حديث مسقط

حديث مسقط

رسالةٌ في مفهومِ الوحي
رسالةٌ في مفهومِ الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم
رسالةٌ في مفهومِ القضاء والقدر

منذر محمد سعيد أبو شعر

دار ابن كثير
دمشق - بيروت

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة أولى

توطئة:

اللهم: إنَّا نسألُك ما نسأل، لا عن ثقةٍ ببياضِ وجوهِنا عندك، وحُسْنِ أفعالنا معك، وسوالف إحساننا قِبَلَك؛ ولكن عن ثقةٍ بكرمك الفائض، وطمعٍ في رحمتك الواسعة، وعن توحيدٍ لا يَشُوبُه إشراك، ومعرفةٍ لا يخالطها إنكار، وإن كانت أعمالنا قاصرة عن غايات حقائق التوحيد والمعرفة.

فنسألك أن لا تردَّ علينا هذه الثقة بك، فيَشمَتَ بنا لم يكن له هذه الوسيلة إليك؛ عُدْ علينا بصفحك عن زلاَّتنا؛ وأنْعِشْنا عند تتابع صرعاتنا؛ وحُطَّ رِحالنا معك في اختلاف سكراتنا وصحواتنا؛ وكن لنا وإن لم نكن لأنفسنا، لأنك أوْلى بنا منَّا.

وإذا خفنا منك فامزجْ خوفَنا منك برجائنا فيك؛ وإذا غلب علينا يأسنا منك فتَلَقَّه بالأمل فيك.

بَشّرْنا عند توجُّهنا نحوك بالوصول إليك؛ متّعْنا بالنظر إلى نور وجهك؛ أسبغْ علينا نعمتك بما وهبتَ لنا من توحيدك؛ ولا تهجرنا بعد وَصْلك، ولا تُبعدنا بعد قربك، ولا تكربنا بعد رَوْحك؛ قد عادَيْنا أعداءك فيك، فلا تُشْمتهم

بنا لتقصيرنا في حقك؛ وَوَالَيْنا أصفياءك لك، فلا توحشنا منهم لسهونا عن واجبك؛ قد كددنا لك فأرِحْنا بك؛ ورفعنا أيدينا إليك فأمدَّها من بِرّك ولطفك.

إلهنا: سوابقُ مِنَنك تدعو إلى الاعتراف بفضلك، وسوابغُ نِعَمك تبعث على العبادة لك، وروادف بِرّك تستنفد قُوى الشاكرين على ذلك. وبإرادتك أردناك، وبصنعك عَرَفناك، وبإذنك وصفناك، وبجهالتنا عصيناك، وبسوء آدابنا جفوناك، ولولا جُودك ما سألناك، ولولا لُطْفُك ما عبدناك (الإشارات الإلهية ص ١).

وصلى الله على سيد الخلق، البشيرِ النذير، السراجِ المنير، الهادي إلى رضاه، والداعي إلى مَحَابّه، والدَّال على سبيل جنته. صلى الله، وملائكته المقربون عليه، وعلى آله وصحبه أبداً، ما طما بحرٌ أو ذَرَّ شارِقٌ[1]، وعلى جميع النبيين والمرسلين.

** ** **

وبعد:

فهناك بعض المدن تفتح لك ذراعيها باسمة؛ فتجد نفسك، وأنت تتأمل زخم تاريخها، وعراقة أوابدها، ورحابة أنس ألفة قاطنيها، أنك كنت هنا في زمن ما، في مكان ما، بساعة فائتة من مجموع نبض أعمارك، فعشت هناءة ربيعات عمر، وعالي أشواق وجد. ومن ثمّ صرت قريباً ممن أنست بهم، وأنسوا بك.

وفي (مسقط)، تلك المدينة الوادعة بحضن البحر وأطراف تخوم

(١) طما البحر: ارتفع موجه وامتد وملأ حيزه. وذر: طلع وظهر. والشارق والشرق: الشمس، يقال: ذرَّت الشمس، إذا طلعت أول طلوعها وشروقها، فبثت أطراف شعاعها على الأرض والشجر (عيون الأخبار لابن قتيبة ١/١).

الصحراء.. الجميلة بعالي رقيّ أهلها، وطيبتهم، وإلفهم، كانت البداية سؤالاً حذراً في منزل ابني، عن مفهوم (الوحي) الإلهي، وآليات ميزان وصول أخبار التاريخ، ومنهج علماء الحديث في قبول الأخبار للاقتناع بها والاطمئنان إليها. ثم تطرق الموضوع إلى (النسخ) في القرآن الكريم = فما دام القرآن وحياً إلهياً، فإنه تعالى لا يُبدّل كلامه ولا ينسخ أحكامه، فهو بذلك محال في حق الله تعالى لأنه يدل على ظهور رأي بعد أن لم يكن، واستصواب شيء عُلِمَ بعد أن لم يعلم. ثم تفرَّع الحديث عن مفهوم القضاء والقدر.

فكانت هاته الرسائل الثلاث ثمرة طيبة لهذه الجلسات: أولاهما في مفهوم (الوحي) الإلهي، وآليات ميزان وصول أخبار التاريخ، ومنهج علماء الحديث في قبول الأخبار للاقتناع بها والاطمئنان إليها؛ وثانيهما: (النسخ) في القرآن الكريم؛ وثالثتهما: في مفهوم (القضاء والقدر). فارتبطت ببعضها البعض، لتكتمل مفاصل صورة شكل التنزيل.

الرسالة الأولى

أهمية الإسناد، ومنقولات الأخبار، وميزان النقد

أصل دراسة الأسانيد والمتون، إنما كان مشهوراً برواية الحديث الشريف وأخبار التاريخ؛ وحوكي في كتب الأدب، وبقية الفنون المعرفية، لتتامَّ حركة فكر عصر، وتُقيَّد به أعمارُ تراثِ أمة.

فالإسناد معنى، أي صورة لحياةٍ راحلة؛ والمتن مبنى، أي حالة حركةٍ دؤوب؛ كلامٌ له نكهة ورائحةٌ وطعم. نحسّه، ونتذوقه، ونكاد نشمّه سياقاً وعبارات وبنى كلام.

لذلك كان التثبُّت من نسبة القول إلى قائله مطلباً رئيساً في مجالات الفكر وشعابه كلها.

فالطريق لإثبات (الوقائع) و(الأخبار) و(الأقوال)، هو السند أو الإسناد، أي سلسلة الرواة التي حصل بها تلقي الخبر بالتزامن مع دراسة المتن، أي الكلام (أو النص) الذي انتهى إليه السند فهما حجرٌ أساسٌ لمعرفة صحة الخبر أو رفضه.

قال شعبة بن الحجاج (ت: ١٦٠ هـ/٧٧٧ م) أمير المؤمنين في الحديث، وإمام الجرح والتعديل: إنما يُعْلَم صحة الحديث بصحة الإسناد (التمهيد ١/٥٧).

وقال سفيان بن سعيد الثوري (ت: ١٦١ هـ/٧٧٨ م): الإسناد سلاح

المؤمن، إذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل؟ (شرف أصحاب الحديث ٤٢).

وقال الإمام الفقيه المجاهد عبد الله بن المبارك (ت: ١٨١ هـ/٧٩٨ م): الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال مَن شاء ما شاء (مقدمة صحيح مسلم ١٥/١)، وقال أيضاً: مثل الذي يطلب أمرَ دينه بلا إسناد، كمثل الذي يرتقي السطح بلا سلم (شرف أصحاب الحديث ٤٢).

وقال يحيى بن سعيد القطان (ت: ١٩٨ هـ/٨١٤ م) أمير المؤمنين في الحديث: لا تنظروا إلى الحديث، ولكن انظروا إلى الإسناد؛ فإن صح الإسناد، وإلاَّ فلا تغترَّ بالحديث إذا لم يصح الإسناد (الجامع لأخلاق الراوي ١٠٢/٢).

وقال محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري (ت: ٤٠٥ هـ/١٠١٥ م): فلولا الإسناد وطلب هذه الطائفة له، وكثرة مواظبتهم على حفظه، لدرس منار الإسلام، ولتمكن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإنَّ الأخبار إذا تعرت عن وجود الأسانيد فيها كانت مبتراً (الإلماع ١٩٤).

وقال القاضي عياض بن موسى اليحصبي (ت: ٥٤٤ هـ/١١٤٩ م) عالم أهل المغرب: اعلم أولاً أنّ مدار الحديث على الإسناد، فيه تتبين صحته ويظهر اتصاله (الإلماع ١٩٤).

فالإسناد، وضبط المتن، يساهمان في ضبط الغرابة والشذوذ في الخبر؛ ونفْي خبث ما علق به، والابتعاد قدر الوسع عمَّا ليس منه. فلا يقبل الحديث إذا لم يكن له إسناد نظيف، أو له أسانيد يتحصل من مجموعها الاطمئنان إلى أنَّ هذا الحديث قد صدر عمن يُنسب إليه.

وعندما بدأ السهو والنسيان يظهران، كثر الالتجاء إلى مقارنة الروايات والطرق، فجالوا في الآفاق ينقّرون أو يبحثون في إسنادٍ، أَوْ يقعون على علة أو

متابعة أو مخالفة. وإلى ذلك - أي تداول المتن وانتشاره - أشار صلى الله عليه وسلم في قوله: «تسمعون ويُسْمَع منكم ويُسْمَع مِمَّنْ يَسْمَع منكم»[1].

فـ (التاريخ) و(أحداثه)، بل التراث الإنساني عموماً، ليس حكايةً تروى، وقصصَ سمرٍ ليل.. بل هو نسغٌ مستمر، و(صيغةٌ) تُحدّد (واقعاً) وتوجّه رؤى؛ فكان ـ كخطوة حذرة أولى ـ لابد من إعادة ترتيب أوراق الأخبار، على لاحب منهج ميزان (علماء الحديث الشريف)، بهدف وضع (لبنة) أساس في تَصوّر الحدث وتشكله؛ لأن علم الجرح والتعديل - وهو من أهم العلوم في الدين والتاريخ - في قبول الرواية أو رفضها. قال ابن خلدون (ت: ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م): فن التاريخ فنٌّ عزيز المذهب.. محتاج إلى مآخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت، يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط. لأنَّ الأخبار إذا اعتُمد فيها على مجرد النقل، ولم تُحَكَّم أصولُ العادة، وقواعدُ السياسة، وطبيعةُ العمران، والأحوالُ في الاجتماع الإنساني = ولا قيسَ الغائبُ منها بالشاهد، والحاضرُ بالذاهب = فربما لم يؤمَنْ فيها من العثور ومزلة القدم.

فكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمةِ النقل، المغالِطُ في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها مجرد النقل غثَّاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار = فضلُّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط (مقدمة ابن خلدون ١/١٣).

وعزا ابن خلدون أسباب وقوع القصص الواهية في كتب التاريخ إلى: الجهل بطبائع العمران (أي الاجتماع الإنساني)، وحب الإغراب على الناس، والغفلة على المتعقب والمنتقد، والثقة في الناقلين، وتقرب الناس إلى

(١) الحديث حسن، أخرجه ابن حنبل ١/٣٥١، وأبو داود ٣٦٥٩، وابن حبان ٩٢.

أصحاب التجلة والمناصب العالية، والتقليد الأعمى، والخوف من نقد العلماء المتنفذين.

= كما عزا أسباب قبول الخبر الكاذب الواقع في كتب التاريخ إلى: التشيع للآراء والمذاهب، والثقة بالناقلين، والذهول عن المقاصد (أي العلم بغاية الناقلين، والذهول عن مقصد المتكلم)، وتوهم الصدق، والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع، وتقرب الناس إلى أصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإشاعة الذكر بذلك، والجهل بطبائع الأحوال في العمران (أي الاجتماع البشري)، وهو أهمها، فإن للعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار، وتُحمل إليها الروايات والآثار.

فكل حادث له طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحوال، فإذا كان السامع عارفاً بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب.

= وركَّز على نقد متون الأخبار أولاً وقدَّمها على نقد الأسانيد، وجعل نقد المتن مقدماً على نقد الإسناد، فلا يرجع إلى صحة الخبر حتى يحكم على الخبر أهو قابل الوقوع أم لا؟ فإذا حكم العقل باستحالته لا يرجع إلى ضبط الرواة وصحة الإسناد.

= وفرَّق بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالخبر الشرعي، ونقْد المتن خاصاً بالخبر البشري. فالتعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية، لأن معظمها تكاليف إنشائية ـ أي أوامر و نواه – أوجب الشارع العمل بها، حتى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط. وأمَّا الإخبار عن الواقعات ـ أي أخبار البشر – فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، لذلك وجب أن يُنظر في إمكان وقوعه، وصار أهم من التعديل ومقدَّماً عليه.

فبالغ بذلك في الاعتماد على قانون طبائع العمران في نقد الأخبار، إذ جعَله قانوناً أساساً يرجع إليه المؤرخون، مُهملاً استخدام منهج المحدثين في القواعد التي وضعوها في قبول أخبار الرواة.

كما جعل عمل الجرح والتعديل خاصّاً بالأخبار الشرعية، وهو غير صحيح، ولو قال: إن القانون الذي يرجع إليه صدق الأخبار هو معرفة سند الخبر، وما حمله، ومدى ضبطه، لكان أولى من تقديم قانون طبائع العمران عن قانون المحدثين. فالإسناد حاكمٌ بقبول الأخبار وردها، وعلماء الحديث لا يحكمون بصحة الخبر وكذبه حتى ينظروا في ثلاثة أشياء:

سند الرواية والخبر، وصحة المتن، أي متن الخبر هل هو ممكن الوقوع أم لا؟ وهل يوجد فيه نكارة، وهل له شاهد في الكتاب أو السنة؟ والراوي في الخبر هل له ضابط؟ أم شابه شيء من الغفلة والنسيان؟

ولذلك كان علماء الحديث لا يقبلون الأحاديث التي تفرد بها بعض الرواة، حتى يتأكدوا من ضبط الخبر ضبطاً صحيحاً، لا مجال للشك فيه، يعرفون هذا بقرائن تحتفُّ بالخبر نفسه.

والضابط الآخر عندهم: عدم النكارة، أي هل عمل به أحد من العلماء أم لا؟ فالترمذي (محمد بن عيسى، ت: ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م) سمَّى كتابه المشهور باسم الجامع أو سنن الترمذي: «الكتاب الصحيح الجامع المختصر من السنن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومعرفة الصحيح والمعلول، وما عليه العمل»، ولذلك كان في ثنايا كتابه، خاصة في أحاديث الأحكام، يقول: صحيح وعليه العمل.

ووقع ابن خلدون في خطأ كبير آخر، أنه نسب إلى المؤرخين أنهم لم يرفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها، وهذا باطل، فإنَّ منهم من كان ناقداً ممحصاً للأخبار، ردَّ كثيراً من الخرافات المروية في كتب التاريخ على طريقة

المحدثين: كأحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣ هـ/١٠٧٠ م) المؤرخ الكبير، صاحب تاريخ بغداد؛ وعبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت: ٥٩٧ هـ/١٢٠٠ م) الإمام الكبير، وله المنتظم في تاريخ الملوك والأمم؛ والإمام محمد بن أحمد الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ/١٣٤٧ م) المؤرخ الكبير، الناقد، الممحص للأخبار، على علمه الكبير بعلوم الحديث، له كتب كثيرة في ذلك، كتاريخ الإسلام، وسير أعلام النبلاء، وميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ والإمام إسماعيل بن عمر ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ/١٣٧٢ م) صاحب كتاب البداية والنهاية؛ كانوا جميعاً نقاداً للأخبار؛ وغيرهم الكثير.

الإسناد من خصائص التراث الإسلامي

قال أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت: ٢٧٧ هـ/٨٩٠ م) أحد شيوخ الإمام البخاري (ت: ٢٥٦ هـ/٨٧٠ م) والإمام مسلم (ت: ٢٦١ هـ/٨٧٥ م): لم يكن في أمة من الأمم، منذ خلق الله آدم، أمناءُ يحفظون آثار الرسل إلاَّ في هذه الأمة، وفي رواية: أمة يحفظون آثار نبيهم غير هذه الأمة؛ فقال له رجل: يا أبا حاتم، ربما رَوَوْا حديثاً لا أصل له ولا يصح؟ فقال: علماؤهم يعرفون الصحيح من السقيم؛ فروايتهم ذلك للمعرفة؛ ليتبين لمن بعدهم أنهم ميزوا الآثار وحفظوها (شرف أصحاب الحديث ٤٢، تاريخ مدينة دمشق ٣٠/٣٨).

وقال محمد بن حاتم بن المظفر المظفري: إنَّ الله أكرمَ هذه الأمة وشرَّفها وفضَّلها بالإسناد؛ وليس لأحد من الأمم كلها، قديمهم وحديثهم إسنادٌ، وإنما هي صحف في أيديهم، وقد خلطوا بكتبهم أخبارهم، وليس عندهم تمييز بين ما نزل من التوراة والإنجيل مِمَّا جاءهم به أنبياؤهم، وتمييز بين ما ألحقوه بكتبهم من الأخبار التي أخذوا عن غير الثقات. وهذه الأمة إنما تنُصُّ الحديث من الثقة المعروف في زمانه، المشهور بالصدق والأمانة عن مثله، حتَّى تتناهى أخبارهم؛ ثم يبحثون أشد البحث حتَّى يعرفوا الأحفظ فالأحفظ، والأضبط فالأضبط، والأطول مجالسةً لِمَنْ فوقه ممن كان أقل مجالسة؛ ثم يكتبون الحديث من عشرين وجهاً وأكثر، حتى يهذبوه من الغلط والزلل، ويضبطوا حروفه، ويعدُّوه عداً. فهذا من أعظم نعم الله تعالى على هذه الأمة (شرف أصحاب الحديث ٤٠).

وقال أبو علي الحسين بن محمد الجياني (ت: ٤٩٨ هـ/١١٠٥ م): خصَّ الله تعالى هذه الأمة بثلاثة أشياء، لم يعطها مَنْ قَبْلَها مِنَ الأمم: الإسناد، والأنساب، والإعراب[1] (قواعد التحديث ٢٠١).

---

(١) الإعراب هو: نظام وصفي لخواتم الأسماء والأفعال، وتغيير أحوالها؛ أي: تحوُّلها من الرفع إلى النصب أو الجر أو الجزم. ويخرُج منه ما إذا كان التغيير في أول حرف من حروف الكلمة، أو في الحروف الوسطى من الكلمة، فإن هذا لا يُسمَّى إعراباً. فالفعل (قال)، يقال فيه عند بنائه للمجهول: (قيل)، فتتغير حركة أوله (القاف) من الفتحة إلى الكسرة، وكذا يتغير أوسطه من كونه ألفاً إلى كونه ياءً، بينما آخر حرف فيه (اللام) لم يحدُثْ فيه تغيير، فهو مفتوح في الحالينِ؛ ولذا لم يكن هذا إعراباً.
والنَّسَب: القرابة. وعلماء الأنساب: هم المهتمون بالقرابات والأصول، وبتتابع الأنسال في الأسرة الواحدة أو العِرْق الواحد. واهتم العرب منذ القِدَم بعلم الأنساب؛ وكان أحد السمات البارزة للعصر الجاهلي، وبلغ أوجَه في العصر العباسي. فالنسب هو العمود الرئيس الذي يجمع قبائل العرب؛ وبدراسة علم الأنساب نعرف نمط التحالفات بين القبائل، أو أسباب العداوات فيما بينها، ونعرف خيط التناسل في القبائل والبطون والشعوب. ومن أشهر مؤلفات علم الأنساب: «حذف من نسب قريش» لمؤرج بن عمرو السدوسي (ت: ١٩٥ هـ/٨١٠ م)، و«نسب معد واليمن الكبير» لابن السائب هشام بن محمد الكلبي (ت: ٢٠٤ هـ/٨١٩ م)، و«الطبقات الكبير» لابن سعد محمد بن سعد البغدادي (ت: ٢٣٠ هـ/٨٤٥ م)، و«أنساب الأشراف» لأحمد بن يحيى البلاذري (ت: ٢٧٩ هـ/٨٩٢ م)، و«الإكليل» لأبي محمد الحسن بن أحمد الهمداني (ت: ٣٣٦ هـ/٩٤٧ م)، و«جمهرة أنساب العرب» لابن حزم علي بن أحمد الأندلسي (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م)، و«القصد والأَمم في التعريف بأنساب العرب والعجم» لابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري (ت: ٤٦٣ هـ/١٠٧١ م)، و«الأنساب» لعبد الكريم بن محمد السمعاني (ت: ٥٦٢ هـ/١١٦٧ م)، و«نهاية الأرب في فنون الأدب» لأحمد بن عبد الوهاب النويري (ت: ٧٣٣ هـ/١٣٣٣ م)، و«مسالك الأبصار في فضائل الأمصار» لابن فضل الله أحمد بن يحيى العمري (ت: ٧٤٩ هـ/١٣٤٩ م)، و«صبح الأعشى في صناعة الإنشا» و«قلائد الجمان في التعريف =

فجمع أسانيد الخبر، وطرقه، كفيل بتفسير النصوص لبعضها، وبيان الخطأ إذا صدر من بعض الرواة؛ فبعض الرواة قد يحدث على المعنى، أو يروي جزءاً من الخبر، وتأتي البقية في سند آخر. وبذلك يتميز الإسناد الجيد من الرديء. قال علي بن عبد الله المديني (ت: ٢٣٤ هـ/٨٤٩ م) حافظ عصره: الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه (الجامع لأخلاق الراوي ٢/٢١٢)؛ لذلك قال الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ت: ٢٤١ هـ/٨٥٥ م): الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه؛ والحديث يفسر بعضه بعضاً (الجامع لأخلاق الراوي ٢/٢١٢). وقال الحافظ أبو زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي (ت: ٨٢٦ هـ/١٤٢٣ م): الحديث إذا جمعت طرقه تبين المراد منه، وليس لنا أن نتمسك برواية ونترك بقية الروايات (طرح التثريب ٧/١٨١).

فبجمع الطرق يُعرف الحديث الغريب[1] متناً وإسناداً، ويُعرف هل المتفرد عدل أو مجروح. قال الإمام مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت: ٢٦١ هـ/٨٧٥ م) صاحب الصحيح: وإنَّا نعمد إلى جملة ما أُسند من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقسمها على ثلاثة أقسام وثلاث طبقات من الناس على غير تكرار، إلاَّ أنْ يأتي موضع لا أستغني فيه عنترداد حديث فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعلة تكون هناك؛ لأن المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلابد من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة، أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن، ولكن تفصيله ربما عسر من جملته فإعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم (صحيح مسلم ١/٤).

= بعرب الزمان» لأحمد بن علي القلقشندي (ت: ٨٢١ هـ/١٤١٨ م).

(١) الحديث الغريب: الذي تفرد به الصحابي، أو تفرد به راوٍ دون الصحابي. ولا يؤخذ به في الأحكام؛ ويكون صحيحاً، أو حسناً، أو ضعيفاً، حسب رواة الإسناد.

وقال محمد عبد الرؤوف بن علي المناوي (ت: ١٠٣١ هـ/١٦٢٢ م): وقد أكرم الله هذه الأمة بالإسناد، وجعله من خصوصياتها من بين العباد، وألهمهم شدة البحث عن ذلك، حتى إن الواحد يكتب الحديث من ثلاثين وجهاً وأكثر (فيض القدير ١/٤٣٣).

وقال جمال الدين بن محمد القاسمي (ت: ١٣٣٢ هـ/١٩١٤ م): اعلم أن الإسناد في أصله خَصيصة فاضلة لهذه الأمة ليست لغيرها من الأمم؛ قال ابن حزم علي بن أحمد (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٣ م): نقل الثقة عن الثقة يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم مع الاتصال، خص الله به المسلمين دون سائر الملل، وأمَّا مع الإرسال والإعضال فيوجد في كثير من اليهود، ولكن لا يقربون فيه من موسى قربَنا من محمد صلى الله عليه وسلم، بل يقفون بحيث يكون بينهم وبين موسى أكثر من ثلاثين عصراً، وإنما يبلغون إلى شمعون ونحوه، قال: وأمَّا النصارى فليس عندهم من صفة هذا النقل إلاَّ تحريم الطلاق فقط، وأمَّا النقل بالطريق المشتملة على كذاب أو مجهول العين، فكثير في نقل اليهود والنصارى، قال: وأما أقوال الصحابة والتابعين فلا يمكن اليهود أن يبلغوا إلى صاحب نبي أصلاً، ولا إلى تابع له، ولا يمكن النصارى أن يصلوا إلى أعلى من شمعون وبولص[1] (قواعد التحديث ٢٠١، وقول ابن حزم في الفصل بين الملل والأهواء والنحل ٢/٦٩).

---

(١) ينقسم الكتاب المقدس إلى قسمين:

"العهد القديم"، وهو أسفار موسى عليه السلام، وأسفار أخرى منسوبة لغيره من الأنبياء.

والثاني: "العهد الجديد"، كتبه: «مرقس»، و«لوقا»، و«يوحنا»، و«متى»، أصحاب الأناجيل الأربعة، و«بولس»، و«بطرس» و«يعقوب» و«يهوذا».

فـ «إنجيل مرقس» اختلفوا في زمن كتابته فيما بين سنة (٦٠٠ ق. هـ/٣٩ م) إلى سنة (٥٦٤ ق. هـ/٧٥ م)، ويتفقون أن «مرقس» لم يعاصر المسيح عليه السلام، وأنه كان =

وفي معرِض ما يُنقل في كتب التاريخ والسيرة من وقائع وأحداث، قال محمد ناصر الدين الألباني (ت: ١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م): وقد يظن بعضهم أن كل ما يروى في كتب التاريخ والسيرة، أن ذلك صار جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي لا يجوز إنكار شيء منه ! وهذا جهل فاضح، وتنكُّرٌ بالغ للتاريخ

= من تلامذة «بطرس» و«بولس».

و«إنجيل لوقا» اختلفوا أيضاً في زمن كتابته فيما بين سنة (٥٨٧ ق. هـ/٥٣ م) و(٥٥٩ ق. هـ/٨٠ م)، واتفقوا على أنه لم يكتب الإصحاحين الأولين من إنجيله، وأنهما ألحقا به بعد ذلك.

و«إنجيل يوحنا» تنسبه الكنيسة إلى «يوحنا الصياد» أحد حواريي المسيح. ويختلف في أسلوبه ومضمونه عن الأناجيل الثلاثة الأخرى، فهو الإنجيل الوحيد الذي يتحدث عن ألوهية المسيح، والذي يتحدث عن (نظرية الفيض) التي قال بها أفلوطين (ت: ٣٦٣ ق. هـ/٢٧٠ م)؛ ولا يمكن ليوحنا العامي صائد السمك أن يعرف ذلك؛ كما اختلفوا في زمن كتابته فيما بين سنة (٥٧٠ ق. هـ/٦٨ م) و(٥٤٠ ق. هـ/٩٨ م) وهذا يقطع بعدم صحة نسبة هذا الإنجيل إلى «يوحنا الحواري» الذي مات مشنوقاً عام (٥٩٦ ق. هـ/٤٤ م). وفي ابتداء القرن الثاني صنف أحدهم «رسائل يوحنا» ونسبها لـ «يوحنا»، ليعتبرها الناس.

وتقول الكنيسة: إن «متى» كاتب الإنجيل هو «متى الحواري» تلميذ المسيح. والأدلة على خلاف ذلك، فأكثر المحققين يرون أن «إنجيل متى» كُتب بعد عام (٥٦٩ ق. هـ/٧٠ م)، في السنة التي مات فيها «متى الحواري». ونسخة «إنجيل متى» الموجودة الآن هي بالعبرانية مترجمة عن الترجمة اليونانية؛ ولا سند لها، ولا يعرف اسم المترجم ولا أحواله.

وقد اعتذرت الكنيسة عن أن سبب فقدان السند المتصل في جميع الأناجيل، هو وقوع المصائب والفتن على النصارى إلى مدة ثلاثمائة وثلاث عشرة سنة (حقيقة الكتاب المقدس: روبرت كيل تسلر؛ دراسات في النصرانية: محمود مزروعة؛ دراسة الكتب المقدسة: موريس بوكاي؛ قاموس الكتاب المقدس؛ محاضرات في النصرانية: محمد أبو زهرة؛ المرشد إلى الكتاب المقدس).

الإسلامي الرائع، الذي يتميز عن تواريخ الأمم الأخرى بأنه هو وحده الذي يملِك الوسيلة العلمية لتمييز ما صح منه مما لم يصح، وهي نفس الوسيلة التي يميز بها الحديث الصحيح من الضعيف، ألا وهو الإسناد، الذي قال فيه بعض السلف: لولا الإسناد لقال من شاء ما شاء؛ ولذلك لمَّا فقدت الأمم الأخرى هذه الوسيلة العظمى امتلأ تاريخها بالسخافات والخرافات ! فهل يريد منا أولئك الناس أن نستسلم لكل ما يقال: إنه من التاريخ الإسلامي - ولو أنكره العلماء - ولو لم يرد له ذكر إلاَّ في كتب العجائز من الرجال والنساء، وأن نكفُر بهذه المزية التي هي من أعلى وأغلى ما تميز به تاريخ الإسلام ؟!

= أنا أعتقد أن بعضهم لا تخفى عليه المزية، ولا يمكنه أن يكون طالب علم بله عالِماً دونها، ولكنه يتجاهلها ويغض النظر عنها؛ ستراً لجهله بما لم يصح منه، فيتظاهر بالغَيرة على التاريخ الإسلامي، ويبالغ في الإنكار على من يُعرّف المسلمين ببعض ما لم يصح منه؛ بطراً للحق، وغمطاً للناس، والله المستعان (الصحيحة ٥/٣٣١ تحت الحديث رقم ٢٢٦١).

وأهمية الإسناد تعني: وجوبَ معرفة أحوال الرجال؛ حتى يتسنَّى الحكم على الخبر بالقَبول أو الرد؛ لذلك قال عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني (ت: ١٣٨٦ هـ/١٩٦٧ م): قد وقعت الرواية ممن يجب قبول خبره، وممن يجب رده، وممن يجب التوقف فيه، وهيهات أن يعرف ما هو من الحق الذي بلغه خاتم الأنبياء عن ربه عز وجل، وما هو الباطل الذي يُبرَّأُ عنه اللهُ ورسوله، إلاَّ بمعرفة أحوال الرواة.

وهكذا الوقائع التاريخية، بل حاجتها إلى معرفة أحوال رواتها أشد؛ لغلبة التساهل في نقلها، على أن معرفة أحوال الرجال هي نفسها من أهم فروع التاريخ، وإذا كان لا بد من معرفة أحوال الرواة، فلا بد من بيانها، بأن يخبر كل

من عرَف حال راوٍ بحاله؛ ليعلمه الناس، وقد قامت الأمة بهذا الفرض كما ينبغي (علم الرجال وأهميته ١٧).

** ** **

وهذه التوطئة إنما كانت مدخلاً لا بد منه للحديث عن ظاهرة الوحي، لأن اعتراضنا الرئيس على المخالفين، هو اعتمادهم على الروايات المنقطعة والأخبار دون زمام، فامتزجت عندهم الأسطورة، والذاكرة الشعبية بالفكرة الرئيسة ولم تتخلص منها. مع ملاحظة أننا لا نُهمل الحديث الموضوع والضعيف إذا لم يكن في أحكام الدين والعقيدة، لأنه صورة حقيقية عن أفكار البيئة التي ساهمت بوضعه، وساقته حكماً.

الاعتراضات على صدق النبوة، والتسليم بالحاجة إلى الوحي الإلهي، وإلى النبوة، وإمكان حدوث المعجزة والعلم بها

كان لمسار البشرية في محاولة تصديها لمعرفة سبل الحكمة من أصل وجودها وغايته ومصيره، ثلاثة مسارات متباينة:

١ أمَّا أن يكون هداية سماوية بإرسال الأنبياء والرسل، كأن يصطفي الله من البشر إنساناً صادقاً، حكيماً، نبيلاً، يُبلّغ رسالة السماء.

٢ أو أن الكون - بنظام دقة تكوينه - دالٌّ على «مهندس عظيم» خلقَ وصوَّر وصمَّم العالم؛ لكن لا يشفُّ عن ذاك «الإله الرحيم القوي»، الذي دعت إليه كثير من الديانات في رسالة الوحي !

= فإذا كانت «المعجزات»[1]، هي الدليل الرئيس على صدق الرسالات عند أصحابها؛ فـ «المعجزة» فكرة بدائية، لا يمكن اليقين بها، أو مجرد تصديقها في عصر العلم، لاستحالة تكرار إمكانية حدوثها، بشهادة التجربة البشرية، وانتظام القوانين الكونية !

لذلك، زعموا، أن الإنسان لا يحتاج إلى «النبوة»؛ لأن الطريق إلى حقائق

---

(١) المعجزة: أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرون بالتحدي، سالمٌ من المعارضة (الإتقان في علوم القرآن ٣٢٤/٢)، ولهذا كان سحرة فرعون أول من آمن برسالة سيدنا موسى، لأنهم علموا يقيناً أن ما جاء به سيدنا موسى ليس من جنس السحر؛ فدفعوا حياتهم ثمناً لهذا الإيمان الجازم.

الوجود: (المبدأ، والمنتهى، والطريق) دان قريب، يدركه كل عاقل بعقله، دونما الحاجة إلى مدد السماء، أو فيوضات من إشراقات الله !

٣ وذهب آخرون أن طرق الاتصال بالله يتحصل عن طريق الرياضة النفسية (كالخلوة، والجوع، والصمت، والسهر، وتركيز البصر على نقطة ما، أو تكرار كلمة ما، أو الرقص العنيف، والموسيقى الصاخبة يصاحبها الزعاق)؛ بهدف اكتساب (العلم اللدني) الذي هو غاية المعرفة.

زعمت ذلك الغنوصية[1]، وتابعتها فرق كثيرة.

---

(١) الغنوصية أو«العرفانية»: تعني في اليونانية: «المعرفة» أو«العرفان»، لأنها تدل على المعرفة السريّة لله التي يدّعي أتباع هذا المذهب امتلاكها؛ ثم تطورت واتخذت معنى اصطلاحياً، فصارت تعبّر عن تذوق المعارف مباشرة، أو التوصل بنوع من الكشف والإلهام إلى معرفة الله بالحدس لا بالعقل، وبالوجد لا بالاستدلال، أي بالذوق والكشف؛ لهذا فهي تطلق أيضاً على المذاهب الباطنية.

ويذهب بعضهم إلى أنها ترجع بأصلها إلى إلهام إلهي منذ البدء، تناقله أهل العرفان (المريدون) سراً.

وتعدّ الغنوصية مذهباً تلفيقياً، بوصفها مزيجاً غير أصيل من أفكار دينية متباينة الأصول، أساسها التوفيق بين مختلف العقائد التي سادت جميع أنحاء الإمبراطورية الرومانية وانتشرت فيها قبل ظهور الديانة المسيحية وحين ظهورها.

Karee L King: *What Is Gnosticism?*

John Hinnel *The Penguin Dictionary of Religion.*

والعلم اللدّني: هو العلم الذي يأتي من لدن الله عز وجل يهبه لمن يشاء من عباده. وهو علم حقيقي، له أدلته من النصوص والآثار؛ يمتنُّ به الله تعالى على عباده المتقين بالعلم والفهم؛ فيزيدهم - فضلًا منه - أن يلهمهم فهماً صحيحاً، واستنباطاً سديداً في الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة، وفي الأدلة العقلية. وأمَّا ما يُدَّعى حصوله بغير شاهد ولا دليل فلا وثوق به، وليس بعلم، وعليه فإن دعوى وقوع نوع من العلم بغير سبب من الاستدلال - كالإلهام - دعوى باطلة (مدارج السالكين ٣٩٩/٣)، وزعمت =

= الباطنية، وملاحدة الاتحادية، ومبتدعة المتصوفة: أن العلم اللدني هو ما كان مستنده ترك النقل والعقل معاً؛ وأن الأحكام الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة إنما يحكم بها على الأنبياء والعامة، وأما الأولياء وأهل الخصوص فلا يحتاجون إلى تلك النصوص، بل يراد ما يقع في قلوبهم، وبما يغلب على خواطرهم؛ وذلك لصفاء قلوبهم عن الأكدار وخلوها عن الأغيار، فتتجلى لهم العلوم الإلهية، فيقفون على أسرار الكائنات ويعلمون أحكام الجزئيات بلا واسطة. قال محمد بن أحمد القرطبي (ت: ٦٧١ هـ/١٢٧٣ م): وهذا القول كفر وزندقة، لأنه إنكار ما عُلم من الشرائع، فإن الله تعالى قد أجرى سنته وأنفذ حكمته بأن أحكامه لا تعلم إلاَّ بواسطة رسله؛ السفراء بينه وبين خلقه، وهم المبلّغون عنه رسالته وكلامه، المبينون شرائعه وأحكامه، اختارهم لذلك، وخصَّهم بما هنالك (الجامع لأحكام القرآن ٤٠/١١). وقال ابن القيم محمد بن أبي بكر الجوزية (ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م): وقد انبثق سَدُّ العلم اللدني، ورخص سعره، حتى ادَّعت كل طائفة أن علمهم لدني؛ وصار من تكلم في حقائق الإيمان والسلوك وباب الأسماء والصفات بما يسنح له ويلقيه شيطانه في قلبه يزعم أن علمه لدني؛ فملاحدة الاتحادية وزنادقة المنتسبين إلى السلوك يقولون: إن علمهم لدني؛ وقد صنف في العلم اللدني متهوّكو المتكلمين، وزنادقة المتصوفين، وجهلة المتفلسفين، وكل يزعم أن علمه لدني (مدارج السالكين ٤٠٠/٣). وادَّعى الزنادقة الباطنية، وتبعهم الصوفية، أن العلم اللدني الذي يؤتيه الله تعالى أولياءه علمٌ وهبيّ وإلهامٌ، وليس وحياً، بمعنى: أن الله تعالى يختص به أولياءه عن طريق الإلهام، دون غيرهم، كما ادَّعوا جواز خروج الولي عن ظاهر الشرع بحجة علم الحقيقة والعلم اللدني، والإلهام دليل مستقل، يقدم على الكتاب والسنة.

ومن المقرر عند جمهور العلماء عدم اعتبار هذا الإلهام، وعدم جواز العمل به؛ يقول منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني (ت ٤٨٩هـ/١٠٩٦ م): قال جمهور العلماء: إنه خيال لا يجوز العمل به، إلاَّ عند فقد الحجج كلها في باب ما أبيح عمله بغير علم (قواطع الأدلة في الأصول ٣٤٨/٢). فالإلهام لاغ لا يجوز اعتباره ولا العمل به، وإنما يجوز العمل به عند فقد الأدلة في المباحات فقط، ولا يتعدى العمل به فيما سوى المباح. ودلّ الكتاب والسنة على بطلان الاستدلال بالإلهام، وأنه لا حجة إلاَّ فيما يمكن إظهاره من الأدلة والبراهين. والله تعالى برحمته لعباده لا يوقع عليهم ما =

فالنصوص الصوفية، تدور، على الغالب، حول وجود (سر) يجب كتمانه، يُقتل من يَبُح به لغير أهله، ويُتهم بالردة !

وكان أفلاطون (ت: ٩٧٨ ق. هـ/٣٢٨ ق .م) أحد الفلاسفة الذين اعتمدوا على السرية التامة في إظهار أفكاره الحقيقية، يورد فكرة واحدة بعبارات مختلفة، فيجعل لكل عبارة معنى مختلفاً، خاصة عند كلامه عن الإلهيات، التي لا يدركها غير (النخبة).

وكذلك كانت كهنة مصر، والهندوس، وكل الفرق الغنوصية المنبثقة عن الأفكار الأفلاطونية الحديثة مثل: المانوية، والديصانية، والصابئة[1].

= توعدهم به إلاَّ بعد بعثه الرسل وإقامة الحجة، ولم يقل حتى نلقي في القلوب إلهاماً، فثبت أن الإلهام ليس دليلاً. (وانظر ما سيأتي عن الوحي الخاص special revelation في مبحث خصوصية النبوة من هذا الكتاب).

(١) الهندوسية أو البراهيمية: واحدة من أقدم الديانات المعروفة، فالكتابات المقدسة لدى الهندوس ترجع إلى حوالي عام (١٤٠٠ ق. م ـ ١٦٠٠ ق. م) تداخلت فيها الأساطير بالأخبار ففقدت أصولها المعتبرة.

وهم طوائف مختلفة، تواجدهم الأساس في الهند ونيبال. وأهم نصوصهم كتاب «الفيدا»، وهو أهمها، ويعني: الحكمة والمعرفة، ويصوّر حياة الآريين، ومدارج الارتقاء للحياة العقلية من السذاجة إلى الشعور الفلسفي، ويدعو إلى وحدة الوجود.

وتعتبر الهندوسية واحدة من أكثر الديانات تعقيداً وتنوعاً، إذ يؤمن الهندوس بحوالي (٣٣٠) مليون إله، لها إله واحد فوق هذه الآلهة وهو «البراهما» الذي يسكن كل جزء من العالم الواقعي في كل أنحاء الكون، وهو كيان مجهول لا يمكن الاستدلال عليه، لكنه يوجد في ثلاثة صور منفصلة: «براهما» أي الخالق من حيث هو موجود؛ و«فينشو» أي الحافظ؛ و«شيفا» أي المهلك.

فالبشر هم في الأصل آلهة؛ فـ «الذات» أو «آتمان» متحد بـ «البراهما»، وبالتالي فكل الحقائق خارج «البراهما» تعتبر مجرد وهم أو سراب. والهدف الروحي للشخص =

= الهندوسي هو الاتحاد مع «البراهما»، لئلا يعود موجوداً في الصورة الوهمية التي هي الذات المنفردة.

وهذه الحرية تسمى «موكشا». وكي يصل الهندوسي إلى «الموكشا» فسوف يعاد تجسده مراراً وتكراراً حتى يصل إلى تحقيق ذاته الحقيقية؛ فالعلاقة بين الإنسان والآلهة كالعلاقة بين شرارة النار والنار ذاتها، وكالعلاقة بين البذرة وبين الشجرة؛ وهذا الكون كله ليس إلاّ ظهوراً للوجود الحقيقي، والروح الإنسانية جزء من الروح العليا. لذلك تحرق الأجساد بعد الموت، لأن ذلك يسمح بأن تتجه الروح إلى أعلى، بشكل عمودي، لتصل إلى الملكوت الأعلى في أقرب زمن؛ كما أن الاحتراق هو تخليص للروح من غلاف الجسم تخليصاً تاماً (الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة ٢/٧٢٤- ٧٣١ =

= India: Oxford English Dictionary.

Temple University Press). ،Deep Vegetarianism ،Michael Allen ،Fox

والأفلاطونية الحديثة: أسسها في الإسكندرية أفلوطين (ت: ٣٦٢ ق.هـ/٢٧٠ م) الذي درس الفلسفة اليونانية، واطلع على الديانات القديمة والأساطير والسحر والشعوذة. وتدعو إلى (إله) تفيض عنه الموجودات جميعاً ولا تنفصل عنه: فيض لا يتحدد بزمن أو تاريخ، ولا يتقيد بإرادة ولا ينقطع، ولا ينقص مصدره، ويظل كاملاً غير منقوص.

وهذا (الإله) هو المبدأ الأسمى للوجود، ويطلق عليه (واحد) غير محدد، بسيط لا كيف له، وهو الخير المطلق. وعملية الفيض تبدأ أولاً بالعقل أو الروح، ثم بالنفس، ثم بالواقع الحسي في الزمان والمكان. وأمَّا (النقص) الذي في الإنسان أو (الشر) فهو ناتج عن ابتعاد الإنسان عن الخير أو عن الألوهية، وينتج عن ذلك الشوق إلى العودة إلى الله. والألوهية لا يمكن الوصول إليها عن طريق العقل، لأنه قاصر عن ذلك، إنما يمكن الوصول إليها عن طريق نوع آخر من المعرفة وهو (الإلهام الداخلي)، بعد القضاء على نوازع الجسم المادي، والتطهير، ثم الفناء في الواحد، وهذه هي حالة الوجد أو النشوة التي يطمح أن يصل إليها الإنسان.

ويُعتبر أفلوطين أول من قال بنظرية الفيض في تفسير الوجود، وجعل مبدأها الواحد أو الخير أو الله. والله هو واحد مطلق بسيط غير مركب، غير متحرك، غيور، ساكن، ليس في زمان ومكان، وهو كامل لا يعتريه مبدأ الوجود جميعاً. يتأمل الله ذاته فيعقلها، =

= فيفيض عنه كائن أول وهو العقل، والعقل يعقل نفسه ويعقل الله، ويتأمل ذاته فتفيض عنه النفس الكلية التي تملأ العالم. تتأمل النفس العقل فتفيض عنها نفوس الكواكب ونفوس البشر والأجسام. وأخذت الأفلاطونية الجديدة من أفلاطون خيالاته في عالم المثل، ومن أرسطو تساؤلاته عن المعاني الكلية وهل لها وجود مستقل ؟ ومن الرواقيين السمو الخلقي والترقي الروحي، ومن النصرانية تأثيراتها الروحية والخلقية، ومن البوذية مسألة التطهير والتزكية والفناء في المصدر الأول.

وما جاء به أفلوطين من أفكار وآراء حول عملية الفيض أو الصدور عن الله يعد جديداً في بابه.

=History of Philosophy by F.C. Copleston Burns

The Philosophy of Plotinus by W.r. Inge Logmans=

والمانوية: نسبة إلى ماني (ت: ٣٨٠ ق.هـ/٢٧٦ م) الذي نشأ في بابل، وقام وهو في العشرين من عمره بالدعوة إلى دينه الجديد، في محاولة إظهار دين عالمي مقبول من الجميع، غير محدود بتعليم باطني قائم على التلقين؛ فنال حظوة لدى الملك الفارسي سابور الأول بن أزدشير (ت: ٣٦٠ ق.هـ/٢٧٢ م)، وفي عهد بهرام بن سابور (ت: ٣٨٠ ق.هـ/٢٧٦ م) نهض كهنة الزرادشتية ضده، واتهموه بتحريف تعاليم الديانة الرسمية، فسجن، ومات في سجنه مقيّداً معذباً وعمره ستون عاماً، وقُطّع جسده وعُرِض رأسه على باب المدينة ولوحق أتباعه بعنف لا هوادة فيه. وقد حاول ماني إقامة صلة بين ديانته والديانة المسيحية وكذلك البوذية والزرادشتية، معتبراً بوذا وزرادشت ويسوع أسلافاً له، وكتب عدة كتب منها إنجيله الذي أراده أن يكون نظيراً لإنجيل عيسى؛ وبقي إنجيله متداولاً بين أتباعه، تمتزج فيه الأسطورة بحكايات الرومان والهند والبلدان المجاورة. وتعتبر المانوية من الديانات الثنوية، التي تقول إن العالم مركب من أصلين قديمين: أحدهما النور، والآخر الظلمة؛ فالنور هو العنصر الهام للمخلوق الأسمى، وقد نصب الإله عرشه في مملكة النور. ولأن الإله كان نقياً، غير أهل للصراع مع الشر، فقد استدعى «أم الحياة» التي استدعت بدورها «الإنسان القديم» وهذا الثالوث هو تمثيل لـ «الأب» و«الأم» و«الابن»؛ وهذا الإنسان، الذي سمي أيضاً «الابن الحنون»، اعتبر مخلصاً، لأنه انتصر على قوى الظلام بجلده وجرأته؛ ومع ذلك استلزم وجوده وجود سمة أخرى له وهي سمة (المعاناة)، لأن =

= مخلص الإنسان الأول لم يحقق انتصاره إلاّ بعد هزيمة ظاهرية. ويعد موضوع آلام الإنسان الأول وتخليصه الموضوع الرئيس في الميثولوجيا المانوية، فالإنسان الأول هو المخلص وهو نفسه بحاجة للافتداء. وأتباع ماني هم من تُعُورِف عليهم بلقب الزنادقة (الزندقة ماني والمانوية: جيوواید نغرين).

والديصانية: نسبة إلى ميمون بن ديصان (ت: ٢٧٥ هـ/٨٨٩ م)، مولى جعفر الصادق. من مؤسسي المذهب الإسماعيلي. يجعلون لكل آية تفسيراً، ولكل حديث نبوي تأويلاً؛ فنصوص القرآن والسنة والأحكام الإسلامية لها ظاهر وباطن، وآل البيت وخلفاؤهم هم الذين يعرفون أسرار علم الباطن، ويستطيعون تأويل كل ركن من أركان الشريعة: - فالصلاة: هي موالاة الإمام؛ والحج: زيارته؛ والصوم: الإمساك عن إفشاء سر الإمام، إلى غير ذلك من ضروب التأويل. فالإمام هو المظهر البشري الأول لله، والمثل الأعلى. والأرض لا تخلو من إمام حي قائم: إمَّا ظاهر مكشوف، وإمَّا باطن مستور؛ فإذا كان الإمام ظاهراً يجوز أن تكون حجته مستورة، وإذا كان الإمام مستوراً لابد أن تكون حجته ودعاته ظاهرين. وللأئمة درجات ومقامات، ولهم صلاحيات محدودة لا يتجاوزونها وهي: الإمام المقيم، والإمام الأساس، والإمام المستقر، والإمام المستودع. والله لم يخلق العالم خلقاً مباشراً وإنما أبدع (العقل الكلي) بعمل من إعمال الإرادة وهو من (الأمر)، فهو محل لجميع الصفات الإلهية، وهو الإله ممثلاً في مظاهره الخارجية كما أنه لم يحكم على نفس قط بالجحيم الأبدي، لكن النفس تعود إلى الأرض ثانية بالتناسخ، إلى أن تعرف الإمام الموجود في العصر الذي عادت فيه وتأخذ عنه المعارف الدينية. (تاريخ وعقايد إسماعيلية: فرهاد دفتري).

