷺ قومه بشكر الله ﷻ على نعمه، واتباع نبيّهم، كما أمَرهم ﷺ قائلاً: ﴿**أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَسْطَةً فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ**﴾ [الأعراف: ٦٩]، وأمَرهم أيضاً بقوله: ﴿ **وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ * أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ * فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [الشعراء: ١٣١ - ١٣٣].

٦-الحثّ على التوبة والاستغفار، كما أمَرهم هود ﷺ قائلاً: ﴿**وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ**﴾ [هود: ٥٢].

٧-إنكار هود ﷺ استبعاد قومه أن يكون الله ﷻ بعَثه نبيًّا، حيث أخبر ﷻ عن قول هود ﷺ لقومه: ﴿**أَوَعَجِبْتُمْ أَن جَاءكُمْ ذِكْرٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِّنكُمْ لِيُنذِرَكُمْ**﴾ [الأعراف: ٦٩].

ويستفاد من هذه المشاهد الاحتسابية لهود ﷺ، أنه ينبغي على المحتسب أن يستخدم في احتسابه أسلوب الترغيب والترهيب، فيُرغّب قومه فيما عند الله ﷻإذا التزَموا بشرعه، كما يبشّرهم بالحياة الطيّبة في الدنيا، وقد استخدم نبيّ الله هود ﷺ ذلك الأسلوب مع قومه أثناء قيامه بوظيفته الدعويّة، فقال لهم: ﴿**وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ**﴾ [هود: ٥٢]، كما أنه ﷺ ذكّرهم بنِعم الله عليهم،أضِف إلى ذلك أنه ينبغي على المحتسب أن يرهّب قومه من الهلاك بسبب ذنوبهم، كما أنذر نبيُّ الله هود ﷺ قومه قائلاً لهم: ﴿**فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقَدْ أَبْلَغْتُكُم مَّا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلاَ تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَىَ كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ**﴾ [هود: ٥٧].

ثالثاً: احتساب صالحﷺ: تكرّر احتساب صالح ﷺ على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المجالات الآتية:

١-الدعوة إلى عبادة الله وحده، ونبْذ كلّ معبود سواه، وقد تعددت الآيات الواردة في تقرير هذه الدعوة، منها قوله ﷻ: ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾ [الأعراف: ٧٣].

٢-الوصية بتقوى اللهﷻ: كما قال اللهﷻ: ﴿**كَذَّبَتْ ثَمُودُ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ صَالِحٌ أَلَا تَتَّقُونَ. إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ. فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [الشعراء: ١٤١ - ١٤٤].

٣-الحثّ على التوبة والاستغفار، حيث أمَر صالح ﷺ قومه قائلاً: {**فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ**}[هود:٦١]، وقال أيضاً: ﴿**لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [النمل: ٤٦].

٤-تذكير قومه بما أنعم الله ﷻ عليه من نِعم، جاء ذلك في قولهﷻ: ﴿**وَاذْكُرُواْ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاء مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُواْ آلاء اللّهِ وَلاَ تَعْثَوْا فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف: ٧٤]، وقوله: ﴿**هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا**﴾ [هود: ٦١].

٥-إنكار إيثار الدنيا على الآخرة، ورد ذلك في قوله ﷻ: ﴿**أَتُتْرَكُونَ فِي مَا هَاهُنَا آمِنِينَ. فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ. وَزُرُوعٍ وَنَخْلٍ طَلْعُهَا هَضِيمٌ. وَتَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا فَارِهِينَ**﴾ [الشعراء: ١٤٦ - ١٤٩].

ونلحظ من الآيات الكريمة أنّ أوّل ما دعا إليه نبي الله صالح ﷺ هو توحيد الله ﷻ، وكذلك فإنّ الدعوة إلى التوحيد هي الصيحة الأولى لكلّ رسالة، فكلّ مَن بُعث مِن الرسل منذ عهد نوح ﷺ حتى رسالة محمدﷺ قد تَكرّرت على ألسنتهم مقولة التوحيد الخالدة: ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾ [الأعراف: ٧٣]، فعلى المحتسب أن يسعى إلى ترسيخ عقيدة التوحيد في قومه، والتحذير من الشرك، ومعالجة ظاهرة ضعف الإيمان، كما عليه أيضاً ألاّ يحتجّ بتركه الاحتساب في تصفية العقيدة بزعمه أنّ المسلمين في هذا الزمان ليسوا في حاجة إلى تحقيق توحيد الله ﷻ، ومِن الأدلّة على بطلان هذا الادعاء أنّ المجتمع الإسلامي في عصرنا الحديث يعاني من العديد من المنكرات العقدية، وعلى رأسها استبدال الشريعة الإسلامية، وتنحية منهج الإسلام عن الحُكم، ناهيك عن الشركيات المنتشرة في حياة المجتمعات الإسلامية، لذا فإنّ المسلم في حاجة دائمة إلى الفهم الشامل لتوحيد الله ﷻ، وتطبيقه واقعاً ملموساً في جميع مجالات حياته اليومية.

٦-إنكار الفساد العريض، والنهي عن اتباع رؤساء الفساد، ويدخل في ذلك الفساد جميع المعاصي، وأعظم الفساد الشرك، كما أنّ أعظم الإصلاح التوحيد، قال ﷻ: ﴿**وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف: ٧٤]، وقال لقومه: ﴿**قَالَ يَا قَوْمِ لِمَ تَسْتَعْجِلُونَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ**﴾ [النمل: ٤٦]، وقال لهم أيضاً: ﴿**وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ**﴾ [الشعراء: ١٥١ - ١٥٢].

ويستفاد من خطاب صالحﷺ لقومه: ﴿**لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ**﴾ [النمل: ٤٦]، أنه ينبغي على المحتسب أن يختار أثناء احتسابه على غيره أبلغ الأساليب المنطقية الحكيمة؛ سعياً منه في إقناع قومه، وقد درج على هذا الأسلوب أنبياء الله جميعا، ومِن ذلك ما ظهر جلياً في خطاب إبراهيم ﷺ

لأبيه آزر: ﴿**إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا**﴾ [مريم: ٤٢]، وقوله: ﴿**يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا**﴾ [مريم: ٤٤].

رابعاً: احتساب إبراهيمعليه السلام: تكرر احتساب إبراهيم عليه السلام على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المواقف والمجالات الآتية:

١-مناظرة إبراهيم عليه السلام لطاغية عَصْره: حيث ذكَر الله عز وجل مناظرة خليله عليه السلام مع ذلك الملِك الجبّار في الربوبية والألوهية، وقصّ عز وجل ذلك في قوله: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَآجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة: ٢٥٨].

قال صاحب الظلال رحمه الله معلّقاً على التعبير القرآني: {أَلَمْ تَرَ}: «{**أَلَمْ تَرَ**} إنه تعبير التشنيعِ والتفظيع، وإن الإنكار والاستنكار لَينطلقان مِن بنائه اللفظي وبنائه المعنوي سواء، فالفعلةُ منكرة حقًّا، أن يأتي الحِجاج والجدال بسبب النعمة والعطاء! وأن يدّعيَ عبدٌ لنفسه ما هو من اختصاص الربّ، وأن يستقِلَّ حاكِم بحُكم الناس بهواه دون أن يستمدّ قانونَه من الله»(١).

وفي احتساب الخليل عليه السلام على النمرود فائدة للمحتسب، وهي: أنه ينبغي على المحتسب أن يتعلّم فنّ المناظرة وآدابها وأغراضها الصحيحة؛ وذلك لأن المناظرة نوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢-الوصية بتقوى الله عز وجل: قال عز وجل: ﴿**وَإِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاتَّقُوهُ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ**﴾ [العنكبوت:١٦].

٣-احتساب إبراهيم عليه السلام على أبيه: حيث أمَر إبراهيم عليه السلام أباه بالمعروف، ونهاه عن المنكر، بل أكثر القول عليه، حتى غضب أبوه آزر منه وهَمَّ برجمه، وأمَر بهجره، كما حكى ربنا عز وجل ذلك بقوله: ﴿**إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا**

(١) قطب، سيّد إبراهيم حسين الشاربي (ت: ١٣٨٥هـ): في ظلال القرآن، (القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط١٧ – ١٤١٢هـ)، (٥٧٥/١).

يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا. يَا أَبَتِ إِنِّي قَدْ جَاءنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا. يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا. يَا أَبَتِ إِنِّي أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا. قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ وَاهْجُرْنِي مَلِيًّا﴾ [مريم: ٤٢ - ٤٦].

٤-احتساب إبراهيم ﷺ على قومه: فهذا خليل الرحمن ينهى قومه عن شِركهم بلسانه، حين قال لقومه-منكراً وموبّخا-: ﴿**قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ. أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٦٦ - ٦٧]، ثُمّ أَتبع إبراهيمُ ﷺ الإنكارَ بالقول الإنكارَ بالفعل، فكَسّر أصنامهم، كما حكى ربّنا ﷻ عن ذلك فقال: ﴿**فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ. فَأَقْبَلُوا إِلَيْهِ يَزِفُّونَ**﴾ [الصافات:٩٣-٩٤].

ويُلحظ من خلال تأمُّل طريقة إبراهيم ﷺ في الاحتساب على الشرك وأهله، أنّه يجب على مَن حَمَل لواء الحسبة، أن يكون صريحاً واضحاً في ولائه وبرائه، وأن لا يتوهَّم للحظة أنّ مصلحة الدعوة تكمن في تمييع المحرمات ومداهنة الظلمة، بل المصلحة كلّ المصلحة تكمن في تبليغ شرْع الله ﷻ بكماله وشموله وصفائه.

ويستفاد من خلال تأمُّل القول الغليظ الذي خاطب به إبراهيم ﷺ قومه: ﴿**أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٦٧]، أنّ للمحتسب أن يعدِل إلى القول الغليظ عند العجز عن منْع المنكر باللُّطف، وظهورِ علامات الإصرار على الجريمة، والمجاهرةِ بالفساد، والاستهزاءِ بالوعظ والنصح.

خامساً: احتساب يوسف ﷺ: قصّ القرآن الكريم احتساب يوسف ﷺ وهو في السجن، حيث دعا ﷺ الفتيَين إلى عبادة الله وحده لا شريك له، وخلْع ما سِواه من الآلهة المصطنعة التي كانت تُعبَد وقتئذ، فقال لهما: ﴿**يَا صَاحِبَيِ السِّجْنِ أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَآؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ**﴾ [يوسف: ٣٩ - ٤٠].

ومن خلال تأمُّل احتساب يوسف ﷺ مما سبق، يظهر أنه ﷺ لم يُقدِّم أيَّ تنازل في مجال الحُكم بما أنزل الله ﷻ؛ من أجل تحقيق مصالح عديدة، حيث صرَّح وهو في قمّة الاستضعاف ببطلان الشرك، ووجوب التوحيد، فإذا كان هذا هو حال يوسف ﷺ في الدعوة إلى الحُكم بما أنزل الله ﷻ وهو في السجن، فكيف يترك الدعوة إلى التوحيد وهو خارجه؟

ويستفاد من هذا الموقف الاحتسابي ليوسف ﷺ وهو سجين، أنّ على الداعية الصادق أن ينتهز كلّ فرصة سانحة لإيصال دعوته للناس، وأنّ الدعوة ماضية إنْ أُوصِد باب مِن أبوابها، فإنّ ثمّة أبواب أُخَر لها مفتوحة على مِصراعَيها، ولا يُعدَم المصلِحُ صاحبُ الهمّة الاحتسابية العالية مِن وسيلةٍ للاحتساب.

سادساً: احتساب لوط ﷺ: تكرر احتساب لوط ﷺ على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المواقف والمجالات الآتية:

١-النهي عن ممارسة الشذوذ، وترك الأزواج، فقال ﷻ: ﴿**أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ. وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُم بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ**﴾ [الشعراء: ١٦٥، ١٦٦].

وعلى الرغم من كون الفاحشة التي ارتكبها قوم لوط هي أفظع الفواحش، إلا أنهم لمْ يجعلوها زواجاً، وكذلك لمْ ينسبوها إلى الِّدين، بل أصرّوا عليها؛ لكونهم استمرؤوها، وتَبِعهم على طريق الانحطاط الخُلقي أذنابُهم من دعاة الإباحية في زماننا، حتى إنّ خلفهم المنحرفين في زماننا قد سبقوا سلَفهم الطالح في الانجرار في مستنقع الرذيلة؛ حيث اعتبروا الشذوذ زواجا، بل قاموا بتقنينه ومباركته من قِبل الكنيسة، ومَنحوا الشواذّ حقوقاً في القانون، وما فتئ أعداء الإسلام حديثاً يحاولون نشْر الإباحية في بلاد المسلمين.

٢- النهي عن قطع الطرق، حيث كان قوم لوط يقطعون السبيل؛ لانتهاك حرُمات المسافرين-سواء كانت حرُمات أعراض أو أموال-، كما قال لوط ﷺ منكراً عليهم: ﴿**أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ**﴾ [العنكبوت: ٢٩].

ويعَدّ هذا النوع من الإفساد مِن أشدّ أنواع الجرائم إثما؛ لذلك عَدّه الإسلامُ جريمةً منكَرة، يستوجب صاحبُها الحدَّ الراد ع، وسمّاها محاربةً لله ورسوله، فقال ﷻ في المحاربين: ﴿**إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [المائدة:٣٣].

ومن هنا يتبين أنّ لهؤلاء الخَلَف من المختطفين والعصابات المسلَّحة وقطّاع الطرق العامة في هذا الزمان سلَف من المجرمين من قوم لوط.

٣-النهي عن الإعلان بالفواحش، وفِعْلها في اجتماعاتهم: كما قال لوط ﷺ موبّخاً لهم: ﴿**وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ. إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ**﴾ [الأعراف: ٨٠، ٨١].

ويُعَدّ الإعلان بالفواحش منكَراً آخَرَ أشدّ مِن فعْلها في السرّ، وقد فاق الإباحيّون في الأزمنة المعاصرة سلَفَهم المجرمين مِن قوم لوط؛ إذ لمْ يكتفوا باقترافهم الجرائم عياناً أمام البشر في كلّ وسائل الإعلام، بل صاروا يأتون الفاحشة ويسجّلونها؛ حتى تبقَى بَعد موتهم.

ويستفاد من إنكار لوط ﷺ على قومه جريمةَ إتيان الذكور بَعد إنكاره لكفرهم وتكذيبهم له، أنه يجوز للمحتسب أن ينكِر تلك المعاصي التي يرتكبها من وقع في الكفر والإلحاد، فيبدأ بإنكار أكبَر منكَر وهو الشرك، ثُمّ يثنّي بإنكار المعاصي الأخرى التي يألَفُها قومه حتى صارت جزءاً من ثقافتهم.

٤-الوصية بتقوى الله ﷻ: قال الله ﷻ: ﴿**كَذَّبَتْ قَوْمُ لُوطٍ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ. إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ. فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ١٦٠ - ١٦٤].

ومن خلال النظر في سِيَر الرسل عليهم السلام، نجد مقولتهم جميعاً واحدة في تطمين الناس أنهم لا يريدون منهم جزاءً ولا شكوراً، فهذا لوط ﷺ قد أعلن

ذلك الأمر لقومه صراحة: ﴿**وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الشعراء: ١٦٤]، كما ردّد تلك المقولة ذاتها إخوانه من الرسل صالح ونوح وشعيب عليهم السلام كما ظهر جليّاً في آيات سورة الشعراء، كذلك كَرّر المقولة ذاتَها خاتمُ الرسل المحتسبين محمد ﷺ، وذلك لما عَرض عليه المشركون المال الكثير والزعامة والسيادة والنساء والطبّ، فأخبرهم أنه لا يريد منهم شيئاً إلا أن يَشهدوا لله ﷻ بالوحدانية.

ويلحظ من خلال تأمُّل مصارحة الرسل عليهم السلام لأقوامهم، بأنهم لا يريدون منهم أجراً على ما يدعونهم إليه، أنّ على المحتسب أن يعفّ عما في أيدي الناس، وألاّ يستغلَّ كذلك عاطفة الناس الفطرية تجاه دينهم في القيام بترويج دعايات لِسِلَع تجارية، وألاّ يتطلع إلى حظوظ مادية مقابل قيامه بشعيرة الاحتساب، سواء كان سؤاله للمدعوّين بلسان المقال أو بلسان الحال، ولعلّ الحكمة في إعلان الرسل عليهم السلام هذا الأمر تفنيد ما قد يثيره أهل الباطل في وجه دعوتهم مِن أنهم طُلّاب مالٍ فحسب، فيَنتج عن إبطالهم لهذه التهمة استجابة المنصفين من أقوامهم إلى الحق، وهذا لا يعني أن يَرفض المحتسب المعيّن في وظيفة دعوية مِن قِبل دولته أن يأخذ راتباً شهرياً مقابل تفريغه لوقته ما لمْ يؤثّر ذلك سلْباً على دعوته.

سابعاً: احتساب شعيب ﷺ: تنوّعت صُور احتساب شعيب ﷺ على قومه-أصحابِ الأيكة- في القرآن الكريم، وذلك على النحو الآتي:

١-الدعوة إلى عبادة الله وحده، كما قال الله ﷻ على لسان شعيب ﷺ: ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ**﴾ **[الأعراف:٨٥]، وحَثَّهم على تقوى الله** ﷻ **أيضاً، فقال لهم مخوّفا:} وَاتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبِلَّةَ**﴾ [الشعراء: ١٨٤].

٢-تصحيح انحرافات قومه في باب المعاملات المالية: حيث نهاهم شعيب ﷺ عن بَخْس الناس أشياءهم، وأمَرهم بإيفاء الميزان، فقال لهم واعظاً: ﴿**أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ. وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ**﴾

[الشعراء: ١٨١- ١٨٢]، وأردف قائلاً: ﴿**وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ**﴾ [الشعراء:١٨٣].

٣-الوصية بتقوى الله ﷻواتباع نبيّهم: قال الله ﷻ: ﴿**كَذَّبَ أَصْحَابُ الْأَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ. إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ. إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ. فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [الشعراء:١٧٦-١٧٩].

٤-الحثّ على شُكر الله ﷻ على نِعَمه، والإقرار بفضله، فقال لهم: ﴿**وَاذْكُرُواْ إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ وَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف:٨٦].

٥-النهي عن الفساد في الأرض، فحذَّرهم شعيب ﷺ بقوله: ﴿**وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الشعراء:١٨٣]، وقال لهم: ﴿**وَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف:٨٦]، ونهاهم بقوله: ﴿**وَلاَ تُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ بَعْدَ إِصْلاَحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ**﴾ [الأعراف:٨٥].

٦-النهي عن القعود في وجه الدعوة إلى الله ﷻ، والحربِ على أنصارها وأتباعها، فهذا شعيب ﷺ يقول لقومه موبخاً: ﴿**وَتَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ مَنْ آمَنَ بِهِ وَتَبْغُونَهَا عِوَجًا**﴾ [الأعراف:٨٦].

٧-النهي عن قطع الطُّرق، وقد كان قوم شعيب ﷺيقطعون الطُّرق؛ وذلك لأخذ أموال المسافرين بالقوّة، فنهاهم شعيب ﷺبقوله: ﴿**وَلاَ تَقْعُدُواْ بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ**﴾ [الأعراف:٨٦].

ويُلحظ من خلال تأمُّل الموضوعات الاحتسابية لكلّ من النبيَّين شعيب ولوط عليهما السلام، أنهما قد أَنكَرا على قومَيهما جريمةَ قطْع الطرق؛ ولا غرو في ذلك فإنّ هذه الجريمة مِن أشدّ الجرائم وأشنعِها.

٨-الحثّ على التوبة والاستغفار، حيث أمَر شعيب ﷺ قومه قائلاً: ﴿**وَاسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ**﴾ [هود:٩٠].

ويُلحظ من خلال تأمُّل قول شعيب ﷺ: ﴿**وَيَا قَوْمِ أَوْفُواْ الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ**﴾ [هود:٨٥]، أنّ المحتسب الموفَّق يستخدم الرفق واللين في عرْض ما يريد، كما يُشعر المخاطبِين بالحرص على نفْعهم، ويُبرِز الصلات بينه وبينهم، ولقد درَج على ذلك الرسل عليهم السلام جميعاً، فقال كلُّ نبيّ

لقومه: ﴿**إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ**﴾ [الشعراء:١٧٨]، فضلاً عن خطابهم لهم ب﴿**يا أبتِ**﴾ [مريم: ٤٤]، كما خاطب بها الخليل ﷺ آزَر، بل ظلّ يُكرّر هذه الكلمةَ الحانية في كلّ عبارة يوجّهها إليه؛ زيادةً في التلطف مع أبيه، ونظير هذا الخطاب توسل هارون ﷺ إلى موسى ﷺ بنداء الأمومة: }ابنَ أمّ{ [الأعراف: ١٥٠]، وكذلك خطابُهم لهم ب}يا قومِ{، ويقصد شعيب ﷺ في خطابه لأصحاب الأيكة ب}يا قومِ{، أن يبيّن لهم أنه واحد منهم، وأنّ الرائد لا يَكذب أهله، وابن العشيرة لا يخون عشيرته، ولذلك فهو يريد الخير لهم، ويفسِّر محمد رشيد رضا هذا الخطاب رفيع المستوى من شعيب ﷺلقومه، فيقول: «يا قومي الذين أنا منهم وهم منّي، وأُحبّ لهم ما أُحبّ لنفسي، أَخبِروني عن شأني وشأنكم)»[1]، ولا شكّ أنّ لهذا الأسلوب الحسن في الاحتساب أثراً ظاهراً في كسب قلوب الغافلين، واستمالتها لقبول الحق.

ويلحظ من خلال تأمُّل قول شعيب ﷺ: ﴿**وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ**﴾ [هود:٨٨]، وذلك حين دعا قومه إلى إيفاء المكيال والميزان، وإعطاءِ الناس حقوقهم، والبعدِ عن أكل الباطل، أنّ على الداعية الصدوق أن يظلّ قدوة حسنة أمام المخاطَبين، فعليه أن يبدأ بنفسه أولاً في كلّ شيء قبل دعوته الآخرين؛ حتى تَصِل دعوته إلى قلوب المدعوّين قبل آذانهم، ومن هنا نجد قوله ﷺ آمِراً نبيّه محمداً ﷺ بقوله: ﴿**فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ وَلاَ تَطْغَوْاْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [هود:١١٢].

ثامناً: احتساب إسماعيلﷺ: حيث احتسب احتساب إسماعيل ﷺ على أهل بيته، كما ذكَر الله ﷻ عنه ذلك بقوله: ﴿**وَكَانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ**﴾ [مريم:٥٥].

وفي هذا درس للمحتسب بألاّ يَدَع احتسابه على أهل بيته وقرابته؛ فإنّ في هداية المقرّبين من الداعية عوناً له في نجاح دعوته.

تاسعاً: احتساب موسى ﷺ: تَكرر احتساب موسى ﷺ على قومه في

(١) رضا، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م)، (١٢/ ١١٩).

القرآن الكريم، وذلك في المواقف والمجالات الآتية:

١-إنكار الوقوع في الشرك: فهذا كليم الله موسى ﷺ لما رجع من ميقات ربّه، وجد بني إسرائيل قد عَبدوا العجل، فحملتْه الغيرة على التوحيد أن رمى بالألواح التي تتضمن كلام الله ﷻ؛ غضباً لله ﷻأن يَخلُفه هذا المنكَر العظيم في قومه، كما حكى ﷻ: ﴿**وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ**﴾ [الأعراف: ١٥٠]، فما كان من الكليم ﷺ إلا أن نهى عن المنكَر بيده، فخاطب الدجّال الذي أضلّهم -وهو: السامريّ- بقوله: ﴿**قَالَ فَاذْهَبْ فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَن تَقُولَ لَا مِسَاسَ وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَّنْ تُخْلَفَهُ وَانظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا لَّنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنسِفَنَّهُ فِي الْيَمِّ نَسْفًا**﴾ [طه: ٩٧].

والمتأمّل في قوّة موسى ﷺفي الإنكار، وسرعةِ استجابة عبَدة العجل له، يعلم أنّ قوّة الشخصية فضل يؤتيه الله ﷻمَن يشاء، فقد يستجيب بعض الغافلين بأسلوب الشدّة أكثر من استجابتهم باللُّطف، وعليه فمن الخطأ البيّن عند بعض المحتسبين ظنّهم أنّ الصواب دائماً يكمن في استعمال الرفق مع المخالفين، ولمْ يكن موسى ﷺ بِدْعاً من الرسل، حيث سَلك رسُلٌ آخرون هذا المسلك في أثناء احتسابهم، ومنهم إبراهيم ﷺ لما كسّر الأصنام، وسليمان ﷺ لما عاقب الخيل.

٢-الأمْر بشكر الله ﷻ على نِعمه، فقال ﷺ لقومه: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُواْ نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاء وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا وَآتَاكُم مَّا لَمْ يُؤْتِ أَحَدًا مِّن الْعَالَمِينَ**﴾ [المائدة: ٢٠]، وقال لهم: ﴿**وَإِذْ أَنجَيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَونَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُقَتِّلُونَ أَبْنَاءكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءكُمْ وَفِي ذَلِكُم بَلاء مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ**﴾[إبراهيم:٦].

٣- إنكار تزوير الحقائق، حيث أنكر موسى ﷺ على قوم فرعون هذا المسلَك بقوله: ﴿**أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءكُمْ أَسِحْرٌ هَـذَا وَلاَ يُفْلِحُ السَّاحِرُونَ**﴾ [يونس:٧٧].

٤-إنكار موسى ﷺ على قومه عدم توخّي طاعته، كما قال ﷻ مخبراً عن كليمه موسى بن عمران ﷺ أنه قال لقومه: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِي وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ**﴾ [الصف:٥].

٥-النهي عن متابعة المفسدين في فسادهم، قال الله ﷻ:﴿**وَقَالَ مُوسَى لأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ وَلاَ تَتَّبِعْ سَبِيلَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف:١٤٢].

ويُلحظ أنّ التعاون في أداء الاحتساب مِن قِبل أكثر من شخص مجتمعين تقويةٌ لهم ولموقفهم في التبليغ، فهذا موسى ﷺ سأل ربّه ﷻ أن يعينه بأخيه هارون في دعوته لفرعون، فاستجاب الله ﷻ دعاءه، كما قال الله ﷻ:﴿ **وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ. قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِآيَاتِنَا أَنتُمَا وَمَنِ اتَّبَعَكُمَا الْغَالِبُونَ**﴾ [القصص: ٣٤-٣٥].

٦-إنكار موسى ﷺ على فرعون تكذيبه بالآيات التسع القاطعة على صحّة نبوّته وصِدقه، حيث جابهه واحدةً بواحدة، كما قال الله ﷻ: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَاسْأَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَونُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا مُوسَى مَسْحُورًا. قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَـؤُلاء إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَآئِرَ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَا فِرْعَونُ مَثْبُورًا**﴾ [الإسراء: ١٠١-١٠٢].

ويُلحظ من خلال تأمُّل موضوعات احتساب كلٍّ من الرسل شعيب وصالح وموسى عليهم السلام، أنهم قد نهوا أقوامهم عن جريمة الإفساد في الأرض، ومتابعةِ المفسدين في فسادهم،فهذا مُوسَى ﷺ أوصى هارون ﷺ لما استخلفه بذلك التوجيه، كما أنّه ﷺ سمّى عمل السحرة والسحر بأنه عمل المفسدين، كما في قوله ﷻ: ﴿**فَلَمَّا أَلْقَواْ قَالَ مُوسَى مَا جِئْتُم بِهِ السِّحْرُ إِنَّ اللّهَ سَيُبْطِلُهُ إِنَّ اللّهَ لاَ يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ**﴾ [يونس:٨١]، وهذا شعيب ﷺ ينهى قومه عن الفساد في الأرض بقوله لهم: ﴿**وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الشعراء:١٨٣]، وهذا صالح ﷺ يحذّر قومه من الإفساد

قائلاً: ﴿**وَلاَ تَعْثَوْاْ فِي الأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [الأعراف:٧٤]، وينهاهم عن التأثر بالمفسدين بقوله لهم: ﴿**وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُسْرِفِينَ. الَّذِينَ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ**﴾ [الشعراء: ١٥١-١٥٢]، وعليه فإنّ النهي عن الفساد بكافّة صُوره من منهج الرسل عليهم السلام في الاحتساب.

وتبيَّن أنّ مِن مذهب المفسدين والطغاة قديماً وحديثاً اتهام المصلحين بالإفساد في الأرض، وأنّ المحتسبين يَقِفون ضدّ مصالح الناس، نجد هذا الأمر جليّاً في اتهام رأس المفسدين فرعون لموسى ﷺ بذلك: ﴿**إِنِّيَ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ أَن يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ**﴾ [غافر:٢٦]، كما رَدّد الملأ المضلّون من قوم فرعون التهمة ذاتها في حق موسى ﷺ، فقالوا: ﴿**أَتَذَرُ مُوسَى وَقَوْمَهُ لِيُفْسِدُواْ فِي الأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَآلِهَتَكَ**﴾ [الأعراف:١٢٧].

عاشراً: احتساب هارون ﷺ: حيث احتسب هارون ﷺ على قومه لما فُتِنوا بالعجل، فأنكر عليهم ﷺ بلسانه سُوء صنيعهم بقوله: ﴿**يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنتُم بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي**﴾ [طه:٩٠].

وقد يظهر للوهلة الأولى أنّ هارون ﷺ قد ترَك الاحتساب؛ لمصلحة الدعوة وخشيةِ تفريق الوحدة الوطنية، كما يبدو ذلك من قول هارون ﷺ: ﴿**قَالَ يَا ابْنَ أُمَّ لَا تَأْخُذْ بِلِحْيَتِي وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَن تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي**﴾ [طه: ٩٤]، لكنْ يتّضح بطلان هذا الزعم من خلال تأمُّل جواب هارون لموسى عليهما السلام، كما ورد ذلك في قوله ﷺ: ﴿**وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِيَ أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُواْ يَقْتُلُونَنِي فَلاَ تُشْمِتْ بِيَ الأَعْدَاء وَلاَ تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [الأعراف: ١٥٠]؛ إذ لمْ يكتف هارون ﷺ بالإنكار القلبي، بل ضمّ إليه الإنكار باللسان واليد حتى خشِي على نفسه، لذلك لما وضّح هارون لموسى عليهما السلام أنه قام بكلّ ما يستطيعه، استغفر موسى ﷺ من ظنّه أنّ هارون ﷺ لمْ يقُم بواجب الإنكار، فقال موسى ﷺ: ﴿**رَبِّ اغْفِرْ**

لِي وَلأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأعراف: ١٥١].

أحد عشر: احتساب سليمان عليه السلام: تكرَّر احتساب سليمان عليه السلام في قصّته عليه السلام مع ملكة سبأ، حيث رفض سليمان عليه السلام مصانعة ملكة سبأ له بالهديّة مقابلَ الكفِّ عن الاحتساب عليها وعلى قومها، كما ورد ذلك في قوله ﷻ: **﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ. فَلَمَّا جَاء سُلَيْمَانَ قَالَ أَتُمِدُّونَنِ بِمَالٍ فَمَا آتَانِيَ اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُم بَلْ أَنتُم بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ. ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُم بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ. قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَن يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾** [النمل: ٣٥- ٣٨].

ويَدخل تهديد سليمان عليه السلام لبلقيس بالحرب في حال رفْضهم الإسلام في باب إزالة المنكر بالقوّة، وفي هذا درس للمحتسب أن يستخدم الشدّة إذا كان أصحاب المنكَر لا يرتدعون إلا بذلك، ومِن هؤلاء المجرمين الذين يتعيّن على أهل الحسبة استعمالُ القوّة معهم: السحرة والمشعوِذون، وقطّاع الطرق، وتجّار المخدرات، ونحوهم.

اثنا عشر: احتساب عيسى عليه السلام: تكرَّر احتساب المسيح عيسى عليه السلام على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المواقف الآتية:

١-إعلان عيسى عليه السلام ربوبية الله ﷻ له وللناس، ودعوتُه إلى عبادة الله الواحد، وتحذيرُه من الشرك، كما قال ﷻ: **﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِ لظَّالِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾** [المائدة: ٧٢].

٢-احتساب عيسى عليه السلام مع أتباعه الحواريين، وذلك في قصّة المائدة، كما قال ﷻ: **﴿قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاءِ﴾** [المائدة: ١١٢]، فأجابهم المسيح عليه السلام آمِراً لهم بالمعروف بقوله: **﴿اتَّقُواْ اللّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾** [المائدة: ١١٢].

٣-احتساب عيسى عليه السلام مع بني إسرائيل، كما قال ﷻ: ﴿**وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِن بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ**﴾ [الصف:٦]، قال ابن كثير في تفسير هذه الآية: «وقد أقام في ملأ بني إسرائيل مبشّراً بمحمد وهو أحمَد خاتم الأنبياء والمرسلين، الذي لا رسالة بعده ولا نبوّة»(١).

