OPEN ACCESS
Al-Qalam القلم
ISSN 2071-8683; E 2707-0077
Volume 28, Issue, 2, 2023
http://alqalamjournalpu.com/

وظيفة الأمة وسؤال الشرعية

دراسة في الدلالات النصية للقرآن والحديث

The function of the nation and the question of legitimacy
A study in the textual semantics of the Qur'an and Hadith

Mohammed Amezzian
Professor, College of Sharia and Islamic Studies
Qatar University .Email: mamezzian@qu.edu.qa

Abstract

This paper discusses the function of *Umma* as it can be extracted from the Qur'anic significance and the conditional relationship between fulfilling its functional requirements and its entitlement to legitimacy. The hypothesis adopted by this paper is that religion in its specific meaning in the Islamic faith is the basis for the formation of the nation. This means that the nation, in its Islamic concept, is a social entity whose members unite on the basis of the belief that unites them, and defines their function and the purpose of their existence. Under this connection between religion and the formation of the nation on the one hand, and its function on the other hand, any disconnection of the nation from religion, or a breach of its function, necessarily makes it lose the legitimacy of its existence. Based on this hypothesis, this paper discusses the following question: Based on the indications of the Qur'anic texts mentioned in this context, is it really envisaged that the Islamic nation will abandon its religious reference and its legitimacy will be questioned? This question is very problematic and complex, as it attempts to discuss and explain the gap between the normative descriptions of the nation as spoken of in the Qur'an, and the reality of the civilizational setback experienced by Islamic societies in their current situation. The approach adopted by this paper in answering this problem revolves around analyzing the textual indications related to the indicators of the civilizational fall of the nation, the size of this fall and the breadth of its base, and the extent of its impact on its survival and the continuity of its existence.

KEYWORDS

Religion, nation, charity, infallibility, legitimacy

Date of Publication:
30-12-2023

CC BY NC ND

ملخص

تناقش هذه الورقة وظيفية الأمة كما يمكن استخلاصها من الدلالات القرآنية والعلاقة الشرطية بين التزام الأمة بالوفاء بمتطلباتها الوظيفية وبين استحقاقها للشرعية. والفرضية

التي تنطلق منه هذه الورقة أن الدين بمعناه المحدد في العقيدة الإسلامية هو أساس تكون الأمة. وهذا يعني أن الأمة في مفهومها الإسلامي هي كيان اجتماعي يتوحد أفرادها على أساس العقيدة الإيمانية التي توحد بينهم، وتحدد وظيفتهم والغاية من وجودهم. وبموجب هذا التلازم بين الدين وتكون الأمة من جهة، ووظيفتها من جهة ثانية، فإن أي انفكاك للأمة عن الدين، أو إخلال بوظيفتها، يفقدها بالضرورة شرعية وجودها. واستنادا إلى هذه الفرضية، تناقش هذه الورقة السؤال التالي: استنادا إلى دلالات النصوص القرآنية الواردة في هذا السياق، هل يتصور فعلا أن تنفك الأمة الإسلامية عن مرجعيتها الدينية فتتعرض شرعيتها للمساءلة؟ وهذا السؤال إشكالي وشديد التعقيد إذ يحاول مناقشة وتفسير الهوة الفاصلة بين أوصاف الأمة المعيارية كما يتحدث عنها القرآن، وبين واقع الانتكاسة الحضارية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية في وضعها الراهن. والمنهج الذي تعتمده هذه الورقة في الإجابة على هذا الإشكال يتمحور حول تحليل الدلالات النصية المتعلقة بمؤشرات السقوط الحضاري للأمة، وحجم هذا السقوط واتساع قاعدته، ومدى تأثيره في بقائها واستمرارية وجودها.

الكلمات المفتاحية: الدين، الأمة، الخيرية، العصمة، الشرعية.

مقدمة

لا جدال في أن "الأمة" في مفهومها الإسلامي من حيث هي كيان اجتماعي مترابط عضويا، تستمد مقومات وجودها من الدين، إذ تمثل العقيدة الجامعة رابطة إيمانية يتوحد حولها كافة المؤمنين، وتمنحهم شعورا بوحدة الهوية والانتماء. ولذلك، لا يتصور وجود أمة إسلامية ما لم ترتكز على مرجعية دينية من حيث هي أصل نشأتها وتكونها. لكن هذا التصور الذي يشكل خارطة هادية للجماعة أصبح ملتبسا في وعي شريحة واسعة من أفراد الأمة بحكم التأثيرات الثقافية السلبية التي تتعرض لها، وهو ما يبرر فهم حيثيات هذه الالتباس من جهة، وبيان المرتكز الديني للأمة ووظيفتها من جهة ثانية.

وباعتبار الشريعة الإسلامية المرجعية الخاتمة للأمة الإسلامية، فهي مصدر إلهام الجماعة، والضامنة لتحقق وجودها ومصالحها عبر الزمن، وهي الهادية لها في أداء ما أنيط بها من مهام ووظائف. ولتحقيق هذه المقاصد، جاءت الشريعة الإسلامية جامعة بين القطعيات والظنيات، بحيث تستصحب الأمة ما جاء من قطعياتها وتجتهد في ظنياتها. وإذا كانت

الظنيات محل اجتهاد متروكة لخبرة العلماء في تقديرهم لأوجه المصالح التي تحفظ للأمة كيانها، فإن قطعيات الشريعة تشكل ثوابت الأمة التي بدونها تفقد هويتها الإسلامية ابتداء. والنصوص القطعية والظنية معا تُبَصِّر الجماعة الإسلامية بخارطة طريقها التي تُمكِّنها من تعرف قيمها المرجعية الكبرى التي يجب أن تتوحد حولها في معتقداتها الدينية، ومثلها الأخلاقية، وطريقة تفكيرها، ونمط عيشها، والتي يجب أن يُمَكَّن لها في حياة الناس، وتحظى بالحماية القصوى ضد أي شكل من أشكال التهديد الخارجي أو التآكل الداخلي. وبموجب هذا المبدأ الدستوري الذي يجعل من الشريعة المرجعية الدينية الحاكمة للجماعة، والناظمة لاجتماعها السياسي، يتعين عليها الالتزام بها كشرط للحفاظ على صفتها الإسلامية، ولا خيار لها في التذرع بتغير الزمان والمكان في إسقاط ثوابتها التأسيسية، كما لا يحق لها أن تجترح أية خيارات أخرى تتعارض مع القطعيات الدينية التي تستمد منها مقومات وجودها.

وبناء على هذه المقدمة، فإن الفرضية التي تنطلق منها هذه الورقة أن الأمة الإسلامية لا تكتسب شرعية وجودها إلا بقدر ما تستصحب مرجعيتها الدينية التي تشكل قاعدتها التأسيسية. والسؤال هنا، ماذا لو افترضنا انفكاك الأمة عن مرجعيتها التأسيسية، وهل يعرضها ذلك لأن تفقد صفتها الإسلامية ومن ثم شرعية وجودها؟ هذه المسألة من أكثر المسائل إشكالا وحساسية لتعلقها بمستقبل الأمة الإسلامية واستمراريتها.

أولا. التباس علاقة الأمة بالدين

لعل أكثر مظاهر هذا الالتباس وضوحا، وأكثره خطورة على الوعي الديني للشعوب الإسلامية، سيادة النزعات الوطنية والقطرية والعرقية، وتشرذم الشعوب باختزال هوياتها السياسية في تاريخها العرقي بحثا عن خصوصيتها القومية والثقافية والتاريخية، وخاصة في مرحلة ما بعد الاستعمار، في ظل سيادة الدولة الوطنية، وهو ما يشكل تهديدا حقيقيا لمفهوم الأمة الإسلامية الجامعة.

ولا شك أن انتشار هذه النزعة الإقليمية ناتجة عن التأثر بمفهوم "الأمة" كما تبلور في سياق التاريخ السياسي الأوروبي. فهذا المفهوم كما هو متداول في سياق التاريخ السياسي الأوروبي له بعد قومي وعرقي، إذ يفترض أن الأمة نشأت بفعل وعيها بهويتها القومية والثقافية المشتركة التي تبلورت عبر التاريخ. وبناء على هذا التصور، ظهر في التاريخ السياسي الأوروبي مفهوم "الدولة القومية"، أو "الدولة الأمة"، وهو مفهوم مركب يقوم على فرضية التماهي بين

الدولة والأمة حيث يشكل الانتماء العرقي أو القومي أساس الدولة وقاعدتها الشعبية ومجال سيادتها.[1] وهذا التماهي المفترض يضعنا أمام معضلتين لصيقتان بعلاقة الدولة بالأمة في سياق التاريخ السياسي الأوروبي، وهما محل نقد شديد من قبل علماء السياسة الغربيين: الأول التشكيك في وجود أمة قومية متجانسة تتوحد تحت دولة تحكمها، وهي فكرة وهمية ومجرد أسطورة[2]، والثاني إضفاء نوع من القداسة الدينية على مفهوم الأمة التي حلت محل الله كأساس لشرعية السلطة.[3]

وهذا النقد الذاتي الذي بات يطرحه الأوروبيون بقوة حول تصورهم لمفهوم "الأمة" وعلاقتها بالدولة هو أحد المداخل المهمة لنقد الكتابات التنظيرية المعاصرة التي تمحورت حول إعادة صياغة مفهوم الأمة وعلاقتها بالدولة في مجال الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر. فهذه الكتابات تستند حصرا إلى استعادة تجربة التاريخ السياسي الأوروبي التي تعتبرها تجربة معيارية تتصف بالكونية والإطلاق، ومحصنة ضد النقد، مع أنها في وعي أصحابها لا تعدو كونها فرضية وهمية ومجرد أسطورة تستعصي على الإثبات العلمي. ولسنا هنا في سياق استعراض هذا النقد، ويكفي أن نذكر بالعناوين النقدية المتعاقبة في الصدور، والتي تتحدث عن "ما بعد الدولة القومية"، و"نهاية الدولة الوطنية".

