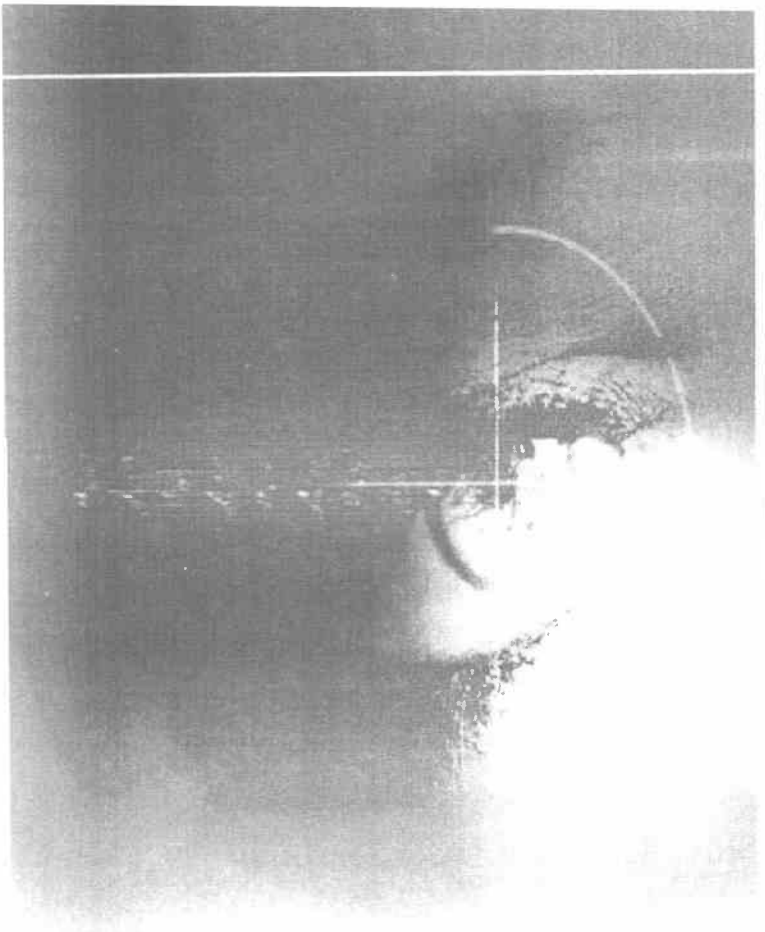

الباب الثانى

هل سُحر الرسول

(صلى الله عليه وسلم)

حقيقة السحر بين الموروث والمنصوص

ربما كان من الأنسب أن تُساق قضية سحر الرسول ﷺ هنا، عقب التعرض لسورة الفلق؛ لأن رواية سحر الرسول ﷺ، غالبًا ما تساق على أنها سبب فى نزول السورة، كما فعل الواحدى أو أنها مناسبة لتفسير ﴿النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ على سبيل أن سحره ﷺ كان من هذا النوع.

• ذكر روايات سحر الرسول ﷺ، كما وردت فى صحيحى البخارى ومسلم:

من صحيح البخارى:

حدثنى عبد الله بن محمد، قال سمعت ابن عيينة يقول: أول من حدثنا به ابن جُريج، يقول: حدثنى آل عروة، عن عروة، فسألت هشامًا عنه، فحدثنى عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها، قالت: (كان رسول الله ﷺ سُحِر، حتى يرى أنه يأتى النساء ولا يأتيهن ـ قال سُفيان: وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذا ـ فقال **يا عائشة: أعلمت؛ أن الله قد أفتانى، فيما استفتيته فيه. أتانى رجلان فقعد أحدهما عند رأسى والآخر عند رجلى، فقال الذى عند رأسى للآخر: ما بال الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبَّه؟، قال: لبيد بن أعْصَم؛ رجل من بنى زريق؛ حليف لليهود؛ كان منافقًا. قال: وفيمَ؟ قال: فى مشط ومشاطة، قال: وأين؟ قال: فى جُف طلعة ذكر، تحت رَعُوفة فى بئر ذوران**. قالت: فأتى النبى ﷺ البئر حتى استخرجه. فقال: **هذا البئر التى أريتها، وكأن ماءها نقاعة الحناء، وكأن نخلها رءوس الشياطين**. قال: **فاستخرج**، قالت: فقلت: أفلا (أى تنشرت). فقال: **أما والله قد شفانى الله، وأكره أن أثير على أحد من الناس شرًا**).

حدثنا عبيد بن إسماعيل، حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة، (بنحوه). وكلاهما فى باب السحر، من كتاب الطب.

وأوردها فى باب: صفة إبليس، من كتاب بدء الخلق: حدثنا إبراهيم بن موسى، أخبرنا عيسى بن يونس عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضى الله عنها، (بنحوه).

وفى نفس الباب: قال الليث: كتب إلىّ هشام أنه سمعه ووعاه عن أبيه، عن عائشة.

وأما فى صحيح مسلم:

حدثنا أبو كريب، عن هشام، عن أبيه، عن عائشة رضى الله عنها، (بنحوه).

حدثنا أبو كريب، حدثنا ابن نمير، (به).

وكما ترى، فروايات الصحيحين مدارها على هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها. وأما استدلال ابن حجر من قول ابن جُريج: حدثنى آل عروة عن عروة بأن الحديث قد رواه غير هشام عن عروة فلا يُعول عليه. فقد أبهم ابن جُريج، فلا ندرى من هم، ولا كم عددهم، ولا حالهم وهل هم ثقات أم غير ثقات. ناهيك عن أنه قد رجع بالسؤال على هشام، وغض الطرف عن الباقين.

إلا أن هناك رواية عن زيد بن أرقم رضى الله عنه، صححها الحاكم النيسابورى، وعبد بن حُميد والحافظ العراقى (نقلاً عن سلسلة الأحاديث الصحيحة للألبانى):

(كان رجل من اليهود يدخل على النبى ﷺ، وكان يأمنه، فعقد له عقدًا، فوضعه فى بئر رجل من الأنصار..)[١١٩] الحديث، بنحو مما سبق، مع اختلافات لا تؤثر فى سياق الرواية كثيرًا، إلا قول زيد رضى الله عنه: (فأتاه جبريل فنزل عليه بالمعوذتين). ولها طريقان مدارهما سليمان بن مهران الأعمش، وهما:

«**الأولى**: من طريق: جرير عن الأعمش عن ثمامة بن عقبة عن زيد بن أرقم رضى الله عنه. وقد أخرجها الطبرانى فى المعجم الكبير، والحاكم فى مستدركه وقد صححها الحاكم وقال فيها: صحيح على شرط الشيخين.

وقد تابعه (أى جرير) شيبان عن الأعمش عن ثمامة، به. وتابعهما سفيان الثورى عن الأعمش، به.

الثانية: يرويه أبو معاوية عن الأعمش عن يزيد بن حبان عن زيد بن أرقم، به. وقد أخرجه النسائى وابن أبى شيبة وأحمد وعبد بن حميد والطبرانى أيضًا»[١٢٠].

وقد علق على الطريق الثانية الألبانى: «وهذا إسناد صحيح كما قال الحافظ

العراقى (تخريج الإحياء)، وهو على شرط مسلم ـ والكلام للألبانى ـ فإن رجاله رجال الشيخين، غير يزيد بن حبان؛ فهو من رجال مسلم»[١٢١].

التعقيب على رواية زيد بن أرقم:

أولاً: أن مدار كلا طريقى الرواية عن زيد بن أرقم، على الأعمش. فمن هو الأعمش؟ وما حاله؟

هو: سليمان بن مهران، أبو محمد الكوفى الأعمش، وثقه علماء الجرح والتعديل، إلا أنهم تكلموا فيه من ناحية تدليسه. قال الذهبى عنه فى (الميزان): «أحد الأئمة الثقات، ما نقموا عليه إلا التدليس[*] (. . .) وقال أيضًا: وهو يدلس، وربما يدلس عن ضعيف ولا يدرى به»[١٢٣].

وبعد أن أورد السيوطى فى (تدريب الراوى) تعريفات العلماء للتدليس وأنواعه، أورد أقوالهم فيمن كانوا يفعلون ذلك. ومن هذا قول الخطيب: «وكان الأعمش وسفيان الثورى يفعلون مثل هذا، قال شيخ الإسلام: لا شك أنه جرح، وإن وُصِف به الثورى والأعمش، فلا اعتذار بأنهما لا يفعلانه إلا فى حق من يكون ثقة عندهما، ضعيفًا عند غيرهما»[١٢٤].

فما حُكم التدليس؟

«قال ابن القطان: إذا صرح المدلس الثقة بالسماع (سمعت، حدثنا) قُبل بلا خلاف، وإن عنعن (عن فلان) ففيه الخلاف»[١٢٥].

«قال ابن عبد البر: المدلس لا يُقبل حديثه حتى يقول (حدثنا أو سمعت)، فهذا ما لا أعلم فيه خلافًا. وكأنه سلف النووى رحمه الله فى حكايته فى (شرح

(*) التدليس: فى اللغة؛ مشتق من الدلس، وهو اختلاط الظلام بالنور. سمى المدلس بذلك لما فيه من الخفاء والتغطية. وله قسمان: تدليس الإسناد، وتدليس الشيوخ. والأول على أربعة أضْرب؛ أولها تدليس الإسقاط: وهو أن يروى المحدث عمن لقيه وسمعه، ما لم يسمعه منه، مُوهمًا أنه سمعه منه، أو عمن لقيه، ولم يسمع منه موهمًا أنه لقيه وسمع منه»[١٢٢]. وتدليس الأعمش منه.

المهذب) الاتفاق على أن المدلس لا يحتج بخبره إذا (عنعن)»[١٢٦]. وهذا رأى من لا يحتج بالمرسل.

«قال يعقوب شبيه: سألت ابن المدينى عن الرجل يدلس، أيكون حجة فيما لم يقل فيه (حدثنا)؟ فقال: إذا كان الغالب عليه التدليس، فلا. والأكثرون من أئمة الحديث والفقه والأصول قبلوا من حديثهم ما صرح ثقاتهم ـ خاصة ـ بوصله (كسمعت وحدثنا وشبههما)؛ لأن التدليس ليس كذبًا، وإنما هو تحسين لظاهر الإسناد، كما قال البزار. فإذا صرَّح قبلوه واحتجوا به. وردوا ما أتى منه باللفظ المحتمل، وجعلوا حكمه حكم المرسل ونحوه.

وممن ذهب إلى هذا التفصيل الشافعى وابن معين. بل وظاهر كلام ابن المدينى قبول عنعنتهم إذا كان التدليس نادرًا»[١٢٧]. اهـ بتصرف أى أنهم جعلوا حكمه حكم المرسل من ضعفه وحاجته للتقوى بغيره.

ونقل السخاوى فى (فتح المغيث) عن حميد الطويل: «وفتش فى الصحاح، فإنك تجد بها التخريج بجماعة كثيرين (أى من المدلسين) مما صرحوا فيه (بالسماع) بل ربما يقع من معنعنهم، ولكن هو كما قال ابن الصلاح، وتبعه النووى وغيره محمول على ثبوت السماع عندهم فيه، من جهة أخرى، إذا كان فى أحاديث الأصول، لا المتابعات(*)، تحسينًا للظن بمصنفيها. يعنى: ولو لم نقف نحن على ذلك لا فى المستخرجات، ولا غيرها»[١٢٨].

«وأشار ابن دقيق العيد إلى التوقف فى ذلك، فإنه قال بعد تقرير أن مُعَنْعن المُدلّس كالمنقطع ما نصه: وهذا جار على القياس إلا أن المجىء عليه فى تصرفات المحدثين وتخريجاتهم صعب عسير، يوجب إطراح كثير من الأحاديث التى صححوها. إلا، أن يدعى مُدعٍ أن الأولين اطلعوا على ذلك وإن لم نطلع نحن عليه، وفى ذلك نظر. اهـ[١٢٩].

بل ذهب ابن حجر إلى ما هو أبعد، حيث قال فى مقدمة (فتح البارى): «وأما

(*) سيأتى التعريف بالأصول والمتابعات والشواهد.

دعوى الانقطاع فمدفوعة. عمن أخرج لهم البخارى لما عُلِم من شرطه، ومع ذلك فحكم من ذكر من رجاله بتدليس أو إرسال، أن تسبر أحاديثهم الموجودة عنده بالعَنْعَنة، فإن وجد التصريح بالسماع فيها، اندفع الاعتراض، وإلا فلا»[١٣٠].

ويستثنى من هذا الخلاف: إذا ما جاء المعَنْعَن من جهة بعض النقاد المحققين، حيث يقول القطب الحلبى فى القدح المعلى: «(...) ولذا استثنى من هذا الخلاف، الأعمش وأبو إسحاق وقتادة بالنسبة لحديث شعبة ـ خاصة ـ عنهم، فإنه قال (أى شعبة): كفيتكم تدليسهم، فإذا جاء حديثهم من طرقه بالعنعنة حُمل على السماع جزمًا..»[١٣١] وكان ذلك فى كلامه عن الصحيحين دون غيرهما من الصحاح؛ لأنه يرى أنهما التزما شروطًا فى تخريجهما للمدلسين.

وذكر الذهبى فى (الميزان) فى ترجمة (الأعمش): .. «فمتى قال: حدثنا، فلا كلام، ومتى عنعن تطرق إليه احتمال التدليس، إلا فى شيوخ له، أكثر عنهم، كإبراهيم التيمى، وابن أبى وائل، وأبى صالح السمَّان، فإن روايته عن هذا الصنف محمولة على الاتصال»[١٣٢].

ومما سبق، يتضح أن قبول معنعنات المدلسين، ليس بابه مفتوحًا على مصراعيه، بل إنه مقيد بشروط مفصلة. حتى إن من حملوا معنعنات الصحيحين عن المدلسين على الاتصال، كان لشروط رأوها قد تحققت فيهما، وإلا، فهو من باب تحسين الظن، بل إن هناك من اعتبروها كالمنقطع. فضلاً عن أن كلامهم على ما فيه من حرج، إنما يدور حول ما كان من تصحيح الأولين لعنعنات المدلسين، لا ما ينفتح به الباب أمام تصحيح المتأخرين ـ فارجع إلى كلام ابن دقيق العيد ـ ناهيك عن أن تجويز تصحيح المتأخرين للحديث هى ـ أصلاً ـ مسألة خلافية لتعذر اطلاع المتأخرين على العلل الخفية التى لم تسطر فى الكتب وحتى من جوزها نبه على محاذير أهمها عدم الاكتفاء بتوثيق رجال السند للحكم عليه بالصحة.

وأما بالنسبة للأعمش، فقبول عنعنته مشروطة بأن يروى عنه شعبة، أو يروى ـ هو نفسه ـ عن شيوخه الذين أكثر عنهم الرواية. وكلا الشرطين غير متحقق فى طريقى الرواية عن زيد بن أرقم رضى الله عنه. فالأولى؛ رواها عن الأعمش،

جرير وتابعه شيبان، وسفيان الثورى. والثانية؛ رواها عنه أبو معاوية، علاوة على أن ثمامة بن عقبة ويزيد بن حبان، ليسا من شيوخه الذين أكثر عنهم الرواية أو صرح بالسماع عنهم كأبى صالح، وزيد بن وهب، وعمرو بن مرة، وجامع بن شداد، وغيرهم، ممن أورد الشيخان روايته عنهم.

