



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة أم القرى
وكالة الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي
إدارة مجلات الجامعة العلمية

مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة دورية

العدد (٧١)

الجزء الأول

محرم ١٤٣٩ هـ / سبتمبر ٢٠١٧ م

ردمك: ١٦٥٨ - ٤٦٤٣

تاريخ: ١٤٣٣/٠٩/١٥ هـ

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٢٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قواعد النشر

١_ تُقبل الأعمال المقدمة للنشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية حسب المواصفات التالية:

أ. يقدم صاحب البحث أربع نسخ ورقية، ونسخة واحدة على أسطوانة ممغنطة (CD).

ب. يطبع البحث على برنامج Microsoft Word بالخط العربي التقليدي Traditional Arabic بنط ١٦ بمسافتين على وجه واحد، مقاس A4 (٢١ × ٩٢,٧ سم) بما لا يزيد حجم البحث عن أربعين صفحة، بما فيها المراجع والملاحق والجداول.

ج. ترقيم صفحات البحث ترقيماً متسلسلاً، بما في ذلك الجداول والأشكال وقائمة المراجع وتطبع الجداول والصور والأشكال واللوحات على صفحات مستقلة، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن، وتكون الهوامش مكتوبة بطريقة آلية وليست يدوية.

د. يرفق ملخص بالغة العربية والإنجليزية لجميع الأبحاث، بما لا يزيد عن ٢٠٠ كلمة.

هـ. يكتب المؤلف اسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، مع إرفاق نسخة موجزة من سيرته الذاتية، وتعهد خطي موقع من الباحث/الباحثين، بعدم نشر البحث، أو تقديمه للنشر لدى جهات أخرى.

و. ترفق أصول الأشكال مرسومة باستخدام أحد برامج الحاسب الآلي ذات العلاقة على أسطوانة ممغنطة (CD).

٢_ يشار إلى جميع المصادر ضمن البحث بالإشارة إلى اسم المؤلف الأخير وسنة النشر والصفحة عند الاقتباس المباشر مثلاً (أبو زيد، ١٤٢٥هـ، ص ١٧). وإذا كان خناك مؤلفان، فيذكر الاسم الأخير لهما مثلاً (القحطاني والعدناني، ١٤٢٦هـ، ص ٥٣). أما إذا كان هناك أكثر مؤلفين للمصدر الواحد فيشار إليهم هكذا (القرشي وآخرون، ١٤٢٧هـ، ص ١١٢) وفي حالة الإشارة إلى وجود مصدرين لكاتب واحد في سنة واحدة، فتتم الإشارة إليهما هكذا (المحمدي، ١٤٢٠هـ، ١٤٢٠هـ ب).

٤_ تعرض المصادر والمراجع في نهاية البحث، على أن ترتب هجائياً، حسب أسم العائلة للمؤلف، ثم الأسماء الأولى أو اختصارها، متبوعاً باسم الكتاب أو المقال، ثم رقم الطبعة فاسم الناشر (في حالة الكتاب) أو المجلد (في حالة المقالة)، ثم مكان النشر (في حالة الكتاب) وتاريخ النشر. أما في حالة المقال فيضاف رقم المجلد، أو السنة، والعدد، وأرقام الصفحات.

٥_ يمنح الباحث عشر مستلزمات من بحثه، مع نسخه من العدد الذي يظهر عمله. كما تمنح نسخه واحدة من العدد هدية لكاتب المراجعة العلمية، أو التقرير، أو ملخص الرسالة الجامعية.

المراسلات: ترسل جميع الأعمال والاستفسارات مباشرة إلى رئيس تحرير مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، ص. ب. ٧١٥ _ جامعة أم القرى _ مكة المكرمة.

البريد الإلكتروني: E-mail: jll@uqu.edu.sa

حقوق الطبع: تُعبر المواد المقدمة للنشر عن آراء مؤلفيها، ويتحمل المؤلفون مسؤولية صحة المعلومات ودقة الاستنتاجات. وجميع حقوق الطبع محفوظة للناشر (جامعة أم القرى) وعند قبول البحث للنشر يتم تحويل ملكية النشر من المؤلف إلى المجلة.

التبادل والإهداء: توجه الطلبات إلى رئيس تحرير المجلة، جامعة أم القرى _ ص. ب. ٧١٥ _ مكة المكرمة.

الاشتراك السنوي: خمسة وسبعون ريالاً سعودياً أو عشرون دولاراً أمريكياً، بما في ذلك أجور البريد.

رقم الإيداع: ١٤٣٣/٢٥٥ وتاريخ ١٤٣٣/٠٩/١٥ هـ _ ردمد: ٤٦٤٣ - ١٦٥٨

هيئة الإشراف والتحرير

المشرف العام

معالي مدير جامعة أم القرى

الدكتور/ بكري بن معتوق عساس

نائب المشرف العام

سعادة وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

الدكتور/ ثامر بن حمدان الحربي

رئيس هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور/ يوسف بن علي الثقفي

هيئة التحرير

عضواً	الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن سعيد الغامدي
عضواً	الأستاذ الدكتور/ عبدالله بن مصلح الثمالي
عضواً	الأستاذ الدكتور/ لطف الله بن ملا خوجة
عضواً	الأستاذ الدكتور/ غالب بن محمد الحامضي
عضواً	الأستاذ الدكتور/ أحمد بن قوتشي مخلوف
عضواً	الدكتور/ محمد بن عبدالله الصواط
عضواً	الأستاذ الدكتور/ أفنان بنت محمد التلمساني
عضواً	الأستاذ الدكتور/ وفاء بنت عبدالله المزروع

مدير إدارة المجلات العلمية

الأستاذ/ عبدالله بن سعيد عمر بأخضر

المحتويات:

أولاً: الفقه وأصوله:

أحكام النبيذ في الشريعة الإسلامية.

د. عبدالرحمن بن غرمان العمري. ٥٥-٩

ثانياً: العقيدة الإسلامية:

نصوص الوعيد المتضمنة للخلود والتأييد الواردة في من قتل نفسه من أهل التوحيد.

د. بدر بن إبراهيم الغيث. ٩٩-٥٧

ثالثاً: التاريخ والحضارة الإسلامية:

الثورات الأندلسية «ثورة بني مروان الجليقي في غرب الأندلس» (٢٦١-٢٧٢هـ/

٨٧٠-٨٨٤م) دراسة تاريخية في دوافعها ونتائجها.

د. منى بنت حسين بن علي آل سهلان القحطاني. ١٣٦-١٠١

الكتابات العربية الزخرفية على المشكاوات الخزفية العثمانية بأزنيك (القرن العاشر -

الحادي عشر الهجري / السادس عشر - السابع عشر الميلادي).

د. شيماء بنت محمد عبدالرافع محمد شرف الدين. ١٧٦-١٣٧

أولاً: الفقه وأصوله

- أحكام النبيذ في الشريعة الإسلامية.

أحكام النبيذ في الشريعة الإسلامية

إعداد

الدكتور/ عبدالرحمن بن غرمان العمري

الأستاذ المساعد بكلية الملك عبدالله للدفاع الجوي بالطائف

أحكام النبيذ في الشريعة الإسلامية د. عبدالرحمن بن غرمان العمري

ملخص البحث:

تضمن البحث في المقدمة تعريف النبيذ وهو ما يلقي من ثمار أوجوب في الماء لتستخرج به حلاوته، وبيان أشهر أسمائه وأنواعه.

كما تضمن البحث عدة مباحث متعلقة بحكم الانتباز في الأوعية والظروف الرقيقة المتخذة من الجلود ونحوها، أو الصلبة المتخذة من الطين والخشب ونحوها، كما تم توضيح الخلاف الفقهي في النبيذ الذي يجمع بين نوعين من الثمار أو الحبوب، والعلة في سبب النهي عنه في الحديث، وذكرت خلاف الفقهاء في دلائل وعلامات حرمة النبيذ، وهي دلائل تتعلق بتغير صفة النبيذ، ودلائل تتعلق بالوقت ومرور مدة زمنية محددة على النبيذ، ودلائل تتعلق بالقدر والنوع والتأثير، كما بينت حكم الشراب المشهور بالسوييا وحقيقته وماهيته، وحكم الوضوء بالنبيذ، والشرب من نبيذ السقاية في الحج.

المقدمة:

أهمية الموضوع وسبب اختياره:

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستعديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أما بعد:

فإن الأنبياء وحقيقتهم وماهيتهم والأحكام المتعلقة بها من المسائل المهمة التي يحتاجها المسلم، لأن الأنبياء تختلف مسمياتها ومكوناتها، وتتجدد في كل عصر ومصر أنواع منها، وهي ترجع في مجلتها إلى أحكام ثابتة مقررة في الشريعة، ومنها ما يحل وما يحرم، وحتى لا يقع المسلم في الوعيد الشديد لمن شرب المسكر، حاولت أن أبحث هذه المسألة، فقد اهتم العلماء بها وصنفوا في بعض جزئياتها مصنفات، ولم أعثر - حسب علمي وإطلاعي - على مصنف يجمع أحكامها، فعزمت على جمع ودراسة أحكام النبيذ في الشريعة، وأرجو أن أكون قد وفقت في ذلك، والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

حدود البحث:

سيقتصر البحث على المسائل الفقهية المتعلقة بالنبيذ مع الإشارة إلى بعض الأحكام المبنية عليه في الفقه.

الدراسات السابقة:

لم أعثر - حسب علمي وإطلاعي - على مصنف يجمع أحكام النبيذ في الشريعة، وإن كان هناك مؤلفات ورسائل في بعض جزئياته أشرت إليها في موضعها من البحث.

مشكلة البحث:

النبيذ في مطلق اللغة يعم الأشربة المسكرة وغير المسكرة، وقد جاء ذكره في الأحاديث والآثار وعلى لسان العلماء، فكان من دواعي البحث الكشف عن حقيقته والمراد منه.

خطة البحث:

جاء البحث في تمهيد، وفصل، وخاتمة، وفق الخطة التالية:

التمهيد: وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف النبيذ.

المبحث الثاني: أسماء الأنبذة من غير العنب.

فصل في الأحكام المتعلقة بالنبيذ في الشريعة، وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الانتباز في الأوعية والظروف.

المبحث الثاني: انتباز الخليطين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الخلاف الفقهي في انتباز الخليطين.

المطلب الثاني: العلة في النهي عن الخليطين.

المبحث الثالث: دلائل حرمة النبيذ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلائل تتعلق بالتغير.

المطلب الثاني: دلائل تتعلق بالوقت والزمن.

المطلب الثالث: دلائل تتعلق بالنوع والقدر.

المبحث الرابع: السوييا.

المبحث الخامس: الوضوء بالنبيذ.

المبحث السادس: الشرب من نبيذ السقاية في الحج.

التمهيد

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: تعريف النبيذ:

النبيذ لغة: هو ما يعمل من الأشربة من تمرٍ أو عنبٍ أو زبيبٍ أو عسلٍ أو حنطةٍ أو شعيرٍ أو غير ذلك، إذا تركت في الماء لتصير نبيذاً، وسواء كانت مسكرة أو غير مسكرة، فإنه يقال لها نبيذ، ويقال للخمر المعتصرة من العنب نبيذ، كما يقال للخمر نبيذ، وهو مأخوذ من النبذ وهو طرح الشيء وإلقاؤه^(١).

واصطلاحاً: هو ما ينبذ في الماء من غير العنب كالتمر والزبيب ونحوها لتستخرج منه حالته، وهو قسمان: مسكر وغير مسكر^(٢).

فالنبيذ في اللغة عام شامل لكل ما ينبذ في الماء من الفواكه أو الحبوب.

أما في اصطلاح أكثر الفقهاء فإن النبيذ هو: المتخذ من غير العنب من الفواكه أو الحبوب، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: اسم الخمر عام لكل شراب، لكن لما أفرد ما يصنع من غير العنب باسم النبيذ، صار اسم الخمر في العرف مختصاً بعصير العنب^(٣).

فيكون تعريف النبيذ اصطلاحاً: (بأنه ماء ينبذ فيه ثمار من غير العنب كالتمر أو الزبيب أو التين أو غيرها، أو الحبوب كالشعير أو الذرة أو الحنطة أو غيرها، أو مائع كالعسل، لاستخراج حلاوته ومادته)، وهو نوعان مسكر إذا طالت مدته واشتدّ وغلى وقذف بالزبد^(٤)، وغير مسكر وهو ما يبقى مدة يسيرة ولم يشتدّ ويغلّ ويقذف بالزبد.

المبحث الثاني: أسماء الأنبذة من غير العنب.

بالإمكان نبذ جميع أنواع الثمار والحبوب، ولكن الذي اشتهر من ذلك أنواع، سميت في كتب العلماء، وسبب اشتهار نبذ بعض الأنواع دون بعض، هو - والله أعلم - أن بعض الثمار لها خاصية عن غيرها كالتمر مثلاً فإن فيه حلاوة تكسب الشراب أكثر من غيره، أو لأن فيها قيمة غذائية عالية كالشعير والذرة، أو لأن هذه الثمار والحبوب تتوفر بكثرة، فيقتوتون بها طعاماً، ويتخذون منها شراباً بطريقة النبيذ.

وسأذكر بعض ما وقفت عليه من أشهر أسماء الأنبذة من غير العنب فمن ذلك:

- ١- السَّكْرُ: وهو شراب يتخذ من نبيذ التمر^(٥)، وهو من أشهر الأنبذة في بلاد العرب.
- ٢- الفَضِيخُ: وهو شراب يتخذ من نبيذ البسر المفصوخ أي المشدوخ^(٦).
- ٣- الجِجَعَة: وهو شراب يتخذ من نبيذ الشعير^(٧).
- ٤- المَزْرُ: وهو شراب يتخذ من نبيذ الذرة، وقيل المتخذ من نبيذ الشعير، وقيل المتخذ من نبيذ الذرة والشعير^(٨).
- ٥- السُّكْرَكَةُ: وهو شراب يتخذ من نبيذ الذرة، وهي لفظة حبشية ليست من كلام العرب، وقد يقال لها الغبراء^(٩).
- ٦- البِتْعُ: وهو شراب يتخذ من نبيذ العسل^(١٠).

فصل في الأحكام المتعلقة بالنبيذ في الشريعة

وفيه ستة مباحث:

المبحث الأول: الانتباز في الأوعية والظروف.

المبحث الثاني: انتباز الخليطين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الخلاف الفقهي في انتباز الخليطين.

المطلب الثاني: العلة في النهي عن الخليطين.

المبحث الثالث: دلائل حرمة النبيذ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلائل تتعلق بالتغير.

المطلب الثاني: دلائل تتعلق بالوقت والزمن.

المطلب الثالث: دلائل تتعلق بالنوع والقدر.

المبحث الرابع: السوييا.

المبحث الخامس: الوضوء بالنبيذ.

المبحث السادس: الشرب من نبيذ السقاية في الحج.

المبحث الأول: الانتباز في الأوعية والظروف

أجمع العلماء على جواز الانتباز في الأسقية^(١١)، وهي الظروف من الجلود^(١٢).

كما اتفق الأئمة الأربعة والظاهرية على جواز الانتباز في الحنتم وهي الجرار من الطين^(١٣)، وعلى الانتباز في النقر وهو أصل النخلة ينقر في وسطها^(١٤) لتكون وعاء وهي الظروف من الخشب، واختلفوا في الدباء وهي القرع إذا ييس ينقر وسطه لجعله وعاء^(١٥)، والمزفت وهو الإناء الذي طلي بالزفت^(١٦)، على قولين:

القول الأول: جواز الانتباز في جميع الأوعية، وأن النهي عن الانتباز في بعض الأوعية منسوخ، وهذا مذهب الجمهور من الحنفية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية^(١٧)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- عن بريدة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "نهيتكم عن النبذ إلا في سقاء، فاشربوا في الأسقية كلها، ولا تشربوا مسكراً". وفي رواية: "نهيتكم عن الظروف، وإن الظروف - أوظرفاً - لا يحل شيئاً ولا يجرمه وكل مسكر حرام"^(١٨).

٢- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه عنه قال: نهى النبي ﷺ عن الظروف فقالت الأنصار: إنه لا بد لنا منه قال: "فلا إذا"^(١٩).

فقوله: (فلا إذا) جواب وجزاء أي: إذا كان كذلك لا بد لكم منها فلا تدعوها^(٢٠). فدل على إباحة الانتباز في كل وعاء.

٣- عن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "إني كنت نهيتكم عن نبذ الأوعية، ألا وإن وعاء لا يحرم شيئاً، كل مسكر حرام"^(٢١). فدل الحديث على أن النهي عن الانتباز في بعض الأوعية كان سابقاً ثم نسخ ذلك.

٤- عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه: "أن النبي ﷺ كان ينبذ له في تور^(٢٢) من حجارة"^(٢٣). فدل الحديث على أن النبي ﷺ قد انتبذ له في بعض الأوعية التي كان نهى عنها فدل ذلك على أن النهي قد نسخ.

القول الثاني: جواز الانتباز في جميع الأوعية إلا الدباء والمزفت فيكره الانتباز فيهما، وهذا مذهب المالكية ^(٢٤)، واستدلوا على ذلك بأحاديث منها:

١- عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: "نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الدباء والمزفت" ^(٢٥).

٢- عن الأسود أنه سأل عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها فقال: يا أم المؤمنين عم نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن ينبذ فيه؟ قالت: نحننا في ذلك أهل البيت أن نتبذ في الدباء والمزفت. قلت: أما ذكرت الجر والحنتم؟ قالت: إنما أحدثك ما سمعت، فأحدثك ما لم أسمع؟ ^(٢٦).

٣- عن أنس بن مالك رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن الدباء والمزفت أن ينبذ فيه" ^(٢٧).

٤- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تتبذوا في الدباء ولا في المزفت" ^(٢٨).

٥- أنه نهى عن الانتباز في ظروف الدباء والمزفت لأنه تسرع إليه شدة الإسكار وتتعجل فيه، فكانت الكراهية باقية على كل حال ^(٢٩).

فالترجيح:

الذي يترجح لي هو قول جمهور العلماء من جواز الانتباز في جميع الأوعية بلا استثناء لأن أدلتهم صحيحة وصريحة في النسخ، وعامة في إباحة الانتباز في جميع الأوعية بعد النهي عنها، ولأن علة النهي عن الانتباز في هذه الأوعية واحدة وهي أنها لصلابتها فإن الشراب متى غلا فيها واشتدَّ وأسكر لا يعلم به ولا يشعر به صاحبه، بخلاف ظروف الجلد فإنها لرققتها إذا غلا فيها الشراب واشتدَّ انتفخت وانشقت، فيعلم صاحبها بذلك ^(٣٠)، وأما قول المالكية فإنه مرجوح لأن قولهم بنسخ النهي عن بعض الأوعية وبقاء النهي عن الدباء والمزفت ليس عليه دليل، والله أعلم.

المبحث الثاني: انتباذ الخليطين.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الخلاف الفقهي في انتباذ الخليطين.

المقصود بالخليطين هنا هو أن يجمع بين نوعين من الأنبذة كالتمر والزبيب ونحوها فينبذ معاً ثم يشربا، فضابطه أن يجمع بين نوعين يحتمل كل واحد منهما أن ينبذ على حدته، فالعسل واللبن ليسا بخليطين، لأن أحدهما وهو اللبن لا ينبذ^(٣١).

وقد اتفق العلماء على أن الخليطين إذا أسكرا فهما حرام^(٣٢)، واختلفوا في الخليطين إذا لم يسكرا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أنه لا بأس بالخليطين والجمع بين نوعين في الانتباذ، وهذا مذهب الحنفية^(٣٣)، واستدلوا على ذلك بما يلي:-

١- أن الأصل الإباحة، وحكم الخليطين عند الاجتماع كحكمهما عند الانفراد، فلما جاز اتخاذ الشراب من كل واحد منهما على انفراده جاز الجمع بينهما^(٣٤).

٢- عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ كان ينبذ له زبيب فيلقى فيه تمر، وتمر فيلقى فيه الزبيب^(٣٥).

٣- ما روى عتبة بن زياد قال: سقاني ابن عمر رضي الله عنهما شربة ما كدت أهتدي إلى منزلي فغدوت عليه من الغد فأخبرته بذلك، فقال: ما زدناك على عجوة وزبيب^(٣٦).

القول الثاني: أن الخليطين والجمع بين نوعين في الانتباذ مكروه، وهذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة^(٣٧)، واستدلوا على ذلك بأدلة منها:-

١- ما ورد من النهي عن الخليطين وهي أدلة كثيرة منها:

أ. عن جابر رضي الله عنه قال: "نهى النبي ﷺ عن الزبيب والتمر والبسر^(٣٨)، والرطب^(٣٩)".

ب. عن أبي قتادة رضي الله عنه قال: "نهى النبي ﷺ أن يجمع بين التمر والزهو^(٤٠)، والتمر والزبيب، ولينبذ كل واحدٍ منهما على حدة^(٤١)".

ج. عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: "نُحَانا رسول الله ﷺ أن نخلط بين الزبيب والتمر، وأن نخلط البسر والتمر" ^(٤٢).

د. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: "نُحَى رسول الله ﷺ عن الزبيب والتمر، والبسر والتمر، وقال: "ينبذ كل واحد منهما على حدته" ^(٤٣).

هـ. عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "نُحَى رسول الله ﷺ أن يجمع شيئين نبيذاً يبغي أحدهما على صاحبه" ^(٤٤).

وجه الدلالة من هذه الأحاديث: هو النهي عن الخليطين، وحيث أن النهي لم يجر مجيء تحريم المسكر، فيكون النهي محمولاً على الكراهية لا التحريم ^(٤٥)، أو وجه الكراهية هو أن النهي له علة معلومة فإذا أمنت العلة زال الحكم ^(٤٦).

٢- أن الإسكار يسرع إلى الخليطين بسبب الخلط قبل أن يتغير طعمه فيظن الشارب أنه ليس مسكراً وهو مسكر ^(٤٧).

القول الثالث: أن نبيذ البسر والتمر والزهو والرطب والزبيب إذا جمع واحد منها إلى نبيذ غيره فإنه حرام، وليس كذلك الخليطان من غير هذه الخمسة، وهذا مذهب الظاهرية ^(٤٨)، واستدلوا على ذلك بما يلي:-

١- أحاديث النهي عن الخليطين، وسبق ذكرها، وحملوا النهي فيها على التحريم.

٢- أن الأحاديث ذكرت خمسة أنواع وهي: البسر والتمر والزهو والرطب والزبيب فيقتصر التحريم عليها، ولا يتعدها ولا يقاس عليها.

الترجيح:

الذي يترجح لي من جهة النقل والظاهر هو قول جمهور العلماء القائلين بكراهية الخليطين، لقوة أدلتهم وصراحتهم، فأحاديث النهي عن الخليطين أحاديث مشهورة مستفيضة تكاد تصل حد التواتر عن عدة من الصحابة كما أنها مخرجة من الصحيحين والسنن.

وأما قول الحنفية القائلين بالإباحة فأحاديثهم ضعيفة، ولو صحت فإنها لا تقوى على مقابلة أدلة الجمهور لأنها دلالة فعلية، وأدلة الجمهور قولية، والقول مقدم على الفعل، كما أنها ليست مستفيضة كأدلة الجمهور.

وأما من جهة النظر والمعنى فإن قول الحنفية له حظ من القوة، لأن الأصل في الأشربة هو إباحة كل شراب لا يسكر، وأما ما ورد من النهي عن الخليطين فقد اختلف في علته اختلافاً كثيراً كما سيأتي في المطلب التالي، ولذلك أشكل سبب النهي على بعض جهابذة العلماء، قال ابن العربي: القول في الخليطين ثبت عن النبي ﷺ النهي عنه، وهذه مسألة ما علمت لها وجهاً إلى الآن، فإنه إن كان المحرم الإسكار فدعه يخلط ما شاء ويشربه، فأما غير ذلك فليس فيه إلا الإتيان^(٤٩). وأما قول الظاهرية ففيه جمود ظاهر على الألفاظ، والله أعلم.

المطلب الثاني: العلة في النهي عن الخليطين.

اختلف العلماء في علة النهي عن الخليطين هل هي معقولة المعنى أو لا؟ على أقوال منها:-

١- أن علة النهي هي الإسراف والشره، وجمع إدامين في إدام، كما نهي عن القران بين التمرتين^(٥٠)، فإذا ورد النهي عن القران بين التمرتين وهما من نوع واحد فكيف إذا وقع القران بين نوعين^(٥١)، وإن ذلك كان في وقت كان في المسلمين ضيق وشدة في أمر الطعام، فلما وسع الله على عباده النعم أباح الجمع بين النعمتين^(٥٢)، وقال بذلك الحنفية^(٥٣)، وأشار البخاري إلى هذه العلة وترجم عليها في صحيحه فقال: (باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً، وأن يجعل إدامين في إدام)^(٥٤).

٢- أن علة النهي هي أن الإسكار يسرع إلى الخليطين، ويحدث الشدة فيهما قبل أن يتغير طعمه فيظن الشارب أنه ليس مسكراً وهو مسكر، وقال بذلك المالكية والشافعية^(٥٥)، وقد ورد حديث يشير إلى ذلك فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "نهى رسول الله ﷺ أن نجتمع شيعين نبينا يبغي أحدهما على صاحبه"^(٥٦).

٣- أن علة النهي هي الإسكار، فإذا لم يكن مسكراً جاز شربه، وقال بذلك بعض الحنفية والحنابلة^(٥٧)، ورجحه ابن قدامة وحمل كلام الإمام أحمد عليه^(٥٨)، وقد أشار البخاري إلى هذه العلة وترجم عليها في صحيحه فقال: (باب من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً)^(٥٩).

٤- أن علة النهي هي سد الذريعة، وحسم الأسباب التي تفضي إلى شرب ما يسكر، كما نُهي عن الانتباز في بعض الأوعية، وقد أشار إلى هذه العلة ابن عبدالبر والنووي وشيخ الإسلام ابن تيميه وابن القيم^(٦٠).

٥- أن النهي تعبدى، حكاها ابن العربي عن قوم ولم يسمهم^(٦١)، وهي مقتضى مذهب الظاهرية فإن ابن حزم حرم الخليطين ولم يشير إلى علة النهي^(٦٢).

هذه هي أهم أقوال العلماء ومذاهبهم في بيان علة النهي عن الخليطين ولم يترجح لي فيها شيء والله أعلم.

المبحث الثالث: دلائل حرمة النبيذ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: دلائل تتعلق بالتغير

ذكر جمهور الفقهاء علامات تغير حسية مشاهدة في النبيذ تقضي بتخمره وإسكاره وحرمته، وبعض الفقهاء لم يحده بشيء وهذا تفصيل أقوالهم:

القول الأول: أن من شروط دلائل حرمة النبيذ أن يغلي^(٦٣)، ويشتد^(٦٤)، ويقذف بالزبد^(٦٥)، وهذا قال به الإمام أبو حنيفة، واحتج على اشتراط القذف بالزبد، بأن الغليان بداية الشدة، وكما لها بقذف الزبد وسكونه، إذ به يتميز الصافي من الكدر، وأحكام الشرع قطعية فتناط بالنهاية كالحذ وإكفار المستحل^(٦٦).

القول الثاني: أن من شروط ودلائل حرمة النبيذ أن يغلي ويشتد ولا يشترط أن يقذف بالزبد، وهذا هو القول المعتمد عند الحنفية وقال به صاحبان أبي يوسف ومحمد بن الحسن، ومذهب الشافعية، والحنابلة^(٦٧)، واحتجوا لذلك بما يلي:-

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: علمت أن رسول الله ﷺ كان صائماً فتحينت فطره بنبيذ صنعته في دباء، ثم أتيته به فإذا هو ينش فقال: "اضرب بها الحائط فإن هذا شراب من لا يؤمن بالله واليوم الآخر"^(٦٨).

وجه الدلالة من الحديث: أن النبي ﷺ نهي عن النبيذ بعد أن ينش، والنش هو الغليان عند أهل اللغة^(٦٩).

٢- أنه إذا غلى واشتد صار مسكراً ولو لم يقذف بالزبد^(٧٠).

القول الثالث: أنه لا اعتبار لصفة الغليان والشدة في النبيذ، بل حد المحرم من النبيذ هو الإسكار، وهذا مذهب المالكية^(٧١)، واحتجوا على ذلك بعموم قوله ﷺ: "كل شراب أسكر فهو حرام"^(٧٢).

ووجه الدلالة من الحديث هو أنه علق اسم التحريم بالإسكار ولم يعلقه بالغليان^(٧٣).

الترجيح:

الذي يترجح لي هو مذهب الجمهور من أن النبيذ يحرم إذا اشتد وغلّى ولو لم يقذف بالزبد لقوة دليلهم وصحته، ولأنه ثبت في العلم الحديث بأن تكون الكحول والسكر في النبيذ ينشأ عند الاشتداد والغليان، وهذا الزبد الذي يتطاير هو غاز الفحم (ثاني أكسيد الكربون) الذي ينتج من عملية التخمر^(٧٤)، وقد تنبه الفقهاء لهذا، وذكروا بأن السكر ينشأ عند الاشتداد والغليان ولو لم يقذف بالزبد، ولأن الشرع جعل أمارات ودلائل على حرمة النبيذ المسكر، وحسم مادة الفساد، وسد الأبواب المفضية إلى تناول المسكرات، وهي علامات منضبطة تدرك بالحس والمشاهدة، والله أعلم.

المطلب الثاني: دلائل تتعلق بالوقت والزمن.

اختلف العلماء في الدلائل الزمنية والوقتيّة والمدة التي تمضي على النبيذ حتى يحكم بحرمة على قولين:

القول الأول: أن النبيذ يجوز شربه إذا لم يصير مسكراً، ولو جاوز ثلاثة أيام، وهذا مذهب الجمهور من المالكية والشافعية^(٧٥)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- عن بريدة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: "نهيتكم عن الانتباز إلا في سقاء فانتبذوا في كل وعاء ولا تشربوا مسكراً"^(٧٦).

وجه الدلالة من الحديث: أنه نص عام يتناول ما فوق ثلاثة أيام^(٧٧).

٢- أنه لم يثبت نهي عن شرب ما زاد انتبازه على ثلاثة أيام فوجب القول بإباحة الانتباز فوق ثلاث^(٧٨).

القول الثاني: أن النبيذ يحرم شربه بعد ثلاثة أيام لباليهن ولو لم يغلّ ويشد، وهذا مذهب الحنابلة^(٧٩)، واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: كان رسول الله ﷺ ينتبذ له أول الليل فيشربه إذا أصبح يومه ذلك واللييلة التي تحيء والغد واللييلة الأخرى والغد إلى العصر فإن بقي شيء سقاه الخادم أو أمر به فصب^(٨٠).

وجه الدلالة من الحديث أن النبي ﷺ ما كان يشرب النبيذ بعد ثلاث بل يصبه فهذا يدل على أنه حرام، لأنه لا يجوز إتلاف المال.

٢- أن الشدة تحصل في ثلاثة أيام غالباً وهي خفية تحتاج إلى ضابط، والثلاث تصلح ضابطاً لها^(٨٠).

٣- عن عبدالله بن عمر رضي الله عنه أنه سئل عن العصير؟ قال: اشربه ما لم يأخذه شيطانه. قيل: وفي كم يأخذه شيطانه؟ قال: في ثلاث^(٨١).

الترجيح:

الذي يترجح لي هو مذهب الجمهور، لأن الأصل إباحة النبيذ عند عدم تغيره وشدته وغليانه وسكره، وهو محل إجماع بين العلماء^(٨٢)، والقول بحرمة بعد ثلاثة أيام ولولم يتغير يحتاج إلى دليل صريح في ذلك، وما استدلل به الحنابلة من حديث ابن عباس ليس فيه دلالة قوية على التحريم، لأنه مجرد ترك من النبي ﷺ، وقد يكون تركه تنزهاً واحتياطاً كما ترك أكل الضب، كما أن فيه ما يرجح مذهب الجمهور فإن قوله: (سقاء الخادم) دليل على أنه ليس بحرام بعد الثلاث لأنه لو كان حراماً لم يسقه الخادم^(٨٣).

لكن مذهب الحنابلة أحوط، ومذهب الجمهور أوفق للأصول.

تنبيه:

الآن في العصر الحالي مع استحداث وسائل التبريد الحديثة التي تحفظ فيها المشروبات والأنبذة أزمنة طويلة، فلا وجه بالقول بحرمة بعد ثلاث حتى على مذهب الحنابلة، لأن عملية التبريد توقف عملية التخمر في النبيذ غالباً كما هو معلوم علمياً، والله أعلم.

المطلب الثالث: دلائل تتعلق بالقدر والنوع والتأثير.

أجمع العلماء على أن نبيذ العنب إذا اشتد وغلى وقذف بالزبد وأسكر أنه خمر يحرم شرب القليل منه والكثير ويفسق شاربته، ويحد، ويكفر مستحله^(٨٤).

كما اتفقوا على حرمة النبيذ التمر والرطب والزبيب إذا اشتد وغلى^(٨٥).

وأجمعوا على أن السكر من أي نوع من النبيذ حرام^(٨٦).

واختلفوا في شرب القدر اليسير الذي لا يسكر قليله من الأنبذة من غير العنب والزبيب والتمر، فأباحه الإمام أبو حنيفة، وأبويوسف وحرمة الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية، ووافقهم من الحنفية محمد بن الحسن وبقوله أفى متأخرو الحنفية، وهو المختار عندهم وبه يأخذون^(٨٧).

وهذه المسألة كانت قديماً من المسائل الكبار التي ثار حولها الجدل، وطال بسببها الكلام، وكثر فيها النزاع، واختلفت فيها الآراء، وأفردت لأجلها مصنفات^(٨٨).

لكن عندما اختار متأخرو الحنفية قول محمد بن الحسن الموافق لقول الجمهور ضَعَفَ الخلاف في هذه المسألة وقل، وقد ترددت في بحث هذه المسألة، ولم أودّ أن أجدد الخلاف وأثيره مرة أخرى، لولا أنني رأيت أن هذه المسألة لها علاقة وثيقة بالبحث وتبني عليها عدة مسائل في أبواب الفقه^(٨٩).

ولذا فسوف أقصر على ذكر أهم أدلة الفريقين مع الترجيح.

القول الأول: أنه يجوز شرب القدر اليسير الذي لا يسكر من هذه الأنبذة ويحرم شرب القدر المسكر، فالقدح الأخير المسكر هو الحرام، قال بذلك أبو حنيفة وأبويوسف^(٩٠)، واستدلوا على ذلك بما يلي:-

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: "الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنب"^(٩١).

وجه الدلالة من الحديث: أنه خص التحريم بهاتين الشجرتين، وما سواها من الأنبذة يكون على أصل الإباحة^(٩٢).

٢- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "حرمت الخمر قليلها وكثيرها، والسكر من كل شراب"^(٩٣).

فأخبر ابن عباس أن الحرمة وقعت على الخمر بعينها، وعلى السكر من سائر الأشربة سواها، فثبت أن ما سوى الخمر، قد أبيع شرب قليله الذي لا يسكر^(٩٤).

٣- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: عطش النبي ﷺ حول الكعبة فاستسقى فأقي بنبيذ من السقاية، فشمه ففطَّب (٩٥)، فقال: "علي بذنوب من زمزم"، فصب عليه ثم شرب فقال رجل: أحرام هو يا رسول الله؟ قال: "لا" (٩٦).

وجه الدلالة: هو شرب النبي ﷺ من النبيذ المشتد ولذلك قطب وجهه وهذا دليل على شدته (٩٧).

٤- عن أبي موسى الأشعري قال: بعثني رسول الله ﷺ ومعاًداً إلى اليمن فقلنا: يا رسول الله إن عندنا شرابين يصنعان من البر والشعير، أحدهما يقال له المزمر، وآخر يقال له البتع، فما نشرب؟ فقال رسول الله ﷺ: "اشربا ولا تسكرا" (٩٨).

وجه الدلالة: من الحديث أن النبي ﷺ بين أن حكم المقدار الذي يسكر منه ذلك الشراب، خلاف حكم مالا يسكر، فدل على أن المحرم هو المقدار المسكر (٩٩).

٥- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: "إني لأشرب هذا النبيذ الشديد يقطع ما في بطوننا من لحوم الإبل" (١٠٠).

وإذا ثبت إحلال النبيذ الشديد من عمر رضي الله عنه، فالقول بالتحريم يرجع إلى تفسير الصحابة، والكف عن تفسيرهم والإمسك عن الطعن فيهم من شروط أهل السنة والجماعة (١٠١).

٦- أن الخمر في اللغة هي التي من ماء العنب إذا صار مسكراً، وتحريمها غير معلول، فلا يتعدى حكمه إلى سائر المسكرات (١٠٢).

٧- أن العلة في تحريم الخمر هي الصد عن ذكر الله تعالى ووقوع العداوة والبغضاء، وهذه العلة توجد في القدر المسكر من الأنبذة، لا فيما دون ذلك فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام، إلا ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها (١٠٣).

القول الثاني: أنه يحرم شرب أي قدر من الأنبذة التي يسكر كثيرها، وأن ما أسكر كثيره فقليله حرام، ولا فرق بين نبيذ العنب وغيره من الأنبذة المتخذة من الثمار والحبوب، وهذا مذهب جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية (١٠٤)، وهو مذهب محمد بن الحسن من الحنفية وعليه اعتماد متأخريهم كما سبق، واستدلوا على ذلك بما يلي:-

١- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾ [المائدة: ٩٠-٩١].
فقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقَعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ﴾. وهذا المعنى موجود في النبيذ المسكر كوجوده في الخمر، فوجب أن يستويا في الحكم لاستوائيهما في التعليل^(١٠٥).

٢- قوله ﷺ: "كل مسكر حرام"^(١٠٦).

وجه الدلالة من الحديث: أنه ﷺ جعل كل الأنبذة والأشربة المسكرة حرام، ولم يفرق بين أنبذة العنب وغيرها.

٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: سئل النبي ﷺ عن البتع وهو نبيذ العسل - وكان أهل اليمن يشربونه - فقال: «كل شراب أسكر فهو حرام»^(١٠٧).

وجه الدلالة: أن هذا نص على أن نبيذ العسل إذا أسكر فهو حرام.

٤- عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام»^(١٠٨).

وجه الدلالة: أن هذا نص جلي في تسمية كل الأنبذة المسكرة خمر.

٥- عن جابر بن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»^(١٠٩).

وجه الدلالة: أن في هذا الحديث دليل على تحريم المسكر قليله وكثيره وهونص في موضع الخلاف.

٦- عن ديلم الحميري قال: سألت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله إنا بأرض باردة نعالج فيها عملاً شديداً، وإنا نتخذ شراباً من هذا القمح نتقوى به على أعمالنا وعلى برد بلادنا. قال: «هل يسكر؟»، قلت: نعم. قال: «فاجتنبوه». قال: قلت: فإن الناس غير تاركيه، قال: «فإن لم يتركوه فقاتلوهم»^(١١٠).

وجه الدلالة من الحديث: أن فيه نص على تحريم نبيذ القمح إذا أسكر.

٧- أن الخمر محرمة بعلّة الإسكار، وهو مناط الحكم، والنبذ يشارك الخمر في العلة، وهي علة الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر وهو مناط الحكم، فإذا شاركه في مناط الحكم وجب القول بتحريمه^(١١١).

فقياس النبذ على الخمر من أجلّ الأقيسة وأوضحها، والمفاسد التي توجد في الخمر توجد في النبذ^(١١٢).

٨- أنه معلوم عند أهل اللغة أن الخمر إنما سميت خمرًا لمخامرتها العقل، ولأنها تخمر وهذا المعنى موجود في الأنبذة المسكرة فوجب أن ينطلق اسم الخمر لغةً عليها^(١١٣).

٩- إن سلمنا أن الخمر اسم خاص في اللغة على نبذ العنب، ولا تسمى الأنبذة المسكرة خمرًا، فقد ثبت في الشرع تسمية كل مسكر خمر، كما في قوله ﷺ: «كل مسكر خمر»^(١١٤)، وقوله ﷺ: «إن الخمر من العصير»^(١١٥) والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة ويني أنهاكم عن كل مسكر»^(١١٦).

وقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه على المنبر: «أما بعد نزل تحريم الخمر وهي من خمسة: من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير، والخمر ما خامر العقل»^(١١٧). فهذه أهم ما احتج به الفريقان من دلائل النصوص والآثار، والمعاني والعلل.

الترجيح:

الذي يترجح لي هو قول جمهور العلماء من تحريم شرب أي قدر من الأنبذة المسكرة، وأن جميع الأنبذة المسكرة تأخذ حكم الخمر في التحريم سواء بسواء، لقوة أدلتهم وصحتها وصراحتها، ولأنها موافقة لظواهر النصوص الشرعية، والقواعد الأصولية المرعية.

أما النصوص فصريحة في تسمية كل مسكر خمر، وأن ما أسكر كثيره فقليله حرام.

وأما القياس فهو من أقوى الأقيسة لأن علة حكم الفرع مساوية لعلة الأصل، ولعدم الفارق، هذا لو لم يكن هناك دليل على كون النبذ المسكر خمرًا وحرامًا، فكيف وقد جاء الدليل بأن كل مسكر خمر.

وأما القواعد فإن قاعدة الشرع هي سد الذرائع، ولذلك حرم القطرة من الخمر ولو لم تسكر لكونها ذريعة إلى ما يسكر، فتعليق التحريم بالجنس المسكر أرجح من تعليق التحريم بالقدر المسكر، وقد انعقد الإجماع على أن المعتبر في الخمر الجنس دون القدر، فوجب أن يلحق كل نبيذ وجدت فيه علة الخمر بالخمر، وأن يكون على من زعم وجود الفرق إقامة الدليل على ذلك^(١١٨).

وأما أدلة الحنفية فهي إما صحيحة غير صريحة، وإما صريحة غير صحيحة فحديث: "الخمر من هاتين الشجرتين: النخلة والعنب" ليس فيه دليل على أن الخمر لا يكون من غيرها، لأنه لم يقل: (ليس الخمر إلا من هاتين الشجرتين)، وكذلك فإن الحنفية لم يعملوا ببعض الحديث فقصروا الخمر وخصوها بالعنب فقط.

وأما حديث ابن عباس فقد ورد في بعض ألفاظه، «وما أسكر من كل شراب»^(١١٩) وفي رواية: «والمسكر من كل شراب»^(١٢٠).

وأما حديث ابن مسعود فضعيف، وأما حديث أبي موسى الأشعري فإن روايته: «اشربا ولا تسكرا» رواية شاذة خالفت الروايات الصحيحة المشهورة من حديث أبي موسى وهي بلفظ: «كل مسكر حرام»^(١٢١).

وأما ما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه فليس فيه دليل على أن النبيذ الشديد كان مسكراً، كما أن النبيذ الشديد قد يراد به النبيذ الذي أكثر من إلقاء الزبيب فيه فيكون مشدداً بذلك.

وأما قولهم بأن الخمر في اللغة هي التي من ماء العنب فقد سبق الإجابة على ذلك، ولو سلمنا بذلك فإن الشرع قد سمى كل مسكر خمر، والتسمية الشرعية تقدم على اللغوية.

وأما قولهم أن العلة في تحريم الخمر هي الصد عن ذكر الله تعالى فقط فغير صحيح لأنها لو كانت كذلك لجاز شرب القدر اليسير من الخمر الذي لا يسكر ولا يؤدي إلى تغييب العقل، فدل على أن الصواب هو أن علة الخمر هي الإسكار والله أعلم.

المبحث الرابع: السوييا.

السوييا شراب يتخذ من نقيع الزبيب أو الشعير أو غيره، يخلط معه سكر وبعض التوابل كالهيل والقرفة وغيرها، ولا أعلم مما اشتقاقه فلعله معرب.

وهو شراب مشهور في مصر والسعودية خاصة في الحجاز، يكثر الناس من شربه في شهر رمضان خاصة، وقد كثر الحديث عنه، ورأيت من يتق شربه مخافة أن يكون مسكراً.

وهذا المشروب عرفه الناس قديماً بنفس الاسم، وانفرد فقهاء المالكية بالنص على بيان حكمه، وأول من ذكره - حسب علمي - هو ابن الجلاب عبيدالله بن الحسين المتوفى سنة ٣٧٨هـ فقال: (ولا بأس بشرب العصير قبل شدته .. والفُقَّاع مباح، وكذلك السوبيا وهي شراب يشبه الفُقَّاع) (١٢٢).

أذكره تلميذه القاضي عبدالوهاب المتوفى سنة ٤٢٢هـ فقال: (شراب السوبية جائز لأنه لا يسكر، وذكروا أنه شراب يعمل بمصر يشبه الفُقَّاع، وليس بمعروف عندنا ببغداد ولا بسائر العراق، وعلة المنع السكر فإذا عدت جاز شربه) (١٢٣).

ومن ثم ذكره خليل بن إسحاق الجندي ٧٧٦هـ في مختصره المشهور، وتتابع الشراح في ذكره وبيان حكمه وتعريفه فقالوا: إنه شراب يؤخذ بالمعالجة ويضاف إليه ماء وخمير العجين والعجوة فتكسبه حموضة، وأنه حلال ما لم تدخله الشدة المطربة (١٢٤)، وذكر فقهاء المالكية أن السوبيا تشبه الفُقَّاع، والفُقَّاع شراب قديم يتخذ من الشعير سمي به لما يعلوه من الزبد (١٢٥).

