النّص الحديثي
بين القراءة التّفسيرية التّزامنية والقراءة المقاصدية المُثمرة

Medhet Korichi*

الملخّص

لا يمكن التّشكيك في نية كلّ ناقد لما في الصّحاح من نصوص حديثيّة لها صفة القلق المعرفي؛ فمثلما يوجد المناوئ المصطفّ خلف دافعٍ عاطفيّ، يوجد في المقابل من يدفعه حسّه العلمي إلى إعادة قراءة النّص الحديثي قراءة مختلفة تُزيل عنه صفة القلق المشوبة به، لكنّه يصعب عليه القيام بهذه العمليّة النّقدية لأنّه يصادمُ في الحقيقة العقل الجمعي للأمّة المُتشبّث فكريًا وعقائديًّا بما قد أفرزه هذا النّص من دلالات معيّنة أضحت مع مرور الوقت مسلّمة دينية لها قوّة التّشريع. فتصبح المناقشة والمراجعة. والحال هذه، أشبه بالتّشكيك في ثوابت الأمّة، حتّى ولو كانت تلك الدّلالات تخالف روح القرآن، أو أصلا عامًّا من أصول هذا الدّين العظيم.

فما هي القراءة الّتي يمكن الاعتماد عليها في تحليل النّص الحديثي من أجل المحافظة على المعنى الأصلي للنّص؟

وهل يمكن أن يتأثّر النّص الحديثي بالفهوم البشرية اللاحقة لزمن الورود ؟

هذا البحث يؤسّس لقراءة جديدة لتلك الفئة من النّصوص، قراءة تعتمد على مرحلتين أساسيّتين، تُجرّدان النّص الحديثي من العلائق الفكرية البشرية، لينكشف المراد الأصلي من النّص، ومعناه الخام لحظة وروده، وسيُظهر هذا البحث بالتّطبيق العملي الفرقَ بين ما يُسلِمه هذا المنهج من قراءة أصلية عذراء، وبين ما هو ثابتٌ بإسهامات النّص نفسه في العقل الجمعي للأمّة.

الكلمات المفتاحية: النّص الحديثي، القراءة التّزامنية، القراءة التّأويلية، الشّؤم، المعنى الأصلي، حدّ الردّة.

* Doktora öğrencisi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Bölümü, Türkiye- Emir Abdulkadir Üniversitesi, Usulüddin Fakültesi, Kur'an İlimleri ve Tefsir Bölümü, Cezayir. e-posta : medhet07@gmail.com.
Makale Gönderim Tarihi: 07.08.2018
Makale Kabul Tarihi : 15.12.2018

HAZRET-İ PEYGAMBER'DEN SUDÛR ETTİĞİ DÖNEMİN IŞIĞINDA OKUMA İLE SONRAKİ DÖNEMLERE GÖRE OKUMA ARASINDA HADİS METNİ

Öz

Sahîhayn'da "bilgelik şüphesi" özelliğini taşıyan hadisler bulunduğundan hadisleri her eleştirenin niyetinden şüphe etmek mümkün değildir. Çünkü söz konusu şüphelerini ortadan kaldırma amaçlı farklı okumalar yapmak isteyenler de vardır. Fakat bu şahıslar, ümmetin kolektif aklıyla karşı karşıya geleceklerini düşünerek hadislere yaklaşımda fikirlerini ortaya koymaktan çekinirler. Zîrâ genel olarak milletin anlayışında Kur'ân ruhuna veya dinin asıllarına muhalefet eden delaletleri dahi tartışmak ve bu delaletleri yeniden gözden geçirmek, ümmetin sabit temellerini ve kabul ettikleri inançlarını şüphe altında sorgulamakla eşdeğer görülür.

Peki, metnin orijinal anlamını korumak için hadis metninin güvenilir okuması nasıl olmalıdır ve hadis metni, ortaya çıktığı zamandan sonra oluşan insanlık anlayışından etkilenebilir mi?

Bu araştırma bu guruptaki metinlere dâir yeni bir okuma önerisine temel oluşturur. Söz konusu öneri iki ana aşamaya dayalı bir okumadır. Bu okuma, metnin orijinal anlamını ve ham anlamını ortaya çıkararak okuyanı şahsî fikirlerden büyük ölçüde arındırır.

Okuyacağınız makalede, orijinal okuma ile ümmetin kolektif zihnindeki anlayışlarıyla sabit olanlar arasındaki fark ortaya konulmaya çalışılmıştır. Eleştirel ve analitik düşünme metodunu uyguladığımız bu çalışmamız; giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis metni, eş zamanlı okuma, yorumlayıcı okuma, uğursuzluk inancı, özgün anlam, riddetin haddi.

The prophetic text (Hadith) between the simultaneous interpretative reading and the objective reading

Abstract

It's not possible in the term of examining a particular prophetic text or critizing its understanding to question everyone's intention toward it, just As there is who follows a motivational tendency when it came to studying those text, there is on the other hand who stands behind an

intellectual motivation in attempt to re-read the prophetic text in its proper context , however this attempt of contextualize come in clash in reality with what can be called the common believe of the Umma who is deeply attached not only with the text itself as a sacred one but with the different interpretations which by the time become as indubitable as the text itself and then make the process of re-examine it as if it is an endeavor of skepticism towards one of the main pillars that represent the belief of the Umma, even when those interpretations it's not in conformity with the spirit of the Quran

This paper represents and set up a new methodology of re-read thoughtfully those debatable texts based on two essential steps: first is to free the text from different interpretations in order for the original intended meaning to be clear and then this study will also show in a practical manner the very different between this original methodological way of reading and the influence that shaped the common belief towards those texts.

Keywords: Al-Hadith text, Synchronous reading, Interpretative reading, Banshee, The original meaning, Apostasy

Structured Abstarct

Because it is the second source of legislation, and because it has a sanctity that is often comparable to the holiness of the Qur'anic text in terms of solicitude and validity, the prophetic narrations is constantly being subjected in every era to different readings and interpretations in order to benefit from it in practice, in the context of which it aims to protect that holiness and to preserve the very text from being contrary to reason, or to have a vulgar understanding.

These readings may carry the text of what is not to be tolerated, and may sometimes do justice it, and it may also take the text away from its original meaning of what the Prophet(peace and blessings of Allah be upon him) intended it, and we mean here of course by the prophetic tradition what was narrated from the Prophet (peace and blessings of Allah be upon him) in forms of utterance, actions or approved sign of something by him, not the moral qualities one because it does not attach to the practical legal rules as it is known.

It is therefore, when we talk about the prophetic tradition in this context we definitely mean the authentic text which has been proved as such, This is to leave no doubt in its authenticity at the first apparent contradiction that may occur between the text and the reason, or between the text and the perceptivity (which is an endowment acquired by knowledge and faith), or between the text and what been recognized by human being as a shared standard based on common living.

Through my study of the prophetic traditions in terms of authenticity and the accurate knowledge of it, and also in term of understanding and applying. I came to notice that the prophetic tradition text is in need of two inseparable readings that guarantee the text two things:

1 - The prophetic meaning that the Prophet (pbuh) wanted to say when uttered the hadith at that time and that place with those circumstances, devoid of any subsequent human understanding; this is what the simultaneous interpretative reading does.

2 - Then benefit from the objectives (Maqasid) of that Hadith in successive time's as much as from the original interpretation or the prophetic primary intent. And that is what an objective reading does.

This research is aiming to establish an understanding of these two readings, which will divest the prophetic text from any human interfere in order for the original intent in the text to be revealed, and this research will demonstrate in practical application the difference between what this method of reading can present, and what is been considered as immutable understanding in common mind of Ummah

The research plan was as follows: An introduction, in which the question of research was mentioned in the following manner:

What is the reliable reading in the analysis of the prophetic text in order to preserve the original meaning of the it? And can the prophetic text influence by the human understanding after the time of the prophet?

Then I mentioned the goal of the research as well as the approach on which research is based which is here the critical analytical approach. I therefore made the first chapter as a theoretical discourse in which it was focus on clarifying the concept of simultaneous interpretative reading and objective reading. The second was devoted to

the applied side, where the two readings mentioned above were applied on three authentic hadiths. Then I concluded the research with a conclusion where I mentioned the results of this study which include:

Any attempt to read the text in a deductive reading, without passing on a simultaneous interpretative reading is a circumvent from the original meaning of the Prophet saying (peace and blessings of Allah be upon him), and from the specific circumstance for being a reason of it initially. Thus, the simultaneous reading of the prophetic text is the basis for preserving the true prophetic intent as stated, based on its reading within its temporal and spatial framework and the general and detailed circumstances that accompanied the utterance of the text. Then it is possible to take advantage of the prophetic intention of the text as it is according to the new changes in reality in the context of an objective reading.

In addition to this, a truncated reading that is not in conformity with the general situational context in which the prophetic hadith was initially uttered lead many scholars to firm and legitimate convictions which are in fact contrary to the spirit of the Qur'an and the general fundamentals of Islam, such as the punishment of apostasy that can been seen as a clash of the freedom of religion and the fight of infidels for the reason of disbelieve, as well as the blemish belief in women and others, all of these may enhance the false beliefs that Islam has striven since the beginning of the prophetic call to remove it from the mentality of the Muslim community.

Also, one of the most important results is that the rejection of the authentic text that have been proven as so, because of the conceptual concern is may consider as an act which is costly and unjust toward that text, and it is practice that reflects a methodological weakness of the researcher's ability. However, any act that preserves this text from negligence it is indeed practices that present the strength of the researcher methodologically and knowledgeably which is to re-read the text again in order to remove any concern. It is the simultaneous interpretative reading that I have presented it in this research.

مقدّمة:

يتعرّض النّص الحديثي _ بشكل مستمرّ، وفي كلّ عصر _ إلى قراءات وتفسيرات مختلفة من أجل الاستفادة منه عمليّا، وتهدفُ هذه القراءات في سياق ذلك إلى حماية تلك القداسة، وصون النّص ذاته من أن يناقض العقل، أو أن يكون محلّ فهم مبتذل.

وقد تُحمّل تلك القراءات النّص الحديثي ما لا يتحمّله، وقد تُنصفه أحيانًا، وأحيانًا أخرى قد تخطفه بعيدا عن معناه الأصلي ومراد النّبي صلى الله عليه وسلّم حين تلفّظ به، أو حين قام بالفعل. على أنّنا نعني بالنّص الحديثي طبعا ما نُسِب إلى النّبي صلى الله عليه وسلّم من قول أو فعل أو تقرير، دون الصّفات الخَلقية، لأنّه لا تعلُّق لها بالأحكام العملية كما هو معلوم.

ونحن إذ نتكلّم عن النّص الحديثي فإنّنا نقصد به ـ تحريرًا لمحلّ النّزاع ـ النّص الصّحيح الثّابت، الذي سلّمته دراسات المتن والسّند المتخصّصة إلى أهل النّهى للقراءة الجادّة بعد أن طمأنتهم على صحّة النّص وثبوته. وهذا لكي لا نترك مجالا لردّ النّص من أساسه عند أوّل تعارضٍ ظاهر بين النّص والعقل، أو بين النّص والذّوق (الّذي هو ملكة مكتسبة بالعلم والايمان يحكم بها الإنسان على الأفكار والأشخاص والأشياء والأعمال والموضوعات والمواقف الفردية والجماعية، من حيث حسنها وقيمتها والرغبة بها، أو من حيث سوئها وعدم قيمتها وكراهيتها، من غير أن ينقل ذلك من نص صريح)، أو بين النّص ولازمٍ من لوازم الإنسانية القائمة على العيش المشترك !

