مجلة

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

(حولية - علمية - محكمة)

تصدرها

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

أم درمان - جمهورية السودان

العدد الثالث : محرم ١٤١٨هـ يونيو ١٩٩٧م

سورة الفتح مدنية

(ترتيبها ٤٨) (آياتها ٢٩)

بسم الله الرحمن الرحيم

إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا ﴿١﴾ لِّيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ
وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَيَهْدِيَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا ﴿٢﴾
وَيَنصُرَكَ اللَّهُ نَصْرًا عَزِيزًا ﴿٣﴾ هُوَ الَّذِي أَنزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ
الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ ۗ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٤﴾ لِّيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَيُكَفِّرَ عَنْهُمْ
سَيِّئَاتِهِمْ ۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عِندَ اللَّهِ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٥﴾

معايير النشر وضوابطة

تعني المجلة بنشر البحوث الأصيلة والمبتكرة في مجالات العلوم والدرسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها، وفاء بمقتضيات الرسالة العلمية لجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، وذلك وفقاً للضوابط والمعايير التالية:

١- أن يتسم البحث بالأصالة ، مع وجوب مراعاة الموضوعية في العرض والتناول، والدقة والوضوح في اللغة والأسلوب، واستيفاء التوثيق المنهجي للنصوص والمقتبسات بذكر المصادر والمراجع، وتحديد أرقام الآيات وتخريج الأحاديث.

٢- ألا يزيد عدد صفحات البحث علي الثلاثين صفحة بواقع (٣٠٠) ثلاثمائة كلمة للصفحة الواحدة، وألّا يقل عن الخمس عشرة صفحة.

٣- ألّا يكون البحث منشوراً من قبل ، أو مقبولاً للنشر بجهة أخري.

٤- أن ترسل النسخة الأصلية المطبوعة من البحث مع صورتين منها للمجلة، مع مراعاة الضبط الكامل والمراجعة الدقيقة.

٥- تخضع البحوث المقدمة للنشر للفحص والتقويم من قبل محكّمين أو أكثر من الأساتذة المتخصصين ذوي الخبرة في ذات المجال.

* ما ينشر في المجلة لا يعبّر بالضرورة علي آراء هيئة التحرير أو سياسة الجامعة.

مجلة
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية
مجلة علمية محكمة تصدر مرة في كل عام
عن جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية
أم درمان - جمهورية السودان

رئيس التحرير
أ.د. أحمد خالد بابكر

مدير التحرير
أ.د. محمد الحسن فضل المولى

مستشارو التحرير
لفيف من أساتذة الجامعات والخبراء ورواد
البحث العلمي، وأعضاء المجامع العلمية المعتمدة

المراسلات: تكون باسم رئيس التحرير

محتويات العدد

الموضوع	الكاتب	الصفحة
افتتاحية	رئيس التحرير	ح
علاقة الخطاب العالمي في القرآن الكريم بالقرن الخامس عشر الهجري وأنساق الثقافات والحضارات	أ. محمد الخير عبد القادر	١
حول الخصائص القرآنية في مجال العلوم الكونية	د. علي الطاهر شرف الدين	٢١
خطاب القرآن للأمم الماضية وتوجيهه للمعاصرين (دراسة مقارنة)	أ. د. محمد عثمان صالح	٤٩
الشريعة وقضايا الحياة	أ. د. أحمد خالد بابكر	٦٥
تصور المستشرقين لصلة الإنسان بالإله في الإسلام (عرض ونقد)	د. محجوب أحمد طه	٧٧
الصحة والبطلان عند الأصوليين	د. القرشي عبد الرحيم	٩٩
أثر التوبة في إسقاط العقوبات الحدية	د. الخضر علي إدريس الحضيري	١٢١
الأجهاض والتدابير الشرعية لمنعة	د. محمد أحمد حسن القضاة أ. جمال عبد الكريم	١٣٧
مدي سلطان الأولياء في الولاية علي النفس	أ.د. نظام الدين عبد الحميد	١٦٣
عبء الإثبات ومن يكلف به من الخصوم في الفقه الإسلامي.	د. إبراهيم عبد الصادق محمود	١٨٥
مميزات النقد الأدبي في البيئة العراقية (خلال العصر الأموي).	أ.د. محمد الحسن فضل المولي	٢٢١
بين نظرية النظم عند الجرجاني والنظرية التوليدية التحويلية.	د. بكري محمد الحاج	٢٢٣
البيان الختامي للندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم.		٢٤٧

افتتاحية

الحمد لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه كما يُحِبُّ ربنا ويرضي ، والصلاة والسلام علي من كان خُلقةالقرآن ، وميراثه القرآن، ووصيته القرآن ، القائل: (خيركم من تعلم القرآن وعلَّمه).

ثم أمَّا بعد... فهذا هو العدد الثالث من (مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية)، وتستشرف به الجامعة آفاقًا جديدة من عمر مديد لاصدارتها العلميه هذه مستعينة بالله علي مواصلة مسيرتها في خدمة معارف القرآن وعلومه، مشمرة عن ساعد الجد لبلوغ غاياتها، مشاركة في إرساء قواعد التأصيل في مجالات البحث العلمي في مختلف ميادينه ، متجاوبة مع تطلعات الأمة، ساعية لبلورة مقومات نهجها الحضاري الذي ارتضته ومضت علي طريقه .

وتأكيداً علي ما إلتزمت به المجله في عدديها السابقين من السعي لتحقيق مزيد من العناية بخدمه معارف الإسلام المختلفة، وإفساح المجال علي صفحاتها لاستيعاب المزيد منها تلبية لحاجات البحث العلمي، وخدمة لقرئها واستجابة لرغباتهم فقد سعينا لكي يكون هذا العدد حافلاً بموضوعات متنوعة شملت مجالات الدراسات القرآنية والعقدية والفقه المقارن، ودلفت إلي ميادين الأدب والبلاغة والنقد وقضايا الفكر الإسلامي الحية المتصلة بقضايا الواقع الذي تسعي هذه المجلة للغوص فيه والتعامل معه من خلال ما تنشره، بلورة لتلك القضايا وتأصيلاً لها في ضوء مفاهيم الإسلام الواضحة الصريحة، وتنزيل ذلك كله علي صعيد الواقع بحسبانه من غايات البحث العلمي الراشد في قضايا الإسلام.

ومجلة جامعة القرآن الكريم تفعل كل هذا وهي موقنة بأنها ما تزال تتحسس طريقها وتسعي لبلوغ الإحسان، عازمة علي أن لا ترضي إلاَّ به إذ أن غايتها مرتبطة بخدمة كتاب اللَّه وعلومه ومختلف معارفه، ومن كان هذا همه فلابد أن يجدّ السُّرَى، وأن يشحذ الهمة وأن يستكثر الزاد، فإن اللّه تعالي طيب لا يقبل إلاَّ طيبًا.

وثقتنا فى أهل العلم والفكر من مستشارى المجلة وكتابها وقرائها أنهم لا يرضون لها ولا منها ما دون الإحسان.

ومن أجل هذا... فإن الأبواب مشرعة لاستقبال كل نصح وكل إرشاد وكل تسديد، كما أن الترحيب مستمر بكل بحث جادٍ أو إضافة علمية أو اجتهاد معرفي يضيف لزاد العلماء والمتعلمين شيئاً من الجديد ، وباللّه وحدة التوفيق والسداد.

أ.د. أحمد خالد بابكر

رئيس التحرير

علاقة الخطاب العالمي في القرآن الكريم بالقرن الهجري الخامس عشر وأنساق الثقافات والحضارات *

أ. محمد الخير عبد القادر

(أ) مقدمة:

لعل أول سؤال يثيره هذا العنوان هو:

لماذا الإشارة إلي القرن الخامس عشر بالتحديد ، والخطاب العالمي للقرآن الكريم ظل قائماً علي مدي القرون والأجيال وعلي اتساع نطاق الكرة الأرضية؟ غير أن الجواب يبدو ميسورًا بالنظر إلي ما يشهده المسلمون اليوم من تباشير النصر وبوادر التوفيق في سعيهم الحثيث وعزمهم الصادق للسَّيْر قُدمًا في الدعوة إلي اللّه وتبليغ رسالته ، وبناء مجتمعاتهم ونُظمهم وأوضاعهم السياسية والاقتصادية والإجتماعية ، وفق عقيدتهم وشريعتهم وعلي هدي تعاليم القرآن الكريم ، وبالنظر إلي عِظَم التحديات التي تعترض طريقهم.

لقد كان القرن الهجري الأول عصر الغَلَبة والتمكين للعقيدة الإسلامية التي نقلت النفس الإنسانية من حال إلي حال في مشارق الأرض ومغاربها.

وكان القرن الهجري الرابع عشر عصر الغارة الأوربية الجديدة علي العالم الإسلامي والتي مازال المسلمون يعانون من سطوتها وآثارها المدمِّرة.

أما القرن الخامس عشر الهجري فهو عصر اليقظة والبناء واستشراف المستقبل الذي يرنو إليه المسلمون بثقة واستبشار وعُدَّتهم في ذلك القرآن الكريم وخطابه العالمي.

ولعل أخطر التحديات التي تواجهها أمة الإسلام في هذا القرن هو التحدي الخارجي لأنه

---

* قدّم هذا البحث في الندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم التي نظمتها جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.

ينطلق من قاعدة لا دينية وثورة علمية وهَيمنة عالمية تمثلها الحضارة الغربية المعاصرة. والخطاب الذي تطرحه هذه الحضارة، هو خطاب العلم التجريبي والنهضة الصناعية والتنمية الاقتصادية والاجتماعية في إطار فلسفي ، عبَّر عنه أحدالعلماء بقوله:

« إن المجتمع الحديث في عصر العلم قد تجاوز التفسير الديني للسلوك البشري، وأصبحت قوانين الطبيعة – لا الإرادة الإلهية كما عرفتها المذاهب اللاهوتية القائمة – هي التي تفسر سلوك الإنسان وأصبح «العقل» لا العقيدة الدينية – هو الذي يقود الإنسان»(١)

فما هي طبيعة الخطاب القرآني الذي يتصدي لمثل هذه التيارات؟

(٣) المعجزة العقلية:

لا يسع الباحث في كتاب اللّه الكريم وآياته البيِّنات إلاّ أن يدرك – للوهلة الأولي – أن عالمية الخطاب القرآني إنما هي، في المقام الأول ، وجهٌ آخر من وجوه المعجزة القرآنية الباقية إلي يوم الدين والتي أشار إليها الإمام السيوطي حين قال:

«لَمّا كانت (الشريعة) باقية علي صفحات الدهر إلي يوم القيامة، خصَّت بالمعجزة العقلية الباقية ليراها ذوو البصائر. ومعجزات الأنبياء انقرضت بانقراض أعصارهم ومعجزة القرآن مستمرة إلي يوم القيامة...»(٢) ويعزز هذه المقولة الشيخ الباقلاني بقوله: «إن نبوَّة نبيِّنا ﷺ معجزتها القرآن .. وأنها : بُنيت علي هذه المعجزة، وإن كان قد أُيِّد بعد ذلك بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت في أوقات خاصة وأحوال خاصة»(٣).

وفي سياق الحديث عن الآية الكريمة:

﴿وقالوا لو لا أُنزل عليه آية من ربِّه ، قل إن اللّه قادر علي أن ينزِّل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون﴾ (الانعام:٣٧) ، يقول سيد قطب رحمه اللّه: «لقد كانوا (أي كفار قريش) يطلبون آية خارقة كالخوارق المادية التي صاحبت الرسالات السابقة ولا يقنعون بآية القرآن الباقية التي تخاطب الإدراك البشري الرَّاشد وتُعلن عهد الرشد الإنساني ولا تنتهي بانتهاء الجيل الذي يري الخارقة المادية، بل تَظلُّ باقية .. بإعجازها إلي يوم القيامة»(٤).

---

(1) George Soule; Ideas of the Great Economists, A Mentor Book, New York, 1960 U.S.A., P: 31.

(٢) السيوطي (جلال الدين): الاتقان في علوم القرآن، مكتبة الهلال، القاهرة ، بغير تاريخ ، ج٢، ص١١٧ .

(٣) الباقلاني (ابو بكر): إعجاز القرآن ، المنشور علي هامش الإتقان في علوم القرآن، المصدر السابق، ج٢ ، ص٨ .

(٤) سيد قطب: في ظلال القرآن ، دار الشروق، بيروت، الطبعة الشرعية التاسعة، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م ، المجلد الثاني، ج٧ (سورة الانعام)، ص ١٠٧٩ .

ويستطرد مؤلف «في ظلال القرآن» قائلاً:

«ولكن هذا القرآن يعطيك بقدر ما تعطيه ويتفتح عليك في كل مرة بإشعاعات وإشراقات وإيحاءات وإيقاعات بقدر ما تفتح له نفسك ويبدو لك في كل مرة جديداً كأنك تتلقاه اللحظة ولم تقرأه أو تسمعه أو تعالجه من قبل»(١).

ففي عصر نزول القرآن كان أعجازه البياني الحجة البالغة التي أخرست فصحاء قريش وتحدتهم أن يأتوا بمثله أو بسورة من مثله، وهم أهل البلاغة والبيان وفي عصرنا هذا (عصر العلم الحديث) يزداد المسلم إيماناً علي إيمان وهو يجمع بين قراءة الكتاب المبين وقراءة الكون المفتوح، فيري بعينه وقلبه وحواسه أثر القرآن الكريم في تحرير عقل الإنسان وحثه علي التأمل والتفكر والنظر لاقتحام الآفاق المجهولة والكشف عن إسرار الكون وبديع صنع الخالق من خلال الدراسة العلمية في شتي مجالات الحياة وهو يتلو قول الله تعالي:

﴿ إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلي جُنُوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض، ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار﴾ (آل عمران: ١٩١) ولعل ذلك ما قصد إليه العلامة مصطفي صادق الرافعي في حديثه عن إعجاز القرآن عندما ذهب إلي أن في العلوم الحديثة ما يعين علي فَهْم بعض معاني القرآن الكريم (٢) وهذا لا يعني - كما قال سيد قطب - «أن نتلمّس للنصوص القرآنية مصداقاً من النظريات التي تسمى «العلمية» لأن النص القرآني صادق بذاته، اهتدي العلم إلي الحقيقة التي يقررها أم لم يهتد ... فَلْينتَبِه إلي دبيب الهزيمة في نفسه مَن يحسب أنه بتطبيق القرآن علي العلم، يخدم العقيدة ويثبت الإيمان.. فمجال الحقائق العلمية التجريبية غير مجال القرآن وقد تركها القرآن للعقل البشري أن يعمل فيها ووكل نفسه تربية هذا العقل علي الصحة والاستقامة والسلامة وتحريره من الوهم والأسطورة والخرافة»(٣). انتهي.

---

(١) المصدر السابق، المجلد الرابع، ج ١٣، ص ١٣ ؛ ص ٢٠٣٩ (سورة الرعد).

(٢) مصطفي صادق الرافعي: إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، مطبعة الإستقامة، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤هـ-١٩٤٥م ص ١٤٣.

(٣) في ظلال القرآن، مصدر سابق، المجلد الرابع، ج ١٢، ص ١٨٥٧-١٨٥٨ (سورة هود).

وفي هذا السياق تاتي معجزة القرآن الكريم في القرن الهجري الخامس عشر متمثلة في الرؤية الإيمانية التي يستضئ بنورها المجتمع المسلم، وفي صياغة «العقل المسلم» الذي يقتحم مجالات المعرفة المختلفة من منطلق الإيمان، ويري في مستجدات العلم الحديث وكشوفه تصديقًا لمعني استخلاف الإنسان في الأرض وتكريمه بالعقل والتبعة والمسئولية والعلم:

﴿الرحمن . علّم القرآن . خلق الإنسان. علّمه البيان﴾ (الرحمن: ١-٢-٣-٤) ﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق:٥).

وبفضل هذه الرؤية القرآنية الهادية لم يعرف المجتمع الإسلامي في العصر الحديث ولا في العصور السالفة ما أصاب مجتمعات أخري (والمجتمع الغربي بوجه خاص) من قلق وحيرة واضطراب من جراء الكشوف العلمية التي خيَّرتهم - وفق معتقداتهم الدينية - بين أمرين: إما العلم أو الدين ... إما العقل أو الوحي *.

وبيَّن أحد علماء الغرب الأمر بقوله:

«لقد هزت الحقائق العلمية التي ظهرت في القرن الميلادي التاسع عشر في أوروبا، هزَّت رجال الدين ، ونسفت العقيدة الدينية نسفًا لدي كثير من الناس، ودفعت آخرين منهم إلي إعادة النظر بصورة جذرية في معتقداتهم الدينية والمسلَّمات التي كانت موضع تقديس لديهم.. وعَجِب الاوروبيون (المتدينون) والمراقبون منهم لأوضاع العالم الإسلامي: لِمَ لم يُحدث العلم ومستجداته مثل تلك الهزة في المجتمع الإسلامي المعاصر؟»(١) وأخذوا يبحثون عن أسباب الظاهرة العجيبة.

وغني عن البيان أن مبعث هذا العجب والتساؤل، هو جهل علماء الغرب بحقيقة الخطاب القرآني وعالميته، أو الإعراض عنه علي نحو ما فعل أسلافهم المكذبين حين قالوا:(لا تسمعوا لهذا القرآن والْغَوا فيه لعلكم تغلبون) (فصلت: ٢٦).

غير أننا نجد بين علمائهم المعاصرين من أُخذ بروح الخطاب القرآني وهو يتامل في

---

* يقول العالم الفرنسي المعروف، موريس بوكاي: (إن العلاقة بين القرآن الكريم والعلم مثيرة للدهشة، لا سيما عندما نعلم انها علاقة اتساق ووئام لا علاقة خصام مع ان القرآن الكريم سابق لعصر العلم الحديث).

انظر:

Maurice Bucaile: La Bible, le Coran et la Science, Eng. Version, North American Turst Publications, Indianapolis, U.S.A., P. 110.

(1) Smith (Wilfred Cantwell) Islam in Modern Hisory, A Mentor Book, New York, The New York American Library, U.S.A., 1963, PP. 115-117.

كتاب الله ويدقق النظر في آياته الكريمة المتعلقة بالظاهرات الطبيعية فتمتلئ نفسه إيمانًا ويستيقن أنها تنزيل من لدن حكيم عليم. ذلك هو العالم الفرنسي الطبيب المعروف موريس بوكاي الذي يقول في كتابه: [القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم]: «إن أول ما يثير الدهشة في روح من يواجه هذا النص (أي النص القرآني) لأول مرة ، هو ثراء الموضوعات المعالجة، فهناك الخَلْق وعلم الفلك وعرض لبعض الموضوعات الخاصة بالأرض وعالَم النبات والتناسل الإنساني. وعلي حين نجد في التوراة أخطاءً علمية ضخمة لا نكشف في القرآن أيَّ خطأ . وقد دفعني ذلك لأن أتساءل : لو كان كاتب القرآن إنسانًا (أي كما يدَّعي المرجفون المكذبون) كيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنّه يتفق اليوم مع المعارف العلمية الحديثة؟»(١) ومع أن القرآن كتاب هداية وتبليغ وتبيين، وأن الإشارة الي الظاهرات الكونية أتت في هذا السياق، فإن بوكاي وقف عندها وقفة العالم الذي بُهر بما تنطوي عليه من ضروب الإعجاز، فاستطرد قائلاً:

«لقد أذهلتني دقة بعض التفاصيل الخاصة بهذه الظواهر.. أذهلتني مطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن نفس هذه الظاهرات والتي لم يكن ممكناً لأي إنسان في عصر محمد ﷺ أن يكُون عنها أدني فكرة»(٢).

ونظرًا لأهمية مقولات الدكتور موريس بوكاي في بيان الإعجاز القرآني – في عصر العلم– نذكر مزيدًا منها، لا سيما وهو يخاطب قومه ويفنِّد دعاواهم الباطلة التي يسوقونها باسم العلم ضد الإسلام.

يواصل بوكاي حديثه قائلاً: « ليس هناك سبب خاص يدعو للاعتقاد بأن أحد سكان شبه الجزيرة العربية في العصر الذي كانت تخضع فيه فرنسا للملك داجوبير (Dagobert) إن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية فيما يختص ببعض الموضوعات .. ومن الثابت ان فترة تنزيل القرآن أي تلك التي تمتد علي عشرين عامًا تقريبًا قبل عام الهجرة ٦٢٢ م وبعده، كانت المعارف العلمية في مرحلة ركود منذ عدة قرون كما أن عصر الحضارة الإسلامية النَّشط مع الازدهار العلمي الذي واكبها كان لاحقًا لنهاية تنزيل القرآن»(٣).

---

(١) موريس بوكاي: القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم، ترجمة دار المعارف ، القاهرة، ١٩٧٩، «دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ، ص ١٤٥ .

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

[٣] الخطاب القرآني وعالَميته:

تنبثق سماتُ الخطاب القرآني وخصائصه من شمول العقيدة الإسلامية التي تخاطب الفطرة الإنسانية، فتبدأ بحقيقة الألوهية والعبودية وتعريف العباد بربِّ العباد:

﴿ وإذ أخذ ربُّك من بني آدم من ظهورهم ذُريتَهم وأشهدهم علي أنفسهم ألَستُ بربكم قالوا بلي شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون﴾(الاعراف: ١٧٢-١٧٣).

ويستطرد الخطاب في بيان الكلِّيات أو القضايا الكبري التي تُلح علي ذهن الإنسان في شكل أسئلة تدور حول قضية الخَلق والكون ، والموت والحياة، والمادة والروح، والعلم والإيمان وعالم الغيب وعالم الشهادة ومصدر المعرفة ووسائلها فلا تجد الإجابة الشافية عند الإنسان إلا في وحي يُوحي من عند اللّه سبحانه وتعالي وعقيدة تُبسط في كتاب مُنزَل . ذلك الوحي هو وحي خالق الكون إلي صفوة رُسله وخاتم أنبيائه محمد بن عبد اللّه صلوات اللّه وسلامه عليه، وتلك العقيدة هي عقيدة التوحيد وذلك الكتاب هو الذكر الحكيم الذي أنزله اللّه تعالي رحمه وهدي وبشري للمتقين:

﴿ الَمَ .ذلك الكتاب لا ريب فيه هدىً للمتقين. الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون. والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون. أولئك علي هدىً من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾ (البقرة: ١-٢-٣-٤-٥).

ومن خلال العقيدة وشمولها عرف الإنسان ربه واتصافه بالوحدانيه والتنزيه وسائر صفاته وأسمائه. ﴿ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ﴾ (الشوري: ١١) . ﴿ لا تدركه الابصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ (الانعام: ١٠٣). وفُتحت أبواب المعرفة أمام الإنسان ، فعرف أصله ومنشاه ومكانه من الكون كلِّه ومكانه من أبناء نوعه البشري وعلم أنه لم يخلق عبثًا وأنه له مستقرًا ومتاعاً إلي حين وعرف طمانينة النفس وأمنها في رحاب الإيمان ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾ (الأنعام: ٨٢). ﴿ فمن يرد اللّه أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يُرد أن يُضلَّه يجعلْ صدره ضيقًا حرجاً كانما يصَّعَّد في السماء كذلك يجعل اللّه الرِّجس علي الذين لا يؤمنون﴾ (الانعام: ١٢٥) . ﴿لهم دار السلام عند ربِّهم وهو وليُّهم بما كانوا يعملون﴾ (الانعام: ١٢٧).

ومن هنا كان الخطاب القرآني في كثير من الآيات الكريمة موجَّهًا إلي الإنسان، إمَّا بنداءٍ مباشر أو بتقرير حقيقة أوْ صفة تتعلق به وبسلوكه وطبيعته:

﴿أيحسب الإنسان أن يترك سدى﴾ (القيامة: ٣).

﴿أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه﴾ (القيامة:٣)

﴿يقول الإنسان يومئذ أين المفر﴾ (القيامة:١٠).

﴿إنّا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعًا بصيرًا. إنّا هديناه السبيل إما شاكرًا وإما كفورًا﴾ (الإنسان: ٢ و ٣).

﴿الرحمن. علّم القرآن . خلق الإنسان. علّمه البيان﴾ (الرحمن: ١-٢-٣-٤).

﴿يا أيها الإنسان ما غرّك بربك الكريم﴾ (الإنفطار: ٦).

﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلي ربك كدحًا فملاقيه﴾ (الانشقاق:٦).

﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ (التين: ٤).

﴿علّم الإنسان ما لم يعلم﴾ (العلق:٥).

وفي آيات أخري كثيرة جاء الخطاب موجهًا إلي: «الناس» وإلي «المؤمنين» وإلي «بني آدم» ، كما في قوله تعالي: [يا أيها المؤمنون] و [يا أيها الذين آمنوا] و [ويا بني آدم] و [يا أيها الناس].

﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم...﴾ (البقرة: ٢١).

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا.. ﴾ (البقرة:٢٧٨)

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته﴾ (آل عمران: ١٠٢)

﴿يا بني آدم إما ياتينّكم رسل منكم يقصّون عليكم آياتي.. ﴾ (الاعراف:٣٥).

﴿يا بني آدم لا يغرنّكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة ...﴾ (الاعراف: ٢٧)

ويجئ هذا النداء القرآني للبشرية في سياق أمر رباني إلي نبي الإسلام صلوات الله وسلامه عليه أنه مبعوث رب العالمين للناس كافة:

﴿وما أرسلناك إلاّ كافة للناس بشيرًا ونذيرا﴾ (سبأ:٢٨).

﴿إنّا أرسلناك بالحق بشيرًا ونذيرًا﴾ (البقرة:١١٩).

﴿وأرسلناك للناس رسولاً وكفي بالله شهيدًا﴾ (النساء:٧٩).

﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله﴾(الفتح:٢٨).

﴿وبالحق انزلناه وبالحق نزل وما أرسلناك إلا مبشّرًا ونذيرا﴾ (الاسراء:١٠٥).

﴿قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعًا﴾ (الأعراف:١٥٨).

[٤] البلاغ المبين:

وتجئ عالمية الرسالة الخاتمة مرتبطة بالبلاغ المبين، وبالدعوة إلي سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وبكفالة حرية الاعتقاد.

﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين﴾ (المائدة:٦٧).

(هذا بلاغ للناس ولِيُنذَروا به وليعلموا أنّما هو إله واحد ولِيذّكر أولوا الألباب) (إبراهيم:٥٢).

﴿وما علي الرسول إلا البلاغ المبين﴾ (النور:٥٤ والعنكبوت:١٨)

﴿وإن تولوا فإنما عليك البلاغ﴾ (آل عمران:٢٠)

﴿فإن توليتم فاعلموا إنما علي رسولنا البلاغ المبين﴾ (المائدة:٩٢)

﴿فإن أعرضوا فما أرسلناك عليهم حفيظًا، إنْ عليك إلاّ البلاغ﴾ (الشوري:٤٨).

﴿فإن توليتم فإنما علي رسولنا البلاغ المبين﴾ (التغابن:١٢)

﴿إنّ في هذا لبلاغًا لقوم عابدين وما إرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾ (الأنبياء:١٠٦، ١٠٧).

﴿لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقي لا انفصام لها والله سميع عليم﴾ (البقرة: ٢٥٦).

﴿ادْعُ إلي سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربّك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (النحل:١٢٥)

ويُثبت تاريخ الدعوة الإسلامية منذ فجر الإسلام أثر البلاغ في الاستجابة للدعوة علي نحوٍ أذهل المراقبين والدارسين لتاريخ المسلمين. ففي صدر الإسلام بُهت المشركون بالخطاب القرآني ولم يجدوا مناصًا من التحريض علي الإعراض عن الاستماع إليه: ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والْغَوا فيه لعلكم تغلبون﴾(فصلت:٢٦).

أما المستمعون الذين أنصتوا إليه – بفضل من الله – فكانت الروعة تلحق قلوبهم عند سماعه وتعتريهم الهيبة عند تلاوته، وقد أسلم جُبَيْر بن مُطعم عندما سمع النبي ﷺ يقرأ في المغرب بسورة «الطور»، فلما سمع الآية: ﴿أم خُلِقُوا من غير شئ أم هم الخالقون. أم خلقوا السموات والأرض بل لا يوقنون. أم عندهم خزائن ربّك أم هم المصيطرون﴾ (الطور: ٣٥، ٣٦، ٣٧). قال جُبَيْر: «كاد قلبي أن يطير – أي عندما سَمِع تلك الآيات إلي نهايتها – وذلك أول ما وقر الإسلام في قلبي»(١).

---

(١) السيوطي: الإتقان، مصدر سابق، ج٢ ، ص١٢٣.

وتشير المدونات المعاصرة عن تعداد المسلمين في مطلع القرن الهجري الخامس عشر إلي أنهم يزيدون علي الألف مليون في بقاع الكرة الأرضية وأنهم يمثلون – علي أقل تقدير – نحو عشرين في المائة من جملة سكان العالم، أي أننا نجد مسلمًا واحدًا بين كل خمسة أفراد من سكان المعمورة (١). تلتقي هذه الألوف من الملايين علي دين الإسلام وكلمة التوحيد علي تنائي ديارها واختلاف أعراقها وألسنتها لأنها استجابت بفطرتها للخطاب القرآني والعقيدة الإسلامية التي تستند إلي منهج وتصور للحياة والكون، مداره توحيد الله سبحانه وتعالي والإيمان به وبملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. وكل ما يتصل بالعقيدة من شعائر وعبادات وأحكام وهو منهج يبصِّر الإنسان برسالته في الحياة ويزوده برؤية شاملة لا ينفصل فيها عالَم الغيب عن عالم الشهادة وتأتلف فيها الروح والمادة وتلتقي في كنفها الشعائر والشرائع وتنتظم في رحابها علاقة الفرد بالجماعة وعلاقة الدنيا بالآخرة ويزول معها «فصام العقائد التي تشطر السريرة شطرين ثم تعيا بالجمع بين الشطرين علي وفاق» (٢). ومن هنا كان التصور القرآني للكون والحياة واستخلاف الإنسان في الأرض أسمي وأشمل من كل ما عرفته البشرية من عقائد ومذاهب وأفكار سواء أكان ذلك في ماضيها البعيد، ممثلاً في الحضارات الوثنية البائدة ، أم في حاضرها المشهود الذي تمثله الحضارة الأوربية الحديثة بصبغتها المادية الطاغية وفلسفتها المعاصرة، علي تباين أسمائها ومدلولاتها من إلحادية ولا أدرية وذرائعية، ووضعية ووجودية وعَلْمانية ووضعية منطقية وكلّ ما أفرزه الخواء الروحي الذي تتسم به الحضارة الغربية المعاصرة.

أما عصور التاريخ الأوربي الوسيط، فقد وُسِمَت – علي مداها الزمني الطويل– بالجهل والعُقم وذيوع الخرافة وتصفيد العقل الإنساني وعدائها للعلم وحرية الفكر، بما أوتي آباء الكنيسة الكاثوليكية – خلال تلك العصور– من سلطان ووصاية علي الفكر البشري، فأكرهوا الإنسان علي قبول مسلماتهم التي كانوا يؤمنون بها، وإن ثبت بطلانها في ميزان العقل

---

(١) حسين مؤنس: أطلس تاريخ الإسلام، الزهراء للإعلام العربي، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م، القاهرة، ص ٤٣٩ – ٤٤٠.
(٢) عباس محمود العقاد: الإسلام في القرن العشرين، دار الكتب الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولي، ١٩٥٤، ص ٢٢ .

ووضّح بهتانها أمام حقائق العلم(١). فنجم عن ذلك المناخ القاتم ما عرف في المجتمع الأوربي بالصراع بين العلم والدين وبين الوحي والعقل وبين الدين والدولة، واتُّخذ ذلك الصراع، بعد عصر النهضة الأوربية وتحرر المجتمع الأوربي من سلطان الكنيسة، اتُّخذ ذريعة للهجوم علي المعتقدات الدينية والسخرية منها وإعلان الانفصام النهائي بين ما هو ديني ودنيوي في الفكر الأوربي وأصبح هذا المفهوم من ثوابت الفكر الغربي التي لا تخضع للحوار والتي تحاول الحضارة الأوربية فرضها علي المجتمعات الإسلامية؛ تحت مظلة وحدة الحضارة الإنسانية، وتلك هي مشكلة المجتمع الغربي المعاصر مع الخطاب القرآني وأمة الإسلام. أو إن شئت فقل إنها القضية التي تفتح المجال لبحث موضوع «العلاقة بين الإسلام والغرب» أو الحوار بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية وهو حوار يواجه كثيرًا من الصعاب لأنه يأتي في أعقاب الفترة التي تحرر فيها العالم الإسلامي، والعالم الثالث بوجه عام من قبضة الاحتلال الأوربي. ومازالت آثار الحقبة الاستعمارية ورواسبها ونظرية سيادة الرجل الأبيض ووصايته (The White man's Burden) تشكل – الي حد كبير– نظرة الغرب إلي العالم الثالث وأسلوب التعامل معه في مجال التنمية الاقتصادية والاجتماعية وما يسمي بتحقيق الاستقرار السياسي وحماية المصالح الاستراتيجية ، وهو مصطلح جديد للهيمنة السياسية والاقتصادية والوصاية الفكرية والثقافية والتربوية التي كانت تمارسها الدول الأوربية في القرنين الماضيين علي الأمم المستضعفة في ظل الاحتلال المباشر.

[٥] حوار الإسلام والغرب:

لقد تميز الخطاب القرآني بآفاقه الرحبة التي تستوعب المعرفة الإنسانية بكل أبعادها وتجعل العقل مناط الإيمان والعلم ظهيرًا للعقيدة والتسامح أساسًا للمعاملة وتفتح المجال علي أوسع نطاق للحوار مع الملل والنحل وأهل العقائد والأفكار، وتستمع في هدوء

---

(١) من المعتقدات الاسطورية التي سادت المجتمع الاوربي حتي منتصف القرن التاسع عشر الميلادي – وأشار إليها العالم البريطاني «براون» في كتابه « تطور المجتمع » ، ثنكرس ليبراري، لندن، ١٩٤٧، ص ٧٣ – أن آبانا آدم عليه السلام خلق في الثالث والعشرين من شهر مارس عام ٤٠٠٤ قبل ميلاد المسيح عليه السلام، استنادًا إلي مصادر توراتية، وقد فند الإمام ابن حزم هذه المقولة حين قال: (كان اليهود يقولون للدنيا اربعة آلاف سنة والنصاري أن لها خمسة آلاف سنة. أما نحن فلا نقطع علي علم عدد معروف عندنا بل نقطع علي أن للدنيا أمدًا لا يعلمه إلاّ اللّه عزَّ وجلَّ. قال تعالي: (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم) (الكهف: ٥١) . انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج٢، ص ١٥٧. وانظر:

J.A.C. Brown, The Evolution of Society, Thinkers Library, London, 1947, P 73.

واطمئنان إلي «الرأي المخالف» وتردُّ عليه بالحسني والحجة والبرهان وإن كان رأيا ظالمًا متهافتًا:

(نحن أعلم بما يستمعون به اذ يستمعون إليك وإذ هم نجوي إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلاّ رجلاً مسحورًا. انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً. وقالوا أءذا كنّا عظاماً ورفاتا أءنا لمبعوثون خلقًا جديدًا. قل كونوا حجارة او حديدًا أو خلقًا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أوّل مرة ، فسينغضون إليك رُءُوسهم ويقولون متي هو ، قل عسي أن يكون قريبًا. يوم يدعوكم فتستجيبون بحمده وتظنون إن لبثتم إلاّ قليلاً) (الإسراء: ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢).

(وقال الذين كفروا إنْ هذا إلا إفك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون، فقد جاءوا ظلمًا وزورًا. وقالوا أساطير الاولين اكتتبها فهي تُملي عليه بُكرةً وأصيلاً. قل أنزله الذي يعلم السر في السموات والارض إنّه كان غفورًا رحيمًا) (الفرقان: ٤-٥-٦).

(ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم وقولوا آمنّا بالذي أُنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهكم واحد ونحن له مسلمون) (العنكبوت: ٤٦).

﴿ألَمْ ترَ إلي الذي حاجَّ إبراهيم في ربه أن آتاه اللّه الملك، إذ قال إبراهيم ربّي الذي يُحيي ويُميت، قال أنا أُحيي وأُميت، قال إبراهيم فإنَّ اللّه يأتي بالشّمس من المشرق فات بها من المغرب ، فبهت الذي كفَرَ واللّه لا يهدي القوم الظالمين﴾ (البقرة: ٢٥٨).

كان هذا المستوي الرفيع من أدب الحوار والتسامح - الي جانب القدوة الحسنة- عاملاً هامًا في اعتناق الإسلام والاستجابة لدعوته من قِبَل الأمم والشعوب التي بلغتها الدعوة في مشارق الأرض ومغاربها، كما كان حافزًا لفقهاء الإسلام ومفكريه لدراسة معتقدات الأمم الأخري دراسة منهجية أفضت إلي وضع «علم مقارنة الأديان» في القرن الهجري الخامس علي يد الإمام محمد بن علي بن أحمد المعروف بابن حزم الظاهري (٣٨٤هـ - ٤٥٦هـ / ٩٩٤م - ١٠٦٤م) في كتابه: «الفَصْل (وفي رواية الفِصَل) في الملل والأهواء والنِّحل» *. وجاء من بعده الشهر ستاني (محمد بن عبد الكريم أحمد) في القرن الهجري السادس (٤٦٧-٥٨٤ / ١٠٨٣م - ١١٣٥م) بكتابه المعروف «الملل والنِّحل».

أتت تلك الجهود العلمية الكبيرة في إطار الخطاب القرآني الموجَّه إلي العقل البشري علي مدي العصور، وكان خليقا بالفكر الغربي المعاصر أن يعطي العقيدة الإسلامية (وهي موضوع الخطاب القرآني) ما تستحقه من الدراسة الموضوعية وإقامة حوار بنّاء مع العالم

* الواقع أن هذه الدراسة الفذّة أعمّ وأكثر شمولاً من مجرد المقارنة بين الأديان، إنها دراسة للعقائد والمذاهب والفلسفات التي تدين بها الملل الأخري ونقدها وتقويمها في ضوء العقيدة الإسلامية.

الإسلامي، بمعزل عن الشعور بالاستعلاء الذي أفرزته الحقبة الاستعمارية وعزّزه اعتداد الغرب بتفوقه العلمي وحضارته المادية ونفوذه الاقتصادي،ولكنه لم يفعل، لأن الغرب – علي حد تعبير المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي – مازال أسيرًا لفكرة خاطئة، قوامها أن ثمة نهرًا واحدًا للحضارة لا ثاني له إلا وهو نهر الحضارة الغربية وكل ما عداها روافد صغيرة تصب في هذا النهر(١) . ومن هنا ظلت نظرة الغرب إلي الإسلام وتعاليمه وقيمه ومُثله حتى اليوم تتّسم بروح التجنّي ، علي نحو ما نجده في ما تصدره دور النشر في الغرب وما تبثه دوائره الاعلامية عن الإسلام وحركة البعث الإسلامي في العصر الحديث، بما في ذلك الترويج للمؤلفات التي تسئ إلي الإسلام (لعل أوضح مثال لذلك قصة سلمان رشدي).

ومع ذلك هناك أصوات من الغرب تنادي بالاصغاء إلي الخطاب القرآني وتصويب ما علق بأذهان الغربيين من مفاهيم خاطئة عن الإسلام وما يصدر عنهم من أحكام مغلوطة أثرًا للجهل حينًا وللتّسفيه العامد حينًا آخر. وفي هذا الصدد يقول موريس بوكاي: «إن الأحكام غير الصحيحة المؤسسة علي مفاهيم مغلوطة والتي صدرت ضد الإسلام هي من الكثرة بحيث يصعب جدًا علي المرء أن يكوّن فكرة سليمة عمّا عليه الإسلام في الواقع ، ذلك الإسلام الذي طالما أسئ فهمه في بلادنا. وأن الأحكام المغلوطة تمامًا التي تصدر في الغرب عن الإسلام، ناتجة عن الجهل حينًا وعن التسفيه العامد حينًا آخر ولكن أخطر الأباطيل المنتشرة تلك التي تخص الأمور الفعلية»(٢).

ومن الإنصاف أن نذكر أيضًا أن المحاضرة التي ألقاها أحد البريطانيين المرموقين(٣)

---

(1) Toynbee (A.J.), A study of History. Vol. 1-6, Abridgment by D. C. Somervell Oxf. University Press, London, 1956. PP.36-37.

(٢) بوكاي: القرآن الكريم والتوراة ... إلخ ، مصدر سابق ، ص ١٣٥ .

(٣) هو ولي العهد البريطاني الأمير «تشارلز» وقد نُقلَ مقتطفات منها إلي العربية الاستاذ محمد محمد عتريس، وكيل الوزارة بمجلس الشعب المصري بعنوان: «دراسة موضوعية في محاضرة الامير تشارلز ولي عهد بريطانيا عن «الإسلام والغرب» وتحمل الترجمة العربية في صفحتها الأولي (رقم ١٠٠٢)، اسم الأزهر وهي في عشر صفحات وتنتهي بصفحة (١٠١١)، مما يشير إلي انها نشرت في بعض اصدارات الأزهر بالقاهرة، بغير تاريخ. انظر النص الأصلي للمحاضرة بالانجليزية في مجلة دراسات افريقية، جامعة افريقيا العالمية، الخرطوم، السودان ، العدد العاشر، ديسمبر ١٩٩٣م ، بعنوان:

ISLAM and THE WEST, an address by H:R.H The Prince of Wales, Patron of hte Oxford, centre for Islamic Studies at Oxford 27th October. 1993, published in Dirasat Ifriqiyya, Bulletin of The International University of African, Khartoum, Sudan, Issue No. 10, December 1993, PP 202-212.

في مركز اكسفورد للدراسات الإسلامية التابع لجامعة اكسفورد، في الثاني عشر من شهر جمادي الأولي سنة ١٤١٤هـ (٢٧ أكتوبر ١٩٩٣م) تفتح صفحة جديدة في دراسة العلاقات بين الإسلام والغرب لأنها اتخذت نهجًا موضوعيًا وشجاعة في الرأي وأمانة في عرض الحقائق لا نجدها في أكثر ما كتبه علماء الغرب عن الإسلام في العصر الحديث. ومن ثم اكتسبت المحاضرة أهمية خاصة بحسبانها خطوة جادّة علي طريق الحوار بين الإسلام والغرب.

تحدّث المحاضر عن صلة الغرب بالإسلام فقال: «إنه لشئ غريب وشاذ أن يظل سوء الفهم بين الإسلام والغرب قائمًا لأن ما يربط عالَمَيْنا معًا أقوي بكثير مما يفرقهما(١)، باعتبار أنّ الغربيين أهل كتاب كما أشار إلي أهمية الفهم الصحيح لنظرة العالم الإسلامي إلي الغرب وخشية المسلمين من تيار المادية الغربية التي تمثل تحدّيًا لثقافتهم ونهج حياتهم. وأشاد بما أسهمت به الحضارة الإسلامية في الأندلس في وضع اللبنات الأولي للحضارة الأوربية وما قدمت من جهد في مختلف مجالات العطاء البشري: في العلوم والفلك والرياضيات والقانون والطب والصيدلة والبصريات والزراعة والمعمار(٢).

ثم نبّه المحاضر إلي نظرة الإسلام المتكاملة للكون، «وأن الإسلام يمكن أن يعلمنا اليوم طريقة لفهم الدنيا والعيش فيها وهي طريقة تفتقدها المسيحية»(٣) لأن الإسلام يرفض الفصل بين الدين والعلم وبين العقل والمادة بينما فقد الغرب بالتدريج هذه النظرة المتكاملة بمجئ كوبر نيكاس وديكارت والثورة العلمية(٤).

وعلي نقيض هذا المنحي الموضوعي لتبصير الغرب بحقيقة الإسلام واحترام وجهة نظر المسلمين يجنح كثير من علماء الغرب ومستشرقيه، بل كثرتهم الغالبة، إلي تشويه صورة الإسلام ويتخذون من ضعف المسلمين في القرون الأخيرة ومن ثمار العلم الحديث الذي غيّر وجه الحياة المعاصرة، ذريعة لحملة ظالمة علي العقيدة الإسلامية، بل هناك تيار عميق من الفكر السائد في الغرب يدعو إلي تشكيل الإسلام وإعادة صياغته في قوالب يسمونها أحيانًا

---

(١) محمد عنتر، المصدر السابق، ص ١٠٠٥

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٠٨-١٠٠٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠٩.

(٤) المصدر نفسه، ١٠١٠.

قوالب عصرية أو إصلاحية أو علمانية(١). يقول أحد الدارسين للفكر الاستشراقي: «من الواضح أن الفارق بين معني الإسلام لدي معتنقيه وصورته التي يرسمها المستشرقون تمسُّ أسس العقيدة الإسلامية ذاتها»(٢).

ويشارك في هذا التشوية لحقائق الإسلام الإعلامُ الغربي الذي يتمتع بنصيب غير قليل من التحامل وعدم المسئولية في تناول القضايا الإسلامية لأسباب سياسية بحتة.

وعندما يتناول علماء الغرب في بحوثهم وندواتهم العلمية موضوع الإسلام في العصر الحديث يكثرون من الحديث عما يسمونه «أزمة الإسلام» ويقصدون بذلك أن تطور العلم وسطوة النفوذ الغربي في العالم الإسلامي المعاصر وحالة الضعف التي يعاني منها المسلمون لا تدع أمامهم سوى أحد أمرين: إما أن يأخذوا الحضارة الغربية بأزهارها وأشواكها وسلوكها وقيمها وفلسفتها ونظرتها إلي الحياة، أو يعتزلوا الحياة!!(٣) وهم يصدرون في هذا الفهم الخاطئ عن تجربة أوروبا فيما شهدت من صراع بين العلم والدين، انتهي – في تصورهم – بانتصار العلم!! وسار في هذا الاتجاه بعض أبناء المسلمين المتأثرين بالثقافة الغربية، فتحدثوا عن عصر العلم والتقنية «وثقافة العصر» في سياق يسقط فضل الخطاب القرآني وعالميته وأثره في تحرير العقل البشري، كما يسقط اسهام المسلمين في انطلاق ثورة العلم التي ورثها الغرب عنهم وأقام عليها حضارته الحديثة، وخلص بعضهم من ذلك إلي وصف الإسلام بأنه «ثقافة عصر بائد تعيش في عصر العلم والصناعة»(٤) وتسرع الخطا نحو الاحتضار!!

غير أن النظرة الفاحصة إلي الحضارة الغربية – وهي في قمة انتصارها – تشير إلي أن الأزمة التي يتحدثون عنها هي أزمة الغرب وليس أزمة الإسلام.

---

(١) عبد اللطيف الطيباوي: المستشرقون الناطقون بالإنجليزية ومدي اقترابهم من حقيقة الإسلام والقومية العربية، بحث ملحق بكتاب الدكتور محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٠م، ص٥٨٧، نشر بحث الدكتور الطيباوي أصلاً بالانجليزية في مجلة: The Moslem World عام ١٩٦٣م، ونقله إلي العربية الدكتور محمد فتحي عثمان.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥٩٨

(3) K. Cragg, The Call of the Minaret, A Glaxy Book Oxf, University Press, New York, 1964. PP.17/18.

(4) Bassam Tibi, the Crisis of Modern Islam, A preindustrial Culture in the Scientific Technological Age, Eng. Translation, Utah University Press, Salt Lake City, U.S.A., 1988.
وانظر ايضًا: مجلة دراسات استراتيجية، العدد الثاني، الخرطوم، يناير ١٩٩٥م، الصادرة عن مركز الدراسات الاستراتيجية، الخرطوم، السودان، ص ١٥١.

[٦] أزمة الحضارة الغربية:

إن الغرب في حاجة الي وقفة مع النفس يمارس فيها ضربًا من النقد الذاتي للتعرف علي مواطن الخلل في فلسفته وأفكاره ومراجعة علاقاته بثقافات الأمم الأخري وفي مقدمتها أمة الإسلام، وإعادة النظر في الفلسفة المادية التي شكلت العقل الأوربي منذ عصر الثورة العلمية وما عرف بحركة «التنوير» خلال القرنين الميلاديَّين الثامن عشر والتاسع عشر، التي أورثت المجتمع الأوربي الخواء الروحي وفقدان القيم واضطراب المعايير الأخلاقية والسلوكية. لقد ملكت الحضارة الغربية وسائل القوة المادية والتفوق العلمي (التِّقني) الذي منح الانسان العصري يسرًا في الحياة ورغدًا في العيش ونصيبًا موفورًا من زينة الحياة الدنيا ولكنها لم تستطع أن تمنحه الإيمان والهداية التي لا يتحقق اطمئنان القلب وسلامة النفس إلاَّ في رحابها. لقد عجزت الحضارة الغربية، بكل ما تملك من نفوذ وسلطان عن الاحاطة بالنظرة الشاملة إلي الانسان والكون والحياة، وما بعد الحياة، فقنعت بالذي هو أدني، لأنها ظنت أن سعادة الانسان رهينة بما يستمتع به من مباهج الحياة الدنيا وزخرفها، فاتَّخذت عبادة العقل والعلم والمادة بديلاً للعقيدة الإلهية الحقَّة، وتلك هي حقيقة «الأزمة» التي يواجهها الغرب في عصر العلم، سواء أفطن إليها أم لم يفطن. أما أكثر الناس إدراكًا لها واعترافًا بها من الاوربيين أنفسهم، فهم الذين شرح اللّه صدرهم للخطاب القرآني فاستجابوا له، من أمثال محمد أسد * وتشارلز إيتون ** وموريس بوكاي وغيرهم، ولعل محمد أسد كان أكثرهم وضوحاً في الإفصاح عن «طبيعة الأزمة» بالنظر إلي أنه أفاض في الحديث عن المجتمع الأوربي الذي نشأ فيه والمجتمع الإسلامي الذي انتمي إليه بعد إسلامه، وقضي سنين طويلة بين أهله. فيقول عن نفسه: «إنني لم أسع عامدًا إلي البحث عن العقيدة وإنما أتتني العقيدة خلال السنين بغير جهد مني للوصول إليها، إن قصتي التي

---

* كان اسمه - قبل أن يعتنق الإسلام - ليوبولد فايس، وهو نمسوي الأصل، يعمل في مجال الصحافة. ترك بلاده النمسا في عام ١٩٢٢م ليتجول في الاقطار الافريقية والآسيوية بصفته مراسلاً لامهات الصحف الاوربية، وبعد عدة سنوات في التنقل في البلاد العربية (الشرق الأوسط) اعتنق الإسلام في سنة ١٩٢٦م وتسمي «محمد أسد» ثم اقام في المملكة العربية السعودية زهاء ست سنوات وزار الهند وباكستان والتقي بالداعية الإسلامي محمد إقبال وشغل منصب رئيس دائرة الشرق الأوسط في وزارة الخارجية الباكستانية، ثم إختير ممثلاً لدولة باكستان في هيئة الامم المتحدة. سرد طرفاً من قصة حياته واسلامه في كتابيه: (الإسلام علي مفترق الطرق) «والطريق إلي مكة».