وقد ذكر فقهاء المالكية والحنابلة حقيقته وحكمه فقالوا: إنه شراب يتخذ من القمح والتمر ونحوه، وهو مباح، لأنه لا يسكر، وليس المقصود منه الإسكار، وإنما يتخذ لهضم الطعام، وصدق الشهوة (١٢٦).

قال ابن قدامة: ولا أعلم فيه خلافاً (١٢٧).

فحقيقة السوبيا أو الفُقَّاع أو غيرها أنها نوع من أنواع الأنبذة قد تختلف مكوناتها ومسمياتها على اختلاف الأعصار، فتجري عليها احكام النبيذ التي سبق ذكرها، والأصل فيها وفي النبيذ الإباحة، وقد أجمع العلماء على جواز شرب النبيذ إذا لم يطرأ عليه ما يغيره (١٢٨).

قال الإمام النووي: النبيذ إذا لم يشتمد ولم يصير مسكراً كالماء الذي يوضع فيه حبات تمر أوزبيب أو مشمش أو نحوها فصار حلواً طاهر بالإجماع يجوز شربه وبيعه وسائر التصرفات فيه، وقد تظاهرت الأحاديث في الصحيحين من طرق متكاثرة على طهارته وجواز شربه (١٢٩).

المبحث الخامس: الوضوء بالنبيذ

ذهب الأئمة الأربعة والظاهرية (١٣٠) إلى أنه لا يجوز التطهر والوضوء بشيء من الأنبذة، لأنبيذ التمر فقد اختلفوا فيه على قولين:

القول الأول: أنه يجوز الوضوء بنبيذ التمر خاصة دون ما سواه من الأنبذة، إذا كان حلواً ولم يغل ويشتد ويقذف بالزبد، وهذا مذهب الحنفية (١٣١)، واستدلوا على ذلك بأدلة من أهمها:

١- عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال له ليلة الجن: (ما في إداوتك؟)، قال: نبيذ. قال: (ثمر طيبة وماء طهور) فتوضأ منه (١٣٢).

٢- أنه روي عن جماعة من الصحابة أنهم كانوا يجوزون التوضؤ بالنبيذ (١٣٣)، ومن ذلك ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه (أنه كان لا يرى بأساً بالوضوء من النبيذ) (١٣٤).

القول الثاني: أن نبيذ التمر كسائر الأنبذة لا يجوز التطهر والوضوء به، وهذا مذهب جمهور العلماء (١٣٥)، واستدلوا على ذلك بأدلة من أهمها:

١- قوله تعالى: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ [النساء: ٤٣]، وهذا أمر بالانتقال إلى التيمم عند عدم الماء، فمن توضأ بالنبيذ فقد ترك المأمور (١٣٦).

٢- عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «الصعيد الطيب وضوء المسلم ولو إلى عشر سنين» (١٣٧).

٣- عن حذيفة قال: قال رسول الله ﷺ: «وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً، إذا لم نجد الماء» (١٣٨).

واسم الماء لا يقع على ما غلب عليه غير الماء حتى تزول عنه جميع صفات الماء كالنبيذ، فصح أنه ليس ماء، فلا يجوز الوضوء به (١٣٩).

٤- أنه مائع لا يجوز الوضوء به مع وجود الماء فلم يجز مع عدمه كماء الباقلا والمرق (١٤٠).

الترجيح:

الذي يترجح لي هو مذهب الجمهور، وأنه لا يجوز الوضوء بشيء من نبيذ التمر وغيره من الأنبذة، وذلك لقوة أدلتهم من حيث الأثر والنظر، والدليل والتعليل، وأما مذهب الحنفية فهو قول مرجوح، لأن حديثهم الذي اعتمدوا عليه في هذه المسألة ضعيف بإجماع المحدثين^(١٤١)، ولأنه ثبت في الصحيح أن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه لم يكن مع النبي ﷺ ليلة الجن^(١٤٢)، ولو صح لما كان فيه حجة لأن ليلة الجن كانت في مكة قبل الهجرة، ولم تنزل آية الوضوء إلا بالمدينة^(١٤٣). ولذلك ذهب بعض المحققين من الحنفية إلى أن الصحيح هو قول الجمهور، وأن المفتي به عندهم هو عدم جواز الوضوء بالنبيذ، وحكوا عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه رجع عن هذا القول^(١٤٤).

المبحث السادس: الشرب من نبيذ السقاية في الحج

ذهبت الشافعية والظاهرية^(١٤٥) إلى أنه يستحب للحاج أن يشرب من نبيذ سقاية العباس^(١٤٦)، إن كان هناك نبيذ إذا لم يكن مسكراً، واستدلوا على ذلك بما يلي:-

١- عن ابن عباس رضي الله عنه قال: قدم النبي ﷺ على راحلته وخلفه أسامة فاستسقى فأتيناه بإناء من نبيذ فشرب وسقى فضله أسامة وقال: «أحسنتم وأجملتم هكذا فاصنعوا»^(١٤٧).

قال النووي: في هذا دليل على استحباب الشرب من نبيذ السقاية، وهذا النبيذ ماء محلى بزبيب أو غيره، بحيث يطيب طعمه ولا يكون مسكراً^(١٤٨).

٢- قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ [الأحزاب: ٢١]، وقد ثبت أن النبي ﷺ شرب من نبيذ السقاية في الحج، فيكون الاقتداء به في ذلك مستحب^(١٤٩).

٣- عن طاووس قال: شرب نبيذ السقاية من تمام الحج^(١٥٠).

ولم أجد لباقي الفقهاء نص في هذه المسألة، إلا أن المالكية نقلوا عن الإمام مالك رضي الله عنه أنه أنكر أن يكون النبيذ الذي يعمل في السقاية من السنة، وأقسم على ذلك، وقال إنه لم يكن على عهد أبي بكر وعمر، وأنه لو تذكر لكلم أمير المؤمنين حين قدم ليقطعه، وكرهه كراهة شديدة، وإن كان حلالاً، مخافة الذريعة لئلا يعرض نفسه لسوء الظن^(١٥١).

وقد يحتج لهذا القول بما روي عن نافع أنه قال: لم أر ابن عمر فيما كان يفيض شرب من النبيذ قط^(١٥٢). فعبدالله بن عمر رضي الله عنه من أشد الصحابة اتباعاً لآثار النبي ﷺ وتحري الاقتداء به في جميع أحواله وأفعاله العادية^(١٥٣)، ومع هذا فإنه لم يشرب من نبيذ السقاية في الحج.

الترجيح:

شرب النبي ﷺ من سقاية العباس في الحج وقعت اتفاقاً لا قصداً، لأنه ﷺ استسقى وطلب السقيا فأتي له بالنبيذ، ولم يطلبه بعينه، ففعله لم يظهر فيه قصد القرية، فهذه المسألة الترجيح فيها يبنني على مسألة أصولية وهي حكم أفعال النبي ﷺ التي لم يظهر فيها قصد القرية هل يستحب التأسي والاقتداء به في ذلك أم لا؟ وقد اختلف الأصوليون في ذلك، فذهب الجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة والظاهرية وأكثر المحدثين إلى أن فعله يدل على الندب، فيستحب التأسي به في ذلك، وذهبت المالكية إلى أن فعله يدل على الإباحة فلا يستحب التأسي به في ذلك^(١٥٤)، وأنا أتوقف في الترجيح، والله أعلم.

الخاتمة:

في ضوء ما سبق أخص أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث في النقاط التالية:

- أن النبيذ في اللغة عام لكل شراب ينبذ من الفواكه والحبوب أسكر أو لم يسكر، أما في الاصطلاح فهو خاص بما ينبذ من غير العنب من الفواكه والحبوب وهو نوعان: مسكر وغير مسكر.

- أن الأنبذة لها أسماء كثيرة من أشهرها السَّكْر وهو مايتخذ من التمر، والفضيخ وهو مايتخذ من البسر، والجعة وهو مايتخذ من الشعير، والمزر وهو مايتخذ من الذرة وقد يسمى السكركة، والبتع وهو مايتخذ من العسل.

- أجمع العلماء على جواز الانتباز في الأوعية والظروف التي تكون من الجلود، كما اتفقوا على جواز الانتباز في جرار الطين، وفي أوعية الخشب، واختلفوا في حكم الانتباز في الدباء وهي القرع، وفي الإناء المزفت، ورجحت جواز الانتباز في جميع الأوعية، وأن ماورد من النهي عن الانتباز في بعض الأوعية منسوخ.

- انتباز الخليطين هو أن يجمع بين نوعين من الأنبذة، وضابطه هو الجمع بين نوعين يحتمل كل واحد منهما أن ينبذ على حدته، وقد اتفق العلماء على أن الخليطين إذا أسكرا حرما، واختلفوا في الخليطين إذا لم يسكرا فأباحه قوم، وكرهه آخرون، وحرمه البعض، وقد توقفت عن الترجيح.

- علة النهي عن الخليطين اختلف العلماء فيها فقليل: إن علة النهي هي الإسراف والشهره، أو أن الإسكار يسرع إليها أكثر، أو مطلق الإسكار، أو سداً للذريعة، أو أنها تعبدية.

- دلائل حرمة النبيذ هي:

١- دلائل حسية تكون بتغير النبيذ باشتداده وغلباه، ويكفي ذلك في حرمة ولو لم يقذف بالزبد، وهذه دلائل لها اعتبار في الشرع، على القول الراجح.

٢- دلائل زمنية وهي أن يمضي على النبيذ أكثر من ثلاثة أيام ولو لم يتغير، ورجحت قول من أباح النبيذ ولو مضى عليه ثلاثة أيام إذا لم يتغير.

٣- دلائل القدر والنوع وقد أجمع العلماء على أن نبيذ العنب إذا اشتد وغلى وقذف بالزبد أنه خمر يحرم قليلها وكثيرها، كما اتفقوا على حرمة نبيذ التمر والرطب والزبيب إذا اشتد وغلى، وأجمعوا على أن السكر من أي نوع من الأنبذة حرام، وأن الراجح أن شرب القدر اليسير من الأنبذة من غير العنب التي يسكر كثيرها حرام.

- أن السوييا نوع من أنواع الأنبذة والأصل فيها الإباحة، حتى يطرأ عليها ما يغيرها ويصيرها محرمة.

- أن العلماء اتفقوا على أنه لا يجوز الوضوء والتطهر بشيء من الأنبذة سوى نبيذ التمر فقد اختلفوا فيه ورجحت أنه كسائر الأنبذة لا يجوز التطهر به.

- ثبت أن النبي ﷺ في حجة الوداع شرب من نبيذ السقاية، واختلف العلماء في استحباب الاقتداء به في ذلك وقد توقفت في الترجيح في هذه المسألة.

الهوامش:

- ١- النهاية في غريب الحديث ٧/٥ مادة (نبذ)، لسان العرب ٥١١/٣ مادة (نبذ)، القاموس المحيط ص ٣٣٨.
- ٢- المبسوط للسرخسي ١٨٦/٨، بدائع الصنائع ٦٦/٣، حاشية ابن عابدين ٤٥٢/٦، عقد الجواهر الثمينة لابن شاس ١٠/١، مواهب الجليل للحطاب ٢٣٢/٣، المجموع للنووي ٥٦٤/٢، تحفة المحتاج ٢٨٨/١، الكافي لابن قدامة ١٥/٤، كشف القناع ١١٩/٦.
- ٣- مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٢٠/٢٢.
- ٤- سيأتي شرح وبسط لمعاني الاشتداد والغليان والقذف بالزبد وخلاف الفقهاء في ذلك في المبحث الثالث: دلائل حرمة النيبذ.
- ٥- لسان العرب ٣٧٣/٤-٣٧٤ مادة (سكر)، القاموس المحيط ص ٤٠٩ مادة (سكر).
- ٦- الفضخ كسر كل شيء أجوف نحو الرأس والبطيخ، وأما البسر فهو التمر قبل نضجه، قال أهل اللغة: أول ثمر النخل طلع، ثم خلال، ثم بلح، ثم بسر، ثم رطب، ثم تمر. انظر: النهاية في غريب الحديث ٤٥/٣ مادة (فضخ)، لسان العرب ٥٨/٤ مادة (بسر) ٤٥/٣ مادة (فضخ).
- ٧- النهاية في غريب الحديث ٢٧٧/١ مادة (جعه)، لسان العرب ٤٥٨/١٣ مادة (جعه).
- ٨- النهاية في غريب الحديث ٣٢٤/١ مادة (مزر)، لسان العرب ١٧٢/٥ مادة (مزر).
- ٩- النهاية في غريب الحديث ٣٨٣/٢ مادة (سكرك)، لسان العرب ٤٤٢/١٠ مادة (سكرك).
- ١٠- النهاية في غريب الحديث ٩٤/١ مادة (بتع)، لسان العرب ٥٤/٨-٥ مادة (بتع).
- ١١- مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٣٧، بداية المجتهد ٥٥٣/١.
- ١٢- لسان العرب ٣٩٢/١٤ مادة (سقى)، النهاية في غريب الحديث ٣٨١/٢ مادة (سقى).
- ١٣- لسان العرب ١٦٢/١٢ مادة (حنتم)، النهاية في غريب الحديث ٤٤٨/١ مادة (حنتم).
- ١٤- لسان العرب ٢٢٨/٥ مادة (نقر)، النهاية في غريب الحديث ١٠٤/٥ مادة (نقر).

- ١٥- لسان العرب ٢٤٩/١٤ مادة (دبا)، النهاية في غريب الحديث ٩٦/٢ مادة (دبب).
- ١٦- لسان العرب ٣٤/٢ مادة (زفت) النهاية في غريب الحديث ٣٠٤/٢ مادة (زفت).
- ١٧- بدائع الصنائع ١١٧/٥، الهداية شرح البداية ٣٩٨/٤، المجموع للنووي ٥٦٦/٢، روضة الطالبين ١٦٨/١٠، الإنصاف للمرداوي ٢٣٦/١٠، كشاف القناع للبهوتي ١٢٠/٦، المحلى لابن حزم ٢٢٣/٦-٢٢٤ رقم المسألة ١١٠٢.
- ١٨- أخرجه مسلم باب: النهي عن الانتباز في المزفت والدباء والخنتم والنقير وبيان أنه منسوخ... كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٩.
- ١٩- أخرجه البخاري باب: ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النهي، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٩٢.
- ٢٠- فتح الباري ٦١/١٠.
- ٢١- أخرجه ابن ماجه باب: مارخص فيه من ذلك، كتاب: الأشربة برقم ٣٤٠٦، وصححه ابن حبان في صحيحه ٢٣٠/١٢، والألباني في صحيح ابن ماجه ٢٤٧/٢.
- ٢٢- التورنوع من الأواني يكون من صفر أو حجارة. لسان العرب ٩٦/٤ مادة (تور)، النهاية في غريب الحديث ١٩٩/١ مادة (تور).
- ٢٣- أخرجه مسلم باب: النهي عن الانتباز...، كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٩.
- ٢٤- الكافي لابن عبدالب ٤٤٣/١-٤٤٤، القوانين الفقهية لابن جزي ص ١١٧.
- ٢٥- أخرجه البخاري باب: ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النهي، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٩٤، ومسلم باب: النهي عن الانتباز كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٤.
- ٢٦- أخرجه البخاري باب: ترخيص النبي ﷺ في الأوعية والظروف بعد النهي، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٩٥، ومسلم باب: النهي عن الانتباز...، كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٥.
- ٢٧- أخرجه مسلم باب: النهي عن الانتباز في المزفت والدباء...، كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٢.
- ٢٨- أخرجه مسلم باب: النهي عن الانتباز في المزفت والدباء، كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٣.

٢٩- التمهيد لابن عبد البر ٢١٩/٣-٢٢٠، المنتقى للباجي ١٤٨/٣.

٣٠- هذه العلة قال بها جمع من المحققين كالخطابي في معالم السنن ٢٦٨/٤-٢٦٩، والبغوي في شرح السنة ٤٦/١، والنووي في شرح صحيح مسلم ١٨٥/١، وشيخ الإسلام ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٤٦١/٨، ٣٣٨/٢٨، ٢٢٥/٣٢، ١٩٠/٣٤ وابن القيم في زاد المعاد ٥٣٢/٣، والحافظ ابن حجر في فتح الباري ٦٣/١٠ وقد ثبت علمياً أن الأنبذة عند تكون الكحول فيها يتطاير في الهواء غاز ثاني أكسيد الكربون، وهو الذي يسبب الرغوة والزبد التي تظهر على الخمر عند اشتدادها وغليانها كما عرفها الفقهاء، وهي التي تتسبب في تشقق وانتفاخ الأوعية الرقيقة كالجلود، فتكون علامة على فساد النبيذ، ولا تظهر هذه العلامة على الأوعية الصلبة كالجرار والخشب والدباء، وقد جربت ذلك في قارورة فيها نبيذ ووضعت على فوهتها بالونة فظهر لي أنه عند اشتداد النبيذ تنتفخ بالونة، وذلك أمانة فساده وتكون الكحول الإيثيلي فيه. وانظر: الخمر بين الطب والفقه للدكتور محمد البار ص ٢٢-٢٤.

٣١- الكافي لابن عبد البر ٤٤٣/١، عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي لابن العربي ٦٧/٨.

٣٢- مجموع فتاوى ابن تيمية ٢٠١/٣٤.

٣٣- بدائع الصنائع ١١٧/٥، الهداية شرح البداية ٣٩٦/٤.

٣٤- بدائع الصنائع ١١٧/٥، المبسوط للسرخسي ٥/٢٤.

٣٥- أخرجه أبوداود باب: في الخليطين، كتاب: الأشربة برقم ٣٧٠٧، وسكت عنه وضعفه الألباني في ضعيف سنن أبي داود ص ٢٩٧.

٣٦- الآثار لأبي يوسف ص ٢٢٦، قال ابن حجر: عقبة بن زياد لا أعرفه ولم أر من سماه. الدراية في تخريج أحاديث الهداية ٢٤٩/٢.

٣٧- الكافي لابن عبد البر ٤٤٣/١، القوانين الفقهية لابن جزي ص ١١٧، المجموع للنووي ٥٦٦/٢، روضة الطالبين ٢٦٨/١٠، الإنصاف للمرداوي ٢٣٧/١٠، كشف القناع للبهوتي ١٢٠/٦.

٣٨- البسر بفتح الباء التمر الذي لم يربط ولم ينضج. النهاية في غريب الحديث ١٢٦/١ مادة (بسر)، لسان العرب ٥٨/٤ مادة (بسر).

- ٣٩- أخرجه البخاري باب: من رأى أن لا يخلط البسر والتمر إذا كان مسكراً، وأن لا يجعل إدامين في إدام، كتاب: الأشربة برقم ٥٦٠١، ومسلم باب: كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، كتاب: الأشربة برقم ١٩٨٦.
- ٤٠- الزَّهْو هو التمر إذا اصفر واحمر ولم ينضج. النهاية في غريب الحديث ٣٢٣/٢ مادة (زهو)، لسان العرب ٣٦٢/١٤ مادة (زها).
- ٤١- أخرجه البخاري باب: من رأى أن لا يخلط البسر والتمر، كتاب: الأشربة برقم ٥٦٠٢، ومسلم باب: كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، كتاب: الأشربة برقم ١٩٨٨.
- ٤٢- أخرجه مسلم باب: كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، كتاب: الأشربة برقم ١٩٨٧.
- ٤٣- أخرجه مسلم باب: كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، كتاب: الأشربة برقم ١٩٨٩.
- ٤٤- أخرجه النسائي باب: خليط البسر والرطب، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٦٣، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي ١١٣٠/٣.
- ٤٥- الكافي لابن عبد البر ٤٤٣/١.
- ٤٦- عارضة الأحوذى شرح جامع الترمذي لابن العربي ٦٧/٨.
- ٤٧- المجموع للنووي ٥٦٦/٢، روضة الطالبين ١٦٨/١٠.
- ٤٨- المحلى لابن حزم ١٨٩/١، رقم المسألة ١٤٥.
- ٤٩- القبس في شرح موطأ مالك بن أنس ٦٥٥/١.
- ٥٠- أخرجه البخاري باب: القران في التمر بين الشركاء حتى يستأذن صاحبه كتاب: الشركة برقم ٢٤٨٩، مسلم باب: نهي الأكل مع جماعة عن قران تمرتين ونحوهما في لقمة إلا بإذن صاحبه، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٤٥.
- ٥١- فتح الباري ٧٠-٦٩/١٠.
- ٥٢- العناية شرح الهداية للبابرتي ١٠-١٠٠/١٠١.

٥٣- المبسوط للسرخسي ٥/٢٤، الهداية شرح البداية للمرغيناني ٤/٣٩٦، العناية شرح الهداية ١٠/١٠٠-١٠١.

٥٤- صحيح البخاري مع فتح الباري ١٠/٦٩.

٥٥- الكافي لابن عبد البر ١/٤٤٣، المجموع للنووي ٢/٥٦٦، روضة الطالبين للنووي ١٠/١٦٨.

٥٦- سبق تخريجه ص ١٢.

٥٧- بدائع الصنائع ٥/١١٧، الإنصاف للمرداوي ١٠/٢٣٧-٢٣٨.

٥٨- المغني لابن قدامة ١٢/٥١٦.

٥٩- صحيح البخاري مع فتح الباري ١٠/٦٩.

٦٠- الكافي لابن عبد البر ١/٤٤٣، روضة الطالبين ١٠/١٦٨، مجموع فتاوى ابن تيمية ٣٢/٢٢٥-٢٢٦، ٣٤/٢٠٣، إعلام الموقعين لابن القيم ٣/١٨٤.

٦١- عارضه الأحوذى ٨/٦٧.

٦٢- المحلى لابن حزم ١/١٨٩، رقم المسألة ١٤٥.

٦٣- الغليان في اللغة يدل أصله على الارتفاع ومجاورة القدر في كل شيء، والمراد به هنا أن يصير أسفله أعلاه. انظر: لسان العرب ١٥/١٣١-١٣٤، حاشية ابن عابدين ٦/٤٤٨.

٦٤- المراد بالاشتداد هنا - والله أعلم - أن يصبح النبيذ غليظاً ثخيناً بعد أن كان رقيقاً خفيفاً، وتظهر فيه المرارة بعد الحلاوة، ويكون مسكراً. انظر: حاشية الطحطاوي ص ١٠١، حاشية ابن عابدين ٦/٤٥٢.

٦٥- المراد بالزبد هنا الرغوة التي تعلو النبيذ عند تخمره. انظر: لسان العرب ٣/١٩٢ مادة (زبد).

٦٦- بدائع الصنائع ٥/١١٢، الهداية شرح البداية ٤/٣٩٣-٣٩٤.

٦٧- حاشية ابن عابدين ٦/٤٤٨، حاشية الطحطاوي ص ١٠١، تحفة المحتاج ٩/١٦٦، مغني المحتاج ٥/٥١٢، كشف القناع ٦/١١٩، شرح منتهى الإرادات ٣/٣٦٢.

- ٦٨- أخرجه أبوداود، باب: في النبيذ إذا غلى، كتاب: الأشربة برقم ٣٧١٦، وسكت عنه، والنسائي باب: تحريم كل شراب أسكر كثيره، كتاب: الأشربة برقم ٥٦١٠، وابن ماجه باب: نبيذ الجر، كتاب: الأشربة برقم ٣٤٠٩، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي ١١٣٧/٣.
- ٦٩- لسان العرب ٣٥٢/٦ مادة (نشش)، النهاية في غريب الحديث ٥٦/٥ مادة (نشش).
- ٧٠- الهداية شرح البداية ٣٩٣/٤، الكافي لابن قدامة ١٠٤/٤-١٠٥، شرح منتهى الإرادات ٣٦٢/٣.
- ٧١- الكافي لابن عبد البر ١٠٧٨-١٠٧٩، التاج والإكليل ٢٣٢/٣، مواهب الجليل ٢٣٢/٣.
- ٧٢- أخرجه البخاري باب: الخمر من العسل وهو البتع، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٨٥، ومسلم باب: بيان أن كل مسكر خمر، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠١.
- ٧٣- المنتقى للباجي ١٥٣/٣.
- ٧٤- الخمر بين الطب والفقه للدكتور محمد البار ص ١٩.
- ٧٥- التاج والإكليل ٢٣٢/٣، مواهب الجليل ٢٣٢/٣، المجموع للنووي ٥٦٥/٢، ولم أجد قولاً للحنفية في اعتبار التوقيت الزمني للنبيذ، فيكون مذهبهم كمذهب الجمهور، والله أعلم.
- ٧٦- سبق تخريجه.
- ٧٧- المجموع ٥٦٥/٢.
- ٧٨- المجموع ٥٦٥/٢.
- ٧٩- الكافي لابن قدامة ١٠٤/٤-١٠٥، كشاف القناع ١١٩/٦، شرح منتهى الإرادات ٣٦٣/٣.
- ٨٠- أخرجه مسلم باب: إباحة النبيذ، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠٤. (٨١- ١١١) الكافي لابن قدامة ١٠٤/٤-١٠٥، شرح منتهى الإرادات ٣٦٣/٣.
- ٨١- مصنف ابن أبي شيبة ٧٨/٥، مصنف عبدالرزاق ٢١٧/٩.
- ٨٢- مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٣٧، الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١٠٠٨/٢، شرح صحيح مسلم ١٧٤/١٣.

- ٨٣- المجموع للنووي ٥٦٥/٢، شرح صحيح مسلم للنووي ١٧٤/١٣.
- ٨٤- مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٣٦، الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ٩٩٤/٢.
- ٨٥- الإقناع في مسائل الإجماع ٩٩٢/٢، بدائع الصنائع ١١٦/٥، الهداية شرح البداية ٣٩٣-٣٩٥، فتح القدير ١٠/١٠٣، فالحنفية وافقوا الجمهور في تحريم نبذ التمر والزبيب، ويرون حرمة دون حرمة الخمر، لأن الخمر عندهم ما كان من ماء العنب فقط، انظر: المراجع السابقة.
- ٨٦- الإقناع في مسائل الإجماع ٣٣٠/١، بداية المجتهد ٥٤٩/١، فتح القدير لابن الهمام ٩٣/١٠.
- ٨٧- فتح القدير لابن الهمام ٣٠٥-٣٠٨، الفتاوى الهندية ٤١٢/٥، حاشية ابن عابدين ٢٣٩/٣، ٣٨/٤. قال ابن تيمية: وأما محمد بن الحسن فوافق الجمهور في تحريم كل مسكر قليله وكثيره، وبه أفتى المحققون من أصحاب أبي حنيفة وهو اختيار أبي الليث السمرقندي. مجموع الفتاوى ٢٨١/١٩. بن سلامة الأزدي ت ٣٢٠ هـ كتاب (الأشربة)، (فهرست ابن خير الإشبيلي ص ٢٢٩).
- ٨٨- من أشهر المصنفات المطبوعة كتاب (الأشربة). للإمام أحمد ت ٢٤١ هـ، طبع ببغداد سنة ١٣٩٦ هـ، بتحقيق صبحي جاسم البدري، وكتاب (الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها)، لابن قتيبة الدينوري ت ٢٧٦ هـ، نشره المستشرق الفرنسي جان أرتوركي ت ١٣٤٧ هـ، (الإعلام للزركلي ١٠٧/٢)، ونشره محمد كرد علي بدمشق سنة ١٩٤٧ م، ونشرته مكتبة الثقافة الدينية بمصر سنة ١٩٩٥ م، بتحقيق ممدوح حسن. ومن المصنفات التي لا أعلم أنها طبعت (الأشربة) للحافظ علي بن المديني ت ٢٣٤ هـ، (الفهرست لابن النديم ص ٣٢٢)، وسير أعلام النبلاء ٦٠/١١، و(الأشربة) للبخاري محمد بن إسماعيل صاحب الصحيح ت ٢٥٦ هـ، وهو كتاب صنفه مفرداً خارج الصحيح ككتاب الأدب (كشف الظنون لحاجي خليفة ١٣٩٢/٢، مقدمة فتح الباري ص ٥١٧)، و(تحريم النبيذ) لمحمد بن سحنون المالكي ت ٢٥٦ هـ (الديباج المذهب لابن فرحون ص ٢٣٦)، و(تحريم النبيذ) لابن بطة عبيد الله بن محمد العكبري الحنبلي ت ٣٨٧ هـ نقل عنه ابن قدامة في المغني ٣١٨/٦، ولأبي علي الجبائي المعتزلي ت ٣٠٣ هـ كتاب (تحليل النبيذ)، ذكره الزمخشري في تفسيره ٦١٧/٢، وللكرخي أبو الحسن عبيد الله الحنفي ت ٣٤٠ هـ كتاب (الأشربة وتحليل النبيذ)، (الفهرست لابن النديم ص ٢٩٣)، وللجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي ت ٣٧٠ هـ كتاب (الأشربة وتحليل النبيذ)، أشار إليه وذكر جملة منه في كتابه أحكام القرآن ١٢٢/٤-١٢٧، وللطحاوي أحمد.

٨٩- من ذلك نجاسة النبيذ المسكر، وفسق من شربه، و وقوع الحد عليه، وعدم قبول شهادته عند البعض، و وقوع طلاقه عند من يجرمه، ومن يبيحه يرى عدم نجاسته، ولا فسق شاربه إذا لم يسكر من شربه، وعدم وقوع الحد عليه، وقبول شهادته وغير ذلك.

٩٠- بدائع الصنائع ١١٥/٥، الهداية شرح البداية ٣٩٣/٤.

٩١- أخرجه مسلم باب: بيان أن جميع ما ينبذ مما يتخذ من النخل والعنب يسمى خمرًا، كتاب: الأشربة برقم ١٩٨٥.

٩٢- المبسوط للسرخسي ٤/٢٤، الهداية ٣٩٦/٤.

٩٣- أخرجه النسائي باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب السكر كتاب: الأشربة، برقم ٥٦٨٣. قال الهيثمي: رواه الطبراني بأسانيد ورجال بعضها رجال الصحيح. مجمع الزوائد ٣/٥، وقال الحافظ ابن حجر: رجاله ثقات. فتح الباري ٤/١٠، وصححه الألباني في صحيح النسائي ١١٤٩/٣.

٩٤- شرح معاني الآثار الطحاوي ٤/٢١٤.

٩٥- قُطِبَ: أي قبض ما بين عينيه كما يفعله العبوس. النهاية في غريب الحديث ٤/٧٩ مادة (قطب)، لسان العرب ١/٦٨١ مادة (قطب).

٩٦- أخرجه النسائي باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب المسكر كتاب: الأشربة برقم ٥٧٠٣، وضعفه، كما وضعفه البخاري. انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٨/٥٢٧، وضعفه الألباني في ضعيف سنن النسائي ص ٢٥٠.

٩٧- المبسوط للسرخسي ١٦/٢٤.

٩٨- أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار ٤/٢٢٠. قلت: الحديث مخرج في الصحيحين والسنن وليس فيه لفظة (ولاتسكرا) وسيأتي تخريجه ضمن أدلة الجمهور.

٩٩- شرح معاني الآثار ٤/٢٢٠.

١٠٠- أخرجه الدار قطني في سننه ٤/٢٦٠، وبنحوه البيهقي في السنن الكبرى ٨/٥١٩، وابن أبي شيبه في المصنف ٥/٧٩ وإسناده صحيح.

١٠١- بدائع الصنائع ١١٧/٥.

١٠٢- الهداية شرح البداية ٣٩٣/٤.

١٠٣- بداية المجتهد ٥٥١/١.

١٠٤- الكافي لابن عبد البر ٤٤٣/١، القوانين الفقهية ص ١١٧، روضة الطالبين ١٠/١٦٨، مغني المحتاج ٥/٥١٥، الإنصاف للمرداوي ١٠/٢٢٨، كشف القناع للبهوتي ٦/١١٦، المحلى لابن حزم ٦/١٧٦ رقم المسألة ١٩٩٩.

١٠٥- الحاوي للماوردي ١٣/٣٩١.

١٠٦- حديث صحيح متواتر. انظر: قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة للسيوطي ٢٢٩. وأخرجه عن أبي موسى الأشعري: البخاري في صحيحه باب: بعث أبي موسى ومعاذ إلى اليمن، كتاب: المغازي برقم ٤٣٤٣، ومسلم باب: بيان أن كل مسكر خمر، كتاب: الأشربة برقم ١٧٣٣. وأخرجه عن أبي بردة: مسلم في صحيحه باب: كراهة انتباز التمر والزبيب مخلوطين، كتاب: الأشربة برقم ١٩٩٩. وأخرجه عن جابر: مسلم في صحيحه باب: بيان أن كل مسكر خمر، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠٢. وأخرجه عن عبد الله بن عمر: مسلم في صحيحه باب: بيان أن كل مسكر خمر، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠٣. وأخرجه عن عبد الله بن عمرو بن العاص: أبو داود في سننه باب: النهي عن المسكر، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٨٥. وأخرجه عن عائشة: أبو داود في سننه باب: النهي عن المسكر، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٨٧، والترمذي باب: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كتاب: الأشربة برقم ١٨٦٦. وأخرجه عن ابن مسعود: ابن ماجه في سننه باب: كل مسكر حرام، كتاب: الأشربة برقم ٣٣٨٨. وأخرجه عن معاوية: ابن ماجه باب: كل مسكر حرام، كتاب: الأشربة برقم ٣٣٨٩. وأخرجه عن أبي سعيد الخدري: أحمد في المسند ١٨/١٧٣. وأخرجه عن أنس بن مالك: أحمد في المسند ١٩/١٤٩. وأخرجه عن قيس بن سعد بن عبادة: أحمد في المسند ٢٤/٢٣١.

١٠٧- أخرجه البخاري باب: الخمر من العسل وهو البتع، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٨٦، ومسلم باب: بيان أن كل مسكر خمر، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠١.

١٠٨- أخرجه مسلم باب: بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، كتاب: الأشربة برقم ٢٠٠٣.

١٠٩- أخرجه أبو داود باب: النهي عن المسكر، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٨١، وسكت عنه، والترمذي باب: كل مسكر حرام، كتاب: الأشربة برقم ١٨٦٥ وحسنه، وابن ماجه باب: كل مسكر حرام، كتاب: الأشربة برقم ٣٣٩٣، وأحمد في المسند ٥١/٢٣، وصححه الألباني في إرواء الغليل ٤٢/٨. كما أخرجه عن عبدالله بن عمرو: النسائي باب: تحريم كل شراب أسكر كثيره، كتاب: الأشربة برقم ٥٦٠٧، وابن ماجه باب: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كتاب: الأشربة برقم ٣٣٩٤، وأحمد في المسند ١١٩/١١. وأخرجه عن عبدالله بن عمر: ابن ماجه باب: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كتاب: الأشربة برقم ٣٣٩٢، وأحمد في المسند ٤٦٤/٩-٤٦٥. وأخرجه عن سعد بن أبي وقاص بلفظ: (نهى عن قليل ما أسكر كثيره)، النسائي في باب: تحريم كل شراب أسكر كثيره، كتاب: الأشربة برقم ٥٦٠٩. وأخرجه عن عائشة بلفظ: (ما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام)، أبو داود باب: النهي عن المسكر، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٨٧، والترمذي باب: ما أسكر كثيره فقليله حرام، كتاب: الأشربة برقم ١٨٦٦، وأحمد في المسند ٤٨٤/٤٠.

١١٠- أخرجه أبو داود باب: النهي عن كل مسكر كتاب: الأشربة برقم ٣٦٨٣ وسكت عنه، وأحمد في المسند ٥٦٧/٢٩، وحسنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٤٧/١٠.

١١١- شرح مختصر الروضة للطوفي ٢٥٩/١.

١١٢- فتح الباري ٤٦/١٠.

١١٣- بداية المجتهد ٥٥٠/١، نهاية المطلب ٣٩٥-٣٩٦/١٣.

١١٤- سبق تخريجه.

١١٥- المراد به هنا العنب يدل على ذلك رواية (إن من العنب خمراً، وإن من التمر خمراً...) رواها أبو داود عن النعمان بن بشير باب: الخمر مما هو، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٧٦.

١١٦- أخرجه أبو داود باب: الخمر من العنب، كتاب: الأشربة برقم ٣٦٧٧ وسكت عنه، وحسنه الألباني في صحيح الجامع ٣٣١/٢.

١١٧- أخرجه البخاري باب: الخمر من العنب، كتاب: الأشربة برقم ٥٥٨١، ومسلم باب: في نزول تحريم الخمر كتاب التفسير برقم ٣٠٣٢.

١١٨- بداية المجتهد ٥٥٢/١.

١١٩- أخرجه النسائي في سننه باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح الشراب، كتاب: الأشربة برقم ٥٦٨٦، ورجح هذه الرواية.

١٢٠- أخرجه النسائي في الكبرى باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح الشراب، كتاب: الأشربة برقم ٥١٧٤، والدارقطني في سننه ٢٥٦/٤، وقال: قال موسى بن هارون وهذا هو الصواب عن ابن عباس لأنه قد روي عن النبي ﷺ: «كل مسكر حرام»، وكذلك فتيا ابن عباس في المسكر. ورجح الحافظ ابن حجر رواية (والمسكر من كل شراب) فتح الباري ٤٦/١٠.

١٢١- سبق تخريجه

١٢٢- التفرع في فقه الإمام مالك بن أنس لابن الجلاب ٣٢٣/١.

١٢٣- المعونة على مذهب عالم المدينة ٧١٦/١.

١٢٤- التاج والإكليل ٢٣٢/٣، مواهب الجليل ٢٣٢/٣، الشرح الكبير للدردير ١١٥/٢.

١٢٥- لسان العرب ٢٥٦/٨ مادة (فقع)، المطلع على ألفاظ المقنع لابن مفلح ص ٤٥٧.

١٢٦- مواهب الجليل ٢٣٢/٣، الشرح الكبير للدردير ١١٥/٢، الشرح الكبير لابن قدامة ٣٤٢/١٠، الإنصاف للمرداوي ٢٣٨/١٠، كشف القناع ١٢٠/٦.

١٢٧- المغني ٥١٤/١٢.

١٢٨- مراتب الإجماع لابن حزم ص ١٣٧، الإقناع في مسائل الإجماع لابن القطان ١٠٠٨/٢، بداية المجتهد ٥٥٢/١.

١٢٩- المجموع للنووي ٥٦٤-٥٦٥.

١٣٠- الفتاوى الهندية ٢٢/١، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٥، المجموع للنووي ٩٣/١، الشرح الكبير لابن قدامة ٢٣/١، المحلى لابن حزم ١٩٥/١ رقم المسألة ١٤٨.

١٣١- مختصر الطحاوي ص ١٥، بدائع الصنائع للكاساني ١٥/١، المبسوط للسرخسي ٨٨/١.

١٣٢- أخرجه الترمذي باب: الوضوء بالنيذ، كتاب: الطهارة، برقم ٨٤. وقال: أبو زيد رجل مجهول عند أهل الحديث لاتعرف له رواية غير هذا الحديث. وأخرجه أبوداود باب: الوضوء بالنيذ، كتاب: الطهارة برقم ٨٤، وابن ماجه باب: الوضوء بالنيذ، كتاب: الطهارة برقم ٣٨٤، وأحمد في المسند ٣٢٣/٦، وضعفه البيهقي في السنن الكبرى ١/١٥، والبغوي في شرح السنة ٦٤/٢.

١٣٣- بدائع الصنائع ١/١٦.

١٣٤- مصنف ابن أبي شيبة ٣٢/١. قال ابن قدامة روى عن علي عليه السلام وليس بثابت عنه. المغني ١/٩١. قلت: لأن في إسناده الحارث الأعور وهو ضعيف. انظر: تهذيب التهذيب لابن حجر ١٤٥/٢.

١٣٥- الكافي لابن عبدالب ١/١٥٥، القوانين الفقهية لابن جزي ص ٢٥، المجموع للنووي ٩٣/١، نهاية المحتاج للرملي ٦٢/١، الشرح الكبير لابن قدامة ١/٢٣، كشاف القناع للبهوتي ٣٠/١-٣١، المحلى لابن حزم ٩٥/١ رقم المسألة ١٤٨.

١٣٦- المجموع للنووي ٩٣/١-٩٤، المغني لابن قدامة ١/١٨.

١٣٧- أخرجه أبوداود باب: الجنب يتييم، كتاب: الطهارة برقم ٣٣٢، وسكت عنه والترمذي باب: التيمم للجنب إذا لم يجد الماء برقم ١٢٤، وقال: حسن صحيح، والنسائي باب: الصلوات يتييم واحد، كتاب: الطهارة برقم ٣٢٢، وأحمد في المسند ٢٩٧/٣٥، وصححه النووي في المجموع ٩٤/١، والألباني في إرواء الغليل ١/١٨١.

١٣٨- أخرجه مسلم في صحيحه باب: جعلت لنا الأرض مسجداً وطهوراً، كتاب: المساجد ومواضع الصلاة برقم ٥٢٢.

١٣٩- المحلى لابن حزم ١/١٩٥ رقم المسألة ١٤٨.

١٤٠- المجموع للنووي ٩٤/١، المغني لابن قدامة ١/١٩.

١٤١- قال الإمام النووي: حديث ابن مسعود ضعيف بإجماع المحدثين. وقال الحافظ ابن حجر: حديث ابن مسعود أطبق علماء السلف على تضعيفه. المجموع للنووي ٩٤/١ فتح الباري ٤٢٢/١.

١٤٢- أخرجه مسلم في صحيحه باب: الجهر بالقراءة في الصبح والقراءة على الجن، كتاب: الصلاة برقم ٤٥٠.

١٤٣- المحلى لابن حزم ١/١٩٨، فتح الباري ١/٤٢٢.

١٤٤- قال الطحاوي: قال أبو حنيفة بالطهارة بنبذ التمر خاصةً دون ما سواه من الأنبة عند عدم الماء، وقال أبو يوسف: لا يتوضأ به وبه نأخذ. مختصر الطحاوي ص ١٥، وانظر: الفتاوى الهندية ١/٢٢١، حاشية ابن عابدين ١/٢٢٧.

١٤٥- المجموع للنووي ٨/٢٧١، نهاية المحتاج للمبلي ٣/٣١٩، المحلى لابن حزم ٥/٢١٧ رقم المسألة ٨٧٠.

١٤٦- العباس بن عبد المطلب عليه السلام عم النبي ﷺ، قال النووي سقاية العباس موضع بالمسجد الحرام يستسقى فيه الماء ليشربه الناس، وبينها وبين زمزم أربعون ذراعاً. تهذيب الأسماء واللغات ٣/١٦٠.

١٤٧- أخرجه مسلم باب: وجوب المبيت بمنى ليالي التشريق، كتاب: الحج برقم ١٣١٦.

١٤٨- شرح صحيح مسلم للنووي ٩/٦٤.

١٤٩- انظر: المحلى لابن حزم ٥/٢١٧ رقم المسألة ٨٧٠.

١٥٠- المحلى لابن حزم ٥/٢١٧ رقم المسألة ٨٧٠.

١٥١- البيان والتحصيل لابن رشد ٣/٤٢٨، ١٧/٥٢٧.

١٥٢- المصنف لابن أبي شيبة ٣/١٨٨.

١٥٣- عن عائشة رضي الله عنها قالت: ما كان أحد يتبع آثار النبي ﷺ في منازلهم كما كان يتبعه ابن عمر (الطبقات لابن سعد ٤/١٤٥)، وعن نافع عن ابن عمر أنه كان يتبع آثار رسول الله ﷺ ويصلي فيها حتى أن النبي ﷺ نزل تحت شجرة فكان ابن عمر يصب الماء تحتها حتى لا تبيس (السنن الكبرى للبيهقي ٥/٤٠٢)، وعن نافع قال: لو رأيت ابن عمر يتبع آثار رسول الله ﷺ لقلعت هذا مجنون (الحاكم في المستدرک ٣/٥٦١).

١٥٤- كشف الأسرار شرح أصول البزدوي لعلاء الدين البخاري ٣/١٩٩-٢٠٤، إحكام الأصول في أحكام الأصول للباجي ٢٢٢-٢٣٢، المحصول لفخر الدين الرازي ٣/٢٢٩-٢٥٢، المنحول للغزالي ص ٣٠٩-٣١٥، المسودة لآل تيمية ص ٧٦، الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ١/٤٥٨-٤٧٤، إرشاد الفحول للشوكاني ٣٥-٣٨، أفعال الرسول ﷺ للأشقر ١/٢١٩-٣٧٠.