والصابئة المندائيون: أتباع سيدنا يحيى بن زكريا عليهما السلام، ويعتبر دينهم واحداً من أقدم الأديان، ويؤمنون أن كتابهم المقدس «الكنزا ربا» أي (الكنز العظيم) أو«سيدرا آدم»، يتضمن الصحف الأولى التي نزلت على آدم عليه السلام، ويحتوي على بدء الخليقة، والتطورات التي حدثت للبشر، وفي صفات الخالق، وفي الوعظ والإرشاد. والكتاب الثاني المقدس عندهم: (أدراشا أديهيا) أي تعاليم النبي يحيى عليه السلام. وهم يؤمنون بالله الواحد الأحد، وبأنبيائه: النبي آدم عليه السلام، وشيت، وسام بن نوح، وإبراهيم الخليل، وأخيراً بالنبي يحيى بن زكريا (يوحنا المعمدان)، آخر=

نظرية المعرفة

نظرية المعرفة عند الغرب

تعود بداية ظهور نظرية المعرفة، (أي دراسة طبيعة المعرفة وعقلانية الاعتقاد الإيماني)، إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك (ت: ١١١٦ هـ/١٧٠٤ م)، المؤسس لنظرية المعرفة (الابستمولوجيا)، وقتما صنف كتابه: «مقالة في العقل البشري» الصادر عام (١١٠١ هـ/١٦٩٠ م)؛ فكان أول دراسة تناقش طبيعة المعرفة ومصادرها وحدودها.

وبصفة عامة، يمكن تمييز شقين للمعرفة عند الفكر الحضاري الغربي:

الأول: هو "المعرفة التجريبية"؛ ويعد لوك، وديفيد هيوم (ت: ١١٩٠ هـ/١٧٧٦ م)، وكارل ماركس (ت: ١٣٠٠ هـ/١٨٨٣ م) أبرز مؤيديها؛ وتعتمد على أن الحس الإنساني هو المصدر الوحيد للمعرفة؛ وأن إدراك العالم يتأتى

= أنبيائهم. ويتجهون في صلاتهم وفي ممارسة شعائرهم الدينية نحو جهة الشمال، لإيمانهم أن عالم الأنوار في هذا المكان المقدس من الأكوان. كما أنهم يعتقدون أن سيدنا آدم عليه السلام كان يصلي سبع صلوات في اليوم، واستمرت عندهم هذه الصلاة حتى ظهور النبي يحيى الذي جعلها ثلاث مرات. وقد انقسموا إلى فرق عدة، بعد وفاة سيدنا يحيى، ولا تزال طائفة منهم تعيش في العراق، ولهم طقوسهم وعاداتهم ورؤساؤهم؛ وكتبهم دون أسانيد، تتداخل فيها الأساطير بالحكايات الشعبية (الصابئة المندائيون: الليدي دراوور. ومندائي أو الصابئة الأقدمون: عبد الحميد عبادة. Handbook of Classical and Modern Mandai, Berlin.
Mandaean Bibliography, Oxford University Press.

بالتجربة التي تعتمد على الحس أيضاً في الوصول للمعرفة والإدراك وتصور الأشياء ثم تصديقها.

الثاني: هو "المعرفة العقلية"؛ وهي معرفة لا تنكر الحس أو التجريب وأهميته، لكنها تراه قاصراً عن الإحاطة بالظواهر؛ وترى أن العقل يقوم بإجراء مجموعة معقدة من العمليات كالاستقراء والاستنباط لربط مفردات الواقع ببعضها، لمنحها قيمة ومعنى، ولترتيب موقف منها؛ وتبنى المعرفة العقلية أيضاً على أن هناك تصورات ومفاهيم ولد الإنسان بها، عليه أن يستغلها، ليفسر من خلالها ما يقصر الحس والتجريب عنه.

وقامت الحداثة الغربية على إنكار المركز والمقدس؛ ولم يكن من المنطقي أن تعترف بأي نوع من المعرفة التي تتحصل بطريق غيبي، وذلك على الرغم من وجود خبرات غربية أسبق، تؤكد على تنوع مصادر المعرفة إلى جانب التجريب والعقل؛ وتُدْخِل معها الحدس الذي يعني الإدراك المباشر للمعارف الذي لا يحتاج إلى البراهين العقلية المجردة، ولا يمكن كذلك إجراء تجارب عملية عليه، مثل إدراك الشخص للزمان والمكان. ورغم هذا أنكرت الحداثة الغربية، من قرنها الثامن عشر تقريباً، الحدس.

وبعد استقرار نظرية المعرفة، وظهور نقد للتوجهات الحداثية التي حاصرت المعرفة في شكلين أساسيين، عادت المعرفة الحدسية كمصدر ثالث للمعرفة؛ فذهب هنري برجسون (ت: ١٣٦٠ هـ/١٩٤١ م) إلى اعتبار الحدس ملكة أخرى للمعرفة، ومصدراً لها، وعرَّفه بأنه من قبيل التجربة الوجدانية التي يمر بها الشخص فتنكشف خلالها معارف جديدة.

وعليه؛ صارت نظرية المعرفة معتمدة على ثلاثة مصادر، هي: المصدر التجريبي: ويعتمد على التجربة، كوسيلة للوصول إلى المعرفة، ويعتبر كل

تجربة يتم العمل عليها مصدراً رئيساً، للحصول على أية معرفة يبحث عنها الإنسان.

والمصدر العقلي: ويعتمد على تفسير العقل فقط، دون القيام بأية تجارب من أجل الوصول إلى المعلومات المعرفية، ومن أشهر الفلاسفة الذين اهتموا بهذا المصدر المعرفي، الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (ت: ١٠٦٠ هـ/١٦٥٠ م)، الذي قام بدراسة الطبيعة المحيطة بالإنسان، والتعرف عليها بشكل أكبر، واعتمدت تجربته الدراسية على طرح الأسئلة، والبحث عن إجابات لها. وتابَعَه: باروخ سبينوزا (ت: ١٠٨٨ هـ/١٦٧٧ م) وغوتفريد ليبنتز (ت: ١١٢٨ هـ/١٧١٦ م).

وأخيراً المصدر الحدسي: وهو الذي لا يعتمد على العقل، أو التجارب، بل يعتمد على الإلهام وعلى البحث في الأسباب والوسائل والوسائط التي تجعل الإنسان مؤهلاً لبلوغ الحدس، ومن ثم تحقيق المعرفة "الحقيقية". وقد استقر على تصنيف المعرفة الصوفية كمعرفة حدسية، فهي معرفة إلهام وذوق تتحصل بالقلوب، فهي معرفة تنفتح فيها "الأنا" على الكون التي هي جزء منه، عبر تجربة روحية تخوضها.

نظرية المعرفة في الإسلام

تتميز مصادر المعرفة في المدرسة الإسلامية بالتكامل والشمول، بخلاف المدرسة الغربية التي ضيَّقت المعارف وحصرتها في شقّ محدد.

فالمدرسة الغربية كان تفسيرها نابعاً من مركزية الإنسان وأنه هو الأصل، وأما المدرسة الإسلامية - بمختلف مذاهبها ومدارسها - اعتمدت على مركزية الوحي وكلام الله؛ فالله هو الأصل وهو الحقيقة الثابتة القطعية، وما عدا ذلك من أحكام وأخبار ومدارك فهي تحتمل القطعية والظنية.

ومصادر المعرفة الإسلامية ثلاثة: النقل (الوحي)، والعقل، والحس والتجربة.

وللوصول إلى الحقيقة، يجب استخدام كل مصدر في مجاله وموضعه؛ فإن غيّب مصدر من هذه المصادر، أو لم يؤبه له، عجز الإنسان عن الوصول للحقيقة.

أولاً: النقل (الوحي)

قال ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م): المعرفة المكتسبة من الوحي معرفة يقينية مطلقة؛ ذلك أن الوحي بصفته جزءاً من علم الله له ما لهذه الصفة من كونها حقيقة مطلقة غير محدودة؛ ودلالة الوحي في إفادة المعرفة الدينية دلالة شرعية سمعية وعقلية (مجموع الفتاوى ١٣/١٣٦).

ويُعتبر الوحي أحد أهم مصادر المعرفة في الإسلام، وله مجالات اختص

بها دون بقية المصادر؛ قدَّم لنا علماً في كثير من المجالات التي أخفقت فيها المصادر الأخرى، كأحكام الحلال والحرام، وأخبار اليوم الآخر، ومصير الإنسان بعد الموت، وحقيقة الروح، وعلم الساعة، وغير ذلك..

فالعقل - وإن دل على بعض الغيبيات - كإثبات وجود الله، وإثبات النبوة، وبعض صفات الله تعالى، إلاَّ أنه لا يشمل كل الحقائق الغيبية، ودلالته على بعض الغيبيات دلالة مجملة، لأنه عاجز عن الإثبات المفصل، ممَّا اختص به الوحي.

كما أن نصوص الوحي ليست مجرد نصوص إخبارية؛ وأنَّ العبد مطالب بالتسليم بها بالعاطفة دون قناعة عقلية؛ بل هو قائم على الدلالة العقلية ومتضمن لها؛ فالدليل الشرعي قسمٌ من منظومة الأدلة الشرعية وليس قسيماً لها؛ والدليل الشرعي لا يُقابل بالدليل العقلي، ولا يُجعل قسيماً له، بل يُقابل بالدليل البدعي.

والنقل غني جداً بالدلالة العقلية التي تثبت سائر أصول الاعتقاد، ويكفي قراءة القرآن الكريم لمعرفة ذلك.

ثانياً: العقل

يستعمل هذا المصدر بمعان متعددة:

فيُستعمل بمعنى الغريزة التي ميز الله بها الإنسان عن الحيوانات، وبفقده يسقط التكليف الشرعي عن الإنسان.

= كما يُستعمل بمعنى المعارف الفطرية والعلوم الضرورية التي يشترك فيها جميع العقلاء، مثل: الواحد نصف الاثنين، والحادث لابد له من مُحدِث، والكل أكبر من الجزء..

= كما يُستعمل بمعنى العلوم النظرية التي تحصل بالنظر والاستدلال؛ وهذه يتفاوت فيها الناس ويتفاضلون.

= ويُطلق أيضاً على العمل بمقتضى العلم؛ وهذا المعنى نفاه الكفار عن أنفسهم عند دخولهم النار. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]

وللعقل في الإسلام دور كبير في إثبات كثير من المسائل العقدية، كوجود الله ووحدانيته، والنبوة، والبعث، وهو ما يسمى بـ الغيب المتعقّل، خلاف الغيب المحض الذي هو من خصائص الوحي، فمن الغيبيات ما يمكن الاستدلال عليها بالعقل، ومنها ما لا يمكن التعرف عليها إلاَّ بدلالة الوحي عليها.

وإثبات العقل للغيب المتعقل هو إثبات مُجمَل؛ لأن العقل عاجز عن الإثبات المفصل، وهذا مما يختص به الوحي؛ فإذا لم يأتنا خبر من الله عز وجل يدل عليه فلا يمكن إثباته (مثل نعيم الجنة، وعذاب النار، وأهوال يوم القيامة..) فلا تُعرف إلاَّ بالخبر، ولكن يدل عليها العقل دلالة غير مباشرة عن طريق إثبات النبوة بالعقل؛ فإذا ثبت لدينا صدق النبي لزم تصديقه في جميع ما أخبر عنه من أمور الغيب المحضة.

وإثبات العقل للغيب المتعقل هو إثبات معنى لا إثبات كيفية؛ لأن العقول لا تُدرِك حقيقتها وكيفياتها؛ لذلك ضرب الله الأمثال في القرآن الكريم لتقرير مسائل الغيب تنبيهاً للعقول على إمكان وجودها، فاستدل مثلاً على النشأة الآخرة بالنشأة الأولى، وعلى خلق الإنسان بخلق السماوات والأرض، وعلى البعث بعد الموت بإحياء الأرض الميتة.

لكن العقل لا يُدرِك كل المصالح، وإن أدركها فقد يغلب عليه الهوى والشهوة، وهذا مُشاهَد خاصة في بلاد الغرب، فنجد أنهم لا يُحكّمون العقل

في كثيرٍ من القوانين، فالخمر من الناحية العقلية، الحكم فيه المنع؛ لأن له مفاسد أمنية واجتماعية وصحية واقتصادية، لكنه مباح عندهم، لأن الشهوة أو مبدأ الحريّة الفردية غلبت على العقل. فإثبات الإسلام لدور العقل وفاعليته وتأثيره جعله يخالف المذاهب والفلسفات التي عطلت دور العقل إمَّا كلياً أو جزئياً في بعض المسائل مثل المذهب الحسي: فقد أنكر أتباعه دور العقل والغيبيات لما تقرر عندهم أن الحواس هي المذهب الوحيد للمعرفة.

ثالثاً: الحس

الحواس هي مُنطلق الإنسان نحو المعرفة؛ ووسيلة الإدراك المباشرة؛ والله تعالى امتن على عباده في آيات كثيرة بأن وهب لهم هذه الحواس.

لكن الإسلام لم يحصر المعرفة في هذا المصدر فقط كما فعل أتباع المذهب الحسي، إنما جعله مصدراً متكاملاً مع العقل والوحي.

ولكن قد يكون هناك غلو في التجربة والحس، فيقول القائل: إن العلم الحديث يجيب على كل الأسئلة؛ وهذا غير صحيح، فالعلم التجريبي الحديث له حدود لا يخرج عنها.

= وقد يظن البعض أن كل العلم التجريبي قطعي؛ وهذا غير صحيح أيضاً، فمن العلم ما تم رصده بتجربة أو ملاحظة، ومنه ما لم يُرصد فقام على معادلات والنظر في آثاره.

وأصحاب المذهب التجريبي أو الحسي يقولون: التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة، ودائماً يطلبون دليلاً علمياً تجريبياً، ولا يقبلون إلاَّ بما ثبت بالحس والتجربة، لأن العقول تختلف والنقل ليس مُعتبراً عندهم. لكن في الحقيقة فإن الحس أيضاً يُخطئ: فنحن نرى الشمس أصغر من المبنى والجبل، فهل هي أصغر فعلاً؟ ونشاهد القلم مكسوراً في الماء، فهل هو مكسور حقيقة؟

كما أن التجربة الحسية أيضاً قد تخطئ، وهذا حصل مراراً، كنظرية الأثير، وهي نظرية كانت تفترض وجود وسط عضوي غير مرئي يُسمى الأثير ينتقل من خلاله الضوء، فجاء ألبرت أينشتاين (ت: ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م)، بنظريته الخاصة في النسبية التي تُظهر كيف يسلك الضوء، وأنه لا يعتمد على وجود الأثير.

والفلوجستين نظرية كانت تفترض أن عملية الاحتراق تحدث بسبب وجود عنصر يسمى الفلوجستين في المواد القابلة الاحتراق، ولكن تم إبطالها.

وغير ذلك كثير، ولذلك نجد العلم يتغير.

فإن قيل: إن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة.

فما الدليل ؟ هل هي التجربة ؟

فإن كانت كذلك، فأنت لا تستطيع إثبات هذه الجملة بالتجارب ! لكن العقل هو الذي أخبرك بهذه الجملة. فكأنك تعترف بأن العقل يقول: لا تقبلوا بالعقل، والتجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة !

ونقول له: أنت عرفت هذا بالنقل، ولم تجر التجربة بنفسك، ولم ترصدها بعينك.. إذاً كيف تنكر النقل؟!

بل هذا ليس إنكاراً للعقل، بل هو هروب لإنكار النقل المتعلق بالدين.

فالإيمان بالتجربة فقط فيه تعطيل لكل المعارف بما فيها التجربة، فلو عطلنا النقل والعقل لما قامت تجربة، إذ كيف قمت أنت (كإنسان) بإجراء التجارب ولم تقم بها الحيوانات؟

ولو عطلنا النقل لما استفدنا من التجارب؛ لأن كل عالم سيبدأ من الصفر، فالعلم كله قائم على النقل، والتجربة وحدها لا تعطي حكماً كلياً.

العلاقة بين هذه المصادر الثلاثة

أولاً: العلاقة بين العقل والنقل

العلاقة بين العقل والنقل علاقة تكاملية، لا تعارض بينها، بل يستحيل التعارض بين العقل والنقل القطعيين.

والنقل منه ما هو ظني ومنه ما هو قطعي؛ وكل المصادر منها ظنية ومنها قطعية؛ ولا يعني وجود الظني إلغاء المصدر كله؛ فعندما نقول مصادر المعرفة متنوعة، نقصد بها المصادر القطعية؛ وأوسع المصادر هو النقل، فالنقل مصدر من مصادر المعرفة لا ينكره أحد إلاَّ مكابر.

لكن قد يحدث تعارض بين ظني وقطعي، وعندها نقدم القطعي سواء كان عقلياً أو نقلياً، إذا كان القطعيان يمتنع التعارض بينهما؛ أمَّا إن كانا كلاهما مصدراً ظنياً، فيُصار إلى طلب ترجيح. قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م): لا يمكن أن يتعارض نص صحيح مع عقل صريح، فإن ثبت العكس فالطعن بالعقل أولى؛ فلا يمكن رد النص الكامل بالعقل الناقص؛ فالعلاقة بين الوحي والعقل علاقة تكامل؛ وصريح المعقول لا يعارض صحيح المنقول (درء تعارض العقل والنقل ١/١١١).

ثانياً: العلاقة بين العقل والحس

قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م) عن التجربة: هي ما يختبره الإنسان بعقله وحسه وإن لم يكن من مقدوراته؛ ذلك أن التجربة إنما تحصل بالنظر والاعتبار والتدبر وملاحظة تكرار اقتران السبب بالمسبب عنه - وكل من العقل والحس مفتقر إلى الآخر؛ لأن الحس وظيفته نقل المعطيات الحسية إلى العقل (الرد على المنطقيين ٩٢ - ٩٥)، وقال: إن الخبر أيضاً لا يفيد إلاَّ مع

الحس أو العقل؛ فإن المُخبر عنه إن كان قد شوهد، كان قد عُلم بالحس؛ وإن لم يكن شوهد فلابد أن يكون شوهد ما يشبهه من بعض الوجوه؛ وإلاَّ لم يُعلم بالخبر شيء؛ فلا يفيد الخبر إلاَّ بعد الحس والعقل. فكما أن العقل بعد الحس، فالخبر بعد العقل والحس؛ فالإخبار يتضمن هذا وهذا (درء تعارض العقل والنقل ٣٢٤/٧)، وبعد ذلك يتصور العقل هذه المعطيات ويؤلف بينها، ويمارس التجريد والتعميم بعد إدراك جزئيات معينة في الواقع المحسوس[1].

(١) انظر: سؤال المنهج، في أفق تأسيس لأنموذج فكري جديد: طه عبد الرحمن. فلسفتنا: محمد باقر الصدر. قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي: عبد الله العجاتي. المعجم الفلسفي: جميل صليبا. المنقذ من الضلال: أبو حامد الغزالي. منهج ابن تيمية المعرفي نظرية المعرفة في الإسلام: جعفر عباس حاجي.

Atreatisc Concering The Principles Of Human Knowledge (Wokseclitecly by frasor) Oxford U. P. 1901.

J. Locke: Essay Concerning Human Understanding BK. N

نقد آليات الكشف والخلوة، ونظريات الاستشراق

إن الخلوة، والجوع، والصمت، والسهر، وتركيز البصر على نقطة ما، أو تكرار كلمة ما، والرقص العنيف، والموسيقى الصاخبة يصاحبها الزعاق، تسبب هذه المجاهدة، مع الاستمرار والزمن، إفراغاً لمراكز الوعي والشعور في الجملة العصبية، وتجعلها في حالة استرخاء، وتَفْقُد كثيراً من فعالياتها ! كما تدفع الجسم لإفراز المادة المخدرة بكمية أكبر من المعتاد.

والمعروف، أنَّ العمل العضلي المجهد، يسبب إفراز مادة حامض اللبن في الدم، الذي يوصله إلى أنحاء الجسم، وبملامسته للأنسجة العصبية، تترجمه الجملة العصبية إلى شعور بالتعب. كما يقوم الجسم بإفراز مادة الأندروفين أي (المورفين الداخلي)، من المنطقة تحت المهادية، الواقعة في الجزء الأسفل من المخ، فتخفف الآلام التي يمكن أن تكون قاتلة، وتجعلها، بآلية معقدة، في الحدود غير المميتة.

وفي الحضرة الراقصة، بعد دقائق من القفز، يأخذ الراقص باللهاث والتنفس العميق، وهو ما يسمى (التهوية)، فيُدخل إلى رئتيه كمية من الهواء، وبالتالي من الأوكسجين، أكبر من الكمية العادية، مما يؤدي إلى ارتفاع نسبة الأوكسجين في الدم، فتصاب المراكز العصبية بخدر خفيف، يختلف الإحساس به من شخص إلى آخر. كما يؤدي إلى هبوط فعالية هذه المراكز العصبية، كلما ازداد عدد الحضرات.

وفي المنطقة تحت المهادية hypothalamus، وهي منطقة من الدماغ

الأوسط في قاعدة المخ، توجد عدة مراكز منظمة لوظائف فيزيولوجية هامة (الجوع، والعطش، والنشاط الجنسي، والاستيقاظ، وتنظيم الحرارة في الجسم) وبدهي أن هذه المراكز هي أول ما يتأثر بالأندروفين[1]، وبدهي أن هذا التأثر يغيّر كثيراً أو قليلاً من فعاليات هذه المراكز، وهذا يفسر ـ بمنتهى البساطة – ما يحدث لبعض الواصلين من البقاء مدداً طويلة دون طعام، أو شراب، أو نوم، ومقدرة بعضهم على تحمل البرد الشديد، أو الحر الشديد، مما يظنونه كرامات دالة على ولايتهم.

أمَّا الكشف، والمشاهدات، ونحوها من جموح الخيال، فهي تسربات من الأماني والمعلومات (الصحيحة أو المتوهمة) المختزنة في اللاشعور، تنسرب من مخازنها، لتنزلق إلى مراكز التفسير الحسي في الدماغ. فما كان منها صور بصرية، انطبعت في مراكز التفسير البصري، فتُرى كأنها ماثلة حقيقة، سواء انفتحت العين أم أغمضتْ لأنها لم تصل عن طريق العين ! وما كانت صوراً سمعية انطبعت في مركز التفسير السمعي، فتُسمع أصوات لا يُعرف مصدرها بالضبط، لأنها لم تصل عن طريق الأذن ! ومثلها ما كان صوراً شميّة، أو ذوقية، أو لمسية.

وقد يتراءى شيطان المجذوب أمام السالك، مستفيداً من خاصة الجذبة في تضخيم الأطوال، أو قد ينفث في لا شعوره، فتتسرب منه إلى مراكز الحس في الدماغ.

** ** **

(١) أبحاث مختارة في فيزيولوجيا الدماغ والسلوك: زياد القطب، وحسين أبو حامد. أساسيّات علم النفس العصبي: خالد الخميّس. الفيزيولوجيا العامة، وظائف الاتصال: حسين أبو حامد.

ثم إن الطريق إلى معرفة حكمة الله تعالى من خلق البشر ليست بالازورار عن الناس والإدبار عن اللذات؛ ودعوى منكري الوحي بلا برهان؛ فما حجتهم أن بين الروح والجسد أضغاناً، وأن إهمال الملذات كلية هو طريق العارف ؟!

والغنوصية شائعة في ثقافات الأمم، سلك طريقها رجال من النحل كافة، فقادتهم إلى نهايات مختلفة وعقائد متنافرة، فكيف يكون الطريق إلى الحق واحداً وتتناقض صوره ؟!

كما أنَّ في أدبيات الغنوصيين تخليطاً كثيراً، وتناقضاً أكبر، كحديثهم عن أساطير أصل الخلق، وصراع آلهة الخير وآلهة الشر.. وغموض عباراتهم، واختلافهم في تأويلها. والعقل عاجز عن إدراك ما هو وراء العالم، فلا يعرف الحكمة من وجود المخلوق، وإصابة تفاصيل حقائق التشريع والسلوك. فالعقل يهدي إلى حق، ولا يهدي إلى العلم بكل الحق. قال جان جاك روسو (ت: ١١٩٢ هـ/١٧٧٨ م): الكون آلة عظيمة، لا نعرف موازينها، ولا نستطيع تحديد مقاديرها. نجهل مبادئها وأهدافها، كما نجهل نفس الإنسان: نوعها، ومحركها. بل لا نكاد نعرف بدقة هل هي بسيطة أم مركبة. تحيط بنا الألغاز من كل جانب (دين الفطرة ٢٧).

ولذلك فالإنسان لا يستطيع الاستغناء عن المدد الإلهي، لأسباب عدة:

أولها: أن الكثير من القضايا تنأى بطبعها عن مُدركات العقول: كالبعث، والنشر، والحساب، وما غاب كُلّيَّة عن مدارك العقل والحس؛ مما يتطلب الحاجة إلى معرفتها من خبرٍ نازلٍ من علٍ، لا كفكرة مختمرة بعد نظر.

وثانيها: أن الكثير من مسائل النظر والخلاف قد تتكافأ فيها الأدلة، ولا ينحسم فيها القول لتعادل الأدلة، ولتعذُّر التمييز البرهاني، لذلك احتاج العقل - الذي يسعى إلى الحق والفضيلة والسعادة - إلى ما يُبَلّغه رجاؤه بأمان ويقين.

وثالثها: أن حاجة الناس لتنظيم معايشهم، ودفع الاختصام، وتنظيم حقوقهم وواجباتهم؛ أمرٌ أعقد من أن يُحسنه بشر، لقصر مداركهم عن ربط الأمور ببعضها على أسلم صورة في ظل تداخلها المعقد، وأثر الثقافات والعوائد على عقول الناس عند تأسيسهم لقوانينهم، وسلطان حظوظ النفس، والانتصار للكبراء والأخيار عند رسم حدود الحقوق وخطوط الواجبات.

فرجاء تحقيق العدل هو جزءٌ من منظومة الخلق البديعة؛ والظن أن الله قد خلق البشر والشجر والثمر بهذا الجمال الخلاَّب، ثم ترك الخلق بلا هداية فأوقعهم في عِماية؛ إهدارٌ لمعنى الجمال؛ لأن الأشياء الجميلة إذا انتظمت على شكل قبيح مُشَوَّش، لا تقود إلى تناغم، وتهدر من الجمال أصل صورته وغايته. قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م): ولولا الرسالة، لم يهتد العقل إلى تفاصيل النافع والضار في المعاش. ومن أعظم منن الله على عباده، وأشرف مننه عليهم، أن أرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، وبيَّنَ لهم الصراط المستقيم؛ ولولا ذلك لكانوا بمنزلة الأنعام وأشرَّ حالاً منها.. ولا بقاء لأهل الأرض إلاَّ بآثار الرسالة الموجودة فيهم؛ فإذا دُرِست آثار الرسل من الأرض، وانمحت معالم هداهم، أخرب الله العالم العلوي والسفلي وأقام القيامة (النبوات ١/٢٦).

فالحاجة إلى النبوة ضرورة لجبر نقص العقل، لأن العقل ليس بمنأى عن فكر الهوى ودواعي الفتنة المُزلَّة؛ ويروي ظمأ النفس إلى إدراك ما ينأى عن الفهم. فالنفس تميل إلى الهوى، وفيها بذرة الكبر عن الحق، فتحتاج إلى من يوزعها من خارجها.

ورابعها: أن تأييد النبي بالخوارق أدعى للقبول لأنها تقيم الحجة على المخالف. فآيات الأنبياء تلزم العقل الواعي تصديق الرسالة، فلا يتيه في معترك الاجتهادات التي لا ضمانة على صوابها.

وخامسها: أن النبوة طريق عملي للسير في سبل الحياة؛ فالنبي هو المثال والقدوة، وحاجة القدوة معلومةٌ في كل باب. والإنسان بغير النبوة يفقد ذاتيته كإنسان، ويصير بلا وجهة، ولا غاية، ولا إحساس.. شيء كلا شيء، بلا شيء.. مجرد أبعاد فيزيائية منفعلة.

فالألوهي الذي يتوق إلى رسالة السماء من بوابة النبوة يسير على درب لاحب، ويرتقي من العلم بوجود الرب إلى طلب العلم بحقيقته ومراداته، وكمال الصفات وجهٌ لكمال الذات.

خصوصية النبوة

النبوة ليست فعلاً اعتباطياً مجرداً عن الحكمة والعدل، فالله يجتبي من البشر أصفياءَهُ، وهم النخبة الذين تزكَّت أنفسهم وعقولهم وقلوبهم؛ وهو يعلم ما كان منهم وما سيكون. قال أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت: ٥٠٥ هـ/١١١١ م): اعلم أن الرسالة أثرة علوية، وحظوة ربانية، وعطية إلهية، لا تكتسب بجهد، ولا تنال بكسب، فـ ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤] ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ مَا كُنتَ تَدۡرِي مَا ٱلۡكِتَٰبُ وَلَا ٱلۡإِيمَٰنُ﴾ [الشورى ٥٢]، فليس فيها اتفاق جغرافي حتى ينالها كل من دب ودرج، أو مرتبة على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكَّر وأدلج.

وكما أن الإنسانية لنوع الإنسان، والملكية لنوع الملائكة، ليست مكتسبة لأشخاص النوع، وأن العمل بموجب النبوة ليس يخلو عن اكتساب واختيار لإعداد واستعداد (معارج القدس ١٣٠).

وبذل «الوحي الخاص» لكل البشر ليس من الحكمة؛ إذ الطريق إلى الجنة سبيله التصديق والعمل. وأصل التصديق: الإيمان بما جاء به الخبر القابل للتكذيب. ولو أن الناس أُلزموا بالتصديق إكراهاً لانتفت عامة أوجه المحنة، ولاستوى البشر في مقام التفاضل.

ومنع «الوحي الخاص» special revelation عن غير الأنبياء لا ينفي أن الله قد جعل البشر مشتركين في «الوحي العام» general revelation أو اللاهوت واجب الوجود؛ لكن الإنسان لا يُحاسب يوم القيامة على أصل إيمانه

الفطري وحده، ولا على أساس اللاهوت الطبيعي وحده، إنما يُحاسب على عمله في الدنيا بعد أن تبلغه الحُجَّة الرسولية، عن طريق نبي أو رسول[1].

والشبهة التي تقرر أفضلية عموم «الوحي الخاص» للبشر على انتخاب الأنبياء للبلاغ، هو ظنٌّ أن كمال الله يقتضي منع الخلق من الخطأ؛ بينما حقيقة الألوهية لا تقتضي ضرورة وجود خلق بلا إرادة حرة تختار طريقها. ومعنى العدل: ألاَّ يعذّب الله من لم يزلَّ، وأن يرفع الصالحين فوق من ضلَّ؛ فالجزاء رهين أفعال العباد، إلاَّ أن يعفو الله تكرماً، أو يثيب تفضلاً؛ وإنزال الوعيد بالمذنب هو عين العدل.

۞ ۞ ۞

(١) النبي: هو الذي لم يوح إليه بشرع جديد، وبُعث لتقرير شرع من قبله من الرسل. والرسول: هو من أوحي إليه بشرع جديد، أي ديانة وشريعة جديدة. فالرسول أعمُّ من النبي، وكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً.

المعجزة ليست شرطا للنبوة

النبوة في جوهرها: بلاغٌ صادق. وشرط قبول الخبر: العلم بأنه صادق، فيُخبر بما لا تمنعه العقول ويوافق الواقع. لذلك فكل برهان يُقيم الحجة على أن المُبلّغ صادق، وأنَّ خبره موافق للعقل والواقع، فهو حجة معتبرة.

وبرهان الصدق: كلُّ حال للنبي لا يشاركه فيه دجَّال يفتري نسبة قوله إلى الله تعالى بمألوف فعله: كالتزامه الاستقامة، وابتعاده عن الخديعة أو الكذب في جليل أمره ودقيقه، وفي حال بسط الأقدار وقبضها، أو قد ما يكون منه من آيات سمَّاها المتأخرون بـ «المعجزات»، وهي خوارق الطبيعة الخارجة عن قدرة الإنس والجن ـ من قولٍ وفعلٍ ـ مقترنة بالتحدي. قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م): إن من آيات الأنبياء، ليس من شرطها استدلال النبي بها، ولا تحديه بالإتيان بمثلها، بل هي دليل على نبوته، وإنْ خلت عن هذين القيدين (النبوات ٤٩٨/١)، وذلك لأن طبيعة الآية، واقترانها بحال النبي، وصلاح خبر رسالته حجة لأصل صدق الآية وحجيتها على النبوة؛ ولذلك قال ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م): إنَّ سيرة محمد صلى الله عليه وسلم لمن تدبَّرها تقتضي تصديقه ضرورة، وتشهد له بأنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حقًّاً؛ ولو لم تكن له معجزة غير سيرته لكفى (الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢٣١/٢).

وكان باروخ سبينوزا (ت: ١٠٨٨ هـ/١٦٧٧ م) يرى أن قوانين الطبيعة أقوى دلالة من المعجزات على وجود الله؛ معتبراً أن المعجزات أثرٌ عن سذاجة العقل اليهودي القديم.

وتابع ديفيد هيوم (ت: ١١٩٠ هـ/١٧٧٦ م) سبينوزا فقال: إن المعجزة خرقٌ لقوانين الطبيعة؛ وأنه لمَّا كانت قوانين الطبيعة مطَّردة، كان القول بخرقها غير جدير بالتصديق؛ فالأحداث فوق الطبيعية تحتاج برهاناً غير طبيعي لإثباتها. وأمر هذه المعجزات مستشرٍ في الأمم المتخلفة، وهو أدنى من ذلك في الأمم المتحضرة.

= وإذا كانت المعجزة برهان صدق الدين، فلا يمكن أن تصح في أكثر من دين، وهذا ما يُسقط كل الدين[١].

وليس ذلك بسديد، فسنن الطبيعة، وما يخرقها، حجةٌ على وجود الله، وكشفٌ عن صاحب السلطان الأعلى في الوجود؛ لأنها دلالة على ذاتٍ قادرةٍ تملك أن توقف الناموس الطبيعي نصرة لنبي، أو لأمة من المؤمنين، لتأييدهم ببرهان.

فمشيئة الله مفارقة لعمل الطبيعة، لأنها تفعل في الطبيعة بالطبيعة وبما فوقها؛ وقوانينها مثل خوارقها أثرٌ عن مشيئة الله؛ لإظهار أنَّ من أرسل الأنبياء هو خالق الكون وقوانينه، وهو الذي أراد للقانون الطبيعي أن يسير بانتظام فكان ما شاء، وإذا أراد تعطيل ذلك نفذ أمره. فالمعجزة لا تختلف في شيء عن القوانين المطردة، فكلاهما أمرٌ عادي وخلْقٌ من خلْق الله: الكون بدأ بإرادة الله، وتعمل قوانينه بأمر الله، وتحدث الخوارق فيه بمشيئة الله.

أظهر وجوده وجليل صفاته من خلال قوانينه البديعة، كما أظهر صفاته وصدق بعض خلقه في خرق هذه القوانين بالفعل المدهش.

فالله يفعل ما يشاء بقدرته، ويحكم ما يشاء بعزَّته؛ والقوانين واصفة لعمل الطبيعة، وليست ذات إرادة تسلطية على الكون؛ فنحن نصنع صورة القانون في

---

(١) Benedict Spinoza, *Tractatatus Theologico – Politicus* London: Trubner, 1862
David Hume, *An Inquiry Human Understanding*, London: T. Cadell, 1772, P. 130

أذهاننا من خلال وصف عمل الطبيعة؛ وليس فيما هو وصفي ما يمنع أن يتغيَّر حاله أو يتعطَّل لعارض.

ودعوى هيوم قائمة على أن الطبيعة هي كل شيء، وجدل المعجزة قائم في أصله على القول بوجود ذات مباينة للطبيعة تعمل في الطبيعة ما تشاء، وأنَّ العقل قد دلَّ على وجود هذه الذات. ومردُّ تصديق المعجزة إلى صدق الشهود، فالأحداث تُصدَّق بمعاينتها، أو بالإخبار الصادق عنها، أو بآثارها؛ شرط أن تكون الأسانيد الناقلة للخبر على القوة التي توافق غرابتها. ولا تُشترَط الكثرة إذا قامت قرائن أخرى على صحة الخبر وإن كان غير مألوف.

وقد وضع علماء المسلمين منهجاً فريداً في قبول الأخبار عامة وردّها؛ فقاموا بدراسة نصوص مجموع مصادر الخبر، واستقصائها، ومقابلة بعضها ببعض، ومناقشتها، وفي رواية هذه المصادر وتسلسلها، ومعرفة عدالة رواتها ومدى الثقة بهم، وتتبع المصادر الأولى التي استقى منها أولئك الرواة، بحيث ينتهي كل ذلك إلى تغليب نص على آخر، أو ترجيح رواية على غيرها، أو تفصيل خبر على سائر الأخبار، في صيغ ترجيحية غالبة.

وفي الأخبار المتعارضة - ظاهراً أو حقيقة - كانوا يقدّمون الجمع بين الخبرين، لأن الجمع مقدَّم على الترجيح. فإذا امتنع الجمع بين الأخبار من كل طريق مَرْضيّ غير متعسَّف، كان الترجيح هو الخيار؛ فيكون النظر في متون الأخبار وأسانيدها، فيُقدَّم البريء من العلل على المعتلّ، ويُقدَّم المحفوظ على الشاذ، والمعروف على المنكر. ولذلك، كان علماء أهل السنة لا يردُّون بإطلاق ظاهرة الخوارق في الأمم ذات العقائد المخالفة لهم فرغم تقريرهم أن جلَّ ما يروى منها لا صحة له من جهة الرواية فأنباء الغيب يوجب للإيمان بها، أن يكون الطريق إليها صحيحاً، بينما طريق المخالفين قائم على رجالٍ فيهم كلام؛ ووَفَياتُ رجال الإسناد وأعمارُ مَنْ أَخَذ عنهم بينها تفاوتٌ في الزمن (فلا

يتأتى اللقاء بين رجالات الإسناد لبُعْد سنيّ وفاة راوي الخبر ومَنْ أخذ عنه)، كما أن ميزان الضبط عندهم غير دقيق، لاعتماده على التزكية، والمحب قد يبالغ في حبه، فيخطئ، ويتأوَّل، وقد يجازف فيكذب لمن يحب ! = بينما كان الضابط عند أهل السنة في تحري صدق اللهجة؛ وفي كتب الحديث الشريف رويت عن أصحاب البدع أحاديث صحاح كثيرة، وضُبطَتْ بأن الأحاديث المروية عنهم مدارها صدق اللهجة، حتى لو أن أحدهم لئن يخرَّ من السماء أهون عليه من أن يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم. قال ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م): فما كان سببه الكفر والفسوق والعصيان، فهو من خوارق أعداء الله لا من كرامات أولياء الله. فمن كانت خوارقه لا تحصل بالصلاة، والقراءة، والذكر، وقيام الليل، والدعاء = وإنما تحصل عند الشرك، مثل: دعاء الميت والغائب، أو بالفسق والعصيان، وأكل المحرمات: كالحيات، والزنابير، والخنافس، والدم، وغيرها من النجاسات = ومثل الغناء، والرقص، لا سيما مع النسوة الأجانب والمردان = وحال خوارقه تنقص عند سماع القرآن، وتقوى عند سماع مزامير الشيطان؛ فيرقص ليلاً طويلاً، فإذا جاءت الصلاة صلَّى قاعداً، أو ينقر الصلاة نقر الديك، وهو يبغض سماع القرآن وينفر عنه، ويتكلَّفه، ليس فيه محبة ولا ذوق ولا لذة عند وجده؛ ويحب سماع المكاء والتصدية[1]، ويجد عنده مواجيد، فهذه أحوال شيطانية (مجموع الفتاوى ٣٠١/١١).

وقال ابن أبي العز علي بن علاء الدين الحنفي (ت: ٧٩٢ هـ/١٣٩٠ م): النبوة إنما يدَّعيها أصدق الصادقين، أو أكذب الكاذبين، ولا يلتبس هذا بهذا إلاَّ

---

(١) المُكَاء: الصفير. وقيل: إن المَكْو: أن يجمع الرجل يديه، ثم يدخلهما في فيه، ثم يصيح. ويقال منه: مَكت است الدابة مُكاء، إذا نفخت بالريح. والتصدية: التصفيق. وكانت قريش يطوفون بالبيت وهم عراة يصفّرون ويصفقون.

على أجهل الجاهلين، بل قرائن أحوالهما تُعرب عنهما، وتُعرف بهما. وما من أحد ادَّعى النبوة من الكذابين إلاَّ وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز؛ فإن الرسول لا بد أن يخبر الناس بأمور ويأمرهم بأمور، ولا بد أن يفعل أموراً يبيّن بها صدقه. والكاذب يظهر في نفسه ما يأمر به ويخبر عنه، وما يفعله ما يبيّن به كذبه من وجوه كثيرة (شرح الطحاوية: ابن أبي العز، ١٤٠). فالنبوة مقام بلاغ للحق عن الربّ على لسان بشر، ولذلك فكل برهان على صدق المبلّغ حجَّة لنبوته، وما المعجزة إلاَّ واحدة من هذه الآيات.

ملاحظة جانبية

معجزات الأنبياء قبل البعثة، معجزات تاريخية، رآها قوم النبي الذين بُعث فيهم، فشاهدوها كونها معجزة حسية. والتسليم بوقوعها - فيما أتى بعدها من الأيام - يعتمد على الرواية والنقل، لا على المعاينة والمشاهدة. ومسألة النقل - في الثقافات الأخرى - يكتنفها الاضطراب، لأن أسانيدهم لا تقف أمام قواعد النقد العلمي، أشار إلى ذلك باروخ سبينوزا (ت: ١٠٨٨ هـ/١٦٧٧ م) في رسالته عن اللاهوت والسياسة في معرض نقده لأسانيد العهد القديم[١]، في حين ارتقى القرآن الكريم بهذه المعجزات، وبسيرة الأنبياء السابقين وحياتهم مع أقوامهم، إلى درجة التوثيق الإلهي الذي لا يعتريه باطل، ولا يتطرق إليه شك.

(١) Benedict Spinoza, Tractatatus Theologico – Politicus London: Trubner, 1862

نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

من اختبار أخبار السيرة النبوية ودراستها، والنظر في حاله صلى الله عليه وسلم، وبيان دعواه، وثمرة رسالته، دلالة شافية على صدق نبوته صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنكِرُونَ﴾ [المؤمنون ٦٩].

فأدنى مقارنة بين شمول الموضوعات القرآنية وتنوعها، وبين حياة النبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، تدل يقيناً أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن إلاَّ واسطة لعلمٍ غيبي مطلق. قال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِن كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٨]، وقال: ﴿قُل لَّوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَاكُم بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِّن قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يونس: ١٦].

بل إن جميع معارف عصر نزول القرآن، لا معارف النبي صلى الله عليه وسلم ومعارف بيئته، ومعارف عصور لاحقة، لا تمثل شيئاً أمام شمول المعارف القرآنية وتنوعها وعمقها، بل هي تصحح مساراتها وتقوّمها، حتى ما كان منها سابقاً لعصر نزول القرآن الكريم. فدور سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، كان دور الوعي والتلقي والحفظ والاستقبال = فكان القرآن الدليل الشافي على صدق نبوته صلى الله عليه وسلم، وعلى أنه رسول الله يوحى إليه. قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [العنكبوت: ٥١]، وقال صلى الله عليه وسلم: «ما

من نبيّ من الأنبياء إلاَّ قد أُعطي من الآيات ما مِثْله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أُوتيته وحياً أوحى الله إليَّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة» (صحيح البخاري ٤٦٩٦، صحيح مسلم ١/١٥٢). قال ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد (ت: ٨٠٨ هـ/١٤٠٦ م)، وقوله صواب: يشير صلى الله عليه وسلم بذلك إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة، وهو كونها نفْسَ الوحي، كان الصدق لها أكثر، لوضوحها، فكثر المصدّق المؤمن وهو التابع والأمة (مقدمة ابن خلدون ٨٨).

إننا نملك النص الإلهي المنزل، مبرأ من التحريف والتبديل؛ ونملك إلى جانبه أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم؛ وعندنا كذلك الصورة الكاملة لأعماله وممارسته اليومية الخاصة والعامة؛ إلى جانب حروبه وغزواته، متمثلة في كتب السيرة النبوية التي تحكي تاريخه صلى الله عليه وسلم كما رآه من رآه وسمعه من سمع. ويوجد إلى جانب هذه المصادر الثلاثة: القرآن، والسنة النبوية، السيرة = الكتب الخاصة بحياة الصحابة، مع كتب التراجم، إلى جانب كتب التاريخ العام.

وليس هناك أدنى تخليط أو تداخل بين القرآن والسنة القولية، وبين القرآن والسيرة وتاريخ الصحابة، بل إن القرآن نادراً ما يتحدث عن تاريخ الرسول صلى الله عليه وسلم الإنسان، وعن آلامه العظمى، أو مسراته التي لم ترد فيه قط.

وأحوال النبي صلى الله عليه وسلم مع الوحي من أوضح الدلائل على مصدر القرآن الكريم: فكم مرة أبطأ عنه الوحي وهو في انتظاره ليفتي في أمر، أو يجيب عن مسألة؟ وكم مرة نزل عليه الوحي وهو - بحسب أحوال الإنسان العادية - على غير استعداد؟ ولذلك قسَّم علماء علوم القرآن أنواع نزول

الآيات إلى: الحضري، والسفري، والنهاري والليلي، والصيفي والشتائي، والفراشي والنومي.. (الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ٣٨/١).

= وكم مرة جاءه القول فيها على غير ما يحبه ويهواه، فيخطئه في الرأي يراه، ويأذن له في الشيء لا يميل إليه، فإذا تلبث فيه يسيراً تلقاه القرآن بشيء من العتاب، في أصغر الأشياء خطراً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ﴾ [التحريم: ١]، ﴿وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا ٱللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى ٱلنَّاسَ وَٱللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَىٰهُ﴾ [الأحزاب: ٣٧]، ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ ٱلْكَٰذِبِينَ ﴾ [التوبة: ٤٣]، ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٧﴾ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٦٨].

= وكانت النازلة من شأنها أن تحفز النبي صلى الله عليه وسلم على القول، وكانت حاجته القصوى تلح عليه أن يتكلم، فلو كان الأمر إليه لوجد له مقالاً.. لقد أرجف المنافقون بحديث الإفك سنة (٦ هـ/٦٢٨ م)، وكانت الأيام تمضي، ولا ينزل عليه القرآن.. وما زاد على أن يقول: «إني لا أعلم عنها إلاَّ خيراً»، ولمَّا مضى شهر لم يزد أن قال لها: «يا عائشة، إنه بلغني كذا وكذا، فإن كنت بريئة فسيبرئك الله، وإن كنت ألممت بذنب فاستغفري الله»؛ فلمَّا نزل القرآن معلناً براءتها، قالت عائشة: فقالت لي أمي: قومي إلى رسول الله. فقلت: والله لا أقوم إليه، ولا أحمد إلاَّ الله تعالى، هو أنزل براءتي (صحيح البخاري ٤٤٧٣، صحيح مسلم ٢٧٧١)؛ ولولا وحي السماء لقطع رسول الله صلى الله عليه وسلم ألسنة المتخرصين على عرضه من أول بدء الإشاعة وما انتظر شهراً.

= وفي سورة المسد ملمح آخر: فمن هو الذي يملك أن يقول في أبي

لهب عبد العزى بن عبد المطلب (ت: ٢ هـ/٦٢٤ م): ﴿سَيَصْلَىٰ نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ﴾ [المسد: ٣] فيحكم عليه أنه سيظل على كفره ولا يدخل في الإسلام، وقد دخل فيه فيما بعد من كان في مثل عداوته لهذا الدين وحربه عليه ؟ ألم يكن في وسع أبي لهب - بحيلة كاذبة، أو نفاق مستور، أو صنعة من دقائق التدبير - أن يقول إنه دخل في الإسلام، فيدل بذلك على تقوُّل النبي صلى الله عليه وسلم، وقد نزلت هذه السورة قبل وفاة أبي لهب بعشر سنوات ؟!

هو العلم الإلهي ببقائه على الكفر.

= ومثل ذلك قوله تعالى في شأن الوليد بن المغيرة المخزومي (ت: ١ هـ/٦٢٣ م): ﴿سَأُصْلِيهِ سَقَرَ﴾ [المدثر: ٢٦]، والشواهد كثيرة في القرآن الكريم.

= وفي السيرة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف على حمزة بن عبد المطلب حين استشهد يوم أحد عام (٣ هـ/٦٢٥ م)، فنظر إليه وقد مُثّل به، فقال: «رحمة الله عليك، إنْ كنتُ ما علمتك إلاَّ وَصولاً للرحم، فعولاً للخيرات. والله، لولا حزنٌ من بعدك عليك، لسرني أن أتركك حيث يحشرك الله من بطون السباع. أما والله لأمثلنَّ بسبعين كمثلتك»؛ فنزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ۖ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِى ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ ﴿١٢٧﴾ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾ [النحل: ١٢٦- ١٢٨]. نزلت الآيات في هذا الموقف الغائظ الموجع، لترد النبي صلى الله عليه وسلم إلى درجة العدل، ثم تصعد به إلى مقام الإحسان بما يتناسب مع مقام النبوة الرفيع، فقال تعالى أوَّلاً: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾، وهذه درجة العدل؛ ثم قال: ﴿وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴿١٢٦﴾ وَٱصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾، فانتقل به درجة أخرى، فأمره تعالى بالصبر، وقال: ﴿خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾

ولم يقل: خير لكم، إشارة إلى كثرة الصابرين، فمن واجب النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون في مقدمتهم وعلى رأسهم. ثم قال: ﴿وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ﴾ وذلك بعد أن استل منه إرادة الانتقام والضيق، ومنحه سكينة الصبر، ثم قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ﴾، فجمع بين التقوى والإحسان، أو العدل والإحسان.