لكن هذه المفاهيم التي باتت موضوع تشكيك وتجاوز، هي بالذات ما تروج له الكتابات التنظيرية التي تبنت الأيديولوجية القومية، وكلها كتابات تجنح إلى تحجيم دور الدين في تشكل الأمة ككيان مادي ومعنوي لحساب العامل القومي. وإذا تجاوزنا الكتابات القومية التي فقدت قدرتها على الاستمرار في تأثيث الوعي السياسي للشعوب العربية، تظهر كتابات أخرى تتبنى خلفيات نقدية معرفية تبدو أقرب إلى التحليل العلمي منه إلى التبرير الأيديولوجي. ففي تحليله لمفهوم "الأمة" في دلالتها الإسلامية، يحاجج نزيه الأيوبي بأنه مفهوم تاريخي يخضع للتطور والتغير، وهي الحجة التي تذرع بها لاختطاف هذا المصطلح وإفراغه من حمولته الدينية الأصلية، ومن ثم ينتهي إلى أن حصر دلالته ضمن السياق الديني وتوظيفه للدلالة على المجتمع الإسلامي حصرا ظهر في وقت متأخر، وهو من إبداع علماء الدين الذين وظفوا تلازم الأمة والشريعة توظيفا أيديولوجيا لمواجهة تفكك الدولة الإسلامية. وقصد الكاتب من هذه القراءة التأويلية أن يبرز الدلالة الاجتماعية والتاريخية لمفهوم الأمة بالشكل الذي يضعف صلتها بمرجعيتها الدينية، مستدلا بورود لفظ الأمة في القرآن ضمن سياقات

متعددة، كدلالته على الزمن، أو الطريقة والنمط، أو المجتمع، سواء منها المجتمعات الدينية أو غير الدينية.[4]

ولا جدال في أن القرآن الكريم قد استخدم لفظ الأمة بدلالات متعددة، لكن هذا التنوع الدلالي لا ينهض دليلا على انتفاء الأمة بمعناها الديني، وإفراغها من حمولتها الدينية. كما لا جدال أيضا في أن الأمة كيان تاريخي ممتد في الزمان والمكان. ولكن هذا البعد التاريخي ليس دليلا على إمكانية تجريدها من بعدها الديني. إن القرآن ينص بدلالة محكمة على تماهي الأمة والدين، واستحالة فك ارتباط أحدهما بالآخر كما تدل عليه الآيات القرآنية التي سيأتي ذكرها.

وفي سياق مماثل، تذهب بعض الكتابات الغربية المعاصرة إلى أن مفهوم الأمة كما يرد في القرآن لا ينطبق حصريا على المسلمين، وأن كل جماعة دينية تعتبر أمة خاصة ومغايرة. وهذه القراءة -كما هي عادة الكثير من الكتابات الاستشراقية عموما- قراءة تحريفية وغير دقيقة في فهمها للنص القرآني، وهي تدعي أن مفهوم الأمة في القرآن غامض ومستوحى من الثقافات الدينية الأخرى.[5] وإذا نظرنا إلى المسألة من زاوية تعدد السياقات القرآنية، فلا شك أن دلالة لفظ الأمة ليس حكرا على جماعة المسلمين وحدهم، لكن ذلك لا ينهض حجة على انتفاء ورود لفظ الأمة في القرآن بما يدل على وجود أمة إسلامية بجوهرها الديني الذي يجعل منها أمة مستقلة بذاتها، ومفارقة لغيرها. وكما سيأتي ذكره، فإن القرآن الكريم يشير بوضوح إلى وجود أمة إسلامية ممتدة عبر التاريخ، وذات كيان مستقل أساسه العقيدة الجامعة.

وهذا المدخل الإيماني الذي يعتمد التسليم بقدسية دلالة النص القرآني، يمكن تعزيزه بكثير من الدراسات التي تناولت ارتباط ظهور الأمة الإسلامية بالدين من منظور تاريخي صرف، استنادا إلى مراقبة تطور نشأة الجماعة المسلمة الأولى بموازاة مع تطور حركة الدعوة الإسلامية زمن النبوة. وضمن هذا السياق، تشير بعض الدراسات الاستشراقية إلى النقلة النوعية التي أحدثتها الهجرة إلى المدينة في بناء جماعة سياسية منظمة على قاعدة دينية بالأساس. في كتابه "محمد النبي ورجل الدولة"، اهتم مونتيغومري واط على سبيل المثال بإبراز هذه الخاصية التي كان يتشابك فيها الدين مع الأمة أثناء توسع قاعدة الجماعة ونشأتها، إذ لم يكن انضمام القبائل العربية إلى الدولة الفتية بالمدينة سياسيا فحسب، بل

دينيا بالأساس. ولأن الدين كان جزءًا لا يتجزأ من النظام السياسي، كان المنتسبون إلى مجتمع محمد -كما يقول- أعضاء في مجتمع سياسي وديني على حد سواء.[6] وضمن هذا السياق التاريخي ذاته، تؤكد باتريشيا كرون أن المجتمع الإسلامي المبكر، بخلاف التقاليد السياسية التي عايشها في جواره السياسي، قام على أساس الاندماج الكامل بين الديني والسياسي، ومن ثم لم يكن هناك مجتمع ديني منفصل عن المجتمع المنظم سياسيًا.[7]

إن هذه القراءة العلمية التي تتوسل بالمقاربة التاريخية لفهم حركة الجماعة وتطورها التاريخي، تكشف تحيز القراءات الأيديولوجية التي تتبنى أطروحات متعالية على التاريخ، ودونما أي اعتبار أو تقدير للمنهجية العلمية التي تفترض فهم الظواهر المدروسة ضمن سياقاتها التاريخية وشروطها المجتمعية، وهي المنهجية التي سلكتها بعض الدراسات الاستشراقية[8] والكتابات اللبرالية[9] المعاصرة. وسواء أعتمدنا المدخل الإيماني أم التاريخي، ثمة نتيجة واحدة وهي أن الأمة الإسلامية ترتبط وجوديا بالدين ارتباط العلة بالمعلول.

ثانيا. جدلية الأمة والدين: التكون والوظيفة

تتكشف الآيات القرآنية الواردة في سياق الحديث عن الأمة الإسلامية عن جملة من المحددات العقدية والوظيفية التي تجعل منها أمة متميزة عن غيرها من الجماعات الدينية التي تتوحد أيضا على قاعدة دينية. وهذا التمايز يمكن تلمسه في ثلاثة خصائص تلازم الأمة الإسلامية، الأولى: أنها تستمد وجودها من الدين الحق، وهي الخاصية التي لازمتها عبر امتدادها التاريخي قبل وبعد البعثة، والثانية: كونها الأمة المؤتمنة على الرسالة الخاتمة، ومحل الخطاب التكليفي، والثالثة: كونها أمة الشهادة على الناس، وما يقتضيه ذلك من ثبوت عصمتها. وهذه الخصائص تعني أن الأمة الإسلامية تهيأت لها كل المؤهلات التي تجعل منها أمة مسئولية، ويقع على عاتقها الوفاء بالتزاماتها كشرط للحفاظ على هذا الامتياز.

1. البناء الديني للأمة الإسلامية

في دراسة سابقة، شرحنا بتفصيل كيف أن القرآن الكريم يشير بوضوح إلى أن الأمة الإسلامية كيان تاريخي ممتد عبر الأزمان، وارتبط ظهورها أساسا بظهور الأنبياء. فمن

الناحية التاريخية يتحدث القرآن عن أمة متماسكة عقديًا، تتمحور حول مفاهيم دينية وأخلاقية ثابتة، يرتبط ظهورها دومًا بتجدد النبوات والرسالات السماوية المتعاقبة في الزمن. ومن وحي هذه النبوات المتتابعة تستمد الأمة هويتها الدينية المشتركة بالرغم من قومياتها المتعددة. وما يعنينا إبرازه هنا ليس توثيق القرآن لحركة الأمة وامتداداتها التاريخية، بل إبراز العامل الذي جعل منها أمة يتوحد أفرادها شعوريا حول قيم وأهداف بقيت تصاحبها بانتظام عبر حركتها التاريخية، بالرغم مما عرفته من انقطاعات واستئنافات، وضمن فضاءات جغرافية وقومية متباينة. وكما تشير الآيات القرآنية بوضوح، فإن هذا الانتظام الذي ضمن لها ثبات هويتها، لا يعود إلى عوامل ذاتية كامنة في الجماعة ذاتها، بل يرتبط بظاهرة النبوة التي أخذت عبر التاريخ شكل حركة تصحيحية كانت تعمل دوما على تجديد وعي الجماعة بهويتها الأصلية، وتعيد لها تماسكها الداخلي.[10]

فبالرغم من تعدد الرسل والأنبياء عبر التاريخ، تلقت الأمة الإسلامية خطابا واحدا، وبمضامين دينية موحدة، مما جعل منها أمة واحدة ممتدة في الزمان والمكان. والآيات في هذا السياق متعددة، وليس هذا مجال حصر سياقاتها، ويكفي دلالة على هذا المعنى تلك التي وردت بصيغة لفظية واحدة متكررة بالرغم من تعدد الأقوام المستهدفين بالخطاب كما في هذه الآية النموذجية: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ﴾ الشعراء: 106 – 108. فهذه الآية تكررت بنفس الألفاظ مع أنها كانت موجهة إلى أقوام متعددة، والمتغير الوحيد فيها تعدد أسماء الأنبياء الذين أرسلوا إلى أقوامهم على ما بينهم من تباعد في الزمن، وتباين في المكان، وهم لوط وهود وصالح وشعيب، فضلا عن آخرين خوطبوا بنفس المضمون الديني مع اختلاف في اللفظ.