المصادر والمراجع:

- (١) الآثار، لأبي يوسف، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، طبعة دار الكتب العلمية.
- (٢) أحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد الباجي، تحقيق: الجبوري، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، عام ١٤٠٩هـ.
- (٣) أحكام القرآن، للجصاص الرازي الحنفي، ط: دار إحياء التراث العربي، عام ١٤٠٥هـ.
- (٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الظاهري، طبعة دار الكتب العلمية.
- (٥) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، للشوكاني، طبعة دار الفكر.
- (٦) إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة: الثانية، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤١٥هـ.
- (٧) الأشربة من مسائل الإمام أحمد، للخلال، تحقيق: زهير الشاويش، طبعة: المكتب الإسلامي، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.
- (٨) الأشربة وذكر اختلاف الناس فيها، لابن قتيبة، تحقيق: ممدوح حسن، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، عام ١٩٩٥م.
- (٩) الأشربة، للإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: صبحي جاسم البدر، طبعة العاني، عام ١٣٩٦هـ.
- (١٠) إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: عبدالرحمن الوكيل، طبعة مكتبة ابن تيمية.
- (١١) الأعلام، للزركلي، طبعة دار العلم للملايين، عام ١٩٩٥م.
- (١٢) أفعال الرسول ﷺ ودلالاتها على الأحكام الشرعية، لمحمد سليمان الأشقر، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة: الرابعة، عام ١٤١٦هـ.
- (١٣) الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، تحقيق: فاروق حمادة، ط: دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولى ١٤٢٤هـ.

- (١٤) الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام الميكل أحمد بن حنبل، للمرداوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، الطبعة: الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (١٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن رشد الشهير بـ"ابن رشد الحفيد" حققه: عبدالحليم محمد عبدالحليم، ط: دار الكتب الإسلامية، الطبعة: الثانية، عام ١٤٠٣هـ.
- (١٦) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (١٧) البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل لمسائل المستخرجة، لابن رشد، طبعة دار الغرب، عام ١٤٠٨هـ.
- (١٨) التاج والإكليل لمختصر خليل، لمحمد بن يوسف العبدري المواق، ط: دار الفكر، الطبعة: الثالثة، سنة ١٤١٢هـ.
- (١٩) التفریع فی فقه الإمام مالک بن أنس، لابن الجلاب، تحقيق: سيد كسروي، طبعة دار الكتب العلمية، عام ١٤٢٨هـ.
- (٢٠) تفسير الزمخشري (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل)، طبعة دار الكتاب العربي، عام ١٤٠٧هـ.
- (٢١) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، الطبعة: الثانية، مكة: المكتبة التجارية، عام ١٤٠٢هـ.
- (٢٢) تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٢٣) تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، طبعة القاهرة، الطبعة: الأولى، ١٤١٤هـ.
- (٢٤) الجامع الصحيح «سنن الترمذي»، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ط: المكتبة التجارية.
- (٢٥) حاشية ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ط: المكتبة التجارية، الطبعة: الثانية، سنة ١٣٨٦هـ.
- (٢٦) حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، لأحمد الطحطاوي، طبعة بولاق، عام ١٣١٨هـ.

- (٢٧) الحاوي، للماوردي، ط: دار الفكر، بيروت.
- (٢٨) الخمر بين الفقه والطب، للدكتور محمد البار، طبعة الدار السعودية، الطبعة: السادسة، عام ١٤٠٤هـ.
- (٢٩) الدراية في تخريج أحاديث الهداية، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: عبدالله هاشم اليماني، طبعة دار المعرفة.
- (٣٠) الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، طبعة دار الكتب العلمية.
- (٣١) الذخيرة، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: سعيد أعراب، الطبعة: الأولى، بيروت: دار الغرب الإسلامي، عام ١٩٩٤م.
- (٣٢) روضة الطالبين وعمدة المفتين، للإمام النووي، الطبعة: الثالثة، بيروت: المكتب الإسلامي، عام ١٤١٢هـ.
- (٣٣) زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن قيم الجوزية، الطبعة: الرابعة عشر، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام ١٤٠٧هـ.
- (٣٤) سنن ابن ماجه، لأبي عبدالله محمد بن يزيد القزويني، حققه ورقمه: محمد فؤاد عبدالباقي، ط: دار الكتب العلمية.
- (٣٥) سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث، ضبط وتعليق وترقيم: محمد محيي الدين عبدالحميد، بيروت: دار إحياء التراث.
- (٣٦) سنن الدار قطني، للحافظ علي بن عمر الدار قطني، ط: دار إحياء التراث العربي، سنة ١٤١٣هـ.
- (٣٧) السنن الكبرى، للبيهقي، ط: دارالمعرفة، عام ١٤١٣هـ.
- (٣٨) السنن الكبرى، للنسائي، طبعة مؤسسة الرسالة، عام ١٤٢١هـ.
- (٣٩) سنن النسائي «المجتبى»، لأبي عبدالرحمن أحمد بن شعيب النسائي. رقمه وصنع فهرسه: عبدالفتاح أبوغدة، ط: دار البشائر الإسلامية، الطبعة: الرابعة، سنة ١٤١٤هـ.
- (٤٠) سير أعلام النبلاء، للذهبي، طبعة مؤسسة الرسالة، عام ١٤١٠هـ.

- (٤١) شرح السنة، للبغوي، تحقيق: زهير الشاويش، وشعيب الأرنؤوط، ط: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثانية ١٤٠٣هـ.
- (٤٢) الشرح الكبير على متن المقنع، لأبي الفرج عبدالرحمن بن أبي عمر بن قدامة، علق عليه: رشيد رضا، ط: دار الكتاب العربي.
- (٤٣) الشرح الكبير على مختصر خليل، لأحمد الدردير، طبعة عيسى البابي الحلبي.
- (٤٤) شرح صحيح مسلم، للنووي، الطبعة: الأولى، مصر: المطبعة المصرية بالأزهر، عام ١٣٤٧هـ.
- (٤٥) شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق: عبدالله التركي، طبعة: مؤسسة الرسالة، عام ١٤٠٧هـ.
- (٤٦) شرح معاني الآثار، للطحاوي، طبعة عالم الكتب، عام ١٤١٤هـ.
- (٤٧) شرح منتهى الإرادات، المسمى دقائق أولي النهى لشرح المنتهى، منصور بن يونس البهوتي، الطبعة: الأولى، بيروت: عالم الكتب، عام ١٤١٤هـ.
- (٤٨) صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، مطبوع مع فتح الباري، ترقيم: محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة: الرابعة، القاهرة: المكتبة السلفية، عام ١٤٠٨هـ.
- (٤٩) صحيح الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، طبعة المكتب الإسلامي.
- (٥٠) صحيح سنن ابن ماجه. محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة: الثانية، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، عام ١٤٠٨هـ.
- (٥١) صحيح سنن النسائي. محمد ناصر الدين الألباني. الطبعة: الأولى، نشر مكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض، عام ١٤٠٩هـ.
- (٥٢) صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج، بيروت: دار ابن حزم.
- (٥٣) ضعيف أبي داود، للألباني، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٣هـ.
- (٥٤) ضعيف سنن النسائي، للألباني، طبعة المكتب الإسلامي، عام ١٤١١هـ.
- (٥٥) الطبقات الكبرى، لابن سعد، بيروت: دار صادر.

- (٥٦) عارضة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، لابن العربي، طبعة إحياء التراث العربي، عام ١٤١٥ هـ.
- (٥٧) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، تحقيق: حميد لخم، طبعة دار الغرب، الطبعة: الأولى، عام ١٤٢٣ هـ.
- (٥٨) العناية شرح الهداية، لمحمد البابري، طبعة دار الفكر.
- (٥٩) الفتاوى الهندية، تأليف: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، الطبعة: الرابعة، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (٦٠) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، تحقيق: محب الدين الخطيب، الطبعة: الرابعة، القاهرة: المكتبة السلفية، عام ١٤٠٨ هـ.
- (٦١) فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام، ط: دار الفكر، الطبعة: الثانية.
- (٦٢) فهرسة ابن خير الإشبيلي، لأبي بكر محمد بن خير، طبعة عباس الباز عام ١٤١٩ هـ.
- (٦٣) الفهرست، لابن النديم، طبعة دار المعرفة.
- (٦٤) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، الطبعة: الثانية، بيروت: مؤسسة الرسالة، عام ١٤٠٧ هـ.
- (٦٥) القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، تحقيق: محمد عبدالله ولد كريم، ط: دار الغرب، الطبعة: الأولى ١٩٩٢ م.
- (٦٦) قطف الأزهار المتناثرة في الأخبار المتواترة، للسيوطي، تحقيق: خليل الميس، طبعة المكتب الإسلامي عام ١٤٠٥ هـ.
- (٦٧) القوانين الفقهية، لابن جزي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٦٨) الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لابن عبد البر، تحقيق: محمد بن محمد أحمد ولد ماديك الموريتاني، مصر: دار الهدى، عام ١٣٩٩ هـ.
- (٦٩) الكافي، لابن قدامة، طبعة دار الكتب العلمية، عام ١٤١٤ هـ.

- (٧٠) كشف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي. مراجعة: هلال مصيلحي، بيروت: دار الفكر عام ١٤٠٢هـ.
- (٧١) كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، طبعة دار الكتاب الإسلامي.
- (٧٢) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لحاجي خليفة، طبعة دار إحياء التراث العربي.
- (٧٣) لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، الطبعة: الأولى، بيروت: دار صادر عام ١٤١٠هـ.
- (٧٤) المبسوط لأبي بكر محمد السرخسي، طبعة دار الكتب العلمية، الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ.
- (٧٥) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ أبي بكر الهيثمي، بيروت: دار الكتب العلمية عام ١٤٠٨هـ.
- (٧٦) المجموع شرح المذهب، للإمام النووي، بيروت: دار الفكر.
- (٧٧) مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن قاسم العاصمي وابنه محمد، الرياض: دار عالم الكتب.
- (٧٨) المحصول من علم الأصول، لفخرالدين الرازي، تحقيق: طه جابر العلواني، طبعة مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثانية عام ١٤١٢هـ.
- (٧٩) المحلى بالآثار، لابن حزم الظاهري، تحقيق: عبدالغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية.
- (٨٠) مختصر الطحاوي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، طبعة دار إحياء العلوم، عام ١٤٠٦هـ.
- (٨١) مراتب الإجماع، لابن حزم، ط: دار الكتب العلمية، بيروت.
- (٨٢) المستدرک علی الصحیحین، للحاکم النیسابوری، بیروت: دار المعرفة.
- (٨٣) المسند، للإمام أحمد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، ط: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ.
- (٨٤) المسودة في أصول الفقه، لآل تيمية، تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحמיד، ط: دار الكتاب العربي، بيروت.

- (٨٥) المصنّف، لابن أبي شيبة، تحقيق: كمال الحوت، ط: دار التاج، الطبعة: الأولى، سنة ١٤٠٩ هـ.
- (٨٦) المطلع على أبواب المقنع، لابن مفلح، طبعة المكتب الإسلامي، عام ١٤٠١ هـ.
- (٨٧) المعالم الأثرية في السنة والسيرة، محمد محمد حسن شراب، طبعة دار القلم، دمشق، الطبعة: الأولى ١٤١١ هـ.
- (٨٨) معالم السنن، للخطابي، طبعة المطبعة العلمية، عام ١٣٥١ هـ.
- (٨٩) المعونة على مذهب عالم المدينة، للقاضي عبدالوهاب، تحقيق: حميش عبدالحق طبعة المكتبة التجارية، مصطفى الباز.
- (٩٠) مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد الشربيني، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- (٩١) المغني في شرح مختصر الخرقي، لابن قدامة، تحقيق: عبدالله التركي، وعبدالفتاح الحلو الطبعة: الثالثة، بيروت: دار عالم الكتب عام ١٤١٧ هـ.
- (٩٢) المنتقى شرح الموطأ، لأبي الوليد الباجي، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.
- (٩٣) المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد الغزالي، تحقيق: محمد حسن هيتو، طبعة دار الفكر، الطبعة: الثالثة عام ١٤١٩ هـ.
- (٩٤) مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد بن محمد المقرئ، المعروف بالخطاب، الطبعة: الثالثة، بيروت: دار الفكر عام ١٤١٢ هـ.
- (٩٥) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد الرملي، بيروت: دار الكتب العلمية، عام ١٤١٤ هـ.
- (٩٦) نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، تحقيق: عبدالعزيز الديب، طبعة دار المنهاج، عام ١٤٢٨ هـ.
- (٩٧) النهاية في غريب الحديث والأثر، المبارك الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود الطناحي، مكة: عباس الباز.
- (٩٨) الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، طبعة دار إحياء التراث العربي.

ثانياً: العقيدة الإسلامية

- نصوص الوعيد المتضمنة للخلود والتأييد الواردة في من قتل نفسه من أهل التوحيد.

نصوص الوعيد المتضمنة للخلود والتأييد الواردة في من قتل نفسه من أهل التوحيد

إعداد

الدكتور/ بدر بن إبراهيم الغيث

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

نصوص الوعيد المتضمنة للخلود والتأييد الواردة في قتل نفسه من أهل التوحيد

د. بدر بن إبراهيم الغيث

المقدمة:

الحمد لله وعد المؤمنين جنته، وتوعد الكافرين ناره، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، لا معقب لحكمه، ولا راد لأمره، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، بشراً وأنذراً، وبلغ وأعذر، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين. أمّا بعد :

فإن أول أمر هذه الأمة لم يزل مستقيماً واعتقادها سليماً، حيث كان التسليم للنصوص لا نزاع فيه، وحمل متشابهها على محكمها لا مراء فيه، حتى دخل في العلم من ليس منه، وتخوض فيه من لم يكن أهلاً له، فأعمل هواه تأصيلاً لبدعته، واستدلاً لرأيه؛ فضل وأضل، وزاغ وما هدى.

ومن المعلوم أن أول الخلاف وقع بين أهل القبلة هو الخلاف في مسائل الأسماء والأحكام، فأعمل أقوام نصوص الوعيد معرضين عن نصوص الوعد، وقابلهم من أخذ بنصوص الوعد معرضاً عن نصوص الوعيد، وكان منشأ الخلل بين الفريقين شبهة شرعية وأخرى عقلية سلموا بها قبل النظر في النصوص، ثم نظروا في النصوص وفسروها بما يوافق أهواءهم، فوافقت إحدى الطائفتين الأخرى في الشبه، وشاركوهم فيها، ثم اختلفوا في اللوازم لتلك الشبهة، ومرد هذا الضلال هو أخطاء منهجية في إعمال النصوص الشرعية وإهمالها من غير برهان ولا حجة، مع عدم ردّ متشابه النصوص إلى محكمها .

أما سلف هذه الأمة ومن سار على هديهم فكانوا على ما كان عليه ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، فالنصوص عندهم لا يعارض بعضها بعضاً؛ لأنها تنزيل من حكيم حميد، ولو كانت من عند غير الله لوجدوا فيها اختلافاً كثيراً؛ لذا فإنهم أعملوا النصوص من غير إهمال لشيء منها، مع ردهم للمتشابه منها إلى المحكم.

لكن وقع في بعض النصوص إشكال من جهة الناظر فيها لمخالفة ظاهرها أصلاً من أصول أهل السنة المجمع عليه، وهو عدم تخليد أحد من أهل التوحيد في النار وإن مكث فيها طويلاً؛ لعموم الأدلة المتواترة الصريحة في ذلك، ومن تلك النصوص المشكلة ما ورد في بعضها من الحكم على من قتل نفسه بالنار مقروناً هذا الدخول بالخلود والتأييد، وقد جاوز أقوام الحدّ في الخطأ في فهم هذا الحديث حتى ظنّ بعض أهل البدع أن هذا من أقوى الأدلة لهم على عدم خروج أهل الكبائر من النار.

ولما كان هذا النصّ مشكلاً من حيث مخالفة ظاهره للنصوص الصريحة بدخول أهل التوحيد للجنة وإن طال بقاؤهم في النار؛ أردت أن يكون بحثي في هذه المسألة، بياناً لموقف العلماء من هذا النص، وتوجيههم له، ثم ذكر ما يرد على تلك الأقوال، وتعقيب ذلك كله بما ترجح لديّ، وعضدت ذلك الترجيح بالنصوص الشرعية وما يؤيدها من الشواهد، وجعلت عنوان هذا البحث: (نصوص الوعيد المتضمنة للخلود والتأييد الواردة في من قتل نفسه من أهل التوحيد).

خطة البحث:

المقدمة: وفيها ذكر لبعض أصول أهل السنة في باب الاستدلال مع بيان لمخالفة بعض أهل القبلية للنصوص الشرعية في باب الأسماء والأحكام، وبعض أسباب هذا الخلاف، ومن ذلك اعتمادهم على نصوص التأييد في النار لمن قتل نفسه بكونه دالاً على مذهبهم، مع ذكر أهمية هذا الموضوع لإشكاله على ما ثبت في بعض النصوص الصريحة القاطعة في عدم خلود أحد من أهل التوحيد في النار، ثم أتبع ذلك بخطة البحث على النحو التالي:-

- التمهيد وفيه مطلبان:

• **المطلب الأول:** الوعيد لغة واصطلاحاً .

• **المطلب الثاني:** الخلود والتأييد لغة واصطلاحاً.

- المبحث الأول: حكم مرتكب الكبيرة وفيه مطلبان:

• **المطلب الأول:** مذهب أهل السنة في مرتكب الكبيرة.

• **المطلب الثاني:** مذاهب المخالفين لأهل السنة في مرتكب الكبيرة .

- المبحث الثاني: الموقف من نصوص الوعد والوعيد، وفيه مطلبان:

• **المطلب الأول:** موقف أهل السنة من نصوص الوعد والوعيد.

• **المطلب الثاني:** مواقف المخالفين لأهل السنة من نصوص الوعد والوعيد.

- المبحث الثالث: الوعيد الوارد في النصوص لمن قتل نفسه.

– **المبحث الرابع:** الموقف من الوعيد الوارد في النصوص لمن قتل نفسه، وفيه ثلاثة مطالب:

• **المطلب الأول:** موقف أهل السنة من هذه النصوص.

• **المطلب الثاني:** مواقف المخالفين لأهل السنة من هذه النصوص.

• **المطلب الثالث:** الترجيح.

• **الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.**

• **الهوامش.**

• **المصادر والمراجع.**

منهج البحث:

وقد نمتجت في هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي، واجتهدت فيما يلي:

- ١- جمع النصوص الواردة في حكم من قتل نفسه وعقوبته في الآخرة.
 - ٢- جمع المادة العلمية من أقوال العلماء وتوجيهاتهم لتلك النصوص من مظانها ومراجعها.
 - ٣- عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها باسم السورة ورقم الآية وكتابتها بالرسم العثماني.
 - ٤- عزو الأحاديث إلى مصادرها، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما اكتفيت بالعزو إليها، وإن كانت في غيرهما نقلت أقوال أهل العلم في الحكم على الحديث.
 - ٥- البيان والتعريف لما يحتاج إلى ذلك.
 - ٦- الالتزام بعلامات الترقيم، وضبط ما يحتاج إلى ضبط.
 - ٧- توثيق المسائل والنقول من مصادرها الأصلية.
 - ٨- تذييل البحث بفهارس علمية كما هو مبين في الخطة.
- وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الوعيد لغة واصطلاحاً .

الوعيد لغة: التهديد بشئ^(١)، قال ابن فارس: « الواو والعين والذال كلمة صحيحة تدل على ترجية بقول، يقال: وعدته أعدده وعداً، ويكون ذلك بخير أو شر، فأما الوعيد فلا يكون إلا بشر، يقولون: أوعدته بكذا، قال: أوعدني بالسجن والأداهم »^(٢).

الوعيد اصطلاحاً: ما جاء في النصوص من الإخبار بإيقاع الشر عقوبة أخروية عند المخالفة، وهي سبب مقتضى هذا العذاب، والسبب قد يقف تأثيره على وجود شرطه وانتفاء مانعه^(٣).

المطلب الثاني: الخلود والتأييد لغة واصطلاحاً.

الخلود لغة: دوام البقاء، قال ابن فارس: « الخاء واللام والذال أصل واحد يدل على الثبات والملازمة، فيقال خلد: أقام وأخلد أيضاً »^(٤).

اصطلاحاً: هو البقاء مدة طويلة على الحالة التي هو عليها من غير أن يعترضه فساد^(٥).

أما التأييد لغة: فهو التخليد والأبد الدائم، أبد بالمكان يأبُدُ أبوداً، أقام به ولم يبرحه^(٦)، قال ابن فارس: « الهمزة والباء والذال يدل بناؤها على طول المدة »^(٧).

التأييد اصطلاحاً: الأبد عبارة عن مدة من الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان، بل لا حد لها ولا تقييد^(٨).

المبحث الأول: حكم مرتكب الكبيرة وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة .

قد يجتمع في قلب العبد طاعات ومعاص بزيادتها ونقصها وغلبة أحدها على الآخر يزيد الإيمان وينقص، وينشأ عن ذلك تفاضل لأهل الإيمان فيه؛ فبارتكاب الذنوب ينقص الإيمان وهذا النقص بحسب شدتها وضعفها، ومن أشد الذنوب الكبائر، وضابطها ما نص الشارع على أنها من الكبائر مما توعده عليه بنار أو غضب أو لعنة أو عذاب^(٩)، أو توعده صاحبه بألا يدخل الجنة أو لا يشم رائحة الجنة، أو قيل فيه: «من فعله فليس منا»، أو قيل فيه: إن صاحبه آثم^(١٠)، وكان غير

مستحل لها، فمن فعل شيئاً من ذلك فقد أجمع أهل السنة على أنه لا يكفر بل هو مؤمن بإيمانه، فاسق بمعصيته، قال صاحب الرسالة: «وأجمعوا على أن المؤمن بالله تعالى وسائر ما دعاه النبي ﷺ، إلى الإيمان به لا يخرج عنه شيء من المعاصي ولا يحبط إيمانه إلا الكفر، وإن العصاة من أهل القبلة مأمورون بسائر الشرائع غير خارجين عن الإيمان بمعاصيهم»^(١١)، وقال ابن عبد البر، رحمه الله: «وقد اتفق أهل السنة والجماعة، وهم أهل الفقه والأثر على أن أحداً لا يخرج عنه ذنبه وإن عظم من الإسلام»^(١٢).

وقال ابن تيمية، رحمه الله: «وأهل السنة والجماعة متفقون على أنه لا يكفر المسلم بمجرد الذنب كما يقوله الخوارج، ولا أنه يخرج من الإيمان بالكلية كما يقوله المعتزلة، لكن ينقص الإيمان ويمنع كماله الواجب»^(١٣)، ومع عدم تكفيرهم لمرتكب الكبيرة وقطعهم بعدم خلوده في النار فإنهم لا يقولون بأن معه الإيمان المطلق بل يثبتون له مطلق الإيمان فقد ينفي عنه الإيمان المطلق لكونه أتى كبيرة استحق عليها ألا يأخذ مسمى الإيمان المطلق الذي لا يناله إلا من هو في مرتبة عالية من الإيمان بفعل الأوامر واجتناب النواهي، لكن يثبت له مطلق الإيمان الذي لا يصح إسلامه إلا به فيسمى مؤمناً من هذا الوجه، قال ابن تيمية تالياً مذهب أهل السنة: «وَلَا يَسْلُبُونَ الْفَاسِقَ الْمَلِيَّ اسْمَ الْإِيمَانِ بِالْكَلِيَّةِ وَلَا يُخْلِدُونَهُ فِي النَّارِ، كَمَا تَقُولُهُ الْمُعْتَزَلَةُ، بَلِ الْفَاسِقُ يَدْخُلُ فِي اسْمِ الْإِيمَانِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، وَقَدْ لَا يَدْخُلُ فِي اسْمِ الْإِيمَانِ الْمُطْلَقِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [الأنفال: ٢].

وقوله ﷺ: {لَا يَزِيهِ الرَّائِي حِينَ يَزِيهِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَسْرِقُ السَّارِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَشْرَبُ الْخَمْرَ حِينَ يَشْرَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ وَلَا يَنْتَهَبُ ثَهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ يَرْفَعُ النَّاسُ إِلَيْهِ فِيهَا أَبْصَارَهُمْ حِينَ يَنْتَهَبُهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ}، ويقولون: "هُوَ مُؤْمِنٌ نَاقِصُ الْإِيمَانِ أَوْ مُؤْمِنٌ بِإِيمَانِهِ فَاسِقٌ بِكِبَرَتِهِ"^(١٤).

وإن مات مصراً على معصيته ولم يتب منها فقد أجمع أهل السنة على أن أمره إلى الله إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة بفضلِهِ ورحمته، وإن شاء عذبه بقدر ذنبه، ثم أدخله الجنة برحمته، قال البغوي: "اتفق أهل السنة على أن المؤمن لا يخرج عن الإيمان بارتكاب شيء من الكبائر إذا لم يعتقد إباحتها، وإذا عمل شيئاً منها فمات قبل التوبة لا يخلد في النار كما جاء في الحديث، بل هو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه بقدر ذنوبه، ثم أدخله الجنة برحمته"^(١٥)، كما أجمع أهل السنة على أنه إذا دخل النار فإنه لا يخلد فيها، قال الأشعري: "وأجمعوا على أن الله تعالى يخرج من النار من في قلبه شيء من الإيمان"^(١٦).

وقال السمعاني: "أجمع أهل الإسلام، متقدموهم ومتأخروهم، على رواية الأحاديث في صفات الله تعالى، وفي مسائل القدر، وإخراج الموحدين المذنبين من النار"^(١٧). وقال النووي رحمه الله: "مذهب أهل الحق وما أجمع عليه السلف أنه لا يخلد في النار أحد مات على التوحيد"^(١٨)، كما أجمعوا على أن من أهل الكبائر من يُعذب، ومنهم من يدخلها من غير سبق عذاب، قال ابن تيمية: "ونصوص الكتاب والسنة مع اتفاق سلف الأمة وأئمتها متطابقة على أن من أهل الكبائر من يعذب، وأنه لا يبقى في النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان"^(١٩).

المطلب الثاني: مذاهب المخالفين لأهل السنة في مرتكب الكبيرة .

المخالفون لأهل السنة في باب الأسماء والأحكام على طريفي نقيض، مع اتفاقهم على إعمال بعض النصوص المتشابهة وإهمال المحكمة بسبب شبه عرضت لهم حملتهم على تفسير النصوص بأهوائهم، ولم يحققوا الطريقة الشرعية في فهم النصوص على مرادها كما فهم السلف ذلك^(٢٠).

ومن جملة المسائل التي خالف فيها بعض المبتدعة أهل السنة الموقف من مرتكب الكبيرة اسماً وحكماً، وقد انقسموا في ذلك إلى قسمين:-

القسم الأول: الوعيدية من الخوارج والمعتزلة الذين يقطعون بإنفاذ وعيد من لقي الله على غير توبة من عصاة الموحدين فهو عندهم مستحق للخلود في النار^(٢١)، يقول القاضي عبد الجبار: "لا خلاف بينهم أن وعيد الله بالعقاب حق لا يجوز عليه الإخلاف ولا الكذب، كما أن وعده بالثواب حق، ولا خلاف بينهم في أن مرتكب الكبائر من أهل النار، وأن من يدخل النار يكون خالداً فيها كالكافر وإن كان حاله في العقاب دونه"^(٢٢)، ويقول ابن تيمية حاكياً قولهم: "القول الذي لم يُوافق الخوارج والمعتزلة عليه أحد من أهل السنة هو القول بتخليد أهل الكبائر في النار"^(٢٣).

فمن دخل النار من أهل الكبائر فإنه لا يخرج منها عندهم؛ لذا فقد قطع جمهورهم بإثباته على صفة الدوام فقالوا: إن صاحب الكبيرة إذا لقي الله على غير توبة فهو خالد في النار، ولا يخرج منها أبداً^(٢٤).

أما فيما يتعلق بالاسم فقد قطع الخوارج بأن مرتكب الكبيرة كافر، وخالفهم في هذا المعتزلة؛ فقالوا بعدم كفره، وجعلوه في منزلة بين المنزلتين، فوافقهم في الحكم دون الاسم، يقول القاضي عبد الجبار: "صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً"، ثم يقول: "وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاوزها تان المنزلتان؛ فليست منزلته منزلة الكافر، ولا منزلة المؤمن، بل له منزلة بينهما"^(٢٥).

القسم الثاني: المرجئة.

وهؤلاء أغلب منازلهم لأهل السنة في مرتكب الكبيرة في الاسم دون الحكم، ففي الأحكام الدنيوية يقطعون أن مرتكب الكبيرة مؤمن تام الإيمان لا نقص في إيمانه بل إيمانه كإيمان الأنبياء والأولياء، وهذا نزاع في الاسم^(٢٦)، أما حكمه في الآخرة فالمرجئة على درجات:

الأولى: مرجئة الفقهاء، وهؤلاء يوافقون أهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة في الآخرة، ويقولون ما تقول الجماعة في أهل الكبائر: فيهم من يدخل النار، وفيهم من لا يدخل، كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة واتفق عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، فهؤلاء لا ينافون أهل السنة والحديث في حكمه في الآخرة، وإنما ينافونهم في الاسم^(٢٧).

الثانية: الغالية من المرجئة، وهؤلاء يجزمون بعدم لحوق الوعيد لأصحاب الكبائر بناء على قولهم أنه لا يضر مع الإيمان ذنب، وهذا لا يُنقل عن أحد بعينه، يقول ابن تيمية: "وبعض الناس يحكي هذا عنهم، وأنهم يقولون: إن الله فرض على العباد فرائض ولم يرد منهم أن يعملوها ولا يضرهم تركها، وهذا قد يكون قول الغالية الذين يقولون: لا يدخل النار من أهل التوحيد أحد، لكن ما علمت معيماً أحكي عنه هذا القول، وإنما الناس يحكونه في الكتب ولا يعينون قائله"^(٢٨).

الثالثة: متكلمة المرجئة الذين لا يقطعون بنفوذ الوعيد ولا تأخير بالكلية، بل يقفون عن الجزم بشيء من تلك الأحكام الأخروية مع تجويزهم لحصول شيء منها، يقول ابن تيمية رحمه الله: "وكثير من متكلمة المرجئة تقول لا نعلم أن أحداً من أهل القبلة من أهل الكبائر يدخل النار، ولا أن أحداً منهم لا يدخلها، بل يجوز أن يدخلها جميع الفساق، ويجوز ألا يدخلها أحد منهم، ويجوز دخول بعضهم، ويقولون من أذنبت وتاب لا يقطع بقبول توبته، بل يجوز أن يدخل النار أيضاً، فهم يقفون في هذا كله؛ ولهذا سُموا الواقفة، وهذا قول القاضي أبي بكر وغيره من الأشعرية وغيرهم"^(٢٩).

وعند المقارنة بين الوعيدية والمرجئة في موقفهم من مرتكب الكبيرة من حيث الاسم والحكم مع تباينهما إلا أن طائفة تقارب قول السلف في الاسم دون الحكم في الجملة، والأخرى في الحكم دون الاسم؛ فنجد أن الوعيدية أقرب إلى مذهب السلف في باب الأسماء، والمرجئة أقرب إلى السلف في باب الأحكام، فقول المعتزلة والخوارج والكرامية في اسم الإيمان والإسلام أقرب إلى قول السلف من قول الجهمية، لكن المعتزلة والخوارج يقولون بتخليد العصاة، وهذا أبعد عن قول السلف من كل قول، فهم أقرب في الاسم وأبعد في الحكم، والجهمية وإن كانوا في قولهم بأن الفساق لا يخلدون أقرب في الحكم إلى السلف^(٣٠).

المبحث الثاني: الموقف من نصوص الوعد والوعيد وفيه مطلبان:

المطلب الأول: موقف أهل السنة من نصوص الوعد والوعيد.

زَلَّتْ بعض الطوائف في نصوص الوعد والوعيد في حق من اجتمعت فيه دون من تحقق فيه نوع دون الآخر؛ ومذهب أهل السنة والجماعة في النصوص الواردة في الوعد والوعيد قائم على أصليين لا يمكن فهم تلك النصوص على وجهها إلا بهما:

الأول: إمرار نصوص الوعد والوعيد كما جاءت دون تأويل؛ لكونها أحكاماً صريحة في حق أهل الوعد يقول ابن تيمية مقررًا مذهب السلف في ذلك: "فإن عامة علماء السلف يقرون هذه الأحاديث ويُثَرِّوْنَهَا كما جاءت، ويكرهون أن تتأول تأويلات تخرجها عن مقصود رسول الله ﷺ" (٣١). فمع اعتقادهم لحقيقتها وأن ظاهرها مراد فإنهم لا يتكلفون في تأويلها تأويلاً يناقض المعنى المراد منها، بل يجرؤون على ظاهرها، ويعتقدون أن ذلك الفعل سبب من الأسباب التي قد ينال صاحبها به ذلك الجزاء.

الثاني: الجمع بين نصوص الوعد والوعيد وتفسير بعضها ببعض كما يجمع بين نصوص الأمر والنهي (٣٢)، يقول ابن تيمية رحمه الله: "التحقيق الجمع بين نصوص الوعد والوعيد وتفسير بعضها ببعض من غير تبديل شيء منها، كما يجمع بين نصوص الأمر والنهي من غير تبديل شيء" (٣٣)، فالنصوص مشتملة على نصوص الوعد والوعيد كاشتمالها على نصوص الأمر والنهي، وأحد النوعين يقابل الآخر فلا يمكن النظر لأحد النوعين دون النظر لما يقابله؛ لأنه مفسر لمراده ومبين لمقصوده وموضح لسياقه.

فما ورد من نصوص الوعيد المطلقة فهو مبين، ومفسر لما في نصوص الوعد مقيد له، وما ورد من نصوص الوعد المطلقة فإنه مبين ومفسر لما في نصوص الوعيد، مقيد له (٣٤).

فتحمل نصوص الوعد والوعيد على وجهها بتفسير بعضها ببعض، فلا تطلق نصوص الوعد إطلاقاً عاماً دون تقييدها بنصوص الوعيد؛ يقابل ذلك نصوص الوعيد التي لا تطلق أيضاً دون تقييدها بنصوص الوعد، وهذه مسألة دقيقة يجب التفطن لها مع مراعاة جملة من الأمور التي لا يتم فهم هذا المعنى على وجهه إلا بالقول بها، وهي:

أولاً: إن مرتكب الكبيرة لا يكفر لمجرد فعله لتلك الكبيرة، كما أنه لا يخلد في النار، وقد سبق بسط هذا المعنى.

ثانيًا: أن نصوص الوعد على الأعمال الصالحة مشروطة بعدم الكفر المحبط دون ماسواه من الذنوب، ونصوص الوعيد للكفار والفسّاق مشروطة بعدم التوبة^(٣٥).

ثالثًا: أن مرتكب الكبيرة مستحق للوعيد الوارد على تلك المعصية لكن لا يقطع بحصول ذلك الوعيد عليه، لجواز تحلّف المقتضي عن المقتضى لمعارض راجح، إما توبة، وإما حسنات ماحية، وإما مصائب مكفرة، وإما شفاعة مقبولة، أو غير ذلك، فالنصوص دلت على أن هذا العمل سبب مقتضى لهذا الثواب، والنصوص المرتبطة بها دلت على أن الدخول في أحد العمومين متوقف على وجود شرطه وانتفاء مانعه، فإذا وجد الشرط وانتفى المانع فالوعد مستحق، وإن تحلّف أحدهما، إما بفقد الشرط أو قيام المانع، فقد يتخلف الوعيد^(٣٦). وبناء على هذا فإنه يقال:

رابعًا: لا يقطع بدخول المعين في ذلك الوعيد، فالإطلاق لا يعني إجراء ذلك العموم على كل من فعل فعلاً جاء في النصوص ترتيب الوعيد على من ارتكبه، بل يتوقف في دخول المعين في العموم الذي قام به سببه حتى يقوم به المقتضي الذي لا معارض له، وهذه المسألة أخص مواضعها في باب الأسماء والأحكام من التكفير والتفسيق ونحوه^(٣٧).

خامسًا: أن من رتب الوعيد على بعض الذنوب هو من قطع على نفسه بوجوب نفاذ وعده في حق أهل وعيده، فعلم إمكان اجتماع الوعد والوعيد في بعض الخلق، فيلحقهم وعيده ويعذبون بقدر ذلك الذنب، ثم ينفذ فيهم وعده بفضل رحمته لهم فيدخلون الجنة .

المطلب الثاني: مواقف المخالفين لأهل السنة من نصوص الوعد والوعيد.

سبق الكلام على مخالفة الوعيدية والمرجئة لأهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة، ومبنى هذا الخلاف هو موقفهم من نصوص الوعد والوعيد، فأحد الفريقين غلب أحد نوعي النصوص فعلاً في الوعيد، والآخر غلب النوع الآخر فعلاً في الوعد، على هذا فقد انقسموا قسمين:

الأول: الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وهؤلاء أعملوا نصوص الوعيد، وجعلوا ما توعده الله به المخالفين لأمره نافذاً لا محالة، وأهلوا نصوص الوعد فنظروا إلى قيام سبب الوعيد بمرتكب الكبيرة، فأدرجوه في عموم نضه، وأحالوا أن يقوم به سبب الوعد؛ لأن طاعته كلها حابطة بكبيرته، بل وبصغيرته عند بعضهم.

وبناء على ذلك لم يعطوه أحكام المؤمنين في الدنيا، وأعطوه أحكام الكفار في الآخرة بالخلود في النار^(٣٨)، قال القاضي عبد الجبار المعتزلي بعد ذكره لنصوص الوعيد: "والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبداً ما ذكرناه من عمومات الوعيد؛ فإنها تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحق من العقوبة تدل على أنه يخلد إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأييد وما يجري مجراها"^(٣٩).

ويقول الخليلي الإباضي: "إن غالب آيات الوعيد نصت على الخلود في النار ولم تفرق بين المشترك وغيره"، ثم يقول: "ولا تجد بجانب ذلك في القرآن ما يشير إلى عدم خلود أحد ولو من بعيد"^(٤٠).

ثانياً: المرجئة، وهؤلاء غلبوا نصوص الوعد، وأهلوا نصوص الوعيد، فهم نظروا إلى قيام سبب الوعد بمرتكب الكبيرة فأدرجوه في عموم نصوصه، ولم يروا دخوله في نصوص الوعيد وإن قام به سببها؛ لأن معاصيه مغفورة بإيمانه، فيكون كامل الإيمان في الدنيا، ناجياً من العذاب في الآخرة وهؤلاء غالبية المرجئة^(٤١). وأول المرجئة نصوص الوعيد التي فيها نفى الإيمان عمّن ارتكب بعض الذنوب بأن المراد ليس مثلنا أو ليس من خيارنا^(٤٢).

كما أسقط غلاتهم الوعيد عن كل مسلم احتجاجاً بقول الله تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى﴾ [١٥] الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى ﴿[الليل: ١٥-١٦] وجعلوا العذاب الوارد على الكبائر خاصاً بالكفار والمشركين، وأن المراد به أشخاص كفار بأعيانهم^(٤٣).

المبحث الثالث: الوعيد الوارد في النصوص على من قتل نفسه .

عند تتبع نصوص الوعيد على من قتل نفسه واستقراؤها استقرأت تماماً نجد أنها جاءت على نوعين:

الأول: ذكر العذاب في نار جهنم، وهذه النصوص على قسمين:

أولاً: ذكر العذاب مطلقاً، فقد أخرج البخاري، ومسلم في صحيحيهما من حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ، أنه قال: ((من تردى من جبل فقتل نفسه، فهو في نار جهنم يتردى فيه خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسّى سمّاً فقتل نفسه، فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة، فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً))^(٤٤).

ثانياً: ذكر العذاب مقيداً بيوم القيامة، كما أخرج الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه

مرفوعاً، قال: ((من قتل نفسه بحديدة جاء يوم القيامة وحديدته في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا أبداً، ومن قتل نفسه بسم فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالدًا مخلدًا أبداً))^(٤٥)، وفي الصحيحين، عن ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، أن رسول الله ﷺ، قال: ((من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة))^(٤٦).

النوع الثاني: تحريم دخول الجنة، ففي البخاري ومسلم، عن جندب بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح، فجزع، فأخذ سكيناً فحز بها يده، فما رقأ الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادريني عبدي بنفسه، حرمت عليه الجنة))^(٤٧).

المبحث الرابع: الموقف من الوعيد الوارد في النصوص لمن قتل نفسه وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقف أهل السنة من هذه النصوص.

فيما سبق ذكرنا النصوص الواردة في الوعيد على من قتل نفسه، بالعذاب في نار جهنم أو تحريم دخوله للجنة، ولأهل السنة جوابان عن هذه النصوص، أحدهما إجمالي، والآخر تفصيلي:

أولاً: أما الجواب الإجمالي فقد سبق نقل إجماع أهل السنة على أمور :

- ١ - أجمعوا على أن من ارتكب أي كبيرة أنه لا يكفر.
- ٢ - أجمعوا على أنه لا يخلد أحد من أهل التوحيد في النار.
- ٣ - أجمعوا على أنه يخرج من النار من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان .
- ٤ - أجمعوا على أن صاحب التوحيد إذا أتى شيئاً من الكبائر فمات قبل أن يتوب فأمره إلى الله، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه، ثم أدخله الجنة.
- ٥ - أجمعوا على أن من أهل الكبائر من يعذب، ثم يدخل الجنة ومنهم من يدخلها بلا عذاب^(٤٨).

ثانياً: أما الجواب التفصيلي فهنا مسألتان :

المسألة الأولى: العذاب في النار بجنس ما فعل بنفسه وقرن هذا العذاب بالخلود والتأييد في نار جهنم، وللعلماء من هذا الحديث موقفان :

الموقف الأول: عدم قبول زيادة لفظ الخلود والتأييد، وذلك بتوهم من روى الحديث بزيادة ((خالداً مخلداً فيها أبداً)) والجزم بثبوت ألفاظ أخرى، أُطلق فيها لفظ العذاب، ولم يرد فيها لفظ الخلود والتأييد، قال الترمذي: وروى محمد بن عجلان، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ، قال: ((من قتل نفسه بسم عذب في نار جهنم))، ولم يذكر فيه: ((خالداً مخلداً فيها أبداً))، وهكذا رواه أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، وهذا أصح؛ لأن الروايات إنما تجيء بأن أهل التوحيد يعذبون في النار، ثم يخرجون منها، ولم يذكر أنهم يخلدون فيها ^(٤٩).

الموقف الثاني: قبول هذه الرواية مع الاجتهاد في توجيه هذا الحديث؛ ليكون موافقاً لأصول أهل السنة، وقد اختلفوا في توجيهه إلى أقوال:

القول الأول: أن مجرد ذكر الخلود والتأييد لا يقتضي عدم النهاية بل الخلود طول المدة، والإقامة المتطاولة، لا حقيقة الدوام ^(٥٠) قالوا: لأن الأبد قد يقع في كلام العرب على المدة من الزمان التي لها نهاية؛ لذا فهم يجمعون الأبد على آباد كما تجمع على دهور فإذا كان الأبد واحداً الآباد دل على أنه ينتهي ^(٥١).

القول الثاني: من حمل هذا الوعيد وجعله في حق المستحل لهذا الفعل، مع علمه بالتحريم دون الفاعل بلا استحلال فإن هذا الوعيد لا يشمل ^(٥٢).

القول الثالث: أن في هذا النص حذفاً وإضماراً، واختلفوا في التقدير :

فمنهم من جعل التقدير "هذا جزاؤه إن جازاه".

ومنهم من جعل التقدير "مخلداً فيها إلى أن يشاء الله".

وقيل بإضمار الاستثناء والتقدير "فجزاؤه كذا إلا أن يعفو الله عنه" ^(٥٣).

القول الرابع: أن الخلود والتأييد ليس راجعاً على ما يحصل في النار بعد انقضاء الحساب، بل المراد أنه يعذب بهذا في البرزخ إلى الحشر نظير ما يفعل بمن كان كذاباً فيشق شذقه إلى يوم القيامة، فالخلود والتأييد في النار يكون ما دام في قبره إلى يوم البعث، ثم ينقطع هذا العذاب ^(٥٤).

القول الخامس: أن الخلود والتأييد راجع إلى الفعل أي لا يزال يفعل به هذا العذاب مادام في جهنم فإذا خرج منها انقطع العذاب، فالخلود عائد للفعل وليس للبقاء في النار ^(٥٥).

القول السادس: من لم يحمل هذا الحديث على حقيقته وجعل حقيقته غير مرادة، ووجه هذه النصوص بأنها وردت مورد الزجر والتغليظ ونحو ذلك، ومن وقع في شيء من تلك الكبائر، وهو من أهل التوحيد، فإنه يقطع بعدم دخوله في ذلك الوعيد^(٥٦).

المسألة الثانية: الوعيد لمن قتل نفسه بعدم دخول الجنة وتحريمه عليها:

وقد اتفق العلماء على إجراء هذا الحديث على ظاهره، وأن ظاهره مراد، لكن اختلفوا في توجيهه إلى أقوال، أهمها:-

القول الأول: أن هذا الوعيد ورد في حق من قبلنا، ويحتمل أن شرع أهل ذلك العصر تكفير أصحاب الكبائر احتمله النووي^(٥٧). أما شرعنا فقد جاء صريحاً بدخول أهل الكبائر في الجنة، فلا يدخل أحد من أفراد هذه الأمة في هذا الحديث.

