بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة الدراسات الإسلامية

تصدر عن

جامعة الملك سعود

دورية ـ علمية ـ محكمة

المجلد الثالث والثلاثون ـ العدد الثالث

نوفمبر (2021م) ربيع الأول (1443هـ)

http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS
ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

التعريف بالمجلة

مجلة الدراسات الإسلامية

مجلة (دورية ـ علمية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات الدراسات الإسلامية، تصدر ثلاث مرات في السنة في (فبراير ـ مايو ـ نوفمبر) عن كلية التربية بجامعة الملك سعود. صدر العدد الأول منها عام 1397هـ/1977م بعنوان (دراسات).

❋ ❋ ❋

الرؤيـــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في الدراسات الإسلامية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرســالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات الدراسات الإسلامية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

1 – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات الدراسات الإسلامية.

2 – المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

3 – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان الدراسات الإسلامية.

❋ ❋ ❋

للمراسلة:

(مجلة الدراسات الإسلامية) ص ب: 2458 الرمز البريدي: 11451

كلية التربية – جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

هاتف: 114697125 (966+)/ 114697127 (966+) سكرتير المجلة: 114673476 (966+)

فاكس: 114697126 (966+)

البريد الإلكتروني: JIslamic@ksu.edu.sa الموقع الإلكتروني: http://jis.ksu.edu.sa/

المجلة في التويتر: @JIslamic المجلة في الفيس بوك: http://goo.gl/KveaV

المجلة في الانستقرام: https://instagram.com/jislamic

الاشتراك والتبادل:

دار جامعة الملك سعود للنشر، جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

ص. ب: 68953 الرمز البريدي: 11537

ثمن العدد: 15 ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

❋ ❋ ❋

© 2021 (1443هـ) جامعة الملك سعود.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخة بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

(ر.د.م.د: 6301 – 1658)

مجلة الدراسات الإسلامية

الهيئة الاستشارية

الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. ذو الكفل الحاج محمد يوسف
جامعة ملايا (ماليزيا)

أ. د. أحمد خالد شكري
الجامعة الأردنية (الأردن)

أ. د. طه علي بوسريح
جامعة الزيتونة (تونس)

أ. د. عامر حسن صبري
وزارة العدل والشؤون الإسلامية (البحرين)

أ. د. عبد الله عبد الحي أبو بكر
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية (السودان)

أ. د. عبد المجيد بيرم
جامعة الجزائر (الجزائر)

أ. د. محمد أحمد لوح
الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية (السنغال)

أ. د. محمد زين العابدين رستم
جامعة السلطان المولى سليمان (المغرب)

أ. د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي
جامعة الكويت (الكويت)

❋ ❋ ❋

رئيس التحرير

أ. د. حمود بن إبراهيم السلامة
humood@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

مدير التحرير

أ. د. عبد الله بن صالح السيف
aalseif@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. حمزة عبد الله المليباري
كلية الدراسات الإسلامية والعربية (الإمارات)

أ. د. خالد بن محمد الشنيبر
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد الله مرحول السوالمة
جامعة اليرموك (الأردن)

أ. د. عمر بن عبد العزيز الدهيشي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. نعمات بنت محمد الجعفري
جامعة الملك سعود (السعودية)

د. ندى بنت تركي المقبل
جامعة الملك سعود (السعودية)

❋ ❋ ❋

سكرتير التحرير

(الإخراج والتنفيذ الفني)
أ. أيمن عواد زكي
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

أولاً : طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات الدراسات الإسلامية؛ الذي تتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية، وتقبل المواد في أي من الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، وتقارير البحوث، والمراسلات العلمية القصيرة، وتقارير المؤتمرات والندوات، وعروض الكتب والرسائل العلمية ونقدها.

❋ ❋ ❋

ثانياً : إرشادات للباحثين:

- لا يتجاوز عدد صفحات البحث (40) صفحة (A4) متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- تكتب بيانات البحث باللغتين العربية والإنجليزية وتحتوي على: (عنوان البحث، اسم الباحث والتعريف به، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص (250) كلمة، ويتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج، وأهم التوصيات) مع العناية بتحريرها بشكل دقيق.
- يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- **عناصر البحث:**

يُنظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

1/ كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وخطة البحث).

2/ تبيين الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.

3/ تقسيم البحث إلى أقسام (مباحث) وفق (خطة البحث) بحيث تكون مترابطة.

4/ عرض فكرة محددة في كل قسم (مبحث) تكوِّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.

5/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.

6/ كتابة خاتمة بخلاصة شاملة للبحث تتضمن أهم (النتائج) و(التوصيات).

- كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية. مثال: لسان العرب، لابن منظور (233/2).

- **يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:**

1/ إذا كان المرجع (**كتاباً**): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرين. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004م.

2/ إذا كان المرجع (**رسالة علمية لم تطبع**): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة). مثال: يعقوب بن شيبة السدوسي – آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل –. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1418هـ.

3/ إذا كان المرجع (**مقالاً من دورية**): («عنوان المقال». فالاسم الأخير للمؤلف (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... – إلى ص...). مثال: «الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد». المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (3)، (1)، 1431هـ، 35 – 85.

❖ هذا بالإضافة إلى ذكر بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:

- بدون مكان النشر: (د. م). - بدون اسم الناشر: (د. ن). - بدون رقم الطبعة: (د. ط). - بدون تاريخ النشر: (د. ت).

- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ(قبول البحث للنشر)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (اعتذار) للباحث.
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث (5) نسخ مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه.

❋ ❋ ❋

ثالثاً : إجراءات تقديم البحث:

- يقوم الباحث بإرسال بحثه، وتعبئة النماذج الخاصة به عبر موقع المجلة الإلكتروني: (http://jis.ksu.edu.sa/).

❋ ❋ ❋

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص 17 – 172، الرياض (2021م/ 1443هـ)

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (هيئة تحرير المجلة) 17
- تَوَسُّدُ القرآن الكريم، مفهومه ودلالاته
  د. أحمد بن مرجي صالح الفالح
  أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الشريعة والقانون في جامعة الجوف 17
- أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن محمد بن حميد رحمه الله «دراسة تحليلية»
  د. سلطان بن صغير بن نايف العنزي
  الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، في كلية التربية والآداب، بجامعة الحدود الشمالية . . . 39
- الاستدلال بفعل النبي ﷺ على تتبع آثاره
  د. لطف الله بن عبد العظيم خوجه
  الأستاذ بقسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى 69
- المتغير الأخلاقي المعاصر لظهور الطاوية وممارسات الطاقة
  د. لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف
  أستاذ العقيدة المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود 99
- مختلف أحاديث محلل السباق
  د. عيد بن فرج بن عياد العصيمي
  أستاذ الحديث المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية العلوم والدراسات الإنسانية برماح، جامعة المجمعة 135

* * *

افتتاحية العدد

«هيئة تحرير المجلة»

افتتاحية العدد

بقلم

(هيئة تحرير المجلة)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، محمد بن عبد الله إمام البررة، وعلى آله وصحابته أجمعين. أما بعد.

فيطيب لهيئة تحرير «**مجلة الدراسات الإسلامية**» أن تحمد الله – تعالى – على ما وفق إليه من خدمة العلم الشرعي المستمد من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وبثه بين القراء والباحثين؛ من خلال نشر ثلة من البحوث العلمية المتميزة في مضمونها ومناهجها، وتشكره ﷻ على ما تلقاه المجلة من قبول حسن لدى المتخصصين في العلوم الشرعية، ومن إقبال عليها من المعتنين بالدراسات الإسلامية.

واستدامةً لهذا العمل الذي نسأل أن يكون خالصاً لوجهه الكريم، يسرنا أن نتحف القراء والباحثين بالعدد الثالث من المجلد الثالث والثلاثين من المجلة المنتظم في عقده خمسة من البحوث، المستوفية للضوابط والشروط، والمتنوعة في تخصاصاتها، من باحثين من داخل الجامعة وخارجها، بعد أن اجتازت التحكيم العلمي من أساتذة مختصين: أحدها تَوَسُّدُ القرآن الكريم، مفهومه ودلالاته، والثاني أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن محمد بن حميد رحمه الله «دراسة تحليلية»، والثالث الاستدلال بفعل النبي ﷺ على تتبع آثاره، والرابع المتغير الأخلاقي المعاصر لظهور الطاوية وممارسات الطاقة، والخامس مختلف أحاديث محلل السباق.

وهيئة التحرير تأمل من الباحثين والمتخصصين المشاركة في تطوير المجلة من جميع الجوانب الموضوعية والشكلية، من خلال إتحافها بآرائهم ومقترحاتهم، وتزويدها بملحوظاتهم وتنبيهاتهم، وتؤكد أن ذلك سيكون محل عناية وتقدير.

وفي الختام نسأل الله – تعالى – أن يجعل أعمالنا صالحة، ولوجهه الكريم خالصة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه الأمين.

البحوث والدراسات

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص 17 - 37، الرياض (2021م/ 1443هـ)

تَوَسُّدُ القرآن الكريم، مفهومه ودلالاته

أحمد بن مرجي صالح الفالح[1]

جامعة الجوف

(قدم للنشر في 18/ 08/ 1442هـ؛ وقبل للنشر في 08/ 09/ 1442هـ)

المستخلص: تناول الباحث في دراسته هذه مفهوم توسّد القرآن، وبيّن معناه في اللغة والاصطلاح، وجمع الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن، وحاول إبراز ما تحويه من إشارات ودلالات، ثم تكلّم عن الفرق بين القرآن والمُصحف، وبيّن حكم توسّد المُصحف. وقد اتبع الباحث المنهج الوصفي والاستقرائي والتحليلي والاستنباطي للوصول إلى النتائج، والتي من أهمها: يُطلق توسّد القرآن في الاصطلاح على من جَمع القرآن أو حَفظه وأتْقنه ثمّ هو ينام الليل ولا يَقوم به. وأنّ شُريحاً الحضرمي ﷺ هو الذي قال فيه النبي ﷺ: (ذاك رجُل لا يتوسّد القرآن)، وأن الحديث الوارد في شُريح الحضرمي ﷺ (ذاك رجل لا يتوسّد القرآن) محمول على المَدح وليس الذّم. كما كشف البحث عن صِحّة إسناد حديث (ذاك رجُل لا يتوسّد القرآن)، وضَعف إسناد حديث (يا أهل القرآن لا توسدوا القرآن). وأنّه لم يصحّ خبر عن النبي ﷺ في بيان المقدار الذي يقرؤه المؤمن في كل ليلة، وينتفي عنه الوصف بتوسّد القرآن. وأنّ القرآن والمُصحف من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت. وقد ترجّح لدى الباحث عدم جواز توسّد المُصحف سواء كان بقصد الامتهان أم لم يكن، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة والحاجة، وأما التوصيات: فأوصي الباحثين بالعناية بدراسة المُصطلحات، وتحديد المفاهيم بشكل دقيق، وما ينتج عنها من دلالات وإشارات. وتوجيه النظر إلى الدراسات البينية التي تثري مَلكة الباحث، وتزيد في معارفه وإمكانياته العلمية.

الكلمات المفتاحية: التوسّد، القرآن، المُصحف، دلالات.

The state of never recite the Noble Qur’an at night, its concept and connotations

Ahmed bin Marji Saleh Al-Faleh[1]

Jouf University

(Received 31/03/2021; accepted 19/04/2021)

Abstract: In his study, the researcher dealt with the concept of the state of never recite the Qur’an at night, explained its meaning in language and terminology, and collected the hadiths about that. He tried to highlight the signs and connotations it contained, and difference between the Qur’an and the mashaf. He explained the ruling on the state of never recite the Qur’an. The researcher followed the descriptive, inductive, analytical and deductive approach to arrive at the results, the most important of which are: The state of never recite the Qur’an is used as a term for those who have collected or memorized the Qur’an and perfected it, then sleep at night and not perform it. The Prophet Mohammad (peace be upon him) said about Shuryah Al-Hadhrami: «This is a man who does sleep without reciting the Qur’an at night. This hadith is based on praise and not slander. The research also revealed the authenticity of this hadith and the weakness of the hadith (O people of the Qur’an, do not sleep at night without recite the Qur’an). And that a report from the Prophet was not correct in explaining the amount that a Muslim reads every night. The Qur’an and the Mshaf are among the expressions that if they are joined together, they separate and vice versa. In the view of the researcher, it is more likely that it is not permissible to not recite the Qur’an at night, whether with the intention of disrespecting or not, with the exception of cases of necessity and need. As for the recommendations: He recommend that researchers pay attention to studying terms, defining concepts precisely and what results from them in terms of connotations and signals. And directing attention to the inter-studies that enrich the researcher's faculty, and increase their knowledgeand scientific capabilities

Key words: The state of never recite the Noble Qur’an at night, the Qur’an, the mshaf, connotations.

---

(1) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، بكلية الشريعة والقانون في جامعة الجوف.

البريد الإلكتروني: e-mail: amfaleh@ju.edu.sa

(1) *Associate Professor of Tafseer and Quranic Sciences, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, Jouf University.*

المقدمة

الحمد لله المُنعم المنّان، والصلاة والسلام على من بعثه الله بالقرآن، وعلى آله وصحابته ومن تبعه بإحسان، أمّا بعد:

فقد تنوعت أساليب النبي ﷺ في دعوته إلى العناية بالقرآن الكريم، فنجده أحياناً يأتي بأسلوب مباشر في الحث على قراءة القرآن وتدبره والقيام به، وأحياناً يأتي بأسلوب غير مباشر يفهمه صحابته رضوان الله عليهم. ومن هذه الأساليب غير المباشرة ما قاله النبي ﷺ في شُريح الحَضْرميّ رضي الله عنه[1] حين ذُكر عنده؛ حيث قال: (ذاك رجل لا يَتوسّد القرآن)[2]. ولمّا كان هذا المصطلح من المصطلحات الغريبة التي قد يُشكل فهمها، من حيث إنّه يتنازعه المدح والذمّ، وفيه من الإشارات والدلالات ما قد يخفى، كان هذا البحث الموسوم: «**توسّد القرآن الكريم مفهومه ودلالاته**»، متأملاً من ربي سداداً وتوفيقاً وإعانة.

مشكلة البحث وأسئلته:

تتمثل مشكلة البحث في الأسئلة الآتية:

1- ما المراد بتوسّد القرآن في الاصطلاح؟.

2- ما هي الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن؟.

3- هل توسّد القرآن أمر محمود أم هو مذموم؟.

4- هل يُفهم من أحاديث توسّد القرآن تفضيل قراءة القرآن بالليل؟.

حدود البحث:

الأحاديث والآثار التي ورد فيها ذكر توسّد القرآن، وهي ثلاثة سيأتي بيانها وتفصيلها، وسيكون التركيز عليها، والانطلاق منها في محاولة صياغة هذا البحث.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الآتي:

1- بيان معنى التوسّد في اللغة.

2- تحديد مفهوم توسّد القرآن في الاصطلاح.

3- إيراد الأحاديث والآثار في توسّد القرآن وتخريجها.

4- إزالة الإشكال الوارد في فهم أحاديث توسّد القرآن.

5- إبراز أهمية قراءة القرآن بالليل.

(1) هو: شُريح بن عُبيد بن شُريح بن عبيد بن عريف الحَضْرمي: وقيل: المقدامي، أبو الصّلت الشّامي الحِمصي، قال ابن عبد البر (ت463هـ): «كان من أفضل أصحاب النبي ﷺ». وقال ابن حجر (ت852هـ): «شريح الحضرمي جاء ذكره في حديث صحيح». ولم تذكر كتب التراجم عنه - فيما وقفت عليه- سوى هذه الترجمة المختصرة. انظر: الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر (2/ 702)، وأسد الغابة لابن الأثير (2/ 366)، والإصابة في تمييز الصحابة (3/ 339).

(2) سيأتي بيان تخريجه.

6- بيان حكم توسّد المصحف.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

1- يكتسب البحث أهميته من أهمية العناية بالقرآن الكريم وعلومه.

2- الحاجة الماسّة في الكشف عن الغموض الذي يكتنف مصطلح توسّد القرآن.

3- اشتمال الموضوع على جوانب قرآنية وحديثية وفقهية، مما يُضفي على البحث تنوعاً في مصادره ومراجعه.

4- جدة الموضوع وغرابته، ولم يُفرد بدراسة مستقلة.

الدراسات السابقة:

على حد علمي ومن خلال مصادر البحث المتوفرة والمتنوعة؛ لم أقف على دراسة مستقلة في هذا الموضوع؛ تُبيّن حدوده، وتُزيل إشْكاله، وتُوضّح مَعالمه، وتُبْرز حَقائقه وَأسْراره. وقد جاءت إشارات بسيطة جداً لهذا الموضوع في كتابين وقفت عليهما وهما:

1- المُتحف في أحكام المُصحف، للدكتور صالح بن محمد الرشيد، دار الريان، لبنان، الطبعة الأولى، 1424هـ. وقد أفرد أربع ورقات في الصفحات (472-475) من كتابه للحديث عن توسّد المصحف بشيء مُقتضب ومُختصر، والعجيب أنّه لم يتكلم عن حديث شُريح الحضرميّ ولم يذكره نهائياً، مع أنّه أصل في التوسّد؛ إلا إن أراد الاقتصار على بيان توسّد المصحف فقط.

2- مشارق الآي، عبداللطيف بن عبدالله التويجري، آفاق المعرفة، الرياض، الطبعة الأولى، 1441هـ. وقد أفرد خمس ورقات (127-131) عنْون لها (وما أدراك ما توسّد القرآن). والعجيب أيضاً أنّه لم يَذكر الآثار الواردة في توسّد القرآن، لاسيما حديث شُريح الحَضرميّ وهو أصل في الباب. كما أنّه لم يتطرّق لمفهوم توسّد القرآن ودلالاته كما سنوضّحه في هذه الدراسة.

وقد جاءت دراستي هذه لتجمع شَتات هذا الموضوع، وتلمّ أطرافه، بحيث تَستوعب مُفرداته وما يتعلّق به.

منهج وإجراءات البحث:

سأتبع في هذا البحث المناهج الآتية:

أ- المنهج الاستقرائي: وذلك من خلال جمع الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن.

ب- والمنهج التحليلي: وذلك بدراسة الأحاديث والآثار وأقوال السلف الواردة في توسّد القرآن.

أما من حيث الإجراءات العملية فكما يأتي:

- أُورد النصوص القرآنية التي يُستشهد بها كما هي في مصحف المدينة المنورة، وأذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن.

– إذا كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما فيكون الاقتصار عليهما في التخريج دون غيرهما، وقد توسّعت في تخريج الأحاديث التي عليها مدار هذا البحث.

– أعزو الأقوال إلى قائليها، والمعلومات المنقولة نصاً، أو بتصرف إلى مراجعها في الحاشية، فإن كان المنقول نصاً وضعته بين علامتي التنصيص هكذا «...»، ويقابله في الهامش المصدر أو المرجع، وإن كان النقل بتصرف مني لم أضعه بين علامتي التنصيص.

– أكتفي في الهامش بذكر اسم المؤلف واسم الكتاب والجزء والصفحة كما جرت العادة في توثيق الدراسات الشرعية.

– لم أترجم لأسماء الأعلام المشهورين الذين وَرد ذكرهم في البحث خشية الإطالة، واكتفيت بذكر تاريخ الوفاة.

– التزمت التعليمات الخاصة بجهة النشر فيما يخص الترتيبات الفنية للبحث، وطريقة التوثيق وكتابة المراجع وغيرها.

خطة البحث:

تتضمن خطة البحث مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

- **المقدمة:** اشتملت على: مشكلة البحث وأسئلته، وحدوده، وأهدافه، وأهميته وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهجه وإجراءاته، وخطة البحث.
- **المبحث الأول: تعريف توسّد القرآن في اللغة والاصطلاح**، وفيه مطلبان:
  - **المطلب الأول:** التوسّد في اللغة.
  - **المطلب الثاني:** توسّد القرآن في الاصطلاح.
- **المبحث الثاني: الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن ودلالاتها، وفيه ثلاثة مطالب:**
  - **المطلب الأول:** حَديثُ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ ﷺ.
  - **المطلب الثاني:** حَديثُ عُبَيْدَةَ المُلَيْكِيِّ ﷺ.
  - **المطلب الثالث:** الأثر الوارد عن أبي سالم.
- **المبحث الثالث: حكم توسّد المصحف، وفيه مطلبان:**
  - **المطلب الأول:** الفرق بين القرآن والمصحف.
  - **المطلب الثاني:** الخلاف في حكم توسّد المصحف.
- **الخاتمة:** وتشتمل على: أهم النتائج والثمرات من هذا البحث.
- **ثبت المراجع.**

***

المبحث الأول

تعريف توسّد القرآن في اللغة والاصطلاح

يُعد مصطلح توسّد القرآن من المصطلحات المُشكلة في علوم القرآن، والتي لمْ تجد عناية كبيرة في بيان مفهومه، وماهيّته، ودلالاته، لاسيّما وأنّه يتعلق بالقرآن الكريم، وأنّه ورد في حديث صحيح كما سيأتي معنا. ولمّا كان الحكم عن الشيء فرع عن تصورّه، كان من الأولى البدء بالحديث عن معنى التوسّد في اللغة والاصطلاح في هذا المبحث الذي انقسم إلى مطلبين هما:

المطلب الأول: التوسّد في اللّغة:

قال الأزهري (ت370هـ): «قال الليث: يقال: وَسَّدَ فلانٌ فلاناً إسَادةً، وتَوَسَّدَ وِسَادَةً: إذا وضَعَ رأسَه عليها، وجمعُ الوِسادة وَسائِد. والوِساد: كلُّ ما يُوضَع تحت الرّأس وإن كان من تراب أو حِجارة»[3].

وقال الزمخشري (ت538هـ): «ومن المجاز: هو عريض الوِسَاد: للأَبْله. وهو يتوسّد الهمّ»[4].

وقال ابن منظور (ت711هـ): «الوِساد والوِسادَةُ المِخَدَّةُ، والجمع وسائِدُ وَوُسُدٌ ابن سيده وغيره، الوِسادُ المِتَّكَأُ، وقد تَوَسَّد ووَسَّدَه إياه فَتَوسَّد إذا جعَله تحت رأْسه قال أَبو ذُؤيب:

فكُنْتُ ذَنُوبَ البِئْرِ لَمَّا تَوَشَّلَتْ * وسُرْبِلْتُ أَكْفاني ووُسِّدْتُ ساعدي

وفي الحديث: قال لعدِيّ بن حاتم إِنَّ وِسادَكَ إِذَنْ لَعَرِيضٌ؛ كَنى بالوِسادِ عن النوم لأَنه مَظِنَّته؛ أَراد أَنّ نَومك إِذَنْ كثير وكَنّى بذلك عن عِرَضِ قفاه وعِظَمِ رأْسه وذلك دليل الغَباوَةِ، ويشهد له الرواية الأُخرى إِنك لَعَريضُ القَفا»[5]. وقال أيضاً: «وفي الحديث إِذا وُسِّدَ الأَمرُ إِلى غير أَهله فانتظر الساعة أَي أَسْنِدَ وجُعِلَ في غير أَهله، يعني: إِذا سُوِّدَ وشُرِّفَ غيرُ المستحق للسيادة والشرف، وقيل هو من السيادة أَي إِذا وُضعت وِسادةُ المُلْك والأَمر والنهي لغير مستحقها»[6].

فالتوسّد إذن هو وضع الرأس إمّا على المِخدّة أو التراب أو الحِجارة أو كلّ ما يُوضع الرأس عليه عند النوم.

المطلب الثاني: توسّد القرآن في الاصطلاح:

حين يُطلق مفهوم توسّد القرآن ينصرف إلى مَعنين:

الأول: وهو مُتّفِق مع ما جاء في المعنى اللغوي للتوسّد؛ فيكون التعريف: «جَعْل القُرآن أو المُصحف وِسادة أو مِخدة أو مُتّكأ»، وسيأتي مزيد بيان عن هذا المعنى وحُكمه في مبحث مُستقل.

(3) تهذيب اللغة (13/ 28).

(4) أساس البلاغة (2/ 332).

(5) لسان العرب (3/ 495).

(6) المصدر السابق.

الآخر: وقد يكون من المجاز الذي ذكره الزمخشري، ويُطلق على من جَمع القرآن أو حَفظه وأتْقنه ثمّ هو ينام الليل ولا يَقوم به، قال أبو عبيد القاسم بن سلام (ت224هـ): «وقد ذكرنا تفسير التوسّد عن الحَسن، أنّه سُئل عمّن جَمع القُرآن ثم يَنام عنه، فقال: يتوسّد القرآن»[7]، وقال ابن حجر (ت852هـ): «والذي وجدناه عن الحَسَن ما أخرجه محمد بن نصْر وغيره عنه أنّه قيل له ما تقول في رجل استظهر القرآن كلّه لا يقوم به إنّما يصلّي المكتوبة فقال: لعنَ الله هذا إنّما يتوسّد القرآن»[8].

***

المبحث الثاني

الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن ودلالاتها

يعتبر لفظ توسّد القرآن كمركّب إضافي من الألفاظ قليلة الورود في السّنة؛ إذا ما علمنا أنّه ورد في ثلاثة آثار عن النبي ﷺ فقط. ولعلّ هذا يفسّر شيئاً من الإشكال الحاصل في معناه ومفهومه.. ويمكن بيان هذه الأحاديث وما يتصل بها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: حَديثُ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ رضي الله عنه.

عَنِ السَّائِبِ بْنِ يَزِيدَ أَنَّ شُرَيْحًا الْحَضْرَمِيَّ ذُكِرَ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: (ذَاكَ رَجُلٌ لَا يَتَوَسَّدُ الْقُرْآنَ).

(7) فضائل القرآن (1/ 127).

(8) فتح الباري (3/ 27).

أولاً: تخريج الحديث:

هذا الحديث أخرجه ابن المبارك في مُسْنده[9]، وابن سعد في الطبقات[10]، وأحمد في مُسنده[11]؛ قال الشيخ شعيب الأرناؤوط في تعليقه: إسناده صحيح على شرط الشيخين، والنسائي في سننه[12]؛ وقال الألباني في تعليقه: صحيح الإسناد، والطبراني في الكبير[13]، والبيهقي في الأسماء والصفات[14]، وابن عبد البر في الاستيعاب[15]، كلهم من طرق عن عبدالله بن المبارك، وصحّحه ابن حجر في الإصابة[16]؛ وقال: «وهكذا قال أكثر أصحاب الزّهريّ»، أي أن الذي ذُكر عند النبي ﷺ هو شُريح الحَضْرميّ رضي الله عنه.

وجاء عند الطبراني في الكبير[17] من طريقين أنّ الذي ذُكر عند النبي ﷺ هو مَخرمة بن شُريح الحَضْرميّ رضي الله عنه: أحدهما من طريق ابن وهب عن يونس، والآخر من طريق النّعمان بن راشد عن الزهري به. والنّعمان بن

(9) (1/ 35).

(10) (4/ 363).

(11) (3/ 449).

(12) (3/ 256).

(13) (7/ 148).

(14) (2/ 350).

(15) (2/ 703).

(16) (3/ 339).

(17) (7/ 148).

راشد مُتَكلّم في أحاديثه، قال الذهبي (ت748هـ): «قال البخاري: في حديثه وهم كثير، وقال أحمد: مضطرب الحديث، روى مناكير، وقال ابن معين، وأبو داود، والنسائي: ضعيف»[18].

ولذلك نقل غير واحد من أهل العلم أنّ المعروف بهذا الحديث شُريح الحضرميّ ﷺ، ومن قال بغيره فقد وَهِم، قال أبو نُعيم الأصْبهاني (ت430ه): «وقال النّعمان بن راشد، عن الزهري ذُكر عنده مَخرمة بن شُريح، وهُو وهْمٌ»[19]، وقال في موضع آخر: «كذا رواه النّعمان، وصَوابه: ما رواه ابن المبارك، عن يونس قال: ذُكر شُريح الحَضرميّ عند النبي ﷺ»[20]، وقال المزّي (ت742هـ): «وقِيلَ: إنّه خَاله مَخرمة بْن شُريح، والأوّل هُوَ المعروف»[21]. وقال ابن حجر (ت852هـ): «وقال النّعمان بن راشد عن الزّهريّ عن السّائب: ذكر مَخرمة بن شريح، وهو وهْمٌ منه»[22]. وبهذا يظهر أنّ الصواب والله أعلم أنّ الذي ذُكر عند النبي ﷺ هو شُريح الحضرميّ ﷺ.

ثانياً: دلالات الحديث وفوائده:

1 – في قوله ﷺ: (ذاك رَجلٌ) بيان لأحد معاني الرُّجولة الحقّة، المتمثل في قراءة القرآن والقيام به، وهذا الفعل ليس خاصاً بالرجال، بل يشترك فيه الرجال والنساء، ولكنّ النبي ﷺ أطلق وصف الرُّجولة هنا لأنّ المقصود به ذَكَر وهو شُريح الحَضْرمي ﷺ. وقد ربَط النبي ﷺ بين وصف الرُّجولة وقيام الليل أيضاً في حديث آخر، فعن سالم بن عبدالله بن عمر عن أبيه ﷺ قال: «كان الرجل في حياة النبي ﷺ إذا رأى رؤيا قصّها على رسول الله ﷺ، وكنت غلاماً شاباً، وكنت أنام في المسجد على عهد رسول الله ﷺ، فرأيت في النوم كأن ملكين أخذاني فذهبا بي إلى النار فإذا هي مطويّة كطيّ البئر وإذا لها قرنان وإذا فيها أناس قد عرفتهم، فجعلت أقول أعوذ بالله من النار قال: فلقينا ملك آخر قال لي لم ترع. فقصصتها على حفصة فقصّتها حفْصة على رسول الله ﷺ فقال: (نعم الرجل عبد الله لو كان يصلي من الليل»، قال سالم: فكان عبدالله بعد ذلك لا ينام من الليل إلا قليلاً) متفق عليه[23].

2 – اختُلف في إعراب كلمة (القرآن) هل هي على النّصب أم الرّفع؟، والمشهور أنّها بالنّصب (توسّد القرآنَ) على المفعولية مِن توسّد الشيء كما مرّ معنا، وقيل: هي على الرفع على الفاعلية (توسّد القرآنُ)، وهذا يعني أنّ (توسّد) لازم، والقرآنُ فاعل، والتقدير: لا يتوسّدُ القرآنُ أي لا ينام

(18) ميزان الاعتدال في نقد الرجال (4/ 265).

(19) معرفة الصحابة (3/ 1480).

(20) المصدر السابق (5/ 2547).

(21) تهذيب الكمال في أسماء الرجال (10/ 194).

(22) الإصابة في تمييز الصحابة (3/ 274).

(23) أخرجه البخاري في صحيحه، أبواب التهجد، باب فضل قيام الليل، (1/ 378) حديث رقم (1070)، ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، (4/ 1927) حديث رقم (140).

معه[24]. وقد يقال إن النّصب يقوّي حمل الحديث على المدح، وأنّ الرفع يقوّي حمله على الذم، والله أعلم.

3 - يُفهم من هذا الخبر الذي جاء عن النبي ﷺ بأنّه يَمتدح شُريح الحضرميّ رضي الله عنه، وقد يُفهم منه أنّه يذمّه[25]، فالمدح يُحمل على أنّه لا ينام الليل عن قراءة القرآن والتّهجد به، فيكون القرآن متوسَّداً معه، بل يُحافظ على قراءته، ويَقوم به، وإلى هذا المعنى يُشير قوله ﷺ: (لا توسّدوا القرآن واتلوه حق تلاوته، ولا تستعجلوا ثوابه فإنّ له ثواباً)[26]، وأثر أبي سالم: (من قرأ ثلاث آيات لم يَكن مُتوسّداً للقرآن)[27]، وأمّا الذمّ فيُحمل على أنّه لا يحفظ شيئاً من القرآن، ولا يُداوم على قراءته ولا يَقوم به، فإذا نام لم يتوسّد معه القرآن، ومن ذلك أنّ رجلاً قال لأبي الدرداء: «إني أُريد أن أطلب العلم فأخشى أن أُضيِّعَه، فقال: لئن تتوسَّدَ العلم خيرٌ لك من أن تتوسَّد الجهل»[28]. قال الفيروزآبادي (ت817هـ): «لا يتوسّد القرآن»: يحتمل كونه مدحاً، أي: لا يَمتَهِنُه ولا يَطرحه بل يُجلّه ويَعظّمه، وذماً أي: لا يكب على تلاوته إكباب النائم على وساده»[29].

قال ابن الأثير (ت637هـ): «وهذان التأويلان من الأضداد، وكثيراً ما يرد أمثال ذلك في الأحاديث النبوية»[30]. وقد ذهب أكثر العلماء إلى القول بأنّ الحديث مَحمول على المدح وهو الصواب والله أعلم، ويشهد لهذا ما أورده المُستغفري (ت432هـ) في فضائله حيث قال: «أخبرنا محمّد بن علي حدثنا أبو يعلى حدثنا ابن أيوب قال: سألت أحمد بن صالح عن قوله: لا يتوسّد القرآن، فقال أحمد: يعني يَقوم به الليل، ولاَ ينام»[31]. وقال الأزهري (ت370هـ) في ترجيح القول بالحَمْل على المدح: «قلت: والقولُ هو الأوّل»[32]، وقال ابن الجوزي (ت597هـ) في تقديم القول بالحَمْل على المدح: «والأَول أظْهر»[33]، وقال ابن منظور (ت711هـ): «قال أبو منصور: وأشْبَههما أنّه أثنى عليه وحَمده»[34]، وقال السّندي (ت1138هـ) في ترجيح القول بالحَمْل على

(24) انظر: حاشية السندي على النسائي (3/ 257)، وذخيرة العقبى في شرح المجتبى (18/ 164).

(25) قال الزبيدي (ت1205هـ): «قال شيخنا: وما كان من الألفاظ والتراكيب مُحتملاً كهذا التركيب يسمّى مثله عند أهل البديع الإيهام والتورية والموارية، أي المخاتلة كما في مصنّفات البديع». تاج العروس (9/ 299).

(26) سيأتي تخريجه.

(27) سيأتي تخريجه.

(28) انظر: تاريخ دمشق لابن عساكر (67/ 367)، والنهاية في=

=غريب الحديث والأثر لابن الأثير (5/ 183).

(29) القاموس المحيط (1/ 326).

(30) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر (1/ 51).

(31) فضائل القرآن (1/ 382).

(32) تهذيب اللغة (12/ 271).

(33) غريب الحديث (2/ 467).

(34) لسان العرب (3/ 460).

المدح: «والوجْه هو الأَول، والله تعالى أعلم»[35]. وجاء في فتوى اللجنة الدائمة للفتوى بالسعودية ما نصّه: «ومعناه: لا يَنام عن القرآن بل يتهجّد به، فهو ثَناء ومَدْح لشّريح الحضرميّ ﷺ كما رجّحه أكثر العُلماء»[36].

4- لم يُطلق النبي ﷺ هذا الوصف وهو (عدم توسّد القرآن) إلا على شريح الحضرميّ. وقد راجعت كتب التراجم فوجدت أنّ هذا الوصف أُطلق بعد شُريح الحَضرميّ على ثلاثة:

▪ طلحة بن مُصرّف اليامي وزبُيد اليَماني، وقد ذكرهما ابن أبي الدنيا (ت281هـ) فقال: «حدثني محمد حدثنا رويم أبو الحسن المقرئ حدثنا المنذر أبو عبد الله من أهل الكوفة قال: قال لي محمد بن سوقة لو رأيت طلحة وزبيداً لعلمت أنّ وجههما قد أخلقهما سهر الليل وطول القيام، كانا والله مِمّن لا **يتوسّد القرآن**»[37].

▪ أبو محمد عبدالرحيم بن عبد ربّه الرّبعي، قال أبو بكر المالكي (ت بعد 453هـ): «وكان ممّن لا **يتوسّد القرآنَ**، فكان يَهجع هَجْعة لطيفة ثم يَثب كأنّه قد ضلّ له شيء فهو يَطلبه»[38].

5- اشتمل الحديث على الحث على قراءة القرآن والقيام به بأسلوبٍ نبويٍ تربويٍ راقٍ، حيث شحذ النبي ﷺ هِمم الصحابة، ورغّبهم بقراءة القرآن حين وصف شريحاً الحضرمي بهذا الوصف، بطريقة بلاغية موجزة في غاية الروعة.

6- لم يَرِد في نص الحديث ما يشير إلى تحديد المقدار الذي يُقرؤ في قيام الليل، والذي به لا يكون المؤمن متوسّداً للقرآن. وسيأتي مزيد بيان حول هذه المسألة في المطلب الثالث.

7- قد يُفهم من هذا الحديث تفضيل قراءة القرآن بالليل على قراءته بالنهار، حيث امتدح النبي ﷺ شريحاً بقراءته القرآن بالليل، ويشهد لهذا الفهم جملة من الأدلة من القرآن والسّنة، يقول الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيۡلِ فَتَهَجَّدۡ بِهِۦ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا ﴾ [الإسراء:79]، ويقول تعالى: ﴿ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ ﴾ [آل عمران: 113]، ويقول تعالى: ﴿ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱلَّيۡلِ هِيَ أَشَدُّ وَطۡئٗا وَأَقۡوَمُ قِيلٗا ﴾ [المزمل:6]، قال أبو الليث السمرقندي (ت375هـ) في هذه الآية: «ساعات الليل أشدّ موافقة للقراءة وأسمع، ويقال هي أشد نشاطاً من النّهار إذا كان الرجل محُتسباً»[39]، وقال القرطبي (ت671هـ) في

(35) حاشية السندي على النسائي (3/ 257).

(36) فتاوى اللجنة الدائمة للفتوى برقم (27446) وتاريخ 5/ 5/ 1439هـ:
https://twitter.com/TPCV_SSA/status/

(37) التهجد وقيام الليل (1/ 178).

(38) رياض النفوس لأبي بكر المالكي (1/ 424).

(39) تفسير أبي الليث (3/ 510).

تفسيرها: «بيّن تعالى في هذه الآية فضل صلاة الليل على صلاة النهار، وأنّ الاستكثار من صلاة الليل بالقراءة فيها ما أمْكن، أعْظم للاجر، وأجْلب للثواب»[40]، وقال أبو حيّان (ت745هـ): «قال قتادة ومجاهد: أصْوب للقِراءة وأثبْت للقَول، لأنّه زمان التّفَهم»[41]، وقال ابن كثير (ت774هـ) في بيان ميزة الليل على النهار: «أجْمَعُ للخاطر في أداء القراءة وتفهّمها من قيام النّهار؛ لأنّه وقت انتشار الناس ولَغَط الأصوات وأوْقات المعاش»[42]. وقد ثبت في الصحيح أن جبريل عليه السلام كان يدارس النبي ﷺ القرآن ليلاً، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: (كان رسول الله ﷺ أجود الناس، وكان أجْود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيُدارِسُه القرآن)[43].

المطلب الثاني: حَديثُ عُبَيْدَةَ المُلَيْكِيِّ رضي الله عنه.

عَنْ عُبَيْدَةَ المُلَيْكِيِّ، وَكَانَتْ لَهُ صُحْبَةٌ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (يَا أَهْلَ الْقُرْآنِ، لَا تَوَسَّدُوا الْقُرْآنَ وَاتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَفْشُوهُ، وَتَغَنَّوْهُ وَتَدَبَّرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ، وَلَا تَعْجَلُوا تِلَاوَتَهُ فَإِنَّ لَهُ ثَوَابًا).

(40) الجامع لأحكام القرآن (19/ 40).

(41) البحر المحيط (10/ 315).

(42) تفسير القرآن العظيم (8/ 252).

(43) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إل رسول الله ﷺ، (1/ 7) حديث رقم (6).

أولاً: تخريج الحديث:

هذا الحديث أخرجه البخاري في الكبير موقوفاً[44]، والطبراني كما في مجمع الزوائد ولم يقل صاحب النبي ﷺ[45]، وأبو نعيم في أخبار أصبهان[46] وفي معرفة الصحابة[47]، والبيهقي في شعب الإيمان[48]، وابن عساكر في تاريخه[49]، كلهم من طريق أبي بكر بن أبي مريم عن المهاصر بن حبيب عن عبيدة المُليكي رضي الله عنه وفي رواية: الأمْلوكي وليس المُليكي.

وإسناده ضعيف، إذ مدار هذا الحديث على أبي بكر بن أبي مريم، قال الهيثمي (ت807هـ): «رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو بكر بن أبي مريم وهو ضعيف»[50]، وقال ابن حجر في الإصابة (ت852هـ): «وأبو بكر بن أبي مريم ضعيف»[51].

وأخرجه القاسم بن سلام في فضائله[52] من طريق أبي بكر بن أبي مريم عن المهاصر به مرسلاً. وأخرجه

(44) (6/ 84).

(45) (2/ 298).

(46) (1/ 311).

(47) (4/ 1917).

(48) (2/ 350).

(49) (13/ 386).

(50) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (2/ 298).

(51) (4/ 355).

(52) (1/ 70).

البيهقي في شعب الإيمان[53] أيضاً عن عبيدة المُليكي بسنده موقوفاً.

ثانياً: دلالات الحديث وفوائده:

1- ورد في بعض روايات الحديث أن عبيدة المُليكي صاحب رسول الله ﷺ كما عند البخاري، وبعضها لم تذكر الصُحبة كما عند الطبراني، وقال الدار قطني (ت385هـ): «يقال له صُحبة»[54]، وقال أبو نُعيم (ت430هـ): «عبيدة المُليكي ذكره الطبراني في الصّحابة»[55]، وقال ابن ناصر الدين (ت842هـ): «قال: وعبيدة الأمْلوكي، يقال: له صحبة. قلت: جَزم المصنّف بصُحبته في (التّجريد) ولم يحك خِلافاً، بل قال: الأمْلوكي، وقيل: المُليكي»[56]، وقال ابن حجر (ت852هـ): «قال ابن السكن: يُقال له صُحبة»[57].

2- في قوله ﷺ: (يا أهل القرآن) إشارة إلى أنّ النهي عن التوسّد مُتأكّد في حقّهم، إذ لا يُتصوّر توسّد القرآن ممّن حَفظه وأتْقنه وكان من أهله الذين قال فيهم النبي ﷺ: (أهلُ القرآن هم أهل الله وخاصّته)[58].

3- في قوله ﷺ (واتلوه حقّ تلاوته): بيانٌ لمعنى توسّد القرآن، وأنّ تلاوة القرآن تنافي توسّده المنْهي عنه. وأمّا تلاوته حق التلاوة فقد قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَتۡلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ ﴾ [البقرة:121]، قال ابن جرير (ت310هـ) في بيان معنى (حق تلاوته): «والصواب من القول في تأويل ذلك أنّه بمعنى: يتبعونه حق اتباعه، من قول القائل: ما زلت أتلو أثره، إذا اتبع أثره، لإجماع الحُجة من أهل التأويل على أنّ ذلك تأويله»[59].

4- في قوله ﷺ: (آناء الليل والنّهار): إشارة إلى أنّ التوسّد غير مختص بالليل، فقد يكون التوسّد نهاراً، ولهذا كانت قراءة القرآن بالنهار أيضاً نافية للوصف بالتوسّد. وقد جاء الحث بقراءة القرآن في كل وقت في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَتۡلُونَ كِتَٰبَ ٱللَّهِ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنفَقُواْ مِمَّا رَزَقۡنَٰهُمۡ سِرّٗا وَعَلَانِيَةٗ يَرۡجُونَ تِجَٰرَةٗ لَّن تَبُورَ ﴾ [فاطر:29].

5- في قوله ﷺ: (وأفشوه): الإفشاء هو النشر والإذاعة، يقال أفْشى سرّه وخبره[60]، والإفشاء في

---

(53) (2/ 53).

(54) المؤتلف والمختلف (3/ 1510).

(55) معرفة الصحابة (4/ 1917).

(56) توضيح المشتبه (6/ 130).

(57) الإصابة في تمييز الصحابة (4/ 355)

(58) أخرجه النسائي في الكبرى (5/ 17) حديث (8031)، وابن ماجه في سننه (1/ 78) حديث رقم (215) وقال الألباني:= =صحيح، والحاكم في المستدرك (1/ 743) كلهم عن أنس بن مالك به، قال المنذري: «وهو إسناد صحيح». الترغيب والترهيب (2/ 231).

(59) جامع البيان (2/ 569).

(60) انظر: لسان العرب لابن منظور (15/ 155).

الاصطلاح هو المبالغة في الإظهار[61]، ومنه قول النبي ﷺ: (أفشوا السّلام بينكم)[62]. إذن المقصود إظهار القرآن والقراءة به وإفشاؤه، وهذا الإظهار ينافي التوسّد المنهي عنه.

6- في قوله ﷺ: (وتغنّوه): من التغني بالقرآن وهو تزيين الصوت عند القراءة به، يقول الله تعالى: ﴿ أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْءَانَ تَرْتِيلاً ﴾ [المزمل:4]. وقد جاء الحث عليه في أحاديث صحيحة كثيرة، من ذلك ما جاء عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (ليس منّا مَن لم يَتغن بالقرآن)[63]، ومنه أيضاً ما جاء عن البراء بن عازب قال: قال رسول الله ﷺ: (زيّنوا القرآن بأصواتكم)[64].

7- في قوله ﷺ: (وتدبروا ما فيه لعلكم تفلحون): وهذا هو الهدف المنشود من عدم توسّده، وتلاوته حق التلاوة، وإفشائه، والتغني به، إذ تدبّر القرآن هو الغاية المرجوة من إنزال هذا القرآن العظيم، وهو الذي يقود إلى الفلاح في الدنيا والآخرة؛ يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ [ص:29]، وقال جل في علاه: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ ﴾ [محمد:24]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ): المطلوب من القرآن هو فَهم معانيه والعَمل به، فإنْ لم تكن هذه همّة حافظه لم يكن من أَهل العِلم والدّين»[65].

8- في قوله ﷺ: (ولا تعجلوا تلاوته فإن له ثواباً): هذا توجيه بقراءة القرآن بشيء من الترسّل والتؤده والاطمئنان، يقول الله تبارك وتعالى: ﴿ لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِۦٓ ﴾ [القيامة:16]، وقد سئل أنس بن مالك ﷺ عن قراءة النبي ﷺ فقال: (كانت مدّاً، ثم قرأ: بسم الله الرحمن الرحيم، يمدّ ببسم الله، ويمدّ الرحمن، ويمدّ الرحيم)[66]، قال ابن بطال (ت449هـ): «وإنما كان يفعل ذلك والله أعلم لأمر الله له بالترتيل، وأن يقرأه على مكث، وألا يحرّك به لسانه ليعجل به، فامتثل أمر ربه تعالى فكان يَقرؤه على مَهل ليُبيّن لأمّته كيف يقرؤن، وكيف يمكنهم تدبّر القرآن وفهمه»[67].

(61) انظر: معجم الفروق اللغوية للعسكري (1/ 61).

(62) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، (1/ 74) حديث رقم (54).

(63) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب قول الله تعالى: ﴿ وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ ۖ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾ [الملك:13]، (18/ 579) حديث رقم (7527).

(64) أخرجه أحمد في مسنده (4/ 283) حديث رقم (18517)، وأبو داود في سننه (1/ 464) حديث رقم (1468) وقال الألباني: صحيح، والنسائي في سننه (2/ 179) حديث رقم (2/ 179) وقال الألباني: صحيح.

(65) مجموع الفتاوى (23/ 55).

(66) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب مدّ القراءة، (4/ 1925) حديث رقم (4759).

(67) شرح صحيح البخاري لابن بطال (10/ 274).

9- في الحديث دلالة واضحة على النهي عن توسّد القرآن، قال ابن سعد (ت230هـ): «قال أبو العالية: كنّا نرى من أعظم الذّنب أنْ يَتعلّم الرّجل القرآن ثم ينام حتى يَنساه، لا يَقرأ منه شيئاً»[68]. وأورد هذا الحديث أبو سعد النيسابوري (ت407هـ) في باب ذكر كراهية التوسّد بالقرآن[69].

المطلب الثالث: الأثر الوارد عن أبي سالم.

عَنْ أبي سَالم قَال: «مَنْ قَرأَ في لَيْلَةٍ ثَلاثَ آياتٍ، لم يَكُنْ مُتوَسِّداً للقرآن».

أولاً: تخريج الأثر:

لم أقف عليه مسنداً، وقد أورده أبو سعد النيسابوري في تهذيب الأسرار[70] عن أبي سالم بهذا النص، ولم أعرف من هذا أبو سالم ولم أجد من نقله عنه في كتب الحديث. وقد أورد هذا الأثر جماعة من العلماء على أنّه حديث من الأحاديث ولم يذكروا له سنداً أو قائلاً، منهم أبو عبيد الهروي في الغريبين[71]، والأصبهاني في الترغيب والترهيب[72]، والزمخشري في الفائق[73] بلفظ «لم يبت متوسّداً للقرآن»، وابن الأثير في النهاية[74]، والصغاني في التكملة والذيل[75] بلفظ «لم يَبتْ متوسّداً للقرآن»، وابن منظور في اللّسان[76]، والكجراتي في مجمع بحار الأنوار[77]، والزّبيدي في تاج العروس[78]، والسّاعاتي في الفتح الرباني[79].

ثانياً: دلالات الأثر وفوائده:

1- قوله: (من قرأ في ليلة): فيه تأكيد على أنّ قراءة الليل أفضل من قراءة النهار، وقد ذكرنا سابقاً جملة من الأدلة من القرآن والسنة تشهد لهذا المعنى.

2- قوله: (ثلاث آيات): هذه من المسائل المهمة في موضوع توسّد القرآن، أعني تحديد المقدار الذي يَقرؤه المؤمن، وبه ينتفي عنه وصف التوسّد. ففي هذا الأثر عن أبي سالم جاء التصريح بأنّه ثلاث آيات. ونَقل ابن جرير الطبري (ت310هـ) عن الحسن رحمه الله ما قد يُفيد في تحديد هذا المقدار حيث قال: «حدثنا يعقوب، حدثنا ابن علية، عن أبي رجاء محمد، قال: قلت للحسن: يا أبا سعيد، ما تقول في رجل قد استظهر القرآن كله عن

(68) الطبقات الكبرى (7/ 116). وانظر: الزهد لابن حنبل (1/ 303)، وصفة الصفوة لابن الجوزي (3/ 212).

(69) تهذيب الأسرار (ص431).

(70) المصدر السابق.

(71) (6/ 1997).

(72) (3/ 168).

(73) (4/ 59).

(74) (5/ 183).

(75) (2/ 360).

(76) (3/ 460).

(77) (5/ 50).

(78) (9/ 299).

(79) (2/ 477).

ظهر قلبه، ولا يقوم به، إنما يصلي المكتوبة؟ قال: يتوسد القرآن، لعن الله ذاك، قال الله تعالى للعبد الصالح: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذُو عِلۡمٖ لِّمَا عَلَّمۡنَٰهُ﴾ [يوسف: 68]، ﴿وَعُلِّمۡتُم مَّا لَمۡ تَعۡلَمُوٓاْ أَنتُمۡ وَلَآ ءَابَآؤُكُمۡۖ﴾ [الأنعام:91]، قلت: يا أبا سعيد، قال الله: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنۡهُۚ﴾ [المزمل:20]؟ قال: نعم، ولو خمس آيات»[80]. وفي هذا إشارة إلى أنّ قراءة الخمس آيات في قيام الليل كافية في نفي الوصف بتوسّد القرآن. قال ابن كثير (ت774هـ): «وهذا ظاهر من مذهب الحسن البصري: أنّه كان يرى حقاً واجباً على حملة القرآن أن يَقوموا ولو بَشيء منه في الليل»[81].

وقال القاضي عياض (ت544هـ) في شرحه على مسلم: «قال الإمام: وقوله: «من قرأ هاتين الآيتين من آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه»، مُحتمل أن يُريد كفتاه من قيام الليل أو مِن أنْ يَكون ممّن توسّد القرآن أو من أذى الشياطين»[82]. وهذا يدل على أنّ قراءة آيتين في قيام الليل كافية في نفي الوصف بتوسّد القرآن. والحاصل أنّ المراد قراءة القرآن وقيام الليل به بحسب استطاعة المؤمن، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. وهذا يعني أنّ عدم قراءة القرآن والقيام به بأي مقدار كان؛ يُفضي لوصف المؤمن بتوسّد القرآن.

3- في قوله: (لم يكن متوسّداً للقرآن): فيه توضيح لمعنى توسّد القرآن، وتأكيد لما ذكرنا سابقاً من أنّ التوسّد مرتبط بقراءة القرآن والقيام به في كل ليلة.

***

المبحث الثالث

حكم توسّد المصحف

في المباحث السابقة كان الحديث عن التوسّد بمعناه المعنوي، وهذا المبحث سيُسلّط الضوء على معنى التوسّد الحسّي. فتوسّد المُصحف كلفظ مركب ورد كثيراً في كتب الفقهاء، ويمكن بيانه وما يتعلق به من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الفرق بين القرآن والمصحف.

يحسن بنا قبل الحديث عن الفرق بين القرآن والمصحف، وبيان الحد الفاصل بينهما، أن نذكر تعريف كل منهما في الاصطلاح: فالقرآن يطلق ويراد به: «كلام الله المنزّل على نبيه محمد ﷺ، المُعجز بلفظه، المُتعبّد بتلاوته، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس»»[83]. وأمّا المصحف فهو: «اسم للمكتوب فيه كلام الله تعالى بين الدّفّتين»[84]. ولئن جاء في المعجم الوسيط أنّ المُصحف

(80) جامع البيان في تأويل القرآن (23/ 698).

(81) تفسير القرآن العظيم (8/ 258).

(82) إكمال المعلم بفوائد مسلم (3/ 175).

(83) انظر: المدخل لدراسة القرآن الكريم لأبي شُهبة (ص21)، ومباحث في علوم القرآن للقطان (1/ 17).

(84) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (38/ 5).

غلب استعماله في القرآن الكريم[85]؛ إلا أنّ العلماء يرون ثمّة فروق بينهما تضاف لما ورد من اختلاف في تعريفهما:

▪ إنّ كلمة (القرآن) لا تُجمع؛ لأنّ القرآن واحد، بخلاف كلمة (المُصحف) فجمعها مصاحف.

▪ إنّ القرآن لا يعتريه تحريف أو تبديل فالله ﷻ تعهّد بحفظه في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر:9]، بخلاف المُصحف.

▪ ورود النصّ في القرآن والسّنة بتسمية كلام الله المنزّل قرآناً على وجه الخصوص، بخلاف المُصحف، قال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [يوسف:2]، وقال تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ ﴾ [الشورى:7]، وغيرها كثير من الآيات، وجاء عند البخاري قول عثمان بن عفان: (إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنّما نزل بلسانهم ففعلوا؛ حتى إذا نسخوا الصُّحف في المصاحف رد عثمان الصّحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف ممّا نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرّق)[86]، وفي هذا الحديث فرّق بين القرآن والمصحف. قال الشيخ عبدالله الجديع: «المصحف، وهي تسمية ظهرت بعد أنْ جُمع القرآن في عهد الصّدّيق، كما سيأتي شرحه، ولم يثبت حديث مرفوع إلى النّبيّ ﷺ من قوله في إطلاق هذه التّسمية على القرآن المجموع فيما بين الدّفّتين؛ لأنّه لم يكن في عهده بين دفّتين على هيئة المُصحف»[87].

وقد يقال إنّ القرآن والمُصحف من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت، وإذا افترقت اجتمعت، فأحياناً يُطلق المُصحف ويراد به القرآن، وأحياناً يُطلق القرآن ويُراد به المُصحف، ويؤيد هذا ما أخرجه البخاري في صحيحه عن عبدالله بن عمر ﷺ أنّ رسول الله ﷺ: (نهى أن يُسافر بالقرآن إلى أرض العَدُو)[88]، فالمقصود بالقرآن في هذا الحديث المُصحف، إذ لا يُتصور منع السّفر بالقرآن الذي هو كلام الله ﷻ المحفوظ في الصدور.

المطلب الثاني: الخلاف في حكم توسّد المصحف.

ينبغي أن يُعلم أنّ الله ﷻ أمر بتعظيم كتابه، وصيانته عن كل ما يعرضّه للإهانة والانتقاص، سواء كان هذا الانتقاص مقصوداً أو غير مقصود. ولذلك وصف ﷻ القرآن بقوله: ﴿ فِى صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ ۝٣ مَّرْفُوعَةٍ

(85) (1/ 508).

(86) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العلم، باب جمع القرآن، (12/ 425) حديث رقم (4987).

(87) المقدمات الأساسية في علوم القرآن (1/ 12).

(88) كتاب الجهاد والسير، باب كراهية السّفر بالمصاحف إلى أرض العدو، (3/ 1090) حديث رقم (127).

﴿ مُّطَهَّرَةٍ ۝١٤ بِأَيْدِى سَفَرَةٍ ۝١٥ كِرَامٍ بَرَرَةٍ ﴾ [عبس:13-16]، وبيّن سبحانه مكانة القرآن، ومنع غير المطهرين من المِساس به، فقال تبارك وتعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ ﴾ [الواقعة:77 - 79]. ولا شك أنّ هذا القرآن من شعائر الله ﷻ التي أمر بتعظيمها فقال جلّ ذكره: ﴿ ذَٰلِكَ وَمَن يُعَظِّمْ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ فَإِنَّهَا مِن تَقْوَى ٱلْقُلُوبِ ﴾ [الحج:32]، وجاء عن عُمر بن الخطّاب ﷺ أنّه قال: «عظّموا القرآن»[89].

إذا عُلم هذا فليُعْلم أنّ العلماء أجمعوا على حرمة توسّد المصحف بقصد الامتهان والانتقاص، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من الحُرمة، وهو القول بكُفْر ورِدّة من يَمتهن المُصحف أو يَنتقصه، يقول الله تعالى: ﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ ۚ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝٦٥ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَٰنِكُمْ ۚ ﴾ [التوبة:65-66]، قال النووي: «أجمع المسلمون على وجوب صيانة المصحف واحترامه، قال أصحابنا وغيرهم: ولو ألقاه مُسلم في القاذورة والعياذ بالله تعالى صار الملقي كافراً»[90].

وأمّا توسّد المصحف بغير قصد الامتهان والانتقاص والابتذال، فللعلماء فيه ثلاثة أقوال:

الأول: إنّ توسّد المُصحف محرّم على إطلاقه، سواء كان بقصد الامتهان أم بغير قصد؛ إلا إن اضطُر للتوسّد فالضرورات تبيح المحظورات، كأنْ يخشى مثلاً سرقته أو ضياعه أو ما أشبه ذلك، واختار هذا القول النووي والزركشي وغيرهم[91]، وشدّد النووي رحمه الله على حُرمته حتى في حال خوف السرقة أو مثله فقال: «وهذا الاستثناء فيه نظر، والصواب مَنْعه في المُصحف وإنْ خاف السّرقة، قال القاضي حسين: ولا يُمكّن الصّبيان من محو الألواح بالأقدام، ولا يمُكّن المجنون والصّبي الذي لا يميّز من حَمل المُصحف لئلا يَنتهكه»[92].

الثاني: إنّ توسّد المُصحف مكروه، واختار هذا القول القرطبي في تفسيره، وابن مفلح في الآداب الشرعية وغيرهم[93]، قال ابن مفلح (ت763هـ): «قال القاضي: إنّما كره ذلك لأنّ فيه ابتذالاً له ونقصاناً من حُرمته فإنّه يَفعل به كما يُفعل بالمَتاع»[94].

الثالث: إنّ توسّد المصحف من غير امتهان وابتذال له مباح، وقد نقله الدكتور صالح الرشيد في كتابه المُتحف بدون عزو لقائله، وذكر علّة قائليه فقال:

(89) ذكره القرطبي في تفسيره (1/ 29).

(90) التبيان في آداب حملة القرآن (1/ 190).

(91) انظر: المجموع للنووي (2/ 70)، والبرهان في علوم القرآن للزركشي (1/ 478).

(92) المجموع (2/ 70).

(93) انظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (1/ 29)، والآداب الشرعية لابن مفلح (2/ 285).

(94) الآداب الشرعية (2/ 285).

«مباح لعدم الحُجّة النّقليّة المقتضية للمنع، واستناداً إلى البراءة الأصلية، ولو كان التوسّد محظوراً لبيّنه الشرع...إلخ»[95].

والذي يظهر والله أعلم من مجموع أقوال العلماء أنّ الراجح عدم جواز توسّد المُصحف سواء كان بقصد الامتهان أم لم يكن، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة والحاجة.

***

الخاتمة

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً، والصلاة والسلام على خير البرية وأكملهم ديناً وخلقاً، وفي ختام هذا البحث أذكر جملة من النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

1- يُقصد بالتوسّد في اللغة وضْع الرّأس إمّا على المِخدّة أو التّراب أو الحِجارة أو كلّ ما يُوضع الرأس عليه عند النوم.

2- يُطلق توسّد القرآن في الاصطلاح على من جَمع القرآن أو حَفظه وأتْقنه ثمّ هو ينام الليل ولا يَقوم به.

3- ترجّح لدى الباحث أن الرجل الذي قال فيه النبي ﷺ: (ذاك رجل لا يتوسّد القرآن)؛ أنّه شُريح الحَضرميّ ﷺ وليس مَخرمة بن شريح.

4- أظهر البحث أنّ الحديث الوارد في شُريح الحضرمي ﷺ (ذاك رجل لا يتوسّد القرآن) محمول على المَدح وليس الذّم.

5- يُفهم من الأحاديث والآثار الواردة في توسّد القرآن تفضيل قراءة القرآن بالليل على قراءته بالنهار.

6- كشف البحث عن صِحّة إسناد حديث (ذاك رجُل لا يتوسّد القرآن)، وضَعف إسناد حديث (يا أهل القرآن لا توسدوا القرآن).

7- لم يصحّ خبر عن النبي ﷺ في بيان المقدار الذي يقرؤه المؤمن في كل ليلة، وينتفي عنه الوصف بتوسّد القرآن، وغالب ما ورد نقولات عن بعض الصحابة والتابعين، فقيل آيتان، وقيل ثلاث، وقيل خمس. والمراد أنْ لا يَنام المؤمن وهو لم يقرأ شيئاً من القرآن في ليلته.