٤-الوصية بتقوى الله ﷻ: قال الله ﷻ حكاية عن عيسى عليه السلام: ﴿**وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلِأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [آل عمران:٥٠].

ولو تتبَّعْنا الدور الاحتسابي للرسل عليهم السلام في القرآن الكريم، لوجدناهم جميعاً يأمرون أقوامهم بالتقوى، بدءاً مِن أوّل الرسل نوح عليه السلام، مروراً بهود وصالح ولوط وشعيب وعيسى عليهم السلام، كما أنهم يُردِفون حثَّهم على تقوى الله ﷻ بدعوتهم أقوامهم إلى الاستغفار، ويظهر أنّ من المناسب أن يأمر الرسل عليهم السلام أقوامهم بالاستغفار بَعد أمْرهم إياهم بالتقوى؛ وذلك لأن العبد مهما اجتهد بتحقيق التقوى ولازم الاستقامة، فإنه لابدّ أن يزِلّ، من هنا جاء أمْر الرسل عليهم السلام جميعاً أقوامَهم بالاستغفار.

ثالثة عشر: احتساب محمد ﷺ: تَكرر احتساب الرسول محمد عليه السلام على قومه في القرآن الكريم، وذلك في المواقف والمجالات الآتية:

١-دعوة الرسول محمد ﷺ الناس إلى عبادة الله وحده، كما قال ﷻ: ﴿**أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ**﴾ [هود: ٢].

٢-دعوة الرسول محمد ﷺ قومه إلى الاستغفار والتوبة، وتذكيرُه لهم بنِعَم الله ﷻ عليهم، جاء ذلك في قوله ﷻ: ﴿**وَأَنِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى وَيُؤْتِ كُلَّ ذِي فَضْلٍ فَضْلَهُ وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ**﴾ [هود: ٣].

ويُلحظ من خلال تأمُّل قول الرسول محمد ﷺ لقومه: ﴿ **وَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنِّيَ**

(١) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ – ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م)، (٨/ ١٠٩).

أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ كَبِيرٍ﴾ [هود:٣]، وكذلك جوابه لهم: **﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَـذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاء نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾** [يونس:١٥]، أنّ على المحتسب أن يُظهر الشفقة على المخاطبين، وإبداءَ الخوف عليهم من عذاب يوم القيامة، وهذا مسلَك يحتاجه كلُّ مصلح، وهو مسلَك الرسل جميعاً عليهم السلام، فشفقتُهم على أقوامهم واضحة بدءاً من نوح حتى خاتمهم محمد عليهم السلام أجمعين، فهذا نوح ﷺ يقول لقومه: **﴿إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾** [الأعراف: ٥٩]، وهذا شعيب ﷺ يخاطب قومه مشفِقا: **﴿وَإِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُّحِيطٍ ﴾** [هود:٨٤]، وهذا هود ﷺ يقول لقومه **محوّفا إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾** [الشعراء:١٣٥]، حتى إنّ الله ﷻ نهى نبيّه ﷺ عن الشفقة المهلِكة، فقال له: **﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَّفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِن لَّمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾** [الكهف:٦]، ولا ريب أنّ شفقة الداعية على قومه مطلوبة؛ لأنها تدعوه غالباً إلى التفاني في العمل الاحتسابي، وشحْذ همّته، كما أنها تدلّ على صِدقه في دعوته، مما يترتب عليها أبلغ الأثر في استجابة المدعوّين للحقّ.

وجملة القول: أنّ حياة محمد ﷺ كانت كلُّها احتسابا، فهو إمام المحتسبين حقّا، حتى إنّ القرآن الكريم لَينصّ على أنّ الوظيفة الأساسية له ﷺ هي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما بيّن الله ﷻ صفة خاتم رسُله ﷺ في الكتب المتقدّمة: **﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَآئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾** [الأعراف: ١٥٧].

قال الطبري في تفسير هذه الآية: «يأمر هذا النبيُّ الأميُّ أتباعَه بالمعروف، وهو: الإيمان بالله، ولزومُ طاعته فيما أمَر ونهى، فذلك (المعروف) الذي يَأمرهم

به، (وينهاهم عن المنكر)، وهو: الشرك بالله، والانتهاءُ عمّا نهاهم الله عنه»[1].

وتبيَّن مما سبق في هذا المطلب، أنّ الاحتساب من أعظم مهمّات الرسل عليهم السلام جميعاً،وأنّ منهجهم الاحتسابي عليهم السلام يعدُّ منارةً للدعاة مِن بعدهم يستضيئون بهديه في طريق دعوتهم؛ لأنهم عليهم السلام أَفنوا أعمارهم في السعي بالصلاح، ومقاومةِ الفساد، ومن خلال استقراء آيات القرآن الكريم ظهر أنّ الله ﷻقد عَرض لنماذج عديدة من رسُله عليهم السلام قد قاموا بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حقَّ قيام، وعليه ينبغي على المسلِم ولا سيما الداعية أن يتلمّس خطى المرسلين عليهم السلام في طريقتهم الاحتسابية؛ حتى تعُمّ الفضائل، وتَقِلّ الرذائل من حياة الأفراد والمجتمعات والدُّول.

المطلب الثالث: سمات الحسبة عند الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم

بَعد الانتهاء من بيان النصوص القرآنية التي تضمنت احتساب الرسل عليهم السلام، فإنه يحسن بالباحث أن يعرّج على سِمات الحسبة عند الرسل عليهم السلام، ومن أهمّ تلك السِّمات ما يأتي:

١-مِن سِمات أعداء الرسل أذيّةُ المحتسبين وتكذيبُهم: لَقِي الرسل عليهم السلام في سبيل احتسابهم ألواناً من الأذى؛ وذلك لأنهم احتَسبوا على أقوامهم في ترْك أهوائهم وعوائدهم القبيحة، ودَعَوْهم لإخلاص العبودية لله ﷻ وحده، وإنّ تكذيبَ المحتسبين من الرسل عليهم السلام وإيذاءهم أسلوبٌ قديم أَخذت به الأُمم المعانِدة لدفع دعوة رسُلهم، ونَطَق القرآن الكريم بذلك في آيات كثيرة، مِن أجمعِها قولُ الله ﷻ: ﴿**وَأَصْحَابُ مَدْيَنَ وَكُذِّبَ مُوسَى فَأَمْلَيْتُ لِلْكَافِرِينَ ثُمَّ أَخَذْتُهُمْ فَكَيْفَ كَانَ نَكِيرِ**﴾ [الحج:٤٢- ٤٤].

وما زالت أبواق تكذيب المحتسبين وإيذائهم متواصلة عبر القرون المتطاولة، حيث رُمي العديد من العلماء والدعاة والمصلِحين بالتُّهم والأكاذيب، ورُوّجت

(١) انظر، الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، وتخريج: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط١ – ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م)، (١٣/ ١٦٥).

في حَقّهم الشائعات القبيحة، بل ونالَهم شديد الأذى على أيدي أعداء الحسبة، ووَصل الإيذاء إلى حدّ قتْل عشرات منهم؛ بسبب احتسابهم على أصحاب الشهوات والأهواء، وإنّ معرفةَ هذه الحقيقة لازمة لكلّ مسلِم محتسِب؛ حتى لا يتأثر بشدة تكذيب الخصوم وإيذائهم للدعاة، ولكي لا ينطلي عليه هذا الأسلوب الماكر، أو يَحمِله تكذيب الأعداء على الشكّ في صِدق الدعوة التي يُنافح عنها.

٢–سعة موضوعات الاحتساب: الموضوعات التي احتسب فيها الرسل عليهم السلام على أقوامهم شاملة لِما يُصلِح الدين والدنيا، ابتداءً بتحقيق توحيد الله ﷻ، ونبْذِ الشرك، واتباع الرسل عليهم السلام، فما مِن رسول منهم إلا ابتدأ دعوته لقومه بقوله: ﴿**اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ**﴾ [المؤمنون: ٣٢]، ثُم تأمر الرسل عليهم السلام أقوامهم بتقوى الله ﷻ، وتحديد الاستغفار والتوبة، ونجد هذا المعنى عند نوح وهود وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام، ثم حذّروا أقوامهم من ارتكاب المعاصي التي دَرَجوا عليها، كما عَنوا بتقويم سلوك أقوامهم، وتصحيحِ معاملاتهم وأخلاقهم،وبالجملة شَمل احتسابُ الرسل عليهم السلام على أقوامهم جميعَ مجالات الحياة، من عقيدة، وعبادات، وأخلاق وسلوك، واقتصاد، وسياسة، حيث أَمَروهم بكلّ معروف فيه صلاح أحوالهم في الدنيا والآخرة، ونَهَوهم عن كلّ معصية تضرّهم في الدنيا والآخرة.

ونجد أنّ كلّ مجال من مجالات المنكرات الذي انتشر في أمّة من الأمم السالفة دون الأخرى، قد تصدّى له كلّ رسول منكِراً له، ومحتسباً على قومه فيه، حيث مثّل احتسابُ إبراهيم وموسى عليهما السلام على الطاغيتَين المستكبرَين مقاومة الفساد السياسي، ومَثَّلَ احتسابُ هود وصالح عليهما السلام مقاومة الفساد العمراني والمادي، ومَثَّلَ احتسابُ شعيب ﷺ مقاومة الفساد الاقتصادي، كما مَثَّلَ احتساب لوط عليه السلام مقاومة الفساد الخُلقي، ونلحظ أنّ الرسل عليهم السلام جميعاً بدأوا بمقاومة الفساد العقدي؛ لأن الشرك كان موجوداً في كلّ الأُمم التي عُذّبت، ولذا ابتدأ الرسل عليهم السلام جميعاً احتسابهم على أقوامهم بتحقيق التوحيد، والبراءةِ من الشرك.

والمتأملُ في واقعنا المعاصر يجد أنّكلّ المعاصي التي سَلفت في الأُمم الغابرة

قد اجتمعت في الحضارة المعاصرة، مما يَجعل التبعات على المصلِحين كبيرة في إنكار هذه المنكَرات مجتمعة؛ رفعاً للعذاب، وإصلاحاً للناس.

ويتعيّن على المحتسبين في الوقت الحاضر توسيعُ مجالات المنكَرات المهمّشة في اهتمامات المجتمع؛ كالمنكر الاقتصادي المتمثل في بيوع الربا والعِينة، والغشّ التجاري، والاحتكار، والغلاء الفاحش في الأسعار، والقروض الربويّة وغيرها، وكالمنكر الإداري المتمثِّل في تأثير المحسوبيات والشفاعات المحرّمة في التوظيف، والتوسُّع في إهدار المال العام، والكيد الوظيفي، وترقية غير الأكفاء، وغير ذلك، وكالمنكر الاجتماعي المتمثِّل في العنصرية، والفخر بالأحساب، والطعن في الأنساب، والتعدّي بالسب والقذف على أعراض الآخرين -سواء بشكل خاص أو في وسيلة إعلامية-، وأيضا كالمنكر السياسي المتمثِّل في الاستبداد، والاستئثار بالسلطة، وسوء توزيع الثروات، والحبس دون حقّ، والابتزاز، ومنع الحقوق، ومصادرة حرية الرأي، ونحو ذلك من مجالات المنكرات التي هي أعظم وأبعد أثراً من كثير من المنكرات التي ضخّمها المجتمع وبعض المؤسسات الدينية وسلوك بعض المحتسبين.

٣-شمولية أصناف المحتسَب عليهم: شَمل احتساب الرسل عليهم السلام طبقاتِ المجتمع كافّة، حيث كان احتسابهم شامِلاً لكُبراء القوم ومَلئهم، ومِن ذلك احتسابُ إبراهيم عليه السلام على النمرود بن كنعان، واحتساب موسى عليه السلام على فرعون، كما شَمل احتسابهم عامّةَ الناس، فأنكَروا عليهم ما ساد فيهم من الشرك والمعاصي المتنوعة، فنوح عليه السلام مثلاً أَنكر على قومه شِركهم، وفي الوقت نفسه لمْ يَترك الرسل عليهم السلام الاحتساب على أهل بيوتهم وقرابتهم، بل إنهم بدأوا بهم قبل غيرهم، فهذا نوح عليه السلام احتَسب على ابنه، وهذا إبراهيم عليه السلام احتَسب على أبيه، وهذا إسماعيل عليه السلام احتَسب على أهل بيته.

٤-تعدُّد صور الاحتساب: تعدَّدت صور احتساب الرسل عليهم السلام في القرآن الكريم على صورتين؛ الأولى: نهي أقوامهم عن المنكرات التي ارتكبوها، والثانية: حثُّ أقوامهم على فِعل المعروف الذي هجروه، ومِن ذلك تذكيرُ أقوامهم بشكر الله عز وجل على نِعمه، نجد هذا المعنى عند هود وصالح وشعيب وموسى عليهم السلام، ومِن ذلك أيضا حثُّهم على التوبة والاستغفار، حيث

درج على ذلك نوح وهود وصالح وشعيب ومحمد عليهم السلام، إضافة إلى تذكير أقوامهم بطاعة أنبيائهم.

٥-تنوُّع وسائل الاحتساب ومراتبه: لمْ يكتف الرسل عليهم السلام بالإنكار القلبي، والذي يَستلزم هجْر مجالس المنكرات وأرباب الشهوات؛ تعبيراً عن الكراهية والغضب لله ﷻ، بل لجؤوا أيضاً إلى الإنكار باللسان، تارة بالمناظرة، وتارة بردّ الشبهات، وتارة بالإقناع، وتارة بالترغيب والترهيب، وتارة عن طريق الدعوة إلى التأمُّل والتدبر في خلق الله ﷻ، وأحياناً أخرى عن طريق بيان مظاهر نعم الله ﷻ على عباده، إضافة إلى التعنيف بالقول،كما ذكر الله ﷻ عن إبراهيم ﷺ تعنيفه لقومه بالقول الغليظ: ﴿**أُفٍّ لَّكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ [الأنبياء: ٦٧]، إضافة إلى أنه لمْ يقتصر إنكار الرسل عليهم السلام لمنكرات أقوامهم بألسنتهم فحسب، بل لجؤوا أحياناً إلى الإنكار باليد، فها هو إبراهيم ﷺ قد كَسّر الأصنام، كما أنّ سليمان ﷺقام بضرب قوائم الخيل وأعناقها بالسيف، وكذلك موسى ﷺ قد دفعتْه الغيرة على التوحيد أن رمى بالألواح التي تتضمن كلام الله، ونجِد الكليم ﷺ أيضاً يقوم بحرْق العجل ثُم تَذريته في الريح،ومن هنا ينبغي على المحتسبين أن يَشتدّوا في الإنكار في مواطن الشدّة، ويَلِينوا في مواطن اللين؛ وعليه فإنّ المحتسب الناجح يُنكِر المنكر بغير منكر، ويَأمر بالمعروف بمعروف.

وفي الناظر في واقعنا المعاصر يلحظ تنوُّع المنكرات، وتطوُّر وسائلها، واتساع رقعتها، أضِف إلى ذلك تضييق الخِناق على الاحتساب وأهله، وتجفيف منابعه، لذلك لا يتأتّى للغيور تخفيف أو إزالة كثير من المنكرات الشائعة إلا باستعمال وسائل عصرية بحسب الإمكان، إضافة إلى ضرورة استعمال وسائل التغيير مجتمعة، فلا بدّ في محاربة المنكرات الشائعة من قلب ولسان ويد، سواء على النطاق الشخصي أو على النطاق المؤسسي، ومن هنا يتضح خطأ مَن يحتكر وسائل الاحتساب في طرق معينة، بل الواجب على المصلحين استعمال كلّ الوسائل العصرية المتاحة في الاحتساب ما دامت مشروعة، ومحقِّقة للمقصود.

ومِن أمثلة الوسائل المعاصرة التي يمكن تفعيلها في الحسبة، خطبة الجمعة، وعقد المحاضرات والندوات، وكذلك الاحتساب من خلال القانون إما طعنًا

فيه، أو استعمالًا له، ومن هذه القوانين التي كان لها أثرها الظاهر في الحسبة، قانون تجريم التشيع، وقانون تجريم سبّ الصحابة كما حصل في بعض الدول الإسلامية، كما يمكن الاستفادة في محاربة المنكرات باستخدام التقنية الحديثة ووسائل التواصل الاجتماعي وتويتر، ولعلّ من أهم مميزات تويتر في الاحتساب سهولة التأثير وسرعته، فتغريدةٌ واحدة يمكن أن تحصل على آلاف المؤيّدين، كما يمكن الاستفادة في الاحتساب المعاصر أيضاً من الأجهزة الرسمية كوزارة الاتصالات، وذلك في حجب المواقع الالكترونية الفاسدة، وكوزارة التجارة والصناعة، وذلك في التبليغ عن المخالفات التجارية من غش ونحوه، وكهيئات الرقابة أيضاً، ومن الوسائل المعاصرة التي يمكن تفعيلها في الحسبة، توجيه أئمة المساجد والمؤثرين وأصحاب الوجاهة في العائلات؛ لمخاطبة الجهات المعنيّة أو زيارتهم في مكاتبهم أو منازلهم؛ لإحباط أيّ منكر عامّ يتمّ الإعلان عنه.

٦- أهمية الاحتساب في الشريعة الإسلامية: يُعدّ الاحتساب صمّام أمان المجتمع، ويكفيه شرفاً أنه المهمّة الأساسية للأنبياء جميعهم عليهم السلام، وقد جاءت الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تُرغِّب ترغيباً شديداً في القيام بشعيرة الاحتساب، منها قوله ﷻ: ﴿**وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُون**﴾[آل عمران:١٠٤]، ويوضّح الغزالي رحمه الله مكانة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيقول: «إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو القُطْب الأعظم في الدين، وهو المهمّ الذي ابتعث الله له النبيّين أجمعين، ولو طُوِي بساطه، وأُهْمِل عِلمه وعمَله لتعطّلت النبوّة، واضمحلّت الديانة، وعمّت الفترة، وفشَت الضلالة، وشاعت الجهالة، واستشرى الفساد، واتّسع الخَرق، وخَربت البلاد، وهلَك العباد، ولمْ يشعروا بالهلاك إلا يوم التناد»[(١)].

٧-الاحتساب وظيفة الرسل أجمعين عليهم السلام وأتباعهم: المتأمل في سِيَر الرسل عليهم السلام، يجدهم قد أوْلوا الاحتساب عناية شديدة، وكيف لا وقد تطابق على وجوبه الكتابُ الكريم والسنّةُ المطهرّة والإجماع،

(١) الغزّالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ): إحياء علوم الدين، (بيروت، دار المعرفة)، (٢/ ٣٠٦).

لذلك جرت سُنَّة الرسل عليهم السلام على الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر، ابتداءً من نوح ﷺ، حيث بذل الرسل عليهم السلام أقصى جهدهم في نُصح أقوامهم، وقاموا بذلك على أكمل وجه، كما قال ﷻ: ﴿**فَلَوْلاَ كَانَ مِنَ الْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ الْفَسَادِ فِي الأَرْضِ إِلاَّ قَلِيلاً مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ وَاتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ مَا أُتْرِفُواْ فِيهِ وَكَانُواْ مُجْرِمِينَ**﴾ [هود:١١٦].

وما زال القيام بشعيرة الاحتساب دأب الصالحين بعد الرسل عليهم السلام، كما ورد ذلك في وصايا لُقْمان الحكيم لابنه، حيث مثّلت وصيّته لابنه دليلاً على اهتمام واضح بمهمة الاحتساب كما قال ﷻ حكاية عنه: ﴿**يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ**﴾[لقمان:١٧]، والجدير ذكره أنّ الاحتساب من أخصّ صفات المؤمنين والصالحين، ولهذا قال المولى ﷻ: ﴿**وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَـئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللّهُ إِنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ**﴾[التوبة:٧١].

وعليه ينبغي على المحتسبين في العصر الحاضر أنْ لا يغتال اليأسُ قلوبَهم مهما أرعد الباطل وأزبد، وألاّ ينصرفوا لحظوظهم الشخصية والدنيوية.

٨–ضرورة تحلي المحتسب بالأخلاق الحسنة: تَخلّق سادات المحتسبين من المرسلين عليهم السلام أثناء قيامهم بواجب الاحتساب بأفضل الخصال، ومن تلك الأخلاق الحسنة إظهار الشفقة على أقوامهم، والخوف عليهم من عذاب يوم القيامة، وهذا مسلك جميع الرسل عليهم السلام، فشفقتهم على أقوامهم واضحة من نوح إلى محمد عليهم السلام أجمعين، ومن تلك الأخلاق الحسنة أيضاً خلُق الحلم، والمجادلةُ بالتي هي أحسن، والتعففُ عن أموال المدعوّين، ومِن شواهد ذلك إجابة هود ﷺ لقومه الذين اتهموه بالسفاهة والكذب، فأجابهم نبيُّهم بكلّ حلم: ﴿**يَا قَوْمِ لَيْسَ بِي سَفَاهَةٌ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ**﴾ [الأعراف: ٦٧]، ويعقّب الزمخشري على تلك الإجابة بقوله: «وفي إجابة الرسل عليهم السلام على مَن نسَبهم إلى الضلال والسفاهة، بما أجابوهم به من الكلام الصادر عن الحلمِ والإغضاءِ وترْكِ المقابلة بما قالوا لهم،

مع عِلمهم بأنّ خصومهم أضلّ الناس وأسفهُهم أدبٌ حسَن، وخلُقٌ عظيم، وحكاية الله ﷻ ذلك، تعليمٌ لعباده كيف يخاطِبون السفهاء، وكيف يغضّون عنهم، ويسبلون أذيالهم على ما يكون منهم»[1]، وعليه ينبغي على المحتسبين مِن بعد الرسل عليهم السلام أن يتَخلّقوا بأخلاق سادات المحتسبين من الرسل عليهم السلام، فإنّ المحتسب الفظّ يفسد أكثر مما يصلح.

٩-العناية بغرس التوحيد وتصفية العقيدة: المتأمل في حديث القرآن الكريم عن احتساب الرسل عليهم السلام، سيجد أنّ الدعوة إلى الله ﷻ وإفراده بالعبادة والتوبة إليه، هي مقولة الرسل الواحدة على مرّ الدهور، وجدنا تلك المقولة عند أوّل الرسل نوح عليه السلام، ﴿**أَن لاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ إِنِّيَ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ أَلِيمٍ**﴾ [هود: ٢٦]، ورأيناها نفسها عند هود عليه السلام، ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ مُفْتَرُونَ**﴾ [هود: ٥٠]، وألفيناها نفسها عند صالح عليه السلام، ﴿**يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرُهُ**﴾ [هود: ٦١]، وكذلك نجد المقولة نفسها عند شعيب عليه السلام، ﴿**وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ**﴾ [هود: ٨٤]، كما جدّد خاتم الرسل وسّيد المحتسبين محمد ﷺ تلك المقولة في القرآن الكريم، فقال لهم: ﴿**أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ اللّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ**﴾ [هود: ٢]، وكذلك نلحظ العناية البالغة من الرسل عليهم السلام في البراءة من الشرك والمخالفات العقدية، حيث أَنكَروا على أقوامهم اتخاذ الأنداد من دون الله، ونَهوا عن الفساد المتمثِّل في الكفر بالله ﷻ، كما شَنّعوا على أقوامهم إنكارَ النبوّات، وعليه ينبغي على المحتسبين في العصر الحاضر أن يجعلوا قضية التوحيد والبراءةَ من ضدّه من أولويّات احتسابهم، وألاّ يظنّوا أنّ قضية التوحيد أمر هامشي.

---

(١) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، تخريج: الإمام الزيلعي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣ - ١٤٠٧هـ)، (٢/ ١١٦) - (٢/ ١١٧).

الخاتمة:

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، أمّا بعد:

فإنه بعد الجولة العطرة بين ثنايا موضوع (**احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم**)، من خلال استقراءٍ لعدد من الآيات القرآنية، يمكِن الخُلوص إلى النتائج الآتية:

* أجمع تعريف للحسبة في الشرع، أنها: أمْر بالمعروف إذا ظَهر تركُه، ونهي عن المنكر إذا ظَهر فعلُه.

* مِن نظائر الاحتساب في القرآن الكريم: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الله ﷻ، والحُكم.

* أهمية الاحتساب في الإسلام؛ إذ هو صمّام أمان المجتمع، إضافة إلى كونه أنه المهمّة الأساس للأنبياء جميعِهم عليهم السلام.

* الرسل عليهم السلام هم سادات المحتسبين، وظهر أنّ العديد من الرسل عليهم السلام قد قاموا بمهمّة الاحتساب خيرَ قيام، فقد قصّ الله ﷻ في القرآن الكريم نماذج لثلاثة عشر نبيّا، وهم: نوح، وهود، وصالح، وإبراهيم، واسماعيل، ويوسف، ولوط، وشعيب، وموسى، وهارون، وسليمان، وعيسى، ومحمد عليهم السلام.

* مِن سمات الحسبة عند الرسل عليهم السلام في القرآن الكريم: سعة موضوعات الاحتساب، وشمولية أصناف المحتسَب عليهم، وتعدُّد صور الاحتساب، وتنوُّع وسائل الاحتساب ومراتبه، وضرورة تحلِّي المحتسب بالأخلاق الحسنة، والعناية بغرس التوحيد وتصفية العقيدة، وتعرُّض المحتسبين إلى الإيذاء والتكذيب.

* شمولية احتساب الرسل عليهم السلام على أقوامهم لجميع مجالات الحياة، من عقيدة، وعبادات، وأخلاق وسلوك، واقتصاد، وسياسة.

* تخلُّق سادات المحتسبين من الرسل عليهم السلام بأفضل الخِصال أثناء قيامهم بواجبهم الاحتسابي، ومن تلك الأخلاق الحسنة إظهار الشفقة على أقوامهم، وإبداء الخوف عليهم مِن عذاب يوم القيامة، وخلُق الحلم، والمجادلة بالتي هي أحسَن، والتلطف بالقول، والتعفُّف عن أموال الناس.

* تعدُّد صور احتساب الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم، حيث شَمل احتسابُهم في النهيَ عن المنكرات التي يرتكبها أقوامهم كالشرك، كما شَمل احتسابُهم الحثَّ على المعروف الذي هجَره أقوامُهم كالاستغفار.

* تنوُّع وسائل الاحتساب لدى الرسل عليهم السلام في ضوء القرآن الكريم، بدءاً بالإنكار القلبي، وثانية بالإنكار باللسان، وأخرى بالإنكار باليد، وينبغي على المحتسبين اليوم استثمار كلّ الوسائل العصرية المتاحة في الاحتساب ما دامت مشروعة، ومحقِّقة للمقصود.

وفي ضوء هذه النتائج، فإنّ الباحث يوصي بما يأتي:

١. واجب الغيورين السير على منهج الرسل عليهم السلام في الاحتساب، كما رُسمت معالمه في الوحيين؛ القرآن الكريم، والسنّة الصحيحة، كمصدرَين أساسيَّين من مصادر التربية الإسلامية.

٢. ضرورة تربية النَّشء على ثقافة الاحتساب، وعدم السلبية.

٣. الحرص على وضع الخُطط للتصدّي للمنكرات الشائعة؛ لأن ذلك مسؤولية الجميع.

٤. واجب المصلحين تحديدُ الأولويّات الاحتسابية، وعدمُ الانجرار خلف معارك إعلامية مفتعَلة.

وبعد؛ فهذا ما يسّر الله ﷻ للباحث الوصول إليه في هذا البحث، ونسأله ﷺ أن يجعلنا من الآمرين بالمعروف الناهين عن المنكر، وصلوات الله وسلامُه على أشرف خلْقه وتاج رسُله محمد وعلى آله وصحبه، والحمد لله ربّ العالمين.

المصادر والمراجع

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ): تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، (دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢ — ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م).
- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١): لسان العرب، (بيروت، دار صادر، ط١).
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل الجعفي (ت: ٢٥٦): الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، (بيروت، اليمامة، دار ابن كثير، ط٣ — ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م).
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر (ت: ٦٠٦هـ): مفاتيح الغيب،(بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٣ - ١٤٢٠هـ).
- رضا، محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٠م).
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت: ٥٣٨): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التنزيل، تخريج: الإمام الزيلعي، (بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣ - ١٤٠٧هـ).
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ): جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، وتخريج: أحمد محمد شاكر، (مؤسسة الرسالة، ط١ — ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م).
- الغزّالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (ت: ٥٠٥هـ): إحياء علوم الدين، (بيروت، دار المعرفة).
- قطب، سيّد إبراهيم حسين الشاربي (ت: ١٣٨٥هـ): في ظلال القرآن،(القاهرة، بيروت، دار الشروق، ط١٧ — ١٤١٢هـ).
- الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي (ت: ٤٥٠هـ): الأحكام السلطانية، (القاهرة - دار الحديث).
- الهادي، صادق محمد: وقفات مع آيات الحسبة في القرآن الكريم، (الرياض، دار المحتسب للاستشارات، ١٤٣٣هـ).
- وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية: الموسوعة الفقهية الكويتية،(دار السلاسل — الكويت، ط٢).

مجالس القراءة والسماع للحديث النبوي في المسجد الأقصى بعد الفتح الصلاحي

-الإمام أبو علي الحسن بن أحمد الإِوَقِيّ (ت ٦٣٠ هـ) نموذجًا-

د. محمد خالد عبد الحيّ كُلّاب*

الملخص

هذا البحث يحكي خلاصة حياة عالِمٍ كبيرٍ، ومحدّثٍ فاضلٍ، جمع بين العلم والجهاد، يمّمَ شَطْر بلاد الشام مرابطًا محدِّثًا، ونزل في عسقلان مُدَّة، وبعد الفتْح الصلاحي لبيت المقدس جاور المسجد الأقصى مُدّة أربعين عامًا، قضاها في المسجد الأقصى عابدًا متبتّلًا مشتغلًا بالعلم قراءةً وإقراءً، وعقد مجالس التحديث والإقراء دون كللٍ أو ملل، ورحل إليه طلبة العلم ينهلون منه، ويجلسون بين يديه، وقد تمكن الباحث من خلال كتب التاريخ وطرر المخطوطات أن يقف على صورةٍ مشرقةٍ من هذه المجالس العلمية التي نثرها ونشرها في هذا البحث. والحمد لله رب العالمين.

This Research discusses the biography of a significant and praiseworthy scholar of Hadith, combined knowledge and Jihad. He went to Levant and dwelled in Asqalan for a period of time as a marabout and a scholar of Hadith. After opening Jerusalem by Salah ad-Din, he lived there for 40 years praying in Al-Aqsa celibate and dedicated for learning and teaching Hadith. He conducted Hadith learning and reading sessions without tirelessness or boredom, and students were traveling to him seeking knowledge and learning from him. Through history books and manuscripts, the Researcher could find out a bright picture of Hadith learning sessions, which he [Researcher] mentioned in this Research. Praise be to Allah, Lord of the Worlds

* أستاذ الحديث المساعد بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الأقصى-غزة. تاريخ وصول البحث ٢٠١٩/٦/٢٠م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٨/٢٣م.

المقدمة

الحمد لله الذي جَعَل «فَتْحَ المسجد الأقصى أدْنى إلينا من كلّ فتْح، وربْحَ المسلمين فيه أوفر وأوفى من كلّ ربْح، وليلةَ انتظار فتْحه وإن طالت فلا بُدّ من صُبْح»[(١)] .

والصلاة والسلام الذي أبان مكانة بيت المقدس في حديثه بين الناس، وعَظَّمَ منزلته في قلوب الناس بما ليس فيه التباس، تسأله ميمونة –مولاته–: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَالَ: «**أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ ائْتُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ، فَإِنَّ صَلَاةً فِيهِ كَأَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ**» قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَتَحَمَّلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: «**فَتُهْدِي لَهُ زَيْتًا يُسْرَجُ فِيهِ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهُ**»[(٢)].

وعلى آله وأصحابه الذين تسابقوا إلى كلّ برّ، وزاحموا في كلّ خير، فَ«منهم من أنفق في سبيل الله وجَهَّز، ومنهم من قتَل أعداء الله فَأَجْهَز، ومنهم الأشدّاء على الكفار، ومنهم الأسدّاء إذا زاغت الأبصار، ومنهم الساجدون الراكعون، ومنهم السابقون ومنهم التابعون، ومنهم نحن أهل الزمن الآخر، وقد سلَّم علينا –سلام الله عليه– في زمنه الحاضر، وسمانا إخوانا، واشتاق إلى أن يلقانا، فنحن الآن إنما نردّ عليه تحيته والبادئ أكرم، وإنما نرجو شفاعته بالمودة التي قدمها والفضل للأقدم»[(٣)]، أما بعد:

فإن من المواقف الخالدة التي سجّلها التاريخ، والمشاهد العظيمة التي أرّختها أقلام المؤرّخين: يوم الفتح الصَّلاحي لبيت المقدس المقدّس، الذي أقرّ الله به أعين الموّحدين، وأفرح بسببه قلوب المؤمنين، يومٌ «نُزّه البيت المقدّس مما كان فيه من الصُّلْبان والنّواقِيس، والرّهبان والخنازير والقَسَاقِيس، ودَخَلَه أهل الإيمان، ونُودِيَ بالأَذان، وَهَرَب الشَّيْطان، وقُرِئَ القُرْآن، وَطَهُر المكَان، فَكَانَ

(١) البرق الشامي للعماد الإصبهاني (١٤٣/٥).