** هو Charles Eaton دبلوماسي بريطاني اعتنق الإسلام واصدر كتابًا بعنوان: Islam and the Destiny of Man

أرويها في هذا الكتاب أي «الطريق الي مكة» هي قصة رجل أوربي اكتشف الإسلام واستوعبته البيئة الإسلامية عضوًا في مجتمعها (١) ويقول في موضع آخر عن حياته في المجتمع الإسلامي: «لقد رأيت نظامًا اجتماعيًا ونظرة إلي الحياة تختلف اختلافًا أساسيًا مما هي الحال في أوربا»(٢) .. .... «ومن بين سائر الأديان نجد الإسلام وحدة يتيح للإنسان أن يتمتع بحياته الدنيا إلي أقصي حد من غير أن يضيع اتجاهه الروحي دقيقة واحدة. وهذا يختلف كثيرًا من وجهة النظر النصرانية. إن الانسان – حسب العقيدة النصرانية – يتعثّر في الخطيئة الموروثة التي ارتكبها آدم وحواء، وعلي هذا تعتبر الحياة كلها – في نظرة العقيدة كلها علي الأقل – وادياً مظلمًا للأحزان»(٣).

وعن أزمة الحضارة الغربية يقول الكاتب: «لقد أدركت – بعد عودتي إلي أوربا – أن ما تعانيه أوربا من الفوضي الأخلاقية والافتقار إلي التماسك الداخلي (Inner Integration) قد يكون أثرًا لانفصالها عن العقيدة الدينية التي شكّلت حضارة الغرب بمثل ما وضح لي قبل ذلك ببضعة أشهر ارتباط العقيدة الإسلامية بما يجده المسلم داخل نفسه من طمانينه»(٤).

«وجدت هنا (أي في أوربا) مجتمعًا يبحث عن توجّه روحي جديد بعد أن تخلّي عن التوجه إلي الله . ولكن يبدو أن ثمه قله ضئيلة من الغربيين هي وحدها التي تدرك ما حاق بها. لكن الكثرة الغالبة – فيما يبدو– غافلة عما أصابها، ويدور تفكيرها علي النحو التالي: «بما أن تجاربنا العلمية وعقلنا وتوقعاتنا لا تكشف لنا شيئًا محددًا ويقينًا عن أصل الحياة البشرية ومصير الإنسان بعد الموت، فإنه يتعيّن علينا أن نسخّر كل جهدنا وقوانا لتنمية مواردنا المادية وطاقاتنا العقلية وألاّ نركن إلي الغيبيات والافتراضات والاخلاقيات الروحية التي لا تخضع للبراهين العلمية، ولا نسمح لها أن تعترض طريقنا»(٥) إن الأوربي العادي سواء أكان ديمقراطيًا أم فاشيًا أم رأسماليًا أم بلشفيًا، صانعًا ام مفكرًا يعرف دينًا إيجابيًا واحدًا هو التعبد للرقي المادي، أي الاعتقاد بان ليس في الحياة هدف آخر سوي

(1) Mohammad Assad, The Road to Mecca, Max Reinhardt, London, 1954. P.1.

(٢) محمد أسد: الإسلام علي مفترق الطرق، نقله إلي العربية عمر فرّوخ ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ١٩٥١م، ص ١٠.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٦ .

(4) Assad. The Road to Mecca, op. cit, P. 139.

(٥)

جعل هذه الحياة نفسها أيسر فأيسر أو كما يقول التعبير الدارج [طليقة من ظلم الطبيعة](١) انتهى حديث محمد أسد.

[٧] خاتمة:

لقد كسبت الحضارة الغربية الترف المادي وقطفت ثمار العلم وقنعت بما حققت من عمران ولكنها افتقرت إلي العقيدة الهادية وفهم حقيقة الحياة وغايتها ومصيرها ومن ثم عجزت عن التوفيق بين المادة والروح وبين الحياة العاجلة والحياة الآجلة وحسبت ألاّ مناص من اختيار هذه أو تلك: فآثرت الفصام بين الدين والدنيا وسوغت لنفسها أن تعرِّف الدين طبقًا لأهوائها – إن كان ثمة ما يبرر وجود الدين – بمعني أن الدين لم يعد يملك مقومات الدفاع عن نفسه إزاء الهجمة العصرية التي واجهته من قِبَل العلم الحديث وأفكاره، وسحر الحياة العصرية وجسارتها التي جعلت الدين – أيّ دين – أمرًا لا تقتضيه الضرورة!!*

ومن ثم تخبَّط الفكر الغربي – منذ عصر التنوير والثورة العلمية علي المؤسسات اللاهوتية التقليدية – بين أشتات من المعتقدات والنظريات والأفكار والمذاهب الاجتماعية، فلا تظهر فكرة أو فلسفة حتي يخبو بريقها ثم تندثر ليبدأ البحث عن غيرها. ظهر دعاة « الدين الطبيعي» ممن سموا أنفسهم الربانيين «Deists» والإلهيين «Theists» ثم جاء «أحرار الفكر» وقادة «التنوير» من أمثال ديفيد هيوم وفولتير وديدرو وكوندياك الذين استنكفوا الاعتقاد في النبوة والوحي وخاضوا في البحث عن العلاقة بين الانسان وخالقه في ضوء نظرية الدين الطبيعي وجاء الماديون الملحدون من بعدهم لتقويض العقيدة الدينية من أساسها، من أمثال لودفج بوخنر (١٨٢٤–١٨٩٩م) وكارل ماركس (١٨١٨–١٨٨٣م) المعروف بماديته الجدلية وماديته التاريخية وقوامها الاعتقاد بازلية المادة وإنكار الألوهية، وسبقهما أوجست كونت (١٧٩٨–١٨٥٧) مؤسس الفلسفة الوضعية وزعم أنه أتي بدين جديد سماه «ديانة الإنسانية» التي تنبذ كل المعتقدات ذات الطابع الميتافيزيقي، وتؤسس بنيانها علي العلم التجريبي وحده فانهارت فلسفته بنهاية القرن

---

(١) الإسلام علي مفترق الطرق، مصدر سابق، ص٤٥.

* "The notion that Modern Science by its ideas or its prowess, and modern life by its enchantment, have made all religious faith untenable, or unnesessary, would seem universal" W. C. Smith, Islam in Modern History. op. cit, PP. 111-112.

التاسع عشر!! وظل التخبط في الفكر الغربي قائمًا حتي اللحظة، تشهد به «الوجودية» بشقيها الإيماني والإلحادي والوضعية المنطقية – ممثلة في منتدي فينا (١) – بإنكارها الميتافيزيقا ونزعتها إلي التشكيك في العقيدة الدينية من خلال ادعائها اللا أدرية!!

من أجل ذلك كانت حاجة الإنسانية والحضارة الغربية إلي الخطاب القرآني في القرن الهجري الخامس عشر، أعظم منها في أي عصر مضي، ليعلم الغرب الذي حار بين إفراط الفلسفة المادية وبين غُلُوّ الفلسفة المثالية أن القرآن الكريم ارتفع بالدين من عقائد الكهانة والوساطة وصكوك الغفران – التي باعدت بين المجتمع الأوربي والدين– إلي عقيدة الرشد والهداية(٢)، وليعلم أن أول فاتحة في خلق الإنسان كانت فاتحة العلم الذي تعلمه آدم عليه السلام وامتاز به علي سائر المخلوقات: ﴿وعلَّم آدمَ الأسماء كلها ثم عرضهم علي الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا إلّا ما علّمتنا إنك أنت العليم الحكيم﴾ (البقرة: ٣١-٣٢).

وليعلم أن أول آية في الكتاب المبين تلقاها رسول الله ﷺ كانت أمرًا بالقراءة وتنويها بعلم اللّه سبحانه وتعالي وعلم الإنسان(٣) ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ إلي آخر الآيات (العلق: ١-٢-٣-٤-٥) ، وليدرك: «أن مكان الإنسان في القرآن الكريم هو أشرف مكان له في ميزان العقيدة وفي ميزان الفكر وفي ميزان الخليقة»(٤).

وليعلم أن القرآن الكريم كتاب تبليغ وإقناع وهو في الوقت ذاته كتاب أحكام وتشريع يتناول شؤون الدين والدنيا وأن الإنسان مسئول عن عمله ولا ينوء بخطيئة موروثة يرتجي الخلاص منها بسعْي غيره: ﴿ألّا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلّا ما سعى وأن سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفي﴾ (النجم: ٣٩-٤١).

وليعلم الغرب أن قيم العدل والخير والفضيلة في القرآن الكريم قيم مطلقة لا تخضع لتقلُّب الأهواء ، أو لازدواج المعايير، وأن ميزان العدل في العقيدة الإسلامية لا يميل مع المودَّة أو البُغض ولا يتأثر بالقرابة أو العاطفة: ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين للّه شهداء

---

(١) أسس هذا المنتدي عام ١٩٢٣م وظل في فينا حتي عام ١٩٣٨م ، ومن ابرز اقطابه كارناب وبوبر وايار وآرثر باب، واحيانًا تسمي فلسفتهم بالفلسفة التحليلية.

(٢) عباس محمود العقاد، الإنسان في القرآن الكريم، مصدر سابق، ص ١٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٨ .

(٤) المصدر نفسه، ص١٧ .

بالقسط ولا يجرمنّكم شنآن قوم علي ألاّ تعدلوا ، اعدلوا هو أقرب للتقوي واتقوا اللّه إن اللّه خبير بما تعملون﴾ (المائدة: ٨)، قال الإمام الطبري في تفسير قوله تعالي: ﴿ولا يجرمنكم شَنَآن قوم ... إلخ﴾ أيْ «لا تحملنكم عداوة قوم علي ألاّ تعدلوا في حكمكم وفي سيرتكم بينهم فتجوروا عليهم من أجل ما بينكم وبينهم من عداوة» (١) .... «واعدلوا أيها المؤمنون علي كل أحد من الناس، ولّياً كان أم عدواً» (٢) انتهي تفسير الإمام الطبري.

أما مفهوم التسامح في الخطاب القرآني فهو أعمق وأسمي من كل مفهوم تواضعت عليه قواعد السلوك في المجتمع الغربي المعاصر، ذلك أنه (أي التسامح) نبْعٌ من عقيدة المسلم الذي يؤمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله ولا يفرق بين أحد من رسله: (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كلٌ آمن باللّه وملائكته وكتبه ورسله لا نفرّق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير) (البقرة: ٢٨٥).

وصدق اللّه العظيم: (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتي يتبين لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه علي كل شئ شهيد) (فصلت: ٥٣).

---

(١) جامع البيان عن تاويل آي القرآن، للإمام الطبري، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م، ج٦، ص ١٤١.

(٢) جامع البيان، المصدر السابق، ص ١٤٢.

حول الخصائص القرآنية في مجال العلوم الكونية

د. علي الطاهر شرف الدين *

مقدمة :

ليس كلام الله كأي كلام ، فالقرآن ليس خطاباً ينتهي معناه عند دلالات ألفاظه في مجال معين أو وقت معين . ولكنه رسالة الله إلى البشرية في كل مكان وعبر كل زمان . لذلك سميت الجملة المكونة لألفاظه آية يتنامى معناها ويتسع كلما ترقي العقل الإنساني في مقدرته علي استيعاب دلالاتها . ولذات السبب فإن المفسرين لم يقيدوا تفسيراتهم لأي القرآن بأسباب نزولها لأنهم وعوا حقيقة أن كلام الله أعمق من أن يقصر علي معني واحد . ودرجة الفهم والإحاطة بمعاني الآيات ودلالاتها تزيد بزيادة العلم الذي يزيد مع التقوى : (واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم) (البقرة : ٢٨٢) كما إن التقوى تفتح البصيرة في التفريق بين ما يلتبس علي الناس ممن آمن بالله : (يا أيها الذين آمنوا إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) (الأنفال : ٩) .

ومع عمق دلالات القرآن فانه في ما يفيد الذكر يناسب كل الناس ويخاطب كل مستويات العقل ، إذ جعله الله ميسوراً في لفظه : (ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر) (القمر : ١٧) ، كما جعله بينا في مدلوله : (إن هو إلا ذكر وقرآن مبين) (يس : ٦٩) .

---

* أستاذ مشارك بكلية العلوم (جامعة الخرطوم) وقد قدّم هذا البحث في الندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم.

بهذه الصفة في كتاب الله التي تجعله ميسور الفهم للذكر عميق المعني للفكر يكون القرآن هو الرسالة الخاتمة لبني الإنسان . ولم يؤمر رسول الله إلا بتبليغها : (وما على الرسول إلا البلاغ المبين) (النور : ٥٤) . لذلك فإنه عليه السلام لم يعمد إلى تفسير آيات القرآن حتى لا يقصر معناها في دلالة واحدة حين أو حيث يكون تفسيرها مناسباً لظرف معين أو حالة خاصة ، فينغلق بهذا باب الاجتهاد والتفكر فيها . فلقد دعي النبي المؤمنين يوم حجة الوداع حيث قال : بلغوا عني ولو آية . وقال في ذات الموقف : فليبلغ الشاهد منكم الغائب ، ورب مبلغ أوعي من سامع . أي أن من يبلغ آية قد يعي معناها أكثر ممن يسمعها ويبلغها له . وفي هذا إشارة إلى أن أجيالاً لاحقة من المؤمنين قد يكتشفون في القرآن ما لم يكتشفه من سبقهم كما أن فيه سر خلوده وإعجازاته كلما تنزلت معانيه علي الأحداث والظروف عبر الزمان والمكان .

في ضوء هذه الصفة التي ينفرد بها كتاب الله وما يتصل بها من فهم لآيات الله الكونية وحقائق الوجود وعلاقة الغيب بالشهادة وأصل المادة يجب أن ندرك أن كلام الله هو أعظم وأروع تجليات غيبه وربوبيته للكون . وعلي هذا يجدر بنا دراسة خصائص القرآن الحكيم من حيث شموله المعرفة الكونية وثبوت حقائقه وثباتها في كل مكان وخلودها في كل زمان ، ومن حيث أنه مجال للبحث والتفكر وطريق للهدي والاستقامة . وهنا يمكن – في إطار هذه المعرفة الكونية – مناقشة خصائص هذا الكتاب العظيم من الجوانب الآتية :-

أولاً : خاصية شموله المعرفة الكونية :

يجدر القول بأن الكون المنظور إنما يمثل حالة محدودة من وجود غيبي أوسع من أن ندرك طبيعته وأن القوانين التي تصف السنن الكونية إنما تمثل حالة خاصة من ناموس الوجود . ولذلك فإن العلم الكوني لا يعدو أن يكون جزءاً من المعرفة الكلية . وهذا واضح من قصوره المرتبط بمفاهيم المكان والزمان والمادة ، أو من ناحية أخري بتاريخ نشوء الإنسان علي وجه الأرض . وهو بهذا لا يخرج عن ما يتوصل إليه العقل الإنساني من حقائق عن الكون والطبيعة . والقرآن وهو يقرر : (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (الأنعام : ٣٨) يورد كثيراً من هذه الحقائق الكونية تصريحاً أو تلميحاً وفي ما سوي ذلك يحرض العقل ويحثه علي التدبر والتفكر والنظر في آيات الله . ويأتي الخطاب القرآني في ما يتعلق بآياته الكونية علي ثلاث وجوه :

(أ) حقائق قابلة للإختبار :

وهذه نعني بها الإخبار عن حقيقة كونية يمكن اختبارها وإثباتها بالتجربة أو المراقبة

كما في قوله تعالى : (والسماء بنيناها بأيد وانا لموسعون) (الذاريات : ٤٧) . فاتساع السماء الكوني حقيقة توصل لها علماء الطبيعيات وأثبتت حديثاً بالقياس الفلكي . وهي حقيقة لم يكن المفسرون الأوائل في وضع يمكنهم من إدراكها . وهناك من الحقائق ما يمكن الاستيقان منه بالتجربة كما حدث حتى في حياة الرسول ﷺ بشأن الاستشفاء من استطلاق البطن بعسل النحل الذي وصفه الله بقوله : (يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (النحل : ٦٩) . وهؤلاء المتفكرون هم الباحثون في علوم الأحياء والكيمياء والصيدلة والطب ، وفي سلوك النحل ، وفي التركيب الكيميائي للعسل ، وفي كيفية الاستفادة منه في الاستدواء . ولقد رد رسول الله ﷺ بقوة علي من استعجل شفاء أخيه فتشكك في فائدة العسل بقوله : صدق الله وكذبت بطن أخيك اذهب فاسقه عسلاً .

(ب) حقائق غير قابلة للإختبار :

نقصد بذلك الإخبار عن حقيقة كونية مستنبطة من قانون طبيعي ولكن يستحيل اختبار صحتها بطريق التجربة أو القياسات العملية في ما يؤمن به علماء الطبيعة – مثلاً – إزاء بداية خلق الكون . فهؤلاء العلماء يصفون كيفية حدوث هذه البداية في الماضي السحيق قبل نحو عشرين بليون عاماً ، كما يتحدثون عن نهاية الكون في المستقبل البعيد . ويسود الاعتقاد لدي علماء الكونيات أن المادة الكونية بما في ذلك الأرض . كانت رتقاً مندمجاً فانفتقت في انفجار هائل لم يستغرق من الزمن أكثر من برهة متناهية في الصغر ، حيث انطلقت طاقة عظيمة جعلت درجة الحرارة تفوق : ١ بليون درجة مطلقة ، تناقص مقدارها عبر الزمان مع اتساع مطرد في البناء الكوني حتى بلغت درجة من البرودة أتاحت للجسيمات الأولية أن تتآلف مكونة الذرات ثم مع تزايد البرودة والاتساع تشكلت أجزاء الكون المنظور من مجرات ونجوم بالإضافة للمنظومة الشمسية بما فيها الأرض وما علي الأرض من ماء وحياة منشؤها هذا الماء . ثم أن هذا الكون سيواصل اتساعه إلى أن يؤول إلى فناء حراري محتوم لم يحدث بعد مما يؤكد بداية الخلق وعدم أزلية الكون ، إذ لو كان أزلياً – كما يدعي الماديون – لكان هذا الفناء الحراري قد حدث في الماضي . ويعتقد أنه عندما يحدث هذا الفناء الحراري بعدما يستنفذ الكون كل طاقته في عملية الاتساع يصير خمود شامل يعقبه انكماش وانطواء إلى الداخل في أجزاء الكون ليعود كما بدأ .

هذا النموذج الذي يؤمن بصحته علماء الطبيعة يتحدث عن بداية ونهاية الكون ،

أكد الله هذا الحفظ بقوله تعالى : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون) (الحجر : ٩) . ومع تطور حال المخلوقات عبر الزمان وكلام الله عن الحقائق الكونية ثابت لا يتبدل مثلما لا يتبدل خلقه للكون حيث : (لا تبديل لخلق الله) (الروم : ٣٠) ، أو ما يجري فيه من سنة : (ولن تجد لسنة الله تبديلا) (الفتح : ٢٣ ، الأحزاب : ٦٢).

الرسالة الخاتمة

هذه الخاصية في القرآن التي تمثل خلوده وحفظه من التبديل مع شموله وتجدد عطائه للمعرفة في كل مكان وزمان تجعله رسالة الله الخاتمة للإنسان . وفي هذه الخاصية يكمن سر إعجازه . وإعجاز القرآن تتعدد جوانبه . ومن هذه الجوانب سحره البياني الذي خاطب به الجيل الأول في صدر الإسلام . ونحن هنا لا نتطرق لكل جوانب الإعجاز القرآني وسنقصر تناولنا على الإعجازات الكونية منها .

الآيات المعجزات في كتاب الله يتجلى انسجامها وتناغمها مع آيات الله في آفاق الكون وفي خلق الأنفس كلما ترقى العقل البشري في فهم قوانين الطبيعة وتعمق في فهم دلالات النص القرآني والانفعال بإيقاعاته . ولا يزال القرآن يخاطب العقلاء ممن التبس عليهم الأمر فلم يتبينوا الحق : (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق * أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) (فصلت : ٥٣) . ويسألهم مستقرراً : (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج) (ق : ٦) ، أو يلفت نظر الإنسان إلى خلقه داعياً : (فلينظر الإنسان مم خلق) (الطارق : ٥) .

والعقل هو نعمة الله التي تتيح للإنسان استنباط قوانين الطبيعة وتفتح بصيرته لفهم آيات الله المنزلات . وإن التعمق في فهم هذه القوانين والكشف عن سنن الله في ما ينجم من ظواهر طبيعية يفضي إلى اكتشاف أبعاد جديدة في معاني آيات القرآن ، وبتطور مقدرات العقل البشري تتسع دائرة استيعابه لمعاني هذه الآيات . فربما فهم المفسرون الأولون آية قرآنية على نحو يتناسب آنئذ مع علمهم بخواص الأشياء وظواهر الطبيعة ، لكن ذات الآية يمكن اليوم أن يتولد منها معنى أعمق ، وقد يفهمها الجيل الذي يلينا بصورة أكثر عمقاً . وهذا الفيض المتجدد والمستمر من المعاني هو ما تعنيه الآية : (قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مدداً) (الكهف : ١٠٩) . وهو ما نعنيه بالإعجاز القرآني والمنهل الرباني الذي لا ينتقص بالأخذ منه ولا يكتفي منه آخذ . وهو ما عبر

عنه رسول الله ﷺ في وصف كتاب الله بانه : لا تشبع منه العلماء ، ولا يخلق علي كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه . لهذا تحدي الله تعالي المرتابين في كلامه : (وإن كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فاتوا بسورة من مثله) (البقرة ٢٣) . وبالطبع هم عاجزون حتى لو عاضدهم الجن في ذلك كما بين تعالي لرسوله : (قل لئن اجتمعت الإنس والجن علي أن ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) (الإسراء : ٨٨) .

الإعجاز الكوني في القرآن أو الإعجاز القرآني في الكون :

إعجاز القرآن – كما أسلفنا – يتجلى في اتساعه لمخاطبة العقل البشري المتصلة علي مر العصور في الكشف والتدليل علي الحقائق . ويجب الاعتقاد بأن هذا العقل قاصر بطبيعته عن إدراك الحقيقة الكونية النهائية مما يجعله قابلاً للتطور مثلما أنه قاصر عن الإحاطة بكل دلالات آية من القرآن الذي تتسع أبعاد معانيه مع الزمن . كما يجب الاعتقاد بأن الحقائق الكونية ، قطعية الصحة ، لابد وأن تكون متوافقة مع ما يفضي إليه الفهم السوي لنصوص القرآن المتعلقة بهذه الحقائق . وانطلاقاً من هذا فإننا يمكن أن نقوم نتائج النظريات الكونية بمعيار فهم صحيح لآي القرآن كما يمكن تقويم فهمنا الظني لآية قرآنية بما ثبتت صحته من قوانين كونية . أي أنه يمكن اكتشاف حقيقة كونية من خلال فهم متبصر لنصوص قرآنية ، كما يمكن إدراك وتطوير معني أشمل لآية قرآنية من خلال فهم لحقيقة كونية قطعية . وبهذه المزاوجة بين حقائق الكون في القرآن وحقائق القرآن في الكون تتفتح بصيرة المؤمن في ارتياد آفاق من المعرفة الكونية واستكشاف صور من الإعجاز عنها . وإن أبلغ معاني هذا الإعجاز هو ما يكون متعلقاً بالعلوم الطبيعية التي تختبر فيها صحة الحقائق بالمراقبة والتجربة وتنضبط بالقياس .

والنص القرآني قابل لمخاطبة كل مستويات العقل عند الفرد خلال تصوره الحياتي كما هو قابل لمخاطبة العقل البشري بوجه عام من خلال ترقيه عبر القرون والأجيال . ويمكن أن نسوق بعض الأمثلة لصور الإعجاز القرآني التي تكشفت عن معان عميقة بتطور العقل في مجال العلوم الطبيعية . من هذه أن المرء ربما يكتفي بفهم سطحي أو مباشر – مثلاً – عند قراءة قوله تعالي : (بلي قادرين علي أن نسوي بنانه) (القيامة : ٤) ، ولكنه إذا تمعن روعة الخلق في الخلايا العصبية المتعلقة بحاسة اللمس وما في هذا البنان من دقة في ما تطبعه الأنامل من بصمات يتباين رسمها عند أي شخصين حتى بين التوائم في الغالب الأعم ، لعرفنا المغزى في تخصيص البنان في التدليل علي قدرة الله ، ولأدركنا كم هو عظيم إعجاز

اللّه في خلقه وفي قرآنه . ومثال ذلك إذا قرأنا قوله تعالي : (الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون) (يس : ٨٠) ، لكفانا ما يستقي من معني مباشر لهذه الآية . إلا أنه خلافاً لما يمكن أن يتبادر للذهن من أن الشجر اليابس هو الذي يجعل وقوداً ، فان نعته بالخضرة ، والذي يبدو لفظاً زائداً من أول وهلة ، يثير تساؤلاً عظيماً ما كان لنا أن نجيب عليه إلا عن طريق معرفتنا من علوم الطبيعيات والأحياء والكيمياء وعلم طبقات الأرض . فهذه العلوم تفيد بأن زيت النفط الذي نستمد منه في حياتنا المعاصرة وقوداً لتوليد الطاقة إنما ينتج من المادة الخضراء في أوراق الشجر التي طمرت تحت ضغط هائل في جوف الأرض منذ أمد بعيد . ومن هذا يمكن أن نكتشف بعداً أعمق ومعني أشمل لما تنطوي عليه الآية دون أن يكون في هذا الفهم الحديث تناقض مع ما فهم في الماضي أو ما قد يفهم من ظاهر منطوقها . وقد لا يستوعب العقل ما ينطوي عليه لفظ قرآني ككلمة برزخ في قوله تعالي : (مرج البحرين يلتقيان . بينهما برزخ لا يبغيان) (الرحمن : ١٩ – ٢٠) . وربما تفهم هذه الكلمة بمعني حاجز مقارنة بالنص القرآني : (وجعل بين البحرين حاجزا) (النمل : ٦١) . إلا أن طبيعة الماء في البحرين متباينة كما تنص الآية : (وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات وهذا ملح أجاج وجعل بينهما برزخا وحجرا محجورا) (الفرقان : ٥٣) . وهذا التباين هو الذي يعزي إليه عدم اختلاط الماء المتحرك في البحرين فينشأ عنه هذا الحاجز البرزخي الذي يمكن تفسيره الآن في ضوء النظرية الجزئية التي تصف سلوك التيارات السائلة . وهكذا فان هذا المفهوم الجزئي لكلمة برزخ كان مكتنزاً فيها حتى كشفت عن دلالته الطبيعيات الجزئية .

واكتناز اللفظ الواحد معاني واسعة من خصائص التعبير القرآني والتي ربما لا تكتشف من أول وهلة ، ففي قوله تعالي : (والسماء بنيناها بأيد وإنا لموسعون) (الذاريات : ٤٧) ، مجال للتدبر في آيات اللّه من اتساع كوني أسلفنا الحديث عنه ومن أيد تحكم بناءه . فالأيد هي محصلة القوي التي تتضافر في حفظ توازن الكون وتماسك بنيانه . نعرف منها القوى التثاقلية والكهرومغنطيسية والنووية بتفاعليها القوي والضعيف وربما هناك قوي أخري لما يكتشفها العلم الحديث .

فالقوة التثاقلية هي التي تجعل الأجرام السماوية متماسكة البناء كما تجعلها متوازنة في ما بينها ، وهي التي تنجذب بفعلها الأجسام فتستقر علي الأرض كما جاء في قوله تعالي : (أمن جعل الأرض قرارا وجعل خلالها أنهارا وجعل لها رواسي) (النمل : ٦١) . وهذه

الرواسي هي التي تحفظ توازن الأرض عند دورانها حول نفسها والتي ذكرت في آية أخرى : (وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم) (الأنبياء : ٣١) . والرواسي الشامخات هي التي تؤثر في حالة الطقس فتنعقد السحب عند قمتها وتتكاثف الثلوج التي تستحيل مطراً تجري منه الأنهار بماء فرات ينحدر من سفوحها بفعل جذب الأرض التي تكفت إليها كل حي وجماد كما قال تعالى في بيان ذلك مذكراً الإنسان : (ألم نجعل الأرض كفاتا . أحياء وأمواتا . وجعلنا فيها رواسي شامخات واسقيناكم ماء فراتا) (المرسلات : ٢٥ – ٢٧) . وإذا عرفنا أن القوة التثاقلية الجذبية هي التي تحكم نظام الكون الشاسع وهي التي تجعل الكواكب والنجوم وكل الأجسام المنظورة متماسكة متزنة ، فان القوة الكهربية والمغنطيسية هي التي تجعل الذرات المكونة للمادة كيانا مستقراً بفعل تجاذب نواة الذرة مع ما حولها من إلكترونات مثلما تستقر الكواكب بأفلاكها في حركتها المدارية بفعل تجاذبها مع الشمس في المنظومة الشمسية .

وإذا غصنا داخل البناء الذري للمادة سنجد الجسيمات الدقيقة التي تتركب منها نواة الذرة مترابطة في ما بينها بقوة هائلة هي القوة النووية .

وهكذا نجد أن البناء الكوني سواء في عالم الأجسام الجهارية أو الجسيمات المجهرية محكوم بهذه القوى التي فتق الله بها الكون بعد أن كان رتقا ، كما أسلفنا شرحه . وهي التي يعزي لها اتساعه الذي يؤكده القرآن بـ (إنا) ولام التوكيد في (وإنا لموسعون) كما تؤكده المراقبة الفلكية .

إن النظرية التي يعتقد علماء الكونيات في صحتها عن البناء الكوني لا تخرج عن معاني آيتي الإنفتاق والاتساع المذكورتين آنفاً . وبتعميق فهمنا لهاتين الآيتين يمكن تطوير هذه النظرية . وفي هذا مثال لقابلية القرآن للكشف عن حقائق المعرفة الكونية .

وإذا استقرأنا ما توصل إليه العلم الطبيعي في ضوء آية الانفتاق لأفادنا أن الكون ، بما فيه كوكبنا الأرضي الذي تقوم عليه الحياة ، والسماء المحيطة به ، بل وبقية السموات والتي تكمل مراتب الوجود ، كانت في حالة التحام ففتقها الله بانفجار هائل الشدة في زمن فائق في الصغر يقدر بجزء من مليون من الثانية تدل عليه «فاء» التعقيب في قوله تعالى : (ففتقناهما) .

وتستطرد النظرية الكونية في وصف اتساع الكون وتناقص حرارته الذي أتاح للجسيمات أن تتآلف مكونة الذرات ثم تآلفت الذرات لتكوين الأجرام السماوية والكواكب بما

فيها الأرض . وتفيد هذه النظرية أنه في مرحلة من عملية تطور خلق الكون سمحت الظروف الطبيعية باتحاد ذرات الأكسجين مع ذرات الهيدروجين لتكوين الماء الذي أتاح نشوء الحياة علي وجه الأرض . وهذا ما أخبرت به آية الانفتاق إذ اكتمل نصها بقوله تعالي : (وجعلنا من الماء كل شيء حي) (الأنبياء : ٣٠) . وذلك للارتباط المنطقي بين الانفتاق ونشوء الماء والحياة من خلال تسلسل عمليات الخلق .

روعة التعبير ودقة التقدير :

والماء هو المركب الأساس في الكائنات الحية : (واللّه خلق كل دابة من ماء) (النور:٤٥)، ولقد تكرر ذكر الماء في كتاب اللّه ٦٣ مرة أغلبها في معان تذكر بهذه النعمة الشاملة التي جعلها اللّه متاحة في الطبيعة بحيث تغطي المياه ٧٠٪ من سطح الكرة الأرضية . ولكي يؤدي الماء وظيفته الحيوية أودع اللّه فيه جملة من الخصائص الرائعة . فهو موجود علي نطاق واسع في حالة السيولة كما أنه يتبخر ليشيع في الجو قدراً من الرطوبة الضرورية للحياة البيئية ويستحيل بخاراً عند درجة حرارة الغليان كما أنه يتحول إلى ثلج وبرد وجليد عندما تنخفض درجة حرارته إلى الصفر . وعند هذه الدرجة تقل كثافة الماء المتجمد ثلجاً فيطفو علي سطح السائل . وبفضل هذه الخاصية الرائعة التي يتفرد بها الماء دون غيره من السوائل تجد الأحياء المائية مأمنا في باطن المحيطات القطبية . حيث يكونُ الماء – الذي تحجبه عن الهواء البارد طبقةٌ ثلجيةٌ – دافئاً نسبياً . ذلك لو كانت كثافة الماء تزيد بالتجمد كما هو الحال في غيره من السوائل لقضي ذلك علي الحياة في جوف البحار الشمالية والجنوبية ، ولتجمدت كل مياهها بل ولتسببت في كارثة من الطوفان والفيضانات علي وجه الأرض .

وهذا الإبداع في خلق اللّه الذي عبرت عنه الآية : (إنا كل شيء خلقناه بقدر) (القمر : ٤٩) ليكشف عن دقة في التقدير (فتبارك اللّه أحسن الخالقين) (المؤمنون : ١٤) .

وتوقف الحياة علي الماء يبدو أمراً بديهياً إلا أنه عندما يأتي ذلك في سياق آية الخلق مشيراً إلى مرحلة من مراحل الانفتاق الكوني يكون أكثر عمقاً في مخاطبة الذين كفروا وأكثر تحدياً لعقولهم .

ومثل هذه الأسئلة التي تتحدي عقول الغافلين أو الضالين تتكرر في القرآن ، تسألهم عن خلق السماوات والأرض لتقرر حقيقة يمكن أن يتوصل إليها العقل . ولقد ظل هذا التحدي قائماً من عهد نوح عليه السلام عندما خاطب قومه : (ألم تروا كيف خلق اللّه سبع سموات

طباقاً . وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا) (نوح : ١٥ – ١٦) . والسموات السبع هي مراتب الوجود الغيبي الذي يعلو كوننا المادي المنظور ، الذي تمثله السماء الدنيا بما تحتويه من بروج ومن شمس وقمر : (تبارك الذي جعل في السماء بروجا وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا) (الفرقان : ٦١) . والشمس هي السراج الوهاج الذي يشع منه الضياء وتنبعث منه الطاقة التي تعتمد عليها الحياة علي وجه الأرض . أما الضوء المنعكس من علي سطح القمر هو النور . وحقيقة الفرق بين طبيعة الشمس والقمر لم تكن معروفة قديماً بالوضوح العلمي الذي أشارت إليه الآية والتي لم تفهم إلا بعد تقدم العلم الطبيعي في عصور متأخرة .

لقد ناقش العلم الطبيعي قضايا كونية تولدت عنها جملة من الأسئلة كانت إجابة القرآن – كما أسلفنا إزاء تمدد الكون – موجزة وبليغة وحاسمة . مثل هذه القضايا ما يتعلق بخلق الأرض وكيف تكونت عليها الجبال الرواسي ، وكيف تتوغل جذور هذه الرواسي عبر القشرة الأرضية كما تتوغل الأوتاد ، وكيف يؤدي وزنها إلى التحكم في استقرار الكرة الأرضية وفي حركتها من أن تميد وتضطرب . وما توصل إليه العلم الحديث بشأن هذه القضايا كان القرآن قد أوجزه في آيات بينات في قوله تعالى : (ألم نجعل الأرض مهادا . والجبال أوتادا) (النبأ:٦ – ٧) . كذلك في قوله الحكيم (خلق السموات بغير عمد ترونها وألقي في الأرض رواسي أن تميد بكم) (لقمان : ١٠) .

لقد ظل الإنسان ردحا من الزمان يجهل حدود الأرض ولم يتأكد من كرويتها إلا بعد ما طاف حولها . ولم يكتشف مفسرو القرآن الأوائل سر الإعجاز القرآني في السؤال المتضمن لعبارة (وإلى الأرض كيف سطحت) (الغاشية : ٢٠) ، واكتفوا بما ظهر لهم من معني قوله تعالي : (والأرض مددناها) (ق : ٧) . أو قوله تعالي : (والله جعل لكم الأرض بساطا) (نوح: ١٩) . اكتفوا بما يبدو من معني مباشر لهذه الايات وبما ألفوه من إنبساط في سطح الأرض ظاهر علي مد البصر . إن المتبصر في هذه الآيات يري أن سطح الأرض المنبسط في كل موضع يجب أن يكون ممتدا إلى ما لا نهاية . والسطح الوحيد الذي يتميز بهذه الصفة الهندسية هو السطح الكروي . وهو الذي يتيح تكور الليل علي النهار والنهار علي الليل علي نحو ما نشهده في الطبيعة بتعاقب الليل والنهار ووفق ما تقول به الآية : (يكور الليل علي النهار ويكور النهار علي الليل) (الزمر : ٥) .

وهنا يجدر أن نلاحظ أن هذه النتيجة العلمية المستوحاة من هذا الفهم المتقدم لا تناقض ما ذهب إليه المفسرون الأوائل في فهم آية : (وإلى الأرض كيف سطحت) . بل تعمق معناها

وتربط دلالاتها بسنة الله في الطبيعة كما تكشف عن إعجاز الخطاب القرآني .

وهذه الصفة الكروية للأرض ناتجة من قوة التثاقل التي تجعلها متماسكة مستقرة أثناء دورانها حول نفسها ودورانها حول الشمس . ومن هذا الدوران تنجم ظواهر طبيعية وتاثيرات بيئية تكون مدعاة للتدبر في آيات الله وسننه الكونية عند الموقنين به ، كما هي وازع للإستبصار في ما يعتمل في أنفسهم من ذلك : (وفي الأرض آيات للموقنين . وفي أنفسكم أفلا تبصرون) (الذاريات : ٢٠ - ٢١) . وآيات الخلق وكل ظواهر الطبيعة إنما تخاطب الذين يعقلون : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فاحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون) (البقرة : ١٦٤) . وهذه الآيات مع ما فيها من إعجاز هي طريق للهداية والإرشاد .

ثالثاً : خاصية القرآن في الهداية :

شمولية القرآن للمعرفة التي تعبر عن كونه خاتم الرسالات تفيد احتواءه علي خبر ما قبلنا ونبا ما بعدنا ، كما أفاد الحديث الشريف . وهذا معني خلوده وتجدده عبر الزمان وامتداده ليسع كل حال وكل ظرف ومكان . فخلوده هو سر إعجازه ، واتساعه لشتى المعارف يجعله مصدر للهدى : (إن هذا القرآن يهدى للتي هي أقوم) (الإسراء : ٩) . فهو طريق للهداية والإرشاد في كل أمر ، ومن ابتغي الهدي في غيره أضله الله ، كما حدثنا النبي ﷺ . وهو الفرقان بين الحق والباطل وبين الصدق والزيف وبين الصحة والخطا وبين الخير والشر وبين الحلال والحرام وبين الفضيلة والرذيلة وبين الإصلاح والإفساد وبين الهدي والضلال ، فلقد أنزل : (هدي للناس وبينات من الهدي والفرقان) (البقرة : ١٨٥) . والهداية في مجال العلوم الكونية تكون في الآتي :

(أ) توجيه العقل للرؤية والنظر في آيات الكون :

القرآن حافل بالآيات التي تحث علي التدبر في خلق الكون والتفكر في ظواهر الطبيعة . عشرات الآيات تبدأ بالسؤال التقريري كما في قوله تعالي : ألم تر أن الله ، أو لم يروا ، أفرأيتم ، أو لم ينظروا ، أفلا ينظرون ، وغيرها . ويعقب هذا السؤال التوجيهي طرح لموضوع يتعلق إما بقضية الخلق أو بسنة من سنن الفطرة أو ظاهرة في الطبيعة . كمثال لهذا الخطاب القرآني نورد بعض الآيات الآتية :

(ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق) (إبراهيم : ١٩) .

(أولم يروا كيف يبدأ الله الخلق ثم يعيده) (العنكبوت : ١٩) .

(أولم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها) (الرعد : ٤١) .

(ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض) (الزمر : ٢١) .

(ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما) (النور : ٤٣)

(أفرأيتم الماء الذي تشربون * ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون) (الواقعة : ٦٨-٦٩) .

(أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض) (الأعراف : ١٨٥) .

(أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج) (ق : ٦) .

(أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت) (الغاشية : ١٧) .

ويكون الخطاب أحياناً توجيهاً مباشراً كما في قوله تعالى :

(قل انظروا ماذا في السموات والأرض) (يونس : ١٠١) .

(قل سيروا في الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق) (العنكبوت : ٢٠) .

(فلينظر الإنسان إلى طعامه ، أنا صببنا الماء صبا) (عبس : ٢٤ - ٢٥) .

(فلينظر الإنسان مم خلق * خلق من ماء دافق) (الطارق : ٥ - ٦) .

(انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه ، إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون) (الأنعام : ٩٩) .

الطريق لمعرفة الله :

إن النظر والتمعن في آيات الله الكونية يكشف عن ما تنطوي عليه من حكمة وتقدير وإتقان وتدبير ولطف وتيسير . فها هو ذا إبراهيم عليه السلام كان يتلمس طريقه لمعرفة ربه مبتدئاً بالنظر في آيات خلقه : (فلما رأي القمر بازغا قال هذا ربى ... فلما رأي الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ..) (الأنعام : ٧٧ - ٧٨) . حتي بلغ به المطاف إلى معرفة الله فأسلم وجهه حنيفاً .

والنظر في ظواهر الطبيعة مثلما هو مدخل لمعرفة الله هو كذلك طريق لمعرفة سننه الكونية ، ولاكتشاف القوانين الطبيعية التي يمكن تطبيقها لتطوير وسائل الحياة الإنسانية كما يمكن أن نستنبط منها تصوراً لبني الطبيعة يفضي إلى نظريات تصف لنا ما يعتمل أو ما يمكن أن يعتمل فيها من أحداث .

فالنظرية الكونية الحديثة تقرر أن الأجسام ذات الكتلات العظيمة تؤثر علي هندسة الكون . فكلما كانت كثافتها كبيرة كلما كان الفراغ حولها منحنياً غير مستو .

لذلك فإن النجوم ذات الكثافة العالية تجعل مسار الأجسام حولها منعرجاً . ولعل هذا الانعراج هو ما أشار إليه قوله تعالى : (وما ينزل من السماء وما يعرج فيها) (سبا : ٢) . وقوة التثاقل الهائلة حول النجوم كثيفة المادة تجعل لمواقع هذه النجوم خصوصية في الخلق يمكن أن تكون سر قسم الله بها في قوله تعالى : (فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم) (الواقعة : ٧٥ - ٧٦) . والنجم الضخم يمكن - بفعل هذه القوة المتعاظمة - أن تتضاغط مكوناته فيتقلص منهاراً إلى داخله حتى تتلاصق أنوية الذرات المكونة له وتندمج . وهذا النجم الذي انهار بناؤه وهوي إلى داخله يتكون فقط من النيترونات ، ويسمي لذلك نجماً نيترونياً . ويكون له أعظم كثافة ممكنة تبلغ ١٫٤ بليون طناً في السنتمتر المكعب الواحد . وتكون جاذبيته أقصي جاذبية لجسم مادي ، حيث تتجلى قدرة الخالق في ما أودعه الله فيه من قوة . وقد يكون في ذلك سر قسمه تعالي في أول سورة النجم : (والنجم إذا هوي) (النجم : ١) . ولعل المقصود بالنجم الذي هوي ، الشعري اليمانية والتي ورد ذكرها في أواخر ذات السورة في آية : (وأنه هو رب الشعرى) (النجم : ٤٩) . وقد كانت نجماً عملاقاً فانهارت لتصبح نجماً من الأقزام . وهي من أقرب النجوم إلينا إذ تبعد منا حوالي ٨ سنوات ضوئية . والسنة الضوئية تساوي المسافة التي يقطعها الضوء لمدة عام بسرعة مقدارها نحو ٣٠٠ ألف كيلومتراً في الثانية الواحدة .

واسترسالا في التفكر في آيات الكون يمكن فهم تاثير النجم النيتروني علي البناء الكوني حوله ، حيث يكون هذا النجم ثاقباً لبنية السماء . وهنا يمكن أن نستانس بهذا المعني في فهم ما أقسم به الله : (والسماء والطارق * وما أدراك ما الطارق * النجم الثاقب) (الطارق : ١-٣) . وربما استانس به أيضاً من يقولون بوجود ثقوب سوداء في الكون . والثقب الأسود هو نجم يعتقد أنه تقلص منهاراً إلى داخله بسبب التجاذب المتعاظم بين أجزائه حتى انعدم حجمه فصار نقطة جذب لا متناهي تبتلع كل ما حولها ، حتى الضوء لا يمكن خروجه منها ، لذلك سميت ثقباً أسود .

هذا الكون البديع :

وهكذا فإنه كلما تقدم العلم الطبيعي في فهم آيات السماء كلما تكشفت لنا كنوز آيات القرآن . وكلما بحثنا في بناء الكون تجلي لنا الإبداع في تكامل عناصره والحكمة في توازن قواه والروعة في انسجام أحداثه والدقة في تناسق خلقه الذي لا يعتريه خلل : (... ما تري في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل تري من فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب

إليك البصر خاسئاً وهو حسير) (الملك : ٣ – ٤) . لهذا كان الخطاب القرآني موجهاً نظر المكذبين بحقيقة البعث للتفكر في بناء الكون وخلقه ومذكراً المنيبين للتبصر في روعة هذا الخلق : (أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج * تبصرة وذكري لكل عبد منيب) (ق : ٦ – ٨) .

ومن روائع هذا النظام الرباني المحكم هذه الزوجية التي تسود في الطبيعة وتفضي إلى توازن بديع في شتي مدلولاتها . فقد أسبغها الله علي الأحياء من حيوان ونبات في خاصيتي الذكورة والأنوثة كما فطر عليها كل الأشياء : (ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون) (الذاريات : ٤٩) . ومن الواضح أن «كل شيء» تعني الأزواج كلها كما في قوله تعالى : (سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون) (يس : ٣٦) . وعبارة «مما لا يعلمون» تجعل المعني شاملاً كل صنوف الخلق سواء في عالم الماديات أو حتى المعنويات . وامتداد معني الزوجية ليشمل ما لا يعلمه الإنسان بعد ، يدعو إلى التفكر والبحث في صورها كما أنه يمثل واحداً من أوجه الإعجاز في كلام الله عن شمول هذه الزوجية وعن تكشف أنواعها كلما ازداد الإنسان علماً . ولقد تجلت هذه الخاصية التكاملية في طبائع الأشياء في زوجية الشحنة الكهربية وفي الازدواجية «الجسيمية – الموجية» للضوء وللمادة بوجه عام وفي المادة وضديها ، وغير ذلك من أنماط الزوجية التي ستظل مجهولة ولما يكتشفها العقل البشري كما تفيد الآية بذلك .

(٣) الكشف عن الحقائق الكونية :

لا يقف القرآن في مجال الهداية عند حد توجيه نظر الإنسان للتفكر في حقائق الكون بل أنه كثيراً ما يتيح الكشف عن هذه الحقائق سيما في أمور يكون العقل قاصراً عن الإحاطة بها أو إثباتها بالتجربة كخبر نشوء الكون ومآله الذي أسلفنا مناقشته ، أو كما في قوله تعالي عن تسبيح الأشياء : (وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) (الإسراء : ٤٤) . وعلي الرغم من عدم فهمنا لهذا التسبيح إلا أننا يمكن أن نقربه للأذهان من خلال تصورنا للحركة الترددية التي تعتمل داخل البناء الذري للمادة . كما أننا يمكن أن نفهم سر هذه الحركة من خلال اعتقادنا بتسبيح الكائنات المادية .

وهناك حقائق قرآنية أخري يعجز العقل – في زماننا هذا – عن إدراك كنهها ولكنه لا يملك أن يدحضها كحديث الهدهد وحديث النمل في قصة سليمان عليه السلام . وحقيقة أن العقل

البشري غير مصمم لاستيعاب لغة غير لغة الإنسان سوي ما اختص اللّه به نبيه سليمان . إلا أن ملاحظات العلماء تشير إلى وجود طريقة للتخاطب بين أفراد كل جنس من الأحياء كما تؤكد وجود تنظيم فطري بديع لدي ممالك النمل والنحل وغيرها من الحشرات وفي سلوك الطيور والأحياء المائية وسائر الحيوانات . وهذا ما كشف عنه كلام اللّه : (وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم) (الأنعام : ٣٨) .

وقد تاتي الحقائق الكونية في ثنايا نص قرآني عرضا ، أو يمكن استنباطها من إشارة عابرة أو من خلال إخبار غير مباشر . ومثال ذلك إنزال الحديد الذي ورد في سياق الآية من أن فيه باساً شديداً ومنافع للناس : (وأنزلنا الحديد فيه باس شديد ومنافع للناس) (الحديد : ٢٥) . ففي هذا ما يفيد أن هذا المعدن لم يكن موجوداً في تكوين الأرض إلا قبيل نشوء الإنسان عليها . وإن إفراده دون غيره من الفلزات يشير إلى خصوصية في خواصه الطبيعية جعلت منه أداة آلية للحصول علي الطاقة لمصلحة الإنسان كما هو ضروري لتوفيرها في غذائه .

حقائق مستنبطة :

ويمكن استنباط جملة من الحقائق عن الطبيعة من خلال التمعن في النصوص القرآنية ، مثال ذلك عن كروية الأرض كما أسلفنا ، أو عن انخفاض سطحها لأدني حد عند الموضع الذي دارت فيه المعركة التي غلب فيها الروم علي أيدي الفرس حوالي سنة ٦١٥ م ، وذلك من قوله تعالي : (غلبت الروم * في أدني الأرض ...) (الروم : ٢ – ٣) . كما يمكن استنتاج قلة كثافة الأكسجين بالارتفاع عن سطحها من ما يدل عليه النص القرآني : (ومن يُرِد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجا كأنما يصعد في السماء) (الأنعام : ١٢٥) .