القول الثاني: من أطلق هذا التحريم في حق من فعل ذلك، لكن قيده بوقت دون وقت، فإما أن يكون المراد أنه محرم عليه دخول الجنة من غير أن يسبق ذلك الدخول عذاب، فيعذب بقدر ذنبه ثم يدخل الجنة، وعليه فتحريم دخول الجنة هو تحريم لدخولها ابتداءً، لا مطلق الدخول، أو أن يكون المراد منه تحريم دخول الجنة عليه في وقت دخول أهل الجنة الجنة، فيتأخر دخوله عنهم مع دخوله لها، جزاء له على فعله^(٥٨).

قال ابن تيمية رحمه الله: "المنفي هو الدخول المطلق الذي لا يكون معه عذاب، لا الدخول المقيد الذي يحصل لمن دخل النار، ثم دخل الجنة"^(٥٩).

القول الثالث: من حمل التحريم في دخول الجنة على جنة معينة دون ما سواها، فإنه من المعلوم أن الجنان كثيرة، والفردوس أعلاها، وبين كل درجة والأخرى كما بين السماء والأرض، ولم يعين لنا هذه الجنة التي يحرم على من قتل نفسه دخولها، فيتوقف فيها^(٦٠).

المطلب الثاني: مواقف المخالفين لأهل السنة من هذه النصوص.

المخالفون لأهل السنة لهم من هذه النصوص موقفان:

الأول: الوعيدية الذين أجروا هذا الحديث على ظاهره وقالوا بموجبه، بل جعلوه حجة لهم فيما يقولون به من إنفاذ الوعيد على أهل الكبائر وخلودهم في النار، وقالوا: هذا الحديث صريح في أن من قتل نفسه أنه خالد مخلد في النار لا يخرج منها أبدًا، ومن المعلوم أن قتل النفس من الكبائر فإذا كان ذلك كذلك فهذا الحكم عام في كل من ارتكب شيئًا من الكبائر، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: "والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبدًا ما ذكرناه من عمومات الوعيد فإنها تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة تدل على أنه يخلد، إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأييد وما يجري مجراها"^(٦١). ويقول الخليلي الإباضي: "والروايات - كما قلت - كثيرة، تارة تدل على الخلود بالنص عليه، وتارة بالجمع بينه وبين التأييد، وأخرى بالتوعد بجرمان الجنة، أو حرمان شم ريحها ومحصلها واحد، وإن اختلفت ألفاظها فإن حرمان الجنة ينافي دخولها في أي وقت من الأوقات، كما أن نفي دخولها يعم جميع الأزمنة"^(٦٢).

وقد سبق بسط قول الوعيدية وموقفهم من مرتكب الكبيرة، وبيان بطلانه.

الثاني: المرجئة وهؤلاء وإن خالفوا أهل السنة في الاسم لمرتكب الكبيرة، وقول غاليتهم، إنه لا يضر مع الإيمان ذنب إلا أنهم وافقوهم في الحكم بقولهم إن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار، مع كونهم داخلين في الذم والوعيد، يقول ابن تيمية في معرض بيانه لموقف أهل السنة من مرتكب الكبيرة: "ليس بين فقهاء الملة نزاع في أصحاب الذنوب إذا كانوا مقرين باطنًا وظاهرًا بما جاء به الرسول وما تواتر عنه أنهم من أهل الوعيد وأنه يدخل النار منهم من أخبر الله ورسوله بدخوله إليها، ولا يخلد منهم فيها أحد، ولا يكونون مرتدين مباحي الدماء"^(٦٣)، ومن هنا تبين موافقة موقف فقهاء المرجئة مع أهل السنة في حكم مرتكب الكبيرة، وإن خالفوهم في الاسم، يقول ابن تيمية رحمه الله: "والمرجئة تقول: هو مؤمن تام الإيمان لانقص في إيمانه، بل لإيمانه كإيمان الأنبياء والأولياء، وهذا نزاع في الاسم. ثم تقول فقهاؤهم ما تقوله الجماعة في أهل الكبائر: فيهم من يدخل النار، وفيهم من لا يدخل. كما دلت على ذلك الأحاديث الصحيحة، واتفق عليه الصحابة والتابعون لهم بإحسان، فهؤلاء لا ينافون أهل السنة والحديث في حكمه في الآخرة، وإنما ينافونهم في الاسم"^(٦٤)، وهذا مما أجمع عليه عامة المرجئة، يقول ابن تيمية: "وقالت المرجئة

- مقتصدتهم وغلاتهم كالجهمية - قد علمنا أن أهل الذنوب من أهل القبلة لا يخلدون في النار بل يخرجون منها كما تواترت بذلك الأحاديث"^(٦٥)، كما يقولون بقول أهل السنة بأن بعض أهل الكبائر يعذبون، يقول ابن تيمية: "وأما الجهمية والمرجئة فنأزعوها في الاسم لا في الحكم، فقالوا: يجوز أن

يكون مثابًا معاقبًا محموداً مذمومًا، لكن لا يجوز أن يكون معه بعض الإيمان دون بعض^(٦٦)، وأما الجرم بأنه لا يدخل النار أحد من أهل القبلة فلا يعرف قولاً لأحد معين، بل ينقل عن غالبية المرجئة^(٦٧).

والتغليظ، وبعضهم يحمله على المستحل، ومنهم من يقول فيها بقول أهل السنة، وقد سبق بيان ذلك مفصلاً.

المطلب الثالث: الترجيح

إعمال النصوص الشرعية مطلب شرعي و واجب عيني في كل مسألة من مسائل الدين بشرط ألا يصاحب هذا الإعمال إهمالاً لنصوص أخرى مساوية لتلك النصوص من حيث الثبوت والدلالة، وقبل عرض أقرب الأقوال إلى الدليل الموافق للأصول الشرعية في الجمع بين النصوص الواردة في الوعد لمن مات على التوحيد والوعيد لمن قتل نفسه؛ فإنه لا بد من الإشارة إلى أن قول من قال بظاهر الحديث والتزم دخول من قتل نفسه النار مع خلوده فيها، وهم الخوارج، فإن قولهم باطل لا شك في بطلانه، كما سبق ذكر ذلك، إلا أنه تحسن الإشارة إلى أن من أعظم الأدلة في بطلان هذا القول هي نصوص الوعد الصريحة في أنه لا يبقى في النار أحد من أهل التوحيد.

ومن تلك النصوص قوله ﷺ: ((يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من النار من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان))^(٦٨)، فإعمال أحد نوعي النصوص مع إهمال الآخر تحكُّم بلا دليل، وقول على الله بلا علم، وخوض في النصوص بلا برهان.

أما موقف أهل السنة ومن وافقهم من المرجئة من الوعيد الوارد فيمن قتل نفسه، الذين أشكل عليهم هذا الحديث لمخالفة ظاهره أصلاً شرعياً دلت عليه النصوص الصريحة الصحيحة بعدم خلود أحد من أهل التوحيد في النار، كما أجمعوا على ذلك؛ ولهذا فقد اجتهدوا في بيان معناه وتفسير مراده ليكون موافقاً للأصل المتفق عليه من غير أن يهمل شيء من النصوص فيتحقق الإعمال لها بالجمع والتوفيق من غير تعارض ولا تناقض.

وقد تأملت توجيهات أهل السنة السابق ذكرها، وظهر لي التفاوت الكبير بينها من حيث موافقتها للأصول الواجب اتباعها عند ظهور التعارض بين النصوص في فهم المكلف، وقبل عرض ما ظهر لي رجحانه في هذه المسألة فيني سأذكر تلك الأقوال، ثم أذكر ما يرد عليها من إشكالات وإيرادات تمنع من القول بها، وهذه الأقوال كما يلي:-

القول الأول: الطعن في زيادة "خالدًا مخلدًا فيها أبدًا"، وتوهيم الراوي بذلك كما يقول بهذا الإمام الترمذي، وعند التأمل والنظر فإنه يقطع أن الإمام الترمذي، رحمه الله، إنما حمّله على توهيم الراوي هو اعتقاده أن هذه الزيادة مخالفة لأصول أهل السنة القاضية بعدم خلود أحد من أهل التوحيد في النار، فالشدوذ في المتن كما يعتقد، حمّله على الطعن في سند الحديث وتوهيم أحد رواته. والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: أن كبار أئمة الحديث السابقين للترمذي، قد تلقوا هذا الحديث بالقبول ونقلوه وتنقلوه من غير نكير، ولم أقف على أحد من الأئمة سبق الترمذي بإعلال هذه اللفظة من الحديث، فتفرد بذلك مخالفة لأئمة هذا الفن، مما يجعل ذلك الإعلال محل نظر، كما أن المتأخرين عنه قد اجتهدوا في توجيه الحديث مما يدل على عدم قبولهم لهذا الإعلال.

الثاني: أن هذا الحديث اتفق على تخريجه البخاري ومسلم في صحيحهما، وهما أصح كتابين بعد كتاب الله سبحانه، وقد تلقتهما الأمة بالقبول، وتواتر عن أعلام المحدثين ممن عاصروهم أوجاء بعدهم ما يشبه الإجماع على صحة ما فيها من الأحاديث حال انفراد أحدهما بالحديث فكيف بما اتفقا على قبوله وتصحيحه، يقول ابن كثير، رحمه الله، في معرض حديثه عن صحيح البخاري: "وأجمع العلماء على قبوله وصحة ما فيه، وكذلك سائر أهل الإسلام" (٦٩). وقال الحافظ السجزي رحمه الله: "أجمع أهل العلم، الفقهاء وغيرهم، على أن رجالاً لو حلف بالطلاق أن جميع ما في كتاب البخاري مما روي عن النبي ﷺ قاله لا شك فيه أنه لا يحنث" (٧٠). ويقول النووي رحمه الله: "اتفق العلماء، رحمهم الله، على أن أصح الكتب بعد القرآن العزيز الصحيحان البخاري ومسلم وتلقتهما الأمة بالقبول، وكتاب البخاري أصحهما" (٧١).

الثالث: أن الترمذي، رحمه الله، أشار إلى طريقين آخرين فيهما ذكر العذاب لمن قتل نفسه من غير ذكر لفظ الخلود والتأييد، وعلى هذا مأخذان:

١- وقوع الترمذي في الوهم، فقد ذكر أن هناك طريقين آخرين غير طريق الأعمش، فالطريق الأول محمد بن عجلان، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة ؓ مرفوعاً ولفظه: ((من قتل نفسه بسِّمٍ عذب في نار جهنم))، ولم أقف على من روى هذا الحديث بهذا اللفظ. والطريق الثاني: أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة ؓ، ولم يذكر لفظه (٧٢).

إلا أنه عند التحقيق فإن هذا الحديث بهذا اللفظ لم يُرو إلا عن أبي الزناد، ولم أقف على رواية لمحمد بن عجلان لهذا الحديث عن سعيد المقبري، إنما رواه عن أبي الزناد كما جاء في مسند أحمد، قال حدثنا يحيى، عن ابن عجلان، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((الذي يطعن نفسه إنما يطعن في النار، والذي يتقحم فيها يتقحم في النار، والذي يخنق نفسه يخنقها في النار))^(٧٣)، كما أخرجه بهذا الإسناد عن ابن عجلان ابن حبان في صحيحه^(٧٤).

وقد أخرج جزءاً منه من طريق أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

البخاري في صحيحه^(٧٥).

فإذا كان لم يرو هذا الحديث بهذا اللفظ إلا أبو الزناد وقد تفرد به من غير متابعة، كما تفرد الأعمش بذلك، ومع هذا لم يطعن أحد في تفرده، فكذا يقال في طريق الأعمش، فإنه لا يطعن فيه لمجرد التفرد من غير متابعة.

٢ - أن أبا الزناد والأعمش كليهما إمامان من أئمة هذا العلم الشريف، وهما من الثقات الأثبات الذين أجمع العلماء على توثيقهم وتعديلهم^(٧٦)، فتقديم رواية أحدهما على الآخر يحتاج إلى برهان يبين، وحجة ظاهرة، كما أن قبول كل رواية على انفراد لا يوجب الطعن في الأخرى، بل لكل منهما سياقه ومقامه وموضعه، وسيأتي ذكر ذلك مفصلاً.

الرابع: أن الإمام الترمذي، رحمه الله، لعلّ كعبه وعظيم قدره في علم الحديث لما أورد رواية الأعمش، التي فيها التصريح بذكر الخلود والتأبيد في النار، لم يقطع برّد هذه الرواية، بل أشار إلى صحتها، لكن لإشكالاتها أشار إلى ما هو أصح منها، ويشهد لهذا أمران:

١ - أنه لما ساق طرق الحديث أورد طريقين، فالأول ما رواه شعبة عن الأعمش، والآخر ما رواه أبو معاوية عن الأعمش، أشار إلى صحة هذه الطريق وأنها أصح الطرق فقال: "هذا حديث صحيح، وهو أصح من الحديث الأول"^(٧٧)، مما يؤكد تصحيحه لهذا الحديث، وعدم جزمه بشذوذ الرواية.

٢ - لما أورد الطريق الأخرى التي ليس فيها ذكر التخليد كأنه أراد أن يخرج، مما ظهر له أنه إشكال لا يمكن الخروج منه إلا بتقديم إحدى الروايتين على الأخرى، فقال بعد ذكره لهذه الرواية: "وهذا أصح؛ لأن الروايات إنما تنجيء بأن أهل التوحيد يعذبون في النار، ثم يخرجون منها، ولم يذكر أنهم يخلدون فيها" فقله: "أصح" لا يعني تضعيفه للرواية الأخرى، بل لو وقف على قول يجري به الحديث على ظاهره من غير مخالفة لأهل السنة في أصلهم بعدم تخليد أحد من أهل القبلة في النار لما اضطر إلى الترجيح بين الروايات الصحيحة الصريحة.

الخامس: أن بين الروايتين اختلافاً في الألفاظ، ففي الحديث الذي أشار الإمام الترمذي إلى وهم الأعمش فيه ورد ذكر تحسي السم، والتردي من الجبل وهذا المعنى لم يرد في الرواية الأخرى التي يثبتها، إنما ورد فيها التقحّم، وخنق النفس، مما يؤكد أن لكل حديث معنى مغايراً عن الآخر، وهذا يؤكد أنه حديث آخر لآيينه، فكيف ترجح هذه الرواية على الأخرى؟! مع أنهما حديثان مختلفان، إنما اجتماعاً بالسبب والعقوبة.

السادس: أنه يمكن الجمع بين ما أثبتته الإمام الترمذي وما نفاه من الروايات بأن الحديث الذي أثبت مطلق والآخر مقيد، والواجب حمل المطلق على المقيد كما سيأتي بيانه لاحقاً.

القول الثاني: من لم يرفي لفظ التأييد دوام الإقامة بلا نهاية، وحجته أن الأبد جمعها آباء فإذا كانت مفردة دلّت على انقضائها بانتهاؤ الأبد، والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أنه يلزم من هذا القول عدم إقامة الكفار في النار، بل لهم يوم ينقطع عنهم العذاب؛ لأن الله حين توعدهم بالنار قرن ذلك بالخلود والتأييد، وينقض هذا أن النصوص صريحة في عدم خروجهم، وأن العذاب لا ينقطع عنهم بحال، قال تعالى: ﴿لَا يُفْتَرَعْنَهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ﴾ [الرّخُوف: ٧٥]، كما أجمع على هذا سلف الأمة وأئمتها، وعليه فما يقال في حق من قتل نفسه بأنه تأييد له نهاية فإنه يقال في الكافر، فما يلزم بأحد القولين فإنه لازم للآخر، والتفريق بينهما تفريق بين متماثلين، يضاف إلى ذلك أيضاً أن الخلود في الجنة قرن به لفظ الخلود والتأييد فهل لهذا التأييد نهاية أيضاً؟!.

الثاني: أن الحديث اشتمل على جملة من المؤكّدات، فذكر الخلود فقال: (خالدًا)، وأكد هذا الخلود لتحقيق المعنى (مخلدًا). ثم أتبع هذه المعاني الصريحة بالتأييد فقال: (أبدًا). فهذه مؤكّدات صريحة على أنه خلود لا نهاية له، ولا يقال هنا ما يقال في لفظ الخلود، وأن المراد به المكوث الطويل، فإن هذا مما يجري في اللغة، أما أن يقرن الدخول بالخلود، ثم يؤكد بالتخليد والتأييد فإن هذا لا معنى له إلا في دوام المكوث.

الثالث: أن المتأمل للغة يجد أن هذا القول لا يجري على قواعدها، بل ولا سماعها وهذا من وجوه:

١ - أن الأبد في اللغة هو الدائم^(٧٨). الذي ليس بمحدود، وإذا كان دائماً فإن الانتهاء إلى أمد يناقض أصل الدوام، فيعود على المعنى بالإبطال، يقول الراغب: "الأبد بالتحريك عبارة عن مدة الزمان الممتد الذي لا يتجزأ كما يتجزأ الزمان"^(٧٩).

٢ - أن حق الأبد ألا يُجمع ولا يُثنى، إذ لا يتصور حصول أبد آخر، لكن جمع إما لأنه حسب تخصيصه ببعض ما يتناوله كتخصيص اسم الجنس في بعضه، ثم يثنى ويجمع، أو أن لفظ الجمع مولّد، وليس من كلام العرب العرباء^(٨٠).

الرابع: أن الحقيقة الشرعية مخصصة للحقيقة اللغوية، فلو سلم أن اللغة تحيز لفظ التأبيد على ما ينقطع، فإن الحقيقة الشرعية مخصصة لذلك العموم، فالنصوص الشرعية لم يرد فيها ذكر لفظ التأبيد إلا على ما لا ينقطع، ولا يحدّ بزمن، ومن ذلك مما يتعلق بأحكام الآخرة خلود أهل الجنة وأهل النار فيهما، وكذا بعض الأحكام المتعلقة بالدنيا، ومن ذلك:-

١ - القطع بعدم تمتي اليهود للموت، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَمَمُتُوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٩٥].

٢ - نهي الله سبحانه لنبيه أن يأذن لبعض المنافقين أن يخرجوا معه للقتال، قال تعالى: ﴿فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذِنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُثَاقِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا ۚ إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ﴾ [التوبة: ٨٣]، ونهي عن الصلاة عليهم إذا ما توا، بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ ۚ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَآثُورًا ۚ وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨٤]، وكذا النهي عن الصلاة في مسجد الضرار، قال تعالى: ﴿لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ۚ لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۚ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [التوبة: ١٠٨].

٣ - عدم قبول شهادة الفاذف مطلقاً إلا بأن يحدث توبة، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ﴿٤﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [النور: ٤-٥].

فكل ما سبق أدلة قاطعة على أن الشارع إنما يذكر التأييد فيما لا أمد فيه ولا انقطاع له، فكيف يحمل لفظ التأييد في الخلود في النار لمن قتل نفسه على أنه منقطع، مع أن اللغة والشرع يخالفان ذلك التوجيه تمام المخالفة.

القول الثالث: من أجرى لفظ التأييد على ظاهره، لكن جعله في حق المستحل للقتل دون القاتل بلا استحلال، فإن النصوص دلت على عدم تخليده، والجواب عن هذا أن يقال دلالة النص على الخلود والتأييد لا تخرج عن ثلاثة أمور:-

١- أنها للمستحل دون الفاعل، وهذا يقطع بأنه ليس هو المراد بالنص، فإن الاستحلال كفر، ولو لم يكن هذا الفعل من الكبائر، فكيف إذا كان من الكبائر، فمن استحل شيئاً أجمع على تحريمه كفر، يقول ابن قدامة رحمه الله: "ومن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين، وزالت الشبهة فيه للنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشبه هذا مما لا خلاف فيه كُفِّر" ^(٨١).

ومما يؤكد أنه ليس المراد الاستحلال دون الفعل أن النص صريح في ذكر الفعل ((ومن قتل نفسه بمحيدة))، ((ومن تحسأ سمأ))، ((ومن تردى)). فدلّ على أن المراد هو في مقارفة الفعل، لا في الاستحلال دون الفعل.

٢- أن تكون للفاعل مع اعتقاده حل الفعل، فيقال كما يقال في السابق: إن الاستحلال كفر، ولو لم يصاحبه فعل، فما معنى أن يكون مقروناً بالفعل؛ لذا فقد أنكر الإمام أحمد هذا الجواب وقال: لو استحل ذلك ولو لم يفعله كان كافراً ^(٨٢)، والنبي إنما قال من فعل كذا وكذا ^(٨٣).

٣- أن يكون في حق الفاعل دون المستحل، وهذا هو صريح النص؛ وعليه فلا وجه لحمل الحديث على المستحل دون الفاعل فعلاً مجرداً، وبهذا يظهر ضعف هذا الوجه.

القول الرابع: القول بأن في النص حذفاً وإضماماً مع الاختلاف في تقدير ذلك الحذف والإضمام، والجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن هذه دعوى مجردة لا دليل لمن قال بها ^(٨٤)، ومن المعلوم بداهة أن الألفاظ إنما هي قوالب للمعاني، وأن كل زيادة في المبنى تدل على زيادة في المعنى، والأصل أن كل لفظ يدل دلالة قطعية على المعنى المراد من غير زيادة ولا نقصان، فكما نقطع برّد قول من يحمل بعض الألفاظ على

معانٍ قاصرة عما وضع له اللفظ بتمامه، فإننا نقول مثل هذا فيمن يزيد معاني زائدة عما وضعت له الألفاظ، ثم يدعى الإضمار في تلك الألفاظ، ويقدر ذلك الإضمار، ثم يبنى عليه أحكاماً بغير دليل^(٨٥)، فيقال له: أين الدليل القاطع على هذا الإضمار؟ وأين البرهان الذي لاينازع في صحة هذا المذهب؟ وإلا فهو قول على الله بغير علم، وتحوُّض في دين الله بلا حجة، وبيان هذا:

الثاني: أن أهل اللغة اشترطوا شروطاً لوقوع الحذف النحوي منها:

١- وجود دليل مقالي وهو كلام يدل على المحذوف.

٢- وجود دليل حالي يفهم من سياق الكلام وحال المتكلمين^(٨٦).

يقول ابن جني: "قد حذفت العرب الجملة والمفرد والحرف والحركة، وليس شيء من ذلك إلّا عن دليل عليه، وإلا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته"^(٨٧).

فإذا كان من أهم الشروط في الحذف دلالة السياق اللفظي أو الحالي على المحذوف فيقال لمن يدعي الحذف أين هذا الدليل حتى تصح هذه الدعوى؟!.

يضاف إلى ذلك أن الحذف لا يكون إلا لغاية وغرض أرادته المتكلم^(٨٨)، فما الغاية وما الغرض من الحذف هنا؟.

خصوصاً إذا كان هذا الحذف موقعاً في إشكال يصعب الخروج منه.

الثالث: أن في دعوى الإضمار طعنًا خفيًا في النصوص الشرعية بعدم دلالتها على حقيقة ما يراد منها، وفتحًا لباب الاجتهاد في معرفة معاني تلك النصوص على مصراعيه؛ مما يعود على النصوص بالإبطال، فكل من قال بقول رد قوله بنظير ما حمله على قوله، وكل من نفى معنى رد ذلك النص بنظير ما حمله على ذلك النفي، وهكذا.

الرابع: أن يقال ما الحامل على هذا الإضمار؟ فإما أن يكون قصور عند المتكلم منعه من إيصال ما يريد، وهذا مما يقطع بتنزيه النصوص عنه، أو علم ذلك وأرادته لكن اتقاه لسبب لا يعلم، وفي هذا إضلال للخلق، والنصوص إنما جاءت لهدايتهم بأكمل بيان وأشمل تفصيل، قال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَنُورٍ كَبِيرٍ﴾ [هود: ١]، فالنصوص كاملة صورة ومعنى^(٨٩).

الخامس: أن لازم هذا القول أن تُحمل جميع نصوص الوعيد على الإضرار؛ إذ لا معنى لتخصيص هذا الإضرار في هذا الموضع دون غيره، فإما أن يلتزم ذلك المذهب في جميع نصوص الوعيد، وقد سبق الكلام عن ذلك عند الكلام على من يقول: إن حقيقة الحديث غير مرادة، وإن مورده الزجر والتغليظ، وإما أن يخص الإضرار هنا دون سائر نصوص الوعيد، وهذا تحكم من غير دليل وتفريق من غير حجة.

القول الخامس: أن التخليد والتأييد على حقيقته لكنه ليس في يوم القيامة، بل هو في البرزخ وفي هذا توجيه مخالف للنص من وجهين:

الأول: أن النص صريح في أن العذاب على من قتل نفسه في نار جهنم، وما يحصل في البرزخ، فإنه جزء من ذلك العذاب، وعند إطلاق نار جهنم في النصوص فالمراد بها ما بعد البعث، ويشهد لذلك أن الله حين ذكر عذاب القبر لآل فرعون قال: ﴿التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا...﴾ [غافر: ٤٦]، ولم يذكر دخولهم فيها وهذا العرض لأرواحهم، وأجسادهم تابعة لها، أما يوم القيامة فقال: ﴿...وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وجميع النصوص الدالة على عذاب القبر إنما تدل على أنهم يعذبون لكنهم لا يدخلون النار إلا بعد البعث، ومما يشهد لهذا أن النبي ﷺ، استعاذ من عذاب القبر، ومن عذاب النار، فقال: ((اللهم إني أعوذ بك من عذاب القبر، ومن عذاب النار...))^(٩٠)، ففي العطف ما يقتضي المغايرة.

الثاني: أن الحديث صريح في أن هذا العذاب لا يقع إلا في يوم القيامة، كما جاء عند الترمذي: ((من قتل نفسه بحديده جاء يوم القيامة وحديدته في بطنه يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالدًا مخلدًا فيها أبدًا))، ويوم القيامة لا يبدأ إلا عند بعث الناس من قبورهم، فكيف يقال إنه في القبر، والحديث صريح في أن هذا العذاب بعد البعث من القبور.

القول السادس: من يقول إن التأييد راجع للفعل، أي: لا يزال يفعل به هذا العذاب ما دام في جهنم، والجواب عن ذلك من وجوه:

الأول: لزوم أقوال باطلة واعتقادات فاسدة على هذا القول بناء على هذا الفهم، وبيان هذا أنه يلزم من هذا القول أن النصوص الثابتة بتخليد وتأييد المؤمنين في الجنة والكفار في النار فمردها إلى أبدية أفعالهم لا إلى أبدية مآلهم، وفي هذا حجة عظيمة لمن يقول بفناء الجنة والنار الذي أجمع على بطلانه وفساده، كما أجمع على القول بخلافه من الخلود الدائم الذي لا ينقطع لأهل الجنة وأهل النار الذين هم أهلها.

الثاني: أن النص صريح في أن هذا المعنى غير مراد، وأن المراد هو الخلود والتأييد للفاعل مع بقاء فعله، حيث قال: ((في نار جهنم خالدا مخلدا فيها أبدا)) ولو أراد بالخلود والتأييد للفعل، وأنه يفعل به ذلك ما دام في النار لظهر مراده، فهو ﷺ أكمل الخلق بيانا، وأفصحهم كلاما، فلا معنى لهذا التأويل، ولا حاجة لهذا الفهم الذي لا يؤيده لفظ ولا يعضده فهم.

الثالث: أن النص صريح في أن العذاب والخلود مرثه إلى المكوث لا إلى الفعل، واللفظ هنا. (في نار جهنم) فالظرفية هنا مكانية تفيد أن العذاب والخلود مقيد في المكان، لا في الفعل.

القول السابع: من قطع بأن حقيقة الحديث غير مراده، وأن الحديث ورد مورد التغليظ والزجر، وهذا قول لاشك في ضعفه من وجوه:

الأول: أن هذا لم يعرف لأحد قبل المرجئة، فهم يحملون جميع نصوص الوعيد على الزجر والتغليظ، وأن ظاهرها غير مراد، وقد بين جمع من العلماء بطلان هذا المسلك ووهنه، كما أشار لذلك ابن تيمية^(٩١)، وغيره من وجوه ليس هنا موضع بسطها.

الثاني: في هذا التوجيه طعن في النصوص؛ من حيث إنها لاحقيقة لها، ويلزم من يقول بهذا أن يسلم لمن يجعل جميع النصوص غير مرادة حتى في الوعد والأمر والنهي، وإلا لزمه التناقض، وهذا فيه من العودة على النصوص بالإبطال ما يمنع من القول به، وفتح لباب التأويل والشرما لا يمكن معه دفعه إلا بهدم الدين من أصله.

الثالث: أن يقال يجعل المراد من هذه النصوص التغليظ والزجر إما أن تكون جميع النصوص الواردة في الوعيد للتغليظ والزجر، ولا يعذب أحد من أهل القبلة، فهذا منقوض بما دلّت عليه النصوص، وبما أجمع عليه سلف الأمة وأئمتها من أن بعض أصحاب الكبائر يعذبون في النار، ثم يدخلون الجنة وهذا مما لا يخالف فيه حتى من يقول بهذا من المرجئة .

وإما أن تحمل النصوص على التغليظ والزجر لبعض أصحاب الكبائر الذين أراد الله ألا يعذبهم بينما هي على حقيقتها في بعض أصحاب الكبائر، وهذا مما أجمع عليه أهل السنة، وبأن طائفة من أهل الكبائر يعذبون ثم يدخلون الجنة، وطائفة تدخل الجنة برحمة الله من غير سابق عذاب، فيكون الخلاف معهم هنا جله لفظي.

ولما أوردنا الأقوال في توجيه الحديث، وذكرنا ما يمكن أن يكون مانعا من القول بها، تعيّن علينا بيان معنى الحديث بما لا يخالف الأصول الشرعية الدالة على عدم تخليد مرتكب الكبيرة في النار، وبما لا يتعارض مع مراد الشارع في هذا النص الصحيح الصريح، وما يصاحبه من القرائن والدلائل التي تدلّ على المعنى دلالة واضحة لا لبس فيها.

وإذا أمعنا النظر في الأحاديث الوارد في وعيد قاتل نفسه، فإننا نجد لها على قسمين:

القسم الأول: مطلقة، وهذه لم يرد فيها إلا ذكر جنس العذاب دون وقته.

القسم الثاني: مقيدة، وقد ورد فيها مع ذكر جنس العذاب وقت ذلك العذاب وتحديد يوم القيامة.

ومن القواعد المقررة أن المطلق يحمل على المقيد إذا اتحد الحكم والسبب، كما نُقل في ذلك الاتفاق^(٩٢)، لأن في التقييد معنى زائداً أراده المتكلم.

ومن النصوص المقيدة للعذاب بيوم القيامة:

١- ما رواه الترمذي من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ، قال: ((من قتل نفسه بحديدة جاء يوم القيامة وحديثه في يده يتوجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً))^(٩٣).

٢- ما رواه البخاري من حديث ثابت بن الضحاك رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: ((من قتل نفسه بشيء في الدنيا عذب به يوم القيامة))^(٩٤).

إذا علمنا أن هذا العذاب يقع يوم القيامة فإن المتعَيّن هنا تحديد ذلك اليوم ومتى يكون من حيث بدايته ونهايته، وهنا يقال: إن العباد جميعهم من بدء خلقهم يمرون بمرحلتين:

الأولى: الحياة الدنيا، وهذه تنتهي بمفارقة الروح للبدن بالموت.

الثانية: الحياة الأخرى أو اليوم الآخر، وتبدأ من حين موت الإنسان، ولا نهاية لها لأنه إما خلود في الجنة، أو خلود في النار - عياداً بالله -.

والحياة الأخرى على مراحل، وأولها: مابعد الموت، فالقبر أول منازل الآخرة، كما في حديث: ((إن القبر أول منازل الآخرة))^(٩٥)، ونهايتها بيعث الناس من قبورهم يوم القيامة.

وقد جاء في النصوص تسمية ذلك البعث بجملة من الأسماء، منها: "يوم القيامة" ويوم البعث، والساعة، ويوم الخروج، ويوم الفصل، إلى غير ذلك من الأسماء.

ومن المعلوم أن الأسماء السابق ذكرها لا تطلق على كل يوم القيامة؛ لأن هناك مناسبة بين الاسم وسبب التسمية، فالقيامة في اللغة مصدرها قام يقوم^(٩٦)، سُمِّيَتْ بذلك إما لما يقوم فيها من الأمور العظام، أو لقيام الناس لخالقهم سبحانه، قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [المطففين: ٦]، وعليه يكون أشمل الأسماء لذلك اليوم هو يوم القيامة؛ لأن الناس يقومون من قبورهم، ويقدمون لربهم، ولا ينتهي ذلك إلا بنهاية ذلك القيام، أما بقية الأسماء فتنتهي بنهاية مناسبتها.

وعليه فإن لهذا المسمى، وهو يوم القيامة معنى عامًّا وخاصًّا، فالعام باعتبار تسميته بذلك، وأوله بعث الناس من قبورهم، وقد يقال: لانتهاء لهذا اليوم بهذا المعنى، أما المعنى الخاص فهو القيام للحساب، فإذا انتهى ذلك الحساب انتهى ذلك اليوم، وعليه فليوم القيامة بداية ونهاية، فبدايته من قيام الناس من قبورهم للحساب، أما نهايته فهو بدخول الجنة أو النار، ويشهد لذلك أمور:-

١- سبب التسمية، وقد سبق بسط القول فيه.

٢- تقيده بيوم، فهو يوم القيامة، مما يعني أنه ينتهي بنهاية ذلك اليوم فلو كان ممتدا لا نهاية له لكانت القيامة غير مقيدة بيوم.

٣- أن النصوص صريحة في نهاية ذلك اليوم بدخول الجنة أو النار؛ لذا فقد تتبعنا النصوص ووجدت أن كل ما ورد في النصوص ذكره مما يحصل قبل دخول الجنة والنار جاء تقييده بيوم القيامة كالشفاعة، والرؤية، والوزن، والعرض، ونحو ذلك، بخلاف ما يكون بعد ذلك اليوم فلم يرد تقييده بذلك اليوم.

٤- أنه قد ورد في النصوص أن لذلك اليوم نهاية كما له بداية، وأن مقدار ذلك اليوم خمسون ألف سنة، وقد جاء صريحًا في الحديث الوارد في عذاب مانع الزكاة، وفيه: ((في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة)) وسيأتي بسطه.

إذا فهم ما سبق على وجهه المراد، فيقال: إن العذاب الوارد على من قتل نفسه إنما يقع في يوم القيامة قبل دخول الجنة والنار، والخلود والتأييد راجع لذلك اليوم لا إلى ما يكون بعد ذلك اليوم من دخول الجنة أو النار، وعليه فإن من قتل نفسه بشيء فإنه يعذب بما قتل به نفسه إلى نهاية هذا اليوم، ثم يكون بعد ذلك تحت المشيئة، إما يعذب ثم يدخل الجنة، أو يدخل الجنة ابتداء كما هو مذهب أهل السنة ويشهد لهذا أمور:

١- تفاوت ألفاظ النصوص في موضع ذلك العذاب، فمنها المطلق الذي لم يذكر إلا العذاب في نار جهنم، ومنها المقيّد بذكر وقوع العذاب يوم القيامة، فإذا حمل المطلق على المقيّد علم أن هذا العذاب وهذا الخلود والتأييد إنما هو في يوم القيامة الذي ينتهي بنهاية ذلك اليوم، ومقداره خمسون ألف سنة، كما سبق بيانه.

٢- أن لهذا العذاب نظائر لبعض أصحاب الكبائر فمن ذلك ماورد من الوعيد لمانع الزكاة بتعذيبه بكنزه، فقد جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عند مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ((ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته، إلا أحمي عليه في نار جهنم، فيجعل صفائح فيكوى بها جنباه، وجبينه حتى يحكم الله بين عباده، في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله، إما إلى الجنة، وإما إلى النار، وما من صاحب إبل لا يؤدي زكاتها، إلا بطح لها بقاع قرقر، كأوفر ما كانت، تستن عليه، كلما مضى عليه أخرها ردت عليه أولاها، حتى يحكم الله بين عباده، في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة، وإما إلى النار، وما من صاحب غنم لا يؤدي زكاتها إلا بطح لها بقاع قرقر، كأوفر ما كانت فتطؤه بأظلافها وتنطحه بقرونها، ليس فيها عقصاء ولا جلعاء، كلما مضى عليه أخرها ردت عليه أولاها، حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون، ثم يرى سبيله إما إلى الجنة، وإما إلى النار))^(٩٧)، فهذه النصوص وغيرها تدل على وقوع العذاب في يوم القيامة، قال ابن حجر، رحمه الله: "وهو دال على تعذيب من شاء الله من العصاة بالنار حقيقة زيادة على كرب الموقف"^(٩٨). كما يُعَذَّب بعض الكفار في ذلك اليوم يقول سبحانه عن آل فرعون: ﴿...وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦]، وعليه فقاتل نفسه يعذب بماقتل به نفسه؛ لأن الجزاء من جنس العمل، ((من قتل نفسه بحديدة فحديدته في بطنه يجأ به في نار جهنم))، ((ومن تحسى سما فقتل نفسه فهو في نار جهنم))، ((ومن تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم))، وكذلك مانع الزكاة يُعَذَّب بجنس مامنع من الزكاة جزاء له على فعله.

٣- ما سبق ذكره من معانٍ مقررة لبداية هذا اليوم ونهايته وصراحة النصوص في تقييد كثير من الأمور التي تقع بعد بعث الناس من قبورهم بيوم القيامة قبل دخول الجنة والنار.

٤- أن في هذا القول إجراء للحديث على ظاهره، وعدم الخوض في تأويله إلى معانٍ لا يمكن أن تكون.

مرادة للشارع، كما أن في هذا القول إعمالاً للنصوص مع عدم إهمال شيء منها، ومن القواعد المقررة أن إعمال النصوص أولى من إهمالها.

وهنا إيرادان والجواب عنهما:

الإيراد الأول: قد يقال هنا ألا يلزم من ذكر الخلود والتأييد المذكور هنا ألا يحدث معه خروج حتى ولو انتهى ذلك اليوم؟ وقد سبق تقرير معنى التأييد لغةً، وأنه الدائم الذي لا يُحد، ولا يتجزأ كما يتجزأ الزمان، فيجواب عن ذلك بأن هذا صحيح، فإنه يُراد بالتأييد الدوام بغير حد، فلا يصح أن يُقال خالداً فيها أبداً لمدة عام - مثلاً - بل إذا دُكر التأييد فإنه محمول على مالا نهاية له وهو هنا كذلك؛ لكن إذا كان ما عُلق التأييد به ينتهي فإن التأييد ينقطع قطعاً، كما إذا دُكر التأييد في أحكام الدنيا فإنه لا ينتهي إلا بنهايتها، فهو متعلق بها، فإذا انتهت تلك الدار فلا شك أن التأييد ينتهي حينئذٍ، ويشهد لهذا أن كل تأييد يذكر في النصوص فإنه مقيد بسياقه وموضعه لا يتعداه إلى غيره، ومثال ذلك أن الله ذكر عن اليهود أنهم يودون الخلود في هذه الحياة الدنيا، فقال تعالى: ﴿وَلَنْ يَمُنُّوهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٩٥]، مع أنهم يتمنون الموت في النار، قال تعالى: ﴿وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كُنْتُمْ ﴿الرُّخْفُ: ٧٧﴾، فعلم بذلك أن التأييد مخصوص بتلك الدار لا يلحقه إلى غيره، فكذا في تخليد من قتل نفسه وخلوده وتأبيده في النار مخصوص بذلك اليوم، لا يتعداه إلى غيره.

الإيراد الثاني: أن العذاب على من قتل نفسه، قد جاءت النصوص صريحة أنه في نار جهنم، وهذه النار لا تكون إلا بعد انقضاء الحساب ونهاية يوم القيامة. والجواب عن هذا من وجهين:

الأول: أن النصوص صريحة في أن نار جهنم يؤتى بها يوم القيامة، ففي الحديث: ((يؤتى بجهنم يومئذ لها سبعون ألف زمام، مع كل زمام سبعون ألف ملك يجرونها))^(٩٩) ويؤكد هذا قوله تعالى: ﴿وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ...﴾ [الفجر: ٢٣]، وهذا كله في موقف يوم القيامة قبل انقضاء الحساب، كما هو ظاهر من سياق الآية وصريح الحديث، وهذا بلا شك يدل قطعاً على أن الله يعذب بها في ذلك اليوم من يشاء من عباده، كما قال تعالى عن آل فرعون: ﴿... وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ [غافر: ٤٦].

الثاني: صراحة النصوص في أن بعض الأعمال تقي صاحبها من عذاب جهنم يوم القيامة، فقد جاء عند أحمد وغيره أن النبي ﷺ قال: ((مَنْ حَمَى مُؤْمِنًا مِنْ مُنَافِقٍ يَبْعَثُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى مَلَكًا يَحْمِي لَحْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ))^(١٠٠)، وقال ﷺ: ((مَنْ رَدَّ عَنْ عَرَضٍ أَخِيهِ

الْمُسْلِمِ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَرُدَّ عَنْهُ نَارَ جَهَنَّمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))^(١٠١)، فإذا كانت هذه الأعمال تقي من عذاب جهنم في ذلك اليوم فإن ذلك دليل صريح على أن هناك من يعذب يوم القيامة في نار جهنم، يؤكد هذا ما ورد في بعض النصوص من أن الله يعذب أقواما في ذلك اليوم، ففي الحديث: ((مَنْ لَيْسَ ثَوْبُ شَهْرَةِ أَلْبَسَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَوْبًا مِثْلَهُ)) زاد عن أبي عوانة ((ثم تلهب فيه النار))^(١٠٢).

ولو قيل: إن هذه النار المذكورة في هذه النصوص ليست هي النار المعدة للعذاب الدائم، فيقال: لو سُلم بذلك فلا شك أنها جزء منها، والجزء له حكم الكل، كما هو مقرر، يؤيد ذلك قول النبي ﷺ: ((ناركم جزء من سبعين جزءا من نار جهنم))^(١٠٣)، فأثبت أن نار الدنيا ليست إلا جزءاً من نار جهنم، وإذا كان هذا في نار الدنيا فإنه في نار يوم القيامة من باب أولى.

أما الوعيد الوارد على من قتل نفسه بتحريم الجنة ففيما سبق كاف في بيان أن المعنى المتبادر إلى الذهن بعدم دخوله الجنة مطلقاً غير مراد، ويظهر أن أقرب الأقوال في توجيه هذا الحديث وأمثاله التي ورد فيها تحريم دخول الجنة أن المنفي الدخول المطلق الذي لا يسبقه عذاب، كحال المؤمنين الصادقين الذين يدخلون الجنة بغير حساب ولا عذاب، وليس المراد نفي الدخول المقيد الذي يسبقه شيء من العذاب، فإن كل من أتى بالشهادتين وجاء من العمل ما يصح به إسلامه فالنصوص صريحة بعدم خلوده في النار، وأن مآله الجنة، وإن مكث في النار ما مكث.

وعليه فتحريم دخول الجنة وعيد بسبق العذاب لمن قتل نفسه حتى يظهر من ذلك الذنب ثم يدخل الجنة، وإن كان تحت مشيئة الله، سبحانه، إن شاء عذبه ثم أدخله الجنة، وإن شاء عفا عنه ولم يقع عليه شيء من العذاب؛ وذلك أن للذنوب مكفرات كثيرة قد تتحقق في أصحاب الوعيد فتسبقهم رحمة أرحم الراحمين فيؤذن لهم لدخول الجنة من غير سبق عذاب ولا عقاب، كما ورد في حديث جابر رضي الله عنه، أن الطفيل بن عمرو الدوسي رضي الله عنه، أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، هل لك في حصن حصين ومنعة؟ - قال: حصن كان لدوس في الجاهلية - فأبى ذلك النبي ﷺ، للذي ذكر الله للأَنْصار، فلما هاجر النبي ﷺ، إلى المدينة، هاجر إليه الطفيل بن عمرو وهاجر معه رجل من قومه، فاجتوا المدينة، فمرض، فجزع، فأخذ مشاقص له، فقطع بها براحمه، فشخبت يده حتى مات، فرآه الطفيل بن عمرو في منامه، فرآه وهيئته حسنة، ورآه مغطياً يديه، فقال له: ما صنع بك ربك؟ فقال: غفر لي بهجري إلى نبيه ﷺ، فقال: ما لي أراك مغطياً يديك؟ قال: قيل لي: لن نصلح منك ما أفسدت، فقصّها الطفيل على رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: ((اللهم وليديه فاغفر))^(١٠٤).

الخاتمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، أما بعد:

فتتويجًا وإتمامًا لهذا البحث الذي حاولت أن أصل فيه إلى الكمال مع كونه عزيزًا، لكن حسبي أن اجتهدت، وأرجو ألا أحرم الأجر، فأختم هذا البحث بأهم النتائج:

أولاً: أجمع أهل السنة على أنه لا يخلد أحد من أهل التوحيد في النار إذا مات على التوحيد، وأن من أتى شيئاً من الكبائر فهو تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه ثم أدخله الجنة برحمته، وإن شاء أدخله الجنة من غير سبق عذاب.

ثانياً: أجمع أهل السنة على أن طائفة من أهل الكبائر يعذبون ثم يدخلون الجنة، وطائفة يدخلون الجنة من غير عذاب.

ثالثاً: أجمع الوعيدية من المعتزلة والخوارج على أن أصحاب الكبائر إن ما توا من غير توبة فهم خالدون في النار لا يخرجون منها أبداً.