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه رقم (١٩٦) من طريق عيسى بن يونس، عن ثور بن يزيد عن زياد بن أبي سودة، عن أخيه عثمان بن أبي سودة، عن ميمونه به، وإسناده حسن، ويرتقي بالمتابعات إلى الصحيح لغيره. وممن صححه من العلماء: العراقي في طرح التثريب (٥٢/٦)، وقال في تخريج الإحياء (٢٨٨/١): إسناد جيد، والبوصيري في مصباح الزجاجة رقم (٥٠١).

(٣) الفتح القسي للعماد الإصبهاني ص (٣٥).

إِقَامة أوّل جُمُعةٍ فيه في اليَوْم الرّابع من شَعْبَان، بَعْدَ يَوْم الفَتْح بِثَمَان، فَنُصِبَ المِنْبَرُ إِلَى جَانِبِ المِحْرَابِ المطَهّر، وبُسِطَتِ البُسُط الرّفِيعَة، فِي تِلْك العِراصِ الوَسِيعَةِ، وعُلّقتِ القَنَادِيل، وتُلِيَ التّنْزِيل عِوَضًا عَمَّا كَانَ يُقْرَأ من التّحْرِيفِ في الإِنْجِيل، وَجَاءَ الحَقّ وبَطَلت تِلْك الأَبَاطِيل، وَصُفّت السّجّادات، وكَثُرَت السّجَدات، وتنَوّعَتِ العِبَادَات، وأُدِيمَتِ الدَّعَوَات، وَنَزَلَتِ البَرَكَات، وانْجَلَتِ الكُرُبَات، وَأُقِيمَتِ الصَّلَوَات، ونَطَق الأَذَان وخَرِسَ النّاقُوس، وحَضَرَ المؤَذّنُون وَغَابَ القُسُوس، وَطَابَتِ الأَنْفَاسُ وَاطْمَأَنَّتِ النُّفُوس، وأَقْبَلَتِ السُّعُود وَأَدْبَرَتِ النُّحُوس، وَحَضَر العُبّاد والزّهّاد، والأَبْدَال والأَقْطَاب والأَوْتَاد، وعُبِد الوَاحِد، وكَثُر الرَّاكِعُ والسَّاجِد، والقَائِمُ والقَاعِد، وَامْتَلأَ الجَامِع، وَسَالَت لِرِقّةِ القُلُوبِ المِدَامِع، وقَالَ النّاس: هَذَا يَوْمٌ كَرِيمٌ، وفَضْلٌ عَظِيمٌ، ومَوْسِمٌ وَسِيمٌ، وَهَذَا يَوْمٌ تُجَابُ فِيهِ الدَّعَوَات، وتُصَبّ البَرَكَات، وَتَسِيلُ العَبَرَات، وتُقَال العَثَرَات، فَأَذَّنَ المؤَذّنُونَ لِلصَّلَاةِ وَقْتَ الزَّوَال، وَكَادَتْ القُلُوبُ تَطِيرُ مِنَ الفَرَحِ بِتِلْكَ الحَال، وَلَمْ يَكُنِ السُّلْطَان إِلَى تِلْكَ السَّاعَةِ عَيّنَ خَطِيبًا، وَقَدْ تَهَيّأَ لَهَا خَلْقٌ مِنَ العُلَمَاءِ خَوْفًا أَنْ يُدْعَى إِلَيْهَا أَحَدهُم فَلَا يَكُونُ نَجِيبًا، فَبَرَزَ لِلْخُطَبَاءِ المَرْسُومَ السُّلْطَانِيّ الصَّلَاحِيّ وَهُوَ فِي قُبّةِ الصَّخْرَةِ الغَرّاء أَنْ يَكُون القَاضِي مُحْيِي الدّينِ بنِ الزّكِيّ اليَوْمَ خَطِيبًا، فَلَبِسَ الخُلْعَة السّوْداء وَصَعَدَ المنْبَرَ وَقَدْ كَسَاهُ اللهُ البَهَاء، وَأَكْرَمَه بِكَلِمَةِ التَّقْوَى وَأَعْطَاهُ السَّكِينَةَ وَالوَقَارَ وَالسَّنَاء، فَخَطَبَ بِالنَّاسِ خُطْبَةً عَظِيمَةً سَنِيّةً فَصِيحَةً بَلِيغَةً، ذَكَرَ فِيهَا شَرَفَ البَيْتِ المقَدّسِ وَمَا وَرَدَ فِيهِ مِنَ الفَضَائِلِ وَالتّرْغِيبَات، وَمَا فِيهِ مِنَ الدَّلَائِلِ وَالأَمَارَات، وَمَا مَنَّ اللهُ بِهِ عَلَى الحَاضِرِينَ مِنْ هَذِهِ النِّعْمَةِ التِي تَعْدِلُ الكَثِيرَ مِنَ القُرُبَاتِ»[1].

وكان من بركات هذا الفتْح العظيم، والنصْر المبارك، أنْ أضْحى بيت المقدس قِبْلة طلاب العلم، وكعبة الناهلين من المحدّثين والفقهاء، وانتشرت حلقات العلم في أكنافه، وعادت مجالس العلم إلى عزّها تروي غليل أجيال حرموا منها قرابة قرن من الزمان.

وفي هذا البحث إشارةٌ مختصرةٌ، ونموذجٌ فريدٌ لصورةٍ مشرقةٍ للحياة العلميّة

(١) من وصْف ابن كثير لهذه اللحظات في البداية والنهاية (١٦/٥٨٨-٥٨٩).

في بيت المقدس بعد الفتح الصلاحي، جَعَلْتُ عنْوانه مُنْبِئًا عن فَحْوَاه، ورسْمه موضِحًا عن معْناه؛ سميته: **مجالس القراءة والسماع للحديث النبوي في المسجد الأقصى بعد الفتح الصلاحي–الإمام أبو علي الحسن بن أحمد الإِوَقِيّ (ت ٦٣٠ هـ) نموذجًا–**

– أهمية البحث وبواعث اختياره:

– يظهر البحث صفحةً مشرقةً من الصفحات العلمية في بيت المقدس بعد حرمانها مدة قرنٍ من الزمان.

– يسلّط البحث الضوء على عالِمٍ كبيرٍ ومحدِّثٍ فذٍّ قلّ أن يعرفه من المعاصرين والمشتغلين بالتراث المقدسي وتاريخه.

– يبين البحثُ نماذج علمية وصورًا تراثية جليلة من هذا التاريخ العلمي المشرق الذي أهملته المصادر العتيقة للتاريخ المقدسي.

– مشكلة البحث وحدوده:

– نُدْرة المصادر العلميّة التي سلّطت الضوء على هذه الصفحة العلمية المشرقة.

– عدم توثيق البحوث العلمية والدراسات التراثية المعاصرة لهذه المجالس التراثية النفيسة.

– صعوبة الحصول على المخطوطات العلمية التي تحوي طررها هذا التاريخ المشرق، وإن وجِدَت فهي من المصورات السيئة التي لا يظهر السماعات فيها بشكلٍ جيّدٍ ومقروءٍ.

– الدراسات السابقة:

لم يتمكّن الباحث من الوقوف على دراساتٍ سابقةٍ سلّطت الضوء على هذا العالم ومجالسه.

– منهج الباحث في البحث:

– اعتمد الباحث على منهج التّتبّع والاستقراء في جمْع المواد العلمية، والبحْث عن المظانّ في المخطوطات العتيقة وبخاصة الشامية منها، والمحفوظ غالبها في المكتبة الظاهرية بدمشق.

– قام الباحث بجرد السماعات الموجودة على طرر المخطوطات، واستخرج هذه المواد منها.

- وثق الباحث ما تمكن من توثيقه من كتب التاريخ، مع غلبة المخطوطات في جمع المادة العلمية.

وهذا أوان الشروع بالمقصود، متوكّلًا على الربّ المعبود، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

المبحث الأول: ترجمة الإوقي

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

هو: **تقيّ الدين أبو علي**[١] **الحسن بن أحمد بن يوسف بن بَدَل العَجَمِيّ الإِوَقِيّ ثم المَقْدِسِيّ**، وَلَقَبُ «**تقيّ الدِّين**» ذَكَرَه له اثنان من تلاميذه، هما: محمد بن محمد بن صاعد النابلسي[٢]، ومحمد بن عبد الجليل بن عبد الكريم الموقَانيّ المقدسيّ[٣].

أما نسبة «**الإِوَقِي**»: فيقول الحافظ المنذري (ت ٦٥٦ هـ): «كان شيخنا الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي [(ت ٦١١ هـ)] يَذْكر عن الحافظ أبي محمد عبد القادر بن عبد الله الرّهاوي [(ت ٦١٢ هـ)]: أن (الإوقي) منسوبٌ إلى (أوه)»[٤]، و**يُؤكّده** ما قاله ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ): «سألته عن نسبه؟ فقال: أنا من بلدٍ يُقال له: (**أَوَه**)[٥]، فقال لي السلفي الحافظ: ينبغي أن تزيد فيه قافًا للنسبة؛ فلذلك قيل لي: (**الإوقي**)»[٦].

قال الشيخ عبد الرحمن المعلّميّ (ت ١٣٨٦ هـ) في تعليقه على الأنساب: «ليست بزيادة؛ وإنما هي إبدال الهاء الساكنة في آخر الكلمة الأعجمية قافًا كنظائره»[٧]، يؤكّده قول الذهبي في ترجمته: «من أهل (**أَوَه**)...، **وأُدْخِلت**

(١) تفرّد الشمس الغزي في ديوان الإسلام (١٥٨/١) فكناه بـِ أبي الحسن المقدسي ، ولعلّه سبْق قَلَم.

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٦٩/٢)، (٢٨٠/٢).

(٣) انظر: الجزء الرابع من الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماعات الثقفي (مخطوط/غاشية الجزء) (مخطوط ١/أ).

(٤) التكملة لوفيات النقلة للمنذري (٣٣٤/٣)، وممن نقل عبارة الرهاوي: الذهبي في تاريخ الإسلام (٩١٦/١٣)، وابن ناصر الدين في توضيح المشتبه (٢٨٦/١).

(٥) قال ياقوت في معجم البلدان (٢٨٣/١): (أَوَه): بفتحتين، قرية بن زنجان وهمذان .

(٦) معجم البلدان للحموي (٢٨٣/١)، وفَاتَ السَّمْعاني أن يذكرها في (الأنساب)؛ فاستدركها ابن الأثير في (اللباب في تهذيب الأنساب) ص (٩٤) قال: قلت: فاته الإوقي .

(٧) الأنساب للسمعاني (٣٩٢/١).

القاف في النَّسَب بدلًا من الهاء»[١]، ووقعت النسبة في كتاب (العبر في خبر من غبر) للذهبي[٢] —وتبعه ابن العماد في (شذرات الذهب)[٣]-: «**الأَوَهي**»، زاد ابن العماد: «بفتحتين؛ نسبة إلى (أَوَه) قرية بين زنجان وهمذان»[٤]، وكذلك وقعت في كتاب: (المعين في طبقات المحدثين) للذهبي[٥]، و(أعيان العصر وأعوان النصر) للصفدي[٦]، ولعله تصحيف؛ لأنه خلاف ما اشتُهِرَ أوّلاً، ويخالف ما جاء في كتب الذهبي والصفدي الأخرى، وضبط «**الإِوَقِيّ**»: بِـ **(كسْر الهمزة، وفتْح الواو، وبعدها قاف مكسورة، ثم ياء النسبة)**، نصّ عليه: المنذري[٧]، والذهبي[٨]، وابن ناصر الدين[٩].

المطلب الثاني: مولده ونشأته.

كان مولد الإوقي في مدينة (**أَوَه**) سنة (٥٤٤ هـ)[١٠]، وبها نشأ نشأته الأولى قبل قدومه حاجًّا بيتَ الله الحرام، وبدء رحلته العلمية في طلب العلم وسماعه.

المطلب الثالث: رحلاته العلمية.

لعلّ أول إشارةٍ وصَلَتْنا من أخبار رحلته العلمية؛ هو قدومه إلى (**مكّة**) حاجًّا، ذكر ذلك ابن العديم، ثم قال: «سمع بِـ (**مكّة**) أبا الفضل يونس بن محمد بندار»[١١]، ثم توجّه إلى (**بلاد الشام**) فَدَخَلها، و»مرّ بِـ (**حلب**) مجتازًا في طريقه إلى (**الدِّيَار المصريّة**) في سنة (٥٧٠ هـ) في دولة الملك الصالح: إسماعيل بن محمود بن زنكي»[١٢].

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٠/٢٢).
(٢) العبر في خبر من غبر للذهبي (١١٩/٥).
(٣) شذرات الذهب لابن العماد (٢٣٨/٧).
(٤) ما زاده ابن العماد في هذا الموضع منقولٌ حرفيًّا من (السيوطي) في (لب اللباب في تحرير الأنساب) ص (٢٣)، والسيوطي أخذ ضبط (أَوَه) و تحديد مكانها من الحموي في معجم البلدان (٢٨٣/١).
(٥) ص (١٩٥)، رقم (٢٠٦٣).
(٦) (١٧١/١).
(٧) التكملة لوفيات النقلة للمنذري (٣٣٤/٣).
(٨) سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٠/٢٢)، تاريخ الإسلام له (٩١٦/١٣).
(٩) توضيح المشتبه لابن ناصر الدين (٢٨٦/١).
(١٠) استُنْبِط ذلك من قول الذهبي في السير (٣٥٠/٢٢) في ترجمة (الإوَقِيّ)، قال: توفّي في صفر سنة ثلاثين وستمائة، وله ستٌّ وثمانون سنة .
(١١) بغية الطلب لابن العديم (٢٢٨٥/٥).
(١٢) المرجع السابق (٢٢٨٥/٥).

وكان ثغْر (**الاسكندرية**) قِبْلة طلبة العلم آنذاك؛ لوجود مُسْنِد الدنيا في وقته: الحافظ **أبي طاهر السِّلَفِيّ** (ت ٥٧٦ هـ)، فيمّم شَطْره، و«أقام بِـ (**الاسكندرية**)، **وصَحِبَ بها الحافظ أبا طاهر السلفي وخَدَمَه، وسَمِعَ منه الكثير**»[١]، وكأنَّ (**السِّلَفِيّ**) أَنِس بِـ (**الإوقيّ**)؛ لكونه من أهل بلاده، وما شاهده من صَلَاحه وديانته، وما لَمَسَه من حِرْصٍ على قراءة الحديث وسماعه، و»شِبْهُ الشَّيْء مُنْجِذَبٌ إِلَيْه».

ومن حُسْن الطّالع وجَمِيل القَدَر أن يَحْضَر (**الإوقيّ**) مجلس سماع السُّلْطان النَّاصِر (**صَلاح الدِّين الأَيُّوبِيّ**) (ت ٥٨٩ هـ) على الحافظ السِّلَفيّ في الإسكندرية، يقول الإوقي –فيما ينقله عنه الذهبي–: «**حضر عنده** –أي: السلفي– **السلطان صلاح الدين وأخوه الملك العادل لسماع الحديث، فتحدّثا، فأظهر لهما الكراهة، وقال: أنتما تتحدّثان وحديث النبي ﷺ يُقْرأ؟ فأصغيا عند ذلك**»، قال الذهبي معلّقًا: «وقد حدّث السلطان عنه»[٢].

وبعد وفاة السلفي الذي تفرّغ الإوقي لخدمته، وَجَدَ الأخير فُسْحَةً للسماع فـ «سمع من غيره من شيوخ الاسكندرية»[٣]، وفي غيرها من الديار المصرية، وفي مبحث الشيوخ بيان ذلك.

وكان ثغر مدينة (**عكّا**) –الواقعة شرقي فلسطين الساحلي– قِبْلَة الإوقي التالية للاسكندرية، وكانت تحت حكم الصليبيين فترة طويلة حتى حرّرها السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة (٥٨٣ هـ)[٤]، فقصدها الإوقي

(١) المرجع السابق (٥/٢٢٨٥).
(٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢١/٢٨).
(٣) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٤) يقول الذهبي في تاريخ الإسلام (١٥/ ٤٣٤) في أحداث سنة (٤٦٧ هـ): افتتح أمير التُّركمان (عَكّا)، ثم عادت الفرنج فمَلَكَتْها، ثمّ في سنة (٤٨٢ هـ) جهّز أمير الجيوش بدر الجمالي نصير الدولة الجيوش في جيشٍ من (مصر) فافتتح (صور) و(عكّا) و(صيدا)، ونزل عَلَى (بَعْلَبَكّ)، ثمّ في سنة (٤٩٦ هـ) نزل على (عكّا) بغدوين –ملك القدس لعنه الله– فَحَاصرها، وأَخَذَها بالسّيف، فدامت في يَدِ الفرنج إلى أن أخذها السّلطان صلاح الدّين في سنة (٥٨٣ هـ)، ثم أُخِذت منه سنة (٥٨٧ هـ)، ثمّ افتتحها المسلمون بعد مائة سنة وثلاث سنين إلا شهراً واحدًا –أي: سنة (٦٩٠ هـ)–. قال الذهبي في تاريخ الإسلام (١٢/٦٩٦) معلّقًا على رباط صلاح الدين الأيوبي في عكا وفتحه لها: لعلّه وجبت له الجنة برباطه هذين العامين.

ثغرها مرابطًا فيها، وبقي فيها مدة[١]، ثم يّمم شطْر ثغر مدينة **(عسقلان)** –الواقعة جنوب فلسطين–، فنزل بـ **(الخضراء)**، وهي «دُوَيْرةٌ بناها الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بِـ (عسقلان)، **ووقف بها الاجزاء التي سمعها**، وأقام بها الى أن خربت»[٢]، بعد أن كانت «مدينةَ فلسطيَن حُسْنًا وحَصَانةً»[٣]، وكان هذا الخراب سنة (٥٨٧ هـ)، وبعد هذا الخراب «**انتقل إلى البيت المقدس، ولزم المسجد الأقصى**»[٤]، فأقام به –كما يقول الذهبي–: «**أربعين سنة...، ما له شغلٌ إلا التلاوة والانقطاع بالمسجد الأقصى**»[٥].

ويظهر أنَّ أجزاءه التي سمعها وَوَقفَها في عسقلان نَقَلَها معه إلى القدس بعد خراب عسقلان، يدل عليه قول الذهبي: «**كان لَهُ أجزاء يُحَدِّث منها**»[٦]، وقوله أيضًا: «**كان له أصولٌ يحدّث منها**»[٧]، ومعلومٌ أنّ تحديثه كان فترة إقامته بالقدس.

وكان نزولُ الإوقيّ ثَغْرَ **(الاسكندرية)**، ثم رباطه في ثغريْ **(عكّا)** و**(عسقلان)** برهان صدقٍ على حبّ الشيخ للرِّباط، وتعلّق قلبه بالجهاد، وحرصه على اهتبال هذه الثغور في اغتنام عاليَ الأجور.

وكان ورود **(الإوقي)** على **(البيت المقدس)** ومجاورته لِـ **(الأقصى)** فيه بركةٌ على أهل البيْت المقدّس وزوّاره ومن جاوره من العلماء والصالحين الذين وَفدُوا إليه متعطّشين من كلّ فجٍّ عميقٍ، بعد حِرمانهم منه قرابة قرنٍ من الزمان، **فأحيا الله به مجالس السماع في تلك الديار المحروسة، وجدّد به قراءة**

(١) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٢) المرجع السابق (٥/٢٢٨٥).
(٣) الروضتين في أخبار الدولتين لأبي شامة (١/٣٠١).
(٤) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥)
(٥) تاريخ الإسلام للذهبي (١٣/٩١٦)، وانظر أيضًا: سير أعلام النبلاء له (٢٢/٣٤٩). وذكر المنذري في التكملة (٣/٣٣٤) مدّة إقامة الإوقي في القدس، قال: يقال: إنه أقام بالبيت المقدس مُدَّةً تزيد على أربعين سنة؛ لأنه أقام به من حين الفتوح . ولعله يقصد جميع مدة إقامته في المدن الثلاثة: (عكا) و(عسقلان) و(القدس)، وإلا فإقامته في القدس كانت بعد تخريب عسقلان سنة (٥٨٧ هـ).
(٦) تاريخ الإسلام للذهبي (١٣/٩١٦).
(٧) سير أعلام النبلاء للذهبي (٢٢/٣٥٠).

دواوين السنة النبوية في تلك البقاع المأنوسة، فأقرأ وأسمع مدّة أربعين سنة لا يصرفه عنه صارفٌ، ولا يحُولُ دونه مانعٌ.

ورغم الأحداث المؤلمة التي حلّت بالبيت المقدس زمن مجاورته، مثل: **تخريب الملك المعظّم لأسوار القدس** سنة (٦١٦ هـ)، **وتسليم الملك الكامل البيت المقدس للصليبيين** سنة (٦٢٦ هـ)، وما سبباه من هجرة الناس من القدس وخروج العلماء منه إلى مصر والشام، إلا أن الإوقي أصر على البقاء، «فلم يبرح مكانه، ولزم موضعه ذلك وعبادته إلى أن أدركه أجله»[١] داخل المسجد الأقصى مرابطًا رحمه الله.

المطلب الرابع: زهده وعبادته وثناء العلماء عليه.

قال ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ): «**الشيخ الصالح الزاهد، كان تاركًا للدنيا، مقبلًا على قراءة القرآن**»[٢]، وقال عمر بن محمد الشهير بابن الحاجب الأميني (ت ٦٣٠ هـ): «**الشيخ الزاهد الورع**»[٣]، وقال أيضًا: «**الشيخ الإمام العالم الزاهد الورع، وليّ الله حقًّا، أثابه الله الجنة، وأعاد على كافة الخلق من بركاته**»، وقال الزكيّ البرزاليّ (ت ٦٣٦ هـ): «**زاهدُ أهل زمانه، كثير التلاوة والعبادة والاجتهاد، معرضٌ عن الدُّنيا، صليبٌ في دينه**»[٤]، وقال في مقدمة هذا الثبت: «**الشيخ الزاهد الورع الصالح**»، ثم قال: «**هو اليوم أوحد عصره في زهده وفضله**»[٥]، وقال الضياء المقدسي (ت ٦٤٣ هـ): «**الشيخ الكبير**»[٦]، وقال يوسف بن خليل الأدمي الدمشقي (ت ٦٤٨ هـ): «**الإمام الزاهد..**»[٧]، وقال الزكيّ المنذريّ (ت ٦٥٦ هـ): «**الشيخ الأجلّ الصالح**»، وقال: «**كان رجلًا صالحًا مؤثرًا محبًّا لهذه الطائفة**[٨]»[٩]،

(١) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٢) معجم البلدان للحموي (١/٢٨٣).
(٣) جزء الديباجي والصفار (مخطوط ٢٥/أ)، ونعته في غاشية الجزء المذكور بـ الشيخ الصالح .
(٤) نقله الذهبي في تاريخ الإسلام (١٣/٩١٦) عن عمر بن الحاجب عن البرزالي.
(٥) ثبت مسموعات البرزالي وابن الدخميسي على الإوقي (مخطوط ق١/أ).
(٦) المنتقى من حديث الإوقي للضياء المقدسي (مخطوط ١/أ).
(٧) معجم الشيوخ ليوسف بن خليل الدمشقي ص (٢٦٠-٢٦١).
(٨) يعني: الصوفية.
(٩) التكملة للمنذري (٣/٣٣٤).

وقال ابن العديم (ت ٦٦٠ هـ): «**شيخٌ صالحٌ ورعٌ تقيٌّ مجتهدٌ في العبادة، اجتمعت به في البيت المقدس، وشاهدت منه وليًّا من أولياء الله تعالى، قد أجمع الناس كلهم قاطبة على خيره وصلاحه، صائم النهار، قائم الليل، قد أثرت العبادة وقيام الليل في بدنه، نحيل البدن مصفر اللون، ذابل الشفتين، منقطع إلى الله مستغن عن الناس، معرض عن الدنيا وزخرفها**»[١]، وقال محمد بن عبد الجليل الموقَانيّ (ت ٦٦٤ هـ): «**الفقيه الزاهد**»[٢]، وقال أيضًا: «**الشيخ الصالح زين المتصوّفة**»[٣]، وقال في موضع آخر: «**الشيخ الإمام**»[٤]، وقال أيضًا: «**الشيخ الصالح**»[٥]، وقال في مكان آخر أيضًا: «**الشيخ الإمام الزاهد**»[٦]، وقال الشرف أبو المظفّر النابلسي (ت ٦٧١ هـ): «**الشيخ الصالح الزاهد العابد الورع بقية السلف الصالح**»[٧]، وقال الكمال ابن الدُّخَيْسي (كان حيًّا سنة ٦٧١ هـ): «**الإمام الزاهد الورع**»[٨]، وقال ابن الصابوني (ت ٦٨٠ هـ): «**الشيخ الصالح الصوفي**»[٩]، وقال أبو المعالي الأبرْقوهي (ت ٧٠١ هـ): «**الشيخ الصالح**»، ثم قال: «**كان عابدًا صالحًا سكن بيت المقدس من حين الفتوح إلى أن توفّي**»[١٠]، وقال الذهبي (ت ٧٤٨ هـ): «**الزاهد القدوة**»، ثم قال: «**كان زاهدًا، عابدًا، قانتًا، كثير المجاهدة، من أصحاب الأحوال والمقامات**»[١١]، وقال في السير: «**الشيخ العالم الزاهد العابد القدوة**»، ثم قال: «**كان صاحب مجاهدةٍ وأحوالٍ وتألُّهٍ**

(١) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٤-٢٢٨٥).
(٢) الجزء الرابع من الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماع الشيخ أبي عبد الله الثقفي –رواية السلفي– (مخطوط ١/أ).
(٣) المصدر السابق (مخطوط ٥٨/أ).
(٤) كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية (مخطوط ١/أ).
(٥) المصدر السابق (مخطوط ٢٦/ب).
(٦) مختصر فتوح الشام لأبي إسماعيل الأزدي (مخطوط ٨٣/أ).
(٧) كتاب الجمعة للمروزي (مخطوط ١٨٦/أ).
(٨) كتاب الإيمان لابن أبي شيبة (مخطوط ١/أ).
(٩) تكملة إكمال الإكمال لابن الصابوني ص (٦).
(١٠) معجم شيوخ الأبرْقوهي ص (٨٧)، ص (٨٩).
(١١) تاريخ الإسلام للذهبي (١٣/٩١٦).

وانقطاعٍ»[١]، ووصفه في موضعٍ آخر: بِـ «**الزاهد العابد**»[٢]، وقال نجم الدين ابن صاعد النابلسي (ت ٦٧٩ هـ): «**الشيخ الصالح بقيّة المشايخ**»[٣]، وقال ابن رشيد السبتي (ت ٧٢١ هـ): «**الفقيه الصوفي**»[٤]، وقال الشمس الغزي (ت ١١٦٧ هـ): «**الشيخ المحدّث الزاهد**»[٥].

المطلب الخامس: شيوخه.

١- الشيخ المحدّث: **أبو محمد عبد الواحد بن عسكر المخزومي الخالدي** (ت ٥٧٣ هـ)، قال المنذري -وتبعه: الأبْرقوهي[٦]- في ترجمة الإوقي: «سمع بالإسكندرية من أبي محمد عبد الواحد بن عسكر المخزومي»[٧].

٢- الإمام، العلّامة، المحدِّث، الحافظ، المفتي، شيخ الإسلام، شرف المعمَّرين[٨]: **أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد السِّلَفيّ الإصبهاني** (ت ٥٧٦ هـ)، قال المنذري في ترجمة الاوقي: «سمع بالإسكندرية من الحافظ أبي طاهر أحمد بن محمد الإصبهاني»[٩]، وقال الأبْرقوهي: «سمع الكثير بالإسكندرية من الحافظ أبي طاهر السلفي»[١٠]، وقال الذهبي: «سَمِع الكثير من السلفي»[١١]، وقال في موضع آخر: «أكثر عن الحافظ الذهبي»[١٢]؛ ولكثرة مروياته عن شيخه السلفي لَقّبه بـ «صاحب السلفي»[١٣].

٣- الشيخ العلامة، والفقيه الفَرَضِيّ: **موفق الدين أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن الحسن الرحبي** المعروف بِـ **(ابن المُتْقِنَة)**[١٤] (ت ٥٧٧ هـ) -صاحب المنظومة الرحبية المسماة (بغية الباحث) في علم الفرائض-، قال

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٠/٢٢)
(٢) تذكرة الحفاظ للذهبي (١٦٥/٤).
(٣) مسند أنس للحنيني (مخطوط ١/أ).
(٤) ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة لابن رشيد (١٥٥/٣).
(٥) ديوان الإسلام للغزي (١٥٨/١).
(٦) معجم شيوخ الأبرقوهي ص (٨٩).
(٧) التكملة للمنذري (٣٣٤/٣).
(٨) نعته بذلك الذهبي في السير (٥/٢١).
(٩) التكملة للمنذري (٣/ ٣٣٤)
(١٠) معجم شيوخ الأبرقوهي ص (٨٩).
(١١) تاريخ الإسلام للذهبي (٩١٦/١٣).
(١٢) سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٤٩/٢٢).
(١٣) تذكرة الحفاظ للذهبي (١٦٥/٤).
(١٤) للزركلي تحرير في ضبط هذه النسبة، فلينظر في الأعلام (٢٧٩/٦).

المنذري –وتبعه الأبرْقوهي[١]– في ترجمة الإوقي: «سمع بمصر من أبي عبد الله محمد بن علي بن محمد الرحبيّ»[٢].

٤- الشيخ المحدّث: **أبو طالب خليفة بن المسلم بن رجاء التَّنُوخِيّ الإسكندراني** المعروف بِـ**(أحمد اللخميّ)**، (ت ٥٧٨ هـ)، قال الذهبي: «روى عنه: أبو القاسم بن رواحة، وعبد الوهاب بن رواج، وأبو علي الإوقي»[٣].

٥- الشيخ المحدّث: **أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم بن عبد الرحمن بن محمد الجويني المصري** (كان حيًّا سنة ٥٧٨ هـ)، قال ابن العديم في تاريخه: «أخبرنا أبو علي حسن بن أحمد بن يوسف الإوَقِيّ الصوفي قراءة مني عليه بالمسجد الأقصى من البيت المقدس، قال: أخبرنا أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم عبد الرحمن بن محمد الجويني بالقاهرة برباط الصوفية، سنة ثمانٍ وسبعين وخمسمائة»[٤].

٦- الشيخ المحدّث: **مُخْلص الدين أبو الفضل يونس بن محمد بن بُنْدَار الدِّينَوَرِيّ المكي** (كان حيًّا سنة ٥٧٦ هـ)، قال ابن العديم في ترجمة الإوقي: «سمع بمكّة أبا الفضل يونس بن محمد [بن] بندار»[٥].

٧- الشيخ المقرئ: **أبو الجيوش عساكر بن علي بن إسماعيل بن نصر الصُّوريّ الخَنْدَقِيّ المصري الشافعي المقرئ النحوي** (ت ٥٨١ هـ)، سمع منه الإوقي أثناء إقامته في مصر، وروى عنه أشياء، ذكر ذلك البلوي في رحلته تاج المفرق[٦]، وابن العديم في بغية الطلب[٧].

٨-الشيخ المحدّث، والقاضي الأنجب: **أبو المكارم المفضّل بن علي بن مفرّج بن حاتم بن الحسن المقدسي الأصل ثم الإسكندراني المالكي** (ت ٥٨٤ هـ)، قال المنذري –وتبعه الأبرْقوهي[٨]– في ترجمة الإوقي: «سمع بالإسكندرية من: أبي المكارم المفضل بن علي المقدسي»[٩].

(١) معجم شيوخ الأبرقوهي ص (٨٩).
(٢) التكملة للمنذري (٣/٣٣٤).
(٣) تاريخ الإسلام للذهبي (١٢/٦١٣).
(٤) بغية الطلب لابن العديم (٩/٤٢٥٨).
(٥) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٦) تاج المفرق للبلوي (١/٢٠٠).
(٧) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٧).
(٨) معجم شيوخ الأبرقوهي ص (٨٩).
(٩) التكملة للمنذري (٣/٣٣٤).