وثمة استنباطات أخري لحقائق في علم الكونيات عن خصوصية مواقع النجوم التي أقسم بها الخالق ، وعن تكون جزيئات الماء في مرحلة من تطور البناء الكوني سابق لنشوء الحياة علي الأرض وغير ذلك مما ناقشناه آنفا في سياق الإعجاز القرآني . وبالطبع فإن التوصل إلى حقائق كونية من خلال التبصر في آيات القرآن إنما يعبر عن هذا الإعجاز . مثال ذلك الحقيقة المستنبطة من الخبر القرآني : (فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية ...) (يونس : ٩٢) ، والدالة علي أن جسد فرعون مقدر له أن يبقي عبر القرون علي الرغم من أنه لم ينج من الغرق حسب قوله تعالى : (فأغرقناه ومن معه جميعا) (الإسراء : ١٠٣) . وقد قدر اللّه أن يبرع قدماء المصريين في كيمياء التحنيط لتحقيق هذه المعجزة القرآنية ، إذ

اكتشفت مومياء هذا الفرعون في نهاية القرن الماضي لتكون شاهدا على إعجاز القرآن وحفظه . وفي هذا تصحيح لما ورد في سفر الخروج في كتب اليهود والنصارى إزاء حادثة غرق الفرعون . ومثل ذلك ، تصحيح توقيت ميلاد عيسى عليه السلام الذي يحتفل به النصارى شتاء ، في حين أن في القرآن ما يشير إلى أنه ولد في فصل يكون التمر فيه رطباً حسب ما تعني الآية : (وهزي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا) (مريم : ٢٥) . والنخل في فلسطين لا يثمر الرطب الجني في الشتاء . وفي هذه الآية فائدة صحية عن جدوى الرطب لغذاء المرأة المرضع . وهو ما تؤكده التجربة . والحقائق المستمدة من الكتاب الحكيم تأتي أحياناً بصورة مباشرة ، كما سبق ذكره إزاء الفائدة الطبية لعسل النحل ، أو ما في الحديد من بأس ومنافع للناس أو في تطور خلق الإنسان في قوله تعالى : (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين . ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ...) (المؤمنون : ١٢ – ١٤) . وهذا الترتيب القرآني لأطوار الخلق هو ما استقر عليه علم الأجنة الحديث . وتتضح الدقة العلمية في هذا النص القرآني من استخدام «ثم» و «الفاء» في تقدير المدى الزمني لتعاقب هذه الأطوار . وخلق الإنسان من الطين ، أي من الماء والتراب المكون من عناصر الأرض ، حقيقة يؤكدها أن خلايا جسم الإنسان إنما تتركب من هذه العناصر ومن الماء . لذلك فإن الذي يرتاب في أمر البعث لا يسنده منطق علمي . فهذا شأنه كمن حدثتنا عنهم آية : (وإذا كنا عظاما نخرة . قالوا تلك إذا كرة خاسرة) (النازعات : ١١ – ١٢) . إذ يكون قد ضرب مثلاً ونسي أنه مخلوق من ذات الذرات التي نشأت عنها هذه العظام أول مرة : (وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم) (يس : ٧٨ – ٧٩) . ولقد كان الخطاب القرآني للمرتابين في البعث مؤسساً على حجة الخلق : (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ..) (الحج : ٥) . والأجل المسمي لتطور الجنين حتى يخرج طفلاً يمكن استنباطه من الكتاب الحكيم حيث تصير أقل فترة ممكنة للحمل ستة أشهر. وهذه تمثل الفرق في المدة بين ما يدل عليه قوله تعالى : (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا) (الأحقاف : ١٥) ، وما يدل عليه قوله تعالي : (وفصاله في عامين) (لقمان : ١٤) . ولقد روي أن عليا كرم الله وجهه كان قد قضي بجواز هذه المدة . وفترة العامين هي المدة

الطبيعية لإتمام الرضاعة كما ترشد إليه الآية : (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) (البقرة : ٢٣٣) .

وهكذا نجد أن الله قد أودع في كتابه بركة من المعاني تفيض في عقولنا كلما تدبرنا آياته : (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا اياته) (ص : ٢٩) .

العلاقة بين المعرفة الكونية والغيبية :

من ما سبق نجد أن القرآن مصدر لمعارف كونية يمكن اكتشافها إما مباشرة أو استنباطاً من نصوصه . إلا أن النص القرآني كثيراً ما يربط بين معرفة غيبية لا تكون عقولنا مؤهلة لإدراك أبعادها ، ومعرفة كونية يمكن اكتسابها علي نحو ما جاء في قوله تعالى : (ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض) (لقمان : ٢٠) . فقصارى ما يمكن أن نراه أو نكتسبه من معرفة كونية لا يتعدى ما في الأرض أو ما يلينا من السماء الدنيا ، أما بقية السموات فعلمنا عنها علم عن غيب كما هو علمنا عن الجنة والنار وما وراء ذلك من وجود لا تستوعب عقولنا مكانه أو طول زمانه . والتطلع إلى ما يجرى في السموات العلي أو النفاذ إليها مستحيل إلا بسلطان من الله : (يا معشر الجن والإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان) (الرحمن : ٣٣) . ولقد أوتي رسول الله سلطاناً لينفذ من أقطار السموات حين عرج به فالتقي بالنبيين من قبله ، كما رأي حال أمته يوم القيامة . ورأي الجنة كما رأي المعذبين في النار ، ومنهم من لمَّا يولد بعد في الحياة الدنيا . بهذا فإن نبينا قد شهد الماضي كما شهد المستقبل ، علماً بأن الرحلة بكاملها لم تستغرق بحسابنا للزمن إلا اليسير جداً . (...وإن يوما عند ربك كألف سنة مما تعدون) (الحج : ٤٧) .

ولأن عقولنا مكيفة فقط لإدراك ما حولنا من عالم المحسوسات فإن القرآن يمثل لنا المفاهيم الغيبية بصور يمكن استيعابها مما في الطبيعة . فالجنة أو النار أنموذج من الكون الطبيعي يقرب إلى أذهاننا مفهومي الثواب أو العقاب . وكما جاء في الحديث : في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر . لذلك فإن القرآن في تقريبه لمشاهدها يعطي هذا المثل المحسوس : (مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ...) (محمد : ١٥) .

القرآن و مبادىء العلم الطبيعي :

وكما أن صور الغيب يمكن تبسيطها بغرض تقريبها للأذهان وذلك عن طريق تمثيلها بما يلينا من صور الطبيعة ، فإن السنن العامة التي تحكم الوجود يمكن تخصيصها لتناسب حالات يمكننا وصفها . والقوانين الكلية يمكن اختزالها إلى معادلات يمكن حلها . وهكذا فإن النصوص القرآنية التي تعبر عن مبادىء شاملة قابلة لأن تستنبط منها علاقات يمكن فهمها: مثال ذلك ما أسلفنا مناقشته وأكده القرآن من اتساع مستمر في البناء الكوني ظل يحدث تحت تاثير قوي طبيعية منذ أن فتق الله السموات والأرض . وقد أكد القرآن (أن القوة لله جميعا) (البقرة : ١٦٥) ، مهما اختلف نوعها وأنه (لا قوة إلا بالله) (الكهف : ٣٩) . وهذا يعني أن كل تغير أو حدث إنما يكون بفعل قوة . وهذا مبدأ عام يتعلق بسنة كونية . وإذا خصصناه لوصف التغير الذي يحدث في المكان والزمان لحصلنا على قانون الحركة الذي صاغ معادلته الرياضية اسحق نيوتن وصار واحداً من أسس العلوم الطبيعية . وإزاء التغير الذي يحدث في حال الناس فإن القرآن قد أكد : (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم) (الرعد : ١١) . وهذا أيضاً مبدأ عام يفسر ما يجري من تحولات لمجموعة من الناس . فتغير حال الناس لا يحدث إلا بعد أن يحدث التغير الداخلي فيهم . فإذا انفعل الناس بفكرة فإنه لابد أن يترتب على ذلك تغير في سلوكهم أو أنشطتهم ، وقد يتزايد هذا الانفعال فيؤدي إلى ثورة أو تحول كلي في حياتهم سلباً أو إيجاباً . هذا المبدأ يمكن تطبيقه في مجال العلم الطبيعي إزاء ما يحدث من تغير في حالة مجموعة من جزيئات سائل ما . فإذا ما انفعلت هذه الجزيئات بقدر من الطاقة الحرارية فإن سلوكها يتغير ، وإذا ما تجاوزت الطاقة المؤثرة حداً معيناً يزداد انفعالها فتثور فيتحول السائل إلى بخار . ومثل السائل ، الغاز ، فإنه إذا سخن تبدأ جزيئاته في التحرك حتى تتغير أوضاعها ثم إذا اكتسبت طاقة حرارية أكثر فإنها تتحرك تحركاً جماعياً حيث يتمدد فتتغير حالته . وهذا القانون الذي يحدث وفقه هذا التغير يعرف بالمبدأ الأول في التحريك الحراري . وهو بهذا يمثل حالة خاصة من مبدأ عام في التغير أودعه الله في خلق الكون كما أودعه في نصوص القرآن .

(٣) توجيه البحث العلمي :

كما أسلفنا ، فإن الخطاب القرآني في ثنايا بلاغته الرائعة يذكرنا تارة بأمور مألوفة لدينا لم نوجه تفكيرنا إليها ، وتارة يثير فينا التفكير داعياً للنظر في ما تنطوي عليه هذه الأمور من أسرار ، وإلى اكتشاف ما تشتمل عليه من حقائق . والقرآن من خلال هذه الدعوة يفتح مجالات للبحث العلمي في إطار الإيمان ويصوبه نحو غايات رشيدة .

ضوابط البحث العلمي وموجهاته :

هذا الإطار الإيماني يجعل البحث محكوماً بالموجهات الآتية :

(أ) أن ينظر إليه من حيث كونه عبادة واستجابة لما حث عليه الله من التفكر في خلق الكون .

(ب) أن يكون ذا جدوى وأن يخدم مقاصد الشرع في ما يفيد الإنسان .

(ج) ألا تتعارض أهدافه مع القيم الفاضلة كما سنناقش هذا لاحقاً .

(د) أن يؤسس على حقائق كونية وقرآنية وأن تكون نتائجه قابلة للاختبار .

(هـ) ألا تفضي نتائجه إلى ما يتعارض مع ثوابت العقيدة وحقائق العلم .

(و) ألا تخرج مسمياته للأشياء عن مدلولها باللغة العربية ، حتى يتيح ذلك معايرتها بمدلولها في القرآن الذي نزل (بلسان عربي مبين) (الشعراء : ٩٥) .

(ز) أن تفهم نتائجه في إطار خصوصية ظرفها المكاني والزماني ، حتى تكون قابلة للتعميم والتطوير والتعديل .

البحث العلمي في ظل هذه الاشتراطات إنما يلبي أهداف العبادة ويتاصل على الحقائق القرآنية ويناى عن مزالق الضلال والهرطقة أو مرئيات الفلسفة المادية ، وتكون نتائجه ذات دلالات قطعية إزاء ما يفهم من معان لآيات القرآن أو ما يكتشف من رصد لظاهرات الطبيعة .

وبهذه المثابة فإن البحث العلمي الموثوق بعري الدين ينبذ كل ما لا يتاسس على حقائق قطعية أو ما يتعارض مع مقاصد الشرع كالتنجيم والكهانة والسحر أو الخوض في الحديث عن ذات الله تعالى كما لو كان عن شيء مخلوق ، سبحانه (ليس كمثله شيء) (الشورى : ١١) . كما يمتنع البحث في مجال حسم القرآن القول فيه ، فلا يبذل جهد – مثلاً – من أجل مداواة الهرم أو الوقاية من الشيخوخة ، حيث فهم من حديث الرسول ﷺ أن : «لكل داء دواء إلا الهرم» . وقد أكد القرآن ذلك بقوله الفصل : (ومن نعمره ننكسه في الخلق أفلا يعقلون) (يس : ٦٨) . ولو عقل هؤلاء الأمر لأدركوا ذلك ، (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله) (الروم : ٣٠) ، وسنته الماضية التي لا تتبدل أو تتحول (فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) (فاطر : ٤٣) . ومعني هذا أن ما نجريه من بحوث يجب أن يكرس لفهم سنة الله في خلقه وأن يستهدي بما جاء من وحيه . فهناك من الحقائق ما قال الله فيها قولاً نهائياً ، فلا يلزم البحث لاكتشافها إلا أن يكون ذلك بغرض أن يطمئن القلب . ولكن هناك مجالات شتى حث الله على النظر فيها يجب أن توجه لها جهود البحث العلمي .

والخطاب القرآني يثير قضايا للبحث تتعلق بمواضيع مختلفة في مجالات العلوم الطبيعية . فهذا سؤال في علم الأحياء عن خلق الإبل ومدي موائمة وظائف أعضائها للبيئة المحيطة بها وما وراء ذلك من دقة وتقدير . وسؤال آخر في مجال الكونيات عن القوي التي تحكم البناء الكوني في ما يحيط بنا من سماء . وسؤال في علم طبقات الأرض عن نشوء الجبال . وسؤال في علم الفلك عن طبيعة سطح كوكبنا الأرض . هذه الأسئلة التي تمثل مواضيع للبحث والدراسة يعرضها القرآن بأسلوب غاية في اليسر والروعة البلاغية : (أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت ؟ وإلى السماء كيف رفعت ؟ وإلى الجبال كيف نصبت ؟ وإلى الأرض كيف سطحت ؟) (الغاشية : ١٧ – ٢٠) . وتأتي مواضيع البحث من خلال النصوص القرآنية مستجيبة لاهتمامات الباحثين في فروع العلوم المختلفة إما في أسلوب إخباري ، أو إقراري كما في قوله تعالي : (ألم نجعل الأرض مهادا * والجبال أوتادا * وخلقناكم أزواجا * وجعلنا نومكم سباتا * وجعلنا الليل لباسا * وجعلنا النهار معاشا * وبنينا فوقكم سبعا شدادا * وجعلنا سراجا وهاجا * وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا * لنخرج به حبا ونباتا * وجنات ألفافا) (النبأ : ٦ – ١٦) . كل واحدة من هذه الآيات تصلح لأن تكون موضوعاً للبحث والتفكر .

(٤) ربط العلم الطبيعي بالإيمان :

لقد بينا في ما سبق أن العلم الطبيعي قاصر بطبيعته عن أن يعطي كل الحقيقة عن الوجود ، لذلك لابد أن يتاصل علي حقائق الغيب حتي يتسق مع غيره من المعارف . كما أوضحنا إمكان أن يكون لمبادىء هذا العلم أصل في القرآن . وبما أن التدبر والتفكر في خلق الكون عبادة يحث عليها الدين ، فإن المعرفة الكونية في حقيقتها ضرب من العبادة ومولج إلى الإيمان برب الكون وخالقه . لذلك ارتبط الإيمان بالله وخشيته بالعلم : (إنما يخشى الله من عباده العلماء) (فاطر : ٢٨) ، أولو الألباب الذين يرون آيات الله في الكون فيتدبرونها ويتقون الله . حيث قال تعالى : (إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب . الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلي جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار) (آل عمران : ١٩٠–١٩١) . فهؤلاء المتقون يجعل الله لهم فرقانا بين الحق والباطل وبين الهدي والضلال ، ويمتزج في قلوبهم ذكر الله مع التفكر في خلق الله ، فتتناغم قلوبهم مع عقولهم خلافاً لما عليه الغافلون من الناس . فأولئك : (لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ،

ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون) (الأعراف : ١٧٩) . وقد قال الله في هؤلاء : (أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها * أو آذان يسمعون بها ، فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور) (الحج : ٤٦) .

العبادة الشاملة :

فالذين يسيرون في الأرض ويتفكرون في ما ينتظم الكون من بديع خلق الله تنفعل قلوبهم بذكره ويدركون الحكم والقصد في ما خلق ويحمدونه تعالى على آلائه . فالشمس ، هذا السراج الوهاج يمثل المصدر الأساس للحياة على الأرض إذ تبعث بضيائها مفعماً بالطاقة التي تبخر مياه البحار وتعيدها غيثاً يسيل على الأرض أنهاراً فتنبت الزروع وتخضر المروج كما نبهنا لذلك القرآن : (وجعلنا سراجا وهاجا * وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا * لنخرج به حبا ونباتا * وجنات ألفافا) (النبا : ١٣ ، ١٦) . وهذه الطاقة الهابطة من السماء تخزنها النباتات في أوراقها وثمارها لتستحيل غذاء للإنسان والحيوان . والله يوجهنا للنظر في ما يجري في الطبيعة وإلى القصد من ورائه : (فلينظر الإنسان إلى طعامه * أنا صببنا الماء صبا * ثم شققنا الأرض شقا * فأنبتنا فيها حبا * وعنبا وقضبا . وزيتونا ونخلا * وحدائق غلبا * وفاكهة وأبا * متاعا لكم ولأنعامكم) (عبس : ٢٤ ، ٣٢) . فهذا بعض ما أفاض الله به من نعمه على الإنسان . (وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الله لغفور رحيم) (النحل : ١٨) . لذلك يجب على المؤمنين المتدبرين في خلق الله أن يستغفروا ربهم على ما قد يعتريهم من غفلة عن إدراك هذه النعم التي أودعها الله في الطبيعة ، ولعلهم عندئذ يرددون دعوة نوح عليه السلام : (فقلت استغفروا ربكم إنه كان غفارا * يرسل السماء عليكم مدرارا * ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا * مالكم لا ترجون لله وقارا * وقد خلقكم أطوارا * ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا * وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا * والله أنبتكم من الأرض نباتا * ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجا * والله جعل لكم الأرض بساطا * لتسلكوا منها سبلا فجاجا) (نوح : ١٠-٢٠) .

إن مقتضى عبادة الله في شمولها يعني استشعار نعمه تعالى في كل حال واستحضار عظمته وجلاله في كل مآل والنظر في ما تنطوي عليه آياته الكونية من حكمة وتدبير ، وإتقان وتقدير ، ولطف وتيسير ، والخلوص بذلك إلى التسليم له تعالى بالعبودية والطاعة.

وهذا هو مقصد الخلق كما يقول الله : (وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون) (الذاريات : ٥٦) . فهم مجبولون على أن يتواءم سلوكهم مع ناموس الله في الوجود وتنسجم حركتهم مع سننه تعالى في الفطرة : (وله أسلم من في السموات والأرض طوعا وكرها وإليه يرجعون) (آل عمران :٨٣) .

الشعائر التعبدية والحركة الكونية :

والإسلام كرها هو ما تجبل عليه سنة الخلق ، والإسلام طوعاً أكثر ما يتمثل في أداء الشعائر التعبدية . وإن هذه الشعائر التي تعبر عن ذكر الله وشكره قد ارتبطت بحركتي الأرض بالنسبة للشمس ولأقرب جرم سماوي منها هو القمر وما ينتج عن ذلك من ظواهر طبيعية كتتابع السنين والشهور وتعاقب الليل والنهار : (وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا) (الفرقان : ٦٢) . والمؤمنون يذكرون الله بالصلاة عند كسوف الشمس وخسوف القمر ، فهما آيتان من آيات الله ومن أوجه نعمه التي تستوجب الشكر له . وإنما تقام الصلاة لذكره تعالى (وأقم الصلاة لذكرى) (طه : ١٤) . ولقد ارتبطت هذه الشعيرة بمواقيت يلتزم المؤمنون بأدائها فيها (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتا) (النساء : ١٠٣) . وينطلق صوت الأذان خمس مرات كلما دارت الأرض دورة حول نفسها لتبث في كل أرجاء الكون وتعلن للعالمين نداء التوحيد . وتقام كلما استدارت الأرض بالنسبة للشمس (وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفا من الليل) (هود : ١١٤) ، فريضة عند أحد طرفي النهار من بزوغ الفجر حتى قبيل شروق الشمس ، وفريضتين عند طرفه الآخر قبل غروبها من وقت الزوال ، واثنتين بعد غروبها إلى غسق الليل زلفا منه . ويتجلى في هذه الآية إعجاز الخطاب القرآني للناس في كل مكان وزمان ، وحكمة في التوقيت لا يدرك مغزاها إلا من يعيشون في مناطق العالم التي يصير فيها النهار قصيراً بحيث يُجمع فيه بين فريضتي الظهر والعصر أو يقصر فيها الليل بحيث يجوز الجمع بين شعيرتي المغرب والعشاء . ومثل ذلك ما عليه صلاة المسافر . والصلاة عماد الدين وعمود الإسلام لذلك فإن الله خصها بوضع مرموق ، إذ لم تفرض في الأرض كسائر العبادات ولكن في احتفال سماوي رائع ، عندما عرج بالنبي إلى الملأ الأعلى حيث تقصر قوانين الطبيعة عن وصف هذا الحدث ولكنها تشير بهذا إلى امتداد في الوجود وراء الكون المادي . ومثل الصلاة ، سائر العبادات الأخرى يتساوق فعلها مع حركة الكون . فكما إن الصلاة أكثر العبادات تكراراً كلما دارت الأرض حول نفسها في مواجهة الشمس فإن الزكاة أكثر ارتباطاً بدورة الطبيعة في حياة الأنعام وعند حصاد

الزرع : (وآتوا حقه يوم حصاده) (الأنعام : ١٤١) . لذلك فاداؤها كفريضة يتكرر كلما دارت الأرض مرة حول الشمس . وعندما تاخذ الشمس والقمر والأرض في دورانها وضعا معيناً يتيح انعكاس ضياء الشمس من علي سطح القمر إلى الأرض ، يمكن رؤية الهلال وبذلك تحدد بداية الشهور ونعلم عدد السنين والحساب كما بين لنا القرآن : (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) (يونس : ٥) . وبعلم الحساب نتحرى روية هلال رمضان الذي يرتبط بهذه الظاهرة الكونية التي تتكرر مرة في كل عام . وإضافة لذلك فإن صوم رمضان موقوت بدورة الأرض حول نفسها للإفطار عند الغروب وللإمساك عند الفجر . ولأن رؤية الهلال لا تثبت لكل الناس ، إذ لا يشتركون جميعهم في ليل واحد ، فإن مواقيتهم تختلف علي جانبي الكرة الأرضية ، ولكنهم جميعاً يؤدون فريضة الحج بميقات زمني واحد . وفي هذا نجد الإعجاز بيناً في قوله تعالي عن الأهلة : (قل هي مواقيت للناس والحج) (البقرة : ١٨٩) ، حيث أفرد الحج دون غيره من شئون الناس وعباداتهم . ومع ارتباط الحج بدوران القمر والأرض فإنه كذلك يتكرر مع دورانهما حول الشمس . وفي أداء مناسك الحج رمزية متميزة تحاكي دوران الكواكب حول الشمس في شعيرة الطواف حول الكعبة أو السعي بين الصفا والمروة وتحاكي رجم الشياطين في رمي الجمرات . وخلاصة القول ، إن العبادات في ارتباطها بحركة الكون تخرج الإنسان من حياة رتيبة إلى كنف حياة منفعلة بذكر الله . والعبادة في معناها الشامل تجعل سلوكه متناغماً مع سنن الله .

(٥) العلم الطبيعي والمسئولية الأخلاقية :

القرآن بوصفه كتاب الهداية الشاملة لا يقف عند حد الحث علي التفكر في أسرار الكون والكشف عن حقائقه من خلال نظرة إيمانية ، بل يجعل من ذلك كله ما ينمي لدي الإنسان دوافع الخير والصلاح ويحكم سلوكه بخلق قويم . لذلك فإن العلم الطبيعي المستمد من الهدي القرآني أو ما ينبني عليه من بحث علمي جدير بأن لا يصطدم مع قيم الفضيلة وألا يتجاهل أهمية هذه القيم في مسيرة الحياة الإنسانية . فلقد أسلمت الطبيعة كلها لله ، وما الحركة التي تنتظمها إلا تعبير عن ذلك الإسلام . والمسلم من تساوق سلوكه مع هذا النظام الكوني الرائع وتناغم مع تسبيح الكائنات . والخروج علي هذا الانسجام البديع إفساد لخلق الله : (والله لا يحب الفساد) (البقرة : ٢٠٥) . وسننه تقتضي ألا يكون المفسد جديراً بإنجاز عمل صالح : (إن الله لا يصلح عمل المفسدين) (يونس : ٨١) .

إن التقدم الحضاري الذي بلغ فيه الإنسان شاواً عظيماً في عصرنا هذا إنما يعود الفضل فيه للعلوم الطبيعية وتطبيقاتها في شتي المجالات . وإن توظيف هذه العلوم من أجل اعمار الحياة الإنسانية بالنماء والازدهار ليستجيب لمقاصد الشرع ويستقيم مع الدعوة للخلق القويم بحسبه بذلاً للخير . أما إذا خرجت هذه العلوم وما يتصل بها من مناشط عن إطار الأخلاق والفضيلة فإنها تكون وبالاً علي الإنسانية . والإطار الأخلاقي لتوظيف العلوم الطبيعية لا يقتصر علي جلب الخير للناس بل يشمل كذلك درء الضرر ووقايتهم من المخاطر . لقد كان اكتشاف الطاقة النووية واستخداماتها المختلفة نقلة عظيمة في طريق تسخير قوي الطبيعة لخدمة الإنسان . إلا أن استخدام هذه الطاقة الهائلة لأغراض التسليح النووي المدمر الذي يقضي علي الحرث والنسل ويلوث البيئة بالإشعاعات الضارة يمثل خروجاً سافراً عن قيم الفضيلة وتغليباً للفساد الذي نبهنا القرآن إليه : (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس) (الروم : ٤١) . إضافة إلى هذه الكارثة النووية فان أسلحة الدمار الشامل الأخرى من كيمائية وأحيائية تشكل تهديداً ماثلاً للبيئة الطبيعية ولحياة الناس وأمنهم عبر الأجيال . لهذا فان انحطاط أخلاق الناس يفسد حياتهم كما يفسد جمال الطبيعة من حولهم ويخل بنظامها البديع . وإن ما ظهر في البر والبحر من تلوث وفساد إنما كان أو يكون بما كسبت أيدي الناس . لذلك فإن سلوك الإنسان وتعامله مع البيئة المحيطة به يجب أن ينسجم ويتكامل مع قانون الطبيعة وسنة الحياة وناموس الكون والوجود ، وإلا فهو الخروج عن الجادة . ومن أمثلة الخروج عن دائرة الأخلاق في تطبيقات العلوم الطبيعية ، تصنيع الألغام التي تفتك بالأفراد ، والأشعة المحدثة للعاهات لدي الإنسان والتي تشل بصره ، والعقاقير المنشطة والمخدرة ، وبعض نواتج الهندسة الوراثية ، وأجهزة التصنت علي الأشخاص ، ووسائل تزوير الوثائق وغير ذلك من الأمثلة .

إن القرآن إذ يجعل البحث في علوم الطبيعة عبادة لله يحيطه كذلك بسياج من الأخلاق القويمة . وهذا يعني أن يكون للبحث هدف نبيل يلبي مقاصد الشرع ويرمي لرفاهية الإنسان وازدهار حياته .

خاتمة :

كتاب الله هو المصدر الجامع الكامل للهداية في شتي وجوهها . وكما أنه يهدي للمعرفة الكونية فإنه كذلك يهدي لما سواها من المعارف والعلوم . ويستمد العلم بطبيعة الكون وتكتشف حقائقه إما مباشرة من تلقاء النصوص القرآنية أو استنباطاً منها . ويتسع مجال

الكشف عن هذه الحقائق كلما تعمق الباحثون عنها في إدراك معاني آيات الله المنزلات مع التمعن في فهم اياته الكونيات . إلا أن اكتساب العلم مرتبط بالتقوى (واتقوا الله ويعلمكم الله) (البقرة : ٢٨٢) مثلما ترتبط الهداية بها (الم * ذلك الكتاب لا ريب فيه هدي للمتقين) (البقرة : ١ – ٢) . والعلم الكوني الموصول بالله هو الذي يقود إلى تقدم حقيقي في حياة الناس .

ولقد شهدت الحضارة الإسلامية ازدهاراً ملحوظاً عندما ترعرع العلم الكوني في أحضان الإيمان بالله واستهدي علماء الطبيعة بالقرآن . فقد برع هؤلاء العلماء في شتي المعارف الكونية ، في ما كان يعرف بعلم الحيل (الآلات) وعلم الهيئة وفي علم البصريات وخواص المادة والكيمياء وعلم الأحياء والطب والهندسة ، كما نبغوا في الرياضيات وفي علم الفلك بحسبه مجال تفكر في السلوك الكلي للكون ولارتباطه بالشعائر الدينية وبمواقيت النشاط البشري ومواسمه .

ولعل التفوق الإسلامي في مجال الفلك والحساب مرده إلى المناخ العلمي الذي اشاعته المعرفة القرآنية التي نمت في ظل قوله تعالي (هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ...) (يونس : ٥) .

وبالإضافة إلى الإسهامات العظيمة التي قدمها علماء الطبيعة المسلمون فانه يعود إليهم الفضل في إرساء قواعد المنهج التجريبي في البحث العلمي . ولقد تاصلت جذور النهضة الأوربية الحديثة في مجال العلوم ونهلت من التراث العلمي الإسلامي . وهذا التاثير الإسلامي علي علماء الطبيعة الأوربيين هو الذي أوقعهم في خلاف مع الكنيسة جعلهم يديرون ظهورهم إليها بما فهم أنه فصام بين العلم و «الدين» . ولئن سارت النهضة الأوربية الحديثة في منأى عن الوجهة الدينية فإن علماء الطبيعة الذين أسهموا في قيامها لم يكونوا كافرين بوجود خالق للكون . ولم تتاسس أي نظرية علمية معتبرة علي دعاوى إلحادية . ومن ناحية أخري ليس ثمة ما يربط بين مقولات الفلسفة المادية وما اتسمت به الحضارة المعاصرة من ازدهار مادي . إلا إن هذه الحضارة باتت تحمل عناصر انهيارها بسبب نايها عن الهدي الرباني . وإنه مع التقدم العظيم في مجال التطبيقات العلمية والتقانات الحديثة فإن المجتمع الإنساني صار يواجه مخاطر كبيرة تهدد أمنه وسلامته بسبب ما أفرزه هذا التقدم المعزول عن الدين من ابتداع لوسائل الدمار الشامل والفساد العارم في كل صوره البيئية والاجتماعية وغيرها .

من أجل ذلك فإن العلوم الطبيعية واستخدامات نتائج البحث العلمي فيها يجب أن تكون محكومة ومنضبطة بأهداف نبيلة وأن توظف لاعمار الحياة بالخير والنماء . كما يجب أن تتاصل هذه العلوم علي هدي القرآن وتنمو وتتطور في كنف الإيمان والتقوى . ويجب كذلك أن تهدف المناهج الدراسية في دورنا العلمية إلى إعداد الإنسان المؤمن باللّه الفاعل بإيمانه في الحياة ، المتفاعل مع الطبيعة بعقله ، المنفعل قلبه بآيات اللّه فيها .

خطاب القرآن للأمم الماضية وتوجيهه للمعاصرين
(دراسة مقارنة)

أ.د. محمد عثمان صالح *

ستتناول هذه الدراسة اليهود والنصاري المشركين والمجوس والصابئة والملحدين والمنافقين وعصاة المؤمنين الذين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، وقد تناول البحث في فصله الأول بيان أن الفطرة هي أصل الإيمان باللّه وأن التحول عن الفطرة إلي الشرك أنما جاء بعد عهد الهداية الأول وأن الصراع مع الشرك كان لابد منه لرد الانسان إلي الفطرة، كما تناول الفصل الرابع منه مغزي الحنفيه الإبراهيمية وأنها تعني تجديد الدين وأن إحياءه إنما يكون بالعودة لها ونبذ الصنمية وأن اليهودية كما جاء في الفصل الخامس كانت عودة للتشديد علي الفطرة وأن دعاتها كانوا يريدون احتواء الاسلام كما احتووا النصرانية .. وسيتواصل البحث بأذن الله تعالي في بيان كيفية ضلال من شوهوا الفطرة من النصاري. وما آل اليه مصيرهم من مشابهة بالمجوس المتزندقة أو الصابئة المنقرضة ، كما سيتوالي البحث في الجزء الثاني في بيان خطاب القرآن للمنافقين والمشركين وعصاة المؤمنين وباقي الأقوام، والله نسأل أن يعيننا علي استخلاص قواعد للتغيير الاجتماعي من خلال أبحاث هذه الندوة والله المستعان.

---

* مدير المركز العالمي لأبحاث الايمان، وقد قدم البحث للندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم.

الفصل الأول

الفِطْرة (بكسر الفاء وسكون الطاء) من الفَطر (بالفتح) أي الخلق السوي. والفاطر في لغة العرب أي الخالق. وقد جاءت في القرآن الكريم: (الحَمدُ للهِ فَاطِرِ السَمَوَاتِ والأرضِ جَاعِلِ الملائكَةِ رُسُلاً أُولي أجنحَةٍ مَّثنى وثُلاثَ ورُبَاعَ يَزيدُ في الخلقِ ما يَشَاءُ إنَّ الله علي كُلِّ شَيءٍ قَدِيرٌ) (فاطر:١)،(١) الفِطرة بالمعني العقدي تعني الخُلق الإنساني والبقاء علي الإيمان المركوز في الطبيعة الإنسانية الذي يقوم علي معرفة الخالق (الفاطر) وتوحيده علي منهج الدين الحق الذي صاحب الإنسانية منذ نشأتها الأولي، وتعهدها بالإرشاد والتسديد. ويؤيد ذلك ما جاء في القرآن الكريم – الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه – من قول الحق سبحانه وتعالي: (فَأقِم وجْهكَ للدين حَنِيفًا فِطرَت الله التي فَطَر النَّاس عَلَيها لا تبديل لخلْق الله ذلك الدِينُ القَيّمُ وَلَكنّ أكْثَرَ النَاسِ لا يَعلَمُون) (الروم:٣٠).

والسنة النبوية تزيد هذا المعني توضيحا إذ تشرحه في قول المصطفي محمد ﷺ : (ما من مولود إلا يولد علي الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) (٢)، يعني ينقلان المولود منذ نشأته الأولي بسبب إقامتهما علي ذلك الدين، ولو تركاه علي فطرته الأولي لكان منساقًا مع فطرته التي تميل للإيمان.

والقرآن الكريم يؤكد أن الفِطرة المركوزة في نفس الإنسان كانت عبارة عن الإقرار الغيبي بوحدانية اللّه سبحانه والالتزام بطاعته وفق منهجه. وتعبر الآيات القرآنيه عن ذلك بأخذ الميثاق علي آدم وذريته – ميثاق الإيمان والطاعة للّه سبحانه وتعالي – وذلك قبل التكوين، لما كانت الإنسانية مشروعًا ربانياً في ضمير الغيب واثقهم اللّه تعالي علي إتباع المنهج، والوفاء بعهد التكليف، الذي هو نعمة من النعم التي يُمْتنّ بها، حيث يقول لبني آدم قاطبة : (واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور) (المائدة: ٧)، ويقول صراحة عن هذا الميثاق الأول والاشهاد الذي شهده البشر علي أنفسهم فيجيبون بلسان الحال أو بلسان المقال: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من

---

(١) سورة فاطر: وقد وردت مادة الكلمة في القرآن الكريم في أكثر من أربعة عشر موضعا بمعني الخالق، انظر الانعام ١٤، ٧٩، الروم ٣٠، الاسراء ٥١، يوسف ١٠١، طه ٧٢، هود ٥١، يس ٢٣، الزخرف ٢٧، الانبياء ٥٦، ابراهيم ١٠، الزمر ٤٦ والشوري، ١١.

(٢) رواه الامام مسلم في كتاب القدر.

ظهورهم ذريتهم وأشهدهم علي أنفسهم ألست بربكم قالوا بلي شهدنا...) (الأعراف:١٧٢).

والأصل الأصيل في الإيمان الفطري، أوحي الله تعالي به إلي أبينا آدم عليه السلام وأصبح هو الميثاق والعهد لأولاده من بعده، حيث إن الحياة التي تقوم علي المنهج الرباني والسلوك الإيماني هي الحياة الهانئة الرغدة التي تختفي فيها المعاناة ويتبدد الألم، ويحوطها الضمان الرباني بالسعادة التي لا شقاء بعدها. ويقول الحق سبحانه مخاطبًا آدم عليه السلام وهو لا يزال في جنته الأولي: (إن لك ألا تجوع فيها ولا تعري ○ وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى) (طه: ١١٨ - ١١٩). فكأنه ضمن له إذا اتبع المنهج سَدَّ الاحتياجات والضرورات التي لا يستغني عنها. فلا جوع ولا عري، ولا ظمأ ولا ضياع. مما يعني توفر الغذاء والكساء والماء والماوي. (وهي في مجموعها تمثل متاعب الإنسان الأولي..) (٣) والتي ستظل تؤرقه وتؤزه أزاً ما دام بعيداً عن شرعه والتزام منهجه.

ولكن لما قضت مشيئة الله تعالى أن يهتز عزم آدم عليه السلام ناسياً، ومخالفاً للأمر الإلهي، هو وزوجته حواء (٤)، كان لابد من ابتلائهما بالإنزال إلي الأرض لتتحقق مشيئته تعالي: (لقد خلقنا الإنسان في كبد) (البلد: ٤)، وليس كما تدعي العقائد النصرانية إن إهباطهما إلي الأرض كان عن غضب من الله. كلا لم يكن الأمر كذلك. ولا ورّث آدم خطيئته لأولاده لأن في العدالة الطبيعية وفي الرحمة الربانية غير المزيفة (لا تزر وازرة وزر أخري) (فاطر:١٨) وإنما كانت المسألة لإظهار سعة رحمة الله بتوبته علي آدم حيث قال: (ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدي) (البقرة:٣٨). وكذلك يتوب الله علي من تاب، من دون وساطة أو حجاب.

وأما ابتلاء هما بإنزالهما إلي الأرض فقد كان لحكمة يعلمها سبحانه. ويظهر منها ما جاء في قوله: (الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور) (الملك:٢) العزيز في ملكه الغفور لذنب من أذنب من عباده. فما دام آدم عليه السلام وأولاده إنما خلقوا لعبادة الله وفق منهجه الذي خطه فإن العهد أو الميثاق الذي قطع هو الإتباع المطلق مغالبة لدواعي الضعف البشري وموافقة لليسير منه كالنسيان كما جاء في قصة أبينا آدم: (ولقد عهدنا إلي آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً) إلي أن يقول سبحانه وتعالي: (قلنا اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو فإما يأتينكم مني هدي فمن اتبع هداي

---

(٣) ظلال القرآن ج٥، ص. ٥٠١.

(٤) المخالفة المذكورة هي الأكل من الشجرة، كما جاء في سورة البقرة (٣٥ - ٣٦).

فلا يضل ولا يشقي ○ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكى ونحشره يوم القيامة أعمي) (طه: ١٢٣-١٢٤).

وهاتان الآيتان الأخيرتان من كبري قواعد التغيير الإجتماعي كما سنوضحه - إن شاء الله تعالي- في موضعه. وواضح أن الإنسان مساق بفطرته إلي اللجوْ إلي الله تعالي، لأنه يعلم ألا منجاة من الشر حقيقة إلا بالله ولا خلاص إلا بمعونته ، وتظهر هذه الفطرة عند الدواعي كما جاء في قوله تعالي: (وإذا مس الإنسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مرَّ كأن لم يدعنا إلي ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون) (يونس:١٢).

ولكن هؤلاء المسرفين هم الذين ينحرفون بفطرة الإنسان عن مسارها التوحيدي: (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ...) (يونس:١٨) . ولقد فرقوا الإنسانية التي كانت متحدة علي التوحيد بما كانوا من المشركين: (من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) (الروم:٣٢). (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولو لا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون) (يونس:١٩).

الفصل الثاني

التحول عن الفطرة إلي الشرك:

بعد حالة الضعف البشري التي أوقعت آدم عليه السلام في مخالفة الأمر الرباني وأعادته إلي الفطرة المتسقة مع الإيقاع الكوني المتناسق توبة وإنابة وصفاء استمرت الإنسانية علي الهدي الرباني لقرون متطاولة جاء في بعض الآثار أنه كان بين آدم ونوح عليهما السلام عشرة قرون كلهم علي التوحيد. والقرون في علم الغيب لها مقاييس ومقادير مختلفة عن المعهود (وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدون) (الحج:٤٧). ويؤكد صفاء الفطرة الأولي الحديث القدسي الذي نص:(إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وأنهم أتتهم الشياطين فاجتابتهم عن دينهم) (٥)

وقد روى في الصحيح عن ابن عباس رضي الله عنه في تفسير قوله تعالي (وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً ولا تزد الظالمين إلا تباراً) (نوح:٢٣) . قال هذه أسماء رجال صالحين من قوم نوح فلما هلكوا أوحي

(٥) الامام مسلم، الصحيح، كتاب صفة الجنة.

الشيطان إلي قومهم أن انصبوا إلي مجالسهم التي كانوا يجلسون فيها أنصاباً وسموها بأسمائهم ففعلوا ولم تعبد حتي إذا هلك أولئك ونسي العلم عبدت.(٦).

ويظهر أن بعض الآثار ترجع بالشرك في البشرية الأولي إلي عهد آدم وأبينا آدم عليهما السلام، وإن كنا نتردد في قبول هذا الأمر لضعف الآثار الواردة فيه. فقد أورد الإمام أحمد بسنده عن سمرة عن النبي ﷺ: (لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث فإنه يعيش فسمته عبد الحارث، فكان ذلك من وحي الشيطان وأمره). وقد قيل أن هذه الرواية تشرح سبب نزول قوله تعالي: ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحاً لنكونن من الشاكرين ○ فلما آتاهما صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالي الله عما يشركون○ أيشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يُخلقون﴾ (الأعراف: ١٨٩: ١٩١).(٧)

والذي رجحه بعض المفسرين أن سياق الآية فيه استطراد حيث ذكرت آدم عليه السلام أولا ثم ذكرت حواء زوجه وحالتيهما في حملها الخفيف ثم الثقيل وذكرت دعاءهما ليرزقا ولدا صالحاً . والمقصود صالحا من جنس الأولاد، وهنا ينتهي ذكر آدم وحواء ، ثم يستطرد السياق في الآية في ذكر جنس الإنسان وما آل إليه حاله من الضعف في الإيمان . فتذكر أنه سبحانه وتعالي (فلما آتاهما صالحاً) (وجنس المثني يرجع للذكر والأنثي مطلقاً) جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالي الله عما يشركون.

وبهذا التأويل يسقط القول أن أبوينا آدم وحواء قد أشركا بالله ، وهذا أمر لا يتصور فلا يتصور منها وقوع الشرك كما ورد عند كثير من المفسرين (٨) والخلاصة إن البشرية الأولي كلها كانت علي فطرتها الأولي علي عهدها الذي عاهدت به خالقها حيث قال لهم (ألم أعهد إليكم يا بني آدم ألا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين ○ وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم) (يس: ٦٠–٦١) فقد عبدوه واستقاموا علي طريقه علي المنهج الواحد الذي هتف بشعاره كل الأنبياء (وإلهُكُم إلهٌ واحد لا إله إلاّ هو الرحمن الرحيم) (البقرة: ١٦٣) وكانت حقيقته في

---

(٦) الامام البخاري، الصحيح، وقارن تفسير الطبري عند تفسير سورة نوح.

(٧) الحديث رواه الترمذي وابن جرير وأخرجه الحاكم في المستدرك ولم يخرجاه يعني الشيخين وقال الترمذي حسن غريب لا نعرفه إلا من حديث عمر ابن ابراهيم. ورواه بعضهم عن عبد الصمد ابن عبد الوارث ولم يرفعه فهذه علة قادحة كما قال الشيخ بدر الدين بن عبد الله الشبلي في كتابه غرائب وعجائب الرجال.

(٨) انظر تفسير الطبري وابن كثير.

قوله تعالي: (ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت) (النحل:٣٦)

فالبشرية الأولي كلها كانت علي نهج التوحيد كانوا أمة واحدة لا يعرفون إلها، ولكن لما دب الهوي والاختلاف قادهم ذلك إلي الشر والشرك والمعصية وأضل الشيطان منهم جبلاً كثيراً، لذا كان لابد من إرسال الرسل وإقامة أعلام الهدي للحاضرين، وحجج الإيمان للمتشككين، كما جاء تقرير ذلك في قوله تعالي: (كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلي صراط مستقيم) (البقرة:٢١٣).

ولما كان أهل الكتاب الذي أنزل هم أول من اختلف وتشتت وتفرق كان لابد من خطاب خاص وقول فصل فخاطبهم الحق سبحانه وتعالي في القرآن الكريم وبدأ باليهود ثم اردف ذلك بالنصاري كما سنري في الفصلين التاليين.

الفصل الثالث

الصراع مع الشرك:

كان أول المدافعين عن التوحيد في مواجهة الشرك والوثنية سيدنا نوح عليه السلام. وجاء من بعده أكبر المدافعين عن قضية التوحيد سيدنا ابراهيم عليه السلام. وهذان الرجلان العظيمان دخلا في صراع مرير مع عبَّاد الأوثان . وخلفا آثاراً من المواقف ومن آيات اللّه في الكون والآفاق ما جعل قضية التوحيد تستقر إلي الأبد ولا يضيرها إذا ما ظهر الشك والشرك هنا أو هناك. وسنفصل القول عن صراعهما في هذا الفصل مع مزيد بيان عن الفترات التي تلتهما إلي أن نصل إلي ارتكاس اليهود في حمأة الغضب والنصاري في ضلال الحقب.

انقسم الناس علي عهد سيدنا نوح عليه السلام إلي فريقين – كما تقدم – فريق من أصحاب الهدي والتوحيد وآخر من أهل الضلال الوثني حتي أضحي (مثل الفريقين كالأعمي والأصم والبصير والسميع ...) (هود:٢٤) ويحكي الحق عز وجل في كتابه القرآن الكريم عن رسالة نوح عليه السلام الداعية للتوحيد وهو محور الصراع الذي نشب بين الفريقين في عدة آيات من أول ما ورد في ترتيب المصحف الشريف فقال عن هذه المحاورة.

(لقد أرسلنا نوحاً إلي قومه فقال ياقوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم

عذاب يوم عظيمo قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبينo قال يا قوم ليس بي ضلالة ولكني رسول من رب العالمينo أبلغكم رسالات ربي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمونo أو عجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم علي رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمونo فكذبوه فانجيناه والذين معه في الفلك وأغرقنا الذين كذبوا بآياتنا إنهم كانوا قوماً عمين) (الاعراف:٥٩-٦٤).

وتكرر المحاورة بين سيدنا نوح عليه السلام وقومه في أسلوب حواري رفيع يعد نموذجاً لأي حوار هادئ رصين يمكن أن يبلغ الغاية لو كانت للمحاورين آذانا تسمع أو قلوبا تفقه. جاء فيها الآتي:

(ولقد أرسلنا نوحاً إلي قومه إني لكم نذير مبين o أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليمo فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نري لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبينo قال ياقوم أرايتم إن كنت علي بينة من ربي وءاتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها وأنتم لها كارهون) (هود:٢٥-٢٨) . وتوالت عليهم الحجج في خطاب حان رقيق مشفق بدأه بيا قوم وفي دفاع عن النفس ودفاع عن الاتباع رائع وفي سماحة لا إلزام فيها ولا اكراه؟ ولكن مع ذلك لم تنفع الحجج. بل سموا هذه الحجج جدالا (قالوا يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فاتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين) لم ييأس سيدنا نوح في دعوته حتي بلغ عمره دون الألف سنة بقليل ومن لا ييأس إذا كان يحرث في البحر؟ فلما استيقن أن لا جدوي من الحوار قال (ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن انصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون) (هود: ٣٤) وبعدها (وأوحي إلي نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن فلا تبتئس بما كانوا يفعلون وأصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون) (هود:٣٦) كان لابد من تنفيذ هذه السنة الكونية فيهم حسب قول الله تعالي وحكمه.

(وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية) (الفرقان :٣٧) ومن خلال استعراضنا للآيات الواردة عن قوم نوح نعلم ان هلاكهم كان للأسباب الآتية:

(١) إعراضهم عن دعوة الحق دعوة التوحيد وعبادتهم الأوثان.

(٢) مقاومتهم للدعوة وصدهم الناس عنها.

(٣) تكذيبهم خبر النبي الصادق وسخريتهم منه وكفرهم بالله ربه.

(لقد أرسلنا نوحا إلي قومه فقال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيمO قال الملأ من قومه إنا لنراك في ضلال مبين) (الأعراف: ٥٩-٦٠).

(ولوطاً إذ قال لقومه أتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين... وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون) (الأعراف: ٨٠-٨٢).

(وإلي مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم أعبدوا الله ما لكم من إله غيره.. قال الملأ الذين استكبروا من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودنّ في ملتنا) (الأعراف:٨٥ - ٨٨).

إنها قصة واحدة مكررة في التاريخ من قصة الجاهلية الواحدة المكررة مع دين الله الواحد الإسلام(١٤).

وغالبًا ما تكون العاقبة واحدة، لأن خطاب القرآن الكريم حين يأتي أو يحكي قصة قوم معينين فإنما يأتي لينبه إلي تكرار مثل تلك العاقبة علي نهج المثل العربي السائر (إياك أعني واسمعي يا جارة) وما لنا نذهب الي الأمثال السائرة وننسي قوله تعالي : (وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وأنشانا بعدها قوماً آخرينO فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضونO لا تركضوا وارجعوا إلي ما أترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تسألون) (الأنبياء:١١-١٣).

الفصل الخامس

اليهودية وتنازع البقاء

إن اليهودية التي كادت أن تندثر في عصورها المتأخرة ولا سيما بعد مبعث نبي الإسلام محمد ﷺ عمل أتباعها بتصميم وصرامة لبقائها علي قيد الحياة، رغم أنها فقدت مبرر هذا البقاء من قديم يوم أن جاء المسيح عيسي بن مريم عليه السلام وذمّ مسلكهم وأبان فساد معتقدهم . وتأكد فقد هذا المبرر يوم أن بعث محمد بن عبد الله النبي العربي والرسول الخاتم ﷺ . وذلك لما جواه دينه من كل خير كان في الرسالات السابقة ونهيه عن كل أثم وشر ساد في اتباع تلك الرسالات.

وبالرغم من وضوح هذا الأمر إلا أن اليهود كانوا مصرين علي موقف متعسف يريد أن

(١٤) محمد قطب، جاهلية القرن العشرين، ص.٢٦٨ .

يبقي علي القديم رفضاً للجديد، ويتمسك بالبالي رفضاً للشامل التالي، ولقد جري الحوار معهم في القرآن الكريم علي قواعد منطق التطور التاريخي ولكنهم أصروا علي الرفض وقالوا لاتباع الدين الجديد (كونوا هوداً أو نصاري تهتدوا...) (البقرة : ١٣٥).

جاءهم الرد من المؤمنين (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلي إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسي وعيسي وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) (البقرة: ١٣٦).

كان حري بمن يريد الحق أن يتقبل هذا المنطق التوفيقي الرائع ، والحوار الرباني المتسامح. ولكنهم لم يسايروا هذا المسلك بزعمهم أن إبراهيم كان يهوديا علي ملتهم ، ولنتأمل هنا هذه المفارقة إذ لم يقولوا إنهم علي ملة إبراهيم بل قالوا إن إبراهيم علي ملتهم (١٥) بل قالوا إن من جاء بعده من الأنبياء علي ما هم عليه (.. وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط...) البقرة: ١٤٠) . ويأتيهم الرد الحاسم (تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون) (البقرة: ١٤١). ويعلمهم القرآن الكريم أيضا – إن كانوا يعقلون – إن الدعوي المجردة لا تغني عن الحق شيئا إلا أن يكون عليها برهان. وقد أفردت سورة آل عمران لمناقشة كثير من قضاياهم وأهمها دحض الإدعاء الباطل فيحاورهم قائلا: (ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانياً ولكن كان حنيفا مسلماً وما كان من المشركين) (آل عمران: ٦٧).