8- يُطلق القرآن على كلام الله المنزّل على نبيه محمد ﷺ، المُعجز بلفظه، المُتعبّد بتلاوته، المكتوب في المصاحف، المنقول بالتواتر، من أول سورة «الفاتحة» إلى آخر سورة «الناس». وأمّا المصحف فهو: اسم للمكتوب فيه كلام الله تعالى بين الدّفّتين. وقد أثبت البحث أنّ القرآن والمُصحف من الألفاظ التي إذا اجتمعت افترقت وإذا افترقت اجتمعت.

9- الفرق بين مصطلح توسّد القرآن ومصطلح

(95) المُتحف في أحكام المُصحف (ص475).

توسّد المُصحف مبني على الفرق بين القرآن والمُصحف.

10- ترجّح لدى الباحث عدم جواز توسّد المُصحف سواء كان بقصد الامتهان أم لم يكن، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة والحاجة.

ثانياً: التوصيات:

- فأوصي الباحثين بالعناية بدراسة المُصطلحات، وتحديد المفاهيم بشكل دقيق، وما ينتج عنها من دلالات وإشارات.

- وتوجيه النظر إلى الدراسات البينية التي تثري مَلكة الباحث، وتزيد في معارفه وإمكانياته العلمية.

والله الموفق، والهادي إلى سواء السبيل.

***

قائمة المصادر والمراجع

أخبار أصبهان. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، تحقيق: سيد كسروي حسن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م.

أسد الغابة. ابن الأثير، علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، د.ط، بيروت: دار الفكر، 1409هـ.

الاستيعاب في معرفة الأصحاب. القرطبي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق: علي البجاوي، ط1، بيروت: دار الجيل، 1412هـ.

الإصابة في تمييز الصحابة. ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، بيروت: دار الجيل، 1412هـ.

إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم. السبتي، عياض بن موسى بن عياض بن عمرون اليحصبي، تحقيق: الدكتور يحْيَى إِسْمَاعِيل، ط1، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ - 1998م.

الآداب الشرعية والمنح المرعية. ابن مفلح، محمد بن مفلح الحنبلي، د.ط، د.م: عالم الكتب، د.ت.

البرهان في علوم القرآن. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، د.م: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، 1376هـ - 1957م.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تحقيق مجموعة من المحققين، د.ط، د.م: دار الهداية، د.ت.

تاريخ دمشق. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، د.ط، د.م: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995م.

التاريخ الكبير. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، طبع تحت مراقبة: محمد عبد المعيد خان، د.ط، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، د.ت.

التبيان في آداب حملة القرآن. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، حقّقه وعلّق عليه: محمد الحجار، ط2، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 1414هـ- 1994م.

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت:

دار الكتب العلمية، 1417هـ.

تفسير أبي الليث. السمرقندي، نصر بن محمد السمرقندي، د.ط، د.م: دار الكتب العلمية، 1413هـ.

تفسير البحر المحيط. أبو حيان، لمحمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ-2001م.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، د.م: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ - 1999م.

التهجد وقيام الليل. القرشي، أبو بكر عبدالله بن محمد بن عبيد بن سفيان بن قيس، تحقيق: مصلح بن جزاء بن فدغوش الحارثي، ط1، الرياض: مكتبة الرشيد، 1998م.

تهذيب الأسرار في أصول التّصوف. النيسابوري، أبو سعد عبدالملك بن محمد النيسابوري الخركوشي، اعتنى به إمام سيد محمد علي، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

تهذيب الكمال في أسماء الرجال. المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، القضاعي الكلبي، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1400هـ-1980م.

تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

توضيح المشتبه في ضبط أسماء الرواة وأنسابهم وألقابهم وكناهم. ابن ناصر الدين، محمد بن عبد الله القيسي، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993م.

جامع البيان في تأويل القرآن. الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد شاكر، ط1، د.م: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

الجامع الصحيح المختصر. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا، ط3، بيروت: دار ابن كثير، 1407هـ-1987م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ.

حاشية السّندي على سنن النّسائي. السّندي، محمد بن عبد الهادي التتوي، ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ-1986م.

ذخيرة العقبى في شرح المجتبى. الولّوي، محمد بن علي بن آدم بن موسى الإثيوبي، ط1، د.م: دار آل بروم للنشر والتوزيع، 1424هـ - 2003م.

رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم. المالكي، أبو بكر عبد الله بن محمد، تحقيق: بشير البكوش، راجعه: محمد العروسي المطوي، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1414هـ - 1994م.

الزهد. ابن حنبل، أحمد بن حنبل الشيباني، د.ط، القاهرة: دار الريان للتراث، 1408هـ.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

سنن النسائي. النسائي، أبوعبد الرحمن أحمد بن شعيب، تحقيق:

عبدالفتاح أبو غدة، ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ – 1986م.

شرح صحيح البخارى. ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ – 2003م.

شعب الإيمان. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ.

صحيح مسلم. مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

صفة الصفوة. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد أبو الفرج، تحقيق: محمود فاخوري، ود.محمد رواس قلعه جي، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1399هـ – 1979م.

الطبقات الكبرى. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: دار صادر، 1968م.

غريب الحديث. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، تحقيق: الدكتور عبد المعطي أمين القلعجي، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، 1405هـ – 1985م.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني الشافعي، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

فضائل القرآن. المستغفري، أبو العباس جعفر بن محمد بن المعتز، تحقيق: أحمد بن فارس السلوم، ط1، د.م: دار ابن حزم، 2008م.

فضائل القرآن. أبو عبيد، القاسم بن سلام عبد الله الهروي البغدادي، تحقيق: مروان العطية، ومحسن خرابة، ووفاء تقي الدين، ط1، دمشق: دار ابن كثير، 1415هـ – 1995م.

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، ط8، بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة، 1426هـ.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم، ط1، بيروت: دار صادر، د.ت.

مباحث في علوم القرآن. القطّان، مناع بن خليل، ط3، د.م: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1421هـ – 2000م.

المُتحف في أحكام المصحف. الرشيد، الدكتور صالح بن محمد، ط1، لبنان: مؤسسة الريان، 1424هـ.

المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر. الموصلي، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد، د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، 1995م.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر، د.ط، بيروت: دار الفكر، 1412هـ.

المجموع شرح المهذب. النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، د.ط، د.م: دار الفكر، د.ت.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم الحرّاني، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ – 1995م.

المدخل لدراسة القرآن الكريم. أبو شُهبة، محمد بن محمد بن

سويلم، ط2، القاهرة: مكتبه السّنة، 1423هـ - 2003م.

المستدرك على الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبدالله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. ابن حنبل، أبو عبدالله أحمد بن حنبل الشيباني، د.ط، القاهرة: مؤسسة قرطبة، د.ت.

مسند الإمام عبد الله بن المبارك. ابن المبارك، عبد الله، تحقيق: صبحي البدري السامرائي، ط1، الرياض: مكتبة المعارف، 1407هـ.

مشارق الآي. التويجري، عبداللطيف بن عبدالله، ط1، الرياض: آفاق المعرفة، 1441هـ.

معجم الفروق اللغوية. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران، تحقيق: الشيخ بيت الله بيات، ط1، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412هـ.

المعجم الكبير. الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، تحقيق: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط2، الموصل: مكتبة العلوم والحكم، 1404هـ - 1983م.

المعجم الوسيط. إبراهيم مصطفى وآخرون، تحقيق: مجمع اللغة العربية، د.ط، د.م: دار الدعوة، د.ت.

معرفة الصحابة. الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران، تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، الرياض: دار الوطن للنشر، 1419هـ - 1998م.

المقدمات الأساسية في علوم القرآن. الجديع، عبد الله بن يوسف، ط1، بريطانيا: مركز البحوث الإسلامية، 1422هـ - 2001م.

الموسوعة الفقهية الكويتية. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، ط1، مصر: مطابع دار الصفوة، 1404هـ.

المؤتَلِف والمختَلِف. الدار قطني، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1406هـ - 1986م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال. الذهبي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ - 1963م.

النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى، ومحمود محمد الطناحي، د.ط، بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ - 1979م.

المواقع الإلكترونية:

موقع اللجنة الدائمة للفتوى:

https://twitter.com/TPCV_SSA/status

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص 39 - 68، الرياض (2021م/ 1443هـ)

أسئلة التفسير في فتاوىٰ الشيخ عبدالله بن محمد بن حميد رحمه الله

«دراسة تحليلية»

سلطان بن صغير بن نايف العنزي[1]

جامعة الحدود الشمالية

(قدم للنشر في 29/ 01/ 1443هـ؛ وقبل للنشر في 04/ 03/ 1443هـ)

المستخلص: تناول هذا البحث أسئلة التفسير، في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله، وذلك باستقراء جميع الفتاوى واستخراج الفتاوى التفسيرية منها، ودراستها دراسة تحليلية، وقد بلغ عددها تسعة أسئلة. وقدم الباحث قبل ذلك دراسة موجزة عن الشيخ رحمه الله، ودراسة عن فتاواه، وطريقته فيها. وجاء البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس علمية. والمنهج المتبع في البحث: الاستقرائي التحليلي. وخلص الباحث بعدة نتائج من أهمها: رسوخ الشيخ رحمه الله في علم التفسير، وموافقته في اختياراته لقول المحققين من المفسرين، مما يجعل لآرائه التفسيرية مكانة كبيرة. وفسّر الشيخ الآيات بما يناسب مقام الفتوى، فكانت أجوبته مختصرة، وتنوعت طرق الشيخ فيها، فتارة ينقل كلام عالم بنصه، وتارة ينقله بالمعنى، وتارة يفسر بكلامه هو دون نقل. ويوصي الباحث بدراسة أسئلة التفسير في بقية فتاوى العلماء ومقارنتها بآرائهم التفسيرية في غير الفتاوى.

الكلمات المفتاحية: أسئلة التفسير، الشيخ عبدالله بن حميد، الفتاوى.

Interpretation questions in the fatwas of Sheikh Abdullah bin Humaid "An analytical study"

Sultan Bin Sughayyir Alanazi[1]

In Northern Borders University

(Received 06/09/2021; accepted 10/10/2021)

Abstract: This research dealt with questions of interpretation, in the fatwas of Sheikh Abdullah bin Humaid, By extrapolating all the fatwas and extracting the explanatory fatwas from them, and studying them as an analytical study, the number of them reached nine questions. Before that, the researcher presented a brief study of the Sheikh - may God have mercy on him - and a study of his fatwas, and his method in them. The research came in an introduction, a preface, two chapters, a conclusion, and scientific indexes. The method used in the research: inductive-analytical. The researcher concluded with several results, the most important of which is: The sheikh's strength in the science of interpretation. The Sheikh explained the verses in a manner appropriate to the position of the fatwa, so his answers were brief, and the Sheikh's methods varied in them, sometimes he transmits the words of a scholar with his text, and sometimes he transmits it with meaning, and sometimes he explains with his own words without transmission. The researcher recommends studying the interpretation questions in the rest of the fatwas of scholars and comparing them with their explanatory opinions in non-fatwas.

Keywords: questions of interpretation, Sheikh Abdullah bin Humaid, fatwas.

---

(1) الأستاذ المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، في كلية التربية والآداب، بجامعة الحدود الشمالية.

البريد الإلكتروني: e-mail:Dr.sultan2950@gmail.com

(1) *Assistant Professor, Department of Islamic Studies, College of Education and Arts, Northern Border University.*

المقدمة

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه، وسلم تسليماً كثيراً، وبعد:

فإن العلم أنفس ما أفنيت فيه الأعمار، وهو من الزاد العظيم المدخر للإنسان بعد موته؛ كما ثبت ذلك في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: (إذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاثة: إلا من صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له)[1].

وإن من العلم النافع الذي ورَّثه أهل العلم: فتاواهم في فنون العلم المتنوعة، ومن تلك الفتاوى: ما أجاب فيها العالم عن أسئلةٍ في تفسير القرآن الكريم.

ومن أهل العلم الذين دونت إجاباتهم عن أسئلة التفسير: الشيخ العلاَّمة عبدالله بن حميد رحمه الله (ت1402هـ).

فاستعنت بالله وعزمت الكتابة في موضوع أسئلة التفسير من خلال فتاواه في هذا البحث المختصر وجعلت عنوانه: «**أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله دراسة تحليلية**».

فما كان فيه من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ، فمن نفسي والشيطان والله ورسوله ﷺ منه بريئان.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

1- مكانة الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله العلمية مما يجعل لآرائه في التفسير قيمة معتبرة.

2- اشتمال فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله على عدد من أسئلة التفسير، يمكن إبراز هذا الموضوع من خلالها، وبيان أهميتها لاسيما وأنها فتاوى محررة، قُيدت كتابةً ثم قرئ أغلبها على الشيخ رحمه الله[2].

3- هذا الموضوع لم يجمع في دراسة علمية مستقلة - فيما أعلم -.

4- هذه الدراسة تُعد توصية من باحثين سابقين.

حيث جاء في رسالة «اختيارات الشيخ عبدالله بن حميد وآراؤه الفقهية» للباحث د. محمد بن عبدالرحمن المقرن ما نصه: «أوصي بدراسات متخصصة في تراث الشيخ العلمي تكون كرسائل علمية، كالعقيدة مثلاً والدعوة ومقاصد الشريعة؛ وإن كان بعضها قد سجل، إلا أن المُؤَمَل أن تشمل الدراسات جميع تراث الشيخ؛ فإن الشيخ رحمه الله بحر في جميع الفنون، وكما استفدت في جزء من الجانب الفقهي لدى الشيخ، فإنني أدعو

(1) رواه مسلم (5/ 73) برقم (1631) كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته.

(2) انظر: مقدمة فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (1/ 16).

الباحثين للاستفادة أيضاً من الشيخ في الجوانب العلمية الأخرى»[3].

وجاء في رسالة «أسئلة التفسير في كتب الفتاوى – دراسة نقدية –» للباحث د.عبدالعزيز الخزيم ما نصه: «ومن التوصيات المتعلقة بالتفسير في كتب الفتاوى: دراسة أسئلة التفسير في كتب الفتاوى من منتصف القرن الثالث عشر الهجري – ما بعد الشوكاني (ت1250هـ)– وحتى الفتاوى المعاصرة، ويمكن أن تقسم لوفرتها»[4].

الدراسات السابقة:

لم أقف على دراسة متخصصة تناولت موضوع أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله، ويمكن تقسيم الدراسات التي لها تعلق بموضوع البحث إلى قسمين:

القسم الأول: الدراسات التي كتبت عن الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله.

وهذه الدراسات هي:

1 – جهود الشيخ عبدالله بن حميد في تقرير عقيدة السلف الصالح، للباحثة: ابتسام اللهيم، كلية أصول الدين، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام 1426هـ.

2 – جهود الشيخ عبدالله بن حميد في الدعوة إلى الله، للباحث: محمد بن حسين الشيعاني، كلية الدعوة وأصول الدين، الجامعة الإسلامية، 1426هـ.

3 – الآراء التربوية عند الشيخ عبدالله بن حميد، للباحث: عبدالرحمن الناشري، كلية التربية، جامعة أم القرى، عام 1426هـ.

4 – اختيارات الشيخ عبدالله بن حميد وآراؤه الفقهية، د. محمد بن عبدالرحمن المقرن، رسالة دكتوراه منشورة، المعهد العالي للقضاء، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، نشر مؤسسة الأميرة العنود بنت عبدالعزيز بن مساعد آل سعود، 1438هـ.

وكل هذه الدراسات لم تتناول موضوع أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله.

القسم الثاني: الدراسات التي كتبت عن أسئلة التفسير:

وهذه الدراسات هي:

1 – أسئلة التفسير في كتب الفتاوى دراسة نقدية، للباحث: عبدالعزيز الخزيم، رسالة دكتوراه، جامعة الملك سعود، 1435هـ، قام فيها الباحث بدراسة أسئلة الفتاوى ابتداء من أسئلة المسائل والأجوبة لابن قتيبة (ت276هـ) إلى فتاوى الإمام الشوكاني (ت1250هـ).

2 – سؤالات التفسير الموجهة للصحابة من تفسير جامع البيان للإمام الطبري – جمعاً ودراسة، د. فيصل بن عبد العزيز المخايطة، رسالة ماجستير، جامعة الملك سعود، 1435هـ.

(3) اختيارات الشيخ عبدالله بن حميد وآراؤه الفقهية (3/ 310).

(4) أسئلة التفسير في كتب الفتاوى – دراسة نقدية – (ص578).

3- السؤالات التفسيرية في الدر المنثور للسيوطي (ت911هـ) - جمعاً ودراسة -، للباحث: محمد بن زايد المطيري، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، 1438هـ.

4- سؤالات الصحابة للرسول ﷺ واستشكالاتهم في التفسير - جمعاً ودراسة -، للباحثة: نورة بنت خالد العرفج، رسالة ماجستير، جامعة الإمام عبدالرحمن الفيصل، 1438هـ.

5- سؤالات التابعين للصحابة، وأثرها في التفسير - جمعاً ودراسة، محمد بن عيسى موسى فقيه، رسالة ماجستير، جامعة الملك خالد، 1440هـ.

وكل هذه الدراسات لم تتناول موضوع أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله.

منهج البحث:

اتبعت في هذا البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي.

حدود البحث:

فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله المطبوعة في ثلاث مجلدات، جمع وإعداد: د.محمد بن عبدالرحمن المقرن.

واقتصرت على فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله التفسيرية، التي سئل فيها ابتداءً عن معنى آية.

أما الآيات التي استشهد بها في فتاواه العقدية والفقهية، فليست داخلة في البحث.

خطة البحث:

قسمت البحث إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهارس علمية على ما يلي:

- **المقدمة**: وتشتمل على: أهمية البحث وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطة البحث، وإجراءات البحث.
- **المبحث الأول: دراسة نظرية لأسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله وفيه المطالب الآتية:**
  - **المطلب الأول**: تعريف أسئلة التفسير.
  - **المطلب الثاني**: تعريف موجز بالشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله.
  - **المطلب الثالث**: تعريف موجز بفتاوى بالشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله.
  - **المطلب الرابع**: أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله، وطريقته في الإجابة عليها.
- **المبحث الثاني: دراسة تحليلية لأسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله مرتبة حسب ورودها في الفتاوى.**
- **الخاتمة.**
- فهرس المصادر والمراجع.

إجراءات البحث:

وتتلخص بالآتي:

1- جمع المادة العلمية، باستقراء فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله واستخراج أسئلة التفسير منها.

2- دراسة أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله دراسة تحليلية.

3- الالتزام بالرسم العثماني مع عزو الآيات وترقيمها؛ بذكر اسم السورة ورقم الآية.

4- تخريج الأحاديث الواردة في البحث، فإذا كان الحديث في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت به، وإذا كان في غيرهما خرجته من مصادره الحديثية ونقلت أقوال العلماء في الحكم عليه تصحيحاً أو تضعيفاً، باختصار.

5- توثيق كلام أهل العلم من كتبهم، مبتدئاً الإحالة بـ(انظر: كذا وكذا)، إلا إذا نقلت الكلام بنصه، فأذكر المصدر مباشرة بدون كلمة (انظر).

6- إذا سردت أكثر من عالم، فإني أجعل حاشية واحدة عند الأخير، وأرتب كتبهم حسب ذكرهم، فأقول مثلاً: اختاره ابن جرير وابن عطية والسعدي، وأكتب في الحاشية: انظر: جامع البيان، المحرر الوجيز، تيسير الكريم الرحمن.

7- كل ما قلت فيه: (الشيخ رحمه الله) دون تسمية فالمقصود الشيخ عبدالله بن حميد، وذلك من باب الاختصار.

8- تركت التعريف بالأعلام، لكون البحث محدداً بصفحات محدودة، حسب اشتراط المجلة، ويطلب فيه الاختصار، واكتفيت بذكر تاريخ الوفاة في أول موضع يرد في اسم العلم.

9- ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أبرز النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

10- تزويد البحث بفهرس المصادر والمراجع.

***

المبحث الأول

دراسة نظرية لأسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: تعريف أسئلة التفسير:

الأسئلة: لغةً: جمع سؤال، من سأل يسأل سؤالاً ومسألة؛ وسألتُه الشيءَ: بمعنى استعطيته، وسألته عن الشيء: استخبرته[5]؛ وقال الراغب الأصفهاني (ت502هـ) رحمه الله: «السؤال: استدعاء معرفة، أو ما يؤدي إلى المعرفة؛ واستدعاء مال، أو ما يؤدي إلى المال.

فاستدعاء المعرفة: جوابه على اللسانِ؛ واليدُ خليفة له بالكتابة، أو الإشارة.

(5) انظر: لسان العرب (13/ 339)، تاج العروس (5/ 174) مادة: سأل.

واستدعاء المال: جوابه على اليدِ؛ واللسانُ خليفة لها إما بوعد، أو برد»[6].

وقال ابن الأثير (ت 606هـ) رحمه الله: «السؤال في كتاب الله والحديث: نوعان: أحدهما ما كان على وجه التبيين والتعلم مما تمس الحاجة إليه فهو مباح أو مندوب أو مأمور به، والآخر ما كان على طريق التكلف والتعنت فهو مكروه أو منهي عنه»[7].

التفسير: لغةً: من فسر، بمعنى أبان وكشف وأوضح، ومنه: فسر الرجل عن ذراعه: إذا كشفها، ويقال: فسر يفسِر ويفسُر ويفسّر فسْراً، والفسْر: كشف المغطى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ، وكلُّ شيء يُعرف به معنى الشيء ويترجم عن حاله فهو تفسيره، وعليه: فالفسر يستعمل في كشف المعنويات والمحسوسات[8].

واصطلاحاً: هو بيان معاني القرآن الكريم[9].

وبناءً على ما تقدم: يمكن أن تُعرف أسئلة التفسير بأنها: **استدعاء معرفة معاني القرآن الكريم، أو متعلق بها، على وجه التبيين والتعلم**. والله تعالى أعلم.

فـ(استدعاء معرفة المعاني) هو طلب بيان معناها، والاستخبار عنها، كأن يلقي السائل مسألته على عالمٍ أو من يعتقد وجود جواب عنده، فيستخبره عن المعنى المراد.

(أو متعلق بها) بأن يسأل عن أمرٍ خارج عن التفسير، لكن له تعلق به من وجه من الوجوه.

(بيان معاني القرآن) هذا هو المطلوب أصالةً في التفسير، وما سواه قد يكون استطراداً، وإن كان خادماً له في بعض المواضع.

(على وجه التبيين والتعلم) وهذا أحد نوعي السؤال، كما تقدم عن ابن الأثير، وخرج به ما كان على وجه التعنت فهو منهي عنه.

المطلب الثاني: تعريف موجز بالشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله:

هو العالم الجليل والحبر الفهامة النبيل، المحقق المدقق، الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد، ولد بمدينة الرياض سنة (1329هـ)، وفقد بصره في طفولته - عوّضه الله عنه الفردوس الأعلى -.

حفظ القرآن، وشرع في طلب العلم بهمة ونشاط، فقرأ على الشيخ حمد بن فارس، والشيخ سعد بن عتيق، والشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، ومحمد بن عبداللطيف، والشيخ محمد بن إبراهيم وغيرهم.

وكان مشايخه يتفرسون فيه الذكاء والنباهة، وأنه سيكون له شأن، إن شاء الله، فكان عند حسن ظنهم، فكان قاضياً ومفتياً، وداعية إلى الله ومصلحاً، ومحبوباً

(6) مفردات ألفاظ القرآن (ص437).

(7) النهاية في غريب الحديث (ص411) مادة: سأل.

(8) انظر: مقاييس اللغة (4/ 504)، لسان العرب (6/ 361)، تاج العروس (8/ 145) مادة: فسر.

(9) انظر: أصول التفسير لابن عثيمين (ص 28).

عند الناس، فنفع الله به نفعاً عظيماً.

تولى مناصب عدة منها: القضاء، ومجلس القضاء الأعلى، ورئاسة الحرم المكي، والمجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، وعضو في هيئة كبار العلماء مع قيامه بالتعليم في كل مدينة يسكنها، وبعثه الرسائل في الدعوة إلى الله، والرد على من ظهر منه الخطأ في الصحف والمجلات، وإجابته عن الأسئلة في المحاضرات والندوات، وغير ذلك من الأعمال الصالحة التي قلّ من يستطيع الجمع بينها، فرحمه الله رحمة واسعة، وجزاه الله أحسن الجزاء.

وكانت وفاته في العشرين من شهر ذي القعدة عام (1402هـ)[10].

المطلب الثالث: تعريف موجز بفتاوى بالشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله:

طبعت فتاوى الشيخ رحمه الله في ثلاثة مجلدات، قام بجمعها وإعدادها د. محمد بن عبدالرحمن المقرن، وكانت طباعتها على نفقة مؤسسة الأميرة العنود بنت عبدالعزيز بن مساعد بن جلوي آل سعود – رحمها الله –، وصدرت عن دار الميمان للنشر والتوزيع الطبعة الأولى (1438هـ).

فاشتمل المجلد الأولى على فتاوى التوحيد، وفتاوى العبادات من الطهارة وحتى الحج؛ واشتمل المجلد الثاني على فتاوى البيوع، والمعاملات، والنكاح؛ واشتمل المجلد الثالث على فتاوى الطلاق، والرضاع، والنفقات، والجنايات والقصاص، والأيمان والنذرو، والقضاء، وفتاوى متنوعة، فبلغ مجموع الفتاوى (706) فتوى.

المطلب الرابع: ترتيب أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله**، وطريقته في الإجابة عليها:**

بلغ عدد أسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله (9) أسئلة، وهي حسبما أوردها جامع الفتاوى – وفقه الله – كما يلي:

– سؤال واحد في قسم فتاوى التوحيد[11].

– سؤال واحد في قسم فتاوى البيوع[12].

– سؤال واحد في قسم فتاوى الجنايات والقصاص[13].

– وستة أسئلة في قسم الفتاوى المتنوعة[14].

وقد عنون جامع الفتاوى –وفقه الله– لبعض الأسئلة بـ: سئل عن قوله تعالى[15]، أو تفسير قوله تعالى، أو تفسير آية[16]، وعنون للبعض الآخر بـ: معنى آية[17]،

(10) انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون (4/ 431)، والدرر السنية في الأجوبة النجدية (16/ 476).

(11) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (1/ 143).

(12) المرجع السابق (2/ 85).

(13) المرجع السابق (3/ 144).

(14) المرجع السابق (3/ 234، 318، 375، 435، 440، 441).

(15) المرجع السابق (1/ 143).

(16) المرجع السابق (3/ 234و375).

(17) المرجع السابق (3/ 144، 435، 440، 441).

وعنون لسؤال بـ: أصحاب الجنة المذكورة في سورة نون[18].

أما طريقة الشيخ في الإجابة، فلها عدة معالم:

1- كانت الإجابة بطريقة تناسب مقام الفتوى، فيقصر على ما يهم السائل دون استطراد.

2- غالباً ما يكون التفسير مختصراً، ولا يتطرق الشيخ فيه للخلاف.

3- بما أن الآيات قد يُستَنبط منها عدة أحكام، فأحكام في العقيدة، وأخرى في الفقه وأخرى في غيرهما، فإن الشيخ يستنبط من الآية الحكم الذي له تعلق بسؤال السائل (19)، فإن كان السؤال عقدياً ذكر الحكم العقدي فقط، وإن كان فقهياً ذكر الحكم الفقهي فقط، ولا يتوسع في ذكر كل الأحكام المستنبطة من الآية.

4- يفسر الآية بآية أخرى، كقوله: معنى قوله تعالى... هو مثل قوله تعالى. ويذكر الآية المفسِّرة للآية المسؤول عنها.

5- في الغالب يكتفي الشيخ بالإجابة دون ذكر للأدلة.

6- تارة ينقل كلام عالم بنصه، كنقله كلام ابن كثير، وابن مفلح، وتارة ينقله بالمعنى.

7- أحياناً يسمي من وافقهم في الاختيار من المفسرين، وأحياناً لا يسميهم، فذكر في أحد الأجوبة اختيار القرطبي والشوكاني والآلوسي، ولم يذكر ذلك في الأجوبة الأخرى.

8- يختار الشيخ في الأجوبة القول الراجح الذي يراه، دون أن يذكر معه غيره، فيجزم في جوابه، ولا يجعل الجواب محتملاً لأكثر من قول؛ وهذا مناسب جداً في مقام الفتوى، ومفيد للمستفتي.

***

المبحث الثاني

دراسة تحليلية لأسئلة التفسير في فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد رحمه الله مرتبة حسب ورودها في الفتاوى

السؤال الأول: سئل رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل:16].

فأجاب: «معنى قوله تعالى: ﴿وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل:16]؛ فهو مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ﴾ [الأنعام:97] أي: أن علم النجوم لأجل التسيير بحيث نعرف به جهة القبلة والجهات الأخرى، فمثله معرفة الجهات في أواسط البحار للبحارة، فإن هناك نجوماً يعرفون بها اتجاههم فلا يضلون في البحر، خلال رحلاتهم، وهذا جائز شرعاً ولا بأس به، أما استخدام

(18) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 318).

(19) قد تأتي بعض الأسئلة عن معنى آية عقب سؤال معين متعلق بها، فمثلاً: سئل رحمه الله عن تعلم علم الفلك، ثم سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ [النحل:16].

علم النجوم للتأثير والسحر وما أشبهه فهذا لا يجوز، والله أعلم»[20].

الدراسة: فسّر الشيخ رحمه الله القرآن بالقرآن، وهو أصح طرق التفسير وأولاها، كما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية (ت 728هـ) رحمه الله إذ قال: «إن أصح الطرق في ذلك أن يفسر القرآن بالقرآن، فما أُجمل في مكان فإنه قد فسر في موضع آخر، وما اختصر من مكان فقد بسط في موضع آخر»[21].

وتفسير الشيخ رحمه الله موافق لما جاء عن قتادة (ت117هـ) رحمه الله أنه قال: (﴿ وَعَلَٰمَٰتٍۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ﴾ [النحل:16] والعلامات النجوم، وإن الله تبارك وتعالى إنما خلق هذه النجوم لثلاث خصلات: جعلها زينة للسماء، وجعلها يهتدى بها، وجعلها رجوما للشياطين؛ فمن تعاطى فيها غير ذلك، فَقَدَ رأيَه، وأخطأ حظه، وأضاع نصيبه، وتكلَّف ما لا علم له به)[22]، وعن حسان بن بلال (ت 91 – 100هـ) رحمه الله أنه قال: «من قال في هذه النجوم سوى هذه الثلاث فهو كاذب آثم مفتر مبتدع، قال الله: ﴿ وَلَقَدۡ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنۡيَا بِمَصَٰبِيحَ ﴾ [الملك:5]، وقال: ﴿ وَجَعَلۡنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِۖ ﴾ [الملك:5]، وقال: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِي ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ ﴾ [الأنعام:97]؛ فهي مصابيح، ورجوم، وتهتدون بها»[23].

وقد اختار ابن جرير (ت 310هـ) وابن عطية (ت 542هـ) وابن كثير (ت 774هـ) وغيرهم أن معنى الآية: أن الله تبارك وتعالى جعل للناس علامات يستدلون بها، نهاراً على طرقهم في أسفارهم، ونجوماً يهتدون بها ليلاً في سبلهم[24]؛ قال القرطبي (ت 671هـ) رحمه الله: «وهذا قول الجمهور»[25]، وأما القول الآخر: فهو أن المراد بها: الاهتداء والاستدلال بها على القبلة، ولا تنافي بين القولين – كما اختاره الواحدي رحمه الله[26]، فكلاهما من منن الله على عباده[27].

وممن فسّر هذه الآية بآية الأنعام – كما فعل الشيخ رحمه الله –: الطاهر ابن عاشور (ت 1393هـ)، والشنقيطي (ت 1393هـ) – رحمهما الله –[28].

(20) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (1/ 143).

(21) مقدمة التفسير لابن تيمية (ص84).

(22) رواه البخاري معلقاً (4/ 107) كتاب بدء الخلق، باب في النجوم، ووصله ابن جرير في «جامع البيان» (14/ 193)؛ وزاد الخطيب البغدادي في «القول في علم النجوم» (ص185) «وإن ناساً جهلة بأمر الله...» وسيأتي بتمامه بعد قليل.

(23) انظر: تفسير يحيى بن سلام (1/ 56).

(24) انظر: جامع البيان (14/ 194)، المحرر الوجيز (6/ 24)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (4/ 675).

(25) الجامع لأحكام القرآن (12/ 306).

(26) انظر: البسيط (13/ 37).

(27) انظر: التحرير والتنوير (14/ 122)، أضواء البيان (3/ 307).

(28) انظر: التحرير والتنوير (14/ 122).

وبيّن الشيخ رحمه الله أن علم النجوم قسمان[29]:

الأول: علم التسيير، وهو ما دلت عليه الآية، إذ وردت في سياق الامتنان، فدل على جوازه.

والثاني: علم التأثير، وهذا من ادعاء علم الغيب، وهو شرك أكبر مخرج من الملة، إذ يستعمله الكهان والسحرة والمشعوذون، زاعمين أنهم يستدلون بالكواكب والحوادث السماوية على الحوادث الأرضية، فعن ابن عباس (ت 68هـ) رضي الله عنهما قال: (إن قوماً يحسبون أبا جاد، وينظرون في النجوم، ولا أرى لمن فعل ذلك من خلاق)[30].

وقال قتادة رحمه الله: «وإن ناساً جهلة بأمر الله، قد أحدثوا في هذه النجوم كهانة: من أعرس بنجم كذا وكذا، كان كذا وكذا، ومن سافر بنجم كذا وكذا، كان كذا وكذا.

ولعمري ما من نجم إلا يولد به الأحمر والأسود، والطويل والقصير، والحسن والدميم؛ وما علم هذه النجوم وهذا الدابة وهذا الطائر بشيء من هذا الغيب، ولو أن أحداً علم الغيب لعلمه آدم الذي خلقه الله بيده، وأسجد له ملائكته وعلمه أسماء كل شيء»[31].

وقال ابن رجب (ت 795هـ) رحمه الله: «فعلم تأثير النجوم باطل محرم، والعمل بمقتضاه كالتقرب إلى النجوم وتقريب القرابين لها: كفر؛ وأما علم التسيير، فإذا تعلم منه ما يحتاج إليه، للاهتداء ومعرفة القبلة والطرق، كان جائزاً عند الجمهور»[32].

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله تفسير السلف في هذه الآية، وما دلت عليه من حكم عقدي.

السؤال الثاني: سئل رحمه الله عن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران:130] **إذ أباح بعض المعاصرين الفائدة المشروطة في القرض، لأنها غير مضاعفة، ففي قوله:** ﴿ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ **ما يدل على أنه قيد في التحريم، وأن مفهوم الآية الإباحة إذا كانت الفوائد قليلة، لأن المنهي عنه والذي هو من الربا بأن يكون أضعافاً مضاعفة.**

فأجاب: «وأما الجواب عن قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران:130] فهو إخبار عن الحال التي خرج عليها الكلام من شرط الزيادة أضعافا مضاعفة، فأبطل الله تعالى الربا الذي كانوا يتعاملون به، وأبطل ضروبا أخر من البياعات وسماها ربا.

وربا الجاهلية إنما كان قرضا مؤجلا بزيادة

(29) انظر: فضل علم السلف (ص12)، تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد (ص355).

(30) رواه عبدالرزاق في «المصنف» (11/ 26)، وابن أبي شيبة في «المصنف» (8/ 433).

(31) هذه الزيادة عند الخطيب البغدادي في «القول في علم النجوم» (ص185).

(32) فضل علم السلف (ص12).

مشروطة، فهذه الزيادة بدل من الأجل هذا، ومن القواعد المقررة في كتب الأصول: بأن القليل يعطى حكم الكثير؛ فقوله جل وعلا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ ليس المراد منها: إباحة القليل من الربا، لما في القاعدة المشار إليها، وبدليل قوله تعالى: ﴿ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ ﴾ [البقرة:279] فإن الله لم يجعل للمرابين قليلا ولا كثيرا، وإنما أباح لهم رؤوس أموالهم إذا تابوا وأقلعوا عن تلك المعاملة السيئة؛ فلو كان القليل مباحا للمرابي لم يقل الله: ﴿ وَإِن تُبۡتُمۡ فَلَكُمۡ رُءُوسُ أَمۡوَٰلِكُمۡ ﴾ بل قال: وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم مع زيادة بسيطة».

الدراسة: قد يرد قيد في الآيات ولا يراد تعليق الحكم به، إنما سيق لفائدة أخرى، كالتنفير من الفعل أو تأكيد الحال أو حاجة المخاطبين أو الامتنان أو التفخيم أو غير ذلك[33].

ومنه هذا القيد: ﴿ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران:130]، فإنه لا يدل على جواز الربا اليسير؛ ونظيره: قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَوۡلَٰدَكُمۡ خَشۡيَةَ إِمۡلَٰقٖۖ ﴾ [الإسراء:31]، ﴿ وَلَا تُكۡرِهُواْ فَتَيَٰتِكُمۡ عَلَى ٱلۡبِغَآءِ إِنۡ أَرَدۡنَ تَحَصُّنٗا ﴾ [النور:33]، ﴿ وَلَا تَأۡكُلُوهَآ إِسۡرَافٗا وَبِدَارًا أَن يَكۡبَرُواْۚ ﴾ [النساء:6]؛ فجميع هذه القيود لايراد تعليق الحكم بها، وإنما خرجت لفوائد أُخر.

قال الزركشي (ت 794هـ) رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ ﴾ [آل عمران:130] فلا مفهوم للأضعاف، إلا عن النهي عما كانوا يتعاطونه بسبب الآجال، كان الواحد منهم إذا حل دينه يقول له: إما أن تعطي وإما أن تربي، فيضاعف بذلك أصل دينه مرارا كثيرة، فنزلت الآية على ذلك»[34]، فهو بيان لحالهم في الجاهلية كما نص عليه ابن جرير رحمه الله إذ قال: «قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضۡعَٰفٗا مُّضَٰعَفَةٗۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾ [آل عمران:130] يعني بذلك جل ثناؤه: يا أيها الذين آمنوا بالله ورسوله، لا تأكلوا الربا في إسلامكم، بعد إذ هداكم له، كما كنتم تأكلونه في جاهليتكم، وكان أكلهم ذلك في جاهليتهم أن الرجل منهم كان يكون له على الرجل مال إلى أجل، فإذا حل الأجل طلبه من صاحبه، فيقول له الذي عليه المال: أخر عني دينك وأزيدك على مالك فيفعلان ذلك، فذلك هو الربا أضعافا مضاعفة، فنهاهم الله عز وجل في إسلامهم عنه»[35]، وقال الطاهر ابن عاشور رحمه الله: «فالحال واردة لحكاية الواقع فلا تفيد مفهوماً، لأن شرط استفادة المفهوم من القيود: أن لا يكون القيد الملفوظ به، جرى

(33) انظر: العدة لأبي يعلى (2/ 468)، الواضح في أصول الفقه لابن عقيل (3/ 282)، البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي (4/ 22)، إرشاد الفحول للشوكاني (ص594).

(34) البحر المحيط في أصول الفقه (4/ 22).

(35) جامع البيان (6/ 49).

لحكاية الواقع»[36].

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله المفسرين فيما دلت عليه الآية من حكم فقهي، وبيّن أن القيد: ﴿ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً ﴾ [آل عمران:130] ليس له مفهوم مخالفة. والله أعلم.

السؤال الثالث: وسئل عفا الله عنه عن معنى قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذَانِ يَأْتِيَٰنِهَا مِنكُمْ فَـَٔاذُوهُمَا ﴾ [النساء:16].

فأجاب: «أي اللذان يفعلان الفاحشة فآذوهما، أي: بالشتم والتعيير والضرب بالنعال وما أشبه ذلك؛ وكان الحكم كذلك في صدر الإسلام حتى نسخه الله بالجلد أو بالرجم، والله أعلم»[37].

الدراسة: ذكر الشيخ رحمه الله في الآية الكريمة مسألتين: المسألة الأولى: كيفية الإيذاء الوارد في الآية، والمسألة الثانية: هل الأذى المذكور في الآية منسوخ؟

المسألة الأولى: المراد بالإيذاء الوارد في الآية الكريمة.

تنوعت عبارات السلف في كيفية الإيذاء الوارد في الآية على الكريمة: فقال ابن عباس رضي الله عنهما: (إذا زنا أوذي بالتعيير وضرب النعال)[38]، وقال سعيد بن جبير (ت95هـ) رحمه الله: (باللسان، بالتعيير والكلام القبيح)[39]، وقال مجاهد (ت104هـ) رحمه الله: (فآذوهما سباً)[40]؛ وكلها متقاربة، لذا قال ابن جرير رحمه الله: «الأذى قد يقع لكل مكروه نال الإنسان، من قول سيء باللسان، أو فعل؛ وليس في الآية بيان أيّ ذلك كان أمَرَ به المؤمنين يومئذٍ»[41]؛ وقال ابن تيمية رحمه الله: «أمر بالأذى مطلقاً، ولم يذكر كيفيته وصفته ولا قدره، بل ذكر أنه يجب إيذاؤهما، ولفظ الأذى يستعمل في الأقوال كثيراً»[42].

والشيخ رحمه الله جمع عبارات السلف في تفسيره هذا بعبارة مختصرة جامعة، ناقلاً عبارة ابن كثير رحمه الله[43] بتمامها.

المسألة الثانية: هل الأذى المذكور في الآية منسوخ؟

اُختُلف في ذلك، فقيل: إنه منسوخ[44]، واختاره كثير من المفسرين[45]، كما اختاره الشيخ رحمه الله، بل قال ابن الجوزي (ت597هـ) رحمه الله: «ولا يختلف العلماء في نسخ هذين الحكمين عن الزانيين، أعني: الحبس

(36) التحرير والتنوير (4/ 86).

(37) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 144).

(38) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 503).

(39) رواه ابن أبي حاتم (3/ 896).

(40) رواه ابن المنذر في «تفسيره» (2/ 604)، وانظر: تفسير مجاهد (ص270).

(41) جامع البيان (6/ 504).

(42) مجموع الفتاوى (15/ 300).

(43) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (3/ 36).

(44) انظر: الناسخ والمنسوخ للنحاس (2/ 162)، نواسخ القرآن لابن الجوزي (2/ 354).

(45) انظر: جامع البيان (6/ 504)، البسيط (6/ 379)، المحرر الوجيز (3/ 60)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (3/ 36).

والأذى»[46].

وقيل: بل الحكم محكم، واختاره القرطبي وابن تيمية والسعدي (ت1376هـ) وابن عثيمين (ت1421هـ)، فذكر القرطبي أنه حكم ممدود إلى غاية، وهي قوله ﷺ: (خذوا عني خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر، جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب، جلد مائة والرجم)[47]، قال رحمه الله: «وهذا نحو قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ ﴾ [البقرة:187] فإذا جاء الليل ارتفع حكم الصيام، لانتهاء غايته، لا لنسخه؛ هذا قول المحققين المتأخرين من الأصوليين، فإن النسخ إنما يكون في القولين المتعارضين من كل وجه، اللذين لا يمكن الجمع بينهما، والجمع ممكن بين الحبس والتعيير والجلد والرجم»[48].

وقال ابن تيمية رحمه الله: «وهذه آية محكمة، لا نسخ فيها، فمن أتى الفاحشة من الرجال والنساء، فإنه يجب إيذاؤه بالكلام الزاجر له عن المعصية، إلى أن يتوب، وليس ذلك محدوداً بقدر ولا صفة»[49]، وقال أيضاً: «ثم إن من الناس من يسمي ذلك[50] نسخا لتغير الحكم ومنهم من لا يسميه نسخا...

وهذا مثل قوله تعالى: ﴿ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ [النساء:15] وقال النبي ﷺ: (قد جعل الله لهن سبيلا) فبعض الناس يسمي ذلك نسخاً، وبعضهم لا يسميه نسخاً، والخلاف لفظي[51]... إذ المنسوخ ما ارتفع في جميع الأزمنة المستقبلة»[52].

ومن القواعد التفسيرية: أنه لا يصار إلى النسخ، متى أمكن الجمع بين الآيتين، وأيضاً: كل حكم ورد في خطابٍ مشعرٍ بالتوقيت أو رُبط بغاية مجهولة ثم انقضى بانقضائها، فليس بنسخ[53].

قال السعدي رحمه الله: «وهذه الآية ليست منسوخة، وإنما هي مُغياة إلى ذلك الوقت، فكان الأمر في أول الإسلام كذلك حتى جعل الله لهن سبيلاً، وهو رجم المحصن، وجلد غير المحصن»[54]، واختاره

(46) نواسخ القرآن (2/ 354).

(47) رواه مسلم (5/ 115) برقم (1690) كتاب الحدود، باب حد الزنى.

(48) الجامع لأحكام القرآن (6/ 140).

(49) مجموع الفتاوى (15/ 300).

(50) يعني آية السيف مع آيات العفو والصفح.

(51) اُختُلف في مبين الغاية المجهولة: أهو مخصص أم ناسخ؟ قال المرداوي في «تحرير المنقول» (ص261): «أكثر أصحابنا، والأكثر: بيان الغاية المجهولة، كـ﴿ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ﴾ [النساء:15] ليس بنسخ؛ وابن عقيل وغيره: بلى، فالناسخ: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي ﴾ ... الآية [النور:2]، وللقاضي القولان».

(52) الصارم المسلول (ص239).

(53) انظر: قواعد التفسير د.السبت (2/ 741)، قواعد الترجيح د.الحربي (1/ 71).

(54) تيسير الكريم الرحمن (ص171).

ابن عثيمين رحمه الله[55].

وعلى القول بمعاقبة الزناة بالعقوبتين: الأذى والحد، معاً، فإنه حينئذٍ لا تعارض بينهما، كما قال ابن عطية رحمه الله: «وأجمع العلماء على أن هاتين الآيتين منسوختان بآية الجلد في سورة النور، قاله الحسن (ت110هـ) ومجاهد وغيرهما، إلا من قال: إن الأذى والتعيير باق مع الجلد، لأنهما لا يتعارضان، بل ينحملان على شخص واحد، وأما الحبس فمنسوخ بإجماع»[56].

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله أكثر المفسرين في المعنى المراد بالآية، وما دلت عليه من حكم فقهي، واختار أن حكم الإيذاء منسوخ، بالجلد أو الرجم.

ولاشك أن حدَّ الزناة المحكم الذي استقرت عليه الشريعة، هو الجلد أو الرجم، وليس هو الإيذاء فقط؛ ولكن الراجح أن الإيذاء يضاف إلى الجلد أو الرجم، إذ لا تعارض بينهما؛ والله تعالى أعلم.

السؤال الرابع: سئل رحمه الله: «**جاء في سورة الإسراء في الآية 104**: ﴿ وَقُلْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ لِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱسْكُنُوا۟ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴾ [الإسراء:104] **فما المراد من قوله تعالى**: ﴿ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ ﴾؟ **وهل هذا يعطي اليهود الحقّ في احتلال فلسطين؟**»

فأجاب: «المراد من الأرض في قوله تعالى: ﴿ وَقُلْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ لِبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱسْكُنُوا۟ ٱلْأَرْضَ ﴾ أرض مصر على الصحيح من أقوال المفسرين، وتدل عليه الآية التي قبلها: ﴿ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَٰهُ وَمَن مَّعَهُۥ جَمِيعًا ﴾ [الإسراء:103] أي: أراد فرعون أن يخرج موسى وبني إسرائيل من أرض مصر بالقتل والإبعاد، فعكس الله عليه مكره فأهلكه وقومه بالغرق، وقال على لسان موسى – بعد إغراق فوعون وقومه – لبني إسرائيل الذين أراد فرعون استفزازهم: اسكنوا الأرض التي أراد أن يستفزكم منها، وهي أرض مصر.

وهذا ظاهر، إن ثبت أنهم دخلوها بعد أن خرجوا منها وأتبعهم فرعون وجنوده وأغرقوا؛ وإن لم يثبت: فالمراد من بني إسرائيل: ذرية أولئك الذين أراد فرعون استفزازهم[57].

وأما قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا جَآءَ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ﴾ [الإسراء:104]، فالمراد من قوله تعالى: ﴿ وَعْدُ ٱلْءَاخِرَةِ ﴾: القيامة، أي: إذا جاءت القيامة حشرناكم من قبوركم إلى موقف القيامة مختلطين أنتم وهم، ثم نحكِّم بينكم وبينهم سعداءكم من أشقيائكم.

فسياق الآية كلها – ما قبلها وما بعدها – يدل على أن الأرض في الآية أرض مصر، لا أرض فلسطين،

(55) تفسير سورة النساء (1/ 125).

(56) المحرر الوجيز (3/ 60).

(57) انظر: حاشية الشهاب على البيضاوي (6/ 66).

والله أعلم»[58].

الدارسة: ذكر الشيخ رحمه الله في هذه الآية مسألتين: الأولى: ما المراد بالأرض الواردة في الآية؟ والثانية: ما معنى وعد الآخرة؟

المسألة الأولى: ما المراد بالأرض الواردة في الآية؟

اُختُلف فيها على أقوال[59]:

الأول: أنها أرض مصر، وهو ما اختاره الشيخ رحمه الله مرجحاً ذلك بالسياق، وذكر ابن عطية هاهنا قاعدةً في القصص القرآني، فقال رحمه الله: «متى ذكرت الأرض عموماً، فإنما يراد بها ما يناسب القصة المتكلم فيها، وقد يحسن عمومها في بعض القصص»[60]؛ واختاره أيضاً الواحدي (ت 486هـ)، والزمخشري (ت 538هـ) وجماعة[61]، قال الزمخشري رحمه الله: «﴿ ٱسۡكُنُواْ ٱلۡأَرۡضَ ﴾ التي أراد فرعون أن يستفزكم منها»[62] أي: أرض مصر، وقال الفخر الرازي (ت 606هـ) رحمه الله: «أراد فرعون أن يخرج موسى من أرض مصر، لتخلص له تلك البلاد؛ والله تعالى أهلك فرعون وجعل ملك مصر خالصة لموسى ولقومه، وقال لبني إسرائيل: اسكنوا الأرض خالصة لكم خالية من عدوكم»[63].

ومما يُستدل به لهذا القول: قوله تعالى: ﴿ فَأَخۡرَجۡنَٰهُم مِّن جَنَّٰتٖ وَعُيُونٖ ۝٥٧ وَكُنُوزٖ وَمَقَامٖ كَرِيمٖ ۝٥٨ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾ [الشعراء: 57-59] قال ابن كثير رحمه الله: «أورث الله القوم الذين كانوا يستضعفون من بني إسرائيل مشارق الأرض ومغاربها، وأورثهم بلاد فرعون وأموالهم وزروعهم وثمارهم وكنوزهم، كما قال: ﴿ كَذَٰلِكَ وَأَوۡرَثۡنَٰهَا بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ﴾ [الشعراء: 59]، وقال هاهنا: ﴿ وَقُلۡنَا مِنۢ بَعۡدِهِۦ لِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱسۡكُنُواْ ٱلۡأَرۡضَ ﴾ [الإسراء:104]»[64].

الثاني: أنها أرض فلسطين، ونُسب هذا القول لابن عباس[65]، واختاره ابن جرير ومكي (ت437هـ) وأبو حيان (ت745هـ)[66].

ومما يُستدل به لهذا القول: قوله تعالى: ﴿ يَٰقَوۡمِ ٱدۡخُلُواْ ٱلۡأَرۡضَ ٱلۡمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِي كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡ وَلَا تَرۡتَدُّواْ عَلَىٰٓ

(58) فتاوى عبدالله بن حميد (3/ 234).

(59) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (7/ 123)، زاد المسير (5/ 95)

(60) المحرر الوجيز (6/ 298).

(61) انظر: البسيط (13/ 499)، التيسير في التفسير (9/ 487)، التفسير الكبير (21/ 416)، أنوار التنزيل (مع حاشية الشهاب) (6/ 66)، فتح القدير (3/ 365)، روح المعاني (8/ 620)، تيسير الكريم الرحمن (ص538).

(62) الكشاف (2/ 514).

(63) التفسير الكبير (21/ 416).

(64) تفسير القرآن العظيم (5/ 127).

(65) كما عزاه إليه ابن الجوزي في «زاد المسير» (5/ 95).

(66) انظر: جامع البيان (15/ 111)، الهداية إلى بلوغ النهاية (6/ 4305)، البحر المحيط (14/ 192).

أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا خَاسِرِينَ ﴾ [المائدة:21].

الثالث: أنها أرض وراء الصين، وهذا قول مقاتل بن سليمان[67]؛ ولا دليل عليه.

الرابع: أنها أيّ أرض شئتم، فالمراد: العموم؛ ونسب هذا القول لابن عباس أيضاً[68]، وتقدم قول ابن عطية رحمه الله: «وقد يحسن عمومها في بعض القصص».

الخامس: أنها أرض مصر والشام، واختاره الثعلبي (ت427هـ)، والبغوي (ت510هـ)، والقرطبي[69]، واستدلوا بآيات المائدة والشعراء المتقدمة في القول الأول والثاني.

ولاشك أن الله أورث بني إسرائيل أرض فرعون وقومه، وهي مصر، وكذلك أمرهم بسكنى الأرض المقدسة التي كتب لهم، وهي أرض فلسطين، ولا تعارض بينهما، إلا أن الظاهر أن المراد بالآية: أرض مصر كما اختاره الشيخ رحمه الله، لأن الحديث عنها، والأصل: أن يعود الخبر إلى المخبَر عنه، لاسيما وأنه لم يجر لأرض الشام ذكر في الآيات قبلها، والله أعلم.

وأياً ما كانت الأرض فليس في ذلك إثبات أحقية اليهود بأرض فلسطين، والشرع والتأريخ يأبيان ذلك.

ففي الصحيحين أن أبا ذر رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، أيّ مسجد وضع في الأرض أول؟ قال: (المسجد الحرام)، قال: قلت: ثم أيّ؟ قال: (المسجد الأقصى)، قلت: كم كان بينهما؟ قال: (أربعون سنة)[70]، ومعلوم أن إبراهيم عليه السلام هو من رفع قواعد البيت الحرام، واختار الطاهر ابن عاشور من دلالة هذا الحديث أنه أيضاً هو من بنى المسجد الأقصى، وذكر التسلسل الزمني لعمارته، مستدلاً بأدلة من كتب أهل الكتاب أيضاً[71]؛ وقيل: الذي بناه هو داود عليه السلام[72]، والذي يعنينا أن المسجد الأقصى قبلة الأنبياء عليهم السلام، قبل دخول اليهود إليه، بمُدد متطاولة، فلا حقّ لليهود فيه ألبتة.

وأيضاً: فإن اليهود أهل شقاق وعناد ومكابرة، فلم يمتثلوا أمر الله سبحانه وتعالى بسكنى الأرض التي أمر، بل كانوا يعاندون ويكابرون، وإنما كانت استجابتهم في غالب أحوالهم قسراً وقهراً، كما في قصة موسى عليه السلام،

(67) انظر: تفسير مقاتل بن سليمان (2/ 553).

(68) انظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي (7/ 123).

(69) انظر: الكشف والبيان (16/ 501)، معالم التنزيل (2/ 721)، الجامع لأحكام القرآن (13/ 184).

(70) رواه البخاري (4/ 145) برقم (3366) كتاب أحاديث الأنبياء، باب حدثنا موسى بن إسماعيل؛ ومسلم (2/ 63) برقم (520) كتاب المساجد ومواضع الصلاة.

(71) التحرير والتنوير (15/ 16).

(72) وفيه إشكال، إذ بين إبراهيم وداود عليهما السلام أكثر من أربعين سنة، وأجاب عنه الطحاوي في «مشكل الآثار» (1/ 109) بأن الوضع غير البناء، ويحتمل أن يكون واضع الأقصى بعض الأنبياء قبل داود، ثم جاء فبناه بعدُ.

فكتب الله عليهم الذلة والمسكنة والصغار، والفرقة والشتات، وسلط عليهم من يسومهم سوء العذاب ويمزقهم كل ممزق، جزاء وفاقاً وما ربك بظلام للعبيد.

المسألة الثانية: ما معنى وعد الآخرة؟

اختُلف في ذلك على قولين:

الأول: أنه يوم القيامة، اختاره الشيخ رحمه الله، وهو قول عامة أهل التأويل كما يقوله الماتريدي رحمه الله[73]، وقال ابن جرير رحمه الله: «فإذا جاءت الساعة، وهو وعد الآخرة، جئنا بكم لفيفا يقول: حشرناكم من قبوركم إلى موقف القيامة، لفيفاً أي: مختلطين، قد التف بعضكم على بعض»[74]، وهو الظاهر من السياق.

الثاني: أنه مجيء عيسى عليه السلام، وهذا قول محمد بن السائب الكلبي (ت146هـ)[75]، وليس في السياق ما يسعفه.

النتيجة: وافق الشيخ في المسألة الأولى قول كثير من المفسرين، مرجحاً بالسياق، وهو الأظهر، وعليه: فلا شيء في الآية يدل على أحقية اليهود - لعنهم الله - بأرض فلسطين، وأيضاً: حتى على الأقوال الأخرى يظهر جلياً أنهم ليس لهم حق ألبتة.

وأما في المسألة الثانية: فوافق الشيخ قول عامة أهل التفسير، وهو الراجح. والله أعلم.

السؤال الخامس: سئل رحمه الله: «**أصحاب الجنة المذكورة في سورة «ن» هل غفر الله لهم بذنبهم، أم لا؟**».

فأجاب: «إنهم لما اعترفوا بالخطيئة رجوا من الله عز وجل أن يبدلهم جنة خيراً من جنتهم، وتعاقدوا فيما بينهم، وقالوا: إن إبدلنا الله خيراً منها لنصنعن كما كان يصنع أبونا، فدعوا الله وتضرعوا فأبدلهم الله من ليلتهم ما هو خير منها، كما قال جماعة من المفسرين، كالقرطبي، والآلوسي (ت1270هـ)، والشوكاني (ت1250هـ)[76] وغيرهم، والله أعلم»[77].

الدراسة: يرى الشيخ رحمه الله أن أصحاب الجنة قد استجيب دعاؤهم، حين قالوا: ﴿ عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبۡدِلَنَا خَيۡرٗا مِّنۡهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ ﴾ [القلم:32]؛ فغفر الله لهم خطيئتهم، وأبدلهم جنة خيراً من جنتهم التي أصبحت كالصريم، وبيّن الشيخ رحمه الله أن هذا القول هو قول القرطبي، والآلوسي، والشوكاني، وغيرهم[78]، وذكر

(73) تأويلات أهل السنة (7/ 123)، وانظر: البسيط (13/ 500)، المحرر الوجيز (6/ 298)، الجامع لأحكام القرآن (13/ 185).

(74) جامع البيان (15/ 111).

(75) انظر: الكشف والبيان (16/ 501).

(76) انظر: الجامع لأحكام القرآن (21/ 170)، روح المعاني (14/ 50)، فتح القدير (5/ 362).

(77) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 318).

(78) انظر: البسيط (22/ 107)، معالم التنزيل (4/ 451)، المحرر الوجيز (9/ 637)، التحرير والتنوير (29/ 88).

القرطبي أنه قول معظم أهل التفسير[79].

ونُسب هذا القول لابن مسعود (ت 32هـ) ﷺ إذ قال: «بلغني أنّ القوم أخلصوا، وعرف الله تعالى منهم الصدق، فأبدلهم بها جنّة يقال لها: الحيوان، فيها عنب، يحمل البغل منها عنقوداً»[80]، وعن مجاهد ﷺ أنه قال: «تابوا فأبدلوا خيراً منها»[81].

قال السعدي ﷺ: «فإن كانوا كما قالوا، فالظاهر أن الله أبدلهم في الدنيا خيرًا منها، لأن من دعا الله صادقًا، ورغب إليه ورجاه، أعطاه سؤله»[82].

وأما القول الآخر: فهو التوقف في شأنهم، وهذا مروي عن قتادة والحسن - رحمهما الله -، فقد روى عبدالرزاق عن معمر، قال: قلت لقتادة: أمِنْ أهل الجنة هم أم من أهل النار؟ قال: «لقد كلفتني تعباً»[83]، وذكر أبو حفص النسفي (ت537هـ) عن الحسن قوله: «لا أدري أكان ذلك إيماناً منهم، أم ما يكون من المشرك عند البلاء»[84].

النتيجة: وافق الشيخ ﷺ في هذا الجواب قول معظم أهل التفسير؛ والأمر في شأن أصحاب الجنة يسير، إن شاء الله، فمن توقف فيهم فلا تثريب عليه، إذ لم يرد دليل قاطع بشأنهم، والله أعلم.

السؤال السادس: وسئل عمن قال في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ مَّا فَرَّطۡنَا فِي ٱلۡكِتَٰبِ مِن شَيۡءٖۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمۡ يُحۡشَرُونَ ﴾ [الأنعام:38]، «**هل الآية تدل بمفهومها على أنه سيقع طائر يطير بغير جناحين، بل يطير بالبنزين مثلا؛ لأن قوله:** ﴿ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ ﴾ **يدل على وصف الطائر الذي يطير بجناحيه؟**»

فأجاب: «إن من تأمل الآية مع الآيتين قبلها، وعرف ما قاله المفسرون في ذلك من المعاني والمناسبات، تبين له أن هذا التوهم ليس بشيء؛ إذ في قوله تعالى: ﴿ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ ﴾ ما يَردّ ذلك، لإسناد الفعل الذي هو الطيران إلى الطائر نفسه، فهو الذي يطير ويذهب ويجيء، كل ذلك بفعله واختياره، بخلاف هذه المراكب الهوائية، فإنه لا تطير بنفسها، بل لا بد لها من محرك يحركها لذهابها ومجيئها وهبوطها وصعودها؛ فبهذا يتبين غلط هذا المتوهم لذلك، فإن هذا التوهم من جنس ما قيل: إن النبي ﷺ لم يخبر بالطائرات التي وقعت في هذه العصور، خشية أن يكذب كما وقع ذلك في الإسراء؛ فكل هذا تكلف لا طائل تحته، فإن النبي ﷺ أخبرنا بأشياء كثيرة من الغيوب الماضية والغيوب المستقبلة، بل

(79) الجامع لأحكام القرآن (21/ 170).

(80) نسبه إليه الثعلبي في «الكشف والبيان» (27/ 224).

(81) نسبه إليه الزمخشري في «الكشاف» (4/ 448).

(82) تيسير الكريم الرحمن (ص1044).

(83) تفسير عبد الرزاق (3/ 332).

(84) التيسير في التفسير (14/ 539).