٩- الشيخ المحدّث: **أثير الدين أبو المحاسن مشرف بن المؤيّد بن علي الهمذاني الشافعي المعروف بابن الحاجب** (ت ٥٨٥ هـ)، قال المنذري — وتبعه: الأبْرقوهي[١]- في ترجمة الإوقي: «سمع بالقاهرة من أبي المحاسن المشرف بن المؤيد بن علي الهمذاني»[٢]. وقال ابن الصابوني: «روى عنه الشيخ الصالح: أبو علي الحسن بن أحمد بن يوسف الإوقي الصوفي بالبيت المقدّس»[٣]. .

١٠- الشيخ المحدّث، والواعظ الفقيه: **أبو عبد الله محمد بن المأمون بن الرشيد بن محمد بن هبة الله المطّوعي اللهاوُريّ الهنديّ** (ت ٦٠٣ هـ)، قال المنذري: «حدَّث بالإسكندرية في حياة الحافظ أبي طاهر الأصبهاني؛ حدَّثَ عنه شيخنا أبو علي حسن بن أحمد الإوقي ببيت المقدس»[٤].

المطلب السادس: تلاميذه.

يأتي ذِكْرهم في المبحث الثالث عند عرض السماعات المقدسية على الإوقي.

المطلب السابع: وفاته.

توفّي الشيخ (**الإوقي**) بـ (**المسجد الأقصى**)[٥] في (**بيت المقدس**) ليلة الجمعة[٦]، العاشر من شهر صفر، سنة (٦٣٠ هـ)[٧]، وله (**سِتٌّ وثمانون سَنَة**)[٨]، ودفن بِـ (**غربيّ سور البيت المقدّس**)[٩] في مقبرة (**مَأْمَن الله**) المشهورة باسم (**مَامُلَّا**)، بتربةٍ خاصّةٍ بالصّالحين[١٠].

المبحث الثاني: وَصْف العلماء لهذه المجالس ومكان عقْدها في المسجد الأقصى

المطلب الأول: وصْف العلماء لهذه المجالس.

قال ابن العديم في ترجمة شيخه الإوقي: «قَرَأْتُ عليه الكثير من مسموعاته

(١) معجم شيوخ الأبرقوهي ص (٨٩).
(٢) التكملة للمنذري (٣٣٤/٣).
(٣) تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب لابن الصابوني ص (٦).
(٤) التكملة للمنذري (١٢٢/٢)، وانظر أيضًا: ذيل تاريخ بغداد لابن الدبيثي (١٢٨/٢)، رقم (٥٦٨).
(٥) انظر: مشيخة الفخر ابن البخاري (١٥٥٢/٣).
(٦) انظر: مشيخة الفخر ابن البخاري (١٥٥٢/٣).
(٧) انظر: التكملة للمنذري (٣٣٤/٣)، ومشيخة الفخر ابن البخاري (١٥٥٣/٣).
(٨) انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (٣٥٠/٢٢).
(٩) انظر: التكملة للمنذري (٣٣٤/٣)، ومشيخة الفخر ابن البخاري (١٥٥٣/٣).
(١٠) انظر: بغية الطلب لابن العديم (٢٢٨٨/٥).

مُدّة مقامي بالبيت المقدّس، وذلك في سنة تسع وستمائة، وكانت تعجبه قراءتي الحديث، أول ما حضرت عنده وطلبت السماع منه؛ قال لي: هاهنا من يحدث غيري، فأعدتُ الطَّلَب منه، فأخرج إليّ جزءًا، فلما قرأتُه مَالَ إليّ وأخرج إليّ جميع ما كان عنده من مسموعاته، وتفضّل بذلك، وكان يجتمع معي جمعٌ وافرٌ للسِّمَاع منه رحمه الله»[١].

المطلب الثاني: مكان عقْدها في المسجد الأقصى.

قال ابن العديم في ترجمته: «لَزِمَ (المسجد الأقصى)، وأَقَام بِـ (دُوَيْرة الصوفية) التي قبليّ المسجد إلى جانب المحراب، وانقطع الى الله تعالى»[٢].

ولعلّ مقصود ابن العديم بهذه (الدُّوَيْرة) هي: (الزاوية الخُتَنِيّة)[٣] التي بجوار المسجد الأقصى خلف المنبر، التي وَقفَها السلطان الناصر صلاح الدين الأيوبي سنة سبع وثمانين وخمسمائة على الشيخ الأجل الزاهد العابد المجاهد جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد الشاشي المجاور في بيت المقدس ثم من بعده على من يحذو حذوه[٤].

وجاء في طباق سَمَاعِ نَجْم الدين أبي عبد الله محمد بن شمس الدين سالم بن يوسف بن صاعد بن السَّلْم القرشي النابلسي (ت ٦٧٩ هـ) —ومعه جماعةٌ– لكتاب «الأربعين في شيوخ الصوفية» لأبي سعد الماليني (ت ٤١٢ هـ) ما يفيد أن السماع كان في «(مقصورة الخطيب) بِـ (الجامع الأقصى)، في الثالث عشر من ذي الحجة سنة (٦٢٩ هـ)»[٥].

وهذه المقصورة لم تزل إلى الآن، وعرفت بِـ «دار الخطابة»؛ لأنها أصبحت خاصة بِـ (آل جماعة) المقادسة خطباء المسجد الأقصى مدة ثمانية قرون، ومن الأماكن التي حدّث بها الإوقي في المسجد الأقصى: (محراب زكريا)[٦] عليه السلام.

(١) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٢) بغية الطلب لابن العديم (٥/٢٢٨٥).
(٣) هكذا ضبطها العليمي في مبيّضة نسخته من الأنس الجليل التي بخطّه [لوحة (١٢٣/أ)]، وهذه النسخة محفوظة في مكتبة عزيز هدائي أفندي بتركيا رقم (١٠٤٧).
(٤) انظر: الأنس الجليل للعليمي (٢/٣٤)، (٢/١٤٤).
(٥) انظر: الأربعين في شيوخ الصوفية للماليني (مخطوط ٤٩/أ).
(٦) بجوار الباب الشرقي للمسجد الأقصى. انظر: الأنس الجليل للعليمي (٢/١٢-١٣).

يقول الشَّيْخ القَاضِي، والمحدِّث الرَّحَّالة: أبو القاسم بن علي بن عبد البرّ التُّوخيّ: «أنشدني بالقدس الشريف عند محراب سيدنا زكرياء النبي عليه السلام: الشيخ الصالح أبو علي حسن ابن أحمد الإوقي»[١].

المبحث الثالث: مجالس القراءة والسماع على الإوقي في المسجد الأقصى.

المطلب الأول: مجالس القراءة والسماع من الفتح الصلاحي حتى سنة (٦١٠ هـ)

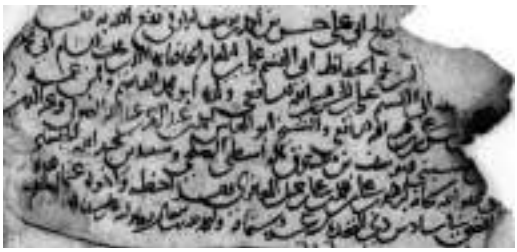
قراءة الشيخ: **عماد الدين أبي القاسم علي بن بهاء الدين أبي محمد القاسم بن ثقة الدين أبي القاسم علي بن هبة الله بن عساكر الدمشقي** (ت ٦١٦ هـ) -حفيد ابن عساكر صاحب (تاريخ دمشق)- ومن مقروءاته على شيخه الإوقي: **(مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية)**، في السادس من شهر ذي القعدة من سنة (٦٠٦ هـ) بالمسجد الأقصى بالقدس الشريف[٢].

وممن سمعه معه في المجلس المذكور:

١- الشيخ: **أبو إسحاق إبراهيم بن خطيب المسجد الأقصى أبي الحسن علي بن محمد علي بن جميل المَعَافِري المقدسي** (ت ٦٥١ هـ).

٢- شقيقه الشيخ: **عثمان بن خطيب المسجد الأقصى أبي الحسن علي بن محمد علي بن جميل المَعَافِري المقدسي** (ق ٧ هـ).

فقد جاء على اللوحة رقم (٢٠٢/أ) من المشيخة المذكورة السماع التالي بخطّ أبي إسحاق المعَافري[٣]:



(١) تاج المفرق في تحلية علماء المشرق للبلوي (١٠٣/٢).
(٢) انظر: المشيخة الثقفية (مخطوط ٢٠٢/أ).
(٣) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).

- قراءة الشيخ: **أبي الحجاج يوسف بن خليل بن قُراجا بن عبد الله الأَدَميّ الدمشقي الحنبليّ** (ت ٦٤٨ هـ). رَحَل إلى بيْت المقدس سنة (٦٠٦ هـ)، ولقيَ الإِوَقِيّ، وقرأ عليه، وذكره في **(معجم شيوخه)**، وأخرج عنه حديثًا واحدًا، قال في أوله: «**أخبرنا الإمام الزاهد أبو علي الحسن بن أحمد بن يوسف الإوقي بقراءتي عليه بِـ (القدس) في يوم الاثنين لستٍّ خَلَوْن من صفر سنة (٦٠٦ هـ)**»[١].

- سماع الشيخ: **شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي الفتح الحسن بن الحافظ الكبير ثقة الدين أبي القاسم علي بن هبة الله بن عساكر الدمشقي** (ت ٦٦٨ هـ). من مسموعاته على شيخه الإوقي: **(مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية)**، في السادس من شهر ذي القعدة من سنة (٦٠٦ هـ) بالمسجد الأقصى بالقدس الشريف[٢].

- قراءة وسماع الشيخ: **كمال الدين أبي القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله بن محمد بن أبي جرادة العقيلي الحلبي الحنفي** الشهير بِـ **(ابن العديم)** (ت ٦٦٠ هـ)، -صاحب كتاب: (بغية الطلب في تاريخ حلب)-.

- قرأ على شيخه الإوقي في رحلته الثانية إلى القدس سنة (٦٠٩ هـ)، وذكر هذا في تاريخه، قال: «**قَرَأْتُ عليه الكثير من مسموعاته مُدّة مقامي بالبيت المقدّس، وذلك في سنة تسع وستمائة**، وكانت تعجبه قراءتي الحديث، أول ما حضرت عنده وطلبت السماع منه؛ قال لي: هاهنا من يحدث غيري، فأعدتُ الطَّلَب منه، فأخرج إليّ جزءًا، فلما قرأتُه مَالَ إليّ وأخرج إليّ جميع ما كان عنده من مسموعاته، وتطفل[٣] بذلك، وكان يجتمع معي جمعٌ وافرٌ للسِّمَاع منه رحمه الله»[٤].

وقال في موضعٍ آخر: «**أخبرنا أبو علي حسن بن أحمد بن يوسف الإوقي** فيما أذن لنا في روايته عنه **وسمعت منه الكثير بالمسجد الأقصى**»[٥].

---

(١) معجم الشيوخ ليوسف بن خليل الدمشقي ص (٢٦٠-٢٦١).
(٢) انظر: المشيخة الثقفية (مخطوط ٢٠٢/أ).
(٣) كتب المحقق في الحاشية: كذا في الأصل، ولعل الأظهر: وتفضل .
(٤) بغية الطلب لابن العديم (٢٢٨٥/٥).
(٥) بغية الطلب لابن العديم (٣٢٧٨/٧).

- قراءة الشيخ: **معين الدين أبي بكر محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع الشهير بابن نقطة البغدادي** (ت ٦٢٩ هـ). رَحَلَ إلى (فِلَسْطين) رحلته الأولى، ودخل (القدس) و(الخليل) سنة (٦١٠ هـ)، نصّ على ذلك في تكملة الإكمال؛ قال: «قَرَأْتُ على محمد بن داود الدَّرَبَنْدي، و**الحسن بن أحمد الإوقي**، في صفر، من سنة (عشرة وستمائة)، **في الرحلة الأولى بمشهد الخليل** ﷺ وعلى محمد سيّد المرسلين-، قلتُ لهما: أخبركما أبو طاهر السلفي -قراءة عليه وأنتما تسمعان بالإسكندرية-، فأقرّا به..»[١].

المطلب الثاني: مجالس القراءة والسماع من سنة (٦١١ هـ) حتى سنة (٦٢٠ هـ)

- قراءة الشيخ: **صفيّ الدين أبي الفضل جعفر بن أحمد بن جعفر بن أبي الحسن بن أبي عبد الجليل اللخمي الظالمي الإسكندراني** المعروف بِـ **(الوراق)** (ت ٦١٣ هـ).

- قرأ على شيخه الإوقي: **(الجزء الرابع من الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماعات الشيخ أبي عبد الله الثقفي)** (ت ٤٨٩ هـ) -رواية أبي طاهر السلفي (ت ٥٧٦ هـ)-[٢]، وذلك في المسجد الأقصى المبارك، في تاسع عشرين شهر صفر سنة (٦١٢ هـ). وهذه صورة السماع بخطّ الشيخ: محمد بن عبد الجليل الموقاني المقدسي، وفي آخره: تصحيحٌ بخطّ الإوقي[٣].

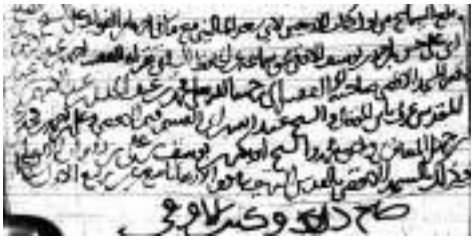
(١) تكملة الإكمال لابن نقطة (٢/٢٤٢).
(٢) نسخة المكتبة الأزهرية.
(٣) الجزء الرابع من الفوائد العوالي المنتقاة (مخطوط ٥٨/أ).

وممن سمع معه الجزء السابق على شيخه الإوقي في المجلس المذكور:

– الشيخ: مجد الدين عبد الوهاب بن عبد الله بن الحسين القرشي (ق ٧ هـ)، والشيخ: أبو حفص عمر بن عبد الوهاب السوسي (ق ٧ هـ)، والشيخ: عبد الله بن أبي القاسم المراغي (ق ٧ هـ)، والشيخ: حسين بن شعبان القنديلي (ق ٧ هـ)، والشيخ: عبد العزيز بن أبي الفضل بن عبد الوهاب القرشي (ق ٧ هـ)، والشيخ: عثمان بن محمود الدمشقي (ق ٧ هـ)، والشيخ: عمر بن علي بن محمد المقدسي (ق ٧ هـ).

– قراءة الشيخ: **أبي العباس أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله المقدسي الصوفي** (ت ٦٣٩ هـ).

قرأ على شيخه الإوقي كتاب (**الأربعين في شيوخ الصوفية**) لأبي سعد الماليني (ت ٤١٢ هـ) في المسجد الأقصى المبارك في تاسع عشرين شهر ربيع الأول سنة (٦١٢ هـ)، وهذه صورة السماع بخطّ الشيخ محمد بن عبد الجليل الموقاني، وفي آخره تصحيح بخط الإوقي:



وممن سمع معه الجزء السابق بقراءته على الإوقي في المجلس المذكور:

– الشيخ: علي بن أحمد بن محمد بن علي بن جميل المِعَافري (ق ٧ هـ)، الشيخ: محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن جميل المِعَافري (ق ٧ هـ) –شقيق عليّ السابق–، الشيخ: أبو بكر بن يوسف بن علي بن زويدان الأنصاري (ق ٧ هـ).

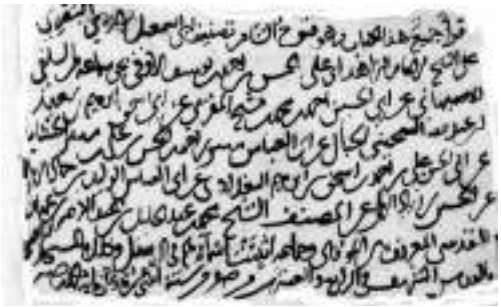
– قراءة وسماع الشيخ المحدّث: **جمال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الجليل بن عبد الكريم المُوقَانِيّ**[1] **المقدسي الشافعي** –نزيل دمشق– (ت ٦٦٤ هـ)[2].

(١) قال السمعاني في الأنساب (٤٨٥/١٢): بضمّ الميم، والقاف المفتوحة، بينهما الواو، وفي آخرها الألف والنون، نسبة إلى –مُوقَان–، وهي مدينة –فيما أظن– من دربند.

(٢) والده: بهاء الدين عبد الجليل بن عبد الكريم بن عثمان المُوقاني المقدسي (ت ٦٠٧ هـ).

من مقروءاته ومسموعاته على شيخه الإوقي:

- كتاب (**مختصر فتوح الشام**) لأبي إسماعيل محمد بن عبد الله الأزدي البصري. قرأه على الإوقي في المسجد الأقصى المبارك –بسماع جماعةٍ– في الرابع والعشرين من شهر صفر، سنة (٦١٢ هـ) [١]، هذه صورته:



– (الجزء الرابع) من (الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماعات الشيخ أبي عبد الله الثقفي) (ت ٤٨٩ هـ) –رواية أبي طاهر السلفي (ت ٥٧٦ هـ)–[٢]. سمعه على الإوقي في المسجد الأقصى المبارك في تاسع عشرين شهر صفر سنة (٦١٢ هـ)[٣].

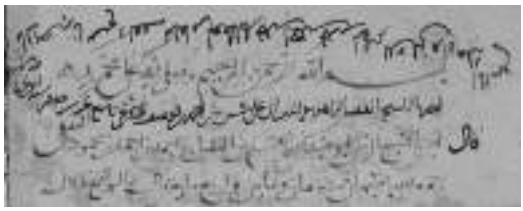
قال ابنه محمد –فيما نقله عنه الذهبي في تاريخ الإسلام (١٦٢/١٣)–: توفي بالقدس في جمادى الآخرة، وروى عن أبي طاهر السلفي، والحافظ ابن عساكر، وعاش ستًّا وستّين سنة.

(١) مختصر فتوح الشام للأزدي – [مخطوط (نسخة المكتبة الوطنية بباريس (رقم ١٦٦٤) (٨٣/أ)]. كان الفراغ من نسخها: عشية يوم الأحد، الثاني والعشرين من شهر ذي الحجة، سنة (٦١٣ هـ)، وذلك بالقدس الشريف.

(٢) نسخة المكتبة الأزهرية.

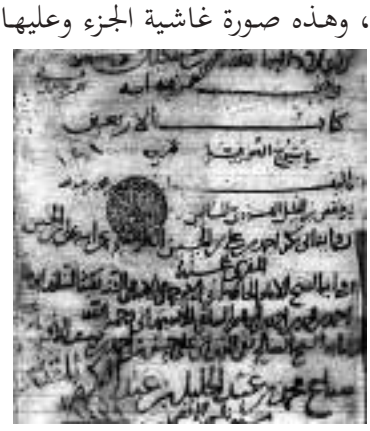
(٣) انظر صورة السماع عند التلميذ رقم (١).

وصورة أوله:

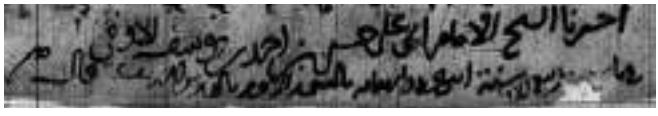


- كتاب (**الأربعين في شيوخ الصوفية**) لأبي سعد الماليني (ت ٤١٢ هـ)[1].

سمعه على الإوقي في المسجد الأقصى المبارك في تاسع عشرين شهر ربيع الأول سنة (٦١٢ هـ)، وهذه صورة غاشية الجزء وعليها خطّه:



وهذه صورة أوله:



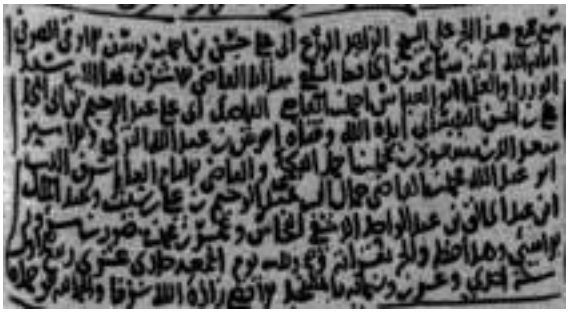
المطلب الثالث: مجالس القراءة والسماع من سنة (٦٢١ هـ) حتى سنة (٦٣٠ هـ)

- قراءة الشيخ: **أبي حفص وأبي الفتح عز الدين عمر بن محمد بن منصور الشهير بابن الحاجب الأميني الدمشقي** (ت ٦٣٠ هـ).

(١) نسخة الظاهرية رقم (١٤٣٩).

من مقروءاته على الإوقي:

أ- جزء فيه «**من فوائد أبي عبد الله محمد بن يعقوب الديباجي** (توفي في القرن ٥ هـ) **عن شيوخه**». قرأه على شيخه الإوقي في المسجد الأقصى المبارك، وسمعه جماعة، في يوم الجمعة الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ)[١].



ب- كتاب «**أدب الفقير**» للشيخ: أبي عبد الله أحمد بن عطاء الرُّوذباري (ت ٣٦٩ هـ). سمعه على شيخه الإوقي في يوم الجمعة، الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ) في المسجد الأقصى بالقدس الشريف، والسماع بخط ابن الحاجب، ونصّه: «سمع جميع هذا الجزء على الشيخ الصالح أبي علي حسن بن أحمد بن يوسف الإوقي الصوفي أثابه الله الجنة بسماعه فيه من الحافظ السلفي، بقراءة الفقيه أبي محمد الحسين بن علي بن رفاعة السلمي المؤدب المقدسي: مولانا القاضي الأشرف بهاء الدين أبو العباس أحمد بن القاضي الفاضل أبي علي عبد الرحيم بن علي البيساني، وعمر بن منصور الأميني. وصحّ ذلك يوم الجمعة حادي عشرين ربيع الأول سنة إحدى وعشرين وستمائة بالمسجد الأقصى بالقدس الشريف -حماه الله- وجماعة أسماؤهم على نسخة القاضي. كتبه: عمر بن محمد الأميني»[٢]

ج- الجزء الأول والثاني من كتاب «**مكارم الأخلاق**» للإمام: أبي القاسم الطبراني (ت ٣٦٠ هـ). سمعه على شيخه الإوقي، في يوم السبت، الثاني

(١) انظر: جزء الديباجي والصفار (مخطوط ٢٥/أ).
(٢) انظر: غاشية جزء أدب الفقير (مخطوط).

والعشرين من شهر ربيع الأول، سنة (٦٢١ هـ)، في المسجد الأقصى المبارك بالقدس الشريف[١]، وهذه صورة السماع بخط ابن الحاجب:

- سماع القاضي الأشرف: **بهاء الدين أبي العباس أحمد** ابن القاضي الفاضل **أبي علي عبد الرحيم بن علي البَيْسَانيّ** (ت ٦٤٣ هـ).

من مسموعاته على الإوقي:

أ- جزء فيه «**من فوائد أبي عبد الله محمد بن يعقوب الديباجي** (توفي في القرن ٥ هـ) **عن شيوخه**». سمعه على شيخه الإوقي في المسجد الأقصى المبارك، بقراءة **أبي حفص عمر بن محمد الشهير بابن الحاجب الأميني الدمشقي** (ت ٦٣٠ هـ)، في يوم الجمعة الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ)[٢].

ب- كتاب «**أدب الفقير**» للشيخ: **أبي عبد الله أحمد بن عطاء الرُّوذباري** (ت ٣٦٩ هـ). سمعه على شيخه الإوقي -بقراءة الشيخ: **أبي محمد الحسين بن علي بن رفاعة المؤدب المقدسي**، وغيره-، في يوم الجمعة، الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ) في المسجد الأقصى بالقدس الشريف، والسماع بخط ابن الحاجب[٣].

ت- الجزء الأول والثاني من كتاب «**مكارم الأخلاق**» للإمام: **أبي القاسم الطبراني** (ت ٣٦٠ هـ). سمعه على شيخه الإوقي -بقراءة الشيخ: **أبي محمد**

(١) انظر: الجزء الأول من مكارم الأخلاق (مخطوط ١٥/ب).
(٢) انظر: جزء الديباجي والصفار (مخطوط ٢٥/أ).
(٣) انظر: غاشية جزء أدب الفقير (مخطوط).

الحسين بن علي بن رفاعة المؤدب المقدسي، وغيره-، في يوم السبت، الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول، سنة (٦٢١ هـ)، في المسجد الأقصى المبارك بالقدس الشريف[١].

وممن سمع معه على شيخه الإوقي:

- أقوش بن عبد الله التركي -فتى القاضي الأشرف البهاء البيساني السابق ذكره-، والأمير: سعد الدين مسعود بن محمد بن أحمد البكجي، وعبد الملك بن عبد الخالق بن عبد الواحد الدمشقي النحاس. سمعوا على (الإوقي) في (المسجد الأقصى المبارك) بِـ (القدس الشريف): جزءًا فيه «من فوائد أبي عبد الله - محمد بن يعقوب الديباجي (توفي في القرن ٥ هـ) عن شيوخه»، بقراءة أبي حفص عمر بن محمد الشهير بابن الحاجب الأميني الدمشقي (ت ٦٣٠ هـ)، في يوم الجمعة الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ)[٢].

- سماع القاضي: **شرف الدين أبي عبد الله محمد بن القاضي جمال الدين عبد الرحيم بن علي بن الحسين بن شِيث القرشي** (كان حيًّا سنة ٦٢١ هـ).

- ومن مسموعاته على شيخه الإوقي: جزء فيه «**من فوائد أبي عبد الله محمد بن يعقوب الديباجي** (توفي في القرن ٥ هـ) **عن شيوخه**». سمعه على شيخه الإوقي في المسجد الأقصى المبارك، بقراءة أبي حفص عمر بن محمد الشهير بابن الحاجب الأميني الدمشقي (ت ٦٣٠ هـ)، في يوم الجمعة الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ)[٣].

-قراءة الشيخ: **أبي محمد الحسين بن علي بن رفاعة السلمي المؤدب المقدسي** (كان حيًّا سنة ٦٢١ هـ).

من مقروءاته على الإوقي:

أ. كتاب «**أدب الفقير**» للشيخ: أبي عبد الله أحمد بن عطاء الرُّوذباري (ت ٣٦٩ هـ).

قرأه على شيخه الإوقي في المسجد الأقصى المبارك بالقدس الشريف، وسمعه جماعة، منهم: عمر بن محمد بن منصور الشهير بابن الحاجب الأميني (ت

(١) انظر: الجزء الأول من مكارم الأخلاق (مخطوط ١٥/ب).
(٢) انظر: جزء الديباجي والصفار (مخطوط ٢٥/أ).
(٣) انظر: جزء الديباجي والصفار (مخطوط ٢٥/أ).

٦٣٠ هـ) –وله الخطّ– وغيره، وذلك في يوم الجمعة، الحادي والعشرين من شهر ربيع الأول سنة (٦٢١ هـ)[١].

ب– الجزء الأول والثاني من كتاب «**مكارم الأخلاق**» للإمام: أبي القاسم الطبراني (ت ٣٦٠ هـ).

قرأه على شيخه الإوقي في المسجد الأقصى المبارك بالقدس الشريف، وسمعه جماعة، منهم: عمر بن محمد بن منصور الشهير بابن الحاجب الأميني (ت ٦٣٠ هـ) –والخطّ له– وغيره، وذلك في يوم السبت، الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول، سنة (٦٢١ هـ) [٢].

– قراءة الشيخين: **زكيّ الدين محمد بن يوسف البرزالي الإشبيلي** (ت ٦٣٦ هـ)، **وكمال الدين أحمد بن أبي الفضائل ابن الدُّخَيْسيّ الدّمشقيّ** (كان حيًّا سنة ٦٧١ هـ).

رَحَلَا إلى القدس معًا للقراءة والسماع على الإوقي، وكان وصولهما إلى القدس في (**يوم الاثنين**)، (**السابع**) من شهر (**ربيعٍ الآخر**)، سنة (٦٢٣ هـ)، وبلغ من علوّ همّتهما في الطلب، وتعطّشهما للرّوَاء من (**الإوقي**)؛ ابتداء القراءة في يوم القدوم مباشرة، واستمرت القراءة والسماع في هذه الرحلة حتى يوم الجمعة، الثاني من شهر جمادى الأولى سنة (٦٢٣ هـ)، تخلّل هذه المدَّةَ أسبوعٌ لم يَقْرَءا فيه؛ لقيامهما برحلة إلى مدنٍ وقُرًى فِلَسْطينيَّةٍ أخرى.

وقد أفرد البرزالي هذه الرحلة العلمية في كتابٍ مستقلٍّ، سماه: «**ما سمعه السيد الفاضل العالم الأديب العلامة جامع الفضائل كمال الدين جمال المحدثين أبو العباس أحمد بن أبي الفضائل بن أبي المجد الدّخميسي أكرمه الله وحفظه وشرح صدره وبلّغه مراده بالقدس الشريف على الشيخ الزاهد الورع أبي علي حسن بن أحمد بن يوسف الإوقي أطال الله بقاءه وحرس مجده وعلاه، وسمع معه مثبته محمد بن يوسف بن محمد البرزالي الإشبيلي في تواريخه المذكورة وأيامه المعيّنة**»[٣].

(١) انظر: غاشية جزء أدب الفقير (مخطوط).
(٢) انظر: الجزء الأول من مكارم الأخلاق (مخطوط ١٥/ب).
(٣) قيْد النشر بتحقيقنا بإذن الله.

ويتضح مما سَبَق أنّ مجموع أيام قراءتهما على (**الإوقي**) كانت (٢٠) يومًا، جَالَسَا فيها الشيخَ سماعًا وقراءةً، حتى بَلَغ عدد ما سمعاه وقرآه: (١٤٠) كتابًا، موزّعٌ حسب الجدول التالي على الأيام:

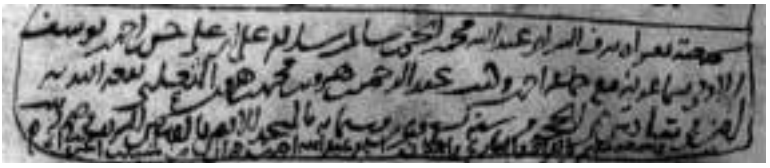
اليوم	التاريخ	عدد الكتب المقروءة
الاثنين	(٧) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٤
الثلاثاء	(٨) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١١
الأربعاء	(٩) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١٥
الخميس	(١٠) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٦
الجمعة	(١١) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٧
السبت	(١٢) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١١
الأحد	(١٣) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٥
الاثنين	(١٤) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١٣
الثلاثاء	(١٥) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٧
الأربعاء	(١٦) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٤
الخميس	(١٧) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٢
الجمعة	(١٨) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٣
الجمعة	(٢٥) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٨
السبت	(٢٦) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٤
الأحد	(٢٧) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٦
الاثنين	(٢٨) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١٤
الثلاثاء	(٢٩) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	٤
الأربعاء	(٣٠) ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ)	١٠
الخميس	(١)جمادى الأولى سنة (٦٢٣ هـ)	٢
الجمعة	(٢)جمادى الأولى سنة (٦٢٣ هـ)	٣

- سماع المؤرخ: **أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحَمَويّ** (ت ٦٢٦ هـ) —صاحب معجمَيْ (البلدان) و(الأدباء)-.

قال ياقوت الحموي: «لقيته بالبيت المقدس تاركًا للدُّنْيا، مُقْبِلًا على قراءة القرآن، مستقبلًا قبلة المسجد الأقصى، وسمعْتُ عليه جُزءًا، وكَتَبْتُ عنه...، لقيتُه في سنة (٦٢٤ هـ)»[١].

- قراءة الشيخ: **شرف الدين أبي عبد الله محمد بن الحسن بن سالم بن سلام الدمشقي** (ت ٦٣٠ هـ).

قرأ على شيخه الإوقي: (**مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية**)، في السادس من شهر ذي الحجة من سنة (٦٢٩ هـ) بالمسجد الأقصى بالقدس الشريف[٢]. هذه صورته:



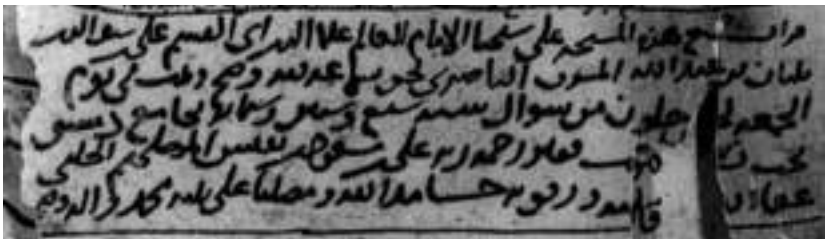
- سماع الشيخ: **نجم الدين أبي عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحرّاني الحنبلي** (ت ٦٩٥ هـ

من مسموعاته على شيخه الإوقي: (**مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية**)[٣]، في السادس من شهر ذي الحجة من سنة (٦٢٩ هـ) بالمسجد الأقصى بالقدس الشريف[٤].

- سماع الشيخ المحدّث: **أبي القاسم علاء الدين علي بن بلبان المقدسي الناصري** (ت ٦٨٤ هـ).