فتأكد من هذا أن قلب الحقائق لا يغني أمام هذا المنطق فلو أنهم علي ملة إبراهيم لافتضح أمرهم فإن ملة إبراهيم هي الإسلام أو الاستسلام لأمر الله تعالي والخضوع له والعبادة الماثلة عن الشرك لكونها حنيفية وأنها من الناحية التاريخية سابقة لماهم عليه من الدين . لذا يستمر الحوار معهم هكذا: (يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده افلا تعقلون) (آل عمران:٦٥). وهيهات أن يكون ما هم عليه يفي القواعد المنهجية أو أن يكون فيه عقلانية!!.

أما الذين يستوفون هذه القواعد فهم الأحق بشرف الانتماء لإبراهيم حيث يقول الله تعالي: (إن أولي الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين) (آل عمران:٦٨) . أما الذين أتبعوا أهواءهم فشبهوا الخالق بالخلق فصاروا

---

(١٥) وقارن سفر التكوين من العهد القديم ، إصحاح ١٧،١٨

(١٦) انظر ابن كمونة اليهودي ، تنقيح الأبحاث في الملل الثلاث، دار الأنصار ، القاهرة.

مجسمة (١٦) وسري إليهم التقليد الفاضح حين رأوا عبدة الأوثان يعكفون علي أصنام لهم فصاروا بهذا الفعل غير الرشيد كالقردة وعبدة الطاغوت. ومع إنكارهم للنسخ في الوحي غيروا وبدلوا كما رضوابالحياة الدنيا واطمانوا بها وقالوا في ادعاء باطل :(نحن أبناء الله وأحباؤه..) (المائدة:١٨).

فهذا الادعاء وإن كان خاص بقوم من اليهود حضروا حين تنزل الوحي إلا أنه صادق علي كل يهود وإن خطاب القرآن الكريم لهم جميعا كأنه يوجه إليهم استمراريا وعالميا (قل فلم يعذبكم بذنبوكم بل أنتم بشر ممن خلق...) (المائدة : ١٨).

لقد لخص القران الكريم خصائص السلوك اليهودي في عدد من الآيات الكريمة، نأخذ منها علي سبيل المثال الآتي: وهي لا تزال هي شيمهم التي تدل علي نهج سلوكهم المتزمت:

(١) الادعاء أنهم علي الحق والإصرار في ذات الوقت علي الباطل حيث يرون أن ما هم عليه من الاعتقاد والسلوك لا مريه فيه يؤخذ ذلك من حكاية القرآن الكريم عنهم: (وقالوا كونوا هودا اونصاري تهتدوا ...) (البقرة : ١٣٥) فكأن الهداية عندهم وحدهم أو هي مختصة بهم، وأما من عداهم فهو علي باطل.

وقد تاملت في بعض الآيات وتساءلت لماذا يريد اليهود المعاصرين لنزول القرآن أن يكون المسلمون هودا أو نصاري؟ ولماذا يزعمون أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصاري؟ فوجدت الجواب في الحقيقة الناصعة: إن اليهود يؤمنون بما جاء في التوراة المحرفة الموجودة بين أيديهم حرفيا وكذلك النصاري يؤمنون بها يعني أن التوارة هي العهد القديم عند النصاري كتاب مقدم يؤمنون بكل ما جاء فيه وهذه النصوص كلها تدور حول بني إسرائيل وحياتهم ومجدهم الأفل وبشارات بعث ذلك المجد، وأن شاؤول بولص اليهودي – رسول المسيحية– اعتنق دين المسيحية ليوجه النصاري لمصلحة اليهود الأمر الذي لم تظهر جدواه لهم إلا أخيرا بهذا الحلف اليهودي النصراني الذي انبني علي الإرث الثقافي والعقدي والروحي المتمثل في العهد القديم!!

(٢) التحريف والتاويل وذلك ما سماه القرآن الكريم تحريف الكلم عن مواضعه فلا يزالون بواسطة كهانهم ومستشرقيهم وباحثيهم والمندسين منهم في الصفوف يروجون الإسرائيليات حديثا، كما روجوها قديماً، وينفقون في سبيل ذلك علي الأفراد والجماعات والمؤسسات وطموحهم يزداد كلما رأوا نجاحاً ولو عارضاً في تكوين جماعة منحرفة أو شراء ذمم خربة..(ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين) (الانفال: ٣٠).

(٣) الظلم والاعتداء علي الناس وعلي المحارم، وهذا السلوك كما هو معلوم يحركه الشح والطمع فيما عند الناس من الأرض والموارد أو المال والثروة إذ قالوا(... ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون علي الله الكذب وهم يعلمون) (آل عمران: ٧٥) ، والأميون هم الذين يسمونهم (الجوييم) الذين تستحل أموالهم وأعراضهم ومواردهم بشتي الطرق.(١٧)

(٤) الكذب والفجور فيه حيث أنهم موصوفون بأنهم (سماعون للكذب أكالون للسحت) (المائدة: ٤٢).

(٥) الخوف والجبن ومحاولة التوصل للأهداف بالغش والمخادعة (لا يقاتلونكم جميعاً إلا في قري محصنة أو من وراء جدر) (الحشر:١٤).

(٦) الاختلاف والتفرق حيث يرجعون إلي بيئتهم (... تحسبهم جميعاً وقلوبهم شتي ذلك بأنهم قوم لا يعقلون) (الحشر: ١٤)

(٧) العداوة المتأصلة للمؤمنين مع أنهم مختلفون فيما بينهم ولا توحدهم إلا هذه العداوة وإلا المصلحة المشتركة في إضعاف المسلمين وتشتيتهم (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا....) (المائدة: ٨٢)

(٨) الضلال المبين في صوره المختلفة: الضلال العقدي، والضلال السلوكي بدءا بالكفر بالله وانتهاء بالفساد الشخصي والإفساد للآخرين!! ولا تزال هذه السمات البارزة فيهم لذا خاطب القرآن الكريم المعاصرين له، ولكنه خطاب موجه لليهود علي مرّ العصور وكر الدهور: (قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرًا وضلوا عن سواء السبيل) (المائدة:٧٧).

واضح من هذا الخطاب لمعاصري القرآن الكريم. والقوم المشار إليهم هم لا شك أسلافهم السابقين لنزول القرآن . بالطبع لم يسمع لهذا التوجه إلا العدد القليل منهم كعبد اللّه بن سلام فآمنوا وصلحوا . وأما الأكثرون فلا يزالون علي خطي الظالمين الضالين حتي أن الله تعالي طلب من المسلمين أن يستعيذوا منهم في كل صلاة وعند قراءة الفاتحة ويطلبوا منه سبحانه وتعالي أن يجنبهم صراط المغضوب عليهم والضالين من أهل الكتاب أجمعين.

---

(١٧) ا.ب. برانابيتس ، فضح التلمود ، ترجمة زهري الفاتح، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٣م.

حصر الأقوام المخاطبين في القرآن الكريم

المفردة	عدد الورود	عدد السور
آدم وبنوه	٢٥	١٠
نوح وقومه	٤٣	٣٢
إبراهيم وقومه	٦٩	٢٠
عاد وقومه	٢٤	١٩
هود وقومه	١٠	٥
ثمود وقومه	٢٦	٢١
صالح وقومه	٤٤	٢٤
فرعون وقومه	٧٤	٢٧
أهل التوراة	١٧	٨
إسرائيل وبنوه	٤٣	١٨
اليهود والذين هادوا	٢١	١٣
الصابئون	٣	٢
النصاري	١٤	٤
عيسي فقط	٢٥	١٢
مريم وعيسي	٣٥	١٣
زكريا	٧	٤
يحي	٥	٤
أهل الإنجيل	١٢	٦
أهل الكتاب	٣٢	١٠
المنافقون	٣٤	١٠
الذين أمنوا	٢٥٨	٥٨
المؤمنون والمؤمنات	٢٩٠	٤٦
قوم بلقيس	٤	٤
المشركون	٦٦	٢٩
الكافرون	١٦٠	٥٦
عصاة المؤمنين	١١	٤
الناس	٢٤٠	٥٣

الشريعة وقضايا الحياة

أ.د. أحمد خالد بابكر *

تمهيد :

هذا بحث نتناول فيه بالدراسة المنهج الإسلامي في تحقيق نهضة الأمة والإصلاح الاجتماعي وذلك بإقامة الدين وتطبيق شرع الله ليسود جوانب الحياة كلها ، فيسعد بذلك الفرد والجماعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة ... وهي دراسة تحليلية استنباطية وموضوعية لما أُورِدَ فيها من آيات القرآن الكريم ، والسنة النبوية ... وأبدأ مستعيناً بالله فاقول :

إن الإسلام دين غايته بناء الفرد والجماعة والدولة وقضية البناء هذه تقوم على قاعدة ثابتة منها تنطلق في مختلف الاتجاهات والأبعاد ، تلكم هي قاعدة العقيدة الراسخة المُوقنة بوحدانية الله تعالى وصدق العبودية له ... والشهادة بصدق ما جاء به رسول الله ﷺ ، وبانه هو الحق .

على أساس هذه القاعدة ينهض البناء بأركانه الخمسة :

اجتماعاً ، وتشريعاً ، واقتصاداً ، وسياسة ، وأمناً .

ففي المجال الاجتماعي نرى أن الشريعة الإسلامية تضع المنهج الدقيق للتكامل وتحض عليه في مجالات متنوّعة ومتعددة ، بصورة لم يعرفها نظام سوى الإسلام .

ذلك أن دائرة التكافل في الاسلام تتسع لتشمل التكافل الوجداني ، والأخلاقي ، والعلمي ، والحضاري ، والسياسي ، والدفاعي ، والجنائي ، والعائلي ، والمعيشي . بل وحتى في مجال عبادة الله تعالى فإن الإسلام يُوجِب على أهله أن يتكافلوا ، وأن يُعينَ بعضهم بعضاً على تقوى الله وعبادته .

وكل هذه الصور موظفة في سبيل بناء المجتمع ورعايته والمحافظة على تماسكه

---

* نائب مدير الجامعة ورئيس التحرير .

ووحدته وضمان أمنه :

١ – ففي مجال التكافل الوجداني يستثير الإسلام إحساس كل فرد نحو إخوته في الدين ، بل وفي الإنسانية ليشاركهم في ما تحويه مشاعرهم ، فيفرح لفرحهم ، ويأسى لمصابهم ، ويسعى لهم في الخير ، ويكره لهم الشر ويشغل نفسه بهمومهم .

وقد جاء في الأثر : (من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم) (١) .

وهذا النوع من التكافل يبدأ بانسجام الفرد مع نفسه ، وتوليها بالإصلاح والتهذيب والتأدب بآداب الدِّين .

وفي هذا يقول الحق سبحانه :(قد أفلح من زكّاها * وقد خاب من دساها) (٢) ويقول : (فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى * وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) (٣) .

هنا ، نلاحظ وكأن في الإنسان ذاتين ، ذات آمرة قوّامة ، تنهى عن التقصير وتنهي عنه ، وذات تستجيب وتقبل وتتحرك لفعل الخير :

وبهذا الإنسجام بين الفرد وذاته ، يفيض وجدانه خيراً وحُبّاً للناس ، وحرصاً على ما ينفع الناس .

٢ – وفي مجال العلم والمعرفة ، نرى الإسلام يجعل التكافل بين أهله واجباً إلزاميّاً ، يتوعد القرآن الناس إن هم فرطوا فيه ، يقول سبحانه :

(إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم اللّه ويلعنهم اللاعنون * إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم (٤) .

ويخوف الرسول ﷺ الناس من تضييع هذا الواجب فيقول :

(ما بال أقوام لا يُفَقِّهُونَ جيرانهم ولا يعلمونهم ولا يَعِظُونهم ولا ينهونهم ، وما بال أقوام لا يتعلمون من جيرانهم ولا يتفقهون ولا يتعظون ؟ واللّه ليُعَلِّمَنَّ قوم جيرانهم ، ويُفَقِّهُونهم

---

(١)ذكره العجلوني في كشف الخفا ، ٢/ ٣٦٨ برقم ٢٦١٧ وقال رواه البيهقي . عن انس بنحوه وكذا الطبراني وابو نعيم في الحلية.

(٢) سورة الشمس : ٩ – ١٠ .

(٣) سورة النازعات : ٣٧ – ٤١ .

(٤) سورة البقرة : ١٥٩ – ١٦٠ .

ويعظونهم ويأمرونهم وينهَوْنَهم ، وليتَعلَمنَّ قوم من جيرانهم ويتعظون ، أو لأعاجلنهم بالعقوبة) (١) .

وخلق المؤمن أنه نفاع للناس جميعاً اقتداء برسول الله ﷺ القائل :

(أحب الناس إلى الله أنفعهم وأحب الأعمال إلى الله عز وجل سرور تدخله على مسلم أو تكشف عنه كربة أو تقضي عنه ديناً أو تطرد عنه جوعاً ، ولئن أمشي في حاجة أخي المسلم أحب إليَّ من أن أعتكف في المسجد شهراً) (٢) .

وفي التنمية والاستثمار كان أعظمه أجراً عند الله أكثره نفعاً لخلقه ولذلك فاقت الزراعة غيرها وفي ذلك يقول رسول الله ﷺ :

(ما من رجل يغرس غرساً إلا كتب الله له من الأجر قدر ما يخرج من ثمر ذلك الغرس) (٣).

وهكذا الأمر في كل ما يجلب الخير للناس ويدفع الشر عنهم .

٣ - وفي مجال حماية الأخلاق يوجب الإسلام على أهله تكافلاً من نوع فريد ، بل ينظم من المجتمع الإسلامي كله قوة آمرة بالمعروف ناهية عن المنكر ويحضهم على ذلك ، بل ويمتدحهم بأداء هذا الواجب ، فيقول سبحانه :

(والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض .. يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله) (٤) .

وذلك بعد أن يأمرهم أمراً صريحاً واجب التنفيذ إذ يقول لهم : (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) (٥) .

وهذا النوع من التكافل ، رسالة كل جماعة يحقق الله تعالى لها التمكين في الأرض ويمنحها من قوة السلطان ما تستطيع أن تقوم به على حدود الله وتؤدي حقوقه وحقوق عباده يقول سبحانه :

(الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن

---

(١) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٦٤ ، وقال رواه الطبراني في الكبير ونقله الحافظ المنذري في الترغيب والترهيب ١/ ١٢٢ .

(٢) رواه عبد الله بن الإمام أحمد في زوائد الزهد عن الحسن مرسلاً .

(٣) رواه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٤١٥ .

(٤) سورة التوبة : آية رقم ٧١ .

(٥) سورة آل عمران : آية رقم ١٠٤ .

المنكر ولله عاقبة الامور) (١) .

وفي سبيل تحقيق تكافل المجتمع على هذه المعاني يُخَوّف الحق سبحانه كل من اعتزل الناس والحياة واهتم بأمر نفسه ولم يحض غيره على البر والرحمة ، يقول تعالى :

(خذوه فغلوه ثم الجحيم صلّوه * ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه * إنه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين) (٢) .

بل وأشد من ذلك وأنكى في التقريع ما يصف به الحق سبحانه أهل هذا النوع من السلوك السلبي المُقْعِد من أنهم مكذبون بالدين ، إذ يقول :

(أرأيت الذي يكذب بالدين * فذلك الذي يدع اليتيم * ولا يحض على طعام المسكين) (٣).

٤ – وفي مجال العبادات ، فإننا نجد الإسلام يجعل منها سِمة بارزة من سمات المجتمع المسلم .

فالصلاة والزكاة ، والصيام ، والحج ، كلها – بعد مفتاح الإيمان المتمثل في الشهادتين – كلها عبادات تتخلل نسج المجتمع ، وتتداخل مع عناصر بنيته ، وتتأكد ضرورة التكافل فيها والتعاون عليها ، والاستعانة بها على سلامة جسد الأمة ، إمتثالاً لتعاليم الإسلام .

ومنهج القرآن يوجب تكافل الجماعة المسلمة في أداء هذه العبادات وإظهار شعائرها ، وسبر أغوار حِكَمِها وتوظيف أسرارها وروحها لصياغة الجماعة التي تكون مؤهلة للإستظلال بقيم هذا الدين .

وما أحسن ما قيل في هذا المقام :

«فكم اجتذب أصوات المؤذنين .. وصفوف الخاشعين في الصلاة قلوباً تفتحت لهذه النداءات الرطبة العذبة ، وكم هو أثر الوجوه المشرقة المستغرقة في مناجاة الله على عباد تحرك في دواخلهم وجدانٌ أحسّ بعظمة الخالق سبحانه وتعالى فاستجاب لداعي الحق وسلك الطريق المستقيم» (٤) .

ونحن نقول : وكم جَلا الصيام صدأ قلوب انطمست فيها معالم الحق ، وهذبها ، ومنحها

---

(١) سورة الحج : آية رقم ٤١ . وانظر منهج الإسلام في تربية المجتمع ص ٣٦٦ .

(٢) سورة الحاقة : الآيات ٣٠ – ٣٤ ، وانظر كتاب الأمة العدد ٤٩ ، الإسلام وهموم الناس ص ٤٢ .

(٣) سورة الماعون : الآيات ١ – ٣ . وانظر العدد ٤٩ من كتاب الأمة (الإسلام وهموم الناس) ص ٤٢ .

(٤) منهج الإسلام في تربية المجتمع ص ٣٧١ .

من الشفافية ما جعلها تستشعر معنى التكافل وتحس بعوز أهل الحاجة ، وتبادر لرفع الضُّرِّ عن المتضررين .

وكم أعاد الحج إلى بيت اللّه الحرام وأداء المناسك ومخالطة الأتقياء الأنقياء صياغة سلوك أقوام طالما اشتط بهم النوى عن جادة الطريق .

وكم أعانت أموال الزكاة على توطيد دعائم مجتمع المسلمين ومكنت لقواعد أمنه الاجتماعي ، وقضت على الإحن والضغائن والأحقاد وساهمت في محو الفقر ، وربطت بين قلوب الجماعة وَتَوَحَّدَ بها صف الأمة .

ومن هنا كانت إقامة هذه الشعائر ، والجهز بها والحرص عليها من الفروض التي لو تركها المجتمع أثم كله .

٥ – أما في مجال السياسة والحكم ، فإن الإسلام يحضُّ أهله ، بل يوجب عليهم أن يتكافلوا ويتعاونوا في تحمل تبعات الحكم وتوجيه السياسة القائمة للدولة ، وذلك بالمشاركة بالرأي وإبداء المشورة وإسداء النصح والتعامل الواقعي بين الحاكم والمحكوم . إذ ليست الأمة أو الجماعة ملكاً لأحد ، وإنما هي لواء يستظل به الجميع ، فلا استبداد برأي ، ولا اعتداد بمنصب ، إنما يقوم مجتمع الإسلام على العدل والشورى والمساواة الكاملة بين الحاكم والمحكوم ، بين الراعي والرعية .

– والمسلمون – كما قال ﷺ (... تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم ، وهم يد على من سواهم) (١) .

وهكذا الحال في قضية التكافل الدفاعي ، إذ تجب على كل فرد مسئولية الدفاع عن الأمة وعقيدتها ، والأوامر في هذا المجال صريحة واضحة قاطعة الدلالة ، فالحق يقول :

(انفروا خفافاً وثقالاً وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل اللّه ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون) (٢) . وذلك من أجل حماية الدين والذود عن حياضه .

بعد أن خاطبهم في آية قبلها آمراً إياهم أمراً صريحاً ، أن يسعوا لتبليغ دعوة الحق وأن يُعَبِّدوا أمامها الطريق ، قال عزَّ من قائل :

(قاتلوا الذين لا يؤمنون باللّه ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم اللّه ورسوله ولا

---

(١) البخاري ، كتاب الجزية ١٠/١٧ ، والاعتصام ، رقم ٥ ، ومسلم ، كتاب العتق ٢٠ ، وأبو داود ، كتاب المناسك .

(٢) سورة التوبة ، آية رقم ٤١ .

يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون) (١) .

ومن بعد ذلك كله ، فإن الجماعة المسلمة ، والدولة المسلمة ، مأمورة بأن تبسط ظل التكافل لجميع أفرادها ، وتعين غير القادر منهم على مواجهة الحياة الكريمة ، والوفاء بحاجات العيش في إطار تصان فيه كرامة الإنسان ويأمن على نفسه من مذلة الحاجة والسؤال .

لايُعْذَرُ في التفريط والتقصير في ذلك ، الفرد ، ولا الجماعة ولا الدولة ... والرسول ﷺ يقول :

(أيُّما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤٌ جائعاً ، فقد برئت منهم ذمة الله تعالى) (٢) .

ويحض ﷺ الناس على بذل المال ، ومد يد العون إلى إخوانهم والتصدق بما فاض عن الحاجة فيقول :

(من كان عنده فضل مال فليعد به على من لا مال له ومن كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له ...) الحديث (٣) .

٦ – وعند الحديث عن قضية التشريع في الإسلام ، فإنه لابد من يقين راسخ بأن هذا الكون لم يخلق عبثاً ، وأن الإنسان المميّز بالعقل والإدراك ، هو الآخر لم يخلق عبثاً ، وإنما خلق لغاية هي : تحقيق عبوديته لله تعالى والتحقق بعبادته من خلال تعامله مع الكون والحياة والأحياء ، وليقوم بمهمة الخلافة في الأرض لعمران هذا الكون وفق مشيئة الخالق عزّ وجل .

وإذا كان الكون محكوماً بنواميس وسنن ربانية ثابتة راسخة متسقة ، فإن إرادة الخالق سبحانه قد اقتضت أن يُحْكَمَ الإنسان – هذا الكائن العاقل المُمَيَّز – بتشريع يُحَقِّقُ له الانسجام والاتساق مع الكون بكل نواميسه ونظمه الربانية .

ومن هنا كان التشريع الإسلامي هو الحاكم ، وكان الإنسان هو المحكوم .

ولهذا التشريع الحاكم مصادره النقلية متمثلة في القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وفي السنة المطهرة ، قولاً ، أو فعلاً ، أو تقريراً ، أو صفة ، يرويها

---

(١) سورة التوبة ، آية رقم ٢٩ .

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل – تحقيق ونشر أحمد محمد شاكر – الحديث رقم ٤٨٨٠ . وانظر منهج القرآن في تربية المجتمع ، د. عبد الفتاح عاشور ، ط الخانجي ص ٣٨٧ .

(٣) رواه مسلم وأبو داود في كتاب الزكاة – والإمام أحمد في المسند ٣ – ٢٤ .

الثقات بالسند الصحيح عن رسول الله ﷺ ، مفسرة للقرآن الكريم ، أو مفصلة لمجمله ، أو مقيده لمطلقه أو مؤكدة لما ذكر فيه ، أو مطبقة لأحكامه ، أو منشئة لحكم جديد ، وذلك أمر كله ملزم ، وصدق الله إذ يقول :

(وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم) .(١)

ثم يأتي عمل صحابة رسول الله ﷺ ، وهم أفضل القرون ، .. بهم يُقتدى ، وبمنهجهم يُهتدى ما اتفقوا على أمر معين ، فإن اختلفوا ... فعدم الخروج على أحد أقوالهم أولى كما يقول أهل العلم (٢) .

ثم تُستَصْحَبُ المصادر العقلية ، وهي القياس والاستحسان والمصالح المرسلة .

ويمتاز منهج الإسلام بملامح ومميزات يدركها من يعايش هذا المنهج :

أولها : اليسر في التكليف ... وفي ذلك يقول سبحانه :

(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (٣) .

ويقول جل شانه :

(وما جعل عليكم في الدين من حرج) (٤) .

ويقول :

(لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) (٥) .

وفي السنة المطهرة جاء : (وما خير رسول الله ﷺ بين أمرين إلا اختار أيسرهما ، ما لم يكن إثماً) (٦) .

وثانيها : التدرج في التشريع .

وثالثها : حماية المصالح المشروعة .

ورابعها : استصحاب الحال .

---

(١) سورة الاحزاب ، آية رقم ٣٦ .

(٢) انظر المغني في اصول الفقه للإمام الخياري ، ط جامعة ام القرى ص ٢٧٩ .

(٣) سورة البقرة ، آية رقم ١٨٥ .

(٤) سورة الحج ، آية رقم ٧٨ .

(٥) سورة البقرة ، آية رقم ٢٨٦ .

(٦) البخاري ، كتاب المناقب رقم ٢٣ ، والادب ٨ ، والحدود ١٠ ، ومسلم ، في فضائل الاعمال ٧٧ ، ٧٨ ، وابو داود ، كتاب الادب ٤ ، والترمذي في المناقب ٣٤ ، واحمد ٦/ ٨٥ ، ١١٣ ، ١١٤ .

وخامسها : مراعاة العرف المحكوم بحدود الشرع .

وسادسها : التقليل من التقنين . (١)

ذلك ، أننا نجد أن ما جاء من آيات قرآنية وأحاديث نبوية في الأوامر والنواهي والتقنين المحدد محصور ويسير إذا قيس بما ورد في الآيات والأحاديث الواردة في أمر ترسيخ العقيدة والأخلاق ، والعظات ، والعبر ، لأن الإسلام يصوغ الإنسان ويربيه ويهيؤه لأداء دوره محكوماً بتلك التربية السامية المميزة . ثم يوفر الحماية التي تضمن له الاستقامة على النهج القويم ، فالأصل – إذاً – هو الصحة والسلامة ، والعارض هو المرض الذي يستدعي العلاج والمداواة .

وفي التشريع الإسلامي خصائص لا يشاركه فيها سواه ، منها : الكمال ، والشمول ، والدوام ، والمرونة ، والتوسط ، والتوازن (٢) .

فهو التشريع الكامل المنزه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .. وهو الذي يستغرق كل نواحي الحياة فيشمل العقيدة والأخلاق والمعاملات ونظام المجتمع والسياسة والإقتصاد ، وهو البلاغ النهائي والمستمر الدائم للكون والحياة والناس ، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها .

ومن مقتضيات هذا الكمال والشمول والخلود المرونة التي يتحلى بها التشريع الإسلامي

ومن هنا .. فإن للتشريع الإسلامي جانبين :

أولهما : الجانب الثابت الذي لا يتبدل ولا يتغير ولا يتحول ولا يتطور ، وهو جانب العقيدة والأخلاق والعبادات . ومن ثم ، فإن النصوص الواردة في هذا الجانب ، نصوص قطعية لا مجال فيها للتاويل (٣) .

أما الجانب الثاني : فهو الذي يتاثر بالزمان والمكان إذ أنه لا يتعلق بالثوابت الموصولة بالقيم والمبادىء ، إنما يتعلق باشكال وأساليب وأنماط تلك القيم والمبادىء فالأمر بالشورى ، والمساواة ، والأخوة ، والعدالة ، أوامر عامة ثابتة ، ولكن كيف تحقق ؟ فذلك أمر تتجسد فيه مرونة الإسلام (٤) .

---

(١) انظر التشريع الجنائي في الإسلام للشهيد عبد القادر عوده ج ١، ص ٢٤ – ٢٥ ، وانظر نظام الحكم في الإسلام للأستاذ محمد المبارك عبد القادر ص ٣٢ – ٣٣ ، ط دار الفكر ١٩٧٤م .

(٢) انظر المرجعين السابقين ، الصفحات نفسها .

(٣) انظر التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي – عبد القادر عوده ج ١ ص ١٩ – ٢٠ .

(٤) انظر منهج القرآن في تربية المجتمع ص ٤٩٤ ، والتشريع الجنائي – ج ١ ص ٣٧ .

وبعد كل هذا ... فإن الإسلام يتميز بوسطية هي صبغة الله لهذه الأمة :

(وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً). (١)

وهي وسطية لا إفراط فيها ولا تفريط ، وهذا حالها في جميع المجالات .

ففي العبادات ، وسطية بين الرهبانية والتهاون .

وفي الأخلاق ، وسطية بين المثالية المفرطة وبين المادية الجافة .

ويقوم فيه النظام العقدي على الإيمان بالغيب ، المؤسس على العلم والبرهان ، إلى جانب أن التشريع الإسلامي بشموله واستغراقه لكل نواحي الحياة ، متناسق لا تناقض فيه ولا تضارب (٢) .

٧ – وللتشريع الإسلامي أهداف محددة وواضحة :

أولها : قضية التوحيد ، وبه يتحرر الفرد ، ويستقر في وجدانه أنه لا رب لهذا الكون إلا الله سبحانه وتعالى ، فهو الخالق ، وهو الرَّزَّاق ذو القوة المتين (٣) .

وباستقرار هذه الحقيقة في وجدان الفرد ، تنداح في كيان المجتمع كله ، وتتوحد الأمة تحت ظلال الإيمان ، وكأنها الجسد الواحد .

وبهذا يستقيم السلوك ويتوحد الولاء ، ويتحدد التوجه .

ثانيها : إخراج الإنسان بهذه الحرية من عبوديته لغير الله إلى عبادة الله وحده .

ثالثها : تفجير طاقات الإنسان عملاً خيِّراً صالحاً للحياة والناس ، جالباً لسعادة الدنيا ونعيم الآخرة .

رابعها : ترسيخ قيم الحق والعدل والمساواة والشورى ، والأخوة ، والقوة ، والأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر والسلوك الحسن ، والأخلاق الفاضلة الكريمة .

٨ – وللتشريع الإسلامي آثار فاعلة في الحياة ، لمسها الناس وعاشوها واقعاً كريماً ، ونظاماً فريداً ، وسلوكاً حميداً ، ميَّز مجتمعات الإسلام والمسلمين .

ذلك ؛ لأن التشريع لم يكن قِيَماً مجردة ، ولا معاني مثالية ، ولا شعارات خيالية ؛ إنما تنزل على الواقع وصنع مجتمعاً فريداً ذا خصائص متميزة منطلقة من قيم الإسلام وتربيته

---

(١) سورة البقرة ، آية رقم ١٤٣ .

(٢) انظر التشريع الجنائي – عبد القادر عوده ج ١ ص ٣٥ .

(٣) انظر منهج القرآن في تربية المجتمع – عبد الفتاح عاشور ص ١٥٧ .

المتكاملة .

فقد تخرج من مدرسة الرسول ﷺ جيل هو جيل الصحابة ، ذلك الجيل الذي لم تشهد الإنسانية ما يقاربه أو يدانيه ، فقد كان أفراده من الرجال والنساء قمماً شوامخ ، قمماً في العقيدة والأخلاق والسلوك ، يتلقون من لدن الرسول ﷺ آيات القرآن مشرّعة آمرة ، فيبادرون للتنفيذ الفوري لأوامر الحق سبحانه .

يسمع الرجال قول الله تعالى :

(قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم ...) الآية (١) .

فيبادرون للإستجابة والطاعة . وتسمع النساء قول الله تعالى :

(وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ...) الآية (٢) .

فيسارعن للإمتثال والطاعة ، فيعمدن إلى شق مُرُوطِهنَّ ويختمرن بها ... قالوا : «أصبحن وهن يمشين في طرقات المدينة وكانما على رؤوسهن الغربان» (٣) .

ويتلقون آيات القرآن الكريم ناهية ، فيصنعون نفس الصنيع من الإمتثال والمبادرة للإستجابة والطاعة .

يتلو عليهم رسول الله ﷺ قول الله تعالى :

(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ...) الآية (٤) .

فيعمد الجميع مهرولين إلى إبادة الخمور والقضاء على هذه الظاهرة فَتُحَطَّمُ الدِّنان ويراق ما فيها حتى تفيض بمحتواها طرقات المدينة (٥) .

من هذه النماذج الفذة ، ومن هذه القمم الشوامخ ، صاغ الإسلام ذلك المجتمع المتكافل المترابط ، الذى قام على الأخوة والتناصر والتناصح والإيثار ، وصنع من هذا المجتمع دولة راشدة تحققت لها السيادة على أعتى قوى الشر والطغيان فى عالم ذلك الزمان ، فاندكّت بعزيمتها عروش ، وسقطت بسطوتها تيجان ، وتمزقت تحت سنابك خيول فرسانها

---

(١) سورة النور ، آية رقم ٣٠ .

(٢) سورة النور ، آية رقم ٣١ .

(٣) البخاري ، كتاب التفسير .

(٤) سورة المائدة ، آية رقم ٩٠ .

(٥) البخاري ، كتاب التفسير ، وانظر تفسير القرطبي ٦ / ١٩٣ .

(إمبراطوريات) .

ذلك ... لأنهم صدقوا مع اللّه ، فصدقهم اللّه وعده ... وصدق اللّه العظيم إذ يقول في محكم تنزيله :

(وعد اللّه الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً) (١) .

٩ – وإذا دلفنا إلى ميدان السياسة في إطار قيم الإسلام فحقيقتها عند أهل الإسلام : صدق في التعامل ، ووضوح في التوجه ، وطهارة في المسلك ، وعفة في اللسان ، وإخلاص في الأداء ، وإجهاد للنفس على الاستقامة .. وأداء للحقوق ، ووقوف عند الحدود .. وأمانة مع اللّه والناس .. ووفاء متبادل .. وإحساس دائم بالمسئولية .. وكيف لا يكون الأمر كذلك والرسول يعلمهم ، ويقول لهم :

(... كلكم راع ، وكلكم مسئول عن رعيته ...) (٢) .

وإنه : (ما من عبد يسترعيه اللّه رعية ثم يموت وهو غاش لرعيته ، إلا حرّم اللّه عليه الجنة) (٣) .

وإنه : (من خلع يداً من طاعة ، لقي اللّه يوم القيامة ولا حجة له ، ومن مات وليس في عنقه بيعة ، مات ميتة جاهلية ، ومن مات وهو مفارق للجماعة فإنه يموت ميتة جاهلية) .(

وفي مجال الحركة في دفع مسيرة الحياة ، فإن الإسلام دين عمل وبذل وعطاء ، علّم الناس أنهم مستخلفون في هذه الأرض لعمرانها على نهج الحق القاصد ، مطالبون بتكريس كل لحظة في الحياة لأداء واجب الاستخلاف والنهوض بمسئوليته حتى لحظات الفناء .

وها هو الرسول يقول :

(إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها) (٥) .

---

(١) سورة النور ، آية رقم ٥٥ .

(٢) البخاري ، كتاب الجمعة ١١ ، والجنائز ٣٢ ، والوصايا ٩ ، ومسلم كتاب الإمارة ٢٠ ، وابو داود ، كتاب الإمارة .

(٣) البخاري كتاب الاحكام ٨ ، ومسلم في الإيمان رقم ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، وكتاب الإمارة ٢١ ، والدارمي ، كتاب الرقاق ٧٧ ، واحمد ٢/١٥ ، ٥/٢٥ ، ٢٧ .

(٤) مسلم في الإمارة ٥٨ ، واحمد ٣/٤٤٦ .

(٥) أحمد ٣/١٩١ .

والإسلام يعلم أهله أن العمل عبادة تمحو الذنوب وتكفر السيئات ، ما دام على نهج الحق يمارس . وصدق رسول الله ﷺ إذ يقول :

(إن من الذنوب ذنوباً لا تكفرها الصلاة ولا الصيام ولا الزكاة ولا الحج ولكن يكفرها الهم في طلب الرزق) (١) .

وصدق الحق سبحانه إذ يقول :

(وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) (٢).

فالإسلام دين عمل ... يمتدح التفاني ويمقت الخمول ، يريد للمسلم أن يكون عزيزاً بحقه ، غنياً بما في يديه ، عزوفاً عما في أيدي الآخرين ... هكذا الإسلام في كل جوانب الحياة ، وعلى جميع أصعدة التعامل معها كله سموّ ، ونبل وعزة ، وشموخ .

ومن هنا ، فإن أهل الإسلام مطالبون بأن يقودوا حركة إحياءً تعيد مجدهم من جديد ، والمبشرات تقول : إن محاولات التغيير التي تقودها حركات الصحوة الإسلامية على مستوى العالم ، موعودة – بإذن الله – بإعادة صياغة الحياة في عالم اليوم على نهج الإسلام من جديد ، ومسيرة أهل الإسلام موعودة بأن تجد من التجاوب العاجل ما يجعل الوصول إلى الغايات قريب المنال ، وهم الآن يرون فلق الصبح الجديد يتراءى مع خفقات رايات الشريعة القادمة والتي تطالعهم من كل فج .

وصدق الله إذ يقول :

(هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون) (٣) صدق الله العظيم .

---

(١) رواه العجلوني في كشف الخفا ، ومزيل الالباس فيما اشتهر من الحديث على السنة الناس ، وقال رواه الطبراني وأبو نعيم عن ابي هريرة مرفوعاً ، ورواه الخطيب في تلخيص المتشابه .

(٢) سورة التوبة ، آية رقم ١٠٥ .

(٣) سورة التوبة ، آية رقم ٣٣ .

تصور المستشرقين لصلة الإنسان بالإله في الإسلام
(عرض ونقد)

د. محجوب أحمد طه *

تمهيد:

يتحدث هذا البحث عن فهم المستشرقين لعلاقة الإنسان باللّه تعالي في الإسلام. ولا يدّعي الكاتب أنه قرأ جميع كتابات المستشرقين حول الموضوع، وإنما هي نخبة مهمة من دراساتهم .. مما تيسر الاطلاع عليها.

ويتناول البحث أبرز آرائهم وشبهاتهم فيما يتصل بتوحيد اللّه تعالي، وفي نظرة الإسلام العامة للإنسان وعلاقته برب العالمين. وعرض آراء هؤلاء المستشرقين ومناقشة شبهاتهم سيكون من خلال التركيز علي القرآن الكريم.

وينقسم البحث إلي قسمين: يشمل القسم الأول: عرض آراء المستشرقين وشبهاتهم عن الإله والإنسان في الاسلام . ثم يتطرق الحديث إلي آرائهم حول صلة المسلم باللّه. والقسم الثاني: تعقيب علي آراء المستشرقين. نناقش فيه شبهاتهم حول صلة المسلم باللّه . ثم يتلو ذلك تصحيح لوجهات نظر المستشرقين حول الإله، الإنسان، وصلة المسلم باللّه علي ضوء القرآن الكريم.

---

* مدير مركز الطالبات بالجامعة.

أولاً : عرض آراء المستشرقين

[أ] صورة مجملة لنظرة المستشرقين للإله في الإسلام:

يُجمع بعض المستشرقين(١) علي رسم صورة تخيلوها من عند أنفسهم لمفهوم الربوبية في الإسلام، زاعمين أنّ ذلك ما تدعو له تعاليم الإسلام. ومن أبرز ما يُلاحظ علي جهلهم بمفهوم الربوبية في الإسلام، أنهم أنكروا ابتداءً حقيقة الخالق جلّ وعلا كما وضحها القرآن الكريم. وأخذوا يذيعون الآراء التي تشكك في وجود الله تعالي، وهيمنته الشاملة علي هذا الكون بمن فيه وما فيه. فزعموا أن محمد ﷺ بخياله الخصب العميق! هو الذي ابتدع فكرة الإله الأعلي، الذي سيحاسب الإنس والجن في يوم القيامة، مرددين بأن الدافع الذي جعل محمداً ﷺ يفعل ذلك ، أنه كان يريد أن يؤثر علي الناس – أهل مكة وغيرهم– بشتي الوسائل ليقنعهم بوجود خالق عظيم، أرسله للناس بشير ونذيراً (٢).

ولهذا، فإذا ، تحدثوا عن الإله في الإسلام، ينسبونه إلي الرسول ﷺ . فعبارة (إله محمد) كثيراً ما ترد في كتابات المستشرقين الذين عنُوا بالعقيدة الإسلامية. وبديهي أنهم يهدفون بذلك إلي تأكيد زعمهم بأن الرسول ﷺ هو الذي أوجد وصاغ فكرة الرب الواحد من تلقاء نفسه، وعرّف بهذا الإله من خلال تجربته الخاصة (٣).

وترتب علي عدم إقرارهم بالربوبية أنهم أظهروا الخالق جل وعلا بصورة النقص والجهل. وبنظرة سريعة إلي بعض أقوال المستشرقين عن الله تعالي، تتضح لنا هذه الصورة الشائهة التي نسبوها لله رب العالمين.

فعلي سبيل المثال يقول (بروكلمان Brockelman) : (وإله محمد (ﷺ) هو الرب أولاً وأخيراً. فمنذ العهد البابلي والسّامي يتمثّل إلاهه سيداً عنيداً، غريب الأطوار قاسياً، لا يُسبر غور إرادته لأنها متقلبة ، غير مستقرة، كإرادة طاغية شرقي...) (٤).

---

(١) مثلاً (فولد سيهر ، بروكلمان، فنسنك، ماكدونالد) وغيرهم

(٢) انظر (دائرة المعارف الإسلامية) مجلد ٤، ص. ٢٤٦، ٢٥٢، ٢٥٣ .

(٣) المرجع السابق، ص. ٢٤٦ .

(٤) (بروكلمان) ص ٦٩ .

هذا المستشرق يصف الله تعالي بمثل هذه الصفات:

عنيداً ، غريب الأطوار، قاسيا، متقلب الإرادة، وهي لا تليق أن تطلق جزافاً علي الناس فضلاً عن الخالق جل وعلا.

ويختم سبه هذا بأن شبَّه اللّه رب العالمين – تعالي اللّه عما يقول الكافرون علواً كبيراً – بالحاكم الطاغية المستبد! ويقف بكل ذلك دون أن يذكر حجة واضحة تعضد رأيه، وخلافاً لمقتضي الموضوعية التي كانت تستلزم أن لا يطلق مثل هذه الأوصاف إلا بعد دراسة وافية لمفهوم الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات كما وردت في القرآن العظيم والسنة المطهرة الصحيحة، باعتبارهما المصدرين الأساسين للعقيدة الإسلامية.

غير أن (بروكلمان) يترك ذلك ، ولا يكلف نفسه عناء الرجوع الفاحص للقرآن الكريم والسنة النبوية، ويكتفي بإطلاق أحكام جائرة متعسفة في حق اللّه تعالي. ويبلغ إستهزاؤه بالإسلام والمسلمين مداه حينما يتجرأ ويصف اللّه – تنزَّه اللّه عمَّا يفتري الكافرون تنزيهاً عظيمًا – بانه مثل الحاكم الشرقي الطاغية ففي نظر هذا المستشرق أن شر الحكام الطغاة هم الشرقيون!

أما (قولد سيهر Goldziher) فيصف اللّه جل جلاله بالظلم (حاشاه سبحانه وتعالي) لأن الله حسب زعمه – حكم الناس بقدره أزلاً، ثم قضي بعد ذلك بمعاقبة العصاة الذين – هم في حقيقة الأمر (برأيه) – ما فعلوا المعاصي إلا بإذن الرب وإرادته التي أجبرتهم علي ذلك (١).

يردد هذا المستشرق مثل هذا الرأي لأنه عجز عن إدراك حقيقة القضاء والقدر في الإسلام ، ولأنه جهل مفهوم الإرادة الإلهية ومفهوم الإرادة الإنسانية علي وجهها الصحيح، وحسب تعاليم الإسلام. وجهل كذلك الفرق بين إرادة اللّه الكونية، وإرادته الشرعية، إضافة إلي هذا، لم يفهم (قولد سيهر) المعني الصحيح لهذه الآية الكريمة: (ختم اللّه علي قلوبهم وعلي سمعهم وعلي أبصارهم غشاوة..) (٢).

فقد استدل بهذه علي ادعائه بأن اللّه طبع أولاً علي قلوب الكافرين ثم طلب منهم بعد ذلك الإيمان والعمل بشرائعه!

---

(١) انظر (قولد سيهر العقيدة والشريعة في الإسلام، ص. ٨٩، وانظر كذلك (بروكلمان)، ص. ٦٩ :

(٢) البقرة الآية ٧

وإذا كان (بروكلمان) أو غيره من المستشرقين ينفون عن اللّه سبحانه وتعالي صفة الرحمة، فإن (قولد سميث Goldsmith) لا ينكرها، ولكن بالرغم من إقراره بصفة الرحمة الإلهية، إلاّ أنه يزعم أن فيها قصوراً ونقصاً لإختصاصها بالمؤمنين دون غيرهم(١).

ولعل (قولد سميث) يشير إلي آية الأعراف: (.... ورحمتي وسعت كل شئ، فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة ، والذين هم بآياتنا يؤمنون) (٢) ، لقد فات هذا المستشرق أن عبارة (وسعت كل شئ) وصف عام. ولهذا فرحمة اللّه تعالي في الدنيا شاملة، وعامة. تشمل المؤمن والكافر، والطائع والعاصي. أما في الآخرة فرحمة اللّه لا تنال إلا المؤمنين، وهي حقاً خاصة بهم دون سواهم من الجاحدين والكافرين.

هذه بعض الأمثلة التي تكشف الفهم غير السليم لأولئك المستشرقين الذين يحسبون أنهم يتكلمون عن اللّه تعالي وأسمائه وصفاته طبقا لعقيدة الإسلام. ويبدوا أن سوء فهمهم لتوحيد الربوبية والأسماء والصفات ناشئ من عوامل شتي، كان لها الأثر الكبير الذي يجعل نظرة هؤلاء المستشرقين تجافي الحقيقة. ومن هذه العوامل، منطلقات المستشرقين الثقافية، كخلفيتهم اليونانيه الرومانية بما فيها من وثنية وعلمانية تنكر الإله الحق. والخلفية اليهودية النصرانية بما فيها من تجسيم وتجسيد وشرك عظيم.

والخلفية الخيالية بما فيها من أدب نسج أساطيره الرحالة الأوربيون وغيرهم عن عقيدة الإسلام وتعاليمه(٣). هذا بالإضافة إلي الخلفية الفكرية الغربية الحديثة (بدعائمها الأربعة، العلمانية، الليبرالية ، الإنسانية والشكية)، والتي هي في أحسن حالاتها ، آمنت بوجود إله لا شأن له بتصرفات البشر في هذا الكون، وصوّرت هذا الرب تصويراً محدداً يسلبه قدرته العظيمة، ويجرده من إرادته البالغة وأما في شر حالاتها ، فقد كفرت بوجود الخالق العظيم، واكتفت بالعلم المادي، وجعلته إلهها، خاصة بعد ظهور الكشوف العلمية الحديثة، التي مكنتهم من امتلاك قوة مادية هائلة، زادتهم عمىً في البصيرة، وجحوداً لرب العالمين، الذي خلقهم وسخّر لهم كل أسباب هذا العلم الواسع.

---

(١) See Goldsmith, Islam and Christian witness, P. 50.

(٢) الاعراف: الآية (١٥٦).

(٣) انظر في هذا ما كتبته (رنا قباني) في دراستها (اساطير اوربا عن الشرق) ترجمة د. صباح قباني.

[٢] لمحة موجزة عن نظرتهم للإنسان في الإسلام:

يري أولئك المستشرقون (١) أن الإسلام يُجَرِّد الإنسان من ملكاته وقدراته ويُنقص من دوره ومسئوليته في الحياة، بحيث يصبح سلبيًا ضعيفاً ، ويقولون إن السبب في ذلك يرجع إلي آيات القرآن الكريم – التي بزعمهم – همَّشت الإنسان وأبانت أنه يتعامل مع رب قاسٍ غضوب، مطلق القدرة والإرادة (٢).

ولذا فالمسلم – حسب تصورهم – فاقد لشخصيته ، مضطرب في أموره كافة ، تحسباً من بطش هذا الرب غير المتسامح! (٣) ويرون أن دافع المسلم في جميع تصرفاته هو خوف هذا الإله ، والحذر الشديد من الخروج عن طاعتِه وأمره (٤) مغفلين بذلك الرجاء في الله ، والعمل لابتغاء رضوانه وحبه تعالي.

ومن جهة أخري ، يتظاهر مستشرقون آخرون بالشفقة علي مصير الإنسان في الإسلام. لأنه – كما يزعمون – يفقد معاملة الرب الذي يحب عباده (٥) (أبناءه) كما يقول بذلك (النصاري) مهما ارتكسوا في مستنقع الذنوب والخطايا، كما هو الشأن في تعاليم النصرانية المحرفة.

بإجمال، يتصور هؤلاء المستشرقون الإنسان في الإسلام كمخلوق شانه ، مشلول الفكر والإرادة ، وعاجز عن تصريف أموره وشئون حياته بكفاءة واقتدار.

[٣]نظرة المستشرقين لصلة الإنسان بالإله في الإسلام:

بعد الكلام عن الأساس الذي بني عليه المستشرقون تصورهم لعلاقة الإنسان بالله في الإسلام، وهو فهمهم الخاطئ للإله والإنسان في الإسلام ، يجدر بنا أن نلقي نظرة تحليلية لهذه العلاقة كما رآها المستشرقون. ومن خلال النظر إلي كتابات المستشرقين المشار إليها آنفاً حول صلة الإنسان بالله في الإسلام، نجدهم يذكرون الملامح الآتيه:-

---

(١) سبقت الإشارة إليهم في (١)

(٢) انظر (جولد سيهر) ص ٨٨–٨٩ .

(٣) انظر (جولد سيهر) ص ٨٨، Macdonald, Development of Muslim Thecology ,Jurisprudence and Constitutional Theory, P. 124 (بروكلمان) ص ٦٩

(٤) See Gold Smith, P.55, Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 6, p. 302.

(٥) Gold Smith, p. 55, Gui Uaume Islam, p. 194-199 Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 6, p. 302

أ- إنكار إرادة الإنسان!

ب- الرق والعبودية!

ج- جهل الإنسان باللّه تعالي!

د- ظلم الإنسان

هـ- خوف الإنسان من اللّه !

و- افتقار الإنسان للّه!

والآن نتناول هذه الملامح بشئ من التفصيل:

أ) يدّعي بعض المستشرقين أن الإنسان في التصور الإسلامي، شخص عاجز وفاقد لحرية الاختيار أمام إرادة اللّه المهيمنة المسيطرة. مثال ذلك ما قاله (سورديل) Sourdel : «والواقع أن القدرة الإلهية تسيطر علي الوحي القرآني إلي حد أنها تخنق الحرية البشرية»(١).

وهم يسقطون عنه الحرية والمسئولية للدرجة التي يرون فيها أن الإنسان الذي يرفض الإيمان والتصديق بتعاليم الإسلام، أو الذي يستمرئ فعل المعاصي والمحرمات، إنما فعل ذلك لأنه لا يملك ابتداءً إرادة مستقلة تجعله يختار الإيمان أو الأعمال الصالحة (٢).

ويعتسف ماكدونالد (Macdonald) الرأي حين يقول إن صفتي الرحمن، والرحيم تدلان علي أن الإنسان ليس له أدني إرادة حرة أو اختيار(٣).

ومرة أخري، يبدو أن موقف هؤلاء المستشرقين ناشئ من جهلهم لوضع الإنسان في عقيدة (القضاء والقدر) ويتضح هذا في أمرين:

أولاً: من نظرتهم للآيات القرآنية التي تؤكد أن كل شئ يتم في هذا الكون – بما في ذلك تصرفات الإنسان – وفق مشيئة اللّه تعالي. هذا مع إغفالهم للآيات التي توضح مسئولية الإنسان في الاختيار. وإن كان في بعض الأحيان، يعترفون بوجود هذه الآيات التي تنص علي مسئولية وحرية الإنسان في الاختيار (٤) ولكن لأن مثل هذا الاعتراف يرد علي دعواهم بجبرية الإسلام فسرعان ما يعودون فيقولون: ولكن هذه الآيات تتناقض مع آيات الجبر

---

(١) (سورديل) ، الإسلام ص ٣٦

(٢) انظر (فولد سيهر) ص ٨٩، ٩٤ .