وفي هذا السياق يؤكد القرآن أن المضمون الذي خوطب به كل الرسل الذين سبقوا الرسالة الخاتمة يتمحور حول عقيدة التوحيد: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ الأنبياء: 25. وهذه العقيدة هي الركيزة الأساسية التي تمنح الأمة الإسلامية عبر امتداها التاريخي، ماضيا وحاضرا ومستقبلا، هويتها الدينية باعتبارها الرابطة التي تنصهر فيها كل القوميات على قاعدة الولاء الديني.

فعقيدة التوحيد تمثل الرابطة الإيمانية التي يتوحد حولها كافة المؤمنين، وتمنحهم شعورا بوحدة الهوية والانتماء، والولاء المتبادل، بغض النظر عن مكان وجودهم وزمانه، وهو ما

شكل تحديا لكافة أشكال الروابط الاجتماعية الأخرى. وقد شكلت المرحلة المكية الحيز الزمني والمكاني الذي انطلق منها تحريك المفاهيم العقدية وفق نهج تدريجي امتد على مدى عصر الرسالة، وهي المرحلة التي أفرزت النواة الأولى لتكوُّن الأمة الإسلامية الخاتمة. ومن هذه الزاوية، تعتبر الفترة المكية بمثابة المرحلة التأسيسية للجماعة الناشئة المتمحورة حول الرابطة الإيمانية التي تشكل الأساس الوحيد المعترف به للاندماج العضوي بين كافة أعضائها.

2. الأمة موضوعا للتكليف القرآني

إن الناظر في الخطاب القرآني الذي يرد في سياق التكليف يجد أن المخاطب بهذا التكليف أساسا هي الأمة ذاتها. والآيات التي ترد في هذا المعنى تتعدد سياقاتها بتعدد الوظائف التي أنيطت بالأمة، والتكاليف التي فُرضت عليها، والأوامر والنواهي الإلهية الموجهة إليها باعتبارها جماعة منظمة مسئولة ومؤتمنة على التمكين لدين الله في الأرض. ومن الكتابات الأكثر وضوحا في بيان هذه المسألة كتاب الفقيه المقاصدي أحمد الريسوني تحت عنوان "الأمة هي الأصل"، والذي شرح فيه تبعية الدولة للأمة استنادا إلى وظيفتها التي ترتبط ارتباطا وثيقا بتنفيذ المهام التي خوطبت بها الأمة أصالةً. ويلاحظ من نماذج النصوص القرآنية التي استشهد بها أنها تتسم بالعموم، إذ تخاطب كافة الأمة، كما أن قسما كبيرا منها يرد بصيغة "يا أيها الذين آمنوا" حيث يتجه فيها الخطاب إلى جماعة المؤمنين أصالة.[11] والآيات القرآنية التي ترد في هذا المعنى متعددة بتعدد الوظائف التي أنيطت بالأمة، وهي تستغرق مجموع التكاليف الشرعية كما هي مبوبة في الكتب الفقهية.

وليس معنى ذلك أن الخطاب القرآني لا يتعلق بالدولة والسلطة الحاكمة، بل إن من واجب الأمة أن تقيم لها دولة تجسد وظائفها عبر مؤسساتها، وسلطة تعمل على حمايتها بقوة القانون، كما تنص هذه الآية النموذجية: ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ الحج: 41. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وظيفة إجرائية مرتبطة بالفضاء العام، هدفها حماية الجماعة من التآكل الداخلي، وهي من الفروض الكفائية التي يتكامل فيها عمل كل من الأمة والدولة والسلطة. وبحسب هذه الآية، فإن التمكين في الأرض جاء مقترنا بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه العينة من الوظائف الدالة على ما في حكمها، يتداخل فيها

الديني بالدنيوي بشكل لا يقبل الانفكاك. وهذا التداخل يستوجب بالضرورة هيمنة الأمة على الدولة والسلطة معا، إذ منها تستمدان مبرر وجودهما، وهو التمكين لوظائفها، وتحقيق مقاصدها.

في كتابه عن "خلافة الإنسان"، يشير الباحث الأمريكي أندرو مارش إلى أن موضوع الخطاب في القرآن الكريم هي أمة المؤمنين نفسها استنادا إلى الآيات القرآنية التي تُحمِّل الأمة مسؤولية القيام بالمعروف والنهي عن المنكر والقتال في سبيل الله ضد المعتدين. وهذه الوظيفة الأخلاقية التي تجعل من المؤمنين خلفاء الله في الأرض، هي التي تبرر المقصد من وجود السلطة العامة في الفكر السياسي الإسلامي.[12] ومن جهتها، في كتابها "حكم الله"، تشير كرون إلى أن المسلمين عبر تاريخهم ما قبل الحديث كانوا ينظرون إلى الدولة على أنها إطار تنظيمي داعم للمجتمع الذي شكله الدين، وتم إنشاؤه لتنفيذ التوجيهات الدينية التي كان يصوغها الفقهاء.[13]

والقصد من هذه الشواهد أن الدولة والسلطة كلاهما مجرد أداة مرتهنة بيد الأمة، وأن الأمة هي التي يقع على عاتقها، وعبر الأجهزة الرسمية التي تفرزها، مسؤولية توطين القيم والثوابت الدينية المرجعية المؤتمنة عليها، وهو ما يضعنا إيزاء نوع من التكامل الوظيفي. وهذا التكامل أفرز نمطا تنظيميا وإداريا بدا وكأنه توزيع للأدوار بين الدوائر المتعددة والمتكاملة، كل في حدود اختصاصه وحسب قدرته. ويتجلى هذا التداخل في العديد من المؤسسات الإدارية كما هو الحال على سبيل المثال في القضاء والفتوى، والحسبة بشكليها النظامي والتطوعي، والولايات الدينية كالولاية على الصلاة والحج والزكاة والجهاد، وفي كل هذه المجالات تتداخل الاختصاصات بين العمل الرسمي والأهلي.

ومن هذا المنظور التكاملي، يتحدث الشاطبي عن قسمين من الواجبات، فردية وجماعية، أي عينية وكفائية بتعبير الفقهاء. فمن حيث كونها واجبات عينية، فكلُّ مُكلفٍ مأمور بحفظ دينه ونفسه وعقله ونسله وماله على الوجه الذي ورد به الخطاب الشرعي أمرا ونهيا. وأما كونها واجبات كفائية، فلأنها من الوظائف العامة المنوطة بكل فرد باعتباره خليفة الله في عباده كل على حسب قدرته وما هُيِّئ له.[14] ومن هذا المنظور التشاركي، ليس من الإسلام أن يفكر الأفراد في خلاصهم الفردي، بل إن خلاصهم مرتبط بخلاص الجماعة، وهو ما يقتضي وجوبا الانخراط في خدمة الصالح العام.

3. الأمة الوسط ووظيفة الشهادة على الناس

يتحدث القرآن الكريم عن صفات الأمة النموذجية التي أراد لها الله عز وجل أن يؤول إليها إرث النبوة الخاتمة، وحمَّلها أمانة إبلاغها للناس. وتوصيف القرآني للأمة كان ولا يزال موضوع اهتمام الكثير من الدراسات المعاصرة، وحسبنا أن نقف منها على بعض المعالم الكبرى التي جعلت منها الأمة الخاتمة والشاهدة على كل الأمم. في قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا لِّتَكُونُواْ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيۡكُمۡ شَهِيدٗاۗ﴾ البقرة: 143، تأتي الوسطية بمعنى الدين الحق، وبمعنى الحق والعدل والصواب، وبمعنى التزكية والاستقامة والخيرية، وكلها أوصاف معيارية لتحديد ما يجب أن تكون عليه الأمة الإسلامية النموذجية.

بالمعنى الديني، تكتسب الأمة الإسلامية وسطيتها من وسطية الشريعة التي تستمد منها مقومات وجودها. فالشريعة الإسلامية -كما يرد في كتب التفسير- متوسطة بين غلو اليهود وتفريط النصارى[15]، والأمة الإسلامية بهذا المعنى أمة وسط كونها تؤمن بالدين الحق وتستقيم على منهاجه. كما فسروا الوسط أيضا بمعنى التوسط بين الأطراف النقيضة، وهو الحق والعدل والصواب[16]، ومن ثم وصفت الأمة الإسلامية بالأمة الوسط كونها أريد لها أن تقف دائما إلى جانب العدل والحق والصواب. وتأتي الوسطية أيضا بالمعنى الأخلاقي، فقالوا أمةً وسطاً، أي عدولا[17]، بمعنى العدالة والتزكية والاستقامة.