(١) معجم البلدان للحموي (٢٨٣/١).
(٢) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).
(٣) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).
(٤) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).

من مسموعاته على شيخه الإوقي: (**مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية**)[١]، ثم حدّث بها، فسمعها منه الشيخ علي بن مسعود بن نفيس الموصلي (ت ٦٩٣ هـ) في جامع دمشق، في يوم الجمعة، لخمسٍ خلون من شوال، سنة (٦٦٧ هـ)[٢].

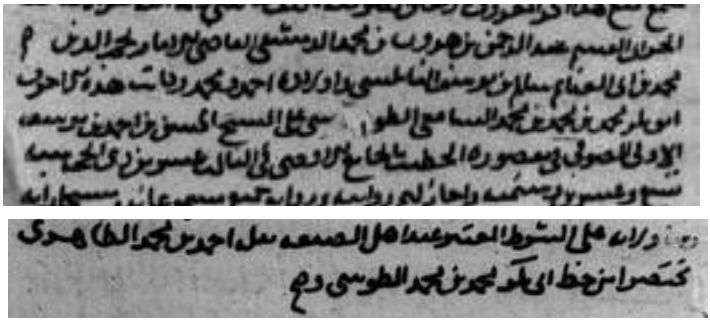


– سماع الشيخ: **فخر الدين أبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي الصالحي الحنبلي الشهير بِـ (الفخر ابن البخاري)** (ت ٦٩٠ هـ).

سمع من شيخه الإوقي في شهر شعبان سنة (٦٢٢ هـ)، وأخرج في (**مشيخته**) ثلاثة أحاديث سمعها –بقراءة غيره– عليه.

– سماع الشيخ: **محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي** (ق ٧ هـ).

من مسموعاته على الإوقي: كتاب «**الأربعين في شيوخ الصوفية**» لأبي سعد الماليني (ت ٤١٢ هـ)، في (**مقصورة الخطيب**) بِـ (**الجامع الأقصى**)، في الثالث عشرين ذي الحجة سنة (٦٢٩ هـ)[٣].



(١) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).
(٢) انظر: مشيخة الثقفي (مخطوط ١٨٢/ب).
(٣) انظر: الأربعين في شيوخ الصوفية للماليني (مخطوط ٤٩/أ).

– قراءة الشيخ: ضياء الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل السعدي المقدسي الدمشقي الصالحي (ت ٦٤٣ هـ).

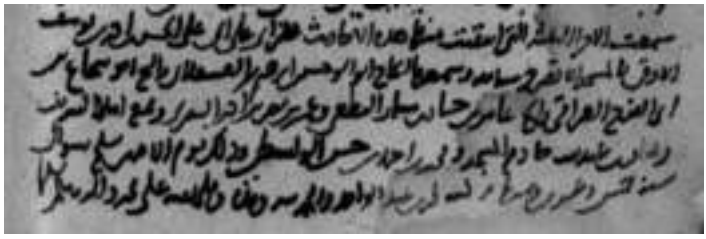
قرأ على شيخه (**الإوقي**) في (**المسجد الأقصى**) بعض الكتب الحديثية، وذلك يوم الاثنين، سلخ شهر شوال سنة (٦٢٥ هـ)، منها:

١- جزء فيه «**من حديث أبي عمرو عثمان بن عمر الدّرّاج**»، (ت ٣٦١ هـ).

٢- جزء فيه «**من حديث أبي بكر محمد بن أبي نصر محمد بن الحسن المعداني الإصبهاني**»، (ت ٤١٦ هـ).

٣- جزء فيه «من حديث أبي المناقب محمد بن حمزة بن إسماعيل العلوي الحسني الهمذاني»، (ت ٥٣٢ هـ).

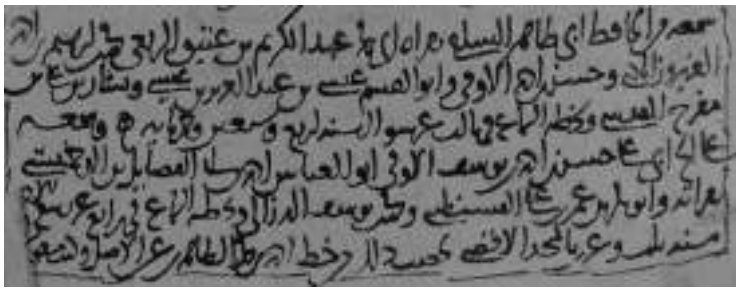
ثم انتقى من الأول (خمسة) أحاديث، والثاني (ستة) أحاديث، والثالث (حديثًا) واحدًا، وأفردها في جزءٍ مستقلٍّ، وكتب في آخره ما صورته[1]:



- سماع الشيخ العلامة الإمام، والنحوي الكبير: **رضيّ الدِّين أبو بكر بن عمر بن علي بن سالم القُسَنْطيني الشافعي** (ت ٦٩٥ هـ).

من مقروءاته على شيخه (**الإوقي**): جزء فيه «**من فوائد أبي شعيب عبد الله بن الحسن الحرّاني المؤدّب**»، (ت ٢٩٥ هـ). سمعه على (الإوقي) بقراءة رفيقه الشيخ أبي العباس أحمد بن أبي الفضائل الشهير بابن الدخميسي، وسماع رفيقهم: محمد بن يوسف البرزالي –كاتب السماع في الأصل–، وذلك في المسجد الأقصى في رابع عشر ربيع الآخر سنة (٦٢٣ هـ). ثم نقل السماع عن البرزالي: أحمد بن محمد الظاهري، ثم عنه: مسعود بن أحمد الحارثي –ناسخ الجزء المذكور–، وهذه صورة السماع:

(١) نسخة المكتبة الظاهرية.



– سماع الشيخ: **أبي محمد وأبي الفداء إسماعيل بن إسحاق بن أبي القاسم الحسين بن هبة الله بن محفوظ الشهير بابن صصْرى التغلبي الدمشقي** (ت ٦٨٥ هـ).

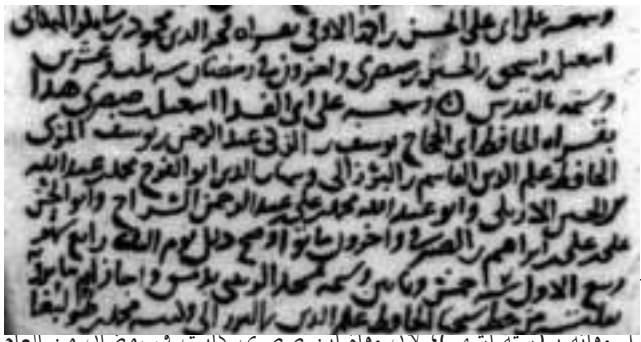
من مسموعاته على شيخه الإوقي:

– «**مشيخة الفسوي**» (ت ٢٧٧ هـ).

قال الذهبي: «سألت المزّي عنه، فقال: **سمعنا منه (مشيخة الفسوي) عن الإوقي**»[1].

– «**مجلس من إملاء أبي طاهر النهاوندي**» (ت ٥٢٨ هـ).

سمعه على الإوقي بقراءة فخر الدين الهمداني وبسماع جماعةٍ في شهر رمضان سنة (٦٢٣ هـ) بالقدس الشريف، ثم حدّث به ابن صصرى بدمشق، فقرأه عليه الحافظ المزي بسماع جماعةٍ في يوم الثلاثاء رابع شهر ربيع الأول سنة (٦٨٥ هـ)[2]، وهذه صورة السماع:

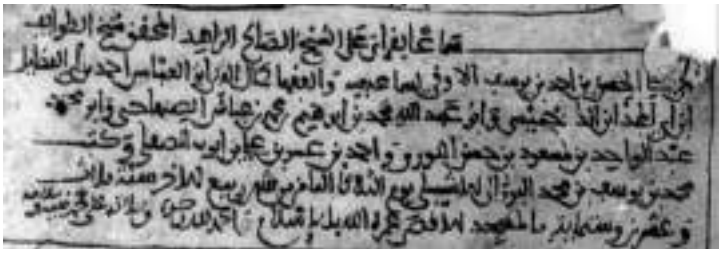


(١) تاريخ

(٢) أي: قبل وفاته بـ(ستة أشهر)؛ لأن وفاة ابن صصرى كانت في رمضان من العام المذكور.

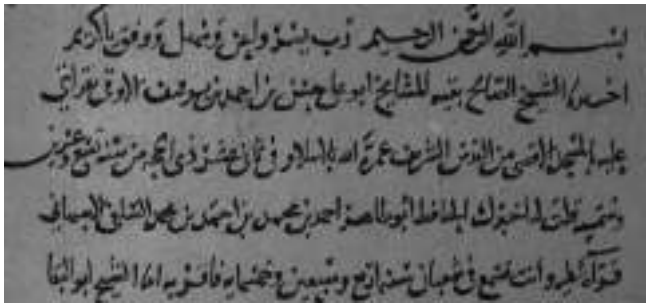
– سماع الشيوخ: **أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن عيّاش الصنهاجي، وأبي محمد عبد الواحد بن مسعود بن حسن اللوريّ، وأحمد بن عمر بن علي بن أيوب الصقلّيّ –من علماء القرن السابع–.**

سمع هؤلاء الثلاثة مع البرزالي والدخميسي على شيخهم الإوقي: (مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية) في يوم الثلاثاء، الثامن من شهر ربيع الآخر، سنة (٦٢٣ هـ) بالمسجد الأقصى في القدس الشريف. فقد جاء على اللوحة رقم (٢٠٢/أ) من المشيخة المذكورة السماع التالي بخطّه[1]:



– سماع الشيخ: **نجم الدين أبي عبد الله محمد بن قاضي القضاة شمس الدين سالم بن يوسف بن صاعد بن السَّلْم القرشي النابلسي** (ت ٦٧٩ هـ).

من مسموعاته على الإوقي: (مسند أنس بن مالك) للحنيني (ت ٢٧٧ هـ). بتاريخ (١٢) من ذي الحجة لعام (٦٢٩ هـ)، وهذه صورة أول المسند، وفيه تاريخ السماع:



(١) نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق، ضمن مجاميع العمرية رقم (١٠٣).

– سماع الشيخ: **جمال الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن سالم بن يوسف بن صاعد بن السَّلْم القرشي النابلسي** (ت ٦٩٤ هـ).

من مسموعاته على شيخه الإوقي: **(مجلسٌ من أمالي أبي بكر اليزدي)** (ت ٤١١ هـ)، حدّث بها ابن صاعد بعد قدومه **دمشق** في سادس شهر رمضان سنة (٦٩٣ هـ)، وممن سمعها منه: **الحافظ الذهبي** رحمه الله، الذي نسخ الجزء كلّه بخطّه، ثم قيّد الذهبي طبقة السماع منه آخر الجزء، وصورته:

الخاتمة

بعد صَوْلَةٍ حافلةٍ في كُتُبِ التَّاريخ ودُرَرِهَا، وجَوْلَةٍ جَلِيلةٍ في المخطوطات وطُرَرِهَا، خَلُصَ الباحث في هذا البحث إلى النتائج التالية:

١. أصبح بيت المقدس بعد الفتح الصلاحي من عواصم العلم في الأقطار العربية والإسلامية، ويمم نحوه العلماء للتحديث والإملاء، والتدريس والإفتاء، وقَصَدَهُ طَلَبَةُ العلم من جميع الأمصار بُغْيَة السماع والإفادة، والتفقه والقراءة.

٢. يعدّ الإمام الإوقي من المبرّزين من أهل العلم والصلاح، ومن أنبل تلاميذ حافظ المشرق ومسنده أبي طاهر السِّلَفيّ، وممن قصد بلاد الشام مرابطًا في ثغورها، حتى جاء الفتح الصلاحي، فجاور في المسجد الأقصى أربعين سنة يعقد مجالس التحديث حتى مات وهو في المسجد الأقصى.

٣. تمكّن الباحث من معرفة عشراتٍ من طلاب الإوقي الذين قرؤوا عليه وسمعوا منه في المسجد الأقصى، واستجازوه، ورووا عنه، بثّ بعضهم في هذا البحث.

٤. تعدّ مجالس القراءة والسماع في المسجد الأقصى وأكنافه من أظهر معالم الصحوة العلمية واليقظة المعرفية التي تمتعت بها بيت المقدس آنذاك، وفي هذا البحث إشارة إلى نماذج جليلة من هذه المجالس.

٥. أسماء تلاميذ الإوقي وتواريخ سماعهم منه:

الرقم	اسم التلميذ	التاريخ
١	عماد الدين أبي القاسم علي بن بهاء الدين أبي محمد القاسم بن ثقة الدين أبي القاسم علي بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت ٦١٦ هـ)	(٦٠٦ هـ)
٢	أبو إسحاق إبراهيم بن خطيب المسجد الأقصى أبي الحسن علي بن محمد علي بن جميل المِعَافِري المقدسي (ت ٦٥١ هـ).	(٦٠٦ هـ)
٣	عثمان بن خطيب المسجد الأقصى أبي الحسن علي بن محمد علي بن جميل المِعَافِري المقدسي (ق ٧ هـ).	(٦٠٦ هـ)
٤	أبي الحجاج يوسف بن خليل بن قُراجا بن عبد الله الأَدَميّ الدمشقي الحنبليّ (ت ٦٤٨ هـ).	(٦٠٦ هـ)
٥	شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي الفتح الحسن بن الحافظ الكبير ثقة الدين أبي القاسم علي بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (ت ٦٦٨ هـ).	(٦٠٦ هـ)
٦	كمال الدين أبو القاسم عمر بن أحمد بن هبة الله بن محمد بن أبي جرادة العقيلي الحلبي الحنفي الشهير بِـ (ابن العديم) (ت ٦٦٠ هـ)،	(٦٠٩ هـ)
٧	معين الدين أبو بكر محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع الشهير بابن نقطة البغدادي (ت ٦٢٩ هـ).	(٦١٠ هـ)
٨	صفيّ الدين أبو الفضل جعفر بن أحمد بن جعفر بن أبي الحسن بن أبي عبد الجليل اللخمي الظالمي الإسكندراني المعروف بِـ (الوراق) (ت ٦١٣ هـ).	(٦١٢ هـ)
٩	أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن عبد الله المقدسي الصوفي (ت ٦٣٩ هـ).	(٦١٢ هـ)

١٠	جمال الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الجليل بن عبد الكريم المَوقَانيّ المقدسي الشافعي –نزيل دمشق– (ت ٦٦٤ هـ)	(٦١٢ هـ)
١١	أبو حفص وأبو الفتح عز الدين عمر بن محمد بن منصور الشهير بابن الحاجب الأميني الدمشقي (ت ٦٣٠ هـ).	(٦٢١ هـ)
١٢	بهاء الدين أبو العباس أحمد ابن القاضي الفاضل أبي علي عبد الرحيم بن علي البَيْسَانيّ (ت ٦٤٣ هـ).	(٦٢١ هـ)
١٣	شرف الدين أبو عبد الله محمد بن القاضي جمال الدين عبد الرحيم بن علي بن الحسين بن شِيث القرشي (كان حيًّا سنة ٦٢١ هـ).	(٦٢١ هـ)
١٤	أبي محمد الحسين بن علي بن رفاعة السلمي المؤدب المقدسي (كان حيًّا سنة ٦٢١ هـ).	(٦٢١ هـ)
١٥	زكيّ الدين محمد بن يوسف البرزالي الإشبيلي (ت ٦٣٦ هـ)	(٦٢٣ هـ)
١٦	كمال الدين أحمد بن أبي الفضائل ابن الدُّخَيْسيّ الدّمشقيّ (كان حيًّا سنة ٦٧١ هـ)	(٦٢٣ هـ)
١٧	أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحَمَويّ (ت ٦٢٦ هـ)	(٦٢٤ هـ)
١٨	شرف الدين أبو عبد الله محمد بن الحسن بن سالم بن سلام الدمشقي (ت ٦٣٠ هـ)	(٦٢٩ هـ)
١٩	نجم الدين أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب بن حمدان الحرّاني الحنبلي (ت ٦٩٥ هـ)	(٦٢٩ هـ)
٢٠	أبو القاسم علاء الدين علي بن بلبان المقدسي الناصري (ت ٦٨٤ هـ)	ما بين (٦٢٠– ٦٣٠ هـ)
٢١	فخر الدين أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي الصالحي الحنبلي الشهير بِـ (الفخر ابن البخاري) (ت ٦٩٠ هـ)	(٦٢٢ هـ)
٢٢	محمد بن محمد بن محمد الطوسي الشافعي (ق ٧ هـ)	(٦٢٩ هـ)

٢٣	ضياء الدين أبو عبد الله محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن عبد الرحمن بن إسماعيل السعدي المقدسي الدمشقي الصالحي (ت ٦٤٣ هـ)	(٦٢٥ هـ)
٢٤	رضيّ الدِّين أبو بكر بن عمر بن علي بن سالم القُسَنْطيني الشافعي (ت ٦٩٥ هـ)	(٦٢٣ هـ)
٢٥	إسماعيل بن إسحاق بن أبي القاسم الحسين بن هبة الله بن محفوظ الشهير بابن صصْرى التغلبي الدمشقي (ت ٦٨٥ هـ)	(٦٢٣ هـ)
٢٦	أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن محمد بن عيّاش الصنهاجي (ق ٧ هـ)	(٦٢٣ هـ)
٢٧	أبو محمد عبد الواحد بن مسعود بن حسن اللوريّ (ق ٧ هـ)	(٦٢٣ هـ)
٢٨	أحمد بن عمر بن علي بن أيوب الصقلّيّ (ق ٧ هـ)	(٦٢٣ هـ)
٢٩	نجم الدين أبو عبد الله محمد بن قاضي القضاة شمس الدين سالم بن يوسف بن صاعد بن السَّلْم القرشي النابلسي (ت ٦٧٩ هـ)	(٦٢٩ هـ)
٣٠	جمال الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن سالم بن يوسف بن صاعد بن السَّلْم القرشي النابلسي (ت ٦٩٤ هـ).	(٦٢٩ هـ)

التوصيات:

يوصي الباحث طلبة العلم بالاهتمام ببقية الأعلام الذين توافروا في بيت المقدس عقب الفتح الصلاحي، وشهدت أعمدة المسجد الأقصى حلقات السماع والإملاء والعرض والقراءة، وسجّلت كتب التاريخ بعض هذه الصور، وقيدت طباقات سماعات النسخ الخطية نماذج مشرّفة لهذه الصفحة المشرقة من تاريخ العلم في البيت المقدّس.

المصادر والمراجع

المراجع المخطوطة:

- أدب الفقير للرُّوذباري –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- الأنس الجليل –نسخة مكتبة عزيز هدائي أفندي بتركيا–.
- ثبت مسموعات البرزالي وابن الدخميسي على الإوقي –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- جزء الديباجي والصفار –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- الجزء الرابع من الفوائد العوالي المنتقاة من أصول سماعات الثقفي –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- جزء فيه من فوائد أبي شعيب عبد الله بن الحسن الحرّاني المؤدّب –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- جزء فيه من فوائد أبي عبد الله محمد بن يعقوب الديباجي عن شيوخه – نسخة المكتبة الظاهرية–.
- كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية للمالييني –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- كتاب الإيمان لابن أبي شيبة –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- كتاب الجمعة للمروزي –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- مختصر فتوح الشام لأبي إسماعيل الأزدي –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- مسند أنس للحنيني –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- مشيخة أبي عبد الله الثقفي النيسابورية –نسخة المكتبة الظاهرية–.
- المنتقى من حديث الإوقي للضياء المقدسي –نسخة المكتبة الظاهرية–.

المراجع المطبوعة:

- الاعلام، لخير الدين بن محمود بن محمد الزركلي، (ت ١٣٩٦ هـ)، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر، عام (٢٠٠٢م).
- الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، لمجير الدين أبي اليمن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العُلَيْمي الحنبلي، (ت ٩٢٨ هـ)، تحقيق: عدنان تبانة، مكتبة دنديس –عمان–.

- الأنساب، لأبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني، (ت ٥٦٢ هـ)، تحقيق: عبد الرحمن المعلّمي، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى، عام (١٣٨٢ هـ).

- البرق الشامي، لأبي عبد الله عماد الدين محمد بن محمد الشهير بالكاتب الإصفهاني (ت ٥٩٧ هـ)، تحقيق: فالح حسين، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، الطبعة الأولى، عام (١٩٨٧م).

- بغية الطلب في تاريخ حلب، لكمال الدين عمر بن أحمد بن هبة الله الشهير بابن العديم الحلبي، (ت ٦٦٠ هـ)، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر.

- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير الأعلام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام (٢٠٠٣م).

- تخريج إحياء علوم الدين، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤٢٦ هـ).

- تذكرة الحفاظ، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، عام (١٤١٩ هـ).

- تكملة إكمال الإكمال، لجمال الدين أبي حامد محمد بن علي بن محمود الشهير بابن الصابوني المحمودي، (ت ٦٨٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

- التكملة لوفيات النقلة، لزكيّ الدين أبي محمد عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (ت ٦٥٦ هـ)، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، عام (١٤٠١ هـ).

- توضيح المشتبه، لشمس الدين محمد بن عبد الله أبي بكر بن محمد الشهير بابن ناصر الدين الدمشقي، (ت ٨٤٢ هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٩٩٣ م).

– ديوان الإسلام، لشمس الدين أبي المعالي محمد بن عبد الرحمن بن الغزي (ت ١١٦٧ هـ)، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤١١ هـ).

– ذيل تاريخ بغداد، لأبي عبد الله محمد بن سعيد الشهير بابن الدبيثي، (ت ٦٣٧ هـ)، تحقيق: بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام (١٤٢٧ هـ).

– الروضتين في أخبار الدولتين، لشهاب الدين أبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل الشهير بأبي شامة الدمشقي، (ت ٦٦٥ هـ)، تحقيق: إبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، عام (١٤١٨ هـ).

– سنن ابن ماجه، لأبي عبد الله محمد بن يزيد الشهير بابن ماجه (ت ٢٧٣ هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

– سير أعلام النبلاء، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، مجموعة من المحققين، بإشراف الشيخ شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، عام (١٤٠٥ هـ).

– شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لعبد الحي بن أحمد بن محمد الشهير بابن العماد الحنبلي، (ت ١٠٨٩ هـ)، تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط، دار ابن كثير، بيروت–دمشق، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٦ هـ).

– طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: محمود الطناحي، وعبد الفتاح الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية، عام (١٤١٣ هـ).

– طرح التثريب في شرح التقريب، لأبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت ٨٠٦ هـ)، تصوير: دار إحياء التراث الإسلامي.

– العبر في خبر من غبر، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت.

– الفتح القسي في الفتح القدسي، لأبي عبد الله عماد الدين محمد بن محمد الشهير بالكاتب الإصفهاني (ت ٥٩٧ هـ)، دار المنار، الطبعة الأولى، عام (١٤٢٥ هـ).

- لب اللباب في تحرير الأنساب، لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت ٩١١ هـ)، دار صادر، بيروت.
- مشيخة ابن البخاري، لجمال الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن عبد الله الشهير بابن البخاري، (ت ٦٩٦ هـ)، تحقيق: عوض عتقي سعد الحازمي، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام (١٤١٩هـ).
- معجم البلدان، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، (ت ٦٢٦ هـ)، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، عام (١٩٩٥م).
- مكارم الأخلاق، لأبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت –لنان، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٩ هـ).
- ملء العيبة بما جمع بطول الغيبة، لمحب الدين أبي عبد الله محمد بن عمر الشهير بابن رشيد الفهري، (ت ٧٢١ هـ)، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الإسلامي، بيروت –لبنان، الطبعة الأولى، عام (١٤٠٨ هـ).

ما اختص به المسجد الأقصى عن المسجدين من فضائل وأحكام

د. نواف هايل التكروري*

الملخص

البحث في خصائص المسجد الأقصى المبارك لا يفهم منه تقديمه على المسجدين الحرام والنبوي، وإنما له بعض الخصوصيات التي تميز بها عن المسجدين، وهذا البحث يتناول هذه الخصائص التي انفرد بها مراعاة لموقعه وظروفه بناء على نصوص الكتاب والسنة والوقائع التاريخية في التعامل معه.

وقد جاء البحث في تمهيد تناولت فيه التعريف بالمسجد الأقصى ومساحته، ومبحثين رئيسيين: تحدثت في المبحث الأول: عن سبعة خصائص انفرد بها المسجد الأقصى عن المسجدين الحرام والنبوي، والمبحث الثاني: خصصته للحديث عن الأحكام الخاصة بالمسجد الأقصى، وبسطت القول في أربعة مسائل مبيناً ارتباطها بالواقع المعاصر للمسجد الأقصى السليب والواجبات التي تفرضها على الأمة، ثم ختمت البحث بأهم النتائج التي توصلت لها.

Research in the characteristics of the Al-Aqsa Mosque does not understand him to provide it to the mosques and the Prophet, but has some peculiarities that distinguish it from the two mosques, and this research deals with these characteristics, which took into account the location and circumstances based on the texts of the book and the year and historical facts in dealing with it. The research came in a preamble that dealt with the definition of the Al-Aqsa Mosque and its area, and two main topics: I talked in the first section: seven characteristics of the Al-Aqsa Mosque for the two mosques and the Prophet, and the second topic: devoted to talk about the provisions of the Al-Aqsa Mosque, and simplified to say in four issues indicating their connection to reality Contemporary Al-Aqsa Mosque sleep and duties imposed on the nation, and then concluded the research with the most important findings.

* رئيس هيئة علماء فلسطين في الخارج، تاريخ وصول البحث ٢٠١٨/٧/١٥م، وتاريخ قبوله للنشر ٢٠١٩/٩/١٠م

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، وبعد:

خص الله سبحانه وتعالى من الأرض بقاعًا، ومن المساجد ثلاثة، وجعل لها أحكامًا تميزها عن بقية بقاع الأرض، وبعض هذه الخصائص تشملها جميعًا، وبعضها تخص أحدَها أو اثنين منها.

والمسجد الأقصى وبيت المقدس خاصةً، وبلاد الشام عامة خُصت بخصائصَ، وتميزت بأحكام عن غيرها من البقاع، منها ما اشتركت فيه مع البقعتين الأخريين السابقتين لها في القداسة، ومنها ما انفردت به حتى عن المسجدين، وقد أخبرتْ بذلك الآيات الصريحة والأحاديث الصحيحة. قال تعالى: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [سورة الاسراء: ١]، وقال ﷺ: ﴿**لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي عَلَى الْحَقِّ ظَاهِرِينَ لِعَدُوِّهِمْ قَاهِرِينَ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ إِلَّا مَا أَصَابَهُمْ مِنْ لَأْوَاءَ حَتَّى يَأْتِيَهُمْ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ كَذَلِكَ**﴾. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَأَيْنَ هُمْ؟ قَالَ: «بِبَيْتِ الْمَقْدِسِ وَأَكْنَافِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ»[1]، وفي رواية أخرى عند البخاري من حديث مُعَاوِيَةَ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: ﴿**لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بِأَمْرِ اللَّهِ مَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خذلهم وَلَا مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللَّهِ وَهُمْ عَلَى ذَلِكَ قال عمي: فَقَالَ مَالِكُ بْنُ يُخَامِرَ قال مُعَاذٌ يَقُولُ: وَهُمْ بِالشَّأْمِ فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: هَذَا مَالِكٌ يَزْعُمُ أَنَّهُ سَمِعَ مُعَاذًا يَقُولُ وَهُمْ بِالشَّأْمِ**﴾[2]، والشام عند الإطلاق تنصرف إلى بيت المقدس أولًا ومركزها الأقصى.

وفي هذه الدراسة سوف أبين الفضائل الخاصة بالمسجد الأقصى المبارك عن المسجدين الحرام والنبوي، ولا يلزم من ذلك تفضيله على المسجدين، إذ من المتفق عليه أنّ المسجدَ الأقصى يأتي في الفضل في المرتبة الثالثة كما هو

(١) أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم (٢١٢٨٦) والطبراني في الأوسط حديث رقم٤٧، قال الهيثمي في مجمع الزوائد٧/٢٨٨ إسناده صحيح. وضعفه الألباني.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه، حديث رقم (٣٦٤١)، وورد بصيغة أخرى عند مسلم حديث رقم (١٠٣٧).

مقرَّرٌ في نصوص الشريعة، فهو يليهما في الفضل والمكانة، إلا أن ذلك لا يمنع أن يختص ببعض الخصائص عليهما أو بعض الأحكام، وهذا ممّا خصَّه الشارع به، واختار الله سبحانه له ذلك ﴿**وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ**﴾ [سورة القصص: ٦٨]، فالطالب الثالث في الصف قد يكون الأولَ في بعض المواد.

ولا شك أن موقعه وما قدره الله مما كان ومما هو كائن، له أثر في ذلك، فالرباط والإسراء والقبلة الأولى وغيرها مما يتضح لنا في هذا البحث بإذن الله تعالى، خصائص تميز بها المسجد الأقصى عما عداه من البقاع والمساجد، وهذا ما سنوضحه في هذا البحث بإذن الله تعالى.

وكذا فإن لمدينة بيت المقدس والشام عامة خصائصَ عن غيرها من البقاع، ولكن لن أتحدث في هذا البحث عن خصائص بيت المقدس والشام –وهي كثيرة– وإنما سأقصر البحث على الفضائل الخاصة بالمسجد الأقصى عن المسجدين، وأرجئ البحث في خصائصه المشتركة مع المسجدين، وخصائص بيت المقدس والشام إلى أبحاث أخرى.

وسوف أتناول هذا الموضوع من خلال تمهيد، ومبحثين أساسيين وخاتمة.

التمهيد: تعريف بالمسجد الأقصى المبارك.

المبحث الأول: خصائص المسجد الأقصى وفضائله عن المسجدين، وذكرت سبع خصائص.

المبحث الثاني: الأحكام الخاصة بالمسجد الأقصى دون المسجدين، وذكرت أربع مسائل.

والخاتمة: ضمنتها أهم نتائج البحث.

تمهيد: تعريف بالمسجد الأقصى

المطلب الأول: تسمية المسجد الأقصى بالأقصى، وذِكْرُ بعض أسمائه:

– الأقصى لغةً: الأبعد[١]، واصطلاحًا: هو المسجد المعروف في مدينة القدس، وقد بُني على سفح الجبل.

– ويُسمّى بيت المقْدِس، وضبط «المقدس» بالتخفيف أو التثقيل فالمقْدس: بالتخفيف، المكان الذي يتطهر فيه من الذنوب، والمُقدَّس: على إضافة الموصوف إلى الصفة البيت المُقدَّس أي البيت المُطهَّر[٢].

– ويُسمَّى الأقصى؛ لبعد ما بينه وبين المسجد الحرام، ولكونه أبعد مسجد عن أهل مكة في الأرض يُعظَّم بالزيارة، ويُقصد بزيارته الأجر، وقيل لبعده عن الأقذار والخبائث[٣].

– وأشار بعض أهل العلم: أنَّ المراد أنه أقصى؛ أي أبعد البقاع المباركة عن بعضها، ولا شك أن ذكر المسجد الأقصى جاء قبل الهجرة أي قبل بناء المسجد النبوي، فهو إشارة وبيان إلى أنه سيكون مسجدًا ذا خصوصية أقرب إلى المسجد الحرام من المسجد الأقصى، فهو أبعد المساجد الثلاثة عن بعضها[٤].

وهو اليوم بعيدُ المنال؛ لوقوعه تحت الاحتلال، وهو مُقْصَى ومُبْعَد عن أخويه من وجوه عدة، مِن حيثُ إمكانيةُ إعمارِه وترميمه وإحيائه بعبادة المسلمين فيه بما يمارسه المُحتلُّون اليهود من ظلم وعدوان وحصار.

وأمَّا أسماؤه فقد ذكر الزَّرْكشيُّ[٥] سبعةَ عشر اسمًا تُطلق على المسجد الأقصى، من أشهرها:

---

(١) انظر المعجم الوسيط مادة (قصى، أقصى).

(٢) انظر: معاني القرآن– للزجاج (١/١١٠)، والتفسير البسيط – للواحدي (٢/٣٣١).

(٣) الجامع لأحكام القرآن – القرطبي ١٠/٢١٧، وانظر تحفة الراكع والساجد بأحكام المساجد لأبي بكر الجراعي، ص٣٢٠، اعتنى به فيصل يوسف أحمد العلي، بطبعة غراس للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٣٣هـ –٢٠١٢م.

(٤) انظر: تحفة الراكع والساجد بأحكام المساجد،، ص٣٢٠.

(٥) انظر: الزركشي، محمد بن عبد الله– إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق أبو الوفا المراغي، منشورات وزارة الأوقاف، القاهرة ٢٠١٠م، ص (٢٧٧).