ومن خلال دراستي المتخصّصة فيما يُعنى بالنّص الحديثي دراية ورواية، فهمًا وتطبيقًا؛ لاحظتُ أنّ النّص الحديثي بحاجة ماسّة إلى قراءتين متلازمتين تضمنان للنّص أمرين اثنين:

1 ـ المقصود النّبوي الذي أراده صلى الله عليه وسلّم عندما تلفّظ بالحديث في ذلك الزّمان وذلك المكان بتلك الظّروف، مُجرّدًا من أيّ فهم بشري لاحق.

2 ـ الاستفادة بعد ذلك مقاصديًا من ذلك الحديث في الأزمنة المتعاقبة بقدر الطّاقة البشرية، على أن تبقى تلك الاستفادة اجتهادًا بشريًا محضًا، مستقلّة حدًّا عن التّفسير الأصلي أو ما عرف بالمقصود النّبوي الابتدائي.

المبحث الأوّل: التعريف بالقراءة التفسيرية التزامنية، والقراءة المقاصدية المثمرة:

أوّلا: القراءة التّفسيرية التّزامنية:

هي قراءة توضيحية تزامنية تراعي السّياق التّاريخي الزّمني والمكاني للنّص الحديثي، للوصول إلى المعنى المباشر القريب للنّص، والذي أراده رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عندما تكلّم بذلك اللّفظ، أو عندما توجّه بذلك الخطاب، أو عندما قام بذلك الفعل. والذي أضحى يُسمّى بعد ذلك بالحديث النّبوي، دون أيّ تدخّل للفهم البشري اللّاحق. وسوف تكون هذه القراءة مراعية لسياقات أخرى مساعدة من أجل الوصول إلى المعنى الأصلي والمراد، كصفات المخاطبين وأحوالهم، والجغرافيا التي احتوت وروده، والظّروف السّياسية والاجتماعية والثّقافية السّائدة في بيئة ورود النّص، وكذا القرائن التّفصيلية الّتي صاحبت صدور النّص من فم النّبي صلّى الله عليه وسلّم، أو صاحبت صدور الفعل منه صلى الله عليه وسلّم. أي أنّ الباحث في هذه القراءة، يحاول قدر المستطاع أن يعيش أجواء وظروف ولادة النّص، وكأنّه كان حاضرًا لحظة وروده.

ثانيا: القراءة المقاصدية الإسقاطية:

هي قراءة تأويلية مقاصدية، ينطلق فيها الباحث من القراءة التفسيرية التّزامنية ليُعيد تنزيل المعنى الأصلي والثّابت على الواقع المعاصر الذي يعيشه الباحث لأجل تشابه الظّروف أو الحادثة والواقعة، بهدف الوصول إلى حكم اجتهادي بشري لاحق يخدم مقصدًا مُعيّنًا أو مصلحة مُعيّنة. على أن يُحافظ الباحث على القراءة الأصلية والثّابتة للنّص، دون أدنى تدخّل في المعنى الأصلي.

وتعتبر هذه القراءة قراءة مُثمرة، مُحيِيَةً للنّص الحديثي وخادمة له بشرط أن تعتمد على القراءة التّفسيرية التّزامنية. إذ أنّ القفز على المعنى الأصلي للنّص الحديثي، يدفع بالباحث إلى خطف النّص من بيئة وروده إلى بيئة أخرى هو حقّا أجنبيّ عنها. هذا الإشكال بالذّات هو ما عانى منه النّص الحديثي في قراءات سابقة، وما زال كذلك يُعاني منه في الوقت الرّاهن.

إنّ هذا التّأصيل يبقى بلا فائدة علمية مرجوة، إذا لم يُدَعَّم بأمثلة تطبيقية حيّة، تكشف مدى التّجاوزات المؤسفة الّتي تعرّض لها النّص الحديثي أثناء عملية الفهم المباشر،

أو أثناء عملية استنباط الأحكام بعيدًا عن هاتين القراءتين المتلازمتين في الحقيقة. لهذا سنعرض فيما يلي أمثلة تطبيقية تُؤصّل ما طرحناه سابقًا، وتخدِمُ الفهم الّذي أردناه:

المبحث الثاني: دراسة تطبيقية:

1 ـ حديث الأمر بمقاتلة الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله:

اختلفت قراءة الباحثين وعلماء الشّريعة على العموم حول حديث رسول الله ﷺ الذي يقول فيه: (أُمِرتُ أن أقاتل النّاس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمّدا رسول الله، ويقيموا الصّلاة، ويؤتوا الزّكاة، فإذا فعلوا ذلك عصمُوا منّي دماءهم وأموالهم إلا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله)[1]. لكنّ القراءة السّائدة لدى أهل العلم في الحقيقة كانت متقاربة، وهي أنّ هذا النّص يدلّ على أنّ العلّة في قتال الكفّار هي الكفر البحت، هكذا قالوا، فلا يجوز للمسلمين أن يتركوا قتال الكفّار أينما كانوا حتّى يدخلوا الإسلام، أو يعطُوا الجزية بالنسبة إلى أهل الكتاب كما أفادته آية التّوبة[2].

إذن فالغاية التي ينتهي إليها قتال النّاس أو الكفّار أينما كانوا هي شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمّدا رسول الله، وأن لا يبقى في الأرض شرك[3] !

ثمّ عمَدوا إلى آياتٍ من كتاب الله تعالى، وفسّروها بهذا الحديث ضاربين صفحًا عن القراءة التّزامنية لهذا النّص، أو الظّرف الآني الذي رافق صدور هذا النّص من فم النّبي صلّى الله عليه وسلّم. فمثلا يقول جلّ المفسّرون في قوله تعالى: ﴿ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾[4]:

«الفتنة» هي الشرك في هذه الآية وهو الظاهر، وفسر هذه الآية قول النبي ﷺ: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله) الحديث، فقوله تعالى: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾، أي: حتّى لا يبقى شرك على وجه الأرض[5].

ويقول القرطبي بكلّ وضوح: (قوله تعالى: "وقاتلوهم"، أمرٌ بالقتال لكلّ مشرك في كل موضع، وهو الأظهر، وهو أمرٌ بقتال مطلق لا بشرط أن يبدأ الكفّار. دليل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾، وقال عليه السّلام: (أُمِرتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله)، فدلّت الآية والحديث على أنّ سبب القتال هو الكفر، لأنّه قال: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ أي كفر، فجعل الغاية عدم الكفر، وهذا ظاهر)[6]، ويقول ابن عثيمين في عصرنا في شرحه على

رياض الصّالحين: (وعلى هذا فيقاتل الكفار إلى غايتين إما أن يسلموا وإما أن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فإن لم يفعلوا لا هذا ولا هذا وجب على المسلمين قتالهم وقتال المسلمين لهم بأمر الله الذي هو ربهم ورب الكافرين ليس تعصبا من المسلمين لدينهم وحق لهم أن يتعصبوا له لأنه دين الله عز وجل ودين غير المسلمين دين باطل منسوخ لا يقبله الله عز وجل من أي أحد، وقوله حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، أي فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم وفي هذا دليل على أنّ الكفار إذا قوتلوا فأموالهم حلال لنا كما أننا نستبيح دماءهم فنستبيح أموالهم من باب أولى وكذلك أيضا نستبيح نساءهم وذرياتهم يكونون سبيا لنا ويكونون أرقّاء للمسلمين لأنّنا نأخذهم بكلمات الله عز وجل بأمره ودينه وشرعه)[7].

بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك؛ فاستدلّ بهذا الحديث على وجوب قتل المسلم تارك الصّلاة تكاسلاً، وإن كان مُقرًّا بوجوبها[8]. يقول محمد علي بن علاّن البكري: فيه ـ أي من فوائد هذا الحديث ـ أنّ تارك الصلاة كسلاً ومانع الزكاة لا يمتنع قتالهما وهو مذهب إمامنا الشافعي فيقتل بإخراج الصّلاة عن وقت الضرورة إن لم يتب[9] !

طيّب، هل يُعقل أنّ الله _ جلّ وعلا _ أمر نبيّه ρ أن يُقاتل الكفّار جميعًا، أينما وُجدوا حتّى يُسلِموا ؟، وأنّ هذا الأمر مُوجّه إلى المسلمين من بعده بناء على أنّ العلّة في قتال الكفّار هي الكفر؟

أليس هذا الفهم والاستنتاج الفقهي من أئمّتنا يؤسّس لثقافة الحرب والعدوان بين المسلمين وغيرهم من سكّان الأرض وإن كانوا مسالمين غير معتدين ؟

ألا تناقض هذه القراءة، ما تُؤسّسه آيات القرآن في كلّ مرّة لحرّية التّديّن، واحترام الآخر في جوّ من التّعايش الإنساني ؟، كقوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[10]، وقال تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾[11] ، وقال تعالى: ﴿ إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾[12]، وقال تعالى: ﴿إِنْ عَلَيْكَ إِلَّا الْبَلاغُ﴾[13]، وقال تعالى: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ ﴾[14].

ماذا كان يقصد النّبي صلّى الله عليه وسلّم بهذا الحديث إذن ومن كان يقصد؟

وهل يمكن تفسير آية التّوبة بهذا الحديث، ويكون معنى قوله تعالى: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ ﴾ أي استمرّوا في القتال حتّى لا يكون هناك شركٌ على وجه الأرض ؟

للإجابة على هذه الإشكالات الخطيرة في الحقيقة، لابدّ من ردّ هذا النّص الحديثي المهمّ إلى بيئته الأصلية، البيئة الّتي ورد فيها، وقراءته قراءة تزامنية وفق المنهج الّذي بيّناه سابقا.

1 ـ القراءة التّفسيرية التّزامنية لهذا النّص:

الظّاهر، بل ممّا لا شكّ فيه أنّ رسول الله ρ تلفّظ بهذا الحديث بعد إذن الله تعالى له في جهاد المشركين الّذين يؤذونه ويؤذون المسلمين، ويقفون في وجه دعوة التّوحيد، دون غيرهم من أهل الكفر المسالمين. فهو إذن ردّة فعل طبيعية اتّجاه الظّلم والعدوان الممارس على المسلمين، وهذه القراءة تستندُ إلى عدّة أدلّة، نخلّصها في ما يلي:

1 ـ تصريح الطّبري الدّقيق حول سبب ورود هذا الحديث، حيث قال إنّه عليه الصّلاة والسلام قاله في وقت قتاله للمشركين أهل الأوثان[15].

2 ـ تخصيص الرّواية الأخرى الّتي عند النّسائي لفظ "النّاس" بلفظ "المشركين" على الخصوص، جاء في رواية النّسائي عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: (أمرت أن أقاتل المشركين حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله، وأن محمدا عبده ورسوله، وصلوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وأكلوا ذبائحنا، فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم، إلا بحقها)[16]، قال الخطابي وغيره: ومعلوم أنّ المراد بقوله: "حتى يقولوا لا إلّه إلاّ اللّه" إنّما هم أهل الأوثان ومشركوا العرب[17].

3 ـ لم يردنا ولا رواية واحدة، أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ابتدأ قوما بالقتال لعلّة الكفر، والحال أنّهم مسالمون، بل الثّابت في سيرته المباركة صلى الله عليه وسلّم أنّه لم يقاتل إلا من قاتله وآذى المسلمين. يقول ابن رجب الحنبلي في هذا السّياق: (وقد ظنّ بعضهم أنّ معنى الحديث أنّ الكافر يُقاتل حتّى يأتي بالشّهادتين، ويقيم الصلاة، ويؤتي الزكاة، وجعلوا ذلك حجّة على خطاب الكفّار بالفروع، وفي هذا نظر، وسيرة النبي ﷺ في قتال الكفار تدلّ على خلاف هذا)[18].

4 ـ استناد عامّة أهل التفسير، في تفسيرهم لقوله تعالى: ﴿ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ﴾[19] ، إلى هذا الحديث، على أساس أنّ الحديث مُفسّرٌ للآية.