أخبر عن الإسراء[85] نفسه مع علمه أن بعض قومه سيكذبونه، ولم يمنعه ذلك من الإخبار به، وأخبر عن نار تخرج بأرض الحجاز[86]، وأن الرجل يكلمه عذبة سوطه[87]، وأن الشجر ينادي المسلم لقتل اليهودي الذي تحته إلا شجر الغرقد[88]، ونظائر هذا كثيرة جداً، ولم يمنعه التحديث به خشية التكذيب، بل قال له ربه مسليا له: ﴿ وَإِن يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ ﴾ [فاطر:4]، والكلام في مثل هذا وأشباهه بدون تحقق ولا علم يقيني، لا ينبغي الإقدام عليه؛ والله المستعان»[89].

الدراسة: حذر الشيخ رحمه الله هنا من مزلق من المزالق الخطيرة في تفسير القرآن الكريم، وذلك بحمل معاني القرآن على المكتشفات المعاصرة على وجه لا تحتمله هذه المعاني، وتسمية ذلك بالإعجاز العلمي! والناس فيه طرفان ووسط، فطرف رده كله، وطرف قبله كله، ووسط قبله بضوابط[90]، على أنه لو صح، فإنه يكون تابعاً لتفسير السلف لا مقدماً عليه.

والأصل أن الله ﷻ جعل القرآن الكريم كتاب هداية، لا كتاب مكتشفات وتجريب ونظريات علمية، كما قال سبحانه: ﴿ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ ۛ فِيهِ ۛ هُدًى

(85) كما في صحيح البخاري (5/ 52) برقم (3886) كتاب مناقب الأنصار، باب حديث الإسراء؛ وصحيح مسلم (1/ 108) برقم (170) كتاب الإيمان، باب في ذكر المسيح؛ وأحاديث الإسراء طرقها كثيرة جمعها الألباني رحمه الله في رسالته القيمة: «الإسراء والمعراج – وذكر أحاديثها وتخريجها وبيان صحيحها من سقيمها».

(86) ورد ذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز، تضيء أعناق الإبل ببصرى) رواه البخاري (9/ 85) برقم (7118) كتاب الفتن، باب خروج النار؛ ومسلم (8/ 180) برقم (2902) كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز.

(87) ورد ذلك في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (والذي نفسي بيده، لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنسان، وحتى تكلم الرجل عذبة سوطه، وشراك نعله، وتخبره بما أحدث أهله من بعده) رواه أحمد في «المسند» (18/ 316) برقم(11792)، والترمذي (ص668) برقم(2181) أبواب الفتن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في كلام السباع؛ والحاكم في «المستدرك» (4/ 514) برقم (8442) كتاب الفتن والملاحم، لا تقوم الساعة حتى تكلم السباع الإنسان، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه»، وصححه الألباني في «السلسلة الصحيحة» (1/ 241) برقم (122).

(88) ورد ذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: (لا= =تقوم الساعة حتى يقاتل المسلمون اليهود فيقتلهم المسلمون، حتى يختبئ اليهودي من وراء الحجر والشجر فيقول الحجر أو الشجر: يا مسلم يا عبد الله، هذا يهودي خلفي فتعال فاقتله، إلا الغرقد فإنه من شجر اليهود) رواه البخاري (4/ 42) برقم (2926) كتاب الجهاد والسير، باب قتال اليهود؛ ومسلم (8/ 188) برقم(2922) كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت مسلم. واللفظ له.

(89) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 376).

(90) انظر: الإعجاز العلمي إلى أين؟ للدكتور: مساعد الطيار (ص26).

لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:2]، بل أنزل جميع كتبه لهداية الناس، كما قال سبحانه: ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ ٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ ۝ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 3-4] فهذا هو الأصل.

وتفسير القرآن له طرقه وأصوله، فمن خالفها فقد أخطأ وإن أصاب، قال ابن تيمية رحمه الله: «وفي الجملة: من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً»[91]، وليس كل ما احتمله اللفظ جاز حمل معاني القرآن عليه، كما بيّن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله أن خطأ هؤلاء قد يكون في الدليل وقد يكون في المدلول، فهم صنفان: «أحدهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها؛ والثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد أن يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب»[92].

فالشيخ رحمه الله بيّن خطأ هذا المتوهِم، إذ فهم من الآية خلاف ما تدل عليه، وجعل لقوله تعالى: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ مفهومَ مخالفة، ففهم منها أنه قد يوجد ما لا يطير بجناحيه، كالمكتشفات الحديثة من طائرات ونحوها؛ وهذا فهم خاطئ بعيد عن لغة العرب، فلم يفهم أحد من السلف هذا المفهوم.

وقد أجاب ابن جرير رحمه الله عنه فقال: «فإن قال قائل: فما وجه قوله: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾، وهل يطير الطائر إلا بجناحيه؟ فما في الخبر عن طيرانه بالجناحين من الفائدة؟ قيل: قد قدمنا القول فيما مضى أن الله تعالى أنزل هذا الكتاب بلسان قوم وبلغاتهم، وما يتعارفونه بينهم، ويستعملونه في منطقهم خاطبهم؛ فإذ كان من كلامهم إذا أرادوا المبالغة في الكلام أن يقولوا: كلمت فلانا بفمي، ومشيت إليه برجلي، وضربته بيدي، خاطبهم تعالى بنظير ما يتعارفونه في كلامهم ويستعملونه في خطابهم»[93]، فبيّن أن هذا مما تستعمله العرب في خطابها إذا أرادت المبالغة والتأكيد على الشيء، ولا يراد منه ضده.

وقال الزمخشري رحمه الله: «فإن قلت، هلا قيل: (وما من دابة ولا طائر إلا أمم أمثالكم؟)، وما معنى زيادة قوله: ﴿فِى ٱلْأَرْضِ﴾، و﴿يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾؟ قلت: معنى ذلك: زيادة التعميم والإحاطة، كأنه قيل: وما من دابة قط في جميع الأرضين السبع، وما من طائر قط في جو السماء من جميع ما يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم، محفوظة أحوالها، غير مهمل أمرها.

فإن قلت: فما الغرض في ذكر ذلك؟ قلت: الدلالة على عظم قدرته»[94].

(91) مقدمة التفسير (ص81).

(92) المرجع السابق (ص72).

(93) جامع البيان (9/ 237).

(94) الكشاف (2/ 18).

وقال ابن عطية رحمه الله: «وقوله: ﴿ بِجَنَاحَيۡهِ ﴾ تأكيد وبيان وإزالة للاستعارة المتعاهدة في هذه اللفظة، فقد يقال: طائر السعد والنحس؛ وقوله تعالى: ﴿ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ ﴾ [الإسراء:13] أي عمله، ويقال: طار لفلان طائر كذا، أي: سهمه في المقتسمات، فقوله تعالى: ﴿ بِجَنَاحَيۡهِ ﴾ إخراج للطائر عن هذا كله»[95].

ثم أشار الشيخ رحمه الله في جوابه إلى خطأ ومزلق آخر كبير، وهو أن بعض هؤلاء المتكلمين لما أُلزموا بأمر، وهو أنه يلزم من كلامكم هذا أنكم فهمتم معنى جديداً في القرآن، لم يفهمه الصحابة الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل؛ فإن كان هذا من معاني القرآن لمَ لمْ يبينه النبي ﷺ لهم؟! فأجابوا بأعجب العجب، وهو قولهم: إن النبي ﷺ لو أخبرهم بهذه الحقائق العلمية لما أدركوها، وقد يقع منهم شك أو تكذيب!![96]، فضرب لهم الشيخ رحمه الله مثالاً بالإسراء الذي هو أعظم من المكتشفات الحديثة من طائرات ومركبات وغيرها، ومع ذلك: لم يمنعه ﷺ من التحديث به خشية تكذيب قومهم له.

ثم إن هذا القول: فيه اتهام للصحابة رضي الله عنهم ونسبة الجهل إليهم، بل قدح في إيمانهم وتصديقهم واستسلامهم لما يخبر به النبي ﷺ من المغيبات؛ ومن أعظم ما يرد ذلك أثر أبي بكر الصديق رضي الله عنه لما سعى إليه المشركون وذكروا له أن النبي ﷺ يزعم أنه أسري به، فقال رضي الله عنه: (أو قال ذلك؟) قالوا: نعم، قال: (لئن قال ذلك لقد صدق)، قالوا: أو تصدقه أنه ذهب الليلة إلى بيت المقدس وجاء قبل أن يصبح؟ فقال: (نعم، إني لأصدقه بما هو أبعد من ذلك، أصدقه في خبر السماء في غدوة أو روحة)[97]، فبيّن أبو بكر رضي الله عنه أن الأمر لو كان بالقياس العقلي لكان أمر الوحي أعظم، ومع ذلك نصدق رسولنا ﷺ فيه، أفلا نصدقه فيما هو دونه؟! فانظر إلى هذا الإيمان الراسخ، والتصديق العظيم، أفيجوز – بعد هذا – لقائل أن يقول مقالته تلك في حق الصحابة رضي الله عنهم؟!

ثم ختم الشيخ رحمه الله جوابه بالتحذير من الإقدام على التفسير والقول على الله بلا علم.

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله قول المفسرين في هذا الآية، وبيّن خطأ ما توهمه السائل، وأجابه بالأدلة الكافية على بطلان توهمه، والله أعلم.

السؤال السابع: سئل – عفا الله عنه – عن معنى قوله تعالى: ﴿ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴾ [فصلت:34]. **وما معنى النفاق**

(95) المحرر الوجيز (3/ 752).

(96) انظر: الإعجاز العلمي في القرآن، إلى أين؟ (ص32).

(97) رواه الحاكم في «المستدرك» (3/ 81) برقم (4458)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه».

المنهي عنه في الأحاديث؟

فأجاب: «قيل للإمام العلامة ابن عقيل (ت513هـ) كما في «الفنون»[98]: أسمع وصية الله عز وجل يقول: ﴿ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴾ وأسمع الناس يعدون من يظهر خلاف ما يبطن منافقا، فكيف لي بطاعة الله والتخلص من النفاق؟

فقال: النفاق: هو إظهار الجميل، وإبطان القبيح، وإضمار الشر وإظهار الخير لإيقاع الشر، والذي تضمنته الآية: إظهار الحسن في مقابلة القبيح، لاستدعاء الحسن.

قال في «الآداب»[99]: فخرج من هذه الجملة أن النفاق إبطان الشر وإظهار الحسن، لإيقاع الشر المضمر، ومن أظهر الجميل والحسن في مقابلة القبيح ليزول الشر فليس بمنافق، لكنه يستصلح، ألا تسمع إلى قوله تعالى: ﴿ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴾ فهذا اكتساب استمالة، ودفع عداوة، وإطفاء لنيران الحقائد، واستنماء الود وإصلاح العقائد، فهذا طلب المودات، واكتساب الرجال. اهـ»[100].

الدراسة: اكتفى الشيخ رحمه الله في هذا الجواب بنقل كلام ابن مفلح (ت763هـ) صاحب كتاب «الآداب الشرعية»؛ إذ أورد ابنُ مفلح كلامَ ابنِ عقيل صاحب «كتاب الفنون»، ثم أتبعه بكلامه الذي نقله الشيخ رحمه الله.

وهذا تقعيد متين، وتأصيل جميل، فبيّن ضابط النفاق بأنه إبطان الشر - والشر درجات أعلاها الكفر - وإظهار الخير - والخير درجات أعلاها الإسلام -؛ وعليه: فلا يخالف هذا الضابط قول كثير من أهل العلم: إن النفاق إظهار الإسلام وإبطان الكفر.

ثم بيّن أن الأدب المشار إليه في الآية، ليس من النفاق، بل هذا من المداراة الجائزة الواردة عن النبي ﷺ، كما في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: أنه استأذن على النبي ﷺ رجل، فقال: (ائذنوا له، فبئس ابن العشيرة أو بئس أخو العشيرة)، فلما دخل ألان له الكلام، فقلت له يا رسول الله، قلت ما قلت، ثم ألنت له في القول، فقال: (أي عائشة، إن شر الناس منزلة عند الله، من تركه أو ودعه الناس، اتقاء فحشه)[101]، قال البخاري (ت256هـ) رحمه الله قبل هذا الحديث: «باب المداراة مع الناس، ويذكر عن أبي الدرداء رضي الله عنه: «إنا

(98) وهو كتاب كبير جداً، قيل: إنه يبلغ 400 مجلد، وقيل غير ذلك، لم يصلنا منه إلا قطعة يسيرة، أبرزت في مجلدين لدى دار المشرق - بيروت. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (19/ 445)، كشف الظنون لحاجي خليفة (2/ 1447).

(99) هو: ابن مفلح في كتابه «الآداب الشرعية» (1/ 80).

(100) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 435).

(101) رواه البخاري(8/ 31) برقم (6131)كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس؛ ومسلم (8/ 21) برقم (2591) كتاب البر والصلة والآداب، باب مداراة من يتقى فحشه.

لنكشر[102] في وجوه أقوام، وإن قلوبنا لتلعنهم»[103].

قال الخطابي (ت388هـ) رحمه الله: «يجمع هذا الحديث علماً وأدباً،... ولكنه ﷺ لما جُبِل عليه من الكرم، وأُعطيه من حسن الخلق، أظهر له من البشاشة ولم يَجْبَهْه بالمكروه، ليقتدي به أمته في اتقاء شر من هذا سبيله، وفي مداراته ليسلموا من شره وغائلته»[104].

وكذا قال المفسرون في هذه الآية، فقد روى ابن جرير عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «أمر الله المؤمنين بالصبر عند الغضب، والحلم والعفو عند الإساءة، فإذا فعلوا ذلك عصمهم الله من الشيطان، وخضع لهم عدوهم، كأنه ولي حميم»[105].

وقال السعدي رحمه الله: «ثم أمر بإحسان خاص، له موقع كبير، وهو الإحسان إلى من أساء إليك، فقال: ﴿ ٱدۡفَعۡ بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ ﴾... فإذا قابلت الإساءة بالإحسان، حصل فائدة عظيمة: ﴿ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيۡنَكَ وَبَيۡنَهُۥ عَدَٰوَةٞ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٞ ﴾ أي: كأنه قريب مشفق»[106].

فهذه الآية وما بعدها أوضحت سبل السلامة من شرور شياطين الإنس والجن؛ فبالمداراة والمصانعة والمعروف والخصال الحميدة والإحسان: يدفع الإنسان عنه شرور شياطين الإنس؛ وأما شرور شياطين الجن، فإنها تدفع بالاستعاذة، كما قال تعالى بعدها: ﴿ وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ نَزۡغٞ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾ [فصلت:36][107].

النتيجة: اكتفى الشيخ رحمه الله بنقل كلام ابن مفلح جواباً لهذا السؤال، وفيه مقنع وكفاية، وهو موافق لما قاله المفسرون في الآية، والله أعلم.

السؤال الثامن: سئل – عفا الله عنه – عن معنى النحلة في قوله تعالى: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحۡلَةٗۚ ﴾ **[النساء:4].**

فأجاب: «المراد بالنحلة: المهر، كما ذكره ابن عباس رضي الله عنهما»[108].

الدراسة: أجاب الشيخ رحمه الله جواباً مختصراً، واكتفى بقول ابن عباس رضي الله عنهما في أن المراد بالنحلة: المهر[109].

وعن عائشة رضي الله عنها **أن معنى: نحلة: واجبة**[110].

(102) كشر وكاشر: إذا ضحك في وجهه وباسطه. انظر: النهاية لابن الأثير (ص802).

(103) صحيح البخاري (8/ 31) كتاب الأدب، باب المداراة مع الناس.

(104) أعلام الحديث (3/ 2179).

(105) جامع البيان (20/ 432).

(106) تيسير الكريم الرحمن (ص887).

(107) انظر: إغاثة اللهفان لابن القيم (1/ 166)، تفسير القرآن العظيم لابن كثير (6/ 530).

(108) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 440).

(109) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 380).

(110) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره»(3/ 861).

وعن قتادة رحمه الله أن معناها: فريضة[111]؛ وكذا قاله ابن جريج (ت150هـ)[112]، ومقاتل بن سليمان (ت150هـ)، ومقاتل بن حيان (ت150هـ)[113] وعبدالرحمن بن زيد (ت182هـ)[114].

وهذا الاختلاف من باب اختلاف التنوع لا التضاد؛ وإيضاحه بما قاله عبدالرحمن بن زيد رحمه الله: «النحلة في كلام العرب: الواجب، يقول: لا ينكحها إلا بشيء واجب لها صدقة، يسميها لها واجبة، وليس ينبغي لأحد أن ينكح امرأة بعد النبي ﷺ إلا بصداق واجب، ولا ينبغي أن يكون تسمية الصداق كذباً بغير حق»[115].

لذا قال ابن جرير رحمه الله: «يعني بذلك تعالى ذكره: وأعطوا النساء مهورهن عطية واجبة، وفريضة لازمة؛ يقال منه: نحل فلان فلانا كذا، فهو ينحله نحلة ونحلا»[116]، فجمع رحمه الله عبارات السلف في نسق واحد؛ وقال ابن كثير رحمه الله بعدما ذكر آثار السلف فيها: «ومضمون كلامهم: أن الرجل يجب عليه دفع الصداق إلى المرأة حتما، وأن يكون طيب النفس بذلك، كما يمنح المنيحة ويعطي النحلة طيبا بها، كذلك يجب أن يعطي المرأة صداقها طيباً بذلك، فإن طابت هي له به بعد تسميته أو عن شيء منه فليأكله حلالا طيبا»[117].

وقد اختُلف في المخاطبين في الآية من هم؟ على قولين:

القول الأول: هم أولياء المرأة، سواء أكان الولي أباً أم أخاً، وذلك أن ولي المرأة كان إذا زَوَّجها لم يعطها من مهرها شيئاً إلا ما يبلغها محل زوجها، إن كان من غير عشيرته؛ فنهاهم الله عن ذلك. وهذا مروي عن أبي صالح (ت111 –120هـ)[118]، والكلبي[119].

وكان أناس منهم يعطي هذا الرجل أختَه، ويأخذ أخت الرجل ولا يأخذون كبير مهر، فناههم الله عن ذلك. وهذا مروي عن حضرمي بن لاحق التميمي (ت ما بين 111 –120هـ)[120].

القول الثاني: هم الأزواج، أُمروا أن يعطوا النساء مهورهن، وليس لأحد بعد النبي ﷺ أن يتزوج بدون مهر؛ وهو قول الجمهور، كما يقوله الماوردي (ت450هـ)، وابن الجوزي[121].

(111) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 380).

(112) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 380).

(113) رواه ابن أبي حاتم في «تفسيره» (3/ 861) معلقاً.

(114) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 381).

(115) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 380).

(116) جامع البيان (6/ 380).

(117) تفسير القرآن العظيم (3/ 13).

(118) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 381).

(119) نسبه إليه الثعلبي في «الكشف والبيان» (10/ 41)، والواحدي في «البسيط» (6/ 315).

(120) رواه ابن جرير في «جامع البيان» (6/ 381).

(121) انظر: النكت والعيون (1/ 451)، زاد المسير (2/ 10).

ومما يُستدل به لهذا القول: السياق، فإنه كله في الأزواج[122].

واختاره ابن جرير رحمه الله وقال: «وأولى التأويلات التي ذكرناها في ذلك التأويل الذي قلناه، وذلك أن الله تبارك وتعالى ابتدأ ذكر هذه الآية بخطاب الناكحين النساء، ونهاهم عن ظلمهن والجور عليهن، وعرفهم سبيل النجاة من ظلمهن؛ ولا دلالة في الآية على أن الخطاب قد صرف عنهم إلى غيرهم.

فإذ كان ذلك كذلك، فمعلوم أن الذين قيل لهم: ﴿ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۖ ﴾ [النساء:3] هم الذين قيل لهم: ﴿ وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً ۚ ﴾ [النساء:4]، وأن معناه: وآتوا من نكحتم من النساء صدقاتهن نحلة»[123].

فاستدل رحمه الله بالسياق، وهو من أقوى الأدلة في معرفة المعنى المراد، والقاعدة التفسيرية: أن القول الذي يرجحه السياق مقدم على غيره؛ كما أن إدخال الكلام في معاني ما قبله وما بعده، أولى من الخروج به عن ذلك[124].

وذكر الواحدي رحمه الله: أن الخطاب للأزواج، وهو اختيار الزجاج، قال: لأنه لا ذكر للأولياء ههنا، وما قبل هذا خطاب للناكحين، وهم الأزواج[125].

كما أن الضمير في ﴿ خِفْتُمْ ﴾ [النساء:3]، و﴿ تُقْسِطُواْ ﴾ [النساء:3]، و﴿ فَٱنكِحُواْ ﴾ [النساء:3]، و﴿ مَا طَابَ لَكُم ﴾ [النساء:3]، و﴿ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ ۚ ﴾ [النساء:3] يعود على مذكور واحد، وهم الأزواج، فلا يُعدل عنه إلا بدليل[126].

إلا أن هذا لا يعني أنه يجوز للولي - أباً كان أو أخاً - أن يتسلط على صداق موليته، فيأخذ صداقها كله أو بعضه، ففي الآية ما يحرم ذلك عليه، وهو أنه سبحانه أضاف الصداق إليهن، فقال: ﴿ صَدُقَٰتِهِنَّ ﴾ [النساء:4]، فهو ملكهن، فلا يحل إلا بإذنهن[127].

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله قول السلف في معنى النحلة، كما أن الراجح هو قول الجمهور في أن الخطاب في الآية للأزواج، وهو ما يؤيده السياق، والله أعلم.

السؤال التاسع: سئل رحمه الله عن معنى قوله تعالى: ﴿ فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا ﴾ [النساء:4].

فأجاب: «هذه للأزواج، أي: إذا سمحت الزوجة وطابت نفسها بشيء من مهرها لزوجها، من غير

(122) انظر: زاد المسير (2/ 10).

(123) جامع البيان (6/ 382).

(124) انظر: قواعد الترجيح للحربي (1/ 125)، (1/ 299)

(125) انظر: البسيط (6/ 315)، وانظر: قول الزجاج في «معاني القرآن» له (2/ 12) بنحوه.

(126) انظر: منهاج السنة النبوية (4/ 201).

(127) انظر: تفسير سورة النساء لابن عثيمين (1/ 36).

ضرر ولا خديعة، وكانت رشيدة جائزة التصرف، فله أكله حلالاً طيباً، والله أعلم»[128].

الدراسة: هذا البحث مبني على البحث في السؤال السابق، وقد تقدم فيه أن السياق كله في الأزواج، كما هو قول الجمهور.

فأباح الله عز وجل للزوج ما طابت به الزوجة نفساً، بأن يأكله حلالاً طيباً؛ وقد روى ابن أبي حاتم عن علي (ت40هـ) رضي الله عنه أنه قال: «إذا اشتكى أحدكم شيئا، فليسأل امرأته ثلاثة دراهم أو نحو ذلك فليبتع عسلا، ثم يأخذ ماء السماء، فيجتمع هنيئا مريئا شفاء مباركا»[129]، وهذا من لطيف الاستنباط، بضم آية إلى أخرى، فإنه رضي الله عنه أشار إلى ثلاث آيات، وهي هذه الآية، وقوله تعالى عن العسل: ﴿ تَخۡرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٞ مُّخۡتَلِفٌ أَلۡوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٞ لِّلنَّاسِۗ ﴾ [النحل:69]، وقوله تعالى عن الغيث: ﴿ وَنَزَّلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ مُّبَٰرَكٗا ﴾ [ق:9]، والشاهد أن علياً رضي الله عنه استدل بهذه الآية على حل ما طابت به الزوجة نفساً من مالها.

وروى ابن جرير عن عبيدة قال: قال لي إبراهيم: «أكلت من الهنيء المريء؟ قلت: وما ذاك؟ قال: امرأتك أعطتك من صداقها»؛ وروى نحوه عن علقمة أيضاً.

فهذه الآثار تدل على حل مال الزوجة إذا سمحت نفسها بذلك.

ولكون الشيخ رحمه الله وَلِيَ القضاء، فقد أضاف في جوابه قيوداً مما يصح بها تصرف المكلف، فقال: «من غير ضرر ولا خديعة، وكانت رشيدة جائزة التصرف»، ولعل الشيخ رحمه الله ذكر هذا القيد، لكثرة ما يعرض عليه من قضايا وخلافات زوجية - لاسيما في المال -، فنبه عليه من باب التأكيد، وأيضاً: فإن هذه المعاملة بين الزوجين من باب الهبة والعطية، التي نص الفقهاء على أنها لاتصح إلا من مكلف رشيد جائز التصرف[130].

النتيجة: وافق الشيخ رحمه الله قول جمهور المفسرين، فالخطاب للأزواج، وأضاف الشيخ قيداً مهماً، وهو أن يكون أخذ الزوج من مال زوجته من غير ضرر عليها ولا خديعة، وكون الزوجة رشيدة جائزة التصرف. والله أعلم.

* * *

الخاتمة

وفيها أهم النتائج وأهم التوصيات:

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، أحمده سبحانه حمداً يليق بجلاله وعظمته، وإنعامه وفضله أن يسر لي هذا البحث، وأعانني على إنهائه.

(128) فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد (3/ 441).

(129) تفسير ابن أبي حاتم (3/ 862).

(130) انظر: الروض المربع للبهوتي (2/ 474).

وقد خلصت منه بالنتائج التالية:

أولاً: أهم النتائج:

1- رسوخ الشيخ رحمه الله في علم التفسير، إذ ليس في فتاواه قول شاذ، أو مخالف، بل كل اختياراته موافقة لقول المحققين في التفسير.

2- نقل الشيخ رحمه الله في بعض فتاواه عن المفسرين فسمى من نقل عنه، كنقله عن القرطبي والشوكاني والآلوسي، ونقل أحياناً دون تسمية أو عزو، كما في السؤال الثالث، إذ نقل كلام ابن كثير بتمامه.

3- نقل الشيخ رحمه الله عن غير كتب التفسير، كنقله عن «الآداب الشرعية» لابن مفلح، واكتفى بنص كلامه.

4- جرت العادة أن العالم إذا برع في فن، أن يظهر أثر ذلك عليه، ولما كان الشيخ قد ولي القضاء وله فيه باع طويل، فقد ظهر هذا في فتاواه، إذ أضاف قيداً في جوابه، قلما يذكره المفسرون، كما في السؤال التاسع.

5- أهمية تحرير الفتاوى كتابةً وتقييدها، فإن هذا أضبط للفتوى وأحكم، وهذا ظاهر على فتاوى الشيخ رحمه الله، فإنها فتاوى محررة، قُيدت كتابةً ثم قرئ أغلبها على الشيخ رحمه الله.

ثانياً: أهم التوصيات:

بعد معايشة لهذا البحث الماتع، أوصي أخواني الباحثين بما يلي:

1- الاهتمام بكتب الفتاوى، ودراسة تفاسير أصحابها.

2- دراسة آراء الشيخ رحمه الله التفسيرية وفي علوم القرآن وأصول التفسير في بقية إرثه العلمي.

3- الموازنة والمقارنة بين أراء العلماء التفسيرية في فتاواهم وفي تفاسيرهم، إن كان للعالم كتاب في التفسير، ومجموع فتاوى مدوّن، كالشيخ ابن عثيمين رحمه الله.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

***

فهرس المصادر والمراجع

الآداب الشرعية. ابن مفلح، محمد بن مفلح. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعمر القيام. ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1417هـ.

إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. الشوكاني، محمد بن علي. تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق. ط3، بيروت: دار ابن كثير، 1428هـ.

الإعجاز العلمي إلى أين؟. الطيار، مساعد بن سليمان. ط2، الدمام: دار ابن الجوزي، 1433هـ.

إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. تحقيق: محمد عزيز شمس. ط1، مكة المكرمة: عالم الفوائد، 1432هـ.

أنوار التنزيل مع حاشية الشهاب. البيضاوي، عبدالله بن عمر. ط1، بيروت: دار إحياء التراث. د.ت.

البحر المحيط في أصول الفقه. الزركشي، محمد بن بهادر بن عبدالله.

تحقيق: د.عمر بن سليمان الأشقر. ط3، الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1430هـ.

البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف. تحقيق: محمد عرقوسي وآخرين. ط1، بيروت: الرسالة العالمية، 1436هـ.

تاج العروس من جواهر القاموس. الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني. تحقيق: د.نواف الجراح. ط1، بيروت: دار صادر، 2011م.

تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول. المرداوي، علي بن سليمان. تحقيق: عبدالله هاشم، د.هشام العربي. ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1434هـ.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر. ط1، تونس: دار سحنون. د ت.

التفسير البسيط. الواحدي، علي بن أحمد. تحقيق: مجموعة من الباحثين. ط1، الرياض: جامعة الإمام، 1430هـ.

تفسير القرآن العظيم. ابن أبي حاتم، عبدالرحمن بن محمد. تحقيق: أسعد محمد الطيب. ط3، مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1419هـ.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحقيق: أ.د.حكمت بشير ياسين. ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1431ه.

تفسير القرآن. ابن المنذر، محمد بن إبراهيم. تحقيق: سعد بن محمد السعد. ط1، المدينة المنورة: دار المآثر، 1423هـ.

التفسير الكبير. الرازي، محمد بن عمر. ط3، بيروت: دار إحياء التراث، 1420 هـ.

تفسير سورة النساء. ابن عثيمين، محمد بن صالح. ط1، الدمام: دار ابن الجوزي، 1430 هـ.

تفسير مقاتل بن سليمان. مقاتل، مقاتل بن سليمان. تحقيق: عبد الله محمود شحاته. ط1، بيروت: دار إحياء التراث، 1423هـ.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر. اعتنى به: سعد بن فواز الصميل. ط2، الدمام: دار ابن الجوزي، 1426هـ.

جامع البيان في تأويل آي القرآن. ابن جرير، محمد بن جرير. تحقيق: د.عبدالله التركي. ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1424هـ.

الجامع الصحيح. البخاري، محمد بن إسماعيل. عناية: محمد زهير الناصر. ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

الجامع الكبير. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: عصام موسى هادي. ط2، الجبيل: دار الصديق، 1436هـ.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر. تحقيق: د.عبدالله التركي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1427هـ.

روح المعاني. الآلوسي، شهاب الدين محمود الآلوسي. ط1، القاهرة: المكتبة التوقيفية. د.ت.

الروض المربع بشرح زاد المستقنع. البهوتي، منصور بن يونس. تحقيق: شركة إثراء المتون. ط1، الرياض: شركة إثراء المتون، 1438هـ.

زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. ط4، بيروت: المكتب الإسلامي، 1407هـ.

سلسلة الأحاديث الصحيحة. الألباني، محمد ناصر الدين. ط1، الرياض: مكتبة المعارف، 1415هـ.

الصارم المسلول على شاتم الرسول ﷺ. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام. تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد. ط1، الرياض: رئاسة الحرس الوطني.

العدة في أصول الفقه. أبو يعلى، محمد بن الحسين. تحقيق: د.أحمد بن علي المباركي. ط2، الرياض: الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، 1410هـ.

فتاوى الشيخ عبدالله بن حميد. ابن حميد، عبدالله بن حميد. تحقيق: د.محمد بن عبدالرحمن المقرن. ط1، الرياض: دار الميمان، 1438هـ.

فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي. تحقيق: د.عبدالرحمن عميرة. ط3، المنصورة: دار الوفاء، 1426هـ.

فضل علم السلف على الخلف. ابن رجب، عبدالرحمن بن أحمد. تحقيق: طلعت فؤاد الحلواني. ط1، مصر: الفاروق الحديثة، 1424هـ.

قواعد الترجيح عند المفسرين. الحربي، حسين بن علي. ط1، الرياض: دار القاسم، 1417هـ.

قواعد التفسير. السبت، خالد بن عثمان. ط1، الخبر: دار ابن عفان، 1417هـ.

الكشاف. الزمخشري، محمود بن عمر. تحقيق: الداني آل زهوي. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1429 هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن. الثعلبي، أحمد بن محمد. تحقيق: د.صلاح باعثمان وآخرين. ط1، جدة: دار التفسير، 1436هـ.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم. ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1424هـ.

مجموع الفتاوى. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم. ط1، د.م: د.ن، 1423هـ.

المحرر الوجيز. ابن عطية، عبدالحق بن عطية. ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1436هـ.

المستدرك على الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبدالله. تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ.

مسند الإمام أحمد. ابن حنبل، أحمد بن محمد. تحقيق: شعيب الأنارؤوط، ط2، بيروت: د.ن، 1429هـ.

المسند الصحيح المختصر. مسلم، مسلم بن الحجاج. عناية: محمد زهير الناصر، ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1433هـ.

المصنف. ابن أبي شيبة، عبدالله بن محمد. تحقيق: حمد بن عبدالله الجمعة، محمد بن إبراهيم اللحيدان. ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1427هـ.

المصنف. الصنعاني، عبدالرزاق بن همام. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.

مفردات ألفاظ القرآن. الأصفهاني. الراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط3، دمشق: دار القلم، 1423هـ.

مقدمة في أصول التفسير. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. تحقيق: فواز أحمد زمرلي. ط2، بيروت: دار ابن حزم، 1418هـ.

الناسخ والمنسوخ. النحاس، أحمد بن محمد. تحقيق: أ.د.سليمان اللاحم. ط1، الرياض: دار العاصمة، 1430هـ.

النكت والعيون. الماوردي، علي بن محمد. تحقيق: السيد عبدالمقصود. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1428هـ.

النهاية في غريب الحديث. ابن الأثير، المبارك بن محمد. تحقيق: علي بن حسن الحلبي. ط3، الدمام: دار ابن الجوزي، 1425هـ.

النهاية في غريب الحديث. ابن الأثير، المبارك بن محمد. تحقيق: علي بن حسن الحلبي. ط3، الدمام: دار ابن الجوزي، 1425هـ.

نواسخ القرآن. ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي. تحقيق: محمد أشرف المليباري. ط2، المدينة: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1423هـ.

الواضح في أصول الفقه. ابن عقيل، علي بن عقيل. تحقيق: د.عبدالله التركي. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص 69 - 97، الرياض (2021م/ 1443هـ)

الاستدلال بفعل النبي ﷺ علىٰ تتبع آثاره

لطف الله بن عبد العظيم خوجه[1]

جامعة أم القرى

(قدم للنشر في 18/ 08/ 1442هـ؛ وقبل للنشر في 08/ 09/ 1442هـ)

المستخلص: تطرق موضوع البحث للنظر والبحث والتفتيش في الحكم الشرعي لتتبع الآثار النبوية المكانية. وذلك لتحرير وتحقيق: هدف البحث بيان أن الفعل النبوي ليس في قوة القول النبوي في الحكم التكليفي إلا بقرائن دالة، أبرزها الأمر القولي. وقد اتخذ البحث منهج: الاستقراء؛ بتتبع أحوال النصوص الفعلية النبوية، بخاصة المتعلقة بالورود على الأمكنة بقصد عينها أو عرضا واتفاقا، ومنهج التحليل؛ لمعرفة مرتبة كل نوع من أنواع الفعل النبوي المكاني من الأحكام التكليفية. وكان أهم النتائج التي توصل لها: أن الفعل النبوي بالورود في الأمكنة ليست على حال واحدة في الحكم، فمنها: الواجب، والندب. ومنها المباح الذي لا يتعلق به وجوب وعلى ندب، ومنها التي جاء النهي عن ورودها، إلا بشرط الاعتبار، لعلة مانعة فيها. أما عن أهم التوصيات، فهو: تتبع الآراء المخالفة في باب التبرك لنهج السلف بالبحث المفصل المعتمد على الجانب الأصولي مع العقدي.

الكلمات المفتاحية: الفعل النبوي، القول النبوي، التبرك، الآثار.

Judging the act of tracing the prophet's -Peace be upon him- traces through his actions

Lutfallah Abdulazeem Khojah[1]

Umm al-Qura University

(Received 31/03/2021; accepted 19/04/2021)

Abstract: The topic of the research deals with looking, searching and inspecting the legal ruling in order to trace the spatial effects of the Prophet. And that is to liberate and achieve: The aim of the research is to show that the prophetic action is not in the power of the prophetic saying in the assignment judgment except with indicative evidence, the most prominent of which is the verbal matter. The research took an approach - :induction; By tracking the actual conditions of the prophetic texts, especially those related to roses on places with intent to be specific, or by presentation and agreement - .and analysis; To know the rank of each type of the spatial prophetic action from the mandatory rulings. And the most important results that he reached: that the prophetic act of roses in places is not the same in the case of judgment, including: duty, and deputation. Including permissibility, to which it is not obligatory and on the scourge, and among them it is forbidden to appear, except on the condition of consideration, due to an impediment to it. As for the most important recommendations, it is: To follow the dissenting opinions in the door of blessing for the approach of the predecessor by a detailed research based on the fundamentalist side with the doctrinal.

key words: Prophetic verb, Prophetic saying, Be blessed, Archaeolog.

---

(1) الأستاذ بقسم العقيدة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى.

البريد الإلكتروني: e-mail:l.khojah@gmail.com

(1) *Professor, Department of doctrine, College of Da`wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University.*

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على خير خلق الله، محمد بن عبد الله، وآله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فمشكلة هذا البحث: التوسع الحاصل في تتبع الأمكنة النبوية بالتبرك؛ فقد تبرك قوم بكل مكان ورده النبي ﷺ ولو عرضا واتفاقا، تبعه توسع في مفهوم البركة ذاتها، من مجرد تقليد النبي ﷺ بالفعل كما فعل ﷺ في ذلك المكان، إلى الزيادة عليه بما لم يفعله، مثل التبرك بالتربة، وذلك حمل على طرح أسئلة: إن كان الورود النبوي لمكان ما، موجب لبركته بإطلاق، أم فيه تقييد؟

كذلك العلم بالفعل النبوي في ذاته: في أي المراتب التكليفية للأحكام هو، فهل يساوى بالقول النبوي، أو هو دونه؟

فهذه المشكلة هي المحدد لإطار البحث، **فحدوده**: الآثار المكانية النبوية، وما يتعلق بها من حكم تكليفي.

وهدفه: إظهار ما تدل عليه النصوص من أحكام في هذا الباب، فهي الحاكمة المبينة لقول الشارع في هذه المسألة، والنصوص آيات وأحاديث أولا، ثم يتبع ذلك مواقف السلف من الصحابة، والتابعين، ومن تبعهم بإحسان.

وقد اتخذ **البحث منهج** الاستقراء للنصوص المتعلقة بالأمكنة النبوية بأنواعها، وهي: ما تعبد فيها النبي ﷺ قصدا بأمر خاص، وما تعبد فيها بأمر عام، وما لم يتعبد فيها. والتحليل لما فيها من تقسيمات مؤثرة في استخراج الأحكام تتبع فقه الأدلة.

والإجراءات المتبعة في صلب البحث، هي: إثبات أصل التبرك بالنبي ﷺ، والتفريق بين بركة ذاته، وبركة ما اتصل به، والتفريق بين قوله وفعله، وتقسيم الأمكنة النبوية بحسب ما لها من أحكام، ثم النظر في الآثار التي يستدل بها المتبركة بكل مكان نبوي، ومعرفة فقه معانيها.

هذا، وليست ثمة دراسة سابقة – فيما علمت – بخصوص الأمكنة النبوية وأحكامها، يتجلى فيها موقف الصدر الأول، وإن وجدت رسائل في التبرك عموما، وقد قسم البحث إلى ما يلي:

- **التمهيد**.
- **المبحث الأول**: أصل التبرك بالنبي ﷺ.
- **المبحث الثاني**: منزلة الفعل النبوي من التشريع.
- **المبحث الثالث**: أنواع الورود النبوي على الأمكنة.
- **المبحث الرابع**: فقه الآثار الواردة في الأمكنة النبوية.

***

التمهيد

الغلو بالفعل هو: التبرك بجميع أنواعه الفعلية[1].

والبركة في اللغة: قال الخليل: «البركة من الزيادة والنماء»[2].

وفي الشرع يأتي بمعنى: ثبوت الخير ودوامه وكثرته، قال تعالى: ﴿ لَفَتَحۡنَا عَلَيۡهِم بَرَكَٰتٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ [الأعراف: 96]، وقال: ﴿ وَهَٰذَا ذِكۡرٞ مُّبَارَكٌ أَنزَلۡنَٰهُۚ ﴾ [الأنبياء: 50]. واليُمن: البركة. والتبرك: طلب البركة. ويكون بالأعمال التعبدية لا العادية، بقصد طلب ثواب الدنيا والآخرة؛ أي: تحصيل الخير والنماء منه في أمور الدنيا من رزق وتفريج كرب. وأمور الآخرة من: إيمان، وعلم، وعمل، وثواب.

وطريقته بحسب جنس المتبرك به؛ فالمطعوم بتناوله، كشرب زمزم واللبن. والقرآن بتلاوته، وتعلمه، والعمل به. والنبي بذاته؛ بالتمسح ببدنه، وأخذ ريقه وعرقه وشعره، واقتناء لوازمه وأدواته، وهذا التبرك الحسي، والمعنوي بالإفادة من علمه، ودعوته، وهديه، وسنته، ودعائه، وجاهه، وهو الأصل، وبه جاء، وإليه دعا، وعليه مدار النجاة والفلاح.

والتبرك بالزمان المبارك بإيقاع العبادة فيه كرمضان والعشر، كذلك المكان كالمشاعر.

هذا هو التبرك المشروع الذي ثبت بالدليل، أما ما زاد عليه فممنوع، كمن تبرك بكل مكان حل فيه النبي أو مسه، أو تبرك بولي بذاته وآثاره قياسا على النبي، أو بأمكنة أو بأزمنة ليس عليها دليل؛ بالعكوف على الشجر ونحوه، أو التعبد بصلاة، أو ذبح، أو نذر، أو طواف ونحوه عند قبور الأنبياء والأولياء.

ولكيلا يقع التداخل والخلط، فالضابط للتبرك المشروع، هو: ما تحقق فيه شرطان دل عليهما الاستقراء:

الأول: ورود النص به.

والثاني: بالقدر الذي به ورد.

فورود النص مبيح لأصل التبرك، ثم تمامه التزام حدود النص، فإن خرج عنه بزيادة عاد إلى المنع، فالتبرك ثابت من جهة أصله، لكن الزيادة على المشروع خروج عن الشريعة، والعبادات موقوفة على النص، فالأصل فيها المنع إلا بدليل، وإلا كان لكل أحد أن يخترع عبادة، وحينئذ فلا حاجة للرسل.

فوجه الإذن بنوع سمي بالتبرك المشروع، والمنع من نوع سمي بالتبرك غير المشروع، هو الوجه الذي به شرعت الصلاة إلى القبلة، ومنع منها إلى غير القبلة، مع أن الصورة واحدة، وصوم رمضان، والمنع منه في العيدين؛ أي: التزام النص والأمر الإلهي: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوۡلَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَهُمۡ أَن يَقُولُواْ

(1) انظر: كتاب التبرك أنواعه وأحكامه، د. ناصر الجديع، ط2، 1413هـ مكتبة الرشد.

(2) مقاييس اللغة، لابن فارس (1/ 230).

سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٥١﴾ وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَخْشَ ٱللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ ﴾ [النور: 51-52].

ووجه آخر: أن تجاوز القدر المشروع بدعوى أن الصورة واحدة، أفضى إلى التبرك بالأولياء، فكانت بادرة الشرك؛ إذ عرف من تاريخ البشر، أن أول شرك وقع فيه، كان سببه التبرك بالأولياء في قوم نوح؛ تبركوا بهم بالتصوير وطلب النفع، ثم عبدوهم.

ويرد هنا: أن التبرك بالأنبياء - بالقدر المشروع - غير مأمون أن يفضي كذلك إلى الشرك.

فيقال: في حال ما إذا تجاوز عن الحد المشروع في حقهم، فنعم، هو كذلك. فالمشروع زيارة قبره ﷺ والسلام عليه، دون طلب الدعاء منه، فإنه سبيل للطلب منه ودعائه من دون الله. والمشروع الوقوف عند السياج خارج قبره، دون مسه، أو تقبيله، والقبر نفسه وراءه بجدر، والصحابة لم يفعلوا شيئا من هذا بقبره، بل لم يأتوه إلا ابن عمر للسلام من سفر فحسب، وتجاوز هذا الحد موجب للشروع في سبيل الشرك.

وإذا لم يؤمن التجاوز في حق النبي، مع أن التبرك به في أصله مشروع، فكيف بمن لم يشرع التبرك به أصلا؟

وأكثر ما يدور الكلام في التبرك على النبي بآثاره وقبره، ثم قيس عليه الصالحون، وهذا البحث مختص بالتبرك بآثار النبي، ويأتي في المباحث السابق ذكرها.

المبحث الأول

أصل التبرك بالنبي ﷺ

مدار التبرك ومرجعه، هو التبرك بالنبي ﷺ، وقد ثبتت بركته في ذاته بأدلة يقينية قطعية اتفق عليها المسلمون؛ فقد رأى الصحابة ذلك، حيث إنه كان يضع يده على ساق المكسور فتلتئم؛ فعل ذلك بعبد الله بن عتيك لما كسر بعد قتله أبا رافع[3]. وكان ينفث في عين الرمد فيبرأ، كما في علي بن أبي طالب حين أراده للراية يوم خيبر[4]. وغرف بيديه في رداء أبي هريرة، وأمره بضمه، فما نسي شيئا بعده[5]. وكان الماء يفور بين يديه؛ حدث ذلك في الحديبية؛ أرووا أنفسهم وركابهم وكانوا خمس عشرة مائة، ولو كانوا مائة ألف لكفاهم، قاله جابر، ولم يكن في بئر الحديبية قطرة ماء، حتى أتى عليه الصلاة والسلام فدعا[6]. وفي حديث أبي طلحة أكل قوم ثمانون رجلا أقراصا من شعير، دعا فيه بالبركة[7]. وفي حديث جابر طعم جميع الناس في الخندق - وهم ألف -

(3) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: قتل أبي رافع بن عبدالله بن أبي الحقيق.

(4) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب: دعاء النبي إلى الإسلام.

(5) صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: حفظ العلم.

(6) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة الحديبية.

(7) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب: علامات النبوة في الإسلام.

من بهمة داجن وشبعوا، وإن برمتهم لتغط كما هي، وعجينهم ليخبز كما هو، كل ذلك بإذن الله[8].

ثم إن الصحابة لم يهملوا الانتفاع بهذه البركة الظاهرة، فاقتتلوا على وضوئه، وأخذوا نخامته كما في قصة عروة بن مسعود في الحديبية[9]، وجمعت أم سليم من عرقه وشعره في قارورة[10]، واحتفظوا بشعره في حديث أنس[11]، ومسحوا أبدانهم بيده في حديث يزيد بن الأسود[12]، واقتنوا ثيابه وآنيته، كل ذلك بمرأى منه وإقرار، وربما بادرهم ببركته، حيث أعطى نصف شعره أبا طلحة، وفرق الباقي على البقية، وذلك عند الجمرات في حجته[13]. فبانت بركته وثبتت بالمشاهدة والفعل، وجاز التبرك به بإقراره على أفعالهم وإعانتهم على مرادهم.

وعقد البخاري في صحيحه، في كتاب فرض الخمس، «باب ما ذكر من درع النبي، وعصاه، وسيفه، وقدحه، وخاتمه، وما استعمل الخلفاء من بعده من ذلك، مما لم يذكر قسمته، ومن شعره، ونعله، وآنيته؛ مما يتبرك أصحابه وغيرهم بعد وفاته». وساق الأحاديث، فمنها:

- أخرج إلينا أنس نعلين جرداوين لهمها قبالان، فحدثني ثابت البناني بعد أن أنس أنهما نعلا النبي ﷺ.

- أخرجت إلينا عائشة رضي الله عنها كساء ملبدا، وقالت: «في هذا نزع روح النبي ﷺ».

وروى مسلم في صحيحه، في كتاب اللباس والزينة، باب: تحريم استعمال إناء الذهب والفضة.

- عن أسماء بنت أبي بكر أنها أخرجت جبة طيالسة كسروانية، لها لبنة ديباج، وفرجيها مكفوفين بالديباج، فقالت: «هذه كانت عند عائشة حتى قبضت، فلما قبضت قبضتها، وكان النبي ﷺ يلبسها، فنحن نغسلها للمرضى؛ يستشفى بها».

ومن المعقول مباركته؛ حيث إن الله تعالى لم يكن ليصطفي لرسالته إلا الكمّل في: قلوبهم، وعقولهم، وألسنتهم، كذلك في أبدانهم. فهم يهدون بما في قلوبهم من إيمان، ينير عقولهم فيعطيها الحكمة، ويبسط ألسنتهم بفصيح الكلام وراجحه، فالمؤمنون ينتفعون بهذه الثلاثة فيهم، كذلك أبدانهم - التي احتوت العقل والقلب واللسان - فيها إيمان ونور ينتقل أثره إلى ما يتصل بها من أشياء، بشرط قبولها لذلك النور؛ فليس كل محل قابل؛ لما خلق الله تعالى الضدين؛ الخير والشر، والطيب والخبيث.

(8) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة الخندق.

(9) مسند أحمد، أو مسند الكوفيين، حديث المسور بن مخرمة الزهري ومروان بن الحكم (18928).

(10) صحيح البخاري، كتاب الاستئذان، باب: من زار قوما فقال عندهم.

(11) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان.

(12) مسند أحمد، مسند الشاميين، حديث يزيد بن الأسود العامري (17476).

(13) صحيح البخاري، كتاب الوضوء، باب: الماء الذي يغسل به شعر الإنسان.

فعلة كونه مباركا: طهارة روحه، وبدنه، وقلبه، وعقله، ولسانه، المبني على اصطفائه.

وعلة التبرك به: تحصيل منفعة صالحة دنيوية أو أخروية؛ أي: طلب ثواب الدنيا والآخرة.

وموضوع التبرك: اتباع شريعته، ومحبته، ونصرته، ودعاؤه، وبدنه، وما انفصل عنه، أو اتصل به.

فهذا في التبرك بذاته، وهو – في الأغلب – خاص بحياته؛ فقد انتفى هذا النوع، وفقد بانتفاء وذهاب آثاره الحسية المتصلة به والمنفصلة، فليس ثمة دليل صالح على وجود شيء من أثره اليوم – من شعر، وعصى، وسيف – إلا ادعاء، فلا سند بل محض دعوى. وفي كتاب «الآثار النبوية» لأحمد تيمور، و«التبرك» لناصر الجديع، تحقيق ذلك. قال تيمور باشا: «قصدت أن أحدثهم عن آثار اشتهرت نسبتها إليه ﷺ وتداولها الناس بلا تمييز من غالبهم بين صحيحها وزائفها؛ لأبين ما حققه العلماء منها». ثم قال عن مصير البردة: «والصحيح أنها فقدت»، ونقل عن القرماني في تاريخه عن خروج المستعصم بالله لملاقاة هولاكو: «فخرج والبردة النبوية على كتفيه، والقضيب بيده، فأخذهما منه هولاكو، وجعلها في طبق نحاس، وأحرقهما، وذر رمادهما في دجلة». قال عن الآثار في الديار المصرية: «ولم يبق من الآثار النبوية اليوم إلا: المكحلة، والمرود، والقطعة من القميص، والقطعة من القضيب، وهي التي عبر عنها الجبرتي بقطعة عصا، وضم إليها شعرتان من اللحية النبوية الشريفة محفوظتان في زجاجة، وقد حفظت جميعها في أربعة صناديق صغيرة من الفضة ملفوفة في قطع الديباج الأخضر المطرز، وفقدت بقية الآثار التي كانت معها، وهي قطعة من العنزة، والقطعة من القصعة، والمخصف، والملقط، والمشط، ولا يعلم في أي زمان فقدت». وعن آثار الأقدام النبوية الشريفة، قال: «أن به حجرا يزعم العامة أن عليه أثر القدم النبوية الشريفة، وليس بصحيح، المعروف من هذه الأحجار سبعة: أربعة منها في مصر، وواحد بقبة الصخرة ببيت المقدس، وواحد بالقسطنطينية، وواحد بالطائف. وقد ألف العلامة أحمد بن محمد الوفائي الشافعي المعروف بابن العجمي المتوفى سنة 1086 رسالة سماها: تنزيه المصطفى المختار عما لم يثبت من الأخبار. بين فيها عدم صحة هذه الأحجار»[14].

وهكذا تتبعها واحدة واحدة، وأبان عدم ثبوتها، إلا ما شيئا معدودا محفوظا في الديار المصرية، مال إلى ثبوتها، لكن لم يقم دليلا قاطعا عليه، لكنه من حيثية تاريخية، ولا مانع من ذلك شرعا أو عقلا، وهو في كل حال محفوظ، قد حيل بينه وبين الناس، وكلامنا ليس على هذا النوع، إنما الآثار المكانية.

فالذي بقي من آثاره المكانية وصح على ثلاثة أضرب:

(14) الآثار النبوية، لأحمد باشا (ص11، 24–25، 49–50، 52).

– مكان تعبد فيه بالأمر الخاص لعين المكان، كتعبده بالحج في المشاعر، والصلاة عند المقام.

– أو مكان تعبد فيه للأمر العام بالعبادة، كصلاته في المساجد والأسفار.

– أو مكان لم يتعبد فيه بشيء، لكنه أقام به ومرّ.

وهذه كلها مندرجة تحت مسمى: «الفعل النبوي»؛ لأن بفعله وصل إلى تلك الأمكنة، وبفعله مكث فيها، فتعبد، أو استراح، أو مر مرور الكرام، والبحث في حكمه، إن كان كحكم «القول النبوي»؟

وهذا محله الباحث التالي:

***

المبحث الثاني

منزلة الفعل النبوي من التشريع

من المعلوم أن الأصل في التشريع والتعبد أقواله ﷺ، وعلى المسلمين الطاعة والاتباع لها، سواء ما تعلق منها بأمر الدين أو الدنيا؛ لقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ [النور: 63]. إلا ما دل الدليل على أنه ليس بتشريع كمسألة «تأبير النخل».

أما «الفعل النبوي»، وهو: «كل عمل يعمله ببدنه»[15]. فوقع فيه خلاف من جهة الحجية، فقد نقل القاضي عبد الجبار في «المغني» وأبو الحسين البصري في «المعتمد» الإجماع على ذلك، قالا: «لا خلاف بين أهل العلم: أنه يرجع إلى أفعاله في ثبوت الأحكام للأفعال الشرعية، كما يرجع إلى أقواله، وذلك كله عندهم واحد في هذا الباب»[16].

ومنهم من خالف، قال الآمدي: «معظم الأئمة من الفقهاء والمتكلمين، متفقون على أننا متعبدون بالتأسي به ﷺ في فعله، واجبا كان أو مندوبا أو مباحا، ومنهم منع من ذلك مطلقا»[17].

والمختار أنه حجة؛ بمعنى: أنه تتداوله الأحكام التكليفية الثلاثة: الواجب، والمندوب، والإباحة. دون المحرم؛ إذ ليس في أفعاله ما هو محرم، فهو معصوم من: الكفر، والكبيرة، والصغائر بعمومها، إلا التي دلت على بشريته، وهي غير الخسيسة، مثل ما عاتبه الله تعالى به، في قوله: ﴿ وَتُخْفِى فِى نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ ﴾ [الأحزاب 37]، وقوله: ﴿ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ ﴾ [التحريم: 1]، وقوله: ﴿ عَبَسَ وَتَوَلَّىٰٓ ۝ أَن جَآءَهُ ٱلْأَعْمَىٰ ﴾ [عبس: 1-2].

(15) أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام، للعروسي (ص35).

(16) المغني، لعبد الجبار المعتزلي (17/ 257)، المعتمد، لأبي الحسن البصري (1/ 377)، انظر: أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، للأشقر (1/ 185).

(17) الإحكام، للآمدي (1/ 186)، انظر: أفعال الرسول، للأشقر (1/ 185)، وذكر من قال بذلك.

وقد اختلفوا في فعله المكروه بين مجوز ومانع، ولعل قول من منع أرجح، فالأمثلة المضروبة مثل: الوضوء مرة، والاستعانة بالمغيرة على صب الماء للوضوء، والوضوء بسؤر الهرة. ليست صالحة؛ إذ فسروا المكروه بأنه خلاف الأولى، لكن تفسير خلاف الأَولى بالقبول أوفق وأحرى، لا المكروه[18].

ومع كون الفعل حجة، إلا أنه ليس في الرتبة كالقول، فالقول منصوص عليه في مثل قوله: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ [النور: 63]، فهو مدار التعبد: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ ﴾ [الأحزاب: 36]، وهذا صريح، والفعل دون ذلك؛ فإنه يشار إلى التزامه بمثل قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِى رَسُولِ ٱللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ ﴾ [الأحزاب: 21]، وتلك إشارة، والإشارة ليست كالتصريح، ثم إنه اختص بأحكام دون أمته، مثل: زواجه بأكثر من أربعة، ووصاله الصوم. فهي في حقه لا في حق أمته، وقد ينسى ويخطئ لبشريته، فإذا لم يتأيد فعله بقوله الخاص أو العام، لم يدل على أكثر من الإباحة.

فقوله فيه أمره الصريح بالوجوب، والندب، والتحريم، وفعله يحتاج إلى تمييز بين ما اختص به وما شاركته فيه أمته، ويحتمل الإباحة إلى جانب الوجوب والندب، ففارق القول، فكان أدنى رتبة.

وقد ساق محمد سليمان الأشقر الأدلة النصية على الحجية، وقال:

«ثبت بما ذكرناه من الكتاب والسنة القولية والإجماع: أن الأصل في أفعاله ﷺ أنها حجة، تستفاد منها الأحكام في حق الأمة، بالاقتداء به فيها»[19].

وقال العروسي: «الفعل أحد الأدلة السمعية، ففعله أحد أقسام السنة، وهو أحد أوجه الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين، وإن اختلفوا في دلالتها على الحكم، والأمر عند الجمهور ليس كالفعل، وممن صرح بذلك الإمام أحمد في رواية إسحاق بن إبراهيم، فقال: الأمر من النبي سوى الفعل؛ لأن النبي قد يفعل الشيء على جهة الفضل، ولأن النبي قد يفعل الشيء وهو له خاصة، وإذا أمر بالشيء فهو للمسلمين عامة، وأمره توكيد»[20].

(18) أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، للأشقر (1/ 167-168)، والأشقر يرى جواز وقوع المكروه منه صلى عليه. وانظر: (1/ 169).

(19) أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام الشرعية، لمحمد سليمان لأشقر (1/ 202)، وفي الباب كتب أخرى، هي: «أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام» لمحمد العروسي عبدالقادر، و«حجية أفعال الرسول» لمحمد عوامة، و«المحقق من علم الأصول فيما يتعلق بأفعال الرسول ﷺ» لأبي شامة المقدسي.

(20) أفعال الرسول ودلالتها على الأحكام، العروسي (ص37-38) باختصار يسير، وكلام أحمد في: التمهيد، لأبي الخطاب (1/ 140).

وبناء على هذا الترجيح، فإن ورود النبي الأمكنة المختلفة، سواء في إقامته أو سفره، يندرج تحت مسمى «الفعل النبوي»، فهي بين: الوجوب، والندب، والإباحة. والمطلوب: تحرير الحكم لكل مكان ورده. وذلك مرده إلى معرفة كيفية تعين حكم الفعل الصادر منه؛ فقد ذكر الأصوليون صورا لأفعاله الواجبة والمندوبة المستحبة، مردها عند التأمل إلى الأمر؛ بمجيء نص قولي، يتأيد بفعل نبوي، فيفهم من الموافقة أن الفعل واجب أو مندوب، وأما الإباحة فما لم يتأيد بقول واجب أو مندوب[21].

***

المبحث الثالث

أنواع الورود النبوي على الأمكنة

هذا، وإن ورود النبي الأمكنة على ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: ما تعبد فيه بأمر خاص لعين المكان كالصلاة خلف المقام، فهو على نوعين:

فنوع منه واجب، مثل وروده المشاعر في مكة للحج والعمرة الواجبة: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ [آل عمران: 97]. والصلاة الفريضة في المساجد: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ ﴾ [الجن: 18].

ونوع آخر منه مستحب، كالصلاة خلف المقام، وقباء. قال تعالى: ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ ﴾ [البقرة: 125].

فكل هذه يتبع فيها أثر النبي لا لمجرد فعله، بل لثبوته ابتداء بالأمر، فلا خلاف في أن هذه الآثار تتبع ويقلد النبي فيها، وعلى هذا كان الصحابة يسارعون فيها ولا يتأخرون. قال ابن تيمية فيما يذكره عما بلغه من أقوال العلماء المشهورين: «أنه لا يستحب قصد بقعة للعبادة، إلا أن يكون قصدها للعبادة مما جاء به الشرع، كما قصد الصلاة في مقام إبراهيم، وكما كان يتحرى الصلاة عند الأسطوانة، وكما كان يقصد المساجد للصلاة، ويقصد الصف الأول»[22].

فشرط القصد: مجيء الشارع به. أي: الأمر به خاصا، والأمثلة التي ذكرها فيها نصوص قولية، إلا ما كان من التحري عند الأسطوانة، فليس فيه إلا الفعل النبوي، فليست مثل ما سواها مما ذكر في كلامه.

الضرب الثاني: ما تعبد فيه بأمر عام، كقوله تعالى: ﴿ أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾، فيقيمها في حله وترحاله من غير تعين المكان بأمر الشارع. وهو على نوعين كذلك:

فالأول: الذي تحراه وقصده بالصلاة، كصلاته خلف الأسطوانة في مسجده، وصلاته في بيت عتبان، فهذه قصدها عينا، بغير أمر من الله تعالى له خاص بعين المكان، لكن فيه أمر عام بإقامة الصلاة في المساجد، فالبحث حينئذ في حكمها، إن كانت تعامل معاملة

(21) انظر: أفعال الرسول، للأشقر (1/ 169-182).

(22) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 750).

الفعل الذي فيه الأمر الخاص؟

بعض العلماء يرى ذلك كما ذكر ابن تيمية آنفا، فيحكم باستحبابها - لا يتعدى ذلك للوجوب - كون النبي تحراها، وتحريه ثبت بتكراره، كما في حديث سلمة، وبذهابه إلى عين المكان قصدا، كما في حديث عتبان.

لكن هذا التحري ما الباعث عليه:

آلباعث بركة المكان، فيكون فعله المتكرر، وقصده لمكان بالعبادة: دليل بركته، فيشرع حينئذ التبرك به؟

أم أن المكان تبارك بتحريه دون غيره مما لم يتحراه؟

أم لا هذا ولا هذا، بل مجرد اعتياد؟

فمن الممكن اعتياد المرء الصلاة في مكان معين دون اعتقاد بركته، وهذا محتمل عقلا، فيكون هذا جوابا عن حديث سلمة، وأما حديث عتبان، فتحريه بالصلاة لم يكن عن اعتقاد بركة فيه، بدليل سؤاله عتبان عن المكان الذي أراده للصلاة، فلا يجزم إذن بأن النبي صلى فيه لاعتقاد بركته.