والشاهد من اجتماع كل هذه الأوصاف الحميدة التي جاءت في سياق المدح[18]، أن الله جعلها أمة وسطا، وهيأ لها كل الأسباب التي تؤهلها للقيام بوظيفتها الحضارية، وهي الشهادة على الناس بتقويم انحرافهم، وهدايتهم إلى الدين الحق، وحملهم على الاستقامة على منهاج النبوة. وعلى هذا فسروا "اللام" في قوله تعالى لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ على وجهين: الأول، أنها لام الصيرورة والعاقبة، أي بهدايتكم وجعلكم وسطا آل أمركم أن كنتم شهداء على الناس، وهم أهل الأديان الآخرون، أي بصراء على كفرهم بآيات الله وما غيروا وبدلوا وأشركوا وألحدوا. والثاني، أنها للتعليل، والمعنى: جعلناكم أمة خيارا لتكونوا شهداء على الناس، أي رقباء قوّاما عليهم بدعائهم إلى الحق وإرشادهم إلى الهدى وإنذارهم مما هم فيه من الزيغ والضلال.[19] والتأويل الأخير يطابق بين الوسطية والخيرية، فيكون قوله تعالى: وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهاء على الناس" نظير قوله تعالى: "كنتم خير أمة

أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر، وهو من قبيل تفسير القرآن بالقرآن كما قال القاسمي.[20]

واستناد إلى هذا التناظر بين الآيتين، وعملا بقاعدة تفسير القرآن بالقرآن، فإن الشهادة على الناس إنما تتحقق عمليا من خلال قيام الأمة بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا واضح ولا إشكال فيه. لكن، يفهم من النصوص الشرعية التي تتحدث عن خيرية الأمة ووسطيتها أن الوسطية والخيرية خصلتان مكتسبتان تستحقهما الأمة باستقامتها على هدي الشريعة، وليستا قدرا إلهيا أو منحة إلهية تستحقها بمجرد انتسابها للإسلام. لقد أراد الله لهذه الأمة أن تكون أمة الوسط والخيرية بما هيأه لها من أسباب الهداية والشريعة المنزلة، وهو ما تدل عليه الصيغ اللفظية التي تصدرت الآيات الواردة في هذا السياق من قبيل "الكون" و"الإخراج" و"الجعل". فقوله تعالى: "كنتم"، و"جعلناكم"، و"أخرجت"، كلها صيغ تعبر عن إرادة الله. لكن إرادة الله هنا ليست أمرا قدريا بل طلبيا، فالوسطية والخيرية أمر كسبي، وهي إنما تحصل متى تمسكت الأمة بالشريعة، كما أنها مقيدة بشرط سابق وهو قيامها على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وهذا التمييز بين إرادة الله وكسب الأمة مدخل أساسي لتجاوز الإشكال الناشئ عن الفجوة الكبيرة القائمة بين حالة التردي التي تعيشها الأمة وبين وصف الله لها بالخيرية. فمعيار استحقاق الخيرية هو الكسب الحسن، وليس مجرد الانتساب إلى الإسلام. وفي هذا السياق الإشكالي نقرأ للراغب الأصبهاني قوله: "إن قيل: لأي شيء وصفهم بأنهم خير أمة، وقد علم أن أشرار الناس في هذه الأمة أكثر من الأخيار، وأن كثيراً من الأمم المتقدمة كانوا خيرا من كثير هذه الأمة؟ قيل: ليس الاعتبار بأشخاص الناس، وإنما الاعتبار بما صارت الأمة به أمة، والشريعة به شريعة، وقد تقدم أن هذه الشريعة أفضل الشرائع إذا اعتبرت بها، على أنه قد قَيَّد فقال: (تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ)، أي أنتم خير أمة على هذه الشريطة".[21] ولم أجد خلافا بين المفسرين في أن استحقاق الخيرية مقيد بالاستقامة على الشريعة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو قول الصحابة والتابعين والأئمة بعدهم. جاء في تفسير الطبري: "كنتم خير أمة أخرجت للناس"، "هذه لمن أطاع الله واتبع أمره واجتنب محارمه".[22] فهي خيرية مشروطة بالاستقامة على الشريعة أولا، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثانيا. وفي هذا المعنى قال مجاهد في قول الله عز وجل: كنتم خير أمة أخرجت للناس، قال: "على هذا الشرط: أن تأمروا بالمعروف، وتنهوا عن المنكر".[23]

ومن الواضح أن الآية وما قيل في تفسيرها تضعنا أمام وسطية وخيرية مشروطتان. ولأن الصفتين كسبيتان، يتوقع انتقاضهما متى أخلت الأمة بالشرط بسبب ما يصيبها من شدة الضعف واستحكام الوهن، وهذا ما تقرره كثير من الأخبار الصحيحة كما في حديث: "يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، قيل: يا رسول الله، فمن قلة بنا يومئذ؟ قال: لا، ولكنكم غثاء كغثاء السيل يجعلُ الوهنَ في قلوبكم وينزعُ الرعبَ من قلوب عدوكم لحبكم الدنيا وكراهتكم الموت".[24] لكن تاريخ الأمة ليس تاريخا خطيا، فهي تتأرجح بين القوة والضعف، وتملك من المقومات الذاتية ما يمكنها من استعادة عافيتها مصداقا لحديث: "إن الله تعالى يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".[25]

ثانيا. تلازم الشريعة والشرعية

بداية، يجب توضيح المقصود بالشرعية، وهو أن الأمة اكتسبت صفتها الإسلامية من الدين الحق الذي هو أساس وجودها، ومن ثم فإن استمرار هذه الصفة مشروط بالتزامها بالعمل بمقتضى الدين، ومتى أخلت بالشرط فقدت شرعية وجودها. وبيان ذلك أن النصوص القرآنية تشير إلى أن تَكَوُّنَ الأمة ملازم للدين، حيث يأتي لفظ الأمة في بعض السياقات القرآنية مطابقا في دلالته لمفهوم الدين كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخۡتَلَفُواْ﴾. يونس: 19. وقد ذكر الطبري في تفسيره أن الآية اكتفت بالخبر عن الأمة ولم تذكر الدين لدلالتها عليه، أي أن الناس كانوا في الأصل أهل دين واحد وملة واحدة قبل أن يختلفوا، ومن ثم ذهب إلى أن أصل الأمة الجماعة تجتمع على دين واحد.[26] والآية بهذا المعنى تفيد وجود نوع من التماهي بين الأمة والدين، أي أن الأمة بمعناها الشرعي لا يمكن أن يتحقق وجودها إلا باستقامتها على الدين الحق الذي هو أساس تكونها ونشأتها. وهذا المعنى يؤكده ما رُوي عن السدي وابن عباس في شرحهما معنى "كان الناس أمة واحدة" أي دينًا واحدًا، وهو دين آدم وهو الإسلام.[27] وبمقتضى هذا التفسير، متى اختلف الناس في الدين الحق، ظهر إلى الوجود جماعات دينية منشقة عن الجماعة الأم، وهي بذلك لا تستحق وصفها بالإسلامية بسبب انحرافها عن الدين الحق. وبموجب هذا التلازم بين الدين الحق وبين تكون الأمة، فإن أي انفكاك للأمة عن الدين يفقدها بالضرورة شرعية وجودها، إذ إنها ستكون معدودة بالضرورة ضمن من اختلفوا في الدين، والاختلاف في الدين لا معنى له سوى الخروج من ملة الإسلام، وهو ما نعنيه بفقدان الشرعية.

والذي يتحصل من هذا البيان أن المعيار الفاصل في اكتساب هذه الشرعية وجودا وعدما هو مدى التزام الأمة بمقتضيات مرجعية الإسلام الذي تدين له بوجودها، والعمل بشريعته وتمكينها في واقع الحياة. والسؤال الذي يطرح في هذا السياق: هل يتصور شرعا أن تنفك الأمة الإسلامية عن مرجعيتها الدينية فتتعرض شرعيتها للمساءلة؟ سؤال مشكل بالفعل بالنظر إلى حجم الهوة التي تفصل بين واقع الانتكاسة الحضارية التي تعيشها الأمة الإسلامية، وبين أوصافها المعيارية التي يتحدث عنها القرآن الكريم، والتي ترفعها إلى مقام الخيرية والشهادة على كل ما عداها من الأمم. ومما يزيد هذا السؤال إشكالا، أن السقوط الحضاري للأمة لا يعكس واقعا مطردا بإطلاق، كما أن تطوره التاريخي ليس تطورا انتكاسيا خطيا بإطلاق، بل تطور دائري يتقلب بين الانتكاس والارتقاء زمانا ومكانا. وثمة عامل آخر ي يضاعف من التباس هذا الإشكال ينبع من حالة التضارب بين ورود النصوص التي تثبت عصمة الأمة، وبين واقع الانحطاط الذي ينهض مؤشرا على انتفاء هذه العصمة. وأعتقد أن المدخل الصحيح للإجابة على هذا الإشكال ينبغي تلمسه في إخبارات النصوص وما تقوله عن تقلب أحوال الأمة وسقوطها، وحجم هذا السقوط واتساع قاعدته، ومدى تأثيره في بقائها واستمرارية وجودها، ومن ثم في تحقق شرعيتها من عدمها، وهو ما نوضحه من خلال معالجة الإشكالات الفرعية التالية:

1. انقسام ورثة الكتاب و انتهاك حرمة الشريعة

ورد في القرآن الكريم ما يدل صراحة على أن قسما عريضا من حملة الشريعة الذين اصطفاهم الله من بين الأمم وأورثهم الكتاب سيتخذونه وراءهم ظهريا. قال تعالى: ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ فاطر: 32. وقد تباينت أقوال المفسرين في المقصود بالكتاب، وورثة الكتاب، وليس المقام هنا مقام مناقشة هذه الأقوال، وسأقتصر على ذكر ما أعتقد أنه الأرجح والأقرب إلى الصواب منها. أما عن المراد بالكتاب، فقد ذكر الرازي اتفاق أكثر المفسرين على أنه القرآن[28]. وأما ورثة الكتاب فهم على رأي الزمخشري أمة محمد صلى الله عليه وسلم الذين اصطفاهم على سائر الأمم، وجعلهم أمة وسطا ليكونوا شهداء على الناس.[29] وبناء على هذا التوجيه يكون معنى الآية -كما قال الرازي: "آتينا القرآن لمن آمن بمحمد وأخذوه منه، وافترقوا، فمنهم ظالم وهو المسيء، ومنهم مقتصد وهو الذي خلط

عملا صالحا وآخر سيئا، ومنهم سابق بالخيرات وهو الذي أخلص العمل لله وجرده عن السيئات."[30]

وهذا التفسير يتفق مع ما يعتقده أهل السنة والجماعة في مسمى الإيمان، وهو يغني عن الخوض في كثير من الآراء التي فسرت الظالم لنفسه بالكافر والمنافق. ومعلوم أن المتفق عليه بين علماء العقيدة أن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، ويؤيد ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم في تفسير لقوله تعالى "فمنهم ظالم": "كلهم من هذه الأمة، وكلهم في الجنة".[31]

وهذا التفسير على وضوحه يترتب عليه أمر خطير وهو أن قسما من ورثة الكتاب هم ممن أجرموا في حق الشريعة، وهم -كما ذهب بعض المفسرين- القسم الأعظم من الأمة. قال الزمخشري: «فإن قلت: لم قدم الظالم؟ ثم المقتصد ثم السابق؟ قلت: للإيذان بكثرة الفاسقين وغلبتهم، وأن المقتصدين قليل بالإضافة إليهم، والسابقون أقل من القليل".[32] ووجه الشاهد في الآية أن القسم الأعظم من الأمة ممن أجرموا في حق الشريعة انتفى عنهم شرعا وواقعا صفة الوسطية والخيرية، فهم ليسوا عدولا، وليسوا ممن ناصر الحق والعدل، ولم يأمروا بمعروف ولا نهوا عن منكر. وإذا كان الأمر كذلك، فقد انحصر استحقاق وصف الوسطية والخيرية في قلة من الأمة بقيامها على نصرة الحق والعدل، واستقامتها على هدي الشريعة الغراء، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجهاد من خالفها في الداخل والخارج.

وما قاله الزمخشري عن كثرة الفاسقين وغلبتهم، وقلة المقتصدين والسابقين ليس مجرد تخمين أو اجتهاد، بل تشهد له النصوص الثابتة الصحيحة التي تتحدث عن انحصار الأمة الوسط وقلة الخيرين فيها. وهذه النصوص تضعنا أمام جملة من المؤشرات الدالة هذا الانحصار، ويمكن إجمالها فيما يلي:

أ. تؤكد الصيغة اللفظية لهذه النصوص وقوع هذا الانحصار في القليل الأقل من الأمة، وهي التي ثبتت على الحق بعد أن تساقط معظم أجزائها على امتداد الزمان والمكان. فقد تصدرت هذه الأخبار بصيغة "لا يزال"، و "لا تزال"، و"لن يزال" وفيها دلالة على ما بقي قائما من الشيء بعد زوال معظمه أو كاد يندثر، لكنه يفيد أيضا معنى البقاء والاستمرار، وكأن المراد التنبيه إلى أن الأمة بالرغم من كل ما لحق بها من تصدع ونكوص وانتكاس، لا تزال قائمة مادام فيها بقية مستمسكة بالحق.

ب. هذه النصوص كما سيرد ذكرها جاءت بصيغة التبعيض، فهي تتحدث عن بعض الأمة، وعبرت بألفاظ متقاربة في الدلالة على هذا المعنى من قبيل: "أمة من أمتي"، و"طائفة من أمتي"، و"عصابة من أمتي"، و" عصابة من المسلمين، و"ناس من أمتي"، و"قوم من أمتي".

ت. تفيد بعض الأحاديث أن الانحصار ليس من حيث العدد فحسب، بل من حيث المكان أيضا حيث ستنزوي الأمة في بلاد الشام عموما: "لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، وإني لأرجو أن تكونوهم يا أهل الشام".[33] وفي حديث آخر: "لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة)".[34] وأهل الغرب هم أهل الشام لوقوعها غرب المدينة المنورة. وفي الحديث الذي سيأتي ذكره أنهم في بيت المقدس وأكناف بيت المقدس. ولعل هذا الانحصار المكاني يكون في زمن مخصوص، وإلا فالأصل أن يتوزع أهل الخير في أرجاء الأمة.

ث. هذه الطائفة على قلتها تتعرض للخذلان والخلاف، والخذلان يكون ممن يتوقع منه النصرة وهم المسلمون أنفسهم، كما أن الخلاف يحتمل أن يكون بين المنتسبين لنفس الجماعة ومن خارجها: "لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم أو خالفهم حتى يأتي أمر الله عز وجل وهم ظاهرون على الناس".[35]

ج. ورد في الحديث أن هذه الطائفة تصيبها لأواء، وهي الشدة والضيق والمشقة وقساوة الحياة: "لا تزال طائفة من أمتي على الدين ظاهرين لعدوهم قاهرين لا يضرهم من خالفهم إلا ما أصابهم من لأواء حتى يأتيهم أمر الله وهم كذلك". قالوا: يا رسول الله وأين هم؟ قال: "ببيت المقدس وأكناف بيت المقدس".[36] ولعل سبب تلك الشدة خذلان عامة المسلمين لهم، وتكالب المخالفين عليهم من الداخل والخارج، وحصار العدو، وحالة التأهب القصوى التي تعيشها، والإجهاد المستمر.

كل هذه الدلالات تشير إلى انزواء الأمة وانحصارها، وفقدانها لأجزاء كبيرة من كيانها، وذلك إما بسبب الوهن الذي أصاب المنتسبين إليها كما هو حال ورثة الكتاب الذين ظلموا أنفسهم، أو بسبب المروق من الدين كلية كما سيأتي ذكره. وفي كل الأحوال، تضعنا هذه الأخبار أمام حقيقة تاريخية ظاهرة ولا تقبل المراء، وهي أن أمة الوسط والخيرية ستتآكل لا محالة، ولكنها باقية إلى قيام الساعة. وهذه البقية الباقية على قلتها، وحدها التي تجسدت فيها معاني الخيرية، وتميزت بأقصى درجات الفعالية والجاهزية في نصرة الدين. فهي قائمة على أمر الله: "لَا يَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قَائِمَةٌ بأمر الله، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم،

حتى يأتيهم أمر الله وهم على ذلك".[37] وفي حديث مشابه: "لا تزال طائفة من أمتي قوامة على أمر الله لا يضرها من خالفها."[38]. وهي تدافع عن دينها بقوة السلاح: "لن يبرح هذا الدين قائما، يقاتل عليه عصابة من المسلمين، حتى تقوم الساعة".[39] وهي أيضا تدافع عن الحق ضد الطغيان: "لا تزال طائفة من أمتي يقاتلون على الحق ظاهرين إلى يوم القيامة".[40] كما تصفها الأحاديث بالظهور وهو الغلبة والانتصار على من ناوأهم: «لا تزال أمة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس".[41] وفي معناه حديث: "لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم خذلان من خذلهم حتى تقوم الساعة.[42] وليس من شك أن هذه الحال من التأهب القصوى إنما تقترن بصفوة من رجالات الأمة أصحاب العزائم.