رابعاً: ينازع المرجئة أهل السنة في اسم مرتكب الكبيرة دون حكمه، ففي الاسم يرون أنه تام الإيمان، وفي الحكم يوافقون أهل السنة في أن بعضهم يعذبون ثم يدخلون الجنة، وبعضهم يدخلون الجنة من غير عذاب.

خامساً: مذهب أهل السنة في نصوص الوعد والوعيد مبني على إمرار النصوص كما جاءت من غير تأويل، مع الجمع بينها وتفسير بعضها ببعض.

سادساً: المرجئة والخوارج على طريقي نقيض في نصوص الوعد والوعيد، فالمرجئة أعملوا نصوص الوعد، وأهملوا نصوص الوعيد، والخوارج على النقيض من ذلك، وإبطال كل مذهب بما أثبتته الآخر.

سابعاً: الحديث الوارد في وعيد من قتل نفسه بالخلود والتأييد مشكل على أصول أهل السنة السابق ذكرها؛ لذا فقد اختلفوا في موقفهم من هذا الحديث إلى:

١- من رد الزيادة الواردة في الرواية المتضمنة للخلود والتأييد بتوهيم الراوي وتقديم الروايات الأخرى المثبتة للعذاب دون الخلود.

٢- من قبل الحديث واجتهد في توجيهه، وقد اختلفوا في ذلك إلى أقوال سبق ذكرها.

ثامناً: لم يسلم شيء من الأقوال التي نقلها العلماء في توجيه الحديث من الاعتراض والإيراد، مما يدل على أنها أقوال مرجوحة.

تاسعاً: الصحيح أن الخلود والتأييد الوارد في النصوص لقاتل نفسه في نار جهنم مخصوص بيوم القيامة، وهو يوم يبدأ بالبعث وينتهي بدخول الجنة والنار، لا أنه خلود وتأيد لانهاية له بل نهايته بنهاية ذلك اليوم، ومقداره خمسون ألف سنة، كما ثبت في النصوص.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

الهوامش:

- (١) لسان العرب (٣٣٢/١٥) ومعجم تهذيب اللغة (٣٩١٥/٤) مادة (وعد).
- (٢) معجم مقاييس اللغة (١٢٥/٦) مادة (وعد).
- (٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٨٤/١٢) توضيح مقاصد العقيدة الواسطية للبراك (ص ١٥١) وموانع إنفاذ الوعيد (ص ١٨١).
- (٤) مقاييس اللغة (٢٠٧/٢) وانظر: الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية (٤٦٩/٢) مادة (خلد).
- (٥) انظر: المفردات في غريب القرآن (ص: ٢٩١) التوقيف على مهمات التعاريف (ص: ١٦٠).
- (٦) انظر: لسان العرب (٢٩/١) ومعجم تهذيب اللغة (١٠٥/١) مادة (أبد).
- (٧) معجم مقاييس اللغة (٣٤/١) مادة (أبد).
- (٨) المفردات في غريب القرآن (٥٩/١) وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف (٣٦/١).
- (٩) تفسير الطبري (٢٤٦/٨).
- (١٠) مجموع الفتاوى لابن تيمية (٦٥٢/١١).
- (١١) رسالة إلى أهل الثغر (ص ٢٧٤) .
- (١٢) التمهيد (٢٢/١٧).
- (١٣) الاستقامة (١٨٦/٢) .
- (١٤) مجموع الفتاوى (١٥٢-١٥١/٣) .
- (١٥) شرح السنة (١٠٣/١).
- (١٦) رسالة إلى أهل الثغر (١٦٣/١).
- (١٧) الحجة في بيان المحجة (٢٣٠/٢).

- (١٨) شرح مسلم (٥٨/٣-٥٩).
- (١٩) مجموع الفتاوى (١٩٢/١٨).
- (٢٠) مجموع الفتاوى (٤١٥/١٧).
- (٢١) مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٨٠/١٢)، الملل والنحل (٧٧/١)، وانظر الوعد الأخرى (٤٢٧/١).
- (٢٢) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة (ص ٣٥٠) الملل والنحل (٤٨/١).
- (٢٣) مجموع الفتاوى (٢٢٢/٧).
- (٢٤) مجموع الفتاوى (١٤٨/١) الوعد لأخرى (٤٧٠/١).
- (٢٥) شرح الأصول الخمسة (ص ٦٩٧).
- (٢٦) انظر: منهاج السنة (١٩٩/٥).
- (٢٧) المرجع السابق.
- (٢٨) مجموع الفتاوى (١٨١/٧).
- (٢٩) منهاج السنة (١٩٩/٥).
- (٣٠) انظر: مجموع الفتاوى (١٥٩/٧).
- (٣١) مجموع الفتاوى (٦٧٤/٧) وانظر (٢٩٥/١٣).
- (٣٢) انظر مواعيد إنفاذ الوعيد (ص ٢٠).
- (٣٣) مجموع الفتاوى (٤٩٨/١٤).
- (٣٤) انظر: المستدرك على مجموع الفتاوى (١٢٩/١).
- (٣٥) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٨٣/١٢).
- (٣٦) انظر: مجموع الفتاوى (٤٨٤/٤) والصواعق المرسلة (٦٩١/٢) وموانع إنفاذ الوعيد (ص ٢٠).

- (٣٧) انظر: مجموع الفتاوى (٥٠١/٢٨) وموانع إنفاذ الوعيد (ص ٢٠).
- (٣٨) انظر: موانع إنفاذ الوعيد (ص ١٩).
- (٣٩) شرح الأصول الخمسة (ص ٦٦٦).
- (٤٠) حاشية الخليلي على مشارق أنوار العقول، للسالمي (١٣٨/٢).
- (٤١) انظر: موانع إنفاذ الوعيد (ص ١٩).
- (٤٢) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٥٢٥/٧) ومنهاج السنة (٢٠٦/٥).
- (٤٣) انظر: مجموع الفتاوى (٤٨١/١٢) و(١٩٦، ١٩٧/١٦) والصواعق المرسلة (٦٨٨/٢).
- (٤٤) صحيح البخاري - كتاب الطب - باب شرب السم والدواء به وبما يخاف منه والخبيث ٥٧٧٨ (١٤٠/٧) صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ١٧٥ (١٠٣/١).
- (٤٥) سنن الترمذي - أبواب الطب - باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره ٢٠٤٣ (٣٨٦/٤).
- (٤٦) صحيح البخاري - كتاب الأدب - باب ما ينهى من السباب واللعن ٦٠٤٧ (١٥/٨) صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ١٧٦ (١٠٤/١).
- (٤٧) صحيح البخاري - كتاب أحاديث الأنبياء - باب ما ذكر عن بني إسرائيل ٣٤٦٣ (٤/١٧١) صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، وأن من قتل نفسه بشيء عذب به في النار، وأنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ١٨٠ (١٠٧/١).
- (٤٨) انظر: مبحث مذهب أهل السنة والجماعة في حكم مرتكب الكبيرة وانظر شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤٥٤/٩)، والتوضيح لشرح الجامع الصحيح (٥٦٥/٢٧)، وحادي الأرواح (٧٨٤/٢)، فيض الباري (٧٥/٣).
- (٤٩) سنن الترمذي - أبواب الطب - باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره ٢٠٤٤ (٣٨٧/٤).

(٥٠) انظر: شرح النووي على مسلم (١٢٥/٢)، وشفاء العليل (٢٥٧/١)، وفتح الباري (٢٢٨/٣).

(٥١) شرح ابن بطل على صحيح البخاري (٤٥٤/٩)، وانظر الكليات (٣٢/١).

(٥٢) انظر: شرح النووي على مسلم (١٢٥/٢)، وفتح الباري (٢٣٧/٣)، وتحفة الأبرار شرح مصابيح السنة (٤٥٩/٢)، شرح المشكاة (٢٤٥٧/٨).

(٥٣) انظر: فتح الباري (٢٣٧/٣).

(٥٤) فيض الباري (٧٠/٦).

(٥٥) فيض الباري (٧٥٩/٣).

(٥٦) انظر: فتح الباري (٢٣٧/٣).

(٥٧) شرح النووي على مسلم (١٢٧/٢) وفتح الباري (٥٠٠/٦).

(٥٨) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق العيد (٢٣٤/٢)، شرح النووي على مسلم (١٢٧/٢)، شرح البخاري لابن بطل (٣٥٠/٣)، عمدة القاري (١٧١/١) فتح الباري (٥٠٠/٦).

(٥٩) مجموع الفتاوى (٦٧٨/٧).

(٦٠) انظر: فتح الباري (٥٠٠/٦) عمدة القاري (١٩٢/٨).

(٦١) شرح الأصول الخمسة (٦٦٦) وانظر: فضل الاعتزال (ص ٣٥٠) ومتشابه القرآن لعبد الجبار (ص ٧٣٩/٢).

(٦٢) الحق الدامغ (ص ٢٢٥).

(٦٣) مجموع الفتاوى (٢٩٧/٧).

(٦٤) منهاج السنة (٨٢٤/٥).

(٦٥) مجموع الفتاوى (٤٨/١٣).

- (٦٦) شرح العقيدة الأصفهانية (١٩٨/١).
- (٦٧) مجموع الفتاوى (١٨١/٧-٥٠١).
- (٦٨) صحيح البخاري - كتاب الإيمان - باب: تفاضل أهل الإيمان في الأعمال ٢٢ (١٣/١)، صحيح مسلم - كتاب الإيمان - باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار ٣٠٤ (١٧٢/١).
- (٦٩) البداية والنهاية (٣٠/١١).
- (٧٠) مقدمة ابن الصلاح (ص: ٢٦).
- (٧١) شرح النووي على مسلم (١٤/١).
- (٧٢) سنن الترمذي - أبواب الطب - باب ما جاء فيمن قتل نفسه بسم أو غيره (٣٥٣/٣).
- (٧٣) المسند (٣٨٠/١٥) حديث رقم (٩٦١٨).
- (٧٤) صحيح ابن حبان - كتاب الجنايات - ذكر تعذيب الله جل وعلا في النار القاتل نفسه بما قتل به ٥٩٨٧ (٣٢٧/١٣).
- (٧٥) صحيح البخاري - كتاب الجنائز - باب ما جاء في قاتل النفس ١٣٦٥ (٩٦/٢).
- (٧٦) انظر تهذيب التهذيب (١٩٥/٤) و (١٧٨/٥).
- (٧٧) سنن الترمذي (٤٥٥/٣).
- (٧٨) الصحاح (٤٣٩/٢) تاج العروس (٣٧١/٧).
- (٧٩) المفردات (٥٩/١).
- (٨٠) المصدر السابق.
- (٨١) المغني (١١/٩).
- (٨٢) مدارج السالكين (٦٨٣/١).
- (٨٣) مدارج السالكين (٦٨٣/١).

- (٨٤) انظر مدارج السالكين (١/٦٨٤).
- (٨٥) انظر: شرح ابن مالك للشاطبي - المقاصد الشافية (٤/١٥٣).
- (٨٦) مفاتيح الغيب (٢٨/١٢٢)، وانظر: تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد (٣/١٤٥٥).
- (٨٧) الخصائص (٢/٣٦٢).
- (٨٨) شرح التصريح على التوضيح (١/٣٧٩).
- (٨٩) تفسير ابن كثير (٤/٣٠٣).
- (٩٠) رواه البخاري - كتاب الجنائز - باب التعوذ من عذاب القبر ١٣٧٧ (٢/٩٩) ومسلم - كتاب المساجد - باب ما يستعاذ منه في الصلاة ٥٨٩ (١/٤١٢).
- (٩١) انظر المجموع (٧/٦٧٥).
- (٩٢) انظر: البحر المحيط في أصول الفقه (٥/١٣) وإرشاد الفحول (٢/٨٧).
- (٩٣) تقدم تخريجه.
- (٩٤) تقدم تخريجه.
- (٩٥) رواه أحمد في المسند من هاني مولى عثمان عن عثمان رضي الله عنه، ٤٥٤ (١/٥٠٣) وابن ماجه في سننه - كتاب الزهد - باب ذكر القبر والبلى (٢/١٤٢٦)، والترمذي في السنن - أبواب الزهد - باب ما جاء في ذكر الموت ٢٣٠٨ (٤/٥٥٣)، وقال: حسن غريب.
- (٩٦) انظر: لسان العرب (١٢/٥٠٦).
- (٩٧) صحيح مسلم - كتاب الزكاة - باب إثم مانع الزكاة ٩٨٧ (٢/٦٨٢).
- (٩٨) فتح الباري لابن حجر (١١/٤٣٩).
- (٩٩) صحيح مسلم - كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها - باب في شدة حر نار جهنم وبعد قعرها وما تأخذ من المعذبين (٢٨٤٢)، (٤/٢١٨٤).

(١٠٠) مسند أحمد ١٥٦٤٩ (٤٠٦/٢٤) وفي سنن أبي داود - كتاب الأدب - باب مَنْ رَدَّ عَنْ مُسْلِمٍ غِيَةً ٤٨٨٣ (٤ / ٢٧١)، وحسنه الألباني، انظر: التعليق الرغيب (٣ / ٣٠٢ - ٣٠٣)، المشكاة (٤٩٨٦ / التحقيق الثاني).

(١٠١) رواه أحمد في المسند، ٢٧٥٣٦ (٤٥ / ٥٢٤)، والترمذي في السنن - أبواب البر والصلة - باب ما جاء في الذب عن عرض المسلم ١٩٣١ (٤ / ٣٢٧)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن، وصححه الألباني، انظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته (٢ / ١٠٧٤).

(١٠٢) رواه أبو داود - كتاب اللباس - باب في لبس الشهرة. ٤٠٢٩ (٤ / ٤٤)، وحسنه الألباني انظر: صحيح الجامع الصغير وزيادته (٢ / ١١١٣).

(١٠٣) رواه البخاري - كتاب بدء الخلق - باب صفة النار، وأنها مخلوقة ٣٢٦٥ (٤ / ١٢١)، ومسلم - كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها - باب في شدة حر نار جهنم وبعد قعرها وما تأخذ من المعذبين (٢٨٤٣)، (٤ / ٢١٨٤).

(١٠٤) رواه مسلم - كتاب الإيمان - باب الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر ١٨٤ (١ / ١٠٨).

المصادر والمراجع:

- (١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام / ابن دقيق العيد / الناشر: مطبعة السنة المحمدية.
- (٢) إرشاد الفحول، للشوكاني / المحقق: الشيخ أحمد عز وعناية / الناشر: دار الكتاب العربي / الطبعة: الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- (٣) الاستقامة / تحقيق: د. محمد رشاد سالم / الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود - المدينة المنورة / الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.
- (٤) البحر المحيط في أصول الفقه / الناشر: دار الكتبي / الطبعة: الأولى ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- (٥) البداية والنهاية، لابن كثير / تحقيق مجموعة من الباحثين / دار الأحيار - الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.
- (٦) تاج العروس / تحقيق: مجموعة من المحققين / الناشر: دار الهداية.
- (٧) تحفة الأبرار شرح مصابيح السنة / المحقق: لجنة مختصة بإشراف نور الدين طالب / الناشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت / عام النشر: ١٤٣٣ هـ - ٢٠١٢ م.
- (٨) تفسير ابن كثير / تحقيق: مجموعة من المحققين / دار السلام للنشر. والتوزيع - الرياض.
- (٩) تفسير الطبري / تحقيق: مجموعة من المحققين / دار السلام، الطبعة الثانية ١٤٢٨ هـ.
- (١٠) تمهيد الفوائد / دراسة وتحقيق: أ.د. علي محمد فاخر وآخرون / الناشر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية / الطبعة: الأولى ١٤٢٨ هـ.
- (١١) التمهيد، للقرطبي / تحقيق: عبدالرزاق المهدي / دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.
- (١٢) تهذيب التهذيب / الناشر: مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند / الطبعة: الأولى ١٣٢٦ هـ.
- (١٣) التوضيح لشرح الجامع الصحيح / المحقق: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث / الناشر: دار النوادر، دمشق - سوريا / الطبعة: الأولى ١٤٢٩ هـ.

- (١٤) التوقيف على مهمات التعاريف / الناشر: عالم الكتب ٣٨ عبدالحالق ثروت - القاهرة / الطبعة: الأولى ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- (١٥) حادي الأرواح / الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت.
- (١٦) حاشية الخليلي على مشارق أنوار العقول، للسالمي (١٣٨/٢) تحقيق: عبدالرحمن عميرة - دار الجليل - بيروت - ط ١ - ١٤٠٩ هـ.
- (١٧) الحجة في بيان المحجة / المحقق: محمد بن ربيع بن هادي عمير المدخلي / الناشر: دار الراية - السعودية / الرياض / الطبعة: الثانية ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- (١٨) الحق الدامغ - عمان.
- (١٩) الخصائص / تحقيق: محمد علي النجار / الناشر: عالم الكتب - بيروت.
- (٢٠) رسالة إلى أهل الثغر/ تحقيق: عبدالله شاكر محمد الجندي / الناشر: مكتبة العلوم والحكم - دمشق - الطبعة: الأولى ١٩٨٨ م.
- (٢١) سنن ابن ماجة / الناشر: دار الفكر - بيروت / تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- (٢٢) سنن الترمذي / المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد / الناشر: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت.
- (٢٣) شرح الأصول الخمسة - للقاضي عبد الجبار - تعليق: أحمد بن الحسين - تحقيق: عبدالكريم عثمان - ط: مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الثالثة ١٤١٦ هـ.
- (٢٤) شرح التصريح على التوضيح / الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان / الطبعة: الأولى ١٤٢١ هـ / ٢٠٠٠ م.
- (٢٥) شرح السنة للبغوي / تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش / الناشر: المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت / الطبعة: الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- (٢٦) شرح العقيدة الأصفهانية / المحقق: محمد بن رياض الأحمد / الناشر: المكتبة العصرية - بيروت - الطبعة: الأولى - ١٤٢٥ هـ.

(٢٧) شرح المشكاة للطبي الكاشف عن حقائق السنن / المحقق: د. عبد الحميد هندواي / الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز (مكة المكرمة - الرياض).

(٢٨) شرح النووي على مسلم / الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت / الطبعة: الثانية ١٣٩٢م.

(٢٩) توضيح مقاصد العقيدة الواسطية، للبراك / إعداد: د. عبد الرحمن السديس / دار التدمرية - الطبعة الثانية - ١٤٣٠هـ.

(٣٠) شرح صحيح البخاري لابن بطل / تحقيق: أبو قسيم ياسر بن إبراهيم / دار النشر: مكتبة الرشد - السعودية، الرياض الطبعة: الثانية ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

(٣١) شفاء العليل / الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان / الطبعة: ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م.

(٣٢) الصحاح للجوهري / تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار / الناشر: دار العلم للملايين - بيروت الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

(٣٣) صحيح ابن حبان / حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط / الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت / الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

(٣٤) صحيح البخاري / تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر / الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) / الطبعة: الأولى ١٤٢٢هـ.

(٣٥) صحيح مسلم / المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي / الناشر: دار إحياء التراث / العربي - بيروت.

(٣٦) الصواعق المرسله / المحقق: علي بن محمد الدخيل الله / الناشر: دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية / الطبعة: الأولى ١٤٠٨هـ.

(٣٧) عمدة القاري شرح صحيح البخاري / الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

(٣٨) فتح الباري للعسقلاني / حقق جزءاً منه: عبدالعزيز بن باز، ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي / طباعة دار السلام - الرياض - ودار الفحاء - دمشق - ١٤١٨هـ الطبعة الأولى.

- (٣٩) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تأليف أبي القاسم البلخي والقاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي - تحقيق: فؤاد سيد - ط: الدار التونسية.
- (٤٠) فيض الباري / المحقق: محمد بدر عالم الميرقي / الناشر: دار الكتب العلمية بيروت - لبنان - الطبعة: الأولى ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- (٤١) الكليات / المحقق: عدنان درويش - محمد المصري / الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت.
- (٤٢) لسان العرب، لابن منظور / ضبط وتعليق، د. خالد رشيد القاضي / دار الأختار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.
- (٤٣) متشابه القرآن لعبد الجبار - تحقيق: عدنان زرزور - دار التراث - القاهرة.
- (٤٤) مجموع فتاوى ابن تيمية / طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف / إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد - ١٤١٥ هـ.
- (٤٥) مدارج السالكين / تحقيق: محمد حامد الفقي / الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣ م.
- (٤٦) المستدرک على مجموع الفتاوى / جمعه ورتبه محمد بن عبدالرحمن بن قاسم - الطبعة: الأولى، ١٤١٨ هـ.
- (٤٧) مسند أحمد / المحقق: شعيب الأرناؤوط - عادل مرشد، وآخرون / الناشر: مؤسسة الرسالة / الطبعة: الأولى ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- (٤٨) معجم تهذيب اللغة / تحقيق: د. رياض قاسم / دار المعرفة - بيروت / الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.
- (٤٩) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس / تحقيق: عبدالسلام هارون / دار الجيل، بيروت ١٤٢٠ هـ.
- (٥٠) المغني / تحقيق: د. عبدالله بن عبدالحسن التركي، د. عبدالفتاح محمد الحلو / ط: عالم الكتب، الرياض - السعودية / الطبعة: الثالثة / سنة النشر: ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م.

(٥١) مفاتيح الغيب / دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة: الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

(٥٢) المفردات في غريب القرآن / المحقق: صفوان عدنان الداودي / الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت / الطبعة: الأولى ١٤١٢ هـ.

(٥٣) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس / تحقيق: عبدالسلام هارون / دار الجيل، بيروت ١٤٢٠هـ.

(٥٤) مقدمة ابن خلدون / ضبط: خليل شحادة / دار الفكر - بيروت ١٤٣١هـ.

(٥٥) الملل والنحل / تحقيق: محمد سيد كيلاي / الناشر: دار المعرفة - بيروت ١٤٠٤هـ.

(٥٦) منهاج السنة / المحقق: محمد رشاد سالم / الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الطبعة: الأولى ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٥٧) موانع إنفاذ الوعيد، لعيسى لسعدي / الناشر: دار ابن الجوزي.

(٥٨) الوعد الأخروي، لعيسى لسعدي / الناشر: دار عالم الفوائد.

ثانياً: التاريخ والحضارة الإسلامية

• الثورات الأندلسية «ثورة بني مروان الجليقي في غرب الأندلس»
(٢٦١-٢٧٢هـ/٨٧٠-٨٨٤م) دراسة تاريخية في دوافعها ونتائجها.

• الكتابات العربية الزخرفية على المشكاوات الخزفية العثمانية بأزنيك
(القرن العاشر - الحادي عشر الهجري / السادس عشر - السابع عشر
الميلادي).

الثورات الأندلسية

«ثورة بني مروان الجليقي في غرب الأندلس»

(٢٦١-٢٧٢هـ/٨٧٠-٨٨٤م)

دراسة تاريخية في دوافعها ونتائجها

إعداد

الدكتورة/ منى بنت حسين بن علي آل سهلان القحطاني

أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك

جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن

كلية الآداب _ قسم التاريخ

١٤٣٨هـ/ ٢٠١٧م

الثورات الأندلسية

«ثورة بني مروان الجليقي في غرب الأندلس»

(٢٦١-٢٧٢هـ/٨٧٠-٨٨٤م) دراسة تاريخية في دوافعها ونتائجها

د. منى بنت حيسن القحطاني

ملخص البحث:

يتعلق هذا البحث بالحديث عن فترة زمنية محددة من عهد الإمارة الأموية في بلاد الأندلس، وهي عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني بن الحكم، ويتركز الحديث عن الثورات الداخلية في بلاد الأندلس، وخاصة ثورة المولدين في غرب الأندلس، وتتبع هذه الثورات منذ بداياتها، والأسباب المؤدية لقيامها وأحداثها، وكيفية تعامل الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني مع قوة الثورة التي قام بها المولدون في الغرب، حيث تزعم هذه الثورة عبدالرحمن بن مروان الجليقي المولدي سنة ٢٦١هـ/٨٧٠م، وقاد حركة العصيان والخروج على طاعة الإمارة الأموية وثار في ماردة، ولكن الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني وقف بقوة في وجه الثورة من أجل التصدي لها، وقمعها بكافة السبل، وذلك من أجل التفرغ لشؤون الدولة الداخلية، والأخطار الخارجية خاصة النصراري في الشمال الذين كانوا يتربصون بالدولة الإسلامية في الأندلس، ويحاولون استغلال قيام الحوادث والاضطرابات الداخلية من أجل القضاء على الوجود الإسلامي فيها، فسعوا لتقديم المعونات والمساعدات المالية، والعسكرية للثائر عبدالرحمن بن مروان الجليقي، الذي استمرت ثورته حتى عهد الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن الثاني، الذي تمكن من إخمادها، والقضاء عليها نهائياً سنة ٢٧٢هـ-٨٨٤م. بعد أن عقد صلحاً مع هذا الثائر، وهو أسهل الطرق الممكنة؛ وذلك لأن الخلافة الأموية كانت مشغولة بمشكلات أخرى داخلية، مما اضطرها إلى اختصار مواجهة هذه المشكلة التي قد تطول مدتها، وتفتح عليها جبهات كثيرة، كما لخصت الدراسة الآثار والنتائج المترتبة التي خلفتها هذه الثورة.

التمهيد:

لمحة تاريخية عن الثورات الأندلسية التي قامت في نهاية عصر الإمارة الأموية.

كانت الفترة الأولى من عصر الإمارة، التي بدأت منذ تأسيس الأمير عبدالرحمن بن معاوية الداخل للدولة الأموية في بلاد الأندلس سنة ١٣٨هـ/٧٥٦م، حتى وفاة الأمير عبدالرحمن الثاني بن الحكم الرضي (٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢م)، هو عصر القوة والازدهار؛ إذ استطاع الأمراء الأوائل من بني أمية إخماد العديد من الثورات، والفتن الداخلية، كما استطاعوا الحد من التوسع المسيحي على الأراضي الإسلامية، فامتازت فترة حكمهم بالقوة، والهدوء، والجنوح إلى السلم داخلياً^(١).

وبعد وفاة الأمير عبدالرحمن الثاني بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢م) تبدأ الفترة الثانية من عصر الإمارة، وفيها تولى السلطة عدد من الأمراء الضعفاء، وامتد حكمهم ما يقرب من ثلثي قرن من الزمان (٢٣٨-٣٠٠هـ/٨٥٢-٩١٢م) وهم على التوالي:

• محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م).

• المنذر بن محمد (٢٧٣-٢٧٥هـ/٨٨٦-٨٨٨م).

• عبدالله بن محمد (٢٧٥-٣٠٠هـ/٨٨٨-٩١٢م).

وهي فترة تميزت بكثرة الاضطرابات، والفتن الداخلية، والتهديد الخارجي من الممالك النصرانية بالشمال، كما كانت حكومة قرطبة ضعيفة متخاذلة، فاستغل الثوار في سائر أنحاء المدن الأندلسية ذلك، وقاموا بشق عصا الطاعة على أمراء قرطبة، واستقلوا بحكم المناطق التي يتبعون لها^(٢).

كما كانت الأندلس خليطاً من شعوبٍ مختلفة، فلم تكن شعباً واحداً، فكان هناك أهل البلاد الأصليون، وهم الغالبية العظمى من السكان، منهم من أسلم، وعُرفوا بالمولدين، ومنهم من ظل على ديانته المسيحية، ولكنه انصهر في المجتمع المسلم العربي، وهؤلاء هم المستعربون، أما الأقلية فهم من الفاتحين العرب^(٣)، وكان اندماج هذه العناصر مرتبطاً بحكومة قرطبة، وسلطة الأمير، فإذا قويت الحكومة المركزية عاشت هذه العناصر واندجمت مع بعضها البعض، وإذا ضعفت الحكومة المركزية ظهرت أطماعهم^(٤).

وقد أشار ابن الخطيب إلى الأسباب التي ساعدت على قيام الثورات الأندلسية في تلك الفترة، وهي:-

أولاً: منعة البلاد، وحصانة المعقل، وبأس أهلها؛ لقربهم من النصارى في الشمال.

ثانياً: علو الهمم، وشموخ الأنوف، وقلة الاحتمال، لتقل الطاعة، حيث كان من بينهم الأشراف الذين يأنفون الخضوع والإذعان.

ثالثاً: اللجوء عند الضيقة والاضطرار إلى ملوك النصارى، الذين كانوا يحرصون على ضرب المسلمين بعضهم ببعض^(٥).

ولقد أطلق المؤرخون على هذا العصر الذي اتسم بالضعف "عصر الانتكاسة" أو "دويلات الطوائف الأولى"^(٦)، حيث ظهرت في هذه الحقبة جماعات عديدة خرجت عن السلطة، واستقلت في النواحي التي كانت تستقر فيها، وقد أفرد لها ابن عذاري جزءاً خاصاً في كتابه وهم الثائرون من العرب^(٧)، منهم بنو حجاج الذين استقلوا بإشبيلية^(٨)، وقرمونة^(٩) بزعامة إبراهيم بن حجاج بن عمير اللخمي^(١٠)، كما برز بعض زعماء العرب في جهات أخرى من بلاد الأندلس منهم، محمد بن أضحى الهمداني، وسعيد بن سليمان بن جودي في كورة ألبيرة^(١١)، وبنو المهاجر التجيبون الذين حكموا سرقسطة^(١٢)، كذلك الثائرون من البربر^(١٣)، وظهر منهم بنو موسى بن ذي النون، الذين ثاروا في شنت برية^(١٤)، وسيطروا على الثغر الأدنى^(١٥)، كما ثار خليل، وسعيد أبناء المهلب في كورة ألبيرة، واستقل كذلك بنو الملاح بزعامة عمر بن مضم الهنزولي الملاحي^(١٦) في مدينة جيان^(١٧).

وهناك الثائرون من المولدين، ومنهم بنوقسي الذين تمردوا في الثغر الأعلى في شمال شرق الأندلس، وسعدون بن فتح السرنباقي الذي ثار بالقرب من مدينة قلمرية في البرتغال الحالية^(١٨).

ومن أقوى وأشهر الثورات المولدية: ثورة عمر بن حفصون، والذي استقل بالمرتفعات الجنوبية الأندلسية، وكانت قاعدته قلعة بيشتر^(١٩)، وقد استمرت هذه الحركة فترة طويلة حتى تم القضاء عليها في عهد الخليفة عبدالرحمن الناصر^(٢٠).

كذلك ثار بن مروان الجليقي (موضوع الدراسة)، واستقلوا بولاية بطليوس^(٢١) في غرب الأندلس^(٢٢).

هذا بالإضافة للعدد من الثورات التي قامت في مناطق متفرقة من بلاد الأندلس^(٢٣)، والتي كان أولها ثورة أهالي طليطلة^(٢٤)، ضد الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٢-٨٨٦م)، حيث كانت طليطلة بحكم موقعها الجغرافي، وكثرة عدد سكانها من المولدين موطناً للثورات، فكانت ثورتهم الأولى عام ٢٤٠هـ/٨٥٤م، وانتهت بهزيمة الثوار، ولجؤهم إلى التسليم، ثم ثاروا مرة أخرى سنة ٢٥٦هـ/٨٧٥م، واضطر الأمير إلى الخروج بنفسه لوضع حد لذلك، وأرغمهم على الطاعة، وقمع ثورتهم بشدة، وانتهت بالتسليم والخضوع^(٢٥).

وفي هذه الدراسة سنفرد الحديث عن إحدى ثورات المولدين في الغرب الأندلسي، وهي ثورة بني مروان الجليقي، دراسة في دوافعها، وأسبابها، ومجريات الثورة، ونهايتها.

الأسباب والدوافع لقيام الثورات في الأندلس:

الحقيقة أن هناك عدداً من الظروف والدوافع اجتمعت معاً على شحن نفوس الأقليات السكانية في الأندلس كالمولدين، والبربر ساهمت في تمردهم وعصيانهم، وإعلان الثورات بين الحين والآخر. وسنتطرق لهذه الظروف والدوافع؛ لفهم حقيقة الثورة ومجرياتهما، وتكون مدخلاً مهماً لمحور الدراسة الرئيس ثورة بني مروان الجليقي.

أ - الدوافع الاجتماعية:

كانت العلاقة بين المولدين، وبين حكومة قرطبة متأرجحة بين الطاعة والعصيان^(٢٦)، وقد عبّر المولّدون عن كرههم للعرب بسبب نظرة العرب المتعالية نحو الآخرين^(٢٧)، حيث كان العرب يشعرون بتفوقهم على أهل البلاد المفتوحة بحكم أنهم أهل الدين، والرئاسة^(٢٨).

وعند الفتح الإسلامي لبلاد الأندلس عمل معظم المسألة، وهم الأسبان الذين دخلوا الإسلام في الزراعة، والقسم الآخر كانوا عبيداً، وكانوا يرون أن الإسلام يلبي حاجاتهم، ويحسن من أوضاعهم السابقة التي كانوا عليها أيام القوط؛ لذلك رحبوا بالمسلمين^(٢٩)، ولعل ذلك يفسر عدم قيام الثورات في عهد المسألة، ولم يتصدوا للحكم العربي، ولكن بمجيء الجيل الثاني من أبنائهم، وهم المولّدون بدأ في المقارنة بين وضعهم، ووضع العرب، وكيف أنه رغم إسلامهم لازالت تلك النظرة الدونية توجّه إليهم^(٣٠).

ورغم إشغال بعض المولّدين لعدد من الوظائف الحساسة في الدولة إلا أن ذلك لم يرفع من شأنهم حيث ظل العرب في التمييز والتفرقة بينهم، وبين المولدين حتى تبنى الشعراء كذلك هذه النظرة للمولدين في أشعارهم، فكانوا يصفونهم بأنهم بني الحمراء دلالة على لون بشرتهم، ومرة يصفونهم بأنهم عبيد، وتكررت مثل تلك الألفاظ في أشعارهم^(٣١).

وقد أشارت بعض المصادر إلى دور الفقهاء في إذكاء روح التمرد في نفوس المولدين، والمطالبة بالمساواة مع إخوانهم في الإسلام العرب، حيث أخذوا يحثون المولدين من أهل الربض على التمرد مؤكدين عليهم بضرورة تطبيق تعاليم الدين الإسلامي في الحياة العامة، فأخذوا ينتقدون سياسة العرب، ويشحنون الصدور حتى زاد حنق وغضب المولدين على حكومة قرطبة^(٣٢).

ب - الدوافع الاقتصادية:

لقد كان للدوافع الاقتصادية الأثر الكبير في قيام حركة المولّدين، فقد تعرضت الأندلس خلال سنوات معينة إلى قحط وجذب؛ نتيجة لقلة الأمطار، مما أدى إلى سوء الأوضاع المعيشية.

كما حدث سنة ٢٠٧هـ / ٨٣٣م، في عهد الأمير عبدالرحمن الثاني (الأوسط)، (٢٠٦-٢٣٨هـ / ٨٢٢-٨٥٢م)^(٣٣)، عندما سار على سياسة مختلفة لسياسة أسلافه، حيث اتسمت بالشدة والقسوة في تحصيل الضرائب دون مراعاة لطبيعة العيش، وسوء الأحوال، وكانت هذه السياسة البداية لقيام حركات المعارضة من المولّدين، ومنها حركة عمر بن حفصون في جنوب الأندلس^(٣٤).

ونجد أن الحكومة في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن اتبعت إجراءات صارمة، ولجأت إلى الشدة والقوة في جمع الضرائب، والعشور المستحقة على عامة الناس مما زاد من الضغط والتضييق عليهم^(٣٥).

وبما أن المولّدين هم جزء من المجتمع الأندلس، ومن الفئة التي فرضت عليهم الضرائب والجزية، فكان من الطبيعي أن يتضررون من هذه السياسة المجحفة خاصة أهل الكور المجندة أكثر من غيرهم، مما أدى إلى اضطراب أحوال الإمارة في نهاية حكم الأمير محمد، فاضطربت أنحاء الأندلس، واشتعلت فتنة في كورة ريه^(٣٦)، سنة ٢٦٥هـ/ ٨٧٩م، وهي التي يسكنها عمر بن حفصون، أحد زعماء المولدين، وكان سببها العنف من قبل عامل الأمير محمد على كورة ريه من أجل مطالبتهم ببقايا خراجهم فشدد عليهم في أدائها^(٣٧).

فكانت هذه الثورة هي الشرارة الأولى، والبداية لثورات المولدين في أنحاء الأندلس، ويبدو أن الأمير المنذر بن محمد الذي جاء خلفاً لوالده سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م، قد شعر بخطورة هذا الأمر، وتنبه إلى أن هذه السياسة قد جرّت على الحكومة بقرطبة وولايات وأزمات عديدة؛ لذلك عمل على إسقاط العشور عن الناس، واتبع سياسة التقرب والتودد إلى الرعية، ليضمن ولاءهم له^(٣٨).

ج- الدوافع السياسية:

شهدت فترة حكم الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٣هـ/٨٥٤-٨٨٨م) اضطرابات سياسية تمثلت في قيام مجموعة من الثورات كانت بدايتها في الشمال الأندلسي، ثم امتدت إلى باقي المناطق، وحيث إن العلاقة بين المولدين - وتحديدًا في الشمال - وبين حكومة قرطبة لم تكن بأحسن حالتها، فكانت ما بين الطاعة والعصيان^(٣٩).

ومن الدوافع السياسية أيضاً هو أن بعض أمراء بني أمية كانت سياستهم الداخلية لإدارة البلاد خاطئة، حيث كانوا يولون وزراء وعمّالاً على المناطق والكور غير أكفاء، وأساءوا معاملة الرعية، فوصف ابن القوطية عمال الأمير محمد بن عبدالرحمن بقوله: ((ثم ولي الأمير محمد رحمه الله، وكان من أهل الأناة وقلة العجلة، والتنزه عن العقوبة مكرّماً لأعلام الناس من أهل العلم، والموالي، والأجناد متخيراً لعماله إلى أن ولي أمره هاشماً فأفسد عليه، فترك اختيار العمال الكهول والشيوخ، ومال إلى الأحداث، وشاطرهم أرباحهم، فكان العمال يُسمّون المناصفين ففسد بذلك الأمر))^(٤٠).

قد سببت هذه السياسة زيادة الخلاف، واتساع حدة الاضطرابات بسبب تمادي وتجاوز هؤلاء الوزراء على الرعية، بل قد تكون تصرفاتهم السبب المباشر، لقيام الثورات، وحدوث الانفجار على سياسة الظلم والاضطهاد، وهذا ما سنوضحه في مجريات الثورة وأحداثها.

د- الدوافع الجغرافية:

ومما ساعد المولدين على التمرد والثورات المتكررة، هو وجودهم على شكل مجموعات كبيرة في مناطق جغرافية ذات طبيعة وعرة صعب الوصول إليها، مما قد يكلف الدولة الشيء الكثير مادياً وبشرياً من أجل إخمادها، خاصة مناطق الثغور القريبة من حدود المناطق المسيحية في الشمال كسرقسطة، وفي الشمال الشرقي، وطليطلة في الوسط، وماردة^(٤١) في غرب الأندلس، وقد أشار ابن الخطيب إلى ذلك^(٤٢).

كما كان المولّدون في الشمال بحكم قربهم جغرافياً من الممالك المسيحية شمالاً يستمدون قوتهم منهم، فكثيراً ما يتحالفون معهم وفقاً لمصالحهم الذاتية؛ حماية لنفوذهم، ولإبقاء سلطتهم وسطوتهم على تلك المناطق في بلاد الأندلس^(٤٣).

ونظراً لكثرة حركات المولدين، وثوراتهم الانفصالية في عهد الإمارة الأموية، فسوف نقتصر بالدراسة والتحليل على إحدى هذه الثورات التي قامت في غرب الأندلس، والتي تزعمتها أسرة بني مروان الجليقي (٢٦١-٢٧٢هـ/٨٧٠-٨٨٤م)، حيث استغلت الظروف السابقة لصالحها ضد الحكومة الأموية، فأصبح عبدالرحمن بن مروان الجليقي زعيم الثوار في الغرب الأندلسي، وتحديداً في ماردة، ثم تأسيسه لمدينة بطليوس.

أسرة بني مروان الجليقي في غرب الأندلس:

ينتمي عبدالرحمن الجليقي إلى أسرة مولّدية أصلها من ولاية جليقية^(٤٤)، شمال البرتغال، حيث قدّم جده يونس من جليقية، واستقر في ماردة غرب الأندلس، واعتنق الإسلام، فأصبحت أسرته من الأسر المولدية البارزة في هذه المدينة إبان عصر الإمارة في الأندلس^(٤٥).

كان والده مروان بن يونس هو أول ثائر من هذه الأسرة ضد الإمارة الأموية بقرطبة، حيث قام بأول ثورة له سنة ٢٠١هـ/٨١٦م، وهذا ما أكدّه ابن سعيد بقوله: ((وفيها نكث أهل ماردة، وقام بأمرها مروان الجليقي))^(٤٦)، ولكن يعتقد أن هذا الثائر قد عاد إلى السكينة والسمع والطاعة لحكومة قرطبة، فوجد أن الأمير عبدالرحمن الثاني بن الحكم يعينه والياً على إقليم ماردة، فظلّ والياً عليها حتى قُتل على أيدي اثنين من المولّدين الخارجين^(٤٧) على الدولة الأموية في ماردة نفسها سنة ٢١٣هـ/٨٢٨م^(٤٨).

وباعتقادنا أن هؤلاء الثوار كانوا متعصبين لقضيتهم، ومؤمنين بها، ومعادين للحكومة لدرجة أنهم لا يتورعون عن محاربة وقتل كل من يؤيد ويساند الإمارة الأموية، أو يخضع لها حتى لو كان من أبناء جلدتهم، فوجد أن استقامة ابن مروان مع حكومة قرطبة، وجنوحه إلى الطاعة قد أثارهم وأغضبهم، واعتبروا ذلك خيانة لهم ولقضيتهم، مما أدى إلى التآمر عليه وقاتله.

وبعد قتل والي ماردة مروان الجليقي ثار الناس، واضطربت الأمور فيها، واختل نظامها، فاضطر الأمير عبدالرحمن الثاني بن الحكم إلى إرسال قوة عسكرية إلى ماردة لإعادة الأمن والاستقرار إليها، ثم تكرر إرسال الإمدادات العسكرية إليها، ولكنها لم تنجح أمام مناعة وحصانة أسوار المدينة، ومقاومة أهلها^(٤٩).

وفي سنة ٢١٧هـ/٧٣٤م، أرسل الأمير قوة أخرى كبيرة إلى ماردة التي استمر أهلها في إشاعة الفوضى والاضطرابات، فتمت محاصرة المدينة، وضُيق على أهلها حتى فر عنها خلق كثير، وقُتل الكثير منهم في المناوشات مع قوات الحكومة، فتم إخماد هذه الثورة^(٥٠).

أما الزعماء المولّدون الذين ثاروا على مروان الجليقي وقتلوه، منهما محمود بن عبد الجبار المصمودي، وسليمان بن مرتين اضطروا إلى الفرار عن ماردة بعد وصول حملة الأمير، حيث لجأ محمود بن عبد الجبار إلى كورة اكشونية، وظل بها حتى سنة ٢٢٣هـ/٨٣٨م، ثم اضطّر إلى اللجوء إلى جليقية بسبب الحملات التي كان يوجهها الأمير على حصنه، أما ابن مرتين فقد تمكنت قوات قرطبة من قتله سنة ٢٢٠هـ/٨٣٥^(٥١).

لكن ماردة لم تعد من رجالها الذين استمروا في حمل لواء قضية المولّدين في الغرب الأندلسي، وجمع الصفوف، ومناهضة الحكم الأموي فظهر عبدالرحمن بن مروان بن يونس الجليقي، ويبدو أن عبدالرحمن بن مروان الجليقي لم يظهر مباشرة بعد قتل والده خشية أن ينقلب ضده المولّدون، وأن لا يجد من يساندّه، ففضى فترة ليست بالقصيرة لكي يزيل من نفوس أهل ماردة خيانة أبيه لقضيتهم، ويثبت في الوقت نفسه إخلاصه للثورة حتى تمكن من كسب ثقة من حوله من المولدين، فبدأ هو ورفاقه الإعداد لثورة جديدة، وبرأي أن هذا التصرف من عبدالرحمن الجليقي، والتأني في الظهور من جديد على مسرح الثورة في ماردة خلفاً لوالده يدل على ذكائه، ودهائه، وحسن تدبيره، وقد وصفه ابن القوطية بقوله: ((ولابن مروان من العقل، والكيد، والبصر بالبشر بحيث لا متقدّم له فيه))^(٥٢).

بوادر ثورة عبدالرحمن الجليقي:

اجتمع أهالي ماردة بعد ذلك حول عبدالرحمن بن مروان الجليقي، الذي بذل جهداً ووقتاً لجمع الصفوف، وتوحيد الكلمة، وكان قد انضم إليه ثوار آخرون ساخطون على حكومة قرطبة مثل ابن شاكر، ومكحول، وقد وصفهم ابن عذاري بقوله: ((وكانوا أهل بأس ونجدة وبسالة مشهورة))^(٥٣)، وقد قام هؤلاء الثوار بأعمال الشغب والتخريب، وإشاعة الفوضى في ماردة، فقام الأمير عبدالرحمن الثاني بن الحكم بتجهيز حملة عسكرية متظاهراً فيها في بادئ الأمر أنه متوجّه إلى طليطلة، وهو يضمّر في نفسه مفاجأة ماردة من أجل إخماد الفتنة القائمة فيها سنة ٢٥٤هـ/٨٦٨م^(٥٤).