ثانيًا: أن تصحيح الحاكم للطريق الأول وقوله: إنه صحيح على شرط الشيخين، وتصحيح الألبانى للطريق الثانى على شرط مسلم، معترض بعدة أوجه:

١ ـ ما يتعلق بمعنعنات المدلسين بعامة، والأعمش بخاصة، فى الصحيحين أو خارجهما، على ما سبق.

٢ ـ أن ثمامة بن عقبة «لم يخرج له الشيخان شيئًا»[١٣٣]، كما ذكر الذهبى، وأورده الألبانى نفسه، وإن كان ثقة، فإن هذا لا يكفى للحكم عليه بأنه على شرطهما. كما أن مسلم لم يخرج للأعمش عن زيد بن حبان، حتى وإن كان زيد ممن روى له مسلم، وباقى رجال السند ممن روى لهم الشيخان، فهذا لا يكفى للحكم عليه بأنه على شرط الشيخين أو أحدهما.

قال شيخ الإسلام: (. . . فعلى من يعزو إلى شرطهما أو شرط واحد منهما أن يسوق ذلك السند بنسق رواية من نسب إلى شرطه، ولو فى موضع من كتابه). وكذا قال ابن الصلاح فى شرح مسلم: (من حكم لشخص بمجرد رواية مسلم عنه فى صحيحه بأنه من شرط الصحيح فقد غفل وأخطأ، بل ذلك يتوقف على النظر فى كيفية رواية مسلم عنه، وعلى أى وجه اعتمد عليه). وقال الحازمى فى كتابه (شروط الأئمة الخمسة): (مذهب من يخرج الصحيح أن يعين حال الراوى العدل فى مشايخه وفيمن روى عنهم.. وحديثه عن بعضهم صحيح ثابت يلزمه إخراجه، وعن بعضهم مدخول لا يصح إخراجه، إلا فى الشواهد والمتابعات، وهذا باب فيه غموض..)[١٣٤].

وقال الشعرانى فى مقدمة ميزانه: «.. وهذه العلة قد راجت على كثير من الحفاظ، لا سيما من استدرك على الصحيحين كأبى عبد الله الحاكم النيسابورى، فكثيرًا ما يقول: وهذا حديث صحيح على شرط الشيخين أو أحدهما، مع أن فيه

هذه العلة. إذ ليس كل حديث احتج براويه فى الصحيح، يعنى أن يكون كل حديث له صحيحًا على شرط صاحب ذلك الصحيح، لاحتمال فقد شرط من شروطه»[١٣٥]. اهـ بتصرف.

كما أن ما خرجه الشيخان فى المتابعات والشواهد(*) (أى للاستشهاد لا للاحتجاج)، فيه ما ليس على شرطيهما هذا ما ذكره الحافظ السخاوى فى فتح المغيث[١٣٦]. بتصرف. «وقد خرجا للضعفاء فى المتابعات والشواهد؛ لأن الاعتماد ليس عليهما وإنما على الأصل الصحيح»[١٣٧].

وتأسيسًا على ما سبق، فتصحيح رواية زيد بن أرقم على شرط الشيخين أو أحدهما أو حتى على غير شرطهما مردود. فهو فى حكم المرسل. والمرسل فى ذاته ضعيف. إلا أن يتقوى بحديث مسند من وجه آخر (بسند آخر) ليرتقى إلى درجة الحسن لغيره(**). أى أن رواية زيد بن أرقم تتقوى برواية عائشة. وتحصل بمجموعهما القوة. إلا أنها لا تخرج بالحديث عن كونه خبر آحاد. وأن مدارها على هشام بن عروة عن أبيه، عن عائشة. حتى لا يتوهم متوهم أن هناك طريقًا أخرى صحيحة لهذا الحديث، عن صحابى آخر.

* * *

وقد انقسم العلماء بصدد رواية سحر الرسول ﷺ إلى قسمين، قسم يرى أن صحة السند هى الفيصل، فطالما أن السند صحيح مذكور فى الصحيحين، فلا بد من قبول الرواية. وكانت لهم حججهم التى رأوا أنها تمنع التعارض بين واقعة السحر وبين العصمة (على ما سيبين لاحقًا إن شاء الله). وهذا الفريق هو الأكثر عددًا. وأما القسم الثانى، فهو من يرى أن متن الرواية متعارض مع عصمة النبى، فنبذوا الرواية، حتى مع صحة السند.

وسوف نقوم أولاً بإطلالة على حجج الفريقين.

(*) المتابعات والشواهد: تعنى أن يروى الحديث بطريق أخرى عن نفس الصحابى (المتابعة)، أو عن صحابى آخر (الشاهد)، سواء شابهه فى اللفظ أو المعنى، والاعتماد ليس عليها إنما على الأصل الصحيح الذى يحتج به.

(**) راجع ما ذكر عن المرسل فى مبحث النفث فى العقد وما سيأتى فى مبحث سم الرسول ﷺ.

• **حجج من ذهبوا إلى صحة الواقعة (سحر الرسول) استنادًا إلى صحة السند:**

«قال القاضى عياض فى شرح الشفاء: والسحر مرض من الأمراض، وعارض من العلل، يجوز عليه ﷺ كأنواع الأمراض، مما لا ينكر ولا يقدح فى نبوته. وأما كونه يخيل إليه أنه فعل الشىء ولم يفعله، فليس فى هذا ما يدخل عليه داخلة فى شىء من صدقه لقيام الدليل والإجماع على عصمته من هذا. وإنما هذا فيما يجوز طروءه عليه فى أمر دنياه التى لم يبعث لسببها، ولا فضل من أجلها، وهو فيها عرضة للآفات كسائر البشر. فغير بعيد: أنه يخيل إليه من أمورها ما لا حقيقة له، ثم ينجلى عنه كما كان»(١٣٨).

«فالسحر الذى أصيب به ﷺ ـ كما ذهب محمد سعيد البوطى فى فقه السيرة ـ إنما كان متسلطا على جسده وظواهر جوارحه كما هو معروف (. . .) وأما ما جاء فى الحديث من أنه ﷺ كان يخيل إليه أنه يفعل الشىء ولا يفعله، فهو كما حصل للمريض عند شدة الحمى، فمن الأعراض الطبيعية لذلك أن تطوف بالذهن أخيلة وأوهام غير حقيقية لشدة وطأة الحرارة، والأمر فى ذلك وأشباهه من الأعراض البشرية التى يستوى فيها الأنبياء والرسل مع غيرهم من الناس»(١٣٩). اهـ بتصرف.

وفى مستطرد حديثه عن سحر الرسول ﷺ ـ تعرض سعيد البوطى ـ لحقيقة السحر حيث ذهب إلى أنه: «وإن كان له حقيقة، كما قلنا، غير أن حقيقته لا تتجاوز حدودًا معينة، ولا يمكن أن يتوصل به إلى قلب الحقائق وتبديل جواهر الأشياء، ولذلك عبر الله سبحانه وتعالى عن السحر الذى صنعه سحرة فرعون بقوله: ﴿أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾ [طه: ٦٦]. فعبر عما رآه موسى من صنيعهم، بالخيال (. . .) إذ إن انقلاب الحبال ثعابين تسعى خيال. أما تأثر العين بهذا الخيال وضعفها عن رؤية الحقيقة فذلك هو مفعول السحر (. . .) وهذا التحقيق يؤكد لك ـ أيضًا ـ أن مناط السحر دائمًا إنما هو جسم الإنسان أو حواسه وجوارحه، تظهر بسببها بعض المرئيات أو المحسوسات على غير حقيقتها»(١٤٠)(*).

«وقال بعض العلماء: لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشىء، ولم يكن

(*) ارجع إلى مبحث السحر والمعجزة (الفعل الإلهى. . وكيد السحرة).

فعله، أن يجزم بذلك، وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت. وقال القاضى عياض: يحتمل أنه يظهر له من نشاطه، ما ألفه من سابق عادته من الاقتدار على الوطء، فإذا دنا من المرأة فتر»[١٤١].

وفى تأويل آخر قال ابن القيم الجوزية فى فصل علاج السحر من كتاب (الطب النبوى) ـ وهو من المقرين بسحر الرسول ﷺ ـ: «فاعلم أن مادة السحر الذى أصيب به النبى ﷺ، انتهت إلى رأسه؛ إلى إحدى قواه التى فيه، بحيث كان يخيل إليه أنه يفعل الشىء ولم يفعله. وهذا تصرف من الساحر فى الطبيعة والمادة الدموية: بحيث غلبت تلك المادة على البطن المقدم منه، فغيرت مزاجه عن طبيعته الأصلية. والسحر مركب من تأثيرات الأرواح الخبيثة، وانفعال القوى الطبيعية لها. وهو سحر التمريجات. وهو أشد ما يكون من السحر، ولا سيما فى الموضع الذى انتهى إليه السحر». وختم الفصل بقوله: «وبالجملة، فسلطان تأثيره (أى: السحر) فى القلوب الضعيفة المنفعلة، التى يكون ميلها إلى السفليات (. . .) فالمسحور هو الذى يعين على نفسه (. . .) فالأرواح الخبيثة إنما تتسلط على أرواح تلقاها مستعدة لذلك بشهوانيتها وضعف حظها من الدين»[١٤٢]. اهـ بتصرف.

وقد علل ابن حجر فى (فتح البارى)، إيراد البخارى حديث سحر الرسول فى باب (صفة إبليس وجنوده) بأن السحر إنما يتم باستعانة الشياطين على ذلك. وفى شرحه للحديث فى باب السحر من كتاب الطب، أورد ابن حجر قول المهلب فى ذلك: «صون النبى ﷺ من الشياطين لا يمنع إرادتهم كيده، فقد مضى فى الصحيح أن شيطانًا أراد أن يفسد عليه صلاته، فأمكنه الله منه، فكذلك السحر ما ناله من ضرره لا يدخل نقصًا على ما يتعلق بالتبليغ، بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض. . بل يزول ويبطل الله كيد الشيطان»[١٤٣]. وجمع ابن حجر بين كلام ابن القيم والمهلب، هكذا: «الذى ذكره ابن القيم محمول على الغالب، وأن ما وقع به ﷺ لبيان تجويز ذلك، والله أعلم»[١٤٤].

وأردف الألبانى رواية سحر الرسول ﷺ التى صححها عن زيد بن أرقم التى سبق الحديث عنها بقوله: «ومن المفيد أن نذكر أن بعض المبتدعة قديمًا وحديثًا قد أنكروا هذا الحديث الصحيح، لشبهات هى أوْهى من بيت العنكبوت. وقد رد عليهم العلماء فى شروحهم، فليرجع إليها من شاء»[١٤٥].

• **حجج من ذهبوا إلى إنكار رواية سحر الرسول ﷺ..**

وفى ذلك قال الإمام محمد عبده: «ولا يخفى أن تأثير السحر فى نفسه عليه السلام، حتى يصل به الأمر إلى أن يظن أنه يفعل شيئًا وهو لا يفعله، ليس من قبيل تأثير الأمراض فى الأبدان ولا من قبيل عروض السهو والنسيان فى بعض الأمور العادية، بل هو ماس بالعقل، آخذ بالروح، وهو مما يصدق قول المشركين فيه: ﴿إِن تَتَّبِعُونَ إِلاَّ رَجُلاً مَّسْحُوراً﴾ [الإسراء: ٤٧]. وليس المسحور عندهم إلا من خولط فى عقله، وخيل إليه أن شيئًا يقع وهو لا يقع، فيخيل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه.

وقد قال كثير من المقلدين الذين لا يعقلون ما هى النبوة ولا ما يجب لها: إن الخبر بتأثير السحر فى النفس الشريفة قد صح فيلزم الاعتقاد به وعدم التصديق به من بدع المبتدعين؛ لأنه ضرب من إنكار السحر، وقد جاء القرآن بصحة السحر. فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح والحق الصريح فى نظر المقلد بدعة! نعوذ بالله! يحتج بالقرآن على ثبوت السحر، ويعرض عن القرآن فى نفيه السحر عنه ﷺ، وعده من افتراء المشركين عليه، ويؤول فى هذه ولا يؤول فى تلك! مع أن الذى قصده المشركون ظاهر؛ لأنهم كانوا يقولون: إن الشيطان يلبسه عليه السلام، وملابسة الشيطان تعرف بالسحر عندهم، وضرب من ضروبه. وهو بعينه أثر السحر الذى ينسب إلى لبيد، فإنه قد خالط عقله وإدراكه فى زعمهم.

والذى يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر، عن المعصوم ﷺ. (...) وقد جاء ينفى السحر عنه عليه السلام حيث نسب القول بإثبات حصول السحر له إلى المشركين أعداءه، ووبخهم على زعمهم هذا. فإذن هو ليس بمسحور قطعًا.

وأما الحديث ـ على فرض صحته ـ فهو آحاد، والآحاد لا يؤخذ بها فى باب العقائد، وعصمة النبى ﷺ من تأثير السحر فى عقله عقيدة من العقائد، لا يؤخذ فى نفيها عنه إلا باليقين. (...) على أن الحديث الذى يصل إلينا من طريق الآحاد إنما يحصل به الظن عند من صح عنده (...).

كما أن نافى السحر بالمرة لا يجوز أن يعد مبتدعًا؛ لأن الله تعالى ذكر ما يعتقد به المؤمنون فى قوله: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾ [البقرة: ٢٨٥]، وفى غيرها من الآيات، (. . .) ولم يأت فى شىء من ذلك ذكر السحر على أنه مما يجب الإيمان بثبوته أو وقوعه على الوجه الذى يعتقد به الوثنيون فى كل ملة (. . .).

وكيف يصح أن تكون سورة الفلق قد نزلت فى سحر الرسول ﷺ مع أنها مكية فى قول عطاء والحسن وجابر وفى رواية كريب عن ابن عباس بينما سحره كان فى المدينة؟!»[١٤٦].

وقد ذكر محمد رشيد رضا فى تعليقه على الفصل الذى صنفه عن حقيقة السحر وأنواعه أثناء تفسيره لقصة موسى عليه السلام مع سحرة فرعون: «أنكر أبو بكر الجصاص الحديث المروى فى ذلك ـ وكذلك الأستاذ الإمام ـ لمعارضته للقرآن وما فيه من الشبهة على عصمة النبى ﷺ حتى فى أمر التبليغ، مع أنه مروى فى الصحيحين. لأن من علامة الحديث الموضوع مخالفته للقطعى من القرآن وغيره، ومثل هذا إنكار النووى لما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه من إنكار كون المعوذتين من القرآن مع صحة سنده»[١٤٧].

وممن أنكروا رواية سحر الرسول ﷺ ـ أيضًا ـ الشيعة والمعتزلة.