2. الاختلاف في الدين ومفارقة الجماعة

تحدثنا سابقا عن انقسام ورثة الكتاب وانتهاك قسم منهم لحرمة الشريعة، وهذا السقوط وإن كان قد جردهم من شرف الانتساب إلى الأمة الوسط لانتقاض شروط الخيرية فيهم، إلا أن ذلك لا يخرجهم من زمرة ورثة الكتاب. لكن هذا الوهن الذي يفت في عضد الأمة يتضاعف خطره بتفرق الأمة في أصل الدين نفسه، أي الاعتقاد. وتشير بعض الأحاديث الصحيحة إلى أن الاختلاف حاصل في الأمة لا محالة كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "وإنَّهُ مَن يَعِشْ منكم بعدي فسَيَرَى اختلافًا كثيرًا فعليكم بسُنَّتي وسُنَّة الخلفاء الرَّاشدين المهديّينَ من بعدي؛ عَضُّوا عليها بالنواجذ".[43]

والأحاديث التي وردت في سياق الافتراق في الدين جاءت بصيغة الخبر عن المستقبل، وهي تشير إلى أن الأمة سيظهر فيها فرق مارقة تشق جماعة المسلمين بما تنتحله من عقائد ضالة لا تنفك تتناسل في الزمان والمكان. عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة، وإن أمتي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة، كلها في النار، إلا واحدة وهي: الجماعة".[44] وتنص بعض هذه الأحاديث على أن من بين أسباب هذا التفرق المراء في الدين: "ذروا المراء، فإن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين فرقة، والنصارى على ثنتين وسبعين فرقة كلهم على الضلالة إلا السواد الأعظم. قالوا: يا رسول الله، ومن السواد الأعظم؟ قال: من كان على ما أنا عليه وأصحابي من لم يمار في دين الله، ومن لم يُكَفِّر أحدا من أهل التوحيد بذنب غُفر له".[45] كما ينص

حديث آخر على أن سبب ذلك استبداد الأهواء واستحكامها: "إن أهل الكتابين افترقوا في دينهم على ثنتين وسبعين ملة، وإن هذه الأمة ستفترق على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة، وإنها ستخرج من أمتي أقوام تتجارى بهم تلك الأهواء كما يتجارى الكَلَب بصاحبه فلا يبقى منهم عرق ولا مفصل إلا دخله".[46] وهذه الأحاديث وما في معناها تضمنت دلالات صريحة على أن جماعات من الأمة ستمرق من الدين، وتخرج من أمة محمد بالكلية، وهذه بعض من تلك الدلالات:

أ. تنص بعض الأحاديث الواردة في هذا الباب أن أسباب التفرق تعود إلى المراء وهو الجدل في الدين، والأهواء وهي التطرف في البدع التي تحلق الدين حلقا. وحمل الأهواء على البدع يشهد له كونها جاءت كنقيض للسنة وما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه. وهذا التقابل من قبيل التضاد، وفيه دلالة على أن التفرق واقع في أصول الاعتقاد، وإلا فإن كبائر الأعمال لا تستوجب الخروج من جماعة المسلمين. ويؤيد ذلك أيضا مزاوجة الأحاديث بين لفظي "الفِرقة" و"الملة"، وفيه دلالة على أن كل فِرقة انتحلت لها ملة، والأصل في الملة كما يقول شراح الأحاديث "ما شرع الله لعباده على ألسنة الأنبياء ليتوصلوا به إلى القرب من حضرته تعالى، ويُستعمل في جملة الشرائع دون آحادها، ثم إنها اتسعت فاستعملت في الملل الباطلة، فقيل: الكفر ملة واحدة، لأن طريقة أهل الكفر، وكذا طريقة كل فرقة من أهل الأهواء والبدع كالملة الحقيقية في التدين بما تدينوا به، فسميت باسمها مجازاً.[47]

ب. تشير بعض الأحاديث إلى أن هذا الانشقاق عن الأمة جماعي وليس فرديا فقط، فهي تتحدث عن أقوام تخرج من حظيرة الأمة، وقد وصف هؤلاء الأقوام بما يدل على إيغالهم وشدة تطرفهم فيما قادتهم إليه أهواؤهم من نحل فاسدة جعلت منهم جماعات مارقة ومباينة لجماعة المسلمين. ويدل على ذلك الحال الذي وصفوا به، فأصحاب هذه الملل وصفهم الحديث بأشد العبارات القادحة في دينهم إذ شبهتهم بالكلاب التي أصابها داء الكَلَب، وهو فيروس قاتل تصاب به الكلاب الضالة التي تقتل كل من عضته أو أصابه لعابها. وكذلك حال هؤلاء الأقوام، تتجارى بهم أهواؤهم وبدعهم فلا يبقى منهم عرق ولا مفصل إلا دخله، وهو كناية عن تلوث معتقداتهم وشدة انحرافها وفسادها.

ت. هذا التنطع في الأهواء ليس مجرد خطأ في التأويل كما توهمه بعض الشراح، إذا لخطأ في التأويل اجتهاد يؤجر صاحبه ولا يستلزم الذم قطعا. واتساقا مع هذا المعنى، نبه المباركفوري إلى أن المقصود بالافتراق ليس الاختلاف في مسائل الفروع، بل المراد به "التفرق الذي صاروا به شيعاً وأحزاباً وفرقاً وجماعات، بعضهم فارق البعض، ليسوا على تألف، ولا تعاضد، ولا تناصر، بل على ضد ذلك من الهجران، والقطيعة، والعداوة، والبغضاء، والتضليل، والتكفير، والتفسيق، وهذه الفُرقة المشعرة بتفرق القلوب المشعر بالعدواة والبغضاء إنما هي بسبب الابتداع في الشرع، والخروج عن السنة".[48] ورأي المباركفوري قال به جماعة من علماء العقيدة قبله منهم عبد القاهر البغدادي الذي فسر التفرق عن الأمة بالمخالفة في أصول التوحيد، وما تفرع عنها من العقائد المجمع عليها، والتي كفر فيها المختلفون بعضهم بعضا، وهو غير الاختلاف في الحلال والحرام.[49]

ث. مما يدل على خروج هذه الملل من الإسلام وجماعة المسلمين إخبار النبي صلى الله عليه وسلم أن مصيرهم إلى النار، وهو معلل بما سبق من المراء في الدين وملازمة الأهواء. وقد جاء الخبر في بعض الأحاديث بصيغة القسم للتوكيد كما في قوله عليه السلام: "والذي نفس محمد بيده، لتفترقن أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، فواحدة في الجنة، وثنتان وسبعون في النار" قيل: يا رسول الله، من هم؟ قال: "الجماعة".[50] وهذا بخلاف إخباره عن أهل الكبائر الذين ظلموا أنفسهم من أمته كما مر معنا في الحديث السابق: "كلهم من هذه الأمة، وكلهم في الجنة". والجمع بين هذه النصوص يضعنا أمام فريقين متقابلين على وجه التضاد. فمن جهة الانتساب إلى الأمة أو مفارقتها حكم النبي لأهل الكبائر من ورثة الكتاب بأنهم كلهم من هذه الأمة، بينما جعل تلك الفرق والملل كلها خارجة عن الأمة. ومن جهة الجزاء الأخروي، سيحاسب الظالمون أنفسهم على إجرامهم في الدنيا لا محالة، لكنه حكم لهم بأنهم من أهل الجنة، بينما جعل الفرق والملل كلها من أهل النار إلا واحدة منها وهي الجماعة. وهذه الأحكام متسقة تماما مع ما أجمع عليه علماء الأمة من أن أهل الكبائر لا يخلدون في النار، وأن أهل الشرك والإلحاد في الدين كفار مخلدون في النار. وبناء عليه، يتبين خطأ الشراح في حملهم حديث الفرق على تلك الفرق الإسلامية التي قدموا جردا إحصائيا بأسمائها، والحال أن هؤلاء من أهل القبلة، ولا ينطبق عليه الوصف بخروجهم من الأمة.

ومن خلال هذه المناقشات التي تمحورت حول دلالات النصوص الشرعية التي تتحدث عن العوارض التي تحدث للأمة عبر تاريخها الممتد، نستطيع الخروج بجملة من الخلاصات التي تؤكد بأن أجزاء عريضة من الأمة معرضة بالفعل لأن تقطع مع أصولها المرجعية، ومن ثم تفقد شرعية وجودها.

أولا. يستفاد من النصوص التي تتحدث عن نكوص ورثة الكتاب أن الأمة يصيبها الوهن والضعف، وتصاب فاعليتها الحضارية بالشلل، وهي حالة جماعية تصيب أفرادها بالفتور وقلة الانضباط بقيمها المرجعية، كما تصيب مؤسساتها الرسمية والأهلية معا بالفساد والانحطاط. وهذه الحالة التي أصابت شريحة كبيرة من الأمة تجردها لا محالة من وصف أمة الوسط والخيرية، ولكنها لا تخرجها من أمة الإسلام. والتوصيف الصحيح لهذه الشريحة أن إجرامها في حق الشريعة إنما هو إخلال بمبدأ المشروعية وليس الشرعية. فهي ترتكب أعمالا غير مشروعة إذ تتصرف على غير هدي الشريعة، لكن انتهاكها لحرمة الشريعة ناتج عن الوهن الذي أصابها، وليس بسبب تمردها على الدين وقيمه المرجعية. ودور خبراء الأمة والمصلحين في هذه الحالة أن يعملوا على تبصرتها بأوجه القصور والاختلال الذي يكتنف أداءها قياسا إلى قيمها ومبادئها المرجعية التي تقدسها، وهو ما سوف يُمكِّنها من استعادة عافيتها، واستئناف دورتها الحضارية.

ثانيا. بخلاف هذا الفريق، يستفاد من النصوص التي تتحدث عن افتراق الأمة في الدين أن الفرق التي انشقت عن أمة محمد قد كفرت بدين محمد. فهذه النصوص وضعت معيارا صريحا لاستحقاق الانتساب إلى الأمة، وهو لزوم جماعة المسلمين بالاستقامة على نهج النبي وأصحابه، وهو الشرط الذي أخلت به هذه الفرق والملل. والنتيجة المستخلصة من الإخلال بهذا الشرط أن مكونات عدة من الأمة معرض لفقدان شرعيتها الدينية لانحرافها عن العقيدة التي هي أساس وجود الأمة.