ويبدو أن أخبار الحملة قد وصلت سريعاً قبل دخول القوات إلى ماردة حيث تحصن أهلها داخل المدينة، فدخلت قوات الأمير التي يقودها وزيره أمية بن عيسى سنة ٢٥٣هـ/٨٦٧م، ثم انضم الأمير بنفسه في قوة إضافية، فأحكم الحصار عليها، وانتفضت مزارعها، وقد تمكنت القوات بعد حصار ماردة، وتخريب دعائم قنطرتها من السيطرة على الأوضاع فيها، فاضطر أهلها إلى الإذعان والتسليم، وطلب الطاعة مقابل تسليم زعمائهم الثائرين، وهم عبدالرحمن بن مروان الجليقي، وابن شاكر، ومكحول^(٥٥)، فخرجوا مع قوات الأمير حاملين أولادهم وذرايعهم؛ ليتخذهم رهائن يضمن بوجودهم في قرطبة خضوع ماردة للحكومة، ففرضت عليهم الإقامة الجبرية هناك^(٥٦).

وقد ذكر ابن القوطية أن فتنة ابن مروان الجليقي هي أول فتنة قوية قامت في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن، حيث قال: ((فاضطربت الأحوال في آخر أيامه، فأول فتنة حدثت عليه خروج عبدالرحمن بن مروان الجليقي من قرطبة إلى الغرب))^(٥٧).

أما ماردة فقد جعل الأمير محمد بن عبدالرحمن، سعيد بن عباس القرشي والياً عليها من قبله، وأمر الأمير بهدم أسوار المدينة، ولم يبق إلا قصبته التي جعلت مقراً للوالي، ولمن يأتي بعده من الولاة الذين يكلفهم الأمير ليحكم هذه المدينة بعد ذلك^(٥٨).

أقام عبدالرحمن بن مروان في قرطبة، وسكن في ديوان الأمير مدة سبع سنوات ٢٥٤-٢٦١هـ/٨٦٨-٨٧٥م، وكان خلالها محط اهتمام وعناية الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني، حيث اعتبره من الحشم في القصر، كما حظي بثقة رجال الدولة والبلاط، وقد أظهر ابن مروان خلال فترة إقامته بأنه خلد إلى الطاعة والولاء^(٥٩)، ولكن ذلك كان خداعاً؛ لأنه كان يضمّر في نفسه غير ذلك، حيث لم يكن ليرضى عن هذه العيشة المترفة، ويتخلى هو ورفاقه عن قضية قومه في ماردة والغرب، إضافة إلى ذلك كان يحذوه الأمل بالظفر بالزعامة المطلقة على بلاد الغرب؛ تمهيداً لإقامة دولة مستقلة عن قرطبة يتولى رئاستها، فكان ينتظر الفرصة المناسبة للهرب والحقاق بقومه؛ ليواصل من هناك نضاله ضد الحكومة المركزية بقرطبة، ويبدو أنه خلال فترة إقامته في قرطبة كان يخطط ويعد الخطة والتدابير من أجل الهرب من قرطبة لمواصلة تمرده.

وكانت الشرارة التي كانت أشعلت الثورة والتي اتخذها عبدالرحمن بن مروان الجليقي الذريعة القوية للثورة، والهروب من قرطبة هي إهانة الوزير هاشم بن عبدالعزيز^(٦٠)، حيث أهانه، وقال له: الكلب خير منك، وصفعه على قفاه، وبالع في إهائته وشتمه، وهذا ما أكدّه ابن عذارى في كتابه^(٦١).

ولابد أن نشير هنا إلى السياسة التي اتبعها أمراء بني أمية في نهاية عصر الإمارة، والتي تمثلت في ترك زمام أمور الدولة لوزرائهم، وكبار رجال دولتهم.

ففي عصر الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨-٢٧٢هـ/٨٥٢-٨٨٥م)، تميز بسيطرة وزيره هاشم بن عبدالعزيز الذي قربه، وفوّض إليه صلاحيات واسعة أشار إليها الخشني بقوله: ((.. وذلك أن هاشم بن عبدالعزيز كان محله من الأمير محلاً لطيفاً، فكان الناهض بأعباء الخلافة، والمتصرف في وجوه النظر والمستولي على أسباب التدبير لا تنفذ العقود إلا به، ولا يحكم الأمير إلا على يده، وكان لا يجد معارضاً، ولا يعرف لنفسه ملاقياً))^(٦٢).

ونتج عن ذلك كثرة الاضطرابات في الدولة، إضافة إلى ذلك ظهور الصراع بين الوزراء، وبين مساعدي الأمير من أهل الذمة، وتآمر الوزير هاشم بن عبدالعزيز عليهم، وصار التآمر ظاهرة بارزة في ذلك العصر بين رجال القصر المقربين من الأمير والواشين، وجاء ذلك متزامناً مع انتشار الظلم، وزيادة الضغط على الرعية.

ونجد أن هذه السياسة قد أثبتت فشلها، وكانت سبباً في إثارة الأقليات السكانية، وخاصة المولدين، وتسببت في مشكلات للدولة.

وهكذا خرج عبدالرحمن بن مروان الجليقي هارباً من قرطبة بمساعدة بعض المولدين، وخالغاً طاعة الأمير، فاعتبره أحد المؤرخين بأنه غدر بالأمر الأموي الذي أحاطه بالعناية والرعاية، فنتعته بأحط الصفات كالغدر، والخبث، والنفاق، والبصر بالبشر ((كان لابن مروان من العقل، والكيد، والبصر بالبشر بحيث لا متقيد عليه فيه))^(٦٣)، كما يذكرنا ابن حيان بأصله فيقول: ((من مولدي الغرب الغالبين في رأي التغوية، وكان ذا بأس شديد، وكيد عظيم إلى دهاء ومكر وبصر بالبشر لا يلحقه فيهن أحد من نظرائه... فخرج إلى ما خرج إليه من الفساد في الأرض، والسعي للإمارة، فأدرك من ذلك حظاً عظيماً جمع له مكاره شديدة))^(٦٤).

الهروب من قرطبة وإعلان العصيان والتمرد من جديد:

تمكن عبدالرحمن الجليقي من الفرار من قرطبة سنة ٢٦١هـ/٨٧٠م، مع أصحابه، وكانت خطة ابن مروان بالاتفاق مع أصحابه هو أن يخرجوا على دفعات متفرقين، وفي أوقات مختلفة على أن تكون نقطة الالتقاء في قلعة الحنش^(٦٥)، فتم الاجتماع في ذلك الحصن الذي امتاز بالحصانة والمنعة، وفيه تم وضع الخطط لتنظيم أمر الثورة، وبدؤوا في نشر الإشاعات بأن الأمير قد مات، وأن لا طاعة لهم بعد

ذلك لأمراء قرطبة، ثم بدؤوا في إشاعة الفوضى في المناطق المجاورة بمساعدة أبنائه منتصر، ومروان ومحمد الذين كانوا أكثر حزمًا، وأشد بسالة من والدهم^(٦٦)، وكذلك صاحبه النائران مكحول، وابن شاكر، اللذان خرجا معه إلى قلعة الحنش، فأخذوا يبيثون الشائعات والغارات الخاطفة، ويقومون بأعمال السلب والنهب، كما كانوا يشنون الغارات والهجمات على من يدين بالطاعة للحكومة المركزية في جميع النواحي القريبة منهم، ويقبضون على كل من يقع في طريقهم من أتباع الدولة، وأولي الأمر فيها من ولاة، وعسكر وفرسان، حيث كانوا يرجلونهم من خيولهم، ثم يسلبونهم كل أمتعتهم ولباسهم، ولم يكتفوا بذلك، بل امتد سطوهم إلى كل أملاك وخيول العرب والبربر الذين يسكنون بجوارهم في القرى والضباع، فاجتمع لدى عبدالرحمن بن مروان وأعوانه ما يقارب نحو خمسمائة فرس جمعت في غضون ثلاثة أيام^(٦٧).

وقد تسببت تلك الغارات والهجمات المتكررة في إشاعة الذعر والرعب في نفوس الناس الآمنين، مما اضطر أغلبهم إلى الهروب من مناطقهم إلى الحصون وقمم الجبال خوفاً على أرواحهم، كما قاموا بمراسلة الأمير محمد بن عبدالرحمن للاستعانة به؛ لينقذهم من عبدالرحمن بن مروان وأعوانه، فلم يتردد الأمير بإرسال حملة قوية تأديبية بقيادة وزيره رأس الفتنة هاشم بن عبدالعزيز؛ وذلك من أجل وضع حد لهذه الاضطرابات والفوضى التي أحدثتها هؤلاء الخارجين على الدولة، فخرجت الحملة من قرطبة بقوة كثيفة يوم السبت من شهر شعبان سنة ٢٦١هـ/٨٧٥م، فلما وصلت الأخبار إلى ابن مروان في قلعة الحنش وقلعة جلمانية^(٦٨) التي تحصن بها قسم آخر من الثوار بزعامة مكحول، فاضطر ابن مروان إلى طلب النجدة والمساعدة من صاحبه في العصيان والتمرد وهو سعدون بن عامر السرنباقي، وهو أيضاً من زعماء الثوار المولدين، وكان يعيش في كنف ألفونسو الثالث^(٦٩)، ملك ليون جنوب جليقية^(٧٠)، وقد أشار ابن القوطية إلى خبر تحالفهما فقال: ((فاجتمع "يقصد ابن مروان" بالسرنباقي وتظاهرا على الشرك، وأحدثا في الإسلام أحداثاً عظيمة يطول ذكرها، وصار في القفر بين الإسلام والشرك))^(٧١)، ومن كلام ابن القوطية نستنتج قوة جبهة المولدين خاصة بعد تحالفهما، وعظم ثورتها التي تسببت في قلب موازين الأوضاع في البلاد، وزعزعة الأمن والاستقرار، وبث الرعب والخوف في نفوس السكان.

استأذن سعدون السرنباقي من الملك ألفونسو الثالث في التوجه إلى ابن مروان وحلفائه لمساعدتهم، فأذن له، وتحمس لذلك حماساً كبيراً، حيث وجد أنها فرصة سانحة له للتدخل في شؤون الدولة الأموية الداخلية وتشيتاً لجهودها وإضعاف قوة المسلمين وتمزيقاً لوحدهم^(٧٢).

توجه إليهم سعدون السرنباقي في قوة كبيرة وانضم إلى قوات ابن مكحول بجلمانية، وكان جيش الوزير هاشم بن عبدالعزيز في ذلك الوقت قد توغل في جهة الغرب، وانحرف عن مقصده الأساسي، وتشنت معظم جيشه، مما اضطر الأمير محمد بن عبدالرحمن إلى الخروج بنفسه على رأس جيش آخر أعده هذه المرة إعداداً منظماً، وجهزه بكل ما يلزم من عدة وعتاد؛ لإخضاع الحصون المتمردة، بعد أن وصلته انحراف حملة وزيره هاشم عن غايتها الأساسية^(٧٣).

وقرر الأمير محمد بن عبدالرحمن التوجه مباشرة إلى قلعة الحنش التي تحصن بها عبدالرحمن بن مروان الجليقي، وأن يبدأ أولاً بإخضاعها بعد أن استشار وزرائه، فنصحوه بذلك، وبترك قلعة جلمانية، لكثافة حشودها وحصانتها، ويبدأ بالأسهل، فخرج من قرطبة بجيشه المجهز حتى وصل إلى نواحي القلعة^(٧٤).

اتبع الأمير خطة للتضييق على ابن مروان وقواته حيث وجد أنه يستمد قوته من وجود آبار قريبة من الحصن يشرب أعوانه ورجاله المحاصرين في القلعة، فأمر الأمير بجميع الجيف والميتة من معسكره ورميها في هذه الآبار حتى تفسد مياهها، ولا تصبح صالحة للشرب، كما رتب عدداً كبيراً من الرماة على ضفة النهر حتى تصيب كل من يخرج إليهم من رجال ابن مروان، وكذلك حماية لقواته، ونجد أن هذه الخطة قد نجحت حيث أشرف رجال ابن مروان الجليقي على الهلاك، وقاربوا على الاستسلام^(٧٥).

ولكن ابن مروان فطن إلى طريقة تمكنهم من إفشال خطة الأمير، وهي حفر عدد من الآبار خارج سور الحصن، والتوصل بينهما عن طريقة شبكة مائية من السروب الأرضية، فاستطاعوا بفضل هذه السروب من استخراج الماء العذب، ولم يعد لهم حاجة إلى الذهاب للنهر، فحلت بذلك مشكلة مياه الحصن، فارتفعت معنوياتهم، وزادت قوتهم للصمود، فاستأنفوا جهودهم للمقاومة، كما عملوا على حماية الآبار الجديدة بجدران خارجية لحمايتها من سهام العدو، وعندما وصلت هذه الأخبار إلى الأمير، أمر بنصب المنجانيق ورميهم ليلاً ونهاراً، ولكن الثائرون كانوا يتحاشون الاقتراب من الآبار حتى لا تصيبهم سهام الأمير، واستمر حصار جيش الأمير عبدالرحمن بن مروان ورجاله لمدة ثلاثة أشهر اشتد خلالها الوضع على المحاصرين، وضافت بهم الحال، فكتب عبدالرحمن الجليقي يطلب من الأمير الصلح، وأن يعفو عنه ويسأله الأمان رحمة بالنساء والأطفال الذين كانوا محاصرين معه، وكاد الأمير أن يستجيب لطلبه لولا أن عارضه أحد رجاله، ونصحه بمواصلة الحصار، وأنه لم يتبق إلا القليل لفتح قلعة الحنش، فرد الأمير رسول ابن مروان خائباً، واستؤنفت المعارك من جديد^(٧٦).

استمر القتال بين الطرفين، والمحاصرين داخل قلعة الحنش تسوء أحوالهم يوماً بعد يوم حتى اضطر ابن مروان إلى إعادة طلبه بالعفو والأمان؛ لتحرج موقفه وعدم قدرته على مواصلة الصمود، فاستعان بالأمير عبدالله ولي العهد، وطلب منه الشفاعة عند والده الأمير، فلم يتردد ولي العهد في تلبية طلب ابن مروان عن العفو والصفح عن هذا الثائر المولدي، فوافق الأمير محمد بن عبدالرحمن على طلب ابنه بمنح ابن مروان الأمان، وطلب ابن مروان من ولي العهد أن يسمح له بالرحيل إلى بطليوس والسكن فيها، وكانت في ذلك الوقت قرية مهجورة خالية، فسمح له الأمير وأعطاه الأمان، ولكي يضمن الأمير استسلام ابن مروان الجليقي وانضوائه تحت لواء الدولة الأموية طلب منه عدداً من الرهائن، فلم يتردد ابن مروان في تنفيذ طلب الأمير، وقدم له عدداً من رجاله، وزيادة على ذلك ورغبة منه في التأكيد على خضوعه للسلم واسترضاء للأمير ترك له ولده محمد عبدالرحمن الجليقي وحفيده، وفي ذلك يقول ابن حيان: ((وأعطاه ابن الجليقي ولده محمداً إلى حفيده وثلاثين من قومه رهينة))^(٧٧).

وبهذا الاتفاق تتوقف الحرب بين الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني الذي عاد إلى قرطبة، وبين عبدالرحمن بن مروان الجليقي الذي توجه إلى بطليوس فنزلها وعمرها، فانتشر فيها العمران، وأحييت المدينة بعد أن كانت مهجورة خالية، فعمل ابن مروان على تحصينها؛ إذ يبدو أنه كان يجهز للتمرد والثورة مرة أخرى عندما تنهياً له الظروف، فتحولت بطليوس بذلك إلى أهم قواعد الغرب الأندلسي؛ لذلك يمكن اعتبار أن عام ٢٦١/٢٦٢هـ، هو نقطة تحول، وبداية قوية لظهور مدينة بطليوس في تاريخ الدولة الأموية بالأندلس^(٧٨).

وقد لخص لنا ابن عذاري أمر المواجهة بين ابن مروان، والأمير محمد بن عبدالرحمن ما انتهت إليه فيقول: ((وفي سنة ٢٦١هـ، هرب ابن مروان الجليقي من قرطبة مع رجال ماردة المنتزلين منها، واستقروا بقلعة الحنش، فغزاه الأمير محمد، وحاصره حصاراً قطعاًه وضيق عليه مدة من ثلاثة أشهر، ألجأه منها إلى أكل الدواب، وقطع عنه الماء ورماه بالمنجنيق، حتى أذعن، وطلب الأمان، وشكى ثقل الظهر وضيق الحال، فأباح له الأمي رحمة محمد الرحيل إلى بطليوس والحلول بها، وهي يومئذ قرية، فخرج إليها، وقفل عنه))^(٧٩).

استئناف الثورة في بطليوس:

استقر ابن مروان، ورجاله فترة من الوقت في بطليوس، وعمل على تحصينها، وتعميرها حتى ازدهرت ونمت، ولكن ابن مروان لم يكن ليتخلى عن غايته وهدفه بالانتصار لنفسه ولقومه، فكان الشعور القومي طاعياً عليه، مما دفعه إلى ترقب الفرصة السانحة للثورة من جديد، فنجده ينقض العهد الذي عقده مع الأمير، ويعلن العصيان ويعود إلى سيرته الأولى في الشقاق والتمرد، وذلك في نفس العام سنة ٢٦٢هـ/٨٧٥م، فأخذ في الإغارة والمهجوم على المناطق المجاورة لبطليوس، واستولى على عدد منها، وأخضعها لسلطته، وقد وصلت هذه الأخبار إلى الأمير محمد بن عبدالرحمن الذي انزعج لذلك، وغضب لنقض ابن مروان العهد الذي بينهم، فكانت ردة فعله سريعة حيث أمر بتجهيز جيش قوي برئاسة وزيره هاشم بن عبدالعزيز، وبمشاركة ولي العهد ابنه الأمير المنذر بن محمد، وصلت أخبار حملة الأمير، والاستعدادات التي اتخذت لذلك لابن مروان وتوجهها إلى بطليوس، فجمع رجاله وأعوانه، وخرج بهم من بطليوس وانتقل إلى حصن منتشلوط^(٨٠)، الذي كان حصناً منيعاً اتخذته ورجاله ملاذاً ليتحصنوا به ويحتمون تحت أسواره^(٨١).

وأثناء فترة انتقال بن مروان من بطليوس اجتمع لديه عدد من المتمردين والثائرين على السلطة، كما انضم إليه عدد كبير من سكان الأقاليم المجاورة، وذلك خوفاً من وصول قوات الوزير هاشم بن عبدالعزيز، فقد أشار ابن حيان إلى ذلك عندما ذكر خبر انضمام أهالي إقليم مسطاسة: ((وجد أهل مسطاسة مستوحشين من هاشم بن عبدالعزيز، خائفين من أن يطأهم بجيشه إذا اجتاز بهم، فخرج جميعهم مع ابن الجليقي مجفلين قدام هاشم، فنهضوا بنهوض ابن مروان يريدون الاقتراب من حصن منتشلوط، كما يدخلون فيه لحصانته إذا استلح هاشم في اتباعهم))^(٨٢).

وصلت قوات هاشم بن عبدالعزيز إلى أسوار بطليوس وتفاجئوا بها خالية من ابن مروان واتباعه، فقاموا بتتبع أثره واللحاق به، وكان الوزير هاشم بن عبدالعزيز يهجم على القرى والأقاليم القريبة من بطليوس، ويقوم بقتل من يشك في موالاته لابن مروان، كذلك من تقاعس عن محاربته، واعتبر ذلك من الخيانة لحكومة قرطبة، والتعاون والتحالف مع هذا الثائر الموأدي عبدالرحمن بن مروان^(٨٣).

خرج ابن مروان، وعدد من رجاله لمواجهة الوزير هاشم وقواته، فانتهاز الوزير ذلك، وتراجع لمحلة ابن مروان، وأخذ في الهجوم القوي عليها، وتصدى له مكحول رفيق ابن مروان، وعدد من

رجاله واشتد القتال بين الطرفين حتى تمكنت قوات الوزير هاشم من قتله، وأخذوا رأسه إلى معسكر الوزير هاشم بن عبدالعزيز، اعتقاداً منهم أنه ابن مروان الجليقي لشدة الشبه بينهم، فلما وصلت الأخبار لابن مروان وهو في مواجهته لقوات الوزير غضب لذلك، وعزم على الثأر، فأرسل أحد رجاله إلى رفيقه الآخر سعدون السرنباقي يبلغه ما جرى، ويطلب نجدة، ثم غادر ابن مروان إلى حصن آخر وهو حصن كركي^(٨٤)، فكانت فرصة قوية للوزير للسيطرة والاستيلاء على حصن منتشلوط، وبذلك قطع على ابن مروان الأمل في العودة إليه مرة أخرى، استمرت قوات الحكومة الأموية بالهجوم على ابن مروان في حصن كركي؛ ولذا فقد عدد من رجاله، وضرب الحصار حول الحصن حتى نفذت الأقوات، وانتشر الجوع والعطش بينهم، وأثناء ذلك وصلت قوات سعدون السرنباقي في حشود كثيفة من رجاله وأعوانه في ١٢ شوال سنة ٢٦٢هـ/٨٧٦م، وخرج الوزير لملاقاته، وهو في طريقه لإنقاذ حليفه ابن مروان، في حين ظل الأمير المنذر مع قسم من قواته محاصراً لحصن كركي، ثم دارت معركة قوية عنيفة استمرت فيها كلا الطرفين حتى تمكن سعدون السرنباقي من قتل أعداد كبيرة من قوات الحكومة، كما أصيب الوزير إصابة قوية لم تمكنه من الفرار والنجاة بنفسه، مما سهّل على سعدون السرنباقي القبض عليه وأسرّه، فكانت هزيمة قوية على قوات الوزير هاشم^(٨٥).

ويذكر أنه عندما وصلت الأخبار إلى الأمير محمد بن عبدالرحمن بانتهزام قوات وزيره ووقوعه في الأسر، قال: (هذا أمر جناه على نفسه بطيشه وعجلته)^(٨٦)، وهذه دلالة على أن الأمير لم يكن راضياً تماماً عن تصرفات الوزير هاشم بن عبدالعزيز، ويؤكد ذلك - في رأبي - مرافقة ولي العهد للوزير في أغلب حملاته ربما ليكون عين الأمير عليه في غيابه، ولعدم ثقته فيه.

سلم سعدون السرنباقي أسيره هاشم بن عبدالعزيز إلى حليفه مروان الجليقي الذي استقبله وأكرمه، وأحسن إليه، ولم يعاقبه بفعلة السابقة عندما كان في قرطبة، أو ينتقم منه، ويبدو أن ابن مروان كان يأمل أن يتخذه أداة للمساومة مع الأمير محمد بن عبدالرحمن، ولكن سعدون السرنباقي طلب من ابن مروان الجليقي أن يكون الوزير أسيراً عنده؛ وذلك إرضاء لسيدة وحليفه ملك ليون، وتحاشياً من غضبه عليه، وتوجه به سعدون بالفعل إلى ألفونسو الثالث، الذي ظل أسيراً عنده قرابة عامين حتى تم الإفراج عنه مقابل فدية كبيرة من المال قدرت بمائة وخمسين ألف دينار^(٨٧)، أما الأمير المنذر بن محمد الذي كان محاصراً لابن مروان الجليقي لما علم بانتهزام قوات الوزير هاشم ووقوعه في الأسر، انصرف راجعاً ببقية الجيش إلى قرطبة^(٨٨).

استمر ابن مروان على سابق عهده في السلب والنهب، والسطو على الأقاليم والمناطق المجاورة له، ثم أخذ ينتقل من مدينة إلى أخرى بعد أن يقوم بتخريبها، وتدمير زروعها، وكان كثيراً ما تحدث مناوشات وصدامات مع سكان الأقاليم التي يمر بها، أو يقوم بتخريبها.

ولكن يبدو أن أصحابه ورجاله قد سئموا من حياة السلب والنهب التي يعيشها زعيمهم الثائر، وكرهوا حياة الحروب، وخافوا عواقب الفتن والثورات، واشتأقت نفوسهم إلى حياة الاستقرار في بلدتهم آمنين مطمئنين، ويبدو أنهم قد أفضوا إلى ابن مروان برغبتهم هذه، ولكنهم وجدوا معارضة شديدة، وصدد قوي منه مما دفعهم إلى المراسلة بالخفاء مع عامل ماردة من قبل الأمير محمد بن عبدالرحمن وطلبوا منه الأمان على أرواحهم، وأموالهم، وأسراهم فأمنهم.

وهنا نجد أن حكومة قرطبة تستغل هذا الموقف لصالحها، وتحسن استقبال هؤلاء الثائرين، وتقبل توبتهم، وعودتهم للولاء للحكومة قرطبة؛ وذلك نكايه في ابن مروان، وحتى يضعف موقفه، ونجد أن ابن مروان ساء ذلك الوضع حيث أصبح موقفه ضعيفاً بعد تخلي أعوانه عنه، مما دفعه إلى اللجوء إلى ملك النصارى ألفونسو الثالث، فرحب به ترحيباً بالغاً، وأبدى قبولاً حسناً لاستقباله، وقدم له الدعوة إلى ليون، ووعدته بالمساعدة والتوسعة عليه، وصل بعد ذلك ابن مروان إلى مملكة ليون، ونزل بحصن بطرلشة^(٨٩)، الذي يقع على وادي دويرة بالقرب من مدينة ليون، فنزل فيه ابن مروان مع كل من رافقه من اتباعه، وأهله، وأعوانه^(٩٠).

ويبدو أن إقامة عبدالرحمن بن مروان الجليقي في مملكة ليون قد أعطته فرصة لاستعادة قوته ونشاطه، والعودة مجدداً للهجوم على قرى المسلمين وأقاليمهم، والتي كانت قريبة من مملكة ليون، واشتوريش، وهو بذلك يهدف إلى إظهار الولاء والإخلاص للملك ألفونسو الذي تفضل عليه بإيوائه في بلاده، وأسبغ عليه كرمه وحفاوته.

وقد استمر ابن مروان في بذل الطاعة والولاء للملك ألفونسو الثالث، حتى حدثت حادثة تغير بعدها موقف ابن مروان، وتيقن من خدعة الملك ألفونسو الثالث له، وأن مساعدته له لم تكن إلا بدافع مصالح شخصية له، وذلك عندما قام - الملك ألفونسو الثالث لابن مروان الذي كان رفيقه في كل هجماته على أراضي المسلمين - بالهجوم على طليطلة، فلما اجتاز السلاسل الجبلية التي تفصل قشتالة عن بلاد الأندلس أفصح له الملك عن وجهته الحقيقية، وهي كورة ماردة بلد ابن مروان، فهاجمتها قوات النصارى، وتمكنوا من دخولها بعد قتل عدد كبير من حاميتها^(٩١).

وقد أغضبت هذه الخدعة ابن مروان؛ فأسرّها في نفسه، ولكن ظهر عليه الانقباض والسخط، وقد لاحظ الملك ألفونسو الثالث ذلك، فعاد إلى بلاده وعاد ابن مروان إلى حصنه، وقد تغيرت نفسه على حليفه النصراني، فقرر فض الحلف القائم، ورفض التبعية له، والعودة إلى بطليوس، واستئناف نشاطه مجدداً.

نهاية الثورة وإخمادها:

بعد تغير العلاقة بين عبدالرحمن بن مروان الجليقي، وحليفه ألفونسو الثالث، عاد ابن مروان إلى بطليوس ليعمرها بعد التخريب الذي طالها من هجوم قوات الحكومة عليها، ثم عاد لاستئناف غاراته على المناطق المجاورة، ولكن حكومة قرطبة لم تقف مكتوفة اليدين من ذلك حيث أرسل الأمير محمد بن عبدالرحمن جيشاً كبيراً بقيادة ابنه الأمير المنذر، وجهزه أعظم تجهيز، وذلك سنة ٢٧١هـ/٨٨٥م، ولما علم ابن مروان بوصول حملة الأمير غادر بطليوس، وانتقل إلى منطقة أخرى، وتحصن بجبل اشيرغوزه^(٩٢)، فأحرق المنذر بطليوس، ودثّر حصونها^(٩٣).

وهكذا نجد أن الأمير المنذر بن محمد بن عبدالرحمن يضطر لإشغال النيران في بطليوس بإحدى المدن الإسلامية في الأندلس؛ لكي يقطع طريق العودة إليها من قبل هذا المتمرد ابن مروان الجليقي، والذي صفح عنه الأمير أكثر من مرة، ولكنه في كل مرة يعود إلى العصيان والثورة على حكومة قرطبة.

ونجد أن الأمير لم يكتفِ بذلك حيث استمر في توجيه الحملات على ابن مروان لمحاربته، ففي عام ٢٧٢هـ/٨٨٥م، سيّر جيشاً آخر بقيادة ابنه الآخر الأمير عبدالله، والقائد الوزير هاشم بن عبدالعزيز لتتم محاصرة ابن مروان الجليقي في حصنه اشيرغوزه، فتم الحصار، ووقعت الاشتباكات، ولكن فشلت هذه الحملة، وعاد الجيش إلى قرطبة دون نتيجة^(٩٤).

عاد بعدها ابن مروان إلى مقره بطليوس، واستقر بها، وهنا تبدأ هذه المدينة بالظهور والتألق، حيث حظيت باهتمام ابن مروان وعنايته، فعمرت بالمنشآت العظيمة حربية ومدنية، ويعتبر الجليقي المؤسس الحقيقي لهذه المدينة منذ أن نزلها أول مرة سنة ٢٦١هـ/٨٧٤م، وهي قبل ذلك كانت قرية مهجورة، وقد نالها الضرر الكبير من هجمات جيوش الإمارة الأموية، هذا وقد استمر ابن مروان في إثارة المشكلات مع الحكومة في قرطبة، فتحالف مع عدد من المغامرين والثوار المعروفين ضد الحكومة مما قوى موقفه.

جرت بعد ذلك اتصالات بين عبدالرحمن بن مروان الجليقي، وبين الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن، واتفق الطرفان على الصلح وتسليم بطليوس لابن مروان، وبذلك تبدأ صفحة جديدة من التفاهم بين حكومة قرطبة، وبين هذا الناصر المولدي^(٩٥).

واعتقد أن الأمير الأموي محمد بن عبدالرحمن لم يقبل بالتفاوض مع هذا الناصر لجهله به، وألعدم إدراكه حقيقته، ولكن أرى أن رغبة السبب هو حكومة قرطبة في القضاء على هذا التمرد، وهذه الثورة التي طال واستمرت سنين طويلة، وتسببت في خسائر مادية ومعنوية، وذلك بأسهل الطرق حيث إن الإمارة الأموية كانت مشغولة بمشكلات داخلية أخرى، مما اضطرها إلى اختصار مواجهة أزمات أخرى قد تفتح عليها جبهات كثيرة.

قام عبدالرحمن الجليقي بتحصين المدينة، وتعميرها، وإصلاح الخراب الذي لحق بها حتى غدت من أهم الثغور الأندلسية، واعترف بها أمير قرطبة الجديد عبدالله بن محمد، الذي تولى الإمارة بعد وفاة والده سنة ٢٧٣هـ/٨٨٦م^(٩٦).

نجد أن ابن مروان اهتم بأدق الأمور من أجل أن تظهر مدينته بطليوس بأجمل مما كانت عليه، فإضافة إلى اهتمامه بتحصينها وتحويلها إلى قلعة منيعة عمد إلى تحميلها وتزيينها، وتوفير كافة المرافق للسكن فيها؛ لتكون حاضرة مهمة من حواضر الأندلس، فنجد أنه يرسل للأمير ويخبره أنه لا يوجد بها مسجد جامع يدعو للأمير فيه، ولا حمام يغتسل فيه المسلمون، كما طلب منه عدداً من العمال لبناء الجامع، والحمام^(٩٧).

استمر عبدالرحمن بن مروان الجليقي في العمل على تقوية مركزه في بطليوس حتى وفاته سنة ٢٧٦هـ/٨٨٩م. فخلفه ابنه مروان بن عبدالرحمن الجليقي على حكم بطليوس مدة شهرين، حيث توفي، ثم خلفه أخوه عبدالله، وظل حاكماً بطليوس حتى سنة ٣١٨هـ/٩٣٠م، عندما قدم إليهما الأمير الناصر لدين الله عبدالرحمن بن محمد^(٩٨)، فاستولى عليها، وانتهى عهد بني مروان الجليقي من بطليوس نهائياً^(٩٩).

ومنذ ذلك الحين أصبحت بطليوس تتبعها ماردة تابعة لدولة الناصر لدين الله عبدالرحمن، وتدين بالتبعية والولاء له، ويقيم عليها كل عام والياً من قبله لياشر أمورها، ويتفقد أحوالها، ويرعى مصالح أهلها، وفي الوقت نفسه يعمل على ربطها بمركز الخلافة في قرطبة^(١٠٠).

الآثار المترتبة من ثورة بني مروان الجليقي:

تركت ثورة المولدين في الغرب الأندلسي آثاراً واضحة في تاريخ الإمارة الأموية بالأندلس، ونلخصها بما يلي:

أولاً: نجاح عبدالرحمن بن مروان الجليقي في اقتطاع جزء من الغرب الأندلسي؛ ليكون فيه دولة مستقلة عن إمارة بني أمية، وهي مدينة بطليوس، وجعلها وراثية في أبنائه من بعده، وقد حرص ابن مروان على جعلها حاضرة لإمارة مستقلة، فلم يلبث أن ضم إليها عدداً من الأقاليم والحصون التابعة لها، وأهمها مدينة ماردة، وحصن الحنش، وحصن كركي، وحصن منتشوط وغيرها.

كما كان حريصاً على أن تظهر بطليوس بمظهر منافس للمدن الأندلسية الكبرى، فاهتم بتجميلها، وتزيينها، وتوفير كافة المرافق والخدمات للسكان فيها، إضافة إلى ذلك تحويلها إلى قاعدة وقلة حربية منيعة^(١٠١).

ثانياً: خلفت ثورة عبدالرحمن بن مروان الجليقي خراباً ودماراً عم منطقة الغرب الأندلسي، حيث كانت هذه المنطقة مسرحاً لأحداث حركته، وما صاحبها من معارك مستمرة بينه وبين جيش الإمارة الأموية^(١٠٢)، كذلك ما لحقها من تدمير وتخريب، وحرق للمزارع على يد ابن مروان نفسه ورجاله عند غاراته على المناطق المجاورة لبطليوس.

ثالثاً: تسببت هذه الثورة في تدهور الأوضاع الاقتصادية في الأندلس بشكل عام، وفي منطقة الغرب الأندلسي على الأخص، فكانت سياسة الحصار التي فرضها ابن مروان على بعض الأقاليم التي استعصت عليه الأثر الكبير في تدهور الوضع الاقتصادي لهذه المناطق، كما استعملت جيوش الإمارة سياسة الحصار على ماردة للضغط على ابن مروان، فتم تخريب دعائم قنطرحا، وتدمير مزارعها، مما تسبب في ضيق الأهالي محاصرين داخلها، فاضطروا إلى بذل الطاعة للأمير وتسليم زعماء الثورة^(١٠٣)، كما تسبب الحصار في انتشار الكثير من الوفيات والمجاعات، والأمراض، وقلة المواد بالأسواق.

رابعاً: من الممكن أن هذه الثورة وما جاء بعدها من ثورات للمولدين، قد تركت نتائج اجتماعية، حيث نجحت إلى حد بعيد في إحداث تغير في أوضاع المولدين الاجتماعية، حيث تنبه أمراء بني أمية إلى ضرورة دمج عناصر المجتمع الأندلسي بعضه مع بعض، والعمل على تمازجهم اجتماعياً، وقد سعت إلى ذلك بإلغاء الامتيازات الممنوحة للعرب في الإقطاعيات وغيرها، ومحاولة تحسين الصورة التي لصقت بالعنصر العربي في تعاليه، ونظرتة الدونية للعناصر السكانية الأخرى.

الختاتمة:

في نأاية هذا البحث أأون قد وصلت - بعون الله تعالى وتوفيقه - إلى بعض النتائج والتي جاءت ضمن عدة اعتبارات أساسية، وهي:

أولاً: يعتبر أواخر القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي من القرون التي قامت فيها ثورات واضطرابات على الإمارة الأموية في قرطبة، حيث ظهرت فئات معارضة وخارجة على سلطة الأمراء الأمويين، وأأدت تنادي بالانفصال عنهم.

ثانياً: أخرجنا من هذه الدراسة أن قيام هذه الثورات والاضطرابات على الإمارة الأموية كان لأسباب ودوافع أأدت إلى ظهور مثل هذه الثورات، وسأدت على قيامها منها: طبيعة بلاد الأندلس الصعبة، كذلك طبيعة التكوين البشري لسكان الأندلس، حيث كانوا فئات مختلفة وغير متجانسة، أيضاً البطانة الداخلية للإمارة الأموية بسبب تولي زمام الأمور فيها وزراء غير جديرين بمناصبهم.

ثالثاً: بعد استعراض الثورات التي قامت في بلاد الأندلس في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني، تبين لي أن أقوى هذه الثورات وأطولها هي ثورة عبدالرحمن بن مروان الجليقي، الذي عرف عنه تعصبه، وتشدده لقضية قومه في غرب الأندلس.

رابعاً: نأد أن أمراء بني أمية، وخاصة الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني بن الحكم، وأبناءه المنذر، وعبدالله تصدوا لهذه الثورة، وأتبعوا كافة الأساليب التي من شأنها إخمادها، والقضاء عليها، فأتبع الأمير محمد أسلوب الصلأ والهدنة، عندما تصالأ مع أهالي ماردة، وأأخذ ابن مروان إلى قرطبة، حيث أأكرمه وأأحسن إليه، ولكن ذلك الأمر لم يكن ليثنى ابن مروان عن قضيته، ثم أتبع الأمير أسلوب الشدة والحرب، وفرض الحصار في غرب الأندلس، وأخيراً يضطر الأمير محمد بن عبدالرحمن الثاني إلى إحراق بطليوس مقر ابن مروان حتى يضغط عليه ويلأ إلى السكنية والهدوء.

أامساً: لم يقف حكام النصارى متفرجين على هذه الأأداث الداخلية، والاضطرابات في بلاد الأندلس، إنما أأاولوا التدخل فيها بإغراء الثوار وأالخارجين على الإمارة الأموية، وتقديم المساعدات والمعونات المادية من أجل بث الفرقة والفوضى الداخلية، حيث كان حكام النصارى يتربصون بالوجود الإسلامي بشكل عام في بلاد الأندلس، وقد نأأخوا في أأذب هؤلاء الثوار إلى جانبهم.

سادساً: أن الخليفة الأموي الأمير عبدالله بن محمد بن عبدالرحمن الثاني، اتبع أسهل الطرق من أجل القضاء على هذه الثورة وإنهائها، وذلك ليس ضعفاً من جانبه، أو لعدم إدراك الأمير لحقيقة هذا الثائر، ولكن أرى أن ذلك حصل لأن الخلافة الأموية كانت تريد القضاء على الفتن والثورات بأسهل الطرق وأيسرها، لانشغالها بمشكلات أخرى داخلية جعلتها تختصر مواجهة هذه المشكلة التي قد تفتح عليها جبهات أخرى تستنزف من موارد الدولة.

سابعاً: تبين لنا أن عبدالرحمن بن مروان الجليقي، شخصية قوية انتهازية إلى أبعد الحدود، حيث استغل كل الظروف المتاحة له لصالحه، وتحين الفرصة المناسبة لإعلان ثورته، وهو كما وصفه ابن القوطية: ((وكان لابن مروان من العقل، والكيد، والبصر بالشر بحيث لا متقدّم له فيه))^(١٠٤)، كما تمكن بذلك من ضم حلفاء له، وأقنعهم بقضيته، ومنهم: ((ابن شاكر، ومكحول، وسعدون السرنباقي، والذي أشار إليه ابن القوطية بقوله: فاجتمع بالسرنباقي، وتضافرا على الشرك، وأحدثا في الإسلام أحداثاً عظيمة يطول ذكرها، وصار في القفر بين الإسلام والشرك))^(١٠٥).

ثامناً: أن ثورة ابن مروان شجعت الكثير من الثوار على الخروج ضد الحكومة الأموية بقرطبة، منها ثورة عمر بن حفصون في جنوب الأندلس، وثورات قامت في إشبيلية وغيرها من المناطق الأندلسية.

تاسعاً: أخيراً، لم يكن عبدالرحمن بن مروان الجليقي مجرد قاطع طريق مهاجم فقط، بل إنه صاحب هدف سعى لتحقيقه، وخطط له، وسبقه إلى ذلك والده، حيث تبّنى قضية قومه المولدين الإشباني، ومحاولة تخليصهم من معاناتهم، ورغبة في تحقيق آماله في تكوين دولة مستقلة عن الإمارة الأموية.

الهوامش:

(١) انظر: أمراء بني أمية: الحميدي، أبو محمد بن عبد الله الأزدي (ت: ٤٨٨هـ)، جنوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (تحقيق: روحية السويقي)، ط ١١٤١٧هـ/١٩٩٧م، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٥ وما بعدها؛ الضبي، أحمد بن يحيى الأندلسي (ت: ٥٩٩هـ) بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، ط ١، القاهرة: ١٤١٠هـ/١٩٨٩م، دار الكتاب المصري، القاهرة، ص ٣٢ وما بعدها؛ النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، (تحقيق: أحمد كمال زكي)، د. ط، ١٩٨٠م، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص ٣٥٠ وما بعدها؛ حسين، حمدي عبد المنعم محمد، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية (١٣٨-٣١٦هـ/٧٥٦-٩٢٨م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ١٩٩١م، ص ١٠-١٢.

(٢) سالم، السيد عبدالعزيز، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط، ١٩٨١م، ص ٢٤٣؛ العبادي، أحمد مختار، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، د. ط، د. ت، ص ١٥٦.

(٣) العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص ٨٦-٩٢.

(٤) الحريري، محمد عيسى، حركات المولدين في الجنوب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، مصر، د. ط، ١٩٨٥م، ص ٢٥.

(٥) ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد السلماني (ت: ٧٧٦هـ)، تاريخ إسبانيا الإسلامية (القسم الثاني من كتاب الإعلام)، (نشرة: ليفي برونفسال)، دار المكشوف، بيروت، ١٩٥٦م، ص ٣٦.

(٦) ابن الخطيب، أعمال الإعلام، ق ٢، ص ١٤٤؛ ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني، (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م. ج ٧، ص ٢٩٠-٢٩١؛ مصطفى، أبو ضيف أحمد، القبائل العربية في الأندلس (حتى سقوط الخلافة الأموية ٩١-٤٢٢هـ/٧١-١٠٣١م). د. ن، الدار البيضاء، د. ت، ص ٣٩٦.

(٧) ابن عذاري، أبو العباس أحمد المراكشي (كان حياً سنة ٧١٢هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (حققه: ج. س. كولان، ليفي برونفسال)، دار الثقافة، بيروت، ط ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م، ص ١٣٣-١٤٩.

(٨) إشبيلية: مدينة كبيرة في غرب الأندلس، وهي من أعظم مدنها تطل على النهر الأعظم، تقع إلى الغرب من قرطبة وإلى الجنوب من بطليوس، والمسافة بينهما قرابة مسيرة خمسة أيام، تشتهر بكثرة الأسواق والبيع والشراء ووفرة أشجار الزيتون.

- الإدريسي، أبو عبد الله محمد بن محمد الحمودي (ت: ٥٤٨هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د.ت، ٢م، ص ١٧٥؛ البغدادي، صفى الدين عبدالمؤمن عبدالحق، (ت: ٧٣٩هـ)، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (تحقيق: علي محمد البجاوي)، دار إحياء الكتب العربية، ط ١ ١٣٧٤هـ/ ١٩٥٥م، ج ١، ص ٨٠.

(٩) قرمونة: هي مدينة كبيرة في جنوب الأندلس يحيط بها سور عظيم يضاهي سور إشبيلية، وهي إلى الغرب من إشبيلية، تقع قرمونة على رأس جبل. - الإدريسي، نزهة المشتاق، ٢م، ص ٥٧٢.

(١٠) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٢٥-١٣١.

(١١) ألبيرة: هي مدينة قريبة من قرطبة، تمتاز بكثرة الأنهار والثمار، وتكثر بها المعادن التي تحمل إلى باقي مدن الأندلس، من أهم أعمالها مدينة لوشة .

- البغدادي، مرصد الاطلاع، ج ١، ص ١١١؛ الحميري: أبو عبد الله محمد بن عبد المنعم، (ت: ٩٠٠هـ)، صفة جزيرة الأندلس، (نشرة: إلفي بروفنسال)، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧م، ص ٢٨.