(٣) انظر (دائرة المعارف الإسلامية) مجلد ٤ ، ص ٢٥١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٢٥٥ .

(التي جعلوها أصل العقيدة الإسلامية وأساسها)، وهكذا يرفضون الآيات التي توضح وتبرز حرية الإنسان بحجة أنها تتصادم مع عقيدة الجبر (Fatalism) (١).

ثانياً: نتيجة لسوء فهمهم لحقيقة القدر في الإسلام ظنّوا أن الإنسان مُعَطّل القوي، وواقع تحت تأثير عقيدة الجبر التي تُرجع الأحداث التي تقع علي الأرض إلي قدر سابق مع تجريد الإنسان من تحمل أي مسئولية في وقوعها،سواء أكانت خيراً أم شراً. وعلي الجملة ، فالمستشرقون يتوهمون أن تعاليم الإسلام لا تحفل بإرادة الإنسان ، ولا تقيم له وزناً . بل تجبره علي التبعية وعدم الاستقلال بناء علي تخيلهم لعقيدة (الجبر).

ب) ومن الملامح التي يراها المستشرقون في علاقة الإنسان باللّه تعالي قولهم إن هذه الصلة قائمة علي عبودية الإنسان للّه تعالي. ولكنهم لا يفهمون هذه العبودية كما يفهمها المسلمون. إذ أنهم في حقيقة الأمر، يرونها رقاً كرق البشر للبشر! ومن ثَم يلمزون المسلمين بأن علاقتهم باللّه تعالي تقوم علي هضم حرية الإنسان وكرامته! ولهذا يعيبون هذه الصلة. يذكر سل (Sell) في دائرة معارف الدين والأخلاق ما يلي:

«... وعلاقة الإنسان باللّه في الإسلام، ينبغي أن تكون دائما كعلاقة العبد الذي يفقد حرية وكرامة الإبن» (٢).

يحلوا للمستشرقين أن يقولوا هذا، يقارنوا بين معني العبودية في الإسلام (حسب فهمهم)، ونظرة اليهودية والنصرانية المحرفتين، حيث جعلتا (البنُوة) وليس العبودية، جوهر صلة الإنسان بخالقة جلّ وعلا. ونتيجة هذه المقارنه من وجهة نظرهم أنهم قالوا شتان ما بين صلة الإبن بالإله (الأب) وصلة الإنسان (العبد) بالإله (السيد)!

فاساس الصلة الأولي الحب، وأساس الثانية الطاعة! . والمنصِّرون اليوم- وهم يجادلون المسلمين، كثيراً ما يكررون ذات القول الذي يقوله المستشرقون بفخر مُتَوهم ، زاعمين أن النصرانية تفضل الإسلام لأن جوهر علاقة الإنسان فيها بالخالق قائم علي (البنوة).

إنطبع في عقول المستشرقين المتاثرين بالنصرانية أن علاقة الإبن مع الإله هي علاقة حب ورحمة وعطف لدرجة التدليل، بينما في المقابل، انقدح في أذهانهم أن علاقة (العبد)

---

(١) انظر (بروكلمان) ص ٦٩، Macdonald P.124 (فولد سيهر) ص ٩٤، و (جب) دراسات في حضارة الإسلام ص ٧٣.

(٢) Encyclopedia of religion and ethics, vol. 6 p. 302

بالخالق هي علاقة قائمة علي الطاعة وما يتبع ذلك من مشقات الخدمة والتعب، ربما المعاقبة والتعذيب في حالة التقصير!

وأما المستشرقون العلمانيون ، فيرجع نفورهم من مفهوم العبودية في ا لإسلام إلي ارتباطهم بالفلسفة الغربية السائدة اليوم، والتي عمّقت في العقل الاوربي الشعور بعظمة الإنسان وأن حريته مطلقة، لا دخل لأحد بها قط، ولو كان الإله نفسه (١).

خلاصة الأمر إذاً ، أن أسباب عيب المستشرقين لعبودية الإسلام تعود إلي عدم إدراكهم لحقيقة هذه العبودية، وإلي تاثرهم بعقيدة (البنوة) النصرانية، وإلي تاثرهم بالليبرالية الغربية. هذا بالإضافة إلي ارتباطهم النظري (٢) والعملي(٣) بالرق بما يُعدُّ بقعة سوداء في تاريخ البشرية علي ظهر هذه الأرض.

ج) ومما يعيبه المستشرقون علي الإسلام في مسألة صلة الإنسان باللّه ، قولهم إن الإنسان في الإسلام غير قادر علي أن يفهم الإله، بالرغم من العقل الذي مُيّز به. وهم يتخيلون أن المسلم إذا سئل عن اللّه وصفاته تتملكه الحيرة، ويظهر الإرتباك علي وجهه ، وتعقد لسانه الدهشة!...

ولهذا يستنكر (سل) الموقف السلفي « في الإسلام» إزاء طبيعة الإله قائلاً:

(الموقف السلفي (من اللّه) يمكن تلخيصه في المثل القائل ، كما يغشي ا لعين الناظرة إلي ضوء الشمس الساطع ظلال يحجب عنها الرؤية والملاحظة، فكذلك يضل فهم الإنسان في محاولته إدراك طبيعة الإله! فصفات اللّه فوق التفسير، ولهذا يستحيل أن يحيط بها الإنسان. ولهذا، فالناس ينبغي ألا يثقوا في أفكارهم الخاصة (نحو الإله) . وعليهم أن يُسلموا بما جاء عن محمد ﷺ (في هذا الشأن)، ولا يفكروا في الصفات الإلهية (٤).

يَنقم هذا المستشرق علي الإسلام أنه لم يُبح لأتباعه حرية التفكير لإدراك الذات الإلهية.

---

(١) انظر (قادري) حوارات مع اوربيين غير مسلمين، ص. ٧٣، ص. ١١٤.

(٢) زعم اليهود في (العهد القديم) سفر التكوين ٩: ٢٥-٢٧ ان نوحاً عليه السلام قال عن احد احفاده: (ملعون كنعان عبد العبيد يكون لإخوته مملوكًا، وليكن كنعان عبداً لهم)!..

(٣) نشير هنا إلي معاملة الرومان للارقاء ،وإلي تجار الرق التي تولي كبرها الاوربيين في القرون المتاخرة وما صحب ذلك من تهجير للافارقة واستيطانهم في امريكا ، حيث ذاقوا النكال الشديد. وإلي اليوم لم تتوقف عنصرية الاوربيون البغيضة، مثال ذلك في الفصل العنصري المعاصر الذي كانت تتولاه حكومة الاقلية البيضاء في جنوب افريقيا إلي وقت قريب.

(٤) Encyclopedia of Religion and ethics, vol. 6 p. 300

وفي النص أعلاه، يعجب من الموقف السلفي الذي يقضي باستحالة إدراك الإنسان للّه تعالي. وساق كاتبه المثل الذي ضربه بعض المسلمين ليؤكدوا استحالة معرفة الإنسان لكُنْه الإله، وهو أنه كما يعجز الإنسان إذا نظر بعينه المجردة إلي الشمس عن إدراك حقيقتها، وربما انطمس بصره من جراء ضوئها القوي – والشمس من مخلوقات اللّه تعالي – فكذلك يعجز العقل البشري كلية إذا رام إدراك حقيقة الرب سبحانه وتعالي.

يُغفل الكاتب الردّ علي هذا المثل المنطقي، ويزعم أن الدعوة إلي قبول ماجاء به محمد ﷺ (من تعاليم تُعرّف الإنسان بقدر نفسه، وتمنعه من الخوض والتفكير في ذات اللّه المقدسة) تُعدُّ نوعاً من الوصاية!...

والمستشرقون عمومًا، يرفضون قبول العقيدة السلفية المصدَّقة بالآيات والأحاديث التي تتحدث عن بعض صفات اللّهّ تعالي، كما وردت من غير تاويل لها، أو تعطيل أو تشبيه. ،ويرون أن هذا تصور (خشن) للربوبية (١) وأنه يجعل الإله بعيداً عن مدارك البشر (٢). بإيجاز، يري هؤلاء المستشرقون أن المسلمين يعقدون صلة مع إله غير واضح لهم، لأنهم لا يعرفون حقيقته، ويجدون في بعض أسمائه غموضاً (٣)، وتناقضاً (٤) فهي إذاً – من وجهة نظرهم– صلة قائمة علي جهل المسلم بربه!..

د) نحو مزيد من إقرار صورة مهتزة لصلة الإنسان باللّه في الإسلام، يزعم المستشرقون ويرددون أن المسلم مظلوم ومُضطهد من قبل اللّه تعالي!.. بعبارة أخري يقولون إن الإنسان في الإسلام يتعامل مع رب ظالم (٥). ويري «قولد سيهر» أن من مظاهر هذا الظلم أن الإنسان يخضع لربٍ غير قابل للمساءلة أو الإستدراك عليه (٦).

مرة ثانية، كما أشرنا من قبل، بني المستشرقون هذا الرأي علي فهم خاطئ لعقيدة «القضاء والقدر». فقد ظنوا – خطأً– أن الإيمان بالقدر يستلزم الاعتقاد بأن اللّه قضي أزلاً بدخول بعض الناس للجنة، بينما حكم علي آخرين بدخول النار وفق الإرادة الكونية الجبرية، ثم أمرهم بعد ذلك بالعمل علي تعاليمه ليحاسبهم علي مآل تقرر سلفاً! ولهذا

---

(١) انظر (قولد سيهر) ص ١٠٨

(٢) Encyclopedia of religion and ethics, vol. 6, p. 302

(٣) انظر (دائرة المعارف الإسلامية) مجلد ٤ ص٢٤٩

(٤) المصدر السابق، ص٢٤٧.

(٥) سبق الإشارة لهذا الإتهام.

(٦) كذلك سبق الإشارة إلي هذا الاستنكار

يتساءل أحدهم: (طالما تم التصنيف للناس أزلا، فعلام التفريق في المعاملة ، فيلقي هؤلاء الإحسان ويلقي أولائكم المعاقبة) (١).

يورد قولد سيهر مثل هذا التشكيك في القدر، لأنه يجهل أن اللّه قدر ذلك وفق علمه بما هو كائن إلي يوم القيامة. فعلم اللّه بمصائر الناس وكتابة ذلك في اللوح المحفوظ ليس فيه أدني إرغام للناس علي اختيار سبيل الشر. قال تعالي (ولو علم اللّه فيهم خيراً لأسمعهم ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون) (سورة الأنفال: الآية٢٣)، وقال تعالي: (من اهتدي فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخري وما كنا معذبين حتي نبعث رسولاً) (سورة الإسراء : الآية ١٥).

هـ) بعض المستشرقين يعرفون أن الخوف من اللّه من المبادئ الأساسية في العقيدة الإسلامية، غير أنهم يفهمون هذا الخوف خطأ. فيرونه خوفاً يسحر العقل ويشل الإرادة. ويجعل الإنسان فاقداً لقواه بحيث لا يملك القدرة الإيجابية التي تعينه علي صنع أحداث الحياة. ويفهمونه خوفاً معزولاً عن الرجاء في اللّه . فقد جاء في : «دائرة معارف الدين والأخلاق» في معرض الحديث عن الإله في الإسلام ما يلي:

(المفهوم السائد للإله « في الإسلام» كإله عظيم القوة ، ليس بعيداً عن فكرة الطاغية، ولهذا فإن الخوف «خوف اللّه» المنفصل عن الحب، إما أن يدفع المسلم لكل الأعمال أو يتسبب في كبت طاقته) (٢)

يشير الكاتب في هذا النص، إلي أن الخوف المحروم من محبة الإله ، إما أن يدفع المسلم للعمل والعبادة (وبهذا يُسقط المستشرق دوافع الرجاء في اللّه وطلب مرضاته، والسعي لنيل محبته تعالي من عمل المسلم) أو يعوقه عن النشاط والعمل ويكبت طاقته عن الإنطلاق! وفي كلتا الحالتين يهدف المستشرق «سل» إلي الإساءة إلي تعاليم الإسلام.

وفي سياق آخر يكتب «ماكدونالد»: (وإنما خوفه (أي خوف اللّه تعالي) كان من أركان عقيدة محمد ﷺ . وقد عرّف محمد اللّه بانه الملك المنتقم، الغيور، وأنه سيحاسب الناس من غير شك، ويعاقبهم في اليوم الآخر. وبذا تحولت تلك الفكرة الغامضة عن اللّه إلي ذات لها خطر عظيم) (٣).

---

(١) انظر «قولد سيهر» ص ٨٨-٨٩ .

(٢) Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. 6, p. 302

(٣) «دائرة المعارف الإسلامية مجلد (٤) ص. ٢٥٣ .

هذا المستشرق لعدم إقراره بحقيقة الألوهية كما أبانها القرآن الكريم يزعم بأن مسألة خوف الله تعالى، أحدثها محمد ﷺ وربطها بحساب الله للناس في الآخرة، وذلك حتى يستطيع أن يؤثر من خلالها على أهل مكة الذين كانوا يجهلون توحيد الألوهية.. وذلك بحملهم عن طريق خشية هذا الإله على طاعته هو والإنقياد له ﷺ!..

خلاصة آراء المستشرقين هنا، أن فكرة الخوف من غضب الله، من الذنوب، تسيطر على المسلم وتملأ أقطار نفسه بحيث تثقل كاهله وتغطله من الحركة. فمثلاً «ماكدونالد» بعدما تحدث عن خوف المسلم من غضب الله تعالى (١) يقول: (ليس للإنسان «في الإسلام» إلا الخوف والعبادة) (٢). وبديهي أنه يقصد الإستغراق في أداء الشعائر التعبدية، وليس العبادة بمعناها الشامل في الإسلام.

و) والملمح الأخير في هذه العلاقة، ما يقوله بعض المستشرقون من أن علاقة الإنسان بالله في الإسلام قائمة على افتقار الإنسان لله تعالى. فقد ورد عن «دائرة المعارف الإسلامية» ما يأتي:

(ويبدو مما تقدم، أن صلة العبد بالله صلة افتقار، فهو محتاج إلى عفوه وحلمه، والله هو الرقيب على العبد والحسيب عليه) (٣). وماكدونالد هذا قد أصاب في هذا الذكر هذا الملح الأساس. ولكن يبدو أنه لم يذكر ذلك كمسألة أيجابية لتعاليم الإسلام. وإنما الظاهر، أنه ساق ذلك ليبرهن على ضعف صورة الإنسان وإهتزاز شخصيته في الإسلام – والذي حسب رأيه– لا يبادر بالعمل الجاد من تلقاء نفسه، ولكنه ينتظر – متبلداً– أن يأتيه التوفيق والخير من عند الله تعالى، دون أخذ بالأسباب. يؤكد ذلك أن مفهوم الإفتقار عند هؤلاء المستشرقين يختلف عنه في الإسلام. فعلاقة الإنسان فيه بالإله مؤسسة على الإفتقار إلى الله تعالى: (... والله الغني وأنتم الفقراء ...) (محمد:٣٨) (يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله، والله هو الحميد) (فاطر:١٥).

ورد التقييد بالفقر في حق الإنسان مضافاً إلى الله تعالى، كان ذلك على الدوام أمراً جابياً، وقيمة إيمانية رفيعة، لأن المسلم يعتقد بدوام عبوديته، وفقره واحتياجه للخالق سبحانه وتعالى. بل ويتضرع المسلم بفقره إليه تعالى: (ربِّ إني لما أنزلت إليّ من خير

---

(١) See Macdonald, P. 124

(٢) Ibid., P. 125

(٣) «دائرة المعارف الإسلامية» مجلد (٤)، ص ١٥٣.

ينكرون علم اللّه القديم الذي بموجبه صنف الخلائق، وكتب ما هم عاملون بعد إعطائهم حرية الإختيار لسلوك طريق الخير والشر (إنّا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً) (الإنسان:٣). وكلا الطريقين قد عرفهما الإنسان بواسطة وحي السماء. هذا، ويؤكد جهل المستشرقين بحقيقة القدر، أنهم يتحدثون عنه وكأنهم قد اطلعوا عليه في اللوح المحفوظ. ومعلوم أن هذا مستحيل. قال تعالى: (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم، مالهم بذلك من علم، إن هم إلاّ يخرصون) (الزخرف:٢٠).

وأما عيبهم لتعاليم الإسلام بأنها لا تفتح الباب على مصراعيه للناس كي يبحثوا في أسماء اللّه وصفاته، فيمكن طرح السؤال التالي: وماذا عن الذين أطلقوا لأنفسهم العنان في التفكير في ذات اللّه المقدسة من اليهود والنصارى وغيرهم، هل وصلوا إلى حقيقة الرب جلّ وعلا؟ قطعاً لا. بل تاهوا في بيداء مجدبة، وضلوا ضلالاً بعيداً. وعاد ذلك بالسوء عليهم. فقد انقصوا قدر الإله سبحانه وتعالى إنقاصاً شديداً. وكتاب اليهود (العهد القديم) شاهد على هذا الافتراء العظيم. وأما النصارى، ففضلاً عن عقيدة «الثالوث» التي يدينون بها، فهم يعدّون اتحاد هذا الثالوث سراً عظيماً. فإذا كان النصارى يعتقدون أن فكرة الإتحاد بين هذه الأقانيم سر يستعصي على الفهم، فكيف يتسنّى لهم حينئذ أن يدركوا حقيقة الذات العلية؟

أما فيما يتعلق باستهزائهم بالفهم السلفي الذي يقبل صفات اللّه كما وردت من غير تكييف أو تعطيل أو تشبيه، فيُرد عليهم بأن فهم السلف لآيات الأسماء والصفات هو الفهم الحق، الذي دل عليه القرآن الكريم والسنة الصحيحة. وهما المقياس الذي يُعتمد عليه ويُعوّل عليه. وهناك الكثير من القواعد الأساسية التي يتميز بها منهج السلف عما سواه. ومن هذه القواعد، مايلي:

- القرآن مصدر الأدلة النقلية والعقلية.
- إتباع السلف في تفسير النصوص.
- الإيمان بمسائل الغيب محصور في الخبر الصادق.
- إثبات الأسماء والصفات، مع الإقرار بمعناها وعدم التعرض لكيفيتها.
- الجمع بين الإثبات والتنزيه.
- رفض التأويل الكلامي.
- تقييد العقل وعدم الاعتداد به في غير مجاله.
- الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي في حق اللّه سبحانه وتعالى.

– تحديد الألفاظ المتنازع عليها، وتعيين مدلولاتها، إلي غير ذلك من القواعد(١).

وادعاء المستشرقين بأن في أسماء الله غموضاً، يدل علي جهلهم باللغة العربية وجهلهم بالمصادر الإسلامية الأصلية في العقيدة والتفسير والحديث، التي يوجد فيها شرح وتوضيح دلالات أسماء الله الحسني. ومن باب أولي يدل ذلك علي أنهم لم يطلعوا علي المؤلفات والدراسات التي اختصت بتفسير وتوضيح أسماء الله الحسني، مثل كتاب: «المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسني» لأبي حامد الغزالي، وغيره.

واتهام المستشرقين بأن في بعض أسماء الله الحسني تناقضاً، يدل كذلك علي جهلهم بأسما[illegible]سني المقترنة، كالمعز المذل، وأنها لا تذكر منفصلة عن مقابلها. يوضح [illegible]سار» هذا الأمر قائلاً: (وأعلم أن من أسماء الله عز وجل ما لا يطلق عليه إلاّ [illegible]وجده أوهم نقصاً، تعالي عن ذلك فمنها المعطي المانع، الضار [illegible]مذل، والخافض الرافع، فلا يطلق علي الله عز وجل المانع [illegible]نفراده، بل لابد من ازواجهما بمقابلاتها، إذ لم تطلق [illegible]القرآن إلاّ مضافاً إلي (ذو)، كقوله تعالي: [illegible]إنا من المجرمين منتقمون)(٢).

فإن التناقض إذاً ليس هناك أدنى [illegible]نص قرآنية، ربما لوجود آيات القوة [illegible]ته. فالله غفور رحيم علي [illegible]الله وسلامه عليهم [illegible]ابعه وتعاليمه، يرجع أساساً إلي اختلافهم هم في الاستجابة لأمر الله تبارك وتعالي [illegible] وأما قولهم أن العلاقة بين الإنسان وخالقة قائمة علي الرق [illegible]فيلاحظ فيه عبودية الإنسان للإنسان – خاصة الرق غير المؤسس علي تعاليم الإسلام – بعثيهوا للخالق جل وعلا، والتي هي شرف للمسلم وأي شرف. فقد أشار الله إلي عبودية نبيه

(١) هذه القواعد وغيرها مذكورة في مقدمة كتاب «شرح العقيدة الطحاوية» تحقيق وتعليق د. عبد الله عبد المحسن التركي، وشعيب الارنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولي ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

(٢) «حكمي» معارج القبول، جزء (١) ص ٧٦.

الكريم ﷺ في مقامات سامية جليلة كالإسراء والرسالة. قال تعالي: (سبحان الذي أسري بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلي المسجد الأقصي الذي باركنا حوله..) (الإسراء:١) (وانه لمّا قام عبد اللّه يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا..) (الجن:١٩).

ومن الفروق بين العبوديتين، أن عبودية الإنسان للّه تعالي، مع كونها عبودية للخالق العظيم. إلاّ أنها تتم بحرية الإنسان واختياره. فيمتثل المسلم ويخضع لأوامر ربه كافة بإرادته. بل يجد لذة في خدمة مولاه سبحانه وتعالي. ويشعر الإنسان في هذه العبودية الحقة بتمام الحرية ويحس بالإنعتاق التام من كل ما سوي اللّه تعالي. فلا يستعبده إنسان، ولا يستخفه هوي، ولا غير ذلك من المعبودات الباطلة.

وأما عبودية الإنسان للإنسان فهي علاقة استعباد من إنسان لآخر. وهي تتم عن طريق القهر والقسر، إما في الحروب وإما بالتسلط عن طريق المال، كما كان يحدث قديمًا. وهي علاقة تُهضم فيها معظم الحقوق الإنسانية، ويشعر صاحبها بالذلة والضعة. ومن ثم فلا مجال للمقارنه بين العبوديتين، وحقاً شتان ما بينهما.

ثم إن إفتراء القائلين من المستشرقين بوصف اللّه بالظلم – تعالي اللّه عن ذلك علوا كبيراً – فيرجع إلي جهلهم بحقيقة اللّه التي وضّحها القرآن الكريم أيما توضيح ... اللّه تعالي ذاته المقدسة، ومالها من صفات العظمة والجلال والكمال ... النقص من ظلم وعجز وغير ذلك. ويرجع كذلك لإغفال ... الإنسان ووظيفته في هذه الحياة الدنيا ... تصوير علاقة الخالق بالمخلوق ... التي تربط المخلوق بال...

وهو ... الناس ... نزه عن كل ...

والنقطة الأخيرة هي تصويرهم الخاطئ تخوف ...

يمنع من الحركة الإيجابية – كما مر بنا من قبل. وهو في الحقيقة خوف يبعث ...

موجبات سخط اللّه تعالي. وهو خوف مشوب برجاء فالمسلم يرجو ربه ويخافه في وقت واحد، (...يدعوننا رغبا ورهبا..) (الأنبياء:٩٠). إنه خوف من اللّه تعالي مقترن بتعظيم اللّه ورجائه وحبه تعالي، وليس كما يزعمون، خوفا محروما من الحب الإلهي!...

ب - رؤية الإسلام للإله والإنسان ولصلة المسلم بربه:

١- الإله

كلام المستشرقين عن الله تعالي منهار من أساسه. وذلك لأنهم أنكروا توحيد الربوبية والأسماء والصفات ، وتوحيد الألوهية. مع أن توحيد الله بأنواعه الثلاثة، هو أظهر تعاليم الإسلام ويحتل مساحة واسعة في القرآن الكريم، بحيث لا تخلو صفحة من صفحاته دون إشارة صريحة أو ضمنية إلي أقسام التوحيد الثلاثة أو أحدها. وقد عبر عن ذلك الشيخ الملا القاري في شرحه «للفقه الكبير» بقوله: (بل غالب سور القرآن وآياته متضمنه لنوعي التوحيد، بل القرآن من أوله إلي آخره في بيانهما، وتحقيق شانهما، فإن القرآن إما خبر عن الله وأسمائه وصفاته وأفعاله فهو التوحيد العلمي الخبري(وهذا يجمع توحيد الألوهيه والربوبية والأسماء والصفات)، وإما دعوته إلي عبادته وحده لا شريك له، وخلع ما يعبد من دونه، فهو التوحيد الإرادي الطلبي(وهو توحيد الأولوهية أو العبادة) وإما أمر ونهي، وإلزام بطاعته فذلك من حقوق التوحيد ومكملاته. وإما خبر عن إكرامه لأهل التوحيد، وما فُعل بهم في الدنيا وما يكرمهم به في العقبي، فهو جزاء توحيده، وإما خبر عن أهل الشرك وما فُعل بهم في الدنيا من النكال وما يحل بهم في العقبي من العذاب والسلاسل والأغلال، هو جزاء من خرج من حكم التوحيد) (١).

وإنكار المستشرقين لتوحيد الربوبية جعلهم يقولون بان محمداً ﷺ هو الذي أنشأ فكرة «الإله الأعلي» - كما مر بنا من قبل- ليحقق من وراء ذلك أهدافه الخاصة. ولو أنصفوا ورجعوا إلي القرآن الكريم لوجدوآياته مليئة بالحض علي توحيد الربوبية. فهناك الآيات التي تتحدث عن خلق الله تعالي للكون: (وخلق الله السموات والأرض بالحق، ولتجزي كل نفس بما كسبت وهم لايظلمون) (الجاثية: ٢٢).

وهناك الآيات التي ترد علي منكري الربوبية: (أم خُلقوا من غير شئ أم هم الخالقون) (الطور:٣٥)، (قالت رسلهم أفي الله شك فاطر السموات والأرض..) (إبراهيم:١٠).

وهناك الآيات الكثيرة التي تتحدث عن توحيد الأسماء والصفات، ونفي الشريك عنه وتوضيح أن الله وحده هو المستحق لصفات التنزيه والكمال، المنزه عن صفات النقص والعجز. قال تعالي: (ولله الأسماء الحسني فادعوه بها..) (الاعراف:١٨٠).

---

(١) «القاري» شرح الفقه الاكبر، ص ١٥-١٦.

والآية الجامعة في تنزيه اللّه تعالي، وإثبات تفرد أسمائه وصفاته هي آية الشوري: (... ليس كمثله شئ وهو السميع البصير) (الشوري: ١١) ولأن القرآن كلام اللّه تعالي، فبديهي أن كل هذه الأسماء والصفات الواردة فيه، هي من عند اللّه جل وعلا. ولكن المستشرقين يكذبون بالقرآن، ويلحدون في أسماء اللّه وصفاته . ويزعمون أن الرسول ﷺ هو الذي تخيل هذه الصفات، وأسبغها علي إلهه!...

ثم إن إنكار المستشرقين لنبوة محمد ﷺ وتكذيبهم للقرآن الكريم يترتب عليه بالضرورة إنكارهم لتوحيد الألوهية، والذي يقتضي إفراد اللّه سبحانه وتعالي بالعبادة بكل ما شرع أن يعبد به، مع الإخلاص التام له جل وعلا، وتوحيد الألوهية يشمل كل شئون الإنسان، وسائر مجالات الحياة. يشمل عمل القلوب والجوارح. وما يتصل بالفرد والجماعة، والمجتمع والدولة، ومايتعلق بشعائر التعبد ونظم الإجتماع والسياسة والإقتصاد والقانون والأخلاق. قال تعالي: (وما خلقت الجن والإنس إلّاليعبدون) (الذرايات:٥٦).

ورغم أن إنكار المستشرقين لنبوة الرسول ﷺ وتكذيبهم للقرآن الكريم يعني – كما سلف القول– إنكارهم لتوحيد الألوهية عموماً، إلّا أن بعضاً منهم لم يكتف بذلك، بل أنكروا وشككوا في كثير من تعاليم الشريعة الإسلامية(١).

٢– الإنسان:

نذكر هنا توضيحاً مجملاً لصورة الإنسان المشرقة في القرآن الكريم، تلك الصورة التي حاول المستشرقون تشويهها بمزاعمهم غير الموضوعية. فالإنسان حسب النظرة الإسلامية، مخلوق كرمه اللّه تعالي تكريماً عظيماً، كرمه بأن خلقه بيديه جل وعلا، ونفخ فيه من روحه. قال تعالي: (إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين، فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين فسجد الملائكة كلهم أجمعون، إلّا إبليس استكبر وكان من الكافرين. قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي، أستكبرت أم كنت من العالين) (ص:٧١–٧٥). (ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم علي كثير ممن خلقنا تفضيلاً) (الإسراء:٧٠). وكرم اللّه هذا الإنسان بأن جعله خليفته في الأرض: (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة..) (البقرة:٣٠) . وجعله مسئولاً عن عمارتها واستغلال خيراتها: (وسخر لكم ما في السموات

---

(١) مثلاً كتاب «فولد سيهر» و«شاخت» و«جب» و«سميث» فيه كثير من الشبهات التي تطعن في الشريعة الإسلامية.

والأرض جميعاً منه، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (الجاثية:١٣).

ولهذا منح الله الإنسان من القدرات ما يجعله ينهض بقوة بأمر هذه الخلافة فقد ميز الله تعالي الإنسان بالفطرة السليمة، فيولد الإنسان وهو علي فطرة تعترف بوجود الإله، تحب الخير وتكره الشرّ. فطرة غير ملوثة بالخطيئة الأصلية التي أعلنت سقوط الإنسان وإنحطاط فطرته. والمنصفون من المستشرقين يُقرون بذلك(١)، وأعطي الله الإنسان العقل الذي يعرف به طريق الهدي من الضلال، والحسن من القبيح، وأعطاه الإرادة والقدرة. وعبر هذه الأدوات يمكن للإنسان أن يُحسن الإختيار وينفذ العمل. وفوق ذلك، أمد الله الإنسان برسالاته السماوية لتبين له المنهاج القويم الذي يسلكه لبلوغ مرضاة ربه في كل أموره. (ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن أعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ..) (النحل:٣٦). ولذا فالإنسان مسئول ومحاسب عن فعله وتصرفاته. قال تعالي : (كل نفس بما كسبت رهينة) (المدثر:٣٨). فإن عمل الخير سعد في الدنيا والآخرة، وإن آثر الشر تعس في الدارين. (أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات، سواءً محياهم ومماتهم ، ساء ما يحكمون) (الجاثية:٢١). هذا الإنسان ، بهذه المقارنه الرفيعة التي وضّحها القرآن الكريم، إنسان علي مستوي عال من الكرامة والحرية والمسئولية. وهو صورة عكسية لما قدمه المستشرقون من صورة سلبية لشخصية المسلم. وهو نفس الإنسان الذي حينما قوي اعتصامه بالله تعالي، ورسخ التزامه بعقيدة الإسلام وشريعته بلغ الغاية في التفوق. وانتصر علي حضارتي الروم والفرس. وهو الإنسان، عبر حقب المسلمين التاريخية، الذي صاغ حضارة سامقة البنيان، أظلت البشرية بظلها الوارف زمناً طويلاً في وقت كان الإنسان الأوربي فيه متخلفاً. واليوم، إذا تأخر المسلم عن غيره، فلا يرجع ذلك إلي تعاليم الإسلام، كلا، وإنما يرجع ذلك إلي تخلفه عن الإلتزام بمنهاج ربه جل وعلا. وقد شهد بذلك بعض المستشرقين (٢).

---

(١) انظر راي المستشرق النرويجي «ايزبرج في (قادري) ص ١٦٤، وانظر كتاب المستشرقة «لورا فاغليري» (دفاع عن الإسلام).

(٢) كتب المستشرق «بول شتز» في كتابة «الإسلام قوة الغد العالمية» موضحاً أن سبب تخلف المسلمين في القرون المتاخرة لا يرجع إلي عقيدة الإسلام، وإنما يعود لسوء فهم هؤلاء المسلمين لعقيدة «القضاء والقدر» ، يقول : (... فطبيعة المسلم التسليم لإرادة الله والرضاء بقضائه وقدره» والخضوع بكل ما يملك للواحد القهار. وكان لهذه الطاعة اثران مختلفان: ففي العصر الإسلامي الأول لعبت دوراً كبيراً في الحروب، إذ حققت نصراً متواصلاً لانها دفعت في الجندي روح الفداء، وفي العصور الأخيرة كانت سبباً في الجمود الذي خيّم علي العالم الإسلامي فقذفت به إلي الإنحدار ...) ص ٩٠.

٣- صلة المسلم بالله تعالي:

نحاول هنا أن نقدم صورة صادقة لعلاقة المسلم بالله تعالي. ونقرر ابتداءً أن صلة المسلم بربه، بمقتضي التصور الإسلامي الصحيح، صلة وثيقة وعميقة ويمكن تناولها عبر الأسس التالية: العبودية، الإيمان، العبادة ، حب الله تعالي، الصبر والرضا بقضاء الله، التوكل، تجديد التوبة، الرجاء في الله والخوف منه، المراقبة، والتقوي.

وتوضيحاً لهذه الأسس ، نقول:

العبودية: يدرك المسلم أن الله تعالي خلقه من عدم، (.. ولقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً) (مريم: ٩) . وهو يعلم أنه عبد الله تعالي، خلقه في هذه الدنيا ليبتليه أيشكر أم يكفر؟ ويختار المسلم الشكر لخالقه جل وعلا والشكر يستدعيه أن يتواضع لله تعالي، ويخضع لأمره وإرادته، ويُعظم أوامره ونواهيه سبحانه.

الإيمان: المسلم الحق يعتقد أن صلته بالله تعالي تزداد قوة بإيمانه بوحدانية الله في ذاته وأسمائه وصفاته وعبادته. ولهذا يحرص علي الإخلاص في هذا التوحيد بجوانبه الثلاثة. وهو يعلم يقيناً مغزي الآية الكريمة التالية وأمثالها: (الذين آمنوا وعملوا الصالحات طوبي لهم وحسن مآب) (الرعد: ٢٩).

العبادة: تمثل العبادة معلماً بارزاً في صلة المسلم بخالقه سبحانه وتعالي. وكلما أخلص المسلم واتقن عبادة ربه كلما قويت صلته بالله، (وما خلقت الجن والإنس إلاّ ليعبدون) (الذاريات:٥٦). فيقوم المسلم بأداء سائر أنواع العبادات من صلاة وصيام وغيرها، ويأتي بها علي الوجه الشرعي المطلوب، (... فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) (الكهف:١١٠).

حب الله: ويحب المسلم ربه حباً صادقاً. ذلك لأن نعم الله عليه كثيرة، ظاهرة وباطنة، وأجلُّ هذه النعم نعمة الإيمان، (والذين آمنوا أشد حباً لله..) (البقرة:١٦٥) . ولهذا فالمسلم يشكر الله علي نعمه، ويداوم علي ذكره، ويكثر من الدعاء والتضرع إليه.

الصبر والرضا: يصبر المسلم علي أقدار الله تعالي، وقد يكون بعضها شديداً علي نفسه، فلا يضيق بها ولا يتبرم. ولا يشكو الله تعالي إلي خلقه ولا يشك في حُكمه جل وعلا، (... واصبر علي ما أصابك، إن ذلك من عزم الأمور) (لقمان:١٧) . بل هو يحاول جهده أن يتسامي، ويقابل ذلك بالرضا عن الله قال تعالي: (ما أصاب من مصيبة إلاّ بإذن الله ، ومن يؤمن بالله يهدِ قلبه، والله بكل شئ عليم) (التغابن:١١). يقول ابن «كثير» في شرح هذه

الآية: (أي من أصابته مصيبة فعلم أنها بقضاء الله وقدره فصبر واحتسب، واستسلم لقضاء الله هدي الله قلبه، وعوضه مافاته في الدنيا هدي في قلبه ويقيناً صادقاً ، وقد يخلف عليه ما كان أخذ منه أو خيراً منه).

التوكل: يؤدي المسلم كافة أعماله مستمداً التوفيق من عند الله. والتوكل هو اعتماد القلب علي الله في تيسير الأمور، مع مباشرة الأسباب الموصلة لقضاء هذه الامور. والتوكل أحد شروط الإيمان الحق: (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيماناً وعلي ربهم يتوكلون) (الأنفال:٢).

تجديد التوبة: يسير المسلم الموفق في هذه الحياة، وهو يعلم أنه مُعرّض للخطأ والتقصير في حق الله تعالي في كل لحظة من لحظات حياته، ولهذا فهو يعيش يومه جاهداً أن يكون بعيداً من المعاصي، وكل ما يجلب سخط الله. ولكن إذا زلت قدمه ووقع في المعصية، فسرعان ما ينزع ويقلع عن المعصية. ويؤوب إلي ربه الكريم، والذي يقابله بالعفو والمغفرة، (والذين إذا فعلوا فاحشة أوظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم، ومن يغفر الذنوب إلاّ الله ، ولم يصروا علي ما فعلوا وهم يعلمون) (آل عمران: ١٣٦).

الخوف والرجاء: يعيش المسلم في هذه الدنيا راجياً رحمة ربه، وخائفاً منه ومن سخطه. فلا يغرق في الوهم بأن الرحمة الإلهية واصله مهما نال المسلم من الشرك والكبائر، ولا ينحبس في اليأس القاتل الذي ينذر بخسران الإنسان وإن صفا توحيده، واجتنبت الكبائر. والإسلام علمه هذه النظرة المتوازنة ليجِدَّ في سعيه، واضعاً نصب عينيه نيل موجبات الرحمة الإلهية، ومتباعداً عن الوقوع في موجبات سخط الله تعالي.

المراقبة: والمسلم وهو يتعامل مع الله تعالي، يعلم أن إلهه جل وعلا خبير بكل تصرفاته وخلجاته، ولهذا يجتهد في إصلاح باطنه، مع تزيين ظاهره بالطيب من القول والعمل. ذلك لأن صلاح الأعمال رهين بطهارة القلوب. ويقبل المسلم علي تطهير قلبه من إدران الشرك وأمراض النفاق والرياء والحسد وغيرها إقبالاً متواصلاً ، لعلمه أن الله عز وجل (يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور) (غافر:١٩).

وخاتمة القول في هذه الأسس، أن المسلم يعلم أن القرب من الله تعالي، بحسب الأعمال الصالحة، وبحسب نصيب المسلم من زاد التقوي. فالأمر ليس بكثرة المال، أو العلم، او العبادة، أو الجاه والشرف. وإنما بالسيطرة علي النفس وملكها بالتقوي، (إن أكرمكم عند الله أتقاكم...) (الحجرات:١٣).

وهكذا نُنهي هذا البحث، مؤكدين أن الصورة التي رسمها أولئك المستشرقون لمفهوم صلة الإنسان باللّه تعالي في الإسلام، صورة خيالية ومغايرة للحقيقة. وذلك لأنهم تعاملوا مع مبادئ الإسلام وتعاليمه بالتعصب والهوى، مما أفقدهم الموضوعية المنصفة. وقد استندوا في مزاعمهم التي ساقوها علي أوهام وشبهات لا تمثل الإسلام في شئ.

وقد حاولنا في الصفحات السابقة توضيح زيف آرائهم بشأن صلة المسلم باللّه تعالي وبيّنا خطأ نظرتهم للأساس الذي أقاموا عليه رؤيتهم لهذه العلاقة، وهو فهمهم للإله وللإنسان في الإسلام. ثم رددنا علي أبرز شبهاتهم حول صلة المسلم بربه. واختتمنا المقال بعرض مجمل لنظرة الإسلام للإله والإنسان ولصلة المسلم باللّه تعالي.

الصحة والبطلان عند الأصوليين

د. القرشي عبد الرحيم *

المبحث الأول

في تعريف الصحة والبطلان

الصحةُ بالكسر مصدر صح يصح من باب ضرب يضرب ، وهي في اللغة ذهاب المرض والبراءة من كل عيب وريب .

ويستعار لفظ الصحة لمعان حيث يقال :صحت الصلاة إذا أسقطت القضاء ، وصح العقد إذا ترتب أثره ، وصح القول إذا طابق الواقع ، وصح المريض إذا برىء ، وصحت الشهادة : إذا ترتب لزوم القضاء .

فهو صحيح والجمع صحاح للعاقل ولغيره ، وأصحاح للعاقل فقط . والصحيح : الحق ، وهو خلاف الباطل (١) :

والصحة في اصطلاح الأصوليين عرفها تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي :

١ – بأنها موافقة الفعل ذي الوجهين وقوع الشرع . والمراد بالفعل ذي الوجهين هو الفعل الذي يمكن أن يقع موافقاً لمقصود الشرع ، وأن يقع مخالفاً له ، سواء كان ذلك الفعل عبادة كالصلاة ، فانها قد تقع موافقة لقصد الشرع وقد تقع مخالفة له .

أو كان عادة كالبيع فانه قد يقع موافقاً لما وضعه الشرع فيه وقد يقع مخالفاً له ، فإذا وقعت العبادة أو العادة موافقه لقصد الشرع فهو المراد بالصحة على هذا التعريف ، وإذا

---

* عميد كلية الشريعة بالجامعة .

(١) انظر لسان العرب مادة صحح (٢/ ٣٣٩) والقاموس المحيط (١/ ٢٣٣) والمصباح المنير (١/ ٣٥٧) مادة صحح .

وقعتا مخالفتين لقصد الشرع فهو الباطل .

ويخرج من التعريف الفعل الذى ليس بذى الوجهين كمعرفة الله تعالى فإنها لا تقع إلا موافقة للشرع حيث إنها إذا وقعت مخالفة لوقوع الشرع بعد جهلاً لا معرفة .

وعلى ذلك فموافقتها للشرع ليست من مسمى الصحة على هذا التعريف (١) . والذين اختاروا هذا التعريف جعلوه تعريفاً شاملاً للصحة فى العبادات والمعاملات جميعاً (٢) .

إلا أن الذى يظهر فى كتب الأصول أن هذا التعريف تعريف المتكلمين للصحة فى العبادات فقط (٣) .

٢ – وعرف البيضاوى الصحة بانها استتباع الغاية (٤) . وبهذا عرفها ابن عبد الشكور أيضاً (٥) .

ومعنى استتباع الغاية إقتضاء الشىء ترتب آثاره عليه سواء كان فى العبادات أو المعاملات (٦) .

فإذا ترتبت الغاية على الفعل وتبعته فى الوجود كان صحيحاً .

فاستتباع الغاية هو طلب الفعل لتبعية غايته وترتب وجودها على وجوده (٧) ولهذا عرف كمال بن الهمام الصحة مطلقاً بانها ترتب المقصود من الفعل عليه (٨) .

وعرفها الفتوحي : بانها «ترتب أثر مطلوب من فعل عليه (٩) . وهذان التعريفان فى معنى تعريف البيضاوى .

والمراد أن كل فعل يترتب عليه أثره شرعاً فهو الصحيح .

وأما البطلان : فهو مصدر بطل يبطل من باب قتل يقتل وهو فى اللغة يطلق على ما ذهب

---

(١) انظر شرح المحلى على جمع الجوامع (١/٩٩) .

(٢) انظر شرح الجلال على جمع الجوامع (١/٩٩) .

(٣) انظر المستصفى للغزالى (١/ ٩٤) ، والاحكام للآمدى (١/ ١٣٠) ، والمنهاج ومعه شرحى الاسنوى والبدخشى (١/٥٧) .

(٤) المنهاج ومعه شرحى الاسنوى والبدخشى (١/٥٧) .

(٥) انظر مسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (١/١٢٠) .

(٦) مناهج العقول (شرح البدخشى) على المنهاج (١/٥٧) .

(٧) نهاية السول (١/٥٨) .

(٨) التحرير مع شرحه تيسير التحرير (٢/ ٢٣٤) .

(٩) شرح الكوكب المنير (١٤٣) .

ضياعاً وفسد أو سقط حكمه (١) . يقال بطل دم القتيل إذا لم يؤخذ له ثأر ولا دية ، ويبطل البيع إذا فسد وبطل الدليل إذا سقط حكمه (٢) .

والباطل ضد الحق وجمعه بواطل وقيل أباطيل (٣) . والبطلان في الإصطلاح نقيض الصحة بكل اعتبار من اعتباراتها فمن عرف الصحة بانها موافقة الفعل ذى الوجهين وقوع الشرع . عرف البطلان بانه مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوع الشرع (٤) .

ومن عرف الصحة بانها استتباع الغاية (٥) عرف البطلان بانه عدم استتباع الغاية ... وهكذا .

فالباطل كما قال الغزالى : هو الذى لا يثمر .. والصحيح هو الذى يثمر (٦) .

المبحث الثانى

ما يطلق عليه لفظ الصحة والبطلان

لا خلاف بينهم أن لفظ الصحة يطلق على العبادات وعلى المعاملات ولكن الخلاف بينهم فى المراد بالصحة فى العبادات .

فعند المتكلمين المراد بالصحة فى العبادات موافقة أمر الشرع سواء كانت تلك الموافقة فى ظن المكلف أو فى نفس الأمر ، وسواء وجب القضاء بعده أو لم يجب (٧) .

وعند الفقهاء المراد بالصحة فى العبادات اندفاع وجوب القضاء (٨) . أى دفع وجوب القضاء فى نفس الأمر والواقع ، ولا يكفى فى ذلك ظن المكلف .

وقال بعض الأصوليين الصحة عند الفقهاء فى العبادة كون الفعل سقط للقضاء (٩) .

---

(١) لسان العرب مادة بطل (١٣/٥٩) ، والقاموس المحيط مادة بطل (٣/٣٣٥) والمصباح المنير (١/٥٨) .

(٢) المعجم الوسيط (١/٦١) .

(٣) المصباح المنير (١/٥٨) .

(٤) انظر حاشية البنانى (١/١٠٥) .

(٥) انظر شرح الاسنوى والبدخشى على المنهاج (١/٥٧ ، ٥٨) .

(٦) المستصفى للغزالى (١/٩٥) .

(٧) انظر المستصفى للغزالى (١/ ٩٤) ، والاحكام للامدى (١/ ١٣٠) ، التحرير وشرحه تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥) ، مسلم الثبوت وشرحه (١/ ١٢٠ - ١٢١) .

(٨) التحرير مع شرحه تيسير التحرير (١/ ١٣١) .

(٩) شرح العضد على مختصر المنتهى (٢/٧) .

وقال بعضهم الصحة عند الفقهاء عبارة عن سقوط القضاء (١) .

وأعترض على التعبير بالاسقاط أو السقوط : أن القضاء حينئذ لم يجب لعدم الوجوب له فكيف يسقط ؟ (٢) . ذلك أن سقوط الشيء فرع عن ثبوته ولم يثبت القضاء حتى يسقط ، لأن الموجب للقضاء أما خروج وقت العبادة من غير الأتيان بالفعل ، وأما بالنص الجديد على ما قاله الرازى وغيره ، ولم يحصل شيء منهما ، وعلى ذلك فإن إطلاق الاسقاط أو السقوط على القضاء غير متجه (٣) .

وأجيب : بأن المراد بالإسقاط أو السقوط دفع وجوب القضاء (٤) ، أو رفع وجوب القضاء (٥) ، لا كما ذكر فى الإيراد من ثبوت القضاء ثم سقوطه .

قال العضد : (وهو مناقشة لفظية) (٦) .

ذلك أن المقصود فيها واحد وهو أن المراد من صحة العبادة عند الفقهاء (٧) . (منع تحقق وجوب القضاء) فى الفعل ، بأن لا يجب فعله مرة أخرى .

ثمرة الخلاف بين المتكلمين والفقهاء فى «المراد بصحة العبادة»

ترتب على الخلاف بين المتكلمين والفقهاء فيما هو المراد بصحة العبادة بعض الآثار الفقهية ومن ذلك :-

صلاة من صلى بظن الطهارة ثم تبين له أنه كان محدثاً فإن صلاته هذه صحيحة عند المتكلمين ، لموافقتها الأمر الموجه إليه فى الحال ، وكونه مطالب بالقضاء لتبين فساد ظنه لا يقدح فى الصحة عندهم ، حيث أن المعتبر فى الموافقة أعم من أن يكون بحسب الواقع أو بحسب الظن الشخصى ؛ لأن المكلف مامور باتباع الظن الغالب .

وهذه الصلاة غير صحيحة عند الفقهاء لعدم دفعها وجوب القضاء لأنه مطالب بفعلها مرة أخرى لتبين الخلل فيها بذكر الحدث .

---

(١) الاحكام للامدى (١/ ١٣٠) ، وشرح الكوكب المنير (١٤٦) ، والمنهاج للبيضاوى (١/ ٥٧) .

(٢) تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥) ، المنهاج مع شرح الاسنوى والبدخشى (١/ ٦٠) .

(٣) المحصول الرازى (١/ ق ، ١٤٤) .

(٤) تقرير الشربينى (١/ ١٠٠) ، شرح البدخشى على المنهاج (١/ ٦٠) .

(٥) شرح العضد (٢/ ٧-٨) .

(٦) شرح العضد (٢/ ٨) .

(٧) شرح البدخشى على المنهاج (١/ ٦٠) .

والصلاة الصحيحة عندهم لا تطلق إلا على ما وافق الأمر بحسب الواقع ونفس الأمر، وأسقط وجوب القضاء، لا بحسب الظن. (١)

كما أن المأمور بالصلاة إنما أمر بالطهارة الواقعية (٢). وهذا الخلاف بين المتكلمين والفقهاء في المراد بصحة العبادة خلاف في التسمية نبه على ذلك، كثير من الأصوليين. (٣)

قال القرافي: (اتفق الفريقان على جميع الأحكام إنما الخلاف في التسمية، فاتفقوا على أنه - أي المصلي - موافق لأمر الله تعالى، وأنه مثاب، وأنه لا يجب عليه القضاء إذا لم يطلع على الحدث وأنه يجب عليه القضاء إذا اطلع.

وإنما اختلفوا في وضع لفظ الصحة هل يضعونه لما وافق الأمر سواء وجب القضاء أم لم يجب أو لما لا يمكن أن يتعقبه قضاء.

قال: (ومذهب الفقهاء أنسب للغة؛ فإن الآنية إذا كانت صحيحة من جميع الجهات إلا من جهة واحدة فإن العرب لا تسميها صحيحة، وإنما تسمي صحيحاً ما لا كسر فيه البتة بطريق من الطرق، وهذه الصلاة هي مختلة على تقدير الذكر فهي كالآنية المكسورة من وجه). (٤)

وقد أورد ابن دقيق العيد إعتراضا على مذهب المتكلمين في المراد بصحة العبادة حيث قال: (إن من قال بموافقة الأمر إن أراد الأمر الأصلي فإنه لم يسقط وإن أراد الأمر بالعمل بالظن فقد تبين فساد الظن فيلزم أن لا تكون صحيحة من حيث عدم موافقة الأمر الأصلي ولا الأمر بالعمل الظني. (٥)

قال الفتوحي (وما قاله ظاهر) (٦).