ثالثا. يستفاد من النصوص السابقة كثرة الفرق المارقة، ففي مقابل اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار، توجد فرقة واحدة في الجنة. وهذا التوصيف يوهم بأن غالبية الأمة، أي بما نسبته جزء واحد من اثنين وسبعين جزء، خارجون من أمة محمد، وهو خلاف الواقع. ذلك أن كثرة الفرق لا يعني بالضرورة معظم الأمة، بل العكس هو الصحيح، فهذه الفرق، وهم أصحاب الملل المخالفة لعقيدة التوحيد، على تعدد فرقهم هم قلة قياسا إلى مجموع الأمة

التي هي السواد الأعظم كما ورد في الحديث. والسواد الأعظم يفيد الغالبية، ولكنه لا يعني بالضرورة استحقاقهم الانتساب للأمة الوسط والخيرية، ولا يوجد تعارض بين أحاديث السواد الأعظم وبين الأحاديث الواردة في انزواء الأمة وانحصارها. فالأولى تتحدث عن عموم منتسبي الأمة من ورثة الكتاب، ومنهم الظالمون أنفسهم، وهم معظم الأمة، بينما تتحدث الثانية عن القلة الصابرة المحتسبة من الأمة، وهي الطائفة التي لا تزال قائمة على أمر الله.

رابعا. تتحدث النصوص السابقة جميعها عن تصدعات عميقة تصيب كيان الأمة، سواء أكان ذلك بفعل الوهن وما نتج عنه من انتهاك لحرمة الشريعة، أم بسبب الجحود والإلحاد في الدين، وهذه التصدعات على شدة خطورتها لا تستغرق مجموع الأمة. فقد وردت أحاديث صحيحة تعد الأمة بأنها لا تجتمع على ضلالة، ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَدْ أَجَارَ أُمَّتِي مِنْ أَنْ تَجْتَمِعَ عَلَى ضَلَالَةٍ".[51]، وقوله: "إن الله لا يجمع أمتي أو قال أمة محمد صلى الله عليه وسلم على ضلالة".[52] والمراد بالضلالة الكفر. وهذه الأحاديث فيها ضمانة باستمرارية وجود الأمة، وأساسُ وجودها تمسكُها بالدين الحق.

خامسا. النتيجة المنطقية التي يمكن استخلاصها من الجمع بين النصوص التي تتحدث عن افتراق الأمة في الدين، وبين النصوص التي تعد بعصمة الأمة من اجتماعها على الكفر، أن الأمة معرضة لفقدان شرعيتها الدينية باعتبار الجزء وليس باعتبار الكل. ولا جدال في أن الملل المارقة التي خرجت من الأمة وقطعت صلتها بعقيدة الأمة الجامعة قد فقدت شرعية وجودها، وهذا بخلاف ورثة الكتاب بأقسامهم الثلاثة، والأمة كيان جامع يشمل كل هؤلاء، وهي باقية إلى يوم القيامة، ولا يتصور شرعا أن تفقد شرعيتها الدينية مع كونها وارثة الكتاب.

سادسا. ثمة من يذهب إلى أن اجتماع الأمة على الكفر أمر وارد، وهو ما يعني بداهة أن أمة محمد يمكن أن تندثر من الوجود باجتماعها على الكفر، ومن ثم تفقد بالضرورة شرعيتها الدينية. هذا الرأي يتردد في بعض كتب شروح الأحاديث، ذكره الملا القاري ولم يحدد قائله، ونصه: "إن اجتماع الأمة على الكفر ممكن بل واقع، إلا أنها لا تبقى بعد الكفر أمة له، والمنفي اجتماع أمة محمد على الضلالة".[53] وذكره أيضا ابن بطال في شرحه لصحيح البخاري ولم يحدد قائله أيضا. وعمدة هذا الرأي أن الجماعة التي أمر رسول الله بلزومها هم جماعة الصحابة فقط، وهم الذين ضمن الله لنبيّه ألا يجمعهم على ضلالة. وبناء على هذا التأويل قالوا لو كان معنى الحديث لا تجتمع أمته في زمن من الأزمان من يوم بعثه الله إلى

قيام الساعة على ضلالة، بطل معنى قوله صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس وشبه ذلك من الأخبار المرويّة عنه، فدل ذلك أن من الأزمان أزمانًا تجتمع فيها أمته على ضلالة وكفر.[54] وهذا الرأي لا شك في شذوذه، لكن المعيار الذي يحتكم إليه في نفي شرعية الأمة معيار صحيح وهو اجتماع الأمة على الكفر، فلو قدر حصول هذا الإجماع لا يبقى لأمة محمد وجود.

وهذه الحالة واقعة لا محالة، لكنها ستقع مع الجيل الأخير من الأمة، وهم شرار الناس كما في صحيح البخاري: "من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء".[55] وفي صحيح مسلم: "ثم يبعث الله ريحا كريح المسك، مسها مس الحرير، فلا تترك نفسا في قلبه مثقال حبة من الإيمان إلا قبضته. ثم يبقى شرار الناس، عليهم تقوم الساعة".[56] وهذه النهاية المؤسفة تؤكد صحة القاعدة التي بنينا عليها فرضية هذه الدراسة، وهي أن الأمة تستمد شرعية وجودها من الدين، ومتى كفرت بدينها انتفت شرعيتها.

خاتمة

يتضح من المناقشات السابقة أن الأمة باعتبارها كيانا معنويا يرتبط وجوده بالدين، ومن ثم فإن شرعيتها باقية على هذا الشرط، أي الولاء للدين وعدم الجحود فيه، وكل إخلال به يعرضها لفقدان شرعيتها. هذا من حيث المبدأ. أما من حيث الواقع، فهذا الحكم ينطبق على أجزاء من الأمة وليس كل الأمة، وهو أمر تشهد له النصوص ويؤيده الواقع، حيث وجدت ولاتزال جماعات تعلن تمردها على عقيدة الأمة وتنشق عن جماعة المسلمين، وهو ما أفقدها شرعيتها الدينية. لكن الأحاديث تشهد بالمقابل أن أمة محمد لا تجتمع على ضلالة، وأن طائفة منها لا تزال قائمة على أمر الله إلى أن تأتي الساعة، ومتى فقد أهل الدين فيها وأجمعت على الكفر، كان ذلك إيذانا بزوالها، وهذه حالة استثنائية، وبحصولها ينتهي الوجود البشري على الأرض.

الهوامش

[1] MacIver, Robert Morrison, *The web of government*, (New York, Free Press, 1965), p.120; Kahn, Sylvain, L'Etat-nation comme mythe territorial de la construction Européen, (2014), Belin *L'Espace géographique*, Tome 43, 2014. p.243.

[2] Walby, Sylvia, The Myth of the Nation-State: Theorizing, Society and Polities in a Global Era, *Sociology*, Volume 37, Number 3, August 2003, p.531.

[3] Nay, Olivier, *Histoire des idées politiques, la pensée politique occidentale de l'Antiquité à nos jours*, (Armand Colin, France, 2016), p. 442.

[4] Ayub, Nazih, *Political Islam: religion and politics in the Arab world*, (Taylor & Francis e-Library, 2005), pp. 14-15.

[5] Piscatori, James and Saikal, Amin, *Islam Beyond Borders, The Umma* in World Politics, (Cambridge University Press, 2019), UK, p. 17

[6] Montgomery, Watt, *Muhammad Prophet and Statesman*, (Oxford University Press, 1961), pp. 231-232.

[7] Crone, Patricia, *Medieval Islamic Political Thought*, (Edinburgh University Press, 2005), p 15.

[8] Lapidus, Ira, (1996) State and Religion in Islamic Societies, *Past & Present Journal*, No. 151, (3-27), p. 12.

[9] نشير هنا على سبيل المثال إلى بعض ما كتبه محمد أيوب الذي يعمل لحساب الأجندة الليبرالية الأمريكية، والذي يعترض بشدة على فكرة الدمج بين السياسي والديني، ويصفها بالأسطورة. وهذا الموقف أيديولوجي بالأساس كونه يتجاهل من جهة السياق التاريخي والديني الذي ظهرت فيه الجماعة المسلم، كما يتجاهل من جهة ثانية السياق التاريخي المعاصر الذي جرى فيه علمنة المجتمعات العربية والإسلامية، وتم فيه فك ارتباطها بمرجعيتها الدينية والقيمية ينظر:

Ayoob, Mohammed, and Lussier, Danielle Nicole, *The Many Faces of Political Islam Religion and Politics in Muslim Societies*, (University of Michigan Press, USA, 2020), p.10.

[10] أمزيان، محمد، (2022)، الأمة العابرة والدولة الممتدة وسؤال العالمية، دراسة في دلالة النصوص القرآنية، *المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة*، م.7، ع. 4، (268-285). ص270.

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2022.7.4.4 .022

Amzayān, Muḥammad, (2022), al-ummah al-'ābirah wa-al-dawlah al-mumtaddah wa-su'āl al-'Ālamīyah, dirāsah fī Dalālat al-nuṣūṣ al-Qur'ānīyah, al-Majallah al-Dawlīyah lil-Dirāsāt al-Islāmīyah al-mutakhaṣṣiṣah, V. 7, issue 4, (268-285). P. 270.