• ولنغض الطرف عن تقاذف الفريقين بتهم الابتداع والتقليد، ونحاول تقليب المسألة على وجوهها المختلفة بما يعين على النظر فى حجج الفريقين:

أولاً:

علمنا مما سبق أن النفث فى العقد كنوع من أنواع السحر لا يتم إلا بالاستعانة بالجن وإرضائهم بأدعية وأقوال وتمتمات فيها تعظيمهم، حتى يحدثوا تأثيرًا فى المسحور. وقد سبق الرد على هذه النقطة، بصورة عامة، أما مع الرسول ﷺ فالأمر أشد. أَوَيستعان على نبى الله بكلمات الشرك بالله؟! أَوَيُخلَّى بين الجن وبينه حتى يتمكنوا منه بهين أو عظيم، وهم من سخرهم الله لنبيه سليمان عليه السلام؟! ولا ريب أن الجن المسخرين فى أعمال السحر هم من الكفرة؛ أى مردة الجن، وهم الشياطين.

وعلى هذا فسوف نذكر ها هنا حالة مشابهة، فيما قيل عن تمكن الشيطان من نبى من أنبياء الله وتسلطه على ماله وأهله وجسده. ولننظر: هل كان التفات العلماء إلى حجم الضرر، أم إلى كون الشيطان له فيه كسب؟!

فقد سيقت روايات ـ هى من الإسرائيليات كما قال المحقق أبو شهبة ـ ذهب بها بعض المفسرين إلى تمكن الشيطان من أيوب عليه السلام. منطلقين فى ذلك من قول الله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: ٤١]. . وفى ذلك قال القرطبى فى تفسيره لهذه الآية: «. . . وكذلك قولهم إنه (أى الشيطان) نفخ فى جسده حين سلطه عليه فهو أبعد، والبارئ سبحانه قادر على أن يخلق ذلك كله من غير أن يكون للشيطان فيه كسب حتى تقر له ـ لعنة الله عليه ـ عين بالتمكن من الأنبياء فى أموالهم وأهليهم وأنفسهم (. . .). وأما تصويره (أى إبليس) الأموال والأهل فى واد للمرأة (أى زوجة أيوب عليه السلام)، فذلك ما لا يقدر عليه إبليس بحال، ولا هو فى طريق السحر، فيقال: إنه من جنسه. (على الرغم من أن القرطبى يقر بخارقية السحر وأنه يقدر على ما هو أشد من ذلك، من قلب الإنسان حمارًا والحمار إنسانًا) (. . .) قال القاضى (أى ابن العربى): والذى جرأهم على ذلك وتذرعوا به إلى ذكر هذا قوله تعالى: ﴿إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ شكا مس الشيطان أضافوا إليه من رأيهم ما سبق من التفسير فى هذه الأقوال. وليس الأمر كما زعموا، والأفعال كلها خيرها وشرها، فى إيمانها وكفرها؛ طاعتها وعصيانها، خالقها هو الله لا شريك له فى خلقه، ولا فى خلق شىء غيرها، ولكن الشر لا ينسب إليه ذكرًا، وإن كان موجودًا منه خلقًا، أدبًا أدبنا به، وتحميدًا علمناه. وكان من ذكر محمد ﷺ لربه قوله، من جملته: [والخير فى يديك والشر ليس إليك] على هذا المعنى. ومنه قول إبراهيم: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ [الشعراء: ٨٠]. . وقال الفتى للكليم: ﴿وَمَا أَنسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطَانُ﴾ [الكهف: ٦٣]»[١٤٨].

هذا (ابن العربى) يتأول نصًا قطعيًا (آية من القرآن الكريم) بأدلة عقلية لا نقلية، وينقل لفظ أيوب عليه السلام من الحقيقة إلى المجاز، دون الاستناد إلى نص قطعى آخر، وذلك ليمنع إمكان تسلط الشيطان على أيوب عليه السلام.

ومع هذا التأويل فإن الباب لا يوصد تمامًا أمام من يعاود النظر مرة أخرى فى الآية ليراوده شك فى إمكان، أو على الأقل شك بعدم استحالة تسلط الشيطان على أيوب عليه السلام. وخاصة أنه إن أراد ألا ينسب النصب والعذاب لله، كان من الممكن ألا ينسبه إلى أحد، كما قال: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾ [الأنبياء: ٨٣].

بل وقد يحتج بسحر الرسول ﷺ على هذا، ويذهب إلى أن كلاً منهما يعضد الآخر.

والرد على هذه الشبهة المتعلقة بأيوب عليه السلام، يكون (بعون الله) كالتالى:

وحيث إن ما بأيدينا من مأثورٍ هو من الإسرائيليات ـ دون الخوض فى ذلك حتى لا نبتعد عن صلب الموضوع ـ فليس لنا إلا أن نفسر القرآن بالقرآن مستعينين باللغة.

وقصة أيوب عليه السلام لم تذكر فى القرآن إلا فى موضعين، أحدهما فى سورة (ص) (وهو الذى أشير إليه آنفًا) والآخر فى سورة الأنبياء في قوله: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣].

وهنا: لا بد وأن نتنبه إلى الفارق بين آية (ص) وآية (الأنبياء) فآية (ص) حيث ذكر مس الشيطان، ذكر النصب والعذاب، وأما آية (الأنبياء) ذكر الضر. فلا بد من حكمة لهذا الاختلاف وللاقتراب من هذه الحكمة نتساءل:

ما الضر؟ وما النصب والعذاب؟.

الضر: والضر (كما جاء فى القاموس المحيط): ضد النفع، بالفتح: مصدر، وبالضم: اسم والضار وراء (نفس المادة): القحط والشدة، والضرر، وسوء الحال، كالضر، والتضُّرة، والتضُّرة، والنقصان يدخل فى الشيء.

والضراء: الزمانة والشدة، والنقص فى الأموال والأنفس[١٤٩].

إذن فما ذكر فى آية الأنبياء في قوله: ﴿أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ﴾. المقصود بها ما حل به عليه السلام من مرض وفقر وفقد الأهل.

النُّصب: قال أبو عبيدة وغيره: النُّصْب: الشر والبلاء. والنَّصَب: التعب والإعياء[١٥٠].

والبلاء: هو الاختبار بالخير والشر، كما جاء فى مختار الصحاح.

والعذاب: جاء فى مقاييس اللغة: «.. وحكى الخليل: عذبته تعذيبًا، أى: فطمته. وهذا من باب الامتناع عن المأكل والمشرب.

وباب آخر لا يشبه الذى قبله: العذاب، يقال منه: عذب تعذيبًا. وناس يقولون: أصل العذاب: الضرب واحتجوا بقول زهير:

وخلفها سائق يحدو إذا خشيت ... منه العذاب تمـد الصلب والعُنقا

ثم استعير ذلك فى كل شدة.

وباب آخر لا يشبه الذى قبله يقال لطرف السوط: عذبة، والجمع عذب»[١٥١].

وجماع ذلك: أنها شدة.

وبتتبع مواردها فى القرآن الكريم، نجد أن لفظتى: عذب، وعذاب، وما يشتق منهما، وردتا فى القرآن خمسًا وأربعين مرة، كلها تشير إلى: معنى الشدة المترتبة على عمل أو حال.

وبدقة أكثر: فإن العذاب كما ورد فى القرآن الكريم يقتضى مجاوبة بين أمرين (عملين أو حالين) أحدهما سبب والآخر نتيجة أو عاقبة، أو رد عليه، والدليل من القرآن واضح لا يحتاج لتأول.

فقد جاء العذاب فى القرآن الكريم فى مقابل التوبة والمغفرة، وكلاهما يتطلب سبقًا بالإثم أو الذنب. قال تعالى: ﴿أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٢٨]. وقال: ﴿إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٠٦].. وقال: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا ﴿٨٦﴾ قَالَ أَمَّا مَن ظَلَمَ فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ ثُمَّ يُرَدُّ إِلَىٰ رَبِّهِ فَيُعَذِّبُهُ عَذَابًا نُّكْرًا ﴿٨٧﴾ وَأَمَّا مَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُ جَزَاءً الْحُسْنَىٰ﴾ [الكهف: ٨٦ ـ ٨٨].

ويقينا، بالنصوص القرآنية القاطعة، كان إمهال الشيطان فقط بالإغواء لا غير. وليس بإيقاع عقوبة على من يسلك مسلك الطاعة. قال تعالى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾ [الإسراء: ٦٥].

ولا يمكن أن يفهم العذاب هنا، إلا على أنه الشدة التى لحقت أيوب عليه السلام من وسوسة إبليس، الذى كان كلما رأى منه عليه السلام صبرًا وجلدًا وثباتًا على الحق، تحرق غيظًا، فيعاود الكر عليه مرة بعد مرة، وفى كل مرة يأتيه متلونًا بشتى الحيل، ويحاول الدخول عليه من كل مدخل، والنفاذ إليه من كل منفذ بتشكيكه فى رَوْح الله ورحمته وفى جدوى العبادة والطاعة طالما أنها لم تمنع وقوع المصيبة، بل ولم تعجل بالفرج.

إلا أنه يبوء بالخزى والخسران فى كل حملة من حملاته على أيوب عليه السلام. الذى كان صبره وكأنه يزداد، ويقينه وكأنه يترسخ فى مقابل كر الشيطان وفره، فى مجابهة فريدة بين الضلال والهدى. فكان ذلك اختبارًا له وابتلاءً.

فما كان من أيوب عليه السلام إلا أن استغاث ربه بأشد الكلمات الواصفة لحاله وحال الشيطان معه، استعجالاً لفرج الله، فهو يصف ما كان يكيله له الشيطان وفاق ثباته ويقينه من حملات الوساوس المتلاحقة والتى تزداد شراستها كلما اصطدم الشيطان بصلابته. ليس فقط بأنها نصب، أى ابتلاء بالشر، ولكنها فوق هذا عذاب. ولعل هذا دعاء المكروب حينما يأخذ منه الكرب كل مأخذ، ويخشى على نفسه السقوط.

فيسأل الله أن يدركه بالفرج العاجل لا الآجل، فما بال إذا كان الكرب هو حرب ضروس مع الشيطان، وكأنها عذاب فى وطأتها على أيوب عليه السلام، وكأنها عذاب فى إصرار الشيطان ودأبه فى محاولات إضلاله، واثقًا فى وصفه هذا، بأن الله لن يتركه فريسة سهلة المنال تقف فى العراء أمام الشيطان. وبهذا نستطيع أن نفهم لماذا جاء التصريح بإجابة الدعاء فى آية الأنبياء، التى ذكر فيها الضر. ذلك لأن هذا الضر الذى حل به كان الفتنة التى حاول الشيطان الدخول منها، وتلك بلاغة فى الدعاء بتفريج الكروب، تماثل بلاغة موسى عليه السلام فى دعائه على فرعون وقومه بالهلاك في قوله: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ

زِينَةً وَأَمْوَالاً فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾ [يونس: ٨٨].

والمقصود هنا بالبلاغة، هو الدعاء بزوال السبب فيعقبه زوال النتيجة ففى حالة موسى عليه السلام كان دعاؤه بذهاب قوة فرعون وزينته وأمواله وذلك بإهلاكه، حتى لا يمكّن بعد ذلك من الإفساد فى الأرض وكذلك أيوب عليه السلام، كان دعاؤه برفع الضر عنه فى سورة الأنبياء حتى لا يكون للشيطان إليه ذريعة. وعلى الرغم من ذكر علامات الفرج فى سورة (ص)، إلا أن التصريح بالاستجابة جاء عند ذكر الدعاء برفع الضر، ولم يأت فى الأخرى. قال تعالى: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣، ٨٤]. والشاهد (استجبنا). والله أعلم.

إذن فالنصب والعذاب هما الوسوسة كرة بعد كرة(*). وهذا ما أورده القرطبى فى تفسيره للآية دون إسناد حيث قال: قيل: (الآية) أى «ما يلحقه من وسوسته لا غير».

فلا احتجاج بهذه الآية على سحر الرسول ﷺ.

ونخلص مما سبق إلى: أن العلماء أنكروا أن يُسلط الشيطان على أيوب عليه السلام، فيفعل به هذه الأفاعيل، والله سبحانه وتعالى قادر على أن يخلق هذا البلاء، دون أن تقر عين الشيطان بتمكنه من نبى الله. إذن لا اعتذار، لمن أقر سحر الرسول ﷺ، بأن ما لحقه هو من قبيل المرض والأسقام التى كانت تعتريه، عليه الصلاة والسلام. لأنه وبنفس المنطق، فإن الله قادر على أن يصيبه بهذا دون أن يكون للشيطان فيه كسب، وما حلّ بأيوب عليه السلام يصدق عليه قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الأَمْوَالِ وَالأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [البقرة: ١٥٥].

(*) كانت هذه الآية، مما يستند إليه من يذهب إلى قدرة الجن على تلبس الإنس، فيما يعرف بالمس الشيطانى فما سبق كان إبطالاً لهذا الاحتجاج.

وأما قول المهلب الذى نقله ابن حجر، فيضرب بعضه بعضًا. فكيف يكون الرسول مصانًا من الشياطين، ثم يمكنون منه، ولو بما يماثل المرض، حقًا إن صونه ﷺ من الشياطين لا يمنعهم من أن يسعوا لإيذائه، وإرادتهم كيده، إلا أنه - حتمًا - يمنعهم من تحقيق مأربهم فيه.. وأما قول ابن القيم، فيفضح نفسه، وردّ ابن حجر لا يدفع عنهما. فإن خُص الأنبياء بشىء، يكون ذلك اصطفاء لهم من الصفوة، لا من السِّفلة.

• ثانيًا: أنه ﷺ معصوم من الجن كما هو من الإنس، وليس الإنس فقط

فكأنى بمن يقول: قد جاء القرآن بالتصريح بعصمته ﷺ من الناس وليس من الجن، فما يمنع من تمكن الجن منه؟.

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧].

والرد على هذا كالآتى:

١ - أن الجن مستوون معنا - معشر الإنس - فى التكليف قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ويتفرع عن هذا:

* أنهم ووجهوا بنفس التحدى، بمعارضة القرآن الكريم والإتيان بمثله. قال تعالى: ﴿لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ [الإسراء: ٨٨]..

* وأنهم تخرصوا - كما الإنس - على الله ورسوله وكتابه. قال تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّا أَن لَّن تَقُولَ الإِنسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ [الجن: ٥].

* وقال تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ [الجن: ٧].. أى أن منهم من كفروا بالبعث كما كفر الإنس.

* كما أنهم يستوون مع الإنس فى استحقاق العذاب والعقاب. قال تعالى: ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [السجدة: ١٣، هود: ١١٩].

٢ - أنهم كالإنس، بُعث إليهم أنبياء ورسل؛ ليبينوا لهم الرشد من الغى،

وحتى لا تكون لهم حجة بعد ذلك. قال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنكُمْ يَقُصُّونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِي وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا شَهِدْنَا عَلَىٰ أَنفُسِنَا وَغَرَّتْهُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَشَهِدُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ﴾ [الأنعام: ١٣٠].

* وآخر هؤلاء الأنبياء والرسل هو محمد ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِم مُّنذِرِينَ ﴿٢٩﴾ قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ وَإِلَىٰ طَرِيقٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٣٠﴾ يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ وَمَن لاَّ يُجِبْ دَاعِيَ اللَّهِ فَلَيْسَ بِمُعْجِزٍ فِي الأَرْضِ وَلَيْسَ لَهُ مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءُ أُوْلَئِكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ﴾ [الأحقاف: ٢٩ ـ ٣٢]..