لكن يرد أن يقال: إن المكان تبارك بصلاته، وهذا هو الوجه. فتكون البركة نتجت من أثره، وليس العكس؛ أن البركة في المكان ابتداء. فهل الأمر كذلك؟

فالخلاصة فيما تحراه: أنه قد يكون عبادة أو عادة؛ إذ التحري يمكن أن يكون لعادة، لا لبركة فيه، فإن كان لعادة فلا دليل على فضل، إلا أن يكون عبادة، لكن لا دليل في حديث سلمة على فضل الصلاة عند الأسطوانة إلا فعل النبي، وفعله محتمل العبادة والعادة، فأين الترجيح؟

ورود نص قولي بخصوص المكان يثبت أنه مستحب، كما في مقام إبراهيم، فإن لم يرد، فالفعل إن كان ضمن أمر عام، فهو دال على الفضل في نفسه لا محله، كقوله: (صلوا كما رأيتموني أصلي)[23]. فحركاته في الصلاة سنة ومستحب، كذا الحج ونحوهما، لكن ما خرج عن حركات الصلاة، فليس فيه دلالة على الفضل، فالمكان خارج عن حركات الصلاة، لذا لا تختلف هيئة الصلاة باختلاف الأمكنة.

الثاني: ما لم يتحراه بعبادة، لكن مر به، فحانت صلاة، فصلى به، ولو لم تحن لم يصل، فعبادته عارضة، فهذا دون الذي تحراه في التأكيد، وإن كان طائفة من الناس، يرون بركة كل موضع حل به، تعبد أو لم يتعبد، تحرى أو لم يتحر. قال الجديع، وهو باحث في مسألة التبرك، يحكي رأيا توصل له في بحثه:

«فرق بين ما يتحرى الرسول الصلاة ونحوها فيه ويقصده كما في حديث سلمة، وبين ما يصلي فيه اتفاقا بدون قصد؛ فالأول يشرع قصده وتحريه اقتداءً واتباعه

(23) التبرك، للجديع (ص351).

ولا خلاف في ذلك، وأما الثاني فلا يشرع قصده»[24]. أما عن نفي الخلاف، ففيه نظر كما تقدم، لكن ما تحراه له وجه تبرك، لكن أي تبرك هو؟

وقال العروسي: «وأفعاله التي لا تدل على قربة أو عبادة، يترجح لنا من دلالتها: أنها تقتضي الإباحة لأمته، مع القطع بأن الفعل في نفسه لا يعم لفظا ووضعا، وإنما يعم بما ثبت: أن الأصل في أفعاله أن تشترك معه أمته، وتتأسى به»[25].

وهذا يقود للكلام إلى:

الضرب الثالث، وهو: ما لم يتعبد فيه بشيء، سوى المرور والمقام للارتحال.

مكان لم يتعبد فيه بشيء، لكن مر به فأقام أو مضى. فهذا لا وجه للتبرك به إلا على القول بأن كل ما مسه النبي فقد تبارك مطلقا. وهذا يدعو للبحث في مسألة تبارك الأمكنة بوجوده فيها بـ: الصلاة، أو المكث، أو المرور، وهذا ما عليه كثير من المتأخرين الصوفية والأشعرية خصوصا، فما تحقيق هذه المسألة؟ فيقال ههنا: إذا كان المتبع هو الدليل، فلا دليل قولي على هذا، إنما الاعتبار مجرد الفعل النبوي، وقد تقدم أن الفعل بمجرده لا يدل، إلا إن آزره نص آمر خاص، وإلا فيرد عليه إشكال هو: اعتبار كل فعل للنبي مطلقا تشريعا بالاستحباب أو الإيجاب.

ولا قائل بهذا، فإن لازمه ليس بركة ما مر به من الأمكنة فحسب، بل بركة فعله السفر نفسه، فيشرع للناس استحبابا السفر إلى تبوك والطائف وبدر وغير ذلك من الأمكنة؛ كونها كلها أفعالا نبوية، كما يستحب قصد الأمكنة التي مر بها كلها حتى الطائف وتبوك وما بينهما من طريق، وهذا لا قائل به، فلا بد من ضابط يضبط حدود البركة النبوية، فيقال:

إن تشريع التبرك بالمواضع النبوية بمجرد المرور، مبني على حتمية سريان البركة النبوية، وثبوت بركته في ذاته ﷺ – باتفاق – موجب للبحث في سريانها إلى ما حوله مما يتصل به، وهو أمر لا خلاف عليه من جهة ثبوت خاصية السريان في ذاتها، إنما الخلاف في عموم تأثيرها المطلق لكل ما مسه ولامسه؛ فقد سرت بركته – قطعا – إلى أشياء مستها يداه ومسّها بدنه، لكن ليس كل ما مسه، أو حل فيه ونزل فقد تبارك ضرورة، ليكون في حكم ثيابه وآنيته وريقه ونحوه.

فالجزم بتأثير سريان بركته وشمولها المطلق لكل مكان حلّ فيه، لا يلزم صدق القضية وثبوت الدعوى؛ إذ لا تثبت القضية إلا بالدليل الصريح الصحيح فحسب، وليس بين أيدينا أدلة كهذه، بل لدينا عكس ذلك؛ يمكن به قلب الدليل، فلدينا أشياء لم تنعم ببركته صلواته وسلامه عليه مع وجود سبب ذلك.

(24) التبرك، للجديع (ص351).

(25) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: الأذان للمسافر.

إن البركة النبوية تمثلت في بدنه، ورؤيته، وكلامه من باب أولى؛ لأنه هداية في نفسه، فالله تعالى أرسله ليهدي الناس بكلامه أولاً، ثم بأفعاله، لكن ليس كل من رآه، أو سمع كلامه فقد تبارك به؛ فالذين أعرضوا عن دعوته، فماتوا كافرين بالله تعالى مصرين معاندين، من أبي جهل إلى أبي لهب هم من أكثر الناس له: سماعا، ورؤية، وتماسا باليد والبدن، هذا مقطوع به لخلطته بهم لسنين، ثم مع كل هذا لم ينتفعوا من ذلك بشيء. فبركته لا شك حاضرة حية لا يمنع من سريانها مانع من ذاته صلواته وسلامه عليه، بل علة المنع منهم، هم الذين لم يقبلوا هدى الله أرسله به، إنما هم قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ، وقد وقعت أبصارهم عليه، وأبصرتهم عيناه الكريمتان، فأين هم من قوله: (طوبى لمن رآني)[26]؟

ذلك يكشف لنا: أن شرط سريان بركته: قبول المحل. فلما لم يكن لهؤلاء الكفار قابلية، سرت بركته نحوهم فوقفت عندهم فامتنعت؛ إذ لم يقبلوها، فلم ينتفعوا بها.

فهذا حكم السريان في الأعيان، كذلك الحكم في الأمكنة، فليست كل الأمكنة قابلة، كما أن ليس كل الأشياء قابلة للبركة لمجرد اللمس؛ فلمس خمر، أو ميتة، أو لحم خنزير، أو كلب لن ينقل إليها بركة نبوية قطعا، فيزيل عنها النجس، قال تعالى: ﴿ وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ ﴾ [إبراهيم: 26]. والأمكنة منها ما هو طيب وما هو خبيث، كسائر ما خلق سبحانه، وقد جاء إلى مدائن صالح، وأمرهم ألا يشربوا من مائها، وأن يدخلوها باكين، ونبه إلى أنها أرض عذاب، فما زال بها هذا الخبث، فلم تنتفع بحلول الذات النبوية بها، فما منع سريان البركة إلا عدم قبول المحل، وقد عرف الناس أنه ﷺ بلغ الطائف وتبوك، ولم يؤثر عن أحد من العلماء أنهما مباركتين، لمجرد هذا الحلول النبوي، بل كانت الطائف شرا عليه وشؤما، لقي ما لقي من أهلها حينئذ.

فهذه أقسام التتبع للأمكنة النبوية والتبرك بها، فقد تبين بها حدود التتبع والتبرك:

أن منها ما يتبرك بها قطعا؛ لحصول الدليل القولي على التبرك بعين تلك الأمكنة المؤيد بالفعل، ومنها التي لا يتبرك بها قطعا؛ لعدم الدليل القولي والفعلي، ومنها التي تشتبه؛ لعدم القولي ووجود الفعلي، وقد تحرر القول فيها، لكن الذي تنبغي ملاحظته ههنا: أن هذا التبرك، سواء منه ما صح أو لم، غير متجاوز القدر الوارد، وهو تقليد النبي في فعله العبادة، فهذا محل ما تقدم من خلاف، فأما ما زاد على ذلك، من التبرك بالتربة، واتخاذ المكان عيدا، فهذه أفعال تقطع بالمنع منها؛ إذ ليس لها من مستند من أي وجه، بل بدعة خالصة، لمضادة

(26) مسند أحمد (11673)، صحيح الجامع (3927).

للنصوص، ولفعل الصحابة، فإذا كان قد منع من تقصد أمكنة للتعبد تعللا بمرور النبي بها، بل منع من قصد أمكنة صلى بها اتفاقا وعرضا، كما هو مذهب عمر ﷺ، فما بالك بمن تبرك بالتربة واتخذ الموضع عيدا؟ فهذا أولى بالمنع وأحرى.

فاتباع النبي يلزم بفعل ما فعل حذو القذة بالقذة، وهذا أسلم للاتباع والسنة، وبه اقتدى ابن عمر في تتبعه آثار النبي، لم يزد على فعل النبي، سواء منه المندوب أو المباح، لكن الغالين في التبرك، يفعلون ما زاد على ذلك، مما لم يفعله النبي ولم يشرعه، وهذا ليس لأحد، بل بدعة محضة؛ إذ لا اتباع هنا، بل اتخاذ الفعل النبوي ذريعة لأفعال غير نبوية، يقول العروسي في كتابه «أفعال النبي ودلالتها على الأحكام» في فصل عن «القياس على الفعل»: «ولا بد من صحة القياس على فعله صلى الله عليه أن يتوفر في المقيس شروط ثلاث: أن يكون الفعل مثل فعله صلى عليه، وأن يأتي به على الوجه الذي أتى به صلى الله عليه، وأن يفعل لأجل أنه صلى الله عليه فعله»[27]. ثم ضرب أمثلة؛ كالذي صلى العيد بمنى؛ لأن النبي ﷺ صلاها بغيرها، فليس بمتبع. كذلك الذي تعبد في مكان نبوي ليست فيها عبادة، أو تبرك بالتربة، أو اتخذه عيدا.

وبعد: فإن القائل ببركة كل المواضع النبوية، التي حل بها النبي، معتمد على أمرين:

الأول: الحكم باستحباب وندب كل فعل للنبي، فالبركة تبع للاستحباب، وقد تم التحقيق في هذا، وتبين: أن ليس كل أفعال النبي مندوبة لأمته، بل فيها الواجب والمباح، والخاص به، وهي تبع للأمر، فالأمر كاشف عن مرتبتها، فإن خلت من الأمر من كل وجه، فدليل على الإباحة.

الثاني: الحكم ببركة كل ما مسه النبي، وقد تبين بعد التحقيق: أن أعيانا وأمكنة لم تحظ بتلك البركة؛ لشؤم فيها، وقله حظ، منعها وحجبها من ذلك الشرف.

وأفسد ما استدلوا به، قولهم: إن عدم ورود إذن بالتبرك بالآثار لا يمنع، بل يقال: أين الدليل على المنع؟

فهذا نقض للدليل الحق بقول باطل، ففيه مخالفة لقاعدة: «الأصل في العبادات المنع»، الذي قال به العلماء كالماوردي الشافعي (450هـ) وأبي يعلى الفراء الحنبلي (458هـ) والسرخسي الحنفي (483هـ) وغيرهم كذلك، تختلف ألفاظهم بين قائل: التوقيف، والمنع، والإحداث. ونحو ذلك، والمعنى متحد، هو: حظر العبادات حتى يأتي إذن من الشارع. وهو أصل متفق عليه منذ عهد السلف من صحابة وتابعين ومن تبعهم، في ألفاظهم الموصية باتباع السنة عن أبي بن كعب، وابن مسعود، وعمر بن عبد العزيز، والمحذرة من الإحداث في الدين، وقد أكثر

(27) (ص119).

الكلام فيها ابن تيمية، ولم ينفرد بها عمن سبقه[28].

وإن من لازم هذا الاعتراض والنقض الفاسد، تجويز إحداث صلوات فرائض عدا الخمس، وشهر عدا رمضان، وعلى هذا فقس؛ إذ للمحدث أن يحتج بذات الدعوى: أين الدليل المانع؟ وكأن هذا يريد لكل مسألة محدثة إلى يوم القيامة، أن ينص على عينها الشارع بالمنع، فلا شرعا اتبع، ولا بعقل انتفع!

وإن مما استدلوا: جملة من النصوص والآثار، وفيما يلي النظر فيها:

***

المبحث الرابع

فقه الآثار الواردة في الأمكنة النبوية

فقد اعترض على ما تقرر آنفا بجملة آثار منها ما هو في الصحيح، وجلها وأكثرها لا يثبت، وأشهر ذلك: أثر سلمة، وعتبان، وجابر، وأثر ابن عمر المعارض بأثر أبيه عمر، وفيه تفصيل يحتاجه التحرير، حيث ورد أنه قطع الشجرة، وقيل: إن ذلك لم يكن، بل نسي موضعه وتعافى أثره، وهذا تفصيل ما فيه:

أولاً: أثر سلمة:

ففي الصحيحين عن يزيد بن أبي عبيد قال:

«كنت آتي مع سلمة بن الأكوع فيصلي عند الأسطوانة التي عند المصحف، فقلت: يا أبا مسلم! أراك تتحرى الصلاة عند هذه الأسطوانة. قال: رأيت النبي ﷺ يتحرى الصلاة عندها»[29].

قال ابن حجر: «والأسطوانة المذكورة حقق لنا بعض مشايخنا: أنها المتوسطة في الروضة المكرمة، وأنها تعرف بأسطوانة المهاجرين. قال: وروي عن عائشة أنها كانت تقول: لو عرفها الناس لاضطربوا عليها بالسهام. وأنها أسرتها إلى ابن الزبير، فكان يكثر الصلاة عندها. ثم وجدت ذلك في تاريخ المدينة لابن النجار، وزاد: «أن المهاجرين من قريش كانوا يجتمعون عندها». وذكره قبله محمد بن الحسن في أخبار المدينة»[30].

والحديث أخرجه مسلم أيضا، ولم يعلق عليه شراحه: النووي، والقاضي عياض، والقرطبي بشيء يخص اقتداء سلمة بالنبي لا بتأييد ولا سلب. والآثار التي ذكرها ابن حجر - لو صحت - فيها استحباب المذكورين تحري المكان الذي تحراه النبي بالعبادة، فيكون مذهبا لهم وقولا، وهذا مذهب ابن تيمية، قال: «فأما الأمكنة التي كان النبي يقصد الصلاة أو الدعاء عندها، فقصد الصلاة فيها أو الدعاء سنة، اقتداء برسول الله

(28) انظر: رسالة منشورة في موقع سلف للبحوث والدراسات بالعنوان نفسه، وكتاب: دراسة وتحقيق قاعدة: «الأصل في العبادات المنع» لمحمد بن حسين الجيزاني.

(29) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب: الصلاة إلى الأسطوانة. صحيح مسلم، كتاب الصلاة، باب: دنو المصلي من السترة.

(30) فتح الباري، لابن حجر (1/ 577).

واتباعا له، كما إذا تحرى الصلاة أو الدعاء في وقت من الأوقات، فإن قصد الصلاة أو الدعاء في ذلك الوقت سنة كسائر عباداته، وسائر الأفعال التي فعلها على وجه التقرب، ومثل هذا ما خرجاه في الصحيحين»، ثم ذكر أثر سلمة، وقال: «فإنه أخبر هنا أن النبي ﷺ كان يتحرى البقعة، فكيف لا يكون هذا القصد مستحبا؟.. فيجب الفرق بين اتباع النبي ﷺ والاستنان به فيما فعله، وبين ابتداع بدعة لم يسنها لأجل تعلقها به»[31].

يعني: أن ثبوت التحري للمكان من النبي موجب للاستحباب، بخلاف ما لم يتحر، كأنه يذهب إلى أن ما تحراه يحتمل أن يكون عن وحي، من إلهام وتوفيق، لا وحي كلام، والله أعلم.

وأخرج ابن شبة في «أخبار المدينة» بسنده عن يحي بن سعيد قال:

«كان النبي ﷺ يختلف إلى مسجد أبي بن كعب فيصلي فيه غير مرة ولا مرتين. وقال: لولا أن يميل الناس إليه؛ لأكثرت الصلاة فيه»[32].

فإذا ثبت هذا، فإنه دال على أن من السلف من كان على مثل ما عليه سلمة، لكن مع التحرز أن ينقلب عادة وعيدا وعبادة.

ثانياً: أثر عتبان:

وقد جاء في الصحيح عن عتبان بن مالك الأنصاري، ثم أحد بني سالم، قال: (كنت أصلي لقومي بني سالم، فأتيت النبي ﷺ، فقلت: إني أنكرت بصري، وإن السيول تحول بيني وبين مسجد قومي، فلوددت أنك جئت، فصليت في بيتي مكانا حتى أتخذه مسجدا، فقال: أفعل إن شاء الله. فغدا علي رسول الله ﷺ وأبو بكر معه بعد ما اشتد النهار، فاستأذن النبي ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى قال: أين تحب أن أصلي من بيتك؟ فأشار إليه من المكان الذي أحب أن يصلي فيه، فقام، فصففنا خلفه، ثم سلم وسلمنا حين سلم)[33].

علق ابن حجر فقال: «فيه التبرك بالمواضع التي صلى فيها النبي ﷺ أو وطئها، ويستفاد منه: أن من دعا من الصالحين ليتبرك به، أنه يجيب إذا أمن الفتنة. ويحتمل أن يكون عتبان إنما طلب بذلك الوقوف على جهة القبلة بالقطع»[34].

وقد وقع طلب مماثل من جهينة، فقد أخرج ابن شبة في «أخبار المدينة» بسنده عن جابر بن أسامة

(31) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 755-756).

(32) (1/ 46)، قال المحقق: مرسل حسن. يحي بن سعيد هو ابن العاص أخو عمرو الأشدق، ثقة من رجال البخاري ومسلم، كما قال الذهبي في الميزان، والحافظ في التقريب.

(33) صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب: من لم ير رد السلام على الإمام. وفي كتاب الصلاة، باب: المساجد في البيوت. صحيح مسلم، كتاب المساجد، باب: الرخصة في التخلف عن الجماعة.

(34) فتح الباري، لابن حجر (1/ 522).

الجهني قال: «لقيت رسول الله في أصحابه بالسوق، فقلت: أين تريدون ورسول الله؟ قالوا: يخط لقومك مسجدا. فرجعت، فإذا قومي قيام، وإذا رسول الله قد خط لهم مسجدا، وغرز في القبلة خشبة أقامها فيه»[35].

فابن حجر ذهب بمعنى الحديث إلى أوسع مما دل عليه، فاستدلاله بهذا النص على جواز الطلب من الصالحين الصلاة في مكان للتبرك به بعيد غريب. فلا لفظ الحديث يدل، ولا معناه، بل عين الفتنة للمتبرك والمتبرك به، ولا معنى لاشتراطه أمن الفتنة للجواز، هنا.

وأيضا: فإن نصه ليس فيه قصد معرفة جهة القبلة، وهم أهل المدينة فلا يجهلونها. ولا قصد التبرك، فقد نص على علة الطلب صراحة، وهو: اتخاذه مسجدا في بيته، لتعذر وصوله إلى مسجد النبي، فيكون بديلا عنه يصلي فيه من لحق العذر، وجاء الطلب لإمام المسلمين، الآذن بإقامة المساجد، فجاء وسأل عن الموضع الذي يريده لصلاته، فصلى بإشارته؛ فدل على أن المكان لم يأت فيه وحي بتخصيص ببركة، وإلا لكان النبي هو الذي اختاره، فلم يتبارك حينئذ، فإن تبارك على قول – من يقول ببركته – فبصلاته إذن، وقد تقدم أن ذلك يحتاج إلى نص قولي لا مجرد الفعل.

وابن تيمية يجيز لهذا الأثر بناء مسجد في موضع صلى فيه النبي، وفي الوقت نفسه ينهى عن اتخاذ آثار الأنبياء مساجد يتبرك بها كما تقدم، فظاهر كلامه التعارض لمن لم يتأمل، لكن حقيقة قوله: أن بناء المسجد ليس للبركة، بل للرسم، فصلاته في مكان رسم باتخاذه مسجدا للصلاة، كما يرسم الإمام بذلك، قال: «ففي هذا الحديث دلالة على أن من قصد أن يبني مسجده في موضع صلاة رسول الله فلا بأس، وكذلك قصد الصلاة في موضع صلاته». ظاهر كلامه التسوية بين ما تحرى وما لم يتحر، لكنه يضيف موضحا قصده، فيقول: «لكن هذا كان أصل قصده بناء المسجد، فأحب أن يكون موضعا يصلي له فيه النبي؛ ليكون النبي هو الذي رسم المسجد، بخلاف مكان صلى فيه النبي اتفاقا فاتخذه مسجدا، لا لحاجة إلى المسجد، لكن لأجل صلاته»[36].

فهو يفرق بين الصلاة اتفاقا كصلاته في طرق سفره، أو قصدا كصلاته خلف الأسطوانة وعند عتبان، فما كان اتفاقا فالمنع من اتخاذه مسجدا صلاة أو بناء، وما قصده فسنة، قال: «فأما الأمكنة التي كان النبي يقصد الصلاة أو الدعاء عندها فسنة»[37].

(35) (1/ 46، 56)، قال المحقق: «أخرجه الطبراني في الكبير 2/ 1786، 1787، 2077، وفي الأوسط 1/ 58/ 2 مجمع البحرين، وقال الهيثمي في المجمع 2/ 15: رواه الطبراني في الأوسط والكبير، وفيه معاذ بن عبد الله بن خبيب ولم أجد له ترجمة».

(36) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 754–755).

(37) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 755)، باختصار يسير.

ثالثاً: حديث جابر:

وروى أحمد بسنده عن جابر بن عبد الله: (أن النبي ﷺ دعا في مسجد الفتح ثلاثا: يوم الاثنين، ويوم الثلاثاء، ويوم الأربعاء، فاستجيب له يوم الأربعاء بين الصلاتين، فعرف البشر في وجهه. قال جابر: فلم ينزل بي أمر مهم غليظ، إلا توخيت تلك الساعة، فأدعو فيها فأعرف الإجابة)[38].

وهذا النص يحتمل فضل المكان والزمان، لكن لا يجزم به، فليس فيه نص قولي يقطع بهذا الفضل، فما فيه سوى فعل الدعاء والإجابة، وكلاهما يحتمل الاتفاق؛ أي: أنه اتفق دعاؤه في هذا المكان والزمان، واتفقت إجابته في هذا الوقت، فالمحقق أنه دعا وألح أياما، فهذا الإلحاح مستحب، والمظنون بركة المكان والزمان، والمظنون لا يؤخذ منه فضل ولا استحباب؛ إذ قد أجيب في مواطن لم يأت في فضلها شيء.

رابعاً: أثر عمر وابن عمر:

فقد ورد أثران مشهوران:

الأول: في المصنف لابن أبي شيبة قال: حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن المعرور بن سويد قال: «خرجنا مع عمر في حجة حجها، فقرأ بنا في الفجر: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَٰبِ ٱلْفِيلِ﴾ [الفيل: 1]، و﴿لِإِيلَٰفِ قُرَيْشٍ﴾ [قريش: 1]، فلما قضى حجه، رجع والناس يبتدرون، فقال: ما هذا؟ قالوا: مسجد صلى فيه رسول الله ﷺ، فقال: هكذا هلك أهل الكتاب، اتخذوا آثار أنبيائهم بيعا، من عرضت له منكم الصلاة فليصل، ومن لم تعرض له منكم فيه الصلاة فلا يصل». قال ابن أبي شيبة: حدثنا معاذ عن ابن عون عن محمد قال: «كانوا يكرهون أن يعتروا آثار الأنبياء»[39].

الثاني: أثر ابن عمر؛ فقد أخرج البخاري بسنده عن سالم: أنه كان يتحرى أماكن في الطريق ويصلي فيها، ويحدث أن أباه كان يصلي فيها، وأنه رأى النبي ﷺ يصلي في تلك الأمكنة، كما رواه نافع أيضا[40].

---

(38) قال محققو المسند: إسناده ضعيف، كثير بن زيد ليس بذاك القوي، خاصة إذا لم يتابعه أحد، وقد تفرد بهذا الحديث عن عبد الله بن عبد الرحمن بن كعب، وهذا الأخير في عداد المجاهيل، وله ترجمة في «التعجيل» (563)، وأخرجه ابن سعد في «الطبقات» (2/ 73)، والبخاري في «الأدب المفرد» (704)، والبيهقي في «الشعب» (3874) من طرق عن كثير بن زيد، بهذا الإسناد (22/ 426).

(39) (2/ 151) الصلوات، في الصلاة عند قبر النبي وإتيانه. عبدالرزاق (2/ 118)، وأخرجه ابن وضاح القرطبي في كتاب البدع (2/ 87)، وذكر صحة سنده ابن تيمية في مجموع الفتاوى (1/ 281)، وانظر: الإخنائية (225) حاشية (2)، وقال الألباني: رواه سعيد بن منصور في سننه، وابن وضاح بإسناد صحيح على شرط الشيخين، انظر: تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي (ص50). وانظر: التبرك، للجديع (ص345).

(40) صحيح البخاري، كتاب الصلاة، باب: المساجد على طرق المدينة.

وكذلك روى «أن سالما كان يتوخى بالمناخ الذي كان عبد الله ينيخ؛ يتحرى معرس رسول الله، وهو أسفل من المسجد الذي ببطن الوادي، بينهم وبين الطريق وسط من ذلك»[41].

فهذا ما كان من ابن عمر في تتبعه خطا النبي ﷺ في سفره، فقد كان يجلس حيث جلس، وينام حيث نام، وهكذا، فقد ذكر عنه أنه: «كان يتبع آثار رسول الله ﷺ في كل مكان صلى فيه، حتى أن النبي ﷺ نزل تحت شجرة، فكان ابن عمر يتعاهد تلك الشجرة، فيصب في أصلها الماء لكيلا تيبس»[42].

وكلام عمر فيمن اتخذ آثار الأنبياء بيعا؛ أي: محل صلاة، يزار ويعاد حتى يكون عيدا، أما فعل ابنه عمر، فلم يكن من هذا الجنس، ولم يكن يتعمد الخروج لتتبعها، بل إذا حصلت له حاجة بالخروج لسفر، تيمم تلك المواضع، فمر بها وفعل بها فعل النبي ﷺ، سواء ما كانت؛ عبادة أو عادة، فهذا غاية فعله، ولم يثبت ذلك إلا عنه، إلا ما كان من سلمة، فإنه نوع آخر؛ فإنه كان يصلي خلف الأسطوانة، لما رأى من تحريه ﷺ، ولا يفعل أكثر من ذلك، فلا يتتبع المواضع تتبع ابن عمر.

فأثر ابن عمر هو أصل لما يسمى بزيارة المشاهد النبوية، حبا لآثار النبي، واستحضارا لسيرته، واعتبارا بدعوته، وليس فيه أكثر من ذلك، فليس فيه عبادة، وبهذا المعنى أجاز أحمد الزيارة للمشاهدة والاعتبار، ومنع من اتخاذها عيدا ومزارا؛ أي: يجيز ما يكون عابرا وعرضا دون ما يقصد اتخاذه عيدا. قال أحمد: «أما حديث ابن أم مكتوم: أنه سأل النبي أن يصلي في بيته حتى يتخذ ذلك مصلى، وعلى ما كان يفعله ابن عمر، يتتبع مواضع النبي ﷺ وأثره، فليس بذلك بأس؛ أن يأتي الرجل المشاهد، إلا أن الناس قد أفرطوا في هذا جدا، وأكثروا فيه»[43].

فهنا تفريق بين مجرد الزيارة أو التحري؛ فالإكثار والإفراط يحمل على الاعتياد والعيد، ويميل ابن تيمية لهذا الجمع، فيقول: «فقد فصل أبو عبد الله في المشاهد، وهي الأمكنة التي فيها آثار الأنبياء والصالحين، من غير أن تكون مساجد لهم، كمواضع بالمدينة، بين القليل الذي لا يتخذونه عيدا، والكثير الذي يتخذونه عيدا كما تقدم، هذا التفصيل فيه جمع بين الآثار وأقوال الصحابة»[44]. وساق أثر ابن عمر.

أما التحري لهذه الأمكنة التي وردها النبي اتفاقا

(41) صحيح البخاري، كتاب الحج، باب: قول النبي: العقيق واد مبارك.

(42) أسد الغابة، لابن الأثير (3/ ٣٣٦)، سير أعلام النبلاء، للذهبي (3/ 213)، اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 743).

(43) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 50-751)، نقلاً عن كتاب الأدب من رواية الخلال، وظاهر القصة أنه عتبان، ولم أقف على رواية لابن أم مكتوم في هذا المعنى.

(44) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 751).

فقول ابن تيمية المنع منه، ويحكي كراهة العلماء لذلك، قال: «فأما مقامات الأنبياء والصالحين، وهي الأمكنة التي قاموا فيها، أو أقاموا، أو عبدوا الله سبحانه، لكنهم لم يتخذوها مساجد، فالذي بلغني في ذلك قولان عن العلماء المشهورين:

أحدهما: النهي عن ذلك وكراهته، وأنه لا يستحب قصد بقعة للعبادة إلا يكون قصدها للعبادة مما جاء به الشرع.

والقول الثاني: أنه لا بأس باليسير من ذلك، كما نقل عن ابن عمر: أنه كان يتحرى قصد المواضع التي سلكها النبي، وإن كان النبي قد سلكها اتفاقا لا قصدا». وقد تقدم نقل كلام أحمد في هذا اليسير.

قال: «وأما من كرهه فروى سعيد بن منصور..»، ثم ذكر أثر عمر الآنف، قال: «وروى محمد بن وضاح وغيره: أن عمر بن الخطاب أمر بقطع الشجرة التي بويع تحتها النبي؛ لأن الناس كانوا يذهبون تحتها، فخاف عمر الفتنة عليهم. وقد اختلف العلماء في إتيان المشاهد، فقال محمد بن وضاح: كان مالك وغيره من علماء المدينة يكرهون إتيان تلك المساجد، وتلك الآثار التي بالمدينة، ما عدا قباء وأحدا، ودخل سفيان الثوري بيت المقدس وصلى فيه، ولم يتبع تلك الآثار، والصلاة فيها، فهؤلاء كرهوها مطلقا، لحديث عمر ﷺ هذا؛ ولأن هذا يشبه الصلاة عند المقابر؛ إذ هو ذريعة إلى اتخاذها أعيادا، وإلى التشبه بأهل الكتاب، ولأن ما فعله ابن عمر لم يوافقه عليه أحد من الصحابة، فلم ينقل عن الخلفاء الراشدين ولا غيرهم، من المهاجرين والأنصار، أنه كان يتحرى قصد الأمكنة التي نزلها النبي.

والصواب مع جمهور الصحابة؛ لأن متابعة النبي تكون بطاعة أمره، وتكون في فعله، بأن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعله، فإذا قصد العبادة في مكان كان قصد العبادة فيه متابعة له، كقصد المشاعر والمساجد، وأما إذا نزل في مكان بحكم الاتفاق؛ لكونه صادف وقت نزول، أو غير ذلك، مما يعلم أنه لم يتحر ذلك المكان، فإذا تحرينا ذلك المكان، لم نكن متبعين له.

واستحب آخرون من العلماء المتأخرين إتيانها»[45]. يعني: من الصوفية والأشاعرة، فإنه تأخر ظهورهم إلى ما بعد القرن الثالث والرابع، بعد ذهاب قرون السلف، فقولهم ليس عليه إمام سابق.

وهذه المسألة مبنية على النظر في أفعاله المباحة، هل تقف عند حد التشريع بالجواز، أم تتجاوز إلى التشريع بالاستحباب؟ والصحيح: أنه للجواز. فإن في أفعاله ما لا يحكم فيها بالاستحباب، كاستقباله القبلة بقضاء الحاجة في البنيان، إلا إن بدليل قولي، وهكذا نزوله – مع صلاته أو بدونها – في المواضع، فلم يكن

(45) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 752-753).

الصحابة الكبار والسواد منهم يتتبعونها، لا في المدينة، ولا في الطريق بين مكة والمدينة، وهم يذهبون بينها حجاجا ومعتمرين، ولو كان مستحبا لما فاتهم، إلا ما كان من ابن عمر، فإذا ما قوبل بجمهور الصحابة، فالجمهور أرجح، فنفى استحبابه، لكن عدم الإنكار عليه، وأنه فعل مباحا في أصله أعطاه حكما بالجواز دون أن يوقع عليه فضلا. فالكلام دائر بين الجواز والاستحباب، والصحيح: الجواز. قال ابن تيمية: «تحري هذا ليس من سنة الخلفاء الراشدين، بل هو مما ابتدع، وقول الصحابي إذا خالفه نظيره ليس بحجة، فكيف إذا انفرد به عن جماهير الصحابة؟»[46]. ثم بين أن مآل هذا إلى عبادة الأنبياء.

وقد حصر الكلام فيما سبق في التبرك بالأمكنة النبوية بالتعبد فيها، فكان فيه ما رأينا من تفصيل بالمنع والتحديد والتقييد، ولم يتطرق الكلام إلى التبرك بتربتها، أو عمدها، أو جدرانها، ونحو ذلك، فهذه بدعة خالصة ليس لها إلا هذا الوصف، وفاعلها ليس له أثارة من علم: ﴿ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنۡ هُمۡ إِلَّا يَخۡرُصُونَ ﴾ [الأنعام: 116].

ثمة آثار في المسألة يحسن التعريج عليها، لكشف ما فيها:

أثر عمر في الشجرة:

روى البخاري بسنده عن نافع قال: قال ابن عمر: «رجعنا من العام المقبل، فما اجتمع منا اثنان على الشجرة التي بايعنا تحتها، كان رحمة من الله»[47].

يعني: شجرة الرضوان نسوا مكانها، قال ابن حجر: «بيان الحكمة في ذلك، وهو: ألا يحصل بها افتتان؛ لما وقع تحتها من الخير، فلو بقيت لما أمن تعظيم بعض الجهال لها، حتى ربما أفضى بهم إلى اعتقاد أن لها قوة نفع أو ضر، كما نراه مشاهدا فيما هو دونها، وإلى ذلك أشار ابن عمر بقوله: كانت رحمة من الله. أي: كان خفاؤها عليهم بعد ذلك رحمة من الله تعالى»[48].

سبقه إلى مثل هذا التعليل النووي في شرحه لمسلم[49].

وروى البخاري أيضا بسنده عن طارق بن عبدالرحمن قال: «انطلقت حاجا فمررت بقوم يصلون، قلت: ما هذا المسجد؟ قالوا: هذه الشجرة؛ حيث بايع رسول الله ﷺ بيعة الرضوان. فأتيت سعيد بن المسيب فأخبرته، فقال سعيد: حدثني أبي أنه كان فيمن بايع رسول الله ﷺ تحت الشجرة، قال: فلما خرجنا من العام المقبل، نسيناها فلم نقدر عليها، فقال سعيد: إن

(46) اقتضاء الصراط، لابن تيمية (2/ 757).

(47) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب: البيعة على الحرب.

(48) فتح الباري، لابن حجر (6/ 118).

(49) (6/ 489).

أصحاب محمد ﷺ لم يعلموها، وعلتموها أنتم؟ فأنتم أعلم»[50].

فهذا الأثر الصحيح المعارض لأثر عمر في قطع الشجرة، الذي رواه ابن أبي شيبة في المصنف قال: «حدثنا معاذ بن معاذ، قال: أنا ابن عون عن نافع قال: بلغ عمر بن الخطاب: أن ناسا يأتون الشجرة التي بويع تحتها، قال: فأمر بها فقطعت»[51]. قال ابن حجر: «وجدت عند ابن سعد بإسناد صحيح عن نافع: أن عمر بلغه أن قوما يأتون الشجرة، فيصلون عندها فتوعدهم، ثم أمر بقطعها فقطعت»[52].

فالذي يظهر من هذا: أن التعارض ليس حقيقيا؛ إذ المسيب ومن معه يحكون عن حالهم في نسيانها، وليس يلزم من ذلك نسيان الجميع، بدليل أن جابر كان يعرف مكانها، فقد روى البخاري بسنده عنه قال: «قال لنا رسول الله يوم الحديبية: أنتم خير أهل الأرض، وكنا ألفا وأربعمائة، ولو كنت أبصر اليوم لأريتكم مكان الشجرة»[53]. قال ابن حجر: «فهذا يدل على أنه كان يضبط مكانها بعينها، وإذا كان في آخر عمره بعد الزمان الطويل يضبط موضعها، ففيه دلالة على أنه كان يعرفها بعينه؛ لأن الظاهر أنها حين مقالته تلك كانت هلكت إما بجفاف أو بغيره، واستمر هو يعرف موضعها»[54].

وعليه، فثبوت قطعه ليس معارضا برواية سعيد، فيثبت الخبر بذلك، فيكون سنة للصحابة والخلفاء الراشدين قطع ما يخشى منه فتنة على المسلمين، وهذا للإمام إذا ترجح له ذلك، فلم يعرف عنهم هدم وإزالة غير هذا الأثر، فدل على أنه يرجع إلى اختيار الإمام.

وقد طعن في الخبر بأنه منقطع بين نافع وعمر[55]، وهذا لا يبطل الخبر، فإن نافعا لا يروي عن عمر، بل يخبر عن حدث وقع، وهو معاصر قريب العهد به، ولم يكذبه أحد في خبره، وقد روى ابن جرير في تفسيره، قال: «وزعموا أن عمر مر بذلك المكان بعد أن ذهبت الشجرة، فقال: أين كانت؟ فجعل بعضهم يقول: هنا. وبعضهم يقول: هنا. فما كثر اختلافهم قال: سيروا هذا التكلف. فذهبت الشجرة وكانت سمرة، إما ذهب بها سيل، وإما شيء سوى ذلك»[56].

(50) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة الحديبية. فتح الباري، لابن حجر (7/ 447).

(51) كتاب الصلوات، في الصلاة عند قبر النبي وإتيانه، (2/ 152).

(52) فتح الباري، لابن حجر (7/ 448)، وأخرجه أيضا ابن وضاح في البدع (ص42-43)، قال الألباني: ورجال إسناده ثقات. انظر: تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق للربعي (ص50)، انظر: التبرك، للجديع (ص34).

(53) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب: غزوة الحديبية.

(54) فتح الباري، لابن حجر (7/ 448).

(55) تحذير الساجد، للألباني (ص116).

(56) سورة الفتح، قوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (21/ 275).

فهذا خبر من أخبار التاريخ، ليس له سند يعول عليه، فكيف يستدلون بما لا سنده، في الوقت الذي يهونون مما له سند صحيح؟

خامساً: مساجد النبي في المدينة:

ومما اعترض به على التقرير السابق، ما ذكره في أخبار المدينة، من بناء عمر بن عبد العزيز للمساجد النبوية عن أمر الوليد:

ففي «أخبار المدينة» لمحمد بن الحسن ابن زبالة (ت199هـ): «وقد كتب الوليد إلى عمر بن عبد العزيز يأمره بعمارة ما ثبت عنده أن رسول الله ﷺ صلى فيه من المساجد. حكاه ابن زبالة»[57].

وفي «الدرة الثمينة في أخبار المدينة» لمحمد بن محمود بن النجار (578-643هـ): «واعلم أن بالمدينة مساجد خراب. وآخر يعرف بمسجد البغلة، يقولون: إنه أثر حافري بغلة النبي ﷺ، فتستحب الصلاة في هذه المواضع، وإن لم تعرف أساميها؛ لأن الوليد بن عبد الملك كتب إلى عمر بن عبد العزيز، وهو والي على المدينة: مهما صح عندك من المواضع التي صلى فيها النبي ﷺ فابن عليه مسجدا، فهذه الآثار كلها آثار عمر بن عبدالعزيز»[58].

وفي «التعريف بما أنست بالهجرة من معالم دار الهجرة» لمحمد المطري (676-741هـ): «ومسجد بني قريظة، وكان بناه عمر بن عبد العزيز عند بناء مسجد قباء بأمر الوليد»[59].

وفي «تحقيق النصرة بتلخيص معالم الهجرة» لأبي بكر بن الحسين المراغي (816هـ): «ومنها مسجد بني قريظة، قال ابن النجار: وكان مبنيا على شكل مسجد قباء، بناه عمر بن عبد العزيز عند بنائه مسجد قباء بأمر الوليد. قيل: وقد كان كتب إليه يأمره بعمارة ما ثبت عنده أن رسول الله ﷺ صلى فيه من المساجد. حكاه ابن زبالة»[60].

وأخيرا: يذكر ابن شبة(ت262هـ) في «أخبار المدينة النبوية»: «قال أبو غسان: وقال لي غير واحد من أهل العلم، من أهل البلد: أن كل مسجد من مساجد المدينة ونواحيها مبني بالحجارة المنقوشة المطابقة، فقد صلى فيه النبي ﷺ، وذلك أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه حين بنى مسجد رسول الله ﷺ سأل - والناس يومئذ

(57) جمع وتوثيق ودراسة: صلاح سلامة (ص141). وقد نقل هذا النص المراغي في «تحقيق النصرة بتلخيص معالم الهجرة» (ص138)، وكتاب ابن زبالة مفقود، وما في هذا الكتاب مستقاة من كتب ومصادر أخبار المدينة التي نقلت عنه.

(58) (1/ 128). باختصار يسير.

(59) (ص135). باختصار يسير.

(60) (ص 138). باختصار يسير. قول ابن النجار نقله من «الدرة الثمينة في أخبار المدينة» (ص180)، وانظر: وفاء الوفا، للسمهودي (3/ 824).

متوافرون – عن المساجد التي صلى فيها رسول الله ﷺ، ثم بناها بالحجارة المنقوشة المطابقة»[61].

فهذه جملة الأخبار في الباب، وقد تقدم بيان جواز الصلاة في المواضع التي صلى بها النبي، فما تحراه فأحرى مما لم يتحراه، مما صلى فيه عرضا، وكل ذلك يجوز، فإن كان إيراد هذه الآثار لأجل بيان الجواز، فلا خلاف، لكن الخلاف فيما إذا أريد بها بيان الاستحباب، كلا، فليس مستحبا، ولو فعله ابن عبد العزيز؛ لأنه لم يكن عن أمره، بل أمر الوليد، وهو ليس بمتبع في هذا، وقد أخطأ قبل حين هدم حجر أزواج النبي، وأدخلها في المسجد، وكان فيها قبره، مع اعتراض علماء وأهل المدينة، غير أنه لم يأبه لهم، فأمره نافذ، ليس فيه مراعاة.

ثم إن الحجة في الصحابة، وليس في بناء هذه المساجد أثر صحابي واحد، بل حدث ذلك في الزمن الذي انقرض عهد الصحابة في المدينة، فلم يبق منهم أحد، فما حدث بعد ذلك ليس حجة على الأمة، وليس دليلا على صوابه، فالميزان الذي يوزن بها الأقوال والأفعال يحكم بعدم استحباب هذا الصنيع، وإن لم يمنع منه؛ كونه جائزا، وفرق بين الجواز والاستحباب.

(61) (1/ 53)، وقد أورد ابن حجر هذه الرواية في فتح الباري، باب: المساجد على طرق المدينة (2/ 236)، ولم يعقب بشيء.

سادساً: صعود جبل حراء[62]:

مما يستدل به أيضا: أن النبي ﷺ صعد جبل حراء، فدل على مشروعية ذلك، ونقول كما سبق: بل يدل على جوازه. فأما المشروعية فاستحباب، وهو لا يحصل بمجرد الفعل، إلا أن يدل دليل عليه؛ لما تقدم في الضرب الثالث، وصعوده لو كان قبل الهجرة، فإنه لم يعد إليه بعد الهجرة، والمستحب لا يترك بحال، لا قبل الهجرة ولا بعدها، وبعد الفتح أدعى؛ إذ تلاشت العوائق والموانع، والآثار الواردة في هذا ما يلي:

عن أنس قال: صعد النبي ﷺ أحدا ومعه أبو بكر، وعمر، وعثمان، فرجف، وقال: (اسكن أحد – أظنه ضربه برجله –، فليس عليك إلا نبي، وصديق، وشهيدان)[63]. وعن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ، كان على جبل حراء فتحرك، فقال رسول الله ﷺ: (اسكن حراء فما عليك إلا نبي، أو صديق، أو شهيد. وعليه النبي ﷺ، وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد بن أبي وقاص، رضي الله عنهم)[64].

قال ابن حجر: «قوله: (صعد أحدا) هو الجبل

(62) انظر نشرة بعنوان: «صعود النبي ﷺ جبل حراء بعد نزول الوحي» لمحمود بن نور الإسلام.

(63) صحيح البخاري، أصحاب النبي، باب: مناقب عثمان.

(64) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب: من فضائل طلحة.

المعروف بالمدينة، ووقع في رواية لمسلم، ولأبي يعلى من وجه آخر عن سعيد: (حراء) والأول أصح، ولولا اتحاد المخرج؛ لجوزت تعدد القصة. ثم ظهر لي أن الاختلاف فيه من سعيد؛ فإني وجدته في مسند الحارث بن أبي أسامة عن روح بن عبادة عن سعيد، فقال فيهك (أحدا أو حراء) بالشك. وقد أخرجه أحمد من حديث بريدة بلفظ: (حراء) وإسناده صحيح وأخرجه أبو يعلى من حديث سهل بن سعد بلفظ: (أحد). وإسناده صحيح، فقوى احتمال تعدد القصة، وتقدم في أواخر الوقف من حديث عثمان أيضا نحوه، وفيه: (حراء) وأخرج مسلم من حديث أبي هريرة ما يؤيد تعدد القصة، فذكر أنه كان على حراء، ومعه المذكورون هنا، وزاد معهم غيرهم»[65].

فصعود حراء أقرب إلى الثبوت، وذلك قبل الهجرة، وقد وردت آثار تؤكد ذلك، فمن ذلك:

روى الترمذي بسنده عن أبي عبد الرحمن السلمي قال: «لما حصر عثمان، أشرف عليهم فوق داره، ثم قال: أذكركم بالله هل تعلمون أن حراء حين انتفض قال رسول الله ﷺ: (اثبت حراء فليس عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد). قالوا: نعم. قال: أذكركم بالله هل تعلمون أن رسول الله ﷺ قال في جيش العسرة: (من ينفق نفقة متقبلة)، والناس مجهدون معسرون فجهزت ذلك الجيش؟ قالوا: نعم. ثم قال أذكركم بالله هل تعلمون أن رومة لم يكن يشرب منها أحد إلا بثمن، فابتعتها فجعلتها للغني والفقير وابن السبيل؟ قالوا: اللهم، نعم، وأشياء عددها: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه من حديث أبي عبد الرحمن السلمي عن عثمان»[66].

وفي رواية له أيضا بسنده عنه قال: «أنشدكم بالله والإسلام هل تعلمون أن رسول الله ﷺ كان على ثبير مكة ومعه أبو بكر وعمر وأنا فتحرك الجبل حتى تساقطت حجارته بالحضيض قال :فركضه برجله وقال: (اسكن ثبير؛ فإنما عليك نبي وصديق وشهيدان)؟ قالوا: اللهم، نعم .قال :الله أكبر شهدوا لي ورب الكعبة أني شهيد، ثلاثا. هذا حديث حسن وقد روي من غير وجه عن عثمان»[67].

قال السهلي: «ويروى أنها كانت في جبل ثبير، ذكره الترمذي، وأنهم كانوا أربعة مع رسول الله ﷺ وهم الخلفاء الأربعة، ولعل هذا أن يكون مرارا، فتصح الأحاديث كلها»[68].

وروى البراز بسنده عن عبد الله بن ظالم قال: «دخلت على سعيد بن زيد، وقال: ألا تعجب من هذا

(65) فتح الباري، لابن حجر (7/ 38).

(66) سنن الترمذي، أبواب المناقب (5/ 625) صححه الألباني.

(67) سنن الترمذي، أبواب المناقب (5/ 627) حسنه الألباني.

(68) الروض الأنف، للسهيلي (2/ 298).

الظالم؟، أقام خطباء يشتمون عليا، قال: قد فعلوه؟، أو قد فعله؟، أشهد أن تسعة في الجنة، قلت من التسعة؟، قال: كنا مع النبي ﷺ على حراء، فتحرك، فقال رسول الله ﷺ: (اثبت حراء، فما عليك إلا نبي، وصديق، وشهيد)، قلت: ومن كان على حراء؟، قال: كان رسول الله ﷺ، وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وسعد، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن بن عوف، قلت: فمن العاشر؟، قال: أنا. وهذا الحديث قد روي عن سعيد بن زيد من غير وجه»[69].

وكان سبب هذا الصعود، بغرض الاختباء من أذى قريش، كما رواه الفاكهي في «أخبار مكة» بسنده عن زر بن حبيش، عن سعيد بن زيد، ﷺ قال: «اختبأنا مع النبي ﷺ من أذى المشركين بحراء، فلما استوينا عليه رجف بنا فضرب النبي ﷺ بكفه ثم قال: (اثبت حراء فما عليك إلا نبي أو صديق أو شهيد). قال: وعليه رسول الله ﷺ وأبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وعبد الرحمن، وسعيد بن زيد ﷺ»[70].

وقد تكرر صعوده جبل حراء بعد الوحي:

فقد روى أحمد بسنده عن عبد الله بن مسعود، قال: نزلت على رسول الله ﷺ، والمرسلات عرفا ليلة الحية، قال: فقلنا له: وما ليلة الحية يا أبا عبد الرحمن؟ قال: بينما نحن مع رسول الله ﷺ بحراء ليلا، خرجت علينا حية من الجبل، فأمرنا رسول الله ﷺ بقتلها، فطلبناها، فأعجزتنا، فقال: «دعوها عنكم، فقد وقاها الله شركم، كما وقاكم شرها»[71].

روى الطبراني بسنده عن سعيد بن كثير، عن أبيه، قال: «جاء جبريل إلى النبي ﷺ وهو بحراء، فقال: هذه خديجة قد جاءت بحيس في غزرتها، فقل لها إن الله يقرئك السلام، فلما جاءت قال لها: «إن جبريل أعلمني بك وبالحيس الذي في غزرتك قبل أن تأتي، وقال: الله يقرئها السلام. فقالت: هو السلام ومنه السلام وعلى جبريل السلام»[72].

بهذه الآثار يتبين أن رسول الله عاود جبل حراء، وربما جاء الغار، لكن ذلك كان قبل الهجرة، وكان لغرض التخفي من أذى قريش، ولم يعد إليه بعد الهجرة، لا هو ولا أحد من أصحابه، فلم يكن بذلك محلا للتعبد؛

(69) مسند سعد بن أبي وقاص ﷺ ومما روى عبد الله بن ظالم، عن سعيد بن زيد (4/ 91)، ورواه أحمد في المسند (3/ 175)، وفضائل الصحابة (1/ 413).

(70) (4/ 8).

(71) المسند، مسند المكثرين من الصحابة مسند عبد الله بن مسعود ﷺ (7/ 385)، قال محققو المسند: صحيح، وهذا إسناد حسن.

(72) مسند النساء أزواج رسول الله ﷺ منهن خديجة بنت خويلد مناقب خديجة (23/ 10).

إذ محل التعبد لا يترك، وعليه: فمجرد المجيء للجبل لأغراض سوى التعبد، فهو جائز، سواء كان للمشاهدة، والاعتبار، أو لحاجة دنيوية كل ذلك جائز ولا خلاف على هذا.

***

الخاتمة

توصل البحث إلى:

- أن أصل التبرك بالنبي ﷺ مشروع مستحب؛ بذاته وبما اتصل به وانفصل، لفعل الصحابة والإذن لهم.

- أن التبرك به يكون في حدود ما ورد به النص، بالقدر الذي ورد.

- أن التبرك من العبادات، والأصل فيها المنع إلا بإذن الشارع.

- أن الآثار المتصلة بمقام النبوة، من الحاجات الخاصة، لم يبق منها شيء يتحقق ثبوته.

- أن الآثار النبوية المكانية، على ثلاثة أضرب من جهة التعبد:

  ○ مكان تعبد به بأمر خاص، فيجب أو يسن الاقتداء به، بحسب مرتبة العبادة من الحكم.

  ○ مكان تعبد به بأمر عام، فبعض العلماء يستحب الاقتداء به.

  ○ مكان لم يتعبد به، فالقول على عدم التعبد به قصدا بنية الاقتداء، لكن تجوز زيارته.

- الأمكنة النبوية، التي لم يثبت للنبي ﷺ فيها تعبد، تجوز زيارتها من غير اتخاذها عيدا ومشهدا.

- الفعل النبوي ليس في المرتبة كالقول النبوي، ولا يثبت به حكم شرعي واجب أو مندوب إلا بنص.

- الآثار التي يستدل بها المتبركة، وهم الذين بالغوا في التبرك، ليست دالة على التبرك المطلق بكل مكان نبوي، وبأشكال التبرك كافة، بل مقيدة بما ورد فيه إذن، وبتبرك خاص.

- ليس كل ما مسه النبي ﷺ أو أقام فيه فقد تبارك، فقد ورد الطائف وتبوك، ولم يدع أحد بركتها.

- تحقق البركة في الشيء خاضع لشرطين: حصول المبارك فيه، وقبول الشيء للبركة. والنبي ﷺ مبارك قطعا، لكن ليس كل مكان أو شيء يلامسه، يقبل بركته، بل منه ما هو شؤم، فيه مانع للبركة.

أهم التوصيات:

- دراسة مسائل التبرك من جهة أصولية فقهية، وجهة عقدية؛ لارتباط المسائل العقدية بالقواعد الأصولية.

***

قائمة المصادر والمراجع

أخبار المدينة. ابن زبالة، محمد بن الحسن. جمع وتوثيق ودراسة: صلاح عبد العزيز زين سلامة. ط1، المملكة العربية السعودية: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 1424هـ - 2003م.

أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه. الفاكهي، أبو عبد الله محمد بن إسحاق. تحقيق: عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. ط2، بيروت – لبنان: دار خضر، 1414هـ -1994م.

أسد الغابة في معرفة الصحابة. ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري. تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1415هـ - 1994م.

أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية. الأشقر، محمد سليمان. ط3، عمان: دار النفائس، 1436هـ – 2015م.

أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام. العروسي، محمد العروسي عبد القادر. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1432هـ – 2011م.

اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام. تحقيق: ناصر بن عبدالكريم العقل. ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1411هـ – 1991م.

الآثار النبوية. باشا، أحمد تيمور. ط1، القاهرة: شركة نوابغ الفكر، 2017م.

الإحكام في أصول الأحكام. الآمدي، أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي. تحقيق: عبد الرزاق عفيفي. د.ط، بيروت- دمشق- لبنان: المكتب الإسلامي، د.ت.

الإخنائية. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبدالحليم. عناية: فواز بن محمد العوضي. ط1، الكويت: مكتبة النهج الواضح، 1437هـ – 2016م.

البدع والنهي عنه. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن وضاح بن بزيع المرواني. تحقيق ودراسة: عمرو عبدالمنعم سليم. ط1، القاهرة – مصر: مكتبة ابن تيمية، جدة – السعودية: مكتبة العلم، 1416هـ.

التبرك أنواعه وأحكامه. الجديع، ناصر بن عبد الرحمن بن محمد. ط2، الرياض: مكتبة الرشد، 1413هـ – 1993م.

التعريف بما أنست الهجرة من معالم دار الهجرة. المطري، جمال الدين محمد بن أحمد. تحقيق: سليمان الرحيلي. د.ط، الرياض: دارة الملك عبد العزيز، 1426هـ.

التمهيد في أصول الفقه. الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب.تحقيق: مفيد محمد أبو عمشة (الجزء 1 – 2). ط1، د.م: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي - جامعة أم القرى، 1406هـ - 1985 م.

الدرة الثمينة في أخبار المدينة. ابن النجار، محب الدين أبو عبد الله محمد بن محمود بن الحسن. تحقيق: حسين محمد علي شكري. د.ط، د.م: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم. د.ت.

الروض الأنف. السهيلي، عبد الرحمن. تحقيق: عبد الرحمن الوكيل. ط1، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1412هـ – 1991م.

الطبقات الكبرى. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الهاشمي البصري. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1410هـ – 1990م.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. أبو بكر بن أبي شيبة، عبدالله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي. تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

المصنف. عبد الرزاق، أبو بكر بن همام بن نافع الحميري اليماني

الصنعاني. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط2، الهند: المجلس العلمي، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.

المعتمد في أصول الفقه. أبو الحسين البصري، محمد بن علي بن الطيب المعتزلي. عناية وتحقيق: محمد حميد الله، ومحمد بكر، وحسن حنفي. د.ط، دمشق: المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، 1374هـ.

المغني في أبواب التوحيد والعدل. عبد الجبار المعتزلي، ابن أحمد أبو الحسن الأسد أبادي الهمداني. د.ط، القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، 1380هـ.

تحذير الساجد من اتخاذ القبور مساجد. الألباني، محمد ناصر الدين. ط4، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

تحقيق النصرة بتلخيص معالم الهجرة. المراغي، زين الدين أبي بكر بن الحسين بن عمر أبي الفخر. تحقيق: محمد عبد الجواد الأصمعي. ط1، د.م: المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، 1374هـ – 1955م.

تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق - أبو الحسن علي بن محمد الربعي. الألباني، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين. ط1، الرياض: مكتبة المعارف، 1420هـ – 2000م.

تقريب التهذيب. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر. تحقيق: محمد عوامة. ط1، سوريا: دار الرشيد، 1406هـ – 1986م.

دراسة وتحقيق قاعدة «الأصل في العبادات المنع». الجيزاني، محمد بن حسين بن حسن. ط1، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، 1431هـ.

سير أعلام النبلاء. الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. ط7، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1410هـ – 1990م.

شعب الإيمان. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1410هـ – 1990م.

صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة. تحقيق وتعليق: محمد ناصر الدين الألباني. ط4، د.م: دار الصديق للنشر والتوزيع، 1418هـ – 1997م.

صحيح البخاري. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. ضبط: مصطفى ديب البغا. ط4، دمشق – بيروت: دار ابن كثير، اليمامة للطباعة والنشر، د.ت.

صحيح الترمذي باختصار السند. صحح أحاديثه: ناصر الدين الألباني. ط1، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

صحيح مسلم بشرح النووي. النووي، يحيى بن شرف. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. العسقلاني، أحمد بن حجر. ضبط: محمد فؤاد عبد الباقي. إخراج: محمد الدين الخطيب. إشراف: عبد العزيز بن باز. د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

فضائل الصحابة. الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد. تحقيق: وصي الله محمد عباس. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1403هـ – 1983م.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام. ابن تيمية، أحمد. جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي وساعده ابنه. إشراف: الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين. د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. تحقيق وتخريج وتعليق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد. ط2، د.م: مؤسسة الرسالة، 1420هـ – 1999م.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: عبد السلام هارون. ط1، بيروت: دار الجيل، 1411هـ - 1991م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال. الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. تحقيق: علي محمد البجاوي. د.ط، بيروت – لبنان: دار المعرفة، د.ت.

وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. السمهودي، نور الدين علي بن أحمد. تحقيق: محمد محيي الدين عبد المجيد. د.ط، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص99- 133، الرياض (2021م/ 1443هـ)

المتغير الأخلاقي المعاصر لظهور الطاوية وممارسات الطاقة

لطيفة بنت عبد العزيز بن عبد الله المعيوف[1]

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 14/ 11/ 1442هـ؛ وقبل للنشر في 14/ 02/ 1443هـ)

المستخلص: عرفت الديانة الصينية وعقائد الطاوية في المؤلفات القديمة التاريخية والأدبية أنها ديانة وثنية تعتنقها الشعوب الصينية، إلا أنه في الوقت الحالي تحولت الوثنية الطاوية وما يتعلق بها من ممارسات الطاقة إلى أمر عالمي صاحبه قبول واستحسان وتلقي من بعض الأكاديميين والعلماء والعامة، بعد أن كانت مرفوضة ومقبوحة. نفذت الطاوية في أوروبا من خلال فلاسفة الوجودية الألمان، وبعض المختصين بفيزياء الكم، وممثلي العلاج الطبيعي، ما سهل دخوله للعالم العربي عبر الفلسفة والطب البديل مع تزامن انتشار دورات تطوير الذات، وانبعاث الفكر الصوفي من جديد، مما أظهر تحولاً وتبدلاً أخلاقياً تجاه الطاوية من الرفض التام إلى القبول والاستحسان.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق، الطاوية، الطاقة، فلسفة، الوجودية، نظرية الكم، الطب البديل، اللاهوت الطبيعي.

The Contemporary Ethical Variable of the Emergence of Taoism and Energy Practices

Latifah bint Abdulaziz bin Abdullah Al-Mayouf[1]

King Saud University

(Received 23/06/2021; accepted 21/09/2021)

Abstract: Chinese religion and the doctrines of Taoism were known in the ancient history and literature to be a positivist pagan religion espoused by the Chinese people. However, at present, Taoist paganism along with energy application activities have been worldwide appreciated and accepted by the public after being rejected and averted. It is vital to mention that Taoism has entered Europe through existential philosophy, quantum physicists, and physical therapists which facilitated and encouraged its spread in the Arab world through existential philosophy. The widespread of alternative medicine with the simultaneous spread of self-development workshops likewise, the rebirth of mystical thoughts showed a drastic change in morals and an ethical shift to Taoism, from complete rejection to acceptance and approval.

Keywords: Ethics, Taoism, Energy, philosophy, Existentialism, Quantum theory, Alternative medicine, Natural theology.