وهذا التدرج البديع في الانتقال من مقام إلى مقام، بعد الأخذ بأسبابه، مقارنة مع كلام النبي صلى الله عليه وسلم: «والله لأمثلنَّ بسبعين كمثلتك»، يُنبئ يقيناً أن القرآن كلام علوي، من عالِمٍ عارفٍ بأعماق النفس ودرجات الشعور، فـ ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣- ٤].

إعجاز القرآن

قال أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) في جملة وجوه إعجاز القرآن الكريم: ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز، أحدها: تضمُّن القرآن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم إليه. والوجه الثاني: إتيان القرآن بجمل ما حدث: من عظيمات الأمور، ومهمات السّيَر، من بدء الخليقة إلى بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، مع كونه صلى الله عليه وسلم أميًّاً، لا يعرف شيئاً من كتب السابقين وأبنائهم. والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناهٍ في البلاغة إلى الحد الذي يُعلَم عجز الخلق عنه (إعجاز القرآن ٤٨).

ونرى أن آخر كلام الباقلاني هو الأقرب للصحة، فـ «إعجاز القرآن»، أي «أسلوبه» و«بيانه» هو دليل النبي صلى الله عليه وسلم على صدق نبوته، وعلى أنه رسول الله يُوحى إليه هذا القرآن؛ وأن التحدي، الذي تضمنته آيات التحدي، من نحو قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٣- ٢٤]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ [يونس: ٣٨]، وقوله: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١٣﴾ فَإِلَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ وَأَن لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَهَلْ أَنتُم

مُّسۡلِمُونَ ﴾ [هود: ١٣- ١٤]، وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، إنما هو تحدّ بلفظ القرآن وبيانه، لا شيء خارج عن ذلك.

فما هو بتحدّ بالأخبار بالغيب المكنون، ولا بالغيب الذي يأتي تصديقه بعد دهرٍ من تنزيله، ولا بعلم ما لا يدركه علم المخاطَبين به من العرب، ولا بشيء من المعاني مما لا يتصل بالنظم والبيان.

والإشارات التي وردت في القرآن الكريم حول بعض القضايا الكونية والنظريات الطبيعية، جاءت كحوافز للعقل الإنساني، ليرى ويتفكر ويعتبر، على نحو يتم إدراكه تماماً خلال العصور اللاحقة.

ومحاولة بعضهم تحميل نصوص القرآن ما لا تحتمل، والزعم أن كل اكتشاف أو قانون له شاهد أو أصل في كتاب الله، تبريرٌ لواقع الكسل والجمود الذي تحياه الأمة، وعجزٌ فاضح عن الامتثال لأوامر القرآن نفسه بالنظر والعمل والعلم، وجهلٌ بدور القرآن بوصفه كتاب هداية وإرشاد وتشريع في المقام الأول.

والقرآن لم يأت في دنيا العلوم بكل شيء، وليس من طبيعته ورسالته أن يأتي بها، لكن لا يوجد فيه ما يعارض حقيقة علمية ثابتة، ارتقت من (الفرضية) و(التخمين) إلى مقام (الحقائق) التي لا يتطرق إليها الشك.

فالقرآن كتابٌ دلَّ على صدق مُتَحَمّله، ورسالةٌ دلَّتْ على صحة قول المرسَل بها. حيَّرهم فيه، إذ كان من جنس القول الذي زعموا أنهم أدركوا فيه النهاية، وبلغوا الغاية، فعرفوا عجزهم (إعجاز القرآن للباقلاني ٤٥٨)، وأنه بهذا وبنظائره، بان بناء نبوته صلى الله عليه وسلم على دِلالة القرآن ومعجزاته، وصار له من الحكم في دِلالته على نفسه وصدقه أنه يُمكن أن يُعْلَم أنه

كلام الله تعالى، فارقَ حكمُه حكمَ غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء، لأنها لا تدل على أنفسها إلاَّ بأمرٍ زائدٍ عليها، ووصفٍ مُنْضاف إليها. لأن نظمها ليس معجزاً، وإن كان ما تتضمنه من الإخبار عن الغيوب معجزاً (إعجاز القرآن للباقلاني ١٩).

وقال عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت: ٤٧١ هـ/١٠٧٩ م): وههنا نكتة، إن أنت تأملتها تأمُّل المتثبّتِ، ونظرت فيها نظر المتأنّي، رجوتَ أن يحسُنَ ظنُّك، وأن تَنْشَط للإصغاء إلى ما أُورده عليك

= وهي أنَّا إذا سُقْنا دليل الإعجاز فقلنا: لولا أنهم حين سَمِعوا القرآن، وحين تُحُدُّوا إلى مُعارضته، سمعوا كلاماً لم يسمعوا قطُّ مثلَه، وأنهم رَازُوا أنفسهم فأحسُّوا بالعجز عن أن يأتوا بما يُوازيه أو يُدانيه أو يَقعُ قريباً منه = لكان محالاً أن يَدَعُوا مُعارضته وقد تُحُدُّوا إليه، وقُرّعوا فيه، وطُولبوا به.

= فإذا قيل لنا: قد سمعنا ما قلتم، فخبّرونا عنهم، عمَّا عَجزوا؟ أعن معانٍ من دِقة معانيه وحُسْنها وصِحَّتها في العقول؟ أم عن ألفاظ مثل ألفاظِه؟

فإن قلتم: «عن الألفاظ»، فماذا أعجزهم من اللَّفظ، أم ما بَهَرهم منه؟

قلنا: أعجزتهم مَزَايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائصُ صادفوها في سِياق لفظه، وبدائعُ راعتهم من مبادئ آيهِ ومقاطِعها، ومَجاري ألفاظِها ومواقعها، وفي مَضْرِب كل مثل، ومَسَاق كل خبر، وصورةِ كل عظةٍ وتِبْيان = وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعُشْراً عُشْراً، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمةً ينبُو بها مكانُها، ولفظةٌ ينكر شأنُها، أو يُرى أن غيرَها أصلحُ هناك أو أشبه، أو أحْرَى وأخْلَق، بل وجدوا اتساقاً بَهر العقول، وأعجزَ الجمهور، ونظاماً والتئاماً، واتفاقاً وإحكاماً، لم يدعْ في نفس بليغٍ منهم، ولو حَكَّ بيافوخه السماء، مَوْضِع طَمَعٍ (دلائل الإعجاز ٣٨).

وقال في تحقيق القول على «البلاغة» و«الفصاحة» و«البيان» و«البراعة» وكلُّ ما شاكل ذلك، مما يُعبَّر به عن فَضْل بعض القائلين على بعض، من حيث نطقوا وتكلموا، وأخبروا السامعين عن الأغراض والمقاصد، ورامُوا أن يُعْلِموهم ما في نفوسهم، ويكشِفوا لهم عن ضمائر قلوبهم:

ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبارات وسائر ما يجري مَجْراها، مما يُفْرَد فيه اللفظُ بالنعت والصّفة، ويُنْسب فيه الفضلُ والمزِيَّة إليه دون المعنى = غيرُ وصفِ الكلام بحُسْن الدَّلالة وتمامِها فيما له كانت دِلالةً، ثم تَبَرُّجِها في صورة هي أبهى وأزينُ وآنَقُ وأعجبُ وأحقُّ بأن تستولي على هوى النفس، وتنال الحظَّ الأوفر من ميل القُلوب، وأوْلى بأن تُطْلِق لسانَ الحامد، وتُطيل رَغْم الحاسد = ولا جهةَ لاستعمال هذه الخصال غير أن تأتي المعنى من الجهة التي هي أصحُّ لتأديته، وتَخْتارَ له اللفظ الذي هو أخصُّ به، وأكشَفُ عنه، وأتمُّ له، وأحرى بأن يَكْسِبه نُبْلاً، ويُظْهر فيه مَزِيَّةً.

وإذا كان هذا كذلك، فينبغي أن يُنْظر إلى الكلمة قبل دخولها في التأليف، وقبلَ أن تصير إلى الصورة التي بها الكَلِمُ إخباراً وأمراً ونهياً واستخباراً وتعجباً، وتؤدي في الجملة معنىً من المعاني التي لا سبيل إلى إفادتها إلَّا بضمّ كلمة إلى كلمةٍ، وبناء لفظة على لفظةٍ، هل يتصور أن يكون بين اللفظتين تفاضلٌ في الدّلالة حتى تكون هذه أدلَّ على معناها الذي وُضعت له من صاحبتها على ما هي مَوْسُومة به، حتى يقال إن «رجلاً» أدلُّ على معناه من «فرس» على ما سُمّي به، وحتى يُتَصوَّر في الاسمين يُوضَعان لشيء واحد، أن يكون هذا أحسنَ نَبأً عنه وأبينَ كشفاً عن صورته من الآخر، فيكون «الليث» مثلاً أدلُّ على السبع المعلوم من «الأسد».

وحتى أنَّا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية، ساغَ لنا أن نجعل لفظة «رجل» أدلَّ على الآدمي الذَّكَر من نظيره في الفارسية ؟

وهل يقع في وَهْمٍ وإن جَهَد، أن تتفاضل الكلمتان المفردتان، من غير أن يُنْظَر إلى مكانٍ تقعان فيه من التأليف والنظم، بأكثر من أن تكون هذه مألوفةً مستعملةً، وتلك غريبةً وحشية، أو أنْ تكون حُروفُ هذه أخفَّ، وامتزاجها أحسنَ، ومما يكُدُّ اللسانَ أبْعَدَ؟

وهل تجد أحداً يقول: «هذه اللفظة فصيحةٌ»، إلاَّ وهو يعتبر مكانها من النظم، وحُسْنَ ملائمةِ معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها لأخواتها؟

وهل قالوا: لفظة متمكنة، ومقبولة - وفي خِلافه: قَلِقَةٌ، ونابيةٌ، ومُسْتَكْرَهة، إلاَّ وغَرضهم أن يعبّروا بالتمكُّن عن حسن الاتفاق بين هذه وتلك من جهة معناهُما، وبالقَلَق والنُّبوّ عن سوء التلاؤم، وأنَّ الأُولى لم تَلْق بالثانية في معناها (دلائل الإعجاز ٤٣).

لكن لجاجة المتكلمين وجدلهم، وكان ذلك في أواخر بني أمية، وتجرؤ بعضهم بموازنة القرآن ببعض الأشعار، ثم الموازنة بين شعر الجاهليين وشعر المحدثين من شعراء الإسلام وتفضيل أحدهما على الآخر، صرف العلماء عن تبيان خصائص بيان أهل الجاهلية وبيان القرآن الكريم، وكيف أن هذه الخصائص تفارق بيان القرآن. وكان حسبهم من الدليل أن أهل الجاهلية، بتركهم معارضة القرآن بشعرهم أو كلامهم، هو إقرارٌ لا معقب عليه بفضل هذا القرآن على شعرهم وكلامهم.

وربط الأستاذ محمود محمد شاكر (ت: ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م) مسألة «إعجاز القرآن» بقضية الشعر الجاهلي وتذوُّقه، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم حين فَجِئَه الوحي في غار حراء، وقال له: «اقرأ»، فقال: «ما أنا بقارئ»، ثم لم يزل به حتى قرأ: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَـٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ ٱقْرَأْ وَرَبُّكَ ٱلْأَكْرَمُ ۝٣ ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَـٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١- ٥] رجع بها وهو يرجُف فؤاده،

فدخل على خديجة فقال: «زملوني، زملوني»، فزمَّلوه حتى ذهب عنه الرَّوْع، وذلك أنه أتاه أمرٌ لا قبلَ له به، وسمع مقالاً لا عهد له بمثله، وكان صلى الله عليه وسلم رجلاً من العرب، يعرف من كلامها ما تعرف وينكر منه ما تنكر؛ كان هذا الرَّوْع الذي أخذه، بأبي هو وأمي، أول إحساس في تاريخ البشر، بمباينة هذا الذي سمع، للذي كان يسمع من كلام قومه، وللذي كان يعرف من كلام نفسه. ثم حمي الوحي وتتابع، وأمره ربه أن يقرأ ما أنزل عليه على الناس على مُكْثٍ. فتتبعَ الأفراد من عشيرته وقومه، يقرأ عليهم هذا الذي نزل إليه. ولم يكن من برهانه ولا مما أُمر به أن يلزمهم الحُجَّة بالجدال حتى يؤمنوا أنما هو إله واحد، وإنه هو نبي الله، بل طالبهم بأن يؤمنوا بما دعاهم إليه، ويقرُّوا له بصدق نبوته، بدليل واحد، هو هذا الذي يتلوه عليهم من قرآن يقرؤه. ولا معنى لمثل هذه المطالبة بالإقرار لمجرد التلاوة، إلاَّ أن هذا المقروء عليهم، كان هو نفسه آية فيها أوضح الدليل على أنه ليس من كلامه هو، ولا من كلام بشر مثله. ثم أيضاً لا معنى لها البتة إلاَّ أن يكون في طاقة هؤلاء السامعين أن يميزوا تمييزاً واضحاً بين الكلام الذي هو من نحو كلام البشر، والكلام الذي ليس من نحو كلامهم.

فإذا صح أن «الإعجاز» كائن في رصف القرآن ونظمه وبيانه بلسان عربي مبين، وأن خصائصه مباينة للمعهود من خصائص كل نظم وبيان تطيقه قوى البشر في بيانهم، لم يكن لتحديهم به معنى إلاَّ أن تجتمع لهم وللغتهم صفات بعينها:

أولها: أن اللغة التي نزل بها القرآن معجزاً، قادرة بطبيعتها هي، أن تحتمل هذا القدر الهائل من المفارقة بين كلامين: كلام هو الغاية في البيان فيما تطيقه القوى، وكلامٍ يقطع هذه القوى ببيان ظاهر المباينة له من كل الوجوه.

ثانيها: أن أهلها قادرون على إدراك هذا الجهاز الفاصل بين الكلامين. وهذا إدراك دالٌّ على أنهم قد أُوتوا من لُطْف تذوق البيان، ومن العلم بأسراره

ووجوهه، قدراً وافراً يصح معه أن يتحداهم بهذا القرآن، وأن يطالبهم بالشهادة عند سماعه، أن تاليه عليهم نبي من عند الله مُرْسَل.

ثالثها: أن البيان كان في أنفسهم أجلَّ من أن يخونوا الأمانة فيه، أو يجوروا عن الإنصاف في الحكم عليه. فقد قرَّعهم وعيَّرهم وسفَّه أحلامهم وأديانهم، حتى استخرج أقصى الضراوة في عداوتهم له، وظل مع ذلك يتحداهم، فنهتهم أمانتهم على البيان عن معارضته ومناقضته، وكان أبلغ ما قالوه: ﴿قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ [الأنفال: ٣١]، ولكنهم كفوا ألسنتهم فلم يقولوا شيئاً.

هذه واحدة.

وأخرى: أنه لم ينصب لهم حكماً، بل خلَّى بينهم وبين الحكم على ما يأتون به معارضين له، ثقة بإنصافهم في الحكم على البيان، فهذه التخلية مرتبة من الإنصاف لا تدانيها مرتبة.

رابعها: أن الذين اقتدروا على مثل هذه اللغة، وأُوتوا هذا القدر من تذوق البيان، ومن العلم بأسراره، ومن الأمانة عليه، ومن ترك الجَوْر في الحكم عليه، يوجب العقل أن يكونوا قد بلغوا في الإعراب عن أنفسهم، بألسنتهم المبينة عنهم، مبلغاً لا يدانى.

وهذه الصفات تفضي بنا إلى التماس ما ينبغي أن تكون عليه صفة كلامهم، إن كان بقي من كلامهم شيء، فالنظر المجرد أيضاً، يوجب أمرين في نعت ما خلَّفوه:

الأول: أن يكون ما بقي من كلامهم، شاهداً على بلوغ لغتهم غاية من التمام والكمال والاستواء، حتى لا تعجزها الإبانة عن شيء مما يعتلج في صدر كل مبين منهم.

الثاني: أن تجتمع فيه ضروب مختلفة من البيان، لا يجزئ أن تكون دالة على سعة لغتهم وتمامها، بل على سجاحتها أيضاً، حتى تلين لكل بيان تطيقه ألسنة البشر على اختلاف ألسنتهم.

فهل بقي شيء يستحقُّ أن يكون شاهداً على هذا ودليلاً ؟ نعم، بقي «الشعر الجاهلي» (مداخل إعجاز القرآن ١٥٦).

ملاحظة جانبية

إن الله سبحانه حين ابتعث نبيه صلى الله عليه وسلم، لم يجعل للناس دليلاً على صدق نبوته يطالبهم بالإيمان به، سوى ما نُزّل عليه منجَّماً على ثلاث وعشرين سنة. وطالب عبادَه من عرب الجاهلية أن يتبيَّنوا أن ما نُزّل إليه هو كلام الله المفارق لكلام البشر على اختلاف ألسنتهم. وفوَّض أن يحكُموا على قليله منذ بُعث، بأنه وحْي أوحاه الله لا يُطيق أن يأتي بمثله أحد، إلاَّ عن طريق التذوق.. لا في تمييز كلام رب العالمين من كلام البشر، بل في تمييز كلام رسول الله من كلامه هو نفسه قبل البعثة، ومن كلام سائر العرب في زمانه وبعد زمانه. وهذا دال على أن هذا القدر من التذوق كان عاماً، وأنه كان كائناً فيهم من قبل نزول القرآن: ففي صحيح مسلم (ت: ٢٦١ هـ/٨٧٥ م)، من حديث عبد الله بن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٨ م)، أن ضماد بن ثعلبة قدم مكة، وكان من أزد شنوءة، فسمع سفهاء من أهل مكة يقولون: إنَّ محمداً مجنون ! وكان يَرقي من الجنون ومسِّ الجن، فقال: لو أني رأيت هذا الرجل لعل الله يشفيه على يدي ! فلقيه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ الحمدَ لله، نَحمده ونستعينه، من يهده الله فلا مُضل له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأنَّ محمداً عبده ورسوله»، فقال ضماد: أعِد عليَّ كلماتك هؤلاء. فأعادهن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مرات، فقال ضماد: لقد سمعت قول الكهنة وقول السحرة وقول

الشعراء، فما سمعت مثل كلماتك هؤلاء. هات يدك أبايعك على الإسلام. فاستدل على صدق النبوة بقدرته على التمييز بين كلام الرسول صلى الله عليه وسلم بالأمس في الجاهلية وكلامه اليوم، قبل أن يسمع كلام الله.

والتذوق إنما نشأ فيهم نتيجة دهور متطاولة من تذوّق البيان في أوسع نطاق وأشمله. وكان شاملاً حتى من مواليهم من غير العرب: كان سُحيم عبد بني الحسحاس (وهم بطن من بني أسد)، عبداً حبشياً مُغلَّظاً، أعجمياً ألكن، يقلب الشين سيناً، وهو حلو الشعر عبد من عبيد الشعر (طبقات فحول الشعراء ١/١٨٧).

طه حسين والشعر الجاهلي

لعل ديفيد صمويل مرجليوث (ت: ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠ م) هو من أوائل من أثار الشك في الشعر الجاهلي من المحدثين، في مقالة نشرتها مجلة الجمعية الملكية الآسيوية[1] بعنوان «أصول الشعر العربي»، رجَّح فيها أن هذا الشعر الذي نقرؤه على أنه شعر جاهلي، إنما نُظم في العصور الإسلامية، ونحله هؤلاء الوضَّاعون لشعراء جاهليين لإثبات فصاحة القرآن الكريم.

ثم تلقف طه حسين (ت: ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م) ذلك ووسَّع الكلام، وشقق مقالته، وخلق منها شيئاً لم يعرفه القدماء، وحمَّله ما لا يحتمل، فكاد يُلغي كل الشعر الجاهلي برمته، فكتب كتابه «في الشعر الجاهلي» عام (١٣٤٥ هـ/١٩٢٦ م)، ثم تمَّ سحبه من المكتبات، وقُدّم طه حسين لمحاكمةٍ خرج منها بريئاً، فأعاد إصدار الكتاب في العام التالي بعنوان «في الأدب الجاهلي» بعدما حذف منه الفصول التي زعمت بانعدام وجود دليل على وجود النبيين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، فضلاً عن زيارتهما إلى الحجاز ورفعهم الكعبة.

ومدار كتابه يتلخص في أن الشعر الجاهلي إنما وصلنا بصيغة واحدة (قُرشية) انتفت منها خصائص لغات القبائل الأخرى، رغم أنها لم تتوحد إلَّا في الإسلام. فكان مثله كمثل من يقول إنه يرفض الحديث الشريف لأن فيه أحاديث موضوعة نص عليها العلماء ! أو كمن يرفض قراءات القرآن المتواترة

---

(١) مجلة الجمعية الملكية الآسيوية عدد تموز/ يوليو (سنة ١٣٤٣ هـ/١٩٢٥ م)، صفحة (٤١٧ ـ ٤٤٩).

لأن العلماء نصوا على وجود قراءات شاذة ! فحمَّل البعض على الكل، والجزء على المجموع، وهذا ما لا يصح.

لقد تغافل طه حسين عن أن الشعراء، على اختلاف قبائلهم وتباعدها وتقاربها، إنما ينظمون شعرهم بلهجة أدبية عامة واحدة، ومن ثم اختفت جملة الخصائص التي تميزت بها كل قبيلة في لهجتها، ولم تتضح في شعر شعرائها إلاَّ قليلاً جداً. وذلك لم يغب عن طه حسين، لكنها شهوة الظهور وكسْر السائد المعروف. فاليوم توجد على امتداد الوطن العربي لهجات متعددة، تنتظمها الصحافة ووسائل الأعلام بلهجة واحدة فصيحة غير معقدة.

وتناسى طه حسين أيضاً السبب الديني، أي (وجود الكعبة) في مكة، والسبب الاقتصادي أي (الأسواق التجارية)، اللذان عزَّزا مكانة قريش؛ فسادت بالتالي لهجة أهل مكة منذ أوائل سنة (١٢٥ ق. هـ/٤٩٨ م). قال حمَّاد الراوية[1]: كانت العرب تعرض أشعارها على قريش، فما قبلوه كان مقبولاً، وما ردوه منها كان مردوداً (الأغاني ١١٢/٢١ ط، ساسي ترجمة علقمة الفحل). وقال الأستاذ محمد أحمد الغمراوي (ت: ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م): اللغة القحطانية كانت بعيدة عن العدنانية في العهود الأولى، ولكن توالي الزمن وتتابع الرحلة من الجنوب إلى الشمال ومن الشمال إلى الجنوب في مدى عدة قرون، أدى إلى التقارب شيئاً فشيئاً حتى كادت تنعدم الفوارق قبل ظهور الإسلام بنحو قرنين، وهي الفترة التي روي فيها ما بقي بأيدينا من الشعر الجاهلي. فاختلاف اللغتين في المبدأ، لا يمنع التقارب في النهاية بدوام الرحلة وكثرة الاتصال (النقد التحليلي ١٦٣). وقال الأستاذ مصطفى صادق الرافعي (ت: ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م): كانت القبائل بطبائعها متباينة اللهجات، مختلفة الأقيسة المنطقية

(١) حمَّاد الراوية: حمَّاد بن سابور الديلمي (ت: ١٥٦ هـ/٧٧٣ م)، أديب كوفي، أخباري ثقة، واسع الرواية، ولا حجة لمن تكلم فيه.

المودعة في غرائزها، فكانت قريش يسمعون لغاتهم، ويأخذون ما استحسنوه منها، فيديرون به ألسنتهم، ويجرون على قياسه؛ ولو كانوا بادين كسائر القبائل ما فعلوه؛ ولكن نوع الحضارة الذي اكتسبوه من تاريخهم ألان من طباعهم، وكسر من صلابتهم، فاتفقت في ذلك حياتهم اللغوية، وحياتهم الاجتماعية القائمة بالتجارة وتبادل العروض مع أصناف الناس؛ فلمَّا اجتمع لهم هذا الأمر، ارتفعت لغتهم عن كثير من مستبشع اللغات ومستقبحها؛ وبذلك مرنوا على الانتقاد حتى رقت أذواقهم، وسمت طبائعهم.. وكانت لهم رحلتان في التجارة كل عام: رحلة الشتاء إلى اليمن، ورحلة الصيف إلى بصرى وحوران، وكذلك كانوا يضربون في الأرض إلى فارس وإلى الحبشة فسمعوا مناطق الناس، وتدبروا وجوه العذوبة في أعذبها.. وعلى ذلك صاروا بطبيعة أرضهم في وسط العرب كأنهم مجمع لغوي يحوط اللغة ويقوم عليها ويشد أزرها (تاريخ آداب العرب ٨٥/١).

ومؤرخو العرب ليسوا وحدهم الذين أثبتوا وجود لغة عربية واحدة قبل البعثة المحمدية بقرنين، وأكثر من ذهب هذا المذهب عن يقين: لويس إيميل سيديو (ت: ١٢٩٢ هـ/١٨٧٥ م) في كتابه خلاصة تاريخ العرب، وتشارلز ليال (ت: ١٣٣٨ هـ/١٩٢٠ م) في مقدمة تحقيقه لكتاب المفضليات، وإدوارد براونشر (ت: ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م) في رده على ديفيد صمويل مرجليوث (ت: ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠ م) في مقاله: أصول الشعر العربي (وأشرنا قبل قليل إلى مقالة مرجليوث).

وذهب د. طه إلى أن الشعر الجاهلي بعيد عن حياة العرب الدينية وعن الشعور الديني القوي والعاطفة المتسلطة على النفس. كما أنه لا يصوّر حياة الجاهليين العقلية والسياسية والاقتصادية. فقال: فأمَّا هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين فيُظهر لنا حياة غامضة جافة بريئة أو كالبريئة من الشعور الديني

القوي العاطفة الدينية، المسلطة على النفس والمسيطرة على الحياة العملية، وإلاَّ فأين تجد من هذا في شعر امرئ القيس أو عنترة، أوليس عجيباً أن يعجز الشعر الجاهلي كله عن تصوير الحياة الدينية للجاهليين ؟ (في الأدب الجاهلي ٧٣).

وجواب ذلك يعرفه جيداً: فقد وصلتنا أشعار أهل الديانات والأحناف والعباديين[1] الصحيحة؛ وفي كتاب «الأصنام» لابن الكلبي (ت: ٢٠٤ هـ/٨٢٠ م) وفرة تصوّر حياتهم الوثنية تصويراً دقيقاً ـ بعد استبعاد المنحول والموضوع منها ـ

وأن الحياة العقلية غير المعقدة، ماثلة بوضوح في أشعارهم. قال الأستاذ محمد الخضر حسين (ت: ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨ م): القرآن يصف الجاهليين بشيء من العلم بالحياة الفلسفية، لكنه نعى عليهم الجهل بأمر البعث والخلق، والصلة بين الخالق والمخلوق، وضعف بصيرتهم عن إدراك المعجزة.. ولمثل هذا نقم عليهم خطل الآراء فيما لا يقع تحت أبصارهم أو تجاربهم، ونعى عليهم سفهها في تزيين بعض حقائقهم، وضعفها عن تقويم أهوائهم، قال تعالى: ﴿ يَعْلَمُونَ ظَٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [الروم: ٧] وقال: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ﴾ [البقرة: ٢٠٤] وهذا العلم يرجع إلى بعض شؤون الأفراد والجماعات، وما يدخل تحت تجاربهم من السنن الكونية، ويصفهم مع هذا بسعة المعارضة واللدد في الخصومة اللذين هما أثر من آثار المهارة في هذا الفن (نقض الشعر الجاهلي ٥٠).

---

(١) العباديون – بكسر العين، وفتح الباء المخففة –: هم النصارى من قبائل شتى من بطون العرب، كانوا أشراف أهل الحيرة، وأهل البيوتات والعز منهم، غلب عليهم الاسم فصار كالنسب لهم، فاقتنعوا به عن الانتساب إلى عشائرهم؛ أنفوا أن يسموا بالعبيد، وقالوا نحن العباد ـ بكسر العين ـ والنسبة إليهم عِبادي كأنصاري.

وشعراء نجد والحجاز كانوا يتصلون بالغساسنة أتباع الروم، وبالمناذرة أتباع الفرس، يمدحونهم ويهجونهم. ففي يوم ذي قار سنة (١٣ ق.هـ/٦٠٩ م) هددت قبيلة بكر فارس وانتصفت منها، وذلك كله مذكور في أشعارهم وصحيح أخبارهم، ذكرها أبو عبيدة[1]. أفكان العرب في حاجة إلى اختراع أيام يعترف بها أشد رواة الموالي بغضاً للعرب، أم كان الموالي في حاجة إلى افتراء أحاديث يرويها ويصححها من العرب الرواة الثقات ؟

أمَّا ما ضربه الدكتور من الأمثلة المنتحلة في أبيات لقيط بن يعمر الإيادي (الذي قتله كسرى سنة ٣٤٤ ق.هـ/٢٩٤ م)، وعدي بن زيد العبادي (ت: ٣٦ ق. هـ/٥٨٨ م)، وأبي الصلت بن أبي ربيعة الثقفي، والأعشى البكري ميمون بن قيس (ت: ٧ هـ/٦٢٨ م)، وعدَّها من أثر الشعوبية؛ فهو دون دليل، ولم يتعرض للنسيج الفني الذي يوحي بابتعادها عن النمط الجاهلي !

فمن هم الذين قاموا بوضع ذلك ؟! قال الأستاذ محمد أحمد الغمراوي (ت: ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م): إن جدال القرآن لهؤلاء المشركين هو أحط أنواع الجدل وأبعده عن العقل، فكيف يصوّر شعرهم حياة عقلية راقية ؟! إن الباحث لو استقرى مواقف الحِجاج مع هؤلاء، وجدهم يفرون من الحق قائلين إنما يتبعون ما وجدوا عليه آباءهم، فيكون الرد ﴿أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقال: ﴿أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ﴾ [الزخرف: ٢٤] كما أن هؤلاء كانوا إذا بُهروا بالحجة وصُعقوا بالدليل لم يجدوا سبيل الرد إلاّ أن يقولوا إن محمداً ساحر أو شاعر تقوَّل الكلام ونسبه لله

(١) أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي ـ تيم قريش ـ بالولاء (ت: ٢١٠ هـ/٨٢٥ م): كان من أجمع الناس للعلم وأعلمهم بأيام العرب وأخبارها، وأكثر الناس رواية، وكان عالماً بالشعر والغريب والأخبار والنسب، وكان يبغض العرب وألَّف في مثالبها كتباً، وكان يرى رأي الخوارج.

﴿ فَلْيَأْتُوا۟ بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴾ [الطور: ٣٤] ثم هم لعجزهم عن مصاولة المنطق القرآني يطالبون الرسول صلى الله عليه وسلم بما لا ينفعهم لو وقع: من صعود للسماء وإتيان بالملائكة ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: ١٧] (النقد التحليلي ١٤٩)، أي كانوا يصدرون في جدالهم عن مكابرة وجهل لا عن عقل وعلم.

وعبَّرت أشعار الصعاليك عن أحوالهم وظروف معيشتهم.

لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالراهب بحيرا والزعم أنه مُلهم القرآن

في خبر محمد بن إسحاق المطلبي (ت: ١٥١ هـ/٧٦٨ م) أن أبا طالب (ت: ٣ ق. هـ/٦١٩ م) هو الذي أضاف أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إليه بعد جده عبد المطلب (٤٥ ق.هـ/٥٧٩ م)، فكان إليه ومعه. ثم إنه خرج في ركب إلى الشام تاجراً، فلما تهيأ للرحيل وأجمع السير، صَبَّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ بزمام ناقته[1]، وقال: «يا عم إلى من تكلني لا أب لي ولا أم ؟» فرقَّ له أبو طالب وقال: والله لأخْرُجنَّ به معي ولا يفارقني ولا أفارقه أبداً.

فخرج به معه، فلما نزل الركب بصرى من أرض الشام، وبها راهب يقال له بَحيرا في صومعة له - وكان أعلم أهل النصرانية - رأى وهو في صومعته في الركب حين أقبلوا، غماماً تظلل رسول الله من بين القوم. فأرسل إليهم وقال لهم: إني قد صنعت لكم طعاماً يا معشر قريش، وأنا أحب أن تحضروا كلكم صغيركم وكبيركم، وحُرَّكم وعبدكم. فقال له رجل منهم: يا بَحيرا، إنَّ لك اليوم لشأناً ! ما كنتَ تصنع هذا فيما مضى ! وقد كنا نمر بك كثيراً، فما

(١) الصَّبَابة: رقة الشوق، كأن النفس تسيل من الرقة وتنصَبُّ، أي رقَّ له رسول الله صلى الله عليه وسلم فألم لفراقه فاشتاق؛ وذكر السهيلي في الروض الأنف ٢٠٦/١ أن البعض رواها: ضبث به رسول الله، أي لزمه. وأراها: صبأ له، أي خرج إليه.

شأنك اليوم؟! فقال له بَحيرا: صدقتَ، قد كان ما تقول، ولكنكم ضيف، وقد أحببت أن أكرمكم وأصنع لكم طعاماً تأكلون منه كلكم.

فاجتمعوا إليه، وتخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين القوم - لحداثة سنه - في رحال القوم تحت الشجرة. فلمَّا نظر بَحيرا في القوم لم ير الصفة التي يعرف ويجد عنده، فقال: يا معشر قريش لا يتخلف أحدٌ منكم عن طعامي هذا. قالوا له: يا بَحيرا، ما تخلف عنك أحد ينبغي له أن يأتيك إلاَّ غلام هو أحدث القوم سناً، تخلف في رحالهم. قال: فلا تفعلوا، ادعوه فليحضر هذا الطعام معكم. فقال رجل مع القوم من قريش: واللاَّت والعزى إنَّ هذا للؤم بنا، يتخلف ابن عبد الله بن عبد المطلب عن الطعام من بيننا ! ثم قام إليه فاحتضنه، ثم أقبل به حتى أجلسه مع القوم، فلما رآه بَحيرا جعل يلحظه لحظاً شديداً، وينظر إلى أشياء من جسده قد كان يجدها عنده في صفته؛ حتى إذا فرغ القوم من الطعام وتفرقوا قام بَحيرا فقال له: يا غلام، أسألك باللاَّت والعزى إلاَّ أخبرتني عما أسألك عنه. - وإنما قال له بَحيرا ذلك لأنه سمع قومه يحلفون بهما -، فزعموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له: «لا تسلني باللاَّت والعزى شيئاً، فو الله ما أبغضت شيئاً قط بغضهما»؛ فقال له بَحيرا: فبالله إلاَّ أخبرتني عما أَسَلْكَ عنه. قال: «سلني عما بدا لك»؛ فجعل يسأله عن أشياء من حاله: من نومه، وهيئته، وأموره. فجعل رسولُ الله صلى الله عليه وسلم يخبره، فيوافق ذلك ما عند بَحيرا من صفته؛ ثم نظر إلى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التي عنده. فلمَّا فرغ منه، أقبل على عمه أبي طالب فقال له: ما هذا الغلام منك؟ قال: ابني. قال له بَحيرا: ما هو بابنك، وما ينبغي لهذا الغلام أن يكون أبوه حياً. قال: فإنه ابن أخي. قال: فما فعل أبوه؟ قال: مات وأمه حبلى به. قال: صدقت؛ ارجع بابن أخيك إلى بلده، واحذر عليه اليهود، فوالله لئن رأوه وعرفوا منه ما عرفتُ ليبغنه شراً، فإنه كائنٌ لابن أخيك هذا شأن، فأسرع بْه إلى بلاده.

فخرج به عمه أبو طالب سريعاً حتى أقدمه مكة حين فرغ من تجارته بالشام. وزعموا أن نفراً من أهل الكتاب رأوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم - في ذلك السفر الذي كان فيه مع عمه أبي طالب - أشياءً، فأرادوه[1]، فردهم عنه بَحيرا، وذكَّرهم اللهَ عز وجل، وما يجدون في الكتاب من ذكره وصفته، أنهم إن أجمعوا لما أرادوا لم يخلصوا إليه. حتى عرفوا ما قال لهم، وصدَّقوه بما قال، فتركوه وانصرفوا؛ فقال أبو طالب في ذلك من الشعر، يذكر مسيره برسول الله صلى الله عليه وسلم وما أراد منه أولئك النفر وما قال لهم فيه بَحيرا (سيرة ابن هشام ١/١٠٥).

وفي حديث الصحابي أبي موسى الأشعري (ت: ٤٢ هـ/٦٦٢ م) أن بحيرا أخذ بيد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: هذا سيد العالمين، هذا رسول رب العالمين، يبعثه الله رحمة للعالمين. فقال له أشياخ من قريش: ما علمك؟! فقال: إنكم حين أشرفتم من العقبة لم يبق شجر ولا حجر إلاَّ خرَّ ساجداً، ولا يسجدان إلاَّ لنبي، وإني أعرفه بخاتم النبوة أسفل من غضروف كتفه مثل التفاحة (سنن الترمذي ٤/٤٩٦ وقال: هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلاَّ من حديث ابن إسحاق).

وفي حديث أبي مِجْلَز (بكسر الميم فسكون ففتح اللام)، قال: إن الراهب بحيرا قال: أين أبو هذا الغلام؟ فقال أبو طالب: ها أنا ذا وليه - أو قيل: هذا وليه -، قال: احتفظ بهذا الغلام ولا تذهب به إلى الشام، إنَّ اليهود حُسَّد، وإني أخشاهم عليه. قال: ما أنت تقول ذاك ولكن الله يقول. فردَّه، قال: اللهم إني أستودعك محمداً. ثم إنه مات (الطبقات الكبرى لابن سعد ١/١٢٠).

وفي رواية، بعد ذكر خبر الراهب بَحيرا، قال بَحيرا: من وليُّه؟ قال أبو

---

(١) أرادوه: أي أرادوا قتله. والفرق بين الطلب والإرادة: أن الإرادة قد تكون مُضمرةً لا ظاهرةً، والطَّلب لا يكون إلاَّ لِمَا بَدا بفِعْل أو قول.

طالب: أنا؛ فلم يزل يناشده حتى ردَّه أبو طالب إلى مكة، وبعث معه أبو بكر بلالاً، وزوَّده الراهب من الكعك والزيت. وفي رواية: وبعث معه عمه رجلاً.

وتسمية الرجل بلالاً ليس وهْماً من الرواة بل هو المحفوظ عن قراد، وتوبعت من ثلاثة ثقات[1].

نقد الرواية

الحديث تفرَّد بروايته موصولاً، أي موصولاً إلى الصحابي أبي موسى الأشعري (ت: ٤٢ هـ/٦٦٢ م): أبو نوح عبد الرحمن بن غزوان الخزاعي المعروف بقِراد (ت: ٢٠٧ هـ/٨٢٣ م)، وهو ثقة، لكن له أفراد. قال عباس بن محمد الدوري (ت: ٢٧١ هـ/٨٨٥ م): ليس في الدنيا مخلوق يُحدّث به غير قِراد بن أبي نوح، وسمع هذا يحيى بن معين المُرّي (ت: ٢٣٣ هـ/٨٤٨ م) وأحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ/٨٥٦ م) وقالا: إنما سمعناه من قِراد لأنه من الغرائب والأفراد التي تفرد بروايتها عن يونس بن أبي إسحاق (تهذيب التهذيب ٢٤٧/٦).

وقال أحمد بن عمرو البزار (ت: ٢٩٢ هـ/٩٠٥ م): وهذا الحديث لا نعلم رواه عن أبي بكر بن موسى، عن أبيه، إلاَّ يونس بن أبي إسحاق، ولا عن يونس إلاَّ عبد الرحمن بن غزوان المعروف بقِراد (مسند البزار ٩٧/٨).

---

(١) المصنف لابن أبي شيبة ٤٦٦/١٦ الحديث ٣٢٣٩١- ٢٢٤/٢٠ الحديث ٣٧٦٩٦، تاريخ الطبري ٢٧٨/٢، مسند البزار ٩٧/٨ الحديث ٣٠٩٦، الثقات لابن حبان ٤٢/١، معرفة الصحابة لابن منده ٣٥١/١، المستدرك للحاكم النيسابوري ٦١٥/٢، معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني ٢٤٥/١ الحديث ١٢٨٥، دلائل النبوة للبيهقي ٢٤/٢، تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ٥٢٩/١١، تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر ٤/٣، زاد المعاد لابن قيم الجوزية ٧٧/١.

وقال الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ/١٣٤٧ م): هذا الحديث أنكر ما رواه عبد الرحمن بن غزوان (ميزان الاعتدال ٢/٥١١).

وذهب بعض أهل العلم إلى أن الحديث له أصل محفوظ، وإن كان فيه زيادات منكرة. قال المبارك بن محمد الجزري (ت: ٦٠٦ هـ/١٢١٠ م): إسناده صحيح، ورجاله رجال الصحيح أو أحدهما، وذِكْر أبي بكر وبلال فيه غير محفوظ، وعدَّه أئمتنا وهماً وهو كذلك، فإنَّ سن النبي صلى الله عليه وسلم إذ ذاك اثنا عشرة سنة وأبو بكر أصغر منه بسنتين، وبلال لعله لم يكن وُلد في ذلك الوقت (تحفة الأحوذي ٤/٥٧٤). وقال ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ/١٣٧٣ م): الحديث له أصل محفوظ، وفيه زيادات (الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم ٥٧).

وقال محمد بن بهادر الزركشي (ت: ٧٩٤ هـ/١٣٩٢ م) إنَّ ذكر أبي بكر وبلال مُدْرَج في الحديث (الإجابة لما استدركته عائشة على الصحابة ٥٣)، وتابعه ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٨ م) فقال: وردت هذه القصة بإسناد رجاله ثقات من حديث أبي موسى الأشعري أخرجها الترمذي وغيره ولم يسم فيها الراهب، وزاد فيها لفظة منكرة وهي قوله: وأتبعه أبو بكر بلالاً، وسبب نكارتها أن أبا بكر حينئذ لم يكن متأهلاً، ولا اشترى يومئذ بلالاً، إلاَّ أن يُحمل على أن هذه الجملة الأخيرة مقتطعة من حديث آخر أدرجت في هذا الحديث؛ وفي الجملة هي وَهْم من أحد رواته (الإصابة ٦/٨٦).

وتابعه عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت: ٩١١ هـ/١٥٠٦ م)، وانتهى إلى تصحيح الحديث بشواهده (الخصائص الكبرى ١/٤٨).

وجميع ذلك فيه وهْمٌ كبير، فالشواهد التي ذكرها السيوطي وغيره لا يصح منها شيء، ففي الباب من حديث علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ/٦٦١ م) وعبد الله بن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٨ م) في أسانيدها ضعفاء ومتروكون.

وفي الشواهد: اختلاف في الألفاظ، وتبايُن في السّياقة، أكثرها مُعْضَلات، وبعضها من رواية الكذابين والمتروكين، وأمثَلها ما كان من مراسيل صغار التابعين.

وجميع ذلك لا يصلح للاعتضاد. فالحديث إذا كان صحيح الإسناد، أو رجاله رجال الصحيح، أو أحدهما، لا يوجب الحكم بصحته، فإضافة إلى صحة الإسناد يُشترط انتفاء العلة، وخلوُّه من الشذوذ والنكارة وما يقدح فيه. كما أنَّ دعوى الإدراج تفتقر إلى البرهان. قال ابن القطان (٣٦٥ هـ/٩٧٦ م): كل كلام مسوق في السياق لا ينبغي أن يُقبَل ممن يقول إنه مُدْرَج إلاَّ أن يجيء بحُجَّة (الوهم والإيهام ٣٨٧/٥).

واستوعب الإمام الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ/١٣٤٧ م) الكلام على الحديث وبيان نكارته، فقال: رواه الناس عن قِراد، وحسَّنه الترمذي. وهو حديث منكر جداً: فأين كان أبو بكر؟! كان ابن عشر سنين، فإنه أصغر من رسول الله صلى الله عليه وسلم بسنتين ونصف. وأين كان بلال في هذا الوقت؟! فإنَّ أبا بكر لم يشتره إلاَّ بعد المبعث، ولم يكن وُلد بعد. وأيضاً: فإذا كان عليه غمامة تظلله كيف يُتصوَّر أن يميل فيء الشجرة، وظلُّ الغمامة يعدم فيء الشجرة التي نزل تحتها !؟ كما أننا لم نر النبيَّ صلى الله عليه وسلم ذكَّر أبا طالب قطّ بقول الرَّاهب، ولا تذاكرته قريش، ولا حكته أولئك الأشياخ، مع توفر هممهم ودواعيهم على حكاية مثل ذلك، ولو وقع لاشتهر بينهم أيَّما اشتهار، ولبقي عنده صلى الله عليه وسلم حسٌّ من النبوّة فما أنكر مجيء الوحي إليه بغار حراء، ولا أتى خديجة خائفاً على عقله ! وأيضاً فلو أثَّر هذا الخوف في أبي طالب وردَّه، كيف كانت تطيب نفسه أن يمكّنه من السفر إلى الشام تاجراً لخديجة ؟! وفي الحديث ألفاظ منكرة، تشبه ألفاظ الطّرقيّة (أهل التصوف).. وفي كتاب شرف المصطفى لأبي سعيد محمد بن عبد الله النيسابوري (ت:

٥٤٨ هـ/١١٥٣ م) أنه صلى الله عليه وسلم مر ببَحيرا أيضاً لمَّا خرج في تجارة خديجة ومعه ميسرة، وأن بَحيرا قال له: قد عرفت العلامات فيك كلها إلاَّ خاتم النبوة، فاكشف لي عن ظهرك. وأنه كشف له عن ظهره فرآه، فقال: أشهد أن لا إله إلاّ الله، وأشهد أنك رسول الله النبي الأمي الذي بشر به عيسى ابن مريم. ثم ذكر القصة مطولة جداً (تاريخ الإسلام ٥٠٤/١ باب سفره مع عمّه إن صحَّ).

وقال في تلخيص المستدرك (٦١٦/٢): أظنه موضوعاً، فبعضه باطل.

وقال في المغني في الضعفاء (٦٠٩/١ ترجمة قراد): الحديث منكر، يشهد القلب بوضعه.

وقال في سير أعلام النبلاء (٥٨١/٢ في ترجمة قراد): له حديث لا يُحتمل في قصة النبي صلى الله عليه وسلم وبَحيرا في الشام.

وقد بيَّن ذلك ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م) وغير واحد من الحفاظ النكارة التي في متن الحديث، والألفاظ التي تلوح بالخطأ البيّن فيه[1].

الراهب بَحيرا

ضبط علي بن الحسين المسعودي (ت: ٣٤٦ هـ/٩٥٧ م) اسم بَحيرا بضم الباء وألف مقصورة (بُحيرى)، وقال اسمه: سَرْجِس، وهو سِرجْيوس (مروج الذهب ٧٥/٢). وقال أشبرنجر Sprenger (ت: ١٣١٠ هـ/١٨٩٣ م، وهو

(١) عيون الأثر ١٠٨/١، فوائد حديثية ٢٣، زاد المعاد ٧٦/١، التنبيهات المجملة على المواضع المشكلة للعلائي ٢٦٢، الإشارة إلى سيرة المصطفى لعلاء الدين مغلطاي ٧٧، حياة الحيوان الكبرى للدميري ٥٧٧/٣، الإصابة في تمييز الصحابة ٦٤٤/١، وهدي الساري مقدمة فتح الباري ٤٣٩، وإتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة ١١٠/١٠.

مستشرق نمساوي): الاسم نبطي (يعني آرامي) بمعنى الزاهد.

وأكد نولدكهNöldeke (ت: ١٣٤٨ هـ/١٩٣٠ م) على آرامية الاسم، وأن معناه: المختار أو المُنتَخَب.

و«بَحيرا» (بالألف الممدودة لا المقصورة) ليس اسماً، بل صفة مشتقة من الجذر الآرامي «ب ح ر» الذي يعني خَبِرَ، عَلِمَ، امتَحَنَ.. إلخ. وأُطلِقَت هذه الصفة على راهبِ بصرى الشام لتبحّره في العلوم، فقيل له بَحيرا، أي: العالِم. وهذه الصفة تعلي من شأنه وشأن النّبوءة التي قيلت في محمّد [صلى الله عليه وسلم]. والتاريخ لم يحفظ لنا أحداً حملَ هذا الاسم غيرَه (دائرة المعارف الإسلامية ٣٩٧/٢).

وقد أثار النصارى لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالراهب بَحيرا قديماً، وما يزالون، ليثبتوا أن تعاليم الإسلام هي من النصرانية !

مع أنَّ خبر بَحيرا واهن؛ فإذا كانت القصة صحيحة، وهي ليست كذلك، فالرسول صلى الله عليه وسلم كان غلاماً صغير السن عند رؤيته للراهب؛ وفترة لقائهما كانت قصيرة؛ فكيف وضع بَحيرا القرآن، أو جزءاً منه، في هذه المدة القصيرة؟ وثانياً إنَّ بَحيرا كان من المسيحيين النَّساطرة، ولا وجود للنساطرة في جنوب الشام، فالجنوبُ بأكمله كان على مذهب اليعاقبة السريان، والعداء بين هذين المذهبين شديدٌ شهير[1].