١. المسجد الأقصى: وقال إنما قيل له ذلك؛ لأنه أبعد المساجد التي تزار ويبتغى بها الأجر من المسجد الحرام.

٢. بيت المَقْدِس: بفتح الميم وإسكان القاف بالتخفيف أي المكان الذي يُطهَّر فيه من الذنوب.

٣. البيت المُقدَّس: بضم الميم وفتح القاف والدال المشددة أي المُطَهَّر، وتطهيره: خلوه من الأصنام.

٤. مسجد إيلياء، وقيل معناه: بيت الله، وروي عن كعب الأحبار أنه كره أن يسمى بيت المقدس بـ «إيلياء»، وقد حكى ذلك الواسطي في «فضائله»، وكثيرٌ من أسمائه تضاف إلى اسم المدينة المُقدسة ويأتي الإشارة إليها[1].

٥. وأما مدينة القدس أو بيت المقدس فقد قال ابن حجر في «الفتح»: ولِبيت المقدس عدة أسماء تقرب من عشرين وأوصلها الجراعي في تحفة الراكع والساجد إلى اثنين وعشرين اسمًا منها بعض ما ذكرناه آنفًا من أسماء للمسجد، حيث تطلق على المدينة مثل بيت المقدس، والبيت المقدس، وإيلياء بالمد والقصر وبحذف الياء الأولى، القُدْس، القدُس، وشلم، شلام، سَلِمَ، أوري سلم، حمورة، بيت إيل، ومصروث، وكرشيلا، يبوس، مدينة السلام، أورشليم، أورو سالم»[2] وغيرها، وقد بيّن العلماء هذه الأسماء، ومن سمى المدينة بكل اسم، وسبب التسمية، وليس هذا محل تفصيلها.

المطلب الثاني: التعريف بحقيقة المسجد الأقصى ومساحاته:

يظن بعض الناس أن المسجد الأقصى المبارك هو بناء قبة الصخرة المشرفة، ويظن آخرون أن المسجد الأقصى هو المسجد القبلي أو مصلى الرجال أو المصلى الجامع (كما يعرف اليوم الذي بناه عمر بن الخطاب ﷺ)، فتكاد تكون حقيقة المسجد الأقصى المبارك غير واضحة في أذهان كثير من المسلمين، ما حدوده؟ وعلى ماذا يشتمل؟ مما يقتضي التوضيح والتنويه، وهذا الخلل في تحديد المسجد الأقصى ليس جديدًا، حيث يقول ابن تيمية: «فإن

(١) انظر: الزركشي- إعلام الساجد بأحكام المساجد، ص٢٧٧-٢٧٩.

(٢) انظر: العسقلاني، أحمد بن حجر- فتح الباري شرح صحيح البخاري (٣ / ٧٨) ومابعدها، وانظر تحفة الراكع والساجد، للجراعي، ص ٣٣٥-٣٣٧.

المسجد الأقصى اسم لجميع المساجد التي بناها سليمان عليه السلام؛ أي جددها، وهو كل ما دار عليه السور، وقد صار بعض الناس يسمي الأقصى المصلى الذي بناه عمر ابن الخطاب ﷺ في مقدمة المسجد الأقصى أي في جزء من مساحته(١).

فالمسجد الأقصى المبارك في التاريخ وإلى يومنا هذا هو كل ما دار عليه السور، وله عدد من الأبواب تبلغ خمسة عشرَ بابًا، منها عشرةٌ مفتوحة، وخمسة مغلقة(٢)، وداخل المسجد — داخل الأسوار- هناك المصلى القبلي ومسجد قبة الصخرة والمصلى المرواني وغيرها، وفيه مواقع ومقرات ومساطب وآبار، وسبل للماء وأروقة، وأبنية، ونحو عشر قباب وساحات، وأربع مآذن ودور لتعلم الحديث والقرآن، ومجموع مساحته بكل ما فيه مئةٌ وأربعةٌ وأربعون دونمًا؛ أي مئةٌ وأربعةٌ وأربعون ألف مترٍ مربعٍ، وهو بذلك كان أكبر المساجد الثلاث التي تشد إليها الرحال - المسجد الحرام والمسجد النبوي والمسجد الأقصى- قبل إجراء التوسعات على الحرمين الشريفين — الحرام والنبوي - بعد الثمانينات من القرن الماضي، وهو الأمر المتوقف بشأن المسجد الأقصى المبارك؛ بسبب وجود الاحتلال الصهيوني اليهودي الغاشم، الذي يحول دون الترميم والإصلاح، فضلًا عن التوسعة والبناء، ولقد كان استحباب صلاة العيد فيه عند الشافعية؛ كحرم مكة على الصلاة في الفلاة؛ لسعته، وأما المسجد النبوي فكان صغيرًا، وكانت الصلاة لذلك تفضل في الفلاة على الصلاة فيه من أجل السعة(٣).

(١) ابن تيمية، أحمد- مجموع فتاوى، دار ابن حزم بيروت، ط٤، ٢٠١١م، ج١١/٢٧ وما بعدها.

(٢) والأبواب المفتوحة هي الأسباط، وحطة، والعتم، وهذه الثلاثة على السور الشمالي للمسجد، وباب المغاربة، والغوانمة، والحديد، والمطهرة، الغطانين، السلسلة، وهذه تقع على السور الغربي للمسجد، وكل هذه الأبواب يدخل منها المسلمون إلا باب المغاربة الذي صادر المحتلون مفاتحه ومنعوا المسلمين من الدخول منه، والمغلقة هي الباب الثلاثي، المزدوج، المفرد، الرحمة، الجنائز، وهذه تقع في السور الشرقي والجنوبي.

(٣) انظر تحفة الراكع والساجد بأحكام المساجد، ص١٣٩ النووي، يحيى بن شرف- المنهاج شرح صحيح مسلم ٣٤٦/٩.

وتجدر الإشارة إلى أن المسجد الأقصى المبارك يمكن أن يتسع خارج حدود السور إذا اقتضت الحاجة، ويكون ذلك كله المسجد الأقصى، كما هو الحال في المسجد النبوي الذي هو الآن يكاد يكون على كامل مساحة مركز المدينة المنورة المأهولة في عهد رسول الله ﷺ، وكذلك المسجد الحرام الذي هو الآن عشرات أضعاف ما كان عليه في عهد رسول الله ﷺ، والراجح عند العلماء أنّ هذا كله مسجد حرام ومسجد نبوي، واستدلوا بأن عمر وعثمان وسعا بالمسجد وكان الصحابة -رضوان الله عليهم- يصلون على امتداد الصف بالتوسعة ويقدمون الصف الأول فيها على الصفوف التالية في أصل المسجد... فدل على أن للزيادة حكمَ الأصل. وورد في ذلك أحاديث ضعاف كلها، منها ما روى أبو هريرة ﷺ مرفوعاً قال: «لو زيد في هذا المسجد ما زيد لكان الكل ﷺ مسجدي» الراجح هو ما ذهب إليه أكثر العلماء من أن كل ما يضاف إلى المسجد؛ فله حكمه، وكذلك المسجد الأقصى يمكن أن يتسع لخارج الحدود المحددة بالسور، فكل المدينة لها حظ من البركة والقداسة، والله تعالى أعلم، وهي بذلك لها نفس الحكم من وجوب الحفاظ عليها والدفاع عنها، وعدم جواز الرضى بجزء منها وإضاعة جزء، أو المساومة عليها وعلى حق المسلمين بها وكل فلسطين.

المطلب الثالث: هل يطلق على المسجد الأقصى حرم أم لا؟

يذهب كثير من الناس لا سيما في فلسطين إلى إطلاق اسم الحرم على المسجد الأقصى المبارك، أو يسمونه ثالث الحرمين، وكذلك على المسجد الإبراهيمي في الخليل، أما تسمية ثالث الحرمين إن كان بمعنى أنه يلي الحرمين في المكانة دون أن يكون حرمًا فهذا معنى صحيح، أيدته النصوص كما سنرى، وإن كان هذا الإطلاق ليس صحيحًا من الناحية اللغوية، إذ الأصح أن نقول ثالث المساجد وليس المسجدين ولا الحرمين، وأما إذا قصد بذلك أنه حرم ثالث، وبالتالي إطلاق اسم حرم على المسجد الأقصى فهذا غير صحيح من الناحية الفقهية باتفاق العلماء، ومن الناحية اللغوية كما تبين، والأصح أن نقول بأنه ثالث مسجد في الأرض من حيث المكانة والشأن، أو

ثالث المساجد، وهو ثاني مسجد من حيث الأقدمية في اتخاذ مساجد لعبادة الله تعالى في الأرض، كما جاءت بذلك النصوص، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وليس البيت المقدس مكانًا يسمى حرمًا ولا بتربة الخليل[١] أيضًا؛ أي لا تسمى حرمًا، ولا بغير ذلك من البقاع إلا ثلاثة أماكن:

– **الأول**: حرم مكة شرفها الله تعالى، وهو حرم باتفاق المسلمين.

– **الثاني**: حرم النبي ﷺ (المدينة) من عير إلى ثور بريد في بريد[٢]، فإن هذا حرم عند جمهور العلماء؛ مالك والشافعي وأحمد، وفيه أحاديث مستفيضة عن النبي ﷺ وقد صححها كثير من العلماء.

– **الثالث**: وُجّ، وهو وادٍ في الطائف، فإن هذا ورد فيه حديث رواه أحمد في «مسنده» وليس في الصحاح، وهذا حرم عند الشافعي؛ لاعتقاده صحة الحديث، وليس حرمًا عند أكثر العلماء، وأحمد ضعف الحديث المروي في مسنده فلم يأخذ به، وأما سوى ذلك من الأماكن فليس حرمًا عند أحد من علماء المسلمين[٣].

وذلك أنّ تسمية حرم أمرٌ توقيفي يرتبط بوجود النصوص الدالة على ذلك، فهي ليست اجتهادية، كما أن تسمية حرم لها مدلولات خاصة، ويترتب عليها أحكام شرعية – حلًا وحرمة – فالحرم ما حرم الله صيده ونباته ولقطته. ومع ذلك فإنه لا يفهم مما سبق تأثيم من يسمي المسجد الأقصى حرمًا، وهو لفظ ذائع على ألسنة الناس ولا يراد في أذهانهم مدلولاته الفقهية، فلا حرج في التسمية وهذا الذي أوضحته هنا؛ لبيان أن أحكام الحرم لا تجري على المسجد الأقصى المبارك مثل تحريم الصيد واللقطة.

---

(١) ويقصد بذلك المسجد الإبراهيمي فإنه لا يسمى حرمًا، وكثير من أهلنا في فلسطين يقولون الحرم الإبراهيمي – والصحيح أن نقول المسجد الإبراهيمي.

(٢) البريد = وحدة قياس مقدارها ٢٢ كيلومتر تقريبًا.

(٣) فتاوي ابن تيمية ١٣/٢٧، وتحفة الراكع والساجد، للجراعي، ص٣٣٣-٣٣٤. صحيح مسلم بشرح النووي١١٣/٩وما بعدها، انظر فتح الباري ٥٦٥/٤ وما بعدها وقد عنون البخاري في كتاب فضائل المدينة بابًا سماه باب حرم المدينة.

المبحث الأول: خصائص المسجد الأقصى.

الخصيصة الأولى: القبلة الأولى للمسلمين.

فالمسجد الأقصى هو أول قبلة قصدها المسلمون وتوجهوا إليها في صلاتهم، وهذا ما تؤيده النصوص وعليه عامة أهل العلم، فعندما نتكلم عن المسجد الأقصى أنه قبلة المسلمين الأولى فهي قداسة ووجهة باقية وقبلة منسوخة، فهو رمز من رموز الأمة المكانية، وجامع كلمتها، وموطن من مواطن وحدتها، فالأمة مهما اختلفت فيها الآراء والتوجهات؛ فهي تلتقي على أشياء موحدة لها وجامعة لكلمتها في مقدمتها الالتقاء على وحدانية الله تعالى، وعلى الشهادة لمحمد ﷺ بالرسالة، ثم الاتجاه إلى قبلة واحدة، وقد كانت هذه القبلة أولًا إلى المسجد الأقصى المبارك، وهي بعد تحويلها إلى المسجد الحرام لا ترفع القداسة والرمزية عن المسجد الأقصى وشد الأنظار إليه، وبقائه من المواطن التي يجب أن تجتمع الأمة عليها.

والدليل على كون المسجد الأقصى هو قبلة المسلمين الأولى ما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: «كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة فأنزل الله: ﴿**قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ**﴾ [سورة البقرة: ١٤٤]، «فتوجه نحو الكعبة، فصلى مع النبي ﷺ رجل[١] ثم خرج بعدما صلى، فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة[٢]». وأخرج البخاري ومسلم وغيرهما أيضًا من حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: «بَيْنَمَا النَّاسُ بِقُبَاءٍ فِي صَلَاةِ الصُّبْحِ إِذْ جَاءَهُمْ آتٍ فَقَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَدْ أُنْزِلَ عَلَيْهِ اللَّيْلَةَ قُرْآنٌ، وَقَدْ أُمِرَ أَنْ يَسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةَ فَاسْتَقْبِلُوهَا، وَكَانَتْ وُجُوهُهُمْ إِلَى الشَّامِ فَاسْتَدَارُوا إِلَى الْكَعْبَةِ»[٣].

(١) هو عبادة بن بشر ﷺ على الراجح، انظر فتح الباري بشرح صحيح البخاري ١/١٣٥
(٢) صحيح البخاري حديث رقم/٣٩٩ ، كتاب الصلاة،، باب التوجه نحو القبلة حيث كان.
(٣) صحيح البخاري حديث رقم (٤٠٣) وله آخران عدة في البخاري، وصحيح مسلم حديث رقم (٥٢٦).

وهذه المدة من العهد المدني، أما العهد المكي فلعل الصحيح بشأنها أنه عليه السلام كان أيضًا خلالها يتوجه إلى بيت المقدس، ولكن كان ﷺ يصلي فيجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس فكأنما توجه إليهما معًا، فلما كانت الهجرة إلى المدينة تعذر الجمع بينهما فتوجه إلى بيت المقدس مع رغبته -عليه الصلاة والسلام- أن يكون توجهه إلى الكعبة مخالفة لليهود، فأنزل الله تعالى: ﴿**قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ، فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا، فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ**﴾ [سورة البقرة: ١٤٤]، يقول ابن كثير: «وحاصل الأمر أنه قد كان رسول الله ﷺ أمر باستقبال صخرة بيت المقدس، فكان بمكة يصلي بين الركنين فتكون بين يديه الكعبة وهو مستقبل صخرة بيت المقدس، فلما هاجر إلى المدينة تعذر الجمع بينهما فأمره الله تعالى بالتوجه إلى بيت المقدس، قاله ابن عباس والجمهور»[1].

وخلاصة القول أن الله سبحانه قد ميز المسجد الأقصى المبارك بأن جعله أول قبلة للمسلمين مع وجود الكعبة، حتى جاء الأمر بعد الهجرة إلى المدينة بنحو ستة عشر أو سبعة عشر شهرًا بتحويل القبلة إلى الكعبة؛ تلبية لرغبة رسول الله ﷺ وتحقيقًا لحكمة ربانية أرادها الله سبحانه وتعالى، وكان الله جل شأنه قادرًا على توجيه رسوله إلى الكعبة ابتداءً، ولكن حكمته تعالى اقتضت هذا الربط بين القبلتين، وإثبات هذه المكانة لبيت المقدس، فهي مكانة مستمرة دائمة وخصيصة لهذا المسجد دون سواه، ولعلَّ من الحكم التي نتلمسها في كون المسجد الأقصى هو القبلة الأولى للمسلمين:

١-أنَّ مفهوم القبلة وفكرتها التي تعني التوجه إلى الشيء باقٍ في حق المسجد الأقصى، وأن نسخ التوجه إليه في الصلاة وتحوله إلى المسجد الحرام.

٢- ولعل في جعله قبلةً فترةً، إشارةً إلى أنه سيكون قبلة اهتمام المسلمين الأولى في عصور كثيرةٍ، إذ سيكون موطن التدافع والصراع بين الحق والباطل، وكونه الأشد احتياجًا للمسلمين.

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٢٢١/١، وانظر: المعاني الحسان في تفسير القرآن- عمر الاشقر، ١٩٠/١-١٩١

الخصيصة الثانية: المسجد الأقصى مسرى رسول الله ﷺ، وموطن الأنبياء قبله. فالمسجد الأقصى وبيت المقدس موضع بعثة عدد من الأنبياء ودار إقامتهم، فقد كان بيت المقدس ديار يعقوب، فهو سكن نابلس قبل أن يهاجر إلى مصر، حتى قيل أنه هو الذي بنى المسجد الأقصى بعد أن بنى إبراهيم الكعبة بأربعين سنة، وفيها كان مُلك داود وسلميان من بعده، وكانت متعبد مريم، ومحراب زكريا، وبها ميلاد المسيح، ويحيى عليهم جميعاً الصلاة والسلام، فكل هذا تمكين للأنبياء الصالحين في هذه الأرض المباركة.

فالمسجد الأقصى وبيت المقدس مسرى رسول الله ﷺ، حيث أُسري به ﷺ من المسجد الحرام إليه، وصلى به في الأنبياء إمامًا، وقد دخله رسول الله ﷺ مع جبريل بعد أن ربط البراق في الحائط الذي كان يربط به الأنبياء، وصلى فيه ركعتين إمامًا[1]، وقد ذكر القرآن الكريم حادثة الإسراء بقوله سبحانه: ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [سورة الاسراء: ١]، وجاءت أحاديث نبوية كثيرة تبينها وتشير إلى وصف النبي ﷺ لبيت المقدس لقريش عندما طلبوا ذلك برهانًا على صدقه ﷺ منها: أن أَبُو سَلَمَةَ قال سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ لَمَّا كَذَّبَتْنِي قُرَيْشٌ قُمْتُ فِي الْحِجْرِ فَجَلَّى اللَّهُ لِي بَيْتَ الْمَقْدِسِ فَطَفِقْتُ أُخْبِرُهُمْ عَنْ آيَاتِهِ وَأَنَا أَنْظُرُ إِلَيْهِ»[2]، وعَنْ عَائِشَةَ -رَضِيَ اللَّه عَنْهَا- قَالَتْ: «لَمَّا أُسْرِيَ بِالنَّبِيِّ ﷺ إِلَى الْمَسْجِدِ الأَقْصَى أَصْبَحَ يَتَحَدَّثُ النَّاسُ بِذَلِكَ، فَارْتَدَّ نَاسٌ مِمَّنْ كَانُوا آمَنُوا بِهِ وَصَدَّقُوهُ، وَسَعَوْا بِذَلِكَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ ﷺ فَقَالُوا: هَلْ لَكَ فِي صَاحِبِكَ؟ يَزْعُمُ أَنَّهُ أُسْرِيَ بِهِ فِي اللَّيْلِ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، قَالَ: أَوَ قَالَ ذَلِكَ؟ قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: لَئِنْ كَانَ قَالَ ذَلِكَ لَقَدْ صَدَقَ، قَالُوا: وَتُصَدِّقُهُ أَنَّهُ ذَهَبَ اللَّيْلَةَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ، وَجَاءَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ؟ قَالَ: نَعَمْ، إِنِّي لأُصَدِّقُهُ بِمَا هُوَ أَبْعَدُ مِنْ ذَلِكَ: أُصَدِّقُهُ بِخَبَرِ السَّمَاءِ فِي غُدْوَةٍ أَوْ رَوْحَةٍ، فَلِذَلِكَ سُمِّيَ

(١) انظر تفسير القرطبي، ١٠/١٠٥. /١٩
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٤٤٣٣).

أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقَ». لَفْظُ حَدِيثِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ.(١)

وعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُتِيتُ بِالْبُرَاقِ وَهُوَ دَابَّةٌ أَبْيَضُ طَوِيلٌ فَوْقَ الْحِمَارِ وَدُونَ الْبَغْلِ يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرْفِهِ، قَالَ: فَرَكِبْتُهُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ، قَالَ: فَرَبَطْتُهُ بِالْحَلْقَةِ الَّتِي يَرْبِطُ بِهِ الْأَنْبِيَاءُ، قَالَ: ثُمَّ دَخَلْتُ الْمَسْجِدَ، فَصَلَّيْتُ فِيهِ رَكْعَتَيْنِ، ثُمَّ خَرَجْتُ، فَجَاءَنِي جِبْرِيلُ بِإِنَاءٍ مِنْ خَمْرٍ وَإِنَاءٍ مِنْ لَبَنٍ فَاخْتَرْتُ اللَّبَنَ فَقَالَ جِبْرِيلُ اخْتَرْتَ الْفِطْرَةَ ...»(٢)

ولا شك أن اختيار الله –سبحانه وتعالى– للمسجد الأقصى ليكون مسرى نبيه ﷺ هو اصطفاء من الله لهذه البقعة، وهو فضل خصَّ الله تعالى به المسجد الأقصى، ولا سيما أنه رافق هذه الرحلة من الكرامات واللطائف ما جعل وصف المسرى والاعتداد به وصفًا ملازمًا للمسجد الأقصى المبارك، بل لهذه البقعة المباركة بشكل عام، وهو رباط وثيق لهذه الأرض المباركة بالمسجد الحرام، وتوأمة ربانية بين المسجد الأقصى المبارك والمسجد الحرام، وهو رسالة من الله إلى عباده المؤمنين بإبقاء هذا الرباط بينهما، ولزوم كونهما تحت يد المسلمين معًا، ولذلك سارع المسلمون إلى فتح بيت المقدس، في أول فرصة أتيحت، ولا شك أن هذه الميزة بعد سلطان الأنبياء على هذه الأرض المباركة وتمكنهم منها، تعد إيذانًا من الحق –جل شأنه– بوراثة النبي ﷺ للأنبياء، وهي دليل على وراثة هذه الأمة للأمم السابقة، وقد ورد في الإسراء والمعراج نصوص في الكتاب والسنة، وقد نقلنا آية الإسراء، ونكتفي بما سبق ذكره من الأحاديث أيضًا.

الخصيصة الثالثة: أنه خص بالبركة وما حوله كما خص المسجد الحرام والمسجد النبوي بالحرمة

فالمسجد الحرام والمسجد النبوي وُصِفَا بالحرمة، وبذلك حرم قطع شجرهما أو نباتهما واصطياد صيدهما والتقاط لقطتهما، وليس للمسجد الأقصى هذا الوصف ولا هذه الخصيصة –حرمة صيده وشجره– كما أوضحنا في المقدمة،

(١) رواه الحاكم (٣/٨١) حديث رقم (٤٤٠٧) وقال الذهبي حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأخرجه البيهقي من دلائل النبوة للبيهقي حديث رقم (٦٨٠).
(٢) صحيح مسلم، حديث رقم (١٦٢).

ولكن بالمقابل فإن حدود الحرم محدودة وضيقة -مكة وما حولها وكذلك المدينة- بينما المسجد الاقصى وإن لم يوصف بالحرم وليس لشجره ونباته ولقطته وصيده من الحرمة ما للحرمين، إلا أن المسجد الأقصى وصف بالبركة أكثر مع ما حوله، حتى جعلت بلاد الشام كلها بقاعًا مباركة، ومصدر بركتها المسجد الأقصى المبارك، وما ذكرتْ هذه الأرض إلا ونسبتْ للبركة أو القداسة، والآيات والأحاديث التي تدل على بركة المسجد الأقصى وبيت المقدس بل كل بلاد الشام كثيرة، منها:

- قال تعالى ﴿**سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [سورة الاسراء: ١]

- قال تعالى: ﴿**وَنَجَّيْنَاهُ وَلُوطًا إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا لِلْعَالَمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: ٧١]، والضمير في نجيناه عائد إلى سيدنا إبراهيم -عليه السلام- أي الحديث عنه في الآيات السابقة، والأرض التي نُجّي إليها هي فلسطين.

- وقال تعالى: ﴿**وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ**﴾ [سورة الأنبياء: ٨١]

«وكل هذه الآيات قال العلماء بأن المقصود بالأرض التي باركنا فيها بيت المقدس أو الشام[١]، ومركز البركة في كل ذلك هو المسجد الأقصى وما حوله ينال من البركة بقدر القرب منه».

- وقال تعالى على لسان موسى عليه السلام: ﴿**يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ**﴾ [سورة المائدة: ٢١]

- ووصف القرآن أرضها بالربوة ذات الخصوبة وهي أحسن ما يكون في النبات، وماءَها بالمعين الجاري، قال تعالى: ﴿**وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ**﴾ [سورة المؤمنون: ٥٠] «قال الضحاك وقتادة: وهو بيت المقدس قال ابن كثير: وهو الأظهر»[٢]، قال أبو هريرة:

(١) تفسير ابن كثير ٣٥٦/٥، تفسير الطبري ٨١/٨، الجامع لأحكام القرآن ٢٢٨/١١.
(٢) تفسير ابن كثير ٤٧٧/٥

الزموا هذه الرملة من فلسطين، فإنها الربوة التي قال الله تعالى فيها: ﴿**وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ**﴾»[1].

ولا شك أن بيت المقدس بمعنى -المسجد الأقصى- هو مركز البركة ومنبعها وأن البلاد — بلاد الشام — تستمد بركتها منه، فبقدر قربها تكون بركتها، والبركة في بيت المقدس، منها البركة الحسية بالخصب؛ بثمارها وأشجارها وأنهارها، وعذوبة مائها واعتدال طقسها، ولذة فاكهتها وزيتها وزيتونها وخصوبة مزارعها، فعلى صغر فلسطين وتقارب مدنها إلا أنها اشتهرت بتنوع زراعتها ومنتوجاتها ولذتها، وكذا عموم بلاد الشام[2]، ولا شك أن أكثر هذه الثمار بركة ما كان في ساحة الأقصى ثم في مدينة بيت المقدس وهكذا ... وأما البركة المعنوية: فبكونها أرض الأنبياء ومهبط الوحي، وفيها قبور الأنبياء ومراقد الصالحين، وبكونها عقر دار المؤمنين عند اشتداد المحن، وكونها ومدائنها ثغورًا، والإقامة بها رباط بل جهاد ما استحضرت النية، فهذه وغيرها مما سبق ذكره من ميزاتها مؤشرات بركتها المعنوية بما حوت من الخير والصلاح والجهاد.

ومن بركتها أنها تلفظ الطغاة، وأنها في نهاية المطاف سيكون بها تصفية الوجود اليهودي العدواني كما أخبرت بذلك النصوص الصحيحة، وسوف نشير إلى تفصيل هذه الفضائل في تفصيلات البحث، ثم في بحث فضله مع المسجدين، وفضل بيت المقدس وبلاد الشام.

- عن زيد بن ثابت الأنصاري ﷺ قال: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يقول: «يا طوبَى للشام، يا طوبَى للشام، يا طوبَى للشام- وفي رواية يا طوبى لأهل الشام- قالوا: يا رسول الله! وبِمَ ذلك؟ قال: تلك ملائكة الله باسطة أجنحتها على الشام»[3].

ولا بد من التأكيد هنا أنه حيث ذكر الشام في الأحاديث تنصرف أساسًا إلى المسجد الأقصى، ومنه تتوسع الدائرة، فهو مركز كل خير وصف للشام، ما لم يشر لمنطقة بعينها كذكر دمشق أو اللد، وأن هذا الرباط المبرور والثبات

(١) تفسير القرطبي ٢٦/٩.
(٢) شبير، محمد عثمان- بيت المقدس وما حوله، ص١٤ — ٣٠.
(٣) أخرجه أحمد في المسند (٢١٦٠٦)، سنن الترمذي (٣٩٥٤).صححه الألباني في صحيح سنن الترمذي حديث رقم (٣٩٤٥)

المستمر لأهلها رغم شدة الحال وكثرة التضييق من العدو الصهيوني مما يضعف الأقوياء، لهو ضرب من ضروب بركة هذه البلاد وتوفيق الله تعالى لمن اصطفاهم لسكناها.

الخصيصة الرابعة: أنه مقر الطائفة المنصورة في آخر الزمان، وموئل المؤمنين في وقت الفتن.

عن أبي أمامة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم ولا من خذلهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك» قالوا: يا رسول الله وأين هم؟ قال : «ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس»(١)، وعند مسلم «لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس، قيل أين هم يا رسول الله؟ قال: هم في الشام»(٢) – والشام هي أكناف بيت المقدس – ومن هنا فإن الجهاد فيه مدعم بدعاء الرسول ﷺ وبشارته بالنصر والتمكين، فالمجاهدون فيه هم الطائفة المنصورة. ولعل هذه إشارة إلى جهاد أهل بلاد الشام جميعًا في مواجهة المحتلين والطغاة على حد سواء، ولا شك أن هذه الخصيصة لم ترد في حق أي من المسجدين، كما أن النصوص الكثيرة أشارت إلى أن بيت المقدس والشام عمومًا أرض رباط وجهاد في سبيل الله تعالى.

وعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَوَالَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «رَأَيْتُ لَيْلَةَ أُسْرِيَ بِي عَمُودًا أَبْيَضَ كَأَنَّهُ لُؤْلُؤَةٌ تَحْمِلُهُ الْمَلائِكَةُ، فَقُلْتُ: مَا تَحْمِلُونَ؟ فَقَالُوا: عَمُودُ الإِسْلامِ، أُمِرْنَا أَنْ نَضَعَهُ بِالشَّامِ، وَبَيْنَا أَنَا نَائِمٌ رَأَيْتُ عَمُودَ الْكِتَابِ اخْتُلِسَ مِنْ تَحْتِ رَأْسِي، فَظَنَنْتُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ تَخَلَّى مِنْ أَهْلِ الأَرْضِ، فَأَتْبَعْتُهُ بَصَرِي وَإِذَا هُوَ نُورٌ سَاطِعٌ بَيْنَ يَدِي حَتَّى وُضِعَ بِالشَّامِ»، فَقَالَ ابْنُ حَوَالَةَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، خِرْ لِي، فَقَالَ: «عَلَيْكَ بِالشَّامِ»(٣)، فبيت المقدس وأكناف بيت المقدس

(١) الإمام أحمد في المسند رقم (٨٢٧٤) أو (٢١٢٨٦) وقد سبق تخريجه، انظر ص:١
(٢) صحيح البخاري، (٣٦٤١)،
(٣) صححه الألباني في شرح فضائل الشام / انظر واقدساه ٩٤/١. وقال ابن حجر في هداية الرواة وفي تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة ٤٩٨/٥ حديث حسن

ميراث النبوة، وفيها الطائفة التي يمدها الله بمدده ويؤيدها بنصره، ولا شك أن هذه بشارة لأهل هذه البقاع، بل هي دعوة لاستيطانها والمجاورة في مسجد بيت المقدس، ولا شك أن فضل المجاورة في المسجد الأقصى يزداد فضلًا إذا كان يمثل رباطًا في مواجهة المحتلين والمعتدين، ودفاعًا عن البلاد والمقدسات، بل اتفقت كلمة العلماء على أن الرباط في سبيل الله تعالى لا يضاهيه مجاورة في المساجد المفضلة ولا غيرها.(١) فكيف إذا كان الرباط بجوار أحدهما.

الخصيصة الخامسة: اجتماع الأنبياء في المسجد الأقصى، وإمامة رسول الله ﷺ بهم جميعًا ليلة الإسراء.

وهو أمر لم يحصل لأي مكان في الأرض أن اجتمع فيه الأنبياء جميعًا، ولا حصل لنبي قبل رسول الله ﷺ، حيث اجتمع له الأنبياء جميعًا، من آدم إلى عيسى -عليهم السلام- جميعًا، وَصَلُّوا خلف رسول الله ﷺ، ولا شك أن في ذلك إشارة إلى قيادة أمته ﷺ للأمم، وإلى ولايتها على هذه البقاع المقدسة، وأن أنبياء بني إسرائيل -عليهم السلام- قد سلموا راية القيادة والإشراف على هذه المقدسات لرسول الله ﷺ ولأمته من بعده، فقد أخرج مسلم في صحيحه من طريقٍ ثابت البناني عن أنس أن النبي ﷺ صلَّى ليلة الإسراء ببيت المقدس ركعتين، كما ثبت أنه صلى بالأنبياء إمامًا، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَقَدْ رَأَيْتُنِي وَأَنَا فِي الْحِجْرِ، وَقُرَيْشٌ تَسْأَلُنِي عَنْ مَسْرَايَ، فَسَأَلُونِي عَنْ أَشْيَاءَ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ لَمْ أُثْبِتْهَا، فَكُرِبْتُ كَرْبًا مَا كُرِبْتُ مِثْلَهُ، فَرَفَعَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لِي أَنْظُرُ إِلَيْهِ، مَا يَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلا أَنْبَأْتُهُمْ بِهِ، وَقَدْ رَأَيْتُنِي فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الأَنْبِيَاءِ، فَإِذَا مُوسَى قَائِمٌ يُصَلِّي، رَجُلٌ ضَرْبٌ جَعْدٌ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنُوءَةَ، وَإِذَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يُصَلِّي، أَقْرَبُ النَّاسِ بِهِ شَبَهًا عُرْوَةُ بْنُ مَسْعُودٍ الثَّقَفِيُّ، وَإِذَا إِبْرَاهِيمُ عَلَيْهِ السَّلامُ قَائِمٌ يُصَلِّي، أَشْبَهُ النَّاسِ بِهِ صَاحِبُكُمْ يَعْنِي نَفْسَهُ، فَحَانَتِ الصَّلاةُ، فَأَمَمْتُهُمْ، فَلَمَّا فَرَغْتُ مِنَ الصَّلاةِ، قَالَ لِي قَائِلٌ: يَا مُحَمَّدُ هَذَا مَالِكٌ صَاحِبُ النَّارِ، فَسَلِّمْ عَلَيْهِ، فَالْتَفَتُّ إِلَيْهِ فَبَدَأَنِي بِالسَّلامِ»(٢)،

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥١/٢٧
(٢) صحيح مسلم حديث رقم (٢٧٨).