أي نعم، يمكنُ لهذا الحديث أن يكون داعمًا لمراد الآية الكريمة، ولكن ليس على أن المراد بالفتنة في الآية هي "الشّرك"؛ كما ذهب إليه كثير من المفسّرين دون دليل

واضح، واستحلّوا بذلك قتال كلّ كافر على وجه الأرض، وإن كان مسالمًا؛ بل على أنّ المراد بالفتنة، هو التّعذيب والظّلم والإهانة الّتي كان يتعرّض لها المسلمون من طرف المشركين بسبب إيمانهم، وهذا الّذي اختاره جملة من الصّحابة وأهل التّحقيق، وهو الموافق لسياق الآيات:

ـ عن نافع "أن رجلاً أتى ابن عمر فقال: با أبا عبد الرحمن ما حملك على أن تحجّ عاماً وتعتمر عاماً وتترك الجهاد في سبيل الله عزّ وجلّ وقد علمت ما رغب الله فيه ؟، قال: يا ابن أخي، بُني الإسلام على خمس: إيمان بالله ورسوله، والصلوات الخمس، وصيام رمضان وأداء الزكاة، وحج البيت. قال: يا أبا عبد الرحمن. ألا تسمع ما ذكر الله في كتابه: ﴿ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ ؟، قال: فعلنا على عهد رسول الله ρ وكان الإسلام قليلاً، فكان الرّجل يُفتَن في دينه: إمّا قتلوه، وإما يّعذّبونه، حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة[20].

ـ وقال عروة بن الزبير: كان المؤمنون في مبدأ الدعوة يُفتنون عن دين الله، فافتتن من المسلمين بعضهم وأمر رسول الله ﷺ المسلمين أن يخرجوا إلى الحبشة، وفتنة ثانية وهو أنّه لمّا بايعت الأنصار رسول الله ﷺ بيعة العقبة، تآمرت قريش أن يفتنوا المؤمنين بمكّة عن دينهم، فأصاب المؤمنين جهد شديد، فهذا هو المراد من الفتنة، فأمر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة[21]. فانظر فقه عروة، كيف أشار إلى سّبب القتال، وحدّد غايته وانتهاءه بزوال الفتنة. وهذا في الحقيقة نصٌّ عظيم في بابه يُغني عن كثير من الكلام والتّفسيرات الّتي لا أساس لها.

ـ قال مجاهد: لا يقاتل إلا من قاتل[22].

ـ وقال محمد بن إسحاق: بلغني عن الزهري، عن عروة بن الزبير وغيره من علمائنا: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴾ ، أي: حتى لا يفتن مسلم عن دينه[23].

ـ يقول الرّازي معقّبًا على قول عروة بن الزبير السّابق: ﴿ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً ﴾ ، أي: حتّى يكون الدّين كلّه لله، لأنّ الكافر أبدا يسعى بأعظم وجوه السعي في إيذاء المؤمنين وفي إلقاء الشبهات في قلوبهم وفي إلقائهم في وجوه المحنة والمشقة، وإذا وقعت المقاتلة زال الكفر والمشقة، وخلص الإسلام وزالت تلك الفتن بالكلّية. ويكون القتال والحال هذه متّجهًا إلى المشركين في مكّة وما حواليها، ولا يمكن حمله على جميع البلاد[24].

ـ ويقول جمال الدّين القاسمي جامعًا بين الآية والحديث، ومبيّنًا صفة الّذين أُمر النّبي ρ بقتالهم: ﴿ وَقاتِلُوهُمْ حَتَّى لا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾، أي: هؤلاء الذين نسبناهم إلى قتالكم وإخراجكم وفتنكم ﴿حَتَّى لا تَكُونَ ﴾- أي: لا توجد في الحرم- ﴿فِتْنَةٌ﴾ أي: تقوّ بسببه يفتنون النّاس عن دينهم، ويمنعونهم من إظهاره والدّعوة إليه ﴿ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ خالصا أي: لا يعبد دونه شيء في الحرم. ولا يخشى فيه غيره، فلا يفتن أحد في دينه، ولا يؤذى لأجله، وفي الصحيحين عن ابن عمر: أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلّا الله وأنّ محمدا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا منيّ دماءهم وأموالهم إلّا بحق الإسلام، وحسابهم على الله)، فَإِنِ انْتَهَوْا عن قتالكم في الحرم فَلا عُدْوانَ، ولا سبيل لكم بالقتل إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ المبتدئين بالقتل[25].

بهذه القراءة التّفسيرية التّزامنية يتبيّن مراد النّبي صلّى الله عليه وسلّم بهذا الحديث عند النّطق به أوّل مرّة على الأرجح، وتنكشف بكلّ وضوح صفات من قصدهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم بهذا الوعيد ومن هم المعنيون أصلا. ويقبحُ في نظر الباحثين بعد ذلك قراءة هذا الحديث قراءة استئنافية مجرّدة عن سياقه الزّماني والمكاني والظّرفي ليفهم منه حمل السّيف على كلّ كافر على وجه الأرض حتّى ينطق بالشّهادة !!

على أنّه بقي في النّفس إشكال، يجب من أجله إعادة قراءة الحديث مرّة أخرى للإجابة عنه؛ وهذا الإشكال هو:

إذا كان الدّافع في إعلان النّبي ρ القتال على المشركين هو ابتداؤهم أوّلا قتال وإذاية وفتنة وإهانة المسلمين !؛ لماذا إذن علّق النّبي صلّى الله عليه وسلّم وقف القتال بنطقهم الشّهادة، وبالصّلاة والزّكاة في روايات أخرى، أي على العموم بدخولهم إلى الإسلام ؟

لماذا لم يجعل النّبي صلّى الله عليه وسلّم الغاية الّتي ينتهي إليها القتال هي توقّفهم عن القتال وإذاية المسلمين فحسب ؟!

بقراءة تفسيرية أخرى لهذا النّص الحديثي في سياقه الزّماني، يتّضح الجواب على هذا الإشكال عبر نقطتين اثنتين:

1 ـ أوّلا نطق الشّهادة أو الدّخول في الإسلام، ليس هو غاية قتال المشركين، بل هي غاية انتهاء قتالهم، وهذا شيء مهمّ جدّا، خرج به قتال الكافر لعلّة كفره فقط، وهذا قد قرّرناه سابقًا.

2 ـ الّذين أُمِر النّبي صلّى الله عليه وسلّم بقتالهم هم المشركون الّذين قتلوا من المسلمين ناسا وعذّبوا منهم آخرين وأوغلوا في إذايتهم كما أفاده عروة بن الزّبير في نصّه الّذي استحضرناه سابقًا، وهم نفسهم المشركون الذين يقفون في وجه الدّعوة.

وبالتّالي دم المسلمين الّذين أوذوا واستشهدوا، وحقّهم، هو حقّ لله تعالى وجب الأخذ به، وليس حقّ خاصّ بالنّبي ρ إن شاء أخذ به وإن شاء عفى، لذلك قال: (أُمِرتُ)، أي ليس هو من تلقاء نفسي، ولا يمنعه ρ من قتالهم، إلاّ دخولهم في الإسلام، لأنّ الإسلام يجبُّ ما قبله.

أو أنّ في الحديث تقدير لمحذوف يُفهم من عمل النّبي ρ بالحديث ذاته، وهذا المحذوف تقديره: (أُمرتُ أن أقاتل النّاس حتّى يدخلوا إلى الإسلام، أو يستسلموا ويرضوا بالتّعايش المشترك، كلٌّ على دينه)، وسبب حذفه وعدم ذكره هو أنّه شرط بديهي معروفٌ عند البشرية كلّها في حالة الحرب. وهذا الاحتمال قويٌّ جدّا، ويدعمه دليلان قويّان: نقلٌ وعمل.

فأمّا النّقل، فما أخرجه ابن أبي شيبة في مصنّفه عن أبي هريرة قال: قال عمر: إنّ رسول الله ρ قال : (لأدفعنّ اللّواء غدا إلى رجل يحبّ الله ورسوله، يفتح الله به)، قال عمر: ما تمنّيتُ الإمرة إلّا يومئذ، فلمّا كان الغد تطاولتُ لها، قال: فقال ρ: (يا علي ! قم اذهب فقاتل ولا تلتَفِت حتّى يفتح الله عليك)، فلمّا قَفَى كَرِه أن يلتفت، فقال: يا رسول الله !، عَلَام أقاتلهم ؟، قال: (حتّى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها حَرُمَت دماءهم، وأموالهم إلّا بحقها)[26]. وهذا الحديث قاله النّبي ρ في غزوة خيبر، كما هو مُتّفق عليه.

تجدر الإشارة أوّلا إلى أنّه هناك من جعل هذه الحادثة سببا لورود أصل الحديث كما أفاده صاحب كتاب البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف[27]، وهذا خطأ، فالظّاهر أنّ النّبي صلّى الله عليه وسلّم تلفّظ بأصل الحديث في قتاله للمشركين من أهل مكّة سابقًا كما بيّناه أعلاه، ثمّ أعاد التلفّظ به هاهنا في غزوة خيبر لمناسبة مشابهة، حيث كان

لخيبر وعلى رأسها زعماء بني النّضير دور كبير في حشد قريش والأعراب لقتال المسلمين وتسخير أموالهم في ذلك، ثم سعيهم في إقناع بني قريظة بالغدر والتّعاون مع الأحزاب، وطعن المسلمين في ظهورهم[28]. وهذه أسباب أكثر من كافية لإعلان الحرب في القوانين الوضعية الحالية.

ماذا حدث في غزوة الأحزاب إذن ؟ هل قاتل عليّ ﷺ اليهود المعتدين، وأخذ في إبادتهم منتظراً الشّرط الوحيد وهو دخولهم في الإسلام، عملاً بظاهر وصية رسول الله صلى الله عليه وسلّم ؟

كلاّ طبعًا، بل قاتل من استمرّ في القتال، وصالح الّذين استسلموا على ما اقتضته السّياسة آنذاك وتركهم على دينهم. وهذا الّذي يدعم بشدّة احتمالنا الّذي رجّحناه.

وأمّا العمل، فإنّه كما يقول ابن تيمية من تأمّل سيرة النّبي ρ تبين له أنه لم يكره أحدا على دينه قط، وأنه إنما قاتل من قاتله، وأما من هادنه فلم يقاتله ما دام مقيما على هدنته، لم ينقض عهده، بل أمره الله تعالى أن يفي لهم بعهدهم ما استقاموا له، كما قال تعالى: ﴿ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ﴾. فلما قدم المدينة صالح اليهود وأقرهم على دينهم، فلما حاربوه ونقضوا عهده وبدءوه بالقتال قاتلهم، فمن على بعضهم، وأجلى بعضهم، وقاتل بعضهم. وكذلك لما هادن قريشًا عشر سنين لم يبدأهم بقتال حتى بدءوا هم بقتاله ونقض عهده، فحينئذ غزاهم في ديارهم، وكانوا هم يغزونه قبل ذلك كما قصدوه يوم الخندق، ويوم بدر أيضا هم جاءوا لقتاله ولو انصرفوا عنه لم يقاتلهم[29]. بل عفا عنهم يوم فتح مكّة وهم على الشّرك، ولم يستثن من العفو العام غير نفر اشتدّت إذايتهم للمسلمين قبل ذلك، على حسب ما تقتضيه قوانين العقوبة والجزاء.

وأخيرا بقي أن نشير إلى أنّ استدلال بعضهم بهذا الحديث على قتل تارك الصّلاة، أضحى غير معقول المعنى بعد هذه القراءة التّزامنية للحديث، بل هو تجنّي على النّص وتحميله ما لا يتحمّل، وقولُ من قال بأنّ هذا الاستدلال ضعيف[30]، هو قليل جدّا في حقّ هذا التّجاوز..!!