* أى أن بعثته ﷺ تشمل الجن والإنس على السواء، كبعثة موسى عليه السلام.

٣ ـ أن منهم مؤمنين ومنهم كافرين. قال تعالى: ﴿وَأَنَّا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا ﴿١٤﴾ وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾ [الجن: ١٥].

٤ ـ أنهم مفطورون على خلقة لا يستطيعون الخروج عنها ولا الإفلات منها. قال تعالى: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ فَانفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاَّ بِسُلْطَانٍ﴾ [الرحمن: ٣٣].. أى أنه ليس متروكًا لهم أن يفعلوا ما يحلو لهم كما لو كانوا يمتلكون قوة خارقة، لا تعترضها أى حواجز.

وعلى ما سبق، فليس للجن علينا فضل حتى يُخلى بينهم وبين رسول الله ﷺ كما أن دواعى عصمته من الإنس، لكونه رسولاً مُرسلاً لهم، هى ذاتها متوفرة فى الجن، فهو مبعوث لهم أيضًا.

ومن كل ما سبق نستطيع أن نخلص إلى: أن عدم ذكر الجن فى آية العصمة، ليس إثباتًا لعدم عصمة الرسول ﷺ منهم، ولكن على العكس من ذلك، فعدم ذكرها يثبت انعدام أى احتمال بقدرتهم على إلحاق ضرر أو سوء بالرسول ﷺ حتى إنه لم يكن ما يستدعى ذكر عصمته ﷺ منهم. إنما العصمة تكون ممن يُحتمل أو يتحقق خطره.

ثالثًا، هل العصمة لمحمد النبى دون الإنسان؟! أم لكليهما؟!

وللإجابة على هذا التساؤل لا بد من فهم حقيقة ما ناله ﷺ من مشركى مكة، إذ كانوا يلقون عليه القذر، وسلا الجزور (أحشاء الذبائح) وتمكنوا من شَجِّه وكسر رباعيته يوم أحُد. والأدهى، أن اليهود احتالوا لسمه بخيبر، حتى كان موته بهذا السُّم ـ على حسب بعض الروايات ـ فأين هى العصمة من كل هذا؟!.

والحق، أن ما نال رسول الله ﷺ من كفار قريش، أو يوم أحد، هو من قبيل الأذى، الذى هو أقل الضرر، ولم يمكنوا مما يجاوز هذا الحد، حتى ما ناله عند خروجه من الطائف بعد دعوته لأهلها حيث خرج وراءه صبيانهم ورموه بالحصى حتى أدموا ساقيه، لم يكن إلا أذى. ولكنه أيضًا لم يكن إلا لحكمة تبليغية وإرشادية، لا نجد مثلها فيما ينسب إلى الرسول من سحر.

فما كان يصيبه من كفار قريش، والذى لا يعدو أن يكون من أفعال السفهة والصبيان، إنما كان ابتلاء لأتباعه ومن سيتبعونه، حتى يكون اتباعهم له إيمانًا محضًا بالحق الذى جاء به، وليس طلبًا لرياسة أو زعامة. وكذلك يوم الطائف، كان إتمامًا لإثبات الحجة على الكافرين، كما حدث فى حصار شِعْب أبى طالب. كل هذا كان مما تكبده الرسول ﷺ للقيام بأمانة التبليغ.

وأما يوم أحد فكان تأديبًا للمؤمنين، حتى إذا اغتموا مما أصاب نبيهم، من جراء عصيانهم لأوامره، ندموا على فعلتهم، فلا يعودون لمثلها. وأما محاولة سمّ الرسول ﷺ فما ورد فيها متضارب، بما يستوجب تحقيقها بشىء من الإفاضة فى الصفحات اللاحقة.

وكما ترى، فكل ما لحقه ﷺ من أذى الناس كان فى إطار أعبائه التبليغية، وليس خارجها. وفوق هذا فإن ما أصابه من الأذى البشرى، إنما كان من الكفار، وليس من المؤمنين، سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من المشركين، فعداؤهم لم يكن لمحمد بن عبد الله الإنسان، وإنما كان لمحمد خاتم النبيين والمرسلين. وغنى عن البيان، ما كان يتمتع به النبى ﷺ من عظيم قدر عند أهل مكة قبل البعثة، وأما عداؤهم له فقد طرأ بعد أن بُعث. وما كان من اليهود إنما هو تكذيب لآيات

الله كدأبهم مع كل الأنبياء، ويزيد عليه حسدهم للعرب، أن يخرج منهم خاتم النبيين، الذى أنبأتهم عنه كتبهم، قال تعالى: ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِى يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ [الأنعام: ٣٣]. . وإن كانت السورة مكية، إلا أن معنى الآية يصدق على كل من كذب برسالة الإسلام.

وبعد هذا، فكيف لنا أن نميز بين الشق التبليغى فى شخصه، والشق الإنسانى، إذا كان من يؤذونه يقصدون المبلغ لا الإنسان، إذ ليس بين محمد بن عبد الله خصومة شخصية مع أحد من إنس أو جان.

* * *

مبحث: واقعة سَمّ الرسول ﷺ

• أحاديث سَمّ الرسول ﷺ:

١ ـ أورد البخارى فى صحيحه: «حدثنا قتيبة، حدثنا الليث عن سعيد بن أبى سعيد عن أبى هريرة، أنه قال: لما فتحت خيبر أهديت لرسول ﷺ، شاة فيها سُم، فقال رسول الله ﷺ: **اجمعوا لى من كان هاهنا من اليهود فجُمعوا له، فقال لهم** رسول الله ﷺ: **إنى سائلكم عن شىء فهل أنتم صادقىّ عنه**، فقالوا: نعم يا أبا القاسم. فقال لهم رسول الله ﷺ: **من أبوكم**؟ قالوا: أبونا فلان، فقال رسول الله ﷺ: **كذبتم، بل، أبوكم فلان**، فقالوا: صدقت وبررت. (...) ثم قال لهم: **هل أنتم صادقىّ عن شىء إن سألتكم عنه**، قالوا: نعم، فقال: **هل جعلتم فى هذه الشاة سُمّا**؟ فقالوا: نعم، فقال: **ما حملكم على ذلك**؟ فقالوا: أردنا إن كنت كذابًا نستريح منك وإن كنت نبيًا لم يضرك»[١٥٢]. وأورد مثله بسند آخر فى باب «إذا غدر المشركون بالمسلمين، هل يعفى عنهم؟» من كتاب (الجزية) وباب الشاة التى سُمت من كتاب (المغازى): «حدثنا عبد الله بن يوسف حدثنا الليث، قال: حدثنى سعيد عن أبى هريرة رضى الله عنه: بمثله».

٢ ـ وأورد ـ أيضًا ـ فى باب [قبول الهدية من المشركين] من كتاب [الهبة]: حدثنا عبد الله بن عبد الوهاب، حدثنا خالد بن الحارث، حدثنا شعبة، عن هشام ابن زيد، عن أنس بن مالك رضى الله عنه: أن يهودية أتت النبى ﷺ بشاة مسمومة فأكل منها، فجىء بها، فقيل: ألا تقتلها؟ قال: **لا**، قال: **فما زلت أعرفها فى لهوات رسول الله** ﷺ[١٥٣].

«زاد مسلم وأحمد فى روايته (أى: الحديث) من الوجه المذكور هنا (أي السند): [فأكل منها، فقال: إنها جعلت فيها سُمّا] وزاد مُسلم بعد قوله: [فجىء

بها إلى رسول الله ﷺ]: [فسألها عن ذلك، فقالت: أردت لأقتلك، قال ما كان الله ليسلطك علىّ]. وبدلاً من قوله: [فقيل: ألا تقتلها؟] فى رواية أحمد ومسلم: [فقالوا: يا رسول الله]»[١٥٣].

٣ ـ وفى صحيح البخارى: «وقال يونس عن الزهرى، قال عروة، قالت عائشة ـ رضى الله عنها ـ: [كان النبى ﷺ يقول فى مرضه الذى مات فيه: **يا عائشة: ما أزال أجد ألم الطعام الذى أكلت بخيبر، فهذا أوان أجد انقطاع أبْهَرى من ذلك السُّم**]». أورده فى «مرض النبى ووفاته» من كتاب «المغازى».

وعلق عليه ابن حجر فى فتح البارى: «وهذا قد وصله البزَّار والحاكم والإسماعيلى من طريق (عنبسة بن خالد) عن (يونس) بهذا الإسناد. وقال البزار: تفرد به عنبسة عن يونس، أى: بوصله. وإلا فقد رواه موسى بن عقبة فى (المغازى) عن الزهرى، لكنه أرسله. وله شاهدان مرسلان أيضًا أخرجهما إبراهيم الحربى فى (غرائب الحديث) له، أحدهما: من طريق يزيد بن رومان، والآخر من رواية أبى جعفر الباقر. (...) وروى ابن سعد عن شيخه الواقدى بأسانيد متعددة فى قصة الشاة التى سُمت له بخيبر، فقال فى آخر ذلك: (...) **ما زلت أجد ألم الأكلة التى أكلتها بخيبر عداداً حتى كان هذا أوان انقطاع أبْهَرى**».

وفى ثنايا تعليقه السالف، قال ابن حجر: «وللحاكم موصول من حديث أم مبشر، قالت: (قلت يا رسول الله: ما تتهم بنفسك؟ فإنى لا أتهم بابنى إلا الطعام الذى أكل بخيبر) وكان ابنها بشر بن البراء بن معرور، مات، (فقال: وأنا لا أتهم غيرها وهذا أوان انقطاع أبْهَرى)»[١٥٤].

والروايات الواردة فى هذا الصدد كثيرة، تضيق بها صفحات البحث، لذلك أكتفى البحث بإيراد ما يفى منها بالغرض، لسبب سيأتى بيانه.

* * *

• التعقيب على أحاديث سمّ الرسول ﷺ:

بداية، فإن الترتيب الذى ذكرت به الأحاديث، مقصود، للتمييز بين الأحاديث التى تروى واقعة السَّمّ ذاتها وبين تلك التى تروى آثارها.

فالأحاديث التى وردت فى واقعة السَّمّ، توضح أن الواقعة جاءت فى إطار التحدى بعلامة من علامات النبوة ومعجزة من معجزاتها فى مواجهة مكابرة اليهود وطعنهم فيها. فقالوا: (إن كنت كذابًا نستريح منك، وإن كنت نبيًا لم يضرك) ورد الرسول ﷺ على اليهودية التى باشرت دسّ السُّمّ بقوله: (ما كان الله ليسلطك علىّ). وهذا يقتضى ألا يصيب رسول الله ﷺ أى ضرر من هذا السُّمّ. وإلا فأين هى المعجزة؟! وأين آية النبوة؟! وأين التحدى فى هذه الواقعة، لردّ كيد اليهود فى نحورهم؟!

وإذا كان ذلك كذلك، فالعجب كل العجب، أن تأتى الأحاديث التى تروى الآثار التى خلفتها واقعة السُّمّ، بأن الرسول ﷺ قد أصابه ضرر منها، بل وبالغ الضرر، حتى وصل الأمر إلى أن يقتله السُّمّ!!(*).

وفى هذا تعارض صارخ بين هذه الأحاديث وبين تلك التى تروى الواقعة، وقبل ذلك تعارض أشد وقعًا بين الأحاديث التى تروى أن الرسول ﷺ قد توفى متأثرًا بهذا السُّم، وبين آية العصمة.

قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]. ولا يقولن أحد، إن هناك فارقًا بين قتل على الفور وبين قتل على التراخى، وأن علامة النبوة جاءت فى إطلاع الله له على السُّمّ المدسوس، فقامت الحجة على اليهود فى وقت الواقعة، وأما الضرر الذى لحقه بعدها لا بأس به، ولا حرج فيه، كما أن السُّم لا يضر بذاته، فلم يُهلكه فور تناوله، وإنما كان ذلك حينما حلت مشيئة الله.

فمثل هذا الرأى، كمن أراد أن يجمع بين الإثبات والنفى، فأثبت الإثبات أولاً، ثم أثبت النفى ثانيًا. فكانت المحصلة نفى الإثبات، وكمن نقضت غزلها من

(*) وحتى ينسب الفضل لأهله، فإن التفاتى لهذا التعارض بين دلالة تلك الأحاديث إنما جاء ثمرة نقاشى مع أخى الأكبر حول هذه الواقعة فهو من نبهنى لفداحة هذا التعارض.

بعد قوة أنكاثًا، فهل بعد القتل عصمة؟! وتلك هى العقلية التى تقبل المتناقضات مجتمعة، ثم تريح ضميرها، بأن هذا لم يكن إلا بمشيئة الله! وهل من شىء يحدث فى هذا الكون إلا بمشيئة الله؟! فتلك حقيقة لا تحتاج لمن يُقرها. وإلا، فلا حدّ على القاتل، فقد قتل بمشيئة الله، وهذه المرة فإن الواقعة تدخل فى شق التبليغ من حياته ﷺ، وليس فى الشق الدنيوى، كما يُؤولون رواية السحر، على الرغم من فساد هذا التأويل.

هكذا تكون المسألة مبتوتة؛ فآية العصمة مقدمة على ما سواها، والأحاديث التى روت واقعة السم فى إطار التحدى بالنبوة صحيحة. وأما ما ذكره أنس بن مالك رضى الله عنه من أنه كان يرى علامة السُّم فى لهَوات(*) الرسول ﷺ. فهو لا يجاوز أن يكون تغير لون أو نتوءًا أو احتقانًا أو تحفيرًا فى الحلق، وهذا هو أحد رأيين ذهب إليهما القسطلانى ـ وهو الراجح ـ فى تفسير قول أنس بن مالك، وقد أورده صاحب «عون المعبود» فى كتاب «الديات». وهذا شبيه بما نال رسول الله ﷺ يوم أحد إذ شُجّ وكسرت رُباعيته. بل إن هذا هو تمام آية النبوة أن يَطعَم السُّم، فلا يصيبه منه، ما يصيب غيره.

نعم، هكذا يجب أن تكون المسألة مبتوتة، فعندما «يأتى متضادان فى المعنى ظاهرًا، يُوفق بينهما بوجه صحيح، فإذا استحال الجمع بينهما، فإن علمنا أحدهما ناسخًا قدمناه، وإلا عملنا بالراجح منهما. وأوجه الترجيح تنقسم إلى سبعة أقسام: . . . القسم السابع: الترجيح بأمر خارجى، كتقديم ما وافقه ظاهر القرآن. .»[١٥٥] اهـ كلام السيوطى بتصرف.

فالأحاديث التى تروى واقعة السَّمّ فى إطار المعجزة هى الأرجح، لموافقتها آية العصمة. إذن، هذا ليس بدعًا من القول، ومع ذلك فهناك من سَيَسمُه بأنه من كلام المبتدعة، الذين يسارعون لادعاء التعارض بين النصوص إذا ما وقعت أبصارهم على ذريعة شكلية واهية دون تدبر أو تروٍّ.