(١٢) سرقسطة: تقع شمال شرق الأندلس، وهي إحدى الثغور المهمة، وقاعدة من قواعد الأندلس، ذات مساحة كبيرة، وكثيرة السكان، وهي على ضفة النهر الكبير المسمى نهر أبرة، يحيط بها سور عظيم من الحجارة.

- الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ٢م، ص ٥٥٤.

(١٣) انظر في ذلك: حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، ص ٢٨، وما بعدها.

(١٤) شنت برية: تقع جنوب شرق وادي الحجارة، وهي غير شنتمرية الشرق.

- البغدادي، مرصد الاطلاع، ج ١، ص ٢٠.

(١٥) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٣، ص ٢٧٦، وما بعدها؛ ابن الخطيب، أعمال الأعلام، ق ٢، ص ١٨١-١٨٢؛ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد المغربي (ت: ٨٠٨هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ج ٤، ص ١٦١؛

حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، ص ٥٥-٦٦؛ عنان، محمد عبدالله، دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص ٩٥ وما بعدها.

(١٦) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٣٧؛ حسين، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، ص ٨٢-٨٤؛ العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٥٧-١٥٨.

(١٧) جيان: هي مدينة حصينة كانت من أعظم قواعد الأندلس الوسطى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس، لم يقدر عليها النصارى لحصانتها ومناعتها، أخذت بعد حصار طويل حتى سلمها حاكمها محمد بن الأحمر، وكان دخول النصارى سنة ٦٤٤هـ/١٢٤٦م.
- أبو الفداء: عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر (ت: ٧٣٢هـ)، تقويم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ١٧٧.

(١٨) قللمرية: مدينة من أعمال بطليوس من كورة شنترين تقع على نهر من مندنيق، وهي تقع على جبل مرتفع، ويحيط بالمدينة سور له ثلاثة أبواب.
- الإدريسي، نزهة المشتاق، م ٢، ص ٥٤٧؛ الحميري، صفة جزيرة الأندلس، ص ١٦٤.

(١٩) قلعة ببشتر: هي قاعدة وحصن الثائر عمر بن حفصون، وهي حصن روماني قديم، وتعد من أمنع القلاع في الأندلس، ثار بها ابن حفصون واستعصت على جيوش الإمارة فترة من الزمن.
- ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٦.

Dozy, Historialos, Muslmanes, de Espuma, Barcelona, 1954, p305

(٢٠) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٣١ وما بعدها، انظر: الرويضان، سعد سالم، حركة المولدين في جنوب الأندلس وزعيمها ابن حفصون، وزارة الثقافة، ط ١، ٢٠١١م، ص ٨٥، وما بعدها؛ الحريري، حركات المولدين في الجنوب الأندلسي، ص ٣٢ وما بعدها.

(٢١) بطليوس: تقع جنوب غرب الأندلس عند الحدود البرتغالية على الضفة اليمنى من نهر واديانه، وهو أعظم أنهار الأندلس، وبطليوس جزء من إقليم ماردة.
- ابن الكردبوس، أبو مروان عبد الملك التوزري (ت: ٦٠هـ)، الاكتفاء في أخبار الخلفاء (تحقيق: محمد مختار العبادي)، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، ١٩٦٥-١٩٦٦م، مج ١٣، ص ٧٦.

(٢٢) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢؛ العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٥٧؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٥٥.

(٢٣) كما ثار سليمان بن عبدوس سنة (٢٥٥هـ/٢٧٤م) في سرية، وعمروس الوشقي في وثيقة سنة (٢٥٦هـ-٢٧٥م)، ومطرف بن لب، ويونس بن زباط في الثغر (تطيلة وسرقسطة) سنة (٢٥٨هـ/٢٧٦م)، وبقي الجزيري في جانب من كورة ربه، والجزيرة، وتاكرنا سنة (٢٦٥هـ/٢٧٨م)، وحارث بن حمدون من بني رفاعة في مدينة الحامة من كورة ربه سنة (٢٧٣هـ/٢٨٦م)، وغيرها من الثورات التي فصل فيها عدد من المؤرخين.

- انظر: ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٠ وما بعدها؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٥٣ وما بعدها.

(٢٤) طليطلة: تقع على نهر تاجة ذات موقع استراتيجي على مشارف الأندلس الشمالية، من أكثر المدن حصانة ومناعة، دخلها المسلمون بقيادة طارق بن زياد سنة (٩٣هـ/٧١١م)، وتسمى بالثغر الأدنى. - الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبد الله (ت: ٦٩٤هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت، ص ٣٩-٤٠.

(٢٥) انظر في ثورة طليطلة: ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٧٤ وما بعدها؛ السامرائي وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، ص ١٢١ وما بعدها.

(٢٦) ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى (ت: ٦٨٣هـ)، المغرب في حلى المغرب، (تحقيق: شوقي ضيف)، ط ٢، دار المعارف، مصر ١٩٥٥م، ج ١، ص ٦.

(٢٧) scott, s.p, History of the Moorish empire in Empire in Europe, London, 1904, p.536-537

(٢٨) وردت إشارات تؤكد هذه النظرة، كما حدث مع الصميل بن حاتم، عندما مر على معلم للصبيان وهو يقرأ الآية الكريمة: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوْهُمَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٤٠]، فقال للمعلم: بين العرب، فرد المعلم: بل بين الناس، فقال الصميل: ما أظن إلا أن يشاركتنا هؤلاء الأردال والفسقة، مشيراً بذلك إلى غير العرب من الأعاجم.

- انظر: ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت: ٣٦٧هـ)، تاريخ افتتاح الأندلس (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م، ص ٩٥.

(٢٩) الفقي، عصام الدين عبدالرؤوف، تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نخضة الشرق، جامعة القاهرة، د.ت، ص ٨٢؛ نعني، عبدالحמיד، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، التاريخ السياسي، دار النهضة العربية، بيروت، د.ت، ص ٢٦٢.

(٣٠) الرويضان، حركة المولدين في جنوب الأندلس، ص ٦٢.

(٣١) انظر: ابن حيان: أبو مروان حيان بن خلف (ت: ٤٦٩هـ)، المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، (تحقيق: الأب ملشورم. انطوانيه)، باريس، ١٩٣٧م، ص ٥٧-٥٩-٨٥.

(٣٢) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، (تحقيق: يوسف الدقاق)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٧م، ج ٥، ص ٤١٣؛ المراكشي، أبو محمد عبدالواحد التميمي (ت: ٦٤٧هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، (صححه وعلق عليه: محمد سعيد العريان، محمد العلي)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط ١، ١٩٤٩م، ص ٢٠؛ العبادي، في تاريخ المغرب والأندلس، ص ١٢١-١٤٠.

(٣٣) ابن حيان، المقتبس من أنباء الأندلس (تحقيق: محمود علي مكّي)، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٧١م، ص ٢٢٥.

(٣٤) الرويضان، حركة المولدين في جنوب الأندلس، ص ٧٥.

(٣٥) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٢٣.

(٣٦) كورة رية: هي كورة صغيرة تقع في جنوب الوادي الكبير، وكانت تضم قواعد كبيرة مثل أرشدونة، ومالقة.

- ابن الأبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (ت: ٦٥٨هـ)، الحلة السيرة (تحقيق: حسين مؤنس)، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٨٥م، ج ١، ح رقم (١)، ص ٦٣.

(٣٧) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٢٣، 393؛ Scott, op. cit. p521.

(٣٨) مؤلف مجهول، ذكر بلاد الأندلس (نشر: لويس مولينا)، د.ن، مدريد ١٩٨٣م، ص ١٥٠.

(٣٩) ابن حيان، المقتبس، ص ٢٩٥؛ سالم، سحر السيد، تاريخ بطليوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، د.ط، د.ت، ج ١، ص ٢٣١.

Lane- Poole, S., the moors in Spain, London, 19887, p119.

(٤٠) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١١٤؛ ومن العمال الذين أساءوا السيرة وتشددوا مع المولدين العامل يحيى بن يحيى عامل الأمير على كورة ريه الذي لجأ إلى العنف والقسوة في جمع الضرائب، فكان سبباً في احتجاج أهلها وثورتم سنة (٢٦٥هـ/٨٧٨م)، ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٣.

(٤١) ماردة: تقع جنوب نهر وادي آنه غرب الأندلس، وهي من أعظم مدن الأندلس وأشدها منعاً، كانت إحدى القواعد التي بناها ملوك العجم للاستقرار فيها، وكان ملوك فندولوسيا قبل الإسلام يتخذونها وكرماً مهماً لذلك الإقليم في غرب الأندلس.
- ابن حوقل، أبو القاسم النصيبي (ت: ٣٦٧هـ)، صورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ت، ص ١٠٦؛ الاصطخري: أبو إسحاق إبراهيم الفارسي (ت: ٣٤٩هـ)، المسالك والممالك (تحقيق: محمد جابر الحسيني)، الجمهورية العربية المتحدة، ١٣٨١هـ/١٩٦١م، ص ٣٦.

(٤٢) أعمال الأعلام، ص ٣٦.

(٤٣) ابن حيان، المقتبس (نشرة الأب ملشورم أنطونيه)، باريس، ١٩٣٧م، ج ٣، ص ١٦-٢٠.

(٤٤) جليقية: تقع في الجزء الشمالي من بلاد الأندلس، وظلت قاعدة للنصارى بعد الفتح الإسلامي للأندلس.
- أبو الفداء، تقويم البلدان، ص ١٨٥.

(٤٥) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠٠؛ عنان، محمد عبدالله، الدولة الأموية في الأندلس (عصر الإمارة)، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٤-١٧٤١هـ/١٩٩٧م، ق ٢، ص ٣٠٤.

(٤٦) المغرب في حلى المغرب، ج ١، ص ٤١؛ أبا الخيل، محمد إبراهيم، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري، مكتبة الملك عبدالعزيز العامة، الرياض ١٤١٦هـ، ص ١٧٢.

(٤٧) انظر: خبر هذه الثورة: ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٧٢.

(٤٨) سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٣١؛ عنان، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٢، ١٤١١هـ/١٩٩٠م، ق ١، ص ٣٤.

(٤٩) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٨٣؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٣١-٢٣٢؛ عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤.

- (٥٠) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٨٣.
- (٥١) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٨٣.
- (٥٢) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١.
- (٥٣) البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٠.
- (٥٤) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٠.
- (٥٥) ابن حيان، المقتبس (تحقيق: ملشور)، ص ١٥.
- (٥٦) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٠؛ عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ص ٣٠٤.
- (٥٧) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠٢.
- (٥٨) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٠؛ الصوفي، خالد، تاريخ العرب في اسبانيا، منشورات جامعة قاريونس (كلية الآداب)، دمشق، ط ٢، ١٩٨٠م، ص ٢٥٢.
- (٥٩) بيضون، إبراهيم، الدولة العربية في اسبانيا، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٣، ص ٢٦١؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٤٧.
- (٦٠) هاشم بن عبدالعزيز: هو هاشم بن عبدالعزيز الخالدي، تولى الوزارة في عهد الأمير محمد بن عبدالرحمن الأوسط، وقد فوض له الأمير كافة أمور الدولة حتى صار من أعظم وزرائه، وكان هاشم مغروراً بنفسه، حقوقاً لجوياً، اتبع سياسة خاطئة أفسدت الدولة حيث كانت سياسته اختيار العمال من الأحداث صغار السن دون الكبار، وذوي الخبرة، فجعل الولاة تحت سلطته وأخذ يشاركهم في أرباحهم، وقد أدت هذه السياسة إلى إفساد الدولة، كما كان يتعامل مع المولدين معاملة قاسية مما أثارهم على الدولة الأموية. - ابن الآبار الحلة السيرة، ج ١ ص ١٣٧؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٤٤.
- (٦١) البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٦٢) الحشني: محمد بن حارث القيرواني (ت: ٦١هـ)، قضاة قرطبة، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب المصري والبناني، ١٩٨١م، ص ١١٠-١١١.
- (٦٣) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١.

(٦٤) المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٤٣-٣٤٤.

(٦٥) قلعة الحنش: هو حصن منيع شامخ يقع في غرب الأندلس، وهو شاهق البنيان حامي الأفنية، وقد قدر الإدريسي المسافة بينه وبني ماردة بقوله: (المسافة إلى ماردة مرحلة لطيفة وإلى بطليوس مرحلة لطيفة). الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، ج ١، ص ٥٨١.

(٦٦) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٤٧.

(٦٧) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢-١٠٣.

(٦٨) قلعة جلمانية: هو حصن يقع شرق بطليوس على الضفة اليسرى لنهر ودايانه، تحولت في نهاية القرن (٦هـ/١٢م) إلى مركز مهم من مراكز الجهاد ضد النصارى في الأندلس.
- سالم، سحر، تاريخ بطليوس الإسلامية، ج ١، ح رقم ٤٩، ص ٢٥٠.

(٦٩) عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤. ويسمى أيضاً الأذفنش ابن ردمير.
- انظر: أبن الكردبوس، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، ح رقم ١، ص ٧٥.

(٧٠) ليون: إحدى مدن النصارى الكبرى وهي أجمل مدن الجلالة دخلها المنصور محمد بن أبي عامر وخرّب سورها العظيم، ومن ليون إلى المحيط قرابة أربع مراحل غرباً.
- أبوالفداء، تقويم البلدان، ص ١٨٥.

(٧١) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١.

(٧٢) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٥٠.

(٧٣) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢؛ عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤.

(٧٤) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.

(٧٥) عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤.

(٧٦) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٥٤؛ عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤.

(٧٧) المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٥٥.

- (٧٨) عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٤-٣٠٥.
- (٧٩) البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٨٠) منتشلوط: أومنت شلوط، هو حصن يقع جنوب بطليوس.
- عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٥.
- (٨١) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠٢؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٨٢) المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٦١.
- (٨٣) سالم، سحر، تاريخ بطليوس الإسلامية، ج ١، ص ٢٦٠.
- (٨٤) حصن كركي: هو حصن يقع على مسافة تبعد ٢٢ كيلو متر شمال بطليوس.
- ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٨٥) ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١؛ ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٨٦) البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٨٧) عنان، الدولة الأموية في الأندلس، ق ٢، ص ٣٠٦؛ بيضون، الدولة العربية في اسبانيا، ص ٢٦١.
- (٨٨) بيضون، الدولة العربية في اسبانيا، ص ٢٦١؛ سالم، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٤٧؛ حمودة، علي، تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط ١، ١٩٥٧م، ص ١٧٤.
- (٨٩) بطرلشه: هي بلدة تبعد جنوباً ٢٠ كم عن مدينة بلد الوليد، كما تبعد عن مجرى وادي دويره قرابه ١٠ كم.
- سحر سالم، تاريخ بطليوس الإسلامية، ح رقم ١١٤، ج ١، ص ٢٧٢.
- (٩٠) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٦٥٦.
- (٩١) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: مكّي)، ص ٣٩٦.

- (٩٢) اشبرغوزه: ويتسمى بهذا الاسم موضعان في إقليم بطليوس الأول اشبرغوزه دي لأسيرينا، والثاني اشبرغوزه الإرشي في مقاطعة القصير.
- ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٣.
- (٩٣) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٥.
- (٩٤) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ١٠٥.
- (٩٥) ييغون، الدولة العربية في اسبانيا، ص ٢٦٢؛ مؤنس، حسين، موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١-١٦هـ/١٩٩٦م، ج ١ ص ٣٢٤؛ سالم، تاريخ لمسلمين وآثارهم في الأندلس، ص ٢٤٨.
- (٩٦) ابن الآبار، الحلة السيرة، ج ١، ص ١٢٠؛ الضبي، بغية الملتبس، ج ١، ص ٣٨.
- (٩٧) البكري: أبو عبد الله بن عبد العزيز الأندلسي، (ت: ٤٨٧هـ)، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك، (تحقيق: عبدالرحمن الحججي)، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٦٨م، ص ١٢٣.
- (٩٨) انظر ترجمته: ابن الآبار، الحلة السيرة، ج ١، ص ١٩٧؛ الحميدي، جذوة المقتبس، ص ١٨.
- (٩٩) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٢٠٢؛
- Provençal – levi, histoire de lasagna masalmane Leiden, 1950, p386.
- (١٠٠) ابن عذاري، البيان المغرب، ج ٢، ص ٢٠٢.
- (١٠١) البكري، جغرافية الأندلس، ص ١٢٣.
- (١٠٢) ابن حيان، المقتبس، (تحقيق: ملسور)، ص ١٥.
- (١٠٤) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١.
- (١٠٥) تاريخ افتتاح الأندلس، ص ١٠١.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم:

المصادر المطبوعة:

- ابن الآبار، أبو عبدالله محمد بن عبدالله (ت: ٦٥٨هـ)، الحلة السيرة، (تحقيق: حسين مؤنس)، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٨٥ م.
- ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد الشيباني، (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار الفكر، بيروت، د. ط، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨ م.
- الكامل في التاريخ، (تحقيق: يوسف الدقاق)، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ١٩٨٧ م.
- الإدريسي، أبو عبدالله محمد بن محمد الحمودي (ت: ٥٤٨هـ)، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، مصر، د. ط، د. ت.
- الاضطخري، أبو إسحاق إبراهيم الفارسي (ت: ٣٤٩هـ)، المسالك والممالك، (تحقيق: محمد جابر الحسيني)، الجمهورية العربية المتحدة، د. ط، ١٣٨١هـ / ١٩٦١ م.
- البغدادى، صفى الدين عبدالمؤمن، (ت: ٧٣٩هـ)، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، (تحقيق: علي محمد البجاوي)، دار إحياء الكتب العربية، ط ١، ١٣٧٤هـ / ١٩٥٥ م.
- البكري، أبو عبدالله بن عبدالعزيز الأندلسي، (ت: ٤٨٧هـ)، جغرافية الأندلس وأوروبا من كتاب المسالك والممالك، (تحقيق: عبدالرحمن الحججي)، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط ١، ١٩٦٨ م.
- الحموي، شهاب الدين ياقوت بن عبدالله (ت: ٤٦٩هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د. ط، د. ت.
- الحميدي، أبو محمد بن عبدالله الأزدي (ت: ٤٨٨هـ)، حذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس (تحقيق: روجيه السويفي)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧ م.
- الحميري، أبو عبدالله محمد بن عبدالمنعم، (ت: ٩٠٠هـ)، صفة جزيرة الأندلس (نشرة: إلفي بروفنسال) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د. ط، ١٩٣٧ م.

- ابن حوقل، أبو القاسم النصبي (ت: ٣٦٧هـ)، صورة الأرض، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د.ط، د.ت.
- ابن حيان، أبو مروان حيان بن خلف (ت: ٤٦٩هـ)، المقتبس في تاريخ رجال الأندلس، (تحقيق: الأب ملسورم. انطوانييه)، دن، باريس، د.ط، ١٩٣٧م.
- المقتبس من أنباء فعل الأندلس (تحقيق: محمود علي مكي)، مكتبة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د.ط، ١٩٧١م.
- الخشني، محمد بن حارث القيرواني (ت: ٦١١هـ)، قضاة قرطبة، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب المصري واللبناني، د.ط، ١٩٨١م.
- ابن الخطيب، لسان الدين أبو عبد الله محمد السلماني (ت: ٧٧٦هـ)، تاريخ إسبانيا الإسلامية (القسم الثاني من كتاب الإعلام)، (نشرة: إيفي برونسال)، دار المكشوف، بيروت، د.ط، ١٩٥٦م.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد المغربي (ت: ٨٠٨هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر من ذوي السلطان الأكبر، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، د.ط، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
- ابن سعيد، أبو الحسن علي بن موسى (ت: ٦٨٣هـ) المغرب في حلى المغرب، (تحقيق: شوقي خفيف)، دار المعارف، مصر، ط ٢، ١٩٥٥م.
- الضبي، أحمد بن يحيى الأندلسي (ت: ٥٩٩هـ)، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس (تحقيق: إبراهيم الأبياري) دار الكتاب المصري، القاهرة. ط ١، ١٤١٠هـ / ١٩٨٩م.
- ابن عذاري، أبو العباس أحمد المراكشي (كان حيا سنة ٧١٢هـ)، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، (حققه: ج.س كولان، إيفي برونسال)، دار الثقافة، بيروت، ط ٢، ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م.
- أبو الفداء، عماد الدين إسماعيل بن محمد بن عمر، (ت: ٧٣٢هـ)، تقويم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
- ابن القوطية، أبو بكر محمد بن عمر (ت: ٣٦٧هـ)، تاريخ افتتاح الأندلس، (تحقيق: إبراهيم الأبياري)، دار الكتاب المصري، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

- ابن الكردبوس، أبو مروان عبد الملك التوزري (ت: ٦٠هـ)، الاكتفاء في أخبار الخلفاء، (تحقيق: محمد مختار العبادي)، مجلة معهد الدراسات الإسلامية، مدريد، د.ط، ١٩٦٥-١٩٦٦م.
- المراكشي، أبو محمد عبد الواحد التميمي (ت: ٦٤٧هـ)، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، (صححه وعلق عليه: محمد سعيد العريان، محمد العلي)، مطبعة الاستقامة، القاهرة، ط١، ١٩٤٩م.
- مؤلف مجهول، ذكر بلاد الأندلس، (نشر: لويس مولينا)، د.ن، مدريد، د.ط، ١٩٨٣م.
- النويري، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، (تحقيق: أحمد كمال زكي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، د.ط ١٩٨٨م.

المراجع العربية:

- بيضون، إبراهيم، الدولة العربية في اسبانيا، دار النهضة العربية، بيروت، ط٣، د.ن.
- الحريري، محمد عيسى، حركات المولدين في الجنوب الأندلسي، دار المعرفة الجامعية، مصر د.ط، ١٩٨٥م.
- حسين، حمدي عبد المنعم محمد، ثورات البربر في الأندلس في عصر الإمارة الأموية، (١٣٨-٣١٦هـ/ ٧٥٦-٩٢٨م)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط، ١٩٩١م.
- حمودة على، تاريخ الأندلس السياسي والعمراني والاجتماعي، مطابع دار الكتاب العربي، مصر، ط١، ١٩٥٧م.
- أبا الخليل، محمد إبراهيم، الأندلس في الربع الأخير من القرن الثالث الهجري، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، د.ط، ١٤١٦هـ.
- الرويضان، سعد سالم، حركة المولدين في جنوب الأندلس وزعيمها ابن حفصون، وزارة الثقافة، ط١، ٢٠١١م.
- سالم، السيد عبد العزيز، تاريخ المسلمين وآثارهم في الأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، ١٩٨١م.

- سالم، سحر السيد، تاريخ بطليوس الإسلامية وغرب الأندلس في العصر الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، د.ط، د.ت.
- الصوفي خالد، تاريخ العرب في اسبانيا، منشورات جامعة قاريونس (كلية الآداب) دمشق، ط٢، ١٩٨٠م.
- العبادي، أحمد مختار، في تاريخ المغرب والأندلس، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت.
- عنان، محمد عبدالله، الدولة الأموية في الأندلس (عصر الإمارة) مكتبة الخانجي القاهرة ط٤ ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
- دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.
- دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، مكتبة الخانجي القاهرة، ط٣ ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
- الفقهي، عصام الدين عبدالرؤوف، تاريخ المغرب والأندلس، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، د.ط، د.ت.
- مصطفى، أبوضيف أحمد، القبائل العربية في الأندلس (حتى سقوط الخلافة الأموية ٩١-٤٢٢ هـ / ٧١-١٠٣١ م)، دن، الدار البيضاء، د.ط، د.ت.
- مؤنس، حسين، موسوعة تاريخ الأندلس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١ ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.
- نعنعي، عبد الحميد، تاريخ الدولة الأموية في الأندلس، التاريخ السياسي دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت.

المراجع الأجنبية:

- Dozy, Historialos, Muslmanes, de Espana, Barcelona, 1954
- Lane- Poole, S., the moors in Spain, London, 19887.
- Provencal – levi, histoire de lasagna masalmane Leiden, 1950, p386.
- scott, s.p, History of the Moorish empire in Empire in Europe, London, 1904.

الكتابات العربية الخزفية
على المشكاوات الخزفية العثمانية بأزنيك
(القرن العاشر – الحادي عشر الهجري/ السادس عشر –
السابع عشر الميلادي)

إعداد

الدكتورة/ شيماء بنت محمد عبدالرافع محمد شرف الدين
دكتوراه الآثار الإسلامية _ كلية الآداب _ جامعة عين شمس

الكتابات العربية الزخرفية
على المشكاوات الخزفية العثمانية بأزنيك
 (القرن العاشر _ الحادي عشر الهجري/ السادس عشر _ السابع عشر الميلادي)
 د. شيماء بنت محمد عبدالرافع محمد شرف الدين

اتخذت الزخارف الكتابية في الفن العثماني دوراً بارزاً كأحد أركانه الأساسية، حيث استخدم الخط العربي في زخرفة العماثر والتحف التطبيقية على السواء. وبصفة عامة احتل الخط العربي عند المسلمين مكانة سامية حيث كان الوسيلة التي حفظ بها القرآن الكريم. وتعد كتابة القرآن بخط عربي وتلاوته من العبادات التي يتقرب بها المسلم إلى الله، وقد أدى ذلك إلى إعزاز شأن الخط العربي وإجلاله فصار يرتبط في أذهان المسلمين بالقرآن الكريم، ومن ثم لم يقف إعجاب المسلمين بالخط العربي عند ما فيه من قيم جمالية، بل صار يتصل بالعاطفة الدينية وينظر إليه بمتعة روحية^(١).

وجاء تحول الخط العربي إلى فن على يد الخطاطين الأعلام - الذين وضعوا له القواعد والأسماء كالنسخ والثلث والديواني وغيرها - ليمتد إلى كافة أنواع الفنون الزخرفية الإسلامية على امتداد عصورها وأقاليمها، حتى أصبحنا نطلق على الكتابات الزخرفية على التحف اسم الزخارف الكتابية مثلها في ذلك مثل الزخارف النباتية والزخارف الهندسية، وحسبنا أن معظم الكتابات التي نراها لا يقصد بها تسجيل اسم صاحب التحفة أو تاريخها أو التبرك ببعض الآيات القرآنية أو العبارات الدعائية فحسب، بل قصد بها أن تكون عنصراً زخرفياً بذاتها^(٢).

وتتضمن الكتابات الزخرفية في كثير من الأحيان أيضاً نصوصاً تسجيلية، أي أن هناك جمعا بين الزخرفة والتسجيل، وهو ما نلاحظه على النصوص التسجيلية على بعض المشكاوات من خلال اسم الصانع أو مدينة الصناعة أو التاريخ.

واستخدم العثمانيون في زخارفهم الكتابية شتى أنواع الخط العربي، منها ما ورثوه ومنها ما أضافوه وابتكروا فيه، حيث عني الأتراك العثمانيون بالخط العربي عناية كبيرة، تجلت في ابتكارهم أنواعاً جديدة من الخطوط^(٣)، تنوعت مضامينها على المشكاوات الخزفية، فكانت منها الآيات القرآنية والأدعية والأحاديث النبوية والعبارات الدينية، إضافة إلى النصوص التي تحمل بعض الدلالات المذهبية كالشيوعية أو الصوفية.

هدف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى إلقاء الضوء على بعض من مضامين هذه الكتابات العربية^(٤)، وأسلوب زخرفتها على المشكاوات^(٥) الخزفية العثمانية التي تنسب إلى "أزنيك"^(٦)، حيث تعتبر دراسة الكتابات الأثرية العربية من حيث المضمون لها أهميتها في الدراسات الأثرية والتاريخية والاجتماعية وغيرها، فهي تعد من المصادر الأثرية المهمة التي يصعب الطعن في قيمتها أو التشكيك في أصالتها، فبالإضافة إلى قيمتها الزخرفية تقوم الكتابات العربية بوظيفتها الوثائقية في تدوين نصوص لها أهميتها^(٧)، وقد قسمت هذه الكتابات إلى آيات قرآنية وأحاديث نبوية، وأحاديث ذات مضمون شيعي، وكتابات تتضمن عبارة الشهادتين وأسماء الخلفاء الراشدين. واشتهرت مدينة أزنيك بصناعة البلاطات الخزفية كما أنتجت أنواعا مختلفة من الأواني الخزفية، ومنها صناعة المشكاوات الخزفية ذات الأرضية البيضاء وعليها زخارف باللون الأزرق والعكس^(٨).

خزف أزنيك:

قسم خزف أزنيك إلى ثلاث مجموعات وأطلق عليها أسماء عرفت بها كأسماء للشهرة فقط.

المجموعة الأولى:

تسمى باسم (كوتاهية) من حوالي أوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وذلك يرجع إلى شريط كتابي باللغة الأرمنية وجد على ظهر إبريق ونصه: "هذا الوعاء تخليد لذكرى عبدالله إبراهيم من كوتاهية"^(٩)، ١١ مارس من سنة ٩٥٨هـ بالتقويم الأرمني، وهو ما يعادل عام ١٥١٠م/ ٩١٧هـ، وزخارفه باللون الأبيض والأزرق^(١٠)، وتشتمل على مجموعة من الصحن والسلاطين والزهريات وأوان تشبه المشكاوات كانت تستخدم في الجوامع، وتتميز هذه المجموعة باللون الأزرق الزهري تحت الطلاء اللامع فوق أرضية بيضاء^(١١). كذلك تتميز زخارف الأواني المعروفة باسم كوتاهية بأنها تنحصر في أشرطة أوجامات وتتكون الزخارف من وحدات صغيرة قوامها عناصر نباتية محورة (مثل زخارف الرومي والفروع الملتفة المزهرة، والأرابيسك)، وهي باللون الأزرق على أرضية بيضاء، أو العكس على التوالي في القطعة الواحدة، وكتابات بالخط الكوفي المورق والمزهر والمضفور أحيانا إلى جانب الخط الثلث، تتضمن أما آيات من القرآن أو بعض الأدعية والحكم^(١٢).

وتمتاز الأواني التي صنعت في وقت متقدم بأنها مرسومة باللون الأزرق المائل إلى السواد، وقد برع الخزاف في استعمال اللون الأزرق بدرجاته في الزخرفة، وهناك مناطق تركت بيضاء من دون قصد بين الزخرفة، ثم رسمت عليها زخارف مذهبة ولم تحرق هذه الزخارف، ولذلك فإن كثيرا منها قد زال ولم يبق غير آثار طفيفة منه، وقد استخدم اللون التركوازي الباهت إلى جانب الأزرق ولكن بقلّة وهذه المجموعة (وأمثلتها عديدة)^(١٣).

والجموعة الثانية:

تنسب إلى فترة النصف الثاني من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وكانت أزينيك مركز إنتاج هذه المجموعة (وعرف باسم دمشق)، وتتميز بسيادة التعبيرات المزهرة الكبيرة التي تميز بها الفن العثماني، كما استخدم فيها ألوان جديدة بالإضافة إلى اللون الأزرق الذي وجد في المجموعة الأولى مثل اللون الفيروزي والأخضر والبنفسجي والمنجنيزي، واستخدم اللون الأسود في تحديد الخطوط الخارجية للزخارف، وقد استخدمت الزخارف الكتابية بخط الثلث في زخرفة هذا النوع وبخاصة المشكوات التي كانت توضع في العمائر الدينية^(١٤).

المجموعة الثالثة:

ويرجع إنتاجها إلى الفترة من نهاية القرن العاشر وبداية الحادي عشر الهجري/ السادس عشر – السابع عشر الميلادي، ونسب خطأ إلى جزيرة رودس وتشابه أشكال أواني هذه المجموعة وزخارفها تشابها كبيرا مع أشكال وزخارف المجموعة الثانية، إلا أن هناك بعض التغيير ظهر أحيانا في العناصر الزخرفية حيث ظهرت به زخارف لحيوانات وطيور بالإضافة إلى الأزهار والنباتات، ولم تظهر الأشكال الأدمية قبل منتصف القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وظهر في زخارف هذه الأواني اللون الأخضر الزبرجدي ولون احمر طماطمي، ويصنع هذا اللون من طفل أحمر يعرف بالطفل الأرمني، ويظهر فوق سطح الإناء في طبقة سميكّة بارزة تحت الطلاء^(١٥)، والذي اقتصر سر صناعته على الخزافين العثمانيين ولم تظهر في إنتاج مراكز الخزف الأخرى^(١٦). ويلاحظ على الزخارف الكتابية التي تزيين هذا النوع من خزف مدينة أزينيك أنها تقوم عادة على نصوص مكتوبة بخط الثلث، تتضمن بعض العبارات الدينية مثل الشهادتين، وبعض من الآيات القرآنية كما سيرد فيما بعد.

ويمكن تقسيم الكتابات العربية الزخرفية على المشكاوات الخزفية التي تنسب لمدينة أزنيك إلى:

أولاً: الآيات القرآنية:

استخدمت الآيات القرآنية كعنصر زخرفي على كثير من التحف التطبيقية العثمانية ومنها الخزفية وبالأخص على المشكاوات التي كانت تستخدم للتعليق في المساجد وكان دورها زخرفي بحث، حيث أنها لا تصلح للإضاءة لطبيعة المادة المصنوعة منها وهي الخزف.

ومن أمثلة هذه المشكاوات واحدة موجودة بمتحف فكتوريا وألبرت وهي كانت موجودة بمسجد السلمانية باسطنبول ٩٦٥هـ/١٥٥٧م، وهي ذات بدن كمثري الشكل، وبها ثلاث أيدٍ للتعليق وفوهة تتسع من أعلى، وتبدو الزخارف عليها باللون الأزرق والأبيض مع استخدام اللون الأحمر الباهت^(١٨). وتبدو الزخارف النباتية على بدن هذه المشكاة، ويشغل الرقبة الزخارف الكتابية القرآنية حيث نقرأ عليها: "﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾"^(١٩) (لوحة: رقم ١).

ومن المشكاوات الخزفية التي تحمل الزخارف الكتابية ذات الآيات القرآنية مشكاة من خزف أزنيك محفوظة بالمتحف البريطاني، مصدرها تربة السلطان بايزيد الثاني وتؤرخ بحوالي (٩١٨هـ/١٥١٢م)، وهي ذات بدن كمثري، وتبدو الزخارف على بدن المشكاة (لوحة: رقم ٢) باللون الأزرق الفاتح على أرضية بيضاء ذات زخارف نباتية مع وجود زهور محورة، وهذا النوع من الخزف كان يطلق عليه خزف القرن الذهبي^(٢٠).

والزخارف على الرقبة تبدأ بشريط من الخطوط المنكسرة يعلوه شريط به زخارف نباتية من زهور محورة وسيقان متشابكة، يعلوه شريط به كتابات نسخية داخل ثلاثة أفايز مستطيلة، نقرأ عليها: "الله محمد علي" و"نصر من الله وفتح قريب" و"بشر المؤمنين يا محمد"، يفصلها شكل هندسي يحيط به زخارف الرومي. (لوحة: رقم ٢).

ومن الآيات التي وردت تزيين المشكاوات العثمانية آية: "﴿وان المساجد لله فلا تدعو مع الله إليه أحدا﴾"^(٢١) حيث وجدت على بدن مشكاة خزفية محفوظة بمتحف الخزف الإسلامي بالقاهرة^(٢٢)، (لوحة: رقم ٣) ترجع للقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وهي ذات بدن كمثري الشكل، وبها ثلاث أيدٍ للتعليق، وفوهة تتسع من أعلى، وتبدو الزخارف عليها باللون الأزرق على أرضية بيضاء، وتبدو الآية القرآنية على بدن المشكاة مكتوبة باللون الأزرق

على أرضية خالية من الزخارف فيما عدا بضع زهور على الطراز العثماني تتخلل الكتابات، ويتبع هذه الآية آية أخرى نصها: "﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾" (٢٣)، ويتبعها آية: "﴿يَعْظُمُكُمْ لِعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾" (٢٤)، ويبدو أن الفنان قد أخطأ في كتابة الآية، حيث مزج بين الآيتين: "﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾"، من سورة العنكبوت والآية: "﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾"، من سورة النحل، وكتبها على المشكاة كآية واحدة بنص: "﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾" (لوحة: رقم ٤). أما الرقبة فعليها كتابات تتضمن الشهادتين.

ومن التحف الخزفية التي تحمل آيات قرآنية مشكاة خزفية تنسب لمدينة أرنيك (لوحة: رقم ٥)، ترجع للقرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، وهي ذات ثلاث مقابض، وقوام الزخارف عليها مكونه من بحور مستطيله أسفل البدن بداخلها كتابات نقرأ عليها: "﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا﴾"، "مبيناً ليغفر لك" (٢٥) "جراغ" (٢٦) مسجد، "محراب منير"، "أبوبكر عمر عثمان"، ويعلو هذه البحور شريط من خطوط مائلة بداخله رسم دائرة حمراء، أما الجزء العلوي من البدن فعليه زخارف لرسم دائرة بارزة مكررة ثلاث مرات (بين المقابض) وهذه الدائرة مقسمة إلى أربع مناطق بداخل كل واحدة رسم لجامه لوزية الشكل بداخلها رسم زهرة، وأرضية البدن البيضاء اللون تشغلها كتابات حرة غير محددة بأشكال هندسية نقرأ عليها: "يا محمد"، "يا علي" (٢٧) "عثمان"، "أبوبكر"، "عمر".

ويتخلل هذه الكتابات رسوم قليلة لزهور سداسية لعود الصليب المحورة، وينتهي البدن بشرط زخرفي لشكل ثلاثي.

أما رقبة المشكاة فتزدان ببهور مستطيلة بين شريطين زخرفيين مكونان من أوراق الساز البسيطة، وتحمل هذه البهور المستطيلة كتابات نقرأ عليها: "يا الله جل جلاله" و"محمد رسول الله" و"علي ولي الله".

ثانياً: الأحاديث النبوية الشريفة: (٢٨)

تعد التحف الخزفية العثمانية لاسيما المشكاوات من أكثر التحف التطبيقية استخداماً لنصوص الأحاديث النبوية في الزخارف الكتابية، وخاصة المشكاوات الخزفية من صناعة مدينة أرنيك في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ونظراً لأن هذه المشكاوات قد صنعت أصلاً لتوضع في

المساجد وغيرها من المباني الدينية فقد كان من المناسب والطبيعي أن تنقش عليها نصوص الأحاديث النبوية الشريفة.

ومن نماذج المشكاوات الخزفية التي تضمنت أحاديث شريفة تلك المشكاة الخزفية المحفوظة بالمتحف البريطاني في لندن، وهي ذات بدن كمثري ولها ثلاث مقابض عند الكتف للتعليق، وهي في شكلها مستوحاة من المشكاوات الزجاجية المملوكية^(٢٩)، وهي من صناعة مدينة أزنيك ومؤرخة بشهر جمادى الأولى سنة ٩٥٢هـ/١٥٤٥م، وعلى قاعدتها اسم الصانع مصلى أومصلح، وهي واحدة من بين مجموعة من المشكاوات الخزفية التي أمر بصنعها السلطان سليمان القانوني لكي توضع في قبة الصخرة ببيت المقدس عندما أصلحها في سنة ٩٥٢هـ/١٥٤٥م^(٣٠) (لوحة: رقم ٦)، وتزدان المشكاة بوحدات من الزخارف العربية المورقة من طراز الرومي والهاتاي، ويزدان بدنها بزخارف تمثل الجزء السفلي لشكل البخارية^(٣١)، إلى جانب ثلاثة أشرطة كتابية بخط الثلث تتضمن بعض الأحاديث النبوية^(٣٢) والأدعية، على النحو التالي:-

- الشريط الأول، ويشغل الحافة العلوية لرقبة المشكاة ونصه:

"بسم الله الرحمن الرحيم قال النبي ﷺ المؤمن في المسجد كالسمك في الماء والمنافق في المسجد كالطير في القفص"^(٣٣).

- الشريط الثاني ويشغل الجزء العلوي من البدن الكمثري للمشكاة ونصه:

"يا الله الحمود .. ياخفي الألفاظ نجنا مما نخاف"

- الشريط الثالث عليه كتابه نصها:

"قال رسول الله ﷺ إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً" (لوحة: رقم ٧).

ويشغل الجزء العلوي من قاعدة هذه المشكاة نص تسجيلي هام باللغة التركية مكتوب بخط الثلث باللون الأسود على أرضية بيضاء داخل مناطق سداسية الشكل وترجمته: "من صاحب الحب اللائحائي في أزنيك إنه أشرف زاد، في سنة ٩٥٦هـ، في شهر جمادى الأولى نقاش الفقير الحقير مصلى"^(٣٤).

وتعتبر هذه المشكاة هي التحفة الخزفية العثمانية الوحيدة المعروفة حتى الآن المسجل عليها اسم مدينة أزنيك^(٣٥).

كذلك يشير النص بوضوح إلى شبيخ الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها صناع الخزف في أزنك وهو أشرف زاد من خلال تعبير رمزي يشير إلى الحب اللانهائي الذي يسلكه الصوفي ويغوص في بحره، ذلك أنه من المعروف أن كثير من أهل الحرف في الأناضول سواء في العصر السلجوقي أو العثماني كانوا يرتبطون بالطرق الصوفية^(٣٦).

ويظهر على هذه المشكاة بداية ظهور اللون الأحمر الذي اشتهرت به منتجات أزنك الخزفية^(٣٧).

وهناك مشكاة أخرى يحتفظ بها متحف الخزف بالكشك الصيني بقصر طوبقابي سراي باسطنبول^(٣٨)، منقولة من جامع السلطان سليم الأول في اسطنبول ٩٢٨هـ/١٥٢٢م، تحمل نفس الحديث على المشكاة السابقة "المؤمن في المسجد كالسمك في الماء والمنافق في المسجد كالطير في القفص" وتتميز هذه المشكاة بلونها الأبيض الناصع، ويلتف حول رقبتها شريط من الكتابات بخط الثلث باللون الأزرق الداكن على أرضية بيضاء تتضمن الحديث الشريف (لوحة: رقم ٨)، أما البدن فخال من الزخرفة فيما عدا شريط من الكتابة بخط الثلث باللون الأزرق يتضمن عبارة: "قال الله تبارك الله أحسن الخالقين صدق رسول الله وصدق حبيب الله".

وكذلك بالمتحف البريطاني يوجد مشكاة أوربما مزهية لها ثلاث مقابض ومؤرخة بحوالي ٩٣٠هـ/١٥٢٤م. (لوحة: رقم ٩)، وهي ذات بدن منتفخ وتنقسم الزخارف عليه إلى ثلاث مناطق العليا والسفلى عليها كتابات لجزء من الحديث الشريف: "عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى طَيِّبٌ لَا يَقْبَلُ إِلَّا طَيِّبًا، وَإِنَّ اللَّهَ أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا أَمَرَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾، وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ﴾. ثُمَّ ذَكَرَ الرَّجُلُ يُطِيلُ السَّفَرَ أَشْعَثَ أَغْبَرَ، يَمُدُّ يَدَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ يَا رَبُّ يَا رَبُّ، وَمَطْعَمُهُ حَرَامٌ، وَمَشْرَبُهُ حَرَامٌ، وَمَلْبَسُهُ حَرَامٌ، وَعُدَّتِي بِالْحَرَامِ، فَأَنَّى يُسْتَجَابَ لَهُ". رواه مسلم.

والمنطقة الوسطى تحتوي على زخارف نباتية محورة من الرومي في شكل جامات تأخذ شكل البخارية التي تنتهي من أعلى وأسفل بورقة نباتية وهي من التأثيرات الإيرانية، باللونين الأزرق والأخضر الباهت، ويتبعها شكل لزهو مكون من زخرفة الهاتاي، وهي التي تدخل في تكوينها السحب الصينية، والزخارف باللون الأزرق على أرضية بيضاء. (لوحة: رقم ٩).

ومن الآنية التي تتخذ شكل مشكاة واحدة تنسب لأزنك في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، محفوظة بمتحف والتر بيالتيمور (لوحة: رقم ١٠)، ويذكر المتحف أنها على ما يبدو

كانت معلقة بمسجد السلطان سليم الأول بإسطنبول^(٣٩)، وبدنّها خال من الزخارف سوى شريط على منتصف البدن يحمل زخارف كتابية نقرأ عليها عبارة "عجلوا بالصلاة قبل الفوت والتوبة قبل الموت"، وهو من العبارات التي تنسب إلى الرسول ﷺ، وهو حديث موضوع ومعناه صحيح إلا أنه يعتبر من الأحاديث الضعيفة^(٤٠)، هي من العبارات الشائعة بصورة كبيرة على بعض المنشآت المعمارية والتحف التطبيقية من العصرين التيموري والصفوي^(٤١).

ثالثاً: الأحاديث والكتابات ذات المضمون الشيعي:

ومما يسترعى الانتباه ظهور بعض الأحاديث ذات المضمون الشيعي على بعض التحف التطبيقية العثمانية، وبصفة خاصة في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ويقصد بها الكتابات التي تتضمن اسم الإمام علي، وبعض أقوال منسوبة إليه، وعبارات تتضمن التوسل بآل البيت والأئمة الاثني عشر والحقيقة أن مثل هذه الأحاديث وغيرها من العبارات ذات المضمون الشيعي، التي ظهرت على التحف العثمانية تعكس التغلغل الشيعي في الفن العثماني، حيث استعان العثمانيون بعدد كبير من الفنانين الإيرانيين من الخطاطين والمصورين والخزافين الذين تركوا تأثيراً قوياً على الفن العثماني في هذه الفترة، وقد شاعت الكتابات المذهبية على التحف والعمائر الصفوية وذلك لأن هذه الدولة كانت تتخذ المذهب الشيعي مذهباً رسمياً لها، ومن ثم سعى الفنانون إلى إبراز هذا التحول المذهبي على منتجاتهم الفنية المختلفة وذلك ترويحاً للمذهب الجديد^(٤٢).