2 ـ القراءة المقاصدية المثمرة:

بعد قراءة هذا النّص قراءة تفسيرية تزامنية، واتّضاح صفة من قصدهم النّبي ρ بكلامه، ومن هم على التّحديد، والظّروف البيئية والسّياق التّاريخي الّذي صاحب ورود هذا النّص الحديثي المهمّ؛ نأتي الآن بناء على كلّ هذا لنرى كيف يمكننا الاستفادة منه في زماننا الحاضر:

أ ـ بناء على حرّية التّديّن، وحرّية ممارسة الشّعائر الدّينية الّتي أسّسها الإسلام، فإنّ الكفر ليس علّة ألبتّة في قتال النّاس، ويجب على الدّولة في البلد الإسلامي كشعب وسلطة وقانون يُنظّم السّلوكيات والأخلاقيات أن يكفل لكلّ فردٍ مُسالمٍ هذه الحرّية.

ب ـ من الواجب شرعا على المسلم أن يردّ العدوان والظّلم عن نفسه، وأن لا يرضى بالدّنية والهوان.

ج ـ الحاكم الأعلى للبلاد هو المخوّل له إعلان الحرب، أو إيقافها وفق الدّواعي الرّاهنة، والمصلحة العامّة للبلاد، ويجب عليه بدوره أن يكفل لشعبه كلّ أسباب الكرامة والعزّة، والعيش الهنيء بين باقي الأمم.

2 ـ حديث الشّؤم:

عن عبد الله بن عمر ﷺ: أنّ رسول الله ρ قال: (الشّؤم في المرأة، والدّار، والفرس)[31].

هذا الحديث أخذ حيّزًا كبيرا من اهتمام المسلمين والباحثين على الخصوص، وشكّل نقطة قلق اتّجاه قضيّة المرأة ومكانتها في الإسلام؛ لذا تعدّدت قراءات هذا النّص الحديثي بتعدّد خلفية القارئين له من جهة، وبتباين الظّروف الّتي تُرافق هذه القراءات من جهة أخرى، على أنّ هناك شريحة لا بأس بها من الباحثين جنحوا إلى رفض ثبوت هذا النّص رأسًا، وأسقطوا حُجّيته هروبًا من ذلك القلق الّذي أشرنا إليه.

ونحن إذ نُثبِتُ صحّة هذا النّص، ونُقِرّ بثبوته رواية، إلى أنّنا لا نقبلُ ألبتّة ما يُفهَمُ من ظاهره مّما يُنافي في الحقيقة القرآن الكريم، وأحاديث أخرى صحيحة صنّفت التطيّر كشيء منبوذٍ مبتذل[32]، وينافي كذلك ما أسّسه الإسلام من أفكار ومبادئ تحمي المرأة، وتُعْلِي من مكانتها الاجتماعية !

لذا وجب الرّجوع إلى المكان والزّمان والمحيط الّذي صاحب صدور هذا اللّفظ من فم النّبي ρ، وإعادة سماعه على ضوء الظّروف والشّواهد المُحتفّة آنذاك، وهذا ما يدفعنا إلى إعادة قراءة هذا النّص الحديثي المهمّ وفق المنهج الّذي أسّسناه سابقًا:

أ ـ القراءة التّفسيرية التّزامنية لهذا النّص:

تجدر الإشارة إلى أنّ جميع روايات هذا الحديث، ترجع في عُمُوم معناها إلى أربع روايات، هي:

1 ـ رواية تُفيد الإثبات على اختلاف ألفاظها: (إنّما الشّؤم في ثلاثة، في الفرس والمرأة والدّار)، أو (الشُّؤمُ في المرأة والدّار والفرس)، وهي عند مالك، والبخاري، ومسلم، والنّسائي، والتّرمذي، وأبي داود، وابن ماجة، وأحمد، من طريق ابن عمر ﷺ. وعند أحمد كذلك، والطّبراني، والطيالسي، من طريق أبي هريرة ﷺ[33].

2 ـ روايةٌ تُفيد النّفي المُستفاد من تعليق أثر الشّؤم، على اختلاف ألفاظها: (إن كان الشّؤم في شيء، ففي المرأة والدّار والفرس)، وهي عند البخاري، ومسلم، وأحمد، من طريق ابن عمر ﷺ. وعند مالك، ومسلم، وأحمد، وابن ماجة، من طريق سهل بن سعد السّاعدي ﷺ[34].

3 ـ روايةٌ تُفيد النّفي المُستفاد من إسناد ثبوت الشّؤم إلى اليهود، ذمّا لهم، وحكايةً عنهم: (قاتل الله اليهود يزعمون أن الشّؤم في المرأة والفرس والدار). أخرجها الطبراني في مسند الشّاميين، من حديث عائشة ﷺ[35].

4 ـ روايةٌ تُفيد النّفي المُستفاد من إسناد ثبوت الشّؤم إلى أهل الجاهلية، ذمّا لهم، وحكايةً عنهم على اختلاف ألفاظها: (كان أهل الجاهلية يقولون: إنّما الطّيرة في المرأة والدّار والفرس). أخرجها الحاكم في مستدركه، والبيهقي في الكبرى والآداب، والطّبراني في مسند الشّاميين، والطّبري في تهذيب الآثار، وابن عبد البر في التّمهيد، والطّحاوي في مشكل الآثار، وابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، كلّهم من حديث عائشة ﷺ[36].

نأتي الآن إلى تصوير الظّرف الزّماني والمكاني الّذي نطق فيه النّبي ρ بهذا النّص الحديثي:

أ ـ تصف رواية عائشة ﷺ ملابسات ورود هذا الحديث بدقّة، وتكشِفُ كيف سمع أبو هريرة ﷺ هذا الحديث، وعن السّبب الحقيقي الّذي حَمَل رسول الله ρ على التّلفّظ به، والرّواية كما يلي: عن مكحول، أنّ عائشة ﷺ، ذُكِر لها قول أبي هريرة ﷺ: (إنّ الشّؤم في المرأة والفرس والدّار)، فقالت: لم يحفظ أبو هريرة، إنّما دخل ورسول الله ρ يقول: (قاتل الله اليهود يزعمون أنّ الشّؤم في المرأة والفرس والدار)، فسمع آخر الحديث ولم يسمع أوّله[37].

إذن فالنّبي ρ كان في بيته أو في مكان يُمكنِ لأزواجه أن يُجالسنه فيه حين شرع يذمّ اليهود بسبب اعتقادهم أنّ الشّؤم في المرأة والسّكن والفرس، وفجأة دخل أبو هريرة ﷺ ولم يكن قد حضر أوّل المجلس، فلم يسمع قول النّبي ρ: (قاتل الله اليهود) ولَحِقَ بقوله: (الشّؤم في المرأة والفرس والدّار)، فظنّ أنّه مُرادُ النّبي ρ.

ب ـ الظّاهر أنّ هذه الاعتقاد كان شائعًا آنذاك في المجتمع الجاهلي مثلما كان شائعا عند اليهود، وأيّا من كان المتأثّر بالآخر، فإنّ النّبي ρ كرّر ذمّه لهذا الاعتقاد أكثر من مرّة، وهذا ما تُفيده الرّواية الآتية: عن أبي حسان الأعرج، أنّ رجلين دخلا على عائشة، فقالا: إن أبا هريرة يحدِّث أن النبي ρ قال: (إنّما الطّيرة في ثلاث، في المرأة والدّار والفرس)، فطارت شقة منها في السماء وشقة منها في الأرض، وفي رواية: فغضبت غضبًا شديدًا، وقالت: كَذَبَ، والّذي أنزل القرآن على قلب محمد ρ ما حدّث بهذا، ولكن رسول الله ρ كان يقول: (كان أهل الجاهلية يقولون: الطّيرة في المرأة والدّار والفرس)، ثمّ قرأت عائشة: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُم إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا ﴾[38] [39]، ولنا في هذه الرّواية ملاحظات تُفيد كثيرا عمليّة تصويرنا للبيئة الّتي رافقت ورود هذا النّص الحديثي:

أوّلا: قول عائشة ﷺ عن رسول الله ρ أنّه (كان يقول ....)، يُشِيرُ إلى تكرّر هذا القول منه، ولم يقله مرّة واحدة فحسب، فلماذا إذن لم يسمعه بهذا اللّفظ غير عائشة ﷺ ؟!!

والجواب: أنّه من المُحتمل جدّا أنّ هذا القول تكرّر من النّبي ρ في حضرة عائشة رضي الله عنها وحدها في حجرتها من باب تطييب خاطر الزّوجة من قبل زوجها بعد ما كان شائعا أنّ أهل الجاهلية كانوا ينتقصون من المرأة ويتشاءمون منها.

ثانيا: لم تكن حكاية عائشة لقول النّبي ρ في هذه الرّواية من باب تسجيلٍ لحديث تحدّث به النّبي ρ كما هو من عادتها، بقدر ما كانت نوعًا من الاستدلال على غرابة ما فهمه أبو هريرة ﷺ ورواه بعد ذلك، أو ما نُقِل إليها على أنّه قول أبي هريرة، والمعنى، كأنّ عائشة ﷺ تقول: كيف يُعقل أن يُثبِت رسولُ الله ρ الشّؤمَ في المرأة والدّار والفرس، وهو الّذي كان دائما يذمُّ لي هذا الاعتقاد، ويردّه إلى أهل الجاهلية ؟!!

ثالثا: غضب عائشة ﷺ الشّديد، يدلّ على تكرّر سماعها هذا الفهم عن أبي هريرة رضي الله عنه مرّة أخرى. ففي المرّة الأولى بيّنت للسّائل أنّ أبا هريرة إن كان قاله، فإنّه لم يحفظ الحديث ولكنّه ربّما وصل متأخّرا فسمع شطره الباقي فقط، ثمّ ذكرت النّص الأصلي لحديث النّبي ρ الذي حكى فيه التّشاؤم عن اليهود، ولمّا تكرّر سؤالها مرّة أخرى من سائل آخر . فلا يُعقل للسّائل الأوّل أن يكرّر السّؤال مرّة أخرى بعد أن عَرَفَ الجواب . غضبت غضبا شديدا من تكرّر القول من أبي هريرة ﷺ، وقالت مُقسِمَةً: ما قال رسول الله ρ هذا، إذْ كيف يُعقل أن يُثبِت الشّؤم في المرأة والدّار والفرس، وهو الّذي دائما كان يذمُّ هذا الاعتقاد، ويردّه إلى أمر الجاهلية ؟!!

رابعا: قول عائشة في أبي هريرة (كَذَبَ)، لا يُفهمُ منه اتّهامها له بالكذب . حاشا . ولكنّ العرب تقول "كذبت" بمعنى غلطت فيما قدّرت، وأوهمت فيما قلت، ولم تظنَّ حقا، ونحو هذا، وذلك معروفٌ من كلامهم، وموجودٌ في أشعارهم كثيرا[40].

ب ـ رواية الإثبات على اختلاف ألفاظها لم يروِها غير أبي هريرة وابن عمر رضي الله عنهم:

فأمّا أبو هريرة، فقد تقدّم توهّمه في المسألة، ويُحتَمَلُ كذلك أن يكون ناقلًا وهِم عن أبي هريرة ﷺ، و سمع منه شطر الحديث فقط، ففهم عنه الإثبات، ثمّ انتشر هذا الوهم عن أبي هريرة ﷺ حتّى أتى أكثر من سائل إلى عائشة ﷺ يستفسرها. ويؤيّد هذا الاحتمال شيئان اثنان:

أوّلهما: أنّ أبا هريرة ﷺ ذاته هو من روى الحديث الّذي نهى فيه النّبي ρ عن التّشاؤم، فكان يقول: قال رسول الله ρ: (لا عدوى ولا طيرة ..)[(41)]، أي في الإسلام.