---

(١) انظر المستصفى (١/ ٩٤)، الأحكام للآمدي (١/ ١٣٠)، شرح تنقيح الفصول (٧٦)، المنهاج مع شرحه للبدخشي والاسنوي (١/ ٥٧ - ٥٩)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (١/ ١٢٠ - ١٢١)، والتحرير وشرحه تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥).

(٢) فواتح الرحموت (١/ ١٢١).

(٣) انظر المستصفى (١/ ٩٤)، وشرح الاسنوي على المنهاج (١/ ٥٩)، وفواتح الرحموت (١/ ١٢١) وشرح تنقيح الفصول (٧٦).

(٤) شرح تنقيح الفصول (٧٦ - ٧٧).

(٥) نقله عنه الفتوحي في شرح الكوكب المنير (١٤٦).

(٦) المصدر السابق.

المراد بالصحة فى المعاملات

إتفق المتكلمون والفقهاء على أن المراد بصحة المعاملات ترتيب ثمراتها المطلوبة منها عليها شرعاً . (١)

قال الآمدى : (ولو قيل للعبادة صحيحة بهذا التفسير فلا حرج) . (٢)

وقال العضد : (لو فسرناها فى العبادات به ورجعنا الخلاف الى الخلاف فى ثمرها لكان حسناً) . (٣)

ومرادهما أنه يحسن أن يقال : الصحة مطلقاً عبارة عن ترتيب الأثر المطلوب من الحكم عليه إلا أن المتكلمين يجعلون الأثر المطلوب فى العبادات هو موافقة أمر الشرع والفقهاء يجعلونه دفع وجوب القضاء .

فمن ههنا اختلفوا فى صحة الصلاة بظن الطهارة

فلا يكون الخلاف فى تفسير صحة العبادات بل فى تعيين الأثر المطلوب منها ثم إن أثر كل شيء على حسبه .

فأثر البيع حل الانتفاع بالمبيع بأن يتمكن من التصرف فيه ببيع أو هبة أو وقف أو أكل أو لبس وغير ذلك .

وأثر النكاح حل منفعة البضع فيه ، لاحصول الانتفاع والتوالد فإن ذلك قد يترتب على النكاح الفاسد ويتخلف عن الصحيح ، فليس هو المقصود من النكاح شرعاً من غير حل البضع .

وأثر الإجارة حل الإنتفاع بالعين المؤجرة ، بأن يترتب للمستأجر حقاً فى الانتفاع وللمؤجر حقاً فى الأجرة .

فكل عقد ترتب عليه مقصوده شرعاً فهو الصحيح عند المتكلمين وعند الفقهاء جميعاً (٥) .

---

(١) شرح تنقيح الفصول (٧٧) ، وشرح البدخشى على المناهج (١/ ٥٨) ، وشرح الكوكب المنير (١٤٦- ١٤٧) .

(٢) شرح الاسنوى على المنهاج (١/ ٥٨) .

(٣) تقرير الشربينى على شرح المحلى مع حاشية البنانى (١/ ١٠١) .

(٤) شرح الاسنوى على المنهاج (١/ ٥٨) .

(٥) انظر الاحكام للآمدى (١/ ١٣١) ، وشرح العضد (٢/ ٨) وشرح البدخشى والاسنوى على المنهاج (١/ ٥٩، ٥٨) ، شرح الكوكب المنير (١٤٦) ، وفواتح الرحموت (١/ ١٢٢).

ولا يرد على القول بأن صحة العقد ترتب أثره المقصود منه عليه شرعاً: أن البيع بشرط الخيار وقبل انقضاء مدة الخيار صحيح مع أنه لا يترتب عليه حل الانتفاع (١) ؛ لأن عدم الترتب هنا لمانع .

أما الأول : فلمانع توقف البيع على وجود شرط الخيار .

وأما الثاني : فلمانع توقف البيع على قبض المبيع (٢) .

وكذا لا يرد على القول بان صحة العقد ترتب أثرها عليها أن الخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليهما أثرهما من البينونة والعتق مع أنهما غير صحيحين (٣) لأن ترتب البينونة على الخلع الفاسد انما هو لوجود الإذن في التصرف لا من جهة العقد .

كما أن ترتب العتق على الكتابة الفاسدة لوجود الصفة لا من جهة العقد (٤) .

قال الشربيني : (وترتب الخلع والكتابة الفاسدين انما هو على التعليق وهو صحيح لا عليهما) (٥) .

وكل ما يذكر في الصحة فإن البطلان مقابل له ، لأنه ضد الصحيح ، فإذا كان المراد من صحة العبادة موافقة أمر الشرع كما عند المتكلمين ، فالبطلان فيها عندهم مخالفة أمر الشرع .

وإذا كان المراد بصحة العبادة دفع وجوب القضاء كما هو عند الفقهاء ، فالبطلان فيها نقيض ذلك .

ولما كان المراد بصحة العقود عند الجميع ترتب أثرها المطلوب منها عليها شرعاً ، فالبطلان في العقود عدم ترتب المطلوب منها عليها شرعاً .

بان لا يترتب على البيع مثلاً حل الانتفاع شرعاً .

ولا يترتب على النكاح حل البضع شرعاً .

ولا يترتب على الإجارة حل الانتفاع بالعين المؤجرة ، وهكذا فالباطل كما قال الغزالي : هو الذي لا يثمر .. والصحيح هو الذي يثمر (٦) .

---

(١) الاحكام للآمدي (١/ ١٣١) .

(٢) شرح العضد على المختصر (٢/ ٨) .

(٣) حاشية السعد على شرح العضد للمختصر (٢/ ٨) .

(٤) شرح الكوكب المنير (١٤٧) .

(٥) تقرير الشربيني على جمع الجوامع حاشية البناني (١/ ١٠١) .

(٦) المستصفى للغزالي (١/ ٩٥) .

أقسام البطلان

قد يكون الخلل في العبادة أو المعاملة راجعاً إلى ركن من أركانهما أو شرط من شروطهما، وقد يكون الخلل راجعاً إلى وصف من أوصافهما .

فعند الجمهور : الخلل في العبادة أو المعاملة – سواء كان راجعاً إلى ركن من أركانهما أو شرط من شروطهما أو وصف من أوصافهما – فإنه يوصفهما بالبطلان .

والبطلان هو الفساد أيضاً فهما لفظان مترادفان في العبادات والمعاملات .

– وعند الحنفية : الخلل في العبادة سواء كان راجعاً إلى ركن من أركانها أو شرط من شروطها أو وصف من أوصافها – فإنه يوصفها بالبطلان وهو الفساد كذلك ، لا فرق بينهما في العبادات .

– وأما الخلل في المعاملة فإن كان راجعاً إلى ركن من أركانها أو شرط من شروطها فإنه يوصفها بالبطلان .

– وأما إن كان الخلل في المعاملة راجعاً إلى وصف من أوصافها فإنه يوصفها بالفساد .

فقد اتفقوا مع الجمهور على جعل البطلان هو الفساد في الخلل الراجع إلى العبادات كيفما كانت . واختلفوا معهم في المعاملات ، حيث جعلوا الباطل فيها ما كان الخلل في ركن من أركانها أو شرط من شروطها . وجعلوا الفاسد إذا كان الخلل في وصف من أوصافها . هذا ما يفهم من كلام بعض علماء الأصول من الحنفية وغيرهم (١) .

واعترض سعد الدين التفتازاني على التفرقة بين العبادات والمعاملات في اطلاق هذه الألفاظ .

قال : (إن التقيد بالمعاملات ليس على ما ينبغي) (٢) أي أن الفرق بين الباطل والفاسد عند الحنفية لا يتقيد بالمعاملات فقط ، بل يتعداه إلى العبادات كذلك ، فقد فرقوا في العبادات بين الباطل والفاسد كما فرقوا في المعاملات بينهما . حيث جعلوا الباطل فيهما ما وقع الخلل في ركن من أركانهما أو شرط من شروطهما ، وعرفوه بأنه ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه (٣) . كما جعلوا الفاسد فيهما ما وقع الخلل في وصف من أوصافهما . وعرفوه

---

(١) انظر فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت (١/ ١٣٢) ، التحرير ومعه شرحه تيسير التحرير (٢/ ٢٣٦) ، وشرح العضد على المختصر (٢/ ٨) والحكم الشرعي عند الاصوليين (٩٥ – ٩٦) .

(٢) حاشية السعد على شرح العضد على المختصر (٢/ ٨) .

(٣) التيسير والتحرير (٢/ ٢٣٦ – ٢٣٧) ، وفواتيح الرحموت (١/ ١٢٢) ، والحكم الشرعي عند الاصوليين لحسين حامد (٩٦) .

بانه ما شرع باصله دون وصفه (١) . فالباطل فى العبادة : كالصلاة بدون بعض الأركان والشرائط .

والباطل فى المعاملات : كبيع الملاقيح ، (٢) . فإن هذا البيع غير مشروع من حيث الأصل لانعدام ركن البيع وهو عدم المبيع . ومن أمثلته كذلك بيع الميتة والخنزير .

والفاسد فى العبادات : صوم الأيام المنهى عنها كصوم يوم العيد والجمعة فان الصوم مشروع باصله لكنه ممنوع بوقوعه فى يوم العيد لما فيه من الإعراض عن ضيافة الله تعالى فى ذلك اليوم ، وهذا الإعراض بمنزله وصف للصوم جعله ممنوعاً به .

والفاسد فى المعاملات ، كالربا فى المعاملات مثل بيع درهم بدرهمين ، فإن أصل البيع مشروع من حيث كونه بيعاً ، ولكن ما اشتمل عليه من فضل زائد على الدرهم الآخر بلا عوض ممنوع به ، وهو بمنزلة وصف له لكونه فرعاً للمزيد عليه (٣) . ومن أمثلته كذلك البيع بثمن مجهول ، أو بثمن إلى أجل غير معلوم . وأما المنهى عنه لأمر مجاور فهو المكروه كالصلاة فى الأرض المغصوبة والبيع وقت النداء (٤) .

وبهذا فقد صارت القسمة فى باب الصحة والبطلان عند الجمهور ثنائية صحيح وباطل ، والباطل هو الفاسد إلا فى بعض المسائل (٥) . وأما الحنفية فقد صارت القسمة عندهم ثلاثية :-

الصحيح هو ما كان مشروعاً باصله ووصفه ، والباطل هو ما لم يكن مشروعاً باصله لا بوصفه ، والفاسد هو ما كان مشروعاً باصله دون وصفه . وأصل هذه القسمة عند الجمهور والحنفية ، انه وقع الخلاف بينهم فيما نهى عنه لوصفه هل يدل على النهى عن أصله أم لا ؟

فعند الشافعية النهى عن الوصف يدل على النهى عن الأصل وإن سمى باسم الفساد ، فهو كالمنهى عنه لذاته وعينه ، الذى هو البطلان بالاتفاق . إلا إذا صرفه الدليل عن ذلك ، ولذا

---

(١) انظر حاشية السعد على المختصر (٢/٨) ، وشرح البدخشى على المنهاج (١/٥٨) ، وتيسير التحرير ٢/٢٦٣) ، وفواتح الرحموت (١/١٢٢) .

(٢) حاشية السعد على المختصر (٢/٨) .

(٣) انظر الاسنوى على المنهاج (١/٥٩) ، وشرح الكوكب المنير (١٥٩) ، وشرح تنقيح الفصول (٧٧) ، فانهم ذكروا ان الفاسد والباطل قد يفرق بينهما فى بعض المسائل .

(٤) المصادر السابقة .

(٥) الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى بطون الامهات من الجنين .

فلا حاجة إلى الفرق بينهما (١) .

وعند الحنفية : المنهى عنه لوصفه يدل على النهى عن الوصف فقط ولا يدل على النهى عن الأصل حتى لو أزيل الوصف المنهى عنه عاد الفعل صحيحاً ، فليس هو كالنهى عنه لذاته وعينه الذى هو البطلان . إلا إذا دل الدليل على ذلك ولذا فإنه يلزم تغاير الإسم بينه وبين البطلان وهو الفساد (٢) .

وقد سار الشافعية على أصلهم وجعلوا البطلان والفساد لفظين مترادفين فى العبادات والمعاملات ، ولم يروا ضرورة للفرق بين اللفظين إلا فى المسائل التى يدل الدليل على الفرق بينهما فيها .

وسار الحنفية على أصلهم ورأوا ضرورة الفرق بين اللفظين إلا فى المسائل التى يدل الدليل على الترادف فيها .

وقد رتب الحنفية على الفرق بين اللفظين بعض الآثار الفقهية . وهو أن الفاسد يعتد به ويفيد ترتب المقصود من الفعل عليه مع الإثم .

- فمن نذر صوم يوم العيد أو نذر صوم يوم النحر وتلبس بصيامه ، فانه يؤمر بالفطر والقضاء ليتخلص من المعصية ويفى بالنذر .

ولو صامه ولم يفطر فإنه يخرج عن عهدة النذر لا من الإثم لإعراضه عن ضيافة الله تعالى فى ذلك اليوم وذلك أن المعصية فى فعله دون نذره .

- وكذا البيع الفاسد عند الحنفية يفيد الملك الخبيث أى الملك مع الإثم ولكن لا يبطل البيع، كالبيع بثمن مجهول مثلاً ، فإن أركان البيع وهى الإيجاب والقبول والمحل موجودة ، ولكن العقد اتصف بمنهى عنه وهو جهالة الثمن فيصح البيع بذكر الثمن . وأما الباطل فلا اعتداد به ولا يفيد ترتب المقصود من الفعل عليه مطلقاً (٣) .

---

(١) انظر المستصفى للغزالى (١/ ٩٥) ، وتابعه عليه ابن قدامة فى روضة الناظر (٣١) وانظر الحكم الشرعى (٩٥ - ٩٧) .

(٢) انظر كشف الأسرار (١/ ٢٥٨ وما بعده) ، وأصول السرخسى (١/ ٨٠ - وما بعده) ، والحكم الشرعى عند الاصوليين (٩٥ - ٩٧) .

(٣) انظر تيسير التحرير (٢/ ١٣٦) ، وفواتح الرحموت (١/ ١٢٢) ، انظر شرح المحلى على جمع الجوامع مع حاشية البنانى (١/ ١٠٦ - ١٠٧) ، والحكم الشرعى عند الاصوليين (٩٦ - ٩٧) .

طريقة الشاطبى فى بيان المراد من اطلاق الصحة والبطلان على العبادات والعادات

لما كان المراد من الصحة ترتب المطلوب من الفعل عليه شرعاً . وعلم أن هذا الترتب قد يكون فى الدنيا وقد يكون فى الآخرة ، سلك الشاطبى ومن تبعه طريقة بينوا فيها معنى الصحة والبطلان فى الدنيا والآخرة (١) .

وقد شمل هذا البيان ما يلى :-

١ - معنى صحة العبادة والعادة فى الدنيا .

٢ - معنى صحة العبادة والعادة فى الآخرة .

٣ - معنى بطلان العبادة والعادة فى الدنيا .

٤ - معنى بطلان العبادة والعادة فى الآخرة .

١ - معنى صحة العبادة والعادة فى الدنيا

وهذا كما يتضح من العنوان يشمل نوعين :

(أ) صحة العبادة فى الدنيا

(ب) صحة العادة فى الدنيا

أ/ اما صحة العبادة فى الدنيا فهى وقوعها مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطة للقضاء فيما يلزم فيه القضاء من العبادة .

ومعنى هذا أن تقع العبادة مستجمعة لكل ما تتوقف عليه شرعاً من الشروط والأركان وانتفاء الموانع .

ب/ وأما صحة العادة فى الدنيا فالمراد بها أن تكون محصلة شرعاً للأملاك واستباحة الأبضاع ، وجواز الانتفاع ، وما يرجع إلى ذلك .

بان تقع العادة متوفرة الشروط كاملة الأركان ومنتفعة الموانع .

٢ - معنى صحة العبادة أو العادة فى الآخرة

وهذا يشمل كذلك :-

(أ) صحة العبادة فى الآخرة

(ب) صحة العادة فى الآخرة

---

(١) انظر الموافقات (١/ ٢٩١) وأصول الفقه للشيخ محمد الخضرى (٨٠) والحكم الشرعى عند الاصوليين لحسين حامد (٨٨) .

أ/ أما صحة العبادة فى الآخرة فالمراد بها أنها يرجى ترتب الثواب عليها فى الآخرة .

ب/ وأما صحة العادة فى الآخرة فالمراد بها أنها كذلك يرجى ترتب الثواب عليها فى الآخرة . ولكن إذا نوى الفاعل بها إمتثال أمر الشرع رجاء الثواب ، لا إن فعل ذلك مجرداً عن قصد الثواب وغافلاً عن أصل التشريع (١) .

٣ – معنى بطلان العبادة أو العادة فى الدنيا

وهذا يشمل :–

(أ) بطلان العبادة فى الدنيا

(ب) بطلان العادة فى الدنيا

أ/ أما بطلان العبادة فى الدنيا فالمراد به أن العبادة غير مجزئة ولا مبرئة للذمة ولا مسقطة للقضاء فيما فيه القضاء من العبادات . ولما كان سبب بطلان العبادة فى الدنيا راجعاً إلى مخالفتها لما قصد الشارع منها ، وذلك بترك الأوامر فيها وفعل النواهي ، تنوع بطلان العبادة فى الدنيا إلى نوعين :–

١/ بطلان يرجع إلى مخالفة فى ذات العبادة وأصلها .

٢/ بطلان يرجع إلى مخالفة فى وصف خارج عن ذات العبادة .

فالأول : كما إذا وقعت الصلاة غير مستوفية الأركان والشروط بأن وقعت ناقصة ركعة أو سجدة أو بغير طهارة . فهذا النوع من المخالفة لا خلاف بين الأصوليين في إطلاق البطلان عليه حقيقة .

الثانى : كما إذا وقعت الصلاة فى الدار المغصوبة أو وقع الصوم فى الأيام المنهى عنها ، فإن ذات الصلاة هنا لا مخالفة فيها لأنها مشروعة ومأمور بها ، ولكن المخالفة اتصلت بها من حيث وصفها بالوقوع فى الدار المغصوبة ، والصوم لا مخالفة فيه لأنه مشروع ومأمور به ولكن المخالفة اتصلت به من حيث وصفه بالوقوع فى يوم منهى عن الصوم فيه . فهذا النوع من المخالفة فى العبادة هو مجال إجتهاد بين الفقهاء ، بناءاً على إمكان انفكاك الوصف الخارج عن العبادة وعدم انفكاكه . فمنهم من رأى أن العبادة صحيحة ؛ لأنها وقعت موافقة لأمر الشرع من حيث أصلها ، والمخالفة التى وقعت فيها إنما وقعت فى وصف لا يرجع إلى ذات العبادة وأصلها . ويمكن انفكاكه عنها ، غاية الأمر أن هذه المخالفة تستلزم الإثم ، ولكن لا تجعل العبادة باطلة .

---

(١) الموافقات (١/ ٢٩٢) اصول الفقه للشيخ محمد الخضرى (٨٠) ، الحكم الشرعى عند الأصوليين لحسن حامد (٨٩).

ومنهم من رأى أن العبادة باطلة ، لأن العبادة الموافقة لأمر الشرع إنما هى المنفكة عن الوصف المخالف لا المتصل به .

ب / أما بطلان العادة فى الدنيا فالمراد به عدم حصول الإملاك بها وعدم إستباحة الفروج بها وعدم ترتب الإنتفاع بالمطلوب منها شرعاً . ولما كانت العاديات فى الغالب لها جهتان باعتبارين مختلفين .

أحدهما : جهة التعبد وهو حق الله فيها .

ثانيهما : جهة مصالح العباد وهو حق العباد فيها .

اختلف نظر الفقهاء إليها من هاتين الجهتين فيما إذا وقعت المخالفة فيها .

فمنهم من يرى تغليب جهة التعبد على جهة مصالح العباد باطلاق ويجعل مخالفة أمره فى العقود مخالفة لقصده تعالى باطلاق . ولا فرق فى ذلك بين العادات والعبادات فكل عقد خولف فيه أمر الشرع فهو باطل سواء أمكن تدارك المصلحة بعد الوقوع أم لا .

ومنهم من يرى تغليب جهة مصالح العباد الدنيوية على عدم إهمال جهة التعبد . ويرى أن العقد إذا وقع مخالفاً لقصد الشارع بحيث لا يمكن تلافى المصلحة فيه بوجه من الوجوه فإنه يحكم ببطلانه باطلاق ؛ لأنه لا مصلحة فيه للمكلف مطلقاً كبيع الثمر قبل أن يبدو صلاحه ، وبيع الملاقيح والميتة والخنزير .

وأما إذا وقع العقد مخالفاً لقصد الشارع بحيث يمكن تلافي المصلحة فيه بوجه من الوجوه لم يحكم ببطلانه ، وإن كانت هذه المخالفة تستلزم الإثم ولكنها لا توجب بطلان العمل ؛ كبيع المدبر ، فإن بيعه يفوت عليه مصلحة العتق ، وهو مخالفة لأمر الشرع بعدم بيعه ، ولكن إذا اتفق أن أعتقه المشترى فقد أمكن تدارك المصلحة ؛ ولهذا قال مالك بعدم رد المبيع فى هذه الحالة وإن وقع مخالفاً لأمر الشرع بناءاً على أن المصلحة التى فاتت بالبيع أمكن تداركها (١) .

وعلى هذا الأصل أيضاً جرى الحنفية فى تصحيح العقود الفاسدة إذا أمكن تلافى المعنى الذى من أجله فسد . كبيع درهم بدرهمين فيزال الدرهم الزائد فيمضى البيع ، وكنكاح الشغار (٢) فيثبت صداق المثل لكل من المرأتين فيصح العقد .

والحاصل أن العبادة أو العادة يكون كل واحدة منهما باطلة فى الدنيا إذا كانت المخالفة راجعة الى أصلها ، بحيث لا يمكن تداركها وأما إذا كانت راجعة الى وصف خارج عنها ، فإنه موضع نظر واجتهاد بين الفقهاء .

---

(١) الموافقات (١/٢٩٣) وأصول الفقه للخضرى (٨٠ - ٨١) ، والحكم الشرعى لحسين حامد (٩١ - ٩٣) .

(٢) الشغار : أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته وليس بينهما صداق .

٤ – معنى بطلان العبادة أو العادة فى الآخرة

وهذا يشمل :–

(أ) بطلان العبادة فى الآخرة

(ب) بطلان العادة فى الآخرة

أ/ أما بطلان العبادة فى الآخرة فالمراد به أن لا يترتب عليها ثواب فى الآخرة وذلك بأن تكون مخالفة لقصد الشارع .

والعبادة بهذا الاعتبار قد تكون باطلة فى الدنيا والآخرة كذلك ، كما لا تكون مجزئة ومبرئة للذمة ، ومسقطة للقضاء فى الدنيا ، ولا يترتب عليها ثواب فى الآخرة ، كالمتصدق رياء الناس ، فإن صدقاته لا تسقط القضاء عنه فى الدنيا ولا ثواب يترتب عليها فى الآخرة . وقد تكون العبادة بهذا الإعتبار صحيحة فى الدنيا وباطلة فى الآخرة بأن تكون مجزئة ومبرئة للذمة ومسقطة للقضاء فى الدنيا ، ولكن لا يترتب عليها ثواب فى الآخرة .

كمن يتبع صدقاته بالمن والأذى فإن صدقاته تبرء ذمته عن القضاء ، ولكن لا ثواب له فى الآخرة لقوله تعالى «يايها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذى ينفق ماله رئاء الناس ....» (١) .

ب/ وأما بطلان العادة فى الآخرة فالمراد به أن لا يترتب عليها ثواب فى الآخرة وقد يكون ذلك البطلان فى الدنيا وفى الآخرة جميعاً ؛ كالعقود المفسوخة شرعاً فإنها باطلة فى الدنيا بمعنى عدم ترتب آثارها عليها فى الدنيا وباطلة فى الآخرة ، كذلك بمعنى عدم ترتيب الثواب عليها فى الآخرة .

وقد يكون ذلك البطلان فى الآخرة فقط ، كالأعمال التى يكون الحامل عليها مجرد الهوى والشهوة من غير إلتفات إلى خطاب الشارع . كالأكل والشرب والنوم وأشباهها فإذا وقعت هذه الأفعال من غير قصد إلى الأذن الشرعي ولا التفات إليه ، بل بحكم الاتفاق فإن ما يترتب عليها من الثواب فى الآخرة يكون مفقوداً .

أما إذا وقعت هذه الأفعال مع نية الإذن الشرعى فيها فإنه يرجى عليها الثواب فى الآخرة ، لأن الأعمال بالنيات (٢) .

---

(١) سورة البقرة الآية (٢٦٤) .

(٢) المصادر السابقة .

المبحث الثالث

المقارنة بين الصحة والإجزاء

كثيراً ما يلتبس بحث الإجزاء وعدمه ببحث الصحة والبطلان .

فالإجزاء مصدر أجزأ يجزىء ومعناه فى اللغة الإكفاء والإغناء (١) .

قال الفيومى : (وأجزأ الشىء «مجزأ» غيره : كفى وأغنى عنه وإجتزأت بالشىء : اكتفيت) (٢) .

ويستعمل الإجزاء بمعنى الجزاء وهو القضاء (٣) .

والإجزاء فى الإصطلاح فسره البيضاوى بانه الأداء الكافى لسقوط التعبد (٤) . وهذا معنى تعريف القرافى أيضاً حيث قال : (الإجزاء كون الفعل كافياً فى الخروج عن عهدة التكليف (٥) .

ومعنى التعريفين أن الإجزاء هو : كون الفعل آتى على الوجه المطلوب بحيث يخرج به المكلف عن عهدة التكليف ؛ سواء طولب بالقضاء بالفعل بيده أم لا . وهذا التفسير للإجزاء هو كتفسير المتكلمين للصحة في العبادة بانها موافقة الأمر وجب القضاء أولم يجب (٦) .

وقيل الإجزاء هو إسقاط القضاء (٧) ، أو سقوط القضاء (٨) .

وهذا التفسير للإجزاء كتفسير الفقهاء للصحة فى العبادات بانها ما أسقط القضاء ، أى منع تحقق وجوب القضاء ويرد على هذا ما ورد هنالك من الإعتراض وجوابه (٩) .

ثم إن كلاً من الصحة والإجزاء لا يوصف بهما إلا ما يحتمل الوجهين من الأفعال كالصلاة والصوم والحج ، ونحوها ، فإن تلك العبادات قد تقع موافقة لما يطلب فيها شرعاً وقد تقع مخالفة لذلك ، فإذا وقعت موافقة لوقوع الشرع فهى صحيحة ومجزئة وإذا وقعت مخالفة له فهى باطلة وغير مجزئة .

---

(١) القاموس المحيط (٤/ ٣١٢) مادة الجزاء ، والمصباح المنير (١/ ١٠٩) مادة جزى .

(٢) المصباح المنير (١/ ١٠٩) .

(٣) القاموس المحيط (٤/ ٣١٢) .

(٤) المنهاج مع شرحى الاسنوى والبدخشى (١/ ٦٠) وجمع الجوامع (١/ ١٠٣) .

(٥) ، (٦) شرح تنقيح الفصول للقرافى (٧٧) .

(٧) شرح العضد (٢/ ٩٠) الاحكام للآمدى (٢/ ١٧٥) ، شرح تنقيح الفصول (٧٧) .

(٨) شرح الاسنوى والبدخشى (١/ ٦٠) .

(٩) المرجع السابق .

أما الأفعال التى لا تحتمل إلا وجهاً واحداً فلا توصف بالإجزاء ولا بالصحة كمعرفة الله تعالى فإن معرفة الله هو العلم بذاته وصفاته على الوجه المطابق لقصد الشرع فإذا وقعت مخالفة لذلك فإنه يعد جهلاً لا معرفة (١) .

وهكذا يظهر الإلتباس بين الصحة والإجزاء مما حمل بعض الأصوليين على جعل بحثهما واحداً (٢) .

ولكن يفرق بين الصحة وبين الإجزاء :

أن الصحة أعم من الإجزاء فإن الصحة تكون صفة للعبادات ، وعقود المعاملات حيث يقال عبادة صحيحة وعقد صحيح ، وأما الإجزاء فإنه يكون صفة للعبادات دون عقود المعاملات حيث يقال : عبادة مجزئة ولا يقال بيع مجزء ولا إجارة مجزئة (٣) .

وأيضاً فإن الصحة يوصف بها الواجب والمندوب من العبادات وعقود المعاملات وأما الإجزاء فقد إختلف الفقهاء فى إتصاف المندوب به .

فمنهم من قال لا يوصف بالإجزاء إلا الواجب ومن هؤلاء القرافى (٤) .

قالوا ومن أجل أن الإجزاء لا يوصف به إلا الواجب إستدل جماعة على وجوب الأضحية بما جاء فى حديث أبى بردة بن نياز (٥) ، حينما ذبح شاة قبل صلاة العيد ، فذكر ذلك للنبى ﷺ فقال له لا تجزى عنك ، قال عندى جزعة من المعز فقال النبى ﷺ تجزى عنك ولا تجزى عن أحد بعدك (٦) .

فقد ذكر رسول ﷺ الإجزاء فى الأضحية فدل على وجوبها ، كما قال أبو حنيفة رحمه الله .

ومنهم من قال : يوصف بالإجزاء كلاً من الواجب والمندوب ومن هؤلاء ابن السبكى وجلال الدين المحلى (٧) .

---

(١) التحرير مع شرحه تيسير (٢/ ٢٣٥) .

(٢) المحصول (١/ ١٤٤) .

(٣) شرح تنقيح الفصول (٧٨) ، وشرح الاسنوى (١/ ٦١) .

(٤) تيسير التحرير (٢/ ٢٣٥) .

(٥) هو هانى بن نياز بن عمرو ابو بردة بن نياز حليف الانصار وخال البراء بن عازب مشهور بكنيته ، شهد بدراً وما بعدها . مات فى اول خلافة معاوية سنة (٤٢هـ) وقيل سنة (٤٥هـ) ، الإصابة (١٠/ ٢٣٢ ، ١١/ ٣٤) ، والاستيعاب (١٠/ ٣٨٨ ، ١١/ ١٤٥) .

(٦) اخرجه البخارى فى صحيحه كتاب العيدين باب الاكل يوم النحر (١/ ١٧٠) ومسلم فى صحيحه كتاب الاضاحى باب وقتها (٣/ ٥٥٢) .

(٧) انظر حاشية البنانى (١/ ١٠٣) .

قالوا : من وصف الواجب بالإجزاء قوله ﷺ : (لا تجزىء صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن) (١) . فإن قراءة الفاتحة فى الصلاة واجبة عند الجمهور للأدلة الدالة على ذلك وقد وصفت بالإجزاء فى الحديث .

ومن وصف المندوب بالإجزاء قوله ﷺ لأبى بردة بن نياز فى الأضحية : (تجزيك ولا تجزى أحداً بعدك) .

فقد وصف الأضحية بالإجزاء فى الحديث وهى سنة مؤكدة عند الجمهور فتحصّل من القولين أن الإجزاء يوصف به الواجب بالاتفاق ، أما المندوب فمختلف فيه ، فمن رأى أنه يوصف بالإجزاء ورأى وجوب الأضحية للأدلة الدالة على ذلك ، أيد قوله بورود الإجزاء فى الأضحية .

ومن رأى أنه يوصف بالإجزاء كالواجب ، ورأى سنة الأضحية للأدلة الدالة على ذلك أيد قوله بورود الإجزاء فى الأضحية ولكن يرد على أبى حنيفة – فيما إذا قال بأن الإجزاء لا يوصف به إلا الواجب – قوله ﷺ فى الإستنجاء : (إذا ذهب أحدكم إلى الغائط فليذهب بثلاث أحجار فإنها تجزى عنه) (٢) .

فإن الإستنجاء عنده سنة مؤكدة وقد ورد الإجزاء فيه (٣) .

المبحث الرابع

فى نوع الحكم الذى تندرج تحته الصحة والبطلان

إختلف الأصوليون فى الصحة والبطلان هل هما من أنواع الحكم التكليفى أم من أنواع الحكم الوضعى أو هما حكمان عقليان ؟

فذهب البيضاوى (٤) وآخرون (٥) ، إلى أن الصحة والبطلان من أنواع الحكم التكليفى ضمنا .

---

(١) أخرجه الترمذى فى سننه كتاب الصلاة باب ما جاء أنه لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب (١/١٥٦) .

(٢) أخرجه ابو داؤد فى سننه فى كتاب الطهارة باب الاستنجاء بالحجارة (١/٣٧) ، والنسائى فى كتاب الطهارة باب الإجتزاء فى الإستطابة بالحجارة (١/٣٨) .

(٣) تيسير التحرير (٢/٢٣٧) تقرير الشربينى وحاشية البنانى (١/١٠٤) .

(٤) انظر المنهاج مع شرحى الأسنوى والبدخشى (١/٣٦-٣٧) .

(٥) انظر المحصول للرازى (١/ق١/١١١) .

وحجتهم أن المراد بالصحة إباحة الإنتفاع وبالبطلان حرمته والإباحة والحرمة من أنواع التخيير والاقضاء (١) .

وهذا الفريق يجعل جميع الأحكام الوضعية مندرجة فى الحكم التكليفى ضمنا فمعنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عنده .

ومعنى مانعية النجاسة للصلاة حرمة الصلاة بها . والمراد بصحة البيع إباحة الانتفاع بالمبيع وببطلان البيع حرمة الانتفاع بالمبيع .

فالاقتضاء والتخيير الواردان فى تعريف الحكم الشرعى أعم من الصريح والضمنى (٢) .

٢ – وذهب الآمدى (٣) وآخرون (٤) إلى أن الصحة والبطلان من الأحكام الشرعية الوضعية وحجتهم أن اعتبار العبادات أو العقود صحيحة أو اعتبارهما باطلة وفاسدة لا يعلم إلا من قبل الشرع فهما مما وضعه الشارع فى العبادات والعقود وينبنى عليهما أحكام شرعية (٥) .

٣ – وذهب ابن الحاجب (٦) . وآخرون (٧) إلى أن الصحة والبطلان من الأحكام العقلية وليسا من الأحكام الشرعية فى شىء .

وحجتهم على ذلك (أنه يعد ورود أمر الشرع بالفعل – وبيانه الأركان والشروط والموانع – وكون الفعل موافقاً للأمر أو مخالفاً له ، وكون ما فعل تمام الواجب حتى يكون مسقطاً للقضاء وعدمه لا يحتاج إلى توقيف من الشارع ، بل يعرف ذلك بمجرد العقل فهو ككونه مؤدياً للصلاة وتاركاً لها سواء بسواء فلا يكون حصوله فى نفسه ولا حكمنا به بالشرع فلا يكون من حكم الشرع فى شىء بل هو حكم عقلى مجرد) . (٨)

---

(١) المصادر السابقة .

(٢) المنهاج وعليه شرح الأسنوى وشرح البدخشى (٣٦ – ٣٧) .

(٣) انظر الاحكام للآمدى (١/ ١٣١) .

(٤) انظر الموافقات للشاطبى (١/ ١٨٧ – ٢٩١) ، وانظر شرح الكوكب المنير (١٤٦) والبحر المحيط للزكشى (١/ ٩٦) مخطوط ، والحكم الشرعى لحسين حامد (٨٨) .

(٥) انظر البحر المحيط (١/ ٩٦) مخطوط .

(٦) انظر المختصر مع شرح العضد (٢/ ٧، ٨) .

(٧) انظر التحرير مع التيسير (٢/ ٢٣٧) ، ومسلم الثبوت مع فواتح الرحموت (١/ ١٢١ – ١٢٢) وتعليق عبد الله دراز على الموافقات (١/ ٢٩١) .

(٨) انظر المصادر السابقة ، والنص فى شرح العضد على المختصر (٢/ ٨) .

وقيل إن الحكم بالصحة في العبادات عقلي وفي المعاملات وضعي . وحجتهم على ذلك أن معنى صحة المعاملات ترتب ثمراتها عليها ، وترتب الثمرات على العقود موقوف البتة على التوقيف من الشارع كترتب حل البضع على النكاح وترتب حل الإنتفاع بالمبيع ونحوهما ، فلا يكون هذا إلا حكماً وضعياً (١) .

ورد ذلك من قبل القائلين بانهما حكمان عقليان ؛ أن جعل العقود أسباباً حتى يترتب عليها مسبباتها لا ريب فيه أنه حكم وضعي ، ولكن الصحة ليست هذا بل الصحة هي الحكم بأن المكلف أتى بالعقود تامة الأركان مستجمعة الشروط المعتبرة فيها شرعاً بحيث يترتب عليها أثرها ، وهذا يعرف عن طريق العقل .

لأنه إذا نظر إلى العقد فوجد مستوفياً للشروط والأركان ومنتفي الموانع ، حكم بأنه صحيح ويترتب عليه أثره وإلا حكم بأنه باطل .

وهذا كما يكون في العبادات يكون في العقود لا فرق فيه بينهما (٢) .

وقيل الصحة بمعنى موافقة الأمر – كما هو معنى صحة العبادات عند المتكلمين – حكم عقلي ، وأما الصحة بمعنى إندفاع وجوب القضاء – كما هو معنى صحة العبادات عند الفقهاء – حكم شرعي وضعي . (٣) .

وردّ بأن الإسقاط متفرع عن كون الفعل واقع بتمام الأركان والشروط المعتبرة عند الشارع ، وتمام الأركان والشروط هو معنى موافقة الأمر المعتبر أيضاً فلا فرق بين الإسقاط والموافقة عند التحقيق ، فالصحة في كلا الحالتين حكم عقلي (٤) .

والمختار من هذه الأقوال هو القول بأن الصحة والبطلان من الأحكام الشرعية الوضعية ؛ لأن الحكم بصحة العبادة أو بطلانها وبصحة المعاملة أو بطلانها لا يفهم منه إقتضاء ولا تخيير (٥) صراحة فلا يكون من الأحكام التكليفية ، وكذا الحال في سائر الأحكام الوضعية الأخرى فليس في شيء منها طلب أو تخيير .

---

(١) هذا القول ذكره صاحب مسلم الثبوت وشارحه فواتح الرحموت (١/ ١٢١ – ١٢٢) .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) ذكره صاحب مسلم الثبوت وشارح كتابه فواتح الرحموت (١/ ١٢١) .

(٤) المصدر السابق .

(٥) انظر شرح الكوكب المنير (١٤٦) .

ولأن إشتمال الصحة والبطلان على الإقتضاء والتخير ضمناً لا يقتضى إعتبارهما حكماً تكليفياً (١) .

وأما القول بانهما حكمان عقليان بدليل أن العقل يحكم بصحة الفعل إذا توفرت شروطه وأركانه وإنتفت موانعه ، كما يحكم ببطلانه إذا لم يتوفر شيء من ذلك .

فيرد عليه أنه قد يؤخذ إستفادة الصحة والبطلان من نص الشارع عليه وذلك بالتنصيص من الشارع على صحة الفعل أو بطلانه بفعل أمر أو تركه مما هو شرط أو ركن فيه ..

ـ كقوله ﷺ : (من شهد صلاتنا هذه – يعنى بمزدلفة – فوقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى تفثه) (٢) .

وقوله ﷺ : (أيما امرأة نُكحَتْ بغير إذن وليها فنكاحها باطل فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها) (٣) .

فقد دل الحديثان أن الصحة والبطلان يكونان مستفادين من نص الشارع عليهما .

أما الأول : فقد دل على تمام الحج وقضاء التفث ، مما يدل على صحة الحج بفعل ما ذكر وهذا التمام الدال على الصحة مستفاد من نص الشارع لا من العقل .

أما الثانى : فقد دل على بطلان النكاح دون شهود الولى ، والبطلان هنا أستفيد من نص الشارع عليه لا من العقل (٤) . وأيضاً الصحة والبطلان متوقفة على تمام الشروط والأركان وإنتفاء الموانع وهى أحكام وضعية .

فإن إستفادتهما تكون من وضع الشارع بالقوة ، لتوقفهما على ماهية مستفادة من وضع الشارع (٥) .

---

(١) الحكم الشرعى عند الاصوليين (٨٨) .

(٢) الحديث اخرجه ابو داؤود فى سننه فى كتاب المناسك باب من لم يدرك عرفة (٢/٤٨٧) واخرجه الترميذى فى سننه كتاب الحج باب من ادرك الإمام بجمع فقد ادرك الحج (٢/١٨٩) واخرجه النسائى فى كتاب الحج باب فى من لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام بالمزدلفة (٥/٢١٣) .

(٣) الحديث اخرجه ابو داؤود فى سننه كتاب النكاح باب فى الولى (٢/٥٦٦) ، واخرجه الترمذى فى كتاب النكاح باب لانكاح إلا بولىّ (٢/٣٨٠) ، واخرجه بن ماجة فى كتاب لانكاح إلا بولى (١/٦٠٥) .

(٤) الحكم الشرعى عند الاصوليين لحسين حامد (٨٨) بتصرف .

(٥) حاشية البنانى على جمع الجوامع (١/٩٩) بتصرف .

الخاتمة

لقد تناول البحث أربعة مباحث ، كان الأول منها فى تعريف الصحة والبطلان فى اللغة والإصطلاح وتبين من التعريف أن البطلان نقيض الصحة بكل إعتباراتها . أما المبحث الثانى ففى إطلاقات الصحة والبطلان وفيه تبينت طريقة الإمام الشاطبى وبيانه لمعنى صحة العبادة فى الدنيا والآخرة مع إيراد الأمثلة التوضيحية .

ثم تناول المبحث الخلاف بين المتكلمين والفقهاء فى المراد بصحة العبادة مبيناً حقيقة الخلاف والأثر المترتب عليه ، حيث تبين اتفاقهم على المراد بالصحة فى المعاملات . وأخيراً كان الحديث عن معنى الفساد عند الجمهور والحنفية وعلاقته بالبطلان وحقيقة الخلاف وثمرته .

وفى المبحث الثالث : عُقدت المقارنةُ بين الصحة والإجزاء مع تجلية الفروقِ بينهما ، وبيان مسالك العلماء فيهما .

أما المبحث الأخير – وهو أمر تكميلى – فكان فى بيان نوع الحكم الذى تندرج تحته الصحة والبطلان متعرضاً لأقوال العلماء وأدلتهم مرجحاً كونهما من الحكم الوضعى .

ولما وجدت الأمر علي هذا النحو رأيت أن أبادر فاعد بحثاً علمياً في هذا الموضوع أحرر فيه أولاً مذهب من يري سقوط الحدود بالتوبة ثم أذكر أدلتهم، ثم اتعرض لها بالمناقشة والنقد والتحليل حتي يستبين حقها من باطلها. ثم اذكر ثانياً أدلة من يري أن التوبة لا تسقط حداً البتة –سوي حد الحرابة – ثم أناقش كذلك هذه الأدلة وأنقدها علي نحو ما فعلت أولاً حتي أتوصل بعد المقابلة والمقارنة إلي المذهب الذي أري أنه الأولي بالقبول والاتباع.

مذاهب الفقهاء في هذه المسألة

المذهب الأول:

يري أصحابه أن التوبة تسقط الحد متي ما وقعت قبل الرفع إلي الحاكم أو القاضي تماماً كما في شأن المحاربين قبل القدرة عليهم كما سياتي.

وهذا المذهب منسوب إلي الشافعية وهو عندهم خلاف الأظهر (١) وهو الرواية الراجحة عند الحنابلة (٢) وقواها ورجحها وانتصر لها شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (٣) وتلميذه ابن القيم (٤).

وخلاصة هذا المذهب : أن التوبة التي تسقط الحد هي التي تقع قبل أن يرفع أمره إلي الحاكم أما إذا تاب بعد ذلك فلا عبرة بتوبته (٥).

قال ابن تيمية رحمه الله (... إن من تاب من الزنا أو السرقة أو شرب الخمر قبل أن يرفع إلي الإمام فالصحيح أن الحد يسقط عنه كما يسقط عن المحاربين بالإجماع إذا تابوا قبل القدرة عليهم ...) (٦).

---

(١) انظر منهاج الطالبين للنووي مع شرحه مغني المحتاج ٤/ ١٨٤

(٢) انظر المغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦ . والإنصاف للمرداوي ١٠/ ٣٠١-٣٠٢.

(٣) مجموع الفتاوي ٣٤/ ١٧٩-١٨٠.

(٤) انظر أعلام الموقعين ١/ ٩٧-٩٨.

(٥) انظر مجموع الفتاوي ٣٤/ ١٨٠ والإنصاف ١٠/ ٣٠١ ومغني المحتاج ٤/ ١٨٤ وإعلام الموقعين ١/ ٩٧.

(٦) مجموع الفتاوي ٣٤/ ١٨٠.

أدلة اصحاب هذا المذهب ومناقشتها:

استدل أصحاب هذا المذهب بادلة عامة من القرآن والسنة، والقياس... وأدلة خاصة وردت في هذه المسالة بخصوصها، وعلي هذا يمكننا أن نقسم أدلتهم إلي قسمين: القسم الأول : نخصصه للأدلة العامة. والثاني: للأدلة الخاصة من السنة ومناقشتها.

القسم الأول: استدلالهم بعمومات بعض الأدلة ونقدها:

اولاً: أدلتهم من القرآن الكريم:

١) قوله تعالي (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) (١).

وقالوا: إن هذه الآية وردت في شان السارق، والسرقة من الجرائم الحديّة فاعتبرت التوبة فيها، وهو المراد.

٢) قوله تعالي: (واللّذان يأتيانها منكم فآذوهما، فإن تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما إن اللّه كان تواباً رحيماً) (٢).

هذا بالإضافة إلي آيات قرآنيه كثيرة تبين أثر التوبة في رفع المؤاخذة علي الخطيئة والذنب الا أنها لم تنص علي الحدود بخصوصها(٣).

ثانياً: أدلتهم من السنة:

قوله ﷺ (التائب من الذنب كمن لاذنب له) (٤) وقالوا من لاذنب له لاحد له (٥).

ولاشك أن عموم هذه الادلة تدل علي سقوط المؤاخذة علي الجريمة بالتوبة وهذا وإن كان في شان العقوبة الاخروية الا انهم قالوا: إذا أسقطت التوبة العقوبة الأخروية وهي الأكبر ، فمن باب أولي انها تسقط العقوبة الدنيوية التي هي اصغر شاناً منها. وعقوبة الدنيا هي الحد كما هو معلوم (٦).

---

(١) سورة المائدة الآية ٣٩.

(٢) سورة النساء الآية ١٦ .

(٣) انظر هذه الادلة في المغني ٨/٢٩٦ وأعلام الموقعين ١/٩٧.

(٤) رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الزهد- باب ذكر التوبة ٢/١٤٢٠

(٥) انظر المغني لابن قدامة ٨/٢٩٦

(٦) انظر كتاب عقوبة السارق بين القطع وضمان المسروق ص ٤٥٩ .

وقالوا: (الله تعالي جعل الحدود عقوبة لأرباب الجرائم، ورفع العقوبة عن التائب شرعاً وقدراً، فليس في شرع الله ولا قدره عقوبة تائب البتة) (١).

ثالثاً: استدلالهم بالقياس:

عمدة ما أستدل به أصحاب هذا المذهب في هذا المقام: أنهم قاسوا بقية الجرائم الحديّة علي حد الحرابة، فكما أن المحارب إذا تاب قبل القدرة عليه لا يقام عليه الحد لقوله تعالي (الاّ الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) (٢). فإن المرتكب لبقية الجرائم الحديّة كذلك تسقط عنه العقوبة بالتوبة إذا تاب قبل أن يرفع أمره إلي الحاكم، فلا فرق بين عقوبة وأخري. وعدم النص علي رفع التوبة للعقوبة في بقية الجرائم الحديّة لا يعني أنها لا اعتبار لها ما دام أن الجميع حق للّه تعالي خالص (٣).

وبعضهم استدل علي ذلك بما يشبه نفي الفارق بين الحرابة وغيرها أو ما يشبه القياس الأولوي الجلي. يقول ابن القيم رحمه اللّه: (وأما اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه دون غيره فيقال: أين في نصوص الشارع هذا التفريق ؟ بل نصه علي اعتبار توبة المحارب قبل القدرة عليه من باب التنبية علي اعتبار توبة غيره بطريق الأولي فانه اذا دفعته توبته عن حد حرابة مع شدة ضررها وتعديه، فلأن تدفع التوبة ما دون حد الحرابة بطريق الأولي والاحري) (٤).

مناقشة ما تقدّم من أدلة:

هذه الأدلة المتقدمة كلها من قبيل الاستدلال بالعمومات التي تدل علي رفع العقوبة للمؤاخذه علي الجريمة دون تخصيص ذلك بكونها في الدنيا أم في الآخرة. ولا خلاف في أن التوبة تسقط العقوبة الأخروية فهذا.. معلوم ولانزاع فيه، أما كونها تسقط العقوبة الدنيوية فإنه موضع النزاع وفيه نظر وذلك لأن العقوبة لو كانت تسقط بها لما رجم النبي ﷺ ماعزاً والغامدية في الزنا، وقطع يد عمر ابن سمرة والمرأة المخزومية وغيرهم وقد جاءوا جميعاً تائبين ومع ذلك أقام الرسول ﷺ الحد عليهم كما سياتي بيانه في موضعه (٥).

---

(١) اعلام الموقعين ١/٩٧.

(٢) سورة المائدة الآية: ٣٤.

(٣) انظر المغني لابن قدامة ٨/٢٩٦

(٤) اعلام الموقعين ١/٩٧.

(٥) انظر هذه الاحاديث والكلام حولها ص ١٢٧ – ١٣٠ من هذا البحث.

بل سمي الرسول ﷺ صراحه ما فعلته المرأة الغامدية توبة حيث قال بعد رجمها (لقد تابت توبة لو قسمت علي سبعين رجلاً من أهل المدينة لوسعتهم) (١).

أما استدلالهم بالقياس فإنه استدلال غير صحيح من كل الوجوه وذلك لأن سقوط حد الحرابة بالتوبة إنما ثبت حيث ثبت استثناءً من الأصل وذلك لنص صريح ورد فيه استثناه من سائر الحدود وعلي هذا لا يصح القياس عليه، وذلك لأن الحكم الوارد علي سبيل الإستثناء لا يقاس عليه وإنما القياس يكون علي الاحكام الأصلية الجارية علي سنن القياس ولهذا قال الأصوليون: (ما ثبت علي خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس).

القسم الثاني: استدلالهم بالأدلة الخاصة:

استدلوا في هذا المقام بأدلة وردت بخصوصها تدل علي سقوط الحد بالتوبة منها:

الدليل الأول: حديث ابي هريرة رضي الله عنه الطويل والذي جاء فيه : (إن ماعزاً رضي الله عنه لما رُجم هرب فتابعه الصحابة بالرجم حتي مات فلما علم الرسول ﷺ بذلك قال لهم (هلا تركتموه) (٢).