وحتى لا يسترسل الطاعنون فى حجية التعارض، نستدرك عليهم بـ: أن ترجيح الفِرْق الأول من الأحاديث، إنما هو مدعوم بمرجحات أخرى.

(*) لَهَوات: جمع لهاة، وهى اللحمة المشرفة على أقصى الحلق، تبين عند انفراج الفم.

٤ ـ وكى لا ننجرف وراء تعقب كل رواية بالنقد سنكتفى بما ورد فى الصحيحين، خاصة، وأن ما ورد فى غيرهما لا يسلم من علة. وعلى فرض صحته، «فإن الصحيح أقسام متفاوتة بحسب تمكنه من شروط الصحة وعدمه، أعلاها: ما اتفق عليه البخارى ومسلم (أى اجتمعت فيه الشروط التى اشترطها البخارى ومسلم فى صحة الحديث الذى خرجاه ثم استوعباه فى صحيحيهما)، ثم ما انفرد به البخارى...، ثم ما انفرد به مسلم، ثم صحيح على شرطهما ولم يخرجه واحد منهما، ثم صحيح على شرط البخارى، ثم صحيح على شرط مسلم، ثم صحيح عند غيرهما»[١٥٦]. اهـ كلام السيوطى.

ولكن ماذا لو كان الحديثان المتعارضان واردين فى صحيح البخارى؟

يجيب عن هذا ما ذكره الحافظ السخاوى فى كتابه (فتح المغيث) ـ عند كلامه عن حُكم الصحيحين ـ: «ويُستثنى من القطع [أى الحديث المقطوع بصحته]، أيضًا، ما وقع التجاذب بين مدلوليه، حيث لا ترجيح؛ لاستحالة أن يفيد المتناقضان العلم بصدقهما من غير ترجيح لأحدهما على الآخر...»[١٥٧] اهـ. وفى شرح النخبة مثله.

وفى موضع آخر: «... وأحسن من هذا، قول الثورى: مراد السلفى: (إن معظم الكتب الثلاثة يحتج به)، أى صالح لأن يُحتج به، لئلا يرد على إطلاق عبارته المنسوخ، والمرجوح عند المعارضة»[١٥٨]. اهـ. والكتب الثلاثة هى الصحيحان وسنن أبى داود.

ولو تأملنا جيدًا، سنجد أن ما ورد فى صحيح البخارى فى قصة الشاة المسمومة، ليس بمرتبة واحدة. فالروايتان اللتان أوردهما البخارى عن أبى هريرة وأنس بن مالك ـ رضى الله عنهما ـ مُسندتان [أى موصولتان من أول السند، وهو البخارى، وحتى منتهاه، وهو قول الرسول ﷺ]، بينما الرواية عن عائشة رضى الله عنها، والتى تروى وفاة الرسول ﷺ مُتأثرًا بالسُّم، وردت بسندٍ مُعلق(*). حيث رواه هكذا: وقال يونس...

(*) «يوصف السند بالمعلق، بسبب اتصاله بالجهة العليا فقط، وانقطاعه من الجهة الدنيا (وهى هنا البخارى) فصار كالشىء المعلق بالسقف»[١٥٩].

وفى هذا قال الحافظ السخاوى: «. . . وبما تقدم تأيد قولُ البخارى ما أدخلت فى كتابى إلا ما صحَّ، على مقصوده به، وهو الأحاديث الصحيحة المسندة، دون التعليق والآثار الموقوفة على الصحابة فمن بعدهم، والأحاديث المترجم بها، وظهر افتراق ما لم يكن بطريق القصد فى الحكم عن غيره، واستثناؤه من إفادة العلم. . .»[١٦٠].

«فما كان منه [أى من المعلق] بصيغة الجزم كقال، وفعل، وأمر، ورَوَى، وذكر فلان، فهو حكَم بصحته عن المضاف إليه؛ لأنه لا يستجيز أن يجزم بذلك عنه إلا وقد صح عنده عنه، لكن لا يُحكم بصحة الحديث مطلقًا، بل يتوقف على النظر فيمن أبرز من رجاله، وذلك أقسام:

أحدها: ما يلتحق بشرطه، والسبب فى عدم اتصاله، إما الاستغناء بغيره عنه مع إفادة الإشارة إليه وعدم إهماله، بإيراده معلقًا، اختصارًا، وإما كونه لم يسمعه من شيخه، أو سمعه مذاكرة، أو شك فى سماعه، فما رأى أن يسوقهم ساق الأصول. . ثم قلنا فى هذا التقسيم: ما يلتحق بشرطه، ولم نقل إنه على شرطه؛ لأنه وإن صح فليس من نمط الصحيح المسند فيه، نبه عليه ابن كثير.

وثانيها: صحيح لا يلتحق بشرطه.

وثالثها: حسن صالح للحجة، ورابعها ضعيف لانقطاع يسير فى إسناده. اهـ السيوطى بتصرف[١٦١](*).

وفى القسم الثالث من المرجحات عند التعارض، ذكر السيوطى: الترجيح بكيفية الرواية، وذلك بوجوه: . . .أن تكون ألفاظه دالة على الاتصال، كحدثنا

(*) وقد وافقه الحافظ السخاوى، وبعد أن ذكر الأقسام الأربعة للتعليق بصيغة الجزم فى صحيح البخارى قال: «وحينئذٍ فإطلاق الحكم بصحتها (أى الأحاديث المعلقة) ممن يفعله من الفقهاء ليس بجيد» وفى موضعٍ آخر: «ولكن إيراد صاحب الصحيح للمعلق الضعيف يشعر بصحة الأصل له»[١٦٢]. وقال الحافظ العراقى فى (نكت العراقى على ابن الصلاح): ولا يلزم من كون الشىء له أصل صحيح أن يكون هو صحيحًا»[١٦٣]. بينما ذهب ابن كثير إلى «أنه لا يوجد فى الصحيحين ضعيف على الإطلاق، وأن الاختلاف فى درجة الصحة»[١٦٤]. اهـ. بتصرف، وأيًا ما كان خلافهم، فهو يصب فى اتجاه ما استنتجه البحث.

وسمعت. . .»[١٦٥]. وبذلك فإن روايتى أبى هريرة وأنس بن مالك أقوى وأرجح من رواية عائشة رضى الله عنهم أجمعين.

وأما ما علق به ابن حجر على حديث عائشة بأن كلاً من البزار والحاكم والإسماعيلى قد وصله من طريق (عنبسة بن خالد) عن (يونس) بهذا الإسناد، وأن البزار قد قال فيه: تفرد به (عَنبسة) عن (يونس)، فيكفينا فى ذلك أنه لم يصححه، والأدهى من ذلك أن عنبسة بن خالد مجروح جرحًا مفصلاً. وإليك ما أورده الحافظ المزى فيه وهو عنبسة بن خالد بن أبى النجاد القرشى الأموى، مولى بنى أمية ـ من تعديل وتجريح ـ:

«قال أبو عبيد الآجرى: سألت أبا داود عن عنبسة صاحب يونس، قال: عنبسة أحب إلينا من الليث بن سعد، سمعت أحمد بن صالح، يقول: عنبسة، صدوق.

وذكره ابن حبان فى «الثقات» وروى له البخارى مقرونًا بغيره، وأبو داود.

وقال عبد الرحمن بن أبى حاتم: سألت أبى عن عنبسة بن خالد، فقال: كان على خراج مصر، وكان يعلق النساء بالثدىَ. وقال أبو عوانة الإسفراييني عن يعقوب بن سفيان: سمعت ابن أبى بكير يقول: إنما يحدث عن عنبسة مجنون أحمق»[١٦٦].

«قال ابن القطان: كفى بهذا فى تجريحه، أورده الذهبى فى الميزان فى التعليق على قول أبى حاتم (٣/ الترجمة ٦٤٩٩).

وقال ابن حجر فى (التهذيب): قال أحمد بن حنبل: ما لنا ولعنبسة، أى شىء خرج علينا من عنبسة. (٨/ ١٥٤).

وقال ابن حجر فى «التقريب»: (صدوق). قال بشار: (بل ضعيف وقد ثبت تعديه على حرمات الله، وثبت فى رواية العدل أبى حاتم أنه كان يعلق النساء من أثدائهن، فكيف يفعل ذلك ولا ينتهك محارم الله؟!) وتأمل بعد ذلك قول ابن بُكير: (وإنما احتمله الناس بسبب روايته لنسخة يونس، وبعض المحدثين يتساهل فى بعض الأحيان من أجل الوصول إلى بعض النسخ)»[١٦٧]. اهـ. والجرح المفصل مقدم على التعديل، وإن قل عدد المجرحين ولا ينتقص من ذلك القول

بـ: «أن روى له البخارى أربعة أحاديث مقرونة بأحاديث خرجها لعبد الله بن وهب (وهو من أقرانه) عن يونس».. كما ذكر ابن حجر.

والعجيب أن يقول ابن حجر عنه فى (هدى السارى): «عنبسة بن خالد، وقع فيه يحيى بن بكير بلا حجة»[١٦٨]. ولم يذكر شيئًا عن جرح أبى حاتم المفصل، على الرغم من أنه، والبخارى من نفس الطبقة، أى أنه ليس متأخرًا عنه فى العصر، حتى يُهمل جرحه. وكلاهما رحل إلى مصر فى طلب الحديث. وابن حجر ـ نفسه ـ قد ذكر فى مقدمة فتح البارى: «.. وحينئذ إذا وجدنا لغيره [أى صاحب الصحيح] فى أحد منهم [أى ممن روى عنهم] طعنًا.. فلا يقبل إلا مبيَّن السبب مُفسرًا يقدح فى عدالة هذا الراوى.. فلا يقبل الطعن فى أحد منهم إلا بقادح واضح». «وقال أبو الفتح القشيرى (وهكذا نعتقد وبه نقول، ولا نخرج عنه إلا بحجة ظاهرة وبيان شاف) فى متابعته لمقولة أبى الحسن المقدسى فى الرجل الذى يُخرج عنه فى الصحيح: (هذا جاز القنطرة)»[١٦٩]. وعلى أى؛ فإن البخارى لم يحتج به منفردًا، مما لا يَنْأى به عن طائلة الجرح والقدح، حتى وإن اختلف فى درجة ضعفه ومرتبة جرحه(*). وطالما أن عنبسة قد تفرد بها عن يونس، فلا اعتداد بوصل البزار والإسماعيلى. فالرواية إذن، غير مسندة، وهى على أحسن الأحوال مرجوحة عند التعارض.

• الخلاصة:

وبعد ذلك، فما من شك فى أن رواية أبى هريرة، التى أوردها البخارى بسندين متصلين، ورواية أنس بن مالك، التى اتفق عليها الشيخان، هما الروايتان الراجحتان، المتفقتان مع آية العصمة؛ لأنهما قد اشتملتا على تفصيل الواقعة فى إطار التحدى بالنبوة فى مواجهة طعن اليهود فيها.

(*) «فالمقصود بالمتابعات والشواهد التقوية.. وهذا هو السبب فى أن البخارى ومسلمًا يخرجان أحاديث بعض الضعفاء فى المتابعات والشواهد؛ وذلك لأن الاعتماد ليس عليها، وإنما هو على الأصل الصحيح الذى أُريد إردافه بالمتابعة أو الشاهد لكن المحدثين لم يفرطوا فى هذا التساهل.. بل اشترطوا فيه ألا يكون قد اشتد ضعفه..» انظر منهج النقد فى علوم الحديث لنور الدين عتر ص٤٢٠، ٤٢١.

ـ إذن فرسول الله ﷺ لم ينله ضرر من هذا السُّم، سواءٌ أكان ضررًا يُحتجم منه، أو ضررًا يؤدى إلى انقطاع أبْهَره (والأبْهَر: هو عرق الرقبة).

• هل حديث (والأحرى، رواية) سِحر الرسول ﷺ من مُشكِل الحديث أم مُحكمِه(*)؟

إن الخلاصة التى نخرج بها من كل ما سبق، هى: أن تمكن السحر من التأثير على الرسول ﷺ بواسطة الشياطين مُمتنع بنص القرآن الكريم فى موضعين، هما:

الأول: نص العصمة: قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ [المائدة: ٦٧]... على التفصيل السابق، بأن العصمة تشمل الإنس والجن على السواء.

الثانى: دعوة سليمان عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ [ص: ٣٥].. على النحو الذى فصّل ـ أيضًا ـ فى موضعه.

ومن هنا، فقد بات جليّا، أن رواية سحر الرسول ﷺ تدخل فى نطاق مُشكل الحديث (مختلف الحديث)؛ حيث إنها تتعارض مع نص قطعى متواتر لا يتطرق إليه شك، ألا وهو نص القرآن الكريم، وأى تأويل للجمع بينهما، لا يثبت أمام نفحة من النقد، لا أمام ريح.

والقرآن الكريم، بلا ريب، يَرْجُح أى دليل نقلى آخر، يُعارضه، بل ويَجُبُّه، فلا وجه للمقابلة أو المقارنة. إذن، فلا مفر من ردّ رواية السحر. فهل هذا بدعٌ من القول؟.

لا بد أولاً من توضيح أنها خبر آحاد (أو بالأحرى، خبر واحد)؛ ذلك لأن من تفرد بروايته عن الرسول ﷺ عائشة رضى الله عنها، ثم تفرد بها عن عائشة عروة ابن الزبير، ثم عن عروة، هشام. وعلى الرغم من تعدد من رووه عن هشام، فإن هذا لا ينفى كونه خبر آحاد فى مبدئه، وطرأ التعدد عليه ـ وهو دون ما يمكن

(*) «مختلف (مُشكل) الحديث: هو ما تعارض ظاهره مع القواعد فأوهم معنًى باطلاً، أو تعارض مع نص شرعى آخر. وأما المُحكم: فهو الخبر الذى لا مُعارض له بوجه من الوجوه»(١٧٠).

وصفه بالشهرة ـ فى أثناء السند. وأما رواية زيد بن أرقم رضى الله عنه وقد فصل فيها القول، فهى مُرسلة ضعيفة، وإنما تقوّت برواية عائشة، وبالتالى فهى لا تخرجها عن كونها خبر واحد؛ ذلك لأنها لم تصحّ إلا عن عائشة رضى الله عنها.

• ماذا عن رد خبر الآحاد:

والأسلم ألا نتشتت بين أقوال العلماء واختلافهم حول ما إذا كان خبر الآحاد يفيد الظن أم العلم القطعى؛ لأن الأولى أن ينصرف اهتمامنا إلى مسلك الصحابة رضوان الله عليهم فى ذلك، والأئمة من بعدهم.

ففى تتبعه لقوانين الرواية فى عهد الصحابة، ذكر نور الدين عتر، ثلاث قواعد:

«**ثانيهما**: التثبت فى الرواية عند أخذها وعند أدائها: قال الإمام الذهبى فى ترجمة أبى بكر الصديق رضى الله عنه: [و كان أول من احتاط فى قبول الأخبار، فروى ابن شهاب عن قبيصة بن ذؤيب أن الجَدّة جاءت إلى أبى بكر تلتمس أن تُورث، فقال: (ما أجد لك فى كتاب الله شيئًا، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئًا)، ثم سأل الناس، فقام المغيرة، فقال: (حضرت رسول الله ﷺ، يعطيها السُّدُس)، فقال له: هل معك أحد؟ فشهد محمد بن مسلمة، بمثل ذلك، فأنفذه لها أبو بكر رضى الله عنه].