---

(1) أستاذ العقيدة المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

(1) *Associate Professor of Faith, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.*

البريد الإلكتروني: *e-mail: lalmayouf@ksu.edu.sa*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على الرسول الأمين وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فيمثل الوقت الحالي ومن خلال التطورات العلمية وتقنيات التواصل في مجالات انتقال المعلومة؛ انفجاراً في الأفكار وأساليب الحياة، يتجاوز معه الحدود الجغرافية والدولية، ما أدى إلى شيوع العادات والتقاليد، والعبادات والطقوس، وساعد على تداخل غير مسبوق في مفاهيم دينية هي في الأصل متمايزة، تظهر من خلالها تيارات فكرية ودينية تغمر بعضها أحياناً وتغذي بعضها أحايين أخرى، ومن هذه التيارات التي نفذت للعالم الغربي وانتشرت فيه بقوة عقيدة الطاوية وممارسات الطاقة، وما ترتب على ذلك من آثار على العالم العربي.

ولقد توافرت في العالم العربي الدراسات التفصيلية للطاوية وخصائصها، والرد عليها ونقضها، ونقد سلوكيات ممارسي الطاقة، وبيان خطورتها على عقيدة المسلم، في حين تقل الدراسات حول الطاوية في العالم الغربي والوقوف على الأسباب الفلسفية والعلمية، التي أدت لقبولها في الغرب خاصة، وما ترتب عليه من انتقال للعالم العربي. لذا جاء هذا البحث بعنوان: «**المتغير الأخلاقي المعاصر لظهور الطاوية وممارسات الطاقة**».

مشكلة البحث:

عرفت الطاوية قديما في المصنفات العربية والغربية، واعتبرت ثقافة وثنية صينية، لا تتجاوز حدود الصين خاصة، والشرق الآسيوي عامة، وفي فترة الستينات من القرن العشرين برزت الطاوية في أوروبا وأمريكا مندمجة في الفلسفة، وبعض العلوم الطبيعية، وأصبحت مقبولة وممدوحة، تلاها وبفترة؛ نشاط الطاوية في العالم العربي بأيدي عربية ومسلمة، صاحبه قبول واستحسان وتلقي من بعض العامة، فما المتغيرات الأخلاقية التي ظهرت في مؤلفات الفلاسفة والفيزيائيين الغربيين، وقبولهم الطاوية وممارسات الطاقة؟ ولماذا ظهرت الطاوية وممارسات في العالم العربي؟

أهداف البحث:

1 – بيان مفهوم الطاوية والطاقة.

2 – أسباب ظهور الطاوية وممارسات الطاقة في العالم.

3 – تحديد الفلسفات والعلوم الطبيعية المؤدية لنفوذ الطاوية وممارسات الطاقة في العالم الغربي.

4 – بيان المتغير الأخلاقي في المجتمعات الغربية والعربية لقبول الطاوية وممارسات الطاقة.

أسئلة البحث:

1 – ما مفهوم الطاوية، ومفهوم الطاقة؟

2 – لماذا ظهرت الطاوية وممارسات الطاقة في العالم المعاصر؟

3 – ما الفلسفات والعلوم الطبيعية التي نفذت

منها الطاوية وممارسات الطاقة للعالم الغربي؟

4- كيف تغير الجانب الأخلاقي في المجتمعات الغربية والعربية من الرفض إلى قبول الطاوية وممارسات الطاقة؟

منهج البحث:

تتبع الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي.

الدراسات السابقة:

تناولت دراسات عديدة قديمة ومعاصرة ديانة الطاوية وما طرأ عليها من تطوير وشروح، وما انبثق منها من ديانات جديدة، وما ارتبط بها من طقوس وفلسفات[1]، كما اعتنت العديد من المؤلفات المعاصرة بنقضها، وبيان خطورتها على عقيدة المسلم[2]، وهي دراسات نافعة في نقدها وتحذيرها، في حين ينهض هذا البحث ببيان الخلل الأخلاقي في التحول إلى قبول الطاوية.

من جانب آخر تناولت بعض المؤلفات الطاوية في العالم الغربي، متعلقة بالجانب الفلسفي والعلمي.

فمن الدراسات المتعلقة بالجانب الفلسفي:

- هايدغر والطاوية، من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة. ديفيد تشاي. تعريب: سامي اليوسف. مجلة الاستغراب -2016م.

- Heidegger's hidden sources East Asian influences on his work-Reinhard May- Translated, with a complementary essay, by Graham Parkes London and New York-1996.
- Heidegger on the Way from Onto-Historical Ethnocentrism to East-West Dialogue- *Bret W. Davis- 6 (2016): 130–156.*
- Heidegger's thinking on the «Same» of science and technologyLin Ma- Jaap van Brakel- March 2014, Volume 47, issue 1, pp 19–43 - Continental Philosophy Review.

هذه الدراسات تناولت الجانب الفلسفي، وتؤكد نفوذ الطاوية في الفكر الفلسفي الوجودي الألماني، وهي لا تتناول الجانب الأخلاقي الذي أدى إلى ظهور الطاوية وممارسات الطاقة، كما لا تبين البواعث والغايات، ولا

(1) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (4/ 19- 35). وانظر: الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى، د. محمد العريبي (246)، وانظر: المعتقدات الدينية لدى الشعوب، إشراف: جفري بارندار، ترجمة عبد الفتاح إمام (232-370). وانظر: التنسيب والولادات الصوفية، ميرسيا ايلياد، ترجمة: حسيب كاسوحة، (ص27) وما بعدها. وانظر: البوذية الفلسفة الحية، دايساكو إكيدا، ترجمة: محمود الهاشمي (51-64).

(2) انظر: الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة، د. فوز كردي. وانظر: الكونفوشيوسية ماضيها وحاضرها وموقف الإسلام منها، د. ناصر الشهراني، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1432هـ. وانظر: رسالة الماجستير طاقة المكان (فينغ شوي) حقيقته= =وتطبيقاته دراسة عقدية، إعداد: الطالبة منى الدوسري، كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1439هـ. وانظر: دراسة استطلاعية لبعض الفلسفات الدخيلة (الفونغ شوي)، إعداد: د. تبرا خصيفان، د. عبير العواد، «مقال»، مجلة بحوث التربية النوعية، جامعة المنصورة، إبريل 2016م.

تتعلق بالجوانب الأخرى للبحث كجانب كالفيزياء النظرية، والطب البديل.

أما الدراسات المرتبطة بالجانب العلمي النظري:

- الطاوية والفيزياء الحديثة، استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية. فريتجوف كابرا. ترجمة: حنا عبود. دمشق، 1999م.
- طاقة الحياة. غاي براون. ترجمة: أحمد العمري.1424ه-2003م، مكتبة العبيكان.
- الأبعاد الميتافيزيقية لعلم الفيزياء المعاصرة. عسو رابح. رسالة ماجستير كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة الجزائر. 2008-2009م.

الدراستان الأولى والثانية تجتمعان في التقريب بين الطاوية وممارسات الطاقة، وبين الفيزياء النظرية، وهي تجعل من قوانين الفيزياء أدلة على صدق فلسفة ممارسات الطاقة.

أما الدراسة الثالثة فتتناول ارتباط الفيزياء النظرية بالعلوم الفلسفية وخاصة جانبها الميتافيزيقي، دون التعرض لموضوع الطاوية في العالم العربي.

خطة البحث:

وتشمل على مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وفهرس المصادر والمراجع.

- **المقدمة**: وفيها مشكلة البحث، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجه، والدراسات السابقة، وخطة البحث.
- **التمهيد**: ويتضمن التعريف بمفهوم المتغير الأخلاقي، والمعاصر، والطاوية، والطاقة.
- **المبحث الأول**: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة في العالم الغربي، وفيه توطئة، وثلاثة مطالب:
  - **توطئة**: نزعة الإلحاد في الفكر الغربي.
  - **المطلب الأول**: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية في الفكر الفلسفي الوجودي.
  - **المطلب الثاني**: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة عند بعض علماء الفيزياء النظرية في العالم الغربي.
  - **المطلب الثالث**: الطب البديل وعلاقته بالطاوية وممارسات الطاقة في العالم الغربي.
- **المبحث الثاني**: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي، وفيه توطئة ومطلبان:
  - **توطئة**: واقع العالم العربي.
  - **المطلب الأول**: المتغير الأخلاقي وظاهرة تقليد الغرب في العالم العربي.
  - **المطلب الثاني**: المتغير الأخلاقي وتجارة الوهم.
- **الخاتمة**: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.
- **قائمة المصادر والمراجع**.

***

التمهيد

يـرتبط البحـث بعـدد مـن الاصـطلاحات، ممـا يستلزم بيان معانيها.

أولاً: المتغير الأخلاقي.

يتكون المصطلح من كلمتين المتغير والأخلاق.

1- المتغير:

في اللغة: تغير الـشيء عـن حالـه تحـوّل، وغـيّره حوّله وبدله، كأنه جعله غير ما كان، والغير الاسـم مـن التغير[3].

وفي الاصطلاح يعرّف متغير البحث العلمي بأنه كل شيء يقبل القياس الكمي والكيفـي، إذ مـن سـمات المتغيرات؛ الكمية والكيفية والتأثر والتأثير[4]، والمتغيرات أنـواع؛ فمنهـا المـستقل وهـو الفاعـل والمـؤثر في كافـة المتغيرات، ومنها المتغير التابع، والمتغير الوسيط[5].

المـنهج التجريبـي في علـم الـنفس وثيـق الـصلة بالمنهج التجريبي للعلوم عامة، إذ السلوك والخلق يتغـير ويتبدل بحسب الرياضة والتعويد، أو تغليب منفعة، «لو كانت الأخلاق لا تقبل التغيير لبطلت الوصايا والمواعظ والتأديبـات»[6]. يقـوم الباحـث في علـم الـنفس بإنـشاء موقف بما يتضمنه من شروط وظـروف محـددة لدراسـة سلوك العينات، فيـتحكم في بعـض المتغـيرات لتحديـد العلاقة السببية بينها، والمتغـيرات ثلاثـة؛ هـي المـستقل، والتابع، والدخيل، أما متغيرات المجتمع فمنهـا الـذكاء، والعمر، والخبرات التربوية، أو الأسرية، ومنها ما يتعلق بالمحيط كالدين، والثقافة الأخلاقية، وارتباطها بالسلوك والقرار الأخلاقي[7].

2- الأخلاق:

مفردهـا خُلُـق، في اللغـة «الطبـع والـسجية» وحقيقته أنه «صورة الإنسان الباطنة»[8].

وفي الاصـطلاح: الخلـق عـام وخـاص، فالعـام «عبارة عن هيئة راسخة في النفس، عنها تصدر الأفعـال بـسهولة ويـسر، مـن غـير حاجـة إلى فكـر وروية»[9]، والأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، يطلق عليها لفظ الخلق حسن وقبيح[10]، أما الخاص فيراد

(3) انظر: لسان العرب، ابن منظور (5/ 40).

(4) انظر: منهجية البحث العلمي وتقنياتـه في العلـوم الاجتماعيـة، عدد من المؤلفين، (ص19-20).

(5) المرجع السابق، (ص22).

(6) إحياء علوم الدين، الغزالي، (1/ 899).

(7) انظر: منهج البحث التجريبي في علم النفس، د. أسماء عجابي، مجلـة التمكـين الاجتماعـي، مـج1، (ع4)، 2019م، الجزائـر. وانظر: المرجع في مناهج البحـوث التربويـة والنفـسية، حـسن شحاته، (ص64). وانظر:

Carlson, Kacmar, Wadsworth, The impact of moral intensity dimensions on ethical decision making: Assessing the relevance of orientation. Journal of Managerial Issues, 14(1), pp. 15-30.2002.

(8) لسان العرب، ابن منظور (7/ 86).

(9) إحياء علوم الدين، الغزالي (1/ 897).

(10) انظر: في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام، محمد الجلينـد، (ص79). وانظر: كتاب الأخلاق، أحمد أمين، (ص22).

بـه لـزوم تقـوى الله وإصـلاح الـسريرة «مـن أراد خـير الآخرة وحكمة الدنيا، وعـدل الـسيرة والاحتـواء عـلى محاسن الأخلاق كلهـا، واسـتحقاق الفـضائل بأسرهـا، فليقتـد بمحمـد رسـول الله ﷺ، وليـستعمل أخلاقـه وسيره، ما أمكنه»[11]، وقد وصف الخلق بأنـه العقـل «إن محبة المرء المكارم من الأخلاق، وكراهتـه سفاسـفها هـو نفس العقل»[12].

والأخلاق في ذاتها لا تتغير بتغير الزمان والمكان، فهي في جنسها ثابتـة ومقبولـة عنـد عمـوم البـشر فهـي فطرية «فطر الله ﷻ خلقه على محبة العدل وأهله وبغـض الظلم وأهله، وهذه المحبة التي هي الفطرة كـون المعنـى حسناً، وهذا البغض هـو المعنـى بكونـه قبيحـاً، كـذلك العقل أودع الله تعـالى فيـه أن يعلـم الإنـسان مـا ينفعـه ويفعله، ويعلم ما يضره ويتركه، وهـذا في مجملـه يمثـل إجماعاً بشريا إذ لو لم يكـن لهـذه القـضايا مبـدأ في قـوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم»[13].

كما يمكن تحديد ضابط للخلق كالتالي:

– لابـد للإنـسان مـن أن يفـرق بـين الأخـلاق حسنها وقبيحها إما بالفرق الشرعي فيفرق بين مـا يحبـه الله ويرضه، وبين ما يبغضه ويسخطه، أو يفـرق بـالفرق الطبعي بهواه وشهواته[14].

– ولأن الأهـواء والـشهوات متعـددة بتعـدد أصحابها ومتغيراتهم الخاصة، كان صياغة الضابط وفـق التغير من الأفضل إلى الأدنـى، ببيـان موقـف صـاحب الخلق المتغير، ودواعيه وموقف النقـاد مـن ذلـك، فهـل حقق المتغير الأخلاقي قيمة حقيقية بأن يعود الخلق عـلى فاعله بحكم يحمد لأجله، أم لعاطفة تحمله على ذلك، أو الالتذاذ النفس والسرور بالفعل ذاته.

مـن خـلال تعريـف المتغـير والأخـلاق يمكـن صياغة التعريف المركب للمتغير الأخلاقي من جانبين:

– هو تغير الفعل الأخلاقي عند الفرد تجاه مسألة مواجهـة، صـحيحة أو خاطئـة، وفـق مبادئـه وقيمـه الأخلاقية، وما ينتج عنه من اختيار بدائل.

– التغـير في الفعـل الأخلاقـي عنـد الفـرد ثـم المجتمع، فيما يسود من مفاهيم تحدد الحسن والقبيح، وما يـؤثر فيهـا ويغيرهـا مـن حـال إلى آخـر، وفـق ضـابط للتفريق.

ولأن مدار البحث يتناول المتغير في العالم الغربي؛ ثم ما تلاه من أثر على العالم العـربي فلـزم الوقـوف عـلى مفهوم الأخلاق في العالمين.

(11) كتاب الأخلاق والسير، ابن حزم، (ص91)، وانظـر: روضـة العقلاء ونزهة الفضلاء، ابن حبان، (ص26).

(12) روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، ابن حبان، (ص16).

(13) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، (ص353 – 355).

(14) انظر: الحسنة السيئة، ابن تيمية، (ص125).

في الشريعة الإسلامية الأخلاق مصدرها ومنشؤها الدين، فلم يترك الله سبحانه عباده إلا وقد بعث لهم رسولاً منهم يدلهم على الخير وينهاهم عن الشر قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ [النحل:90]، فالأخلاق في الإسلام أصيلة إذ مصدرها الكتاب والسنة، أيضا ما أقره الإسلام من أخلاق حسنة فأصبحت أخلاقا إسلامية.

ويرتبط بمفهوم الأخلاق في الشريعة الإسلامية مسائل؛ منها حسن الفعل وقبحه في ذاته، ومصدر التحسين والتقبيح هل هو الشرع أم العقل، ومتى يكون الفعل نافعاً ومتى يكون ضاراً، وما يترتب عليه من ثواب وعقاب، فقد تنازعت الفرق الإسلامية فيها، قال ابن تيمية: «مسألة تحسين العقل وتقبيحه ففيها نزاع مشهور»[15]، فمن قال بالتحسين والتقبيح العقليين[16]، ومن قال العقل لا يحسن ولا يقبح قبل وورد الشرع[17].

قال شيخ الإسلام: «الحنفية وكثير من المالكية والشافعية والحنابلة يقولون بتحسين العقل وتقبيحه، وهو قول الكرامية والمعتزلة، وهو قول أكثر الطوائف من المسلمين، واليهود، والنصارى والمجوس»[18]، وقال رحمه الله في أن الناس «اتفقوا على أن الفعل يلائم الفاعل أو ينافره يعلم بالعقل، وهو كون الفعل سبباً لما يحبه الفاعل ويلتذ به، وسبباً لما يبغضه ويؤذيه، وهذا القدر يعلم بالعقل تارة، وبالشرع تارة، وبهما جميعا أخرى»[19].

وعند الوقوف على الأخلاق في العالم الغربي، نجد في تاريخ الكنيسة النصرانية مفهوم الأخلاق (moral theology) في منشأه مندمجا في التعاليم النصرانية الأولى، ثم لحق المفهوم جملة من أراء الإباء والفلاسفة الكنسيين، خاصة المتأثرين بفلسفة أرسطو، وفي الوقت الحالي يتعلق المفهوم بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية وأخلاق الحرب[20].

في الفلسفة الغربية ليست الفكرة ببعيدة عن التنظير الكنسي، فيقرر أشد الفلاسفة إلحاداً صعوبة فصل الأخلاق عن اللاهوت، وأن العديد من المفاهيم الأخلاقية يصعب تفسيرها إلا على أساس افتراض وجود إله[21]، كما ربطت الأخلاق بالسلوك الفردي،

(15) انظر: القضاء والقدر، ابن تيمية، (ص302).

(16) انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، (ص553) وما بعدها.

(17) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، الباقلاني، (ص38).

(18) القضاء والقدر، (ص302).

(19) القضاء والقدر، (ص373).

(20) Oxford concise Dictionary of The Christian Church, E.A. Livingstone، second edition, p395.

(21) انظر: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، بيرت راند راسل، (ص19).

فمادتها المشاعر والانفعالات وما يرتبط بها من أحكام، فالآمال والرغبات عنصر أساسي في الأخلاق، فذهب بعض الفلاسفة المتدينين إلى أن الغايات الأخلاقية تعبيرات عن إرادات الأفراد، وصراعها ما هو إلا صراع بين إرادات[22]، وبالتالي ربطها بما يترتب عليها، فما يساعد الناس على العيش في وئام يكون نافعاً، وما يدخل الشقاق يكون سيئاً، مع ضمانات للنفس بأكبر عدد من انفعالات الفرح، وأقل عدد من انفعالات الحزن[23].

ثانياً: المعاصر.

في اللغة: «العصر هو الدهر»[24].

وفي الاصطلاح: «المعاصر الزمن، ينسب إلى ملك أو دولة، أو التطورات طبيعية أو اجتماعية»[25].

ثالثاً: الطاوية.

(Tao Te Ching) مصطلح يستخدم في الوقت الحالي ليشير إلى الفلسفة الطاوية المتمثلة في نصوص رجالاتها مثل (تاو تي تشينج)، و(شوانج تزو)، و(لي تزو)، و(هو نان تزو)[26].

تعني الطاو في اللغة الصينية الطريق في معناه الشمولي والذي يدل على جوهر صيرورة الكون والطبيعة، وهو الطريق الذي يطرقه الإنسان في سعيه للتناغم مع منبع الحقيقة، ويطلق الطاو أيضاً على المطلق والمادة الأولية التي وجدت منها الأشياء[27]، و(تاو تي تشينج) هو الكتاب الذي تضمن تعاليم الطاوية، وهو يشمل أهم النصوص الفلسفية لها، وتعني تاو تشينج الطريقة والفضيلة، وهي الصفات والفضائل الطبيعية والغريزية التي تقابل الصفات الناتجة عن النواهي الاجتماعية[28]، وتعني أيضاً طريقة التفكير أو الامتناع عن التفكير لأنه أمر عارض سطحي يؤدي للجدل، والطريقة هي العزلة والتقشف والتأمل[29]، وينسب كتاب (تاو تي تشينج)[30] إلى حكيم صيني غامض السيرة

(22) انظر: الجانب الديني للفلسفة، جوزايا روسي، (ص117).

(23) انظر: علم الأخلاق، باروخ اسبينوزا، (ص271)، وانظر: المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة، (ص19).

(24) لسان العرب (4/ 575).

(25) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، (ص604).

(26) معجم الأديان، (ص728).

(27) انظر: كتاب التاو تي شينغ، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص30)، قصة الحضارة (4/ 31).

(28) انظر: كتاب التاو تي شينغ، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص30)، وانظر: الديانات الوضعية الحية، د. محمد العريبي، (ص 247، 248)، وانظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (4/ 26).

(29) قصة الحضارة (4/ 31).

(30) هو نص في الحكمة، بأسلوب شعري موجز يفتقد للترابط الظاهر بين فقرات فصوله، يتضمن ثلاثة جوانب: الميتافيزيقي والأخلاقي الاجتماعي، والسياسي، وهو ليس كتابا في الفلسفة ولا يطرح مقدمات منطقية تؤدي إلى نتائج، بل تدفق أفكار تلقائية، يعتمد على إدراك الفرد بصلته العضوية بالتاو حدسيا=

يدعى (لاو تسي) وتعني المعلم القديم[31]، تقدر فترة حياته ما بين القرن السادس وأواسط القرن الخامس قبل الميلاد، كان موظفاً سياسياً ثم اعتزل وهم بمغادرة البلاد، فكتب نصوصا تشمل على خمسة آلاف كلمة[32]، تناول الشراح هذه النصوص وبالتالي تعرضت للتطور، من أهم الشراح (تشوانغ تزو) فتحولت إلى طريقة دينية تبنت العديد من ممارسات الساعية للسيطرة على الجسد واكتساب القوى الخارقة، كما داخلتها ممارسات وأفكار خيميائية وسحر[33].

والتاريخ الأصلي لهذه الطريقة يعود إلى الوثيقة في علم ما وراء الطبيعة والتي بدأ بها تاريخ الفكر الصيني وهي الوثيقة المعروفة باسم (أي تشينغ) (I Ching) كتاب التغيرات، كتبه (ون انج)، ترجع أصول هذا الكتاب إلى مطلع الألف الثانية قبل الميلاد، وهو في أصله نص في العرافة والتنبؤ بالغيب، يعتمد على رموز من خطوط: نعم (يانغ -) العنصر الإيجابي الفاعل السماوي، عنصر الضوء والحرارة والحياة، لا (ين --) العنصر السلبي المنفعل الأرضي، عنصر الظلمة والبرودة والموت[34].

رابعاً: الطاقة:

يقابله في اللغة الصينية لفظ (كي) (ki) و(تشي) (chi)، يرتبط مفهوم الطاقة المتناول في الفلسفة الطاوية بالثنائية في كتاب التغيرات (يانغ-ين)، وما انبثق عنهما (تشي) ممثلا بالقوة المطلقة، هذه الفكرة انبعثت من معتقد صيني قديم (عبدة الطبيعة)، وأهم مقوماته الخوف من الطبيعة وعبادة الأرواح الكامنة[35]، ارتبطت هذه الديانة البدائية بالأرض والسماء لأنهما وجهان لوحدة كونية ونظام عالمي شامل يسمونه الطاو، أي الطريقة السماوية، فعبد الصينيون القدماء السماء واعتبروها الإله الأكبر ومنظم العلاقات الإنسانية، وبالتالي جعلوا نظام السماء ومسلك البشر الأخلاقي عمليتان متشابهتان، فجاءت الطاوية لتأخذ مكان السماء، ورغب الصينيون بخوارق طبيعية لاستمداد العون والقوة، وإذا كانت حكمة كتاب التغيرات تقوم على مفهوم التغير الدائم، فالعالم الأرضي متغير غير ثابت يقف على أرضية ثابتة غير متغيرة هي الطاو (الوحدة الكامنة) فكل حادث في العالم المرئي يتم بتأثير صورة أو فكرة في المستوى غير المرئي وعليه ما يحدث على الأرض

=لا عقليا بحيث ينعكس على سلوكه العام. انظر: كتاب التاو، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص31).

(31) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (4/ 30).

(32) انظر: الديانات الوضعية، (ص249).

(33) انظر: كتاب التاو (تي شينغ)، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص19-20).

(34) انظر: قصة الحضارة (4/ 27). وانظر: كتاب التاو، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص15).

(35) انظر: قصة الحضارة (4/ 29).

فهو نسخة لما يحدث في مستوى وراء الحس، والحكيم هو الذي يكون في تواصل مع ذلك المستوى الخفي[36].

***

المبحث الأول

المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة في العالم الغربي

توطئة: نزعة الإلحاد في الفكر الفلسفي الغربي.

الإلحاد في العالم الغربي نزعة فكرية ذات انساق متعددة مختلفة في أسبابها، منها التصادم بين النص الديني المحرف والعلم الطبيعي، وحركات الإصلاح الديني.

فارتبطت الفلسفة الإلحادية في الفكر الغربي بمواجهة الدين ووصفه بالسلبية، ودعوى فرضية الإله، ثم موت الإله، وأفول الدين[37]، وهي وإن اختلفت في انساق متفاوتة، فهي في المحصلة الظاهرة هي واحدة؛ تنادي بإقصاء الدين، ورفض الاعتقاد بوجودٍ خارج هذا العالم[38].

الإلحاد هو الباعث الحقيقي للطاوية في العالم الغربي، فعندما اصطدم الفكر بالأخلاق، وهي العقبة العسيرة لفلاسفة الإلحاد أمثال هيوم 1776م (Hume)، وكانط 1804م (Kant)في سؤالٍ حول الأخلاق، مصدرها العقل أم العاطفة، من هذه المسألة عجز البناء الفلسفي الإلحادي في توفير تبرير عقلي للأخلاق[39].

المطلب الأول: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية في الفكر الفلسفي الوجودي.

الفكر الوجودي – أدب وفلسفة – موضوعه وجود الإنسان وما يتعلق به من موضوعات؛ الإله والإنسان، الأنا والأخر، الاغتراب الوجودي[40]، الحياة

(36) انظر: قصة الحضارة (4/ 260)، وانظر: أثر الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة، د. فوز كردي، (ص22). وانظر: كتاب التاو، ترجمة وتعليق: فراس سواح، (ص17).

(37) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم رايت، (ص365-387)، وانظر: تاريخ الفكر الغربي، غُنار سيكيربك، نِيلز غيلجي، (ص672)، وانظر: هكذا تكلم زرادشت، نيتشه، (ص24)، وانظر: فلسفة الدين، إشراف: عبد الرزاق بلعقروز، (ص262-264).

(38) انظر: طاقة الحياة، غاي بروان، (ص43، 51)، وانظر: الفينغ شوي، طاقة المكان، نانسيلي وايدرا، (ص65).

(39) ظهر ذلك في تمايز منهج البحث بين العلوم الأخلاقية والعلوم الطبيعية والمغالطة بينهما في فتوى هيوم، وفي اضطراب كانط في المعرفة بالله والحرية والخلود. انظر: فلسفة هيوم الأخلاقية، د. محمد الزين، (ص79) وما بعدها، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم رايت، (ص220)، وانظر: نقد العقل الخالص، إيمانويل كانت، (ص40، 57)، وانظر: المدخل إلى نقد العقل الخالص، كانط، (ص103)، ضمن كانط وأنطولوجيا العصر. وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم رايت، (ص284)، وانظر: بعد الفضيلة، السدير ماكنتاير، (ص122).

(40) عند الوجوديين النصارى هو تشديد على الشر الأخلاقي مما يمنع تجسد (المسيح) في الوجود الإنساني، ويجعل الكائن=

والموت، القلق واليأس، ومواجهة الموت والتطلع لـه[41]، هذه الموضوعات متداخلة ومعقدة مما جعلهم متناقضين في فلسفتهم من جانب، وأمام نقد شديد من المعارضين من الفلاسفة ورجال الدين والأدباء والأخلاقيين قديما وحديثا من جانب أخر[42].

صراع الوجودي المعاصر لتأسيس علم لوجود الواقع الإنساني وارتباطه بالظاهراتية (الفينومينولوجيا)[43]، دفع به للبحث عن أي مصدر لمواجهة المشكلات الفلسفية الوجودية، وما ينتج عنها من اصطدام بالواقع، فهو يستخدم ديانات وفلسفات قديمة ليواجه بها الديانة النصرانية من جهة، ويحل بها مشاكله الوجودية من جهة ثانية.

أولاً: عجز الفلسفة الوجودية عن حل مشكلات العدم والوجود.

تناولت الفلسفة الوجودية الزمان باضطراب وقلق خاصة في الماضي وعلاقته بالحاضر، فجعلوه استغراق في النسيان يجعل الحضور غائبا عن الشعور، فيطلق اسم الوجود على الحضور اللازماني، ليلتقي فيه الماضي والحاضر والمستقبل خارج بعضها بعضاً، وبعبارة وجودية هو زمان العود الأبدي[44] والمنبعث من الفلسفة اليونانية في مقولة بارمنيدس 540ق.م (Parmenides) «ليس للوجود ماضٍ ولا مستقبل، لكنه في حاضر لا يزول»[45]، فاستخدم نيتشه 1990م (Nietzsche) لهذا

=الإنساني مشغول ومحاط بكينونة عدائية تتمثل في اعتداءات الكون التي يشعر بها الوجودي كغير على الأنا. انظر: مدخل إلى المذاهب الوجودية، (ص50).

(41) راجع في ذلك المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى جان بول سارتر، ريجيس جوليفيه، (ص43، 66، 146)، والنزعة الفلسفية في الأدب الوجودي فرانز كافكا أنموذجا، د. حسين اليوسفي، (ص49، 93، 146، 223)، انظر: مدخل إلى المذاهب الوجودية، إيمانويل مونييه، (ص23، 24). وموت التراجيديا، جورج شتاينر، (ص31، 115). وانظر: التعليقات على مسرحية:
Waiting for Godot -Samuel Beckett,p122.

(42) انظر: كتاب الخواطر، بليز بسكال، (ص24-290)، وانظر: بعد الفضيلة، السدير ماكنتاير، (ص125)، وانظر: روح الفلسفة المسيحية، إيتين جلسون، (ص96).

(43) علم الظواهر (الظاهراتية) الدراسة الوصفية لمجموع الظواهر كما هي عليه في الزمان والمكان، وهو مختلف عن دراسة أسباب وقوانين الظواهر، وعلم الظاهراتية الوجودي هو الذي يشتمل على وصف ما يحيط بالإنسان لأنهم جعلوا من وجوده موضوع تأملاتهم المنهجية. انظر: مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية، د. أنطوان خوري، (ص35)، وانظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (2/ 36).

(44) تتردد هذه الفكرة كثيرا في مؤلفات فلاسفة معاصرين إما ملاحدة أو من دعاة الدين الإنساني الجديد قارن مقدمة مقالة عبادة الإنسان الحر، برتراند راسل، (ص10) وما بعدها، وراجع: فاوست لجيته، (ص26) وما بعدها.

(45) راجع أقوال بارمنيدس في الوجود واللاوجود: الفيزياء السماع الطبيعي، أرسطو، (ص18 -19)، وانظر: تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل (1/ 100)، وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، (ص28-29).

العود الأبدي شخصية زرادشت (Zoroaster) لنقض النصرانية[46]، وسعى لبناء دين إنساني جديد من خلال قصيدة رمزية يعبر عنها بفم زرادشت[47]، هذا الموروث النيتشوي فتح بابا للوجودية في استلهام الآخر لحل مشاكله، مع ما لها من تأثير في عمقها الفلسفي على الفلسفة الوجودية وأتى بحصاده في اللاحقين من الوجوديين.

واجه هايدغر 1976م (Heidegger) الوجود بفلسفة تعجز عن حل مضامين العدم والوجود، وهو يسعى للوجود الإنساني العيني منفصلا عن الوجود عامة[48]، بما يسميه فلسفة الكينونة[49]، فالموجود الذي يحقق ماهية الوجود في أعلى مراتبها والذي يستطيع أن يسأل نفسه عن الوجود، يكون الموجود (أنا) وبالتالي هو الموضوع الممكن والوحيد للبحث، يسميه هايدغر (Le Dasein)[50]، فالإنسان لا يوجد ولا يمكن أن يوجد ككائن تاريخي إلا لأنه كائن زماني، انفرد هايدغر بهذا الموقف[51]، وبالتالي واجهته مشكلة أخرى في بنائه الفلسفي من الأنية للوجود العيني الفردي، إلى كينونة الوجود العام، الأمر الذي أربك الشراح لكتابه الوجود والزمان[52]، ثم موضوعات القلق ومواجهة الموت، والتي بقت دون حل، هذا الإشكال في فلسفة هايدغر أو غيره، هو أمر اعتيادي في كثير من الفلسفات التي تصطدم بالواقع فتتناقض معه[53]، وليست هذه مشكلة هايدغر ولا السبب في اختياره لهذا البحث، إنما في تعقيد واشكالات فلسفته في الجلاء والعدم والقلق من الموت،

(46) انظر: تاريخ الأدب الألماني، كورت روتمان، (ص137).

(47) انظر: على دروب زرادشت، ستيبان أودويف، (ص7). وانظر: The Terror of the year tow thousand-by Etienne Gilson - university of St. Michael's College Toronto1984.

(48) انظر: المذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، (ص80)، وراجع الهامش (1) من نفس الصفحة.

(49) شرحها هايدغر بقوله: «ليست وجود الإنسان، وإنما الوجود في مجموعة، ومن حيث هو كذلك». انظر: المذاهب الوجودية، (ص80).

(50) كلمة ألمانية، تترجم في العربية بالأنية، حدد هايدغر= =(Le Dasein) أنها: «في جوهرها كون الإنسان شخصا معينا»، لهذه الكلمة غموض نبه إليه شراح هايدغر، ومعناها من الناحية الاشتقاقية الوجود هناك وفي الإنجليزية (being there)، لتشير إلى الوجود المفرد العيني تارة، وكينونة الوجود الإنساني عامة تارة أخرى، أو هو نوع معين من التموضع أو التمظهر التي يمتلكها البشر. انظر: المذاهب الوجودية، (ص82)، وانظر: مدخل إلى المذاهب الوجودية، (ص44)، وانظر: مقدمة الترجمة العربية لكتاب الكينونة والزمان، (ص35) وما بعدها.

(51) انظر: هايدغر ضد هيغل، عبد السلام بنعبد العالي، (ص49).

(52) راجع السابق، (ص82).

(53) تمثل المدارس والمذاهب الفلسفية مراحل تنقض بعضها بعضا، أو تحاول حل مشكلاتها، وهي لا تتوقف عند قول واحد بل تتطور وقد تشمل احتمالية القولين عند عدد من الفلاسفة، انظر: مقدمة كتاب تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، وانظر: نصوص نيتشه تجاه الفلاسفة في كتابه ما وراء الخير والشر، (ص18).

وقبول الموت كوجود وعَود أبدي، وبقاء هذه التعقيدات غير منحلة أولا، ومشكلة عنصريته وموقفه تجاه كل ما هو غير ألماني خاصة وغير أوروبي عامة ثانيا، والثالثة تكتمه على مصادر فلسفته الوجودية، ثم علاقة الطاوية بذلك كله من خلال المتغير الأخلاقي في الرابعة.

ثانياً: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية عند هايدغر.

عرف الألمان الطاوية ففي القرن الثامن عشر قاموا بترجمات وتدوينات عنها، ولعل أشهر التدوينات الفلسفية هي كتابات جورج هيغل 1831 (Georg Hegel) ضمن محاضراته في فلسفة التاريخ[54]، وقد عرف هايدغر هذه الديانة وأطلع على مؤلفات للألمان حولها في بداية حياته العلمية[55]، ولذا تكون دراسة هايدغر وموقفه من الطاوية والمتغير الأخلاقي أساسية ومطلبا أخلاقيا، فهو من أبرز أعلام الوجودية في الوقت الحالي، لذا ترتكز أهمية دراسة علاقته بالطاوية والمتغير الأخلاقي في أربعة أمور.

1 – مشكلة القلق والعدم والوجود في فلسفته.

الإنسان عند هايدغر يقلق كونه يدرك أنه محكوم في النهاية بالموت الذي هو العدم نفسه، هذا القلق ليس منشأه الشعور بالذنب بعد ارتكاب خطيئةٍ ما، كما عند كيركيجارد[56]، وإنما هو الخوف من العدم[57]، فيستحيل القلق إلى عزلة لكينونة حرة، يعزلها القلق للانفراد بالنفس[58]، ويركز هايدغر بشكل خاص على أهمية تصور الموت أنها العلاقة التجريبية مع الموت، والتي يجب عدم الخلط بينها وبين معرفة عامة عن الموت ودخول الوفاة في التجربة[59]، فالإنسان يفكر في الموت دوما بوصفه قادماً، وبالتالي توقع الموت وتحققه الفعلي وانتظار ذلك هو قفز خارج الممكن، وهو إمكانية الوجود الأصيل[60]، في هذه المرحلة عجز هايدغر عن التحقق من وجودها الأصيل مما جعله يبحث خارج الوجودية عن منفذ يحقق له القفزة.

2 – موقف هايدغر تجاه كل ما هو غير ألماني وأوروبي.

احتدم النقاش بين النقاد الغربيين بعد إعادة

(54) العالم الشرقي، المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ، هيغل، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، (ص91).

(55) الترجمة الأولى كانت باللغة الإنجليزية عام 1788م، وبحلول عام 1844م كان مترجما إلى اللغتين الفرنسية والألمانية كما ورد ذكره في كتابات الفلاسفة الألمان كهيغل وشوبنهور، راجع: مقدمة المترجم: فراس سواح لكتاب التاو، (ص5) وما بعدها. وانظر:

Heidegger on the way from onto-historical Ethnocentrism to East-West Dialogue- Bret.W. Davis.

(56) انظر: المذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، (ص50).

(57) انظر: الكينونة والزمان، مارتن هايدغر، ترجمة وتعليق: فتحي المسكيني، (ص278–280).

(58) انظر: السابق، (ص357–358).

(59) انظر: السابق، (ص433).

(60) انظر: السابق، (ص465–469).

نشر (Black Notebooks)[61] لما تضمنته عنصرية لهايدغر، هذه الكتيبات المتسلسلة المكونة من ألف صفحة؛ تمثل تصوراً عن عمق ارتباط هايدغر بألمانيا، وأن الألمان وحدهم المفكرون، وهم نخبة الفكر والشعر، وهم الرعاة للغرب وأن خسارتهم الحرب مجرد ظاهرة سطحية للتصحر العدمي فالحرب لا تقرر شيئاً[62]، كما تكشف هذه الكتيبات ولأول مرة عن مدى معاداة هايدغر لليهود، حيث رأى فيهم عملاء للحداثة التي شوهت روح الغرب[63]، وموقفه من فكر الشرق الآسيوي أكثر عنصرية، فلم يعترف بأي تقارب معرفي وفلسفي مع الفكر الآسيوي – وهو حقيقي وموجود – ورأى أنهم وبشكل عام شيء تحتاجه أوروبا للحماية منه، وأن أحد الشروط للخلاص الأوروبي هو حماية الشعوب الأوروبية من الآسيويين الذين هم أقرب للأسطرة منهم للواقع[64].

إن من الصعب فهم أسباب سماح هايدغر بنشر (Black Notebooks) ضمن المجموعة الكاملة، على ما حوته من مجازفات وتطاولات قد تجلب على فلسفته نقداً لاذعاً، ولماذا أبقى هذه الكتيبات لفترةٍ من الزمن دون نشرها[65].

3 – مصادر هايدغر الآسيوية.

نظرًا لأن هايدغر كان متحفظًا جدًا بشأن معرفته بأفكار شرق آسيا، وبالنظر إلى الوسط الفكري الذي نشأ فيه تبدو هذه المعرفة مبكرة، فمن مقارنات نصية وثيقة بينت بأن تركيبات هايدغر لأفكاره الرئيسية قد تأثرت بقراءاته الأولية للترجمات الألمانية للطاو، ونصوص الزن (Zen)، مع مشاركته في ترجمة فصول مختارة من لاوتزي (Laozi) فقد كان مستشاراً في طبعة (Zhuangzi) في عام 1930[66]، وهو حدث يشير إلى معرفة سابقة، بما يثير الاستغراب من تحفظ هايدغر العام فيما يتعلق بمصادر

(61) تمت ترجمة للمجلد 94 من كتاب مارتن هايدغر (Gesamtausgabe) الأعمال الكاملة حيث ظهر الأصل الألماني بعد وفاته في 2014م. وهي كتيبات ملاحظات (حوالي 5 × 7 بوصات) ذات أغلفة سوداء استند إليها الفيلسوف لأفكار وملاحظات متنوعة على مدار أكثر من أربعين عامًا، من أوائل الثلاثينيات إلى أوائل السبعينيات. نشرت الكتيبات بالترتيب الزمني، وتتوافق الخمسة هذه مع الأعوام 1931م–1938م. إجمالاً هناك ثلاثة وثلاثون من أصل أربعة وثلاثين، إذ الكتيب الأول مفقود. انظر مقدمة المترجم في:

Martin Heidegger-Ponderings II-VI Black Notebook 1931-1948, Richard Rojcewicz.

(62) Heidegger on the Way from Onto-Historical Ethnocentrism to East-West Dialogue- *Bret W. Davis,* pp 148.

(63) Heidegger and the Jews: The Black Notebooks Donatella Di Cesare, pp9.

(64) Heidegger, M, Haas, A. Europe and German philosophy. The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 6, pp. 331-340.

(65) Heidegger on the way from onto-historical Ethnocentrism to East-West Dialogue- Bret.W. Davis- Gathering; The Heidegger Circle Annual,6, (2016) ;130-156. Heidegger and the Jews: The Black Notebooks Donatella Di Cesare, pp9.

(66) Rising sun over Black Forest Heidegger's Japanese connections, Reinhard May, Translated, with a complementary essay, by Graham Parkes, Heidegger's hidden sources, East Asian influences on his work, pp83-125.

أفكاره، إذ من السمات المهمة في التطور الفلسفي لهايدغر ذلك التواصل خلال العشرينات من القرن الماضي مع عدد من العقول اليابانية من الطلاب اليابانيين القادمين لألمانيا لدراسة الفلسفة، وزيارات بعضهم لبيته للتحاور في موضوعات من الطاوية والزن حول الوعي والموت والعدم، وتصور الإله أنه العدم المطلق، إلى حد جعل ما ورد في كتاب الوجود والزمان تشابه أقرب للتطابق مع أفكار بعض الطلاب اليابانيين ومدرسة كيوتو[67].

وفي مناقشة لمصادر هايدغر المخفية، بدا من الممكن العثور على سمات تاوية في كتابه (الوجود والزمان) فحول الوجود والعدم ورد في الطاو «الوجود واللاوجود ينجم بعضهما عن بعض»، «أنظر إلى البيت الفارغ حيث يولد السطوع»[68]، «الشيء ولد من اللاشيء»[69] وفي الجلاء في العدم، في الطاو «العدم والجلاء الاسرار والتجليات أمران سيان»[70]، وفي العلاقات المعقدة بين اللغة الطريقة والتحدث، في الطاو «الكلام الكثير يقود إلى الصمت»[71]، وفي قبول القلق «تخل عن المعرفة واستدع الهم والقلق»[72]، وفي العود الأبدي «الامتداد في المكان بلا نهاية والامتداد بلا نهاية يعني العودة إلى نقطة المبتدئ»[73]، وفي قبول الموت «عندما يفقد الناس خوفهم من الموت لا نهددهم بالموت»[74]، هذا الانسجام المحدد مسبقاً بين فكر هايدغر وأفكار الطاوية ترجع لعام 1910، وأن النصوص التي عرفها هايدغر تلك الفترة أو ما قبلها كانت من خلال الترجمات الألمانية مثل: ترجمة فون ستراوس (1870)، وترجمة فيلهيلم (1911) لكتاب الطاو للاوتسي، هذا التشابه مع الأفكار الطاوية ونصوص(Zen) سابقة على تأليف كتاب الوجود والزمان، بل أغلب مؤلفات هايدغر متأثرة بالفكر الطاوي وفلسفة الزن، فقد كتب كارل جاسبرز (1969) (Karl Jaspers) إلى صديقه هايدغر ليشكره على إرسال ثلاثة كتب تم نشرها مؤخرًا)ما هو الميتافيزيقيا؟)، و(حول الحقيقة)، و(رسالة عن الإنسانية) يقول: «أسئلة كثيرة تثار بالنسبة لي، فهي

(67) راجع على سبيل التوسع في تاريخ الزيارات واللقاءات بين هايدغر والطلاب اليابانيين وموضوعات الحوار بينهم وتأثير مدرسة كيوتو خاصة مع تنابي هاجيمي فيلسوف الموت والذي يعد ثاني أكبر شخصية في الفلسفة اليابانية بعد نيشيدا كيتار والذي كام متمكناً من الفلسفة الألمانية المثالية والكانطية الجديدة على وجه الخصوص حيث استطاع شرحها بشكل تجريبي على ممارسة بوذية الزن وتفعيل المفهوم البوذي للعدم انظر:

Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event, Me Lin, (New York: Routledge, 2008).

(68) كتاب التاو تي تشينغ، لاو تسي، (ص36).

(69) السابق، (ص75).

(70) السابق، (ص35).

(71) السابق، (ص39).

(72) السابق، (ص54).

(73) السابق، (ص60).

(74) السابق، (ص110).

تلفت النظر إلى حد ما للأفكار الآسيوية، مع أنني ضعيف في فهمها، ومع ذلك أجد نفسي جازما حول أفكارك في «الوجود»، «الجلاء في الوجود»، «الوجود في الوجود» وارتباطه بنا، و«التذكير بالوجود نفسه»، يبدو أنني رأيت شيئًا من هذا القبيل في آسيا»[75].

4- المتغير الأخلاقي عند هايدغر تجاه الطاوية.

بالرغم من عنصرية هايدغر تجاه الفكر الآسيوي، واعتداده بالأصل الأثني - الأصول الفلسفية اليونانية - عند المقابلة، في نفس الأمر ينقل العديد من الأفكار الطاوية وفلسفة الزن لمؤلفاته، هو تحول من المقبوح إلى المقبول يبرره فشل فلسفته الوجودية في حل مشاكل الوجود الإنساني، لكن ذلك التحفظ في المصادر والتكتم عليها لسنوات تبين متغيراً لا أخلاقياً عند هايدغر في مدى تنازلاته، تجاه ما هو غير ألماني، فقد أقر هايدغر لاحقاً بمصادر فلسفته وصنف في ذلك مؤلفاً أبدى فيه احتراماً وانبهاراً بالمضامين الطاوية في العدم والصمت والسكون، والجلاء في العدم، والتطلع للموت وانتظاره دون القفز نحوه بالانتحار، وتحقق العود الأبدي، وغيرها ما حقق لهايدغر سكوناً وإيماناً وثنياً جعله ينكر وصفه بالإلحاد[76]، إلا إن المسألة الأخلاقية لا تتوقف هنا؛ ليس في النقل من الآخرين ونكران دورهم - وهو قبح علمي وأخلاقي - بل أيضاً في التملص وتأجيل الإعلان عنه[77] من ناحية، وتزييف النقل من ناحية أخرى.

تزييف النقل من المؤلفات الطاوية الوثنية ودفع القارئ لقبولها، يعد خيانة للمصدر في تحريفه، وتدليسا على القارئ ليقبل ما يصنف على أنه فلسفة وجودية أصيلة، ففي نقل هايدغر من نصوص الطاو يمكننا «أن نتهمه بانتقائية الاختيار بما يلائم احتياجه لا بما يعنيه النص نفسه، فهو يفعل ذلك دون أن يأخذ سياق النص الأصلي بعين الحسابان»[78] خاصة في أهم معاني الطاو فعمد لبناء معاني جديدة مخالفة في العدم والوجود، فيعطي الأولوية للوجود، فالجلاء عنده يدل على انكشاف الوجود[79] في حين أن الجلاء عند الطاوية هو البوابة الغامضة إلى العدم المحيط بكل شيء[80]، واذا كان العدم والظلام هو الأصل في الطاو «إذا ما دارت دائرة العدم ظهر الوجود، فليس يجيء من العدم مثال ذاته»[81]

(75) Heidegger's hidden sources, East Asian influences on his work, Graham Parkes, pp83-125.

(76) انظر: مذاهب الوجودية، ريجيس جوليفيه، (ص82).

(77) صرح هايدغر بتواصله مع الفكر الآسيوي في كتابه محادثة حول اللغة بين ياباني ومستعلم وذلك بعد ثلاثين عاما من الصمت الكامل.

(78) هايدغر والطاوية من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة، ديفيد تشاي، ترجمة: سامي اليوسف، الاستغراب 2016م، (ص87-116).

(79) انظر: الكينونة والزمان، مارتن هايدغر، (ص135).

(80) انظر: كتاب التاو تي تشينغ، لاو تسي، (ص45).

(81) الترجمة الكاملة لكتاب ليتزو فيلسوف الطاوية، ترجمة: محسن=

فإن هايدغر يستخدمه كغطاء مجازي بين الموجود والوجود، ولأن الطاوية عقيدة لها مبادئ روحية خاصة تجاه الإنسان والوجود، وبالتالي تضمّن فلسفة هايدغر لهذه العقائد جعل مشروعه الوجودي عاجزاً عن التقدم والوضوح، مما ساعد على حمل أفكاره وفق تأويلات مختلفة إلى حد اعتبارها خلاصاً غنوصياً، وهو مع ذلك الاضطراب قد أضر بالفكر الغربي أكثر حين مكن الفكر الطاوي خاصة في مفهوم دورة التولد، وإعادة الظهور والكمون أو العود الأبدي من النفوذ إلى الوسط الثقافي في ألمانيا ثم أوروبا، فخطورة الفكر الوجودي وهو بهذا التلبس بالطاوية وتحوله إلى ثرثرة يومية بين عامة الناس، يصور وجود الإنسان وجوداً بلا جدوى ليكون وعياً كئيباً، وتأرجحاً بين ماضي وحاضر أشبه بالإغماء اللاشعوري[82].

المطلب الثاني: المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة عند بعض علماء الفيزياء النظرية في العالم الغربي.

لا يمكن أن ينشأ فكر في بيئة مختلفة دون وجود محيط يمكنه من النمو والاستمرار، فقد ظهر في أوروبا وأمريكا الشمالية ما يسمى باللاهوت الطبيعي (Natural theology)[83]، والذي يناقش موضوعات ترتبط بمعرفة الإله اللانهائي، واعتبار العلوم المتعلقة بالوحي وبعثة الأنبياء من علم الفلك أو الكيمياء[84]، نشطت هذه الموضوعات بين أكاديميين وفلاسفة وقضاة ومحامين، من أشهر دعاتها آدم لورد جيفورد 1887م (Gifford Lord Adam)[85] من خلال وصيته التي

=فرجاني، (ص45).

(82) انظر: مدخل إلى المذاهب الوجودية، عمانويل مونييه، ترجمة: هاني بيوس حنا، (ص15، 56-60).

(83) وهو فهم الطبيعة ووجود الرب وواجب الإنسان نحوه، وقد اعتقد في العالم الغربي أن الحرية والخلود للبشر ممكنة منطقياً مع الأخذ بالاعتبار الفكر والتجربة الإنسانية، وهو يتعارض مع الوحي وبعثة الأنبياء والرسل، ويعد اللاهوت الطبيعي ممثلاً في الوحي الذاتي عند بعض دعاته هو الأساس الوحيد المقبول للفهم اللاهوتي وعلم الدفاع عن العقائد النصرانية، هذا المعتقد ظهر في التوماوية، والأرثوذكسية المحدثة. انظر: معجم الأديان، تحرير: جون هيلنس، (ص491).

(84) راجع وصية جيفورد:
https://www.giffordlectures.org/lord-gifford

(85) محاضرات جيفورد سلسلة من المحاضرات جاءت تحقيقاً لوصية أدم لورد جيفورد، وتهدف لنشر دراسة علم اللاهوت الطبيعي، أي معرفة الرب بالطرق العلمية، قدمت المحاضرات في عدد من الجامعات الاسكتلندية .يتم تقديم الموضوعات من قبل عقول مختلفة، لا يخضع المحاضرون المعينون لأي اختبار، أو يقعون تحت أي قيد في تعاملهم مع موضوعهم؛ حيث يناقشون بحرية جميع الأسئلة المتعلقة بمفاهيم الإنسان عن الإله، وأصلهم، وطبيعتهم، وحقيقتهم. المحاضرات عامة وشعبية، ليس فقط لطلبة الجامعات بل للمجتمع بأسره ولمن هو دون شهادة الثانوية العامة، تكون الرسوم غالبا قليلة لضمان وصولها للجمهور العام والشعبي. انظر:
https://www.giffordlectures.org/lord-gifford

رصدت الأموال لنشر المحاضرات حول هذا المعتقد بين الناس عامة، واستقطاب المحاضرين من كافة الأديان والمذاهب بل اللاأدريين[86] أيضاً، هذا النشاط مستمر وفاعل حاليا بين بعض الفزيائيين خاصة النظريين[87]، كما نشطت بعض أبحاث الفيزياء النظرية من خلالها، في ارتباطات بين دعاة اللاهوت الطبيعي، وبعض الفيزيائيين المعتنقين للفكر الطاوي وربطها بالكشوف العلمية في الفيزياء النظرية، وهو الجانب الثاني لنفوذ الطاوية في العالم الغربي.

أولاً: ربط الفيزياء النظرية بالطاوية وممارسات الطاقة عند بعض علماء الفيزياء النظرية.

تقوم الميكانيكا الكلاسيكية[88] على برهنة أن حدوث ظاهرة ما يتم بشكل موضوعي وملموس في مكان وزمان محدد في إطار القواعد العامة للميكانيكية الكلاسيكية، وفق معادلات تتطابق نتائجها مع التجربة، لكنها تفشل في التنبؤ بالنتيجة للأجسام ما دون الذرة[89]، لذلك ظهرت فيزياء الكم[90] لتربط المتغيرات الموضوعية بارتباطات غير موضوعية لا يمكن التنبؤ بها كلاسيكياً[91]، فأصبحت نظرية الكم مرتبطة بتوقعات إحصائية ليست مكافئة لليقين إلا في حالات قليلة وذلك تبعا للظروف، وحالة المراقب، وفي كل مرة تجري القياسات المتتالية، أو مع تغير ترتيب مؤثرات القياس تتغير النتائج بدورها[92]، ولا يعني هذا أنها فوضوية، إنما لا أسباب لها موضعية فهي ارتباطات آنية، هذه الاحتمالية جعلت اينشتاين (Albert Einstein) (1955) يرتاب من تلك العشوائية[93] ويرفض تفسير نظرية الكم

(86) (agnosticism) فرقة سفسطائية تقول بالتوقف في وجود كل شيء، وعند المحدثين تطلق على من ينكر قيمة العقل وقدرته على المعرفة، وتزعم بأن القيم الحقيقية للقضايا الدينية أو الغيبية غير محددة ولا يمكن لأحد تحديدها، خاصة المتعلقة بالقضايا الدينية وجود الله وما وراء الطبيعة. انظر: المعجم الفلسفي (2/ 258).

(87) facing Gaia Six lectures on the political theology of nature, being the Gifford lectures on Natural Religion, ednburgh.18th -28th of February 2013.

(88) وهي قوانين القوى التي تمارس فعلها على جسم في حالة سكون، توصف بمقدارها واتجاهها ونقطة تأثيرها، وتعد من ضمن قوانين التوازن. انظر: فلسفة الكوانتم، رولان أومنيس، (ص61).

(89) انظر: الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث، فيرنر هايزنبيرغ، مقدمة ديفيد لندلي، (ص30)، وانظر: (ص199) من الكتاب نفسه.

(90) هي مجموعة من النظريات الفيزيائية ظهرت في القرن العشرين، وذلك لتفسير الظواهر على مستوى الذرة والجسيمات دون الذرية، تعتبر خاصية الاحتمالات من أهم سمات الكوانتم، لذا وضعت قواعد صريحة لحساب هذه الاحتمالات. انظر: فلسفة الكوانتم، (ص198).

(91) انظر: الفيزياء والفلسفة، (ص149). وانظر: فلسفة الكوانتم، (ص171).

(92) انظر: الفيزياء والفلسفة، (ص39، 40).

(93) انظر: فلسفة الكوانتم، (213).

هذه بمقولته الشهيرة «الإله لا يلعب النرد» في القانون، والنظام في الطبيعة، إذ رفض عشوائية نظرية الكم التي تبرز الاحتمالية[94]، وطرح فكرته بخصوص المتغيرات المخفية، بذلك نشأ اختلاف بين الفيزيائيين لإظهار الفرق بين المفاهيم الكلاسيكية ومفاهيم الكم وثارت المجادلات العلمية بينهم تباعاً لذلك [95]، ثم المحاولات للتوفيق بين نظرية الكم والنظرية النسبية[96]، وأهمية النظام في فيزياء ما دون الذرة والغموض الذي يكتنفها، والعمل على بناء نظرية نسبية كمومية متماسكة عن المادة[97]، تطورت المجادلات العلمية عند بعضهم إلى حد اللجوء إلى السبل السياسية للانتصار لآرائهم، بسبب خوفهم من بداية انهيار العلم، كما أن اللغة المستخدمة للتعبير عن الوضع الجديد كانت عبارات حماسية سببت سوء فهم[98].

ثانياً: الدعوة للطاوية وممارسات الطاقة من بعض علماء الفيزياء النظرية.

الاختلاف واقع في مجال العلوم الطبيعية والتجريبية، ولا مشكلة فهذه طبيعة هذه العلوم، إنما المشكلة في دعاة الوثنية من بعض الفزيائيين ممن تلقف هذه الكشوفات وفق العبارات (اللغة) الجديدة في فيزياء الكم، وجعل اللاهوت الطبيعي ممهداً ومنطلقاً أوروبياً، ثم الربط بين ذلك وبين الوثنيات الشرق آسيوية ممثلة في الطاوية يقول أحد الفيزيائيين من معتنقي الطاوية «العلم الحديث بكل آليته أعاد اكتشاف الحكمة القديمة التي يعرفها الحكماء الشرقيون...إنما نحتاجه التواشج بين الحدس الصوفي والتحليل العلمي»[99]، فجاءت أوجه التقريب وفق احتمالية النتائج ولا يقينيتها ومن أثر حالة المراقب فيها، في مقابلة مع أحوال الصوفي الآسيوي المتقلبة ومقاماته المختلفة بحسب حاله واندماجه مع الكائن الكلي، لذا الطبيعة عند الفيزيائي وفق التصور

(94) God Does not Play dice The Fulfilment of Einstein's Quest for law and order in Nature, David A. Shiang, Pustak Mahal, 2008,1st edition, Delhi.

(95) هذا الصراع بين المختصين في العلوم الطبيعية مرتبط بجوانب أصيلة في علم الرياضيات والمنطق، وذلك حين يضعف اليقين وينهض الشك محله راجع على سبيل التفصيل فلسفة الكوانتم، (ص138).

(96) النظرية النسبية: عامة وخاصة، العامة تهتم بالقيم الفلكية وحركة الأجرام الكونية، أم النسبية الخاصة تهتم بقيم الجزئيات الصغيرة وتفاعلاتها، فنصت على أن حركة الأجسام تكون نسبية مع تغير الوقت، وأن مفهوم الوقت لم يعد ثابتاً ومحددا، فلا ثمة مكان وزمان مطلق بل مقاييس للمسافة والوقت تعتمد على حركة الملاحظين وبالتالي ومع تفاوتهم هي تقريبية، لذا استخدم فيزيائي الكم هذه النسبية الخاصة. راجع على سبيل التفصيل فلسفة الكوانتم، (ص176) وما بعدها.

(97) انظر: الفيزياء والفلسفة، فيرنز هايزنبيرغ، (ص135، 148، 174).

(98) انظر: السابق، (ص162).

(99) الطاوية والفيزياء الحديثة، فريتجوف كابرا، ترجمة: حنا عبود، (ص277).

الصوفي الآسيوي، عبارة عن شبكة من العلاقات متوحدة، ولا وجود لأجزاء. وفي مراقبة ما دون الذرة لا يرى جوهراً أو بنية بل نماذج ديناميكية تتغير من الواحد للآخر باستمرار، وبالتالي وصفه بأنه رقص مستمر للطاقة، وفي هذا الرقص الكوني تخلق كل الأشكال وتنحل[100].

وهي دعوة لقراءة الأفكار التي تقدمها فيزياء الكون النظرية وفق توائم مفتعل مع الطاو، من ذلك «الأحداث الطبيعية الفيزيائية كتصادم الذرات أو انفجار الكون يعتقد أنها عرضية، إلا إذا تدخلت نوايا بشرية، إننا نحب أن نرى معناً للشؤون الدنيوية»[101]، و«للمفهوم العلمي للطاقة اليوم مظهر خشن من القوى الباردة ورياضيات جامدة، لكنها من قبل أكثر ليناً وجاذبية»[102]، يقول مترجم الطاو «نجد في تلك القوانين التي يرى هوبرت ريفز أنها سابقة على ظهور الكون وفاعلة فيه منذ الانفجار الكبير مفهوماً يقربنا كثيراً من مفهوم التاو»[103].

(100) الطاوية والفيزياء الحديثة، فريتجوف كابرا، ترجمة: حنا عبود، (ص295-298).

(101) طاقة الحياة، غاي بروان، ترجمة: أحمد العمري، (ص38).

(102) السابق، (ص99).

(103) مقدمة مترجم كتاب التاو، فراس سواح، (ص23)، وراجع: كتاب الكون البحث عن لحظة الميلاد، هوبرت ريفز، ترجمة: درويش الحلوجي، (ص31) وما بعدها.

عملية التقريب بين الطاوية الصينية والفيزياء النظرية الغربية في هذا الوقت وفق المتغير الأخلاقي تقف عنده عدد من المسائل:

أولاً: الامتداد الحقيقي لفيزياء الكم يظهر في الفلسفة الطبيعية اليونانية لا الطاوية الآسيوية.

مثلت الفلسفة المادية في العناصر الأربعة الماء - النار - الهواء - التراب - كأصل للوجود، وأن التغير وعدم الثبات أصل سائد كما عند هيرقليطس (Heraclitus)، وفلسفة الجزء الذي لا يتجزأ عند ديموقريطس (Democritus)[104] هي متسقة مع معنى الجسيم الفيزيائي، بل إن هايزنبيرغ نفسه يقول: «استخدم الفيزيائيون عند حديثهم عن الوقائع الذرية لغة توحي بمعنى الوجود بالقوة - في نظرية أرسطو - وبالتالي لم يعتبروا المدارات الالكترونية حقيقة واقعية إنما وجود بالقوة»[105].