وفي رواية أخري للحديث أنه ﷺ قال لهم: (هلا تركتموه لعله يتوب فيتوب الله عليه) (٣).

ووجه الاستدلال بهذا الحديث بروايتيه : أن النبي ﷺ دلهم علي أن التوبة تسقط الحد، وأن الهروب دل علي توبته، ومما يؤكد هذا قوله ﷺ في الرواية الثانية (لعله يتوب فيتوب الله عليه).

مناقشة هذا الدليل:

هذا الدليل لا دلالة فيه علي المسألة موضوع البحث بل هو خارج عن محل النزاع حيث إنه ورد في شان ماعز رضي الله عنه بعد أن جاء مقراً ومعترفاً بالزنا وتائباً إلي الله سبحانه مما وقع فيه من إثم طالباً إيقاع العقوبة عليه، ولو كانت التوبة تسقط الحد لاسقطه عنه ﷺ ابتداءً ولما تركه حتي يرجم ويفر ويتبعه الناس.

أما قوله ﷺ (هلا تركتموه) فلا دلالة فيه علي دعواهم وإنما دل علي أن الهروب فيه دليل علي رجوع المقر عن أقراره، وإذا رجع عن إقراره سقط عنه الحد بل كل حق من حقوق الله

---

(١) رواه مسلم في صحيحه ، كتاب الحدود باب من اعترف علي نفسه بالزنا (٣/ ١٣٢٤)

(٢) رواه الترمذي في سننه كتاب الحدود، باب ما جاء في رد الحد عن القذف ٤/ ٣٦ وقال حديث حسن.

(٣) رواه ابو داود في الحدود، باب رجم ماعز ٤/ ٥٧٣-٥٧٦ .

كما ذهب إلي هذا جماهير العلماء(١).

وهذا ما نصت عليه صراحة رواية أخري للحديث يرويها جابر رضي الله عنه حيث جاء فيها (فهلا تركتموه وجئتموني به ليستثبت رسول الله ﷺ، فاما ترك الحد فلا) (٢).

فقد علل راوي الحديث الترك الوارد في قوله ﷺ (هلا تركتموه) بقوله (ليستثبت رسول الله ﷺ) . المعني أن رسول الله ﷺ عندما قال له (هلا تركتموه) تمني حصول هذا الترك لأجل التثبت في صحة إقراره الذي هو الوسيلة الوحيدة التي ثبتت بها جريمته هذه، ولم يكتف راوي الحديث بهذا بل قطع دابر كل تاويل آخر عندما قال (فاما ترك الحد فلا).

الدليل الثاني: عن أنس رضي الله عنه قال: (كنت عند النبي ﷺ فجاء رجل فقال يارسول الله : إني قد اصبت حداً فاقم في كتاب الله. قال: أليس قد صليت معنا؟ قال: بلي. قال: فإن الله قد غفر لك ذنبك أو قال حدك) (٣).

لعل هذا من أقوي ما استدل به هؤلاء حيث أن ظاهره يدل علي أن النبي ﷺ أسقط عنه العقوبة بسبب توبته.

مناقشة هذا الدليل:

هذا الحديث يرويه البخاري ومسلم وعلي هذا فهو لامطعن فيه من حيث السند ولكن هناك روايات أخري لحديث آخر قريب من هذا بينت أن هناك رجلاً ارتكب جريمة دون الحد فظن أن فيها حداً. وبعض هذه الروايات ذكرت أن الجريمة كانت قبلة كما في حديث ابن مسعود رضي الله عنه والذي جاء فيه : (إن رجلاً اصاب من امرأة قبلة فاتي النبيﷺ فذكر ذلك فانزل عليه (اقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكري للذاكرين(٤)) (٥).

وأيضا هناك روايات أخري عن ابن مسعود تبين أنه فعل كل شئ سوي الجماع قال:

---

(١) ذهب الي هذا الراي المالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم ولم يخالف فيه الا قلة . انظر فتح القدير ٥ / ١١-١٢ واقرب المسالك ٢ / ٤٢٣، ومغني المحتاج ٤ / ١٥٠-١٥١ والمغني لابن قدامة ٨ / ١٩٧ .

(٢) رواه ابو داؤود في الحدود باب رجم ماعز ٤ / ٥٧٧ .

(٣) متفق عليه انظر صحيح البخاري كتاب الحدود باب إذا اقر بالحد ولم يبين ٨ / ٢٩٨ . وصحيح مسلم باب التوبة قوله تعالي: (إن الحسنات يذهبن السيئات ٤ / ٢١١٧ .

(٤) سورة هود الآية: ١٤

(٥) رواه البخاري في صحيحه ، كتاب التفسير باب قوله تعالي: (واقم الصلاة طرفي النهار...) ٦ / ١٤٢ .

(فعلت بها كل شئ غير إني لم أجامعها. قبلتها ولزمتها، ولم أفعل غير ذلك) (١).

كما أن هناك روايات أخري عضدت هذه الروايات عن ابن عباس وأبي اليسر صاحب الواقعة نفسه ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم أجمعين وغيرهم...(٢).

وإني لأميل إلي أن هذه الروايات جميعها تتناول قضية واحدة وإن اختلفت رواية أنس المتقدمة عنها بعض الشئ ومما يقوي هذا الترجيح، أن هناك رواية أخري لأبي أمامة رضي الله عنه جاء فيها: (أن رجلاً أتي النبي ﷺ فقال يارسول الله أقم في حد الله مرة او مرتين فاعرض عنه رسول الله ﷺ ثم أقيمت الصلاة فلما فرغ النبي ﷺ من الصلاة قال: (أتممت الوضوء وصليت معنا آنفا ؟ قال: نعم . قال : فإنك من خطيئتك كيوم ولدتك أمك فلا تعد فانزل الله علي رسوله :(وأقم الصلاة طرفي النهار وزلفاً من الليل إن الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكري للذاكرين(٣) (٤).

فهذه الرواية وحدت بين الحادثتين تماماً لأنه أثبتت صراحة أن الآية نزلت لتفصل في حادثة واحدة وتبين حكمها. إذا كانت الحادثة واحدة رغم تعدد الروايات فالطريق الأمثل والأقوم أن نضمّها إلي بعضها ونجمع بينها لنخرج بحكم واحد بدلاً من ضرب بعضها ببعض. وإذا جمعنا بينها علي نحو ماذكر يمكننا أن نستخلص ما يلي:

أ/ حديث أنس المتقدم والذي في البخاري وغيره جاء فيه أن الرجل أصاب حداً غير أنه لم يسمه مع أن الروايات الأخري من غير رواية أنس حددت الجريمة وأنها كانت دون الحد، والامر لم ينته عند هذا الحد بل رواية البخاري الأخري عن ابن مسعود أصرح من هذا حيث حددت الجريمة وأنها كانت قبلة حيث ورد فيها: (أن رجلاً أصاب من امرأة قبلة...)

هذا ما ترجح عندي بعد دراسة هذه المسألة والله أعلم.

ومما يزيد النفس اطمئناناً أن هذا الذي ذهبت إليه لم أنفرد به وإنما قال به نفر من المحدثين والفقهاء الذين يعتد باقوالهم ويقتدي بهم.(٥).

ولكن إحقاقاً للحق أقول: إن هناك طائفة من العلماء ترى أن الحادثتين مختلفتان (٦) إلا

---

(١) انظر هذا الروايات مجتمعة في تفسير ابن كثير ٢/ ٦٢ ٤-٦٣ ٤.

(٢) انظر هذا الروايات جميعها في فتح الباري شرح صحيح البخاري ٨/ ٣٥٦.

(٣) سورة هود الآية ١٤.

(٤) رواه ابن جرير الطبري في تفسير ١٢/ ٨٢.

(٥) انظر هذا المذهب في فتح الباري ١٢/ ١٣٤ وفتح القدير للشوكاني ٢/ ٥٣٣.

(٦) انظر فتح الباري ١٢/ ١٣٤.

أن هذه الطائفة نفسها رغم قولها باختلاف الحادثتين لم تتفق في الحكم الفقهي حيث إن معظمهم يوافق الجمهور فيما ذهبوا اليه ويفسر الجريمة وفق التفسير السابق وإنما سماها صاحبها حداً لظنه أنها توجب الحد (١) وعلي فرض أن الجريمة المذكورة كانت حداً بالمعني الشرعي فإن هناك ملحظاً دقيقاً لاحظة البخاري رضي الله عنه وهو : أن الرجل أقر بالحد ولكنه لم يفصح عنه وما دام أنه لم يفصح عنه فإنه يجوز حينئذ للإمام أن يسقطه عنه سترًا له بخلاف مالو صرح به وهذا ما أثبته رضي الله عنه في ترجمة هذا الحديث حيث قال: (باب اذا أقر بالحد ولم يبين هل للامام أن يستر عنه) (٢). ثم سرد حديث أنس المذكور ، ولهذا قال ابن حجر تعليقاً علي هذا الملحظ: (هذا الرجل لم يفصح بامر يلزمه به إقامة الحد عليه فلعله أصاب صغيرة ظنها كبيرة توجب الحد فلم يكشفه إلي النبي ﷺ عن ذلك لأن موجب الحد لايثبت بالاحتمال. وإنما لم يستفسر إما لأن ذلك قد يدخل في التجسس المنهي عنه وإما إيثاراً للستر ورأي أن في تعرضه لإقامة الحد عليه ندماً ورجوعاً. وقد أستحسن العلماء تلقين من أقر بموجب الحد بالرجوع عنه إما بالتعريض وإما باوضح منه ليدرأ عنه الحد) (٣).

تنبيه: هناك وهم وقع فيه من تلقف هذا المذهب بدون علم وفقه وهو ظنهم أن من قال: التوبة تسقط الحد أنها تسقطه بعد الرفع إلي الحاكم وقبله. وهذا وهم باطل وظن فاسد، ذلك لأن هذه المسالة في الاصل مقيسه علي توبة المحارب قبل القدرة عليه ، فإذا كانت توبة المحارب بعد القدرة عليه لاتُقبل فمن باب أولي لا تُقبل توبة المرتكب للجرائم الحدّية الاخري بعد الرفع إلي الحاكم، ولذلك كل الذين قالوا: إن الحد يسقط بالتوبة قيدوا ذلك بكونها قبل الرفع إلي الحاكم (٤).

ولهذا لا يصح إطلاق القول: بأن التوبة تسقط الحد بدون تقيده بهذا القيد.

ووجه التفريق: أن التوبة بعد الرفع يكون مقصودًا بها رفع الحد عنه بخلاف مالو كانت قبل الرفع فإنها بعيدة عن ذلك وقريبة من صدق التائب.

والتوبة المعتبرة لإسقاط الحد هي التي ثبتت وعُلمت سلفاً قبل ان يُظفر به ، لا المدعاة

---

(١) انظر شرح النووي علي صحيح مسلم ١٧/ ٨١ وفتح الباري ١٢/ ١٣٤.

(٢) صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ١٢/ ١٣٣.

(٣) المصدر نفسه ١٢/ ١٣٤.

(٤) انظر مغني المحتاج ١/ ٨٤ والمغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦ ومجموع فتاوي ابن تيمية ٣٤/ ١٨٠ وأعلام الموقعين ٤/ ٨٤.

بعد الظفر به، فهذه لا عبره بها ومن أعتبرها من العلماء اشترط أن تظهر أمارات صدقها وإلا لما قبلت كما ذهب إلي ذلك بعض الشافعية (١) . وعليه فإن التوبة المدعاة بعد الظفر به ورفع أمره للحاكم لا تقبل مطلقاً إذا لم تظهر علامات صدقها.

أما إذا ظهرت فعند علماء الشافعية القائلين بسقوط الحد بالتوبة مذهبان: الأول – لا تقبل . والثاني : تقبل (٢) . وهذا كله مفرع عن المذهب القائل بسقوط الحد بالتوبة. أما من لا يري ذلك فان التوبة عنده لا أثر لها مطلقاً ، فلا عبرة عنده بهذه الاقوال. وهذا المذهب كما سياتي مرجوع وضعيف من أساسه وإذا بطل بطل ما تفرع عنه والله أعلم.

المذهب الثاني: يري اصحابه أن التوبة لا تسقط الحد إلا في الحرابة حيث جاء الاستثناء فيها صريحاً وهو الوارد في قوله تعالي :(إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) (٣) وهذا ما ذهب إليه الحنفية (٤) والمالكية (٥) وهو الراجح من مذهب الشافعي (٦) وبه قال الحنابلة في الرواية المرجوحه عنهم (٧).

أدلة اصحاب هذا المذهب ومناقشتها:

استدل اصحاب هذا المذهب بادلة من القرآن والسنة، والقياس والمعقول.

أولاً: أدلتهم من القرآن:

أ/ قوله تعالي (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة) (٨)

ب/ قوله تعالي: (والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاءً بما كسبا نكالاً من الله والله عزيز حكيم) (٩).

ووجه الاستدلال بهاتين الآيتين: أن الله سبحانه وتعالي أمر بجلد الزاني وقطع يد السارق من غير تفرقة بين التائب وغير التائب ولم يرد مخصص لهذا العموم فالنص في عموم السارقين وعموم الزناة ولم يرد نص صريح يستثني التائبين فيظل النص علي

---

(١) انظر مغني المحتاج ٤/ ١٨٤ .

(٢) انظر مغني المحتاج ٤/ ١٨٤.

(٣) سورة المائدة الآية ٣٤ .

(٤) انظر الهداية مع شرح فتح القدير، والكفاية، والعناية، وسعدي جلبي ٥ / ١٨١-١٨٢.

(٥) انظر الخرشي علي مختصر خليل ٨/ ١٠٧. وحاشية الدسوقي علي الشرح الكبير ٤/ ٣٠٨.

(٦) انظر مغني المحتاج ٤/ ١٨٤.

(٧) انظر المغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦ والانصاف ١٠/ ٣٠١-٣٠٢.

(٨) سورة النور الآية ٢.

(٩) سورة المائدة الآية ٣٨.

عمومه في التائبين وغيرهم (١).

مناقشة هذه الأدلة:

هذه الأدلة يمكن أن يعترض عليها فيقال: إن الله سبحانه وتعالي بين في أكثر من آية بأن التوبة تسقط المؤاخذة علي الجرم كما في قوله سبحانه في شأن السارق (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) (٢)، وقال في شأن الزنا: (واللذان يأتيانهامنكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابا رحيما) (٣).

وللرد علي هذا الاعتراض يمكن أن يقال: إن الله تعالي ذكر حد الحرابة أولاً ثم عطف عليه حد السرقة بعد ذلك بآيات فقال في شأن المحاربين (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) (٤). وقال في شأن السرقة: (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم) (٥).

والعطف يقتضي المغايرة فيقتضي ذلك : المغايرة بينهما في الحكم إذ لو كان ما يسري علي المحارب يسري علي السارق لما غاير بينهما في الحكم.

أما الاستدلال بقوله سبحانه: (واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ... الآية) فإنه خارج عن محل النزاع لأن الآية فضلاً عن كونها منسوخة الحكم فإنها كما بين العلامة ابن كثير رحمه الله : تنهي عن التعليق بالكلام. ونحوه بعد التوبة الواقعة بعد إيقاع العقوبة.(٦).

ثانياً : أدلتهم من السنة:

استدلوا من السنة بعدة أدلة تدل عي أن الرسول ﷺ لم يسقط الحد عن الذي أتاه تائباً بعد أرتكاب ما يوجبه ومن ذلك :

أ/ أن النبي ﷺ أقام الحد علي امرأة تابت بعد أن سرقت وذلك في الحديث الذي يرويه ابن عمر رضي الله عنهما: أن النبي ﷺ قال لبلال: (لتتب هذه المرأة إلي الله ورسوله وترد ما تأخذ عن القوم. قم يابلال فخذ بيدها فاقطعها) (٧).

---

(١) انظر المغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦.

(٢) سورة المائدة الآية ٣٩.

(٣) سور النساء الآية ١٦.

(٤) سورة المائدة الآية ٣٤.

(٥) سورة المائدة الآية ٣٩.

(٦) انظر تفسير ابن كثير ١/ ٤٦٣.

(٧) رواه النسائي في السنن الكبري – كتاب قطع يد السارق ٤/ ٣٢١.

ب/ انه ﷺ رجم ماعزاً والغامدية وقد جاءا تائبين يطلبان التطهير بإقامة الحد عليهما وقد سمي رسول الله ﷺ فعلهم هذا توبة فقال في حق الغامدية : (لقد تابت توبة لو قسمت علي سبعين من أهل المدينة لوسعتهم) (١).

فلو كانت التوبة تسقط الحد لما أوقع الحد عليها بعد توبتها (٢) كما أن إقامة النبي ﷺ للحد عليهما تدل علي أن الاستثناء الوارد في قوله تعالي: (إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم) (٣) خاص بالحرابة وحدها، ولهذا ذكر الله سبحانه الاستثناء فيها دون غيرها من الحدود (٤).

مناقشة ما تقدم من أدلة:

الإعتراض الأول: يمكن أن يعترض علي هذه الأدلة فيقال: إن الصور المستدل بها خارجة عن محل النزاع وذلك لأن شرط التوبة المسقطة للحد عند من يقول بذلك أن تقع قبل الرفع إلي الحاكم بينما في هذه الصور المستدل بهاوأمثالها وقعت بعده.

الرد علي هذا الاعتراض: لانسلم أن التوبة هنا وقعت بعد الرفع إلي الحاكم بل وقعت قبله وخير شاهد علي ذلك سياق الأحاديث الواردة في هذا الموضوع حيث جاء فيها أن ماعزاً جاء تائباً مستغفراً يطلب التطهير يبين ذلك قوله:(ظلمت نفسي وزنيت وإني أريد أن تطهرني) (٥).

كما يدل علي توبته أيضاً قول قومه عنه عندما أستفسرهم النبي عن حاله :(ما نعلم به باساً إلا أنه أصاب شيئاً يرُي أنه لايخرجه منه إلا أن يقام عليه الحد) (٦).

والشاهد أنهم عندما بينوا للنبيﷺ ظن ماعز أن ما ارتكبه لايطهره منه إلا الحد، وأن التوبة لاتسقطه لم يبين لهم النبي ﷺ عدم صحة ظنه هذا بل أوقع الحد عليه مما يدل علي أنه أقره عليه فلو كانت التوبة تسقط الحد لرده النبي ﷺ ولبين لهم عدم صحة زعمه وإلا كان موقعاً للحد بعد زوال موجبه وهذا لايجوز أتفاقاً لأن التوبة هنا جبت ما قبلها . ولكان ﷺ كذلك مؤخراً للبيان عن وقت الحاجة بسبب عدم تصحيحه لزعم ماعز، ومعلوم أن تاخير

---

(١) رواه مسلم في صحيحه في كتاب الحدود – باب من اعترف علي نفسه بالزنا ٣/ ١٣٢٤.

(٢) انظر شرح فتح القدير ٥/ ١٨٢ ومغني المحتاج ٤/ ١٨٤ والمغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦.

(٣) سورة المائدة الآية ٣٤.

(٤) انظر مغني المحتاج ٤/ ١٨٤ وحاشية العدوي علي الخرشي ٨/ ١٠٧.

(٥) رواه مسلم انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١١/ ٢٠٢.

(٦) رواه مسلم انظر المصدر نفسه ١١/ ١٩٧.

البيان عن وقت الحاجة لا يجوز اتفاقاً.

هذا فيما يتعلق بتوبة ماعز أما ما يتعلق بتوبة الغامدية فمثولها أمام النبي ﷺ نادمة قائلة: (يارسول الله إني قد زنيت فطهرني) (١). كل هذا وأمثاله يدل على أن التوبة وقعت قبل الرفع إلى الحاكم ومع ذلك لم تسقط الحد.

الاعتراض الثاني: ويمكن أن يعترض عن هذه الادلة ثانية فيقال كما قال ابن القيم (٢). إن النبي ﷺ أقام الحد عليهم بعد أن طلبوا التطهير من الذنب به وإنه يجوز للإمام أن يخيرهم بين التطهير بالتوبة فقط وبها مع أقامة الحد عليهم.

وللرد على هذا الأعتراض يمكن أن يقال: إنه لم يرد ما يدل على التخيير بل كان من جاء طالباً التطهير بالحد ولم يتراجع عن إقراره أقام النبي ﷺ العقوبة عليه تطهيراً له ولم يخيره. فلو كان التخيير مشروعاً لفعله النبيﷺ وما سياتي من أدلة خير شاهد على هذا.

ج / أن عمر بن سمرة جاء الى النبي ﷺ فقال: (يارسول الله : إني قد سرقت جملاً لبني فلان فطهرني، فأرسل اليهم النبي ﷺ فقالوا : إنا افتقدنا جملاً لنا فامر به فقطعت يده وهو يقول: الحمد لله الذي طهرني منك إردت ان تدخل جسدي النار(٣).

فهذا الحديث وما تقدم من أحاديث أخرى تدل في مجملها على أن النبي ﷺ قد أقام الحد على هؤلاء رغم إقرارهم به وتوبتهم من الجرائم التي ارتكبوها، فلو كانت التوبة تسقط الحد لما اقام النبي ﷺ تلك الحدود ولعفا عنهم وخلى سبيلهم.

د/ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما :(أن أمرأة سرقت على عهد النبيﷺ فجاء بها الذين سرقتهم فقالوا : يارسول الله : إن هذه المرأة سرقتنا، قال قومها: (نفديها بخمسمائة دينار . فقال (اقطعوا يدها) فقطعت يدها اليمنى فقالت المرأة:[هل من توبة يا رسول الله؟ قال: نعم أنت اليوم من خطيئتك كيوم ولدتك أمك. فانزل الله في سورة النساء (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه إن الله غفور رحيم(٤)](٥).

وهذه المرأة التي ورد ذكرها في هذا الحديث هي المخزومية التي ورد ذكرها في الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: (أن قريشاً أهمهم شأن المرأة المخزومية التي

---

(١) رواه مسلم انظر المصدر نفسه ١١/٢٠٣.

(٢) اعلام الموقعين ١/٩٨.

(٣) رواه ابن ماجه في سننه كتاب الحدود - باب السارق يعترف ٢/٨٦٣

(٤) سور المائدة الآية ٣٩.

(٥) رواه أحمد في مسنده ٢/١٧٧.

سرقت في عهد رسول الله ﷺ في غزوة الفتح فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ فقالوا: (ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ فكلمه فيها أسامة بن زيد فتلون وجه رسول الله ﷺ فقال: (أتشفع في حد من حدود الله عز وجل؟ فقال له أسامة: (استغفر لي يارسول الله) فلما كان العشي قام رسول الله ﷺ فاختطب فاثنى علي الله بما هو أهله ثم قال:(أما بعد فإنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد وإني والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بن محمد سرقت لقطعت يدها) ثم أمر بتلك المرأة التي سرقت فقطعت يدها. قالت عائشة (فحسنت توبتها وتزوجت وكانت تأتي بعد ذلك فارفع حاجتها إلي رسول الله ﷺ) (١).

وفي لفظ آخر للحديث (إنها كانت تستعير المتاع وتجحده) (٢) وفي رواية أخري أن هذا المتاع كان حلياً (٣). وهناك روايات أخري لهذا الحديث وأدلة أخري تسير في المعني نفسه (٤).

ثالثاً : دليلهم من القياس:

قالوا أن الحد كفارة فلم يسقط بالتوبة كما في كفارة اليمين والقتل (٥) ومعلوم أن قاتل النفس إذا تاب فلا تؤثر التوبة في الكفارة الواجبة عليه والمنصوص عليها في قوله تعالي: (ومن قتل مؤمناً خطئاً فتحرير رقبة مؤمنة) (٦).

كما أن كفارة اليمين الثابته بقوله تعالي: (لا يؤاخذكم الله باللغو في إيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) (٧) لا تسقط بالتوبة ومثلها كذلك كفارة الظهار وغيرها. وإذا كان شأن الكفارات هكذا فالحد ايضا كفارة فلا يسقط بالتوبة شانه شان سائر الكفارات.

---

(١)متفق عليه واللفظ لمسلم حيث رواه في صحيحه كتاب الحدود باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود ٣/ ١٣١٥. واخرجه البخاري في صحيحه كتاب الحدود باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع للسلطان ٨/ ٢٨٧.

(٢) رواه مسلم في صحيحه كتاب الحدود باب قطع السارق الشريف وغيره ٣/ ١٣١٦.

(٣) انظر هذه الرواية في سنن النسائي كتاب قطع السارق ٤/ ٣٣١.

(٤) انظرها في تفسير ابن كثير ٢/ ٥٦-٥٧.

(٥) انظر المغني لابن قدامة ٨/ ٢٩٦.

(٦) سورة النساء الآية ٩٢.

(٧) سورة المائدة الآية ٨٩.

رابعا: أدلتهم من المعقول:

واستدلوا بالمعقول فقالوا : إن العقوبة كفارة من المعصية وإن القول بسقوطها يؤدي إلي تعطيل العقوبات، وتعطيل الحقوق فضلاً عما يحدثه من فوضي لأن كل مجرم لا يعجز عن ادعاء التوبة خداعاً ليفلت من الحد ، وينجو بنفسه، وبهذه الحالة لا ينفذ حد البتة بل بهذا الصنيع تفرغ الحدود عن محتواها ومضمونها، وتاتي بنقيض ما شرعت من أجله (١).

المذهب الراجح:

مما تقدم يتضح لنا أن أدلة القائلين بعدم سقوط الحدود بالتوبة لا مطعن فيها وقد ظهر لنا ذلك جلياً فيما مضي، وهذه الأدلة بنفسها كافية في رد مذهب من يقول بسقوط الحدود بالتوبة ولكن مع ذلك لم نكتف بهذا بل ناقشنا أدلتهم وردنا عليها رداً موضوعياً ليستبين السبيل وتظهر الحجة.

وبعد كل ما تقدم لا يحتاج الأمر منا إلي ترجيح فقد بان جلياً بان مذهب القائلين بعدم سقوط الحدود بالتوبة – وهم الجمهور- هو الأرجح والأصوب والأقوي، وهو الحق الذي لا يسع المرء إلا أن يميل إليه.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام علي سيدنا محمد صلاة وتسليماً دائمين ما دامت السموات والأرض وبعد:

فهذه خلاصة موجزة لأهم ما توصل إليه هذا البحث من نتائج نذكرها في هذه العجالة اتماماً للفائدة:

(١) إن التوبة الصدوق بلا شك تمحو الذنب وترفع الإثم والمؤاخذة الأخروية ولكنها لا ترفع الحد الثابت بوسيلة صحيحة إلا الحد الحرابة الذي استثني من سائر الحدود بحكم خاص به.

(٢) نبه البحث إلي قضية هامة وهي توهم بعض الناس في قول القائل: إن الحد يسقط بالتوبة إنها تسقطه أيضا بعد الرفع الي الحاكم، حيث بين البحث إن مثل هذا القول لم يقل به أحد قط وذلك لأنه يجعل المقيس عليه وهوسقوط الحد بالتوبة يثبت مطلقاً قبل الرفع!

---

(١) انظر عقوبة السارق بين القطع وضمان المسروق ٥٧ ٤-٥٨ ٤ .

إلي الحاكم وبعده مع أن المقيس وهو حد الحرابة لا يسقط إلا قبل الرفع إلي الحاكم فقط، ولا يخفي أن في مثل هذا القول قلب للحقائق الشرعية والعادية والعرفية.

(٣) بين البحث أيضا: أن التوبة التي تسقط حد الحرابة أو الحدود مطلقاً – علي مذهب من يري ذلك– يشترط فيها أن تكون قد وقعت وعُلمت وثبتت قبل الرفع إلي الحاكم، أما التوبة المدعاة بعد الظفر به أو بعد الرفع إلي الحاكم والتي لم تُعلم سلفاً فإنها خارجة عن محل النزاع، وإنها ليست هي التي جاء النص بإستثنائها.

والله سبحانه وتعالى أعلم والحمد لله أولاً وآخراً .

الإجهاض والتدابير الشرعية لمنعه

د. محمد أحمد حسن القضاة *
أ. جمال عبد الكريم الكيلاني *

التمهيد :

أهمية النفس من وجهة نظر الشريعة الإسلامية :

خلق الله الإنسان وفضله على كثير ممن خلق تفضيلاً ، فهو من أعظم مخلوقات الله خلقه الله بيده ، ونفخ فيه من روحه ، ونسب خلقه إلى ذات الله عز وجل ، قال الله تعالى : «قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدى» . (١)

وفى هذا غاية الإكرام من الله عز وجل لهذا المخلوق أن تولاه بيده سبحانه وتعالى ، فقال عز وجل : «ولقد كرمنا بنى آدم ، وحملناهم فى البر والبحر ، ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا» (٢) ، وقد شاءت إرادة الله أن يكون الإنسان خليفته فى أرضه ، فميزه عن بقية المخلوقات بالعقل والتفكير ، وسخر له ما فى السموات وما فى الأرض ، كما أسبغ عليه نعم الرحمة والهداية ، فأرسل إليه الرسل الكرام حاملين إليه ما يصلح حاله ومآله من تشريعات ، تكون مرجعاً له فى جميع أمور حياته ، فهى نظام شامل قائم على الحق والعدل ، وقد حمى الله هذه النفس بسياج من الضمانات والتشريعات الكفيلة باستمرار نوعه وبقائه . (٣) فللنفس الإنسانية أهمية عظيمة فى نظر الإسلام ، استحقت معها أن تكون إحدى الضروريات الخمس ، ذلك أن حياة الإنسان هى المقصد

---

* عضو هيئة التدريس بقسم العلوم الإسلامية – كلية التربية والعلوم الإسلامية – جامعة السلطان قابوس بعمان .

الاسمى الذى ترجع إليه سائر المقاصد الأساسية فى التشريع الإسلامى ، وذلك لتوقفها على الإنسان نفسه ، سواء من حيث ايجادها أو تنميتها أو حفظها . (٤) ومما يدل على الأهمية الكبرى التى تحظى بها النفس البشرية فى الإسلام أن الاعتداء على الحياة جريمة فى حق الإنسانية كلها ، قال الله تعالى : «من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد فى الأرض ، فكانما قتل الناس جميعاً ، ومن أحياها فكانما أحيا الناس جميعاً» . (٥)

فعصمة النفس ، وحفظ الأرواح حق وواجب معاً ، فكما يحق للإنسان أن يحيا ، يجب عليه ذلك أيضاً ، وكما يحرم على غيره الاعتداء على حياته ، يحرم عليه فى الوقت ذاته أن يعتدى على حياة نفسه ، فحياة الإنسان ليست ملكاً له ، ولا يملك أن يسقط حقه فى الحياة بقتل نفسه ، أو قطع بعض أطرافه دون مقصد شرعى . (٦) قال الله تعالى : «ولا تقتلوا أنفسكم» . (٧)

وقال عز وجل : «ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق» . (٨) وقال الله تعالى : «ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة» (٩) ، وقد هدد الله الإنسان بالعذاب الشديد بل والخلود فى نار جهنم إذا أقدم على قتل نفسه ، أو غيره ، لأن النفس هى حق لمن خلقها فى أحسن تقويم .

المطلب الأول

حقيقة الجنين ومراحل خلق الإنسان

أولاً : حقيقة الجنين :

أ/ فى اللغة : من جن الشىء يجنه جناً أى ستره ، وكل شىء ستر عنك فقد جن عنك ، وبه سمى الجنين لاستتاره واختفائه عن الأبصار ، وبه أيضاً سمى الجنين جنيناً لاستتاره فى بطن أمه . (١٠) قال الله تعالى : «وإذ أنتم أجنة فى بطون أمهاتكم» . (١١)

ب/ فى الاصطلاح الشرعى : جاء فى حاشية ابن عابدين : الجنين : هو الولد مادام فى الرحم . (١٢)

وفى التاج والإسكليل للمواق : (الجنين : هو ما علم أنه حمل ، وإن كان مضغة أو علقة أو مصوراً) . (١٣)

من هذا العرض نقول إن هناك توافقاً بين المعنيين اللغوى والشرعى ، فالجنين مادام فى بطن أمه يطلق عليه هذا اللفظ ، وهو من الاجتنان لاستتاره ، وهذا يشمل جميع مراحل

التكوين الخلقي للجنين منذ بدئه نطفة إلى صيرورته علقة فمضغة ، فنفخ الروح فيه ، ثم نزوله بعد ذلك طفلاً عند الاستيلاد . (١٤)

وإذا خرج الجنين من بطن أمه وكان حياً فهو ولد ، وإن خرج ميتاً فهو سقط . (١٥)

جـ – مراحل خلق الإنسان :أوضحت الآيات الكريمة ، والأحاديث الشريفة مراحل خلق الإنسان ، منذ الطور الأول لخلقه حتى خروجه إلى الحياة :

١ – *الآيات الكريمة :*

(أ) قال الله تعالى : «يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث ، فانا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقة ، ثم من مضغة ، مخلقة وغير مخلقة ، لنبين لكم ، ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلاً ، ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر ، لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً» .(١٦)

وجه الدلالة :

ذكر الله تعالى مراحل التكوين الإنساني ، منذ أن كان تراباً ، وحتى يخرج من رحم أمه طفلاً ، وحتى يبلغ أشده ، وهو كمال القوة والعقل والتمييز ، ثم يقول الله سبحانه وتعالى : «ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل العمر» أي إلى سن الهرم والخرف فيعود كما لو كان في أول طفولته ، ضعيف البنية ، قليل الفهم ، وذلك لقوله جلت قدرته : «لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً» . (١٧)

(ب) وقال الله تعالى : «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقة ، فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاماً ، فكسونا العظام لحماً ، ثم أنشاناه خلقاً آخر ، فتبارك الله أحسن الخالقين» .(١٨)

وجه الدلالة :

بين الله عز وجل أن الإنسان يمر خلقه في ستة أطوار ، حتى يتكامل ويصبح إنساناً ، والمراد بالإنسان هنا النوع ، فشمل آدم عليه السلام ومن دونه ، كما أن المراد بالخلق الخلق الابتدائي الذي خلق به آدم من طين ، ثم جعل النسل أي نسل آدم عليه السلام من النطفة .

٢ – الأحاديث الشريفة :

(أ) ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال : حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق قال : «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة ، ثم يبعث الله ملكاً فيأمر بأربع كلمات ويقال له : أكتب عمله ،

ورزقه ، وأجله ، وشقى أم سعيد ، ثم ينفخ فيه الروح» . (١٩)

(ب) ورواية الإمام مسلم للحديث : قال رسول الله ﷺ إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ، ويامره بأربع كلمات ...» . (٢٠)

(جـ) عن حذيفة بن أسيد رضى الله عنه قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إذا مر بالنطفة تنتان وأربعون ليلة ، بعث الله إليها ملكاً ، فصورها وخلق سمعها ، وبصرها ، وجلدها ، ولحمها وعظمها ، ثم قال : يا رب أذكر أم انثى ؟» . (٢١)

وجه الدلالة : وضحت الأحاديث الشريفة أن الجنين يمر تخلقه بمرحلتين رئيسيتين : الأولى : مرحلة قبل نفخ الروح فيه ، وهذه بها أطوار يمر بها الجنين . والثانية مرحلة بعد نفخ الروح فيه .

وبناء على ما ورد فى الآيات والأحاديث ، نستطيع أن نقسم أطوار خلق الإنسان إلى ما يلى :

١/ خلق الإنسان من سلالة من طين ، وفيه وجهان : الأول : خلق الله آدم عليه السلام من تراب ، والثانى : أن الله خلق الإنسان من منى الرجل وبويضة المرأة ، وهذان يتكونان من الغذاء الذى أصله من الأرض والماء . (٢٢) فصح قوله تعالى : «فإنا خلقناكم من تراب» . (٢٣)

٢/ مرحلة النطفة : وهو إسم لماء الرجل والمرأة ، فعند اختلاط ماء الرجل بماء المرأة ينتج عن ذلك النطفة الأمشاج ، أى البويضة الملقحة . (٢٤)

٣/ مرحلة العلقة : والعلقة كما يقول عنها علماء التفسير قطعة الدم الجامدة ، وقيل : الدم العبيط أى الطرى ، وقيل : الشديد الحمرة . (٢٥)

٤/ مرحلة المضغة : وهى عند أهل الشرع : قطعة اللحم الصغيرة بمقدار ما يمضغ الإنسان ، وهى إما لا شكل فيها ولا تخطيط وهى مضغة غير مخلقة ، أو تكون مضغة مخلقة وهى التى فيها شكل وتخطيط ، كأن يكون قد صور سمعها وبصرها ويدها وسائر أعضائها . (٢٦)

٥/ مرحلة خلق العظام : وذلك لقوله تعالى : «فخلقنا المضغة عظاماً» . (٢٧)

٦/ مرحلة خلق اللحم : وذلك لقوله تعالى : «فكسونا العظام لحماً» . (٢٨)

٧/ مرحلة نفخ الروح : وذلك لقوله تعالى : «ثم أنشاناه خلقاً آخر» . (٢٩)

قال الإمام ابن كثير : (أى نفخنا فيه الروح ، وصار خلقاً آخر ذا سمع وبصر وإدراك وحركة) . (٣٠)

إن معظم جماهير العلماء قالوا : بأن نفخ الروح يكون بعد الشهر الرابع ، واعتمدوا فى ذلك على حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، والذى جاء فيه : حدثنا رسول الله ﷺ قال : إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات ، ثم ينفخ فيه الروح ... . (٢١)

نقول : اعتمد جمهور العلماء على ظاهر الحديث فقالوا : إن مدة الطور الأول لخلق الجنين أربعون يوماً وهى النطفة ، ثم مدة العلقة مثل ذلك ، وكذلك المضغة ، بعد هذه المدة تنفخ الروح فى الجنين .

رأى الطب فى أطوار خلق الجنين :

يمر الجنين فى المراحل التالية :

١ – النطفة : وهى الخلية الأولى المسماة بالزيجوت ، والناشئة عن تلقيح الحيوان المنوى للبويضة ، وهى التى وردت فى قوله تعالى : «إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه» . (٣٢) فالأمشاج هى الأخلاط ومدة هذه الفترة ستة أيام تقريباً ، بينما عند أهل الشرع أربعون يوماً . (٣٣)

٢ – العلقة : تبدأ عندما تعلق النطفة بالرحم وتنتهى عند ظهور الكتل البدنية (المضغة) . (٣٤) قال علماء الشرع : إن العلقة هى قطعة من الدم ، بينما يرى أهل الطب أن العلقة من الصغر بحيث لا تكاد ترى بالعين المجردة ، وهى محاطة بالدم من كل جهاتها ، فتفسير العلقة : بالدم العبيط اذن ناتج عن رؤية وملاحظة ذلك الدم المحيط بالعلقة ، فهو يرى بالعين المجردة ، ولذا فإن المفسرين لم يبتعدوا عن الحقيقة ، فالعلقة العالقة بجدار الرحم محاطة بدم يراه كل ذى عينين . (٣٥) ومدتها عند أهل الطب تبدأ من اليوم السابع وتنتهى نهاية الأسبوع الثالث تقريباً . (٣٦) أما عند أهل الشرع فأربعون يوماً .

٣ – المضغة : يسمونها (بالكتلة البدنية) ، لأن الجنين تظهر فيه شقوق تقسمه إلى قطعات تسمى بالكتل البدنية ، ويبلغ عددها (٤٢ – ٤٥) كتلة ، وهى الأساس التى يقوم عليها الجهاز الهيكلى والعضلى ومنها يتكون . (٣٧) ومدتها عند أهل الشرع أربعون يوماً ، بينما عند أهل الطب تبدأ من الأسبوع الثالث وحتى نهاية الأسبوع الرابع ، فالمدة من (٢١ – ٣٠) يوماً مخصصة لظهور الكتل البدنية . (٣٨)

٤ – مرحلة خلق العظام : وحيث تظهر الفقرات فى الأسبوع الخامس والسادس ، حيث تبدأ الكتل البدنية بالتحول إلى قطاع عظمى وعضلى . (٣٩)

٥ – مرحلة خلق اللحم : وهذه تبدأ بعد المرحلة السابقة ببضعة أيام ، وغالباً ما يظهر اللحم ، والعضلات التى تكسو الفقرات والعظام فى الأسبوع السادس والسابع . (٤٠)

يتبين لنا مما سبق أن فترة تكوين الأعضاء تبدأ من بداية الأسبوع الرابع وتنتهى فى نهاية الأسبوع السابع ، وبداية الثامن تقريباً ، حيث يصور ويخطط فى هذه الفترة شكل أعضاء الجسم الإنسانى . (٤١)

التوفيق بين نظرة الطب ونظرة الشرع ، والترجيح فى مسألة نفخ الروح فى الجنين :

لأول وهلة نرى أن اختلافاً بين رأى الشرع ورأى الطب ، فهل الشرع يخالف الحقائق العلمية : ذكرنا أن العلماء اعتمدوا على رواية ابن مسعود رضى الله عنه الموجودة فى صحيح البخارى ، فى تقدير المدة الزمنية لكل من النطفة والعلقة والمضغة ، والتى قدروها بأربعين يوماً لكل منها ، وأن الروح تنفخ فى الشهر الرابع من عمر الجنين ، ولكن هناك رواية أخرى للحديث فى صحيح الإمام مسلم : وفيها : «أن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ...» . (٤٢)

ففى هذا الحديث دلالة على أن النطفة والعلقة والمضغة ، يتم خلقها فى الأربعين يوماً الأولى ، لقوله «إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون فى ذلك – أى فى الأربعين يوماً الأولى – علقة مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك – أى فى الأربعين يوماً الأولى أيضاً – مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح» .

يظهر لنا من ذلك : أن معظم العلماء قد فهموا من ظاهر الحديث فى الرواية الأولى وهى رواية ابن مسعود (رضى الله عنه) أن مدة وفترة النطفة أربعين يوماً ، وكذلك العلقة والمضغة ، والتى مجموعها مائة وعشرين يوماً ، وهى المدة التى ينفخ فيها الروح .

بينما نفهم من ظاهر الحديث بالرواية الأخرى الموجودة فى صحيح الإمام مسلم : أن كل هذا يتم فى الأربعين يوماً الأولى ، وهذا ما يسمى فى علم مصطلح الحديث – بمختلف الحديث – وهو علم يبحث فى الأحاديث التى يوحى ظاهرها بالتناقض من حيث إمكان الجمع بينها ، إما بتقييد مطلقها ، أو بتخصيص عامها ، أو بحملها على تعدد الحادثة ، أو غير ذلك ، ويطلق عليه – علم تلفيق الحديث . (٤٣) حيث يحاول العلماء فى مثل هذه الحالة ،

التوفيق بين الأحاديث ، فإن كان ذلك غير ممكن ، انتهجوا فى ذلك الترجيح ، فيؤخذ بالراجح ويترك المرجوح ، ولا يمكن أن يكون هنا أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً ؛ لأن الناسخ لا يكون فى الأخبار ، وإنما يكون فى الأوامر والنواهى . (٤٤)

قلنا : إن جماهير العلماء أخذوا بظاهر الحديث الأول ، ولعل السبب فى ذلك شهرته ، حيث رُوته أكثر المصادر بعكس الحديث الثانى ، حيث أنه غير موجود إلا فى صحيح الإمام مسلم . (٤٥)

وهذا يقتضينا محاولة التوفيق أو الترجيح :

والذى يرى : هو حمل الحديث بالرواية الأولى على الحديث بالرواية الثانية ، لأن الحديث بالرواية الأولى ليس فيه تصريح بأربعة أشهر ، أو حتى أن مرحلة النطفة تستمر أربعين يوماً ، فقد جاء فى حديث ابن مسعود (رضى الله عنه) : إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ...» فلم ترد كلمة نطفة ، ونفهم من ذلك أن الأطوار لكل من النطفة والعلقة والمضغة ، تتم فى الأربعين يوماً الأولى . أما قوله : «ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، فليس صريحاً فى أن مدة النطفة والعلقة والمضغة أربعين يوما لكل منها ، بل يحتمل أيضاً أن يكون طور العلقة والمضغة ، مثل طور النطفة ، من حيث أنها جميعاً لا روح فيها ، حيث يأتى بعد ذلك الملك فينفخ فيه الروح . (٤٦)

ثم إن عبارة «مثل ذلك» لا تعنى الوقت ، والذى يدل على ذلك ، رواية الإمام مسلم لنفس الحديث الذى رواه ابن مسعود ، حيث جاء فيه : «إن أحدكم يجمع خلقه فى بطن أمه أربعين يوماً ، ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك ، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك» فقوله : «فى ذلك» أى فى ذلك الوقت ، وهى الأربعين يوماً الأولى ، فيكون معنى الحديث : «أن النطفة تكون خلال الأربعين يوماً ، ثم تكون العلقة فى ذلك الوقت مثل النطفة من حيث عدم وجود الروح فيها ، وكذلك المضغة تكون فى ذلك الوقت أيضاً ، مثل النطفة والعلقة من حيث عدم وجود الروح فيها . (٤٧)

بعد هذا العرض نرى : أن أطوار خلق الإنسان تتم فى الأربعين يوماً الأولى ، وفى بداية الأربعين الثانية ينفخ فيه الروح ، وهذا موافق لما توصل إليه العلم الحديث ، فالشرع لم ولن يكون فى يوم من الأيام مخالفاً للحقائق العلمية ، حيث توصل العلم الحديث للقول : بأن النطفة تكون خلال أسبوع ثم تبدأ فترة العلقة ، والتى تبدأ من اليوم السابع تقريباً وتنتهى فى نهاية الأسبوع الثالث تقريباً ، ثم تأتى مرحلة المضغة ، والتى تبدأ من نهاية

الأسبوع الثالث إلى نهاية الأسبوع الرابع ، ثم مرحلة العظام ، والتى تبدأ من الأسبوع الخامس والسادس ، ثم اكتساء العظام باللحم والعضلات فى الأسبوع السادس والسابع ، ثم بعد ذلك ينفخ فيه الروح ، لقوله تعالى : «ثم أنشأناه خلقاً آخر» وهذا كله جاء به الشرع ، فقد روى عن حذيفة بن أسيد رضى الله عنه قال سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة ، بعث الله ملكاً فصورها ، وخلق سمعها وبصرها ، وجلدها ، ولحمها ، وعظمها ، ثم قال : يا رب أذكر أم أنثى ؟ .

المطلب الثانى

حقيقة الإجهاض فى اللغة والإصطلاح

١ - الاجهاض فى اللغة :

الإجهاض تأتى بمعنى الإلقاء نقول : أجهضت الناقة إذا ألقت ولدها لغير تمام ، قال أبو زيد : إذا ألقت الناقة ولدها قبل أن يستبين خلقه . (٤٩)

وقيل : الجهيض : السقط الذى قد تم خلقه ، ونفخ فيه الروح من غير أن يعيش ، وأسقطت المرأة ولدها إسقاطاً أى ألقته لغير تمام . (٥٠)

٢ - الإجهاض فى الإصطلاح :

لايخرج تعريفه عن معناه اللغوى ، إلا أن الفقهاء يستخدمون كلمات مختلفة ولكن معناها واحد ، فتارة يستخدمون كلمة : إسقاط (٥١) ، وتارة كلمة طرح (٥٢) ، وإلقاء (٥٣) ، وإجهاض (٥٤) ، ونستطيع أن نختار تعريفاً جامعاً للإجهاض وهو : «إسقاط الجنين من بطن أمه بفعل منها أو من غيرها» .

المطلب الثالث

حكم الاجهاض فى الشريعة الإسلامية

قسم الفقهاء مراحل نمو الجنين إلى قسمين رئيسيين :

أ - مرحلة ما قبل نفخ الروح ، وهذه محل خلاف بين الفقهاء .

ب - ومرحلة ما بعد نفخ الروح ، وهذه محل اتفاق بين الفقهاء ، فقد قالوا بحرمة الإسقاط فيها . (٥٥) ولابد أن نتعرض لحكم الإجهاض الضرورى ، وحكم الإجهاض الإختيارى .

أولاً : الإجهاض الضرورى :

إن الاسلام يبنى أحكامه على دفع الضرر والمشقة فهو يرفع الحرج إن وجد ، وقد اتفق الفقهاء على إباحة الإجهاض حتى ولو بعد نفخ الروح في الجنين ، وذلك عند الضرورة ، فإذا حملت المرأة وكان فى استمرار الحمل خطر يهدد حياتها ، أو كان الجنين نفسه فى خطر ، فإنه يباح الإجهاض حينئذ ، فإن الضرورة تقدر بقدرها ذلك لأن الأم هى الأصل ، والجنين هو الفرع ، فيضحى بالفرع فى سبيل المحافظة على الأصل ، وما سوى ذلك فإن الإسلام لا يبيح الإجهاض وخاصة إذا كان بغية المحافظة على رشاقة المرأة وجمالها ، أو كان خشية كثرة الأولاد ، أو إرهاق الأب لأن دخله المادى محدود ولأن الرزق قد تكفل الله به . (٥٦)

إذن يجوز الأخذ بالأحكام الاستثنائية لدفع الخطر ، ولو أدى إلى الإضرار بالغير ، ذلك أنه إذا تعارضت مفسدتان روعى أعظمهما بارتكاب أخفهما (٥٧) ، جاء فى الموافقات للإمام الشاطبى . (٥٨) «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا تفهم على مقتضى ما غلب ، فإذا كان الغالب جهة المصلحة ، فهى المصلحة المفهومة عرفاً ، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهى المفسدة المفهومة عرفاً ، فإن رجحت المصلحة فمطلوب ، ويقال فيه : أنه مصلحة ، وإذا غلبت جهة المفسدة فمهروب عنه أى منهى عنه ، ويقال : أنه مفسدة» .

فالذى يرجح المصلحة أو المفسدة هو المقدار الغالب لكل منهما ، ولا شك أنه فى حالة مرض الحامل وانذار حياتها بالخطر ، فإن المصلحة الغالبة الإبقاء على حياتها لأنها الأصل ، والجنين فرع ، ولا شك أن فى إسقاط الجنين مفسدة ، لكنها مفسدة مرجوحة .

معنى الضرورة وضوابطها :

(أ) معنى الضرورة : ذكر العلماء تعريفات للضرورة منها :

أ/ عرفها صاحب حاشية الدسوقى بقوله : «هى الخوف على النفس من الهلاك علماً أو ظناً» ويقصد بالعلم أى القطع . (٥٩)

ب/ وقال البزدوى فى كشف الأسرار (٦٠) : «ومعنى الضرورة فى المخمصة : أنه لو امتنع عن التناول يخاف تلف النفس أو العضو» .

جـ/ وقال الإمام العز بن عبد السلام فى القواعد (٦١) : «الضرورات مناسبة لاباحة المحظورات جلباً لمصالحها ، والجنايات مناسبة لإيجاب العقوبات درءاً لمفاسدها» . (٦٢)

د/ وعرفها الأستاذ الزرقا : «الضرورة ما يترتب على عصيانها خطر كما فى الإكراه الملجىء ، أو خشية الهلاك جوعاً» .