(١) كانت الكنيسة قد انقسمت إلى مذهبين رئيسين حول طبيعة المسيح: فالنساطرة: نسبة إلى نسطورس (ت: ٤٥١ م) بطريرك القسطنطينية، وهم أصحاب الطبيعتين، يؤكدون على التمايز والفصل بين الطبيعة الإلهية للمسيح والطبيعة البشرية، فالمسيح إنسان وُلد بشراً ثم جاءه اللاهوت بعد ولادته. واليعاقبة: نسبة إلى القديس يعقوب البرادعي بطريرك أنطاكية (ت: ٥٧٨ م)، يقولون: إن المسيح ذو طبيعة واحدة، امتزج فيه عنصر الإله بعنصر الإنسان، فتكوَّن من الاتحاد طبيعة واحدة جامعة بين اللاهوت والناسوت، فهو لاهوت وناسوت.

وأول ذكر للراهب «بَحيرا» في المصادر المسيحية يعود إلى ما أورده يوحنا الدمشقي (ت: ١٣١ هـ/٧٤٩ م) في كتابه باليونانية (الهرطقات)، عدّد فيه مئة بدعة نشأت في المسيحية حتى عصره، ختمها بالهرطقة [١] المئة وسماها «هرطقة الإسماعيليين» أي المسلمين، وتُرجم الفصل إلى العربية ونُشر في كتيب صغير في لبنان سنة (١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م) في ٨٠ صفحة. قال: محمد نبيٌّ كذَّاب قابلَ راهباً أريوسياً [٢] فاخترع بدعته.

---

(١) الهرطقة، بالإنجليزية: heretic يطلق عليها أيضاً اسم الزندقة، هي تغير في عقيدة أو منظومة معتقدات مستقرة، خاصة في الدين، بإدخال معتقدات جديدة عليها أو بإنكار أجزاء أساسية منها.

(٢) الأريوسية: إحدى الطوائف المسيحية التي لم يعد لها وجود اليوم، تنسب إلى أريوس (حوالي ٤٠٤ ق. هـ - ٣١٦ ق.هـ/٢٥٠ م - ٣٣٦ م) أحد كهنة الإسكندرية، وتختلف عن سائر الطوائف المسيحية في نظرتها إلى علاقة أقانيم الثالوث المقدس: الآب والابن وروح القدس ببعضها، وبطبيعة يسوع هل هي نفس طبيعة الرب أم هي من طبيعة البشر. فأريوس أنكر أزلية يسوع، معتقداً أن خلال مرحلة ما من المراحل لم يكن الآب والابن والروح القدس متحدين ببعضهم، مع أن يسوع كان موجوداً قبل إنشاء العالم. فهو إله غير كامل، مخلوق من العدم بإرادة الآب، وهو الابن الذي يطلق عليه في اللاهوت اسم «الكلمة». وفي عام (٣١٠ ق.هـ/٣٢٥ م) اعتبر أريوس مهرطقاً في مجمع نيقية (وهي مدينة إغريقية قديمة، تقع على الساحل الغربي للأناضول على بحر مرمرة، تسمى اليوم إزنيق)، وعُقد المجمع - وهو المجمع المسكوني الأول - بناء على تعليمات من الإمبراطور قسطنطين الأول (ت: حوالي ٣١٤ ق.هـ/٣٣٧ م) لدراسة الخلافات في كنيسة الإسكندرية بين أريوس وأتباعه، وبين ألكسندروس الأول بابا الإسكندرية وأتباعه، الذي أكد أن طبيعة المسيح هي من نفس طبيعة الله. وكانت الغلبة لرأي ألكسندروس بالاقتراع، ورفض ذلك أريوس واثنان من القساوسة، فحُرقت كتبه، وسُمي مذهبه ببدعة أريوس ووصم أتباعه إلى اليوم بالمهرطقين أعداء المسيحية.

وورد ذكر الراهب بَحيرا في رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي إلى عبد الله بن إسماعيل الهاشمي، في أيام الخليفة العباسي المأمون، دعاه فيها إلى النصرانية وردَّ على رسالته التي دعاه عبد الله فيها إلى الإسلام، وقال: إنَّ الحجة البالغة عند المسلمين هي القرآن الكريم، ودليلهم على صحته ما حوى من الأخبار القديمة عن موسى والأنبياء وعن سيدنا المسيح، وبما أنَّ الرسول صلى الله عليه وسلم رجل أمّيٌّ لا علم له بتلك الأخبار، ولا يقدر إنسيّ ولا جنيّ أن يأتي بمثله، فكاتبه رجلٌ من رهبان النصارى اسمه سرجيوس أحدث حَدَثاً أنكره عليه أصحابه، فحرموه من الدخول إلى الكنيسة، وامتنعوا عن كلامه ومخاطبته، على ما جرت به العادة منهم في مثل هذا الموقف. فندم على ما كان منه، فأراد أن يفعل فعلاً يكون له حُجَّة عند أصحابه النصارى، فذهب إلى تهامة فجالها حتى بلغ مكة، فنظر البلد، فوجد فيها صنفين من الديانة: دين اليهود[1] وعبادة الأصنام، فلم يزل يتلطف ويحتال بسيدنا محمد حتى استماله وتسمَّى عنده نسطوريوس، وذلك أنه أراد بتغيير اسمه إثبات رأي نسطوريوس الذي كان يعتقده ويتديَّن به. فلم يزل يخلو به ويكثر مجالسته ومحادثته، إلى أن أزاله عن عبادة الأصنام، ثم صيَّره داعياً وتلميذاً له يدعو إلى دين نسطوريوس، وأنه هو الذي كان يسميه النبي عليه الصلاة والسلام جبريل أو الروح القدس.

وذكر كلاماً كثيراً في غاية الغثاثة والسخف في هذا الموضوع، مختتماً جوابه بدعوة الهاشمي المزعوم لاعتناق النصرانية (نشرة ويليام موير، ط: لندن ١٣٠٤ هـ/١٨٨٧ م).

لقد صيغت رسالة الهاشمي بحيث يبدو صاحبها مقرباً إلى الخليفة المأمون (ت: ٢١٨ هـ/٨٣٣ م)، وصيغ الجواب ليوحي أن الكندي هو الذي

---

(١) مكة في الأخبار لم تعرفها يهود ولا دخلتها أبداً.

كان يعمل في بلاط الخليفة نفسه. ومن الواضح أن كلا الاسمين مستعاران، وأن كاتب النصين عالم نصراني عاش في العراق في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، فهل هو الطبيب والفيلسوف النصراني يحيى بن عدي المتوفى سنة (٣٦٤ هـ/٩٧٥ م).

إننا لا نجد لهذه الرسالة ذكراً في المصادر الإسلامية إلاَّ عند البيروني المتوفى سنة (٤٤٠ هـ/١٠٤٨ م) اقتبس منها نصاً في حديثه عن الصابئة في كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية ٢٠٥) في القول على تواريخ المتنبئين وأممهم المخدوعين عليهم لعنة رب العالمين.

ومن الواضح أن هدف الكاتب تحصين أهل الذمة من النصارى لمنعهم من اعتناق الإسلام، وإقناعهم أن دينهم هو الدين الصحيح.

والحق أن القرنين السابع والثامن الهجريين/الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين، شهدا حملة عدائية ضد الإسلام من جانب مئات الكتّاب الغربيين من الرهبان والمنصرين والحجاج الذين زاروا الديار المقدسة في بلاد الشام. فكتب السير الإنجليزي روبرت هالكوت سنة (٧٤٠ هـ/١٣٤٠ م): إنه لن يكون سهلاً أن ننشر تعاليم المسيح بين المسلمين إلاَّ عن طريق تحطيم وشجب شريعة محمد[1]. فعمدوا إلى سيرة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وشوهوها، بطمس معالم سيرته الصحيحة وشمائله وأخلاقه وفضائله وهديه. فكرَّر الكثيرون من أهل الاستشراق قصة الراهب بَحيرا على هذا المنوال الساذج نفسه، فكتب المستشرق الفرنسي البارون كارادیفو Baron Bernard Carra de Vaux سنة (١٣١٥ هـ/١٨٩٨ م): الراهب بحيرا والقرآن (المستشرقون ٢٦٣/١)، وكتب المستشرق السويدي كارل فلهلم سترشتين سنة (١٣٣٦ هـ/١٩١٨م): القرآن الإنجيل المحمدي، وكتب المستشرق البريطاني

(١) الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية منصفة: حسين حسيني معدي ٤٠.

ريتشارد بيل Richard Perle: أصل القرآن في بيئته المسيحية، ونشره في لندن سنة (١٣٤٤ هـ/١٩٢٦ م)، وأعيد طبعه عام (١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م). وقام المستشرق Richard Gottheil (ت: ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م) وهو يهودي، أول رئيس للاتحاد الأميركي للصهاينة، ساهم في الاجتماعات التي مهدت لقيام دولة يهود في فلسطين - بدراسة رسالة عبد المسيح، ونشرها من جديد بالاعتماد على ثلاثة مخطوطات سريانية رسالة يُرجَّح تاريخ كتابة إحداها إلى القرن (الثامن أو التاسع الهجري/الرابع عشر أو الخامس عشر الميلادي)، كُتبت بخط سرطو نسطوري (أحد خطوط الأبجدية السريانية)، وتمتاز بحواش موجهة ضد المحمديين.

ثم قدَّم عبد الأحد ملكي شابو - مطران الكنيسة السريانية الأرثوذكسية في السويد وسائر الدول الإسكندنافية، وعضو المجمع المقدس للكنيسة السريانية الأرثوذكسية، ومدير معهد أفرام الكهنوتي - رسالة ماجستير بدراسة مخطوطتين أخرتين، أقدم من المخطوطات الثلاثة التي اعتمد عليها Richard Gottheil، إحداهما: مخطوط سرياني أُكتشف في دير الزعفران قرب مدينة ماردين جنوب شرق الأناضول على الحدود السورية، والأخرى: مخطوطة جرشوني (أي مخطوطة عربية بحروف سريانيّة) محفوظة في مخطوطات جامعة برمنجهام بإنجلترا برقم (Mingana MS ١٠٧). كما يوجد في المكتبة الوطنية في باريس أربع مخطوطات للرسالة تعود إلى القرن (العاشر والحادي عشر الهجري/السادس عشر والسابع عشر الميلادي، برقم (عربي ٧٠)، ورقم (عربي ٧١)، ورقم (عربي ٢١٥)، ورقم (عربي ٢٥٨). كذلك توجد مخطوطة أخرى في مكتبة جوته Gotha بألمانيا (عربي ٢٨٧٥) كتبت في القرن (السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي)، بخط واضح. وتوجد أخرى في مكتبة بودلين Bodleian بجامعة أوكسفورد في إنجلترا (رقم ١٩٩)، نسخة حديثة كتبت على الورق. وأخيرة في المكتبة الفاتيكانيّة (١٩٩)، نسخة كتبت

في سنة (١٠٠٢ هـ/١٥٩٤ م). وجميع هذه النسخ لا قيمة تاريخية لها لحداثة كتابتها.

** ** **

وقصة بحيرا وتعليمه للنبي صلى الله عليه وسلم تشبه ما انفرد به علي بن يوسف القفطي (ت: ٦٤٦ هـ/١٢٤٨ م) في خبر أبي العلاء المعري (ت: ٤٤٩ هـ/١٠٥٧ م) أنه اجتاز باللاذقية ونزل دير الفاروس، وكان به راهب يشدو شيئاً من علم الأوائل، فسمع منه أبو العلاء كلاماً من أوائل أقوال الفلاسفة، حصل له به شكوكٌ لم يكن عنده ما يدفعها به، فعلق بخاطره ما حصل به بعضُ الانحلال (إنباه الرواة ١/٨٤).

قال الأستاذ محمود محمد شاكر (ت: ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م): يقال اجتاز بالبلدة، أي مرَّ بها وتخطَّاها فخلَّفها وراءه غير متوقف. أو: مرَّ بها ثم توقف ساعة أو ساعتين أو ليلة أو ليلتين. فالمسافر الطويل الرحلة، لا بُدَّ له من وَقفة ونزول عن راحلته، ليستجمَّ هو، وليريح راحلته، ويصلح رَحله وإداوته، ويتزوَّد لسفره بطعام وماء، ثم ينطلق. فهي فترة استجمام لا فترة إقامة، وهي قليلة معدودة الساعات أو الليالي، لا تزيد عن ليلتين أو ثلاث. وهذا صريح استعمالها. فقوله: اجتاز باللاذقية، يعني أنه مرَّ بها وخلَّفها وراءه غير متوقف. وقوله: نزل بدير الفاروس: أي أقام به قليلاً ثم رحل. وأصل النزول: الهبوط والانحدار من عُلوٍّ إلى سُفل، تقول: نزل الراكب عن دابته، ونزل المطر، ونزل في بئر، وأمثال ذلك. ولمَّا كان المسافر البعيد الشُّقة أكثر ما يكون راكباً، قالوا له إذا مرَّ بمكان، فأراد أن يريح دابته ويتزوَّد لرحيله، فحطَّ به ساعة أو ليلة أو ثلاث ليال على الأكثر: نزل بالمكان، أي نزل عن دابته ليريحها، ثم يقيم للراحة قليلاً، ثم يرتحل، وذلك الموضع الذي نزل به هو «المنزل». ومن أجل ذلك سمَّوا الضيف الذي يمرُّ بك ثم يرحل عنك غير مقيم: «النزيل» وسموا ما

تهيئه له من القِرى: «النُّزُل» (بضم النون، وضم الزاي أو سكونها)، لأنه يقدَّم لمن ينزل بهم. وأما الذي نسميه اليوم «المَنزل» حيث نقيم نحن، فإنما هو في العربية البيت والدار. فـ «اجتاز» و«نزل» مجتمعين في جملة بالعطف، أو منفردين، لا يدلان البتة على إقامة طويلة بمكان، إلاَّ كحُسوَة الطائر في مسافة السفر، فهي إقامة ساعة أو ساعات، أو ليلة إلى ثلاث ليال على الأكثر (أباطيل وأسمار ١١٢، معجم محمود محمد شاكر ٣١٨). والدير: بيت النصارى الذي يتعبَّد فيه رهبانهم. وقال ياقوت الحموي (ت: ٦٢٦ هـ/١٢٢٩ م): الدير لا يكاد يكون في المِصْر (أي المدينة)، إنما هو في الصحارى ورؤوس الجبال؛ فإن كان في المصر، كانت كنيسة أو بيعة - بكسر الباء - (الخزل والدأل ١/١)، فدير الفاروس: ظاهر اللاذقية، بعيد عنها. قال ابن بطوطة (ت: ٧٤٩ هـ/١٣٤٨ م)، في صفة دير الفاروس، ومرَّ به في رحلته: بخارج اللاذقية الدير المعروف بدير الفاروس وهو أعظم دير بالشام ومصر، يسكنه الرهبان ويقصده النصارى من الآفاق، وكل من نزل به من المسلمين فالنصارى يُضيفونه (رحلة ابن بطوطة ٣٣٥). ودير الفاروس اليوم تقع أطلاله إلى الشمال من مركز المدينة على بعد كيلو متر واحد في موقع الحي السكني المسمى حي الفاروس، وسط تل أثري، فيه مقبرة (الفاروس). والفاروس تعني باليونانية: المنارة.

وقال الأستاذ محمود محمد شاكر (ت: ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م): حَيْف القفطي على أبي العلاء ليس بعجيب، فالمتنبي (ت: ٣٥٤ هـ/٩٦٥ م)، وهو أيضاً ممن كان يوصف بالذكاء صغيراً، وقدَحَ الناس في عقيدته كما قدحوا في عقيدة شيخ المعرة، ابتلي أيضاً مثل ابتلائه: فإنَّ أبا القاسم عبد الله بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت: بعد ٣٨٠ هـ/٩٩٠ م) ألَّف لبهاء الدولة البويهي (ت: ٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) كتاباً في المتنبي، ليرضيه به ويشفي غليله في أبي الطيب، فكتب ـ يعني المتنبي ـ : وهو في الجملة خبيث الاعتقاد، وكان في صغره وقع إلى واحد يكنى أبا الفضل بالكوفة من المتفلسفة، فهوَّسه وأضلَّه كما ضلَّ

(خزانة الأدب ٣٤٨/٢)، فهذا شبيه بما قيل في أبي العلاء. أما مسألة راهب دير الفاروس فلها عندنا شبيه قديمٌ.. في رسالة عبد المسيح بن إسحاق الهاشمي (أباطيل وأسمار ١٢٥).

** ** **

وهراء قصة لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالراهب بَحيرا والزعم أنه مُلهم القرآن، مُشابه لشبهة ورقة بن نوفل أنه مؤلف القرآن، إنما بلبوس أكثر حمقاً؛ وسيأتي بيان ذلك إن شاء الله في البحث القادم. ﴿يُرِيدُونَ أَن يُطْفِـُٔوا۟ نُورَ ٱللَّهِ بِأَفْوَٰهِهِمْ وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [التوبة: ٣٢]

ورقة بن نوفل مؤلف القرآن

زعم الطاعنون أن النبي صلى الله عليه وسلم استعان في ادّعاء نبوته بزوجته السيدة خديجة، وبابن عمها ورقة بن نوفل، فلفقوا هذا الدين !

فورقة حبَّب النبي بالعزلة والخلاء = والتعاليم الدينية (أي الوحي) انقطعت بوفاة ورقة، مما يعني أنه كان يعينه في تأليف القرآن !

فالسيدة خديجة كانت تُعدُّ زوجها للنبوة، فوفرت له أسباب العيش من مالها ليتفرغ لهذا الأمر ! وعمه أبو طالب كان المساعد والسند !

والقرآن المكّي إنما هو من تراث الكنيسة النصرانيّة العربيّة، واسمها الطائفة الأبيونيّة. وزعموا: أن النصارى الأبيونيين لم يؤمنوا بسيدنا محمد، ولكنّ سيدنا محمداً كان ينتمي إليهم؛ فقد تزوج من خديجة النصرانية الأبيونية بشريعة الزوجة الواحدة، وشهد العقد أشراف مكة وسادتها، وكتب العقد ورقة بن نوفل أسقف مكة وكبير الطائفة النصرانية، ولم يتزوج سيدنا محمد على خديجة حتى ماتت[1]!

والأبيونيون: نسبة إلى (أبيون)، وهي من العبرية وتعني (الفقير)، إشارة إلى أنهم ورثة مملكة الرب، فهم الواسطة التي بها نستطيع أن ندخل إلى

---

(١) وهذا الهراء مُشابه لقصة لقاء الرسول صلى الله عليه وسلم بالراهب بَحيرا، والزعم أنه مُلهم القرآن، بلبوس آخر؛ ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠] (وانظر بيان ذلك في البحث السابق).

ملكوت السماوات. والأرجح أن يكون المسيحيون الأرثوذكس في الكنيسة الأولى هم الذين سموهم بهذا الاسم تحقيراً لشأنهم واستخفافاً بمبادئهم كما يقال أحياناً عن المخطئ والسيئ في مجال التحقير والرثاء إنه مسكين؛ فاشتق اسمهم من فقر أفكارهم.

وهم فئة يهودية آمنت بالمسيح، وراعت شعائر السبت. ولهم إنجيل يدعى (إنجيل العبرانيين). ومعظمهم أنكر لاهوت المسيح، ولم يعترف بوجوده الإلهي قبل التجسد، ورفضوا أن يكون هو (اللوغوس) أو كلمة الإله وحكمته. كما أنكروا ميلاده من عذراء، فما هو إلاَّ نبي عظيم من الأنبياء، ورجل كسائر الرجال: ولد من أب هو يوسف ومن أم هي مريم، وجاءه الوحي بعد معموديته على يد يوحنا المعمدان. فامتيازه إنما كان بسبب اختيار الرب له ليكون (المسيا) لتقواه، وطهارته في الحياة، وخضوعه للناموس القديم خضوعاً تاماً. وما كان المسيح عالماً بهذا الاختيار حتى يوم عماده، ففي ذلك اليوم حلَّ عليه روح الله، ونال المواهب التي جعلت منه (المسيا)، ليبدأ عمله كنبي ومعلم ومسيا المنتظر. كما أنه لم يخضع للموت أو للألم، ورفضوا قضية الفداء، واكتفوا بتعاليمه ومبادئه ومعجزاته، وأنه سينزل ثانية في مجد ملكي.

كما اعتبر الأبيونيون تعاليم بولس الرسول هرطقة محضة، وقالوا عنه بأنه مرتد عن الناموس. وذهب فريق منهم مذهب الغنوصيين، فقالوا: إن المسيح هو آدم. وقال فريق آخر: إنه الروح القدس حل بآدم، ثم بالآباء، وأخيراً حل بعيسى، فلما صُلب عيسى صعد الروح القدس، الذي هو المسيح، إلى السماء.

وقد ظهرت الأبيونية أيام المسيحية الأولى، وصارت مذهباً له أتباع ومراسيم دينية في أيام حكم الإمبراطور تراجان الذي حكم روما من سنة (٥٤١ ق. هـ - ٥٢١ ق. هـ/٩٦ م - ١١٧ م). ثم تعددت إلى طوائف عدة:

١ الأبيونية اليهودية.

٢ الأبيونية اليهودية الفريسية.

٣ الأبيونية اليهودية المعتدلة.

٤ الأبيونية الصوفية.

٥ الأبيونية الأسينية أو الأبيونية الغنوصية.

واندثرت الأبيونية في نهاية القرن الرابع الميلادي[١].

وهذا الدجل متهافت رخيص، لا يفقه أصحابه نصوص التاريخ ولا الدراية بكلام العرب. فسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لم يلتق بورقة قبل نزول الوحي عليه في غار حراء، ولقاؤه به لقاء خاطف، لا يعقل أنه في لقاء واحد أخذ منه ١١٤ سورة بعدد ٦٢٣٦ آية، خاصة أنه لم يتكرر اللقاء بينهما مرة ثانية بسبب موت ورقة سنة (١٢ ق.هـ/٦١٠ م) في مكة.

ثم هل يعقل، أو يصح، أن يُحبّب ورقة النبي بالعزلة ليكون الرسول الخاتم، ولا يكونه هو ؟!

كما أن ورقة لم يعاصر التسلسل الزمني للحوادث الواردة في القرآن الكريم على مدى ثلاث وعشرين عاماً من نزوله إلى حين وفاته في أول البعثة. فأين ورقة من أحداث تمت بعد وفاته وقد تحدث عنها القرآن الكريم؟ هل تنبأ

---

(١) انظر: قس ونبي (سلسلة الحقيقة الصعبة): جوزيف قزي (أبو موسى الحريري). القرآن دعوة نصرانية: الأب يوسف درة الحداد.

Robert Walter Funk, The Gospel of Jesus: according to the Jesus Seminar

F.L. Cross and E.A. Livingston, The Oxford Dictionary of the Christian Church, p. 438 – 439

Bart D. Ehrman. Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew

ورقة بعد وفاته بهزيمة الروم التي ذكرت في القرآن؟ وعاصر غزوة بدر الكبرى في السنة الثانية من الهجرة/٦٢٤ م التي ذكرت بشيء من التفصيل في سورة الأنفال، وبشيء من الإيجاز في سورة آل عمران في الآيات (١٢٢ - ١٢٦)؛ وغزوة بني قينقاع وكانت أيضاً في السنة الثانية من الهجرة/٦٢٤ م بعد غزوة بدر، وذكرت بشيء من التفصيل في سورة آل عمران، وإن لم يُذكر اسمها؛ وغزوة الخندق/الأحزاب، وكانت في السنة الخامسة من الهجرة/٦٢٧ م وتحدث عنها القرآن الكريم في سورة الأحزاب بشيء من التفصيل وفي سورة غافر بشيء من الإيجاز؟ وهل عاصر ورقة قصة زيد بن حارثة الكلبي حب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وزواج النبي عليه الصلاة والسلام من ابنة عمته زينب بنت جحش الأسدية، وغزوة بني المصطلق/المريسيع، وحادثة الإفك، وكان جميع ذلك في سنة (٥ هـ/٦٢٧ م)؟ وهل عاصر ورقة غزوة خيبر وكانت في السنة السابعة من الهجرة/٦٢٨ م؛ = ويوم حنين، وكان في السنة الثامنة من الهجرة/٦٣٠ م بعد فتح مكة في السنة نفسها، وتحدث عنه القرآن الكريم باقتضاب في آيتين من سورة التوبة (٢٥ - ٢٦)؟ وهل عاصر ورقة قدوم وفد نجران والدعوة للمباهلة في السنة التاسعة للهجرة/٦٣١ م؟

وإذا كان ورقة نصرانياً، ومات على هذا الدين، فكيف لنصراني أن يكتب قرآناً ينكر فيه صلب المسيح؟

إن هذا التخليط ما هو إلاَّ سمادير، لا دليل لها في روايات الأخبار، ولا في مرويات السيرة، وسهلٌ أن نقول ما نشاء، كيفما نشاء، لكن أين الإسناد والدليل؟!

وقصة بدء الوحي روته السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق (ت: ٥٨ هـ/٦٧٨ م) فقالت: كان أول ما بُدئ به رسولُ الله صلى الله عليه وسلم مِنَ

الوحي [1] الرُّؤْيا الصادقة في النوم[2]. فكان لا يرى رُؤْيا إلاَّ جاءت مِثْلَ فَلَق الصبح[3]. ثم حُبّبَ إليه الخلاء[4]، فكان يخلو بغار حِراءٍ يَتَحَنَّث فيه الليالي

---

(١) الوحي: هو الإعلام بالشرع. قال أحمد بن عمر القرطبي (ت: ٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م): الوحي: إعلام الله تعالى لأنبيائه بما شاء من أحكامه أو أخباره (المفهم ٣٧٤/١)؛ وقد يطلق ويراد به حامل الوحي وهو جبريل عليه السلام. و(مِنَ) في قوله: (الوحي) تبعيضية، أي من أقسام الوحي الرؤيا الصادقة، ويحتمل أن تكون بيانية.

(٢) الرؤية: ما يراه الشخص بحاسة البصر، وهي النظر بالعين، وتطلق أيضاً على الوهم والتخيل نحو أُرى أن زيداً منطلق، وعلى التفكير نحو قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾، وعلى العقل نحو قوله تعالى: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ﴾.
والرؤيا بالقصر: ما يراه الشخص في منامة والجمع رؤى (بصائر ذوي التمييز ٨٣٥/١). وجاء في رواية البخاري (الرؤيا الصالحة)، قال يحيى بن شرف النووي (ت: ٢٧٦ هـ/١٢٧٧ م): وهما بمعنى واحد (شرح مسلم ٣٧٤/٢)، وقال ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٩ م): وهما بمعنى واحد بالنسبة إلى أمور الآخرة في حق الأنبياء، وأما بالنسبة إلى أمور الدنيا فالرؤيا الصالحة في الأصل أخص، فرؤيا النبي صلى الله عليه وسلم كلها صادقة، وقد تكون صالحة وهي الأكثر، وغير صالحة بالنسبة للدنيا كما في الرؤيا يوم أحد (فتح الباري ٣٥٥/١٢)، وقال في موضع آخر: قوله (في النوم) الزيادة للإيضاح، أو ليخرج رؤيا العين في اليقظة؛ لجواز إطلاقها مجازاً (فتح الباري ٢٤/١).

(٣) فلق الصبح، وفرق الصبح: ضياؤه وإنارته، وخصه بالتشبيه لظهوره الواضح البيّن الذي لا شك فيه. وإنما ابتدئ صلى الله عليه وسلم بالرؤيا لئلا يفجؤه الملك ويأتيه صريح النبوة بغتة، فلا تحتملها قواه، فبدئ بأول خصالها، وهي صادق الرؤيا، ورؤية الضوء، وسماع الصوت، وسلام الحجر والشجر عليه بالنبوة. فما وجده صلى الله عليه وسلم من الرهبة من نزول الوحي أول مرة فيدل على بشريته، وعلى شدة الوحي؛ وقد كان يعاني صلى الله عليه وسلم بعد ذلك عند نزول الوحي في بعض صوره.

(٤) الخلاء: الخلوة، وهي فراغ القلب لما يتوجه له؛ يقال: خلوت به ومعه وإليه وأخليت به، إذا انفردت به؛ والخلوة هي شأن الصالحين وعباد الله العارفين، فمعها =

أُولاَتِ العدد[1] قبل أنْ يَرْجِع إلى أهله، وَيَتَزَوَّد لذلك، ثم يَرْجِع إلى خديجة فَيَتَزَوَّدُ لِمِثْلِها حتى فَجِئَه الحقُّ[2] وهو في غار حِرَاءٍ، فَجَاءَه المَلَكُ فقال: اقْرَأْ. قَالَ: ما أنا بقارئ[3]. قال: فأخذني فَغَطَّني حتى بَلَغ مني الجَهْدَ[4]، ثم أَرْسلني فقال: اقْرَأْ. قال: قلت: ما أنا بقارئ، قال: فأخذني فَغَطَّني الثانية حتى بَلَغ مني

= فراغ القلب، والعون على التفكر، والانقطاع عن مألوفات البشر، فيخشع القلب، وتصفو الروح. وقوله (ثم)، إشارة إلى أن تحبيب الخلوة جاء متأخراً عن الرؤيا الصادقة، وقيل جيء بـ (ثم) لترتيب الأخبار، وإلاَّ فحبه صلى الله عليه وسلم للخلوة قبل الرؤيا الصالحة.

(١) الغار: الكهف والنقب في الجبل. وحراء: جبل بينه وبين مكة نحو (٤ كم) عن يسار الذاهب من مكة إلى منى، واليوم وصله البنيان بمكة. والتحنث: التعبُّد، ويتحنث: يتعبد، وهي بمعنى يتحنف، أي: مال إلى الحق يتبع الحنفية وهي دين إبراهيم، والفاء تبدل ثاء في كثير من كلامهم؛ وأصل الحِنْث: الإثم والذنب العظيم، فكأنه يتجنب الحِنْث وبعبادته يمنع نفسه من الوقوع به، ومثله: يتحرج ويتأثم، أي يتجنب الحَرَج والإثم. وأُولات: صفة لليالي، وأولات العدد أي الليالي الكثيرة. والتزود: استصحاب الزاد، والزَّاد: طعام السَّفر والحَضر جميعاً، والجمع أزواد وأزوِدة.

(٢) فجئه الحقُّ: جاءه الحق، أي الأمر الحق، وسمي حقاً لأنه وحي من الله تعالى، أي جاءه الوحي بغتة، فإنه صلى الله عليه وسلم لم يكن متوقعاً للوحي، ويقال: فجئه، وفجأه لغتان مشهورتان.

(٣) ما أنا بقارئ: (مَا) نافية، والمعنى لا أحسن القراءة، ومنهم من جعل (مَا) استفهامية فيكون المعنى: ماذا أقرأ ؟ ويضعفه دخول الباء على الخبر، فالصواب الأول وأنها نافية.

(٤) غطَّني: ضمني وعصرني، والغط: حبس النَّفَس، ومنه: غطه في الماء، أي غمسه وغوَّصه فيه؛ يقال: غطه وغته وضغطه وعصره وخنقه وغمزه، كله بمعنى واحد. والجَهْد والجُهْد: الطاقة والوُسْع، أي بلغ ووصل إلى غاية وُسْعي. ويجوز نصب الدال ورفعها، فعلى النصب بلغ جبريل مني الجهد، وعلى الرفع بلغ الجهد مني مبلغه وغايته. أرسلني: أطلقني، يقال: أرسل الشيء: أطلقه وأهمله.

الجَهْد ثم أَرْسَلني فقال: اقْرَأْ. فقلت: ما أنا بقارئ، فأخذني فَغَطَّني الثالثة حتى بَلَغ مني الجَهْد. ثم أَرْسَلني فقال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ[1] خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ١ - ٥] فَرَجَع بها رسولُ الله صلى الله عليه وسلم تَرْجُف بَوَادِرُه[2] حتى دَخَل على خديجة فقال: زملوني زملوني[3]. فَزَمَّلوه حتى ذهب عنه الرَّوْعُ[4]. ثم قال لخديجة: أيْ خديجة ! ما لِي![5] وأخبرها الخبر. قال: لقد خَشِيتُ على نفسي[6]. قالت له خديجة: كَلاَّ. أَبْشِرْ. فو الله لا يُخْزِيك الله أبداً. والله إنك لَتَصِلُ الرَّحِمَ وَتَصْدُقُ الحديث، وَتَحْمِل الكَلَّ[7]، وَتَكْسِبُ المعدوم، وتَقْري الضيف، وتُعِين على نوائب

---

(١) أي اقرأ لا بقوتك وقدرتك، إنما بحول الله وقوته، فكما خلقك سيعلمك.

(٢) أي رجع بالآيات الخمس، أو بالقصة كاملة. والبوادر: جمع بادرة، وهي اللحمة بين المنكب والعنق، تضطرب عند الفزع.

(٣) زملوني: غطوني بالثياب ولفوني بها، يقال: زمَّله في ثوبه: لفَّه، والتزمل: التلفف بالثوب، وقد تزمَّل بالثوب وبثيابه: أي تدثر، وزمَّلته به.

(٤) الرَّوْع وَالرُّوَاع وَالتَّرَوُّع: الفَزَع، يقال: رَاعَني الأمْرُ يُرَوِّعُني رَوْعاً وَرُوعاً، أفزعني وأخافني.

(٥) أيْ خديجة ! ما لي: استفهام. يقول: ما الذي حصل لي؟

(٦) خشيت على نفسي: خفت من تكذيبي وتعييري. وقال ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٩ م): الخشية المذكورة اختلف العلماء في المراد بها على اثني عشر قولاً، أقواها أنه خشي على نفسه من الموت، أو المرض، أو دوام المرض، وما عداها فمعترض عليه (فتح الباري ١/٢٤).

(٧) الخزي: الفضيحة والهوان. وصلة الرحم: الإحسان إلى الأقارب على حسب حال الواصل والموصول، فتارة تكون بالمال، وتارة بالخدمة، وتارة بالزيارة والسلام، أو غير ذلك. والكَلُّ: هو من لا يستقل بأمره، فيكون عِيالاً وثقلاً على صاحبه، وأصله الثقل، ويدخل في حمْلِ الكَلّ: الإنفاقُ على الضعيف واليتيم والعيال، ونحو ذلك مما هو من مكارم الأخلاق، وهو من الكَلال وهو الإعياء، ومنه قوله تعالى: ﴿كَلٌّ عَلَىٰ =

الحقّ[1]. فانْطَلَقَتْ به خديجة حتى أتَتْ به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى. وهو ابن عم خديجة، أخي أبيها. وكان امْرَأً تَنَصَّر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العربي ويكتب مِنَ الإنجيل بالعربية ما شاء الله أن يكتب[2]. وكان شيخاً كبيراً قد عَمِي. فقالت له خديجة: أيْ عَمّ[3] اسْمَعْ مِنِ ابْن

= مَوْلَىٰهُ ﴾ [النحل:٧٦]. والمعدوم: المعدم الفقير، العاجز عن الكسب، كأنه كالمعدوم الميت لا يتصرف في المعيشة كتصرف غيره. والكسب: الطلب والسعي في طلب الرزق والمعيشة، يقال: كسبت زيداً مالاً، وأكسبت زيداً مالاً، أي أعنته على كسبه أو جعلته يكسبه، فإن كان من الأول فتريد أنك تصل إلى كل معدوم، وتناله فلا يتعذر لبعده عليك، وإن جعلته متعدياً إلى اثنين فتريد أنك تعطي الناس الشيء المعدوم عندهم، وتوصله إليهم. وهذا أولى القولين، لأنه أشبه بما قبله في باب التفضل والإنعام؛ إذ لا إنعام في أن يكسب هو لنفسه مالاً كان معدوماً عنده، وإنما الإنعام أن يوليه غيره؛ فباب الحظ والسعادة في الاكتساب، غير باب التفضل والإنعام. انطلقت به: أي مضت معه، فالباء للمصاحبة.

(١) قرى الضيف: أحسن إليه فأضافه وأطعمه وأكرمه. والنوائب: جمع النائبة، وهي ما ينوب الإنسان، أي ينزل به من المهمات والحوادث والمصائب، وإنما قالت: نوائب الحق، لأن النائبة قد تكون في الخير وقد تكون في الشر، أي لا يصيبك مكروه لما جعل الله فيك من مكارم الأخلاق وكرم الشمائل، فخصال الخير سبب السلامة من مصارع السوء.

(٢) تنصَّر: صار نصرانياً. وقوله: وكان يكتب الكتاب العربي ويكتب مِنَ الإنجيل بالعربية، في رواية عند البخاري: وكان يكتب الكتاب العبراني ويكتب من الإنجيل بالعبرانية، وذلك قبل رسالة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وإيمانه بها. قال النووي (ت: ٢٧٦ هـ/١٢٧٧ م): وكلاهما صحيح، وحاصلهما أنه تمكن من معرفة دين النصارى بحيث إنه صار يتصرف في الإنجيل، فيكتب أي موضع شاء منه، بالعبرانية إن شاء وبالعربية إن شاء (شرح مسلم ٣٧٨/٢).

(٣) تقدم أنه ابن عمها حقيقة لا عمها، وأجاب النووي بأن هذا من باب التوقير. وردّ ابن حجر ذلك وحمله أنه وهم من الراوي فقال: قولها رضي الله عنها (يا ابن عم) هذا =

أخيك[1]. قال ورقة بن نوفل: يا ابن أخي ماذا تَرَى ؟ فأخبره رسولُ الله صلى الله عليه وسلم خَبَرَ ما رآه. فقال له ورقة: هذا الناموسُ[2] الذي أُنْزِل على موسى. يا ليتني فيها جَذَعاً[3]. يا ليتني أكون حَيَّاً حينَ يُخْرِجُك قَوْمُك. قال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ ؟[4] قال ورقة: نَعَمْ، لم يَأْت

= النداء حقيقة، ووقع في مسلم (يا عم) وهو وهم، لأنه وإن كان صحيحاً لجواز إرادة التوقير، لكن القصة لم تتعدد، ومخرجها متحد، فلا يحمل على أنها قالت ذلك مرتين، فتعين الحمل على الحقيقة.

(١) والد النبي صلى الله عليه وسلم عبد الله بن عبد المطلب، وورقة يلتقيان في النسب بـ (ابن كلاب)، فكان من هذه الحيثية في درجة إخوته، أو قالته على سبيل التوقير لسنه (فتح الباري ١/٢٥).

(٢) الناموس في اللغة: صاحب سر الخير، والجاسوس: صاحب سر الشر؛ وقد يُسَوَّى بينهما، يقال: نمست السر بفتح النون والميم أنمسه بكسر الميم نمساً، أي كتمته، ونمست الرجل ونامسته: سارررته؛ وعنى جبريل عليه السلام، لأن الله تعالى خصه بالغيب والوحي. وقال (على موسى) ولم يقل (على عيسى) مع كونه نصرانياً؛ لأن كتاب موسى عليه السلام مشتمل على أكثر الأحكام بخلاف عيسى، وكذلك النبي صلى الله عليه وسلم، أو لأن موسى بُعث بالنقمة على فرعون ومن معه بخلاف عيسى، كذلك وقعت النقمة على يد النبي صلى الله عليه وسلم بفرعون هذه الأمة وهو أبو جهل بن هشام ومن معه ببدر. والأظهر التعليل الأول فهو أعم وأقرب للصواب، ولاسيما أن الكلام عن الوحي وهو متعلق بالكتاب الذي يحتاج في تبليغه إلى الوحي.

(٣) الضمير في (فيها) يعود إلى أيام النبوة ومدتها. بفتح الجيم والذال المعجمة ـ في الأصل هو الصغير من البهائم فيستطاع ركوبه والانتفاع به. تمنى أن يكون شاباً قوياً حتى يبالغ في نصره صلى الله عليه وسلم ويكون أمكن لإعانته على عدوه، وبهذا يتبين سر وصفه بكونه كان كبيراً أعمى.

(٤) قوله: أَوَ مُخْرجيَّ هُمْ: بتشديد الياء، ويجوز تخفيف الياء على وجه، والصحيح المشهور تشديدها. واستفهام النبي صلى الله عليه وسلم إنكاري، لعدم وجود سبب لذلك لما كان عليه صلى الله عليه وسلم من مكارم الأخلاق التي وصفته بها السيدة خديجة.

رجلٌ قَطُّ بما جئتَ به إلاَّ عُودِي، وإِنْ يُدْرِكْني يَوْمُك[1] أَنْصُرْك نصراً مُؤَزَّراً[2].

وفي رواية للبخاري: ثم لم يَنشَب ورقةُ أنْ تُوفي، وفَتَر الوحْي فتْرةً[3] حتى حَزِن رسولُ الله صلى الله عليه وسلم (صحيح البخاري بدء الوحي ٣، صحيح مسلم كيف كان بدء الوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ١٦٠).

واختلفوا في مدّة هذه الفترة، فقيل: كانت ثلاث سنوات، أو سنتين ونصف. وفي ذلك نظرٌ؛ فليس هناك ما يدلّ على هذا القول، إلاّ أثرٌ عن الشَّعْبي (ت: ١٠٣ هـ/٧٢٢ م)، وهو مرسلٌ لا يصح؛ فمن المقرّر أنّ القرآن نزل في ثلاث وعشرين سنة، ولو قلنا إنّ فترة الوحي دامت ثلاثة أعوام أو سنتين ونصفاً للزِم أن ينزل القرآن في أقلّ من ذلك. ونقل ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٨ م) عن أحمد بن الحسين البيهقي (ت: ٤٥٨ هـ/١٠٦٦ م) أنّ مدّة الفترة كانت ستّة أشهر، وهو قول لا دليل عليه. وفي حديث جابر بن عبد الله الأنصاري (ت: ٧٨ هـ/٦٩٧ م) آخر من مات من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة، قال: أحدّثكم ما حدَّثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «جاورت بحراء شهراً، فلما قضيت جِواري، نزلتُ، فاستبطنتُ بطن الوادي[4]، فنوديتُ، فنظرتُ أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي، فلم أر أحداً. ثم

---

(١) أي يوم بعثك ودعوتك.

(٢) مؤزَّراً: بالغاً قوياً. يقال: أزره وآزره: أعانه وأسعده، من الأزر: القوة والشدة.

(٣) لم ينشب: لم يلبث، يقال: لم ينشب أن فعل كذا أي لم يلبث، وحقيقته لم يتعلق بشيء غيره، ولا اشتغل بسواه. والفترة في اللّغة: هي السّكون والانقطاع، يقال: فتر الشيء: ضعُف وسكن بعد حدّة ولان بعد شدّة؛ وفترة الوحي: احتباسه، وعدم تتابعه وتواليه في النزول؛ وفترة انقطاع الوحي إنما كانت لإزالة الخوف الذي جاء لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أول ما جاءه الوحي، للاستعداد لما بعده.

(٤) استبطنتُ بطن الوادي: سرت في باطنه.

نوديت، فرفعت رأسي، فإذا هو على العرش[1] في الهواء ـ يعني جبريل عليه السلام ـ فأخذتني رجفة[2] شديدة، فأتيت خديجة فقلت: دثروني ! دثروني ! فصبوا عليَّ ماءً، فأنزل الله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ ۝١ قُمۡ فَأَنذِرۡ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرۡ﴾ [المدثر: ١ - ٣] (صحيح البخاري بدء الوحي ٤، صحيح مسلم بدء الوحي ١٦١)، فتبين من الحديث أن مدة الفترة لم تتعدّ شهراً.

من فوائد الحديثين

الفائدة الأولى: السيدة عائشة نقلت قول النبي صلى الله عليه وسلم وتصريحه في أول نزول لجبريل عليه السلام عليه بـ (اقرأ)، بينما حديث جابر رضي الله عنه كان عن فترة الوحي، أي انقطاعه، ثم مجيئه بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾.

وفي حديث جابر ما يدل على حادثة غار حراء حيث قال النبي صلى الله عليه وسلم: «فإذا الملك الذي جاءني بحراء، فأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾»؛ فالأمر بالقراءة في الترتيب قبل الأمر بالإنذار. قال النووي (ت: ٢٧٦ هـ/١٢٧٧ م): والصواب أن أول ما أُنزل على الإطلاق كما صرح به في حديث السيدة عائشة ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾، وأول ما نزل بعد فترة الوحي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُدَّثِّرُ﴾، وأما قول من قال من المفسرين: أول ما نزل الفاتحة، فبطلانه أظهر من أن يذكر (شرح مسلم ٣٨٢/٢).

---

(١) العرش: الكرسي، وفي رواية: جالساً على كرسي بين السماء والأرض.

(٢) الرجفة: بالراء، وقيل بالواو وجفة، كلاهما بمعنى، وهو الاضطراب الشديد، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلُوبٌ يَوۡمَئِذٖ وَاجِفَةٌ﴾ [النازعات:٨]، وقوله: ﴿يَوۡمَ تَرۡجُفُ ٱلرَّاجِفَةُ﴾ [النازعات:٦] (شرح النووي لمسلم ٣٨٣/٢).

فالأولية التي ذكرها جابر رضي الله عنه فالمراد بها أولية نسبية، مخصوصة بما بعد فترة الوحي لا أولية مطلقة.

الفائدة الثانية: فإن قيل: لماذا كان البدء بالوحي بالرؤيا الصادقة مناماً، ولم يأته من أول الأمر؟ فالجواب إنه إنما ابتدئ صلى الله عليه وسلم بالرؤيا لئلا يفجأه الملك، ويأتيه صريح النبوة بغتة، فلا تحتملها قواه البشرية، فبدئ بأول خصال النبوة وتباشير الكرامة من صدق الرؤيا، وما جاء في الحديث الآخر من رؤية الضوء وسماع الصوت وسلام الحجر والشجر عليه بالنبوة (شرح مسلم ٣٧٤/٢، المفهم ٣٧٤/١).

الفائدة الثالثة: الحديث في بيان قسم من أقسام مجيء الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم وهو الرؤيا الصادقة؛ فللوحي عدة مراتب. قال ابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م): كمل الله له من مراتب الوحي مراتبَ عديدة:

١ الرُّؤيا الصادقة، وكانت مبدأَ وحيه صلى الله عليه وسلم، وكان لا يرى رؤيا إلاَّ جاءت مثل فلق الصبح.

٢ ما كان يُلقيه الملَك في رُوْعه وقلبه من غير أن يراه، كقوله صلى الله عليه وسلم: «إنَّ رُوح القُدُس نَفَث في رُوعي أنه لن تموت نَفْسٌ حتى تستكملَ رزقها، فاتَّقوا الله وأجْمِلوا في الطلب، ولا يَحْمِلَنّكم استبطاء الرزق على أَن تَطْلُبُوه بمعصية اللهِ، فإنَّ ما عند الله لا يُنَالُ إلاَّ بطاعته»[1]، وروح القدس: أي الروح المقدسة، وهو جبريل عليه السلام، وأضيف إلى «القدس» لأنه مجبول على الطهارة والنزاهة من العيوب، وخص بذلك وإن كانت جميع الملائكة كذلك، لأن روحانيته أتم وأكمل، وإطلاق الروح عليه مجاز فتسميته بالروح

(١) أخرجه بإسناد صحيح ابن أبي شيبة (٧٩/٧ رقم ٣٤٣٣٢)، والبيهقي في شعب الإيمان (٢٩٩/٧ رقم ١٠٣٧٦).

على منهج التشبيه من حيث إن الروح كما أنه سبب لحياة الإنسان فجبريل سبب لحياة القلوب بالعلوم والمعارف.

٣ أَنّه صلى الله عليه وسلم كان يتمثَّل له المَلَك رجلاً، فيُخاطبه حتى يَعِيَ عنه ما يقول له، وفي هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحياناً.

٤ أَنّه كان يأتيه في مثل صلصلة الجرس، وكان أَشدَّه عليه، حتى إن جبينه ليتفصد عرقاً في اليوم الشديد البرد، وحتى إن راحلته لتَبْرُكُ به إلى الأرض إذا كان راكبها. ولقد جاءه الوحيُ مرةً كذلك، وفخذه على فخذ زيد بن ثابت الأنصاري (ت: ٤٥هـ - ٦٦٥م)، فثقلت عليه حتى كادت ترضُّها (زاد المعاد ٧٩/١).

٥ أنه يَرَى المَلَك في صورته التي خلق عليها، فيوحي إليه ما شاء الله أن يُوحِيَه، وهذا وقع له مرتين.

الفائدة الرابعة: اختُلف في كيفية عبادته صلى الله عليه وسلم، فقيل: كان يتعبد بشريعة نبي قبله، فقيل: نوح، وقيل: إبراهيم، وقيل: موسى، وقيل غير ذلك. والجمهور على أنه لم يتعبد بشريعة نبي قبله لأنه لو كان ذلك لنقل، وهو الأظهر، والله أعلم. وقوّى ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٨ م) أنه يتعبد بشريعة إبراهيم (فتح الباري ٧١٧/٨). وقال القرطبي (ت: ٦٧١ هـ/١٢٧٣ م): كل هذه الأقوال متعارضة، لا دليل قاطعاً على صحة شيء منها، والأصح القول الأول، لأنه لو كان متعبداً بشيء من تلك الشرائع لعُلم انتماؤه لتلك الشريعة، ومحافظته على أحكامها وأصولها وفروعها، ولو عُلم شيء من ذلك لنقل (المفهم ٣٧٥/١).