لا يوجد مبرر أخلاقي لانصراف الغرب عن هذا الأصل الفلسفي الطبيعي الحقيقي له، والامتداد الفعلي لفكره وإن كان وثنياً، وتحوله إلى وثنية غريبة وأجنبية عنه وقبول فكرة الطاو المادية المتمثلة عند أتباعها بأنها

(104) انظر: الفيزياء السماع الطبيعي، أرسطو، ترجمة: عبد القادر قنيني، (ص13-16)، وانظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، (ص12-22).

(105) الفيزياء والفلسفة، هايزنبيرغ، (ص176).

«الخميرة الفاعلة في الكون من داخله، والنظام الضمني الذي يدفع صيرورة عمليات الطبيعة»[106]، فإذا كانت الدعوة إلى مادية الوجود ونفي أي وجود خارجه، فهل الطاوية ستحل ما عجز عنه الفلاسفة الطبيعيين في الفلسفة اليونانية، وإذا كانت الدعوة للوعي بواحدية الكون بالاعتماد على تجلياته الكثيرة ودوائر التغير والتحول فيه، والذي يسمى الوعي الروحي المستوعب مفهوم الروح الإنسانية[107] لا تُقبل إلا من دعوة الطاوية التصوفية التأملية، فما المبرر من تجاوز المدرسة الرواقية اليونانية والتي جمعت بين الزهد والتأمل الصوفي، والأخلاق والفلسفة والمنطق الطبيعي، ودعت للقانون والحق الطبيعيين[108].

ثانياً: مشكلة اللغة وأثرها في العلم الطبيعي.

وصف هايزنبيرغ استخدام اللغة في فيزياء الكم بالصعوبة والخطورة «في نظرية الكم لم يكن لدينا في البداية أي دليل بسيط على هذه العلاقة بين الرموز الرياضية ومفاهيم اللغة الدارجة»، «مشكلة اللغة هنا خطيرة حقا...لا يمكننا الحديث عن الذرات باللغة الدارجة»[109].

فإذا كانت لغة المجتمع الأصلية تواجه هذه الصعوبة، فكيف بلغة أجنبية عن لغة العالِم، وصوفية لا محدودة، تصف الوجود كليا لا جزء فيه، ففي كتاب الطاو «شيء بلا شكل، موجود قبل السماء والأرض، صامت فارغ، قائم بنفسه، شأنه الدوران بلا كلل، لا أعرف أسمه فأدعوه التاو»[110]، بل السؤال عن الطاو عجز «أسئلتك لا تنفع في اكتناه جوهر التاو، عليك ألا تسأل عن أشياء محددة يوجد فيها؛ لأنه لا وجود لأي شيء بدون التاو»[111].

في الوقت الحالي تجاوزت الدراسات العلمية الفيزيائية هذه الطروحات، إلا إن دعوات بعض الفيزيائيين الغربيين للاستدلال على الطاوية بالفيزياء النظرية ما يزال موجوداً، مع أن الأمر في مرحلته لا يتجاوز الأحلام فيقول أحد الفيزيائيين النظريين من دعاة الطاوية «أنا أعرف بمطلق التأكيد أن التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية سوف تغدو في يوم ما معرفة عامة»[112]، وبث الفكرة في وسط مشحون بالعاطفة في مقابلة بين أسلوب الطاوية الغامض والسديمي، وبين الفيزياء النظرية العلمية البحتة، بالحملات الدعائية من

(106) مقدمة مترجم التاو، فراس سواح، (ص25).

(107) الطاوية والفيزياء الحديثة، (ص293).

(108) رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين، ف. أجرو، ترجمة: د. يوسف هواويني، (ص59-213).

(109) الفيزياء والفلسفة، (ص173-174).

(110) كتاب التاو تي تشينغ، الفصل (25).

(111) الترجمة الكاملة لكتاب ليتزو فيلسوف الطاوية، ترجمة: محسن فرجاني، (ص62).

(112) الطاوية والفيزياء الحديثة، (ص291).

خلال موضوعات عالمية تهم عموم الناس كحماية البشرية من حرب نووية، والمحافظة على البيئة، ومناصرة حقوق المرأة[113]، هذه الموضوعات لا ترتبط بفلسفة أو مذهب صوفي بعينه، كما أن هذه المذاهب ليست طوق النجاة الذي سيحقق الحفظ والأمان للبشرية، مما يبرر أهدافاً لا أخلاقية وميولاً شخصية خاصة، تلك التطلعات تذكرنا بفتنة الألماني الشاعر والفيلسوف بما هو شرقي ومختلف، وبما هو فضفاض وواسع يتضمن كل مختلف وغريب يقول غوته «الشيء الرائع لا تسبر أغواره، فليفهمه كل منا كيف يشاء»[114].

المطلب الثالث: الطب البديل وعلاقته بالطاوية وممارسات الطاقة في العالم الغربي.

مشكلات الحياة بدت معقدة وعسيرة الحل مما اشغل التفكير الغربي، وحمله ليطور التطلعات في شتى جوانب الحياة، وخاصة العلاجي لمواجهة الأمراض النفسية والعضوية، فوجدت عيادات خاصة تنتهج العلاج بالطاوية وما تفرع عنها من ممارسات.

الطاوية فلسفة صوفية طبيعية (Nature Mysticism) فهي لا تتوائم مع الحياة الصاخبة والمدنية الفاعلة، إذ الطاوية تنشد أن تكون جزء من الطبيعة، كالعيش في الغابات، وأن يترك المرء كيانه يتبع الطاو وقانون الطبيعة[115] في وحدة حيوية أو عضوية، وتأمل للقانون السائد في العالم، وفق النشاط التلقائي من جريان الحوادث العادية كالفصول الأربعة وحركة النجوم ومن الاندماج فيه، والمصير واحد للعادل والظالم، المحسن والمسيء، هو الموت ولا شيء بعده، فالحقيقة الظاهرة للموت هي ما جعل الطاوي لا يفكر بما بعده، إذ لا شيء يخبرهم سوى العفن والعظام النخرة، فاعتنوا بإطالة العمر وإدامة الشباب والبحث عن مصادر الخلود[116]، مارسوا الطب على كتابهم القديم التغيرات (I ching)، إذ يرى المجتمع الصيني في هذا الكتاب الرمزي مصدراً لكل شيء ومن ذلك الطب، فهم يرونه أول دراسة شاملة للتفاعلات الكونية وفقا لمبدأ (الين واليانغ)[117] وهو مرجع الطب الصيني التقليدي، إذ عدد من الحكماء

(113) راجع: الطاوية والفيزياء الحديثة، (ص300) وما بعدها.

(114) النور والفراشة مع النص الكامل للديوان الشرقي، يوهان غوته، ترجمة وشرح: د. عبد الغفار مكاوي، (ص39).

(115) قصة الحضارة (4/ 89).

(116) مع وجود اتجاهات تنظيمية مختلفة من الطاوية ممن دعت إلى وجوب الموت لأنه الخلاص من الأنا، انظر: الديانات الوضعية، د. محمد العربي، (ص249، 252، 253)، وانظر: حكمة الصين، (ص82).

(117) تي: هو التجلي المرئي للتاو، وهو يطابق الواحد الذي يخلق القطبية التي عن طريق الإنجاب تولد أشكال الحياة، يتم الفيض بالكلمة الأصلية (شانغ طاو) والخلق يفصل الأضداد السماء والأرض(ين-يانغ)، فينقسم الوجود إلى عنصرين ذكوري وأنثوي وفي كل عنصر جزء من الآخر. انظر: حكمة الصين-هـ. فان. براج، (ص60، 61).

في التراث الطاوي كانوا معلمي طاقة الحياة (تشي كونغ)[118]، وأطباء وخبراء فن تناغم مع ما يحيط بالإنسان في البيئة[119]، وتدفقات الطاقة (فينغ شوي)[120]، وهو ينبذ العلم لأنه طارئ وباب جدل، كما يذم الفلاسفة والمفكرين وأصحاب النظريات، فتترك العلوم والأعمال، ويُهمّل الناس يصلحون أنفسهم بأنفسهم، ويترك الاتصال بالقرى القريبة ليتحقق السلام وينبذ الحرب[121].

هذه الموضوعات لا تتفق أبداً مع عقلية وسلوك الإنسان الغربي، لكن انزعاجه من قطبية الحياة والموت، والأحداث المتسارعة، ومع عجز الطب عن حل مشكلات صحية ونفسية، مكنت للطاوية من نفوذ في المجتمعات الغربية كملاذ فيما لا يزال العلم التجريبي والاجتماعي والنفسي يتوقف فيها.

كان النفوذ وفق مصطلحات كالعناية بالصحة والتكيف مع البيئة، فظهرت من الدراسات الطبية المشتركة بين أطباء من الطرفين الغربيين والصينيين، دعت المؤلفات الصينية بمقاربة بين الجسم البشري والكون الأزلي، وهو ما لفت انتباه العقل الغربي نحو الممارسات الوثنية الطاوية منها (فينغ شوي) الوجه الأكثر حضوراً في الغرب بداية[122]، ثم في العلاج بما يسمى (ري كي) الممارسة الروحية بالشفاء بالكف، حيث يقوم الممارس بنقل طاقة الشفاء أو طاقة كي عن طريق الراحتين[123].

وإدارة صحة الجسم والاصغاء له، والانطلاق منه للعناية بالروح وبالتالي العناية بالعالم المحيط، مع بث

(118) **تشي كونغ** أو تشي غونغ: ثقافة طاقة الحياة، كلمتان لهما دلالات، تشي: تعنى الطاقة الداخلية الكامنة، كونغ: رياضة تقوم على نظام شامل لتنسيق الجسم بالحركة والتنفس والتأمل كوسيلة فعالة للحفاظ على الصحة أو التدريب الروحاني التأملي، أو التدرب على فنون القتال، وهي رياضة أصيلة في الطب، والفلسفة، وفنون الدفاع عن النفس، عند الصينين، لذا تعتبر تشي كونغ ممارسة تقليدية تسمح بالنمو والتوازن مع الحياة. انظر:
The Way of Qigoung, Kenneth S. Cohen,p16

(119) انظر: حكمة التاو، اصغ لجسدك، بي سونغ غاو، أندرو بل، (ص10-11).

(120) **فينغ شوي** تعني الرياح والماء، وعادة ما تفسر بالضرب على الرمل بغية كشف الغيب، وهي ممارسة صينية لتحديد الأماكن الآمنة للمباني والمقابر وفقا لقوى الطبيعة، انظر: معجم الأديان، مراجعة: جون هيلنس، (ص241).

(121) انظر: قصة الحضارة، ول ديورانت (4/ 33).

(122) انظر: حكمة التاو، بي سونغ غاو، أندرو بويل، (ص11).

(123) طورها الياباني البوذي (Mikao Usui) في 1922م، ثم استمر بها معلمون آخرون بتعليمها وتكييفها. لها فروع في اليابان وفي أوروبا وأمريكا، كما لها تنظيم مهاري يتدرج الممارس فيها إلى أن يصبح (ماستر/ معلم) والتدرج في قوة الشفاء منطلقا من نفسه والآخرين، ثم الآخرين عن بعد، والمرحلة الأخيرة يكون الممارس معلما يعلم الآخرين. انظر:
The Reiki Handbook of Dr. Mikao Usui, translated by Christine M. Grimen, LOTUS Press, second English Edition 2000.

فكـرة غـزو الجـراثيم للجـسد البـشري القـديم وأنهـا المسؤولة عن أمراض الشيخوخة والموت، وربـط الخليـة الحيوية بالطاقة، وأن مصادرها داخلية تنضب مع مـرور الوقت، لذا لابد من مـصادر خارجيـة وسـيلة وصـولها للجسد التنفس، ثم حشد النصوص الوثنية من الثقافات والملـل الوثنيـة والطقـوس وعـسف معانيهـا لتـوائم الفكرة[124].

مـن الجانـب الطبـي، وفي(فينـغ شـوي) عمـد الباحثون الغربيون إلى إعادة بناء عقيدة طاقة المكان وفق إعادة إنتاجه وصـياغته في الثقافـة الغربيـة والأمريكيـة، بمصطلحات ورسائل مثل؛ الطاقة قوة حيويـة تـدور في أماكن السكن... ابعـدوا كـل مـا يعيـق حركـة تـسي في منازلكم، أو الظـروف الجيـدة في المـسكن تـساعد عـلى إحـراز النجـاح في الحيـاة، وتحـريض الـشعور الغـربي والأمريكي لفاعلية الألوان والتصميم، وتفاعل الـنفس معها وفق افتراضـات وجـود سـهام خفيـة تنبعـث مـن الأشكال المعمارية والأثاث تثير الإنسان وتتسبب في تغير مزاجيته مما يؤدي لأثار ضارة عليه[125].

هذا الاندفاع لم تمنعه الدراسات التجريبية العلمية التي أجرت تجارب سريرية منهجية على عينات عشوائية منها التجربة سنة 2008 والتي خلصت إلى «الأدلة التي أشارت إلى أن الري كي هو العلاج الفعال لأي حالة هي أدلـة غـير كافيـة، لـذا فأهميـة الـري كـي لا تـزال غـير مؤكدة»[126].

الطاوية وما يتبعها مـن ممارسـات للطاقـة، هـي محاولات فكرية وفلسفية وسـلوكية لتجـاوز الـسقطات الفكرية العلمية، والاسقاطات الدينية المحرفة على الفكر الغربي مما يحمله على البحث عن تجارب بشرية ربما تغـير أو تحل شيئا من مشكلاته، والطاويـة واحـدة مـن تلـك التجارب المتعددة، الساعية لاسـتجداء الراحـة وطلـب السلامة وإزاحة الشك، تضاد فلسفي وديني، كمحاولة غوته في التصوف الفارسي واستجداء هيـدغر للطاويـة، وتعلق بعض الفيزيائيين بتأملات رهبـان الـصين، ومـع ذلك واجهتها مصدات قوية في الفكر الـديني النـصراني فظهرت دراسـات تعتمـد النقـد الـديني المعـاصر لحـل مشكلة الإيمان والأزمة الدينية واللاهوتية، وذلك بإعادة قـراءة اللاهـوت النـصراني وتوظيفـه لحـل مـشكلات الوجود الإنساني وما يرتبط به من خـوف وقلـق ويـأس من جانب، ومـن جانـب أخـر الموائمـة بـين اللاهـوت

(124) انظر: طاقة الحياة، غاي بروان، ترجمة: أحمد العمري، (ص23، 38، 51، 58، 99، 103، 107، 134).

(125) انظر: الفنيغ شوي، طاقـة المكـان، نانـسيلي وايـدرا، (ص25، 32)وغيرها.

(126) Effects of reiki in clinical practice: a systematic review of randomised clinical trials, M. S. Lee -M. H. Pittler -Ernst, The international journal of clinical practice, Volume62, Issue 6 June 2008 Pages 947-954.

والوجود الإنساني[127].

***

المبحث الثاني

المتغير الأخلاقي لظهور الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي

توطئة: واقع العالم العربي.

واجه العالم العربي قديما أنماطاً من التحديات، اتسمت بممارسات عنيفة منها سياسات احتلالية، أو مناهج تغريب، وأدلجة فكرية تعمل وفق خطط منتظمة لتحقق أهداف المحتل.

وفي الفترة التي سبقت انتشار الطاوية وممارسات الطاقة، ذاعت التيارات الفلسفية المستوردة من الغرب، وخاصة الفلسفة الوجودية، بكل اضطراباتها وصور معاناتها وفشلها في تحقيق الأمن والسلام للإنسان.

نشطت حلقات التواصل بالفكر الغربي عامة والوجودية الألمانية خاصة، منطلقة بداية من الاتصالات المباشرة من دعاة النهضة والتقدم، إلى فضاء الترجمة والقراءات، بالانتقاء والحذف والإضافة، ساعية ليس لنقل الفكر من خلال النص الأصلي، بل حملتها دواعي ثورية وعطش لتحرر من عبودية مفتعلة، وفق موضوعات وجودية بلباس عربي في عبارات مثل سحق المسكنة والذل ومشاعر العدم في الحياة العربية[128]، كونها منهجية استبدالية تغير المادة من قالب غربي لقالب عربي كما فعل فلاسفة العرب والمتكلمون في المنقول الفلسفي اليوناني.

يتصل هذا الطرف الفلسفي بجانب عقدي وسلوكي هو التصوف، في أفق محموم متزامن مع الحركات الفلسفية المعاصرة، يقول عبد الرحمن بدوي مقدم نيتشه ورائد الفلسفة الوجودية في العالم العربي «النزعة الإنسانية التي تواكبها نظرة صوفية تنبع من أعماق الوجود الأصيل للروح الحضارية»[129]، وهي مؤلفات تنقل الفلسفة الغربية من عمقها الإيديولوجي، وامتدادها الجغرافي، إلى عمق مختلف وواقع مغاير، وهي تفعل ذلك مع تعميق الانفصال عن الواقع العربي بسبب فشل مقاومة تداعياته في وسط مشحون قديما وحديثا بالفكر الصوفي «من المحتمل أن يجد الحكيم في العزلة ما أفتقده في وطنه من عمق إنساني ومحبة صوفية تفيض

(127) انظر: الفلسفة الدينية عند باول تيليش، اللاهوت كأفق لفهم مشكلات الوجود الإنساني، محمد بن سباع، ضمن فلسفة الدين المفاهيم والإشكالات والاتجاهات، إشراف: عبد الرزاق بلعقروز، (ص197-210)، وانظر: روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، إيتن جلسون، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، (ص154) وما بعدها.

(128) انظر: وبتصرف المعرفة والارتياب، عبد الرزاق بلعقروز، (ص316).

(129) الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، عبد الرحمن بدوي، (ص7).

بالشوق كما يفيض العقل الفعال على الموجودات»[130] وهو فشل يدعو للسفر نحو المجهول، ونحو مملكة العدم، في قوالب شعرية أخاذة، تنقل ومن خلال اللغة تمثل الإنسان بحضور الإله والإشارة إلى جوهر الأشياء[131].

التصوف المعاصر في العالم العربي، هو الوسط الحاضن لفكرة الطاوية المهجنة بالفلسفة الوجودية الغربية، وهو الأفق الذي تتمدد فيه الطاوية وممارساتها، لقد كان المنهج الذي سار عليه (لاو تسو) هو تأمل النظام والعمل على الاندماج فيه ونبذ النظر إلى الجزئيات ليتحقق الإلمام بالوحدة وهو يقصد الوحدة الحيوية أو العضوية، أحد أنماط (Mysticism)[132]، وهو قريب جدا من موضوعات الوحدة الصوفية كوحدة الوجود.

ولعل التقارب بين وحدة الوجود الصوفية والوحدة العضوية الطاوية في كون الوجود واحد، فهو يظهر أيضا ما بينهما من اختلاف، إذ الطاوية مادية بحته في وجود الموجودات، حيث تتشكل الموجودات من مادة أو خميرة فاعلة في الكون من داخله، أشبه بالجسد الحي الذي تعتمد وظائفه على بعضها وفي تلقائية طبيعية، ولا تؤمن بالمغايرة والاختلاف، ولا تمتلك أي جانب غيبي ولا تتطابق مع أي مفهوم عن الألوهية المفارقة[133] بخلاف وحدة الوجود الصوفية والتي ترى في العالم ذلك التجلي الإلهي الدائم الذي لم يزل ولا يزال، وظهور الحق في كل آن فيما لا يحصى عدده من الصور، ففيها تفريق بين وجود وتجلي صفات، يقول داعية وحدة الوجود ابن عربي «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت أن يرى عينه، في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متصفاً بالوجود، ويظهر به سره إليه»[134].

المطلب الأول: المتغير الأخلاقي لقبول الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي.

تمثل التبعية المطلقة للغرب عند بعض العرب والمسلمين؛ أهم عوامل الضعف والخذلان في العالم العربي، تبعية تنحرف عن الدين بما يناقض التوحيد

(130) الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة، د. عزيز الحدادي، (ص113).

(131) السابق، (ص151).

(132) يقابله في العربية لفظ التصوف، يعرف في الديانات الموحدة بأنه تجربة موحدة أصولية من الحب والمشاركة مع الرب، وفي طقوس غير الموحدين تكون كطريقة تأملية تقوم على الحدس بالحقيقة المطلقة، وفي كلا الحالتين يفهم (Mysticism) كتجربة فوق الخبرة والعقل البشري غير مضادة لهما، انظر: معجم الأديان، (ص476).

(133) انظر: كتاب التاو تي شينغ، مقدمة الترجمة، (ص29).

(134) انظر: فصوص الحكم، ابن عربي، المقدمة (1/ 48). وانظر: على سبيل التفصيل في موضوع الكثرة وتبرير الوحدة الفتوحات المكية (2/ 505) وانظر: فصوص الحكم (1/ 79، 81).

ويخالف التشريع، وربما تموه الظهور به، وهي في جانب أخر تعمل على جلد الذات وتهميش الحضور والدور الفاعل للعرب، وهو سلوك يرتبط بالهزيمة النفسية تجاه المنتصر، يقول ابن خلدون (808هـ) «النفس تعتقد الكمال فيمن غلبها...لذلك ترى المغلوب يتشبه أبدا بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله»[135].

وإذا كان فئام من الباحثين العرب لهم باع طويل في استجلاب الفكر الوافد دون موازنة أو مراعاة الابتسار لكل ما يتردد صداه عند الآخر أيّن كان، فقام باستجلاب العلمانية، والشيوعية، والحداثة، والوجودية، وغيرها من الفرضيات الفلسفية، والتنادي لموجة التغريب والانسلاخ من الحضارة والهوية وكل ذلك بدعوى التحضر والمدنية ومواكبة الغرب في تقدمهم الصناعي والاقتصادي والعلمي وغيره، فما المبرر الأخلاقي للتنازل عن مبادئ إسلامية ثابتة ومتينة في مقابل التخلف والبدائية، والمبادرة باستجلاب طقوس وثنية قديمة، ليس من أمر إلا أنها قادمة من الغرب.

يلحظ الباحث أن الطاوية وممارسات الطاقة وصلت للعالم العربي من خلال قنوات فلسفية وعلمية وثقافية غربية، بحيث يمكن أن يوصف ما يوجد في العالم العربي بمحاكاة وتقليد، يمثل رجع صدى لما يتردد في العالم الغربي، ومع وجود معرفة سابقة بالديانات الصينية طاوية كانت أم بوذية من خلال المؤلفات القديمة، على أنها وثنية بدائية تعتمد على الخرافة والطلاسم والسحر، لذا عند معالجة هذا الحضور للطاوية وممارسات الطاقة في عالمنا العربي لابد من تصدر الفكرة من مصدرها الوسيط أنها هجين فلسفي ثقافي شرقي وغربي، استطاع الغرب تقديم نسخة مطورة عنها.

من أبرز الأدلة على ذلك أن الدعاة للطاوية في العالم العربي سواء كانوا مؤلفين أو ممارسين أو دعاة تطبيقيين، جميعهم متأثرين بالغرب لا الصين، بل تعلموا وتدربوا عليها في أوروبا وأمريكا[136].

(135) مقدمة ابن خلدون، (ص151).

(136) انظر: الطاقة الحيوية والشفاء الذاتي، د. حسام كمال استشاري العلاج الطبيعي كلية شيكاغو الطبية، عضو الجمعية الأمريكية للعلاج الطبيعي، وانظر: التنويم المغناطيسي وتطوير الطاقة البشرية، شريف هزاع شريف، خبير في علوم الطاقة البشرية من الإتحاد العالمي الفرانكفوني لعلوم الطاقة وعضو في المؤسسة العالمية للري كي IARP وعضو في الهيئة البريطانية للمدربين المعتمدين، ماستر في تقنيات الري كي الياباني، مدرب متمرس في علوم الطاقة الكونية وعلاجات الطب التكميلي، وخبير في علوم الطاقة الحيوية والطب البديل عضو المؤسسة الأمريكية لمحترفي الري كي وعضو في الهيئة العليا للمدربين البريطاني. وانظر: الدورات التي يعقدها الدكتور يوسف البدر (تعلمي كيف تعززي سريان الطاقة الإيجابية في منزلك)، و(تعلمي=

كما استخدم دعاة الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي نفس النسخة الغربية المطورة للطاوية، ونفس المصطلحات مثل التنويم المغنطيسي، الطاقة الحياتية، الشفاء الذاتي، التصميم الداخلي للبيوت، تطوير الذات، وغيرها، كما استخدمت نفس الأهداف الغربية مثل إطالة العمر ومقاومة الشيخوخة، وتيسير الحياة، وتحقيق الراحة، والنجاح، والتمكن من التواصل الغيبي، وكسب المال[137].

يقول د. يوسف البدر في أحد محاضراته «نظام فينغ شوي علم ينبض بالحيوي وهو مليء بالأفكار البسيطة التي تجعل حياة الإنسان أسهل»[138]، ويقول الدكتور حسام الدين كمال «هدفي إقناع الناس بالاعتماد على طاقتهم الحيوية الطبيعية...لفهم عمل نظام الشفاء الذاتي»[139]، ويقول شريف هزاع شريف «للعقل الإنساني حالات منها الاسترخاء والتأمل تشمل الأمن والراحة...بالنقر على مسارات الطاقة في الجسم مع ترديد كلمات تحفيزية وتكرار النقرات»[140]، وتقول د. رفاه «قسم البيت إلى المربع العجيب عن طريق فينغ شوي واختر المربع [6] للاتصال بالعالم العلوي وتلقي المساعدة من الآخرين»[141]، ويقول طارق ربيع «كي

=كيف تشعرين بالراحة والسعادة بديكور وأثاث فنغ شوي) مدرب معتمد في طب الطبيعة Naturopathy كلية العلاجات البديلة، مونتريال، كندا، شهادة الاعتماد من البورد الأمريكي للطب البديل ANCB، معالج مرخص في طب الطبيعة، دكتوراه في الكهربية الفيزيولوجية لجسم الإنسان، جامعة ستراثكلايد، اسكتلندا. وانظر: صالح الحوراني ماستر ومعلم ري كي الألماني، عاش في ألمانيا لسنوات طويلة امتدت بين عامي 1960م، ومنتصف عام 2005م، تقلد خلالها منصب رئاسة رابطة الصداقة العربية الألمانية في مدينة بفورتسهايم لمدة تسعة أعوام، درس الماستر صالح الحوراني علم الطاقة «ريكي» في المعاهد الألمانية وحصل على شهادة في هذا العلم ليصبح معالج ومعلم للطاقة، اعتبره مدرسوه سفيراً أمينا لنقل الريكي لوطنه ومنطقته وعلى هذا الأساس عُومل معاملة خاصة للقيام بهذه المهمة.انظر: طاقة الريكي أسرار ومعرفة، انظر موقعه:

http: //www.reiki-hurani.com/cms/reiki-book

(137) بمراجعة قوائم مراجع المؤلفات التالية يظهر أنها تنقل كل ما يدور في الغرب دون الوقوف على الطاوية وتطبيقات الطاقة= =من أصولها الصينية. انظر على سبيل المثال: أسرار الطاقة في العلاج والتطوير الذاتي، د. عبد اللطيف العزعزي، مركز التميز للاستشارات الإدارية والتطوير، ط1، 2003م، أبو ظبي، وانظر: طاقة الحياة في جسم الإنسان، أحمد حجازي، دار عالم الثقافة، ط1، 2011م، عمان، وانظر: حياتنا وطاقة المكان، د. مها العطار، هلا للنشر والتوزيع، ط1، 2016م، وانظر: الاستشفاء بالطاقة الكونية، الريكي والفونغ شوي، رفاه السيد، جمان السيد، دار الحرف العربي، ط1، 2004م.

(138) انظر: علم فينغ شوي، يكشف اسرار سريان الطاقة ويطوعها لخدمة الإنسان، كبيرة التنوسي، 2011م.

(139) الطاقة الحيوية والشفاء الذاتي، (ص31).

(140) التنويم المغناطيسي وتطوير الطاقة البشرية، (ص90).

(141) الوجوه الأربعة للطاقة، (ص22).

كوانغ علاج الامراض العضوية والفسيولوجية»[142].

ومما زاد القبح قبحاً وبشاعة؛ أنها وثنية من الصين ومستجلبة من الغرب، منافية لجناب التوحيد، ومخالفة للقيم العربية، ومفاهيم العرف المجتمعي العربي، ومهما قدم لها دعاتها في ظنونهم أنها تبريرات ومسوغات إيجابية، فهي لا تنفك عن مضمونها الوثني.

المطلب الثاني: المتغير الأخلاقي وتجارة الوهم.

تعرضت الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي لمواجهة شديدة من قبل بعض الحكومات[143]، وعدد من الباحثين، بما تضمنه من إلحاد وشركيات، وأكلٍ لأموال الناس بالباطل، فما كان من دعاتها إلا التبرير بأن رفضها قصور وانغلاق، ما أوجب الوقوف عليها وفق المتغير الأخلاقي بطرح واقعية المردود الذي حققته الطاوية وممارسات الطاقة للناس في العالم العربي.

ينطلق دعاة الطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي من منطلقات تجارية ربحية بحته، تسعى للتكسب ببيع الأوهام، فالطاوية في مبادئها تقوم على الانعزال والانكفاء على النفس، ومن ثم إلى نبذ العمل والنجاح والتطور «جموع الناس يسعى كل إلى غاية، مثل ريح لا يهدأ لها هبوب، وأنا وحدي مختلف عن الآخرين، أعتمد على الأم مرضعتي»[144]، وهي من ناحية لا تفرق بين الحسن والقبيح «وحدة عالمية تتلاشى فيها كل المتناقضات وتزول كل الفروق وتتلاقى كل الأشياء المتعارضة ليس في نظرته إلى الأشياء طيب ولا خبيث، ولا أبيض أو أسود، ولا جميل أو قبيح»[145] فكيف تسوق الطاوية بهذا الفكر الانعزالي والكسول ونبذ الكسب والربح، في المجتمعات الفاعلة والمتفاعلة، وتقدم دورات وتنشئ عيادات لتحقق للناس النجاح والثراء والتمكين، ومقاومة ما لا يمكن مقاومته كقصر الحياة وسرعة الزمن، وإرهاق الجسم والعقل، مع ما في الطاوية المهجنة من منزلقات للوقوع في الوثنيات، والإلحاد فدعاة الطاوية الملاحدة من الغربيين يرون» أن الجسم مكون من كمية وتشكيلة واسعة من الآلات الجزئية ينظمها ويصممها التطور، وربما من أجل ضمان بقاء الموروثات»[146]، وهي أقوال يتردد صداها عند دعاتها من العرب» نصل لحالة الأمان بالرياضات والتمارين العقلية

(142) (Qigong) تمرينات الطاقة الحيوية والعلاج الذاتي، (ص9-16).

(143) صدور أمر ملكي: منع ممارسة نشاط العلاج بالطاقة (الريكي) أو التدريب عليه في المملكة العربية السعودية، وذلك بعد دراسة وضع ممارسيه والوقوف على حقيقته من هيئة الخبراء بمجلس الوزراء 21/ 3/ 1438هـ.

(144) كتاب التاو تي تشينغ، لاو تسي، صياغة عربية وتقديم فراس سواح، (ص55)، وانظر: الديانات الوضعية الحية، د. محمد العريبي، (ص257).

(145) قصة الحضارة، ول ديورانت (4/ 91).

(146) طاقة الحياة، غاي بروان، (ص134).

والنفسية الروحية»[147]، وأيضاً «تجميع الطاقة بحمل دفتر الريكي ومسكه بعد كتابة الرموز... علبة الريكي ووضع صور للأشخاص ممن يراد إرسال إليهم الريكي»[148].

الأخلاق تقوم على القيمة الخلقية التي تحددها المعايير، والأخلاق المعيارية تعنى بمدى صحة الأفعال وخطئها، وهي تفرض قوانين معينة بها يحكم على السلوك الإنساني، وبالتالي فهي تقيد الفرد وتضبطه، الدعوة للطاوية وممارسات الطاقة في العالم العربي سلوك يخضع لهذه الأخلاق المعيارية، وتترتب عليه مسؤوليات لا تنفك عن الأخلاق ذاتها، فما القيمة التي حققتها الطاوية وممارساتها للمواطن العربي، وما المكاسب التي سعى لتحقيقها من خلال قبول هذه الأنماط الوثنية سوى تشويش للمعتقد، ونشر للوثنية، وتعليق بأوهام، وإن اندرج في مسميات الطب البديل، وتطوير الذات، وتقريب الفكر الصوفي التأملي والذي بدأ يعود بين بعض المسلمين.

***

الخاتمة

النتائج:

- إن نشاط الطاوية وممارسات الطاقة في العالم له بواعث وغايات، وأن القبول والاستحسان المصاحب يدعو لتحليل مبتغاهم وتقييمه وفق المعيار الأخلاقي، فعدد منهم لا يؤمن بدين، ولا ينتمي لقيمة اجتماعية، مما يجعل الأخلاق هي المحك الذي يقف عنده الخصم.

- يزداد العالم الغربي غربة كلما أوغل في الانسلاخ من الدين والقيم الأخلاقية، وهو ما يجعل سبل النقد شديدة سواء من داخل المحيط أم من خارجه.

- الفلسفة الوجودية عاجزة في كل مراحلها وأنواعها عن حل مشكلات الإنسان بالرغم من الحضور الفلسفي والأدبي لها على مستوى العالم، وقد ازدادت اضطرابا وانغلاقا بنفوذ الطاوية فيها.

- العلوم التجريبية يسودها التطور والكشوف، والمجال رحب للنقاشات والتفسيرات، لكن تأويل العلوم الطبيعية التجريبية وإن كانت افتراضية أو حدسية وفق وثنية قديمة منغلقة ومعزولة يعد انتكاسة علمية.

التوصيات:

- واقع العالم العربي فيما يُجلب عليه من فلسفات إلحادية، وممارسات وثنية تتطلب تحرك دعوي ديني، وتثقيف اجتماعي، ونشاط سياسي، يحافظ على المجتمع، ويصون دينه وهويته، في وقت انفتاح عالمي.

- دراسة القوى الواقفة خلف ترويج الوثنية وطقوسها بين الشعوب المؤمنة.

- دراسة ارتباط الإلحاد والملاحدة بنشر الوثنية القديمة.

(147) التنويم المغناطيسي وتطوير الطاقة البشرية، شريف هزاع شريف، (ص20).

(148) الوجوه الأربعة للطاقة، رفاة السيد، جمان السيد، (ص48).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المراجع العربية:

إحياء علوم الدين. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. ط1، بيروت: دار المعرفة، 1425هـ.

الأخلاق والسير. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. تحقيق: إيفار رياض. د.ط. بيروت: دار ابن حزم. د.ت.

الاستشفاء بالطاقة الكونية الريكي والفونغ شوي. السيد، رفاه، جمان. ط1، بيروت: دار الحرف العربي، 2004م.

أسرار الطاقة في العلاج والتطوير الذاتي. العزعزي، عبد اللطيف. ط1، أبو ظبي: مركز التميز للاستشارات الإدارية والتطوير، 2003م.

الإنسانية والوجودية في الفكر العربي. بدوي، عبد الرحمن. د.ط، بيروت: وكالة المطبوعات، 1982م.

الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب. تحقيق وتعليق: محمد زاهد الكوثري. ط2، القاهرة: مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر، 1963م.

بعد الفضيلة بحث في النظرية الأخلاقية. السدير، ماكنتاير. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013م.

البوذية الفلسفة الحية. إكيدا، دايساكو. ترجمة: محمود الهاشمي. ط1، د.م: مركز الانماء الحضاري، 2002م.

تاريخ الأدب الألماني. روتمان، كورت. ترجمة: سليمان عواد. ط1، بيروت: منشورات عويدات، 1989م.

تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين. غُنار، سيكيربك وأخرين. ترجمة: د. حيدر إسماعيل. ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012م.

تاريخ الفلسفة الحديثة. رايت، وليم. ترجمة: محمود سيد أحمد. ط1، بيروت: التنوير للطباعة، 2010م.

تاريخ الفلسفة الغربية. رسل، برتراند. ترجمة: د. زكي نجيب محمود. د.ط، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2010م.

تاريخ الفلسفة اليونانية. كرم، يوسف. ط4، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1985م.

الترجمة الكاملة لكتاب ليتزو فيلسوف الطاوية. ترجمة: محسن فرجاني. ط4، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2011م.

تمرينات الطاقة الحيوية والعلاج الذاتي (Qigong). ربيع، طارق. ط4، الإسكندرية: دار الوفاء، 2012م.

التنسيب والولادات الصوفية. ايلياد، ميرسيا. ترجمة: حسيب كاسوحة. د.ط، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1999م.

التنويم المغناطيسي وتطوير الطاقة البشرية. شريف، شريف هزاع. ط.1، عمان: دار غيداء، 2013م.

الجانب الديني للفلسفة. جوزايا، روسي. ترجمة: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي. ط2، القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009م.

الحسنة السيئة. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. تحقيق: محمد عثمان الخشت. ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1985م.

حكمة التاو، اصغ لجسدك. غاو، بي سونغ وآخرين. ترجمة وتحقيق: سلام خير بك. ط2، اللاذقية: دار الحوار للنشر، 2017م.

حكمة الصين. براج، هـ. فان. ترجمة: موفق المشنوق. ط1، دمشق: الأهالي للطباعة والنشر، 1998م.

حياتنا وطاقة المكان. العطار، مها. ط1، عمان: هلا للنشر والتوزيع، 2016م.

خواطر، بسكال، بليز. ترجمة: إدوارد البستاني. د.ط، بيروت: اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، 1972م.

الديانات الوضعية الحية في الشرقين الأدنى والأقصى. العريبي، محمد العريبي. ط1، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1995م.

الرد على المنطقيين. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. تحقيق: محمد حسن إسماعيل. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م.

رسالة في النظام الفلسفي للرواقيين. أجرو، ف. ترجمة: د. يوسف هواويني. ط1، بيروت: الفرات للنشر، 2009م.

روح الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. إيتن، جلسون. ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام. ط1، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2011م.

روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. البستي، أبو حاتم محمد بن حبان. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد وآخرين. د.ط، د.م: دار الكتب العربية، د.ت.

شرح الأصول الخمسة. الأسد آبادي، أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد. تحقيق: عبد الكريم عثمان. ط2، القاهرة: مكتبة وهبة، 2010م.

طاقة الحياة في جسم الإنسان. حجازي، أحمد. ط1، عمان: دار عالم الثقافة، 2011م.

طاقة الحياة. بروان، غاي. ترجمة: أحمد العمري. د.ط، الرياض: مكتبية العبيكان، 2003م.

الطاقة الحيوية والشفاء الذاتي. كمال، حسام الدين. ط1، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2012م.

طاقة المكان (فينغ شوي) حقيقته وتطبيقاته دراسة عقدية. الدوسري، منى. رسالة الماجستير. الرياض: كلية التربية- جامعة الملك سعود، 1439هـ.

الطاوية والفيزياء الحديثة، استكشاف التماثلات بين الفيزياء الحديثة والصوفية الشرقية. كابرا، فريتجوف. ترجمة: حنا عبود. د.ط، دمشق: د.ن، 1999م.

العالم الشرقي، المجلد الثاني من محاضرات في فلسفة التاريخ. هيغل، فيلهلم. ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام. ط3، بيروت: دار التنوير، 2007م.

علم الأخلاق. اسبينوزا، باروخ. ترجمة: جلال الدين سعد. ط1، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009م.

على دروب زرادشت. ستيبان، أودويف. ترجمة: فؤاد أيوب، ط1، بيروت: دار مشق، 1983م.

فاوست. جيته، يوهان. ترجمة: عبد الرحمن بدوي. ط1، بيروت: دار المدى، 2014م.

الفتوحات المكية. ابن عربي، محمد بن علي. ط1، بيروت: دار إحياء التراث الإسلامي. د.ت.

فصوص الحكم للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، والتعليقات عليه. عفيفي، أبو العلا. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، 1946م.

فلسفة الدين. إشراف بلعقروز، عبد الرزاق. ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2018م.

فلسفة الكوانتم فهم العلم المعاصر وتأويله. رولان، أومنيس. ترجمة: أحمد فؤاد باشا وآخرين. د.ط، الكويت: عالم المعرفة، 2008م.

الفلسفة النقدية ومرح الحقيقة. الحدادي، عزيز. ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2016م.

فلسفة هيوم الأخلاقية. الزين، محمد. د.ط، القاهرة: درا التنوير،

2009م.

في الفلسفة الخلقية لدى مفكري الإسلام. الجلينـد، محمـد. د.ط، القاهرة: مكتبة نهضة الشرق. د.ت.

الفيزياء السماع الطبيعي. طـاليس، أرسـطو. ترجمـة: عبـد القـادر قنيني. د.ط، بيروت: أفريقيا الشرق، 1998م.

الفيزياء والفلسفة ثورة في العلم الحديث. هايزنبيرغ، فيرنر. ترجمة: خالـد قطـب. ط1، القـاهرة: المركـز القـومي للترجمـة، 2014م.

الفينغ شوي، طاقة المكان، نانسيلي، وايدرا. ترجمة: رفيقة العبـد الله وآخرين. ط1، بيروت: دار الطليعة، 2005م.

قصة الحضارة. ديورانت، ويليام جـيمس. ترجمـة: محمـد بـدران. د.ط، بيروت: دار الفكر. د.ت.

القضاء والقدر. ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. ضـبط وتنسيق وشرح وتعليق: الدكتور أحمد عبد الرحيم السايح والـدكتور الـسيد الجمـيلي. ط2، بـيروت: دار الكتـاب العربي، 1418هـ.

كانط وأنطولوجيا العصر. عطية، أحمد. ط1، بيروت: دار الفارابي، 2010م.

كتاب الأخلاق. أمين، أحمد. د.ط، القاهرة: الهيئة المـصرية العامـة للكتاب، 2010م.

كتاب التاو تي شينغ. ترجمة وتعليق: فـراس سـواح. ط1، دمـشق: دار علاء الدين للنشر، 1998م.

كتاب الكون البحث عـن لحظـة المـيلاد. ريفـز، هـوبرت. ترجمـة: درويش الحلوجي. د.ط، القاهرة: دار المستقبل، 2006م.

الكونفوشيوسـية ماضـيها وحاضرهـا وموقـف الإسـلام منهـا. الـشهراني، نـاصر. د.ط، الريـاض: مركـز الملـك فيـصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1432هـ.

الكينونـة والزمـان. هايـدغر، مـارتن. ترجمـة وتعليـق: فتحـي المـسكيني. ط1، بـيروت: دار الكتـاب الجديـد المتحـدة، 2012م.

لسان العرب. ابـن منظـور، أبـو الفـضل محمـد بـن مكـرم. ط3، بيروت: دار صادر، 1994م.

ما وراء الخير والشر. نيتشه، فريدريك. ترجمة: حسان بورقية. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق، 2006م.

المجتمع البشري في الأخلاق والـسياسة. رسـل، برتراند. ترجمـة: عبدالكريم أحمد. د.ط، القاهرة: مكتبة الانجلو المـصرية. د.ت.

مدخل إلى الفلسفة الظاهراتية. خوري، أنطوان. ط1، بيروت: دار التنوير، 1984م.

مدخل إلى المذاهب الوجودية. مونييه، إيمانويل. ترجمة: هاني بيوس حنا. ط1، الجزائر: ابن النديم، 2017م.

المذاهب الوجودية من كيركيجارد إلى جان بول سارتر. جوليفيـه، ريجيس. ترجمة: فؤاد كامل. ط1، القـاهرة: آفـاق للنـشر، 2019م.

المرجع في مناهج البحوث التربوية والنفسية. شحاته، حسن. د.ط، القاهرة: مكتبة الدار العربية للكتاب، 2008م.

مجمـع اللغـة العربيـة، المعجـم الوسـيط. ط4، القـاهرة: مكتبـة الشروق، 1425هـ.

المعتقـدات الدينيـة لـدى الـشعوب. بارنـدار، جفـري. ترجمـة: عبدالفتاح إمام. د.ط، الكويت: عالم المعرفة، د.ت.

معجم الأديان الدليل الكامـل للأديـان العالميـة. هينليس، جـون. ترجمة: هاشم أحمد محمـد. ط1، القـاهرة: المركـز القـومي للترجمة، 2010م.

المعجم الفلسفي. صـليبا، جميـل. د.ط، بـيروت: الـشركة العالميـة

للكتاب، 1994م.

المعرفة والارتياب المساءلة الارتيابية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفي المعاصر. بلعقروز، عبدالرزاق. ط1، بيروت: منتدى المعارف، 2013م.

مقالة عبادة الإنسان الحر. رسل، برتراند. ترجمة: محمد عمارة. ط1، الجبيل: صفحة سبعة للنشر، 2019م.

المقدمة. ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. د.ط، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1994م.

منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية. بوحوش، عمار وآخرين. د.ط، برلين: المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، 2019م.

موت التراجيديا. شتاينر، جورج. ترجمة: محمد صبح. ط1، دمشق: دار كنعان للنشر، 2010م.

النزعة الفلسفية في الأدب الوجودي فرانز كافكا أنموذجا. اليوسفي، حسين. ط1، الجزائر: ابن النديم للنشر، 2016م.

نقد العقل الخالص. كانت، إيمانويل. ترجمة: غانم هنا. ط1، بيروت: المنظمة العالمية للترجمة، 2013م.

النور والفراشة مع النص الكامل للديوان الشرقي. غوته، يوهان. ترجمة: عبد الغفار مكاوي. ط1، بغداد: منشورات الجمل، 2006م.

هايدغر ضد هيغل. بنعبد العالي، عبد السلام. ط1، بيروت: دار التنوير للنشر، 2006م.

هكذا تكلم زرادشت. نيتشه، فريدريك. ترجمة: فيلكس فارس. د.ط، بيروت: دار القلم للنشر، 1999م.

الوجوه الأربعة للطاقة. السيد، رفاة وجمان. ط1، بيروت: شركة دار الخيال للطباعة، 2003م.

المقالات:

اخفاق النظام الأخلاقي للإلحاد العلموية لا تنتج المتسامي. دلفينو، روبرت. ترجمة: طارق عسيلي. مجلة الاستغراب. س3،ع7، بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2017م.

دراسة استطلاعية لبعض الفلسفات الدخيلة (الفونغ شوي). د. خصيفان، تبرا، ود. العواد، عبير. مجلة بحوث التربية النوعية. جامعة المنصورة. ابريل 2016م.

علم فينغ شوي، يكشف أسرار سريان الطاقة ويطوعها لخدمة الإنسان. التنوسي، كبيرة. أبوظبي: صحيفة الاتحاد، 23 ابريل، 2011م.

الفلسفة الشرقية والعقائد الوثنية في برامج التدريب والاستشفاء المعاصرة. د. كردي، فوز. مجلة العلوم الشرعية، ع27، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1434هـ.

منهج البحث التجريبي في علم النفس. د. عجابي، أسماء. مجلة التمكين الاجتماعي-مج1-ع4، الجزائر، 2019م.

هايدغر والطاوية من العدم إلى البحث عن جلاء الفطرة. تشاي، ديفيد. ترجمة: سامي اليوسف. مجلة الاستغراب. بيروت: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 2016م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

Effects of reiki in clinical practice: a systematic review of randomised clinical trials, M. S. Lee -M. H. Pittler -Ernst, The international journal of clinical practice, Volume62, Issue 6 June 2008 pp. 947-954

Facing Gaia Six lectures on the political theology of nature, being the Gifford lectures on Natural Religion، ednburgh.18th -28th of February 2013.

God Does not Play dice The Fulfilment of Einstein's Quest for law and order in Nature, David A. Shiang,

Pustak Mahal,2008,1st edition, Delhi.

Heidegger and the Jews: The Black Notebooks Donatella Di Cesare, English edition Polity prees,2018, Cambridge.

Heidegger on East-West Dialogue: Anticipating the Event- Me Lin- (New York: Routledge,2008)

Heidegger on the way from onto-historical Ethnocentrism to East-West Dialogue- Bret.W. Davis- Gathering; The Heidegger Circle Annual,6, (2016) pp. 130-156.

Heidegger, M, Haas, A. (2006). Europe and German philosophy. The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy 6, pp. 331-340.

Heidegger's hidden sources, East Asian influences on his work, Graham Parkes, London and New York, 1996.pp83-125.

Oxford concise Dictionary of The Christian Church, E.A. Livingstone، second edition. Oxford university press. New York.

Ponderings II–VI. Black Notebooks 1931–1938, Martin Heidegger, Translated by Richard Rojcewicz, Indiana University Press,2016.

Rising sun over Black Forest Heidegger's Japanese connections- Reinhard May, Translated, with a complementary essay, by Graham Parkes, London and New York,1996.

The impact of moral intensity dimensions on ethical decision making: Assessing the relevance of orientation, Carlson, Kacmar, Wadsworth. Journal of Managerial Issues, 14(1), pp. 15-30.2002

The Reiki Handbook of Dr. Mikao Usui, translated by Christine M. Grimen, LOTUS Press, second English Edition 2000.

The Terror of the year tow thousand-by Etienne Gilson - university of St. Michael's College Toronto1984.

The Way of Qigoung, Kenneth S. Cohen, Ballantine Book Published by The Random House Publishing Group Copyright, 1997.

Waiting for Godot -Samuel Beckett, York press, Gemayel Production & printing, Birrut,2002.

المواقع الالكترونية:

موقع منظمة جيفورد

https://www.giffordlectures.org/lord-gifford

موقع حوراني للريكي

http://www.reiki-hurani.com/cms/reiki-book

موقع هيئة الخبراء بمجلس الوزراء-المملكة العربية السعودية

https://www.boe.gov.sa/ar/Pages/default.aspx

❋ ❋ ❋

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (3)، ص ص 135 - 172، الرياض (2021م/ 1443هـ)

مختلف أحاديث محلل السباق

عيد بن فرج بن عياد العصيمي[1]

جامعة المجمعة

(قدم للنشر في 22/ 01/ 1443هـ؛ وقبل للنشر في 18/ 03/ 1443هـ)

المستخلص: يدرس البحث الأحاديث المتعارضة في مسألة محلل السباق، من حيث تخريجها ودراسة أسانيدها، وبيان وجه الاستدلال بها، وبيان وجهي الاستدلال المتعارضين فيها، وقوة الاستدلال وضعفه، وذكر المرجحات للقول المختار فيها، ومن أهداف البحث: دفع ما يتوهم من التعارض بين هذه الأحاديث، ومنهج البحث استقرائي تحليلي، ومن أهم نتائجه: عدم صحة رفع حديث المحلل وأنه مرسل عن التابعين، وأن أقوى دليل استُدل به على جواز القمار في المسابقات المستثناة: قصة رهان أبي بكر ﷺ، وأجيب عنها: بأنها كانت قبل زمن تحريم القمار، ولم يثبت عن النبي ﷺ أنه راهن في سباقاته، وأن قول الجمهور في تحريم القمار في مثل هذه السباقات، وجوازه بشرط المحلل: أقوى دليلاً وأصرح دلالةً، وفيه جمعٌ بين النصوص، ومن أهم التوصيات: دراسة الأدلة العقلية التي استُدل بها على جواز القمار في السباق بين الخيل والإبل والسهام.

الكلمات المفتاحية: محلل، السباق، الرهان، القمار، مختلف الحديث.

Contradictory Hadiths of the race legitimizer

Eid Faraj Ayad Alosaimi[1]

Majmaah University

(Received 30/08/2021; accepted 24/10/2021)

Abstract: The study discusses the contradictory hadiths about the race legitimizer topic, from the origin of it and studying Hadiths Sanad's, to the explanation of its inferences, to clarifying the two conflicting sides of conclusions in it, and stating the strength and weakness of each conclusion, and affirming the sounder of the chosen hadiths in it. One of the objectives of the research is to reject the impressions of the contradiction between these hadiths. Methods: The research method is inductive and analytical. Results: Hadiths of the race legitimizer are not Morfa; instead, they are Morsel hadiths. The strongest hadith for the permissibility of gambling in the excluded competitions is the story of Abu Bakr's bet, which was clarified in the study that the betting of Abu baker was before the time of the prohibition of gambling and Prophet has not bet on races his entire life. Finally, the opinion of most scholars about the prohibition of gambling in such races and its permissibility on the condition of the race legitimizer is the strongest conclusion and clearest inference that combine contradictory hadiths. Recommendations: study the logical evidence that inferred the permissibility of gambling in the race between horses, camels and arrows.

Keywords: race legitimizer, betting, gambling, contradictory hadiths

---

(1) أستاذ الحديث المساعد بقسم الدراسات الإسلامية، كلية العلوم والدراسات الإنسانية برماح، جامعة المجمعة.

البريد الإلكتروني: e-mail: nma1420@gmail.com

(1) *Assistant Professor of Hadith, Department of Islamic Studies, College of Sciences and Human Studies, Ramah, Majmaah University.*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق أجمعين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن من العلوم التي اهتم بها الصحابة ﷺ وحفظوها وبينوها لمن بعدهم: علم مختلف الحديث، وهو إزالة ما يتوهم من التعارض بين أحاديث النبي ﷺ، فتلقفها أهل العلم من بعدهم عنايةً وحفظاً وتأليفاً، فظهرت المؤلفات المستقلة فيه، وكثر الكلام عنه في أبواب العلم المتفرقة من الفقه، والأصول، والعقيدة، والآداب، والسير والمغازي.

وكان من هذه المسائل ما هو مبينٌ مبسوطٌ ظاهرٌ في أبواب العلم – وهو الأكثر –، وبعضها قد تفرق في الكتب ودق الكلام فيه وتشعب؛ فكان لزاماً على أهل العلم إظهاره وجمعه وبيان الأقوال فيه وبذل الغاية في ذلك.

ومن ضمن هذه المسائل التي تحتاج إلى جمع أحاديثها ودراستها وبيان استدلال العلماء بها: (أحاديث محلل السباق)، وهي الأحاديث التي استدل بها أهل العلم في حكم بذل المال بين المتسابقين على الخيل والإبل والسهام، إذا دخل معهم من كان مكافئاً لهم ولم يبذل شيئاً، وهو ما يسمى بمحلل السباق، فكانت موضوع بحثي هنا.

أهمية البحث:

1 – كونه يجمع الأحاديث والآثار في مسألة محلل السباق، وهي أصلٌ لما جاء بعدها من أنواع المسابقات الأخرى.

2 – أنه لا يوجد – حسب علمي – من أفرد هذه الأحاديث بدراسة عللها وتخريجها بشواهدها.

3 – أنه يتناول الرأي الآخر المجيز للقمار في المسابقة بين الخيل والإبل والسهام وما يجري مجراها، وبيان وجه استدلال أصحاب هذا القول بالأحاديث والآثار فيها، ومقارنتها بقول من سبقهم من العلماء ممن خالفهم.

مشكلة البحث:

ورد عن النبي ﷺ ما يدل على جواز البذل في المسابقات بين الخيل والإبل والسهام مطلقاً، واستُدل بها على جواز القمار فيها، وروي ما يدل على اشتراط وجود المحلل وإلا كان قماراً محرماً، فهل يحمل ذاك الإطلاق على التقييد المذكور في الحديث الآخر؟ وهل الحديثان صحيحان؟ وما موقف أئمة الحديث من علل أحاديث محلل السباق؟ وهل هناك أحاديث أخرى تشهد لهذين الحكمين؟ ثم هل ورد عن الصحابة والتابعين ما يدل على أحد الحكمين؟

حدود البحث:

جمع الأحاديث والآثار في مسألة (محلل السباق)،

وتخريجها، ودراسة أسانيدها، ووجه الاستدلال بها، مع ذكر الراجح من الاستدلال وبيان وجه الترجيح[1].

أهداف البحث:

1- جمع طرق حديث محلل السباق وشواهده، ودراستها رواية ودراية.

2- جمع الأحاديث المعارضة لحديث محلل السباق، ودراستها رواية ودراية.

3- دفع ما يتوهم من التعارض بين الأحاديث في مسألة محلل السباق.

إجراءات البحث ومنهجه:

المنهج المتبع في هذا البحث هو: المنهج الاستقرائي التحليلي، مراعياً هذه الأمور:

1- أوردت نص الحديث في المتن.

2- خرجت الحديث بإيراد طرقه والاختلاف فيها في صلب البحث.

3- عزوت مصادر طرق الأحاديث والآثار في الحاشية؛ حتى لا يتشتت نظر القارئ بسبب كثرة الأرقام.

4- درست الاختلاف والترجيح مع بيان سبب الترجيح، وحكمت على الحديث من وجهه الراجح صحةً وضعفاً، ودعمت ذلك بأحكام النقاد المحدثين.

5- ذكرت الشواهد لكل حديث، مقتصراً على موضع الشاهد منه، وذكرت الاختلاف في طرقها إن وجدت، مع بيان درجتها.

6- لم أتوسع في دراسة تراجم الرجال، فاكتفيت لمن اتُفق عليه ضعفاً أو توثيقاً بما ذكره ابن حجر في التقريب، وما عداهم مما يحتاجه البحث فإني أكتفي فيه بإيراد قولٍ من أقوال الأئمة فيه مما ترجح لي بعد النظر في الأقوال الأخرى.

7- ذكرت وجه الاستدلال من الأحاديث بعد إيرادها مباشرةً، لأن لكل حديث وجه في الاستدلال، وما كان من الأحاديث متفق الدلالة جعلت وجه

(1) اعتمدت - مستعيناً بالله - على كتاب الفروسية لابن القيم لأنه أوسع من جمع الأحاديث والآثار في هذه المسألة، فقد ذكر ما يقرب من الخمسين دليلاً وتعليلاً لصحة قوله، فجمعت منه الأحاديث والآثار وخرجتها وجمعت شواهدها وبينت أحكامها، - مع النظر في كتب الفقه المعتمدة في المذاهب الأربعة -، وتركت ما ذكره من التعليلات والأدلة المعنوية- لئلا يطول البحث عن المقصود، وهذه التعليلات لم أجد أحداً أجاب عليها من أهل العلم السابقين، وقد أجاب عن بعضها من كتب في القمار والميسر من الباحثين المعاصرين، وأكثرهم إفاضة وتوسعاً: د. سليمان بن أحمد اللاحم، في رسالة الدكتوراة المطبوعة بعنوان: (القمار حقيقته وأحكامه)، وقد أحسن في كثيرٍ من جوانب الرد، وأطال فيه، وإن كان ينقصه شيء يسير في الكلام على الآثار والأحاديث ودراسة عللها وبيانها بياناً شافياً، وهو أيضاً لم يلتزم بالإجابة عن جميع ما أورده ابن القيم من أدلة وتعليلات، وهو مضمارٌ يحتاج إلى من يُجري قلمه فيه من أهل العلم الراسخين.

الاستدلال بعد إيرادهم جميعاً.

8- ذكرت بعد الأحاديث ما ورد من الآثار عن الصحابة والتابعين في هذه المسألة، وخرجتها وبينت درجتها، ووجه الاستدلال منها.

9- ذكرت منهج العلماء في التوفيق بين هذه الأحاديث، وبيان وجه الدلالة، مع ذكر المرجحات مما وقفت عليه من كلامهم الدقيق في هذه المسالة.

10- ختمت البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات.

11- فهرست مصادر البحث ومراجعه.

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتحري لم أجد دراسة حديثية فقهية مستقلة بموضوع البحث.

خطة البحث:

يشتمل البحث على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع، على النحو التالي:

- **المقدمة**، وفيها: أهمية البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، وإجراءاته ومنهجه، والدراسات السابقة.
- **المبحث الأول**: أحاديث اشتراط محلل السباق.
- **المبحث الثاني**: الأحاديث والآثار التي استُدل بها على عدم اشتراط المحلل، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: الأحاديث المرفوعة في الباب.
  - المطلب الثاني: الآثار الواردة في الباب.
- **المبحث الثالث**: حكم اشتراط محلل السباق.
- **الخاتمة**: وفيها أبرز النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع**.

هذا وأسأل الله أن يتقبل هذا العمل، ويجعله مباركاً أينما حل وارتحل، وأن يغفر لي ولوالدي وللمؤمنين والمؤمنات، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وآله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

***

المبحث الأول

أحاديث اشتراط محلل السباق

1- عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ، قال: «من أدخَل فرساً بين فرسَين، - يعني وهو لا يُؤمَن أن يُسبَقَ - فليس بقِمارٍ، ومن أدخَل فرساً بين فرسَين وقد أُمِن أن يُسبَق فهو قِمارٌ».

هذا الحديث رواه الزهري، واختلف عليه، وعلى من هو دونه:

أولاً: ما رواه هشام بن عمار، عن الوليد بن مسلم، واختلف عليه:

فرواه (القاسم بن الليث، وعمر بن سنان، وابن دحيم)[2] عن هشام بن عمار، عن الوليد بن مسلم، عن سعيد بن بشير، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن

(2) أخرجه ابن عدي في الكامل (3/ 372)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (10/ 34) (19771).

أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

ورواه (عبْدان[3]، وعُبيد بن شَريك[4]، وسعيد بن أوس[5])، عن هشام بن عمار، عن الوليد بن مسلم، عن سعيد بن بشير، عن قتادة، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

ورواة الوجهين متقاربون عدداً وحفظاً، فرواة الوجه الأول: القاسم بن الليث الرسعني: ثقة[6]، وعمر بن سنان المنبجي: إمام محدث[7]، وابن دحيم: هو إبراهيم بن عبدالرحمن الدمشقي، ثقة[8].

والوجه الآخر رواه: عبدان هو عبدالله بن أحمد بن موسى بن زياد أبو محمد الأهوازي، قال الخطيب: «كان أحد الحفاظ الأثبات، جمع المشايخ والأبواب»[9]، وعبيد بن شريك هو: عبيد بن عبدالواحد بن شَريك، أبو محمد، قال الدارقطني: هو صدوق[10]، ووثقه الحاكم[11]، والذهبي[12]، ونُقل أنه تغير في آخر أيامه[13]، وحديثه هنا قد توبع عليه من الثقة؛ فهو مما حفظه، والراوي الثالث سعيد بن أوس: هو سعيد بن الحكم - أو ابن عبدالحكم - بن أوس الخفاف، ترجم له ابن عساكر[14]، والذهبي[15]، ولم يذكرا فيه جرحاً ولا تعديلاً، والمتابعة له تدل على ضبطه لهذا الحديث.