ثانيهما: نَفْيُ أبو هريرة ما نُسِب إليه من إثبات التّشاؤم في المرأة و الدّار والفرس، فقد روى أحمد من طريق أبي معشر عن محمد بن قيس قال: سُئِل أبو هريرة ﷺ: سَمِعت من رسول

الله ρ: (الطّيرة في ثلاث في المسكن والفرس والمرأة)؟، قال: كنتُ إذن أقول على رسول الله ρ ما لم يَقُل، ولكن سمعتُ رسول الله ρ يقول: (أصدق الطّيرة الفأل والعين حقّ)[42].

وأمّا رواية ابن عمر، فلنا فيها احتمالان كذلك:

1 ـ يُحتمَلُ أنّه سمع شطر الحديث فقط كما حدث لأبي هريرة ﷺ، كأن يكونا دخلا معًا، أو سمعه في مناسبة أخرى كذلك.

2 ـ أن يكون الشّطر الأوّل قد سقط سهوا من بعض الرّواة عن ابن عمر، أو نتيجة تصرّف منهم اختصارًا، ويُقوّي هذا الاحتمال أن رواية: (إنّما الشّؤم)، انفرد بها الزّهري عن ابن عمر، ورواها غيره عن ابن عمر بلفظ: (إن يكن الشّؤم) على النّفي بالتّعليق.

والأمر الخطير، والّذي يدلّ على دقّة فهم الألباني رحمه الله أنّه علّق على حديث التّعليق قائلا: والحديث يُعطِي بمفهومه أن لا شُؤم في شيء، لأنّ معناه: لو كان الشؤم ثابتا في شيء ما، لكان في هذه الثلاثة، لكنّه ليس ثابتا في شيء أصلا. وعليه فما في بعض الروايات بلفظ (الشّؤم في ثلاثة)، أو (إنّما الشؤم في ثلاثة)، فهو اختصار، وتصرّف من بعض الرواة، والله أعلم[43].

وعليه، فإنّ اللّفظ الصّحيح الّذي خرج من فم النّبي ρ بخصوص الشّؤم، في ذلك الوقت، كان في سياق النّفي لا الإثبات، تماشيًا مع الأحاديث الأخرى الّتي نهى فيها على التّطيّر والتّشاؤم عمومًا، وتماشيًا مع السّياق الفكري الّذي يُكرّس لمكانة مجتمعية ممتازة للمرأة، والّذي أخذ الإسلام في تأسيسه ونشره منذ بدايات الدّعوة المُحمّدية.

ب ـ القراءة المقاصدية الإسقاطية:

من العجيب أن يُدافع بعض أهل العلم[44]، على أساس صحّة الرّواية وثبوتها، عن الفكر الجاهلي الّذي حاربه القرآن الكريم وحاربه رسول الله ρ توجيهيّا، حتّى صارت الآيات والأحاديث بمجموعها تُشكّل أصل الإسلام في إنكار مسألة التّشاؤم.

وإن كان هناك ما يُستفاد من هذا النّص الحديثي، فهو على الأرجح في سياق معاكسٍ تماما لما تمّ الاستدلال عليه به في سياقات أخرى، كقول بعضهم إقرارا لمحتوى النّص المشطور: شؤم الفرس إذا كانت حرونًا، وشؤم المرأة سوء خلقها، وشؤم الدّار سوء جارها،

وقيل: شؤم الفرس أن لا يغزى عليها، وشؤم المرأة أن لا تلد، وشؤم الدّار ضيقها. وقيل: شؤم المرأة غلاء مهرها[45]!

فهذا كلامٌ لا نقبله أبدا، لأنّ النّبي ρ ما أراده وما قصده، وما تلفّظ بما يُفيده أساسًا، بناء على ما قدّمناه أعلاه. بل الحاصل عكسه تمامًا. وما يُستفادُ من هذا الحديث في الحاضر هو توجيه أنظار البشرية إلى الخُطّة الإصلاحية الّتي انتهجها النّبي ρ من أجل تصحيح مفاهيم النّاس حول مكانة المرأة، ومسح كلّ آثار الفكر الجاهلي واليهودي المُسلّط عليها آنذاك، فالإسلام بمنظومتيه الأخلاقية والتّشريعية، كان سبّاقًا في التّكريس لقيم مُجتمعية راقية تضمن للمرأة حياة كريمة.

3. حديث قتل المرتدّ:

قال رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه)[46].

بقراءة سطحية لهذا النّص الحديثي، نَصْدُرُ عن ملمحٍ غامض حول منهج الإسلام في التّأصيل للحرّية الدّينية. فمن جهة يُسلِمُنا هذا الحديث إلى تصوّر أوّلي حول الإسلام مفادهُ أنّ من دخل فيه لا يُمكنه أبدًا تغيير رأيه أو مراجعته والخروج منه، لأنّه سوف يُقتل !

ومن جهة أخرى نجد روح القرآن الكريم تؤسّس لحرّية الاعتقاد، وآياته تتحدّث عن حرّية التّديّن كمسلّمةٍ لا نقاش فيها وأصلٍ ثابت من أصول هذا الدّين العظيم، ولا نجد فيه آية واحدة تتحدّث عن عقوبة دنيوية كحدٍّ ثابت تستهدف شخصا أراد غير الإسلام دينا له: قال الله تعالى: ﴿ كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (86) أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ (87) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ (88) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (89) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ (90) ﴾[47] ، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ﴾[48] ، وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾[49] ، وقال تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾[50] ، وقال تعالى: ﴿ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (106) ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى

الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (107) أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ (108) لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْخَاسِرُونَ (109) ﴾[51] ، وقال تعالى: ﴿ وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾[52] ، إذن، فحتّى في سياق حديثه عن المرتدّين، لم يُشِر القرآن الكريم إلى هذا الحدّ الّذي هو القتل حسب القراءة الأوّلية السّطحية للنّص الحديثي، رغم أنّ البيان والحال هذه واجب للحاجة إليه، ورغم أنّ القرآن كان حازمًا في حدود أخرى أقلّ أثرًا في العقوبة، كحدّ الزّنى وحدّ السّرقة مثلا.

هذا الملمح الأوّلي الغامض، يدفعنا إلى طرح جملة من الإشكالات، ينبغي الوقوف عليها، والتّفكير فيها:

1 ـ لماذا لم يُشِر القرآن إلى عقوبة دنيوية للمرتدّ عن الإسلام ؟

2 ـ هل هناك تصوّر آخر للفظ المرتدّ الذّي ورد في النّص الحديثي، وهل يوجد فرق بين اللّفظ القرآني واللّفظ الحديثي من جانب المفهوم ؟

3 ـ أيّ انسان يمرّ بمراحل التّناسخ الفكري، ومراجعة أفكاره وقناعاته، بتأثير من حجم المعلومة وقدرة الاستيعاب، ودرجة الإقناع، فهل هذا النّص الحديثي يتجاهل هذه الحقيقة ؟

وللإجابة على هذه التّساؤلات وتساؤلات أخرى، نعمدُ الآن إلى قراءة هذا الحديث قراءة تفسيرية تزامنية، ثمّ قراءة مقاصدية إسقاطية، لعلّنا نحظى بتوجيهات مُقنِعة:

أ ـ القراءة التّفسيرية التّزامنية:

استدلّ ابن عبّاس ﷺ بهذا الحديث في سياق هذه القصّة: عن عكرمة، أن عليّا ﷺ، حرّق قومًا، فبلغ ذلك ابن عباس ﷺ فقال: لو كنتُ أنا لم أُحرّقهم لأنّ النّبي ρ قال: (لا تُعَذِّبُوا بعذاب الله)، ولقتلتهم كما قال النّبي ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه)[(53)]، ونلاحظ أنّ البخاري قد أخرج هذا الحديث في كتاب الجهاد، أي أنّ لهذه التّرجمة علاقة بمضمون النّص الحديثي. فمَن هؤلاء القوم الّذين حرّقهم عليّ بن أبي طالب، وأوجب ابن عباس فيهم القتل مُستدِلاً بالنّص الحديثي موضوع الدّراسة ؟

في روايات أخرى تنكشفُ أوصافٌ أخرى مؤثّرة لهؤلاء القوم، فهم المرتدّون، وهم الزّنادقة في وصف آخر أكثر دقّة: عن عكرمة، قال: لما بلغ ابن عباس أن عليًّا، حرّق المرتدين، أو الزنادقة قال: لو كنت أنا لم أحرّقهم، ولقتلتهم لقول رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه)، ولم أحرّقهم لقول رسول الله ρ: (لا ينبغي لأحد أن يعذّب بعذاب الله)، فبلغ ذلك عليّا ﷺ فقال: ويح ابن أمّ الفضل إنّه لغوّاص على الهِنَات، وفي رواية: صدق[54]. وعند البخاري: عن عكرمة، قال: أُتِيَ عليّ ﷺ، بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لم أحرّقهم، لنَهْيِ رسول الله ρ: (لا تعذبوا بعذاب الله) ولَقَتَلْتُهُم، لقول رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه)[55].

فمَن هم الزّنادقة إذن، وهل يجوز قتلهم لأجل زندقتهم ؟

يكاد يُجمع العلماء على أنّ الزنديق هو الذي يُظهِرُ الإسلام ويَستَسِرُّ بالكفر، أيّا كان نوع هذا الكفر، وأيّا كانت العقيدة المنحرفة الّتي يعتقدها، وهو المنافق، كان يُسمّى في عصر النّبي ρ منافقاً ، ويسمى اليوم زنديقاً[56]، يقول ابن تيمية في الزّنديق بتوصيفٍ أدقّ: وأيضا لفظ الزّندقة لا يوجد في كلام النبي ρ كما لا يوجد في القرآن، وهو لفظ أعجميّ معرّب من كلام الفرس بعد ظهور الإسلام، وقد تكلّم به السّلف والأئمة في توبة الزّنديق ونحو ذلك، قال: والزّنديق الذي تكلّم الفقهاء في قبول توبته في الظّاهر - المراد به عندهم المنافق الذي يظهر الإسلام ويبطن الكفر، وإن كان مع ذلك يصلّي ويصوم ويحجّ ويقرأ القرآن، وسواء كان في باطنه يهوديا، أو نصرانيا، أو مشركا، أو وثنيا، وسواء كان معطّلا للصّانع وللنبوّة، أو للنبوّة فقط، أو لنبوّة نبّينا ρ فقط، فهذا زنديق وهو منافق، وما في القرآن والسّنة من ذكر المنافقين يتناول هذا بإجماع المسلمين، وقد قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرْكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَلَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيرًا (145) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَاعْتَصَمُوا بِاللَّهِ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ فَأُولَئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَوْفَ يُؤْتِ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ أَجْرًا عَظِيمًا (146) ﴾[57]، قال: ومثل هؤلاء المنافقين كُفّار في الباطن باتّفاق المسلمين، وإن كانوا مظهرين للشّهادتين والإقرار بما جاء به الرّسول ومؤدين للواجبات الظاهرة، فإن ذلك لا ينفعهم في الآخرة إذا لم يكونوا مؤمنين بقلوبهم باتفاق المسلمين[58].

وعليه فالزّندقة نوعٌ من أنواع النّفاق إذا لم يكن هو النّفاق بعينه، وقد مضت سنّة النّبي ρ في عدم قتل المنافقين، رغم كفرهم البواح، كما هو معلوم من فعل رأس النّفاق عبد

الله بن أبيّ بن سلول. فأيّ سنّة وأيّ شرعٍ استند إليه عليٌّ ﷺ في قتلهم، وأيّ سنّة قصدها ابن عبّاس ﷺ عند استدلاله بحديث رسول الله ρ (من بدّل دينه فاقتلوه)، رغم أنّ النّبي ρ صاحب اللّفظ والسّنّة لم يقتل المنافقين لا في بداية ظهور النّفاق، ولا عند قوّة الدّولة الإسلامية ومنعتها، علاوة على أنّ القرآن الكريم صرّح بكفرهم في كلّ مرّة..؟!