الفائدة الخامسة: قوله صلى الله عليه وسلم «فغطني الثالثة حتى بلغ مني الجَهْد»، فيه استخدام المعلم حين تعليمه ما يكون أدعى في تنبيه المتعلم وإحضار قلبه، وفعل جبريل عليه السلام لذلك بهذه الصورة، وتكراره ثلاثة،

مبالغة في هذا المعنى، وإشارة إلى ما سيحصل للنبي صلى الله عليه وسلم لاحقاً من الشدة عند نزول القرآن، كما قال ابن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٨ م): كان النبي صلى الله عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة (متفق عليه، صحيح البخاري ٥، صحيح مسلم ٤٤٨)، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [المزمل:٥]. وقال الخطابي (ت: ٣٨٨ هـ/٩٩٨ م): كان ذلك ليبلو صبره، ويحسن أدبه، فيرتاض لتحمل ما كلّفه من أعباء الرسالة (المفهم ٣٧٦/١).

الفائدة السادسة: الحديث فيه عِظَم الآيات التي هي أول ما نزل من القرآن، حيث اشتملت على مقاصد القرآن وهي التوحيد والأحكام والأخبار. قال ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٨ م): والحكمة في هذه الأولية أن هذه الآيات الخمس اشتملت على مقاصد القرآن، ففيها براعة الاستهلال، وهي جديرة أن تسمى عنوان القرآن؛ لأن عنوان الكتاب يجمع مقاصده بعبارة وجيزة في أوله.

وبيان كونها اشتملت على مقاصد القرآن أنها تنحصر في علوم التوحيد والأحكام والأخبار، وقد اشتملت على الأمر بالقراءة والبداءة فيها باسم الله، وفي هذه إشارة إلى الأحكام، وفيها ما يتعلق بتوحيد الرب وإثبات ذاته وصفاته، وفيها ما يتعلق بالأخبار من قوله تعالى: ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾ [العلق: ٥] (فتح الباري ٧١٨/٨).

وفي البداءة بـ ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ [العلق:١] دلالة على أن البسملة ليست من السورة، إذ لو كانت منها لذُكرت، وفي الحديث بيان سبب نزول قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾.

الفائدة السابعة: الحديث فيه فضل السيدة خديجة، وحسن وقوف الزوجة

مع زوجها فيما يُلمُّ به، وتثبيته، وتأنيسه من المخاوف التي وقعت له، وذكائها حيث استدلت بحسن صنيعه وخُلقه على أن الله تعالى لن يخيّبه، أخذته فزملته فردّت المخاوف، ثم بشّرت، ثم أقسمت على ما نفته، ثم استدلت بحسن صنيعه وكريم خصاله، وبعدما انتهت من التثبيت القولي، شرعت بالتثبيت الفعلي، فذهبت به لابن عمها ورقة ليسمع منه، وليكتمل حسن قيامها على ما ألمّ بزوجها رضي الله عنها وأرضاها، ولا عجب فقد شهد لها النبي صلى الله عليه وسلم بالكمال من النساء. قال النووي (ت: ٢٧٦ هـ/١٢٧٧ م): وفيه تأنيس من حصلت له مخافة من أمره وتبشيره، وذكر أسباب السلامة له، وفيه أعظم دليل، وأبلغ حجة على كمال خديجة رضي الله عنها، وجزالة رأيها، وقوة نفسها، وثبات قلبها، وعظم فقهها (شرح مسلم ٢/٣٧٧).

الفائدة الثامنة: الحديث دليل على ما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم من كريم الأخلاق من قبل النبوة. ودليل على أن مكارم الأخلاق وخصال الخير سبب للسلامة من مصارع السوء وألوان المكاره، وفيه فضل أعمال الخير المتعدية النفع، فإنَّ أغلب ما ذكرته السيدة خديجة واستدلت به من ذلك، وفي حديث أبي هريرة (ت: ٥٩ هـ/٦٧٩ م) الصحيح: والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه (صحيح مسلم ٢٦٩٩).

الفائدة التاسعة: الحديث دليل على جواز مدح الإنسان في وجهه لمصلحة كما فعلت السيدة خديجة مع النبي صلى الله عليه وسلم، إن كان فيه مصلحة وأمنت الفتنة.

الفائدة العاشرة: الحديث فيه أن من نزل به أمر يتضمن خوفاً، أو اضطراباً، أو يحتاج إلى استشارة = أن يطلع عليه من يثق بنصحه، وصحة رأيه، وتوجيهه، ومن ذلك الزوجة إن كانت كذلك.

الفائدة الحادية عشرة: الحديث دليل على فضل العلم، وذلك لما اشتملت

عليه الآيات التي نزل بها جبريل عليه السلام من الأمر بالقراءة وأهمية العلم. قال ابن القيم (ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م): أول سورة أنزلها الله تعالى في كتابه سورة القلم، فذكر فيها ما مَنَّ به على الإنسان من تعليمه مالم يعلم، فذكر فيها فضله بتعليمه، وتفضيله الإنسان بما علمه إياه، وذلك يدل على شرف التعليم والعلم (مفتاح دار السعادة ٥٨/١).

الفائدة الثانية عشرة: في الحديث فضل ورقة بن نوفل وحسن جوابه بما عنده من العلم، وإيمانه بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل إدراكه رسالته، وتمنيه إدراكه رسالته لينصره نصراً مؤزراً. فورقة بن نوفل أول من آمن به صلى الله عليه وسلم من الرجال، لكنه أول من آمن به من الرجال قبل الرسالة؛ لأن الرسول صلى الله عليه وسلم وقت نزول سورة (اقرأ) لم يكن رسولاً، ولكنه كان نبياً، فأما من آمن به بعد الرسالة فهو أبو بكر رضي الله عنه. كما أنه يعتبر صحابياً، لأن حد الصحبة يطلق عليه، فإن الصحابي: من اجتمع بالرسول صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على ذلك.

الفائدة الثالثة عشرة: في ذهاب السيدة خديجة بالنبي صلى الله عليه وسلم إلى ورقة وسؤاله، بيان أهمية الرجوع إلى أهل العلم والذكر والاختصاص وسؤالهم.

الفائدة الرابعة عشرة: في قول ورقة: «يا ليتني فيها جَذَعاً»، جواز تمني المستحيل في فعل الخير، لأن ورقة تمنى أن يعود شاباً وهو مستحيل عادة. قال ابن حجر (ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٨ م): ويظهر لي أن التمني ليس مقصوداً على بابه، بل المراد من هذا التنبيه على صحة ما أخبره به، والتنويه بقوة تصديقه فيما يجيء به (فتح الباري ٢٦/١).

الفائدة الخامسة عشرة: الحديث دليل على أن الابتلاء على الدعوة والإخراج من الأوطان سنة الأنبياء. وفي قول ورقة بن نوفل للنبي صلى الله

عليه وسلم حين سأله: أَوَ مُخْرِجِيَّ هُمْ؟ قال ورقة: نعم، لم يأت رجل قط بما جئتَ به إِلاَّ عُودي. أمران:

الأول: أن سنة الله واحدة في عداء أهل الباطل لأهل الحق على مر الزمان.

الثاني: أن المجيب على السؤال عليه أن يقيم الدليل على ما يجيب به إذا اقتضى المقام ذلك.

الفائدة السادسة عشرة: حديث جابر رضي الله عنه فيه بيان ما اشتملت عليه سورة المدثر من أهمية الدعوة، والإنذار، وتعظيم الله جل وعلا في النفس ونفوس الخلق، وتطهير النفس من النجاسات وسائر الذنوب والنقائص، ومجانبة الشرك.

ملاحظة ثانية

الحقيقة أن الرسالات السماوية متحدة العقيدة والتعاليم؛ والاختلاف بينها هو اختلاف بعض الشرائع بين التعسير والتيسير، ومراعاة الزمان والمكان.

لكن، بمرور الأيام، استُحدث فيها ما هو ليس منها أصلاً. فالعهد القديم في يومنا يحوي ما هو من التوراة وما هو من غيرها. والعهد الجديد يحوي ما هو من الإنجيل وما هو من غيره، بل بما هو ليس بثابت حتى في العهد الجديد الموجود بين أيدينا.

ومن هنا أتت الاختلافات والتباينات والفروق بين الرسالات السماوية الثلاث. فكل الأنبياء إنما كانوا يدعون إلى توحيد الله هم وأتباعهم. ومضى في مقدمة الكتاب تبيان أهمية الإسناد، ومنقولات الأخبار، وميزان النقد؛ وأن للخبر شروطاً وقواعد محددة، فإن انتفى منه أحد شروط قبوله، صار الخبر مجرد كلام لا وزن له، لكنه يُنبئ - بصورة ما - على تصوّر واضعه ومراميه.

فرية صرع الرسول
صلى الله عليه وسلم

فرية (الصَّرَع)، فرية لمَّا يفلت منها نبي. فقال أهل مكة في سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِى نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلذِّكۡرُ إِنَّكَ لَمَجۡنُونٞ﴾ [الحجر: ٦]، وقالوا: ﴿أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٖ مَّجۡنُونِۭ﴾ [الصافات: ٣٦]، وقال قوم نوح: ﴿كَذَّبَتۡ قَبۡلَهُمۡ قَوۡمُ نُوحٖ فَكَذَّبُواْ عَبۡدَنَا وَقَالُواْ مَجۡنُونٞ وَٱزۡدُجِرَ﴾ [القمر: ٩]، وقيل في موسى ﴿وَفِي مُوسَىٰٓ إِذۡ أَرۡسَلۡنَٰهُ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ بِسُلۡطَٰنٖ مُّبِينٖ ٣٨ فَتَوَلَّىٰ بِرُكۡنِهِۦ وَقَالَ سَٰحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٞ﴾ [الذاريات: ٣٨ -٣٩]، كذلك جاء في جماعة من الأنبياء: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُواْ سَاحِرٌ أَوۡ مَجۡنُونٌ﴾ [الذاريات: ٥٢]

ولأن الصرع يقترن بإنهاك الجسد وإفساد العقل، فعجباً من الخروج على الناس بكلام في غاية الحكمة والإبهار! وما أعجب أن يصدر القرآن عن مثل تلك «النوبات» مثل هذا الكلام المعجز، وأن ينفصل هذا الكلام من جنس كلام النبي وهذا الحديث، بوجوه كثيرة تَفْضله صار بها معجزاً على مدى الدهور، وحتى يستحيل على البشر - كل البشر - أن يأتوا بسورة من مثله، بينما لم يصعب على بعضهم أن يحاكي أسلوب النبي نفسه الذي كان يقوله في غير تلك الحالات المرضية، فيضع على لسانه أحاديث ربما ظُنَّ أنها من كلامه لولا قواعد المحدثين في قبول الروايات التي أبانت عن هذه النسبة الكاذبة؛ ويبقى القرآن الكريم الذي جاء عن طريق الوحي، لا يقبل أيَّ كلمة غريبة أو جملة مقحمة، كما يدرك ذلك العامة والخاصة، بادي الرأي، وبعد التأمل والبحث.

وفي الحقيقة، أن بين «النبوة» و«الصرع» فروق جلية المعالم، حاسمة في نفي

المطابقة أو المشابهة الموهمة بوحدة الأصل. قال المستشرق مونتجومري وات (ت: ١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م): زعم خصوم الإسلام كثيراً أنَّ محمداً مصاب بالصرع، ولذلك فلا مصداقية لتجاربه الدينية. وفي الحقيقة فإنَّ الأعراض التي وُصفت لنا ليست مطابقة لأعراض الصرع؛ إذ المرض يؤدي إلى انتكاس بدني وعقلي، في حين أنَّ محمداً كان في كامل السيطرة على ملكاته حتى النهاية؛ بل حتى لو كان هذا الادعاء صحيحاً، فإنَّ هذه التهمة ستكون باطلة بصورة تامة، وقائمة على محض الجهل والأفكار المسبقة، إذ أنَّ الأعراض الجسدية لا تشبه التجربة الدينية بل تنفيها تماماً؛ وأعراض الصرع لا تصح معادلتها بحال المصروعين لاعتلال أهل هذا البلاء؛ إذ تذهب بوعيهم وسلطان العقل على فعلهم[1].

وحديث أول نزول الوحي جبريل على الرسول صلى الله عليه وسلم في غار حراء، دليل على صدق النبي صلى الله عليه وسلم مع نفسه، وعلى صدقه مع ربه، وأن أمر السماء فجأه وهو بالغار، فرجف فؤاده، وانطلق يقول لخديجة: «لقد خشيت على نفسي»، فلم يكن صلى الله عليه وسلم في حالة من حالات الإشراق الروحي، أو حديث النفس، أو فيض الخاطر؛ ولو كان ينتظر مثل ذلك لما خشيه حين وجده أو وقع فيه.

(١) داء الصرع: أد ماثيو والكر سيمون شورفون AD MATHIO OALKR SIMON SHORFON. مالا تعرفه عن الصرع والتشنجات: د. عبد اللطيف موسى عثمان.
Frank R. Freeman, A Differential Diagnosis Of the Inspirational. Spells of Muhammad the Prophet of Islam, Epilepsia, vol. 17: 423- 7.
Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, p. 57.
Max Meyerhof, *le Monde Islamique*, pp. 10 – 11.
Hamza Andreas Tzortzis, The Divine Reality: God, Islam & the Mirage of Atheism.

النسخ في القرآن الكريم

النسخ في اللغة: إبطال الشيء وإقامة آخر مقامه، أو نقله من مكان إلى مكان وهو هو. وقال الليث بن سعد الفَهْمي (ت: ١٧٥ هـ/٧٩١ م): النسخ أن تُزايل أمراً كان من قبل يُعمل به، ثم تنسخه بحادث غيره. وقال ابن الأعرابي (محمد بن زياد، ت: ٢٣١ هـ/٨٤٥ م): النسخ: تبديل الشيء من الشيء وهو غيره. والعرب تقول: نسخت الشمس الظل وانتسخته، أي أزالته فأذهبت الظل وحلت محله.

والنسخ: هو الاستكتاب، كالاستنساخ والانتساخ، بمعنى النقل والتحويل، بنقله من نُسْخة إلى أخرى غيرها. ومنه نَسْخُ الآية بالآية: وهو إزالة حُكْمِها؛ فيُحوَّل الحلالُ حراماً، والحرامُ حلالاً، والمباحُ محظوراً، والمحظورُ مباحاً. ولا يكون ذلك إلاَّ في الأمر والنهي، والحظر والإطلاق، والمنع والإباحة. فأمَّا الأخبار، فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ. فنَسْخُ الحُكْم إلى غيره، إنما هو تحويلُ ونقْل عبارته إلى غيرها؛ والناسخ هو الحُكْم الحادثُ المنقول إليه، والمُبدَل به الحُكْم الأول. قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦] أي ما ننقل من حُكْم آية إلى غيره فنبدّله ونغيّره، أو نترك تبديله فنقرُّه بحاله، نأتي بخيرٍ منها لكم، من حُكْم التي نسخنا فغيَّرنا حُكْمها = أمَّا في العاجل، بخفَّته عليكم، من أجل أنه وَضْعُ فرضٍ كان عليكم، فأُسقط ثِقْله عنكم: كالذي كان على المؤمنين من فرض قيام الليل، ثم نسخ ذلك

فوُضع عنهم؛ فكان ذلك خيراً لهم في عاجلهم، لسقوط عبء ذلك وثِقَل حمله عنهم. وأمَّا في الآجل، لعظَم ثوابه، من أجل مشقة حمله وثِقَل عبئه على الأبدان.

= وكالذي كان عليهم من صيام أيام معدودات في السنة، فنسخ وفرض عليهم مكانه صوم شهر كامل كل سنة، وهو أثقل على الأبدان من صيام أيام معدودات؛ غير أن الثواب عليه أجزل، والأجر عليه أكثر، لفضل مشقته على مكلَّفيه. فذلك وإن كان على الأبدان أشقَّ، فهو خيرٌ من الأول في الآجل لفضل ثوابه وعظم أجره، الذي لم يكن مثلَه لصوم الأيام المعدودات.

= أو قد يكون مثلها في المشقة على البَدَن واستواء الأجر والثواب عليه، نظيرَ نسْخ الله تعالى فرْضَ الصلاة شَطْرَ بيت المقدس، إلى فرضها شطرَ المسجد الحرام. فالتوجُّه شطرَ بيت المقدس، وإن خالف التوجُّه شطر المسجد الحرام، فكُلْفة التوجُّه ـ شَطْرَ أيّهما توجَّه شطرَه سواء[1].

●●●●●●

ومصطلح «النسخ» من المصطلحات التي وقع فيها الخطأ في فهم كلام السلف، فهو في اصطلاح المتقدمين معناه: البيان.

ويشمل تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتبيين المجمل، ورفع الحكم بجملته وهو ما يعرف ـ عند المتأخرين ـ بالنسخ (مذكرة أصول الفقه للشنقيطي ٦٨، معالم أصول الفقه للجيزاني ٢٥٤).

---

(١) وهذا هو معنى «المثل» في قوله تعالى: ﴿أَوْ مِثْلِهَآ﴾. فاكتفى بدلالة ذكر «الآية» من ذكر «حكمها»، والذي دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾، فغير جائز أن يكون في القرآن شيء خيراً من شيء، لأن جميعه كلام الله، ولا يجوز في صفات الله تعالى أن يقال: بعضُها أفضلُ من بعض، وبعضُها خيرٌ من بعض (تفسير الطبري ٥٢١/١، وراجع لسان العرب وتاج العروس: نسخ).

وإنما أطلقوا اسم «النسخ» عليها، لأنها تشترك في أن جزءاً من تلك النصوص لم يكن معمولاً به؛ فأشبهت «النسخ» من جهة كون الحكم فيه غير معمول به.

وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق؛ فالمطلق متروك الظاهر مع مقيده، فلا إعمال له في إطلاقه، بل المعمول به هو المقيد، فصار مثل الناسخ، وصار المطلق مثل المنسوخ.

= وكذلك العام مع الخاص، إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لجميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أخرج حكم ظاهر العام عن الاعتبار، فأشبه الناسخ، وأشبه العام المنسوخ؛ إلاَّ أن لفظ العام لم يُهمل جملة واحدة، وإنما أهمل منه ما دل عليه الخاص.

= وكذلك المجمل متروك العمل به إلاَّ بعد البيان؛ فأشبه المنسوخ من جهة تركه، وأشبه البيان الناسخ من جهة العمل به (الموافقات ٨١/٣).

قال ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر، ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م): ومراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ: رفع الحكم بجملته تارة ـ وهو اصطلاح المتأخرين ـ ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إمَّا بتخصيص أو تقييد، أو حمل مطلق على مقيد، وتفسيره وتبيينه، حتى إنهم يسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد. فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللفظ، بل بأمر خارجٍ عنه. ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يُحصى، وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر (إعلام الموقعين ٣٥/١).

وقال الشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت: ٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م): الذي يظهر من كلام المتقدمين أن النسخ عندهم في الإطلاق أعم منه في كلام الأصوليين: فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخاً، وعلى تخصيص العموم

بـدليل متصـل أو منفصـل نسـخاً، وعلـى بيـان المـبهم والمجمـل نسـخاً، كمـا يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخاً (الموافقات ٣/٨١ و ٨٨).

وقد أشار إلى هذا المعنى بعض علماء علوم القرآن والمفسرين: فقال السخاوي (علي بن محمد، ت: ٦٤٣ هـ/١٢٤٥ م): قولنا: نسخٌ وتخصيصٌ واستثناءٌ؛ اصطلاحٌ وقع بعد ابن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٧ م)، وكان ابن عباس يسمي ذلك نسخاً (جمال القراء وكمال الإقراء ١/٢٤٧).

وقال: وإنما وقع الغلط للمتأخرين من قبل عدم المعرفة بمراد المتقدمين، فإنهم كانوا يطلقون على الأحوال المتنقلة النسخ، والمتأخرون يريدون بالنسخ نزول النص ثانياً رافعاً لحكم النص الأول (جمال القراء ١/٣٩٤).

وقال: وهذا مما يوضح ما قلته من أنهم كانوا يُطلقون النسخ على غير ما نطلقه نحن عليه.. فلا تغتر بقولهم: منسوخ؛ فإنهم لا يريدون به ما تريد أنت بالنسخ (جمال القراء ١/٣٤١ ـ ٣٤٢).

وقال القرطبي (محمد بن أحمد، ت: ٦٧١ هـ/١٢٧٢ م): والمتقدمون يطلقون على التخصيص نسخاً توسعاً وتجوزاً (الجامع لأحكام القرآن ٢/٧١).

وقال الزركشي (محمد بن بهادر، ت: ٧٩٤ هـ/١٣٩٢ م): من تحقق علماً بالنسخ، عَلِم أن غالب ذلك من المُنْسَأ، ومنه ما يرجع لبيان الحكم المجمل.. وكل ما في القرآن مما يدعى نسخه بالسنة عند من يراه فهو بيان لحكم القرآن.. وأما بالقرآن ـ على ما ظنه كثير من المفسرين ـ فليس بنسخ، وإنما هو نَسْأ وتأخير، أو مجمل أُخّر بيانه لوقت الحاجة، أو خطاب قد حال بينه وبين أوله خطاب غيره، أو مخصوص من عموم، أو حكم عام لخاص، أو لمداخلة معنى في معنى، وأنواع الخطاب كثيرة فظنوا ذلك نسخاً وليس به (البرهان في علوم القرآن ٢/٤٤).

وقال ابن عقيلة المكي (محمد بن أحمد، ت: ١١٥٠ هـ/١٧٣٧ م) عن التخصيص والبيان: أقول: تسمية هذا النوع نسخاً تجوزاً، إذ النسخ رفع الحكم الأول، وهذا تخصيص وبيان في آيات الاستثناء المذكورة، وإنما سمي نسخاً: لكونه رفعاً لعموم الحكم، وإلاَّ فليس هو من النسخ الحقيقي. وكل ما هو من هذا النوع فليس من قبيل الناسخ والمنسوخ. وسيأتيك في السور التالية، وقد سماه كثير من العلماء ناسخاً ومنسوخاً، فذكرناه لتتميم الفائدة (الزيادة والإحسان في علوم القرآن ٢٩٨/٥).

وقال محمد رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرواني الهندي (ت: ١٣٠٨ هـ/١٨٩١ م): النسخ لا يطرأ عندنا على القصص ولا على الأمور القطعية العقلية، مثل أن صانع العالم موجود؛ ولا على الأمور الحسية، مثل ضوء النهار وظلمة الليل؛ ولا على الأدعية؛ ولا على الأحكام التي تكون واجبة نظراً إلى ذاتها، مثل آمِنوا ولا تُشرِكوا؛ ولا على الأحكام المؤبَّدة مثل: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ [النور: ٤]؛ ولا على الأحكام المؤقتة بوقتها المعين مثل: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ [البقرة: ١٠٩]. بل يطرأ على الأحكام التي تكون عملية محتملة للوجود والعدم، غير مؤبدة وغير مؤقتة، وتسمى الأحكام المطلقة. ويشترط فيها أن لا يكون الوقت والمكلف والوجه متحدة؛ بل لا بد من الاختلاف في الكل أو البعض من هذه الثلاثة.

وليس معنى النسخ المصطلح أن الله أمَرَ أو نهى، وما كان يعلم عاقبته، ثم بدا له رأي فنسخ الحكم الأول، فذلك يلزم الجهل في حقه تعالى؛ = أو أنه أمَرَ أو نهى، ثم نسخ مع الاتحاد في الأمور المسطورة، فذلك يلزم الشناعة عقلاً.

= بل معناه أن الله كان يعلم أن هذا الحكم يكون باقياً على المكلفين إلى الوقت الفلاني، ثم يُنسخ. فلمَّا جاء الوقت أرسل حكماً آخر ظهر منه الزيادة والنقصان أو الرفع مطلقاً.

ففي الحقيقة هذا بيانُ انتهاء الحكم الأول. لكن لمَّا لم يكن الوقت مذكوراً في الحكم الأول، فعند ورود الحكم الثاني يُتخيل، لقصور علمنا في الظاهر، أنه تغيير (إظهار الحق ٣٠٣).

والنسخ ليس بمختص في شريعتنا، بل وُجد في الشرائع السابقة أيضاً بالكثرة بكلا قسميه، أعني النسخ الذي يكون في شريعة نبي لاحقٍ لحكمٍ كان في شريعة نبي سابق، والنسخ الذي يكون في شريعة نبي لحكمٍ آخر من شريعة هذا النبي.

فائدة

أولاً: إطلاق النسخ على تخصيص العام، مثاله: ما جاء عن ابن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٧ م)، قال: نزلت ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ﴾ [النور: ٢٧] ثم نَسَخَ واستثنى من ذلك، فقال تعالى: ﴿لَّيۡسَ عَلَيۡكُمۡ جُنَاحٌ أَن تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ مَسۡكُونَةٖ فِيهَا مَتَٰعٞ لَّكُمۡ﴾ [النور: ٢٩] (الناسخ والمنسوخ للنحاس ١٩٩).

قال ابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي القرشي، ت: ٥٩٧ هـ/١٢٠٠ م): وهذا تخصيص لا نسخ (المصفى بأكف أهل الرسوخ ٤٥).

ثانياً: إطلاقهم النسخ على تقييد المطلق، مثاله: ما روي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلۡعَاجِلَةَ عَجَّلۡنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ﴾ [الإسراء: ١٨] أنه ناسخٌ لقوله تعالى: ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلۡأٓخِرَةِ نَزِدۡ لَهُۥ فِي حَرۡثِهِۦۖ وَمَن كَانَ يُرِيدُ حَرۡثَ ٱلدُّنۡيَا نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا﴾ [الشورى: ٢٠].

قال الشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت: ٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م): وعلى هذا التحقيق تقييد لمطلق؛ إذ كان قوله: ﴿نُؤۡتِهِۦ مِنۡهَا﴾ مطلقاً ومعناه مقيد بالمشيئة،

وهو قوله تعالى: ﴿لِمَن نُّرِيدُ﴾؛ وإلاَّ فهو إخبار، والأخبار لا يدخلها النسخ (الموافقات ٣/٨١).

ثالثاً: إطلاقهم النسخ على تبيين المبهم، مثاله: ما جاء عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ١]، أنه منسوخ بقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ﴾ [الأنفال: ٤١]. وإنما ذلك بيانٌ لمبهم في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[الأنفال: ١] (الموافقات ٣/٨٣).

رابعاً: إطلاقهم النسخ على تبيين المجمل وتفسيره، مثاله: ما جاء في حديث أبي هريرة (ت: ٥٧ هـ/٦٧٦ م)، قال: لمَّا نزلتْ على رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَإِن تُبْدُواْ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُم بِهِ ٱللَّهُ ۖ فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾، قال: فاشتد ذلك على أصحاب رسول الله، فأتوا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، ثم بركوا على الرُّكَب، فقالوا: أيْ رسُولَ الله ! كُلِّفْنا مِنَ الأعمال ما نُطيق: الصلاةُ والصيامُ والجهادُ والصدقة؛ وقد أُنْزِلتْ عليك هذه الآية؛ ولا نُطِيقها. فقال رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: «أتُريدُون أن تقولوا كما قال أهْلُ الكِتابَيْن مِنْ قَبْلِكم: سَمِعْنا وعَصَيْنا ؟ بل قولوا: ﴿سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾». قالوا: سَمِعْنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير. فلمَّا اقْتَرأها القومُ ذَلَّتْ بها ألسنتُهم، فأنزل الله في إثرها: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ۚ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ۖ غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ﴾؛ فلمَّا فَعَلوا ذلك نَسخها الله تعالى، فأنزل الله عز وجل: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾، قال: نَعَمْ، ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ

مِن قَبْلِنَا ﴾، قال: نَعَمْ، ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾، قال: نَعَمْ، ﴿وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾، قال: نَعَمْ. وفي رواية: قال: قد فعَلْتُ (صحيح مسلم رقم ١٢٥).

قال الشاطبي: ذلك من باب تخصيص العموم، أو بيان المجمل (الموافقات ٨٥/٣)، وقال ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني، ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٩ م): ويحتمل أن يكون المراد بالنسخ.. التخصيص، كما هي عادة المتقدمين في إطلاق النسخ عليه كثيراً (فتح الباري ٢٠٧/٨).

خامساً: إطلاقهم النسخ على المُنسأ وهو ما تُرك العمل به مؤقتاً لانتقال العلة، ومثاله: من قال بنسخ جميع الآيات الآمرة بالعفو أو الصفح أو الإعراض عن المشركين والكفار، بالآيات الآمرة بقتالهم أو بأخذ الجزية منهم. قال قتادة بن دعامة السدوسي (ت: ١١٨ هـ/٧٣٦ م): كلُّ شيءٍ في القرآن: فأعرض عنهم، وانتظر، منسوخٌ، نسخته براءة والقتال (الناسخ والمنسوخ لقتادة ٣٣، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٥، ٤٧).

قال الزركشي في بيان هذا الإطلاق: ما أمر به لسبب ثم يزول السبب؛ كالأمر ـ حين الضعف والقلة ـ بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله، ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسءٌ، كما قال تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا ﴾ فالمنسأ هو الأمر بالقتال، إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى. وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليستْ كذلك بل هي من المنسَأ، بمعنى: أن كل أمرٍ وَرَدَ؛ يجب امتثاله في وقتٍ ما لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى

حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً (البرهان ٤٢/٢).

سادساً: إطلاق النسخ على نقل حكم الإباحة الأصلية: وقع في بعض كلام السلف إطلاق اسم النسخ على تغيير الإباحة الأصلية إلى حكمٍ جديدٍ بالنص، مثاله: ما وقع في شأن تحريم الخمر، فقد ورد عن ابن عباس أنه قال: قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ﴾ [النساء: ٤٣] و﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة: ٢١٩] . نسختهما التي في المائدة: ﴿إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ﴾[المائدة: ٩٠].

وقال السخاوي (علي بن محمد، ت: ٦٤٣ هـ/١٢٤٥ م): قول مكي بن أبي طالب القيرواني (ت: ٤٣٧ هـ/١٠٤٥ م): إنها ناسخة لما كان مباحاً من شرب الخمر؛ يلزم منه: أن الله أنزل إباحتها ثم نسخ ذلك. ومتى أحل الله شرب الخمر ؟! وإنما كان مسكوتاً عنهم في شربها، جارون في ذلك على عادتهم ثم نزل التحريم، كما سكت عنهم في غيرها من المحرمات إلى وقت التحريم، وهذه الآية وما ذكر من الآيات الكلُّ في التحريم كما جاء تحريم الميتة في غير آية (جمال القراء ٢٥٩/١).

وقال ابن العربي (محمد بن عبد الله الإشبيلي، ت: ٥٣٤ هـ/١١٤٨ م) في حديثه عن القصاص الذي كانت تفعله العرب، وأن ما كان عليه بنو إسرائيل من تعيين القصاص منسوخ بالتخيير بين القصاص أو الدية: وأما الذي كانت العرب تفعله.. فليس من النسخ في شيء، لأنه لم يكن حُكماً أحكم، ولا شرعاً، ولا ديناً مهد، وإنما كان باطلاً يُفعل، وحقاً يُجهل؛ فقذف الله بالحق على الباطل فدمغه، وأعلمَ الصحيحَ في ذلك وبلغه (الناسخ والمنسوخ ٥٥/٢)، وقال: لأن فعل الجاهلية ليس بحكمٍ فيرفعه آخر، وإنما هو كله باطل فنسخ الله الباطلَ بالحق (الناسخ والمنسوخ ٨٤/٢ و ٨٧، ١٤٦).

وقال السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: ٩١١ هـ/١٥٠٥ م): إن الذي أورده المكثرون أقسام:

قسم ليس من النسخ في شيء ولا من التخصيص، ولا له بهما علاقةٌ بوجه من الوجوه.

= وقسم هو من قسم المخصوص، لا من قسم المنسوخ، وقد اعتنى ابن العربي (ت: ٥٤٣ هـ/١١٤٩ م) بتحريره فأجاد.

= وقسم رفع ما كان عليه الأمر في الجاهلية أو شرائع من قبلنا، أو في أول الإسلام ولم ينزل في القرآن: كإبطال نكاحِ نساء الآباء، ومشروعيةِ القصاص والدية، وحصرِ الطلاق في الثلاث. وهذا إدخاله في الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكي (ت: ٤٣٧ هـ/١٠٤٥ م) وغيره. وذلك أنه لو عُدَّ في الناسخ لعُدَّ جميع القرآن منه، إذ كله أو أكثره رافعٌ لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا: وإنما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آيةٌ نسختْ آيةً.. نعم، النوع الأخير منه، وهو رافع ما كان في أول الإسلام، إدخالُه أوجهُ من القسمين قبله (الإتقان ٦٥٢/١).

●●●●●●

ويُعَدُّ أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ/٩٣٣ م)، أحد علماء القرن الرابع الهجري، أول مَنْ أنكر «النسخ في القرآن». وهو معتزلي مفسّر، ومحدّث نحوي شاعر. له: «جامع التأويل لمحكم التنزيل»، و«الناسخ والمنسوخ» في التفسير، وكتابٌ في النحو (معجم المؤلفين لكحالة ٩٧/٩). أنكر وقوع النسخ في القرآن الكريم بتأويله للأدلة (حجّة التفاسير ٥٢/١، مناهل العرفان ٨٢/٢)، وحَمَل جميع النصوص التي تدلّ على وقوع النسخ في الشريعة الإسلامية على نسخ الشرائع السابقة (أحكام القرآن للجصاص ٧٢/١)، وحجته: أن النسخ يستلزم عدم حكمة الناسخ، أو جهله بوجه الحكمة

من الحكم الأول؛ وكلاهما مستحيلان في حقه تعالى. فالتشريع إنما هو من لدن الحكيم المطلق، والنسخ يستلزم الجهل منه تعالى بمآل الأمور ومستجداتها، وعلى ذلك فوقوعه في الشريعة محالٌ.

لكن فُقدت أصول مؤلفات أبي مسلم، ولم يبق منها سوى ما نقله منتقدو ما ذهب إليه. إنما يبدو أن منهجه في التفسير قرأه الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ/١٠٥٠ م) شيخ الشيعة الإمامية، والإمام الفخر الرازي (محمد بن عمر، ت: ٦٠٦ هـ/١٢١٠ م) سلطان المتكلمين، اللذان نقلا أكثر ما ذهب إليه في تفاسيرهم (مفاتيح الغيب للرازي ٣: ٦٣٩ ـ ٦٤٠، الناسخ والمنسوخ لابن المتوّج: ٢٠).

قال فخر الدين الرازي: اتفق جميع علماء المسلمين على وقوع النسخ في القرآن، ماعدا أبي مسلم الأصفهاني، الذي أنكره مستدلاً بقوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢]؛ إذ يعتقد أن وقوع النسخ في القرآن الكريم نوع من ورود الباطل إليه (مفاتيح الغيب ٦٣٩/٣ ـ ٦٤٠).

وقال الشيخ ابن المتوّج البحراني (ت: ٨٢٠ هـ/١٤١٧ م)، نقلاً عن الشيخ محمد بن الحسن الطوسي: كان أبو مسلم يعترف أن آية، أو عدة آيات، نسخت أحكاماً كانت ثابتة، كتحويل القبلة مثلاً، إلاّ أنه لا يقبل بوقوع النسخ في آيات القرآن الكريم (الناسخ والمنسوخ لابن المتوّج ١٩).

وقد جمع الشيخ سعيد الأنصاري أحد علماء الهند في كتابه «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» الآيات التي أولها أبو مسلم لينفي أنها منسوخة، وطبع كتابه مرتين في مطبعة البلاغ بكلكتا سنة (١٣٣٠ هـ/١٩١٢ م)، وسنة (١٣٤٠ هـ/١٩٢٢ م). فتبيَّن بالتحقيق أن قول أبي مسلم الأصفهاني بإنكار النسخ في القرآن، إنما هو خلاف لفظي، ومن بابة تخصيص الأزمان.

●●●●●●

وبدهي أن شرع الله يكون مقيداً بزمان خاص معلوم عنده، مجهول عند الناس، ويكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان، لانتهاء أمده الذي قيده به، وحلول غايته الواقعية التي أنيط بها. فللزمان خصوصية من جهة استمرار الحكم وعدم استمراره؛ والفعل يكون ذا مصلحة في مدة معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك المدة؛ وقد يكون الأمر بالعكس.

= فإذا كان من الممكن أن يكون للساعة المعينة، أو اليوم المعين، أو الأسبوع المعين، أو الشهر المعين، تأثيرٌ في مصلحة الفعل أو مفسدته، أمكن إدخال السنة في ذلك أيضاً؛ فيكون الفعل مشتملاً على مصلحة في سنين معينة، ثم لا تترتب عليه تلك المصلحة بعد انتهاء تلك السنين.

= وكما يمكن أن يقيد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل، فكذلك يمكن أن يقيد إطلاقه من جهة الزمان أيضاً بدليل منفصل.

فالمصلحة قد تقتضي بيان الحكم على جهة العموم أو الإطلاق، مع أن المراد هو الخاص أو المقيد، ويكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل. فالنسخ في الحقيقة تقييد لإطلاق الحكم من حيث الزمان؛ ولا تلزم منه مخالفة الحكمة بالمعنى المستحيل في حقه تعالى؛ وهذا كله بناء على أنَّ جعْلَ الأحكام وتشريعها إنما يقوم على مصالح أو مفاسد تكون في العمل نفسه.

أما من يرى تبعية الأحكام لمصالح في الأحكام أنفسها فإن الأمر أوضح، لأن الحكم الحقيقي على هذا الرأي يكون شأنه شأن الأحكام الامتحانية.

الحكمة من النسخ

للنسخ على إطلاقه، حكمٌ عدة قد تخفى على غير المتأمل:

أولها: اللطف، وتخفيف التكليف بعد التشديد والتغليظ. قال تعالى: ﴿ ٱلْـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا ۚ فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا۟ مِاْئَتَيْنِ ﴾ [الأنفال:٦٦] فنسخ لقاء الواحد من المسلمين للعشرة من المشركين إلى لقاء الواحد للإثنين.

ثانيها: العقوبة والمجازاة على جرائم المكلفين. قال تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ ﴾ [النساء: ١٦٠].

ثالثها: التكريم للمكلف، والإجابة لما تطيب به نفسه وتريده. قال تعالى: ﴿ قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ ۖ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَىٰهَا ۚ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ﴾ [البقرة:١٤٤]، فلقد كان صلى الله عليه وسلم يستقبل بيت المقدس، ويكره استقبال قبلة اليهود، ويحب استقبال قبلة إبراهيم عليه السلام، فنسخ الله سبحانه ما كرهه بما رضيه من القبلتين، كرامة له صلى الله عليه وسلم.

رابعها: مطلق الابتلاء والاختبار. فقد يكون النسخ ابتلاء من الله عز وجل، فلا يبين وجه الأصلح فيه. قال تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِى كَانُوا۟ عَلَيْهَا ﴾، فأجابهم بقوله: ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ﴾ [البقرة:١٤٢]. فأخبر أنه يملك المشرق والمغرب، فله أن يوليهم إلى أي جهة، وعلل بالابتلاء في قوله:

﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنتَ عَلَيْهَآ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾ [البقرة:١٤٣]، فهذا نسخ للابتلاء والاختبار.

وهو باب واسع من موضوعات علوم القرآن الكريم، وباب من أبواب أصول الفقه، تعددت فيه أقوال السلف كثيراً وتباينت في اتجاهاتها. كُتبت فيه مؤلفات كثيرة جداً في القديم والحديث، لأهميته، ولما يترتب على معرفته من الفهم الصحيح لكلام الله وخطابه.

وخير من كتب في ذلك من المحدثين د. عبد الله بن محمد الأمين الشنقيطي في كتابه: (الآيات المنسوخة في القرآن الكريم)؛ أتى بـ (٢٩٣) آية قيل بنسخها، وأثبت منها نسخ تسع آيات فقط، في سبعة موضوعات؛ ولم يجد آية اتفق العلماء على نسخها غير آية تقديم الصدقة لأجل النجوى بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم، أما غيرها من الآيات ففيها خلاف.

فالآيات المنسوخة في القرآن الكريم قليلة، ليست كما كتب بعضهم أنها بالمئات. وسبب الخلاف بينهم، إنما يرجع لعدم اتفاقهم على مدلول النسخ في القرآن الكريم. ويُعد الإمام الشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت: ٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م) أبرز من أشار إلى ذلك في (الموافقات).

وإن المتأمل في كتب الناسخ والمنسوخ يجدها بين إفراط وتفريط، فكثير منهم عدَّ من النسخ ما ليس بنسخ كالتقييد والتخصيص والإجمال، ولذلك جعلوا آية السيف بمفردها ناسخة لأكثر من مائة آية. أما ما ذكر عن منع أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (ت: ٣٢٢هـ/٩٣٣ م) القول بالنسخ، فتبين - بدراسة ما جمعه الشيخ سعيد الأنصاري في كتابه «ملتقط جامع التأويل لمحكم التنزيل» - أنه خلاف لفظي، وأن التحقيق أن أبا مسلم لم ينكر القول بالنسخ، وإنما رآه أنه من باب تخصيص الأزمان.

والآيات التسع التي رجح د. عبد الله الشنقيطي نسخها هي على التوالي:

١ الآية ١٢ من سورة المجادلة : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَةٗۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ لَّكُمۡ وَأَطۡهَرُ﴾، نسخت هذه الآية بالآية التي بعدها: ﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖ﴾، وهي الآية الوحيدة التي اتفق العلماء على نسخها وإن اختلفوا في سبب نزولها والناسخ لها، هل هي الزكاة، أو الآية التي بعدها، وهو رفع الوجوب المطلق، والخلاف لفظي على كل حال.

٢ الآية ٦٥ من سورة الأنفال : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِۚ إِن يَكُن مِّنكُمۡ عِشۡرُونَ صَٰبِرُونَ يَغۡلِبُواْ مِاْئَتَيۡنِۚ وَإِن يَكُن مِّنكُم مِّاْئَةٞ يَغۡلِبُوٓاْ أَلۡفٗا مِّنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ ﴾، وهذه الآية منسوخة بقوله تعالى: ﴿ ٱلۡـَٰٔنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمۡ ﴾، وقد فهم الصحابة هذه الآية على أنها ناسخة للتي قبلها، وصرحوا بالنسخ. وكذلك كبار المفسرين من السلف رحمهم الله صرحوا بكون هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها، وأنها ليست خبراً، إنما هي أمر جاء في صورة الخبر.

٣ الآيات من سورة المزمل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ ۝١ قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا ۝٢ نِّصۡفَهُۥٓ أَوِ ٱنقُصۡ مِنۡهُ قَلِيلًا ۝٣ أَوۡ زِدۡ عَلَيۡهِ ﴾، نسختها الآية التي في آخر السورة: ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعۡلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدۡنَىٰ مِن ثُلُثَيِ ٱلَّيۡلِ وَنِصۡفَهُۥ ﴾.

٤ الآيتان (١٥ - ١٦) من سورة النساء : ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعٗا مِّنكُمۡۖ فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِي ٱلۡبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلۡمَوۡتُ أَوۡ يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلٗا ۝١٥ وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَاۖ فَإِن تَابَا وَأَصۡلَحَا فَأَعۡرِضُواْ عَنۡهُمَآۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ تَوَّابٗا رَّحِيمًا﴾، والذي نسخ حكم

هاتين الآيتين هو قوله تعالى في سورة النور: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾، وبحديث عبادة بن الصامت الأنصاري (ت: ٣٤هـ/ ٦٥٥م): خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم (صحيح مسلم ١٦٩٠).

٥ الآية (٢٤٠) من سورة البقرة، قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَٰجِهِم مَّتَٰعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ﴾، نسختها الآية المتقدمة عليها في نظم القرآن وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.

٦ الآية رقم (١٨٤) من سورة البقرة: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾، نسختها آية: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

٧، ٨، ٩ الآية (٦٧) من سورة النحل: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾، والآية رقم (٢١٩) من سورة البقرة: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾، والآية رقم (٤٣) من سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾. دخل النسخ على هذه الآيات الثلاث قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾.

۞ ۞ ۞

النسخ في المصادر الإسلامية

مبحث النسخ أحد المباحث الأصيلة في علم أصول الفقه، لا يكاد يخلو منه كتاب أصولي، لارتباط النسخ بموضوع الاستدلال العقلي بالدليل النقلي، فمن أهمّ شروط ذلك الاستدلال أن يكون الدليل غير منسوخ.

إلَّا أن الأصوليين يتفاوتون في ترتيب وإيراد ذلك المبحث في كتبهم، ولكل له وجهة نظر، واعتبار معين، في الموضع الذي أورده فيه؛ وعلى الغالب يُفهم من ذلك الإيراد: علاقة مبحث النسخ بعلم أصول الفقه غالباً.

ويلاحظ أن دراسة علماء القرآن للنسخ كانت جلية في ثلاثة مواضع:

١ كتب التفسير عموماً، لاسيما عند تفسيرهم للآيات التي تحدثت عن النسخ.

٢ وكتب علوم القرآن والدراسات القرآنية.

٣ وكتب الناسخ والمنسوخ.

وأهم الكتب المطبوعة في هذا الشأن من كتب المتقدِّمين والمتأخرين:

١ «الناسخ والمنسوخ»، لقتادة بن دِعامة السدوسي (ت: ١١٧ هـ/٧٣٥ م) التابعي الجليل الثقة، حافظ العصر، وقدوة المفسرين والمحدثين. ويُعدُّ كتابه من أوائل الكتب المؤلفة في الناسخ والمنسوخ. ابتدأ كتابه بالحديث عن الآيات المنسوخة ونواسخها، دون حديث عن النسخ وتعريفه وشروطه ومسائله. وبلغ عدد الآيات المنسوخة في كتابه حوالي ٤٠ آية. وحققه: حاتم

صالح الضامن، وطبعته مؤسسة الرسالة ببيروت سنة (١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م).

٢ «الناسخ والمنسوخ»، لمحمد بن مسلم بن شهاب الزهري (ت: ١٢٤ هـ/٧٤١ م) الإمام التابعي الجليل، أحد أعلام أئمة أهل الحديث الثقات. سلك منهج السلف في تحديد النسخ؛ وكتابه قسمان: الأول في النسخ، وفضل تعلمه، وأدلة ثبوته، والآيات المنسوخة من كتاب الله والناسخة. والثاني في ذكر ما نزل من السور بمكة وما نزل بالمدينة؛ بترتيب السور حسب ترتيب القرآن. ونشرت الكتاب: مؤسسة الرسالة ببيروت سنة (١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م)، بتحقيق: حاتم الضامن.

٣ الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت: ٢٠٤ هـ/٨٢٠ م)، ولم يصنف كتاباً خاصاً بهذا الفن، لكن بتتبع أقواله من كتبه يمكن فهْم منهجه في الناسخ والمنسوخ. فالشافعي يُعدُّ من الأوائل الذين وضَّحوا معنى النسخ، وضيَّق دائرته بإخراج كل ما ليس منه وإن تشابه معه في التعارض، وميَّزه عن تخصيص العام أو تقييد المطلق، ومدلوله الواسع عند السلف. فالناسخ إنما يؤخذ بخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن بعض أصحابه لا مخالف له، أو أمر اجتمعت عليه عوام الفقهاء (الأم ٦/١٢٥)، كذلك هو من الأوائل الذين تحدثوا عن الطرق التي يستدل بها على النسخ في القرآن والسنة، وأنه يؤخذ بالناسخ ويُترك المنسوخ إذا ثبت النسخ، وأورد الطرق التي يُعرف بها النسخ (الرسالة ١٠٦ - ١٤٥)، واشترط أن يكون النسخ إلى بدل، لأن وقائع النسخ كان فيها البدل حكماً شرعياً (الرسالة ١٠٩ - ١١٠)، والناسخ لا بد أن يكون من جنس المنسوخ قرآناً وسنة، ويشترط ألاَّ يكون النسخ في القرآن إلاَّ بقرآن مثله، فلا ينسخ كتاب الله إلاَّ كتابه (الرسالة ١٠٧)، وأنَّه لا شئ من سنن رسول الله ناسخ لكتاب الله، لأنه تعالى كان المبتدئ لفرضه فهو المُزيل المُثبت لما شاء، قد أعلم خلقه أنه إنما ينسخ القرآن بقرآن مثله، والسنة تبع للقرآن.

وردَّ نسخ القرآن بالسنة، إلاَّ عند وجود سنة أخرى تعضد القرآن، وتؤكد وقوع النسخ، فأكثر الناسخ في كتاب الله إنما عُرف بدلالة سُنَنِ رسول الله (اختلاف الحديث ٣١، ٣٥، الرسالة ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١١).

أي إن الشافعي كان لا يُنكر حصول نسخ السنَّة بالقرآن، لكنه يرى أننا لا نعلم أنّ القرآن قد نسخ تلك السنَّة إلا بورود سنَّة أخرى للنبي صلى الله عليه وسلم يتبيَّن بها أن سنَّتَهُ الأولى قد نُسِخَتْ؛ وذلك أنه ما من سنّة ينسخها القرآن إلاَّ ويعمل الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك الحكم الجديد (الناسخ)، أو يأمر بالعمل به، وبذلك تنشأ سنّةٌ تبيِّن ذلك النسخ. فالسنَّة النبوية هي التي تبيّن لنا وقوع النسخ وترشدنا إلى مواضعه في الحالات التي لا يكون فيها تصريح بالنسخ في القرآن الكريم.

ولم يكن هدف الشافعي إحصاء وقائع النسخ في القرآن أو سردها بتتبعها، بل كان يتجه نحو تمييز مدلول النسخ عن التخصيص ونحوه، وعرْض الجانب التأصيلي للمسألة لا الجانب الاستقرائي التطبيقي. أي اهتم بمفهوم النسخ، ومفهوم المسائل المندرجة تحته.