فلعل هشاماً يرويه على الوجهين، فرواة الطريقين ثقات، وفيهم الأئمة الحفاظ، والحمل فيه على هشام بن عمَّار - شيخهم - فهو وإن كان صدوقاً إلا أنه ممن رُمي بالتلقين، قال أبو حاتم: «لما كبر تغير، وكلَّما دُفع إليه قرأه، وكلَّما لُقِّن تَلقَّن، وكان قديماً أصح، كان يقرأ من كتابه»[16]، وهو ما رجحه ابن حجر - بعد ذكره للروايات - حيث قال: «فتبين بهذا أن الغلط فيه من

(3) أخرجه ابن عدي في الكامل (3/ 372).

(4) ذكره الدارقطني في العلل (9/ 161) ولم أقف عليه.

(5) أخرجه الطبراني في الأوسط (4/ 62) (3613)، وفي الصغير (1/ 285) (470)، وفي مسند الشاميين (4/ 23) (276)، ومن طريقه الخطيب في تالي التلخيص (1/ 299) (176)، وابن عساكر في تاريخه (12/ 12).

تنبيه: جاء في «المعجم الصغير»: هشام بن خالد الأزرق بدل: هشام بن عمار، واقتصر في متنه على جزئه الأول، وكذا رواه من طريقه - الخطيب في تالي التلخيص، وابن عساكر في تاريخه -، وهو خطأ من الطبراني، نبه عليه ابن عساكر بقوله: «ورواه في المعجم الصغير على وجه آخر فخالف في نسب هشام وفي متن الحديث».

(6) التقريب لابن حجر (5486).

(7) سير أعلام النبلاء للذهبي (14/ 590).

(8) تاريخ الإسلام للذهبي (6/ 912).

(9) تاريخ بغداد للخطيب (11/ 16).

(10) المرجع السابق (12/ 392).

(11) المستدرك للحاكم (1/ 331) (767).

(12) في التلخيص على المستدرك للذهبي (1/ 331) (767).

(13) لسان الميزان لابن حجر (5/ 355).

(14) تاريخ دمشق لابن عساكر (21/ 12).

(15) تاريخ الإسلام للذهبي (6/ 753).

(16) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (9/ 66-67).

هشام، وذلك أنه تغير حفظه في الآخر»[17].

وقد نص على التلقين في هذا الحديث بخصوصه: عبدان – وهو الراوي عن هشام – وذكر أن هشاماً لُقِّن هذا الحديث عن سعيد بن بشير، عن الزهري، عن سعيد، عن أبي هريرة، والحديث عن قتادة، عن سعيد بن المسيب»[18]، واستدرك عليه ابن عدي فقال: «وهذا الذي قاله عبدان غلط وأخطأ، والحديث عن سعيد بن بشير، عن الزهري أصوب من سعيد بن بشير، عن قتادة؛ لأن هذا الحديث في حديث قتادة ليس له أصل ومن حديث الزهري له أصل، قد رواه عن الزهري سفيان بن حسين أيضاً»[19].

ورأي ابن عدي فيه قوة، وهو من تلاميذ عبدان، وله استدراكات عليه في مواضع من كتابه[20]، دالةٌ على حسن معرفته بشيخه، ومما يؤيد رأي ابن عدي أن طريق سعيد بن بشير عن قتادة أكثر شهرةً من روايته عن الزهري، وله اختصاص بقتادة[21]، فطريقه سهل على الرواة؛ فقبول تلقين روايته أيسر وأسهل من الرواية الأخرى؛ وهو ما رجحه الدارقطني، فقال – عن طريق عبيد بن شَريك –: «ووهم في قوله قتادة»[22].

والوجه الأول قد توبع عليه هشام: رواه محمود بن خالد الدمشقي[23]، وهو ثقة[24].

ثانياً: الاختلاف على الوليد بن مسلم:

– رواه هشام – في أحد الوجهين –، ومحمود الدمشقي، عن الوليد بن مسلم، عن سعيد بن بشير، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً. – وتقدم تخريجه –.

– ورواه (ابن راهويه[25]، وموسى بن أيوب[26])، عن الوليد، عن سعيد بن عبدالعزيز التنوخي، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب، عن أبي هريرة ﷺ مختصراً.

وطريق ابن راهويه فيه: أبو أحمد محمد بن محمد بن مكي الجرجاني، تكلموا فيه وضعفوه – قاله أبو نعيم[27] –، وبقية رجاله ثقات، والطريق الآخر رواه موسى بن أيوب: وهو أبو عمران النَّصِيبي الأنطاكي،

(17) التلخيص الحبير لابن حجر (6/ 3097).

(18) الكامل لابن عدي (3/ 372).

(19) المرجع السابق (3/ 372).

(20) انظر: الكامل لابن عدي (1/ 201، 533)، (2/ 145، 266، 429).

(21) الجرح والتعديل (4/ 7).

(22) العلل للدارقطني (9/ 161).

(23) أخرجه أبو داود في سننه (4/ 224) (2580)، والحاكم في المستدرك (2/ 125) (2537)، ومن طريقه البيهقي في معرفة السنن (14/ 151) (19454).

(24) التقريب لابن حجر (6510).

(25) أخرجه أبو نعيم في الحلية (6/ 127).

(26) علل الدارقطني (9/ 162) ولم أقف عليها.

(27) تاريخ بغداد للخطيب (4/ 362).

قال أبو حاتم: صدوق[28]، والراوي عنه: الحسين بن السميدع الأنطاكي، ثقة[29]، وهذا الطريق يقوي طريق أبي نعيم، لاسيما وأن جرح راويه يسير، فحديثه مما ينجبر بمتابعة الثقات له.

ورواة الوجهين فيهم الثقة والصدوق، فلعل الطريقين صحيحان عن الوليد بن مسلم، والحمل فيه على الوليد، فهو وإن كان ثقة كثير الحديث[30]، إلا أن له ما ينكر، قال الإمام أحمد: «اختلطت عليه أحاديث ما سمع وما لم يسمع وكانت له منكرات»، وقال أيضاً: «هو كثير الخطأ»، وهو شديد التدليس مشهوراً به[31]، فلعله غلط في هذا الحديث، فقال: عبدالعزيز بن سعيد، بدل ابن بشير، فتقارب الاسمين مع الاشتراك في الطبقة - وهما من شيوخه - يفضي لمثل هذا الاشتباه والغلط، ولا يُستبعد تعمده في التغيير - كما عرف من تدليسه، فيستبدل الثقة ابن سعيد التنوخي[32]، بالضعيف وهو ابن بشير[33]، والله أعلم.

قال الدارقطني - عن طريق التنوخي -: «هذا غلط، إنما هو سعيد بن بشير»[34].

(28) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (8/ 135).

(29) تاريخ بغداد للخطيب (8/ 587).

(30) التقريب لابن حجر (7456).

(31) طبقات التدليس لابن حجر (ص51) (127).

(32) التقريب لابن حجر (2358).

(33) المرجع السابق (2276).

(34) العلل للدارقطني (9/ 162).

وتابع سعيد بن بشير - في هذا الوجه الراجح -: سفيان بن حسين[35].

كلاهما (سعيد بن بشير، وسفيان بن حسين)، عن الزهري، عن ابن المسيب، عن أبي هريرة ﷺ مرفوعاً.

وخولفا:

فرواه الثقات، عن الزهري، عن رجال من أهل العلم.

(35) أخرجه أبو عبيد في غريب الحديث (1/ 352)، ومن طريقه الطحاوي في شرح المشكل (5/ 155) (1897)، والبغوي في شرح السنة (10/ 396) (2654)، وابن أبي شيبة في المصنف (6/ 527) (33552)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (10/ 34) (19770)، وأحمد (16/ 326) (10557)، وابن منيع في مسنده، كما في إتحاف الخيرة (5/ 341) (4807)، وأبو داود (4/ 224) (2579)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى (5/ 426)، وسمويه في فوائده، ضمن مجموع عشرة أجزاء (ص87) (55)، ومن طريقه ابن عبدالبر في التمهيد (14/ 87)، وابن ماجه (4/ 129) (2876)، والبزار في مسنده (14/ 229) (7794)، وإبراهيم الحربي في غريب الحديث (2/ 373)، وابن المنذر في الإقناع (2/ 506) (169)، وأبو يعلى في مسنده (10/ 259) (5864)، والدارقطني في السنن (5/ 196) (4195)، وابن البختري، كما في مجموع مصنفاته (ص358) (5)، وابن مخلد البزاز في مشيخته، ضمن مجموع عشرة أجزاء (ص225) (34)، وأبو نعيم في الحلية (2/ 175)، والبيهقي في الكبرى (10/ 34) (19770)، وابن عبدالبر في التمهيد (14/ 87)، والحاكم في المستدرك (2/ 125) (2536)، وعنه البيهقي في السنن الصغير (4/ 91) (3143)، وفي المعرفة (14/ 151) (19453).

رواه معمر، وشعيب، وعقيل. - ذكره أبو داود[36] ولم أقف عليه[37] -، قال أبو داود: وهذا أصح عندنا.

وهذا الوجه هو الأرجح فمن رواه أكثر عدداً وأحفظ، وهم من الطبقة المقدمة في أصحاب الزهري، والمخالف لهم: سعيد بن بشير الأزدي، ضعيف[38]، وسفيان بن حسين هو الواسطي، ثقة في غير الزهري باتفاقهم[39].

ومن كان هذا حاله فحديثه ضعيف لا يجوز الاحتجاج به، مع مخالفته لمن هو أوثق منه وأحفظ، وهم أئمة هذا الشأن، ومن الطبقة العليا في أصحاب الزهري، فيبعد أن يكون الحديث مرفوعاً ولم يروه غير هذين الضعيفين!

قال أبو حاتم - عن طريق سفيان بن حسين -: «هذا خطأ! لم يعمل سفيان بن حسين شيء، لا يشبه أن يكون عن النبي ﷺ، وأحسن أحواله أن يكون عن سعيد بن المسيب قوله، وقد رواه يحيى بن سعيد، عن سعيد قوله».

وممن أعله - غير من تقدم -: ابن معين[40]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[41]، وابن عبدالبر[42]، وابن تيمية[43]، وابن القيم[44]، وابن حجر[45].

ومما يقوي وقفه على التابعين اشتهار هذا الرأي عنهم، ووروده من غير طريق الزهري عنهم:

فقد رواه ابن المسيب[46]، وابن أبي الزناد، عن أبيه، عن الفقهاء الذين ينتهي إلى قولهم من أهل المدينة كانوا يقولون: «الرهان في الخيل جائز إذا أدخل فيها محلل، إن سَبَق أخذ، وإن سُبِق لم يغرم شيئاً، وينبغي أن يكون

(36) سنن أبي داود (4/ 224).

(37) **تنبيه:** هذا الطريق نقله ابن تيمية وتبعه ابن القيم، وزادا: (الليث بن سعد، ويونس بن يزيد الأيلي)، عن الزهري، عن ابن المسيب - قوله -، فجعلا الحديث عن ابن المسيب، وذكرا - أيضاً - أن مالكاً رواه عن الزهري كذلك، والذي وقفت عليه أنه عن الزهري، عن رجال من أهل العلم، والذي في الموطأ إنما هو عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن ابن المسيب، قوله.

(38) التقريب لابن حجر (2276).

(39) المرجع السابق (2437).

(40) نقله ابن حجر في التلخيص الحبير (6/ 3097) وعزاه لابن أبي خيثمة، ولم أقف عليه.

(41) غريب الحديث لأبي عبيد (1/ 352).

(42) التمهيد لابن عبدالبر (14/ 87).

(43) في «الفتاوى الكبرى» لابن تيمية (1/ 495)، (3/ 90).

(44) الفروسية لابن القيم (1/ 172).

(45) بلوغ المرام لابن حجر (ص492).

(46) أخرجه الإمام مالك في الموطأ (3/ 666) (1697)، ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى (10/ 35) (19772)، ومعمر بن المثنى في الخيل (ص2)، وسعيد بن منصور في سننه (2/ 394) (2958)، ومسدد في مسنده، كما في إتحاف الخيرة (5/ 341) (4806)، وابن أبي شيبة في المصنف (6/ 527) (33551). وسنده صحيح.

المحلل شبيهاً بالخيل في النجاء والجودة»[47].

وهذه الكثرة من الأئمة السابقين واللاحقين - وهم أعلم بعلل الحديث - تُبين تساهل من خالفهم وصحح طريق سفيان بن حسين بمتابعة سعيد بن بشير له[48]، فإن متابعة الضعيف لا تغني شيئاً، وكيف وقد خولف من الأئمة الثقات الحفاظ؟!.

2- عن ابن عمر، أن النبي ﷺ سابق بين الخيل، وجعل بينهما سبقاً، وجعل بينهما محلِّلاً، وقال: «لا سبق إلا في حافر أو نصل».

رواه (عبدالله بن كاسب[49]، وإبراهيم بن المنذر[50]، ويحيى بن المغيرة[51]، وأحمد بن محمد السالمي[52])، عن عبدالله بن نافع الصائغ، عن عاصم بن عمر، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر رضي الله عنهما، مرفوعاً.

وخالفهم:

يعقوب بن حميد بن كاسب، فرواه عن عبدالله بن نافع، عن عاصم بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما «أنه عليه السلام سابق بين الخيل، وجعل بينهما سبقاً»[53].

والوجه الأول أرجح، فهم أكثر عدداً وأحفظ:

---

(47) أخرجه البيهقي في الكبرى (10/ 35) (19773)، بإسناد صحيح.

(48) قال الحاكم: «هذا حديث صحيح الإسناد، فإن الشيخين وإن لم يخرجا حديث سعيد بن بشير وسفيان بن حسين فهما إمامان بالشام والعراق وممن يجمع حديثهم والذي عندي أنهما اعتمدا حديث معمر على الإرسال فإنه أرسله عن الزهري»، وقال الذهبي: «تابعه سعيد بن بشير عن الزهري صحيح».

(49) أخرجه ابن أبي عاصم في الجهاد، ذكره ابن الملقن في البدر المنير (9/ 433)، ولم أقف عليه في المطبوع، وعبدالله بن كاسب، لم أقف عليه، وقد نظرت في كتب ابن أبي عاصم المطبوعة فلم أجد في شيوخه من يُدعى (ابن كاسب) إلا يعقوب بن حميد بن كاسب، وهو من شيوخه الذين أكثر عنهم، وينسبه إلى جده، وأحياناً يذكر اسمه كاملاً، ثم نظرت في كتب التراجم فلم أجد من اسمه (عبدالله بن كاسب) إلا واحداً، ذكره البخاري التاريخ الكبير (5/ 181) (569)، وأبو حاتم الجرح والتعديل (5/ 145) (676)، وذكر له البخاري حديثاً واحداً، رواه= =عن الأعمش، وقال: «سمع منه أبو معاوية - أي الضرير -، ويقال: روى عنه موسى بن أعين» انتهى كلامه، وذكر نحوه أبو حاتم، وهذا المترجم له لا يمكن أن يكون من شيوخ ابن أبي عاصم، فهو من طبقة شيوخ شيوخه، فلا أدري أوهم فيه ابن الملقن، أو وقع مصحفاً، وعليه فإن صح هذا الطريق عن يعقوب بن حميد ابن كاسب، فهو طريق ثانٍ غير الطريق الآخر عنه، فقد رواه هناك وخالف في إسناده ومتنه، فجعل (نافعاً) مكان عبدالله بن دينار، ولم يذكر في متنه (التحليل)، ويعقوب ضعيف.

(50) أخرجه ابن حبان في صحيحه (10/ 543) (4689).

(51) أخرجه الطبراني في الأوسط (8/ 51) (7936).

(52) أخرجه ابن عدي في الكامل (6/ 394)، في المطبوع (وجعل بينهما مجالاً)، وذكر المحقق في نسخة أخرى (فحلالاً)، وهو تصحيف لا معنى له، والصواب: (محللاً) كما نقله الأئمة في كتبهم، كعبدالحق الإشبيلي، وابن حجر، وابن القيم، وابن الملقن، وغيرهم.

(53) أخرجه ابن أبي عاصم في الجهاد، ذكره ابن الملقن في البدر المنير (9/ 433)، ولم أقف عليه في المطبوع.

فإبراهيم بن المنذر الحزامي: صدوق[54]، ويحيى بن المغيرة صدوق[55]، وأحمد بن محمد ابن أبي بكر هو السالمي، من ولد سالم بن عبدالله بن عمر، ولم أقف له على جرح وتعديل؛ إلا أن الهيثمي وثقه مرةً[56]، وقال في موطن آخر: «لا أعرفه»[57]، ومتابعة الصدوقَيْنِ له تقوي حفظه لهذا الحديث.

والمخالف لهم: يعقوب ابن كاسب: ضعفه غير واحد – ضعفه أبو حاتم، وأبو داود، والنسائي[58]. قال الذهبي: «كان من علماء الحديث، لكنه له مناكير وغرائب»[59]، ولعل سبب خطئه في هذا الحديث، شهرة الحديث عن نافع، عن ابن عمر ﷺ، بدون ذكر التحليل فيها[60]؛ فظن أن الحديث عن طريق نافع، فرواه عنه مختصراً، والله أعلم.

وأياً كان الصواب من هذين الطريقين، فإن مداره على عاصم بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر، وهو ضعيف لا يحتج به[61]، قال ابن حجر: «وعاصم هذا ضعيف، واضطرب فيه رأي ابن حبان، فصحح حديثه تارة، وقال في الضعفاء: لا يجوز الاحتجاج به، وقال في «الثقات»: يخطئ ويخالف»[62].

فالحديث ضعيف جداً بهذا الإسناد، وذكر التحليل فيه منكر، وضعف هذا الحديث ابن عدي، وعبدالحق[63].

وأما بقية لفظه: (لا سبق إلا في خف ونصل)، فقد ورد من حديث أبي هريرة ﷺ، في السنن[64]، وهو صحيح.

3 – عن أبي هريرة ﷺ: أن رسول الله ﷺ قال: «لا جَلَبَ ولا جَنَبَ[65]، واذا لم يدخل المتراهنان فرساً

(54) التقريب لابن حجر (253)، وقال: تكلم فيه أحمد لأجل القرآن. – وهذا لا يضر في صدقه في الحديث –، قال أبو حاتم: صدوق، الجرح والتعديل (2/ 193).

(55) التقريب لابن حجر (7652).

(56) مجمع الزوائد للهيثمي (9/ 46).

(57) المرجع السابق (7/ 20).

(58) ميزان الاعتدال للذهبي (4/ 451).

(59) المرجع السابق (4/ 451).

(60) رواه البخاري (1/ 91) (420)، وفي (4/ 31) (2868)، ومسلم (3/ 1491) (1870)، ولفظه «أجرى النبي ﷺ ما ضمر من الخيل من الحفياء إلى ثنية الوداع، وأجرى ما لم يضمر من الثنية إلى مسجد بني زريق»، قال ابن عمر: «وكنت فيمن أجرى».

(61) التقريب لابن حجر (3068).

(62) التلخيص الحبير لابن حجر (6/ 3099).

(63) الأحكام الوسطى لعبدالحق (3/ 16).

(64) وسيأتي تخريجه في المبحث الثاني.

(65) قال الخطابي: «هذا يُفسر على أن الفرس لا يجلب عليه في السباق، ولا يزجر الزجر الذي يزيد معه في شأوه، وإنما يجب أن يركضا فرسيهما بتحريك اللجام وتعريكهما العنان، والاستحثاث بالسوط والمهماز وما في معناهما من غير إجلاب بالصوت، وقد قيل: إن معناه أن يجمع قوم فيصطفوا وقوفاً=

يستبقان على السبق به فهو حرام»[66].

رواه رجل من بني مخزوم من ولد الحارث بن هشام، قال: حدثني أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ﷺ به.

وفي إسناده رجل مجهول، فلا يصح الاستشهاد به، ولو كان هذا الحديث عند أبي الزناد لاشتهر؛ فإن طريقه هذا معروف بين المحدثين، ويبعد أن ينفرد به من هذا حاله في الجهالة، ومتنه الأول منه قد روي عن غير أبي هريرة ﷺ، رواه عبدالله بن عمرو، وابن عمر، وعمران بن حصين، وأنس[67] ﷺ، ولم يذكر أحد منهم المحلل.

***

المبحث الثاني

الأحاديث والآثار التي استُدل بها على عدم اشتراط المحلل

سأذكر في هذا المبحث الأحاديث والآثار التي استُدل بها لجواز القمار في سباق الخيل والإبل والرمي وما يجري مجراها مما يُستعان به على الجهاد وإعلاء الحق وإثباته، وأنه لا يُشترط المحلل فيها[68]، وأبين وجه الدلالة من الأحاديث بعد تخريجها، والإجابة على الاستدلال بعده، وجعلته في مطلبين:

المطلب الأول: الأحاديث المرفوعة:

1- حديث أبي بكر الصديق ﷺ في مراهنته كفار قريش:

عن ابن عباس ﷺ في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ [الروم:1-2]، قال: كان المشركون يحبون أن تظهر فارس على الروم؛ لأنهم أهل أوثان، وكان المسلمون يحبون أن تظهر الروم على فارس؛ لأنهم أهل كتاب، فذكروه لأبي بكر، فذكره أبو بكر لرسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أما إنهم سيَغْلِبون» قال: فذكره أبو بكر لهم، فقالوا: اجعل بيننا وبينك أجلاً، فإن ظهرنا، كان لنا كذا وكذا، وإن ظهرتم، كان لكم كذا وكذا، فجعل أجلاً خمس سنين، فلم يظهروا، فذكر ذلك أبو بكر للنبي

=من الجانبين ويجلبوا فنهوا عن ذلك. وأما الجَنَب: فيقال أنهم كانوا يجنبون الفرس حتى إذا قاربوا الأمد تحولوا عن المركوب الذي قد كدَّه الركوب إلى الفرس الذي لم يُركب فنُهي عن ذلك». معالم السنن (2/ 256).

(66) أخرجه أبو إسحاق الجوزجاني في كتابه المترجم، عزاه ابن القيم في الفروسية (1/ 159)، وابن أبي عاصم في «الجهاد»، عزاه ابن حجر في التلخيص الحبير (4/ 301)، ولم أقف عليه.

(67) انظر: التلخيص الحبير لابن حجر (3/ 1323)، وسيأتي تخريجها في المبحث الثاني.

(68) لم أقف على غير كلام ابن القيم في الاستدلال بهذه الأحاديث والآثار على جواز القمار في هذه المسابقات.

ﷺ، فقال: «ألا جعلتَها إلى دُون، قال: أُراه قال: العشر؟» - قال: قال سعيد بن جبير: البضع: ما دون العشر - ثم ظهرت الروم بعد، قال: فذلك قوله: ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴾ إلى قوله: ﴿ وَيَوۡمَئِذٖ يَفۡرَحُ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾ [الروم:4]. قال: يفرحون ﴿ بِنَصۡرِ ٱللَّهِۚ ﴾ [الروم:5]»[69].

ورجاله ثقات، وفي بعض رواياته قول سفيان: «فبلغني أنهم غلبوا يوم بدر»[70].

وروي من وجه آخر عن ابن عباس ﷺ، وهي رواية مرسلة[71].

(69) أخرجه أحمد في المسند (4/ 296) (2395)، وفي (4/ 490) (2769)، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق (1/ 371)، والضياء في المختارة (10/ 144) (144)، والبخاري في خلق أفعال العباد (ص45)، والترمذي في جامعه (5/ 343) (3193)، والنسائي في الكبرى (10/ 212) (11325)، وفي الإغراب (ص119) (56)، وابن جرير في تفسيره (18/ 447)، والطحاوي في شرح المشكل (7/ 438) (2987)، (2988)، والطبراني في الكبير (12/ 29) (12377)، ومن طريقه الضياء في المختارة (10/ 146) (145)، والحاكم في المستدرك (2/ 445) (3540)، ومن طريقه البيهقي في دلائل النبوة (2/ 330)، وابن عساكر في تاريخ دمشق (1/ 372)، وأبو نعيم في دلائل النبوة (ص351) (242)، والبيهقي في دلائل النبوة (2/ 330)، من طريق أبي إسحاق الفزاري، عن سفيان الثوري، عن حبيب بن أبي عمرة، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس ﷺ، به.

(70) وجاء معنى هذه اللفظة من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أخرجه الترمذي في سننه (5/ 343) (3192)، والطبري في تفسيره (18/ 457)، من طريق الأعمش، عن عطية، عن أبي سعيد الخدري ﷺ، ولفظه: «قال: لما كان يوم بدر ظهرت الروم على فارس فأعجب ذلك المؤمنين فنزلت: ﴿ الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ﴾..». وعطية العوفي: صدوق يخطئ كثيراً، التقريب (4616)، فلعل هذا من خطئه.

(71) وهو طريق روي عن الزهري، واختلف عليه، وعلى أحد الرواة عنه:

أولاً: الاختلاف على عبدالله بن عبدالرحمن الجمحي - الراوي عن الزهري -:

أخرجه الترمذي في سننه (5/ 342) (3191)، وابن جرير في تفسيره (18/ 448)، والطحاوي في مشكل الآثار (7/ 441) (2991)، وأبو نعيم في تاريخ أصبهان (2/ 297)، وابن عساكر في تاريخه (1/ 396)، والضياء في المختارة (11/ 158) (146)، (147)، من طريق عبدالله بن عبدالرحمن الجمحي، عن ابن شهاب الزهري، عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة، عن ابن عباس ﷺ، مختصراً، وفيه قول الجمحي: «المناحبة المراهنة، وذلك قبل أن يكون تحريم ذلك»، «قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب».

وهذا الطريق مشهور عن الجمحي، رواه عنه: معن بن عيسى، ومحمد بن خالد بن عثمة.

فأما طريق معن بن عيسى، فاختلف فيه:

فأخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (7/ 441) (2990)، عن محمد بن علي بن زيد المكي، عن إبراهيم بن المنذر الحزامي، عن مَعْن بن عيسى القزاز، عن عبد الله بن عبد الرحمن الجمحي عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس وفيه: قول النبي ﷺ: «هلّا احتطت فإنّ البضع ما بين الثلاث إلى التسع».

• وخولف محمد المكي:

فرواه الطبراني في الأوسط (9/ 69) (9146) عن مسعدة بن=

=سعد العطار المكي، عن إبراهيم بن المنذر الحزامي، عن معن بن عيسى، عن عبدالله بن عبدالعزيز الليثي، عن الزهري، عن عبيدالله، عن ابن عباس، مرفوعاً: البضع ما بين السبع إلى العشر.

فجعل مكان الجمحي: عبدالله بن عبدالعزيز الليثي، وقال: (البضع مابين السبع إلى العشر) فأبدل الثلاث بالسبع.

ومحمد المكي أوثق من مسعدة، فهو محدث مشهور، وثقه الدارقطني، التقييد لابن نقطة (ص89)، وقال عنه الذهبي، في تاريخه (6/ 1038): «محدث مكة في وقته، مع الصدق والمعرفة»، ومسعدة العطار، نقل الحميدي في جذوة المقتبس (ص247)، قال خالد بن سعد الأندلسي: «سمعت طاهرًا يعني ابن عبد العزيز، وأحمد بن خالد - يعني ابن الجباب - يُحْسِنان الثناء عليه».

وهذا الوجه عن الحزامي قد توبع عليه من الثقات:

فأخرجه الطبري في تفسيره (18/ 448)، عن موسى بن هارون البَرْدي.

والحربي في الغريب (2/ 394)، عن محمد بن إسحاق المُسيَّبي.

وابن عساكر في تاريخه (1/ 396)، من طريق علي بن عبدالله المديني.

قالوا: ثنا مَعْن بن عيسى القزاز، عن عبد الله بن عبد الرحمن الجمحي، عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، وفيه: قول النبي ﷺ: «هلّا احتطت فإنّ البضع ما بين الثلاث إلى التسع».

وتوبع معن على هذه الرواية:

فأخرجه الترمذي (5/ 342) (3191)، والطحاوي في مشكل الآثار (2991) وأبو نعيم في «أخبار أصبهان» (2/ 297)، من طريق محمد بن خالد بن عثمة.

كلاهما (معن - في الوجه الراجح عنه -، ومحمد بن خالد بن عثمة)، عن عبد الله بن عبد الرحمن الجمحي، عن الزهري،= =عن عبيدالله، عن ابن عباس به.

ثانياً: الاختلاف على الزهري:

1- فرواه الجمحي - كما تقدم - عن الزهري، عن عبيد الله، عن ابن عباس به، مختصراً.

2- ورواه عُقَيل بن خالد الأَيْلي، وابن أخي الزهري، عن الزهري، عن عبيد الله - مرسلاً -، مطولاً.

أخرجه ابن عبدالحكم في فتوح مصر (ص54)، والبيهقي في الدلائل (2/ 333)، وابن عساكر في تاريخه (1/ 371)، من طريق عقيل بن خالد.

وابن عساكر في تاريخه (1/ 371)، من طريق ابن أخي الزهري.

قالا: حدثنا الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، مرسلاً، مطولاً، وفيه قال عبيدالله: لمّا أنزلت هاتان الآيتان ناحب أبو بكر بعض المشركين قبل أن يحرّم القمار على شيء...، وحدد (عقيل) وقت غلبة الروم بزمن الحديبية، وقال ابن أخي الزهري (بعد الحديبية).

3- ورواه يونس بن يزيد، عن الزهري قال: أخبرني عبيد الله بن عبد الله، عن رجل من أصحاب رسول الله ﷺ: مطولاً فأبهم الصحابي، وحدد وقت ظهور الروم على فارس بزمن الحديبية.

أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (7/ 440) (2989)، عن يحيى بن عثمان، عن نعيم بن حماد، عن عبد الله بن المبارك عن يونس بن يزيد، به.

والجمحي: لا يعرف، ميزان الاعتدال (2/ 454)، والطريق التي أبهمت الصحابي فيها من لا تُحتمل مخالفته، فيحيى بن عثمان بن صالح: قال ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (9/ 175): «كتبت عنه، وكتب عن أبي، وتكلموا فيه». ونعيم بن حماد: صدوق يخطئ كثيراً، التقريب (7166).

والطريق المرسلة صحيحة الإسناد رواها: الأكثر والأحفظ، وفيهم عقيل بن خالد، ثقة ثبت من أوثق الناس في الزهري،=

وللحديث شواهد: عن نيار بن مكرم ﷺ[72]، والبراء بن عازب ﷺ بنحوه، وفي آخره قول النبي ﷺ: «هذا السحت، فتصدق به»[73]، وروي عن عبدالله بن

=وقد تابع ابن أخي الزهري وهو وإن كان فيه شيء من الجرح اليسير، فطريقه هنا مما حفظه وضبطه، لمتابعة الثقة له. ولذا قال الدارقطني، العلل (1/ 212) (19): والمرسل أشبه بالصواب.

(72) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (8/ 139) (2481)، وعنه الترمذي في سننه (5/ 344) (3194)، وعبدالله بن أحمد في السنة (1/ 143) (116)، وفي (2/ 526) (1210)، ومن طريقه البيهقي في الأسماء والصفات (1/ 585) (510)، وفي الاعتقاد (ص102)، وابن خزيمة في التوحيد (1/ 404)، ومن طريقه وإسماعيل بن الفضل في الحجة (1/ 291) (112)، والطحاوي في مشكل الآثار (7/ 442)، وابن قانع في معجم الصحابة (3/ 172)، والطبراني في الأوسط (7/ 200) (7266)، وأبو الشيخ في الطبقات (3/ 493)، وابن بطة في الإبانة (5/ 271) (41)، وأبو القاسم الجرجاني في تاريخه (ص255)، وأبو نعيم في المعرفة (5/ 2704) (6464)، وإسماعيل بن الفضل في الحجة (1/ 262) (112)، وابن عساكر في تاريخه (1/ 369)، وابن الأثير في أسد الغابة (4/ 598)، من طريق عبدالرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن عروة بن الزبير، عن نيار بن مكرم ﷺ، بألفاظ متقاربة، وفي بعضها اختصار.

ومداره على عبدالرحمن بن أبي الزناد: ضعفه أحمد، وابن معين، وابن المديني، وابن مهدي، وأبو زرعة، والساجي، والنسائي. انظر: تهذيب التهذيب (6/ 172).

وورد في بعض طرقه اختلاف في رفع لفظة (والبضع مابين الثلاث إلى التسع):

فأخرجه الطبراني في الأوسط (7/ 200) (7266)، وأبو الشيخ في الطبقات (3/ 493). من طريق حجاج بن محمد عن ابن أبي الزناد، به (وجعله مرفوعاً عن النبي ﷺ). =

=وخولف:

فأخرجه البخاري في التاريخ الكبير (8/ 139) (2481) من طريق إسماعيل بن أبي أويس.

وابن خزيمة في التوحيد (1/ 404)، من طريق سريج بن النعمان اللؤلؤي.

كلاهما عن ابن أبي الزناد، به - فجعلاه من كلام كفار قريش لأبي بكر ﷺ.

وأخرجه الطحاوي في مشكل الآثار (7/ 442)، وابن عساكر في تاريخه (1/ 369)، من طريق محمد بن سليمان لوين، عن ابن أبي الزناد، به. وجعله من قول أبي بكر ﷺ.

ورواتها ثقات، والاختلاف ههنا يسير، فالمشاورات في تحديد البضع دارت بين النبي ﷺ، وأبي بكر ﷺ، وكفار قريش، فمرة يجعلها الراوي من قول النبي ﷺ لأنها بأمره، ومرة من قول أبي بكر فهي من نقله، ومرة عن المشركين بإقرارهم لها، والله أعلم.

وفي طريق إسماعيل بن أبي أويس لفظة منكرة، فقد ذكر أن قريشاً أخذت الرهن من أبي بكر ﷺ، ولم يذكرها غيره ممن رواه عن ابن أبي الزناد، وإسماعيل تكلموا فيه، تهذيب التهذيب (1/ 310).

(73) أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره، عزاه ابن كثير (6/ 298)، عن علي بن الحسين، عن أحمد بن عمر الوكيعي، عن مؤمل، عن إسرائيل، عن أبي إسحاق، عن البراء.

وأخرجه أبو يعلى، عزاه ابن كثير في جامع المسانيد (1/ 434) (852)، والبوصيري في إتحاف الخيرة (6/ 252) (5781)، وابن حجر في المطالب العالية (15/ 104) (3680)، والسيوطي في الدر المنثور (6/ 479)، ومن طريقه ابن عساكر=

مسعود ﷺ، وفيه قول النبي ﷺ: «اذهب فزايدهم، وازدد سنتين»[74]، وكلها لا تثبت.

وللحديث شواهد مرسلة: عن عبيدالله بن عبدالله بن عتبة، والشعبي – وتقدمت –، ورواه قتادة، وفيه قول النبي ﷺ: «ولم تكونوا أحقاء أن تؤجلوا دون العشر، فإن البضع ما بين العشرة إلى العشر، وزايدوهم في القمار، ومادوهم في الأجل»، وفيه: «وذلك قبل أن ينهى عن القمار»، وحدد وقت الغلبة «وكان ذلك مرجعه من الحديبية»[75]، ورواه عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، وفيه: «فقال رسول الله ﷺ: «إنّ البضع فيما بين الثلاث إلى التسع، فارجع إلى القوم، فزد في المناحبة»[76]، وروي

=في تاريخه (1/ 373)، من طريق إبراهيم بن محمد، عن المؤمَّل، به.

والحديث مداره على مؤمل بن إسماعيل القرشي: (قال البخاري: منكر الحديث، ووثقه إسحاق بن راهويه ويحيى بن معين، ووثقه أيضاً ابن سعد والدارقطني ووصفاه بكثرة الخطأ، ولخص محمد بن نصر المروزي حاله فقال: «إذا انفرد بحديث وجب أن يتوقف فيه ويتثبت، لأنه كان سيئ الحفظ كثير الغلط»، فحده أن لا يحتج به إلا فيما توبع فيه، وفيما ليس من مظان الخطأ. قاله المعلمي في التنكيل (2/ 722) وهو كما قال، وقد انفرد بهذا اللفظ، فحديثه هنا منكر.

تنبيه: زاد ابن كثير في السند (عزة بن بجير)، بين إبراهيم بن محمد والمؤمل، ولم أر في كتب التراجم من تسمى به، وهو من أسماء النساء لا الرجال، وهي زيادة لم يذكرها ابن عساكر، ولا ابن حجر، ولا البوصيري، وأغلب الظن أنها تصحيف، فإبراهيم بن محمد هو ابن عرعرة مشهورٌ بجده، وكلمة (عزة) قريبة منها. ومما يقوي هذا الظن أن لفظ الحديث أيضاً حصل فيه شيء من الاختلاف في متنه: فعند ابن كثير بلفظ (هذا السحت فتصدق به) كما هي رواية ابن أبي حاتم المتقدمة، وكذا عند السيوطي في الدر المنثور (6/ 479)، وهي بلفظ آخر عند ابن عساكر (هذا التحليب، صوابه التنحيب)، وعند البوصيري (هذا النجائب)، وعند ابن حجر (هذا للنجائب)، وكل هذه الاختلافات تقوي أن نسخة سنن أبي يعلى التي كانت مع هؤلاء الأئمة لم تكن واضحة في هذا الموطن بالذات، إذ لا معنى لما ذكروه من الألفاظ في المتن، فالنجائب هي الكرائم من الإبل والخيل، فكيف يكون الرهان لها؟ والتحليب لا معنى له، ولذا صوبه ابن عساكر فحمله على التنحيب، وهو القمار؛ ليوافق سياق القصة.

(74) أخرجه الطبري في تفسيره (18/ 455)، عن سفيان بن وكيع، عن المحاربي، عن داود بن أبي هند، عن عامر الشعبي، عن عبدالله– قال ابن كثير هو ابن مسعود –، مطولاً.

وخولف المحاربي:

فأخرجه الطبري في تفسيره (18/ 455)، عن يعقوب بن إبراهيم، عن ابن عليه، عند داود بن أبي هند، عن الشعبي، مرسلاً. مختصراً، ولم يذكر فيه هذه اللفظة.

وطريق الإرسال أشبه، فرواته ثقات أثبات، وله متابعة رواها عبدالرزاق في تفسيره (3/ 14) (2270)، عن معمر، عن رجل، عن الشعبي، مرسلاً، وفي الطريق المخالف سفيان بن وكيع، وهو ضعيف. انظر: ميزان الاعتدال (2/ 173).

(75) أخرجه عبدالرزاق في تفسيره (3/ 14) (2270)، والطبري في تفسيره (18/ 454)، والبيهقي في الدلائل (2/ 333)، بسند صحيح.

(76) أخرجه الطبري في تفسيره (18/ 456)، بسند صحيح.

عن عكرمة فزاد فيه ألفاظاً وذكر تفاصيل كثيرة[77]، قال عنها ابن كثير: «فهذا سياق غريب، وبناء عجيب»[78]، وفي سنده: كذاب.

ومما تقدم يتبين – والله أعلم –:

– أن القصة ثابتة مرفوعة عن ابن عباس ﷺ لا مطعن في إسنادها، لكن ليس فيها ذكرٌ لزمن غلبة الروم، ولا أن أبا بكر أخذ الرهان أو أعطاه، وكذا لم يصح أمر النبي ﷺ لأبي بكر أن يتصدق بالرهان.

– ورد في زمن غلبة الروم قولان: في زمن غزوة بدر– وهي رواية منقطعة–، وفي زمن الحديبية، في روايات مرسلة عن قتادة، والشعبي، وعبيدالله بن عبدالله بن عتبة بن مسعود، وهي الرواية الأشهر لكن لم أقف لها على سندٍ صحيحٍ متصلٍ.

– وردت لفظة (وذلك قبل تحريم القمار)، في بعض الطرق، وأغلب الظن أنها من قول الزهري، وسياق القصة يدل عليه.

أولاً: وجه الدلالة من القصة:

أثبت ابن القيم: أن أبا بكر ﷺ قد أخذ الرهان من المشركين، وقرر أن أخذ القمار كان بعد نزول تحريمه، فقال: «فإن غلبة الروم كانت عام الحديبية بلا شك، والقمار حرم مع تحريم الخمر في آية واحدة؛ والخمر حرمت ورسول الله ﷺ، محاصر بني النضير، وكان ذلك بعد أحد بأشهر، وأحد كانت في شوال سنة ثلاث بغير خلاف»، وذكر «بأن القمار الذي أخذه أبو بكر ﷺ ليس من القمار المحرم؛ إذ كيف يأخذ القمار الحرام بعد علمه بتحريمه ونسخه؟! هذا من المحال البين»، ثم بين وجهه بقوله: «والرهان لم يحرم جملة؛ فإن النبي ﷺ راهن في تسبيق الخيل..، وإنما الرهان المحرم: الرهان على الباطل الذي لا منفعة فيه في الدين، وأما الرهان على ما فيه ظهور أعلام الإسلام وأدلته وبراهينه – كما قد راهن عليه الصديق – فهو من أحق الحق...»، وقال: «وقد روي أن رسول الله ﷺ أمر أبا بكر أن يتصدق بما أخذ من المشركين من الرهان، وهذا إن صح لا يضر؛ فإنه الأولى والأكمل والأليق بمنصب الصديقية»[79].

وهذه الاستدلالات من ابن القيم – كما ترى – مبنية على أن أبا بكر ﷺ أخذ الرهان بعد غلبة الروم زمن الحديبية، ولم أر هذا صريحاً في الروايات المرفوعة ولا المرسلة الصحيحة، وإنما الوارد ذكر غلبة الروم وفرح المؤمنين بذلك، وأن قريشاً طلبت الرهن لما مضى الأجل

(77) أخرجه مقاتل في تفسيره (3/ 402)، والطبري (18/ 450)، وفي سنده: أبو بكر الهذلي، سُلمى بن عبدالله بن سُلمى، متروك كذاب. انظر: تاريخ بغداد للخطيب (4/ 556)، وميزان الاعتدال للذهبي (2/ 194).

(78) تفسير ابن كثير (6/ 301).

(79) ينظر: الفروسية لابن القيم (1/ 144) وما بعدها.

الأول بينهم، فمادهم أبو بكر ﷺ سنتين أو ثلاث، فغلبهم في رهانهم، ولعل ابن القيم استنتج من هذه الغلبة أن أبا بكر ﷺ أخذ الرهان فهو السياق الطبيعي للقصة، لكن يشكل عليه أن المراهنة الأولى كانت قبل تحريم الرهان بل وقبل الهجرة - كما يدل عليه سياق القصة والمشاورات بين أبي بكر والنبي ﷺ مع كفار قريش -، فكان الرهان في فترة الدعوة إلى الإسلام بالحجة والبرهان، فاحتاج الصديق ﷺ لمثل هذه المراهنات ليبين للمشركين حجة الإسلام الظاهرة، ويدعو إليه بكل وسيلة ممكنة، فلما هاجر النبي ﷺ وأذن له بالجهاد وظهرت العداوة والمحاربة بين المسلمين والمشركين؛ انتصرت الروم، وظهر أبو بكر ﷺ على كفار قريش في رهانه القديم، وفرح المؤمنون بهذا النصر، ولم يكن له ولا للمسلمين من سبيل لأخذ الرهان؛ وذلك لسببين: نزول تحريمه، وللعداوة التي ظهرت بعد ذلك والإذن بالجهاد، فأصبح الكفار محاربين قد حلت دماؤهم وأموالهم، بسبب كيدهم وظلمهم المسلمين واستباحة أموالهم وديارهم التي هاجروا منها؛ فيبعد - والله أعلم - أن يقروا بسبق أبي بكر ﷺ في الرهان فضلاً عن بذلهم له.

2 - قصة مصارعة النبي ﷺ ركانة ﷺ:

عن عبد الله بن الحارث، قال: صارع النبي ﷺ أبا ركانة في الجاهلية، وكان شديداً، فقال: شاةٌ بشاة، فصرعه رسولُ الله ﷺ، فقال أبو ركانة: عاودْني، فصارعه، فصرعه رسولُ الله ﷺ أيضاً، فقال: عاودْني في أخرى، فعاوده، فصرعه رسولُ الله ﷺ أيضاً، فقال أبو ركانة: ماذا أقول لأهلي: شاةٌ أكلها الذئبُ، وشاةٌ تكسَّرت، فماذا أقول للثالثة؟ فقال النبي ﷺ:«ما كنا لنجمع عليك أن نصرعَك ونُغرمَك، خذ غنمك»[80].

وفي إسناده: يزيد بن أبي زياد، ضعيف[81]، وعبدالله بن الحارث بن نوفل، لم يدرك النبي ﷺ. فهو مرسل.

وللحديث طرق وشواهد وقفت فيه على حديثين مرفوعين:

الأول: حديث محمد بن ركانة عن أبيه: «أنه صارع النبي ﷺ فصرعه النبي ﷺ، وسمعت النبي ﷺ يقول: «فرق ما بيننا وبين المشركين العمائم على القلانس»[82].

---

(80) أخرجه عبدالرزاق (11/ 427) (20909)، ومن طريقه أبو الشيخ في السبق عزاه ابن القيم في الفروسية (ص200)، وابن حجر في التلخيص (4/ 162)، عن معمر، عن يزيد بن أبي زياد، قال: - أحسبه - عن عبدالله بن الحارث.

(81) التقريب لابن حجر (7717).

(82) أخرجه ابن سعد في الطبقات (1/ 374)، والبخاري في التاريخ الكبير (1/ 82) (221)، وفي (3/ 337) (1146)، وأبو داود في سننه (6/ 177) (4078)، ومن طريقه البيهقي في الشعب (8/ 292) (5847)، وفي الآداب (ص210) (515)، والخطيب في الجامع لأخلاق الراوي (1/ 384) (891)، والترمذي في سننه (4/ 247) (1784)، وأبو يعلى في مسنده=

قال البخاري: «إسناده مجهول لا يعرف سماع بعضه من بعض»، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب وإسناده ليس بالقائم، ولا نعرف أبا الحسن العسقلاني، ولا ابن ركانة».

الثاني: حديث أبي أمامة قال: «كان رجل يقال له: ركانة وكان من أفتك الناس وأشدهم، وكان مشركاً...، فذكر القصة مطولاً»[83].

ومتنه منكرٌ جداً، وفي سنده: أبو عبدالملك علي بن يزيد الهلالي الدمشقي، ضعيف[84]. وضعف إسناده: البيهقي، وابن حجر[85].

وفيه ثلاثة مراسيل:

الأول: مرسل عبدالله بن الحارث- المتقدم -.

الثاني: مرسل سعيد بن جبير، وهو صحيح الإسناد إليه[86].

=(3/ 5) (1412)، والدولابي في الكنى (1/ 419) (751)، وفي مسند ابن زيدان، كما في جمهرة الأجزاء (ص288) (31)، والبغوي في معجم الصحابة (2/ 404) (769)، والطبراني في الكبير (5/ 71) (4614)، وعنه أبو نعيم في المعرفة (2/ 1117) (2809)، وابن منده في معرفة الصحابة (ص653)، والحاكم في المستدرك (3/ 511) (5903)، من طريق محمد بن ربيعة الكلابي، عن أبي الحسن العسقلاني، عن أبي جعفر بن محمد بن ركانة، عن أبيه، وفي بعض طرقه اختلاف.

(83) أخرجه أبو نعيم في المعرفة (2/ 1114) (2807) من طريق أبي عبد الملك، عن القاسم، عن أبي أمامة.

(84) التقريب لابن حجر (4817).

(85) التلخيص الحبير لابن حجر (4/ 299).

(86) أخرجه أبو داود في المراسيل (ص235) (308)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (10/ 32) (19761)، من طريق موسى بن إسماعيل.

وابن منده في معرفة الصحابة (ص649)، وأبو نعيم في المعرفة (2/ 1116) (2807)، من طريق يزيد بن هارون.

وأبو الشيخ في السبق - عزاه ابن القيم في الفروسية (1/ 140)، من طريق محمد بن كثير.

ثلاثتهم (موسى بن إسماعيل، ويزيد، ومحمد بن كثير)، عن حماد، عن عمرو بن دينار، عن سعيد بن جبير، مرسلاً.

وخولفوا:

فأخرجه أبو بكر الشافعي، وأبو الشيخ في السبق - عزاه ابن حجر - في التلخيص الحبير (4/ 299). من رواية عبد الله بن يزيد المدني.

والخطيب في «المؤتلف»، عزاه ابن حجر في الإصابة (6/ 514)، من طريق حفص بن عمر.

كلاهما (عبدالله بن يزيد، وحفص بن عمر)، عن حماد بن سلمة، عن عمرو بن دينار، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس، وفي طريق حفص (أن السبق كان ثلاثمائة، في كل مرة مائة).

والذي روى المرسل: أكثر عدداً وأحفظ، ومن خالفهم: أقل منهم حفظاً وضبطاً، وفي سنديهما من لا يصلح للاحتجاج.

فطريق حفص بن عمر فيه: أحمد بن عتاب المروزي، قال السمعاني في الأنساب (2/ 319): كان شيخاً صالحاً، روى الفضائل والمناكير عن نوح بن أبي مريم الجامع وعبد الرحيم بن زيد العمي وإسماعيل بن نوح وغيرهم، وضعفه يوسف الشيرازي الحافظ، وقال أحمد بن سعيد بن معدان: شيخ صالح، روى الفضائل والمناكير، ذكره الذهبي في الميزان=

الثالث: مرسل ابن إسحاق عن أبيه، وهو صحيح الإسناد أيضاً[87].

فالمرفوع لا يثبت منه شيء، وأما مرسل سعيد بن جبير، ومرسل ابن إسحاق، فهي في غاية الصحة إليهما، ولشهرة هذه الحادثة وتعدد مخرجها فقد قبلها أكثر العلماء لاسيما وهي مما يروى من التاريخ والقصص، فلا يتشددون في إسنادها كتشددهم في أبواب العلم الأخرى، والله أعلم.

قال ابن حبان: «ويقال إنه صارع النبي ﷺ، وفي إسناد خبره نظر»[88] وكذا قال ابن السكن[89]، وقال النووي: «وحديث مصارعته النبي ﷺ مذكور... لكنه مرسل»[90] وقال في موضع آخر: «والحديث في المصارعة ضعيف»[91].

قال الحافظ عبد الغني بن سعيد: «ما روي من مصارعة النبي ﷺ أبا جهل لا أصل له، وحديث ركانة أمثل ما روي في مصارعة النبي ﷺ»[92]، وأثبتها: ابن الجوزي[93]، وابن تيمية[94]، وابن كثير[95]، وابن القيم[96].

وجه الدلالة من الحديث:

- أثبت ابن القيم: أن التراهن كان من الطرفين، ووجه ذلك أن ركانة ﷺ طلب العود ليسترجع الشاة، ولم يكن له غرض في أن يغرم شاة أخرى وثالثة،... والمقصود أن الرهن لو كان من جانب واحد - وهو جانب ركانة -، لم يكن له في العودة بعد الغرم فائدة أصلا، بل إما أن يغرم شاة ثانية وثالثة مع الأولى، وإما أن تستقر الأولى للنبي ﷺ، وهذا مما يعلم أن ركانة لم يقصده، بل ولا غيره من المتغالبين، وإنما يقصد المغلوب بالعود استرجاع ما خرج منه وغيره معه، فهذا الأثر يدل

=(1/ 118)، وتعقبها بقوله: «ما كل من روى المناكير يضعف»، ولخص حاله المعلمي بقوله: «ومنهم جاءت المناكير وأما هو فصالح مغفل لإكثاره عن هؤلاء».

ومن هذه حاله فلا يقبل منه مخالفته للإمامين الحافظين: موسى التبوذكي، ويزيد بن هارون، وقد روياه مرسلاً، وخالفا جادة الوصل عن ابن عباس، مما يقوي ضبطها للحديث، ومما يؤيده عدم اختلافها في متنه بخلاف الطريق الآخر ففيه بعض الاختلاف في عدد الرهان، وأنه ثلاثمائة شاة، وهو عدد كثيرٌ جداً لا يتصور وقوعه.

وقد ضعف إسناد المرفوع: البيهقي في الكبرى (10/ 32)، وابن حجر في التلخيص الحبير (4/ 299)، وجوده: ابن كثير في البداية والنهاية (4/ 256)، وابن القيم في الفروسية (ص160).

(87) أخرجه ابن منده في المعرفة ص650 من طريق ابن إسحاق صاحب المغازي، مختصراً.

(88) الثقات لابن حبان (3/ 130).

(89) إكمال تهذيب الكمال لمغلطاي (4/ 401).

(90) تهذيب الأسماء للنووي (1/ 192).

(91) المرجع السابق (2/ 162).

(92) التلخيص الحبير لابن حجر (4/ 300).

(93) نقله عنه: مغلطاي في الإكمال (4/ 401).

(94) المستدرك من الفتاوى لابن تيمية (1/ 221).

(95) البداية والنهاية لابن كثير (4/ 256).

(96) الفروسية لابن القيم (ص160).

على جواز المراهنة من الجانبين بدون محلل في عمل يتضمن نصرة الحق، وإظهار أعلامه، وتصديق الرسول صلاة الله وسلامه عليه»[97].

وما ذكره ابن القيم من مقصود السباق عند المتسابقين هو الأغلب في السباقات، ولكن ليس هو الوحيد فيها، فقد يقصد المتسابق أموراً أخرى - غير إحراز السبق -، من إظهار قوته وغلبته، وتدريب نفسه وخيله، وانتصاره بعد هزيمته، وإعلاء شأنه ورفعة منزلته، وكل هذه لا بذل فيها وهي مقصودة في السباق، ظاهرة في مغالبات الناس وطلبهم السباق فيما يحسنون، فهمهم الأول في ذلك إثبات حسن عملهم وقوتهم فيه، وهذه المكانة المعنوية توازي عند كثير من الناس ما يكتسب من الماديات في السباقات، بل قد تفوقه، ولعلها التي دفعت ركانة ﷺ لطلب العود في المصارعة، لاسيما وقد اشتهر عنه أنه لا يصرع وكان يفتخر بذلك، فلما وقعت عليه الغلبة أراد أن يسترجع ما فقده من الهيبة والقوة فطلب العود وجعل فيه شاة ثقة بقوته، ولأجل هذا الاحتمال فإن الاستدلال بهذه الواقعة ضعيف، على أن هذه القصة على فرض ثبوتها بهذه التفاصيل المذكورة، كانت في مكة قبل الهجرة، وذلك قبل تحريم الرهان فلا يصح الاستدلال بها على جواز الرهان وبذل المال فيه من الطرفين، ثم إن تقرير الأحكام الفقهية والاستدلال لها بمثل هذه القصص التي لم يثبت لها سندٌ مرفوعٌ فيه ما فيه، والله أعلم.

3 - إثبات فعل الرهان من النبي ﷺ، وفيه أربعة أحاديث:

أ- حديث عبد الله بن عمر ﷺ: «أن النبي ﷺ سبَّق بين الخيل وراهن»، وفي لفظ له: «سبَّق بين الخيل، وأعطى السابق».

روى اللفظ الأول: عبدالله بن المبارك[98]، عن عبدالله بن عمر[99]، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ، به.

وروى اللفظ الثاني: قراد أبو نوح[100]، عن عبدالله

(97) الفروسية لابن القيم (1/ 143-144).

(98) رواه عن ابن المبارك: عفان، أخرجه أحمد في المسند (9/ 250) (5348)، وتابعه: معمر عند ابن الملقن في البدر المنير (9/ 433). تنبيه: هذا السند هو المثبت في طبعة الرسالة، - وسقط من طبعة أحمد شاكر (ابن المبارك) -.

(99) تنبيه: ذكر محققو المسند: أن في بعض النسخ (عبدالله المكبر)، واختاروا المصغر لأنه ورد كذلك في أطراف المسند (3/ 553)، - لكن قال عفان بدل عتاب، وهو خطأ -. وهو عند ابن الملقن (مصغراً)، لكن ذكر ابن حجر في الفتح (6/ 72)، وفي لسان الميزان (3/ 296) (2733): أن الحديث من رواية عبدالله العمري المكبر، وكذا قال البوصيري في إتحاف الخيرة (5/ 342)، ولم يذكره ابن حجر في إتحاف المهرة في مسند عبدالله بن عمر المكبر ولا المصغر، وقول ابن حجر والبوصيري مقدم على اختيار المحققين للمسند؛ لإمامتها ولوروده أيضاً في بعض النسخ.

(100) أخرجه أحمد في المسند (9/ 471) (5656).

بن عمر العُمَري، عن نافع عن ابن عمر به.

ورويت هذه اللفظة من وجه آخر: من طريق حماد بن سليمان[101]، عن العُمَري، عن نافع، عن ابن عمر ﷺ: «أن الخيل كانت تجري من ستة أميال، فتسبق، فأعطى رسول الله ﷺ السابق».

هكذا - العُمَري - مبهماً، ونص ابن حجر على أنه المكبر[102].

وهو طريق منكرٌ فيه: حماد بن سليمان قال البيهقي: مجهول.

وخالفهم: عبدالرزاق[103] فرواه عن عبدالله بن عمر العمري، عن نافع، به، وليس فيه أن النبي ﷺ أعطى السابق أو راهن بشيء.

ولعل الاضطراب فيه بسبب شيخهم عبدالله بن عمر بن حفص العُمَري، فهو ضعيف[104].

وقد خولف في لفظ الحديث: فرواه (سفيان الثوري[105]، والمعتمر[106]، وعقبة بن خالد[107]، ويحيى بن سعيد[108]، وأبو أسامة[109]، وعبدالله بن نمير[110]، ومحمد بن عبيد[111]، وسليم بن أخضر[112]) جميعهم، عن عبيدالله بن عمر، به، بألفاظ متقاربة، وليس فيها لفظة (وراهن).

وهذا لفظ الثوري: «أجرى النبي ﷺ ما ضُمِّر[113] من الخيل من الحَفْياء[114] إلى ثَنيَّة الوداع[115]، وأجرى ما لم يُضَمَّر من الثنية إلى مسجد بني زُريق»، قال ابن عمر: وكنت فيمن أجرى.

---

(101) أخرجه البيهقي في الكبرى (10/ 34) (19769).

(102) لسان الميزان (3/ 296) (2733).

(103) أخرجه عبدالرزاق في المصنف (5/ 304) (9596).

(104) التقريب لابن حجر (3489).

(105) أخرجه البخاري في صحيحه (4/ 31) (2868).

(106) أخرجه أبو داود في السنن (4/ 221) (2576)، والدارقطني في سننه (5/ 539) (4816).

(107) أخرجه أبو داود في السنن (4/ 221) (2577)، وابن حبان= =في صحيحه (10/ 543) (4687)، والدارقطني في سننه (5/ 539) (4815).

(108) أخرجه البزار في مسنده (12/ 42) (5438)، وأبو عوانة في المستخرج (4/ 441) (7249)، والدارقطني في سننه (5/ 540) (4817).

(109) أخرجه أبو عوانة في المستخرج (4/ 441) (7247)، والبيهقي في الكبرى (10/ 33) (19766).

(110) أخرجه أبو عوانة في المستخرج (4/ 441) (7248)، والدارقطني في سننه (5/ 541) (4818).

(111) أخرجه أبو عوانة في المستخرج (4/ 441) (7249).

(112) أخرجه الدارقطني في سننه (5/ 539) (4816).

(113) قال ابن الأثير: «تَضْمِير الخَيل: هُوَ أَنْ يُظاهِر عَلَيْهَا بالعَلَف حَتَّى تسمَن، ثُمَّ لَا تُعْلف إِلَّا قُوتاً لتَخفَّ. وَقِيلَ تُشَدُّ عَلَيْهَا سُرُوجُها وتُجَلَّل بالأَجِلَّة حَتَّى تَعْرَق تَحْتَها فيَذهبَ رَهَلُها ويَشْتَدَّ لحُمها». النهاية في غريب الحديث (3/ 99) مادة ضمر.

(114) قال ابن الأثير: «الحَفْيَاء» وَهُوَ بِالْمَدِّ والقصْر: مَوْضِعٌ بِالْمَدِينَةِ عَلَى أَمْيَالٍ» النهاية في غريب الحديث (1/ 411) مادة حفا.

(115) بفتح الواو وهو: اسم من التوديع عند الرحيل: وهي ثنية مشرفة على المدينة يطؤها من يريد مكة. معجم البلدان (2/ 86).

وقد روي هذا الحديث من طرق صحيحة عن نافع، وليس فيها هذه اللفظة الشاذة، رواها عن نافع: (مالك[116]، وأيوب[117]، والليث[118]، وموسى بن عقبة[119]، وإسماعيل بن أمية[120]، وابن أبي ذئب[121]، وأسامة بن زيد[122]).

وما ورد عن النبي ﷺ في السباق ليس فيه تصريح بجائزة السباق، ولم ينقل أنه ﷺ قد أعطى السابق شيئاً، بل الوارد أن أول من أعطى في السباق – من الخلفاء –: عمر بن الخطاب رضي الله عنه، – قاله الزهري[123] –.

ب– عن أنس رضي الله عنه لما سئل: أكنتم تراهنون على عهد رسول الله ﷺ، قال: «نعم لقد راهن على فرس له، يقال له سَبْحَة فسبق الناس، فبَهَشَ[124] لذلك، وأعجبه»[125].

رواه (عفان بن مسلم[126]، وأبو كامل[127]، ويزيد بن هارون[128]، ومسلم بن إبراهيم[129]، وأسد بن موسى[130]، وابن مهدي[131]، وحجاج بن منهال[132]) جميعهم، عن سعيد بن زيد، عن الزبير بن الخِرِّيت، عن أبي لبيد، عن أنس رضي الله عنه.

وخولفوا:

فرواه إسماعيل بن إسحاق، عن سليمان بن حرب[133]، عن حماد بن زيد أو سعيد بن زيد، عن واصل

---

(116) أخرجه مالك في الموطأ – رواية أبي مصعب الزهري – (1/ 349) (902).

(117) أخرجه أحمد (8/ 68) (4487).

(118) أخرجه البخاري (4/ 31) (2869).

(119) أخرجه البخاري (4/ 31) (2870).

(120) أخرجه الحميدي في مسنده (1/ 550) (701).

(121) أخرجه النسائي (6/ 225) (3583).

(122) أخرجه أبو عوانة في المستخرج (4/ 442) (7253).

(123) أخرجه عبدالرزاق (5/ 304) (9693)، وابن أبي شيبة (6/ 527) (33548) وسنده صحيح.

(124) وروي (فهش لذلك وأعجبه)، و(فانتشى)، و(فأنهش)، وهي بمعنى، قال أبو عبيد القاسم: «بهش إليه يقال للإنسان إذا نظر إلى الشيء فأعجبه فاشتهاه فتناوله وأسرع إليه وفرح به: قد= =بهش». غريب الحديث لأبي عبيد (3/ 144).

(125) أخرجه أحمد (20/ 75) (12626)، وفي (21/ 257) (13689).