[11] الريسوني، أحمد، **الأمة هي الأصل، مقاربة تأصيلية لقضايا الديموقراطية، حرية التعبير، الفن**، (الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012)، ص12-15.

al-Raysūnī, Aḥmad, *al-ummah hiya al-aṣl, muqārabah ta'ṣīlīyah li-qaḍāyā al-dīmūqrāṭīyah, Ḥurrīyat al-ta'bīr, al-fann*, (al-Shabakah al-'Arabīyah lil-Abḥāth wa-al-Nashr, 2012), p.12-15.

[12] March, Andrew F., *the Caliphate of Man, Popular Sovereignty in Modern Islamic Thought*, (Harvard University Press, USA, 2019), pp. 30-31.

[13] Crone, Patricia, *God's Rule: Government and Islam*. (Edinburgh University Press Ltd, UK, 2004), p. 395.

[14] الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تقديم بكر بن عبد الله أبو زيد، (دار ابن عفان، 1997)، 2/ 300.

al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá, *al-Muwāfaqāt*, ed. Bakr ibn 'Abd Allāh Abū Zayd, (Dār Ibn 'Affān, 1997), 2/300.

[15] الأصفهاني، الحسين بن محمد، **تفسير الأصفهاني**، تحقيق محمد عبد العزيز بسيوني، (كلية الآداب، جامعة طنطا، 1999)، ص 329.

al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, *tafsīr al-Aṣfahānī,* ed. Muḥammad ʻAbd al-ʻAzīz Basyūnī, (Kullīyat al-Ādāb, Jāmiʻat Ṭanṭā, 1999), p. 329.

[16] الرازي، محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير**، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420)، 1/ 217-218.

al-Rāzī, Muḥammad ibn ʻUmar, *Mafātīḥ al-ghayb aw al-tafsīr al-kabīr*, (Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʻArabī, Beirut, 1420), 1/217-218.

[17] الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: الدكتور عبد الله التركي، (دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1422)، 2/ 629.

al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, *Jāmiʻ al-Bayān ʻan Taʼwīl āy al-Qurʼān,* ed. al-Duktūr ʻAbd Allāh al-Turkī, (Dār Hajar lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ wa-al-Iʻlān, 1422), 2/629.

[18] **مفاتيح الغيب**، 4/ 84.

Mafātīḥ al-ghayb, 4/84.

[19] القاسمي، محمد جمال الدين، **محاسن التأويل**، تحقيق محمد باسل عيون السود، (دار الكتب العلمية، بيروت، 1418)، 1/ 414 -415.

al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, *Maḥāsin al-taʼwīl,* ed. Muḥammad Bāsil ʻUyūn al-Sūd, (Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, Beirut, 1418), 1/414-415.

[20] **محاسن التأويل**، 1/ 415.

Maḥāsin al-taʼwīl, 1/415.

[21] **تفسير الأصفهاني**، 2/ 793.

Tafsīr al-Aṣfahānī, 2/793.

[22] **جامع البيان**، 1/ 630.

Jāmiʻ al-Bayān, 1/630.

[23] ابن الملقن، عمر، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، (دار النوادر، دمشق، ط1، 2008)، 22/ 156.

Ibn al-Mulaqqin, ʻUmar, *al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmiʻ al-ṣaḥīḥ*, (Dār al-Nawādir, Damascus, 2008), 22/156.

[24] البرهانفوري، علي بن حسام الدين، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، تحقيق بكري حياني - صفوة السقا، (مؤسسة الرسالة، 1981)، 11/ 132.

Albrhānfwry, ʻAlī ibn Ḥusām al-Dīn, *Kanz al-ʻUmmāl fī Sunan al-aqwāl wa-al-afʻāl*, ed. Bakrī Ḥayyānī-Ṣafwat al-Saqqā, (Muʼassasat al-Risālah, 1981), 11/132.

[25] **كنز العمال**، 12/ 193.

Kanz al-ʻUmmāl, 12/193.

[26] **جامع البيان**، 3/621.

Jāmiʻ al-Bayān, 3/621.

[27] **جامع البيان**، 3/625.

Jāmiʻ al-Bayān, 3/625.

[28] مفاتيح الغيب، 26/ 238.

Mafātīḥ al-ghayb, 26/238.

[29] الزمخشري، محمود بن عمرو، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1407)، 3/ 612.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ʻAmr, *al-Kashshāf ʻan ḥaqāʼiq ghawāmiḍ al-tanzīl wa-ʻuyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-taʼwīl*, (Dār al-Kitāb al-ʻArabī, Beirut, 1407), 3/612.

[30] **مفاتيح الغيب**، 26/ 239.

Mafātīḥ al-ghayb, 26/239.

[31] **كنز العمال**، 2/ 486.

Kanz al-'Ummāl, 2/486.

[32] **الكشاف**، 3/ 613:

al-Kashshāf, 3/613.

[33] بن حنبل، أحمد، **مسند أحمد**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، (مؤسسة الرسالة، 2001)، 32/ 46.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad, *Musnad Aḥmad*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ wa-ākharūn, (Mu'assasat al-Risālah, 2001), 32/46.

[34] النيسابوري، مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة 1955)، 3/ 1525.

al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim,* ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, (Maṭba'at 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh, Cairo, 1955), 3/1525.

[35] **مسند أحمد**، 28/ 128.

Musnad Aḥmad, 28/128.

[36] مسند أحمد، 36/ 657.

Musnad Aḥmad, 36/657.

[37] البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق مصطفى ديب البغا، (دار ابن كثير ودار اليمامة، دمشق، 1993)، 3/ 1331.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī,* ed. Muṣṭafá Dīb al-Bughā, (Dār Ibn Kathīr wa-Dār al-Yamāmah, Damascus, 1993), 3/1331.

[38] **كنز العمال**، 12/ 164.

Kanz al-'Ummāl, 12/164.

[39] **صحيح مسلم**، 3/ 1524.

Ṣaḥīḥ Muslim, 3/1524.

[40] **صحيح مسلم**، 1/ 137.

Ṣaḥīḥ Muslim, 1/137.

[41] **مسند أحمد**، 28/ 116.

Musnad Aḥmad, 28/116.

[42] **كنز العمال**، 12/ 166.

Kanz al-'Ummāl, 12/166.

[43] شهاب الدين، عبد الرحمن، **جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم**، تحقيق محمد الأحمدي، (دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2004)، 1/ 184.

Shihāb al-Dīn, 'Abd al-Raḥmān, *Jāmi' al-'Ulūm wa-al-Ḥikam fī sharḥ khamsīn ḥadīthan min Jawāmi' al-Kalim*, ed. Muḥammad al-Aḥmadī, (Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', Cairo, 2004), 1/184.

[44] ابن ماجة، محمد، **سنن ابن ماجه**، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، (دار الرسالة العالمية، 2009)، 5/ 132.

Ibn Mājah, Muḥammad, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Shu'ayb al-Arna'ūṭ wa-ākharūn, (Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, 2009), 5/132.

[45] الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير للطبراني**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، (مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994)، 8/ 152.

al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, al-Mu'jam al-kabīr littabarānī, ed. Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī, (Maktabat Ibn Taymīyah, Cairo, 1994), 8/152.

[46] **كنز العمال**، 1/ 210.

Kanz al-'Ummāl, 1/210.

[47] القاري، علي بن محمد، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، (دار الفكر، بيروت، 2002)، 1/ 259.

al-Qārī, 'Alī ibn Muḥammad, *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*, (Dār al-Fikr, Beirut, 2002), 1/259.

[48] **مرقاة المفاتيح**، / 270-271.

Mirqāt al-mafātīḥ, / 270-271.

[49] **مرقاة المفاتيح**، 1/ 271:

Mirqāt al-mafātīḥ, 1/271 .

[50] **سنن ابن ماجه**، 5/ 128.

Sunan Ibn Mājah, 5/128.

[51] الشيباني، أحمد بن عمرو، **السنة**، تحقيق ناصر الدين الألباني، (المكتب الإسلامي، بيروت، 1400)، 1/ 41.

al-Shaybānī, Aḥmad ibn 'Amr, *al-Sunnah*, ed. Nāṣir al-Dīn al-Albānī, (al-Maktab al-Islāmī, Beirut, 1400), 1/41.

[52] الترمذي، محمد بن عيسى، **سنن الترمذي** تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، (شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1975)، 4/466.

al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsá, *Sunan al-Tirmidhī* ed. Aḥmad Muḥammad Shākir wa-ākharūn, (Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, Cairo, 1975), 4/466.

[53] **مرقاة المفاتيح**، 1/260.

Mirqāt al-mafātīḥ, 1/260.

[54] ابن بطال، علي بن خلف، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق ياسر بن إبراهيم، (مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، 2003)، 358/10، 10/ 35.

Ibn Baṭṭāl, 'Alī ibn Khalaf, *sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, ed. Yāsir ibn Ibrāhīm, (Maktabat al-Rushd, Riyadh, Saudi Arabia, 2003), 10/358, 10/35.

[55] **صحيح البخاري**، 6/ 2591.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, 6/2591.

[56] **صحيح مسلم**، 3/ 1525.

Ṣaḥīḥ Muslim, 3/1525.