يقول ابن عاشور في قوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾، عندي أنّه يعني أقواما من العرب من أهل مكّة كانوا يتّجرون إلى المدينة فيؤمنون، فإذا رجعوا إلى مكة كفروا وتكرّر منهم ذلك[59]. وكان يعلم النّبي ρ ذلك منهم ولم يقتلهم.

وليس هناك ما هو أوضح من هذه الآية في عدم جواز قتل المنافق المرتدّ، وإجباره على الإسلام، قال تعالى: ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ وَاللَّهُ أَرْكَسَهُمْ بِمَا كَسَبُوا أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا ﴾[60]، فانظر إلى قوله تعالى: ﴿ أَتُرِيدُونَ أَنْ تَهْدُوا مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ ﴾ ؟، والاستفهام هنا للتّعجيب واللّوم. أي فما لكم بين مكفر لهم ومبرر، وفي إجراء أحكام الإيمان أو الكفر عليهم، وقد دل الاستفهام الإنكاري المشوب باللوم على جملة محذوفة هي محل الاستئناف البياني، وتقديرها: إنّهم قد أضلهم الله، أتريدون أن تهدوا من أضل الله ؟

وفي المقصودين بهذه الآية أقوال:

1 ـ أنّها نزلت في المنخزلين يوم أحد: عبد الله بن أبي وأتباعه، اختلف المسلمون في وصفهم بالإيمان أو الكفر بسبب فعلتهم تلك. وفي البخاري عن زيد بن ثابت قال: رجع ناس من أصحاب النّبي ρ من أُحُد، وكان النّاس فيهم فريقين، فريق يقول: اقتلهم، وفريق يقول: لا، فنزلت ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ ﴾، وقال صلى الله عليه وسلّم: (إنّها طيبة تنفي الخبث كما تنفي النّار خبث الفضة)[61]، أي ولم يقتلهم النّبيّ ρ.

2 ـ أنّها نزلت في قوم أظهروا الإسلام بمكّة ولم يهاجروا، وكانوا يظاهرون المشركين على المسلمين.

يقول ابن عاشور: وأحسب أنّ هؤلاء الفِرَق كلّهم كانوا معروفين وقت نزول الآية، فكانوا مثلا لعمومها وهي عامة فيهم وفي غيرهم من كل من عُرِف بالنّفاق يومئذ من أهل المدينة ومن أهل مكة[62].

ولعلّنا نأخذ من هذه الروايات وسبب نزول هذه الآيات الملاحظ التّالية:

أ ـ المنافقون أو الزّنادقة على وصف المتأخّرين الذّين لم ينحازوا قتالا إلى فريق المشركين، لم يأمر القرآن بقتلهم، رغم كشفه لكفرهم في كلّ مناسبة، ولم يثبت أنّ النّبي ρ قتل أحدًا منهم.

ب ـ المرتدّون الّذين لم تكن تعنيهم الحرب وأوزارها، بل كان همّهم التّجارة وأرباحها، فيسلمون حين يَقْدِمُون إلى المدينة ويكفرون حين يرجعون إلى مكّة؛ كذلك لم يعبأ القرآن بهم ولم يأمر بقتلهم وما فعل النّبي ρ ذلك.

ج ـ قول النّبي ρ في المنافقين بعد أن خذلوهم يوم أُحُد: (إنّها طيبة تنفي الخبث كما تنفي النّار خبث الفضة)، فيه تقدير لقوّة الإسلام الذّاتية، وأنّه لا يحتاج لأحد حتّى يُجبره على الدّخول فيه، ولا يحتاج لأحد حتّى يجبره على البقاء فيه وإلاّ قُتِل، وهذه الجملة نفسها قالها النّبي ρ في الأعرابي الّذي أسلم، ثمّ جاء وكفر في حضرة النّبي ρ، وخرج إلى خيمته سالمًا ولم يُجبره أحد أو يقتله أحد، عن جابر بن عبد الله ﷺ: أن أعرابيًا بايع رسول الله ρ على الإسلام، فأصابه وعك، فقال: أقلني بيعتي، فأبى، ثم جاءه فقال: أقلني بيعتي، فأبى، فخرج، فقال رسول الله ρ: (المدينة كالكير، تنفي خبثها، وينصع طيبها)[63]، ولا يُلتَفتُ طبعا إلى تكلّف من تكلّف وقال: أنّ المقصود من (أقلني بيعتي)، أي: ائذن لي بترك بعض لوازم بيعتي على الإسلام وهي الهجرة. (فأبى) أن يقيله، على أنّ الهجرة كانت فرضا وتركها معصية فلا يعين عليها ρ. لأنّ هذا النّص الحديثي ورد بصيغة العموم (بايعه على الإسلام)، وطلب الإقالة كان على العموم (أقلني بيعتي)، ولو أراد الأعرابي لازمًا من لوازمها لعيّنه لحصول الاشتباه واختلاف الأثر بعد ذلك، وكذلك لو كان الأمر كذلك وأنّه بقي على إسلامه؛ لما وصفه النّبي ρ بالخبث، وهو القائل: (سبحان الله، إنّ المؤمن لا ينجس)[64]!

وعليه فالقراءة المنطقية لهذا الحديث تكون كالآتي: يبدو أنّ الأعرابي قدِم المدينة وبايع النّبي ρ على الإسلام ومن لوازم البيعة آنذاك الهجرة إلى المدينة لأسباب ليس هنا مجال

بسطها.. الأعرابي لم يتمكّن الدّين الجديد منه عن قناعة مُطلقة، ولم يستطع التأقلم مع جوّ المدينة وهوائها، وحنّ إلى معيشة البادية وظروفها، فمرض وطلب بتفكيرٍ أعرابيٍّ سطحيٍّ ساذج من النّبي ρ أن يقيله عن الإسلام لينطلق إلى خيمته، فتركه النّبي صلّى الله عليه وسلّم لنفسه الخبيثة المتشبّثة بالخيمة والشاة على حساب التّضحية من أجل العقيدة والمبدأ، لكنّه لم يقبل منه ذلك وكان يأبى في كل مرّة طلبه لأنّه ρ يكون قد أقرّ باطلا إن ردّ عليه بالإيجاب.

د ـ على الأرجح، هناك من دخل في الإسلام في عهد النّبي ρ، ولم تدفعه القناعة العقلية لذلك، بل كان دخولا لتأثّر برفيق، أو تحقيقا لمصالح تجارية، أو انبهارًا بهذا الدّين الجديد الذي يتمدّد في جزيرة العرب بإدارة حكيمة وصحابة بواسل، فتختلف قناعاتهم باختلاف المؤثّر في كلّ مرّة ... أشار إلى هذا المعنى رشيد رضا في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا ﴾[65]، فقال: يظهر أنّه فيمن جهروا بالكفر من المنافقين كما يظهر فيمن يدخلون في الإسلام تقليدا لبعض من يثقون بهم ثم يرجعون إلى الكفر لمثل ذلك؛ لأنهم لم يفهموا حقيقة الإيمان والإسلام، وهكذا فعلوا مرّة بعد أخرى، ثم رأوا أن الكفر ألصق بنفوسهم لطول أنسهم به وانهماكهم فيه[(66)].

نعود الآن إلى قصة قتل عليّ بن أبي طالب للزّنادقة وتأييد ابن عبّاس له في أصل القتل مع اختلافه معه في الحرق، وأقول: نحن إذ نطرح هذا الإشكال الظّاهري، فإنّنا لا نلمّحُ على الإطلاق إلى سوء تصرّف عليّ ﷺ، أو سوء فهم ابن عبّاس رضي الله عن الجميع، ولكنّنا نريد الإشارة إلى أمر آخر لا مناص منه، وهو: أنّ هؤلاء القوم الّذين قتلهم عليّ ﷺ لم يقتلهم لمجرّد زندقتهم أو نفاقهم، لمخالفة ذلك لسنّة النّبي ρ، ولكن قتلهم بعد أن أمسكهم، لشيء زائدٍ عن النّفاق والزّندقة. فما هو ؟

نطرح الآن بين أيدينا رواية لعائشة ﷺ، من خلالها وخلال ما قدّمناه سابقا، يمكننا تمييز ثلاثة أنواع من المرتدّين في العهد النّبوي، عن عائشة ﷺ قالت: قال رسول الله ρ: (لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: رجل زنى بعد إحصان، فإنّه يرجم، ورجل خرج محاربا لله ورسوله، فإنّه يقتل، أو يصلب، أو ينفى من

الأرض، أو يقتل نفسا، فيقتل بها)[67]. وهذا الحديث يُفْهَمُ به حديث: (لا يحلّ دم رجل مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله، وأنّي رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: الثيّب الزاني، والنّفس بالنّفس، والتّارك لدينه المفارق للجماعة)[68]. أي أنّ التّارك لدينه المفارق للجماعة هو الّذي فعل ذلك ليلحق بصفوف المشركين محاربا لله ورسوله.

وعليه فإنّ المرتدّ في الوقت الّذي تلفّظ به النّبي ρ بهذا النّص: (من بدّل دينه فاقتلوه)، كان على ثلاثة أصناف:

1 ـ صنف منافق بيّن النّفاق، حكم عليهم القرآن بالكفر، لا على المسلمين حملوا السّلاح، وعلى على المشركين حملوه. وهؤلاء لم يقاتلهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم ولم يقتلهم كما بيّناه. ولم يذكر لهم القرآن حدّا.

2 ـ صنف كفر بعد إيمانه كفرا واضحا وجهر به أمام النّبي ρ والنّاس، لكنّه ذهب في خاصّة نفسه، لم ينحز إلى صفوف المشركين للقتال، ولم يبغ حربا؛ وهؤلاء كذلك لم يقتلهم النّبي صلّى الله عليه وسلّم ولم يذكر لهم القرآن حدّا.

3 ـ صنف ارتدّوا عن الإسلام، وانحازوا إلى صفوف المشركين لمحاربة الله ورسوله والمسلمين، وهؤلاء هم المقصودون إذن بقوله ρ (من بدّل دينه فاقتلوه)، الوارد في سياق قصّة قتل عليّ بن أبي طالب للزّنادقة حين استشهد ابن عبّاس به في وجوب قتلهم، وقلنا آنذاك إنّ هناك أمرا زائدًا عن مجرّد نفاقهم وزندقتهم استوجب قتلهم، وهذا الأمر هو المحاربة، كما اتّضح هنا.

وهذه القراءة التّزامنية تدعمها وقائع أخرى، نذكرها ليكتمل التّصوير الواقعي للظّرف الّذي ورد فيه هذا النّص الحديثي، والظّروف الأخرى الّتي استُشْهِد به فيها:

أ ـ عن عكرمة، أنّ عليّا حرّق قومًا ارتدّوا عن الإسلام، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لو كنت أنا لقتلتهم بقول رسول الله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه). ولم أكن لأحرّقهم لقول رسول الله ρ: (لا تعذبوا بعذاب الله)، فبلغ ذلك عليّا، فقال: صدق ابن عباس. قال التّرمذي: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أهل العلم في المرتد، واختلفوا في المرأة إذا ارتدت عن الإسلام، فقالت طائفة من أهل العلم: تقتل، وهو قول الأوزاعي، وأحمد، وإسحاق. وقالت طائفة منهم: تحبس ولا تقتل، وهو قول سفيان الثوري، وغيره من أهل الكوفة[69].

فانظر إلى تعليق التّرمذي على الحادثة؛ قال: واختلفوا في المرأة إذا ارتدّت عن الإسلام بين القتل أو الحبس.