٤ «الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز وما فيه من الفرائض والسنن»، لأبي عُبيد القاسم بن سلَّام البغدادي (ت: ٢٢٤ هـ/٨٣٨ م) الإمام الحافظ الثقة. تحدث عن فضل علم ناسخ القرآن ومنسوخه، ومعنى النسخ والنسأ والنسيء، وأقسام النسخ في الكتاب والسنة. واعتنى بكتابه بالأسانيد، وقسم أبوابه حسب أبواب الفقه: فابتدأ بباب ذكر الصلاة ومعرفة ما فيها من الناسخ والمنسوخ، فالزكاة وما فيها من ذلك، فالصيام وما نسخ منه، فالنكاح وما جاء فيه من النسخ.. وهكذا إلى آخر الكتاب، في تسع وعشرين باباً. وكان يعرض مسائل الخلاف، مورداً قول كل فريق وأدلته، ويرجح ما ارتآه بالدليل. ولم يقتصر على النسخ في القرآن الكريم، بل ناقش النسخ في السنة، وعن عدد من

الفرائض والأحكام التي أوردها. وحقق الكتاب: محمد صالح المديفر، وطبعته مكتبة الرشد بالرياض سنة (١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م).

٥ «جامع البيان عن تأويل آي القرآن (تفسير الطبري)»، للإمام محمد بن جرير الطبري (ت: ٣١٠ هـ/٩٢٣ م) أحد أئمة الإسلام، وأحد العلماء الحجة البارزين. وكتابه هو في تفسير آي القرآن، وليس كتاباً مفرداً في الناسخ والمنسوخ، إنما نستطيع من خلال تفسيره، أن نتلمس القواعد الأساسية التي انطلق منها في مجال الناسخ والمنسوخ. فالطبري يُضيّق في النسخ، ولا يجيز القول إن الآية منسوخة، إلاَّ إذا كانت الآية التي يُزعم أنها ناسخة معارضة للآية التي يُزعم أنها منسوخة من كلّ وجه. فالمنسوخ هو ما لم يجز اجتماعه وناسخه في حال واحدة (جامع البيان ١٤١/٨)، ولا يجوز الذهاب إلى النسخ إلاَّ إذا كانت إحدى الآيتين نافيةً حكم الأخرى من كلّ وجوهه (جامع البيان ٨٨/١١). والناسخ لا يكون إلاَّ ما نفى حكم المنسوخ من كلّ وجه، فأمَّا ما كان بخلاف ذلك فغير كائن ناسخاً (جامع البيان ٤٥/١٣). فصفة الناسخ والمنسوخ ما لم يجز اجتماعهما في حال واحدة، أو ما قامت الحُجة بأن أحدهما ناسخ الآخر (جامع البيان ٥٥/٢٦). فلا يُحكم لحكم في آية بالنسخ، إلاَّ بخبر يقطع العذر، أو حُجَّة يجب التسليم بها. ولا يجوز أن يُحكم لحكم آية بنسخ وله في غير النسخ وجه إلاَّ بحجة يجب التسليم لها من خبر يقطع العذر أو حجة عقل (جامع البيان ٢٦٩/٩). وحقق التفسير: محمود محمد شاكر، وطبعته دار المعارف بالقاهرة من سنة (١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م) حتى سنة (١٣٨٨ هـ/١٩٦٩ م)، وتوقف عند الآية رقم (٢٨) من سورة إبراهيم، وتوفي الشيخ عام (١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م) ولم يتم تحقيق الكتاب كاملاً. فحققه: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وطبعته دار هجر بالقاهرة سنة (١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م).

٦ «معرفة الناسخ والمنسوخ»، للإمام محمد بن حزم الأنصاري الأندلسي

المحدث، (وليس هو ابن حزم الظاهري المعروف)، توفي قبله بمائة وست وثلاثين سنة، قريباً من سنة (٣٢٠ هـ/٩٣٢ م)؛ لكنه مع جلالة قدره لدى المحدثين، جرَّد كتابه من الأسانيد، وأسرف في القول بالنسخ على كثير من الآيات المحكمة من غير الاستناد إلى أي دليل نقلي أو عقلي؛ فبلغت الآيات المنسوخة عنده مائة وأربع عشرة آية في ثمان وأربعين سورة. ابتدأ كتابه بذكر عدد من الآثار في فضل تعلم الناسخ والمنسوخ واعتناء السلف بذلك. ثم قسّمه إلى فصول وأبواب، فذكر معنى النسخ اللغوي والاصطلاحي، وشروطه، وإنكار اليهود للنسخ، والذي يقع فيه النسخ الأمر والنهي دون الإخبار، وأنواع النسخ، والسور التي لم يدخلها ناسخ ومنسوخ، وتسمية السور التي فيها ناسخ وليس فيها منسوخ، والسور التي دخلها منسوخ ولم يدخلها ناسخ، والسور التي دخلها الناسخ والمنسوخ، والناسخ والمنسوخ على نظم القرآن، أي على ترتيب الآيات فيه. وطبع الكتاب بمصر سنة (١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م) على هامش تفسير «تنوير المقباس» المنسوب إلى ابن عباس.

٧ «الناسخ والمنسوخ من القرآن الكريم»، لعبد الله بن الحسين الرسي الحسني (ت: ٣٢٠ هـ/٩٣٢ م) الإمام المجتهد، من أعلام الزيدية، مؤسس المذهب الهادوي في اليمن. رتب كتابه حسب ترتيب مسائل الفقه، بالاعتماد على أقوال سيدنا علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ/٦٦١ م)، وابن عباس (ت: ٦٦ هـ/٦٨٧ م)، والإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين الرسي (ت: ٢٩٨ هـ/٩١١ م) الإمام الزيدي، وجده ترجمان الدين القاسم بن إبراهيم (ت: ٢٤٦ هـ/٨٦١ م) أحد أعيان بني هاشم، وعن غيرهم. وحقق الكتاب: عبد الله الحوثي. وطبعته مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، في عمَّان سنة (١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م).

٨ «الناسخ والمنسوخ»، لأبي جعفر أحمد بن إسماعيل النحاس المرادي

النحوي (ت: ٣٣٨ هـ/٩٥٠ م) المفسر الأديب الثقة؛ أجاد في كتابه عرض الآيات الناسخة والمنسوخة، فأثبت ما ادُّعي فيه النسخ، أو عكسه، بذكر الأسانيد غالباً، ثم ترجيح دعوى النسخ أو الإحكام حيناً، وهو كثير، أو الوقوف على الحياد حيناً آخر إن وجد ما يرجح إحدى الطرفين أو يؤيد كليهما. وقسّم كتابه إلى أبواب، منها: تعريف النسخ؛ والترغيب في تعلم الناسخ والمنسوخ؛ واختلاف العلماء في الذي ينسخ القرآن والسنة؛ وأصل النسخ واشتقاقه؛ والنسخ على كم يكون من ضرب؛ والفرق بين النسخ والبداء؛ وبعض الأحاديث في الناسخ والمنسوخ؛ والآيات القرآنية المدعى عليها النسخ وأقوال السلف فيها مرتباً لها حسب ترتيب سور القرآن. وبلغ عدد الآيات المنسوخة عنده ١٣٤ آية. وطبع الكتاب في القاهرة سنة (١٣٢٣ هـ/١٩٠٥ م).

٩ «الناسخ والمنسوخ»، لهبة الله بن سلامة الضرير (ت: ٤١٠ هـ/١٠٢٨ م) وهو من أحفظ الناس لتفسير القرآن؛ تحدث في كتابه عن أهمية الناسخ والمنسوخ، وتعريفه، وأقسامه، وتسمية السور التي دخلها الناسخ ولم يدخلها المنسوخ، والسور التي دخلها المنسوخ ولم يدخلها الناسخ، والسور التي دخلها الناسخ والمنسوخ، واختلاف المفسرين في أي شيء وقع المنسوخ من كلام العرب، وما رد الله على الملحدين والمنافقين من أجل معارضتهم في تنقل أحكام كتابه المبين، وذكر ما جاء من النسخ في الشريعة على التوالي. وذكر من الآيات التي ادعى فيها النسخ مائتين وأربعاً وثلاثين آية في خمس وستين سورة، مرتبة حسب ترتيب السور في القرآن، فبالغ في دعوى النسخ، وتجرأ على آيات كثيرة ادعى نسخها وهي من النسخ بعيدة. ولم يورد الأدلة والآثار إلاَّ نادراً، لكنه ذكر في آخر كتابه أهم مصادره بأسانيدها، ومعظم تلك الأسانيد لا تخلو من مطاعن. ونشر كتابه: المكتب الإسلامي ببيروت سنة (١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م)، بتحقيق: زهير شاويش، ومحمد كنعان.

١٠ «الناسخ والمنسوخ» لأبي عبد الله محمد بن عبد الله الإسفراييني العامري (ت: ٤١٨ هـ/١٠٣٦ م)، طبع الكتاب في الآستانة سنة (١٢٩٠ هـ/١٨٧٣ م) مع كتاب «لباب النقول» للسيوطي؛ جرى فيه على منهج الأصوليين، وأهل الإسناد عند الاستشهاد والاستدلال، لكنه كان يورد أقوالهم دون إسناد؛ واعتمد في مروياته على المتهمين في الرواية أمثال محمد بن السائب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ/٧٦٣ م)، ومقاتل بن سليمان البلخي (ت: ١٥٠ هـ/٧٦٧ م). وابتدأ كتابه ببيان المنسوخات، وحقيقة النسخ، والخلاف في جواز نسخ العبادة قبل فعلها، وجواز النسخ عند المسلمين، وبيان المنسوخ، وأقسام النسخ، وأول عبادة نسخت في هذه الشريعة. ثم أفرد باباً لذكر المنسوخ على ترتيب السور في القرآن وبيان ناسخ ذلك.

١١ «الناسخ والمنسوخ»، لعبد القاهر بن طاهر البغدادي (ت: ٤٢٩ هـ/١٠٣٧ م) الفقيه الشافعي الأصولي. جرى في كتابه على طريقة الأصوليين في التقسيم والتبويب؛ وعالج الموضوعات معالجة الفقيه؛ فأورد الأحكام الفقهية والمسائل الخلافية، لكن بلا أسانيد، في ثمانية أبواب: الباب الأول: في معنى النسخ. والباب الثاني: في بيان شروط النسخ وأحكامه. والباب الثالث: في تفسير الآية الدالة على النسخ وبيان قراءتها. والباب الرابع: في بيان الآيات التي أجمعوا على نسخها. والباب الخامس: في بيان الآيات التي اختلفوا في نسخها. والباب السادس: في بيان ما اتفقوا على نسخه واختلفوا في ناسخه. والباب السابع: في بيان سنن منسوخة. والباب الثامن: في بيان معرفة الناسخ من المنسوخ فيما يشتبهان فيه، فبلغ عدد الآيات المنسوخة عنده ٦٦ آية. وحقق الكتاب: محمد الصادق عرجون، وطبعته كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بمكة المكرمة سنة (١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م). ثم حققه: حلمي عبد الهادي، وطبعته دار العدوي بعمان سنة (١٩٠٤ هـ/١٩٨٧ م).

١٢ «الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه»، لأبي محمد مكي بن أبي طالب القيسي (ت: ٤٣٧ هـ/١٠٤٥ م) أستاذ القراء والمجودين، المالكي المذهب. اعتنى في كتابه بالجانب الأصولي؛ وقال إنه تتبع كتب أهل الأصول في الفقه، فجمع فيه منها مقدمات في الناسخ والمنسوخ، أغفلها أو أكثرها كل من ألَّف في الناسخ والمنسوخ، مع أنها أصولٌ لا يُستغنى عنها. وقال: إنه وجد في كتب الناسخ والمنسوخ أشياء دخل فيها وهمٌ ونُقلت على حالها، وأشياء لا يلزم ذكرها في الناسخ والمنسوخ، وأشياء لا يجوز فيها النسخ. فتحدث عن معنى النسخ، وجوازه، وأقسام المنسوخ، وأقسام الناسخ، وأقسام معنى نسخ السنة بالسنة، والفرق بين النسخ والتخصيص والاستثناء، وشروط الناسخ والمنسوخ، وجامع القول في مقدمات الناسخ والمنسوخ. لكنه لم يذكر ما رواه بالأسانيد، مكتفياً بعزو الآراء إلى أصحابها، أو قد يرجح أحياناً ما يؤيد ما ذهب إليه. وبلغت آيات النسخ عنده ١٩٥ آية، ردَّ النسخ في أكثرها. وحقق كتابه: أحمد حسن فرحات، وطبعته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض سنة (١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م).

١٣ «التبيان في تفسير القرآن ١/١٣»، لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت: ٤٦٠ هـ/١٠٥٠ م)، شيخ الطائفة، وهو من تفاسير الشيعة الجامعة الكلامية؛ اعتنى بتفسير القرآن بالقرآن بالمنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الأئمة من أهل البيت، مكثراً من الرواية عن الإمامين الباقر محمد بن علي (١١٤ هـ/٦٧٧ م) الإمام الخامس عند الشيعة، وعن الإمام الصادق جعفر بن محمد (ت: ١٤٨ هـ/٧٦٥ م) الإمام السادس، أكثر من غيرهما، كما جمع فيه جميع أنواع علوم القرآن، وذكر فيه أنواع النسخ فيه.

١٤ «الواضح في أصول الفقه»، لأبي الوفاء ابن عقيل الظفري (ت: ٥١٣ هـ/١١١٩ م) الثبت، شيخ الحنابلة. وكتابه في «أصول الفقه» وليس في

«النسخ»، لكنه أورد فصولاً في النسخ وأقسامه. ونشرت الكتاب جمعية المستشرقين الألمانية ببيروت سنة (١٤١٧ هـ ـ ١٤٢٣ هـ/١٩٩٦ م ـ ٢٠٠٢ م) بتحقيق: جورج المقدسي. ثم طبعته مؤسسة الرسالة ببيروت سنة (١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م) بتحقيق: عبد الله التركي.

١٥ «الإيجاز في معرفة ما في القرآن من منسوخ وناسخ»، لمحمد بن بركات السعيدي (ت: ٥٢٠ هـ/١١٢٧ م) شيخ العربية، النحوي الصوفي. سار على منهج الأصوليين في تصنيفه، وتعقب الآيات المدعى عليها النسخ، فأسرف وبالغ في نسخ آيات محكمة، فبلغ عدد الآيات المنسوخة في كتابه ٢١٠ آيات؛ كما اعتمد في مروياته على بعض المتهمين في الرواية أمثال محمد بن السائب الكلبي (ت: ١٤٦ هـ/٧٦٣ م)، ومقاتل بن سليمان البلخي (ت: ١٥٠ هـ/٧٦٧ م). وحقق الكتاب: صالح الضامن، وطبعه مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث في دبي سنة (١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م).

١٦ «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم»، أبو بكر ابن العربي (محمد بن عبد الله المعافري، ت: ٥٤٣ هـ/١١٤٨ م) قاضي الأندلس، ومسندهم الثبت الثقة. نهج في تصنيف كتابه طريقة الأصوليين: فابتدأ بمقدمة تتعلق بالناسخ والمنسوخ وما يتبعه من تقسيمات وأنواع؛ وتحدث بعدها عن الناسخ والمنسوخ من خلال الآيات القرآنية، مرتباً ذلك حسب ترتيب السور في القرآن؛ واهتم بمناقشة الأحكام الفقهية والرد على المخالفين؛ ولم يقتصر على النسخ، فتحدث عن الآيات المدنية، والمكية، وعن أول ما نزل، وآخر ما نزل، وما أشبه ذلك. وطريقته في الكتاب أن يذكر السورة وما فيها من قبيل النسخ وما هو من قبيل العموم والخصوص، ويذكر الأقوال الواردة في ذلك ويحققها، ثم يأتي بقوله مع ما يشهد له. وقد وضع جملة من قواعد النسخ وضوابطه، أبانها في ثنايا الكتاب والتزم بها: أهمها أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن

إجماعاً، إلاَّ إذا اجتمعت الأمة على نقله أو على معناه. وكل قول وعمل كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم، لا يجوز أن يكون ناسخاً ولو كان إجماعاً. وحكم الجاهلية ليس بحكم فيرفعه آخر، إنما هو باطل كله. أمَّا ما أقر عليه الشرع من أحكام الجاهلية ولم يغيره، ثم جاء غيره، فهو ناسخ له. وأخبار الشرع يدخلها النسخ إذا دخلها التكليف، فإن كان القول في الوعد والوعيد أو الرجاء في الثواب بالطاعة فلا يدخل فيه النسخ بحال، لأنه لا يحتمل التبديل، إذ التبديل فيه كذب، ولا يجوز ذلك على الله تعالى. وكل تهديد في القرآن منسوخ بآيات القتال؛ ولا يكفي التعارض الظاهر بين الأمر بالقتال والأمر بالصفح أو الإعراض لإطلاق حكم عام بأن الأول ناسخ للثاني حيثما ورد في القرآن، لأن النسخ لا بد فيه من النقل الصريح عن الرسول صلى الله عليه وسلم أو عن صحابته الكرام في كل آية؛ ولم يتوفر التعارض المقطوع به، لأن الأمر بالقتال صالح لحال قوة المسلمين، مُنسأ في حال الضعف، والأمر بالعفو والإعراض صالح لحال الضعف؛ والأمران جميعاً محكمان لا يتطرق النسخ إلى أحد منهما؛ وأنَّ المشركين الذين ورد الأمر بقتالهم في آية السيف ليسوا هم كل المشركين، بل هم فريق خاص منهم، نقضوا العهد الذي كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وظاهروا عليه، فأمر الله تعالى بقتالهم. فلا يصح أن يقال إن آية السيف ناسخة لكل آية تتضمن العفو والصفح والصبر، وأنها أمر عام بقتال المشركين حيثما كانوا وكيفما كانوا.

وبلغ عدد آيات النسخ عنده مائة آية، منها خمس وسبعون آية منسوخة بآيات القتال، بينما مجموع الآيات التي قيل فيها بالنسخ ٢٩٧ آية. وحقق الكتاب: عبد الكبير العلوي المدغري. وطبعته مكتبة الثقافة الدينية في القاهرة سنة (١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م).

١٧ «الاعتبار في بيان النَّاسخ والمنسوخ من الآثار»، لأبي بكر محمد بن

موسى الحازمي (ت: ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م) الإمام الحجة، النسابة الفقيه. ذكر في مقدمة كتابه أهمية معرفة ناسخ الآثار من منسوخها، ثم عرَّف بعلم الناسخ والمنسوخ: لغة واصطلاحاً، ثم ذكر طرق معرفة الناسخ والمنسوخ، وأقسام النسخ، وطرق الترجيحات عند التعارض، ثم ساق الأحاديث التي ظاهرها التعارض مرتبة على أبواب الفقه، واستطرد في بيان شرط كل واحد من الأئمة أصحاب الكتب الحديثية المشهورة. وطبعت كتابه دائرة المعارف العثمانية في حيدر أباد سنة (١٣١٩ هـ/١٩٠٢ م) بتحقيق: عبد الرحمن الحسيني، ثم أعيد نشره في حلب في المطبعة العلمية سنة (١٣٤٦ هـ/١٩٢٧ م) بتحقيق: محمد راغب الطباخ.

١٨ «مجمع البيان في تفسير القرآن»، للشيخ أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: ٥٤٨ هـ/١١٥٤ م)، أمين الإسلام، ومن كبار علماء الشيعة. وكتابه إنما هو في تفسير القرآن، لكنه ذكر أنواع النسخ حين شرح آية النسخ رقم ١٠٦ من سورة البقرة.

١٩ «التبيان في الناسخ والمنسوخ في القرآن المجيد»، لابن أبي النجم الصعدي (ت: ٥٦٠ هـ/١١٦٤ م) الفقيه الزيدي. تناول - بعد حديثه عن مسائل حول الناسخ والمنسوخ، وتعريفه، وحكم النسخ في الشرائع السابقة للإسلام.. - الآيات التي وقع الاختلاف في نسخها، بالاعتماد على مذهب أئمة أهل البيت ومن قال بقولهم. حققه: الشيخ المرتضى المحطوري. وطبعه مركز بدر العلمي الثقافي في صنعاء سنة (١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م).

٢٠ «إعلام العالم بعد رسوخه بحقائق ناسخ الحديث ومنسوخه»، لابن الجوزي (عبد الرحمن بن علي، ت: ٥٩٧ هـ/١٢٠٠ م) الحافظ المفسر، شيخ العراق، فقيه الحنابلة. حقق كتابه: زهير الشاويش، ومحمد كنعان. وطبعه المكتب الإسلامي في بيروت سنة (١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م)، وأعاد تحقيقه: أحمد

بن عبد الله الزهراني، وطبعته دار ابن حزم في بيروت سنة (١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢ م). وسيأتي الحديث عن منهج ابن الجوزي في الناسخ والمنسوخ برقم ٢٢.

٢١ «المصفى بأكف أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ»، لابن الجوزي أيضاً. حققه: حاتم الضامن، ونشرته مؤسسة الرسالة في بيروت سنة (١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م). وسيأتي الحديث عن منهج ابن الجوزي في الناسخ والمنسوخ برقم ٢٢.

٢٢ «ناسخ القرآن ومنسوخه/نواسخ القرآن»، لابن الجوزي أيضاً، حققه: حسين أسد، وطبعته دار الثقافة العربية ببيروت سنة (١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م). وأعاد تحقيقه: محمد أشرف المليباري، وطبعته عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية في المدينة المنورة سنة (١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م).

وقد سلك ابن الجوزي مسلكاً جديداً في معالجة قضايا النسخ، فقرر أن علم النسخ هو تحقيق وتدقيق بالاجتهاد والاستنباط من الأدلة الصحيحة الثابتة، وليس مجرد نقول بتقليد السابقين تقليداً أعمى، ولا عزو الآراء إلى كل من قال وروى. وهاجم المؤلفين الذين لم يعنوا في معالجة قضايا النسخ بالأدلة الصحيحة الثابتة، وملؤا كتبهم بالآراء الفاسدة. كما اعتنى بالإسناد، فلا يكاد يذكر حديثاً أو أثراً إلاَّ بإسناده؛ وتحدث عن النسخ من الناحية الأصولية، وجواز النسخ، والفرق بينه وبين البداء، وإثبات أن في القرآن منسوخاً، وبيان حقيقة النسخ، وشروط النسخ، وذكر ما اختلف فيه هل هو شرط في النسخ أم لا؟ وفضيلة علم الناسخ والمنسوخ والأمر بتعلمه، وأقسام المنسوخ. وعرض مائتين وسبعاً وأربعين قضية من قضايا النسخ في اثنتين وستين سورة من القرآن، فأثبت وقوع النسخ في اثنتين وعشرين آية.

٢٣ «جمال القراء وكمال الإقراء»، لعلم الدين السخاوي (علي بن محمد، ت: ٦٤٣ هـ/١٢٤٥ م)، ابتدأ كتابه بمقدمة مختصرة بيَّن فيها أنَّ كتاب الله عز

وجل أجلُّ الكتب، حيث نطق بمصالح الأمة في دينها ودنياها، وأن في كتاب السخاوي هذا من العلوم ما يشرح الألباب ويفرح الطلاب، وينيلهم المنى، ويفيدهم الغنى، ويريحهم من العناء، ويمنحهم ما دعت إليه الحاجة بأيسر الاعتناء، فهو كاسمه (جمال القراء وكمال الإقراء). ثم قسمه إلى سبعة علوم رئيسة، كل علم يكاد يكون موضوعاً مستقلا بذاته، مع قلة التفريعات والتقسيمات والتفصيلات، وذكْر تعريفات لكل ما يفتتح به كُتُب كتابه، وذكْر الفروقات فيما يحتاج إلى ذكره. فتحدث بتوسع في العلم السابع، عن كثير من قضايا النسخ، وسمَّاه الطود الراسخ في المنسوخ والناسخ، فعرَّف الناسخ والمنسوخ، وحكمة النسخ، والفرق بينه وبين التخصيص والاستثناء، وضابط المكي والمدني، وأنَّ الناسخ لا يكون إلاَّ مدنياً، وأما نسخ المكي للمكي، فهو أمر مختلف فيه لم يحصل الاتفاق عليه. وأن النسخ لا يكون إلاَّ في الأحكام ولا يكون في الأخبار، لأن خبر الله حق، فلا يجوز ولا يصح أن يكون على خلاف ما هو عليه. ثم ذكر بعض الآيات التي ادعى غيره فيها النسخ، ورأى أنه ما كان ينبغي ذكر تلك المواضع ضمن القضايا التي اختلف فيها العلماء. وأورد عِلل بعض الأحاديث، وكان يذكر أحياناً الجرح والتعديل في الرواة: ففي الخلاف في عدّ البسملة أنها آية من الفاتحة، ذَكَر حديثاً في إسناده " قيس بن عَباية " ثم قال: وقيس بن عَباية الحنفي أبو نعامة ثقة عند أهل الحديث، إلاَّ أنه لم يروِ هذا الحديث عن ابن عبد الله بن مغفّل سواه، وابن عبد الله بن مغفل مجهول؛ والمجهول عندهم من لم يروِ عنه إلا رجل واحد، والمجهول لا تقوم به حجة. واستعرض القرآن سورة سورة، بحسب ترتيب سور القرآن الكريم، ابتداء من سورة البقرة وانتهاء بسورة الطارق، ثم قال: وليس بعد ذلك في السور ناسخ ولا منسوخ إلى سورة (التين)، فإنهم زعموا أن قوله: ﴿ أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ ﴾ نُسِخ بآية السيف، وهو غير صحيح، وليس في باقي القرآن نَسْخ

باتفاق إلاَّ ما ذكروه في سورة العصر في قوله ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ﴾، قالوا: منسوخ بالاستثناء بعده، وقالوا في ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ نُسِخ منها ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ بآية السيف، ولا يصحّ. فأطال النفس في ذكر الاختلاف، وتتبع المنسوخ بالناسخ في كل موضوع، وكان يحكي أقوال العلماء مجرد حكاية، ليس راضياً عن كثير منها، أو أنه كان يعتذر عما ورد عن بعضهم من إطلاق النسخ على بعض القضايا، فقال: إنهم يريدون بالنسخ غير ما نريده نحن - هذا إن صح ذلك عنهم - وأما القول بالنسخ على اصطلاح المتأخرين فلا يصح ولا يجوز بالظن والاجتهاد.

وحقق الكتاب: علي البواب. وطبعته مكتبة الخانجي بالقاهرة سنة (١٤٠٨ هـ/١٩٨٧ م)، ثم حققه: عبد الحق سيف القاضي. وطبعته مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت سنة (١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م).

٢٤ «صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ»، لابن الموصلي شعلة الحنبلي (محمد بن أحمد، ت: ٧٣٥ هـ/١٣٣٤ م)، الأديب المقرئ المتقن، أحد حفظة القرآن، وأحد المعتنين به. وكتابه مختصر لطيف، يجمع بين النثر أسلوباً والقراءات علماً، وأحاط بآراء جلة من المفسرين والفقهاء، مرتباً حسب منزلتهم. وكتابه حققه: محمد البراك. ونشرته في الدمام مكتبة معهد الإمام الشاطبي سنة (١٤٢٠ هـ/٢٠١٩ م).

٢٥ «ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه»، لابن البارزي (هبة الله بن عبد الرحيم، ت: ٧٣٨ هـ) القاضي الثبت، من أكابر فقهاء الشافعية. بيَّن فيه أنواع النسخ؛ وقال إن كتابه موجز فيه جميع ما في القرآن من الآيات المنسوخة والناسخة، وإنه علم يتوقف عليه جواز تفسير كتاب الله تعالى ليعرف الحلال من الحرام. ابتدأه بمقدمة ذكر فيها تعريف النسخ، وأنواعه، وذكر أول ما نسخ، والسور التي فيها النسخ، والسور التي لم يدخلها ذلك، والآيات المنسوخة بآية

السيف، والآيات المنسوخة بآية القتال: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ ﴾، والآيات المنسوخ عمومها بالاستثناء. ثم ذكر بالتفصيل المواضع المنسوخة على ترتيب السور، فذكر مع كل منسوخ ناسخه مع تعيين السورة التي فيها الناسخ إن لم يكن من سورة المنسوخ. ووضع حرف (م) علامة على المنسوخ، وحرف (ن) علامة على الناسخ. وختم كتابه بتبيان مفهوم المتقدمين للنسخ ومخالفة المتأخرين لهم في ذلك. لكنه أسرف بالقول بالنسخ، إذ اعتبر آية السيف ناسخة لأربع عشرة ومائة آية. وحقق كتابه: حاتم الضامن، وطبعته مؤسسة الرسالة في بيروت سنة (١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م) الطبعة الثانية.

٢٦ «إعلام الموقعين عن رب العالمين»، لابن قيم الجوزية (محمد بن أبي بكر، ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م). والكتاب ليس في الناسخ والمنسوخ، فمؤلفه جمع فيه بين الفقه وأصوله، ومقاصد الشريعة، وتاريخ التشريع، والسياسة الشرعية، مستعيناً بأول ما أخذ وتلقي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعمن انتشر عنهم الفقه والدين. ثم تكلم عن الاجتهاد والقياس في بحث مطول، وأمثلة مطولة، ثم تناول بعد ذلك دراسة تفصيلية عن الفتيا والجرأة على الفتوى، ومن يجوز له الفتيا، والمراد بالناسخ والمنسوخ عند السلف والخلف. وقال: إن مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو: بيان المراد بغير ذلك اللفظ بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى، وزال عنه إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر. والكتاب طبعته المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة سنة (١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م). ثم حققه: مشهور بن حسن آل

سلمان، وطبعته دار ابن الجوزي بالقاهرة سنة (١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م).

٢٧ «الناسخ والمنسوخ»، لابن العتائقي (عبد الرحمن بن محمد الحلي، ت: نحو ٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م)، من مشايخ علماء الشيعة الإمامية. وكتابه رسالة في علم الناسخ والمنسوخ، وذلك أول ما يجب أن يبدأ به من علوم القرآن. وقد بوَّب آيات النسخ على نظم القرآن، أي على ترتيب آياته، بالاعتماد على ما ذهب إليه الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي (ت: ٣٨١ هـ/٩٩١ م)، والشريف المرتضى (علي بن الحسين الطالبي، ت: ٤٣٦ هـ/١٠٤٤ م) في بيان آيات النسخ، فبلغت آيات النسخ التي تحدث عنها (٢٢٤) آية.

حقق كتابه: عبد الهادي الفضلي. وطبع بالنجف سنة (١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م). ثم حققه: ثامر الخفاجي. وطبعته مكتبة سماحة آية الله العظمى المرعشي النجفي الكبرى في قم سنة (١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م).

٢٨ «الناسخ والمنسوخ»، لابن المتوج البحراني (أحمد بن عبد الله، ت: ٨٣٦ هـ/١٤٣٢ م) الأديب، عالم الشيعة الإمامية. أبان في كتابه النسخ في لغة العرب، ثم ذكر تقسيم المفسرين النسخ على ثلاثة أضرب: ما نسخ خطه وحكمه، وما نسخ خطه وبقي حكمه، وما نسخ حكمه وبقي خطه. ثم تحدث عن أهمية معرفة الناسخ من المنسوخ، وأن من لم يعلم الناسخ من المنسوخ مثل الحمار في الطين. ثم ذكر السور التي فيها نسخ، ثم الآيات وأسباب نزولها ونسخها، ثم السور السبع المختلف في تنزيلها. شرحه: عبد الجليل القاري. وطبع في طهران سنة (١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م).

٢٩ «قلائد المرجان في الناسخ والمنسوخ من القرآن»، لمرعي بن يوسف الكرمي (ت: ١٠٣٣ هـ/١٦٢٣م) المؤرخ، أحد كبار فقهاء الحنابلة. حقق كتابه: سامي عطا الله حسن، وطبعته دار القرآن في الكويت سنة (١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م). ثم حققه: محمد الرحيل غرايبة، ومحمد علي الزفول، وطبعته جامعة مؤتة بدار

الفرقان في عمان سنة (١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م). جمع باختصار أقوال العلماء في الناسخ والمنسوخ، ووضَّح أقوالهم، وأضاف إليها بعض الفوائد، فرجَّح بعضها، ووفَّق بينها، أو أعطى رأيه في المسألة. فابتدأ بالنسخ في اللغة، وأقسام النسخ عند المحققين، وأقسام المنسوخ في القرآن، وأقسام الناسخ في القرآن، وما يجوز أن يكون ناسخاً ومنسوخاً، وما يحتاج إليه الناظر في الناسخ والمنسوخ، ونسخ القرآن بالإجماع، ونسخ الإجماع بالإجماع، ونسخ القياس بالقياس، والفرق بين النسخ والتخصيص والاستثناء، وما يدخل فيه النسخ، والفرق بين النسخ والبداء، وذكر السور التي فيها الناسخ والتي فيها المنسوخ والتي دخلها كلاهما، وأول نسخ وقع في الشريعة، والناسخ والمنسوخ على نظم سور القرآن. وأنهى الكتاب بذكر قضايا في علوم القرآن: كترتيب ما نزل بمكة والمدينة، وما اختلف في مكان نزوله، وآخر ما نزل، وأرجى آية وأشد آية، وذكر ترتيب السور والآيات، وذكر نزول القرآن، وذكر جمع القرآن، وذكر شكل المصحف ونقطه. وفي أكثر من موضع كان يبيّن غريب الآية، لكنه أحياناً لا يعزي الرأي إلى قائله فيكتفي أن يقول: قال المحققون، أو قال العلماء، أو قال بعضهم. كما كان يذكر اختلافهم دون ترجيح. وبلغت مواضع النسخ عنده (٢٢٠) موضعاً، وهو كثير.

٣٠ «صفوة الراسخ في علم المنسوخ والناسخ»، لابن الموصلي الحنبلي (محمد بن أحمد، ت: ٦٥٦ هـ/١٢٥٨ م) الفقيه الشافعي، النحوي الأديب. وكتابه مختصر لطيف، لخص علم المنسوخ والناسخ ولم يخلط بين النسخ وغيره من أساليب البيان، ونبه إلى خطورة هذا الخلط، وفرَّق بين ما يُعقل وما لا يُعقل منها بالأدلة والبراهين، وأحاط بآراء جلة من المفسرين والفقهاء، مرتباً حسب منزلتهم. وحقق كتابه: محمد إبراهيم عبد الرحمن فارس. وطبعته مكتبة الثقافة الدينية بالقاهرة سنة (١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م). ثم حققه: محمد صالح البراك. وطبعته دار ابن الجوزي ببيروت سنة (١٤٢٠ هـ/١٩٩٩ م).

٣١ «الموافقات»، للشاطبي (إبراهيم بن موسى، ت: ٧٩٠ هـ/١٣٨٨ م) الأصولي الحافظ، إمام المالكية المجتهد. وكتابه في علم أصول الفقه، وليس في الناسخ والمنسوخ، بحث فيه أسرار التكليف المتعلقة بالتشريع، وبمقاصد الشارع في وضع الشريعة. وقد تحدث عن النسخ، وأنه رفْع حكم شرعي بخطاب شرعي متأخر. وأن مفهوم المتقدمين للنسخ أوسع منه عند المتأخرين. وأن أول نزول الكليات كان بمكة، وهي الأصول الكلية الخمسة التي جاءت الشريعة بحفظها، وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، ثم تبعتها أشياء بالمدينة من باب التكميل والتوضيح، فاكتملت تلك القواعد التي وُضع أصلها بمكة. فالنسخ إنما وقع معظمه بالمدينة، لمَّا اقتضت الحكمة الإلهية في تمهيد الأحكام. فهو في مكة قليل، لنزول القواعد الكلية الجامعة بها. وأن أول القواعد النازلة بمكة كان ترسيخ الإيمان بالله تعالى، وما كان من الأصول التي هي دعائم الإسلام، كالصلاة، وإنفاق المال، وغيرها. والجزئيات المشروعة بمكة قليلة، لأن القوم لم يدخلوا في الإسلام، فهم للأصول أحوج. ومن خلال استقراء الكليات يُفهم أنه لم يقع نسخ فيها، لأن مناط النسخ ومداره محصور على الجزئيات. فالمنسوخ من المتشابه، وغير المنسوخ من المحكم، لذلك فأخبار الآحاد لا تنسخ القرآن ولا الخبر المتواتر. فالقرآن متواتر قطعي، والسنة الأحادية ظنية، فلا يُنسخ اليقين بالظن. وللكتاب طبعات كثيرة، أهمها بتحقيق مشهور حسن آل سلمان. طبعته دار ابن عفان بالقاهرة سنة (١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م)، وبتحقيق: عبد الله دراز، وزميله. طبعته المكتبة التوفيقية بالقاهرة سنة (١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م).

٣٢ «الموجز في الناسخ والمنسوخ»، لابن خزيمة الفارسي (مظفر بن الحسين)، طبع بمصر سنة (١٣٥٧ هـ/١٩٣٨ م) مع كتاب «الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم» لأبي جعفر النحاس، وهو مخطوط في مكتبة الأمبروزيانا بإيطاليا (١/١٤١)، ومؤلفه مجهول، ليس له ترجمة إلاَّ على ظهر مخطوط

الكتاب؛ ويقول إنه استخرج كتابه من خمسة وسبعين كتاباً من كتب الأئمة المقرئين المنقول عنهم بالأسانيد الصحيحة؛ وليس ذلك بصحيح. وسلك في كتابه منهج السلف في مصطلح الناسخ والمنسوخ، وأخرجه في عدة أبواب: بيان الناسخ والمنسوخ، وبيان السور التي فيها الناسخ والمنسوخ، وبيان السور التي لم يدخلها الناسخ ولا المنسوخ، وبيان السور التي فيها المنسوخ دون الناسخ، وبيان السور التي فيها الناسخ دون المنسوخ، وبيان المنسوخ في القرآن بآية السيف، وما نسخ من القرآن بآية القتال، وبيان الآيات المنسوخة بالاستثناء بعدها، وبيان ما في الآيات المنسوخة على النظم، وبيان السور المنسوخ والمحكم منها على النظم.

٣٣ «الإتقان في علوم القرآن»، لجلال الدين السيوطي (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: ٩١١ هـ/١٥٠٥ م)، وكتابه في «علوم القرآن»، عالج فيه النسخ بلا إفراط، واختصر في الآيات المدعى عليها النسخ إلى ما يقارب عشرين آية، وذكر الخلاف في بعضها. وقال: إن آيات النسخ أقل بكثير مما ذهب إليه المكثرون، لإدخالهم في النسخ أقساماً لا علاقة لها به. وحقق الكتاب: محمد أبو الفضل إبراهيم. وطبعته الهيئة المصرية العامة للكتاب في القاهرة سنة (١٣٩٣ هـ/١٩٧٤ م)؛ ثم أعاد تحقيقه: مصطفى شيخ مصطفى. وطبعته مؤسسة الرسالة ببيروت سنة (١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨ م).

٣٤ «الفوز الكبير»، للشيخ أحمد شاه ولي الله الدهلوي شيخ الحديث في الهند، صاحب كتاب حجة الله البالغة، المتوفى سنة (١١٧٩ هـ/١٧٦٥ م) وكتابه في «علوم القرآن»، أنكر فيه على كل من يسرف بالقول في النسخ، واختصر وقائع النسخ في القرآن في خمس آيات فقط بالدليل. وطبع الكتاب في مقدمة «إرشاد الراغبين في الكشف عن آي القرآن المبين» لمحمد منير الدمشقي (ت: ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م)، وطبع سنة (١٣٤٦ هـ/١٩٢٧ م) بالقاهرة.

٣٥ «مناهل العرفان»، لمحمد عبد العظيم الزرقاني (ت: ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م) أحد كبار علماء الأزهر، مدرس علوم القرآن والحديث في كلية أصول الدين. حرر في كتابه (١٥٢/٢ - ١٦١) بعض الآيات التي اشتهرت أنها منسوخة، وهي حوالي اثنتين وعشرين آية، رجَّح منها حوالي تسع آيات. وطبع الكتاب في القاهرة بمطبعة عيسى البابي الحلبي سنة (١٣٦٢ هـ/١٩٤٣ م).

النسخ في الكتاب المقدس

لم يقع خلاف بين الأمم حول النسخ، ولا أنكرته ملة من الملل قط، إنما خالف في ذلك اليهود فأنكروا جواز النسخ عقلاً لإثبات استمرار الأحكام الثابتة في شريعة موسى؛ فجحدوا النبوات بعد موسى عليه السلام، وأثاروا الشبهة، فزعموا أن النسخ محال على الله تعالى لأنه يدل على ظهور رأي بعد أن لم يكن، وكذا استصواب شيء عُلِمَ بعد أن لم يعلم، وهذا محال في حق الله تعالى؛ مع أن النسخ وقع في موارد كثيرة من العهد القديم: ففي الإصحاح الرابع من سفر العدد (عدد ٢، ٣): «خذ عدد بني قهات من بين بني لاوي حسب عشائرهم وبيوت آبائهم، من ابن ثلاثين سنة فصاعداً إلى ابن خمسين سنة، كلٌّ داخل في الجند ليعمل عملاً في خيمة الاجتماع».

ثم نُسخ هذا الحكم، وجعل مبدأ زمن قبول الخدمة بلوغ خمس وعشرين سنة كما في الإصحاح الثامن من هذا السفر (عدد ٢٣، ٢٤): «وكلم الرب موسى قائلاً: هذا ما للاويين من ابن خمس وعشرين سنة فصاعداً، يأتون ليتجندوا أجناداً في خدمة خيمة الاجتماع».

ثم نُسخ، فجُعل زمن قبول الخدمة بلوغ عشرين سنة كما في الإصحاح الثالث والعشرين من أخبار الأيام الأول (عدد ٢٤، ٣٢): «هؤلاء بنو لاوي حسب بيوت آبائهم رؤوس الآباء، حسب إحصائهم في عدد الأسماء، حسب رؤوسهم عامل العمل لخدمة بيت الرب، من ابن عشرين سنة فما فوق.. وليحرسوا حراسة خيمة الاجتماع، وحراسة القدس».

أقسام النسخ

قسم العلماء النسخ في القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: نسخ التلاوة مع بقاء الحكم، ومثاله: آية الرجم؛ فقالوا: إن هذه الآية كانت من القرآن الكريم، ثم نسخت تلاوتها وبقي حكمها. قال الزركشيّ (محمد بن بهادر، ت: ٧٩٤ هـ/١٣٩٢ م): كُلُّ ما في القرآنِ مِمّا يُدَّعى نَسْخه بالسنّة عند مَن يراه، فهو بيانٌ لحكم القرآن (البرهان في علوم القرآن ٢/٥٠).

وقال محمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت: ١١٢٢ هـ/١٧١٠ م): نسخ القرآنِ بالسنة لا مانعَ يمنعه عقلاً ولا شرْعاً، وغاية الأمرِ أنّه لَمْ يقع لعدم سلامة أدلّة الوقوع (مناهل العرفان ٢/٢٤٣ - ٢٤٤).

والحق، إن دراسة هذا الحديث، أفادت أن إسناده، رغم عدالة رجاله، ودورانه في كتب الحديث والفقه وتراجم الرجال، إنما هو من أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد لا يؤخذ بها في مثل هذا المقام. فالنسخ - عند المجموع - لا يثبت بخبر الواحد، كما أن القرآن لا يثبت به؛ وبالتالي فاختصاص البعض بنقل آية الرجم دون بعض، دليل كبيرٌ على مظنة خطأ الراوي ونسيانه. وسيأتي مزيد بيان إن شاء الله.

الثاني: نسخ الحكم والتلاوة معاً: ومثاله حديث السيدة عائشة بنت أبي بكر الصديق (ت: ٥٨ هـ/٦٧٨ م) في الرضاع: «كان فيما نزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخ بخمس معلومات يحرمن»، فالجملة الأولى منسوخة في التلاوة والحكم، والجملة الثانية منسوخة في التلاوة فقط، وحكمها باق، وسيأتي الحديث عنه أيضاً.

الثالث: نسخ الحكم دون التلاوة: وهذا القسم هو المشهور بين العلماء والمفسرين. ألَّف فيه جماعة من العلماء كتباً مستقلة، وإن خالفهم في ذلك من أنكر وجود المنسوخ في القرآن الكريم، لكنهم اتفقوا جميعاً على إمكان حدوثه، لوجود آيات في القرآن ناسخة لأحكام ثابتة في الشرائع السابقة، ولأحكام ثابتة في صدر الإسلام.

ومضى بيان ذلك.

التحقيق في بعض أحاديث النسخ

١ بيان أنَّ حديث: «والشيخ والشيخة فارجموهما البتة» لم يثبت على قواعد أهل الصنعة الحديثية

أخرج ابن أبي شيبة (عبد الله بن محمد العبسي، ت: ٢٣٥ هـ/٨٤٩ م) في مصنفه (رقم ٨٧٢٥)، ومن طريقه ابن ماجة (محمد بن يزيد القزويني، ت: ٢٧٣ هـ/٨٨٦ م) في سننه (٢٥٥٣)، من طريق سفيان بن عيينة الهلالي (ت: ١٩٨ هـ/٨١٥ م) إمام أهل مكة وأحد أعلام أتباع التابعين، عن محمد بن شهاب الزهري (ت: ١٢٤ هـ/٧٤١ م) حافظ المحدثين وإمامهم، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي (ت: ٩٨ هـ/٧١٦ م) أحد فقهاء المدينة السبعة[١]، عن عبد الله بن عباس (ت: ٦٦ هـ/٦٨٧ م)، قال: سمعت عمر بن الخطاب (ت: ٢٣ هـ/٦٤٤ م) يقول: قد خشيت أن يطول بالناس زمان، حتى يقول قائل: ما نجد الرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وأن

(١) فقهاء المدينة السبعة هم: سعيد بن المسيب (ت: ٩٤ هـ/٧١٥ م)، وعروة بن الزبير بن العوام الأسدي (ت: ٩٤ هـ/٧١٥ م)، وعبيد الله بن عتبة بن مسعود الهذلي (ت: ٩٨ هـ/ ٧١٦ م)، وخارجة بن زيد بن ثابت (ت: ٩٩ هـ/٧١٧ م)، والقاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (ت: ١٠٧ هـ/٦٠٥ م)، وسليمان بن يسار (ت: ١٠٧ هـ/٦٠٥ م)، واختلف في السابع: فقيل هو أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف (ت: ٩٤ هـ/٧١٥ م)، وهو قول الأكثر، وقيل هو أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي (ت: ٩٤ هـ/٧١٥ م)، وقيل هو سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب (ت: ١٠٦ هـ/٦٠٤ م).

الرجم حق على من زنى إذا أحصن وكانت البينة، أو كان الحبل، أو الاعتراف، وقد قرأناها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، وقد رجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا بعده. وأخرجه النسائي (أحمد بن شعيب، ت: ٣٠٣ هـ/٩١٥ م) في السنن الكبرى (٢٧٣/٤)، وآخرون.

وأصله مخرج في الصحيحين بأطول من هذا اللفظ، لكن لم يقع تنصيص على آية الرجم «الشيخ والشيخة» في لفظ البخاري (محمد بن إسماعيل، ت: ٢٥٦ هـ/٨٧٠ م)، فهي من أفراد سفيان بن عيينة (ت: ١٩٨ هـ/٨١٤ م) متقن أهل مكة، حافظ العصر، عن ابن شهاب الزهري (ت: ١٢٤ هـ/٧٤١ م) الإمام التابعي، الحافظ المدني؛ وإن جاءت من طريق أخرى بمتابعة ناقصة عند البزار (أحمد بن عمرو، ت: ٢٩٢ هـ/٩٠٥ م) في البحر الزخار (١ /٤٢٠ رقم ٢٨٦).

قال ابن حجر (أحمد بن علي العسقلاني، ت: ٨٥٢ هـ/١٤٤٩ م): أخرجه أبو بكر الإسماعيلي (أحمد بن إبراهيم، ت: ٣٧١ هـ/ ٩٨١ م)، من رواية جعفر بن محمد الفريابي (ت: ٣٠١ هـ/٩١٣ م)، عن ابن المديني (علي بن عبد الله، ت: ٢٣٤ هـ/٨٤٩ م) شيخ البخاري، فقال بعد قوله: «أو الاعتراف»: وقد قرأناها: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»، وقد رجم رسول الله ورجمنا بعده؛ فسقط من رواية البخاري من قوله: «وقرأ» إلى قوله: «البتة»، ولعل البخاري هو الذي حذف ذلك عمداً (فتح الباري ١٤٣/١٢).

فاللفظ المحفوظ الذي قاله عمر في السقيفة هو: «فالرجم في كتاب الله، فيضلوا بترك فريضة قد أنزلها الله عز وجل».

و«كتاب الله» ليس المراد به (القرآن) الكريم قطعاً؛ إنما هو نحو قوله في رسالته لأبي موسى الأشعري (عبد الله بن قيس، ت: ٤٤ هـ/٦٦٤ م) في القضاء: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله». قال ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر الزرعي، ت: ٧٥١ هـ/١٣٥٠ م): ومعلوم أنه ليس المراد به القرآن

قطعاً؛ فإن أكثر الشروط الصحيحة ليست في القرآن، بل عُلمت من السنة، فعلم أن المراد بـ «كتاب الله»: حُكمه، كقوله تعالى: ﴿كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ﴾ ـ النساء: ٢٤ ـ وقول النبي صلى الله عليه وسلم: «كتاب اللهِ القصاص» (صحيح البخاري ٢٧٠٣، ٤٥٠٠) في كسر السن؛ فكتابه سبحانه يطلق على كلامه وعلى حكمه الذي حكم به على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم (إعلام الموقعين ١١٣/٣)؛ فتابع ابن القيم في ذلك أبا بكر الجصاص (أحمد بن علي الرازي، ت: ٣٧٠ هـ/٩٨٠ م) في الفصول في الأصول (٢٥٩/٢)، وابن عبد البر (يوسف بن عبد الله النمري، ت: ٤٦٣ هـ/١٠٧١ م) في التمهيد (٧٨/٩)، والحسين بن مسعود البغوي (ت: ٥١٦ هـ/١١٢٢ م) في شرح السنة (١٠/ ٢٧٩).