ومن أمثلة تلك الأحاديث ما وجد على مشكاة محفوظة بمتحف المتروبوليتان يرجع تاريخها من (٩٣١-٩٤٦ هـ/ ١٥٢٥-١٥٤٠ م)، (لوحة: رقم ١١)، وهي تحمل الزخارف الكتابية على بدنّها ورقبتها، أما الزخارف الكتابية على البدن فنقرأ عليها: "الملك لله الواحد"، وهي بالخط الكوفي باللون الأزرق على أرضية تتضمن زخارف لفروع نباتية ملتفة تشكل دوائر، وهي تحمل زهوراً وأوراقاً^(٤٣) وتخللها زخرفة تمثل حرف "ع" وكلمة "عيش".

أما الرقبة فعليها كتابه بين شريطين من الزخارف الهندسية تتضمن "لا سيف إلا ذو الفقار"^(٤٤)، لا فتا إلا علي" على نفس الأرضية المكونة من فروع تشكل دوائر، (لوحة: رقم ١٢)^(٤٥).

وهذه العبارة تعد من الكتابات المذهبية ذات مضمون شيعي والتي ظهرت بصفة خاصة على التحف الصفوية لاسيما السيوف دون غيرها، ويرجع ذلك بلا شك إلى أن الدولة الصفوية كانت تعترف بالمذهب الشيعي مذهباً رسمياً لها منذ قيامها سنة (٩٠٦ هـ/ ١٥٠٠ م) ومنذ ذلك

التاريخ بدأ تحول شامل في تاريخ إيران^(٤٦) ومظاهر حضارتها المختلفة، والذي كان له أثر واضح في جميع النواحي الدينية والاجتماعية والاقتصادية بالإضافة إلى النواحي العلمية والأدبية والفنية ومن ثم فإن وجود مثل تلك الكتابات على التحف التطبيقية الصفوية كالأواني والبلاطات الخزفية والمنسوجات، فضلاً عن المسكوكات — يعد واحدة من نقاط التحول التي حدثت في إيران. ويبدو ظهور التأثير الشيعي في الأناضول نظراً لاتصال بعض الطرق بالشيعية بالإضافة إلى أن حب آل البيت كان عاماً بين المسلمين جميعاً، ومن هنا يمكن القول أن التأثيرات الشيعية قد تسللت إلى الفن العثماني تحت شعار حب آل البيت^(٤٧).

وتشبهها مشكاة أخرى بمتحف طوبقاي سراي عليها زخارف كتابية (لوحة: رقم ١٣)، وهي ترجع للقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، ويزدان بدنها بكتابة مذهبية وهي باللون الأبيض على أرضية زرقاء داكنة نقرأ على رقبتها من أعلى: "لا سيف إلا ذو الفقار ولا فتا إلا علي" ^(٤٨).

وتحت هذه الكتابات نقرأ كلمة "العز" مكررة، وعلى أسفل البدن نقرأ: "الدائم والإقبال"، وهذه العبارة وردت على التحف الإسلامية وبخاصة الإيرانية منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، (لوحة: رقم ١٣).

ومن المشكاوات التي تحمل العبارات الشيعية المشكاة السابق ذكرها بالمتحف البريطاني (لوحة: رقم ٥)، حيث وجد على رقبتها عبارة: "يا الله جل جلاله" و"محمد رسول الله" و"علي ولي الله". ويبدو التأثير الإيراني الواضح على هذه المشكاة من خلال الكتابات الشيعية المتمثلة في عبارة: "علي ولي الله"، حيث أنها من الكتابات التي ميزت الفترة الصفوية، وذلك يرجع إلى المذهب الشيعي الذي اعتنقته إيران منذ ذلك العصر وحتى عصرنا الحاضر، وقد ظهرت مضامين هذه الكتابات على الفنون التطبيقية بالإضافة إلى العمائر الإيرانية ومن هذه العبارات الشيعية التي وردت على بلاطة خزفية من العصر الصفوي بالمتحف البريطاني بصيغة: "لا إله إلا الله محمد رسول علي ولي الله حقاً حقاً".

وكذلك وردت هذه العبارة على المسكوكات الصفوية بصفة عامة، ومنها دينار ودرهم من العصر الصفوي بصيغة: "لا إله إلا الله محمد رسول الله علي ولي الله" ^(٤٩) وهما محفوظان بالمتحف البريطاني، وهو ما نجده على المشكاة السابقة ^(٥٠).

رابعاً: كتابات تتضمن الشهادتين وأسماء الخلفاء الأربعة:

تضمنت بعض المشكاوات الخزفية التي تنسب إلى مدينة أزنيك في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي بعض الزخارف الكتابية التي تزيين هذا النوع، تشتمل على بعض العبارات الدينية مثل الشهادتين، وكذلك عبارات التسبيح والحمد لله، كما تضمنت أسماء الخلفاء الأربعة.

ومن أمثلة هذه المشكاوات واحدة بالمتحف البريطاني وهي ذات بدن كمثري الشكل، ولها ثلاث أيدٍ للتعليق والزخارف كتابات فقط باللون الأبيض على أرضية باللون الأزرق، حيث ورد على البدن عبارات "سبحان الله، الحمد لله"، أما الرقبة فعليها عبارة الشهادتين "لا إله إلا الله محمد رسول الله" (لوحة: رقم ١٤٤)

ويشبهها مشكاة أوزهرية بنفس المتحف عليها زخارف كتابية تتضمن عبارات "لا إله إلا الله والله أكبر" مكتوبة بالخط الثلث باللون الأزرق على أرضية بيضاء^(٥١) (لوحة: رقم ١٥٠).

وهناك مشكاة بمتحف الخزف جنيلي كشك تحمل لفظ الشهادتين "لا إله إلا الله محمد رسول الله" على رقبتها حيث كتبت بخط الثلث باللون الأبيض على أرضية زرقاء، ويشغل البدن زخارف نباتية من زهور وأوراق الساز العثمانية، وهي عبارة عن ورقة نباتية رحمة الشكل مع حافات جُعلت ريشية الشكل أو مشرشرة، والتي ظهرت في رسوم بلاطات الفترة الأولى من العصر العثماني، وهي زخارف متأثرة بالأساليب الإيرانية^(٥٢) (لوحة: رقم ١٦٠).

ويشبهها مشكاة أخرى بالمتحف البريطاني ترجع لنفس الفترة القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، وتبدو الزخارف الكتابية التي تتضمن الشهادتين على الرقبة قد كتبت بخط الثلث باللون الأبيض على أرضية زرقاء يتخللها أوراق الساز^(٥٣)، أما بدن المشكاة فعليه زخارف كتابية تتضمن عبارة "لا حول ولا قوة إلا بالله" (لوحة: رقم ١٧٠).

كذلك وردت الشهادتان على المشكاة الخزفية التي تنسب لأزنيك بمتحف الخزف الإسلامي بالقاهرة السابق ذكرها (لوحة: رقم ٤).

أما كتابة لفظ الجلالة واسم النبي ﷺ وأسماء الخلفاء الأربعة الراشدين على المشكاوات العثمانية^(٥٤)، فهي تعد من التأثيرات العقائدية الصوفية، حيث كان هؤلاء الخلفاء مكانتهم عند أهل السنة^(٥٥)، وبخلاف بعض العوامل الأخرى في تسجيل أسماء الخلفاء مثل طبيعة الخلاف المذهبي في مواجهة الدولة الشيعية الصفوية.

ومن المشكاوات التي ورد عليها أسماء الخلفاء الأربع، واحدة تنسب لمتحف فكتوريا وألبرت مؤرخة بسنة ١٠٥٨هـ/١٦٤٨م، (لوحة: رقم ١٨)، وتبدو الزخارف المكونة من بحور مستطيلة على البدن كتب بداخل كل واحدة: "أبو بكر/ عمر/ عثمان"، ويحيط بها زخارف نباتية من زهور وأوراق، أما الرقبة فهي تزدان كذلك بنفس البحور الثلاثة المستطيلة وقد كتب بداخلها: "الله/ محمد/ علي سنة ١٠٥٨هـ"، ويحيط بها نفس الزخارف النباتية الموجودة على البدن، مع تباين اللون فالزهور التي على البدن رسمت باللون الأزرق على أرضية بيضاء، أما على الرقبة فرسمت الزهور بالأبيض على أرضية زرقاء، وترجع أهمية هذه المشكاة إلى أنها مؤرخة. كذلك وردت أسماء الخلفاء الأربعة على بدن المشكاة الموجودة بالمتحف البريطاني السابق ذكرها (لوحة: رقم ٥).

ويوجد بمتحف والترزبالتيمور مشكاة خزفية تنسب لأزنيك في القرن العاشر الميلادي/ السادس عشر الهجري، تزينها زخارف كتابية بالخط الثلث حيث وجد على البدن الشق الأول من الشهادة: "لا إله إلا الله" ويليه اسم الرسول ﷺ "محمد"، أما الرقبة فتشمل أسماء الخلفاء الراشدين: "عمر/ أبو بكر/ عثمان/ علي"، وتبدو الزخارف الكتابية باللون الأسود على أرضية بيضاء، ونلاحظ وجود زخارف نباتية باللونين الأزرق والأحمر، وكذلك وجود زخارف هندسية مكونة من مثلثات تدور حول حافة رقبة المشكاة (لوحة: رقم ١٩).

نتائج البحث:

١- نخلص من هذا البحث أن المشكاوات الخزفية كانت تستخدم للتعليق في المساجد والغرض منها للزينة حيث أنها مصنوعة من الخزف مما يبعد عنها استخدامها للإنارة، حيث كانت تزدان بالدرجة الأولى بالآيات القرآنية ثم يأتي بعدها الأحاديث النبوية في المرتبة الثانية مع وجود عبارات تتضمن الشهادتين والتسبيح والحمد لله، كذلك وجدت أسماء الخلفاء الأربعة بجانب اسم النبي محمد ولفظ الجلالة على المشكاة.

٢- مزج الفنان العثماني بين الزخارف الكتابية التي تتضمن الأحاديث النبوية والآيات القرآنية والعبارات الدينية الأخرى على التحفة الواحدة، كما نجح في توظيف هذه الكتابات مع الزخارف النباتية العثمانية الأخرى وخلق منها مزيجاً زخرفياً يتسم بالانسجام والتوافق.

٣- أشارت الدراسة إلى أن الفنان اختار آيات وأحاديث نبوية تتماشى مع وظيفة المشكاة التي كانت توضع لتعلق في المسجد ويتأملها المسلم ويقرأ ما عليها من آيات وأحاديث، ومن أمثلة ذلك الآية من سورة النور: "﴿الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح﴾". حيث أنها رمز للتذكير بالمصباح الوارد في الآية ورمز للنور الإلهي المنبعث في المكان، كذلك الآية:

"﴿إن المساجد لله فلا تدعوا مع الله أحدا﴾"، ففيها ذكر المسجد الذي وضع بداخله المشكاة، وأية "إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر" تتناسب مع وجود المكان وهو المسجد المعلقة فيه المشكاة.

وكذلك الحديث "عجلوا بالصلاة قبل الفوت" فبالرغم من أنه حديث موضوع - إلا أنه يتناسب مع وضعه على أنية تزين المسجد.

والحديث "إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً" وفيه دلالة على أن العمل لا يقبل ولا يزكى إلا بكل الحلال وإن أكل الحرام يفسد العمل ويمنع قبوله وقد ذكر النبي ﷺ في هذا الحديث الدعاء مثلاً على سائر الأعمال والعبادات، وهذا الدعاء يكون في المسجد الموجودة به هذه المشكاة التي تحمل الحديث.

٤- كشف البحث عن وجود أحاديث ذات مضمون شيعي على بعض المشكاوات العثمانية التي صنعت في القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي، مثل: "لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار"، كذلك وردت عبارات شيعية مثل: "علي ولي الله" كنتيجة للتغلغل الشيعي في الفن العثماني في تلك الفترة. ويبدو ظهور التأثير الشيعي في الأناضول نظراً لاتصال بعض الطرق بالشيعة بالإضافة إلى أن حب آل البيت كان عاماً بين المسلمين جميعاً، ومن هنا يمكن القول أن التأثيرات الشيعية قد تسللت إلى الفن العثماني تحت شعار حب آل البيت، ويدل على ذلك وجود باقي أسماء الخلفاء الأربعة على نفس المشكاة التي تحمل عبارة: "علي ولي الله"، فقد مزج الفنان بين التأثير الشيعي - الذي كان ناتجاً عن جلب السلاطين العثمانيين لكثير من الفنانين الإيرانيين أثناء حروبهم مع الدولة الصفوية - والاتجاه السني للدولة.

٥- أورد البحث مشكاوات كتب عليها لفظ الجلالة واسم النبي ﷺ، وبعضها كتب عليها أسماء الخلفاء الأربعة الراشدين، وهي تعد من التأثيرات العقائدية الصوفية، حيث كان هؤلاء الخلفاء مكانتهم عند أهل السنة، وبخلاف ذلك هناك عامل أخرى في تسجيل أسماء الخلفاء مثل طبيعة الخلاف المذهبي في مواجهة الدولة الشيعية الصفوية.

٦- أشارت الدراسة أن بعض الأحاديث التي كتبت على هذه المشكاوات ليست من الأحاديث النبوية، وإنما كان بعضها من الأقوال المأثورة عن الصحابة. مثل هذا القول "المؤمن في المسجد..."، وهو من أقوال مالك بن دينار، الذي ورد على مشكاتين أحدهما بالمتحف البريطاني والثانية في متحف الخزف بقصر طوبقابي سراي.

وبعضها أحاديث ضعيفة مثل عبارة: "عجلوا بالصلاة قبل الفوت والتوبة قبل الموت" وهي من العبارات التي تنسب إلى الرسول وهو حديث موضوع ومعناه صحيح إلا أنه يعتبر من الأحاديث الضعيفة.

٧- وأثبتت الدراسة أن خط الثلث هو الخط الأكثر استخداماً على هذه المشكاوات.

٨- عرض البحث المشكاة. (لوحة: رقم ٧)، وهي التحفة الخزفية العثمانية الوحيدة المعروفة حتى الآن المسجل عليها اسم مدينة أزنك، كذلك يشير النص بوضوح إلى شيخ الطريقة الصوفية التي ينتمي إليها صناع الخزف في أزنك، وهو أشرف زاد من خلال تعبير رمزي يشير إلى الحب اللانهائي الذي يسلكه الصوفي ويغوص في بحره، ذلك أنه من المعروف أن كثير من أهل الحرف في الأناضول سواء في العصر السلجوقي أو العثماني كانوا يرتبطون بالطرق الصوفية، وتحمل اسم صانعها (مصلى أو مصلح).

٩- ونخلص من البحث أن الكتابات التي نقشت على المشكاوات التي تعلق في المباني الدينية كانت ترتبط بالحالة السياسية والمذهبية التي كانت سائدة في هذا العصر فكانت تستخدم التحف التطبيقية كوسيلة إعلامية، حتى وإن سمح في بعض الأحيان بكتابة العبارات الشيعية في دولة سنية فكان الغرض منها إشارة إلى حب العثمانيين لسيدنا علي بن أبي طالب وكذلك دلالة على مدى تسامحهم.

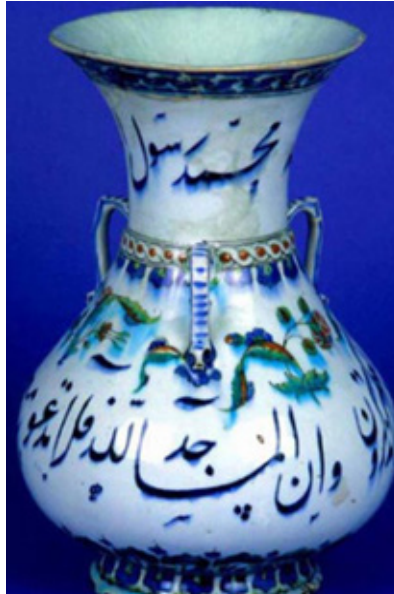


لوحة رقم (١) مشكاة من مسجد السليمانية باسطنبول ٩٦٥هـ/١٥٥٧م بمتحف فكتوريا وألبرت
<http://collections.vam.ac.uk/item/O9232/lamp->



لوحة رقم (٢) مشكاة بالمتحف البريطاني أوائل القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي

www.britishmuseum.org



لوحة رقم (٣) مشكاة خزفية تنسب لأزنيك بمتحف الخزف الإسلامي بالقاهرة
<https://civilizationlovers.wordpress.com/2012/01/26>



لوحة رقم (٤) تفصيل الكتابات على المشكاة السابقة



لوحة رقم (٥) مشكاة بالمتحف البريطاني من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي

<http://www.britishmuseum.org/research/collection>



لوحة رقم (٦) مشكاة من الخزف بالمتحف البريطاني ومؤرخة بسنة ٩٤٦هـ / ١٥٤٩م

www.britishmuseum.org



لوحة رقم (٧) تفصيل الكتابات على المشكاة السابقة

www.britishmuseum.org



لوحة رقم (٨) مشكاة بمتحف الخزف بطوب قاي سراي القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي
http://www.iznik-art.com/Classics_MosqueLamps_of_smail_Yigit.html



لوحة رقم (٩) مشكاة بالمتحف البريطاني ومؤرخة بحوالي سنة ٩٥٦هـ / ١٥٤٩م
www.britishmuseum.org



لوحة رقم (١٠) مشكاة بمتحف والترزيبالتيتمور من القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي
[/http://art.thewalters.org/detail/27801/iznik-fri-tware-mosque-sphere](http://art.thewalters.org/detail/27801/iznik-fri-tware-mosque-sphere)



لوحة رقم (١١) مشكاة بمتحف المتروبوليتان تنسب لحوالي سنة (٩٣١-٩٤٦هـ/١٥٢٥-١٥٤٠م)
<http://www.metmuseum.org>



لوحة رقم (١٢) تفصيل من المشكاة السابقة



لوحة رقم (١٣) مشكاة بمتحف طوبقايي سراي القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي عن:
محمد عبد الحفيظ، الأحاديث النبوية



لوحة رقم (١٤) مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني تنسب لأزنيك القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي
http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=236534



لوحة رقم (١٥) مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني تنسب لأزنيك القرن العاشر - الحادي عشر الهجري / السادس عشر - السابع عشر الميلادي

http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=239254



لوحة رقم (١٦) مشكاة من الخزف تنسب للقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي بكشك الخزف جنيلي كشك

<https://humidfruit.files.wordpress.com/2011/12/ck-16.jpg>



لوحة رقم (١٧) مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني، القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي
http://www.iznik-art.com/Classics_MosqueLamps_of_Ismail_Yigit.html



لوحة رقم (١٨) مشكاة تنسب للقرن الحادي عشر الهجري / السابع عشر الميلادي، بمتحف فكتوريا وألبرت

<http://collections.vam.ac.uk/item/O205273/lamp-unknown/>



لوحة رقم (١٩) مشكاة خزفية بمتحف والتزيبالتيمور القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي

<http://art.thewalters.org/detail/28411/mosque-lamp/>

الهوامش:

(١) نادر محمود عبدالدايم، التأثيرات العقائدية في الفن العثماني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٠ ص ٢٠.

(٢) زكي محمد حسن، فنون الإسلام، القاهرة ١٩٤٨ ص ٢٨٤.

(٣) من هذه الخطوط خط الرقعة وخط الديواني وجلي الديواني والخط المثنى وخط الطغراء، انظر: على ألب أرسلبن، الخط العربي عند الأتراك، ترجمة سهير صابان، مجلة الدارة، العدد الأول، محرم ١٤٢٨هـ، ص ٢٣٤ - ٢٣٦.

(٤) وجدت كتابات على هذا النوع من الخزف تشتمل على نصوص كتابية باللغة التركية تتضمن بعض الحكم والأمثال، أو بعض الأشعار الصوفية.

(٥) يقصد بالمشكاة في المصطلح الأثري إما كوة في الجدار غير نافذة ذات شكل معقود مقعر نصف دائري أو مستطيل المسقط مسطح الصدر والسقف والجانبين، يغور في كلتا الحالتين في الجدار ليوضع فيه القنديل، وتعمل هذه الكوة على الجدران الخارجية لغرض زخرفي، وإما غلاف من الزجاج الشفاف كان يوضع بداخله القنديل الذي يضاء بالزيت، وكان من المعتاد أن يعمل هذا الغلاف الزجاجي على هيئة بدن انسيابي يشبه الزهرية ينتهي بقاعدة ويعلوه رقبة على هيئة قمع متسع بها آذان ذات سلاسل تجتمع أسفل كرة دائرية أو بيضاوية تعلق بواسطتها في سقف المكان. عاصم محمد رزق، معجم مصطلحات العمارة والفنون، القاهرة ٢٠٠٠، ص ٢٨٧.

(٦) تعتبر من أقدم مراكز صناعة الخزف في آسيا الصغرى، وهي في الحقيقة تقوم على أنقاض مدينة قديمة اسمها نيقية، وهي تقع شمال شرق مدينة بورصة بنحو ٤٥ ميلا. ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية في العصر العثماني، الطبعة الأولى، القاهرة ٢٠٠١ ص ٥٨.

(٧) حسين عبدالرحيم عليوة، الكتابات الأثرية العربية، دراسة في الشكل والمضمون، المجلة التاريخية المصرية، مج ٣٠، القاهرة، ١٩٨٤م، ص ٦٣٢.

(٨) سعاد ماهر محمد، الخزف التركي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ٢٢.

(٩) Lane. A, "The Ottoman pottery of Isnik", Ars Orientalis, Vol.2, 1956, p.256-263.

(١٠) Lane. A, The ottoman pottery of Isnik, p.255.

(١١) نعمت إسماعيل، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٤م، ص ٢٣٠-٢٣١.

(١٢) من أهم هذه التحف التي ازدانت بالآيات القرآنية مجموعة المشكاوات التي صنعت لتوضع في تربة السلطان بايزيد الثاني (٩١٨هـ/١٥١٢م)، وتتضمن الآية: (رقم ١٣) من سورة الصف. ربيع خليفة، الفنون الإسلامية، ص ٦٣.

(١٣) ويعتبر الإنتاج المبكر من أحسن ما أنتجته مصانع أزنيك من حيث الحامة التي صنعت منها الأواني، لمدة قرن على وجه التقريب وهي تشبه عجينة خرف القاشاني البيضاء وإن كانت تقل عنها في الصلابة والدقة، وهي مطلية بطبقة خفيفة من الطلاء الشفاف كبطانة تأتي عليها الزخارف، ويمتاز برقه سمكه وشفافيته وعدم تشققه، وإنه خال من تجمع الدهان على شكل نقط في نهاية الإناء، كما هو الحال في بلاطات الخزفية بأدرنة في القرن الخامس عشر الميلادي، ويغطي الطلاء الإناء كله ماعدا حافة القاعدة. سعاد ماهر، الخزف التركي، ص ٣٣، ٣٤.

(١٤) ربيع خليفة، الفنون الإسلامية، ص ٦٨.

(١٥) وسبب بروز هذا اللون عن سطح الإناء، إن قوامه صلصال غني بأكسيد الحديد الذي يقيه كالعجينة ويمنع ذوبانه في الماء. زكي محمد حسن، فنون الإسلام، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٣٣٩.

(١٦) نعمت إسماعيل، فنون الشرق الأوسط، ص ٢٣٢.

(١٧) Lane, Arthur, Later Islamic pottery, Persia, Syria, Egypt, Turkey, 1971, p. 56, pl 39.

(١٨) ظهر طراز جديد في زخرفة البلاطات الخزفية على مسجد السلیمانیة ٩٦٥هـ/١٥٥٧م، والذي كان فيه اللون الأحمر هو اللون الواضح.

Michael Rogers, A group of Ottoman Pottery in the Goodman Bequest, The Burlington Magazine, Vol.127, No. 984 (mar., 1985), p.142.

(١٩) سورة النور آية: رقم ٣٥.

(٢٠) Lane. A, Later Islamic pottery, p.48, pl 25a.

(٢١) سورة الجن آية رقم ٧٢.

(٢٢) ربيع خليفة، الفنون الإسلامية، ص ٨١.

(٢٣) سورة العنكبوت آية: (رقم ٤٥).

(٢٤) سورة النحل آية: (رقم ٩٠).

(٢٥) سورة الفتح الآية: (رقم ٢-١).

(٢٦) جراح كلمة فارسية، تعني المصباح. عباس صباغ، العلاقات العثمانية ص ٢٦٨.

(٢٧) يجد المتتبع في المصادر والمراجع الشيعية تضافر الكلمات على مشروعية النداء بـ "يا رسول الله" أو "يا محمد" أو "يا بني الله" أو "يا علي" أو "يا حسين" ... إلخ، وأن هذا النداء بمثابة خطاب وزيرة وتوسل واستغاثة واستشفاع، وأنه من الأذكار الدينية الراجحة، وأنه وسيلة لعبادة الله؛ لأن كل شيء يؤتى به في الصلاة لابد أن يكون عبادة، والنتيجة أن التوجه بالنداء إلى النبي (ﷺ) والأئمة الراشدين عبادة لله. وإذا كان هذا هو مقام النداء لدى الشيعة، فهناك أيضاً مقام للاستغاثة؛ إذ يرى الشيعة أن أدلة الشفاعة القرآنية للرسول وأهل بيته هي بنفسها مقتضية الحث على طلب الحوائج من النبي (ﷺ) وأهل بيته؛ لأن دأب المحتاجين على سؤال حوائجهم من الشفعاء والتوجه بطلبها إليهم فإذا أريد من "يا محمد" و "يا علي" الاستغاثة، عندئذ يكون النداء متبوعاً بالذي يذكر بعد المنادى من الطلب والتوسل في قضاء الحاجات، أو بتقدير نستغيث بك "يا محمد" و "يا علي" .. حسام عويس طنطاوي، أثر الفكر الشيعي الإثني على الفنون الإسلامية (كف العباس نموذجاً)، دراسة قيد النشر، المجلة الدولية المصرية للآثار الإسلامية، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار جامعة القاهرة، العدد ١، ٢٠١٣م، ص ٢٦، ٢٧.

(٢٨) شهدت العمارة الإسلامية ظاهرة جديدة منذ القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، هي تسجيل بعض الأحاديث النبوية الشريفة إلى جانب الاقتباسات من القرآن الكريم على جدران ومحاريب المنشآت الدينية، وكذلك على التحف الفنية باختلاف أنواعها، وكانت البداية الأولى في إيران، وسرعان ما أصبحت الأحاديث أكثر شيوعاً في زخرفة المساجد وما بها من تحف وأضيفت إليها أقوال الإمام علي بن أبي طالب وبعض الحكم والأمثال، وكان كتابة مثل هذه الحكم والأمثال من التقاليد الإيرانية المعروفة منذ العصر العباسي، خاصة في نيسابور سمرقند خلال عهد الغزنويين والسامانيين، حيث وردت على العديد من الأواني الخزفية التي تنسب إليها وصنعت تقليداً للبورسلين الصيني في عهد أسرة تانج. حسام عويس طنطاوي، التأثيرات المعمارية والفنية المتبادلة بين إيران ومصر

في الفترة من أوائل القرن (١٧هـ/١٣م) حتى أوائل القرن (١٠هـ/١٦م)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة عين شمس ٢٠١٠م، ص ٢٧٣.

(٢٩) شيلا بلير وجوناثان بلوم، الفن والعمارة الإسلامية، ترجمة وفاء زين العابدين، ابوظبي ٢٠١٢م، ص ٢٥٦.

(٣٠) Lane. A, Later Islamic pottery, p.53,54, pl 38.

(٣١) ويقصد بالبخرية وحدة زخرفية ذات شكل دائري غالباً تتصل بها من أعلى ومن أسفل حليتان متشابهتان كل منهما عبارة عن ورقة نباتية ثلاثية. عاصم محمد رزق، معجم مصطلحات العمارة والفنون الإسلامية، القاهرة، ٢٠٠٠م، ص ٣٣.

(٣٢) محمد علي عبدالحفيظ محمد، الأحاديث النبوية الشريفة المسجلة على الآثار والتحف في العصر العثماني "في تركيا ومصر"، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، العدد ٣٣، ٢٠١٠م، ص ٨١.

(٣٣) بعض الأحاديث التي كتبت على العماير والتحف ليست من الأحاديث النبوية، وإنما كان بعضها من الأقوال المأثورة عن الصحابة. مثل هذا القول "المؤمن في المسجد..." وهو من أقوال مالك بن دينار. محمد عبدالحفيظ، الأحاديث النبوية المسجلة على العماير العثمانية، ص ٩.

(٣٤) ربيع خليفة، الفنون الإسلامية، ص ٧٠-٧١.

(٣٥) OktayAslanapa, TurkishCeramicArt, Archaeology, Vol. 24, No. 3, A special issue highlighting Islamic Archaeology(june1971), p. 217. Lane. A, LaterIslamicpottery, p. 54.

(٣٦) ربيع خليفة، الفنون الإسلامية، ص ٧١.

(٣٧) شيلا وجوناثان، الفن والعمارة، ص ٢٥٦.

(٣٨) Atusay, Nurhan,Raby Julian,Iznik,the pottery of Ottoman Turkey, London,1989, pl 283

(٣٩) <http://art.thewalters.org/detail/28411/mosque-lamp>

(٤٠) قال الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة الحديث موضوع، ومعناه صحيح. موضوع من الأحاديث الضعيفة. محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الرياض ١٩٩٢م، مج ١، ص ١٧٤.

(٤١) قد انتقلت هذه العبارة إلى العمائر العثمانية حيث وجدت داخل لوح مستطيل كبير من الخنزف أسفل قمة المحراب مباشرة بالتربة الخضراء ببورصة، بشكل أفقي أي قبل حطات القمة ونصها: "عجلوا بالصلوة قبل الفوت"، ووردت هذه العبارة أيضاً على عمائر عثمانية أخرى، على مواد مختلفة مثل اللوحات الجصية والرخامية، ومن أمثلة ذلك: على لوحتان من الرخام بجانب المحراب بجامع أبويوب الأنصاري باستانبول ٨٦٣هـ/١٤٥٨م، وعلى حشوه خشبية بجامع ايواظ "عوض باشا" في مانسيا ٩٨٩هـ/١٤٨٤م، وعلى نافذتين من الزجاج المعشق والملون على كل من: جامع محمد صوقللو باشا باستانبول ٩٧٩هـ/١٥٧١م، وجامع قليج علي باشا باستانبول ٩٨٦-٩٨٩هـ/١٥٧٨-١٥٨٢م، وبني جامع باستانبول ١٠٠٦هـ/١٥٩٨م. شيماء محمد عبدالرافع، التأثيرات الفنية المتبادلة بين الدولة العثمانية والدولتين التيمورية والصفوية (٧٧١-١١٤٨هـ/١٣٧٠-١٧٣٦م)، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠١٦م، ص ١٠١، ١٠٢.

(٤٢) للمزيد عن هذه التأثيرات التيمورية راجع: شيماء عبدالرافع، التأثيرات الفنية المتبادلة، ص ١٨٩-١٩٩.

(٤٣) Marilyn Jenkins, Islamic Pottery, A Brief History, The Metropolitan Museum of Art, Bulletin, spring, 1983, p. 41.

(٤٤) ويعود أصله إلى أنه سيف غنمه الرسول ﷺ يوم بدر من مشرك يدعى منبه بن الحاج، وورد ذكره في روايات الرواة وكان مضرب الأمثال حتى قيل: "لا سيف إلا ذو الفقار"، ثم انتقل هذا السيف بعد وفاة النبي ﷺ إلى علي كرم الله وجهه. نادر عبدالدايم، التأثيرات العقائدية، ص ٤٦.

(٤٥) Marilyn Jenkins, Islamic Pottery, pl 46.

(٤٦) شبل إبراهيم عبيد، الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري والصفوي، القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٢٨، ١٢٩.

(٤٧) نادر عبدالدايم، التأثيرات العقائدية، ص ٤٨.

(٤٨) محمد عبدالحفيظ، الأحاديث النبوية، ص ٣٣.

(٤٩) شبل إبراهيم، الكتابات الأثرية، ص ١٣٨.

(٥٠) شيماء محمد عبد الرافع، التأثيرات الفنية المتبادلة، لوحة رقم (١٠١، ٢٤٥).

(٥١) http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=239254.

(٥٢) م.س. ديمانند، الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٦٧.

(٥٣) مرت زخرفة الساز بعدة مراحل كانت تتميز بالبدائية في مراحلها الأولى التي تظهر على بلاطات غرفة الختان بقصر طوبقابي سراي.

Gulru, Negipoglu, from international Timurid to Ottoman :A change of taste in sixteenth-century ceramic tiles, Muqarnas, Vol. 7 (1990), p.152

وتنتهي بالمرحلة الأخيرة حيث يظهر فيها الطراز العثماني وقد اكتمل نضجها وأصبحت أكثر رشاقة وأصبحت ترسم بداخلها رسوم وزخارف من زهور، وأصبحت هذه الزخرفة تملأ الأماكن مع الزهور الواقعية العثمانية الطراز وأصبحت من أهم مميزات الفن العثماني في أوج ازدهاره.

Walter B.Denny,Dating Ottoman Turkish Works in the Saz Style,Muqarnas,Vol.1,(1983),p.104,105,119.

(٥٤) هناك أمثلة عديدة عن كتابة أسماء الخلفاء الأربع داخل المساجد العثمانية. راجع نادر عبدالدايم، التأثيرات العقائدية، ص ٣٨.

(٥٥) يوصف الخلفاء الأربعة في كتابات الصوفية بأنهم كانوا أقطاباً، ويقصد بالقطب عند الصوفية شخص يتمتع بمكانة خاصة، يعتقدون في رعاية الله تعالى له وأنه منحه من أسرارته وهو عندهم "في علم من أستأثر بالعلوم وخفيت صفاته على أرباب الحلوم داخل في الوجود بأمر المعبود وهو للكون كالقطب للدائرة". نادر عبدالدايم، التأثيرات العقائدية، ص ٣٥.

المراجع العربية:

- أوقطي أصلان أبا، فنون الترك وعمائرهم، ترجمة: د. أحمد عيسي، استانبول ١٩٨٧م.
- ايفا ويلسون، الزخارف والرسوم الإسلامية، ترجمة آمال مريود، بيروت، بدون تاريخ.
- حسام عويس عبدالفتاح، التأثيرات المعمارية والفنية المتبادلة بين مصر وإيران في الفترة من أوائل القرن (١٣هـ/١٣م) وحتى أوائل القرن (١٠هـ/١٠م) رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس ٢٠١٠م.
- حسام عويس طنطاوي، أثر الفكر الشيعي الاثني عشري على الفنون الإسلامية (كف العباس نموذجاً)، المجلة الدولية المصرية للآثار الإسلامية، قسم الآثار الإسلامية، كلية الآثار، جامعة القاهرة، العدد ١، ديسمبر ٢٠١٣م.
- حسام عويس عبدالفتاح، نصوص النصائح والحكم والأمثال على الآثار الإسلامية، مجلة مركز الدراسات البردية والنقوش، جامعة عين شمس، مج ٢٩، ٢٠١٢م.
- ربيع حامد خليفة، الفنون الإسلامية في العصر العثماني، القاهرة، ٢٠٠١م.
- ربيع حامد خليفة، فنون القاهرة في العهد العثماني، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.
- ريتشارد إتنجهاوزن وآخرون، الفن الإسلامي والعمارة، ترجمة عبدودود بن عامر العمراني، أبوظبي، ٢٠١٢م.
- زكي محمد حسن، فنون الإسلام، القاهرة، ١٩٤٨م.
- سعاد ماهر محمد، الخزف التركي، القاهرة، ١٩٧٧م.
- سعاد ماهر محمد، الفنون الإسلامية، الشارقة، ب - ت.
- شبل إبراهيم عبيد، الكتابات الأثرية على المعادن في العصرين التيموري والصفوي، القاهرة، ٢٠٠٢م.

- شيلا بليرو جوناثان بلوم، الفن والعمارة الإسلامية، ترجمة وفاء عبد اللطيف زين العابدين، أبوظبي ٢٠١٢م.

- شيماء محمد عبد الرافع، التأثيرات الفنية المتبادلة بين الدولة العثمانية والدولتين التيمورية والصفوية (٧٧١-١١٤٨هـ/١٣٧٠-١٧٣٦م)، دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠١٦م.

- عباس إسماعيل صباغ، تاريخ العلاقات العثمانية الإيرانية (الحرب والسلام بين العثمانيين والصفويين)، بيروت، ١٩٩٩م.

- عبدالله عطية عبد الحافظ، دراسات في الفن التركي، القاهرة، ٢٠٠٧م.

- ١٩٩٤م.

- م.س. ديماند، الفنون الإسلامية، ترجمة أحمد محمد عيسى، القاهرة، ١٩٨٢م.

- محمد أحمد محمد، الغز والتيموري لبلاد الشام وآثاره ٨٠٣هـ/١٤٠٠-١٤٠١م، القاهرة، ١٩٨٦م.

- محمد علي عبد الحفيظ محمد، الأحاديث النبوية الشريفة المسجلة على الآثار والتحف في العصر العثماني "في تركيا ومصر"، مجلة كلية الآداب بقنا، جامعة جنوب الوادي، العدد ٣٣، ٢٠١٠م.

- محمد عبدالعزيز مرزوق، الفنون الزخرفية الإسلامية في العصر العثماني القاهرة، ١٩٨٦م.

- نعمت إسماعيل، فنون الشرق الأوسط في العصور الإسلامية، القاهرة ١٩٧٤م.

- نادر محمود عبد الدايم، التأثيرات العقائدية في الفن العثماني، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآثار، جامعة القاهرة، ١٩٩٠م.

المراجع الأجنبية:

- Arthur, Lane, Later Islamic Pottery, Persian, Syria, Egypt, Turkey, Second edition, 1971.

- Arthur, Lane, The Ottoman pottery of Iznik, Ars Or, Vol. 2, (1957) Rudolf M. Riffstahl , Early Turkish .

-Atusay, Nurhan, Raby Julian,Iznik, the pottery of Ottoman Turkey, London, 1989

- Graber (O.), Islamic Architecture and its decoration, A.D. 800-1500, London 1967.

- Gulru, negipoglu,A from international Timurid to ottoman change of taste in sixteenth-century ceramic tiles, Muqarnas, Vol. 7 (1990).

- Hannaha , McAllister, The Metropolitan Museum of Art, Vol. 34, No. 9 (Sep., 1939).

Marilyn Jenkins, Islamic Pottery, A Brief History, The Metropolitan Museum of Art, Bulletin, spring, 1983.

- Michael, Rogers, A group of Ottoman Pottery in the Goodman Bequest, The Burlington Magazine, Vol. 127, No. 984(mar.,1985)

- Oktay, Aslanapa ,Turkish Ceramic Art, Archaeology,Vol.24, No.3, Aspecial issue highlighting Islamic Archaeology (june1971).

- Walter B. Denny, Dating Ottoman Turkish Works in the Saz Style , Muqarnas , Vol. 1, (1983).

رقم اللوحة المحتويات:

- ١- مشكاة من مسجد السليمانية باسطنبول ٩٦٥هـ/١٥٥٧م، بمتحف فكتوريا وألبرت.
- ٢- مشكاة بالمتحف البريطاني أوائل القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.
- ٣- مشكاة خزفية تنسب لأزنيك بمتحف الخزف الإسلامي بالقاهرة.
- ٤- تفصيل الكتابات على المشكاة السابقة.
- ٥- مشكاة بالمتحف البريطاني من القرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي.
- ٦- مشكاة من الخزف بالمتحف البريطاني ومؤرخة بسنة ٩٤٦ هـ/ ١٥٤٩م.
- ٧- تفصيل الكتابات على المشكاة السابقة.
- ٨- مشكاة بمتحف الخزف بطوب قابي سراي القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.
- ٩- مشكاة بالمتحف البريطاني ومؤرخة بحوالي سنة ٩٥٦ هـ/ ١٥٤٩م.
- ١٠- مشكاة بمتحف والترزبالتيمور من القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.
- ١١- مشكاة بمتحف المتروبوليتان تنسب لحوالي سنة (٩٣١-٩٤٦ هـ/ ١٥٢٥-١٥٤٠م).
- ١٢- تفصيل من المشكاة السابقة.
- ١٣- مشكاة بمتحف طوبقابي سراي القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.
- ١٤- مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني تنسب لأزنيك القرن العاشر الهجري / السادس عشر الميلادي.
- ١٥- مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني تنسب لأزنيك القرن العاشر-الحادي عشر الهجري/ السادس عشر - السابع عشر الميلادي.

١٦- مشكاة من الخزف تنسب للقرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي بكشك الخزف جنيلي كشك.

١٧- مشكاة خزفية بالمتحف البريطاني، القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

١٨- مشكاة تنسب للقرن الحادي عشر الهجري/ السابع عشر الميلادي، بمتحف فكتوريا وألبرت.

١٩- مشكاة خزفية بمتحف والترزيبالتي مور القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي.

Publcatino Cuidelines and Regulations

Definitions

1. Umm Al-Qura University magazines are refereed scientific periodicals that aim at providing scholars in different fields of knowledge an opportunity to publish their products. The «journal of Islamic Knowledge (shari'a) and Islamic Studies» is one of them.
2. The journal is published three times a year, each four months.
3. The ofllwing can be published in the magazines:
 - a. Unpublished original scientific research. Which has not been, submitted anywhere else for publication.
 - b. Translations of serious serious research.
 - c. Study and authentication (editing) of manuscripts of Islamic heritage.
 - d. Reviews and introductions of books.
 - e. Reports on conferences. forums and other related scientific activities.
 - f. Final reports about the scientific research financed by the university or others
 - g. Summaries of outstanding university theses.
4. Works related to items (1,2,3) should note exceed 50 pages and works mentioned in (4,5,6,7) should not be more than 10 pages.
5. Arrangement of the topics is subject to technical factors.
6. The materials published in the university publications represent the views of their authors
7. Appropriate Arabic and English summaries (not exceeding 200 words each) should be submittecd.
8. A summary of CV to be submitted in a separate sheet.
9. Drawing originals drawn on paper using black Chinese.
10. For documentation purposes, only one of the acceptable reference styles with a single continuous reference number should be used throughout the paper
11. References should be registered at the end of the research. They should be arranged alphabetically with the researchens family name followed by first names or their abbreviations, book title in brackets or in italics or underlined.
12. A researcher, a translator, an editor, an author of a discussion paper, a review, a report, or a university thesis summary will be provided with 20 copies of his his work and one copy of the publication in which the work has appeared.

Distribution of the journal and Correspondence

- a. The journal is sold for 20.00 Saudi Riyals or US\$40.0.
- b. Annual subscription fee is 120.00 Saudi Riyals or US\$60.0.
- c. Requests for exchange and gifts should be addressed to the Deanship of Library Affairs, Umm Al- Qura University, PO.Box No. 715, Makkah, Saudi Arabia.
- d. All correspondence, subscription and Purchasing applications should be addressed to the Chief Editor at: Umm al- Qura University Magazine (Journal of Islamic Knowledge (Shari'a) and the Arabic Language and Literature), Umm al-Qura University, PO Box No. 715,Makkah, SaudiArabia.

E-mail: www.uqu.edu.sa.

Contact us at: www.sajournal@uqu.edu.sa

Responsibilities of the researcher and his rights

1. A researcher should submit his research in 4 hard copies using IBM compatible computer technology (MS Word 4 or later). It had better be in conformity with the following: Printing area "12.5 cm 18.7 cm", point size 14 points for the text, 12 points for footnotes and references, and the titles should be 18-24 points. Double spaced lines should be used.

Supervisory and Editorial

General Supervisory

Dr. Bakry bin Matuq Assas

Rector, Umm Al-Qura University

Vice- General Supervisory

Dr. Thamir bin Hamdan Al- Harbi

Vice- Rector for Graduate Studies and Scientific Research

Editor in Chief

Prof. Yousef bin Ali Althagafi

Members

Prof. Abdullah bin Saeed Al-Gamidi

Prof. Abdullah bin Mosleh Al-Thomaly

Prof. Lutf Allah bin Mullah Khojah

Prof. Ghaleb bin Mohammed Hamdhi

Prof. Ahmed bin Qochti Maklof

Dr. Mohammed bin Abdullah Al-Suwat

Prof. Wafaa bint Abdullah Al-Mazroa

Prof. Afnan bint Mohammed Tilmisani

Manager Director

Abdullah Saeed Baakhdhar

In the name of Allah
The Most Gracious The Most Beneficent



Umm Al-Qura University
Journal of Islamic Knowledge (Shari'a)
and Islamic Studies

Volume No. 71 Part One
MUHARRAM. 1439H / SEPTEMBER. 2017