(126) أخرجه أحمد في المسند (20/ 75) (12626)، ومن طريقه ابن عساكر في تاريخه (50/ 300)، والدارمي في سننه (3/ 1576) (2474)، والدارقطني في السنن (5/ 544) (4825).

(127) أخرجه أحمد في المسند (21/ 257) (13689)، ومن طريقه الضياء في المختارة (7/ 151) (2580).

(128) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (6/ 528) (33558)، والدارقطني في السنن (5/ 544) (4824)، والضياء في المختارة (7/ 151) (2580).

(129) أخرجه حماد بن إسحاق بن إسماعيل في تركة النبي ﷺ (ص98).

(130) أخرجه الطبراني في الأوسط (8/ 353) (8850).

(131) أخرجه أبو نعيم في الحلية (9/ 31).

(132) أخرجه البيهقي في الكبرى (10/ 35) (19774).

(133) أخرجه البيهقي في الكبرى (10/ 36) (19775).

مولى أبي عيينة، عن موسى بن عبيد، عن ابن عمر ﷺ، في قصة أطول منها.

قال إسماعيل: كان سليمان بن حرب، حدثنا بهذا الحديث، عن حماد بن زيد، ثم قال بعد ذلك: حماد بن زيد أو سعيد بن زيد.

قال البيهقي: ورواه أحمد بن سعيد الدارمي، عن سليمان بن حرب، عن حماد بن زيد من غير شك، ورواه أسد بن موسى، عن حماد بن زيد. كذا قال البيهقي، والذي وقفت عليه من رواية الدارمي في سننه عن عفان، مثل رواية الأكثر، ومثله طريق أسد بن موسى فقد أخرجه الطبراني - كما تقدم -.

وطريق الأكثر والأحفظ أشبه بالصواب، والمخالف لهم سليمان بن حرب ثقة حافظ لكن روايته فيها تردد فلعله لم يضبط هذا الحديث، وفي سياق القصة التي أوردها ما يدل على إدخاله لحديث أنس ﷺ المشهور في هذا الحديث فجعله عن ابن عمر ﷺ، فأول القصة كان حواراً بين ابن عمر وجلسائه في الحِجْر، وكانت الأسئلة من ابن عمر لجلسائه، ثم ذكر لهم فضل صلاة الفجر جماعة يوم الجمعة، ثم دخل هذا السؤال من التابعين لابن عمر عن المراهنة!، وكان جوابه مطابقاً لجواب أنس ﷺ، وهذا نادر الحدوث[134].

والحديث من وجهه الراجح: مداره على سعيد بن زيد - وهو أخو حماد بن زيد -، قال ابن حجر: «صدوق له أوهام»[135].

وجود ابن القيم سنده وقال: «ومن الكفاية في الاحتجاج به رواية هذا الإمام له - يعني الإمام أحمد -، وعلى المانع إبداء ما يوجب عدم الاحتجاج»[136].

ورواية الإمام أحمد ليست دليلاً على الصحة والاحتجاج، وقد ظهر من تخريج الحديث أن مداره على راوٍ فيه جرحٌ وتفرده لا يُحتمل، والله أعلم.

ج- عن عمران بن الحصين ﷺ، قال: «قال النبي ﷺ: «لا جلب ولا جنب في الرهان».

رواه عنبسة - هو ابن أبي رائطة الغَنَوي[137] -،

(134) **تنبيه:** أعلَّ هذا الطريق الحافظ شرف الدين الدمياطي، البدر المنير لابن الملقن (9/ 424)، فقال: «سقط بين موسى بن عبيدة= =وابن عمر: نافع أو عبد الله بن دينار». ولعله وهم في تعليله، فإنه بناه على أن الراوي هو موسى بن عبيدة، وهو لم يدرك ابن عمر ﷺ، وروايته عن نافع وعبدالله بن دينار معروفة ومشهورة، ولذا حكم عليه بالسقط ولم يعينه، وتعليله عليل، فإن الراوي موسى بن عبيد، وليس ابن عبيدة، وهو قليل الراوية ولم يذكر بجرح ولا تعديل، صحح له ابن خزيمة حديثاً صحيح ابن خزيمة (4/ 233)، وذكره ابن حبان في الثقات (5/ 403) (5419)، وقال الحافظ الحسيني الإكمال للحسيني (ص425) (890): «مجهول»، ولم يتعقبه ابن حجر، تعجيل المنفعة (2/ 290) (1077). وقال في اسم أبيه: وليس فيه هاء».

(135) التقريب لابن حجر (2312).

(136) الفروسية لابن القيم (1/ 95).

(137) أخرجه أبو داود في سننه (4/ 226) (2581)، ومن طريقه=

عن الحسن البصري، عن عمران بن حصين ﷺ، به.

وخولف عنبسة: فرواه (حميد الطويل[138]، وأبو قزعة[139]، وقتادة[140]، وإسماعيل بن مسلم[141]) عن الحسن، به، بدون لفظة(في الرهان).

وطريقهم أولى بالصواب فهم أكثر عدداً وأحفظ، والمخالف لهم عنبسة الغنوي، ضعيف[142].

وروي عن عمران ﷺ، من غير طريق الحسن، وفي إسنادها مقال[143].

=البيهقي في الكبرى (10/ 37) (19778)، وقوام السنة في المحجة (1/ 326)، من طريق عنبسة - هكذا - بدون تعيين، وذكر ابن القطان في بيان الوهم (2/ 78) أنه ابن سعيد، أخو أبي الربيع السمان، وتابعه المزي في تهذيب الكمال، واستدرك عليهما ابن حجر في التهذيب (8/ 158)، واستظهر أنه ابن أبي رائطة الغنوي، وأيده ببعض القرائن، وهو كما قال، فقد عيَّنه قوام السنة في الحجة في بيان المحجة (1/ 326)، ونص على أنه الغنوي، والله أعلم.

(138) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (6/ 426) (32622)، وأحمد في المسند (33/ 194) (19987)، وفي (33/ 169) (19946)، وأبو داود الطيالسي في مسنده (2/ 176) (877)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (10/ 37) (19778)، وأبو داود في سننه (4/ 226) (2581)، والترمذي في جامعه (3/ 423) (1123)، والبزار في مسنده (9/ 28) (3535)، والنسائي في سننه (6/ 111) (3335)، وفي (6/ 227) (3590)، وفي الكبرى (4/ 323) (4415)، والطحاوي في شرح المشكل (5/ 151) (1894)، والطبراني في الكبير (18/ 170) (382) (383) (384) والدارقطني في السنن (5/ 548) (4831)، وابن حبان في صحيحه (8/ 61) (3267)، وأبو طاهر في المخلصيات (3/ 430) (2846).

وفي طريق حميد اختلاف: فرواه (عفان، وحماد بن سلمة، والحارث بن عمير، وبشر بن المفضل، ويزيد بن زريع، وزهير، وخالد بن عبدالله الطحان، وشريك)، عن حميد، عن الحسن، عن عمران، موقوفاً.

وخولفوا:

فأخرجه إسماعيل بن جعفر في أحاديثه (ص209) (113). =

=وابن أبي شيبة في المصنف (6/ 426) (32622)، عن سهل بن يوسف.

كلاهما (إسماعيل، وسهل) عن حميد، به.

والطريق الأول أشهر، ورواته أكثر، وفيهم الأئمة الحفاظ، ولعل الطريقين واردان عن حميد الطويل، فرواه على النشاط مرفوعاً، ورواه موقوفاً مختصراً له، والله أعلم.

تنبيه: في طريق الدارقطني اختلاف على حماد بن سلمه، فقد رواه محمد بن أبان الواسطي، عن حماد، فزاد فيه (يونس بن عبيد) عن الحسن، به، وخالفه: أبو داود الطيالسي، وعبدالأعلى بن حماد - عند ابن حبان -، وهما أولى منه بالصواب.

(139) أخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده (2/ 176) (877)، وأحمد في المسند (33/ 86) (19855)، والنسائي في سننه (6/ 228) (3591)، وفي الإغراب (ص280) (208)، والروياني في مسنده (1/ 100) (71)، والطحاوي في شرح المشكل (5/ 151) (1893)، والطبراني في الكبير (18/ 172) (390).

(140) أخرجه البزار في مسنده (9/ 27) (3534)، والطبراني في الكبير (18/ 147) (315)، (316).

(141) أخرجه الطبراني في الكبير (18/ 175) (401).

(142) ديوان الضعفاء للذهبي (3240).

(143) أخرجه المروزي في تعظيم الصلاة (2/ 1007) (1081)، والروياني في مسنده (1/ 123) (116)، والطبراني في الكبير=

وللحديث شاهد: عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «ليس منا من خبب عبداً على سيده، وليس منا من أفسد امرأة على زوجها، وليس منا من أجلب على الخيل يوم الرهان».

رواه إسحاق بن جابر[144]، عن عكرمة، عن ابن عباس[145].

وخولف إسحاق:

فرواه عبد الله بن عيسى، عن عكرمة مولى ابن عباس، عن يحيى بن يعمر، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ نحوه، بدون ذكر (الجلب)[146].

وعبدالله بن عيسى بن عبدالرحمن بن أبي ليلى ثقة[147] أوثق من إسحاق بن جابر، وقد خالف جادة السند، مما يدل على ضبطه للحديث، فطريقه أصوب، وهو ما أشار إليه البخاري في تاريخه بعد ذكره للسند الأول ساق هذا السند بعده كالمعلِّ له، والله أعلم.

وعليه فإن الحديث مشهورٌ عن أبي هريرة ﷺ، وليس فيه ذكرٌ للجلب في السباق.

وقد روي عن ابن عباس ﷺ من طريقين آخرين ضعيفين[148].

ورويت هذه اللفظة من قول علي بن أبي طالب

=(18/ 219) (547)، من طريق حبيب بن أبي فضالة المالكي، عن عمران ﷺ، في حديث طويل.

وأخرجه أبو بكر الشافعي في الغيلانيات (1/ 551) (710)، و(720)، من طريق رجاء بن حيوة، عن عمران بن حصين.

(144) واختلف فيه على أحد رواة هذا الطريق:

فرواه مصعب بن عبدالله بن مصعب - كما عند أبي يعلى -، والحسين بن حريث الحسين بن حريث - ذكره البخاري في تاريخه (1/ 396)، عن الدراوردي، عن ثور بن زيد، عن إسحاق بن جابر، عن عكرمة، عن ابن عباس، مرفوعاً.

وخولفا: فأخرجه البخاري في تاريخه (1/ 396) عن أبي ثابت - هو محمد بن عبيدالله المديني -، عن الدراوردي، عن ثور بن زيد، عن إسحاق بن جابر العدوي، عن عكرمة، عن النبي ﷺ هكذا مرسلاً.

ولعل الطريقين ثابتان عن الدراوردي، فمن رواهما ثقات أثبات، والحمل فيه على الدراوردي ففي حفظه كلامٌ مشهورٌ.

(145) أخرجه أبو يعلى في مسنده (4/ 303) (2413)، ومن طريقه الضياء في المختارة (11/ 276) (273).

(146) أخرجه إسحاق بن راهويه في مسنده (1/ 185) (134)، وأحمد في المسند (15/ 80) (9157)، والبخاري في تاريخه (1/ 396)، وأبو داود في السنن (3/ 503) (2175)، والنسائي في الكبرى (8/ 282) (9170).

(147) التقريب لابن حجر (3523).

(148) الأول: أخرجه الطبراني في الكبير (11/ 147) (11318)، من طريق عطاء، عن ابن عباس، قال الهيثمي مجمع الزوائد (5/ 265): «وفيه أبو شيبة، وهو ضعيف».

والثاني: أخرجه الطبراني في الأوسط (2/ 223) (1803) من طريق ابن طاوس، عن أبيه، عن ابن عباس. وفيه: عثمان بن مطر الشيباني، ضعيف، التقريب لابن حجر (4519).

وذكر ابن حجر في التلخيص الحبير (4/ 303) حديث ابن عباس ﷺ بلفظ: «من أجلب على الخيل يوم الرهان، فليس منا»، وعزاه إلى ابن أبي عاصم والطبراني، وقال: «وإسناد ابن أبي عاصم لا بأس به»، ولم أقف عليه.

ﷺ، ولا يصح سندها[149]، ورويت كذلك مرسلة عن عطاء بن أبي رباح[150]، والحسن بن مسلم[151]، وقتادة[152]، فلفظة الرهان لم ترد مرفوعة عن النبي ﷺ، وإنما هي من تفسيرات الرواة.

والجَلَب والجَنَب اختلف في تفسيرهما، فمن أهل العلم من جعلها في سباق الخيل، ومنهم من جعلها في أبواب الزكاة، ومنهم من جمع التفسيرين فيهما[153].

4- عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «لا سَبَقَ[154] إلا في خف أو حافر أو نصل».

رواه ابن أبي ذئب، عن نافع بن أبي نافع، عن أبي هريرة ﷺ، ورجاله ثقات[155].

ثانياً: وجه الدلالة من الأحاديث السابقة:

قالوا: المراهنة، والرهان: مفاعلة، وهي لا تكون إلا من الطرفين. هذا أصلها والغالب عليها[156]، وقالوا أيضاً: الأحاديث لم تذكر المحلل، مع أن حاجة الناس له في السباق أولى من بيان حكم الجلب والجنب مثلاً.

قال ابن القيم: «إطلاق الحديث يدل على عدم تحريم البذل في السباق في هذه الأصناف الثلاثة، ولم يقيده بمحلل... فلو كان المحلل شرطاً؛ لكان ذكره أهم

---

(149) أخرجه الدارقطني في السنن (5/ 555) (4836)، والبيهقي في الكبرى (10/ 37) (19781)، قال البيهقي: «إسناد ضعيف».

(150) أخرجه أبو عبيد في الأموال (ص496) (1092)، وابن أبي شيبة في المصنف (6/ 427) (32624)، وابن زنجويه في الأموال (3/ 886) (1566).

(151) أخرجه عبدالرزاق في المصنف (6/ 185) (10442).

(152) رواه أبو داود في السنن (4/ 227) (2582).

(153) قال أبو عبيد: «الجَلَبُ في شيئين: يكون في سباق الخيل، وهو: أن يتبع الرجلُ فرسه فيركض خلفه ويزجره ويجلب عليه ففي ذلك معونة للفرس على الجري، فنهي عن ذلك. والوجه الآخر في الصدقة: أن يقدُم المصَدِّقُ فينزل موضعاً ثم يرسل إلى المياه فيجلب أغنام أهل تلك المياه عليه فيصدقها هناك فنهي عن ذلك، ولكن يقدم عليهم فيصدقهم على مياههم وبأفنيتهم، وأما الجنب فأن يجنب الرجل خلف فرسه الذي سابق عليه فرساً عرياً ليس عليه أحد فإذا بلغ قريباً من الغاية ركب فرسه العري فسبق عليه لأنه أقل إعياء وكلالاً من الذي عليه الراكب» غريب الحديث لابن القاسم (3/ 127-128) مادة (جلب وجنب).

والجنب في الزكاة: «أن ينزل العامل بأقصى مواضع أصحاب= =الصدقة، ثم يأمر بالأموال أن تُجْنَب إليه: أي تُحْضَر، فنهوا عن ذلك. وقيل هو أن يَجْنُبَ رَبُّ المَال بمَالِه: أَيْ يُبْعِدَه عن موضعه حتى يحتاج العامل إلى الإبعاد في اتباعه وطلبه». النهاية في غريب الحديث والأثر (1/ 303).

(154) قال الخطابي: «السَبَق بفتح الباء هو ما يجعل للسابق على سبقه من جعل أو نوال، فأما السبْق بسكون الباء فهو مصدر سبقت الرجل أسبقه سبقاً، والرواية الصحيحة في هذا الحديث السبَق مفتوحة الباء، يريد أن الجعل والعطاء لا يستحق إلاّ في سباق الخيل والإبل وما في معناهما». معالم السنن (2/ 255).

(155) أخرجه أبو داود في السنن (4/ 221) (2574)، والترمذي في جامعه (3/ 318) (1700)، والنسائي (6/ 226) (3585)، (3586).

(156) الفروسية لابن القيم (1/ 95).

من ذكر محال السباق - إن كان السباق بدونه حراماً، وهو قمار عند المشترطين -، فكيف يطلق رسول الله ﷺ جواز أخذ السبق في هذه الأمور، ويكون أغلب صوره مشروطاً بالمحلل، وأكل المال بدونه حرام، ولا يبينه بنص ولا بإيماء ولا تنبيه ولا ينقل عنه ولا عن أصحابه مدة رهانهم في المحلل قضية واحدة؟!»[157].

ويقال في هذا الاستدلال: أن صيغة المفاعلة قد ترد على المشاركة، وقد ترد على معنى فعل الشيء من طرف واحد، كقولهم سافر فلان، وعاقب اللص، وطارق النعل، ونحوها»[158]، ثم هذه اللفظة لم تثبت في الحديث - كما مر -، وعدم ذكر تحريم البذل من الطرفين في هذا الحديث وفي غيره ليس دليلاً على إباحته، فتحريم هذا ظاهرٌ عند الصحابة ومشهورٌ بينهم وهو القمار الذي نزل القرآن بتحريمه، وعقله الصحابة ﷺ، فالحاجة لبيانه ليست مثل الحاجة لبيان حكم بعض أفعالهم في السباق من الجلب والجنب الذي يخفى عليهم حكمه، وإطلاق جواز السبق في الحديث مقيدٌ بالأحاديث الأخرى في حكم القمار والتراهن من الطرفين في السباقات عموماً، ومقيد بما ورد في الخيل بخصوصه: فقد روى أهل السنن وغيرهم، عن رجل من الأنصار ﷺ، عن النبي ﷺ قال: «الخيل ثلاثة: فرس يربطه الرجل في سبيل الله، فثمنه أجر، وركوبه أجر، ورعايته وعلفه أجر، وفرس يغالق عليه الرجل ويراهن عليه، فثمنه وزر، وعلفه وركوبه وزر، وفرس للبطنة، فعسى أن يكون سداداً من فقر إن شاء الله»[159].

(157) الفروسية لابن القيم (1/ 94).

(158) المرجع السابق (1/ 165).

(159) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (6/ 521) (33493)، وفي المسند (2/ 440) (993)، وأحمد في المسند (6/ 300) (3757)، وفي (27/ 205) (16645)، وفي (38/ 296) (23230)، ومن طريقه أبو نعيم في المعرفة (6/ 3099) (7153)، والحارث بن أسامة في مسنده (2/ 674) (649)، من طريق زائدة بن قدامة، عن الركين بن الربيع بن عميلة، عن أبي عمرو الشيباني سعد بن إياس، عن رجل من الأنصار، مرفوعاً.

وتابع زائدة: أبو مالك، وقيس بن الربيع، ذكره الدارقطني في العلل (5/ 219).

وخولفوا:

فأخرجه أحمد في المسند (6/ 298) (3756)، والشاشي في مسنده (2/ 258) (832)، والبيهقي في الكبرى (10/ 36) (19777)، من طريق شريك، عن الركين بن الربيع، عن القاسم بن حسان، عن عبد الله بن مسعود ﷺ مرفوعاً.

والطريق الأول أشبه بالصواب، فرواته أكثر وأحفظ، والمخالف لهم: شريك بن عبدالله النخعي، سيء الحفظ.

قال الدارقطني: «ويشبه أن يكون القول قول زائدة لأنه من الأثبات». العلل (5/ 219).

والحديث من وجهه الراجح: صحيح الإسناد، ولا يضره جهالة الصحابي، ومن روى عنه: سعد بن إياس ثقة من كبار التابعين، مخضرم عاصر كبار الصحابة، روى عن علي، وابن مسعود، وحذيفة ﷺ، تهذيب التهذيب (3/ 468).

قال البيهقي: «إنما أراد بـه والله أعلـم، أن يخرجـا سبقين من عندهما، ولم يدخلا بينهما محللاً، فيكون قـماراً، فلا يجوز»[160].

وإنـما ذكـر العلـماء المحلـل للخـروج مـن هـذه الصورة المحرمة المجمـع عليهـا عنـدهم، والـدخول في الصور الأخرى المباحة التـي لم يخـالف فيهـا أحـد، والله أعلم.

وأما دعوى أن الصحابة ﷺ لم يكونوا يعرفـون المحلل، ولم ينقل عنهم، فهـي دعـوى تحتـاج إلى إثبـات ونقل، ولم أقف على ما يثبتها ولا ما ينفيها، وسيأتي بيانها في مبحث الآثار.

المطلب الثاني: الآثار الواردة في الباب:

1- عن جابر بن زيد قيل له: إن أصـحاب النبـي ﷺ كانوا لا يرون بالدخيل بأساً، قال: «هم أعـف مـن ذلك»[161].

قال ابن القيم: «وقوله: «كانوا أعـف مـن ذلـك» أي: كانوا أعف من أن يدخلوا بينهم في الرهـان دخـيلاً كالمستعار، ولهذا قال جابر بن زيـد راوي هـذه القـصة: (إنه لا يحتاج المتراهنان إلى المحلـل)، حكـاه الجوزجـاني وغيره عنه»[162].

ورأي جابر بن زيد في هذه الحكايـة لم ينقلـه غـير أبي إسحاق الفزاري، - كما عند الجوزجاني في المـترجم، نقله ابن القيم[163]، ولم أقـف عـلى حقيقتـه، فالكتـاب في حكم المفقود -، وقد رواه أبو عبيد وسعيد بن منـصور، كلاهما عن ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، عن جابر بـن زيد، بنحوه - ولم يذكرا فيه رأي جابر بن زيد -.

والمنقول عن أبي عُبيد القاسم بن سلَّام حمل معنى الأثر على أمرٍ آخر، وهو المعنى الموافـق لـرأي الأئمـة في تحريم القمار بلا استثناء، فإنه لما ذكر شرط المحلـل وهـو أن يكون مكافئاً للمتسابقين، غير بليد يؤمن سبقه، قال: «وإن كان بليداً بطيئاً قد أمنا أن يسبقهما فهذا قمار، لأنهـما كأنهما لم يدخلا بينهما شيئاً أو كأنهما إنما أدخلا حماراً أو ما أشبه ذلك مما لا يَسبِق، هذا وجـه الحـديث وهـو تفـسير قول جابر بن زيد»[164].

فنفـي الـدخيل هنـا في الأثـر محمـولٌ عـلى الـذي يتحايل به المتسابقان لقصد أخذ المال، وهو الـذي يمكـن سبقه، فوجوده كعدمه سواء، وهذا مما لا يتصور فعله مـن الصحابة ﷺ، وهم أعف من تقحم تلك الحيل الصورية

(160) السنن الكبرى للبيهقي (10/ 37).

(161) أخرجه أبو عبيد في غريبه (2/ 144)، وسـعيد بـن منـصور في سننه (2/ 394) (2959)، وعـزاه ابـن القـيم للجوزجـاني في المترجم، الفروسـية (ص163). مـن طريـق ابـن عيينـة، عـن عمرو بن دينار، به. وهو سند في غاية الصحة.

(162) الفروسية لابن القيم (ص162).

(163) المرجع السابق (ص163).

(164) غريب الحديث لأبي عبيد (1/ 354).

التي لا تغير من حقيقة المسائل شيئاً، وتفسير أبي عبيد أولى ما يحمل به معنى الأثر السابق، فهو إمام متمكن في معرفة الغريب خاصة، وهو موافق لما ورد عن الأئمة السابقين.

2 – عن عياض الأشعري – في قصة رجوع الصحابة من معركة اليرموك –: «قال أبو عبيدة: من يُرَاهِنُني؟ فقال شاب: أنا إن لم تغضب، قال: فسبقه، فرأيت عقيصتي أبي عبيدة تَنْقُزَانِ وهو خلفه على فرس عربي»[165].

قال ابن القيم: «ولم يذكر محللاً في هذا ولا في غيره، قالوا: ومثل هذا لا بد أن يشتهر ولم ينقل عن صحابي خلافه، قال شيخ الإسلام: ما علمت بين الصحابة خلافاً في عدم اشتراط المحلل»[166].

وهذا الأثر وغيره مما ينقل في سباقات الصحابة ليس فيه تصريح بمحلل ولا بنفيه، وليس بصريح في بذل المال من الطرفين، فالاستدلال به فيه شيء من التعميم، ولو قيل إن سباق الصحابة لا يتصور فيه البذل من الطرفين وأنه جارٍ على معرفتهم بحرمة القمار وتشديد النبي ﷺ فيه؛ لكان أولى لاسيما وأنه قد ورد عن التابعين ما يدل على كراهتهم لهذه السباقات ومنعهم لها، قال إبراهيم النخعي: «كانوا يكرهون أن يقول أحدهم لصاحبه: أسبقك على أن تُسبقَني، فإن سبقتك فهو لي، وإلا كان عليك، وهو القمار»[167]، وقال سالم بن عبدالله – في الرجل يقول: أُسابقك على أن تزيد علي؟ فكرهه»[168]، وعن الحسن البصري أنه كره أن يقول: أسابقك على أن تَسبقني»[169]، وكذا اشتهر عنهم القول بالمحلل، كما تقدم عن سعيد بن المسيب، ورواه الزهري عن رجال من أهل العلم، ورواه أبو الزناد عن الفقهاء الذين يُنتهى إلى قولهم من أهل المدينة في عصره، ولم أر مخالفاً لهم من التابعين، فهؤلاء أئمة التابعين يصرحون بكراهة هذه الألفاظ الدالة على بذل المال من المتسابقين، ويرونه من القمار المنهي عنه، ولم أر مخالفاً لهم، بل نقل ابن عبدالبر الإجماع على ذلك[170]، وهم أعلم الناس بالصحابة، ويبعد جداً أن يكون اتفاقهم على هذا الحكم مخالفاً لما كان عليه الصحابة ﷺ، ويؤيده قول السائل في حديث جابر بن زيد: «أن الصحابة كانوا لا يرون

(165) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (6/ 527) (33547)، وفي (7/ 7) (33833)، وأحمد في المسند1/ 310) (334)، ومن طريقه الطبراني في الكبير (1/ 155) (362)، وأبو نعيم في المعرفة (1/ 149) (580)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (1/ 182) (231)، وابن حبان في صحيحه (11/ 83) (4766)، والبيهقي في الكبرى (10/ 63) (19776)، وابن عساكر في تاريخه (47/ 253)، من طريق محمد بن جعفر، عن شعبة، عن سماك بن حرب، عن عياض الأشعري. ورجاله ثقات.

(166) الفروسية لابن القيم (ص95).

(167) أخرجه ابن أبي شيبة (6/ 532) (33595)، بسند صحيح.

(168) أخرجه ابن أبي شيبة (6/ 531) (33593)، وفيه رجل مبهم.

(169) أخرجه ابن أبي شيبة (6/ 532) (33594) بسند صحيح.

(170) نقله ابن عبدالبر في الاستذكار (5/ 139).

بالدخيل بأساً»، فهو صريح بحكم المحلل عندهم، فحمل هذه الآثار وما في معناها على وجود البذل من الطرفين فيه بعد، وأبعد منه القول بنفي اشتراط المحلل استناداً لها، والله أعلم.

***

المبحث الثالث

حكم محلل السباق

مما تقدم في المباحث السابقة تبين أن حديث المحلل صحيح عن التابعين، وقد استدل به أهل العلم على تحريم إدخال الخيل بين المتسابقين الباذلين للسبق إذا كان مأموناً سبقه، وعلى جواز ذلك إذا كان لا يُؤمن سبقه، وهذه المسألة يسميها الفقهاء: بمحلل السباق، أو الدخيل في السباق، وهي مسألة مبنية على ما تقرر عند الفقهاء وأجمعوا عليه من حرمة السباق إذا كان البذل من جميع الأطراف المتسابقة وأنه من القمار المحرم.

ولذا اشترطوا أن يُدخل المتسابقان معهما من لا يبذل شيئاً؛ وضبطوا هذه الصورة بأن يكون مكافئاً لهما لا يأمنان سبقه، حتى لا تكون هذه الصورة تحايلاً لأكل القمار.

وعلى هذا جرى أهل العلم من المذاهب الأربعة، ونقلوه في كتبهم[171]، ولم يكن لهم كثير كلام في هذه المسألة في إثبات جوازها، لعدم الخلاف فيها، ولأنه القول المشهور صراحةً عن التابعين – كما تقدم –، ولم أر خلافه، ولم ينقل عن أتباعهم في ذلك شيء، وأما أتباع أتباعهم فقد ظهر رأي الإمام مالك في هذه المسألة، وصرح بعدم أخذه بالمحلل، ونُقل عنه موافقة الجمهور، قال ابن عبدالبر: «وهو الأجود من قوله»[172]، والمشهور عنه القول بالمنع[173]، ولم يكن منعه من المحلل لجواز القمار، وإنما وجه كبار أصحابه قوله بأن ذلك جارٍ على منعه من رجوع المال لصاحبه إذا سَبَق، وأن الأشياء المخرجة في السبْق لا تنصرف إلى مخرجها[174]، قال أصبغ: «ونحن نقول به، وبه نأمر» ثم قال عن القول الآخر – وهو جواز رجوع السبق إلى صاحبه إن سبق: «ولا يحرم الآخر وليس بفساد بيِّن. وسمعت ابن وهب وغيره يجيزه»[175].

إلا أن هذا القول – وهو حرمة السباق بين

(171) انظر: الفتاوى الهندية لعلماء الهند (6/ 446)، والتاج والإكليل لمختصر خليل لابن المواق (4/ 612)، والأم للشافعي= =(4/ 244)، والمغني لابن قدامة (13/ 408).

(172) الكافي في فقه أهل المدينة لابن عبدالبر (1/ 490)، وانظر: التاج والإكليل لمختصر خليل (4/ 612).

(173) الذخيرة للقرافي (3/ 465).

(174) التمهيد لابن عبدالبر (14/ 84)، والفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني للنفراوي (2/ 350)، والجامع لمسائل المدونة لابن يونس (6/ 261).

(175) النوادر والزيادات على المدونة لابن أبي زيد القيرواني (3/ 434).

الباذلين وأنه من القمار ولا يجوز إلا بمحلل مكافئ – قد عارضه بعض أهل العلم المتأخرين، فأجازوا السباق بدونه، في الخيل والإبل والرمي وما يجري مجراها مما يعين على إظهار الحق وإثباته، وجعلوه مما استثني من القمار، واستدلوا له بالأحاديث المتقدمة، ولهم أدلة أخرى معنوية عقلية، وكان أولهم – فيما وقفت عليه –: شيخ الإسلام ابن تيمية، وله رأي آخر يوافق الجمهور[176]، ونصر هذا الرأي وحمل لواءه ابن القيم في كتابه – الفروسية المحمدية –.

هذا مجمل اختلاف العلماء في مسألة اشتراط المحلل، مع ذكر أدلتهم النقلية، وظهر لي مما تقدم أن قول الجمهور أقوى دليلاً وأصرح دلالةً، بخلاف القول الآخر فإن أدلتهم النقلية لا تسلم من مطعن في إسنادها، واحتمال في الاستدلال بها؛ يضعف الاعتماد عليها.

ومما يقوي أدلة الجمهور:

1 – أن فيه جمعاً بين النصوص المحرمة للقمار وبين النصوص المطلقة في جواز أخذ العوض في هذا النوع من السباقات، والجمع بين النصوص والعمل بها أولى من تقييد بعضها ببعض.

2 – كما أن قولهم أكثر اتساقاً مع مقصد الشارع من استثناء البذل في تلك المسابقات، فإن فيها إعانة على تحصيل أسباب الجهاد، من الاستعداد له، بتدريب المسلم على ركوب الخيل والإبل ورمي السهام التي هي عدة الجهاد في ذلك الوقت – وما زالت –، وبذل المال فيها مما يقوي الرغبة في تحصيل هذه المصلحة العامة للمسلمين، ولأجل تحصيل مثل هذه المصلحة الكبيرة استثنى الشارع بذل المال في المسابقة بهذه الثلاثة من التحريم، بل وجعلها من المستحبات، مع ما فيها من المخاطرة بالمال.

قال الزناتي: «لكن لما كانت هذه الأشياء مما يستعان بها على الجهاد في سبيل الله الذي هو طريق إلى إظهار دين الله ونصرته؛ جاز لما فيه من منفعة الدين، وما يؤدي إلى عبادة، أو يستعان به في عبادة؛ فهو عبادة»[177].

ولكن هذه المصلحة تتعارض مع مفسدة أخرى، وهي وجود القمار في بعض صوره، ولأجل الخروج من هذه المفسدة اشترط العلماء أن يكون البذل في السباق على صورة تكون بعيدة عن القمار شكلاً وقصداً، فما وجدوه يشبه القمار المحرم – بأن يكون صاحبه بين حالين، إما أن يسبِق فيغنم، وإما أن يُسبَق فيغرم –، ويكون قصد باذله المال فقط حرموه – وهي ظاهرة في

(176) قال الألوسي – معتذراً –: «ولئن سلمنا صحة النقل عنه فيما يخالف الجمهور فلابد أن يكون لمستند من قياس أو خبر مأثور، أو اختيار لقول مجتهد مهجور، قد تبينت عنده أدلته، وثبتت لديه أرجحيته لقوة الدليل، والله سبحانه الموفق للصواب وهو يهدى السبيل. فتدبر ولا تغفل» جلاء العينين (ص617).

(177) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (3/ 390).

صورة البذل من المتسابقين جميعهم -، وأجازوا البذل من أحدهم، أومن أجنبي عنهم، وكذا لو بذلوا السبق جميعاً وكان معهم من يدخل بدون بذل، وهو مكافئ لهما - وهو المحلل -، وذلك لأنها صورٌ لا تشبه القمار، وقصد المال فيها أضعف.

قال الخطابي: «ومعنى المحلل ودخوله بين الفرسين المتسابقين هو لأن يكون لقصدهما إلى الجري والركض، لا إلى المال فيشبه حينئذ القمار»[178].

وقال القاضي عياض: «وسمّي المحلّل محلّلاً لتحليله السبق بدخوله، لأنّه علم أنّ المقصد بدخوله السّبق لا المال، وان لم يكن بينهما محلّل فمقصدهما المال والمخاطرة فيه»[179].

فلأجل اختلاف القصد اختلف الحكم، ومعلوم أن القصد مؤثر في تغيير الأحكام الشرعية، فقد يكون الفعل محرماً أو واجباً أو مستحباً أو صحيحاً أو فاسداً بحسب القصد منه.

فإذا كان القصد في دخول الباذلين في المسابقة هو إحراز السبق، فإن المخاطرة والغرر فيه لا تُحتمل لأنه دخول على معاوضة، أما إن دخل معهم مكافئ بلا بذل باختيارهما تطوعاً وتكرماً، ظهر قصد آخر مؤثر في الحكم، ونقل هذه المسألة من باب المعاوضات إلى أبواب التبرع والإحسان؛ فاحتمل فيه الغرر والجهالة.

قال القاضي عياض: - في علة جواز بذل المال من غير المتسابقين -: «وكذلك إن فعل ذلك متطوعاً رجل من الناس ممن لا فرس له في الحلبة؛ لأن هذا قد خرج من معنى القمار إلى باب المكارمة والتفضل على السابق، وقد أخرجه على يده بكل حال»[180]. والمحلل قد أخذ المال من أجنبي – وهما المتسابقان-، فصورته شبيهة بهذه الصورة التي ذكرها القاضي.

3- ثم إن صورة العقد بمحلل ليست كصورته بلا محلل، فإن وجود المحلل ينقل الحكم من القمار، إلى الجعالة الجائزة[181].

قال ابن تيمية: «فإذا أدخلا ثالثاً كان لهما حال ثانية، وهو أن يعطيا جميعاً الثالث، فيكون الثالث له جعل على سبقه، فيكون من جنس الجعائل حتى يكون فرساً يحصل معه مقصود انتفاء القمار بأن يكون يخاف منه أن يسبق فيأخذ السبقين جميعا»[182].

4- أو تقاس صورة التحليل بالصور الأخرى الجائزة، فهي تشبه صورة بذل أحدهما المال دون الآخر، فكأن الاثنين الباذلين المال للمحلل، كالواحد الباذل

(178) معالم السنن (2/ 255).

(179) نهاية الأرب في فنون الأدب (9/ 372).

(180) إكمال المعلم بفوائد مسلم (6/ 284).

(181) الجعالة هي: «أن يجعل شيئاً معلوماً لمن يعمل له عملاً معلوماً أو مجهولاً مدة معلومةً أو مجهولةً». زاد المستقنع (ص138).

(182) الفتاوى الكبرى لابن تيمية (6/ 32).

للآخر في المسألة الأخرى، وهي جائزة بالاتفاق.

قال ابن رشد: «ويجمع بينهما في المعنى أن حكم مخرج الجعل مع صاحبه في ذلك في حكم مخرج الجعل مع المحلل في هذه»[183].

***

الخاتمة

ومن أهم النتائج في البحث:

1- أن حديث (من أدخل فرساً بين فرسين...)، - وهو حديث المحلل-لا يصح مرفوعاً، والصحيح وقفه على رجال من أهل العلم من التابعين، ومنهم: ابن المسيب.

2- أن أقوى دليلٍ استُدل به على جواز القمار في المسابقات بين الخيل والإبل والرمي وما يجري مجراها مما يكون عدةً للإسلام وبياناً للحق: قصة رهان أبي بكر ﷺ، لكن ليس أن أبا بكر أخذ الرهان أو أعطاه، وكذا لم يصح أمر النبي ﷺ لأبي بكر أن يتصدق بالرهان، ثم هي قصة قديمة كانت قبل زمن تحريم القمار.

3- أنه لم يثبت عن النبي ﷺ أنه راهن في سباقاته، وماورد إما أنه صحيح غير صريح، أو صريح غير صحيح.

4- ما ورد من الآثار عن الصحابة في هذا الباب ليس فيه دلالة صريحة على جواز القمار أو فعله في هذه السباقات، بل الثابت عن التابعين التشديد في هذا الباب جداً، وغالب الظن أنهم تلقوه ممن سبقهم من الصحابة.

5- قول الجمهور في تحريم القمار في مثل هذه السباقات، وجوازه بشرط المحلل: أقوى دليلاً وأصرح دلالةً، وفيه جمعٌ بين النصوص؛ بخلاف القول الآخر فإن أدلتهم النقلية لا تسلم من مطعن في إسنادها، واحتمال في الاستدلال بها؛ يضعف الاعتماد عليها.

ويوصي الباحث بما يلي:

1- جمع الآثار عن الصحابة ﷺ في أبواب القمار، والعناية بشرحها، واستخراج أنواع المسابقات التي أجازوها أو فعلوها، ليتبين للقارئ ضوابط التحريم والجواز في هذا الباب المهم.

2- النظر في الأدلة العقلية التي ذكرها من قال بجواز القمار في هذه المسابقات المستثناه، وبيان قربها وبعدها من الدليل.

3- على الباحثين ضرورة العناية بأقوال من سبق من أهل العلم في هذه المسألة، وعدم التوسع في إباحة صور المسابقات الحديثة قياساً على مثل هذه الثلاثة المستثناة، إلا بعد طول النظر والتأمل فيما قاله العلماء واشترطوه في مثل هذه المسائل.

***

(183) مسائل أبي الوليد ابن رشد (1/ 413).

قائمة المصادر والمراجع

إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة. البوصيري، أحمد بن أبي بكر. تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، ط1، الرياض: دار الوطن، 1420هـ.

إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة. ابن حجر، أحمد بن علي. تحقيق: زهير الناصر، ط1، المدينة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1415هـ - 1994م.

الآحاد والمثاني. ابن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك. تحقيق: د. باسم الجوابرة، ط1، الرياض: دار الراية، 1411هـ - 1991م.

الأحاديث المختارة. الضياء المقدسي، محمد بن عبد الواحد. تحقيق: عبد الملك ابن دهيش، ط3، بيروت: دار خضر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ - 2000م.

الأحكام الوسطى من حديث النبي ﷺ. عبدالحق الإشبيلي، عبدالحق بن عبد الرحمن، ط1، الرياض: الرشد، 1416هـ - 1995م.

الاستذكار. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م.

الأسماء والصفات. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، ط1، جدة: مكتبة السوادي،، 1413هـ - 1993م.

إكمال المعلم بفوائد مسلم. القاضي عياض، عياض بن موسى بن عياض. تحقيق: يحيى إسماعيل، ط1، مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ - 1998م.

الإكمال في ذكر من له رواية في مسند الإمام أحمد من الرجال سوى من ذكر في تهذيب الكمال. الحسيني، محمد بن علي. تحقيق: د. عبد المعطي أمين قلعجي. د.ط، باكستان: منشورات جامعة الدراسات الإسلامية، د.ت.

الأم. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس. د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1410هـ - 1990م.

الأموال. ابن زنجويه، حميد بن مخلد. تحقيق: شاكر ذيب فياض، ط1، السعودية: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، 1406هـ - 1986م.

الأنساب. السمعاني، عبد الكريم بن محمد. تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره، ط1، حيدر اباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1382هـ - 1962م.

البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي. تحقيق: مصطفى أبو الغيط وآخرون، ط1، الرياض: دار الهجرة للنشر والتوزيع، 1425هـ - 2004م.

بلوغ المرام من أدلة الأحكام. ابن حجر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق: ماهر ياسين الفحل، ط1، الرياض: دار القبس، 1435هـ - 2014م.

بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام. ابن القطان، علي بن محمد أبو الحسن ابن القطان. تحقيق: الحسين آيت سعيد، ط1، الرياض: دار طيبة، 1418هـ-1997م.

تاريخ أصبهان. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله. تحقيق: سيد كسروي حسن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م.

تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. الذهبي، محمد بن أحمد. تحقيق: بشار عوّاد معروف، ط1، دار الغرب الإسلامي، 2003م.

التاريخ الكبير. البخاري، محمد بن إسماعيل. د.ط، حيدر آباد -

الدكن: دائرة المعارف العثمانية، مراقبة: محمد عبد المعيد خان، د.ت.

تاريخ بغداد. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب، 1422هـ - 2002م.

تاريخ جرجان. الجرجاني، حمزة بن يوسف. تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، ط4، بيروت: عالم الكتب، 1407هـ - 1987م.

تاريخ دمشق. ابن عساكر، أبو القاسم علي بن الحسن، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، د.ط، د.م: دار الفكر، 1415هـ - 1995م.

تالي تلخيص المتشابه. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، الرياض: دار الصميعي، 1417هـ.

تركة النبي ﷺ والسبل التي وجهها فيها. حماد بن إسحاق. تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، ط1، د.م: د.ن، 1404هـ.

تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة. ابن حجر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق: د. إكرام الله إمداد الحق، ط1، بيروت: دار البشائر، 1996م.

تقريب التهذيب. ابن حجر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق: محمد عوامة، ط1، سوريا: دار الرشيد، 1406هـ - 1986م.

التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد. ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وآخرون. د.ط، المغرب: وزارة الأوقاف، 1387هـ.

التلخيص الحبير. ابن حجر، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق: محمد الثاني بن عمر، ط1، د.م: دار أضواء السلف، 1428هـ - 2007م.

التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل. المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، وزهير الشاويش، وعبد الرزاق حمزة، ط2، د.م: المكتب الإسلامي، 1406هـ - 1986م.

تهذيب التهذيب. ابن حجر، أحمد بن علي، ط1، الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ.

الثقات. ابن حبان، محمد بن حبان، ط1، الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، 1393هـ - 1973م.

الجامع الكبير. الترمذي، محمد بن عيسى. تحقيق: بشار عواد معروف. د.ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1998م.

جامع المسانيد والسُّنَن الهادي لأقوم سَنَن. ابن كثير، إسماعيل بن عمر. تحقيق: عبد الملك بن عبد الله الدهيش، ط2، بيروت: دار خضر، 1419هـ - 1998م.

الجامع لمسائل المدونة. ابن يونس، أبو بكر محمد بن عبد الله، تحقيق: مجموعة باحثين في رسائل دكتوراه، ط1، د.م: دار الفكر، 1434هـ - 2013م.

الجرح والتعديل. ابن أبي حاتم الرازي، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد، ط1، الهند - حيدر آباد: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271هـ - 1952م.

جمهرة الأجزاء الحديثية. مجموعة من أصحاب الأجزاء الحديثية، تحقيق: محمد زياد عمر تكلة، ط1، الرياض: مكتبة العبيكان، 1421هـ - 2001م.

الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة. قوام السنة، إسماعيل بن محمد. تحقيق: محمد بن ربيع، ط2، الرياض: دار الراية، 1419هـ - 1999م.

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. تحقيق: أبو هاجر السعيد بن بسيوني زغلول،

د.ط، بيروت: دار الفكر، 1416هـ - 1996م.

دلائل النبوة. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: د. عبد المعطي قلعجي، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ - 1988م.

دلائل النبوة. أبونعيم، أحمد بن عبد الله. تحقيق: محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، ط2، بيروت: دار النفائس، 1406هـ - 1986م.

الذخيرة. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس. تحقيق: محمد حجي وآخرون، د.ط، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م.

سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد. تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، عادل مرشد، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1430هـ - 2009م.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني. تحقيق: شعَيب الأرنؤوط، ومحَمَّد كامِل قره بللي، ط1، د.م: دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.

سنن الدارقطني. الدارقطني، علي بن عمر. تحقيق: شعيب الارناؤوط، وآخرون، ط1، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1424هـ - 2004م.

السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ - 2003م.

السنن الكبرى. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421هـ - 2001م.

سنن سعيد بن منصور. سعيد بن منصور. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط1، الهند: الدار السلفية، 1403هـ -1982م.

شرح مشكل الآثار. الطحاوي، أحمد بن محمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ.

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. ابن حبان، محمد بن حبان. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1414هـ - 1993م.

صحيح ابن خزيمة. ابن خزيمة، محمد بن إسحاق. تحقيق: د. محمد مصطفى الأعظمي. د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

صحيح مسلم. مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الطبقات الكبرى. ابن سعد، محمد بن سعد. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1410هـ - 1990م.

طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها. أبي الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد. تحقيق: عبد الغفور عبد الحق حسين البلوشي، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ - 1992م.

العلل الواردة في الأحاديث النبوية. الدارقطني، علي بن عمر. المجلدات من الأول، تحقيق: محفوظ الرحمن السلفي، ومحمد الدباسي، ط1، الرياض: دار طيبة، 1405هـ - 1985م.

العلل. ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن. تحقيق: فريق من الباحثين، ط1، الرياض: مطابع الحميضي، 1427هـ - 2006م.

غريب الحديث. أبوعبيد، القاسم بن سلاّم. تحقيق: محمد عبدالمعيد خان، ط1، حيدر آباد - الدكن: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1384هـ - 1964م.

غريب الحديث. إبراهيم بن إسحاق الحربي. تحقيق: حسين شرف، ط1، د.م: إحياء التراث، د.ت.

الفتاوى الكبرى. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1408هـ - 1987م.

فتوح مصر والمغرب. ابن عبدالحكم، عبدالرحمن بن عبدالله. د.ط، د.م: مكتبة الثقافة الدينية، 1415هـ.

الفروسية. ابن القيم، محمد بن أبي بكر. تحقيق: مشهور بن حسن بن محمود بن سلمان، ط1، حائل: دار الأندلس، 1414هـ - 1993م.

الفروق. القرافي، أبو العباس شهاب الدين أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن المالكي. د.ط، د.م: عالم الكتب، د.ت.

الكافي في فقه أهل المدينة. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. تحقيق: محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، ط2، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، 1400هـ - 1980م.

الكامل في ضعفاء الرجال. ابن عدي، أبو أحمد ابن عدي الجرجاني. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، لبنان: الكتب العلمية، 1418هـ - 1997م

كتاب الفوائد (الغيلانيات). أبو بكر الشافعي، محمد بن عبد الله. تحقيق: حلمي كامل، ط1، الرياض: دار ابن الجوزي، 1417هـ - 1997م.

الكنى والأسماء. الدولابي الرازي، محمد بن أحمد. تحقيق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 1421هـ - 2000م.

لسان الميزان. ابن حجر، أحمد بن علي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط1، د.م: دار البشائر الإسلامية، 2002م.

المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين. ابن حبان، محمد بن حبان. تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط1، حلب: دار الوعي، 1396هـ.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. الهيثمي، علي بن أبي بكر. تحقيق: حسام الدين القدسي. القاهرة: مكتبة القدسي، 1414هـ - 1994م.

مجموع فيه مصنفات أبي جعفر ابن البختري. ابن البختري، محمد بن عمرو. تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1422هـ - 2001م.

المخلصيات وأجزاء أخرى لأبي طاهر المخلص. محمد بن عبدالرحمن. تحقيق: نبيل سعد الدين جرار، ط1، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1429هـ - 2008م.

مسائل أبي الوليد ابن رشد. محمد بن أحمد بن رشد القرطبي. تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، ط2، بيروت: دار الجيل، بيروت، 1414هـ - 1993م.

مستخرج أبي عوانة. أبو عوانة، يعقوب بن إسحاق. تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1419هـ- 1998م.

المستدرك على الصحيحين. الحاكم، محمد بن عبد الله. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ - 1990م.

مسند أبي داود الطيالسي. سليمان بن داود. تحقيق: محمد بن عبدالمحسن التركي، ط1، مصر: دار هجر، 1419هـ - 1999م.

مسند أبي يعلى. أبو يعلى، أحمد بن علي بن المُثنى. تحقيق: حسين سليم أسد، ط1، دمشق: دار المأمون للتراث، 1404هـ - 1984م.

مسند إسحاق بن راهويه. ابن راهويه، إسحاق بن إبراهيم. تحقيق:

د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، ط1، المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، 1412هـ – 1991م.

مسند الإمام أحمد بن حنبل. أحمد بن حنبل. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرون، ط1، الناشر: مؤسسة الرسالة، 1421هـ – 2001م.

مسند البزار. البراز، أحمد بن عمرو. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرون، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، (بدأت 1988م، وانتهت 2009م).

مسند الدارمي. الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن. تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، ط1، الرياض: دار المغني، 1412هـ – 2000م.

المسند للشاشي. الهيثم بن كليب. تحقيق: د. محفوظ الرحمن زين الله، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1410هـ.

المصنف في الأحاديث والآثار. أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية. ابن حجر، أحمد بن علي. تنسيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشَّثري، ط1، د.م: دار العاصمة للنشر والتوزيع – دار الغيث للنشر والتوزيع، د.ت.

معالم السنن، الخطابي، حمد بن محمد، ط1، حلب: المطبعة العلمية، 1351هـ – 1932م.

المعجم الأوسط. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد. د.ط، القاهرة: دار الحرمين، د.ت.

معجم الصحابة. أبو القاسم البغوي، عبد الله بن محمد. تحقيق: محمد الأمين الجكني، ط1، الكويت: مكتبة دار البيان، 1421هـ – 2000م.

المعجم الصغير. الطبراني، سليمان بن أحمد. تحقيق: محمد شكور محمود، ط1، عمان: المكتب الإسلامي، 1405هـ – 1985م.

معرفة السنن والآثار. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: عبدالمعطي أمين قلعجي، ط1، بيروت: دار قتيبة، 1412هـ – 1991م.

معرفة الصحابة. أبو نعيم، أحمد بن عبد الله. تحقيق: عادل بن يوسف العزازي، ط1، الرياض: دار الوطن للنشر، 1419هـ – 1998م.

معرفة الصحابة. ابن منده، محمد بن إسحاق. تحقيق: عامر حسن صبري، ط1، الإمارات: مطبوعات جامعة الإمارات، 1426هـ – 2005م.

المغني. ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد. د.ط، مصر: مكتبة القاهرة، د.ت.

مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. الحطاب الرُّعيني، محمد بن محمد بن عبدالرحمن، ط3، د.م: دار الفكر، 1412هـ – 1992م.

الموطأ. مالك بن أنس الأصبحي المدني. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، ط1، أبو ظبي: مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية، 1425هـ – 2004م.

ميزان الاعتدال في نقد الرجال. الذهبي، محمد بن أحمد. تحقيق: علي محمد البجاوي، ط1، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1382هـ – 1963م.

* * *

Journal of Islamic Studies, Vol. 33 , Number (3), pp. 17 - 172 Ar., Riyadh (2021/1443H.)

Contents

Content

- Foreword: JIS Editorial Board.....

Research and Studies

- The state of never recite the Noble Qur'an at night, its concept and connotations

  Dr. Ahmed bin Marji Saleh Al-Faleh

  Associate Professor of Tafseer and Quranic Sciences, Department of Islamic Studies, College of Sharia and Law, Jouf University..... 17

- Interpretation questions in the fatwas of Sheikh Abdullah bin Humaid "An analytical study"

  Dr. Sultan Bin Sughayyir Alanazi

  Assistant Professor, Department of Islamic Studies, College of Education and Arts, Northern Border University 39

- Judging the act of tracing the prophet's -Peace be upon him- traces through his actions

  Dr. Lutfallah Abdulazeem Khojah

  Professor, Department of doctrine, College of Da`wah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University..... 69

- The Contemporary Ethical Variable of the Emergence of Taoism and Energy Practices

  Dr. Latifah bint Abdulaziz bin Abdullah Al-Mayouf

  Associate Professor of Faith, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University 99

- Contradictory Hadiths of the race legitimizer

  Dr. Eid Faraj Ayad Alosaimi

  Assistant Professor of Hadith, Department of Islamic Studies, College of Sciences and Human Studies, Ramah, Majmaah University..... 135

❋ ❋ ❋

- The references, at the end of the paper, have to be written as follows, in the given order and punctuation:
  1. **In the case of books**: book title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), investigator's/editor's name – if any – place of publication: publisher's name, edition number, and year of publication. **Example**: ***Jāmi' Attirmidhi***, Abu-Issa Mohammed Ibn-Issa. Investigator: Ahmed Mohamed Shaker, *et al*, Beirut: Dār Ihyā' Atturāth Al-Arabi (House for Arab Heritage Revival), Vol. 2, 2004.
  2. **In the case of dissertations**: dissertation title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), dissertation degree (MA/ PH.D), country: college, university, year of award. **Example**: Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī, Ãthāruhu wa Manhajuhu fi Al-Jarh wa Atta'dīl (Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī: His Impact and Methodology in Identifying Trustworthy and Untrustworthy Hadith Narrators), Al-Mutairi , 'Ali Ibn- Abdullah. MA, Saudi Arabia, College of Education, King Saud University, 1418 H.
  3. **In the case of articles:** "article title", author's surname/family name, author's first name and middle name(s), journal title, place of publication, Volume No., Issue No., year of publication, page number(s) (p./pp.). **Example:** "Al-Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar wa Manhajuhu fi Attalaqqi wa Al-Adaa' wa Annaqd (Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar: His Methodology of Reception, Performance and Criticism). Al-Mutairi, Ali Ibn-Abdullah. *Qassim University Journal: Shari'ah Sciences*, Qassim, Vol. (3), Issue (1), 1431 H, pp. 35-85.
  4. In the case of unavailable information about the reference (name of publisher; place of publication; number of edition; or year of publication), related JIS abbreviations have to be used (in researches written in Arabic).
- Regarding the citation of foreign references, the Chicago citation Style is to be followed (link: http://writing.wisc.edu/Handbook/DocChiNotes_1stRef_book.html).
- Submitting the paper via the JIS website means that the researcher declares that the paper has not been previously published, has not been submitted to any other journal, and will not be submitted to any other journal until JIS's related procedures are over.
- The JIS Editorial board reserves the right of initial examination of the research paper to decide whether to proceed with refereeing or to reject it.
- If the research paper is accepted for publication, a letter of acceptance will be sent to the researcher. If it is not accepted, a letter of decline will be sent to the researcher.
- Once the research paper is accepted for publication, all copyrights will be reserved to JIS. Accordingly, the research paper must not be published elsewhere in any from without the written permission of JIS's editor-in-chief.
- Correspondence with JIS for publication purposes means the researcher accepts the publication terms, conditions and regulations of JIS. The Editorial Panel has the right of prioritizing research publication.
- The views expressed in the published articles are only the author's and do not necessarily reflect those of JIS.
- Five free copies of the issue containing the published manuscript will be sent to the author.

❋ ❋ ❋

(3) Papers Submission Procedures:

The researcher is to complete and submit the relevant form on the JIS webpage (http://jis.ksu.edu.sa).

❋ ❋ ❋

Publishing Rules and Instructions for Authors

(1) Material for Publishing:

JIS provides papers in the field of Islamic studies worldwide with the opportunity to have their researches published. The papers have to be original and to fulfil the demands of academic ethics and scientific methodology.

JIS also publishes materials (in Arabic and English) that have not been published before, such as original research, reviews articles, scientific reports, book reviews and critiques, short academic contributions as well as summaries of academic conferences, forums, and activities. The materials include announcements about related forthcoming academic events, such as conferences, symposia, letters to the editor and comments and responses.

❋ ❋ ❋

(2) Research Paper Format Requirements:

- The paper has to be written Ms word format on A4. The number of pages must not exceed 40, including English and Arabic abstracts, and references.
- Basic information about the research has to be written in both Arabic and English, and it has to include the following: research title; researcher's full name; what he/she is and place of work; and how to contact him/her.
- Arabic and English abstracts have to include the following: research topic, objectives and methodology; the most important results; and the most important recommendations. Each abstract must not exceed 250 words, and it has to be very well written.
- The abstract is to be followed by a list of keywords (Arabic/English), which must not be more than six, summarizing the research fields. The key words are used for indexing.
- Page margins on all sides (top, bottom, right, and left) are to be 3 cm. Lines must be single-spaced.
- Researches in Arabic must be typed in Traditional Arabic as follows: font 16 for text, non-bold for text, but bold for titles; font 13, non-bold for footnotes and abstract; and font 10, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- Researches in English must be typed in Times New Roman as follows: font 11, non-bold for text, but bold for titles; font 9, non-bold for footnotes and abstract; and font 8, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- The research paper must fulfill the following requirements:
  - (1) Start with an introduction presenting the research topic, problem, limitations, objectives, methodology, procedures and plan.
  - (2) Write a related literature review as well as the research's contribution to the advancement of knowledge.
  - (3) Organize the research body into sections that are well connected to each other and consistent with the research plan.
  - (4) Each section is to be concerned with a specific idea, and all ideas must be interrelated to serve the central idea of the paper.
  - (5) The paper has to be well written academically and linguistically, with accurate documentation.
  - (6) The paper is to end with a conclusion, summing up the most important findings and recommendations.
- Footnote documentation must include the following in the given order: name of source; name of author; and volume number/page number(s). **Example:** *Lissan Al-Arab*, Ibn-Manzūr, (2/233).

(ISSN: 1658-6301)

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Advisory Board

Prince Dr. Saud Salman Mohammed Al Saud,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Zulkifl Alhaj Mohammed Yousuf,
University of Malaya,
(Malaysia)

Prof. Ahmed Khaled Shoukry,
University of Jordan,
(Jordan)

Prof. Taha Ali Busrih,
University Zaytoonah,
(Tunisia)

Prof. Amer Hassan Sabri,
Ministry of Justice and Islamic Affairs,
(Bahrain)

Prof. Abdullah Abdelhai Abu-Bakr,
University of the Holy Quran and Islamic Sciences,
(Sudan)

Prof. Abdul-Majeed Birem,
University of Algiers,
(Algeria)

Prof. Mohammed Ahmed Loh,
African College of Islamic Studies,
(Senegal)

Prof. Mohammed Zainul-Abideen Rustom,
University of Sultan Moulay Sliman,
(Morocco)

Prof. Mohammed Abdul-Razik Altabutba'ai,
University of Kuwait,
(Kuwait)

❋ ❋ ❋

Editor-in-Chief

Prof. Humood Ibrahim salamah
humood@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editing Manager

Prof. Abdullah Saleh Al-Saif
aalseif@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editorial Board

Prof. Hamza Abdulla Al-Malibary,
College of Islamic and Arabic Studies,
(UAE)

Prof. Khaled Mohammed Al-shunyber
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdullah Marhool Al-Sawalmeh,
Yarmouk University,
(Jordan)

Prof. Omar Abdulazeez Al-diheeshi
King Saud University,
(KSA)

Prof. Nemat Mohammad Al-Jafary
King Saud University,
(KSA)

Dr. Nada Turki Al-Muqbil
King Saud University,
(KSA)

❋ ❋ ❋

Editing Secretary
(Production and Technical Design)

Mr. Ayman Awad Zaky
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

About us

Journal of Islamic Studies

(**JIS**) is a *refereed academic journal* concerned with research in the field of Islamic studies. It is published by the College of Education, King Saud University. There are three issues a year, one in *February, one in May and one in November*. The very first issue of JIS was released in 1977/1397H under the name *Studies*.

❋ ❋ ❋

Vision:

JIS aspires to be amongst most highly ranking institutions that publish refereed researches in the field of Islamic studies, and to be indexed in the international bibliographic databases.

Mission:

The mission of **JIS** is to publish refereed researches in the field of Islamic studies in accordance with internationally distinguished academic standards.

Objectives:

1. To be a reliable academic reference for scholars in the field of Islamic studies.
2. To maintain and promote the Islamic identity and values through publishing rigorous refereed researches that enhance the development and progress of society.
3. To meet the needs of researchers in the field of Islamic studies locally, regionally, and internationally.

❋ ❋ ❋

Contact us

(***Journal of Islamic Studies***)
P.O. Box: 2458, Postal Code: 11451
College of Education, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

Tel: (+966) 14697125/ (+966) 14697127 Secretary: (+966) 14673476
Fax: (+966) 14697126
E-Mail: JIslamic@ksu.edu.sa Website: http://jis.ksu.edu.sa
JIS on Twitter: @ Jislamic JIS on Facebook: http://goo.gl/KveaV
JIS on Instagram: https://instagram.com/jislamic

❋ ❋ ❋

Subscription and Exchange

King Saud University Press, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia
P.O. Box: 68953, Postal Code: 11537

Price: 15 SAR or its equivalent (excluding postage).

❋ ❋ ❋

© 2021 (1443H.) King Saud University
All rights are reserved to the Journal of King Saud University. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

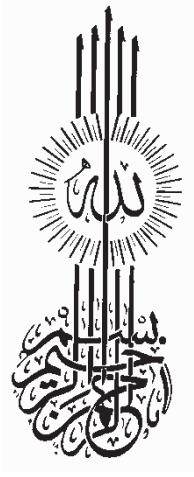
Published by
King Saud University

Periodical - Academic - Refereed

Volume 33, Issue No. 3
November 2021 AD **Rabi' al-Awal 1443 H**

http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS
P. O. Box 68953, Riyadh 11537, Kingdom of Saudi Arabia



IN THE NAME OF ALLAH,
MOST GRACIOUS, MOST MERCIFUL