وقال (أى الذهبى) فى ترجمة عمر بن الخطاب: [وهو الذى سن للمحدثين التثبت فى النقل وربما كان يتوقف فى خبر الواحد إذا ارتاب، فروى الجُرَيرى ـ يعنى سعيد بن إياس ـ عن أبى نضرة، عن أبى سعيد، أن أبا موسى سلم على عُمر من وراء الباب ثلاث مرات، فلم يؤذن له، فرجع، فأرسل عمر فى أثره، فقال: لِمَ رجعت؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (**إذا سلم أحدكم ثلاثًا فلمْ يُجَبْ، فَلْيَرجع**)، قال: لتأتينى على ذلك ببينة أو لأفعلن بك، فجاءنا أبو موسى منتقعًا لونه، ونحن جلوس، فقلنا: ما شأنك؟ فأخبرنا، وقال: فهل سمع أحد منكم؟ فقلنا: نعم، كلنا سمعه، فأرسلوا معه رجلاً منهم، حتى أتى عمر، فأخبره].

ثالثهما: نقد الروايات، وذلك بعرضها على نصوص وقواعد الدين، فإن وجد مخالفًا لشيء منها ردوه وتركوا العمل به. هذا الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فيما أخرج مسلم عنه: يسمع حديث فاطمة بنت قيس، أن زوجها طلقها ثلاثًا، فلم يجعل رسول الله ﷺ لها سُكنى ولا نفقة، قال عمر: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا ﷺ لقول امرأة لا ندرى لعلها حفظت أو نسيت، لها السُّكنى والنفقة، قال الله عز وجل: ﴿**لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلا يَخْرُجْنَ إِلاَّ أَن يَأْتِينَ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ**﴾ [الطلاق: ١].

وتلكم عائشة رضى الله عنها، فيما أخرجه الشيخان، سمعت حديث عمر وابنه عبد الله: أن رسول الله ﷺ، قال: (**إن الميت ليُعذب ببكاء أهله عليه**). فقالت: رحم الله عمر والله ما حَدث رسول الله ﷺ: أن الله يعذب المؤمنين ببكاء أحد، ولكن الله يزيد الكافر عذابًا ببكاء أهله عليه، وقالت: حسبكم القرآن: ﴿**وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ**﴾ [الإسراء: ١٥]. زاد مسلم (إنكم لتحدثونى غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطئ).

وجدير بالتنبيه أنهم إنما كانوا يفعلون ذلك للاحتياط فى ضبط الحديث، لا لتهمة أو لسوء ظن، فهذا عمر رضى الله عنه يقول: (إنى لم أتهمك ولكن أحببت أن أتثبت)[١٧١]. وفى ردّه على منكرى حُجيَّة خبر الآحاد، ذكر سيف الدين الآمدى فى (الإحكام فى أصول الأحكام): «إن عَمَل بعض الصحابة، بل الأكثر من المجتهدين منهم بأخبار الآحاد، مع سكوت الباقين عن النكير، دليل الإجماع على ذلك. وما ردوه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك، من وجود مُعارض، أو فوات شرط، لا لعدم الاحتجاج بها فى جنسها، مع كونهم متفقين على العمل بها. ولهذا، أجمعنا، على أن ظواهر الكتاب والسُّنَّة حُجة، وإن جاز تركها والتوقف فيها لأمور خارجة عنها»[١٧٢].

«والإمام مالك رضى الله عنه اشترط فى الأخذ بخبر الآحاد، ألا يخالف ما عليه أهل المدينة؛ لأنه يرى أن ما عليه أهل المدينة، هو رواية استفاضت واشتهرت.. فإذا خالفها خبر آحاد كان ضعيف النسبة للرسول فتقدم عليه. فهو

تقديم مشهور مستفيض متواتر على خبر آحاد، فى نظر مالك رضى الله عنه، وليس ردّا مجردًا لخبر الآحاد»[١٧٣].

«وفى المُوطَّأ سبعون حديثًا، ترك مالك رضى الله عنه العمل بها، منها أحاديث فى الصحيحين»[١٧٤]. والموطأ هو كتاب الإمام مالك.

• وبعد كل هذا هل يَفسُق أو يكفر من يَرُدّ خبر الآحاد؟

يقول نور الدين عتر فى ذلك: «... ولكن هذا لا يعنى أن يحلّ للمسلم إنكاره وجحوده، بل يصير بذلك عاصيًا مخالفًا، إلا إذا وقع الإنكار لمستند شرعى مقبول، كما وقع من عمر رضى الله عنه حيث ردّ حديث فاطمة بنت قيس...»[١٧٤].

وقال الإمام ابن تيمية فى (المسودة): «إن من ردّ الخبر الصحيح كما كانت الصحابة ترده، لا لاعتقاد غلط الغافل، أو كذبه، ولكن لاعتقاد الرادّ أن الدليل قد دلّ على أن الرسول لا يقول هذا، فإن هذا لا يكفر ولا يفسق، وإن لم يكن اعتقاده مُطابقًا. فقد ردّ غير واحد من الصحابة، غير واحدٍ من أخبار الآحاد التى هى صحيحة عند أهل الحديث»[١٧٥].

إذن فالقول بردّ رواية سحر الرسول ﷺ، لا لإنكار حُجية خبر الآحاد فى ذاته، ولكن لمستند شرعى، ألا وهو التعارض مع النصّ القرآنى، ليس بدْعة مُستحدثة. ولأجل هذا ولكل ما سبق هى مردودة.

والله أعلى وأعلم..

• تساؤلات:

ورُبّ قائل يقول: إن الرواية على كونها خبر آحاد، إلا أنه بانضمام رواية زيد ابن أرقم ـ على ضعفها الذاتى ـ إلى ما رواه البخارى عن الزهرى فى صحيحه: «قال ابن وهب: أخبرنى يونس عن ابن شهاب الزهرى، سُئل: أعلى من سحر من أهل العهد قتل؟ قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ، صُنع له ذلك، فلم يقتل من

صنعه وكان من أهل الكتاب[١٧٦]، علاوة على إجماع العُلماء على قبولها، يحدث لها بمجموع ذلك قوة عند الترجيح.

والردّ على ذلك: أن هذا يصحّ إذا كانت ستقف فى مواجهة حديث آخر يُفتش فى سنده ومتنه ويبحث له عن مُعضدات، وليس فى مواجهة نص قرآنى.

وأما إجماع العلماء فسيأتى الردّ عليه لاحقًا..

ثم ماذا سيقول المقرون بسحر الرسول ﷺ فيما رواه البخارى فى صحيحه: حدثنا على، حدثنا مروان. أخبرنا هاشم أخبرنا عامر بن سعد عن أبيه رضى الله عنه، قال: قال النبى ﷺ: «**من اصطبح كل يوم تمرات عجوة لم يضره سم ولا سحر، ذلك اليوم إلى الليل**» وقال غيره سبع تمرات[١٧٧].

فمعلوم من الأحاديث الصحيحة أن الرسول ﷺ كان مواظبًا على أكل التمر، بل قد تَمُر أيام وليس فى بيته إلا الأسْوَدين (التمر والماء)، فكيف أضره السحر والسّم؟! ثم ما علاقة الأرواح الخبيثة (الشياطين) بالتمر، حتى يستخدم فى الوقاية منها ـ سواءً أكان عجوة المدينة أو غيرها ـ لكن علاقة تمر العجوة بالسحر (الذى هو تخيل وإيهام) بينة؛ ذلك لأن تأثير السحر يعتمد على قابلية المسحور للانخداع، بينما التمر يعمل على تنشيط القوى الذهنية والجسمانية، مما يعين على التفطُّن لحيل الساحر، وهذا يتطلب المواظبة على تناوله.

وأما الضرر الذى ذكر فى الحديث فى قوله (**لم يضره**)، فليس هناك ما يحصر الضرر فى الجسد وحده: فالضُّر يكون فى الأهل والمال. ووجه ذلك أن السحرة إنما يقصدون من وراء سحرهم استرهاب الناس وخداعهم، وابتزازهم فى أموالهم وأعراضهم، ويكفينا فى ذلك ما قاله سحرة فرعون له ﴿**وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ**﴾ [طه: ٧٣] بما يدل على أنه كان يستخدمهم فى إذلال وقهر رعيته. وهذا مما لا يحتاج لبَرْهَنَة.

* * *

هل يَشذ البحث عن إجماع الأمة التى لا تجتمع على ضلالة؟!

يقول القرطبى فى رده على من ذهب إلى أن السحر تخييل وإيهام، استنادًا إلى قصة موسى عليه السلام: «وهذا لا حُجّة فيه؛ لأننا لا ننكر أن يكون التخييل وغيره من جملة السحر. ولكن، ثبت وراء ذلك أمور جوّزها العقل (!!) وورد بها السَّمع (...)، فهو مقطوع به بإخبار الله تعالى ورسوله على وجوده ووقوعه (...). وعلى هذا أهل الحَلّ والعَقد الذين ينعقد بهم الإجماع، ولا عبرة مع اتفاقهم بُحثالة المعتزلة ومُخالفتهم أهل الحق ، ولقد شاع السحر وذاع فى سابق الزمان، وتكلم الناس فيه، ولم يُبدِ الصحابة ولا أحد من التابعين إنكارًا لأصله»[١٨٨]. اهـ بتصرف.

والردُّ على هذه المقولة، يأتى على النحو التالى:

أولاً: إن استشهاد القرطبى بالعقل للتدليل على خارقية السحر، يدفع إلى التساؤل عن مقصوده من العقل. أهُوَ العقل الذى يبحث فى الأسباب والنتائج ويستدل بالمشهد على الغيب، أم الخيال (الذى هو إحدى قوى العقل، التى يتخيل بها الأشياء). فإن كان مقصوده هو الأول فمُحال، فلا مشهد تطمئن له الحواس ليستدل به على ما لا يدرك حسيًا؛ لأن الخفاء هو لازم السحر. وأما إن كان مقصوده الثانى، فلا يُعوّل عليه، فكم من ممكن فى الخيال هو مُحالٌ فى الواقع.

ثانيًا: قوله: (ورد بها السَّمع، وتكلم الناس فيه). فقد سبق التعرض لهذه النقطة. ولمزيد من الإيضاح، لا بأس من التوقف عندها، ثانية.

فقد سبق إثبات أن السحر أصله الخفاء. فكيد الساحر وحيله، كلها تُحاك بالخفاء، فلا يُطلِعُ عليها أحدًا من الناس، إلا من شركائه. وحتى ما رآه ابن خلدون وسطره فى مقدمته (وهو ما تقدم فى مبحث النفث فى العقد) لم يكن هو التصرف الحقيقى للساحر فى الأشياء، إنما هى أفعال يُمارسها السَّحرة لإيهام الناس

بأنهم يستعينون بالجن ويسخرونهم لأغراضهم، وقد سبق ـ أيضًا ردُّ هذه الفريَّة ـ فمتى سلمت بأنهم يستعينون بالجن انشغلت حواسك وقُواك عن تصرفهم الحقيقى فى الأشياء. فما حدث لابن خلدون هو بعينه ما حدث لموسى عليه السلام والعامة يوم الزينة. ولعلَّ الجهل بحيَل السيمياء وأسرار الكيمياء، واقتصار معرفتها والانشغال بها على آحاد من الناس، كان أهم معونة للسَّحَرة على استرهاب الناس وخداعهم، فالإنسان يَرهب ما يجهل. وحذْق السَّحرة فى استخدام هذا العلم، كان سببًا فى إلصاق تهمة السحر بكل من اشتغل به.

فكيف لنا بعد كل هذا أن نستحضر العامَّة كشهود فى أمر كهذا؟! وقد جازت حيل السحرة على نبى الله موسى عليه السلام، لولا أن رأى برهان ربه. فمن بعد الأنبياء، يُؤخذ بكلامه؟!

وأما إخبار الله تعالى ورسوله، فقد سبق الرد عليه باستفاضة على امتداد البحث، بما يغنى عن المعاودة.

ثالثًا: الإجماع. والحق، أن ما من كلمة ظلمت من قِبل العلماء، فزُجّ بها فى غير موطنها، ككلمة الإجماع، وما من قضية اختُلف فيها كقضية الإجماع. فكثيرة هى تلك المواطن التى افتقر فيها الإجماع إلى إجماع. فهى مفهوم هُلامِىٌّ. وهاكَ الردُّ على تلك النقطة ممّا خطه علماء الأصول بأيديهم.

قال ابن حزم الأندلسى فى كتابه (الإحكَام فى أصول الأحكام) عند حديثه عن الإجماع: «(. . .) ثم حدث بعد القرن الرابع طائفة قلت مبالاتها بما تطلق به ألسنتها فى دين الله تعالى، ولم تفكر فيما تخبر به عن الله عز وجل، ولا عن رسوله ﷺ ولا عن جميع المسلمين (. . .) فصاروا إذا أعوزهم شَغَبٌ ينصرون به فاحش خطئهم فى خلافهم نص القرآن، ونص حكم رسول الله ﷺ (. . .) فقالوا: هذا إجماع، فإذا قيل لهم: كيف تقدمون على إضافة الإجماع إلى من لم يرو عنهم فى ذلك كله؟ (. . .) قال أكابرهم: كل ما انتشر فى العلماء واشتهر مما قالته طائفة منهم، ولم يأت على سائر خلاف له، هو إجماع منهم؛ لأنهم أهل الفضل (. . .) فمن المحال أن يسمعوا ما ينكرونه ولا ينكرونه، فصح أنهم راضون به. (. . .) فنقول: أول ما نسألكم عنه أن نقول لكم: هذا الذى لا

تعلمون فيه خلافًا، أيمكن أن يكون فيه خلاف من صاحب أو تابع أو عالم بعدهم لم يبلغكم أم لا يمكن ذلك البتة؟ فإن قالوا عند ذلك: إن قال هذا الذي القول عالم كان ذلك إجماعًا وإن قاله غير عالم لم يكن ذلك إجماعًا. قلنا لهم: قد نزلتم درجة وسؤالنا باق لذلك العالِم بحسبه، كما أوردناه سواء بسواء (. . .) فإن قالوا: بل يمكن أن يكون فى ذلك خلاف لم يبلغ ذلك العالم، قلنا: فقد أقررتم الكذب، إذ قطعتم بأنه إجماع وجوزتم مع ذلك أن يكون الخلاف فيه موجودًا. فإن قالوا: بل لا يمكن أن يكون فى ذلك خلاف، قلنا: ومن أين لكم بأن ذلك العالِم أحاط بجميع أقوال أهل الإسلام؟ ونحن نبدأ لكم بالصحابة رضى الله عنهم، فنقول: بالضرورة: ندرى يقينًا لا مِرْيَة فيه بأنهم كانوا عشرات ألوف (. . .)، ولقد تقصينا من رُوى عنه فتيا فى مسألة واحدة فأكثر، فلم نجدهم، إلا مائة وثلاثة وخمسين، بين رجل وامرأة فقط (. . .) وليس منهم مكثرون إلا سبعة فقط(. . .) والمتوسطون فهم ثلاثة عشر فقط، يمكن أن يوجد فى فتيا كل واحد منهم جزء صغير. فهؤلاء عشرون فقط، والباقون مُقلون جدًا، فيهم من لم يُرو عنه إلا فتيا فى مسألة واحدة فقط، ومنهم فى مسألتين، وأكثر من ذلك يجتمع من فتيا جميعهم جزء واحد، أفترى سائرهم لم يُفتِ ولا مسألة؟ (. . .) فقالوا: إنما نقول ذلك، إذا انتشر القول فى الناس فلم يُحفظ عن أحد من العلماء إنكار ذلك، فحينئذٍ نقول: إنه إجماع (. . .) فمن هذا نسألكم ـ والكلام لأبى محمد ـ من أين علمتم بانتشار هذا القول؟ ومن أين قطعتم بأنه لم يبقَ صاحبٌ (. . .) ولا يفتى فى شرق الأرض ولا غربها عالم إلا وقد بلغه ذلك القول؟ (. . .) فحتى لو صحّ لكم أنهم كلهم علموها، فمن أين قطعتم بأنهم لم ينكروها! وأنهم رضوها؟»[١٧٩] اهـ كلام أبو محمد بن حزم الظاهرى بتصرف.