فلماذا السّجن إذا كانت لا تُقتل ؟

والجواب: أنّها محاربة، فإذا لم تقتل وأطلق سراحها فستعود إلى قتال المسلمين، والعجيب أنّ المانعين لقتل المرتدة استدلّوا بنهي النّبي ρ عن قتل النّساء والصّبيان[70]، وحملوه على العموم مُحاربةً كانت أم لا، ومعلوم أنّ نهي النّبي ρ عن قتل النساء والصّبيان كان وقت الحرب !

ب ـ الوضع القائم الّذي كان بين المسلمين والمشركين هو الحرب على العموم، وغالب من يرتدّ عن الإسلام فإنّه يلتحق بمعسكر المشركين للقتال في صفوفهم، هذا بناء على ما سبق وبناء على الرّواية الآتية: عن أنس ﷺ قال بعثني أبو موسى بفتح تستر إلى عمر ﷺ فسألني عمر وكان ستة نفر من بني بكر بن وائل قد ارتدّوا عن الإسلام ولحقوا بالمشركين فقال ما فعل النّفر من بكر بن وائل ؟، قال: فأخذتُ في حديث آخر لأشغله، فقال: ما فعل النّفر من بكر بن وائل، قلت: يا أمير المؤمنين قوم ارتدّوا عن الإسلام ولحقُوا بالمشركين ما سبيلهم إلا القتل، فقال عمر: لأن أكون أخذتهم سلمًا أحبَّ إليّ ممّا طلعت عليه الشّمس من صفراء أو بيضاء، قال: قلت يا أمير المؤمنين، وما كنتَ صانعًا بهم لو أخذتهم ؟، قال: كنتُ عارضًا عليهم الباب الّذى خرجوا منه أن يدخلوا فيه، فإن فعلوا ذلك قَبِلتُ منهم، وإلّا أستودعهم السّجن[71].

في هذه الرّواية يبرّر أنس ﷺ لعمر ﷺ سبب قتلهم للنّفر، وهو التحاقهم بصفوف المشركين للقتال، وليس مجرّد ارتدادهم، ومع ذلك آثر عمر ﷺ أن لو حاوروهم لأجل أن يدخلوا للإسلام مرّة أخرى، فإن أبوا الإسلام، فإنّهم لو حبسوهم من أجل إقناعهم على ترك القتال لكان أفضل.

بهذا القراءة التّفسيرية التّزامنية يتّضح السّياق الحقيقي والواقعي الّذي صاحب ورود هذا النّص الحديثي موضوع الدّراسة (من بدّل دينه فاقتلوه)، وأنّ المستهدف من هذا الخطاب هو المرتدّ المحارب لا غير، وتجدر الإشارة هنا، أنّنا قصدنا قراءة النّص في سياقه التّاريخي والظّرفي، ولم نقصد أبدا دراسة حدّ الردّة بين النّفي والإثبات، وإلاّ فهناك أدلّة كثيرة

أخرى تدعم ما ذهبنا إليه، لكنّها لا تدعم منهجنا في هذه الدّراسة، وهي الاكتفاء بقراءة النّص وفق الظّرف الذّي ورد فيه.

ب ـ القراءة التّأويلية الإسقاطية:

بناء على ما أسلمته لنا القراءة التّفسيرية التّزامنية، نصدر عن ملمَحٍ واضحٍ ومُطَمئِن حول علاقة هذا النّص الحديثي بالمنظومة التّشريعية الإسلامية ككلّ قرآنًا وسنّة. فالحديث الّذي لفظه: (من بدّل دينه فاقتلوه)، لا يُعارض روح القرآن الكريم الّتي تُؤسّس لحرّية الإعتقاد، ولا منهج النّبي صلّى الله عليه وسلّم في التّعامل مع المخالفين المسالمين كُفّارًا كانوا أو مرتدّين. بل هو مُتّجه مع النّسق العام للتّشريع الإسلامي، ويخدم مبادئه وأصوله.

على أنّ الإسلام كما هو دين رحمة، فهو دين ملحمة كذلك، وكما هو دين الحبّ والودّ؛ فهو كذلك دين الحزم والجدّ، يترك للمرء حرّيته في اعتقاد ما يشاء، ولكنّه لا يتسامح أبدًا مع الأمن العام، والمصلحة العامّة. وهذا أصل من أصوله لا ينخرم أبدا، لا بمقتضى الزّمان ولا بمقتضى المكان بدليل قوله تعالى: ﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾[72]، وقوله ρ: (من بدّل دينه فاقتلوه).

خاتمة:

بناء على كلّ ما سبق التطرّق إليه، فإنّ البحث يُسلمنا إلى النّتائج التّالية:

1 ـ أيّ محاولة لقراءة النّص الحديثي قراءة استنتاجية تأويلية، دون المرور على القراءة التّزامنية التّفسيرية، هي التفافٌ على مراد النّبي ρ، واختطافٌ للنّص بعيدًا عن بيئة وروده، والواقع المُعيّن الّذي وُلِدَ من أجله.

وبالتّالي فالقراءة التّزامنية للنّصّ الحديثي هي الضّامن الأساس للحفاظ على المُراد النّبوي الصّحيح غضًّا طريّا كما ورد، بناء على قراءته ضمن إطاره الزّماني والمكاني والظّروف العامّة والتّفصيلية الّتي رافقت ولادة النّص. ثمّ يمكن بعد ذلك الاستفادة من المراد النّبوي السّليم من النّص وفق الوقائع المستجدّة، في إطار قراءة مقاصدية لاحقة.

2 ـ القراءة التّأويلية المبتورة عن السّياق الظّرفي العام الّذي وُلِد فيه النّص الحديثي، أسلمت الكثير من الفقهاء، وأهل العلم إلى قناعات شرعية ثابتة، تخالف في الحقيقة روح القرآن والأصول العامّة للإسلام، كحدّ الردّة المصادم لحرّية التّديّن، وقتال الكفّار بعلّة

الكفر المصادم لحرّية المعتقد، والمؤسّس لمنطق الإكراه في الدّين، وكذا اعتقاد الشّؤم في المرأة وغيرها، المُكرّس للعقائد الباطلة الّتي اجتهد الإسلام منذ بدايات الدّعوة النّبوية في إزالتها من ذهنية المجتمع المسلم.

3 ـ القلق المعرفي صفة حكمية، تثبت لموصوفها وهو النّص الثّابت الصّحيح، حالة من النّفور العلمي أو العقلي لدى الباحث، لمخالفة ذلك النّص في الظّاهر أصلا من أصول الإسلام، أو حقيقة من حقائق العلوم، أو عرفًا من أعراف البشرية المجمع على صلاحها.

4 ـ ردّ الأحاديث الصّحيحة الّتي ثبتت بقواعد النّقد الحديثية المتينة علميّا، من منطلق القلق المعرفي؛ إجراء فيه تكلّف وإجحاف في حقّ النّصّ الحديثي، وممارسة تنمّ عن ضعف علميّ في حقّ الباحث. أمّا الإجراء الذّي يحفظ لنا النّص الحديثي من الإهمال، والممارسة الّتي توحي بقوّة شخصية الباحث العلمية؛ هي إعادة قراءة النّص مرّة أخرى ـ مهما كانت هذه القراءة ـ قراءةً تزيل عنه ذلك القلق. وهي القراءة التّزامنية التّفسيرية الّتي قدّمنا لها في هذا البحث.

ثبت المصادروالمراجع:

إبراهيم بن محمد، برهان الدين ابن حَمْزَة الحنفي الدمشقيّ، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، ت: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي – بيروت. دط.

ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد سنن ابن ماجه، ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، دط.

أبو العباس أحمد بن محمد شهاب الدين القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323 هـ

أبو العباس أحمد بن محمد، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة، ط: الأولى، 1419 هـ

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية 1420هـ - 1999م.

أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ وأقواله على أبواب العلم، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء – المنصورة، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

أبو جعفر الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، شرح مشكل الآثار، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى - 1415 هـ، 1494م.

أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دت.

أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود الطيالسي، دار المعرفة- بيروت، دط.

أبو داود سليمان بن الأشعث السِّجِسْتاني، سنن أبي داود، ت: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا– بيروت.

أبو زيد عبد الرحمن الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

أبو سليمان أحمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية – حلب، ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م.

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، المجتبى من السنن = السنن الصغرى للنسائي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، ط: الثانية، 1406 – 1986م.

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى، (لمكتبة المعارف)، دت.

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى، 1421 هـ - 2001 م.

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى، 1411 – 1990م.

أبو عبد الله محمد شمس الدين، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثالثة - 1420 هـ

أبو عمر يوسف بن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ت: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، 1387 هـ

أبو محمد عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى - 1422 هـ

أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، ط: الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة 1419هـ - 1999م.

أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي، المغني لابن قدامة، مكتبة القاهرة، دط.

أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، السنن الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنات، ط: الثالثة، 1424 هـ - 2003 م.

تقي الدين أبو الفتح محمد ابن دقيق العيد، شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، مؤسسة الريان، ط: السادسة 1424 هـ - 2003 م

حكمت بن بشير بن ياسين، موسوعة الصّحيح المسبور من التفسير بالمأثور، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، الأولى ، 1420 هـ - 1999 م.

زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: السابعة، 1422هـ - 2001م.

سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، مسند الشاميين، ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: الأولى، 1405 – 1984م.

سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، ت: طارق الحسيني، دار الحرمين ـ القاهرة، 1415هـ

شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، ط: الثانية - 1402 هـ - 1982 م.

عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، ضبطه وعلق عليه الاستاذ سعيد اللحام الاشراف الفني والمراجعة والتصحيح : مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر ـ دار الفكر.

عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - ﷺ، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط: الرابعة، دت.

علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1422هـ - 2002م.

مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي المدني، موطأ الإمام مالك، صححه ورقمه وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، 1406 هـ - 1985 م.

محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، 1415 هـ - 1995 م.

محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ، ت: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الثانية، 1426 هـ.

محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، الدار التونسية للنشر - تونس: 1984 هـ.

محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي، العرف الشذي شرح سنن الترمذي، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، دار التراث العربي -بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004م.

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ت: محمد أحمد الحاج، دار القلم- دار الشامية، جدة – السعودية، ط: الأولى، 1416هـ - 1996م.

محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، دار الكتب العلمية_بيروت، دط.

محمد بن أحمد ابن جزي، ت: الدكتور عبد الله الخالد، التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط: الأولى - 1416 هـ

محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه = صحيح البخاري، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط: الأولى، 1422هـ

محمد بن صالح بن محمد العثيمين، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1426 هـ

محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين السندي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، دار الجيل – بيروت، دط.

محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى، سنن الترمذي، ت: أحمد محمد شاكر (جـ 1، 2)، ومحمد فؤاد عبد الباقي (جـ 3)، وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف (جـ 4، 5)، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، ط: الثانية، 1395 هـ - 1975 م.

محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990م.

محمد علي بن علان البكري، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي – بيروت.

الهوامش:

(1) رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب: {فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم}، رقم: 25. ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم: 36.

(2) {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ }[التَّوْبَةِ: 29].

(3) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختارالشنقيطي: 118/6. دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع بيروت – لبنان، 1415 هـ - 1995 م. البحر المديد في تفسير القرآن المجيد، أبو العباس أحمد بن محمد: 331/2، ت: أحمد عبد الله القرشي رسلان، الدكتور حسن عباس زكي – القاهرة، ط: الأولى، 1419 هـ. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم، محمد بن أحمد ابن جزي: 326/1، ت: الدكتور عبد الله الخالد، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم – بيروت، ط: الأولى - 1416 هـ. حاشية السندي على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، محمد بن عبد الهادي التتوي أبو الحسن نور الدين السندي: 37/1، دار الجيل – بيروت، دط.