وبنحو قول عمر، قول علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ/٦٦١ م): «جلدتها بكتاب الله، ورجمتها بسنة رسول الله» (صحيح البخاري ٦٨١٢، سنن النسائي الكبرى ٢٧٨/٤).

ومعنى قول عمر: «لولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله لكتبته في المصحف، فإني قد خشيت أن تجيء أقوام فلا يجدونه في كتاب الله فيكفرون به»، يعني: كتابته على حاشية مصحفه لحفظه؛ فكراهيته للزيادة في المصحف، هي التي جعلته بادئ بدء يمنع من تدوين الحديث الشريف؛ وقد وقع التصريح بذلك في بعض الروايات[1].

قال النحاس (أحمد بن محمد، ت: ٣٣٨ هـ/٩٤٩ م) وصحح زيادة

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه لمحمد بن علي الطيب المعتزلي (٣٨٧/١)، وأصول السرخسي لمحمد بن أحمد السرخسي (٧١/٢)، والإحكام في أصول الأحكام لعلي بن علي الآمدي (١٦٧/٣)، وإيثار الإنصاف في آثار الخلاف لابن الجوزي (٢٠٤)، والتلخيص الحبير لابن حجر العسقلاني (٥١/١٤).

«الشيخ والشيخة»: إسناد الحديث صحيح؛ إلاَّ أنه ليس حكمه حكم القرآن الذي نقله الجماعة عن الجماعة، ولكنه سنة ثابتة. وقد يقول الإنسان: كنت أقرأ كذا لغير القرآن. والدليل على هذا أنه قال: ولولا أني أكره أن يقال: زاد عمر في القرآن لزدته. فهو إذاً ليس من القرآن نعم؛ هو حكم مثبت عنده، ولكن قام دليل من الخارج يمنع إثباته في المصحف. ولو كان قرآناً لبادر عمر ولم يعرج على مقال الناس؛ لأن مقال الناس حينئذٍ لا يصلح مانعاً (الناسخ والمنسوخ ٩).

وقال محمد بن عبد الباقي الزرقاني (ت: ١١٢٢ هـ/١٧١٠ م): والذي يظهر: أنه ليس مراد عمر هذا الظاهر وإنما مراده المبالغة والحث على العمل بالرجم (شرح الموطأ ٤/١٤٥).

وقد نسب بعض السابقين، وكثير من المعاصرين إلى "الصحيحين"، وجود «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة»[1]، وفي هذا تجوز؛ إذ سبق كلام الحافظ ابن حجر أن البخاري تعمد حذفها من الخبر، لتفرد ابن عيينة بها، وهي غير موجودة في صحيح مسلم.

وقد خالف سفيان ثمانيةٌ من أصحاب الزهري في روايتهم عنه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس، فلم تأت بروايتهم، وهم:

١ سعد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الزهري (ت: ١٢٧ هـ/٧٤٢ م) التابعي، قاضي المدينة الثقة؛ أخرجه ابن حنبل في مسنده (١/٥٠)، والنسائي

(١) كابن قدامة المقدسي (عبد الله بن أحمد، ت: ٦٢٠ هـ/١٢٢٣ م) في المغني (٩/٣٩) والكافي (٤/٢٠٧)، ومنصور بن يونس البهوتي (ت: ١٠٥١ هـ/١٦٤١ م) في شرح منتهى الإرادات (٣/٣٤٣)، وابن ضويان النجدي (إبراهيم بن محمد، ت: ١٣٥٣ هـ/١٩٣٥ م) في منار السبيل (٢/٣٢٥)، وغيرهم كثير.

في سننه الكبرى (٢٧٢/٤ رقم ٧١٥١) بإسناد صحيح إليه. والمحفوظ عنه: إدخال عبد الرحمن بن عوف بين ابن عباس وعمر؛ بينما المحفوظ عن الزهري عدم إدخال عبد الرحمن بن عوف. وهذا ليس بقادح في الرواية؛ إذ عبد الرحمن بن عوف هو الذي حدث عبد الله بن عباس بحديث عمر، كما هو صريح في صحيح البخاري (رقم ٦٨٣٠)؛ فأسقط أصحاب الزهري عبد الرحمن بن عوف تجوزاً، لأنه من رواية صحابي عن صحابي، وهي إحدى طرق أداء الرواية الصحيحة.

٢ عبد الله بن أبي بكر بن حزم الأنصاري (ت: ١٣٥ هـ/٧٥٢ م) التابعي الثقة، صاحب المغازي. أخرجه النسائي في سننه الكبرى رقم (٧١٥٩ – ٢٧٤/٤) بإسناد صحيح إليه.

٣ صالح بن كيسان (ت: ١٤٠ هـ/٧٥٧ م)، أحد فقهاء المدينة ومحدثيها الأثبات. أخرجه البخاري في صحيحه (رقم ٦٨٣٠).

٤ عقيل بن خالد الأيلي (ت: ١٤٤ هـ/٧٦١ م) الإمام الحافظ. أخرجه النسائي في سننه الكبرى (٢٧٤/٤ رقم ٧١٦٠).

٥ معمر بن راشد الأزدي (ت: ١٥٣ هـ/٧٧٠ م) الإمام الثقة الثبت. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه رقم (١٣٣٢٩)، والحميدي في مسنده (١٥/١، ١٦)، وابن حنبل في مسنده (٤٧/١)، والترمذي في سننه رقم (١٤٣٢).

٦ مالك بن أنس الأصبحي (ت: ١٧٩ هـ/٧٩٥ م)؛ أخرجه في موطئه[1]، والشافعي في الأم (١٥٤/٥)، وابن حنبل في مسنده (٤٠/١)، والدارمي في

(١) الموطأ رقم (٦٣٩) برواية محمد الحسن الشيباني (ت: ١٨٩ هـ/٨٠٥ م)، ورقم (١٧٦٦) برواية أبي مصعب أحمد بن أبي بكر الزهري (ت: ٢٤٢ هـ/٨٥٦ م)، ورقم (١٦٥٠) برواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي (ت: ٢٤٤ هـ/٨٥٨ م).

مسنده (١٧٩/٢)، والنسائي في سننه الكبرى (٢٧٤/٤ رقم ٧١٥٨).

٧ هشيم بن بشير الواسطي (ت: ١٨٣ هـ/٧٩٩ م) شيخ الإسلام الثقة. أخرجه ابن حنبل في مسنده (٢٩/١)، وأبو داود في سننه رقم (٤٤١٨).

٨ يونس بن عبد الأعلى الصدفي (ت: ٢٦٤ هـ/٨٧٧ م)؛ من أكابر علماء مصر، ومن كبار المعدلين الثقات. أخرجه مسلم في صحيحه رقم (١٦٩١)، والنسائي في سننه الكبرى (٢٤٧/٤ رقم ٧١٥٨).

فتبيَّن بذلك أن: «الشيخ والشيخة» غير محفوظة في حديث عمر بن الخطاب بالطريق السابق.

قال سفيان بن عيينة (ت: ١٩٨هـ/٨١٥م): سمعت هذا الحديث من الزهري بطوله، فحفظت منه أشياء، وهذا مما لم أحفظ منها يومئذ (مسند الحميدي ١٦/١)، يعني سمعه في صغره فلم يجوّده. وقال النسائي (ت: ٣٠٣هـ/٩١٥م): لا أعلم أحداً ذكر في هذا الحديث: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة» غير سفيان، وينبغي أنه وهم، والله أعلم (السنن الكبرى ٢٧٣/٢).

وأخرج النسائي بإسناد ضعيف، من طريق مروان بن عثمان، عن أبي أمامة أسعد بن سهل الأنصاري (ت: ١٠٠ هـ/٧١٨ م)، أن خالته أخبرته قالت: لقد أقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة» (السنن الكبرى ٢٧٠/٤، ٢٧١).

ومروان بن عثمان الأنصاري ضعفه أبو حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت: ٢٧٧ هـ/٨٩٠ م) شيخ المحدثين. وقال عنه النسائي: ومَنْ مروان بن عثمان حتى يصدق على الله عز وجل؟! (تهذيب التهذيب ٩٥/١٠، ميزان الاعتدال ٩٢/٤، ٢٦٩).

وأخرجه النسائي، من طريق ابن عون عبد الله بن عون المُزَني (ت: ١٥١ هـ/٧٦٨ م) وهو عالم البصرة الثقة، لكن إسناده ضعيف، فيه مجهول (السنن الكبرى ٢٧١/٤، رقم ٧١٤٨).

وأخرج ابن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٥م) من حديث عاصم بن أبي النجود (ت: ١٢٨ هـ/٧٤٥ م)، عن زر بن حُبيش الأسدي (ت: ٨١ هـ/٧٠٠ م)، عن أُبَيّ بن كعب (ت: ٣٠ هـ/٦٥١ م) أحد فقهاء الصحابة، ومن كُتَّاب الوحي، شهد الرسول صلى الله عليه وسلم له بالعلم. قال: كانت سورة الأحزاب توازي سورة البقرة، فكان فيها: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة (المسند ١٣٢/٥).

قال ابن حزم (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م): هذا إسناد صحيح كالشمس لا مغمز فيه (المحلى ٢٣٥/١١)، وقال ابن كثير (ت: ٧٧٤ هـ/١٣٧٣ هـ): وهذا إسناد حسن (تفسير القرآن العظيم ٤٦٥/٣).

والصواب أن عاصم بن أبي النَّجُود بَهْدَلَة الأسدي (ت: ١٢٨ هـ/٧٤٥ م)، وهو أحد القراء العشرة للقرآن الكريم، وشيخ الإقراء بالكوفة، كان ثبتاً في القراءة، صدوقاً في الحديث، لكنه ليس بحجة فيه، فلا يُقبل تفرده. قال الدارقطني (ت: ٣٨٥ هـ/٩٩٥ م): في حفظه شيء. يعني: للحديث لا للحروف، وما زال في كل وقت يكون العالم إماماً في فن مقصراً في فنون. وكذلك كان صاحبه حفص بن سليمان الأسدي (ت: ١٨٠ هـ/٧٩٦ م) ثبتاً في القراءة، واهياً في الحديث، وكان الأعمش (سليمان بن مهران الأسدي، ت: ١٤٨ هـ/٧٦٥ م) بخلافه كان ثبتاً في الحديث، ليناً في الحروف، فإن للأعمش قراءة منقولة في كتاب «المنهج» وغيره لا ترتقي إلى رتبة القراءات السبع (معرفة القراء الكبار ٩١/١، سير أعلام النبلاء ٢٥٨/٥).

فظاهر هذه القصة الصحة، لكنها معلولة؛ وتُعرف العلة في الحديث بجمع الطرق التي رويت فيه الرواية[1].

** ** ** **

وبالعودة إلى أصل المسألة، وهو أن حكم الرجم مناط بالإحصان، وليس بالشيخوخة، لا نجد أن مادة (شيخ) في لغة العرب تفيد الإحصان، إلاَّ أن يكون (الشيخ والشيخة) لفظ عام أريد به الخاص، فيكون الشيخ هو المحصن من الشيوخ. قال الإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت: ١٧٩ هـ/٧٩٥ م): قوله «الشيخ والشيخة» يعني الثيِّب والثَّيبة (الموطأ ٨٢٤). ولهذا كان يورد بعض الصحابة والتابعين لفظة (الشيخ) في مقابل الشاب المحصن. قال ابن حزم (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م): الشيخان يجلدان ويرجمان، والثيبان يرجمان، والبكران يجلدان وينفيان. وعن أبي بن كعب (ت: ٣٠ هـ/٦٥١ م) قال: يجلدون ويرجمون، يجلدون ولا يرجمون. قال قتادة بن دِعامة السَّدُوسي (ت: ١١٧ هـ/٧٣٥ م) وهو تابعي ثقة، معروف مشهور: يعني: الشيخ المحصن يجلد ويرجم إذا زنى، والشاب المحصن يرجم إذا زنى، والشاب إذا لم يحصن زنى. وعن مسروق بن الأجدع الهمداني (ت: ٦٢ هـ/٦٨١ م) قال: البكران يجلدان وينفيان، والثيبان يرجمان، ولا يجلدان والشيخان يجلدان ويرجمان (المحلى ٢٣٤/١١).

= أما الشاب المحصن، فالرجم ثابت في حقه إذا زنى بدلالة حديث عبادة بن الصامت الأنصاري (ت: ٣٤ هـ/٦٥٥ م) الذي أخرجه مسلم في صحيحه (رقم ١٦٩٠)، وحديث المرأة التي زنى بها العسيف، فرجمها النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأنها كانت محصنة، كما في صحيح البخاري (رقم ٦٨٢٧)، ومسلم (رقم ١٦٩٧). وبدلالة حديث رجم ماعز بن مالك الأسلمي

(١) العلة في الحديث: سببٌ خفي يقدح فيه مع أن ظاهره الصحة.

وهو شاب، كما في صحيح البخاري (رقم ٦٨١٥)، وصحيح مسلم (رقم ١٣١٨)، وحديث رجم الغامدية وهي شابة، وليست شيخة؛ بدليل أنها كانت حبلى من الزنى، كما في صحيح مسلم (رقم ٢٣، ١٦٩٥).

** ** **

خلاصة البحث

حديث «الشيخ والشيخة» ليس بقرآن منزل من عند الله؛ لأن إجماع الأمة على العمل بخلافه. وفيها ما يخالف أسلوب القرآن، قال ابن الموقت الحنفي (ابن أمير حاج محمد بن محمد، ت: ٨٧٩ هـ/١٤٢٤ م): استبعد هذا من طلاوة القرآن، أي: حُسنه (التقرير والتحبير ٨٨/٣)، وقال الشيخ ابن عثيمين (محمد بن صالح العثيمين، ت: ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م): اشتهر أن لفظ الآية المنسوخة: «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة؛ نكالاً من الله، والله عزيز حكيم»، ولكن هذا لا يصح، لأن هذا اللفظ مخالف لهذا الحديث، إذ إن هذا اللفظ ربط الحكم بالشيخوخة، والحديث الصحيح ربط الحكم بالإحصان. ويتبين ذلك: لو أن شاباً كان محصناً فزنا، فمقتضى الآية التي زعم أنها منسوخة أن لا يرجم لأنه ليس بشيخ، ولو زنا شيخ لم يتزوج فمقتضى الآية المنسوخة أن يرجم؛ إذاً: فهي مخالفة للواقع؛ ولما كانت مخالفة للواقع، علم أن لفظها لا يصح. ثم إنك تشعر بركاكة اللفظ، والقرآن كما نعلم لفظه بليغ جداً، كما لا تجد فيه من الرونق الذي في كلام الله عز وجل. فهو بعيد عن أن يكون كلام الله باعتبار لفظه، وهو لا يمكن أن يكون هو الحكم الذي نزل ونسخ لفظه باعتبار مدلوله ومعناه؛ إذاً: فاللفظ منكر، ولو فرض أن السند لا بأس به، أو حسن، أو حتى صحيح، فلا يمنع أن يكون هذا شاذاً (شرح الأصول من علم الأصول ٤٣٧).

٢ الداجن التي أكلت شيئاً من صحف القرآن الكريم

في حديث السيدة عائشة (ت: ٥٨هـ/٦٧٨م)، أنها قالت: نزلت آية الرجم ورضاعة الكبير عشراً، وكان في صحيفة تحت سريري، فلمَّا مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وتشاغلنا بموته، دخل داجن فأكلها[١].

يعني أن النسخ بخمس رضعات تأخر إنزاله جداً، حتى إنه صلى الله عليه وسلم توفي سنة (١١هـ/٦٣٣م) وبعض الناس يقرأ خمس رضعات ويجعلها قرآناً متلواً، لكونه لم يبلغه النسخ لقرب عهده، وأنَّ الناس لمَّا بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عنه وأجمعوا أنَّ هذا لا يتلى. قال أحمد بن عمر القرطبي (ت: ٦٥٦ هـ): وغاية ما يُحمل عليه حديث عائشة: أنَّ ذلك كان كذلك، ثم نسخ كل ذلك تلاوة وحكماً (المفهم ٤/١٨٥). وقولها: فدخل داجن فأكلتها، تعني: كان مكتوباً ولم يُغسل بعد - أي يُمحى من الصحف لنسخه – وإلاَّ فالقرآن لا تجوز الزيادة فيه ولا النقص بعده (شرح فتح القدير ٣ /٤٤٠)، وسواء أكله الداجن أو تركته، فهو ممَّا رفعه الله تعالى من القرآن. لكن يبقى في الحديث إساءة إلى السيدة عائشة أنها ضيَّعت ما يُتلى في بيتها حتى تأكله الشاة فيتلف، وهو كذب ظاهر: فالحديث مدار جميع طرقه وألفاظه على الإسناد الآتي: عبد الله بن أبي بكر بن حزم (ت: ١٣٥هـ/ ٧٥٢م)، عن عمرة بنت عبد الرحمن الأنصارية (ت: ١٠٦هـ/٧٢٤م)، عن السيدة عائشة؛ وأخذه عن عبد الله بن أبي بكر جماعة من الرواة، وروايتهم كانت على الوجوه التالية:

---

(١) سنن ابن ماجة ١/٦٢٥، سنن الدارقطني ٤/١٧٩، مسند أبي يعلى ٨/٦٤، المعجم الأوسط للطبراني ٨ /١٢، تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ٤٤٣، المحلى لابن حزم ١١/ ٢٣٦. والداجن: الشاة يعلفها الناس في منازلهم، ويقع على غير الشاة من كل ما يألف البيوت من الطير وغيرها.

الوجه الأول: يرويه يحيى بن سعيد الأنصاري (ت: ١٤٣هـ/٧٦٠م)، ولفظه: نزل في القرآن عشرُ رَضعات معلوماتٍ، ثم نزل أيضاً خمسٌ معلومات (صحيح مسلم رقم ١٤٥٢)، وهذه الرواية لا تشتمل على شيء من قصة الداجن التي أكلت شيئاً من صحف القرآن الكريم.

الوجه الثاني بلفظ: كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلوماتٍ يُحَرمْنَ، ثم نُسِخْنَ بخمس معلوماتٍ، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيما يُقرأ مِنَ القرآن (الموطأ رقم ١٧، صحيح مسلم ١٤٥٢)، والرواية لا تشتمل أيضاً على شيء من قصة الداجن تأكل شيئاً من المصحف، إنما فيه زيادة: فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيما يُقرأ من القرآن.

الوجه الثالث: برواية محمد بن إسحاق (ت: ١٥٠هـ/٧٦٧م)، بلفظ: لقد أنزلت آية الرجم، وَرَضَعَاتُ الكبير عَشْرٌ، فكانت في ورقة تحت سريرٍ في بيتي، فلمَّا اشتكى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم تشاغلنا بأمره، ودخلت دُويبة لنا فأكلتها (مسند أحمد بن حنبل ٤٣/ ٣٤٣، سنن ابن ماجة ١٩٤٤)، بزيادة عما رواه يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك بن أنس. وزيادته من بابة (الشذوذ)، والحديث الشاذ: هو الحديث الذي يخالف فيه الراوي الثقة ما رواه الثقات الأحفظ منه أو الأكثر عدداً. قال سفيان الثوري (ت: ١٦١ هـ/٧٧٧م) إمام الحفاظ، وأمير المؤمنين في الحديث: كان يحيى بن سعيد الأنصاري، التابعي الحجة الفقيه، هو أجل عند أهل المدينة من الزهري (ت: ١٢٤ هـ/٧٤١م) الإمام التابعي، الحافظ المدني.

وعدَّه علي بن المديني (ت: ٢٣٤ هـ/٨٤٩م) - وهو من أكابر شيوخ البخاري - أحد أصحاب صحة الحديث وثقاته ومن ليس في النفس من حديثه من شيء.

وقال فيه الإمام أحمد بن حنبل (ت: ٢٤١ هـ/٨٥٥م): أثبت الناس.

وقال وُهَيب بن الورد المكي (ت: ١٥٣هـ/٧٧٠م) العابد الثقة: قدمت المدينة فلم أر أحداً إلاّ وأن تعرف وتنكر غير مالك ويحيى بن سعيد (تهذيب الكمال ٣٢٥/٣١، تهذيب التهذيب ٢٢٣/١١).

فمحمد بن إسحاق المُطَّلبي: صاحب المغازي، هو ثقة، لكنه خالف رواية الأئمة الثقات، وتفرد.

وقال أيوب بن إسحاق البغدادي (ت: ٢٥٩هـ/٨٧٢م)، وكان صدوقاً: سألت أحمد بن حنبل (٢٤١هـ/٨٥٥م)، فقلت: يا أبا عبد الله، ابن إسحاق إذا تفرَّد بحديث تقبله ؟ قال: لا، والله إني رأيته يحدث عن جماعة بالحديث الواحد، ولا يفصل كلام ذا من ذا (تهذيب التهذيب ٤٥/٩). وقال الذهبي (ت: ٧٤٨ هـ/١٣٤٨م): وأما في أحاديث الأحكام فينحط حديث ابن إسحاق فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن إلاَّ فيما شذ فيه، فإنه يعدّ منكراً (سير أعلام النبلاء ٤١/٧).

ومعنى هذا أن قصة الشاة التي أكلت صحيفة القرآن الكريم في بيت السيدة عائشة قصة ضعيفة لا تثبت. قال ابن قتيبة (ت: ٢٧٦ هـ/٨٨٩م): ألفاظ حديث مالك خلاف ألفاظ حديث محمد بن إسحاق، ومالك أثبت عند أصحاب الحديث من محمد بن إسحاق (تأويل مختلف الحديث ٤٤٣).

فصح أن الآيات التي ذهبت لو أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بتبليغها لبلغها، ولو بلغها لحفظت، ولو حفظت ما ضرها موته كما لم يضرَّ موته عليه السلام كلَّ ما بلَّغ من القرآن (المحلى ١٧٧/١٢).

وقال محمد بن الطيب الباقلاني (ت: ٤٠٢ هـ/١٠١٣م): وليس على جديدِ الأرض أجهلُ ممن يظُنُّ أن الرسولَ والصحابةَ كانوا جميعاً يُهملون أمرَ

القرآن ويعدِلون عن تحفُّظه وإحرازِه، ويعوِّلون على إثباته في رقعةٍ تُجعَلُ تحتَ سريرِ عائشةَ وحدَها، وفي رقاعٍ ملقاةٍ ممتهَنةٍ، حتى دخلَ داجنُ الحي فدرسَ أثرُه وانقطعَ خبره ! (الانتصار للقرآن ٣١٢/١ - ٤١٨).

فظاهر هذه القصة الصحة، لكنها معلولة، والعلة في الحديث: هي سبب خفي يقدح فيه مع أن ظاهره الصحة. والرواية التي ظاهرها الصحة تعرف علتها بجمع الطرق التي رويت فيه الرواية. وابن إسحاق اضطرب في روايته هنا، فرواها على ثلاثة وجوه:

١ رواها عن عبد الله بن أبي بكر (ت: ١٣٥هـ/ ٧٥٢م)، عن عمرة (ت: ١٠٦هـ/ ٧٢٤م)، عن السيدة عائشة (ت: ٥٨هـ/ ٦٧٨م).

٢ ورواها عن عبد الرحمن بن القاسم (ت: ١٢٦هـ/٧٤٣م)، عن أبيه (ت: ١٠٧هـ/٧٢٥م)، عن السيدة عائشة.

٣ ورواها عن الزهري (ت: ١٢٤هـ/٧٤١م)، عن عروة (ت: ٩٤هـ/٧١٣م)، عن السيدة عائشة، ليس فيها الزيادة المنكرة.

فابن إسحاق وإن رواها بثلاثة طرق، لكنه تناقض فيها واضطرب.

الرسالة الثالثة

مفهوم القضاء والقدر

تعريف القدر

أصل (القدر) في اللغة يدلُّ على مبلغ الشَّيء وكنهه ونهايته، وهو القضاء والحكم، أي ما يقدّره الله تعالى من القضاء ويحكم به من الأمور. ومنه التَّقدير: وهي التَّروية والتَّفكير في تسوية أمر من الأمور. والقَدَر: الوُسْع والطاقة. وقَدَر كل شيء ومقداره: مقياسه.

والقدر في الاصطلاح: تقدير الله الكائنات حسبما سبق به علمه واقتضت حكمته، فجرى به القلم مما هو كائن إلى الأبد، فقدَّر الله مقادير الخلائق وما يكون، وعَلِم ما سيقع وعلى أي صفة.

تعريف القضاء

والقضاء في اللغة على ضروب، كلها ترجع إلى معنى انقطاع الشيء وتمامه، فأصل كل «قضاء أمر»: الإحكام والفراغُ منه. ومن ذلك قيل للحاكم بين الناس: «القاضي» بينهم، لفصله القضاء بين الخصوم، وقطعه الحكم بينهم، وفراغه منه به. قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ١٤]، يقول: لفرغ ربك من الحكم بين هؤلاء المختلفين، وفصل بينهم، في الحق الذي بعث به نبيَّه نوحاً من بعد علمهم به، بإهلاكه أهل الباطل منهم، وإظهاره أهل الحقّ عليهم. ومنه قيل للميت: قد قضى، يراد به: قد فرغ

من الدنيا وفصَلَ منها. ومنه قيل: ما ينقضي عجبي من فلان، يراد: ما ينقطع. ومنه قيل: تقَضَّى النهار، إذا انصرم، ومنه قوله عزَّ وجل: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، أي فصَلَ الحكم فيه بين عباده، بأمره إياهم بذلك، وكذلك قوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِي ٱلْكِتَٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ﴾ [الإسراء: ٤]، أي أعلمناهم بذلك وأخبرناهم به، ففرَغنا إليهم منه. وكذلك قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧]، يعني إذا أحكم أمراً وحَتَمه، فقضاه قضاء لازماً، فإنما يقول لذلك الأمر على ما أمَره الله أن يكونَ، وأراده[1].

---

(١) فإن قيل: وفي أيّ حالٍ يقول للأمر الذي يقضيه: "كن"؟ أفي حال عدمه؟ - وتلك حالٌ لا يجوز فيها أمره، إذ كان مُحالاً أن يأمر إلاَّ المأمورَ، فإذا لم يكن المأمورُ استحال الأمر. وكما محالٌ الأمرُ من غير آمرٍ، فكذلك محالٌ الأمرُ من آمر إلاَّ لمأمورٍ أي للموجود المأمور؟

أم يقول له ذلك في حال وجوده؟ = وتلك حالٌ لا يجوز أمرُه فيها بالحدوث، لأنه حادثٌ موجودٌ. ولا يقال للموجود: كن موجوداً، إلاَّ بغير معنى الأمر بحدوثِ عَينه؟

فيقال: إن ذلك عامٌّ في كل ما قضاه الله، فأمر الله لشيء إذا أراد تكوينه موجوداً بقوله «كن» في حال إرادته إيَّاه مكوَّناً، لا يتقدم وُجودَ الذي أراد إيجادَه وتكوينه، إرادته إياه ولا أمرَه بالكون والوجود، ولا يتأخر عنه. فوجود الشيء لا يتقدم إرادة الله وأمره، ولا يتأخر عنهما. فغير جائز أن يكون الشيء مأموراً بالوجود مُراداً كذلك، إلاَّ وهو موجودٌ؛ ولا أن يكون موجوداً، إلاَّ وهو مأمورٌ بالوجود مرادٌ كذلك.

ونظير قوله: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ قوله: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ [الروم: ٢٥]، فإن خروج القوم من قبورهم، لا يتقدَّم دعاء الله ولا يتأخر عنه (معجم الطبري: قضي، وانظر: معجم مقاييس اللغة ٦٢/٥ - ٩٩، لسان العرب: قدر - قضي، تاج العروس ٤٨١/٣ - ٢٩٦/١٠).

الفرق بين القضاء والقدر، والعلاقة بينهما

قيل: المراد بالقدر: التَّقدير، وبالقضاء: الخلق، وهما أمران متلازمان لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر؛ لأنَّ أحدهما بمثابة (الأساس) وهو القدر، والآخر بمثابة (البناء) وهو القضاء، فلا يمكن الفصل.

وقيل العكس، فـ القضاء: هو العلم السَّابق الذي حكم الله به، والقدر: هو وقوع الخلق وإيجاده وخلقه، وخلق هذه الأحداث الواقعة، وقيل إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.

وقيل: هما بمعنى واحد، فلا دليل في الشرع على التفريق بينهما. وهذا هو ما نذهب إليه، لأن مسألة الفرق بينهما يسيرة، فكل منهما يأتي بمعنى الآخر، فالله سبحانه قدَّر مقادير الخلق، فعلمها، وكتبها، وشاءها، فهي مقضية ومقدرة، تقع حسب أقدارها. فلا مشاحة، عند ذكرهما معاً، من تعريف أحدهما بما يدل عليه الآخر.

الإيمان بالقضاء والقدر

الإيمان بالقضاء والقدر أحد أركان الإيمان التي ينبغي تعلمها ومعرفتها. وفي حديث جبريل المشهور، الذي رواه عمر بن الخطاب (ت: ٢٣ هـ/٦٤٤ م)، فيه: قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. قال: صدقت (صحيح مسلم ١).

وفي حديث علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ/٦٦١ م)، ورجاله رجال الصحيح: لا يؤمن عبد حتى يؤمن بأربع: يشهد أن لا إله إلاَّ الله، وأني محمد رسول الله بعثني بالحق، ويؤمن بالموت، وبالبعث بعد الموت، ويؤمن بالقدر (سنن الترمذي ٢٢٣٢).

وفي القرآن الكريم أدلة كثيرة على وجوب الإيمان بالقدر، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر: ٤٩]، وقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا﴾[الأحزاب: ٣٨]، أي قضاء مقضياً، وحكماً مبتوتاً، وكقوله تعالى: ﴿فَلَبِثْتَ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَا مُوسَىٰ﴾[طه: ٤٠] أي جئت موافقاً لقدر الله وإرادته على غير ميعاد.

الرأي في مفهوم القضاء والقدر

اختلفت المذاهب كثيراً في فهم حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر، لاختلافهم في تعليل (أفعال) الله تعالى.

وخلافهم إنما كان حول دلالة النص القرآني، أو الحديث الشريف، الدائر في فلك قضايا القضاء والقدر. مع ملاحظة أن الخلاف ليس مرده بسبب فهْم آية أو حديث شريف، بقدر ما كان رأياً سابقاً أريد أن يُحمل النصُّ عليه.

فأدلة كل طائفة هي في حقيقتها ردٌّ على الطائفة الأخرى، ولذلك فرَّطت أو أفرطت في قولها، فبعدت بالتالي عن الصواب، وإن كان في بعض قولها ملمحُ حقّ.

وبإمكاننا تقسيم مذاهبهم في أربعة اتجاهات:

أولاً: الفلاسفة، والأشاعرة، والجهمية الجبرية، ونفاة القياس من الظاهرية، وطوائف من أصحاب مالك (ت: ١٧٩ هـ/٧٩٥ م) والشافعي (ت: ٢٠٤ هـ/٨٢٠ م) وأحمد (ت: ٢٤١ هـ/٨٥٥ م)، وكثير ممن يُثبت القدر. يقولون: إن الله تعالى خلق المخلوقات، وأمر المأمورات، لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فعل ذلك لمحض المشيئة وصرف الإرادة. فلا يجوز تعليل أفعاله

بشيء من الأغراض والعلل الغائية، وبطل أن تكون أفعاله جارية على أحكام العبيد المربوبين[1].

وعليه قالت الجبرية الجهمية، وبعض الصوفية: إن العباد مجبورون على أعمالهم، لا قدرة لهم ولا إرادة ولا اختيار، فالله وحده هو خالق أفعال العباد، وأعمالهم إنما تنسب إليهم مجازاً. والإنسان إنما يختلف عن الجمادات لأن الله خلق بالإنسان قوة كان بها الفعل، كما خلق له إرادة للفعل واختياراً منفرداً له، لكن هذه الإرادة كاللون والطول ونحوهما مما لا إرادة للإنسان فيه ولا قدرة. فبالغوا في إثبات القدر. فإن قيل لهم: إن قولكم يؤدي إلى أن الله ظالم لعباده، وهو مُنزَّه عن الظلم؛ يجيبون إن الظلم عندنا: هو التصرف في ملك الغير، وعلى قولنا هذا لا يكون الله ظالماً.

ثانياً: المتكلمون، أي المعتزلة، والشيعة ومن وافقهم: يقولون: إن الله تعالى فعل المفعولات، وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات، لحكمة محمودة. لكن هذه الحكمة مخلوقة منفصلة عنه، لا ترجع إليه. والحكمة في ذلك إحسان الله إلى الخلق، لتعريض المكلفين إلى الثواب. ففعلُ الإحسان إلى الغير محمودٌ في العقل، والله خلق الخلق لهذه الحكمة، ولكن لا يعود إليه سبحانه منها شيء، ولا يقوم به فعلٌ ولا نعتٌ[2].

---

(١) الإشارات والتنبيهات لابن سينا (ت: ٤٢٧ هـ/١٠٣٧ م) ٥٤٨/٣، الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم (ت: ٤٥٦ هـ/١٠٦٤ م) ١٧٤/٣، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني (ت: ٥٤٨ هـ/١١٥٣ م) ٢٩٧، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي (ت: ٦٠٦ هـ/١٢١٠ م)، ومعه تلخيص المحصل للطوسي (ت: ٦٧٢ هـ/١٢٧٤ م) ٢٠٥، رسالة الإرادة والأمر، في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م) ٣٢٦/١، شرح المواقف للجرجاني (ت: ٨١٦ هـ/١٤١٣ م) ٢٣٥.

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل ٤٨/٦، رسالة الإرادة والأمر في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ٣٣٢/١.

ولذلك قالت المعتزلة أن أفعال العباد ليست مخلوقة لله، وإنما العباد هم الخالقون لها. فينكرون بذلك مرتبتي الإرادة والخلق، فينفونها عن الله ويثبتونها للإنسان. فأفعال الإنسان تأتي بحسب قصده ودواعيه هو، لأن الله أقدره على ذلك، فلا فاعل ولا محدث غيره. فالقدر أُنف والله لا يعلم بالأمر حتى يقع.

وإنما أرادوا بذلك تنزيه الله عن هذه الأفعال ظناً منهم أنها من فعله، وهي من خلقه لا من فعله. والله لو كان خالقاً لأفعال العباد لبطل الثواب والعقاب؛ إذ كيف يحاسبهم على أمر خلقه فيهم، والله عدل حكيم، لا يظلم أبداً؛ ولو كان هو الفاعل لأعمالهم، الخالق لها، لم يخاطبهم، ولم يعظهم، ولم يلمهم.

وكانت المعتزلة تأخذ بنوعين من الاستدلال: الدليل العقلي، والدليل القرآني، بتقديم النظر العقلي على الدليل القرآني، لذلك فهم يتأولون كل الغيبيات، ومنها مفهوم القضاء والقدر، على مقتضى العقل. ولذلك ردوا أحاديث آحاداً صحاحاً كثيرة لأنها تخالف مذهبهم، وادَّعوا أن ردَّهم لها لأنها لا تفيد القطع، لا يُستدل بها في الاعتقاد.

ثالثاً: قول عبد الله بن كُلَّاب (ت: ٢٤٠ هـ/٨٥٤ م)، وهو من أئمة المتكلمين، وله تصانيف في الرد على المعتزلة، وتنسب إليه الفرقة الكُلَّابية. يثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته سبحانه وتعالى، لكنهم يجعلونها قديمة. فالله لم يزل راضياً عمن علم أنه سيموت مؤمناً، وإن كان أكثر عمره كافراً، ولم يزل ساخطاً على من علم أنه سيموت كافراً، وإن كان أكثر عمره مؤمناً، وإرادة الله سبحانه لكون الشيء هي الكراهة ألاَّ يكون. فمحبته ورضاه، وسخطه، وإرادته، كل ذلك قديم[1].

رابعاً: قسم يؤمن بالقرآن، بعقائده وبأدلته، مستعيناً بالأدلة العقلية بجوار

---

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/٢٢٦.

الأدلة القرآنية[1]. وهم الأشاعرة والماتريدية وجمهور أهل السنة، وسائر الطوائف من الذين يقولون بالتعليل من الفقهاء، وأهل الحديث، والصوفية، وأهل الكلام، وغيرهم. فالله يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها هو، وهو يُعَلّم العباد أو بعض العباد من حكمته ما يطلعهم عليه، وقد لا يعلمون ذلك.

فقالت الأشاعرة ومتأخروهم: إن الله خالق أفعال العباد، فأفعالهم الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، لكن ليس لقدرتهم تأثير فيها، لأن الله أجرى عادته بأن يوجد في العبد قدرة واختياراً، وعليه يكون الفعل مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً، ومكسوباً للعبد لقدرته وإرادته من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له[2].

و(نظرية الكسب)، تشبه (نظرية الطفرة) عند إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام (ت: ٢٢١ هـ/٨٣٦ م)، و(نظرية المصلحة) عند نجم الدين سليمان بن عبد القوي الطوفي (ت: ٧١٦ هـ/١٣١٦ م)، و(نظرية الحوادث التي لا أول لها) عند ابن تيمية (ت: ٧٢٨ هـ/١٣٢٨ م). ومفادها: إن ارتباط الفعل عند المكلف مثل ارتباط المغناطيس بالحديد، فهو معنى يجعله الله في الشيء. فالأسباب لا تأتي المسببات بها وإنما تأتي عندها، فيقول عند الأسباب لا بها، فالشيء الذي احترق بالنار لم يحترق بالنار، إنما احترق عندها، والحرق من فعل الله وليس من خاصية النار؛ وما اتصف به الحق لا يتصف به الخلق، وما يتصف به الخلق لا يتصف به الحق؛ وكما لا يقال لله «مكتسب» فكذلك لا يقال للعبد إنه «خالق» [3].

---

(١) مجموع الرسائل الكبرى لابن تيمية ١/١٧٥ - ١٨٢، ٣٣٥، تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة ١/٢١٢.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٢٣٧، عيون المناظرات ١٦٤، ١٧٦، ٢٢٤، المعتمد في أصول الدين ١٢٨، المسامرة بشرح المسايرة لابن الهمام ١٠٧، المنتخبات من المكتوبات ١٠٠.

(٣) شرح المواقف ٢٣٩، النشر الطيب ١/٤٦٤، حاشية الكلنبوي ١/٢٥١.

وقالت الماتريدية وجمهور الحنفية: إن الله خالق أفعال العباد، لكن للعباد إرادة جزئية غير مخلوقة أمْرها بأيديهم.

فيُلاحظ أن الماتريدية تقترب من المعتزلة، وجمهور الأشاعرة تقترب من الجهمية، والأشاعرة والماتريدية كلاهما متفقان على أن الله هو الخالق والعبد كاسب، أي هو متسببٌ بعزمه في أن يخلق الله الفعل ويجريه على يديه. لكنهما اختلفا في هذا العزم، أهو من عمل العبد أم هو من عمل الرب؟ أي هل العبد الذي هو يوجه إرادة نفسه مختاراً في هذا التوجيه؟ أم الله الذي يوجه إرادة العبد إلى الشيء أو ضده، ولا يملك العبد لذلك نقضاً ولا تحويلاً؟ قال بالأول الماتريدية، وبالثاني الأشاعرة.

أمَّا الشيعة فليس لها مذهبٌ خاص بهم، كما تختلف أقوال متقدميهم عن متأخريهم، فمتقدميهم منهم من يوافق أهل السنة، وفيهم من يوافق المعتزلة؛ أمَّا متأخروهم فأغلبهم معتزلة.

** ** ** **

فالخلاف في موضوع تعليل أفعال الله ارتباطٌ بالخلاف في القدر، فمن نفى التعليل والحكمة في أفعال الله دفعه ذلك إلى سلب العباد مشيئتهم، وأنهم مجبورون على أفعالهم، ليسوا فاعلين لها، كما قالت الجهمية والأشاعرة الذين أثبتوا للعباد الكسب فقط، ويستدلون على قولهم في القدر بقولهم في التعليل، فإذا قيل مثلاً: كيف يكلف الله ويعذب من جبرهم على الأعمال والمعاصي؟ قالوا: إن الله يفعل ما يشاء، وأفعاله لا تعلل بالحكمة والمصلحة.

وكذلك المعتزلة حين أثبتوا لأفعال الله حكمة منفصلة عنه، لا ترجع إليه، وحصروا هذه الحكمة في المخلوق، وهذه الحكمة لا تتم إلاَّ بأن يكون العباد

خالقين لأفعالهم، لأن الله ليس بخالقها. وبذلك أوجبوا على الله فعل الأصلح للعباد.

أمَّا أهل السنة فإثباتهم للتعليل والحكمة في أفعال الله، هو الذي جعلهم يثبتون القدر بمراتبه الأربع - وسيأتي بيانها - مع قيام الحجة على العباد في باب التكليف، دون أن يكون بين القدر والشرع تناقض أو تنازع.

مراتب القدر

مراتب القدر أربع: مرتبة العلم، ومرتبة الكتابة، ومرتبة الإرادة والمشيئة، ومرتبة الخلق.

فمرتبة العلم تعني أن علم الله محيط بكل شيء، وأنه علم ما كان، وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف سيكون، وعلم ما الخلق عاملون قبل أن يخلقهم: علم آجالهم، وأرزاقهم، وحركاتهم، وسكناتهم، ومَنْ منهم سيكون مِنْ أهل الجنة، ومَنْ منهم سيكون مِنْ أهل النار. يعلم كل شيء بعلمه القديم المتصف به أزلاً وأبداً (مجموع الفتاوى ٨/٤٥٠- ٤٥٢، ٤٥٩).

ومرتبة الكتابة تعني كتابة مقادير المخلوقات في اللوح المحفوظ، الذي لم يُفرّط فيه الله من شيء، فكل ما جرى ويجري هو مكتوب عنده:

= كتب ذلك قبل خلق السماوات والأرض.

= وحين أخْذ الميثاق على بني آدم وهم في ظهر أبيهم آدم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمۡ ذُرِّيَّتَهُمۡ وَأَشۡهَدَهُمۡ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ أَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡۖ قَالُواْ بَلَىٰ﴾ [الأعراف: ١٧٢].

= وعند أول تخليق النطفة.

= والتقدير الحولي في ليلة القدر، لقوله تعالى: ﴿فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ [الدخان: ٤] أي يُقضى فيها أمر السنة كلها من معايش الناس، ومصائبهم، وموتهم، وحياتهم، إلى مثلها من السنة الأخرى.

= والتقدير اليومي، لقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]، فمن شأنه أن يغفر ذنباً، ويفرج كرباً، ويرفع قوماً، ويخفض آخرين.

ومرتبة الإرادة والمشيئة تعني أن كل ما يجري في هذا الكون فهو بمشيئة الله تعالى، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن. لا يخرج عن إرادته الكونية شيء. فحوادث الدنيا إنما تجري وفق مشيئته، فهو الذي يؤتي الملك من يشاء، وينزع الملك ممن يشاء، وهو الذي يعز من يشاء، ويذل من يشاء. فتدول الدول، ويعز الذليل، ويذل العزيز. وهو الذي يُصوّر الخلق في الأرحام كيف يشاء، ذكوراً وإناثاً، أشقياء وسعداء، مختلفين في صفاتهم وأشكالهم، حسناً وقبحاً.

فهو مريد لكل ما يخلقه، لا يرده أحد عن مراده، يفعل ما يريد.

ومرتبة الخلق تعني أن الله تعالى خالق كل شيء، من ذلك أفعال العباد، فلا يقع في هذا الكون شيء إلاَّ وهو خالقه. وهذه المرتبة هي محل النزاع الطويل بين أهل السنة وبين من خالفهم من المعتزلة القدرية، والجبرية. قال تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الرعد: ١٦]، وقال: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[غافر: ٦٢]، وقال: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ [الحجرات: ٧].

فعلم الله علمٌ كامل، عَلِمَ فكتب في اللوح المحفوظ أعمال العباد وأفعالهم. فمن يختار بإرادته الخير، ويريد أن يعمل الخير، ييسر الله عمله ليكون من أهل السعادة، وأمَّا الذي يختار بإرادته الشر فيفجر، يتم الله له قصده.

والله ما أرسل رسله إلاَّ لتكون هناك إرادة واختيار[1]؛ فالتغيير والمحو والإثبات إنما يقع على ما في «الكتب» سوى «اللوح المحفوظ»، كـ «صحف الملائكة»؛ وأمَّا في علم الله تعالى، مما هو مثبت في اللوح المحفوظ، فلا يتغير، ولا يقع عليه المحو والإثبات. وسنورد على ذلك أمثلة من الأحاديث الشريفة:

١ في حديث عمر بن الخطاب (ت: ٢٣ هـ/٦٤٤ م)، أنه سئل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْۖ قَالُواْ بَلَىٰۛ شَهِدْنَآۛ أَن تَقُولُواْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف ١٧٢]، فقال عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية، فقال: خلقت هؤلاء للجنة، وبعمل أهل الجنة يعملون. ثم مسح على ظهره فاستخرج منه ذرية، فقال: هؤلاء خلقت للنار، وبعمل أهل النار يعملون». فقال رجل: يا رسول الله، ففيم العمل؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة، فيدخله الجنة. وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار، فيدخله الله النار» (مسند ابن حنبل ٣١١، ومن حديث ابن عباس ٢٤٥٥).

فهذا الحديث يحدد بدقة ماذا يعني علم الله، وأين هي إرادة الإنسان. فالله عندما خلق الخلق علم أن سيكون من خلقه أهلاً للجنة وأهلاً للنار، أي عرف بما سيؤول إليه الخلق وعلم بمصيرهم. فالعلم بالمكان الذي تؤول إليه كل نفس في الجنة أم في النار، أو العلم المسبق بأعمال العباد من خير أو شر،

---

(١) وانظر: كتابنا الغزالي والسنة النبوية ٢٦٥، إضاءات في مفهوم القضاء والقدر: د. أسامة أبوشعر http://www.nooreladab.com/vb/showthread.php?t=24827

والعلم المسبق بشقاء الإنسان أو سعادته، كل ذلك علمٌ إلهي أزلي، علمٌ كاملٌ، صفته الكشف، أي الله تعالى علمَ فكتب في اللوح المحفوظ.

٢ وفي حديث علي بن أبي طالب (ت: ٤٠ هـ/٦٦١ م)، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ما منكم من أحد، ما من نفس منفوسة، إلاَّ وقد كتب الله مكانها من الجنة والنار، وإلاَّ وقد كُتبت شقية أو سعيدة»، قال: فقال رجل: يا رسول الله، أفلا نمكث على كتابنا وندع العمل؟ فقال: «من كان من أهل السعادة، فسيصير إلى عمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة، فسيصير إلى عمل أهل الشقاوة. اعملوا، فكلٌّ مُيَسَّر. أمَّا أهل السعادة فيُيَسَّرون لعمل أهل السعادة، وأمَّا أهل الشقاوة فيُيَسَّرون لعمل أهل الشقاوة»، ثم قرأ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَٱتَّقَىٰ ۝٥ وَصَدَّقَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٦ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ۝٧ وَأَمَّا مَنۢ بَخِلَ وَٱسْتَغْنَىٰ ۝٨ وَكَذَّبَ بِٱلْحُسْنَىٰ ۝٩ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل ٥-١٠] (صحيح مسلم ٢٦٤٧)، ومثله في بيان مفهوم العلم الأزلي الإلهي، أنه ليس فيه إجبار من الله، قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[الأعراف: ١٧٩]، فالذين خلقهم الله لجهنم ـ أي علم بعلمه الأزلي المسبق عند خلقهم أنهم سيؤولون إلى جهنم ـ هم من كانوا بإرادتهم في الحياة الدنيا لا يفقهون ولا يبصرون ولا يسمعون، فكانوا أضل من الأنعام، فحق عليهم العذاب يوم القيامة.

٣ وفي حديث ابن عباس (ت: ٦٨ هـ/٦٨٧ م)، وإسناده صحيح، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن أول شيء خلقه الله القلم وأمَرَه فكتب كل شيء (مسند أبي يعلى ٢٣٩٢)، وكتابة المقادير، أي العلم بأفعال العباد وأعمالهم وما سيؤولون إليه، لا تعني الجبر، وإنما تدل على أن الله قد أحاط بكل شيء علماً.

٤ وفي حديث السيدة عائشة (ت: ٥٨ هـ/٦٧٨ م) الصحيح، قالت: دعي رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى جنازة غلام من الأنصار، فقلت: يا رسول الله، طوبى لهذا، عصفورٌ من عصافير الجنة، لم يدرك الشر ولم يعمله. قال: «أو غيرَ ذلك يا عائشة؟ إن الله عز وجل خلق للجنة أهلاً، خلقهم لها وهم في أصلاب آبائهم، وخلق للنار أهلاً وهم في أصلاب آبائهم» (صحيح مسلم ٢٦٦٢)، فقوله صلى الله عليه وسلم: «أو غيرَ ذلك»، أي بل غير ذلك أحسن وأولى. فنهاها صلى الله عليه وسلم عن المسارعة إلى القطع؛ وذلك قبل أن يعلم صلى الله عليه وسلم أن من مات من أطفال المسلمين أو الكفار فهو من أهل الجنة. قال النووي (ت: ٦٧٦ هـ/١٢٧٧ م): أجمع من يعتد به من علماء المسلمين على أن من مات من أطفال المسلمين [أو الكفار] فهو من أهل الجنة، [وهذا هو] المذهب الصحيح الذي صار إليه المحققون، لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: ١٥] وإذا كان لا يعذب العاقل لكونه لم تبلغه الدعوة فلأن لا يعذب غير العاقل من باب أولى. والجواب عن هذا الحديث أنه لعله نهاها عن المسارعة إلى القطع من غير دليل، أو قال ذلك قبل أن يعلم أن [الأطفال] في الجنة (شرح النووي ٨/١٧٠).