وإن كان هناك مُعارضة لابن حزم من بعض العلماء وهى أن العبرة بأهل الحلّ والعقد من كل عصر ومن عصر الصحابة أيضًا، وهم أهل الفتيا الذين أشار إليهم. إلا أن الغزالى قد وافقه فى المستصفى. حيث قال: «إذا أفتى بعض الصحابة بفتوى وسكت الآخرون، لم ينعقد الإجماع ولا يُنسب إلى ساكت قول. وقال قوم: إذا انتشر وسكتوا فسكوتهم كالنطق حتى يتم به الإجماع. وشرط قوم انقراض العصر على السكوت. وقال قوم: هو حجة وليس بإجماع. وقال قوم:

ليس بحجة ولا بإجماع، ولكنه دليل تجويز الاجتهاد فى المسألة. والمختار أنه ليس بإجماع ولا بحجة، ولا هو دليل على تجويز الاجتهاد فى المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضمرين الرضا. والدليل عليه أن فتواه (أى الصحابى) إنما تعلم بقوله الصريح الذى لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والسكوت متردد، فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب (. . .) فإن قيل لو كان فيه خلاف لظهر. قلنا: ولو كان فيه وفاق لظهر، فإن تصوَّر عارض يمنع من ظهور الوفاق تصور مثله فى ظهور الخلاف»[١٨٠].

وذهب الآمدى فى أصول الأحكام: «اختلفوا فى انعقاد إجماع الأكثر مع مخالفة الأقل، فذهب الأكثرون إلى أنه لا ينعقد. وذهب محمد بن جرير الطبرى وأبو بكر الرازى وأبو الحسين الخياط من المعتزلة، وأحمد بن حنبل فى إحدى الروايتين عنه إلى انعقاده. وذهب قوم إلى أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم يُعتد بالإجماع دونه، وإلا كان مُعتدًا به (. . .) ومنهم من قال: الأكثر يكون حُجة وليس بإجماع (. . .).

والمختار مذهب الأكثرين(*). ويدل عليه أمران (. . .)، الثانى: أنه قد جرى مثل ذلك فى زمن الصحابة ، ولم ينُكر أحدٌ منهم على خلاف الواحد، بل سوغوا له الاجتهاد فيما ذهب إليه مع مخالفة الأكثر، ولو كان إجماع الأكثر حُجة مُلزمة للغير بالأخذ به، لما كان كذلك. فمن ذلك اتفاق أكثر الصحابة على امتناع قتال مانعى الزكاة مع خلاف أبى بكر لهم، وكذلك خلاف أكثر الصحابة لما انفرد به ابن عباس فى مسألة العول وتحليل المتعة وأنه لا ربا إلا فى النسيئة (. . .) ولو كان إجماع الأكثر حُجة، لبادروا بالإنكار والتخطئة، وما وجد منهم من الإنكار فى هذه الصور لم يكن إنكار تخطئة، بل إنكار مناظرة فى المأخذ، كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعضهم. ولذلك بقى الخلاف الذى ذهب إليه الأقلون جائزًا إلى وقتنا هذا. وربما كان ما ذهب إليه الأقل هو المعوَّل عليه الآن، كقتال مانعى الزكاة[١٨١]. اهـ بتصرف.

ومع ذلك فإن ما صح عن بعض الصحابة والتابعين، باعتبار أهل الحلّ والعقد

(*) أى القائلين بعدم انعقاد الإجماع مع مخالفة القلة.

منهم، وهو قليل قليل فى هذا الشأن، ليس فيه توضيح لِمَاهية السحر. كالذى رواه مالك فى (الموطأ) من أن حفصة رضى الله عنها قد سحرتها جاريتها، فأمرت بقتلها ليس فيه توضيح لنوع السحر الذى تعرضت له. وكذلك ما روى عن ابن عباس من أن السحر كان يُعلم بمصر، بقرية الفرما، ليس فيه شىء عن كيفيته.

واختلاف العلماء فى عقوبة الساحر ـ بما لا مجال لتفصيله هنا ـ كان سبب عدم وقوفهم على تعريف يُعوَّل عليه، لتحديد العقوبة المترتبة عليه. وراجع كلام التهاونى فى (الأصل اللغوى للسحر).

ولكن؛ مَنْ يَرجُح مَنْ؛ رأى الكثرة أم رأى القلة؟

وفى هذا ذهب الغزالى إلى: «أن الإجماع من الأكثر ليس بحجة مع مُخالفة الأقل (...). والمعتمد عندنا أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس هذا إجماع الجميع، بل هو مختلف فيه. قال تعالى: ﴿**وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِن شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ**﴾ [الشورى: ١٠]. . (...) فإذا لم يكن ضابط ولا مرد، فلا خلاص إلا باعتبار قول الجميع»[١٨٢] اهـ بتصرف.

وكما ترى، فإن مُخالفة البحث فيما جاءت به الأكثرية من أهل الحلّ والعقد ـ كما قال القرطبى ـ لم تكن بلا ضابط ولا مردّ، بل كانت مستندة إلى ما أظهره البحث من أدلة شرعية، جُلُّها من القرآن الكريم.

* * *

تساؤل تهكمى..

وكأنى بمطالع هذا البحث، يَهْزأ به، ويتساءل مُتهكمًا: أوَكان لهذا البحث من الفضل ما فاق به العلماء على اختلاف مذاهبهم ـ باستثناء المنكرين لخارقية السحر والاستعانة بالأرواح الأرضية ـ حتى أحسن الظنّ بنفسه، بأنه سبق إلى حُجج دامغة وبراهين قاطعة لم يسبقه إليها أحد؟!! أو خرج علينا ـ بعد هذه القرون الطويلة ـ بأدلة غابت عن السابقين؟!!

ولنَعُد ثانية للإجابة على هذا التساؤل التهكمى إلى عُلماء الأصول. فقد ذكر الآمدى فى المسألة العشرين فى الإجماع ما نصُّه:

«إذا استدل أهل العصر فى مسألة بدليل، أو تأولوا تأويلاً، فهل يجوز لمن بعدهم إحداث دليل أو تأويل آخر؟.

لا يخلو إما أن يكون أهل ذلك العصر قد نصّوا على إبطال ذلك الدليل وذلك التأويل، أو على صحته أو سكتوا عن الأمرين. فإن كان الأول، لم يَجُز إحداثُه لما فيه من تخطئة الأمة فيما أجمعوا عليه. وإن كان الثانى، جاز إحداثه؛ إذ لا تخطئة فيه. وإن كان الثالث، فقد ذهب الجمهور إلى جوازه، ومنع منه الأقلون. والمختار، جوازه، إلا إذا لزم من ذلك القدحُ فيما أجمع عليه أهل العصر [وقد أوضح البحث هذه المسألة فى الصفحات السابقة لهذه مباشرة] (...) ولهذا فإن الناس فى كل عصر لم يزالوا يستخرجون الأدلة والتأويلات المغايرة لأدلة من تقدم وتأولاته، ولم ينكر عليهم أحد، فكان ذلك إجماعًا»[١٨٣]. والظاهر هنا، أن الأدلة التى وردت فى البحث سُكِت عنها، فهى تندرج تحت الحالة الثالثة.

فالعبرة بالحجة والمُستنَد وليس بكثرة الذاهبين للرأى. وقد خالف ابن تيمية مذاهب أهل السنة، حيث قال بعدم وقوع الطلاق البدعى موافقًا بذلك رأى الشيعة الإمامية. فالحق حق ندور معه حيثما دار، ولا تشغلنا أقدار الرجال عن أقدار الكلام، ولذا فإن البحث يذهب مع الشيعة والمعتزلة فى إنكارهم خارقية السحر وإثباتهم لكونه خدعًا ومخاريق، وفى إنكارهم سحر الرسول ﷺ.

نتائج البحث..

صفوة القول:

إنه حسب ما اجتمع لدينا من أدلة شرعية، وما وفقنا إليه من فهم للنصوص المتعلقة بالسحر، نخلص إلى:

١ ـ أن حقيقة السحر أو ماهيته هى خدع وحيل توهم من لديه استعداد (عارض أو أصيل) بأن الشىء على هيئة ليست هى حقيقته فلا تأثير له فى أعيان الأشياء أو الأشخاص.

٢ ـ على الرغم من أن السحر يقوم على خداع الحواس إلا أنه لا ينفذ إليها. ولا يُحدث تغييرًا فى آلية عملها أو فى إدراكها للماديات، ولا يقذف فى القلوب والأمزجة التقلبات النفسية المختلفة. وغاية ما هُنالك أنه يقوم بتمويه الشىء موضوع السحر، أى بإدخال حيل على موضوع السحر لا بتغيير حقيقته، ولكن بإظهاره على غير حقيقته، مُستثمرًا الحالة المزاجية والنفسية لدى المسحور. أما إن تغلب المسحور عليها، فَطِن لحيلة الساحر وحينها يملك أمر نفسه. إلا أن يكون السحر قد بوشر بعمل مادى كدس السم، مثلاً، وغير ذلك من الحيل المادية الخفية التى لا يفطن المسحور إلى تعرضه لها، فى جسده أو متعلقاته، أو علاقاته بمن حوله. ويستعين الساحر فى ذلك ببعض المحيطين بالمسحور ليطلع على الأسرار، ويلج فى الخصوصيات، فيدبر حِيله، ثم يدعى أن الجن هم الذين أعانوه.

٣ ـ أن ما ذاع بين الناس على أنه استعانة بالجن (الشياطين أو الأرواح الأرضية الخبيثة) غير ممكن التحقق، بنص القرآن، لأحد من بعد سُليمان عليه السلام.. وهذا لا يمنع أن يطلب بعض الدجاجلة معونة الجن على أغراضهم ـ كما يتوهمون ـ وربما يكونون على علم باستحالة هذا، وهذا هو الآكد، ولكنهم يبغون بأفعالهم وتمتماتهم الغامضة إدخال الرهبة على نفوس الناس، بإيهامهم أنهم بذلك تتأتى لهم معونة الجن.

وهذا مدعوم بنص القرآن الكريم، فإن كان هناك عارض أو مُخصص، فلا بد وأن يكون بنص صحيح متواتر قطعى الدلالة، حتى نلتفت إليه.

٤ ـ أن رواية سحر الرسول ﷺ مردودة، ولا سبيل إلى تأولها. فرد رواية آحاد ولو صحيحة السند، أهون من أن يكون الدين كالثوب المثقب المرقع. وكأنه يتكون من حقائق منعزلة لا يفهم أى منها إلا بمعزل عن الباقى، ولو حاولت أن تفهمها فهمًا متكاملاً وكليًا، إذا بك ساقطًا فى هوة سحيقة. فقبولنا لهذه المتناقضات مجتمعة، يجعل الدين عضين(*) يضرب بعضه بعضًا؛ أعنى فهمنا للدين، لا أن الدين ذاته كذلك.

هذا ما أدَّانى إليه اجتهادى، فما فيه من خطأ فهو منى، وما فيه من صواب، فبتوفيق العلى العليم. عسى أن ينفع الله به كل مُطلع عليه فى دينه ودنياه.

ونسأل الله أن يهدينا لأخطائنا، وأن يعيننا على تداركها ما طال بنا الأجل، وإذا ما حان، أن يرزقنا من يستدركها لنا.

هذا وبالله التوفيق، والحمد لله رب العالمين.

* * *

(*) عِضين: فرقًا متفرقة، مأخوذة من قولك عضيت الشىء إذا فرقته.

• تأصيل الاقتباسات:

(١) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب السين والحاء وما يثلثهما م٣، ص١٣٨.

(٢) أبو الهلال العسكرى، الفروق اللغوية، ص٢١٣.

(٣) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، م١، ص٤٣٥.

(٤) محمد بن على التهانوى، كشاف اصطلاحات الفنون، م٢، ص٣٤٤، ٣٤٥.

(٥، ٦) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج٩ ص٤١.

(٧) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، م١، ج١، ص٣١.

(٨) ابن حجر العسقلانى، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر م١٠، ص٢٢٢، ٢٢٣.

(٩، ١٠، ١١) عبد الله بن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٥، ١٤٦.

(١٢، ١٣) رشيد رضا، تفسير المنار، ج٩، ص٤٢ ـ ٥١.

(١٤) أبو على بن الفضل بن حسين الطبرسى، مجمع البيان فى تفسير القرآن، م:١، ص٢٥٨، ٢٥٩.

(١٥) القرطبى، الجامع لأحكام القرآن، م١، ج٢، ص٣٦.

(١٦) جمال الدين القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٣٨، ١٤١، ١٤٢.

(٢٢) ناصر الدين الألبانى، سلسلة الأحاديث الضعيفة، م٢، ص٣١٤.

(٢٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٢.

(٢٤) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(٢٥) محمد أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير، ص١٦٤.

(٢٦) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٦.

(٢٧) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٦.

(٢٨، ٢٩، ٣٠) القاسمى، مرجع سابق، ج١، ص٣٦٦، ٣٦٧.

(٣١) الألبانى، سلسلة الأحاديث الضعيفة، م١، ص٣١٥.

(٣٢) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج١٩، ص٤.

(٣٣) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص٣٦٨.

(٣٤) القاسمى، محاسن التأويل، ج١، ص٣٦٨.

(٣٥) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٣.

(٣٦، ٣٧) رشيد رضا، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

(٣٨) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٨.

(٣٩) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٥٦.