(4) [البقرة: الآية 13]

(5) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن عطية: 528/2، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، ط: الأولى - 1422 هـ. العَذْبُ النَّمِيرُ مِنْ مَجَالِسِ الشَّنْقِيطِيِّ فِي التَّفْسِيرِ، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي: 560/4، ت: خالد بن عثمان السبت، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط: الثانية، 1426 هـ. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، أبو زيد عبد

الرحمن الثعالبي: 133/3، ت: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

(6) الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد شمس الدين: 353/2، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

(7) شرح رياض الصالحين، محمد بن صالح بن محمد العثيمين: 95/5، دار الوطن للنشر، الرياض، ط: 1426 هـ

(8) ينظر: أضواء البيان: 449/3.

(9) دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، محمد علي بن علان البكري: 10/7، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط: الرابعة، 1425 هـ - 2004 م.

(10) [الكهف:29]

(11) [الكافرون:6]

(12) [القصص:56]

(13) [الشورى:48]

(14) [الغاشية:22]

(15) ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس أحمد بن محمد شهاب الدين القسطلاني: 108/1، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط: السابعة، 1323 هـ

(16) سنن النّسائي، كتاب تحريم الدّم، رقم: 3966.

(17) معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، أبو سليمان أحمد بن محمد البستي المعروف بالخطابي: 11/2، المطبعة العلمية – حلب، ط: الأولى 1351 هـ - 1932 م. شرح الأربعين النووية في الأحاديث الصحيحة النبوية، تقي الدين أبو الفتح محمد ابن دقيق العيد: 54/1، مؤسسة الريان، ط: السادسة 1424 هـ - 2003 م

(18) جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي: 230/1، ت: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: السابعة، 1422هـ - 2001م.

(19) [البقرة: الآية 13]

[20] ينظر: موسوعة الصّحيح المسبور من التفسير بالمأثور: 301/1، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر للنشر والتوزيع والطباعة- المدينة النبوية، الأولى ، 1420 هـ - 1999 م.

[21] مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، أبو عبد الله محمد فخر الدين الرازي: 483/15، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط: الثالثة - 1420 هـ

[22] تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: 526/1، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط: الثانية 1420هـ - 1999 م.

[23] ابن كثير: 56/4

[24] مفاتيح الغيب: 484/15.

[25] محاسن التأويل، محمد جمال الدين القاسمي: 59/2، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه – بيروت، ط: الأولى - 1418 هـ

[26] مصنف ابن أبي شيبة في الأحاديث والآثار، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي: 57/11، ضبطه وعلق عليه الاستاذ سعيد اللحام الاشراف الفني والمراجعة والتصحيح : مكتب الدراسات والبحوث في دار الفكر ـ دار الفكر.

[27] البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، إبراهيم بن محمد، برهان الدين ابن حَمْزَة الحنفي الدمشقيّ: 124/2، ت: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب العربي – بيروت. دط.

[28] نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم - ﷺ، عدد من المختصين بإشراف الشيخ/ صالح بن عبد الله بن حميد: 349/1، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط: الرابعة، دت.

[29] هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية: 238/1، ت: محمد أحمد الحاج، دار القلم- دار الشامية، جدة – السعودية، ط: الأولى، 1416هـ - 1996م.

[30] العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري الهندي: 207/1، تصحيح: الشيخ محمود شاكر، دار التراث العربي -بيروت، لبنان، ط: الأولى، 1425 هـ - 2004 م.

[31] رواه البخاري، كتاب النّكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة...، رقم: 5093.

[32] عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (الطيرة شرك). وعن عبد الله بن عمرو ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (من ردته الطيرة من حاجة فقد أشرك)، فقالوا: يا رسول الله، ما كفارة ذلك ؟، قال: (أن يقول أحدهم: اللهم لا خير إلا خيرك، ولا طير إلا طيرك، ولا إله غيرك)، وعن جابر بن عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (لا عدوى ولا طيرة).

(33) صحيح، ينظر: الموطّأ، كتاب الاستئذان، باب: ما يُتقى من الشؤم، رقم الحديث: 1538. البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: ما يُذكر من شؤم المرأة والفرس، رقم الحديث: 2646، وكتاب: الطب، باب: لا عدوى، رقم الحديث: 5329، و كتاب: النكاح، باب: ما يُتقى من شؤم المرأة، رقم الحديث: 4703، وكتاب: الطب، باب: الطيرة، رقم الحديث: 5312. مسلم، كتاب: السلام، باب: الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 4128. النسائي، السنن الكبرى، كتاب: الخيل، باب: شؤم الخيل، رقم الحديث: 3513. وكتاب: الخيل، باب: شؤم الخيل، رقم الحديث: 3512. سنن الترمذي، كتاب: الأدب عن رسول الله، باب: ما جاء في الشؤم، رقم الحديث: 2749. سنن أبي داود، كتاب: الطب، باب: في الطيرة، رقم الحديث: 3421. سنن ابن ماجه، كتاب النكاح، باب: ما يكون فيه اليُمن والشؤم، رقم الحديث:1985. مسند الإمام أحمد، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، رقم 4316، 4691، 5692، 5822، 5920، 26076، 25209. المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني: 279/7، ت: طارق الحسيني، دار الحرمين ـ القاهرة، 1415هـ مسند أبي داود الطيالسي، أبو داود الطيالسي: 215/1، دار المعرفة- بيروت، دط.

(34) صحيح، ينظر: موطأ الإمام مالك، كتاب الاستئذان، باب: ما يُتقى من الشؤم، رقم الحديث: 1537. البخاري، كتاب: النكاح، باب: ما يُتقى من شؤم المرأة، رقم الحديث: 4704. مسلم، كتاب: السلام، باب: الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم الحديث: 4129. 4130. 4131. مسند الإمام أحمد، باقي مسند الأنصار، حديث أبي مالك سهل بن سعد الساعدي، رقم الحديث: 21769، 21796. وفي مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن عمر، رقم الحديث: 5318. سنن ابن ماجه، كتاب: النكاح، باب: ما يكون فيه اليُمن والشؤم، رقم الحديث: 1984.

(35) أخرجه الطّبراني في مسند الشاميين، سليمان بن أحمد أبو القاسم الطبراني، رقم: 3505، 342/4، ت: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط: الأولى، 1405 – 1984م. وإسناده حسن لولا الانقطاع بين مكحول وعائشة، لكن لا بأس به في المتابعات والشواهد، ينظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 993، 690/2، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: الأولى، (لمكتبة المعارف).

(36) إسناده صحيح على شرط مسلم. أبو حسان - وهو الأعرج - من رجاله، وبقية رجاله ثقات رجال الشيخين. كما أفاده شعيب الأرناؤوط، ينظر: مسند أحمد، مسند الصّديقة عائشة ﵂، رقم: 26088، 197/43. وأخرجه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب التفسير، تفسير سورة الحديد بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ، رقم: 3788. وقال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، ووافقه الذّهبي. قال الألباني: وهو كما قالا، بل هو على شرط مسلم، فإن أبا حسان هذا اسمه مسلم الأجرد، يروي عن ابن عباس وعائشة، وهو ثقة من رجال مسلم، أنظر: سلسلة الأحاديث

الصحيحة ، محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 993، 690/2. دت. السنن الكبرى للبيهقي، كتاب القسامة، باب العيافة والطيرة والطرق، رقم: 16525. مسند الشاميين، رقم: 2702، 50/4. تأويل مختلف الحديث، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري:= = 1/ 170، المكتب الاسلامي - مؤسسة الإشراق، ط: الطبعة الثانية- مزيده ومنقحة 1419هـ - 1999م. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي: 255/2، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: الأولى - 1415 هـ، 1494 م. تهذيب الآثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري: 17/3، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني – القاهرة، دت. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أبو عمر يوسف بن عبد البر: 288/9 ـ 290، ت: مصطفى بن أحمد العلوي , محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية – المغرب، 1387 هـ

(37) سبق تخريجه.

(38) [الحديد: 22]

(39) صحيح، سبق تخريجه.

(40) ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد أبو عمر يوسف بن عبد البر، مصدر سابق: 289/9.

(41) رواه البخاري، كتاب الطّب، باب الجذام، رقم: 5707. ومسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم، رقم: 2223.

(42) مسند أحمد، مسند أبي هريرة ﷺ، رقم: 7883، 265/13.

(43) سلسلة الأحاديث الصحيحة ، محمد ناصر الدين الألباني، رقم: 442، 804/1.

(44) مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، محمد بن أبي بكر شمس الدين ابن قيم الجوزية: 254/2، دار الكتب العلمية – بيروت، دط.

(45) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، شهاب الدين القسطلاني، مرجع سابق: 24/8. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري: 2046/5، دار الفكر، بيروت – لبنان، ط: الأولى، 1422هـ - 2002م.

(46) رواه البخاري، كتاب *استتابة المرتدين* والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6922.

(47) [آل عمران: 87]

(48) [آل عمران: 100]

(49) [النساء: 137]

[50] [المائدة: 54]

[51] [النحل: 106]

[52] [البقرة: 217]

[53] رواه البخاري، كتاب الجهاد والسّير، باب: لا يعذب بعذاب الله، رقم: 3017.

[54] سنن الترمذي، كتاب عن رسول الله صلى الله عليه وسلّم، باب ما جاء في المرتد، رقم: 1458. سنن البيهقي، باب قتل من ارتد عن الإسلام رجلا كان أو امرأة، رقم: 3165، 278/3. والحاكم في مستدركه، رقم: 6295، 620/3. وقال: هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه، وقال الذهبي، على شرط البخاري. سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد، رقم: 3509.

[55] رواه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم: 6922.

[56] ينظر: المغني لابن قدامة، أبو محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي: 370/6، مكتبة القاهرة، دط.

[57] [النساء: 145 - 146]

[58] لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي: 395/1، مؤسسة الخافقين ومكتبتها – دمشق، ط: الثانية - 1402 هـ - 1982 م.

[59] التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، محمد الطاهر بن عاشور: 231/5، الدار التونسية للنشر - تونس: 1984 هـ.

[60] [النساء: 88]

[61] صحيح البخاري، كتاب التّفسير، باب ﴿ فَمَا لَكُمْ فِي الْمُنَافِقِينَ فِئَتَيْنِ ﴾، رقم: 4589.

[62] التحرير والتنوير، الطّاهر بن عاشور: 150/5.

[63] رواه البخاري، كتاب الأحكام، باب من بايع ثن استقال البيعة، رقم: 7211، ومسلم، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، رقم: 1383.

[64] صحيح البخاري، كتاب الغسل، باب *الجنب يخرج* ويمشي في السوق وغيره، رقم: 285. ومسلم، كتاب الحيض، باب الدليل على أن المسلم لا ينجس، رقم: 371.

[65] [النساء: 137]

[66] تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، محمد رشيد بن علي رضا: 376/5، الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990م.

[67] سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: 4353.

[68] سنن أبي داود، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم: 4352.

[69] صحيح، رواه التّرمذي في سننه، كتاب الحدود عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم، باب ما جاء في المرتدّ، رقم: 1458.

[70] الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي: 48/3، ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط: الثانية، 1384هـ - 1964 م.

[71] إسناده صحيح كما أفاده ابن كثير في مسند أمير المؤمنين أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ وأقواله على أبواب العلم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير: 458/2، ت: عبد المعطي قلعجي، دار الوفاء – المنصورة، ط: الأولى، 1411هـ - 1991م.

[72] _ [الْبَقَرَة: 256]