٥ وفي حديث عبد الله بن عمرو بن العاص (ت: ٦٥ هـ/٦٨٥ م)، وإسناده صحيح، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله خلق خلقه في ظلمة فألقى عليهم من نوره، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى، ومن أخطأه ضل. فلذلك أقول: جف القلم على علم الله تعالى (مسند ابن حنبل ٦٦٤٤، ٦٨٥٤)، أي أن الله لمَّا خلق الخلق علم بعلمه الأزلي ما سيؤول إليه العباد.

٦ وفي حديث أبي هريرة (ت: ٥٩ هـ/٦٧٩ م) قال: احتج آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيَّبتنا، وأخرجتنا من الجنة. فقال له آدم: يا موسى، اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك بيده، أتلومني على أمر قدَّره الله عليَّ

قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ فحجَّ آدم موسى، فحجَّ آدم موسى ـ ثلاثاً ـ (صحيح البخاري ٦٦١٤، صحيح مسلم ٢٦٥٢)، فآدم لم يحتج على القضاء والقدر على الذنب، فهو أعلم بربه وبذنبه؛ وكذلك موسى كان أعلم بأبيه وبذنبه من أن يلوم على ذنب قد تيب منه. وإنما وقع اللوم على المصيبة التي أخرجت أولاد آدم من الجنة؛ فاحتج آدم بالقدر على المصيبة، لا على الخطيئة، لأن القدر يحتج به عند المصائب، لا عند المعايب؛ والاحتجاج بالقدر على المعصية بعد التوبة منها جائز، وأما الاحتجاج بالقدر على المعصية تبريراً لموقف الإنسان واستمراراً فيها فغير جائز. فإن أذنب الرجل ذنباً ثم تاب منه توبة، وزال أمره حتى كأن لم يكن، ثم أنَّبه مؤنب عليه ولامه، حسن منه أن يحتج بالقدر عندها، فيقول: هذا أمرٌ كان قد قُدّر عليَّ قبل أن أخلق؛ لأنه لم يدفع بالقدر حقاً، ولا ذكره حجة على باطل، ولا محذور في الاحتجاج به؛ وأمَّا الموضع الذي يضر الاحتجاج به ففي الحال والمستقبل، بأن يرتكب فعلاً محرماً، أو يترك واجباً، فيلومه عليه لائم، فيحتج بالقدر على إقامته عليه وإصراره، فيبطل بالاحتجاج به حقاً ويرتكب باطلاً كما احتج به المصرُّون على شركهم وعبادتهم غير الله.

وعليه، فإن من أذنب ذنباً ثم تاب منه، وجاء الخبر من الله أنه تاب عليه من هذا الذنب، فإذا كان قد ترتب على هذا الذنب عقوبة معجلة، فهي من قبيل المصائب.

أفعال الله تعالى

لا يخلو كتاب من كتب العقائد، في الغالب، من تعليل أفعال الله تعالى، هل يحكم عليها بحكم العقل أو لا. فقالت المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين. فقال الجهم بن صفوان الترمذي (ت: ١٢٨ هـ/٧٤٦ م) بإيجاب المعارف بالعقل، قبل ورود الشرع. لأن العقل يوجب ما في الأشياء من صلاح وفساد وحسن وقبح، فيفعل هذا قبل نزول الوحي، ثم بعد ذلك يأتي الوحي مصدقاً لما قال به العقل من حسن بعض الأشياء وقبح بعضها (الملل والنحل للشهرستاني ٨٨/١)، ومنه أخذ المعتزلة قوله وزادوا عليه شرحاً وبياناً واستدلالاً.

وقديماً، قبل الإسلام، جاء القول بـ «التحسين والتقبيح» العقليين عن بعض الديانات الهندية، التي وضعت البذرة الأولى بإيجاب المعارف عقلاً[1].

وقد انقسم الخلاف حول ذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: قالوا: لا يجب على الله تعالى شيءٌ من قبل العقل، ولا يجب على العباد شيءٌ قبل ورود السمع، فالعقل لا يدل على حسن شيء ولا على قبحه في حكم التكليف، وإنما يُتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع. فالقبيح ما نُهي عنه شرعاً نَهْي تحريم أو تنزيه. والحسن بخلافه، أي ما لم يُنه عنه شرعاً كالواجب، والمندوب، والمباح، فإن المباح من

(١) نشأة الفكر الفلسفي ٣٤٦/١، التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية) ٣٦٣.

قبيل الحسن كفعل الله سبحانه، فإنه حسن بالاتفاق. وليس الحسن صفة زائدة على الشرع، مدركة به، إنما هو عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله، كذلك القول في القبيح. فالطاعة ليست بعلة الثواب، ولا المعصية علة العقاب، ولا يجب شيءٌ لأحد على الله؛ فالثواب وما أنعم به على العبد فضلٌ منه، والعقاب عدلٌ منه، ويجب ما أوجبه الله عليه، ولا موجب ولا واجب على الله.

وهذا هو قول الأشاعرة، ومن وافقهم من الشافعية والمالكية والحنابلة[1]. وقولهم: إن الطاعة ليست علة للثواب، ولا المعصية علة للعقاب؛ أدى بهم ذلك إلى أن أفعال العباد كسبٌ لهم فقط، ليسوا فاعلين لها في الحقيقة، ومع ذلك فهم مستحقون للثواب والعقاب من الله.

القول الثاني: إن الحسن والقبح صفتان ذاتيتان في الأشياء، فالحاكم بالحسن والقبح هو العقل، والفعل هو حسن أو قبيح؛ إمَّا لذاته، وإمَّا لصفة من صفاته لازمة له، وإمَّا لوجوه واعتبارات أخرى؛ وأمَّا الشرع فإنه كاشف ومبين لتلك الصفات فقط. وهذا هو قول المعتزلة، وقد اختلفوا فيه أيضاً: فمدرسة البصرة ترى أن الفعل الحسن والقبيح، إنما كان كذلك لوجوه واعتبارات وقع فيها الفعل عليها، فليس قبح الأفعال وحسنها لذاتها أو لصفات حقيقية لها، بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية، حسب الاعتبار. أمَّا مدرسة بغداد فترى أن الحسن القبيح لذات الفعل[2].

وكلامهم حول هذا طويل، هدفهم منه تسوية الخالق بالمخلوق فيما يقبح

---

(١) لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: يوسف بن محمد المكلاتي ٣٠٢ وهو من الأشاعرة، مجموع فتاوى ابن تيمية - القدر ٤٢٨/٨، شرح المواقف للجرجاني ٢٩٧، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ٢٥٩.

(٢) شرح المواقف للجرجاني ٢٩٨، لباب العقول ٣٠٢، الإرشاد إلى قواطع الأدلة للجويني ٢٥٨، المغني في أبواب التوحيد والعدل ٢٦/٦ و٣٠ و٣١ و٣٤ و٥٩ - ٦٠.

ويحسن، وهذه التسوية هي التي جعلتهم يلجأون إلى نفي القدر عن الله وإثباته للمخلوق فراراً من الظلم، وإلى القول بأن الله لا يخلق أفعال العباد، لأنه لو كان هو الخالق لها ثم عذبهم عليها لكان ظالماً لهم.

القول الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة، أثبتوا الشرع والقدر، وجعلوا للعبد إرادة وقدرة يفعل بها فعله، وعليها مدار التكليف بعد قيام الحجة الرسالية، فلم ينفوا قدرة العبد، كما لم ينفوا قدرة الله على أفعال العباد (مفتاح دار السعادة لابن القيم ٢/ ٤٣).

المصادر والمراجع

أ

١ القرآن الكريم

٢ الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد). ط، دار الكتاب المقدس ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م.

٣ أباطيل وأسمار: محمود محمد شاكر. ط، مكتبة الخانجي. القاهرة ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م.

٤ أبحاث مختارة في فيزيولوجيا الدماغ والسلوك: زياد القطب، وحسين أبو حامد. ط، جامعة دمشق ١٣٦٩ هـ/١٩٩١ م.

٥ إتحاف المهرة بالفوائد المبتكرة من أطراف العشرة: ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق: زهير بن ناصر الناصر، وآخرون. ط، وزارة الأوقاف السعودية. الرياض ١٤١٥ هـ/١٩٩٤ م، الطبعة الأولى.

٦ الإتقان في علوم القرآن: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ط، مطبعة البابي الحلبي. القاهرة ١٣٧٠ هـ/١٩٥١ م.
وبتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد السعودية. د.ت
وبتحقيق: مركز الدراسات القرآنية. ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م.

٧ الآثار الباقية عن القرون الخالية: محمد بن أحمد ابن الريحان البيروني. ط، بعناية إدوارد سخاو. ليبسك ١٣٤١ هـ/١٩٢٣ م.

٨ الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة: محمد بن بهادر الزركشي. تحقيق: سعيد الأفغاني. ط، المكتب الإسلامي. بيروت ١٣٨٩ هـ/١٩٧٠ م.
وبتحقيق: رفعت فوزي عبد المطلب. ط، مكتبة الخانجي. القاهرة ١٤٢١ هـ/ ٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.

٩ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني إمام الحرمين. تحقيق: محمد يوسف موسى، وزميله. نشرة مكتبة الخانجي. القاهرة ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م.

١٠ أساسيّات علم النفس العصبي: خالد الخميّس. ط، دار الزهراء. الرياض ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م.

١١ الإشارات الإلهية: أبو حيان علي بن محمد التوحيدي. تحقيق: وداد القاضي. ط، دار الثقافة. بيروت ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، الطبعة الثانية.

١٢ الإشارات والتنبيهات: ابن سينا (الحسين بن عبد الله)، مع شرح نصر الدين الطوسي (محمد بن محمد). تحقيق: سليمان دنيا. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٧٦ هـ/١٩٥٧ م.

١٣ الإشارة إلى سيرة المصطفى وتاريخ من بعده من الخلفا: مغلطاي بن قليج. تحقيق: محمد نظام الدين الفتيح. ط، دار القلم. بيروت ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

١٤ الاشتقاق: ابن دريد محمد بن الحسن الأزدي. تحقيق: عبد السلام هارون. ط، مطبعة السنة المحمدية. القاهرة ١٣٧٨ هـ/١٩٥٨ م، الطبعة الأولى.

١٥ الإصابة في تمييز الصحابة: أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. تحقيق: علي محمد البجاوي. ط، دار نهضة مصر. القاهرة ١٣٩٠ هـ/١٩٧٠ م، الطبعة الأولى.
وبتحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض. ط، دار الكتب العلمية. بيروت ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. ط، مركز هجر للبحوث والدراسات. القاهرة ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م. (وهي أفضل الطبعات وأصحها).

١٦ أصل القرآن في بيئته المسيحية: ريتشارد بيل. نشرة لندن سنة (١٣٤٤ هـ/١٩٢٦ م)، وأعيد طبعه عام (١٣٨٨ هـ/١٩٦٨ م)

١٧ الأصنام: هشام بن محمد الكلبي. تحقيق: أحمد زكي باشا. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤٢ هـ/١٩٢٤ م، الطبعة الأولى.

١٨ إظهار الحق: رحمة الله بن خليل الرحمن الكيرواني الهندي. تحقيق: محمد ملكاوي. ط، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد. الرياض ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م.
وط، دار الجيل. بيروت د. ت

١٩ إعجاز القرآن: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني. تحقيق: السيد أحمد صقر. ط، دار المعارف. القاهرة ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م، الطبعة الخامسة.

٢٠ الأغاني: علي بن الحسين أبو الفرج الأصفهاني. ط، محمد أفندي ساسي المغربي، بتصحيح الشيخ أحمد الشنقيطي. القاهرة ١٣٢٣ هـ/١٩٠٦ م.

و(الأجزاء ٣ ـ ١٦) ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤٥ هـ/١٩٢٧ م ـ ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م. و(الأجزاء ١ ـ ٢ ـ ١٧ ـ ٢٤) ط، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر. القاهرة ١٣٨٩ هـ/١٩٧٠ م ـ ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م.

٢١ الإكليل من أخبار اليمن وأنساب حمير: ابن الحائك أبو محمد الحسن بن أحمد الهمداني. تحقيق: محمد بن علي الأكوع. ط، وزارة الثقافة والسياحة. صنعاء ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م، الطبعة الأولى.

٢٢ الإلمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد محمد بن علي القشيري. تحقيق: حسين الجمل. ط، دار ابن حزم. بيروت ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٢ م، الطبعة الأولى.

٢٣ إنباه الرواة على أنباه النحاة: علي بن يوسف القفطي. تحقيق: محمد أبو الفضل

إبراهيم. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م، الطبعة الأولى.

٢٤ الأنساب: عبد الكريم بن محمد السمعاني. تحقيق: عبد الرحمن المعلمي اليماني. ط، أمين دمج. بيروت ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، الطبعة الثانية.

٢٥ أنساب الأشراف: أحمد بن يحيى البلاذري. تحقيق: سهيل زكار، وزميله. ط، دار الفكر. بيروت ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

ب

٢٦ البحر الزخار (مسند البزار): أحمد بن عمرو البزار. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. ط، مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

٢٧ البداية والنهاية: إسماعيل بن كثير القرشي. ط، مطبعة السعادة ١٣٥١ هـ/١٩٣٢ م، الطبعة الثانية.
وبإشراف: عبد القادر الأرناؤوط، وبشار عواد معروف. ط، دار ابن كثير. دمشق ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م، الطبعة الأولى.

٢٨ براهين النبوة، والرد على اعتراضات المستشرقين والمنصّرين: سامي عامري. ط، دار تكوين للدراسات والأبحاث. لندن ١٤٣٨ هـ/٢٠١٧ م، الطبعة الأولى.

٢٩ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: محمد بن يعقوب الفيروز آبادي. تحقيق: محمد علي النجار. ط، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية. القاهرة ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م ـ ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م.

٣٠ بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس: أحمد بن يحيى الضبي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط، دار الكتاب المصري. القاهرة ١٤١٠ هـ/١٩٨٩ م، الطبعة الأولى.

٣١ بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام: ابن القطان علي بن محمد الفاسي. تحقيق: الحسين آيت سعيد. ط، دار طيبة. الرياض ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م، الطبعة الأولى.

ت

٣٢ تاج العروس من جواهر القاموس: محمد مرتضى الزبيدي. تحقيق: عبد الستار فراج، وآخرون. ط، وزارة الإرشاد والأنباء. الكويت ١٣٨٤ هـ/١٩٦٥ م - ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م.

● تاريخ ابن الجوزي = المنتظم في تاريخ الملوك والأمم

٣٣ تاريخ آداب العرب: مصطفى صادق الرافعي. ط، مكتبة الاستقامة. القاهرة ١٣٥٩ هـ/١٩٤٠ م، الطبعة الثانية.

٣٤ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، وآخرون. ط، دار الكتاب العربي. القاهرة ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: بشار عواد معروف. ط، دار الغرب الإسلامي. بيروت ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م.

٣٥ تاريخ بغداد: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: محمد حامد الفقي. ط، مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٤٩ هـ/١٩٣١ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: بشار عواد معروف. ط، دار الغرب الإسلامي. بيروت ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م، الطبعة الأولى.

٣٦ تاريخ الرسل والملوك (تاريخ الطبري): محمد بن جرير الطبري. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م، الطبعة الثانية.

● تاريخ الطبري = تاريخ الرسل والملوك

٣٧ تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الأماثل أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها: ابن عساكر علي بن الحسين. مخطوطة المكتبة الظاهرية بدمشق رقم ٣٣٨٠، ٣٣٨٢، ٣٣٩٠، ٣٣٩١.

وط، مجمع اللغة العربية بدمشق.

وبتحقيق: محب الدين عمر العمروي. ط، دار الفكر. بيروت ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.

٣٨ تاريخ المذاهب الإسلامية: محمد أبو زهرة. نشرة دار الفكر العربي. القاهرة ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م.

٣٩ تاريخ وعقايد إسماعيلية: فرهاد دفتري. ط، فرزان روز. طهران ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م (بالفارسية).

٤٠ التجسيم عند المسلمين (مذهب الكرامية): سهير محمد مختار. ط، شركة الإسكندرية للطباعة والنشر. الإسكندرية ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م.

٤١ تُحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار (رحلة ابن بطوطة): ابن بطوطة محمد بن عبد الله الطنجي. تحقيق: شارل ديفريمري، و ب. ر سانجنتي. ط، باريس ١٢٦٩ هـ/١٨٥٣ م.

٤٢ تلخيص المحصل (المعروف بنقد المحصل): نصر الدين الطوسي (محمد بن محمد). تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد. ط، دار الكتاب العربي. بيروت ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م.

٤٣ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري. تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وزميله. ط، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية. المغرب ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م.

٤٤ التنبيهات المجملة على المواضع المشكلة: صلاح الدين العلائي خليل ابن كيكلدي. تحقيق: مرزوق بن هياس الوهراني. ط، الجامعة الإسلامية. المدينة المنورة ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م.

ث

٤٥ الثقات: محمد بن حبان البستي. تحقيق: محمد بن عبد المعين خان. ط، دائرة المعارف العثمانية. حيدر أباد ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م، الطبعة الأولى.

ج

● الجامع الكبير = سنن الترمذي

٤٦ الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي القرآن: محمد بن أحمد القرطبي. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، وآخرون. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م، الطبعة الأولى.

٤٧ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: محمد عجاج الخطيب. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الثالثة.

٤٨ جمهرة أنساب العرب: ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي. تحقيق: إفاريست ليفي بروفنسال. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م، الطبعة الأولى.

ح

٤٩ حاشية الكلنبوي على جلال الدين الدواني في شرح العقائد العضدية: إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي. ط، دار السلطنة العلية. إستانبول ١٢٣٤ هـ/١٨١٨ م.

٥٠ حذف من نسب قريش: مؤرج بن عمرو السدوسي. تحقيق: صلاح الدين المنجد. ط، مكتبة دار العروبة. القاهرة ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م، الطبعة الأولى.

٥١ حقيقة الكتاب المقدس: روبرت كيل تسلر. ترجمة: علاء أبو بكر. ط، مكتبة وهبة للطباعة والنشر. القاهرة ١٤٢٧ هـ/٢٠٠٦ م.

٥٢ حياة الحيوان الكبرى: محمد بن موسى الدميري. تحقيق: حسن الهادي حسين. ط، محمد علي صبيح. القاهرة ١٢٧٤ هـ/١٨٥٣ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: إبراهيم صالح. ط، دار البشائر. دمشق ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى. (وهي خير الطبعات وأقومها).

خ

٥٣ خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر بن عمر البغدادي. تحقيق: عبد السلام هارون. ط، مكتبة الخانجي. القاهرة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م، الطبعة الأولى.

٥٤ الخزل والدأل بين الدور والدارات والديرة: ياقوت بن عبد الله الحموي. تحقيق: يحيى زكريا عبارة، وزميله. ط، وزارة الثقافة. دمشق ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م.

٥٥ الخصائص الكبرى (كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب): جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي. ط، دائرة المعارف النظامية. حيدر أباد الدكن. الهند ١٣١٨ هـ - ١٣٢٠ هـ/١٩٠١ م ـ ١٩٠٣ م.

٥٦ خلاصة تاريخ العرب: لويس إيميل سيديو، ترجمة: علي مبارك باشا. ط: محمد مصطفى، القاهرة ١٣٠٩ هـ/١٨٩٢ م.

وط، دار الجيل، بيروت ١٣١٧ هـ/١٩٠٠ م.

د

٥٧ داء الصرع: أد ماثيو والكر سيمون شورفون AD MATHIO OALKR SIMON SHORFON. ترجمة: هنادي مزيودي. ط، دار المؤلف للطباعة والنشر والتوزيع. ١٤٣٤ هـ/٢٠١٣ م.

٥٨ دائرة المعارف الإسلامية Encyclopedia of Islam ط، شركة بريل الهولندية ١٣٧٣ هـ - ١٤٢٦ هـ/١٩٥٤ م ـ ٢٠٠٥ م.

٥٩ درء تعارض العقل والنقل: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري. تحقيق: محمد رشاد سالم. ط، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض ١٤١١ هـ/١٩٩١ م، الطبعة الثانية.

٦٠ دراسات في النصرانية: محمود مزروعة. ط، دار اليسر للنشر والتوزيع. القاهرة ١٤٣٧ هـ/٢٠١٦ م.

٦١ دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة: موريس بوكاي. ط، مكتبة مدبولي. القاهرة ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.

٦٢ دلائل الإعجاز: عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني. تحقيق: محمود محمد شاكر. ط، مطبعة المدني. القاهرة ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م، الطبعة الثانية.

٦٣ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة: أحمد بن الحسين البيهقي. مخطوط المتحف البريطاني مجموع ٣٠١٣.

وتحقيق: محمد رواس قلعجي، وزميله. ط، دار الكتب العلمية ودار الريان. بيروت ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

٦٤ دين الفطرة: جان جاك روسو. تعريب: عبد الله العروي. ط، المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء ١٤٣٣ هـ/٢٠١٢ م، الطبعة الأولى.

٦٥ ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس البكري. شرح وتعليق: محمد محمد حسين. ط، مكتبة الآداب. الإسكندرية ١٣٦٩ هـ/١٩٥٠ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: محمود الرضواني. ط، وزارة الثقافة والفنون والتراث. قطر ١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م، (وهي خير الطبعات وأصحها).

٦٦ ديوان عدي بن زيد العبادي. تحقيق: محمد جبار المعيبد. ط، دار الجمهورية للنشر والطبع. بغداد ١٣٨٥ هـ/١٩٦٥ م، الطبعة الأولى.

٦٧ ديوان لقيط بن يعمر الإيادي. تحقيق: عبد المعين خان. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، الطبعة الأولى.

ر

● رحلة ابن بطوطة = تُحفة النُّظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار

٦٨ الرحلة في طلب الحديث: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: نور الدين عتر. ط، دار الكتب العلمية. بيروت ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م، الطبعة الأولى.

٦٩ الرد على المنطقيين: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري. تحقيق: محمد طلحة منيار. ط، دار ترجمان السنة. باكستان ١٣٩٦ هـ/١٩٧٦ م.

٧٠ رسالة عبد المسيح بن إسحاق الكندي. نشرة ويليام موير، ط: لندن ١٣٠٤ هـ/١٨٨٧ م.

● رسالة الإرادة والأمر: ابن تيمية = مجموع الرسائل الكبرى

٧١ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم في عيون غربية منصفة: حسين حسيني معدي. ط، دارالكتاب العربي. دمشق ١٤١٩ هـ/١٩٩٩ م.

٧٢ الروض الأنف: عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي. ط، المطبعة الجمالية. القاهرة ١٣٣٢ هـ/١٩١٤ م.

وبتحقيق: عبد الرحمن الوكيل. ط، دار الكتب الإسلامية. القاهرة ١٣٨٦ هـ/١٩٦٧ م، الطبعة الأولى.

ز

٧٣ زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية محمد بن أبي بكر. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م.

س

٧٤ سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها: محمد ناصر الدين الألباني. ط، مكتبة المعارف. الرياض ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م.

٧٥ سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي. ط، دار الرسالة العالمية. بيروت ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م.

٧٦ سنن الترمذي (الجامع الكبير): محمد بن عيسى الترمذي. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرون. ط، عيسى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٥٥ هـ/١٩٣٧ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: بشار عواد معروف. ط، دار الغرب الإسلامي. بيروت ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

٧٧ سؤال المنهج، في أفق تأسيس لأنموذج فكري جديد: طه عبد الرحمن. ط، المؤسسة العربية للفكر والابداع. بيروت ١٤٣٦ هـ/٢٠١٥ م.

٧٨ سير أعلام النبلاء: محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، الطبعة الأولى.

٧٩ سيرة ابن إسحاق (كتاب السير والمغازي): محمد بن إسحاق المطلبي. تحقيق: سهيل زكار. ط، دار الفكر. بيروت ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: أحمد المزيدي. ط، دار الكتب العلمية. بيروت ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤ م، الطبعة الأولى.

● سيرة ابن هشام = السيرة النبوية

٨٠ السيرة النبوية (تهذيب سيرة ابن إسحاق): عبد الملك بن هشام الحميري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط، مطبعة حجازي. القاهرة ١٣٥٥ هـ/١٩٣٧ م.

وبتحقيق: مصطفى السقا، وآخرون. ط، مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م، الطبعة الثانية.

ش

٨١ شرح الإلمام بأحاديث الأحكام: ابن دقيق العيد محمد بن علي القشيري. تحقيق: محمد خلوف العبد الله. ط، دار النوادر. الرياض ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م، الطبعة الثانية.

● شرح صحيح مسلم = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج

٨٢ شرح الطحاوية: ابن أبي العز علي بن علاء الدين الحنفي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وعبد الله بن عبد المحسن التركي. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م، الطبعة الأولى.

٨٣ شرح المفضليات: ابن الأنباري القاسم بن محمد. تحقيق: تشارلز ليال. ط، مطبعة الآباء اليسوعيين، بيروت ١٣٣٨ هـ/١٩٢٠ م، وط، أكسفورد ١٣٣٩ هـ/١٩٢١ م.

٨٤ شرح المواقف: علي بن محمد الجرجاني، مع عدة حواشٍ. ط، مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٢٥ هـ/١٩٠٧ م.

● شرح النووي = المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج

٨٥ شرف أصحاب الحديث: أحمد بن علي الخطيب البغدادي. تحقيق: محمد سعيد أوغلي. ط، كلية الإلهيات جامعة أنقرة. ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م.

٨٦ شعب الإيمان: أحمد بن الحسين البيهقي. تحقيق: مختار أحمد الندوي. ط، مكتبة الرشد. الرياض ١٤٢٣ هـ/٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى.

٨٧ الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي: يوسف خليف. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٨٥ هـ/١٩٦٦ م.

ص

٨٨ الصابئة المندائيون: الليدي دراوور. ترجمة: نعيم بدوي، وغضبان الرومي. ط، دار المدى للثقافة والنشر. دمشق ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م، الطبعة الأولى.

٨٩ صبح الأعشى في صناعة الإنشا: أحمد بن علي القلقشندي. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤٠ هـ/١٩٢٢ م، الطبعة الأولى.

٩٠ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان البستي. تحقيق: شعيب الأرناؤوط. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م، الطبعة الثانية.

٩١ صحيح البخاري: محمد بن إسماعيل البخاري. تحقيق: مصطفى البغا. ط، دار القلم. دمشق ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م. الطبعة الأولى.

٩٢ صحيح مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. ط، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م، الطبعة الأولى.

● الصحيحة = سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها

ط

● طبقات ابن سعد = الطبقات الكبرى

٩٣ طبقات فحول الشعراء: محمد بن سلاّم الجمحي. تحقيق: محمود محمد شاكر. ط، مطبعة المدني. القاهرة ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م. الطبعة الثانية.

٩٤ الطبقات الكبرى: ابن سعد محمد بن سعد. تحقيق: إحسان عباس. ط، دار صادر. بيروت، ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.

وبتحقيق: علي محمد عمر. ط، مكتبة الخانجي. القاهرة ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م. الطبعة الأولى.

٩٥ طرح التثريب في شرح التقريب: عبد الرحيم بن زين العراقي. ط، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي. بيروت ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م.

وبتحقيق: محمد سيد درويش. ط، دار ابن الجوزي. الرياض.

ظ

٩٦ الظاهرة القرآنية: مالك بن نبي. ترجمة: عبد الصبور شاهين. ط، دار الفكر. بيروت ١٣٨٧ هـ/١٩٦٨ م، الطبعة الثانية.

ع

٩٨ علم الرجال وأهميته: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي. ط، دار الراية للنشر والتوزيع. عمان ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م.

٩٩ علم اللاهوت بحسب معتقد الكنيسة القبطيّة الأرثوذكسية: ميخائيل مينا. ط، مكتبة المحبّة القبطيّة الأرثوذكسية. القاهرة ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م، الطبعة الرابعة.

١٠٠ علوم القرآن، مدخل إلى تفسير القرآن وبيان إعجازه: عدنان زرزور. ط، المكتب الإسلامي. بيروت ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، الطبعة الأولى.

١٠١ عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير: ابن سيد الناس محمد بن محمد اليعمري. ط، مطبعة القدسي والسعادة. القاهرة ١٣٦٦ هـ/١٩٤٧ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: محمد الخطراوي، وزميله. ط، دار ابن كثير. بيروت ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م، الطبعة الأولى.

١٠٢ عيون الأخبار: ابن قتيبة عبد الله بن مسلم الدينوري. تحقيق: منذر أبوشعر. ط، المكتب الإسلامي. بيروت ١٤٢٩ هـ/٢٠٠٨ م، الطبعة الأولى.

١٠٣ عيون المناظرات: أبو علي عمر بن خليل السكوني. تحقيق: سعد غراب. ط، الجامعة التونسية ١٣٥٥ هـ/١٩٧٦ م.

غ

١٠٤ الغزالي والسنة النبوية بين أهل الفقه وأهل التشريع: منذر أبوشعر. ط، دار البشائر. دمشق سنة ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م، وأعاد نشره المكتب الإسلامي. بيروت سنة ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م بزيادات كثيرة.

ف

● الفتاوى الكبرى: ابن تيمية = مجموع الفتاوى الكبرى

١٠٥ فتح الباري بشرح البخاري: ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق: مصطفى السقا، وآخرون. ط، مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٧٨ هـ/١٩٥٩ م.

وطبعة السلفية، القاهرة ١٣٩٠ هـ/١٩٧١ م. باعتناء: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب.

١٠٦ الفصل في الملل والأهواء والنحل: ابن حزم علي بن أحمد الأندلسي. ط، أحمد ناجي الجمالي، ومحمد أمين الخانجي. القاهرة ١٣٢١ هـ/١٩٠٣ م.

وط، محمد علي صبيح. القاهرة ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م، الطبعة الأولى.

١٠٧ الفصول في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم: ابن كثير إسماعيل بن عمر القرشي. تحقيق: محمد الخطراوي، وزميله. ط، مؤسسة علوم القرآن. بيروت ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م.

١٠٨ فلسفتنا: محمد باقر الصدر. ط، دار التعارف للمطبوعات. بيروت ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م.

١٠٩ فوائد حديثية: ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر. تحقيق: مشهور حسن آل سلمان، وزميله. ط، دار ابن الجوزي. الرياض ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.

١١٠ في الشعر الجاهلي: طه حسين. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤٤ هـ/١٩٢٦ م، الطبعة الأولى.

١١١ الفيزيولوجيا العامة، وظائف الاتصال: حسين أبو حامد. ط، جامعة دمشق ١٣٦٨ هـ/١٩٩٠ م.

١١٢ فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير: محمد عبد الرؤوف المناوي. ط، المكتبة التجارية الكبرى. القاهرة ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨ م، الطبعة الأولى.

ق

١١٣ قاموس الكتاب المقدس. ط، دار مكتبة العائلة. بيروت ١٤٢١ هـ/٢٠٠٠ م، الطبعة الثالثة عشرة.

- القدر = مجموع فتاوى ابن تيمية

١١٤ القرآن دعوة نصرانية: الأب يوسف درة الحداد. ط، المكتبة البولسية. بيروت ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م.

١١٥ قس ونبي (سلسلة الحقيقة الصعبة): جوزيف قزي (أبو موسى الحريري). ط، دار لأجل المعرفة. بيروت ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م.

١١٦ القصد والأَمم في التعريف بأنساب العرب والعجم ومن أول من تكلم بالعربية من الأُمم: ابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري. صورة مخطوط في إدارة المخطوطات والمكتبات الإسلامية بوزارة الأوقاف الكويتية برقم (٥١٧٩ م)، عن مخطوط المكتبة السليمانية بتركيا برقم (١٩٣٥).

١١٧ قلائد الجمان في التعريف بعرب الزمان: أحمد بن علي القلقشندي. تحقيق: إبراهيم الأبياري. ط، دار الكتاب المصري، ودار الكتاب اللبناني. القاهرة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، الطبعة الثانية.

١١٨ قواطع الأدلة في الأصول: منصور بن محمد أبو المظفر السمعاني. تحقيق: محمد حسن هيتو. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: عبد الله الحكمي. ط، مكتبة التوبة. الرياض ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، الطبعة الأولى.

١١٩ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث: محمد جمال الدين القاسمي. تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.

ك

● كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب = الخصائص الكبرى

ل

١٢٠ لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول: أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي. تحقيق: فوقية حسين محمود. ط، دار الأنصار. القاهرة ١٣٩٨ هـ/١٩٧٧ م.

١٢١ لسان العرب: ابن منظور محمد بن مكرم الأنصاري. طبعة بولاق ١٣٠٧ هـ/١٨٩٠ م.

وبتحقيق: عبد الله علي الكبير، وآخرون. ط، دار المعارف. القاهرة ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م.

م

١٢٢ مالا تعرفه عن الصرع والتشنجات: د. عبد اللطيف موسى عثمان. ط، دار الزهراء للإعلام العربي. القاهرة ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م، الطبعة الأولى.

١٢٣ مجموع الرسائل الكبرى (رسالة الإرادة والأمر): ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري. ط، مكتبة محمد علي صبيح. القاهرة ١٣٨٠ هـ/١٩٦٠ م، وتشتمل على عدد من الفتاوى والرسائل، وبعضها فيه نقص، وهي موجودة في مجموع الفتاوى، إلا شيئاً يسيراً ليس في مظانه من المجموع.

١٢٤ مجموع فتاوى ابن تيمية (الفتاوى الكبرى): ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري. ط، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد السعودية، ومجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف. الرياض ١٤٢٥ هـ/٢٠٠٤ م.

وبتحقيق: عامر الجزار، وزميله. ط، دار الوفاء. مصر ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م، الطبعة الثالثة.

١٢٥ محاضرات في النصرانية: محمد أبو زهرة. ط، دار الفكر العربي. القاهرة ١٣٨١ هـ/١٩٦٦ م، الطبعة الثالثة.

١٢٦ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين: فخر الدين محمد بن عمر الرازي. ط، المطبعة الحسينية. القاهرة ١٩٠٥ م.

وط، طه عبد الرؤوف سعد. ط، مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة د.ت

١٢٧ مداخل إعجاز القرآن: محمود محمد شاكر. ط، القاهرة ١٤٢١ هـ/٢٠٠١ م.

١٢٨ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: ابن القيم الجوزية محمد بن أبي بكر. تحقيق: علي عامر ياسين. ط، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع. الرياض ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: شعيب الأرناؤوط، ومصطفى شيخ مصطفى. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤٣١ هـ/٢٠١٠ م، الطبعة الأولى.

١٢٩ المرشد إلى الكتاب المقدس. ط، جمعية الكتاب المقدس. بيروت ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

١٣٠ مروج الذهب ومعادن الجوهر: علي بن الحسين المسعودي. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط، مطبعة السعادة. القاهرة ١٣٦٧ هـ/١٩٤٨ م، الطبعة الثانية.

وبتحقيق: شارل بلا. ط، الجامعة اللبنانية. بيروت ١٣٨٥ هـ/١٩٦٦ م، الطبعة الأولى.

١٣١ مسالك الأبصار في فضائل الأمصار: ابن فضل الله أحمد بن يحيى العمري. تحقيق: أحمد زكي باشا. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤٢ هـ/١٩٢٤ م.

وبتحقيق: عبد الله السريحي. ط، دائرة الثقافة والسياحة. أبو ظبي ١٤٤٠ هـ/٢٠١٩ م.

١٣٢ المسامرة بشرح المسايرة: ابن الهمام محمد بن عبد الواحد السيواسي. ط، بولاق. القاهرة ١٣١٧ هـ/١٩٠٠ م.

١٣٣ المستدرك على الصحيحين في الحديث: الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري. تحقيق: هاشم الندوي، وآخرون. ط، حيدر أباد ١٣٤١ هـ/١٩٢٣ م. الطبعة الأولى.

وبتحقيق: مقبل الوادعي. ط، دار الحرمين. القاهرة ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م، الطبعة الأولى.

١٣٤ المستشرقون: نجيب العقيقي. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٨٤ هـ/١٩٦٤ م، الطبعة الثالثة.

١٣٥ المسند: أحمد بن حنبل. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٦٥ هـ/١٩٤٦ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرون. ط، مؤسسة الرسالة. بيروت ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، الطبعة الأولى.

● مسند البزار = البحر الزخار

١٣٦ المصنف: ابن أبي شيبة عبد الله بن محمد العبسي. تحقيق: مختار أحمد الندوي. ط، الدار السلفية. الهند ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: أسامة بن إبراهيم بن محمد. ط، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. القاهرة ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م، الطبعة الأولى.

١٣٧ معارج القدس: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. ط، دار الآفاق. بيروت ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م.

١٣٨ المعتمد في أصول الدين: أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء. تحقيق: وديع حداد. ط، المطبعة الكاثوليكية. بيروت ١٣٤٣ هـ/١٩٦٤ م.

١٣٩ معجم البلدان: ياقوت بن عبد الله الحموي. ط، دار صادر ودار بيروت ١٣٧٤ هـ/١٩٥٥ م.

١٤٠ معجم بلدان فلسطين: محمد شراب. ط، دار المأمون للتراث. دمشق ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، الطبعة الأولى.

١٤١ المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية: حمد الجاسر، وآخرون. ط، داراليمامة. الرياض.

١٤٢ معجم الطبري: محمد بن جرير الطبري. إعداد: منذر أبوشعر (تحت الطبع).

١٤٣ المعجم الفلسفي: جميل صليبا. ط، دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٣٩٣ هـ/١٩٧٣ م، الطبعة الأولى.

١٤٤ معجم محمود محمد شاكر: منذر أبوشعر. ط، المكتب الإسلامي. بيروت ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م، الطبعة الثانية.

١٤٥ معجم مقاييس اللغة: ابن فارس أحمد بن فارس القزويني. تحقيق: عبد السلام هارون. ط، دار الفكر الإسلامي الحديث. القاهرة ١٣٩٩ هـ/١٩٧٩ م.

١٤٦ معرفة الصحابة: ابن منده محمد بن إسحاق العبدي. تحقيق: عامر حسن صبري. ط، جامعة الإمارات العربية المتحدة. مدينة العين ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م.

١٤٧ معرفة الصحابة: أبو نُعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني. تحقيق: محمد راضي عثمان. ط، مكتبة الدار. الرياض ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: عادل العزازي. ط، دار الوطن للنشر. الرياض ١٤١٩ هـ/١٩٩٨ م، الطبعة الأولى.

١٤٨ معرفة علوم الحديث: محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٥٦ هـ/١٩٣٧ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: أحمد السلوم. ط، دار ابن حزم. بيروت ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٣ م، الطبعة الأولى.

١٤٩ المغني في أبواب التوحيد والعدل: عبد الجبار بن أحمد الهمذاني. تحقيق: أحمد الأهواني، وآخرون. ط، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر. القاهرة ١٣٨٢ هـ/١٩٦٢ م.

١٥٠ المغني في الضعفاء: محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: نور الدين عتر. ط، دار المعارف. حلب ١٣٩١ هـ/١٩٧١ م.

١٥١ مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. تحقيق: عبد الرحمن قائد. ط، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. مكة ١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م.

١٥٢ المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: أحمد بن عمر القرطبي. تحقيق: محيي الدين مستو، وآخرون. ط، دار ابن كثير ودار الكلم الطيب. دمشق ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، الطبعة الأولى.

١٥٣ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة ١٣٨٩ هـ/١٩٦٩ م، الطبعة الثانية.

١٥٤ مقدمة ابن خلدون: ابن خلدون عبد الرحمن بن محمد. تحقيق: محمد الصباغ. ط، مطبعة بولاق. القاهرة ١٢٨٤ هـ/١٨٦٨ م.

وبتحقيق: علي عبد الواحد وافي. ط، دار نهضة مصر. القاهرة ١٣٩٧ هـ/١٩٧٧ م، الطبعة الأولى.

١٥٥ الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق: محمد سيد كيلاني. ط، مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م.

١٥٦ المنتخبات من المكتوبات: أحمد الفاروقي السرهندي. ط، إستانبول ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م.

١٥٧ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (تاريخ ابن الجوزي): ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي. ط، دائرة المعارف العثمانية. حيدر أباد ١٣٥٧ هـ/١٩٣٩ م.

وبتحقيق: محمد عبد القادر عطا، وزميله. ط، دار الكتب العلمية. بيروت ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م، الطبعة الأولى.

١٥٨ منذائي أو الصابئة الأقدمون: عبد الحميد عبادة. ط، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع. القاهرة ١٤٢٢ هـ/٢٠٠١ م.

١٥٩ المنقذ من الضلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي. تحقيق: جميل صليبا، وزميله. دمشق ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، الطبعة الثانية.

١٦٠ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج (شرح صحيح مسلم): يحيى بن شرف النووي. ط، المطبعة المصرية بالأزهر. القاهرة ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م.

١٦١ منهج ابن تيمية المعرفي، قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي: عبد الله العجاتي. ط، مركز تكوين للدراسات والأبحاث. الخبر ١٤٣٥ هـ/٢٠١٤ م.

١٦٢ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. إشراف: مانع الجهني. ط، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر والتوزيع. الرياض ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م، الطبعة الرابعة.

١٦٣ ميزان الاعتدال في نقد الرجال: محمد بن أحمد الذهبي. تحقيق: علي البجاوي. ط، دار إحياء الكتب العربية. القاهرة ١٣٨٢ هـ/١٩٦٣ م، الطبعة الأولى.

وبتحقيق: محمد رضوان عرقسوسي، وآخرون. ط، دار الرسالة العالمية. بيروت ١٤٣٠ هـ/٢٠٠٩ م، الطبعة الأولى (وهي أجود الطبعات).

ن

١٦٤ النبأ العظيم، نظرات جديدة في القرآن الكريم: محمد عبد الله دراز. ط، دار القلم للنشر والتوزيع. بيروت ١٤٢٦ هـ/٢٠٠٥ م.

١٦٥ النبوات: ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم النميري. تحقيق: عبد العزيز الطويان. ط، دار أضواء السلف. الرياض ١٤٢٠ هـ/٢٠٠٠ م، الطبعة الأولى.

١٦٦ نسب معد واليمن الكبير: ابن السائب هشام بن محمد الكلبي. تحقيق: ناجي حسن. ط، عالم الكتب. القاهرة ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، الطبعة الأولى.

١٦٧ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: علي سامي النشار. ط، دار المعارف. القاهرة ١٣٥٦ هـ/١٩٧٧ م، الطبعة السابعة.

١٦٨ النشر الطيب على شرح الشيخ الطيب: إدريس بن أحمد الوزاني. ط، دار الكتب الحديثة. القاهرة ١٣٤٨ هـ - ١٣٥٢ هـ/١٩٣٠ م - ١٩٣٤ م.

١٦٩ نظرية المعرفة في الإسلام: جعفر عباس حاجي. ط، مكتبة الألفين. الكويت ١٤٠٧ هـ/١٩٨٦ م، الطبعة الأولى.

١٧٠ النقائض (نقائض جرير والفرزدق): أبو عبيدة معمر بن المثنى. تحقيق: أنتوني أشلي بيفان. ط، ليدن ١٣٢٢ هـ/١٩٠٥ م.

١٧١ النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي: محمد أحمد الغمراوي. ط، المطبعة السلفية. القاهرة ١٣٤٧ هـ/١٩٢٩ م.

● نقد المحصل: نصر الدين الطوسي = تلخيص المحصل

١٧٢ نقض كتاب في الشعر الجاهلي: محمد الخضر حسين. ط، دار النوادر التونسية. تونس ١٤٣٢ هـ/٢٠١١ م، الطبعة الثانية.

١٧٣ نهاية الأرب في فنون الأدب: أحمد بن عبد الوهاب النويري. ط، دار الكتب المصرية. القاهرة ١٣٤١ هـ/١٩٢٣ م، الطبعة الأولى.

١٧٤ نهاية الإقدام في علم الكلام: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني. تحقيق: ألفرد جيوم. ط، جامعة أكسفورد. لندن ١٣٥٣ هـ/١٩٣٤ م.

هـ

١٧٥ هدي الساري مقدمة فتح الباري: ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني. تحقيق: محب الدين الخطيب. ط، المكتبة السلفية. القاهرة ١٣٨٠ هـ/١٩٦١ م، الطبعة الأولى.

المراجع الأجنبية

176 Atreatisc Concering The Principles Of Human Knowledge (Woks. eclitecly by frasor) Oxford U. P. 1901

177 Bart D. Ehrman . Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew. Oxford University Press(٢٠٠٣)

178 Benedict Spinoza, Tractatatus Theologico – Politicus London Trubner, 1862

179 David Hume, An Inquiry Human Understanding, London: T Cadell, 1772, P. 130

180 F.L. Cross and E.A. Livingston, The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1989, Oxford University Press, p. 438 - 439

181 Frank R. Freeman, A Differential Diagnosis Of the Inspirational Spells of Muhammad the Prophet of Islam, Epilepsia, vol. 17: 423- 7

182 Handbook of Classical and Modern Mandai, Berlin

183 Hamza Andreas Tzortzis, The Divine Reality: God, Islam & the Mirage of Atheism (FB Publishing, 2016)

184 History of Philosophy by F.C. Copleston Burns he Philosophy of Plotinus by W.r. Inge Logmans

185 India: Oxford English J. Locke: Essay Concerning Human Understanding BK. N

186 William. Natural Theology, Matthew Daniel Eddy Paley (2006).

187 John Hinnel The Penguin Dictionary of Religion. Penguin Books UK 1997

188 Karee L King: What Is Gnosticism ? Cambridge, Massachusetts, London, Belknap, 2005

189 Mandaean Bibliography, Oxford University Press

190 Max Meyerhof, le Monde Islamique (Paris: Rieder, 1940), pp. 10 – 11

191 Montgomery Watt, Muhammad at Mecca, p. 571

192 Robert Walter Funk, The Gospel of Jesus: according to the Jesus Seminar, Publisher Polebridge Press, 1999

193 Fox،Michael Allen ،Deep Vegetarianism ،193 Temple University Press 1999

مجلات ومواقع نت

١٩٤ مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، أصول الشعر العربي: ديفيد صمويل مرجليوث. عدد تموز/ يوليو سنة ١٣٤٣ هـ/١٩٢٥ م. تصدر عن الجمعية الملكية الآسيوية منذ عام ١٢٤٩ هـ/١٨٣٤ م:

Transactions of the Royal ١٢٣٩ هـ - ١٢٤٩ هـ/١٨٢٤ م - ١٨٣٤ م
Asiatic Society of Great Britain and Ireland

The Journal of the Royal ١٢٥٠ هـ - ١٤١٠ هـ/١٨٣٥ م - ١٩٩٠ م
Asiatic Society of Great Britain and Ireland

Journal of the Royal Asiatic ١٤١١ هـ. ١٤٢٤ هـ/١٩٩١ م - ٢٠٠٤ م
Society

١٩٥ إضاءات في مفهوم القضاء والقدر: د. أسامة أبوشعر

http://www.nooreladab.com/vb/showthread.php?t=24827

فهرس الكتاب

كلمة أولى ٥

الرسالة الأولى

أهمية الإسناد ومنقولات الأخبار وميزان النقد ٩

الإسناد من خصائص التراث الإسلامي ١٥

الاعتراضات على صدق النبوة، والتسليم بالحاجة إلى الوحي وإلى النبوة، وإمكان حدوث المعجزة والعلم بها ٢٢

نظرية المعرفة ٢٩

نظرية المعرفة عند الغرب ٢٩

نظرية المعرفة في الإسلام، والعلاقة بين مصادرها ٣٢

نقد آليات الكشف والخلوة، ونقد نظريات الاستشراق ٣٩

خصوصية النبوة ٤٤

المعجزة ليست شرطاً للنبوة ٤٦

نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ٥١

إعجاز القرآن ٥٦

طه حسين والشعر الجاهلي ٦٥

شبهات أهل الغرب حول الوحي المحمدي والرد عليها ٧١

لقاء الرسول ﷺ بالراهب بَحيرا والزعم أنه ملهم القرآن ٧١

الزعم أن ورقة بن نوفل هو مؤلف القرآن ٨٦

فرية صرع الرسول صلى الله عليه وسلم ١٠٣

الرسالة الثانية

النسخ في القرآن الكريم ١٠٥
الحكمة من النسخ ١١٧
النسخ في المصادر الإسلامية ١٢١
النسخ في الكتاب المقدس ١٤١
أقسام النسخ ١٤٢
التحقيق في بعض أحاديث النسخ ١٤٤

الرسالة الثالثة

مفهوم القضاء والقدر
تعريف القدر والقضاء ١٥٧
الفرق بين القضاء والقدر، والعلاقة بينهما، والإيمان بالقضاء والقدر ١٥٩
الرأي في مفهوم القضاء والقدر ١٦٠
مراتب القدر ١٦٥
أفعال الله تعالى ١٧١
المصادر والمراجع ١٧٤
فهرس الكتاب ٢٠٠