وقد ورد عن حذيفة بن اليمان ﷺ أنه نفى أن يكون النبي ﷺ أمَّ الأنبياء وصلى بهم، فعنه ﷺ أن رسول الله ﷺ، قال: «أُتِيتُ بِالْبُرَاقِ وَهُوَ دَابَّةٌ أَبْيَضُ طَوِيلٌ يَضَعُ حَافِرَهُ عِنْدَ مُنْتَهَى طَرْفِهِ فَلَمْ تُزَايِلْ ظَهْرَهُ أَنَا وَجِبْرِيلُ حَتَّى أَتَيْتُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ، فَفُتِحَتْ لَنَا أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَرَأَيْتُ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ ووعد الآخرة أجمع، ثم عادا عودهما على بدئهما»[1]، قال حذيفة «ولم يُصَلِّ ببيت المقدس».

وقد اعترض عليه زر بن حبيش وقال بلى قد صلى، ودار حوار بينهما.

وفيه أن حذيفة ﷺ استغرب أن يكون صلى بالمسجد الأقصى وقال: «لو صلى فيه لكتبت عليكم الصلاة فيه كما كتبت الصلاة في المسجد الحرام»، واستنكر حذيفة ﷺ ربط الدابة — البراق — حيث قال زر «وربط الدابة بالحلقة التي يربط بها الأنبياء -عليهم السلام-» قال حذيفة: أوَ كان يخاف أن تذهب منه وقد أتاه الله بها؟! وفي رواية: ثم ضحك حتى رأيت نواجذه، قال: ويحدثون أنه ربطه! لمَ؟! أيفرّ منه؟! وإنما سخّره الله له عالم الغيب والشهادة![2]

ومن هذا الحوار يتضح أن حذيفة ﷺ إنما يحلل تحليلًا ويتكلم عن فهمه للواقعة لا عن معلومات لديه، فهو أخذ من سياق الحديث الذي وصله، وتحدث عن إسرائه وعروجه إلى السماء ثم عودته وما شاهده في معراجه، ثم عودتهما إنما تمت بهذا الشكل ولم يكن فيها صلاة، ثم ذكر حذيفة أنه لو صلى عليه السلام في الأقصى لفرضت علينا الصلاة، وهو استنتاج منه ﷺ وليس حقيقة، فحتى الصلاة بالحرم لم تكتب فريضة لغير الحج، ولا في المدينة، وقد صلى النبي ﷺ بالمسجدين، وفي أماكن عدة ولم تكتب الصلاة على المسلمين فيها، بل الحاج نفسه لو كان طوافه ليلًا بعد أن صلى العشاء في مكان خارج مكة، ثم طاف وخرج قبل وقت الفجر لم يكن عليه صلاة مفروضة في الحرم، وإن كان يخسر بذلك، ولا ينبغي لمن جاء الحرم إلا أن يصلي فرضًا أو نافلة بل عليه أن يُكثر، ولكن المراد أن صلاة رسول الله ﷺ في الحرمين لم توجب الصلاة فيهما على جميع المسلمين.

---

(١) مسند الامام أحمد، رقم ٢٢٨٢١)). وأخرجه الترمذي وقال حديث حسن صحيح وصححه الألباني صحيح سنن الترمذي، حديث رقم (٣١٤٧)

(٢) أخرجه أحمد في مسنده (٥/٣٧٨، ٣٩٢)، والترمذي (٣١٤٧)

وكذلك اعتمد في إنكار ربط الدابة على أن الله سخرها وهو قادر على تسخيرها دون رباط، وهو فهم منه ﷺ ولربما أراد رسول الله ﷺ، وقد ثبت أنه ربط أن يعلمنا حقيقة التوكل عمليًّا كما أخبرنا بها في أحاديثه، وهو مثل قوله تعالى لمريم بنت عمران: ﴿وَهُزِّيْ إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾ [مريم: ٢٥]، وكذا ضرب موسى البحر بعصاه، فالله قادر أن ينزل الرطب لمريم من غير أن تهز الجذع، وقادر على أن يفلق البحر لموسى من غير ما ضرب بالعصى، ولكنه بذل الوسع والتوجه إلى العمل والإنجاز و الأخذ بالمستطاع من الأسباب، بل إنَّ وجودَ البراق كلّه دلالةٌ على الأخذ بالأسباب، فالله قادرٌ على نقل نبيه دون براق فلماذا سخّره إذن؟!

ومن هنا فإنه لا يقبل قوله ﷺ لا سيما أنه جاء معارضًا لنصوص ومعلومات في الصحاح عن غيره من الصحابة –رضوان الله عليهم– أثبتوا فيها الربط وأثبتوا فيها الصلاة، ومنها الحديث الذي سقناه قبل قليل، والمثبت مقدم على النافي كما هو معلوم، قال ابن كثير بعد ذكر قول حذيفة: «هذا الذي قاله حذيفة ﷺ وما أثبته غيره عن رسول الله ﷺ من ربط الدابة بالحلقة، ومن الصلاة ببيت المقدس مقدم على قوله»[١].

الخصيصة السادسة: مسجد بيت المقدس بوابة الأرض إلى السماء

فبيت المقدس بوابة الأرض إلى السماء وبوابة السماء إلى الأرض، ومن مؤشرات ذلك أنه لما أراد الحق سبحانه أن يعرج برسول الله ﷺ إلى السماء أسرى به أولًا إلى المسجد الأقصى ثم عُرِج به إلى السماء من بيت المقدس، ثم كان ذلك في طريق عودته من السماء مرورًا ببيت المقدس على الصحيح من الأقوال[٢]، فكان ذلك إيذاناً من الحق سبحانه أن بيت المقدس هو بوابة الأرض إلى السماء وبوابة السماء إلى الأرض، فقد روى مسلم عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «أتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه، قال: فركبته حتى أتيت بيت

(١) انظر: وا قدساه، للعفاني، ١/١٣٠.

(٢) تفسير ابن كثير ٣/١٣٣٠، وانظر واقدساه سيد حسين عفاني ١/١٢٨، وانظر الإسراء والمعراج للشيخ الألباني ص ٦٤.

المقدس، قال: فربطته بالحلقة التي يربط به الأنبياء، قال: ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين، ثم خرجت فجاءني جبريل بإناء من خمر وإناء من لبن، فاخترت اللبن، فقال جبريل: اخترت الفطرة ثم عرج بنا إلى السماء، فاستفتح جبريل فقيل: من أنت، قال: جبريل، قيل: ومن معك، قال: محمد، قيل: وقد بعث إليه، قال: قد بعث إليه ففتح لنا فإذا أنا بآدم فرحب بي ودعا لي بخير.»

ولا شك أن هذا الفضل خص به الله سبحانه وتعالى المسجد الأقصى عن كل المساجد بما في ذلك الحرمين الشريفين أن يكون طريق السماء إلى الأرض والعكس.

ومن دلائل كون بيت المقدس بوابة الأرض إلى السماء أيضًا أنه أرض المحشر والمنشر، إذ يكون إليه المحشر ومنه المنشر إلى السماء، فعَنْ مَيْمُونَةَ مَوْلاَةِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: «قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ، أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ. قَالَ: «أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ[1]. ائْتُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ؛ فَإِنَّ صَلَاةً فِيهِ كَأَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ». قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَتَحَمَّلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: «فَتُهْدِي لَهُ زَيْتًا يُسْرَجُ فِيهِ؛ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهُ) وورد في ذلك أيضًا حديث بهز بن حكيم، قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ جَدِّي، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيْنَ تَأْمُرُنِي؟ خِرْ لِي، فَقَالَ بِيَدِهِ نَحْوَ الشَّامِ، قَالَ: «إِنَّكُمْ مَحْشُورُونَ رِجَالًا، وَرُكْبَانًا، وَتُجَرُّونَ عَلَى وُجُوهِكُمْ»[2]، وكذلك هو أرض المنادي من الملائكة نداء الصيحة لاجتماع الخلائق يوم القيامة، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِن مَّكَانٍ قَرِيبٍ**﴾ [ق: ٤١]، قال سعيد قال قتادة: «كنا نتحدث أنه ينادي من صخرة بيت المقدس، قال: وهي وسط الأرض»[3].

ولعل من إيحاءات كون بيت المقدس هو بوابة الأرض إلى السماء أن كل من أراد عروجًا إلى الله سبحانه وتعالى وارتقاء في سلم مرضاته، لا بد أن يكون بيت المقدس في مقدمة أولوياته ورعايته والدفاع عنه، وأن تكون حمايته من الأعداء من صفاته وسماته ومهماته، والحرص على نقاء هذا المسجد وطهارته

(١) أرض المحشر والمنشر: أي يوم القيامة، والمراد أنه يكون الحشر إليه في قرب القيامة والانتشار والبعث منه إلى السماء، صحيح سنن الترمذي وحسنه الألباني حديث رقم(٣١٤١).
(٢) أخرجه أحمد في مسنده رقم (٢٠٠٣١) والترمذي في سننه رقم (٢٤٢٤) وقال إسناده حسن.
(٣) رواه أحمد بن حنبل في فضائل الصحابة (٢/ ٩٠١) وانظر تفسير الطبري ١١٤/١١.

وبقائه تحت سلطان الإسلام، مما يشغل باله ويبذل له من وقته وماله.

الخصيصة السابعة: أن العبادة فيه مرتبطة بالرباط والجهاد أكثر من الشعائر.

من خصائص المسجد الأقصى أن عبادة الرباط والجهاد هي أوضح عبادة فيه، وميزة من ميزاته، فعبادات الحرمين شعائرية سلمية آمنة غالبًا، قال تعالى: ﴿**وَقَالُوا إِن نَّتَّبِعِ الْهُدَىٰ مَعَكَ نُتَخَطَّفْ مِنْ أَرْضِنَا أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رِّزْقًا مِّن لَّدُنَّا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ [القصص: ٥٧]، فالعبادة في مكة سليمة آمنة وهي عظيمة الأجر والمثوبة، فالصلاة بمئة ألف صلاة، وكذا في المسجد النبوي الصلاة بألف صلاة، بينما العبادة في المسجد الأقصى أجرها بمائتين وخمسين صلاة على الأرجح، وهو يعني الربع بالنسبة للمسجد النبوي وواحد من أربعمائة بالنسبة للمسجد الحرام، كما جاءت بذلك الأحاديث الصحيحة.(١) إلا أن للمسجد الأقصى وما حوله عبادة عملية يمتاز بها وهي عبادة الرباط في سبيل الله، والمجاهدة شبه الدائمة، ولذلك فإن هناك أوقات الاقتراب فيها من المسجد الأقصى والإشراف عليه، والحفاظ على مراقبة أوضاعه والذود عنه هو رباط في سبيل الله، وهو خير من الصلاة في المسجد النبوي والمسجد الحرام؛ لأن كل ذلك لا يعدل الرباط في سبيل الله، وتلك هي أوقات العدوان عليه، وتهديده بالخطر، وكلما ازداد الخطر المحدق بالمسجد كلما ازداد فضل الرباط فيه، حتى يبلغ الأفضلية على كل ما في الدنيا، وهذا معنى حديث أبي ذر ﷺ، حيث قَالَ: «تَذَاكَرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: أَمَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صَلاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ وَلَنِعْمَ الْمُصَلَّى هُوَ، وَلَيُوشِكَنَّ لأَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطَنِ فَرَسِهِ مِنَ الأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا»، قَالَ: أَوْ قَالَ: «خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا»(٢)، وفي المبحث القادم تفصيل القول عن الرباط والجهاد كحكم شرعي خاص بالمسجد الأقصى المبارك وما حوله .

(١) لم أبحث تفصيل مسألة أجر الصلاة في المسجد الأقصى؛ لأنها داخلة في خصائص المسجد الأقصى مع المسجدين وهو مضاعفة أجر الصلاة في المساجد الثلاثة، وليس هذا موضعه.

(٢) صحيح سنن الترمذي رقم (٣٩٥٤) وصححه الألباني.

المبحث الثاني: الأحكام الخاصة بالمسجد الأقصى دون المسجدين:

كما وجدنا بعض الخصائص لهذا المسجد ليست لغيره من المساجد والبقاع، فهناك بعض الأحكام التي تعلقت بالمسجد الأقصى وما حوله من بيت المقدس وبلاد الشام مما ليس لغيره، حتى المسجدين الشريفين، وسوف أبين هنا بعض الأحكام الخاصة بالمسجد دون الخاصة بالمدينة والمنطقة وذلك في مسائل:

المسألة الأولى: استحباب إتيان المسجد الأقصى للصلاة فيه طلبًا لمغفرة الذنوب والتطهر منها.

جاء في بيان فضل الصلاة في المسجد الأقصى أنها تعدل مائتين وخمسين صلاة فيما سواه من المساجد عدا المسجدين الحرام والنبوي: فعَنْ أَبِي ذَرٍّ، قَالَ: تَذَاكَرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: أَمَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺأَمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صَلاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ وَلَنِعْمَ الْمُصَلَّى هُوَ، وَلَيُوشِكَنَّ لأَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطَنِ فَرَسِهِ[1] مِنَ الأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا»، قَالَ: أَوْ قَالَ: «خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا». وفي الطبراني «وليوشكن أن يكون للرجل مثل سِيَّة قوسه»[2]. فهذا أقوى الأحاديث في الدلالة على أجر الصلاة في المسجد الأقصى.

وبالتالي فإنه من الواضح أنه من حيث مضاعفة الأجر للصلاة فيه فإن الصلاة في المسجدين أفضل من الصلاة فيه، فأجر الصلاة في المسجد النبوي أربع أضعاف الصلاة فيه، فصلاة في المسجد النبوي أفضل من أربع صلوات في المسجد الأقصى، وأما المسجد الحرام فصلاة فيه أفضل من أربعمائة صلاة في المسجد الأقصى، إلا أن للمسجد الأقصى في مسألة الصلاة فيه فضيلة لم تَرِد لغيره؛ وهو أن من جاءه لا يريد إلا الصلاة فيه، فإنه يُرجَى له أن يرجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه، أي تغفر ذنوبه كلها صغيرها وكبيرها، إذ المولود يولد

(١) شطن فرسه أي حبله الذي يربط به وهو إشارة عن فضل تملك أرض بيت المقدس.
(٢) رواه الطبراني في الأوسط(٦٩٨٣)، والحاكم في المستدرك(٥٠٩/٤) وصححه وقد سبق تخريجه.

بريئًا لا يحمل ذنبًا صغيرًا ولا كبيرًا، فعن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعًا بإسناد صحيح أن النبي ﷺ قال: «لَمَّا فَرَغَ سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ مِنْ بِنَاءِ بَيْتِ الْمَقْدِسِ سَأَلَ اللَّهَ ثَلَاثًا: حُكْمًا يُصَادِفُ حُكْمَهُ، وَمُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ، وَأَلَّا يَأْتِيَ هَذَا الْمَسْجِدَ أَحَدٌ لَا يُرِيدُ إِلَّا الصَّلَاةَ فِيهِ إِلَّا خَرَجَ مِنْ ذُنُوبِهِ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ أَمَّا اثْنَتَانِ فَقَدْ أُعْطِيَهُمَا وَأَرْجُو أَنْ يَكُونَ قَدْ أُعْطِيَ الثَّالِثَةَ»[1].

ولذلك كان بعض الصحابة مثل عبد الله بن عمر وغيره يأتون إلى المسجد الأقصى لا يريدون إلا الصلاة فيه؛ طلبًا لمغفرة الذنوب والتطهر منها، حتى ورد أن ابن عمر ﷺ كان لا يتناول فيه شربة ماء حفاظًا على نقاء المقصد[2]، ومما يدل على أن هذه خصوصية للمسجد الأقصى أن ابن عمر ﷺ كان يأتي إليه من المدينة التي فيها المسجد النبوي، والمسجد الحرام أقرب إليه، فمجيؤه إلى المسجد الأقصى فيه دلالة على فهمه ﷺ أنّ في المجيء إليه فضلًا لا يدركه من صلى في المسجد الحرام والمسجد النبوي، وإلا لصلى في أحدهما أو فيهما، فكلاهما أقرب إليه.

ولا شك أن هذه الخصيصة لم تذكر لأي من المسجدين، ولكنها ذكرت جزاء لبعض الأركان والشعائر كالحج في قوله ﷺ:»مَنْ حَجَّ لِلَّهِ فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ»[3]، وغيره من الأحاديث، وبالتالي؛ فإنه يؤخذ من ذلك استحباب إتيان المسجد الأقصى المبارك للصلاة فيه؛ طلبًا لمغفرة الذنوب والتطهر من الخطايا، وهو مقصد ينبغي على من حضر المسجد الأقصى أن يستحضره نيته، وهو فضل عظيم وحكم خاص بالمسجد الأقصى المبارك، طهره الله تعالى بأيدينا من دنس اليهود الغاصبين، ورزقنا فيه صلاة تغفر بها ذنوبنا وتُمْحى بها خطايانا، إنه ولي ذلك والقادر عليه.

---

(١) أخرجه أحمد (٦٤٤٤) والنسائي (٦٩٤) وابن ماجه (١٤٠٨).صححه الألباني، صحيح سنن ابن ماجه حريث رقم (١١٦٤)

(٢) مجموع فتاوى ٢٥٨/٢٧، شرح النووي لصحيح مسلم ١٣٠/١٣٩/٩

(٣) أخرجه البخاري (١٥٢١) ومسلم (١٣٥٠) في حديث أبي هريرة ﷺ.

المسألة الثانية: استحباب الإهلال منه بعمرة أو حجة.

ومما ذكر من أحكام تخص المسجد الأقصى أنّ كثيرًا من أهل العلم ذهبوا إلى استحباب الإهلال بعمرة أو حج من المسجد الأقصى المبارك، استنادًا إلى بعض الروايات عن رسول الله ﷺ، تدل على فضل الإهلال بعمرة أو حجة من المسجد الأقصى المبارك، وأن من فعل ذلك غفرت ذنوبه أو دخل الجنة، فقد أخرج أبو داوود من حديث أُمِّ سَلَمَةَ، زَوْجِ النَّبِيِّ ﷺ، أَنَّهَا سَمِعَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يَقُولُ: «مَنْ أَهَلَّ بِحَجَّةٍ أَوْ عُمْرَةٍ مِنَ الْمَسْجِدِ الأَقْصَى إِلَى الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ غُفِرَ لَهُ مَا تقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ أَوْ وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ». شَكَّ عَبْدُ اللَّهِ أَيَّتَهُمَا »[1].

وقال أبو داوود: يرحم الله وكيعًا أحرم من بيت المقدس يعني: إلى مكة.

وعَنْها أيضًا، أَنّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «مَنْ أَهَلَّ بِعُمْرَةٍ مِنْ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، غُفِرَ لَهُ)[2]، وفي رواية عند ابن ماجة أيضًا: «من أهل بعمرة من بيت المقدس كانت له كفارة لما قبلها من الذنوب»[3]، وهذه الأحاديث وإن اختلف في العلماء في صحتها، فضعفها بعضهم وحسنها بعضهم-كما ظهر لنا-، إلا أننا وجدنا الصحابة ﷺ يفعلون ما دعت إليه، فهو دليل على اعتدادهم بها، فقد كان الصحابة والتابعون ﷺ يحرصون على الإهلال من المسجد الاقصى بالعمرة أو الحج، منهم ابن عمر ﷺ الذي كان يأتي المسجد الأقصى ليصلي فيه، ولا يتناول فيه حتى شربة ماء عملًا بحديث «لا يريد إلا الصلاة فيه»، وكان يحب أن يهلَّ منه بعمرة، فقد أخرج الإمام أحمد في مسنده وأبو داوود وابن ماجه في سننهما[4]، أنه أحرم من بيت المقدس بعمرة، ومنهم كعب الخير

(١) أحمد (٢٦٥٥٨) وسنن أبي داود -كتاب المناسك - باب المواقيت — (١٧٤١) واختلف العلماء في الحكم عليه فضعفه الألباني، إعلام الساجد ص٢٨٩. انظر ضعيف الترغيب والترهيب رقم (٧١٩)ضعيف أبي داوود رقم (١٧٤١) وحسنه السيوطي الجامع الصغير (٨٥٢٥) وصححه ابن حبان (٣٧٠١).

(٢) قال النووي في المجموع إسناده ليس بالقوي ١٩٩/٧، وقال ابن حجر في تخريج المشكاة حديث حسن ٤٧/٣.

(٣) ضعفه الألباني ضعيف سنن ابن ماجة رقم (٥٩١).

(٤) انظر مسند الإمام أحمد بالفتح الرباني ٦/ ٢٢٩ - سنن أبي داوود - حديث رقم (١٧٤١) - وابن ماجه في سننه وانظر المحلّى بالآثار لأبي حزم صفحة ٧، صفحة ٧٣.

ومعاذ بن جبل وغيرهم من الصحابة والتابعين، وبناءً عليه فقد ذهب كثير من العلماء إلى القول بأفضلية الإحرام من المسجد الأقصى[١].

وقد اختلف العلماء في حكم هذه المسألة، ويرجع ذلك إضافة إلى ما ذكرنا إلى اختلافهم في أفضلية تقديم الإحرام على الميقات، أما جوازه فقد اتفق العلماء على جواز تقديم الإحرام على الميقات دون تأخيره[٢]، وبالتالي فإنه لا خلاف بين العلماء في صحة الإحرام من بيت المقدس؛ لاتفاقهم على جواز تقديم الإحرام عن الميقات، ولكنهم اختلفوا في أفضلية ذلك واستحبابه، فمن رأى منهم أنّ للتقديم فضلًا، استحب أن يكون هذا التقديم من المسجد الأقصى، ومنهم من رأى أن الفضل كل الفضل بالتزام الميقات؛ لأن النبي ﷺ أحرم من الميقات، وهو عليه السلام لا يترك الأفضل إلى المفضول، ولكن يجاب على هذا القول بأن الأفضل لم يكن متاحًا لرسول الله ﷺ وقتئذ، إذ كان بيت المقدس محتلًا من الروم، وكان -عليه السلام- مشغولًا بما هو أولى من المستحب، وهو فرض الدعوة ومحاججة المعاندين ودفع المعتدين.

وممن ذهب إلى القول الأول أبو حنيفة والشافعي والحنابلة في قول لهم وغيرهم، وقالوا: إن الميقات رخصة حيث تنتهي رخصة الحاج أو المعتمر بالتحلل عندها، وإن الفضل في التقديم، واستدلوا بفعل الصحابة، حيث ورد إحرامهم من المسجد الأقصى، واستدلوا أيضًا بقوله تعالى: ﴿**وَأَتِمُّواْ الحَجَّ وَالعُمْرَةَ لِلَّهِ**﴾ سورة البقرة:٢٧٥ قالوا إتمامها أن تحرم بها من دويرة أهلك[٣]، أي قبل الميقات.

وذهب الإمام مالك وهو قول عند الشافعية والحنابلة، وعطاء وابن حزم

(١) أخرجه الإمام أحمد في المسند، حديث رقم (١٧٤١). عمدة المحتاج شرح المنهاج ٣٦٥/٥، حاشية ابن عابدين٥٥٣/٣، المغني لابن قدامة ٢٢٣/٣ المحلى بالآثار ابن حزم ٥١١/٦-٥١٣، التعليق المجيد على موطأ محمد، على شرح العلامة عبد الحي اللكنوي تعليق وتحقيق الأستاذ د.تقي الدين الندوي ٢٣٤/٢-٢٣٥

(٢) المغني لابن قدامة ٢٢٢/٣ - المجموع للنووي ١٨٢/٧ - المحلي لابن حزم ٦٢/٧، البدائع للكاساني ١٦٤/٢.

(٣) انظر: البدائع ١٦٤/٢، المجموع ١٨٠/٧.

وغيره إلى القول بأن الإحرام من الميقات أفضل واستدلوا:
- أنه عليه الصلاة والسلام لم يحرم إلا من الميقات، وأن عمر ﷺ أغلظ على عمران بن الحصين لما أحرم من البصرة، وقالوا: إن الإحرام قبل الميقات مباح، وفعل المحرم ما نهى عنه من مس الطيب وإتيان النساء معصية، وهو إذا أحرم لم يأمن على نفسه موافقة المعصية، فكان ترك ما هو مباح من الإحرام قبل الميقات؛ دفعًا لاحتمال الوقوع في المعصية أولى وأفضل[1].

وقد رجَّح محمد شبير أفضلية الإحرام من المسجد الأقصى، ونقل تصحيح حديث أبي داود المذكور ولا مجال للتفصيل هنا، ولا شك أن فعل الصحابة ﷺ حجةٌ في ذلك، وقال وبه نأخذ وإن كان وجود الاحتلال حائلًا دون إدراك هذا الفضل، وعلى الأمة أن تعمل على استعادة الحق والتمكن من أداء هذه الفضيلة[2].

والذي أراه أنه يمكن إعمال كل الأدلة الواردة دون إهمال شيء منها، وذلك بالقول بأفضلية اتباع فعل المصطفى ﷺ، والإحرام من الميقات في كل الأحوال باستثناء من أتيح له الإحرام من بيت المقدس؛ فإنه يستحب له ذلك.

والإحرام من الميقات أفضل بشكل عام، ويدل على ذلك أن عمر ﷺ أغلظ بالقول لعمران بن حصين ﷺ لما أحرم من البصرة، وهذا يتعارض مع ثبوت الفضل في الإحرام من المسجد الأقصى، حيث لم يرد اعتراض عمر ولا غيره على من فعل ذلك من الصحابة، وكان فيهم ابن عمر، فلا يعقل لو كان الأمران سواء أن يعترض على عمران بن حصين لإحرامه من البصرة، ولا يعترض على ابنه وقد أحرم من الأقصى.

فالإحرام من بيت المقدس قد ورد فيه نص خاص باستحباب الإحرام منه، وفعله الصحابة والتابعون -رضوان الله عليهم- أجمعين، فيبقى العام على عمومه في أفضلية الإحرام من الميقات إلا في موضع التخصيص وهو بيت المقدس،

(١) المغني لابن قدامة ٢٢٣/٣، العذاق الحواني على نظم رسالة القيروان - نظم عبد الله بن الحاج الشنقيطي شرح زايد الأذان بن الطالب الشنقيطي ٣٢٦/٢.
(٢) انظر بيت المقدس وما حوله ص١١٧- ١١٨. شرح المحلى بالآثار لابن حزم ٥٠٩/٦ وما بعدها. لتعليق المجيد على موطأ محمد مع موطأ الإمام مالك٢٣٦/٢

مع ضرورة الإشارة إلى أن مسألة طول فترة الإحرام التي يخشى معها الوقوع في محظورات الإحرام، لم تعد اليوم قائمة في ظل تطور وسائل النقل، يمكن القول أن الزيادة في مدة الإحرام بين من يحرم من الميقات ومن يحرم من المسجد الأقصى زيادة يسيرة، وبهذا يزول المخوف من طول فترة الإحرام، وهو التجاوز والوقوع في محظورات الإحرام بطول مدته إذ كانت مسيرة شهر، واليوم لا فرق سوى يوم بل ربما بضع ساعات بين الإحرام من الأقصى أو الإحرام من الميقات.

ولكن هنا يحسن التنبيه إلى أن بعض العوام من المسلمين وفي فترات مختلفة من الزمان ذهبوا إلى عدِّ زيارة المسجد الأقصى على أنها جزءٌ من الحج، وليس الأمر كذلك، ولا حتى المسجد النبوي، وإن كان ليس من البر الوصول إلى مكة وترك المرور بالمدينة المنورة وزيارة مسجد رسول الله ﷺ وإلقاء السلام عليه.

وكذلك من أمكنه أن يحقق زيارة هذه البقاع الثلاث فهو فضل عظيم في الظروف المناسبة، ولكن ليست على وجه الارتباط بأعمال الحج والعمرة، ولعل القادمين من بلاد بعيدة لا سيما بلاد شرق آسيا وباكستان والهند والمغرب العربي وغيرهم، يعدون وصولهم إلى هذه البلاد فرصة قد لا تتكرر، فيطمعون في تحقيق زيارة كل هذه البقاع المطهرة المباركة، ولا حرج في ذلك ما لم يعتقد أنها مرتبطة بالحج وأعماله، بل هو فضل وأجر عظيم، مع اقتصاد بالنفقة، ولو جعل الحاج المار ببلاد الشام -كأهل المغرب العربي وتركيا وأوروبا وغيرها- إحرامه من المسجد الأقصى؛ اقتداءً بأصحاب رسول الله ﷺ، وتحقيقًا لزيارته عندما يكون متاحًا، فهذا فضل بإذن الله تعالى، ولو قصد أناس من المشرق إليه لينطلقوا منه إلى أداء الحج والعمرة محرمين منه لكان ذلك استرشادًا بسنة أصحاب رسول الله ﷺ، التي وقعت كما بينا من عدد منهم دون نكير من الباقين، والله تعالى أعلم.

المسألة الثالثة: استحباب إمداده بالدعم المعنوي والمادي بل وجوب ذلك أحيانًا

«عَنْ مَيْمُونَةَ مَوْلَاةِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَفْتِنَا فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ، قَالَ: أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ، ائْتُوهُ فَصَلُّوا فِيهِ فَإِنَّ صَلَاةً فِيهِ كَأَلْفِ صَلَاةٍ فِي غَيْرِهِ، قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ أَسْتَطِعْ أَنْ أَتَحَمَّلَ إِلَيْهِ؟ قَالَ: فَتُهْدِي لَهُ زَيْتًا يُسْرَجُ فِيهِ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ كَمَنْ أَتَاهُ) وهذا الحديث جاء بطرق عدة[١]، واختلف العلماء قديمًا وحديثًا في الحكم عليه، فذهب ابن حجر العسقلاني إلى القول بتضعيفه، وكذا الألباني وشعيب الأرناؤوط وغيرهم[٢].

والذي أراه أن هذا الحديث على ما قيل فيه، إلا أن تعدد طرقه وقوة بعضها لا سيما ما جاء من طريق عيسى بن يونس فإنه يمكن أن يكون في حدود الحسن لغيره، فيصلح للاحتجاج به لا سيما وأن الاستدلال به هنا يدعمه ثلاثة أمور:

الأول: أن الاحتجاج به يأتي على فضائل الأعمال والمستحبات وليس لبناء أحكام قطعية.

الثاني: أنه يؤيد ما يؤخذ منه نصوص أخرى ومذاهب[٣]

الثالث: ذكر في الحديث أمرًا متوقعًا ثم وقع وصار أمرًا واقعًا.

---

(١) مسند أحمد ٤٦٣/٦ – سنن أبي داوود حديث رقم ٤٥٧ وسكت عنه وقد قال أبو داود في رسالته لأهل مكة ما سكت عنه فهو صالح – والسنن الكبرى ٤٤١/٢ — سنن ابن ماجة رق ٢٦٤ — وقال الألباني منكر، وضعفه شعيب الأرناؤوط، وقال النووي إسناده حسن، وقال ابن رجب إسناده قوي، ولكن قيل فيه أن إسناده منقطع وفيه نكارة، وضعفه ابن حجر.

(٢) انظر الإصابة في تمييز الصحابة/ ميمونة — المجموع للإمام النووي ٢٧٢/٨ — رسائل ابن رجب ٢٨٣/٣.