(٤٠) القرطبى، مرجع سابق، م٤، ج٧، ص١٦٥.
(٤١) ابن كثير، مرجع سابق، ج٢، ص٢٣٧.
(٤٢) القاسمى، مرجع سابق، م٥، ص١٦٩.
(٤٣) ابن كثير، قصص الأنبياء، ص٥١٢، ٥١٣.
(٤٤) القرطبى، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٣، ١٣٤.
(٤٥) الطبرسى، مرجع سابق، م٨، ص٢٨٠.
(٤٦) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج٤، ص٣٧.
(٤٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، م١، ص٢٧١.
(٤٨) أبو بكر الرازى، مختار الصحاح، باب الباء، ص٤٣.
(٤٩) جلال الدين السيوطى، هَمْع الهوامع، ج٣، ص٢٦٨.
(٥٠، ٥١) الطبرسى، مرجع سابق، م٨، ص٢٨٠.
(٥٢، ٥٣) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج١، ص٣٢، ٣٣.
(٥٤) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج١، ص١٤٤.
(٥٥) أبو إسحاق الشاطبى، الموافقات، م١، ج٢، ص٢١٣.
(٥٦، ٥٧) القاسمى، مرجع سابق، ج١، ص١٥٦ ـ ١٥٨.
(٥٨) ابن فارس، الصاحبى، ص٤٤ ـ ٤٦.
(٥٩) جلال الدين السيوطى، المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، ج١، ص٢٩٩.
(٦٠، ٦١، ٦٢) السيوطى، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٠ ـ ٣٠٢.
(٦٣) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٧٥.
(٦٤) القرطبى، مرجع سابق، م٤، ج٧، ص١٧٠.
(٦٥) محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، م١٣٠، ج٢٢، ص٣٦٢، ٣٦٣.
(٦٦) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب الطيرة، ج٧، ص٢٧.
(٦٧، ٦٨) جلال الدين السيوطى، الإتقان فى علوم القرآن، م٢، ص٢٦٦.
(٦٩) ابن عاشور، مرجع سابق، م١٠، ج٢٢، ص٣٦٤.
(٧٠) الطبرسى، مرجع سابق، م٦، ص١٨٢.
(٧١) القاسمى، محاسن التأويل، م٦، ص٤٤٨.
(٧٢) القرطبى، مرجع سابق، م٥، ج١٠، ص١٥.
(٧٣، ٧٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، باب العين والقاف وما يثلثهما، م٤، ص٨٦ ـ ٨٩.
(٧٥) ابن فارس، مرجع سابق، م٥، ص٤٥٧.

(٧٦) الفيروزآبادى، القاموس المحيط، ج١، ص٢٨٠.
(٧٧) ابن عاشور، مرجع سابق، تفسير سورة الشعراء، م٩، ج١٩، ص٢٠٧.
(٧٨) الشاطبى، الموافقات فى أصول الشريعة، ج٤، ص٦٠.
(٧٩) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص٩٩.
(٨٠) الطبرى، جامع البيان فى تأويل القرآن، م١٢، ص٧٥٠.
(٨١) ابن حجر، فتح البارى، م١٠، ص٢٢٥.
(٨٢) النسائى، سنن النسائى الكبرى، ج٢، ص٢٩٠.
(٨٣) الحافظ المزى، تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، ج٤، ص٥٨.
(٨٤) ابن عدى، الكامل فى ضعفاء الرجال، من اسمه عباد، م٥، ص٥٠.
(٨٥) نور الدين عتر، منهج النقد، ص٣٩٦.
(٨٦) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.
(٨٧) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٩٨.
(٨٨) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٩٦.
(٨٩) ابن رجب الحنبلى، شرح علل الترمذى، ج١، ص٤١١ ـ ٤١٣.
(٩٠) ابن عدى، الكامل فى ضعفاء الرجال، ج٥، ص٥٥٠، ٥٥١.
(٩١) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٤، ص٥٨.
(٩٢) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٩٣.
(٩٣) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص١١٢.
(٩٤) الحافظ المنذرى، الترغيب والترهيب، ج٤، ص١٦.
(٩٥) أبو محمد عبد الرحمن الرازى، علل ابن أبى حاتم، ج٢، ص٣٨ ـ ٤٢ (حاشية المعلق).
(٩٦) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٦٧، ٣٦٨، ٣٨٦.
(٩٧) الحافظ السخاوى، فتح المغيث، ج١، ص١٧٦.
(٩٨) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٧١، ٣٧٢.
(٩٩) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٥، ٢٧٦.
(١٠٠) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥ ـ ٢٩٠.
(١٠١) الحافظ المزى، مرجع سابق، ج٢، ص١٢١.
(١٠٢) ابن رجب الحنبلى، مرجع سابق، ج١، ص٣٠٧.
(١٠٣) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص١٦٤.
(١٠٤) نور الدين عتر، منهج النقد، ص٣٣١.
(١٠٥) البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الطب، باب السحر، ح٧، ص٢٨.

(١٠٦) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٧٤.

(١٠٧) ابن كثير، الباعث الحثيث، ص٤٨، ٤٩.

(١٠٨) الحافظ السخاوى، فتح المغيث، ج١، ص٦٩، ٧٠.

(١٠٩) ابن حزم الظاهرى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ج١، ص١٩٢.

(١١٠) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١١) ابن دُريد، الاشتقاق، ص١٧٤.

(١١٢) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١٣) الفيروزآبادى، مرجع سابق، ج١، ص١٦٤١، باب الهاء، فصل العين.

(١١٤) القرطبى، مرجع سابق، م١٠، ج٢٠، ص١٧٦.

(١١٥) أبو شهبة، مرجع سابق، ص٨٣.

(١١٦، ١١٧) أبو شهبة، مرجع سابق، ص١٢٠، ١٢١.

(١١٨) محمد عبده، الأعمال الكاملة، م٥، ص٥٤٣.

(١١٩، ١٢٠، ١٢١) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٥، ٦١٦.

(١٢٢) نور الدين عتر، مرجع سابق، ٣٨٠، ٣٨١.

(١٢٣) الحافظ المزى، مرجع سابق، م٣، ص٣٠٤.

(١٣٤) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص١٢١، ١٢٢.

(١٢٥) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٤.

(١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٥، ٢٠٦.

(١٣٠) ابن حجر، هدى السارى: مقدمة فتح البارى، ص٣٨٥.

(١٣١) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص١٠٦.

(١٣٢) الحافظ المزى، مرجع سابق، م٣، ص٣٠٤، هامش المعلق.

(١٣٣) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٦.

(١٣٤) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص٦٣، ٦٤.

(١٣٥) القاسمى، قواعد التحديث، ١٩٨.

(١٣٦) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(١٣٧) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٤٢١.

(١٣٨) ابن القيم الجوزية، الطب النبوى، ص٩٨، ٩٩.

(١٣٩، ١٤٠) محمد سعيد البوطى، فقه السيرة، ص٣٦٤، ٣٦٥.

(١٤١) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٢٧.

(١٤٢) ابن القيم الجوزية، مرجع سابق، ص١٠١.

(١٤٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٢٧.

(١٤٤) ابن حجر، مرجع سابق، كتاب الطب، باب السحر، م١٠، ص٢٣٥.

(١٤٥) الألبانى، سلسلة الأحاديث الصحيحة، م٦، ق١، ص٦١٣، ٦١٤.

(١٤٦) محمد عبده، مرجع سابق، ج٥، ص ٥٤٢ ـ ٥٤٥، تفسير سورة الفلق.

(١٤٧) رشيد رضا، مرجع سابق، ج٩، ص٥١.

(١٤٨) القرطبى، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٦، ١٣٧.

(١٤٩) الفيروزآبادى، مرجع سابق، باب الراء، فصل الضاد، م١، ٦٠١.

(١٥٠) القرطبى، مرجع سابق، م٨، ج١٥، ص١٣٥.

(١٥١) ابن فارس، مقاييس اللغة، كتاب العين، باب العين والذال وما يثلثهما، م٤، ص٢٥٩، ٢٦٠.

(١٥٢) البخارى، مرجع سابق، كتاب الطب، باب السحر، ج٧،ص ٢٨، ٢٩.

(١٥٣) ابن حجر، فتح البارى، كتاب الهبة، باب قبول الهدية من المشركين، م٥، ص٢٣١، ٢٣٢.

(١٥٤) ابن حجر، مرجع سابق، كتاب المغازى، باب وفاة النبى ﷺ، م٨، ص١٣١.

(١٥٥) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص١١٥ ـ ١١٨.

(١٥٦) السيوطى، مرجع سابق، ج١، ص٦٠.

(١٥٧) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٦.

(١٥٨) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٩٩.

(١٥٩) السيوطى، تدريب الراوى، ص٥٦ (هامش المعلق).

(١٦٠) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٩.

(١٦١) السيوطى، تدريب الراوى، ج١، ص٥٧.

(١٦٢) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٦٥، ٦٦.

(١٦٣) الحافظ السخاوى، مرجع سابق، ج١، ص٩٩ (هامش المعلق).

(١٦٤) ابن كثير، الباعث الحثيث، ص٤٩.

(١٦٥) السيوطى، مرجع سابق، ج١، ص١١٧.

(١٦٦) الحافظ المزى، مرجع سابق، من اسمه عنبسة، ج٥، ص ٥٠٠، ٥٠١.

(١٦٧) الحافظ المزى، مرجع سابق، ٥٠٠، ٥٠١ (هامش المعلق).

(١٦٨) ابن حجر، هدى السارى، ص٤٣٣، ٤٦٣.

(١٦٩) ابن حجر، مرجع سابق، ص٣٨٤.

(١٧٠) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٣٣٧، ٣٤١.

(١٧١) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص٥٢ ـ ٥٤.

(١٧٢) سيف الدين الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، ج٢، ص٣٠١.

(١٧٣) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص١٠٠، ١٠١.

(١٧٤) نور الدين عتر، مرجع سابق، ص١٠٥.

(١٧٥) القاسمى، محاسن التأويل، ج٧، ص٥٧٧.

(١٧٦) البخارى، الجامع الصحيح، كتاب الجزية، باب الموادعة مع أهل الذمة، ج٤، ص٦٨.

(١٧٧) البخارى، كتاب الطب، باب الدواء بالعجوة للسحر، ج٧، ص٣٠، ٣١.

(١٧٨) القرطبى، مرجع سابق، م١، ج٢، ص٣٢، ٣٣.

(١٧٩) ابن حزم الظاهرى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ج٤، ص٥٧٨ ـ ٥٨٢.

(١٨٠) أبو حامد الغزالى، المستصفى فى علم الأصول، ص١٥١.

(١٨١) سيف الدين أبى الحسن الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ص١٩٩.

(١٨٢) الغزالى، المستصفى، ص١٤٦، ١٤٧.

(١٨٣) الآمدى، الإحكام فى أصول الأحكام، م١، ص٢٣١.

* * *

• قائمة المراجع:

١ ـ الإحكام فى أصول الأحكام، أبو محمد على أحمد بن حزم الظاهرى، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢ ـ الإحكام فى أصول الأحكام، سيف الدين أبى الحسين الآمدى، مراجعة: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلمية، بيروت.

٣ ـ الإتقان فى علوم القرآن، جلال الدين السيوطى، مراجعة: محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١ ١٤٢١/ ٢٠٠٠.

٤ ـ الإسرائيليات والموضوعات فى كتب التفسير، محمد أبو شهبة، مكتبه السنة.

٥ ـ الاشتقاق، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، مراجعة: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١١/ ١٩٩١، ط١.

٦ ـ الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣.

٧ ـ أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربى، القاهرة.

٨ ـ الباعث الحثيث: شرح اختصار علوم الحديث للحافظ ابن كثير، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة.

٩ ـ تدريب الراوى فى شرح تقريب النواوى، جلال الدين السيوطى، تعليق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٠ ـ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت.

١١ ـ التحرير والتنوير (تفسير)، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس.

١٢ ـ تفسير القرآن العظيم، عبد الله بن كثير، دار إحياء الكتاب العربى، القاهرة.

١٣ ـ تهذيب الكمال فى أسماء الرجال، الحافظ/ جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزى، تحقيق وتعليق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

١٤ ـ الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٥، ١٤١٧ ـ ١٩٩٦م.

١٥ ـ الجامع الصحيح، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخارى، المكتبة الإسلامية، إستانبول، تركيا.

١٦ ـ جامع البيان فى تأويل القرآن، ابن جرير الطبرى، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٧ ـ سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألبانى، دار المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٢٠/ ٢٠٠٠م.
١٨ ـ سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألبانى، دار المعارف، الرياض، ١٤١٥/ ١٩٩٥م.
١٩ ـ شرح علل الترمذى، عبد الرحمن بن رجب الحنبلى، مراجعة: نور الدين عتر، ١٣٩٨/ ١٩٧٨م.
٢٠ ـ الصاحبى، أبو الحسين أحمد بن فارس، مراجعة: أحمد حسين سبح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨/ ١٩٩٧م.
٢١ ـ الطب النبوى، شمس الدين بن القيم الجوزية، المكتبة التوفيقية، القاهرة.
٢٢ ـ الفروق اللغوية، أبو هلال العسكرى، تحقيق: حسام الدين القدسى.
٢٣ ـ فقه السيرة محمد سعيد رمضان البوطى، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٧/ ١٩٧٧م، ط٦.
٢٤ ـ فتح المغيث فى شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى، تعليق: صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.
٢٥ ـ فتح البارى فى شرح صحيح البخارى، هدى السارى: مقدمة فتح البارى، ابن حجر العسقلانى، دار الفكر، بيروت.
٢٦ ـ القاموس المحيط، الفيروزآبادى، مراجعة: محمد المرعشلى، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠م.
٢٧ ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، جمال الدين القاسمى، دار الطب العلمية، بيروت.
٢٨ ـ علل الحديث لابن أبى حاتم، أبي محمد عبد الرحمن الرازى بن أبى حاتم، تعليق: نشأت كمال المصرى، دار الفاروق، القاهر، ط١.
٢٩ ـ كشاف اصطلاحات الفنون، العلامة: محمد بن على التهانوى الحنفى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٨م.

٣٠ ـ الكامل فى ضعفاء الرجال، الإمام: أبى أحمد عبد الله بن عدى الجرجانى، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨/١٩٩٨م.
٣١ ـ معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.
٣٢ ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة بالقاهرة، مطابع الدار الهندسية.
٣٣ ـ مجمع البيان فى تفسير القرآن، أبو على الفضل بن حسين الطبرسى، مراجعة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٤ ـ محاسن التأويل، جمال الدين القاسمى، مراجعة: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨/١٩٩٧م.
٣٥ ـ الموافقات فى أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبى، مراجعة: عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية، بيروت.
٣٦ ـ المزهر فى علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين السيوطى، شرح محمد جاد المولى بك، المكتبة العصرية، بيروت ـ صيدا، ١٩٩٢م.
٣٧ ـ المقدمة، عبد الرحمن بن خلدون، دار إحياء التراث العربى، بيروت.
٣٨ ـ المستصفى فى علم الأصول، أبو حامد الغزالى، محمد عبد السلام عبد الشافى، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤١٧/ ١٩٩٦م.
٣٩ ـ منهج النقد فى علوم الحديث، نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر (دمشق)، دار الفكر، بيروت.
٤٠ ـ همع الهوامع فى شرح جمع الجوامع، جلال الدين السيوطى، دار الكتب العلمية، بيروت.
٤١ ـ أسطوانة مدمجة: مكتبة الحديث الشريف، دار العريس. ومن خلالها تم الرجوع إلى:
* لسان العرب لابن منظور.
* الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى.
* سنن النسائى الكبرى والصغرى. وكتب حديث أخرى.

* * *