(٣) فمن النصوص ما جاء في الصحيحين: أن من جهز غازياً في سبيل الله فقد غزا، ومن خلف غازيًا في سبيل الله في أهله بخير فقد غزا... وغيره من النصوص الدالة على هذا المعنى ...وأما آراء العلماء وأقوالهم، فهي مجمعة على وجوب نصرة المسلمين بعضهم بعضًا والدفع عن البلاد المعتدى عليها... انظر البدائع ١٤٦/٧ في شرح السير الكبير ١٩٩/١، منح الجليل ١٤١/٣ –١٤٢، المدونة ٢–٣مغني المحتاج ٤/ ٢١٩فتاوي ابن تيمية ١٨٥/٢٨

حيث أشار الحديث إلى أنه يمكن أن يتعذر الوصول إلى المسجد الأقصى والمجيء إليه، ولا شك أن هذا الأمر يمكن أن يرجع إلى الشخص لعجز في صحته أو في ماله، ويمكن أيضًا أن يحمل على أن تعذر المجيء إليه مرجعه إلى ظروف يمر بها تحول دون وصول المسلم إليه، وهذا المعنى الأخير قائم اليوم، حيث إن كثيرًا من المسلمين يتعذر وصولهم إلى المسجد الأقصى بما يضع الغاصبون من عراقيل وموانع، من بينها الحاجة إلى استئذان المحتل، والقبول بدخول الأقصى عبر إذن المحتل وقوانينه، وربما لإحساس المسلم بأن ذهابه فيه شيء من الإقرار بسلطة المحتل-وليس هذا على إطلاقه-.

فالحديث أشار إلى نوعين من الدعم، والمسجد الأقصى اليوم في أمس الحاجة إليهما:

النوع الأول: الدعم المعنوي والإعمار بالعبادة «ائتوه فصلوا فيه» وهذا هو المطلب الأصلي لما له من أثر في حفظه، ولما للصلاة فيه من أجر خاص على كل المساجد إلا المسجدين الحرام والنبوي، فمن وسعه المجيء فذلك فضل أول، ينبغي المصير إليه والحرص على أدائه.

والنوع الثاني: دعم مادي بديل عن الدعم المعنوي، وهو يليه ويقوم مقامه في حق من تعذر منه الدعم الأول، والمساهمة المباشرة في تثبيت هويته وحفظها، وذلك بالدعم المادي حيث أرشد ﷺ ميمونة إذا لم تستطع أن تأتي المسجد الأقصى للصلاة فيه لحائل في نفسها، أو في حال المسجد، إلى إرسال زيت يسرج فيه، وهو كناية عن الدعم المادي لهذا المسجد وتثبيت أهله -والله أعلم-، والجمع بين الدعمين مزيد فضل وإن لم ينص الحديث على ذلك، وذلك لفضل كل منهما فكيف الجمع بينهما؟

وفي قوله عليه الصلاة والسلام «يسرج فيه» كناية عن الحفاظ عليه حيويًّا مضاءً عامرًا بالعباد الذين يمكنهم الوصول إليه دون إلحاق ضرر به، وإلا فإنه لا يمكن طلب إرسال زيت حقيقة من المدينة التي لا تعرف بالزيت إلى الأقصى بلد الزيت والزيتون، لذلك يمكننا أن نوجه هذا الحديث اليوم بأن المقصود

بالزيت الذي يسرج فيه أنه كناية عن توفير الدعم المادي لأهله الذين يرابطون فيه، ويحفظونه بوجودهم فيه من الهيمنة الصهيونية، وتثبيتهم في مواجهة المحن والفتن التي تدبَّر لهذه البقعة المباركة، وتوفير سبيل العيش الكريم لهم، وكأن الحديث أشار إلى ضرورة أن تتكامل أدوار المسلمين في الدفاع عن هذا المسجد في وجه المحن والعدوان والاغتصاب، فمن استطاع أن يأتيه فيعمره بالعبادة والصمود في مبانيه وساحاته يدافع عنه ويذود عن حياضه، ويحميه من العدوان بنفسه فعليه ذلك. وهو الفعل الأعظم.

ولما كان هذا الأمر لا يستطيعه الجميع، فقد أرشد ﷺ إلى ضرورة تكامل الأدوار في الدفاع عنه، بأن يتولى القادرون على الوصول إليه العبادة فيه والدفاع عنه وحمايته بأنفسهم، وبالمقابل يشارك من حيل بينهم وبين الوصول إليه بحمايته وإسراجه من خلال توفير أسباب الثبات والصمود لإخوانهم الواصلين إليه، ما يُمَكِّن من استمراره منيرًا مسرجًا بالمسلمين، مدافعًا للظالمين والمعتدين، وذلك بأن يخلف الغائبين عنه الحاضرون فيه في أولادهم وأهليهم وأرزاقهم، فيكونون بذلك شركاءَ، مصداقًا لحديث رسول الله ﷺ: «وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي أَهْلِهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا»[1]، وبالتالي فإن هذا الحديث على الرغم مما اعتراه من ضعف فإنه يمكن الاسترشاد به في هذه الأعمال الفاضلة، وأن يؤخذ منه استحباب دعم أهل فلسطين في مشروع جهادهم ومقاومتهم ضد المحتلين ومن يعاونونهم، بل وجوب، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن طلب إرسال زيت يسرج فيه جاء بصيغة الأمر وهو يفيد الوجوب، إلا أن هذا الأمر جاء دالًا على أن البذل يقوم مقام الإتيان، ولما كان إتيان المسجد الأقصى في أصله سنة فكذلك بدله «إهداء الزيت» وذلك في الأوقات الطبيعية، فإذا صار المجيء إليه واجبًا، وذلك حال الاعتداء عليه وعدم كفاية أهله في الدفاع عنه وتعذر هذا المجيء، صار البدل وهو البذل واجباً أيضًا.

الأمر الثاني: إن حكم الجهاد بالمال للدفاع عن البلاد والعباد يؤخذ من نصوص كثيرة، حتى جعلت الزكاة أحد روافد الجهاد، وجعل الإنفاق في سبيل

(١) أخرجه البخاري في كتاب: الجهاد، باب: فضل من جهز غازياً وخلفه بخير (٣٧/٦).

الله من مصارفها، ونص رسول الله ﷺ بأن في المال حقًا سوى الزكاة، وكان ترك الإنفاق في أبواب الجهاد تهلكة، قال تعالى: ﴿**وَأَنفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**﴾ [سورة البقرة: ١٩٥].

وبالتالي فإن الاسترشاد بهذا الحديث على الدعم المالي لأهل بيت المقدس في صمودهم وجهادهم تدعمه عموميات النصوص الصحيحة، ويؤخذ من هذا الحديث شيء من التخصيص لبيت المقدس.

وملخص القول: يستحب إتيان المسجد الأقصى للعبادة فيه، فمن عجز استحب له المساهمة في إعماره في الأوضاع الطبيعية، ولكن عند العدوان عليه؛ فإنه يجب الدفاع عنه بالنفس والنفيس، ومن لم يستطع فعليه وجوبًا الإنفاق لتثبيت أهله، وذلك؛ لأن الصلاة فيه إذا كانت سُنَّة مستحبة وشد الرحال إليه كأخويه مندوب إليه، فإن الدفاع عنه وردَّ غائلة المحتلين واجب وفريضة في حق أي بقعة يعتدى عليها من بقاع المسلمين، فكيف إذا كان المعتدى عليه هو المسجد الأقصى المبارك، والبلاد المباركة المقدسة؟ فلا شك أنه يعظم الواجب وكل ما مكن من هذا الواجب فهو واجب، ومن ذلك الإنفاق والبذل لتثبت أهل البلاد وحفظ هويتها الإسلامية.

المسألة الرابعة: استحباب التملك حول المسجد الأقصى وحيث يرى.

فعن أَبِي ذَرٍّ ﷺ، «قَالَ: تَذَاكَرْنَا وَنَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ: أَمَسْجِدُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَمْ بَيْتُ الْمَقْدِسِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «صَلاةٌ فِي مَسْجِدِي أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ وَلَنِعْمَ الْمُصَلَّى هُوَ، وَلَيُوشِكَنَّ لأَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ شَطَنِ فَرَسِهِ مِنَ الأَرْضِ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرًا لَهُ مِنَ الدُّنْيَا جَمِيعًا»، قَالَ: أَوْ قَالَ: «خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا».(١)

وفي رواية أخرى عَنْ أَبِي ذَرٍّ ﷺ «قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، صَلاةٌ فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ أَفْضَلُ أَمْ صَلاةٌ فِي مَسْجِدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ قَالَ: «صَلاةٌ فِي مَسْجِدِي

(١) أخرجه الحكام في المستدرك ٥٠٩/٤ من طريق الحجاج عن قتادة عن أبي الخليل عن عبد الله بن الصامت عن أبي ذر وقال: صحيح الإسناد ووافقه الذهبي على تصحيحه وصححه الألباني أيضًا انظر سلسلة الأحاديث الصحيحة للألباني حديث رقم (٢٩٠٢)

هَذَا أَفْضَلُ مِنْ أَرْبَعِ صَلَوَاتٍ فِيهِ، وَلَنِعْمَ الْمُصَلَّى، هُوَ أَرْضُ الْمَحْشَرِ وَالْمَنْشَرِ، وَلَيَأْتِيَنَّ عَلَى النَّاسِ زَمَانٌ ونسية قَوْسِهِ مِنْ حَيْثُ يَرَى مِنْهُ بَيْتُ الْمَقْدِسِ أَفْضَلُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا جَمِيعًا»[1].

ولا شك أن هذا الحديث بروايته نبوءة من نبوءات المصطفى ﷺ، حيث أخبر عن أمر لم يكن قد وقع عند ورود الحديث، ونرى أنه واقع اليوم. كما أشرنا سابقًا، ويؤخذ من الحديث الأمور الآتية:

أولًا: في الحديث خصوصية للمسجد الأقصى لم ترد للمسجدين الحرام والنبوي، وهي متعلقة باستحباب التملك في محيطه، (وحيثُ يُرى) ولو من بُعد، وذلك في وقت خاص وظروف قادمة، حيث ذكر ﷺ أن التملك في محيط المسجد الأقصى، (وحيثُ يُرى) خير من الدنيا جميعًا، وقد ربطت هذه الميزة بزمان لم يكن قد حل عند ورود الحديث، ولذلك قال عليه السلام: «وليوشكن وفي الرواية الأخرى (وليأتين زمان) واليوم نرى أن الزمان قد أتى، وعلمنا السبب جليًّا، فلربما كان بحق أسلافنا تخمينًا وهو اليوم واضح، حيث دهم الخطر الذي يهدد ملكية الأمة للمسجد الأقصى وما حوله، مما يقتضي الإقبال على رعايته وحمايته بالتملك ورفض التنازل عن أي جزء منه أو بيعه. وقبول أي بدائل عنه.

ثانيًا: وأخبر الحديث إلى أنه وإن كانت الصلاة في المسجد النبوي أفضل من الصلاة في المسجد الأقصى بشكل دائم، إلا أن ظروَّف تمر بالمسجد الأقصى في أوقات وأزمان قادمة وليست قائمة في ذلك الوقت عبادة الرباط وجهاد فيه وحوله بأشكال مختلفة، سواء بالإقامة فيه أو التملك الذي يكون ضربًا من ضروب الدفاع عنه أفضل من أي شيء آخر، فإذا حل هذا الزمان فالفضل كل الفضل لهذه العبادة الطارئة على كل ما عداها من ألوان الطاعات والعبادات، حتى في المسجد الحرام والنبوي، وهو معنى قوله عليه السلام «وَلَيُوشِكَنَّ لَأَنْ يَكُونَ لِلرَّجُلِ مِثْلُ سِيَةِ قَوْسِهِ مِنَ الْأَرْضِ حَيْثُ يَرَى

(١) أخرجه الطبراني في الأوسط حديث رقم (٨٢٢٦)، والحاكم في المستدرك ٥٠٩/٤ وفي هذه الرواية سعيد بن بشير ذكره ابن حبان في المجروحين.

بَيْتَ الْمَقْدِسِ خَيْرٌ لَهُ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا» ولهذا نستطيع أن نقول: إن الرباط في المسجد الأقصى اليوم بكل صوره وأشكاله، أفضل من الصلاة في المسجد الحرام والمسجد النبوي والمجاورة فيهما، وهذا المعنى لا خلاف فيه بين العلماء إذ الرباط في أي ثغر من الثغور في أي بقعة من بقاع بلاد المسلمين بمقصد دفع كيد الأعداء وعدوانهم أعظم من الصلاة والمجاورة في المساجد الثلاثة، ولو كان الثغر من أطراف البلاد وأبعدها مكانًا ومكانة، فكيف إذا كان هذا الرباط لحماية أحد هذه البقاع المقدسة «المسجد الأقصى»؟ وكيف إذا كان العدوان عليه واقعًا وليس مجرد متوقع؟ فلا شك أن الرباط في الأقصى وفي محيطه لدفع شرِّ الغاصبين وعملائهم أعظم من الصلاة في المسجدين الحرام والنبوي، والمجاورة عندهما أو في أكنافهما، بل إن الإقامة في محيط الأقصى والقيام بالدفاع عنه اليوم ليس مجرد رباط، وإنما هو جهاد مباشر، فالعدوان واقع والوجود هناك مكلف بالنفس والمال؛ ككلفة الجهاد والتضحية في سبيل الله –تعالى، الذي جعل الرباط طريق الفلاح لما يصدر عن تقوى الله تعالى فقال جل شأنه: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَصَابِرُوا وَرَابِطُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ** [آل عمران: ٢٠٠]

وفي هذا يقول أبو هريرة ﷺ: «لئن أرابط ليلة في سبيل الله أحب إلي من أن أقوم ليلة القدر عند الحجر الأسود»[١]، ونقل ابن تيمية رحمه الله تعالى إجماع السلف على فضل المرابطة في الثغور بنية الجهاد على المجاورة في الحرمين، وقال: «المقام بالثغور لأجل الجهاد في سبيل الله أفضل من المجاورة في مكة»، وقال في موقع آخر «أفضل من المجاورة في المساجد الثلاثة، وقال ما أعلم في هذا نزاعًا بين أهل العلم»، وقد نص على ذلك غير واحد من الأئمة[٢].

هذا ما يؤكده رسول الله ﷺ في حديثه: «تَضَمَّنَ اللَّهُ لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ، لَا يُخْرِجُهُ إِلَّا جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَإِيمَانًا بِي وَتَصْدِيقًا بِرُسُلِي، فَهُوَ عَلَيَّ ضَامِنٌ

(١) ورد هذا الأثر مرفوعًا عن أبي هريرة ﷺ وأخرجه ابن ماجة برقم (٤٦٠٣)، وابن عساكر في الأربعين في الجهاد رقم ١٨ بلفظ – موقف ساعة في سبيل الله خير من قيام ليلة القدر عند الحجر الأسود، وصححه الألباني انظر الأحاديث الصحيحة رقم (١٠٦٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ٥١/٢٧ و٥/٢٨.

أَنْ أُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ أَوْ أَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ نَائِلًا، مَا نَالَ مِنْ أَجْرٍ أَوْ غَنِيمَةٍ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ مَا مِنْ كَلْمٍ يُكْلَمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَهَيْئَتِهِ، حِينَ كُلِمَ لَوْنُهُ لَوْنُ دَمٍ وَرِيحُهُ مِسْكٌ، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْلَا أَنْ يَشُقَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا قَعَدْتُ خِلَافَ سَرِيَّةٍ تَغْزُو فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَبَدًا، وَلَكِنْ لَا أَجِدُ سَعَةً، فَأَحْمِلَهُمْ وَلَا يَجِدُونَ سَعَةً، وَيَشُقُّ عَلَيْهِمْ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنِّي، وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوَدِدْتُ أَنِّي أَغْزُو فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَأُقْتَلُ ثُمَّ أَغْزُو، فَأُقْتَلُ ثُمَّ أَغْزُو فَأُقْتَلُ»[١].

قال ابن حجر في شرحه للحديث أن تمني رسول الله ﷺ أن يغزو فيقتل مراراً كان ليُعلِم المسلمين الذين كانوا يتخلفون عن الجهاد رغبة في البقاء إلى جانب رسول ﷺ ظنًا منهم أن المجاورة إلى جانبه ﷺ أفضل من الخروج للجهاد دونه، إن خروجهم إلى الجهاد ولو بترك مجاورته ﷺ أفضل من البقاء في مجاورته ومصاحبته ﷺ حبًا[٢]. ولا شك أن مقام النبوة أعلى من الشهادة فلا يكون هذا التمني إلا تعليمًا لنا وتطمينًا على فضل الجهاد وضرورة تقديمه على ما سواه من الأعمال الصالحة بما في ذلك مجاورته حيًّا وميتًّا.

ومما يدل على ذلك أيضًا أن الصحابة ﷺ ومعهم رسول الله ﷺ لم يعودوا إلى مكة والمسجد الحرام الذي فيه مضاعفة الصلاة مائة ضعف الصلاة في المسجد النبوي، وأقاموا في المدينة طلبًا للمشاركة بحالة الرباط والجهاد، ورأوا ذلك أفضل من المجاورة بمكة للعبادة، واستمر ذلك بعد فتح مكة والتمكن من العودة إليها[٣].

ولعل هذا واضح عقلًا، فالعبادة والمجاورة بالأماكن المقدسة عبادة شعائرية مردودها على المتعبد وثمرتها صلاح في نفسه، وأما الرباط والجهاد ففضله ومردوده لعموم الأمة في عزتها في دنياها، وتمكنها من شأن العمل لآخرتها، وإعلاء كلمة الله تعالى في الأرض.

ثالثًا: يظهر لنا اليوم سر الدعوة إلى التملك في محيط المسجد الأقصى،

(١) صحيح البخاري ح٣٤٩٠، صحيح مسلم ح٣٤٩٤.
(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ٦/٩٤-٩٥ بتصرف.
(٣) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٨/٤١٨.

وحيث يرى ما لم يكن ظاهرًا لمن سبقنا، وذلك أن الأمر أصبح اليوم واقعًا وليس مجرد خبر عن غيب قادم.

حيث صار اليوم واضحًا إرادة تحويل السلطة على المسجد الأقصى والهيمنة عليه وعلى محيطه وملكيته لليهود الغاصبين، وتستخدم في سبيل ذلك كل وسائل الترغيب والإغواء، بدفع أثمان مضاعفة للقيمة الحقيقية للأرض، ويوظف العملاء من بلاد غنية منها دول عربية، وأشخاص لهم مواقع متقدمة في هذه البلاد، أُمراء ووزراء ورجال دولة وأمن ورجال أعمال لشراء هذه الأرض من أهلها، واستغفالهم بذلك والتغرير بهم، ومن ثم إعطائها للغاصبين، وتحويل ملكيتها من هؤلاء العملاء إلى أسماء يهودية في فلسطين؛ بهدف شرعنة وجودهم وقوننة اغتصابهم لهذا الأرض المباركة؛ ليصبحوا ملاكًا قانونيين لها.

وهذا الأمر يجري على بلاد بعيدة عن القدس ومطلة عليها مثل: مرتفعات السلط، ومادبا، وغيرها في الأردن، وأجزاء أخرى من داخل فلسطين، وهنا يظهر سر قوله ﷺ: «من حيث يرى منه المسجد الأقصى» حيث البلاد المباركة التي هي أكناف بيت المقدس، لا سيما المطلة على المسجد لنزع ملكيتها من المسلمين وتحويلها إلى أملاك يهودية. وهذا تنبيه إلى أصحاب هذه الأراضي للحذر من القيام بأعمال تبادل الملكية حتى مع مسلمين إلا بعد التيقن من ألا تكون حيلة لوصولها لأيدي الغاصبين.

ويستخدم اليهود الغاصبون أيضًا لتحقيق السيطرة على المسجد الأقصى ومحيطه الترهيب، وكل أنواع العدوان والإجرام، ويدهم في ذلك بلدية الاغتصاب في القدس؛ بالعدوان على حقوق أهل المدينة المقدسة؛ بمصادرة الأراضي، وهدم البيوت، والطرد من المدينة، ومصادرة الهويات، والمنع من البناء والتوسع؛ ليحملوا أهلها على اليأس من الحفاظ على حقوقهم وأملاكهم، والشك في إمكانية الثبات، إضافة إلى قيام سلطات الكيان بنشر كل أنواع الفساد، وإشغال الشباب بالملهيات والمفاسد والمضار من فجور ومخدرات وخمور؛ بهدف قتل نفوسهم وقلوبهم بدل أجسادهم، فلا يعود للمقدسات في نفوسهم

تعظيم، ولا مكانة يتحركون لها وينافحون عنها.

ولا شك أن هذه المؤامرة الكبيرة على الأقصى وما حوله التي نراها اليوم عيانًا أخبر عنها رسول الله ﷺ كحدث قادم، ووضع لها علاجًا ناجعًا مانعًا من نجاحها وتحقيق أهدافها.

رابعًا: في سياق النقاط السابقة يجب أن نفهم حديث رسول الله ﷺ، ودعوته إلى التملك في هذه البقاع من قبل الصالحين الذين يريدون الأجر والمثوبة من الله تعالى، ويبذلون أموالهم من أجل إحقاق الحق والدفاع عن المقدسات دون انتظار مقابل دنيوي، إذ الضرورة تقتضي ذلك.

وبالتالي فدعوته ﷺ إلى التملك في الزمان المشار إليه ينبغي أن تُفهم أنها دعوة لحفظ الأرض والمقدسات، وليس دعوة لملكيتها ملكًا تجاريًا ربحيًا في الدنيا.

ومما يدل على ذلك أن الحديث قد نص على أن امتلاك متر أو بضعة أمتار من الأرض في محيط الأقصى ومن حيث يرى خير من الدنيا جميعًا، ولا شك أن المسجد الأقصى وما حوله هو من الدنيا، ولا يعقل أن يكون جزء من الشيء أفضل منه جميعًا مشتملًا عليه.

وبالتالي فإن هذا الحديث جاء دعوة للحفاظ على المسجد الأقصى وما حوله في أوقات يعمل فيه أعداء الإسلام على انتزاعه من أيدي المسلمين بكل السبل، الأمر الذي يقتضي تصرفات ومواقف من أهل الأرض المقيمين عليها، وأخرى من بقية المسلمين عونًا لهم وإسهامًا في الدفاع عنها.

أما من أهل الأرض المقيمين في بيت المقدس والذين تسجل الأملاك بأسمائهم:

١- الصبر على الشدة والضيق الذي يمارس عليهم، والثبات على أملاكهم، والمحافظة عليها، والتمسك بها، ومواجهة كل الضغوطات التي يتعرضون لها ترهيبًا وترغيبًا احتسابًا فذلك ضرب من ضروب الرباط والجهاد، فإذا استحضرت النية كان كمن هو في ساحة معركة دفاعًا عن الدين.

٢- الاهتمام بالأجيال وتربيتها وتحصينها من المفاسد والإغراءات التي يجتهد المحتل وعملاؤه إغراق الأجيال بها، وهذا يستوجب مهمة إضافية على عاتق العلماء والدعاة في الديار المقدسة.

أما ما يتطلبه هذا الحديث من المسلمين خارج فلسطين فهو:

العمل بكل الوسع لتثبيت أهل البلاد والصمود على أرضهم، ودعمهم بأسباب ذلك ماديًّا ومعنويًّا، إذ هو أيضًا ضرب من ضروب الرباط بل الجهاد في سبيل الله، فتوفر أسباب العيش الكريم لهؤلاء المجاهدين وأسرهم معين لهم على الثبات. وهو مهمة المسلمين خارج فلسطين.

وهو لا يختلف شيئًا عن إمداد المجاهدين في بقاع أخرى بالسلاح وأسباب النصر والغلبة، بل إن الإمداد في كلا الميدانين جهاد، حيث يقول رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا»(١).

ودعم أهل بيت المقدس هو تجهيز لغاز يغزو بصموده ويدفع شر الأعداء ببقائه على أرضه، بل هم وأسرهم في جهاد، فمن رعاهم فقد جهز غازيًا وخلف غازيًا بأهله، وهو أعظم أجرًا من الحج والعمرة والمجاورة في البقاع المقدسة، قال تعالى: [التوبة:١٩-٢٠]

وعن أبي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه حَدَّثَهُ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ يَعْدِلُ الْجِهَادَ، قَالَ: لَا أَجِدُهُ، قَالَ: هَلْ تَسْتَطِيعُ إِذَا خَرَجَ الْمُجَاهِدُ أَنْ تَدْخُلَ مَسْجِدَكَ فَتَقُومَ وَلَا تَفْتُرَ وَتَصُومَ وَلَا تُفْطِرَ؟ قَالَ: وَمَنْ يَسْتَطِيعُ ذَلِكَ؟ قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: إِنَّ فَرَسَ الْمُجَاهِدِ لَيَسْتَنُّ فِي طِوَلِهِ فَيُكْتَبُ لَهُ حَسَنَاتٍ»(٢)

واليوم ونحن نرى المؤامرة الصهيونية على المسجد الأقصى، وكل مدينة القدس وما حولها، وبلاد الشام ندرك تمامًا قيمة هذه الدعوة النبوية للتملك والشراء وبذل الغالي والنفيس من أجل الحفاظ على ملكية الأمة لهذه البلاد، وتثبيت أهلها عليها والحيلولة دون تنازلهم عنها؛ بمد يد الدعم والتثبيت لهم، بكل ما أُوتيت الأمة من قوة وإمكانات.

(١) صحيح البخاري، حديث رقم (٢٦٨٨).
(٢) صحيح البخاري، حديث رقم (٢٦٣٣).

لذلك أقول: إن على كل مسلم أن يسهم بمستطاعه لتملك أرض بيت المقدس وكل ما يحيط به ولو لم تنقل لاسمه؛ حماية لها من عدوان يهود وغائلتهم، فهي والله التجارة الرابحة، فما أحوجنا في هذه الأيام العصيبة إلى من يبذل ماله وجهده دفاعًا عن قداسة المقدسات، وحفاظًا على كرامة هذه الأمة من أن تمتهن، وحرماتها من أن تنتهك.

الخاتمة

أهم نتائج البحث: نلفت الانتباه في نتائج هذا البحث إلى الأمور الآتية:

١ – إن المسجد الأقصى يفارق المسجدين في أمور منها: أنهما اختصا بالحرمة فيوصفان بالحرم، ولهما أحكام متعلقة بذلك، ولا يوصف المسجد الأقصى بأنه حرم، وليس له مثل تلك الأحكام، ولكنه اختص بانتشار البركة حوله، فالمساجد الثلاثة كلها مباركة، والمسجد الأقصى مركز إشعاع للبركة لما حوله (الذي باركنا حوله).

٢– إن المسجد الأقصى هو القبلة الأولى، والراجح أن توجه الرسول ﷺ للمسجد الأقصى كان طوال العهد المكي إضافة إلى ستة عشر شهرًا أو سبعة عشر شهرًا في المدينة بعد الهجرة.

٣– من خصائص المسجد الأقصى التي ليست للمسجدين مع فضلهما عليه أن العبادة في الحرمين عبادة شعائرية، من صلاة واعتكاف، بينما في المسجد الأقصى إضافة إلى الشعائر فهي عبادة رباط وجهاد، فهو مقر الطائفة المنصورة، وهو مقر جهاد ورباط لفترات طويلة من عمر الأمة.

٤ – ومن خصائصه التي اختص بها كثرة الأنبياء فيه، بل اجتماعهم جميعًا فيه وصلاتهم خلف رسول الله ﷺ مما يدل على وراثة هذه الأمة قيادة البشرية وصلاحيتها؛ لحماية حقوقها، وحفظ حقوق الآخرين بلا عنصرية ولا عدوان من الأمم.

٥– ومما اختص به المسجد الأقصى أنه بوابة الأرض إلى السماء، ولذلك كان الإسراء قبل المعراج، وكان بيت المقدس أرض المحشر والمنشر، وهو مسرى رسول الله ﷺ.

٦– أفاد البحث وجود أحكام خاصة بالمسجد الأقصى عن المسجدين من أهمها: أن للتملك في محيطه في ظروف أشارت إليها الأحاديث النبوية فضلاً حتى على الصلاة في المسجدين؛ لما يشكل هذا التملك من عنصر حماية

ودفاع عن الحرمات والمقدسات، وهو منسجم مع إجماع العلماء على أن الرباط في أي بقعة أفضل من المجاورة في المساجد الثلاثة فكيف إذا كان الرباط في واحد من هذه البقاع.

٧- أفادت النصوص الواضحة ضرورة تضافر الجهود في إبقاء المسجد الأقصى المبارك مشعًا بالخير تحت رعاية المسلمين، وأن بعد المسافات والعوائق مهما كثرت ومهما صعبت لا تسقط عن الأمة واجب الحفاظ عليه وحمايته وتخليصه من الشر والأشرار.

٨- ومن الأحكام الخاصة بالسجد الأقصى استحباب الإحرام من رحابه بعمرة أو بحجة، فهي أفضل على ما رجح في هذا البحث من الإحرام من الميقات بخلاف الإحرام من أي موقع آخر فأفضل منه الإحرام من الميقات. والله تعالى أعلم.

المراجع

١- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م

٢- ابن الملقن، عمر بن أبي الحسن، عمدة المحتاج شرح المنهاج، دار ابن حزم، ط١/٢٠١٨م.

٣- ابن تيمية، أحمد- مجموع فتاوى، دار ابن حزم، بيروت، ط٤، ٢٠١١م.

٤- ابن حنبل أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل المحقق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٩٩م

٥- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر،حاشية ابن عابدين على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، دار المعرفة، بيروت، ط٤، ٢٠١٥م.

٦- ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨.

٧- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٩ هـ

٨- ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي

٩- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي . بيروت

١٠- الأشقر، عمر سليمان، المعاني الحسان في تفسير القرآن، دار النفائس، الأردن، ٢٠١٥م.

١١- أنيس ومنتصر، الصوالحي وأحمد، المعجم الوسيط، ط٢، أشرف على الطبع: حسن عطية، ومحمد أمين، بيروت: دار الأمواج.

١٢- التعليق المجيد على موطأ محمد، على شرح العلامة عبد الحي اللكنوي تعليق وتحقيق الأستاذ د.تقي الدين الندوي

١٣- الجراعي، تحفة الراكع والساجد بأحكام المساجد، اعتنى به فيصل يوسف أحمد العلي، بطبعة غراس للنشر والتوزيع، ط٣، ١٤٣٣هـ -٢٠١٢م.

١٤- الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، الناشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة: الأولى ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م

١٥- الزركشي، محمد بن عبد الله- كتاب كتاب إعلام الساجد بأحكام المساجد، تحقيق أبو الوفا المراغي، منشورات وزارة الأوقاف، القاهرة ٢٠١٠م

١٦- شبير، محمد عثمان، بيت المقدس وما حوله، دار النفائس، الأردن، ط١، ٢٠٠٤م.

١٧- الشربيني، محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج شرح المنهاج، ار الفيحاء سوريا، ط١، ٢٠٠٩م

١٨- الشنقيطي، زايد الأذان الطالب، العذاق الحواني على نظم رسالة القيروان، الكويت، ط١، ٢٠١٢م.

١٩- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، الناشر: دار الحرمين — القاهرة.

٢٠- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر- فتح الباري شرح صحيح البخاري دار المعرفة بيروت، ١٣٧٩.

٢١- العفاني، سيد حسين، تذكير النفس بحديث القدس واقدساه، مكتبة معاذ بن جبل، مصر، توزيع دار العفاني، ط١، ٢٠٠١م.

٢٢- عليش، محمد بن أحمد، منح الجليل شرح مختصر خليل، الناشر: دار الفكر — بيروت تاريخ النشر: ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م

٢٣- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار عالم الكتب، الرياض، الطبعة: ١٤٢٣ هـ/ ٢٠٠٣م

٢٤- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م المجموع شرح المهذب، دار الفكر، دمشق.

٢٥- النسائي، أحمد بن شعيب بن علي الخراساني،، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية — حلب، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ — ١٩٨٦.

٢٦- النووي، يحيى بن شرف، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث، بيروت ١٣٩٢هـ.

٢٧- النيسابوري، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت
٢٨- الواحدي، علي بن أحمد، التفسير البسيط، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ

Editorial Advisory Board
Prof. Dr. Ahmed Al-Raisouni - Morocco
Prof. Dr. Ali Al-Qara Daghi- Qatar
Prof. Dr. Abdul Hakim Al-Saadi- Qatar
Prof. Dr. Mohamed Othman Shbeir - Jordan
Prof. Dr. Ahmet Ağırakça - Turkey
Prof. Dr. Saleh Al-Reqib - Palestine

Journal's mail: -
almirqatmagazine@gmail.com

Haseki Sultan Mah. Mehter Sok. No:1/3 Fatih/Istanbul.

Al-Mirqat Journal

ISSN: 2667-4890

For Islamic Studies and Research
A scientific journal issued by the Association of Palestinian Scholars Abroad

Second Issue 1441 AH / 2019 AD

Editor
Professor Abdul-Jabbar Saeed
Head of Quran and Sunnah Department، Faculty of Sharia، University of Qatar.

Managing Editor
Dr. Majdi Qwaider

Editorial Board's Members: -
Dr. Ayman Saleh: Faculty of Sharia, Qatar University
Dr. Abdel Moez Hreiz: Faculty of Sharia, University of Jordan
Dr. Mohammed Al-Shib: Faculty of Sharia, Qatar University
Dr. Munther Zeitoun: University of Applied Sciences
Dr. Mohamed Melhem: Faculty of Sharia, Academy Başakşehir