هـ/ وعرفها الأستاذ أبو زهرة بقوله (٦٣) : «فمعنى الضرورة الخشية على الحياة ، إن

لم يتناول المحظور ، أو يخشى ضياع ما له كله» .

تحليل التعاريف :

من خلال استعراضنا لتعاريف الضرورة عند العلماء نلاحظ أنها قاصرة على نوع معين من الضرورة ، وهى ضرورة تناول الغذاء المحظور عند الاضطرار إليه خشية الهلاك جوعاً ، فهى لا تشمل المعنى العام الشامل للضرورة ، لذا فقد وفق فى تعريفها الدكتور وهبة الزحيلى تعريفاً عاماً شاملاً يرقى بها كنظرية ومبدأ عام فقال : «الضرورة هى أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر أو المشقة الشديدة بحيث يخاف ضرر أو أذى بالنفس أو بالعضو أو بالعقل أو بالمال وتوابعها ، ويتعين أو يباح عندئذ إرتكاب الحرام أو ترك الواجب ، أو تاخيره عن وقته دفعاً للضرر عنه فى غالب ظنه ضمن قيود الشرع» . (٦٤)

(ب) ضوابط الضرورة :

للضرورة ضوابط وشروط لابد أن تتوفر حتى يصح الأخذ بحكمها ، وهى على النحو التالى :

١ – أن تكون الضرورة واقعة لا منتظرة (٦٥) ، بمعنى أن يغلب على ظن الإنسان حصول خطر على أحد الضروريات الخمس ، فعندئذ يجوز الأخذ بالحكم الإستثنائى لدفع الخطر المتوقع .

٢ – أن تكون الضرورة ملجئة ، بحيث يخشى تلف النفس والأعضاء . (٦٦)

٣ – ألا تكون وسيلة مباحة لدفع الضرر إلا بالمخالفة الشرعية ، وعند المخالفة يؤذن شرعاً للمضطر التحلل من الواجب ، وفعل المحظور . (٦٧)

٤ – عند الأخذ بالضرورة يقتصر على القليل الذى يدفع به الضرر لأن الأخذ بالمحظور ضرورة ، والضرورة تقدرها بقدرها .

٥ – أن يصف الدواء المجرم المحظور فى حالة ضرورة الدواء طبيب مسلم عدل ثقة فى دينه وعلمه . (٦٨)

٦ – أن تكون المصلحة المستفادة من إباحة المحظور أكبر من المصلحة المستفادة من تجنب المحظور . (٦٩)

وخلاصة القول : أن إسقاط الجنين للضرورة مباح ، فالقواعد الفقهية الكلية متضافرة بهذا المعنى ، ذلك أن الضرورات تبيح المحظورات ، والضرر الأكبر يدفع بالضرر الأدنى ، والضرر يزال ، ودرء المفاسد أولى من جلب المصالح (٧٠) ، وفى هذه الحالة لا ضمان ولا

إثم عليها إذا أسقطت ، جاء في مغني المحتاج (٧١) : «ولو دعتها ضرورة إلى شرب دواء فينبغي كما قال الزركشي أن لا تضمن بسببه ، وليس من الضرورة الصوم ولو في رمضان إذا خشيت منه الإجهاض ، فإذا فعلت فاجهضت ضمنت كما قال الماوردي ، ولا ترث منه لأنها قاتلة» .

ثانياً : حكم الإجهاض الاختياري :

اختلف العلماء في حرمة اسقاط الجنين قبل نفخ الروح إلى مذاهب وهي على النحو التالي :

١ – عند الحنفية : في المذهب ثلاثة اتجاهات :

الأول : يجوز الاسقاط ما لم يبلغ عمر الجنين مائة وعشرين يوماً من بدء الحمل ، جاء في حاشية ابن عابدين (٧٢) : «وقالوا يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر ولو بلا إذن الزوج» .

الثاني : يحرم الإسقاط في أي مرحلة من مراحل تخلق الجنين قبل نفخ الروح سواء أكان نطفة أم علقة أم مضغة ، جاء في حاشية ابن عابدين (٧٣) . «ولا أقول بالحل إذ المحرم لو كسر بيض الصيد ضمنه ، لأنه أصل الصيد ، فلما كان يؤاخذ بالجزاء ، فلا أقل من أن يلحقها إثم هنا إذا اسقطت بغير عذر» . (٧٤)

الثالث : يجوز الإسقاط ما لم يبدأ بالتخلق ، خلال الأربعين يوماً الأولى من الحمل ، جاء في حاشية ابن عابدين «وفي الخانية : قالوا : إن لم يستبن شيء من خلقه لا تأثم» . (٧٥)

٢ – عند المالكية : في المذهب ثلاثة اتجاهات :

الأول : يحرم إسقاط الجنين في جميع مراحل تخلقه ، وهو المعتمد عندهم ، جاء في الشرح الكبير (٧٦) : «لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوماً ، وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعاً ، وعلق الدسوقي في شرحه قائلاً : «ولو قبل الأربعين ، هذا هو المعتمد» (٧٧) . وجاء في القوانين الفقهية . (٧٨)

«وإذا قبض الرحم المني لم يجز التعرض له ، وأشد من ذلك إذا تخلق ، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح ، فإنه قتل نفس إجماعاً» .

الثاني : يكره إسقاط الجنين في النطفة ، ويحرم إسقاطه فيما عدا هذه المرحلة . (٧٩) .

الثالث : يجوز اسقاط الجنين في النطفة ، ويحرم فيما عداها ، ذهب إلى ذلك اللخمي ، جاء في مواهب الجليل (٨٠) : «وأما التسبب في إسقاط الماء قبل الأربعين يوماً من الوطء فجائز» .

٣ – عند الشافعية : هناك ثلاثة اتجاهات في المذهب :

الأول : التحريم مطلقاً ، لا يجوز إسقاط الجنين في أي طور من أطوار خلق الجنين ، وإمام هذا الرأي حجة الإسلام الغزالي (٨١) ، لأن الإجهاض جناية على موجود حاصل ، ابتداء من أول مراتب وجوده في الرحم ، إلى أن ينفخ فيه الروح ، فإذا نفخت فيه الروح ازدادت الجناية تفاحشاً .

الثاني : يجوز إسقاط الجنين ما لم تنفخ فيه الروح ، جاء في تحفة المحتاج . (٨٢)

«أفتى أبو اسحاق المروزي بحل سقيه أمته دواء لتسقط ولدها ما دام علقة أو مضغة .

الثالث : يجوز إسقاط الجنين في الطور الأول ، وتبدأ الجرمة منذ بدء التخلق أي بعد أربعين يوماً تقريباً ، جاء في حاشية الجمل (٨٣) : «إن المني حال نزوله محض جماد لم يتهيأ للحياة بوجه ، بخلاف بعد استقراره في الرحم ، وأخذه في مبادىء التخلق» .

٤ – عند الحنابلة في المذهب ثلاثة اتجاهات :

الأول : يحرم الإسقاط مطلقاً في جميع أطوار هذه المرحلة ، وأولها النطفة . (٨٤)

الثاني : يجوز إسقاط الجنين في جميع أطوار هذه المرحلة ، ما لم ينفخ فيه الروح ، جاء في الإنصاف (٨٥) «وقال في الفروع : وظاهر كلام ابن عقيل في الفنون أنه يجوز إسقاطه قبل أن ينفخ فيه الروح» وفي قوله تعالى : «وإذا الموؤدة سئلت بأي ذنب قتلت» (٨٦) ، وكان يقرأ سألته بأي ذنب قتلت ، وهو الأشبه بالحال ، وأبلغ في التوبيخ ، وهذا لما حلته الروح ونفخت فيه ، لأنه ما لم تحل فيه الروح وتنفخ فيه لا يبعث ، فيؤخذ منه لا يحرم اسقاطه» (٨٧) .

الثالث : يجوز الإسقاط في الطور الأول من هذه المرحلة ، ويحرم فيما عداها ، جاء في مطالب أولي النهى (٨٨) : «ولرجل شرب دواء مباح ، ولأنثى شربة لإلقاء نطفة ، لأنها لم تنعقد بعد ، وقد لا تنعقد ولداً ، ولا يجوز شرب دواء لإلقاء علقة لانعقادها» .

الترجيح :

من خلال العرض لأقوال وآراء العلماء نستطيع أن نلخص الاختلاف في المسألة ونحصره في ثلاثة أقوال رئيسية هي :

أولاً : يحرم الإسقاط مطلقاً للجنين وفي جميع مراحل نموه .

ثانياً : يجوز الإسقاط مطلقاً قبل نفخ الروح .

ثالثاً : يجوز الإسقاط فقط في الطور الأول من المرحلة الأولى أي في النطفة فقط ويحرم

فيما عداها .

والذى تميل إليه النفس وتطمئن بعد عرض الآراء : هو حرمة الإسقاط مطلقاً وفى جميع الأطوار ولو كان ذلك بمجرد العلوق فى الرحم ، وهو ما أخذ به جمهور المالكية والمعتمد عندهم ، وما أخذ به معظم الحنفية والشافعية وعلى رأسهم الإمام الغزالى والحنابلة ، ذلك أنه عند التقاء ماء الرجل بماء المرأة وتكوين الخلية الإنسانية الأولى ، أصبحت هذه الخلية وهى النطفة معدة للحياة ، فهى مستمرة فى الحياة والنمو ، وإن لم تنفخ الروح فيها بعد وصارت إلى التخليق شيئاً فشيئاً والدليل على ذلك ما روى عن حذيفة بن أسيد رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : «إذا مر بالنطفة اثنتان وأربعون - وفى رواية بضع وأربعون - بعث الله ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها» رواه الإمام مسلم ، وهذا يقودنا إلى أن نفرق بين الروح والحياة ، يعرف الإمام الجرجانى الروح (٨٩) : «بانها اللطيفة العالمة المدركة ، من الإنسان» ، ويعرفها ابن القيم . (٩٠) بقوله : «إن الروح جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس ، وهو جنس نورانى علوى خفيف حى متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ، ويسرى فيها سريان الماء فى الورد والدهن فى الزيوت والنار فى الفحم» .

نستنتج مما سبق أن الإدراك والحركات الاختيارية ، والسمع ، والبصر ، والإحساس ، دليل على وجود الروح فى الجسد ، وإن انتفاء هذه الأمور يدل على انتفاء الروح من الجسد . (٩١)

أما الحياة : فإن قلنا أن هذا الكائن حى ، نعنى بذلك أنه يتغذى وينمو ، ولكن دون إرادة واختيار ، أما إذا انضم إلى هذا الكائن الحى الروح أصبح كائناً حياً ذا إرادة واختيار ، فالجنين قبل نفخ الروح كائن حى يتغذى ويتنفس وينمو منذ التلقيح وانعقاد الخلية الإنسانية الأولى ، كما يبدأ القلب بالنبض منذ الأسبوع الرابع للحمل تقريباً ، فلا شك إذن أن فيه حياة . (٩٢)

إذن فالحياة فى الجنين موجودة منذ التقاء المنى مع البويضة وامتزاجها لتكوين الخلية الأولى للإنسان والمسماة بالنطفة ، وهى حية تتغذى وتنمو بلا إرادة واختيار لعدم نفخ الروح فيها بعد .

ولهذا فإن العدوان على هذا الجنين وهو فى بداية تكوينه هو استئصال لحياته النامية ، فانت تقضى على مخلوق حى ، وهذا لا يجوز شرعاً ، ناهيك عن الأضرار النفسية والجسمية

التى تلحق بالنفس الإنسانية ، ونحن قد منعنا من الاضرار بالنفس الإنسانية ، ولأن الإنسان لايملك حق الاعتداء على نفسه فمن باب أولى أن لا يعتدى على غيره .

المطلب الرابع

التدابير الشرعية لمنع الإجهاض

تنقسم التدابير التى تمنع الإجهاض إلى قسمين رئيسيين :

أولهما : تدابير وقائية لمنع وقوع الإجهاض أصلاً ، وهذه تشمل تدابير تربوية : تبين مدى حرمة وعصمة النفس الإنسانية ، وعدم جواز الاعتداء عليها ، وتدابير إرشادية : تبين مدى الضرر الذى تلحقه المرأة المجهض بنفسها فى حالة الإجهاض الاختيارى .

وثانيهما : تدابير زجرية عقابية تتخذ بحق من يقدم على هذه الجريمة ، وعليه أن يدفع ثمن جريمته ، ويتحمل العقوبة المقررة .

أولاً : التدابير الوقائية وتشمل :

أ – تدبير تربوى : ويكون ذلك بتربية وتوجيه الناس ، بأن للنفس الإنسانية حرمة وعصمة ، وأن حفظ النفس حق وواجب معاً (٩٣) ، فكما أن من حق الإنسان أن يحيا ويعيش ، ويحرم عليه الاعتداء على حياة نفسه ، فهو أيضاً مطالب بأن يحافظ على حياة ونفوس الآخرين ، فلا يزهقها بالاجهاض أو بالقتل ، قال الله تعالى : «ولا تقتلوا النفس التى حرم الله إلا بالحق» (٩٤) ، وليس للمرأة الحق فى إجهاض ولدها وقتله ، يقول الشيخ أبو زهرة – رحمه الله – (٩٥) : «والمحافظة على النفس هى المحافظة على حق الحياة الكريمة ، والمحافظة على النفس يقتضى حمايتها من كل اعتداء» ولا شك أن فى إجهاض وإسقاط الجنين اعتداء على حياته .

ثم إن بقاء النوع الإنسانى ، والاكثار من النسل ، وإنجاب الذرية الصالحة – بإذن الله – لعمارة الكون ، والقيام بمهام الاستخلاف فى الأرض مقصد أساسى للشارع ، فضلاً عن أنه مقصد أساسى من مقاصد الزواج ، وهذا لا يتأتى مع الإجهاض (٩٦) . يقول الرسول ﷺ : «تناكحوا تناسلوا فإنى مكاثر بكم الأمم يوم القيامة» . (٩٧) لقد حمى الإسلام حق الحياة بالتربية والتوجيه السليم ، فهو حق مقدس ، وهبة من الله ، لا يجوز سلبه ، فليس لحاكم أن يسلب حياة محكوم ، ولا لسيد سلب حياة عبده ، ولا لزوج سلب حياة زوجته ، ولا لوالد أو والدة سلب حياة ولده (٩٨) ، من هذا المنطلق . اعتبر الإسلام الاعتداء على النفس من أعظم

الكبائر وأقبح الذنوب ، بعد الإشراك بالله تعالى (٩٩) ، وبناء على ما تقدم نقول : إن الاعتداء على حياة الجنين بالإجهاض هو جريمة بشعة ، وقتل نفس ، وازهاق لروح لها عصمتها وحرمتها عند الله.

ب – تدبير إرشادى : وهذا يهدف إلى توعية الناس وإرشادهم إلى مدى الخطورة والأضرار التى قد تنجم عن الإجهاض ، نتيجة للوسيلة التى تتم بها هذه الجريمة ، والوسائل المستخدمة تختلف باختلاف البيئات والمجتمعات ، ومدى الوعى والثقافة والرقى الصحى الذى وصل إليه ذلك المجتمع ، ومما يؤسف له أن أفضل المجتمعات ثقافة ووعياً تلجأ إلى أسوأ الوسائل ، ثم أن هناك بعض الأطباء ولنقص ثقافتهم الإسلامية لا يحسنون التصرف فى مثل هذه المواقف ، فهم يكتفون بالتقريع والتوبيخ بدلاً من أن يسمعوا للمرأة ، ويحاولوا معرفة السبب الذى دفعها لارتكاب مثل هذه الجريمة ، وأن يحذروا من مخاطر وعواقب هذا العمل ، وأنه عمل غير شرعى ، وجريمة يعاقب عليها فى الإسلام ، وأن يحاولوا إقاظ الشعور بالأمومة الصادقة ، وإثارة نزعة الحنان والعطف لدى النساء ، بدلاً من أن يتركوها فريسة للمشعوذين والدجالين . (١٠٠)

ثانياً : التدابير الزجرية العقابية :

لم يترك الإسلام الإنسان يتصرف وفق هواه ، بل رسم له الطريق السوى ، ووضع له التدابير الوقائية ليسير عليها خوفاً من الوقوع فى الخطأ والجريمة ، أما إذا ركب هواه ، وضل الطريق ، وارتكب الجرائم ، فإن الإسلام قد وضع له التدابير الزجرية لمنعه من التمادى فى الضلال وتكرار الجريمة ، وفى ذلك حماية المجتمع من المجرمين ، وضمان سلامة الناس وأمنهم ، فتشريع العقوبة فيه رحمة وانقاذ وزجر للناس وتخويف لهم من الإقدام على الفعل المحرم . (١٠١)

ومن تلك التدابير العقابية :

(أ) الغرة :

١- معناها :

أ/ فى اللغة : الغرة : البياض فى جبهة الفرس ، يقال فرس أغر أى أبيض ، وغرة المال : خياره ، ورجل أغر : أى شريف ، وغرة الشهر : ليلة استهلال القمر . وقد سمى ما يجب فى الجنين غرة : لأنه أول مقدار ظهر فى باب الدية . (١٠٢)

ب/ فى الاصطلاح : الغرة : إسم لعبد أو أمة ، فالمعنى الشرعى موافق للمعنى

ما لم تكن ذا حساسية خاصة ، فيحدث الإجهاض بسبب وقوع الإصابة على الرحم ، وبعبارة أخرى : تهدف إلى توسيع عنق الرحم حيث تهيّج وتتقلص عضلات الرحم فيحدث الإسقاط . (١٢٧)

٢ – تناول الأدوية والعقاقير : إذا لم تجد الوسائل السابقة ، تلجأ المرأة إلى استعمال العقاقير ، سواء تلك التي تحدث انقباضات بعضلات الرحم وتؤثر عليه تأثيراً مباشراً ، أو التي تسبب انقباض الرحم بفعل عكسي وتحدث انقباضات شديدة في الأمعاء ، كالمسهلات القوية ، وهذه العقاقير تحدث أضراراً بالجسم ، والتسمم العام قبل حصول الإجهاض إذا تناولتها المرأة الحامل بكميات كثيرة .

٣ – التداخل الآلي : إذا أخذ الحمل في النمو ، ولم تفلح المرأة في التخلص منه بالوسائل السابقة ، وقد تخشى ظهور أعراض الحمل عليها ، تلجأ إلى استعمال وسائل وطرق مباشرة للإجهاض ، وذلك بإدخال أجسام غريبة إلى تجويف الرحم ، وهذه الأجسام تختلف باختلاف البيئة التي تعيش فيها المرأة ، فنساء الريف لهن وسائل ، ونساء المدن لهن وسائل ، من عيدان بعض النباتات أو إبر النسيج أو أسياخ الصوف أو أقلام الكتابة ، مما يؤدي بالتالي إلى إلتهاب موضعي يعقبه تعفن دموي عام ، أو تسمم ينتهي بالموت في الغالب قبل الإسقاط . كما يحدث مضاعفات أخرى ، يحدث بسببها الموت اللاحق . (١٢٨)

(ب) أضرار الإجهاض ومضاعفاته :

١ – الصدمة العصبية : ويكون ذلك بسبب إدخال الأجسام الغريبة إلى عنق الرحم أو تمزيق الرحم نفسه .

٢ – النزيف : ويكون نتيجة قطع أحد الأوعية الدموية ، أو فصل المشيمة أو تمزق الرحم .

٣ – السدة الهوائية : وهي فقاقيع هوائية داخل الجانب الأيمن من البطينين الرئوية والقلب ، حيث تعمل على سد الشريان أو الوريد ، ويحدث هذا خاصة عند حقن سوائل غريبة في الرحم .

٤ – التسمم الذي يتبع العقاقير المجهضة .

٥ – انثقاب الرحم ، والذي ينجم عن استعمال وإدخال الآلات والأدوات التي تجرح الرحم . (١٢٩)

٦ – حمى النفاس : لأن الأدوات التي تستعمل في هذه الحالات تكون عادة غير معقمة تعقيماً كاملاً ، أو غير معقمة على الإطلاق ، وخاصة إذا أجرت المرأة عملية الإجهاض

بنفسها.

٧ – العدوى الجرثومية : وهى المسؤولة عن وفاة كثير من حالات الإجهاض الاختيارى بسببها ، لأن الأدوات غير معقمة ، وتزداد عند حدوث تمزقات أو ثقوب بالرحم أو المهبل ، الأمر الذى يؤدى إلى التهاب موضعى ، سرعان ما ينتشر إلى أنحاء الجسم ، فيحصل الموت بعد التهاب يشمل الكبد والطحال والبنكرياس والقناة الهضمية ، أو تعفن أو تسمم دموى عام .

٨ – العقم : ويحدث نتيجة الإلتهابات المختلفة التى تصيب المرأة . (١٣٠)

الهوامش

(١) سورة ص آية ٧٥ .

(٢) سورة الإسراء آية ٧٠ .

(٣) د. عزت حسن : نعم الله فى خلق الإنسان كما يصوره القرآن الكريم ص ٩٠ .

(٤) د. محمد عقلة : الإسلام مقاصده وخصائصه ص ١٦٥ .

(٥) سورة المائدة آية ٣٢ .

(٦) د. فتحى الدرينى : خصائص التشريع الإسلامى فى السياسة والحكم ص ٢٤٢ .

(٧) سورة النساء آية ٢٩ .

(٨) سورة الإسراء آية ٣٣ .

(٩) سورة البقرة آية ١٩٥ .

(١٠) سورة النجم آية ٣٢ .

(١١) حاشية ابن عابدين ٦ / ٥٨٧ ، مطالب أولى النهى ٦ / ١٠٢ ، كشاف القناع ٦ / ٢٥ .

(١٢) التاج والإكليل على مختصر خليل .

(١٣) نظام الأسرة فى الإسلام ١ / ١٠٥ .

(١٤) رعاية الطفولة فى الشريعة الإسلامية ص ٩٣ .

(١٥) سورة الحج آية ٥ .

(١٦) التفسير الكبير ٢٣ / ٨ .

(١٧) سورة المؤمنون آية ١٢ – ١٤ .

(١٨) فتح البارى شرح صحيح البخارى ٦ / ٣٠٣ ، كتاب بدء الخلق .

(١٩) صحيح مسلم بشرح النووى ١٦ / ١٩٠ ، كتاب القدر : باب كيفية خلق الآدمى فى بطن أمه .

(٢٠) صحيح مسلم بشرح النووى ١٦ / ١٩٢ ، كتاب القدر : باب كيفية خلق الآدمى فى بطن أمه .

(٢١) التفسير الكبير ٢٣ / ٨ .

(٢٢) سورة الحج آية ٥ .

(٢٣) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٣٦٩ ، قال محمد البار : «إن النطفة تطلق على ثلاثة أشياء : ١ – نطفة الذكر : وهى الحيوانات المنوية ، ٢ – نطفة الأنثى وهى البويضة ، ٣ – النطفة الأمشاج : وهى النطفة المختلطة من ماء الرجل وماء المرأة أى البويضة الملقحة .

(٢٤) الجامع لأحكام القرآن الكريم ١٢ / ٦ .

(٢٥) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٢٢٥ ، الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الإسلامى ، ص ٦٣ .

(٢٦) سورة المؤمنون آية ١٤ .

(٢٧) الآية السابقة .

(٢٨) الآية السابقة .

(٢٩) تفسير القرآن العظيم ٣/ ٢٤٠ ، التفسير الكبير ٢٣ / ٨ ، إبن عاشور : تفسير التحرير والتنوير ١٨/ ٢٢ .

(٣٠) سبق تخريجه .

(٣١) سورة الإنسان آية ٢ .

(٣٢) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٣٦٦ .

(٣٣) الطب فى محراب الإيمان ٢ / ٥٧ ، خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٢٠٠ .

(٣٤) المرجع السابق .

(٣٥) المرجع السابق .

(٣٦) المرجع السابق .

(٣٧) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٢٥٥ – ٢٥٦ ، متى تنفخ الروح فى الجنين ص ٥٥ .

(٣٨) المرجع السابق .

(٣٩) المرجع السابق .

(٤٠) المرجع السابق .

(٤١) سبق تخريجه .

(٤٢) علوم الحديث ومصطلحه ص ١١١ .

(٤٣) متى تنفخ الروح فى الجنين ص ٣٦ .

(٤٤) متى تنفخ الروح فى الجنين ص ٤٢ .

(٤٥) المرجع السابق .

(٤٦) المرجع السابق .

(٤٧) سبق تخريجه .

(٤٨) تاج العروس مادة : جهض ، لسان العرب مادة : جهض .

(٤٩) لسان العرب مادة : جهض .

(٥٠) حاشية ابن عابدين ٣/ ١٧٦ ، وجاء فيها : «وقالوا يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر بلا إذن الزوج» .

(٥١) الفتاوى الهندية ٦ / ٣٨٥ ، وجاء فيها : «وإذا ضربت بطنها أو شربت دواء لتطرح ولدها ،

فطرحت فعليها غرة» .

(٥٢) المدونة الكبرى ٤/ ٤٨١ ، وجاء فيها : «أرأيت إن ضربها رجل فألقته ميتاً مضغة أو علقة ، ولم يستبن ممن خلقه أصبع ولا عين ففيه الغرة» .

(٥٣) الغزالى : إحياء علوم الدين ٢ / ٥١ ، وجاء فيه : «وليس هذا أى العزل كالإجهاض» .

(٥٤) حاشية ابن عابدين ١/ ٣٠٢ ، جاء فيها : «وقالوا يباح إسقاط الولد قبل أربعة أشهر» وهذا وقت نفخ الروح عندهم ، فالمفهوم المخالف أن بعد هذا الوقت هو وقت نفخ الروح يحرم الإسقاط حاشية الدسوقى ٢/ ٢٦٦ ، جاء فيها : «وإذا نفخت فيه الروح حرم إجماعاً» أى حرم الإسقاط إجماعاً بعد نفخ الروح ، الحلال والحرام ص ٢٨٣ ، حاشية الجمل على شرح المنهج ٤/ ٤٤٧ ، الإسلام وتنظيم الأسرة / مؤتمر إسلامى عقد فى الرباط ٢٤ - ٢٩ كانون أول ١٩٧١م . قدمت فيه عدة أبحاث حول الإجهاض . الجنين والأحكام المتعلقة به فى الفقه الإسلامى ص ٣٠١ ، نظام الأسرة فى الإسلام د. محمد عقلة ١/ ١٠٦ .

(٥٥) يقول الدكتور محمد على البار فى كتابه خلق الإنسان بين الطب والقرآن «ولا أعلم أن هناك من الأمراض ما يجعل هلاك الأم محققاً إذا هى استمرت فى الحمل إلا حالة واحدة هى تسمم الحمل ، وحتى فى هذه الحالة لا يحتاج الطبيب إلى قتل الجنين بل إلى إجراء الولادة قبل الموعد المحدد ، إما بحقن الأم بمادة - الأوكسيتوس - أو بإجراء عملية قيصرية ، وأغلب هذه الحالات تسلم الأم ، ويسلم وليدها معها ، ونتيجة للتقدم الطبى الهائل فإن قتل الجنين لإنقاذ الأم يصبح لغواً لا حاجة له فى أغلب الحالات المرضية» نظام الأسرة فى الإسلام ص ١٧٣ .

(٥٦) نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٩ .

(٥٧) الموافقات ٢/ ٢٦ .

(٥٨) حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ٢/ ١٠٥ .

(٥٩) كشف الأسرار على أصول البزدوى ٤/ ١٥١٨ .

(٦٠) قواعد الأحكام فى مصالح الأنام ٢/ ٣ .

(٦١) المدخل الفقهى العام ٢/ ٩٨١ فقرة - ٦٠٣ - .

(٦٢) أصول الفقه لأبى زهرة ص ٤٥ .

(٦٣) نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٧ .

(٦٤) تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية ص ٢١٥ .

(٦٥) نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٩ .

(٦٦) نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٩ .

(٦٧) نظرية الضرورة الشرعية ص ٦٩ .

(٦٨) البوطي : مسألة تحديد النسل ص ٨٨ .

(٦٩) د. عبد الكريم زيدان : المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص ١٠٠ ، القواعد للعز بن عبد السلام ١ / ٤ .

(٧٠) مغني المحتاج ٤ / ١٠٢ .

(٧١) حاشية ابن عابدين ٣ / ١٧٦ .

(٧٢) حاشية ابن عابدين ٣ / ١٧٦ ، تكملة فتح القدير / قاضي زادة ٩ / ٢٣٣ المبسوط ٢٦ / ٨٧ .

(٧٣) أي أن البيض هو أصل الحياة ، فلو ترك لأصبح طيراً ، وبما أن المحرم يحرم عليه الصيد ، فيحرم عليه أيضاً كسر البيض لأنه أصله ، فكذا المرأة المسقط يلحقها إثم بإجهاض ولدها ، وكان نطفة ، لأنه معد للحياة ، بل هو من باب أولى .

(٧٤) حاشية ابن عابدين ٦ / ٥٩١ ، الاختيار لتعليل المختار ٤ / ١٦٨ ، تنظيم النسل ص ١٨٥ .

(٧٥) الشرح الكبير بهامش حاشية الدسوقي ٢ / ٢٦٦ .

(٧٦) حاشية الدسوقي ٢ / ٢٦٧ .

(٧٧) القوانين الفقهية ص ١٨٣ .

(٧٨) حاشية الدسوقي ٢ / ٢٦٧ .

(٧٩) مواهب الجليل ٣ / ٤٧٧ ، تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه ص ١٨٩ .

(٨٠) إحياء علوم الدين ٢ / ٥١ ، حاشية الحمل ٤ / ٤٤٧ .

(٨١) الهيثمي : تحفة المحتاج بشرح المنهاج ٤ / ٦٣ ، الرملي : نهاية المحتاج ٨ / ٤٤٢ .

(٨٢) حاشية الجمل ٤ / ٤٤٧ ، مسألة تحديد النسل ص ٧٣ .

(٨٣) الإنصاف ١ / ٣٨٦ ، كشاف القناع ١ / ٢٢٠ .

(٨٤) الانصاف ١ / ٣٨٦ .

(٨٥) سورة التكوير آية ٨ – ٩ .

(٨٦) ابن مفلح : الفروع ١ / ٢٨١ .

(٨٧) مطالب أولى النهى ١ / ٢٦٧ ، شرح منتهى الإرادات ١ / ١١٥ .

(٨٨) الجرجاني : التعريفات ص ١١٧ .

(٨٩) ابن قيم الجوزية : الروح ص ٢٢٠ .

(٩٠) الإنصاف ٧ / ٣٣١ .

(٩١) د. البار : خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص ٢٦٩ ، د. شرف القضاة : متى تنفخ الروح ص ٢٤ .

(٩٢) الإسلام مقاصده وخصائصه ص ١٦٦ .

(٩٣) سورة الإسراء آية ٣٣ .

(٩٤) أبو زهرة : أصول الفقه الإسلامي ص ٢٦٧ .

(٩٥) نظام الأسرة في الإسلام ١/ ٨٣ .

(٩٦) مسند الإمام أحمد ٣/ ١٥٨ ، سنن النسائي ٦/ ٦٦ ، كتاب النكاح ، باب كراهة تزوج العقيم ، سنن ابن ماجة ١/ ٥٩٩ كتاب النكاح .

(٩٧) القرضاوي : الخصائص العامة للإسلام ص ٧٧ ، الفاسي : مقاصد الشريعة ص ٢٢١ .

(٩٨) المبدع : ٨/ ١٨٦ .

(٩٩) تنظيم النسل وموقف الشريعة منه ص ١٧١ .

(١٠٠) توفيق وهبة / التدابير الزجرية والوقائية في الشريعة الإسلامية ص ٢١ .

(١٠١) تاج العروس مادة : غرر ، مختار الصحاح مادة غرر .

(١٠٢) البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٨/ ٣٨٩ .

(١٠٣) بدائع الصنائع ٧/ ٣٢٥ .

(١٠٤) الهداية ٤/ ١٨٩ ، المغني ٩/ ٥٣٩ .

(١٠٥) الهداية ٤/ ١٨٩ ، المغني ٩/ ٥٣٩ .

(١٠٦) إبن العربي المالكي / عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ٦/ ١٧٩ ، باب دية الجنين ، وقال عنه أبو عيسى : حديث حسن صحيح ، سنن النسائي ٨/ ٤٦ ، كتاب القسامة ، باب دية الجنين .

(١٠٧) المغني ٩/ ٥٤٠ ، كشاف القناع ٦/ ٢٥ ، المبدع ٨/ ٣٦٠ ، مطالب أولي النهى ٦/ ١٠٣ .

(١٠٨) مقدار دية النفس في الشريعة الإسلامية وتقديرها في العصر الحاضر ص ٢٧ .

(١٠٩) الفتاوى الهندية ٦/ ٢٤ .

(١١٠) بدائع الصنائع ٧/ ٣٢٥ .

(١١١) حاشية العدوي ٢/ ٢٨٥ .

(١١٢) حاشية الدسوقي ٤/ ٢٦٨ ، المنتقى للباجي على الموطأ ٧/ ٧٩ .

(١١٣) الأم للشافعي ٦/ ٩٦ ، مغني المحتاج ٤/ ١٠٤ .

(١١٤) المغني ٩/ ٥٣٩ ، كشاف القناع ٦/ ٢٥ .

(١١٥) المغني ٩/ ٥٤٠ ، المبدع ٨/ ٣٦٠ .

(١١٦) مغني المحتاج ٤/ ١٠٥ ، المغني ٩/ ٥٣٥ .

(١١٧) البحر الرائق ٨/ ٣٨٩ حاشية ابن عابدين ٦/ ٥٨٧ .

(١١٨) حاشية الدسوقي ٤/ ٢٦٨ ، مواهب الجليل ٦/ ٢٥٧ .

(١١٩) أسنى المطالب شرح روض الطالب ٤/٨٩ .

(١٢٠) عوض إدريس / الدية بين العقوبة والتعويض ص ٢٤٩ ، الجميلى / الدية وأحكامها فى الشريعة الإسلامية ص ٤٢١ .

(١٢١) حاشية ابن عابدين ٦/٥٨٧ ، الفتاوى الهندية ٦/ ٣٤ ، الهداية ٤/١٨٩ بدائع الصنائع ٧/٣٢٧ ، البحر الرائق ٨/٣٨٩ .

(١٢٢) المواق : التاج والإكليل على مختصر خليل ٦/٢٥٧ مطبوع مع مواهب الجليل ، مواهب الجليل ٦/٢٥٧ ، حاشية الدسوقى ٤/٢٦٨ .

(١٢٣) تكملة المجموع للمطيعى ١٧/٣٨٠ ، أسنى المطالب ٤/٢٦٨ .

(١٢٤) منار السبيل فى شرح الدليل ٢/٣٤٧ ، مطالب أولى النهى ٦/١٠٢ ، المبدع ٨/٣٥٧ ، كشاف القناع ٦/٢٥ .

(١٢٥) الطب الشرعى النظرى والعملى ص ٣٢٠ ، الطب الشرعى ص ١٠٢ ، الكحال الطب الشرعي ص ٢١٤ .

(١٢٦) الطب الشرعى النظرى والعملى ص ٣٢١ ، تنظيم النسل ص ١٧١ .

(١٢٧) الطب الشرعى النظرى والعملى ص ٣٢١ ، تنظيم النسل ص ١٧١ .

(١٢٨) مبادىء الطب الشرعى والسموم ص ٨٨ ، الطب الشرعى ص ١٠٢ ، الطب القضائى وآداب المهنة الطبية ص ٣٦٥ ، الموجز فى الطب الشرعى ص ١٠٣ تنظيم النسل ص ١٧٣ .

(١٢٩) ، (١٣٠) المراجع السابقة .

مدى سلطان الأولياء
فى الولاية على النفس

أ.د .نظام الدين عبد الحميد *

توطئة : الولاية بكسر الواو وفتحه بمعنى النصره ، نقول فلان ولى فلان أى ناصره ، ومنه قوله تعالى (الله ولي الذين آمنوا) (١)

وأتى بمعنى السلطة ، كان يقال فلان له ولاية على البلدة الفلانية أى أميرها وسلطانها ، وولى اليتيم هو الذى يقوم على أمره ، ويتولى شئونه وكفايته (٢)

وهى فى الإصطلاح سلطة يتمكن بها صاحبها من التصرف فى شئون الغير دون التوقف على إجازة أحد .

إنها من ناحية إما ولاية قاصرة ، وإما ولاية متعدية ، والولاية القاصرة هى سلطة يتمكن بها صاحبها من التصرّف فى شئون نفسه دون حق الإعتراض من أحد ، كبيع العامل البالغ الراشد وشرائه ، وكتمكنه من التزوج ممن تحل له من النساء سواء كان بأكثر من مهر المثل أو بأقل منه ، وسواء كانت المرأة ذات كفاءة له أم لا .

أما الولاية المتعدية فهى تمكن الإنسان من التصرف فى شئون الغير تصرفاً نافذاً بحكم الشارع ، وهى إما ولاية عامة كولاية السلطان ، ومن ينوب عنه ، وإما ولاية خاصة كولاية

---

* استاذ الفقه واصوله بالجامعة «سابقاً»

(١) سورة البقرة ٢٥٧

(٢) المصباح المنير ، المعجم الوسيط .

الأب على القاصرين والقاصرات .

وهى من ناحية أخرى إما ولاية على المال ، وإما ولاية على النفس ، فالولاية على المال هى القدرة على إنشاء العقود الخاصة بالأموال ، وتنفيذها ، والقيام على إدارة أموال اليتامى والقاصرين والقاصرات ، أما الولاية على النفس فهى القدرة على إنشاء عقد الزواج للغير سواء توقف الأمر على الإجازة من المولى عليه أو عليها أم لا . وبحثنا هذا ينصب على الولاية على النفس . والولاية على النفس عند الحنفية إما ولاية إستحباب ، وإما ولاية إجبار ، وهى عند الجمهور إما ولاية شـــركة ، وإما ولاية إجبـــار . وجمعاً للإتجاهين يمكن أن نقول هى ١ – ولاية إستحباب ٢ – ولاية شركة ٣ – ولاية إجبار ، وإليك التفاصيل فى ثلاثة فصول ، مع ما يعن لى من الترجيح المدعم بالأدلة لما أذهب إليه من الترجيح ، ومن الله التوفيق

الفصل الأول

ولاية الإستحباب

ولاية الإستحباب هى الولاية التى يتمكن بها صاحبها من تزويج المولى عليها إن أذنت هى به ، وتمكنها هى من تزويج نفسها من الكفء وبمهر المثل قبل الولى أم لا .

وهى خاصة بالعاقلة البالغة بكراً كانت أم ثيباً ، وهذا هو المذهب عند الحنفية ، إذ هو ظاهر الرواية عن أبى حنيفة وعن أبى يوسف .

وروى عن أبى يوسف القول بعدم إنعقاد عقدها بعبارتها ، إذ لابد من تولى الولى العقد بعد أن تأذن هى به ، وإلا كان العقد فاسداً .

وروى عن محمد بن حسن الشيبانى القول بأن عقدها موقوف على إذن الولى (١) وإن كان الزوج كفئاً (٢)

وروى القول عن أبى حنيفة بفساد العقد إبتداء إن تزوجت من غير الكفء ، إذ ليس كل ولى يحسن المرافعة إن أراد مراجعة القضاء للحصول على الحكم بفساد العقد ، ولا كل قاض يعدل فى حكمه . وقد يترك الولى المرافعة أنفة ، إذ ليس كل ولى مستعداً للتردد على المحاكم ، والوقوف أمام أبواب القضاء (٣)

---

١ – فتح القدير مع الهداية ٢ / ٣٩١

٢ – تبين الحقائق ٢ / ١١٧

٣– حاشية شهاب الدين أحمد الشلبى بهامش تبيين الحقائق ٢ / ١١٧

والحنفية حين قرروا حق العاقلة البالغة من تزويج نفسها دون إذن الولى هذا هو وجه تسميه هذه الولاية بولاية الإستحباب .

ويبدو لى أن هذه ، الولاية التى يقررها الحنفية الصق بموضوع الوكالة ، ولها بعض الشبه به ، لأنه مادام الولى لايتمكن من تزويجها إلا إذا هى أذنت به ، وهى فى الوقت نفسه تتمكن من تزويج نفسها دون إذن الولى فالأمر يكون أشبه بأمر الوكالة ، وسمى الأمر بالولاية لا بالوكالة لما للولى بعض الشأن فى الموضوع ، وهو حق الإعتراض على عقدها إن زوجت نفسها من غير الكفء أو باقل من مهر المثل .

أدلة هذا الإتجاه : إستدل أصحاب هذا الإتجاه لاتجاههم بالكتاب وبالسنه وبالقياس وهاك طرفاً من هذه الأدلة :

١ – قوله تعالى (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن (١) – فالله سبحانه وتعالى أسند النكاح اليهن دون الأولياء ، أى لاتمنعوهن أن ينكحن أزواجهن ، أى أن النص يدل على الإعتداد بعباراتهن فى العقد دون إشتراط الولى .

٢ – قوله تعالى (فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره) (٢) وهنا أيضاً أسند سبحانه النكاح اليهن دون الأولياء .

٣ – قوله تعالى (فلا جناح عليهما أن يتراجعا) (٣) فالاية الكريمة هنا نفى الجناح عن الزوجين إن ارادا المراجعة بعد الطلاق ، وإستئناف الحياة الزوجية بينهما ثانية ، فالزوج طرف ، وهما كما ترى طرف دون الولى .

٤ – قوله تعالى (فاذا بلغن أجلهن فلاجناح عليكم فيما فعلن فى أنفسهن بالمعروف) (٤) وجه الدلاله هنا هو انه سبحانه وتعالى أشار إلى أن المرأة إذا زوجت نفسها بالمعروف بعد انقضاء عدتها فى حال وفاة الزوج ، فلا يلحق ضير ولا إثم بالأولياء .

والجمهور المخالفون لوجهة نظر الحنفية هذه ناقشوهم ، وقالوا أن هذه الآيات لاتنهض دليلاً على إستقلال المرأة بعقد الزواج دون الأولياء – فالآيات أسندت النكاح والرجعة اليهن لأنهن محل العقد والمراجعة ، أى نكاحهن ومراجعتهن بعبارة الأولياء لابعبارتهن .

---

(١) سورة البقرة ٢٣٢

(٢) سورة البقرة / ٢٣٠

(٣) سورة البقرة / ٢٣٠

(٤) سورة البقرة ٢٣٤

ثم أن سبب نزول الآية الأولى المستشهد بها يدل على عدم إمكان الإستدلال بها لتاييد وجهة نظر هذا الإتجاه ، ذلك أن رجلاً من الصحابة طلق زوجته ثم أراد نكاحها ثانية بعد إنقضاء عدتها ، وهي راغبة ، غير أن أخاها معقل بن سنان حلف أن لاتعود إليه ، قال معقل فلما نزلت الآية كفرت عن يميني وأنكحتها إياه (١).

فيظهر من سبب نزول الآية أنه لو لم يكن للأولياء سلطة هنا ، لبين ﷺ إبتداء لمعقل أن ليس له الحق في منعها ، وإنها أحق بنفسها ، ولها أن تزوج نفسها ثانية من الزوج المطلق (٢).

٥ – ورد عن النبي ﷺ أنه قال (الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستاذن من نفسها ، وإذنها صماتها (٣) فهذا الحديث يفيد بجملته الأولى صحة تولي الثيب عقد زواجها ، ويفيد بجملته الثانية هذه الصحة بالنسبة للبكر أيضاً إذا توقفت صحة عقد وليها على رضاها سامح لها أن تتولى هي بنفسها عقد زواجها . (٤)

وقد نوقش هذا الإستدلال أيضاً ، وقيل أن الحديث لا يفيد تولي المرأة ثيبا كانت أم بكراً عقد زواجها ، وإنما يفيد أن الولي ليس له عليها ولاية الإجبار ، فلها رأيها فيمن يتزوجها ، ولكنها لاتتولى هي عقد الزواج ، وهذا مايأتينا عند عرض أدلة الجمهور القائلين بولاية الشركة .

٦ – القياس يفيد استقلال المرأة العاقلة البالغة تولي عقد زواجها ، إذ لاخلاف بين الفقهاء من أنها تتمكن من التصرف في أموالها دون أن يكون للأولياء حق التدخل في تصرفها ، إذ لها مزاولة التعامل في الأسواق بالشراء والبيع بما تتمتع من العقل والبلوغ والرشد أصالة عن نفسها ، ونيابة عن غيرها ، وليس هنالك فرق بين عقد الزواج وعقد المعاملات المالية ، فإذا جاز لها أن تتولى عقود المعاملات ، جاز لها تتولى عقد الزواج.

والجمهور رأوا هذا الدليل ، وقالوا إنه قياس مع الفارق ، إذ لايمكن قياس توليها عقد زواجها على حقها في تصرفاتها المالية ، لأن مايترتب على العقود المالية من ضرر أو نفع يعود على أصحاب العقود وحدهم ، بخلاف عقد الزواج ، فإنه يكون أسرة القرابة بين أسرتين ، ويعود عارها وفخارها على كلتا الأسرتين ، ولاسيما أسرة المرأة ، لذا لابد أن

---

(١) صحيح البخاري ٦ / ١٨٤ ، نيل الاوطار ٦ / ١٣٣ ، ١٣٤

(٢) مسائل الخلاف في الفقه المقارن ٢ / ١٠٩

(٣) رواه الجماعة الا البخاري ، انظر نيل الوطار ٦ / ١٢٩

(٤) احكام النكاح ٧٤

يكون لولى المرأة رأى فى قبول أو عدم قبول هذه القرابة .

ثم أن المرأة إذا غبنت فى العقود المالية ، فالأمر هين ، لأن المال عرض زائل يذهب ويأتى، ومعرض للربح والخسارة ، أما الغبن فى عقود الزواج له مردوده الخطير ، ويؤدى الى مشاكل عائلية لها ولأوليائها ، لذا لابد أن يكون للولى شأن فى عقد الزواج ، وليس للمرأة الإستبداد به (١).

الفصل الثانى
ولاية الشركة

ولاية الشركة هى الولاية الثابتة على العاقلة البالغة الثيب ، دون الباكر ، أن لصاحبها تزويج المولى عليها بشرط موافقتها ، أى أن الموافقة مشتركة بين الجانبين ، ولابد من توافق الإرادتين ، غير أن تولية العقد ثابتة للولى دون المولى عليها ، لأن النكاح لاينعقد بعبارة النساء ، فليس لها أن تتولى عقد نكاح نفسها أصالة ، ولاعقد نكاح غيرها وكالة ، كما ليس لها أن توكل غير الولى لتزويجها ، فتوليه الولى العقد شرط لصحته ، وهذا ماعليه جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة ، وروى هذا الإتجاه عن عمر وعلى وإبن مسعود وإبن عباس وأبى هريرة وعائشة وسعيد بن المسيب والحسن وعمر بن عبد العزيز وجابر وزيد والثورى وإبن أبى ليلى وإبن المبارك وإسحاق وإبن سيرين وآخرين رضى الله عنهم (٢)

وإستدل أصحاب هذا الإتجاه بأدلة من الكتاب والسنة والعقل ، ، منها

١ – قوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم) (٣)

٢ – قوله تعالى (واذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) (٤)

٣ – قوله تعالى (ولاتنكحوا المشركين) (٥)

---

(١) الأحوال الشخصية للذهبى ١٠٣ ، الأحوال الشخصية لابى زهرة ١٣٥ ، الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية لزكى الدين شعبان ٢١٧ ، ٢١٨

(٢) الشرح الكبير بهامش الدسوقى ٢ / ٢٢٤ ، مغنى المحتاج ٢ / ١٤٧ ، المغنى ٧ / ٧ ، كشاف القناع ٥ / ٤٨

(٣) سورة النور ٣٥

(٤) سورة البقرة ٢٣٢

٥) سورة البقرة ٢٢١

وجه الدلالة في هذه الآيات كما يرى أصحاب هذا الإتجاه هو أن الخطاب فيها موجه إلى الأولياء لا إلى النساء ، مما يدل على أنهم هم أصحاب الحق في تولي زواج من تحت ولايتهم منهن. يقول الخطيب الشربيني ، أن قوله تعالى (فلا تعضلوهن) في الآية الثانية دليل صريح في ثبوت حق الولي هنا ، وإلا لما كان للعضل معنى (١)

٤ – ومما احتج به أصحاب هذا الإتجاه هو سبب نزول الآية ، كما مر معنا عند عرض أدلة أصحاب القائلين بولاية الإستحباب ، وإستدلالهم بهذه الآية تاييداً لوجهة نظرهم ، ومناقشة المخالفين لهم ، وبيان إن الآية حجة عليهم لا لهم .

٥ – روى سليمان بن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال (أيما امرأة نكحت – أي نكحت نفسها – بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل (٢)

وأصحاب الإتجاه الأول ناقشوا هذا الدليل ، وقالوا إبن جريج سال الزهري عن هذا الحديث فلم يعرفه ، كما ذكر إبن عليه ، وفي رواية فانكره ، فقال له أن سليمان بن موسى حدثنا به عنك ، قال أخشى أن يكون قدوهم بعد أن أثنى على سليمان خيراً ، لذا فان الضعف يتوجه إلى هذا الحديث (٣) هذه من ناحية ومن ناحية أخرى إن عمل عائشة يخالف روايتها، إذ أنها زوجت حفصة بنت أخيها عبد الرحمن من المنذر بن الزبير في حال غياب أخيها.

والجمهور ردوا على هذا الطعن ، وقالوا الحديث صحيح أخرجه أبو داود والترمزي ، ونقله ثقاة ، ولم يذكروا ما ذكره إبن علية (٤)

وقال الإما م أحمد ويحى بن معين لم ينقل هذا عن إبن جريج غير إبن عليه ، ولوثبت النقل لم يكن حجة ، لأن الحديث نقله الثقاة عن الزهري (٥) وعلى فرض صحة إنكار الزهري فانه يحمل على نسيانه ، ولايخلو أحد من النسيان ، حتى الرسول ﷺ (٦)

أما بالنسبة لعمل عائشة فانه إن صح أنها عملت بخلاف ماروت ، فالعبرة تكون

---

(١) مغني المحتاج ٣ / ١٤٧

(٢) نيل الاوطار ٦ / ١٢٦ ، التاج ٢ / ٢٦٧

(٣) فتح القدير ٢ / ٣٩٤

(٤) المغني ٧ / ٧

(٥) المغني ٧ / ٧

(٦) المحلى ٩ / ٤٥٢ ، ٤٥٣

بالمروى لا بعمل الراوى ، وإن أم المؤمنين لم تكن تلى عقود الزواج ، ومعنى أنها زوجت أى أذنت ووافقت ، ومهدت السبيل اليه ، بدليل مارواه عبد الرحمن بن القاسم بن محمد عن أبيه أنه قال : كانت عائشة رضى الله عنها تخطب المرأة اليها فتشهد المجلس ، فإذا جان وقت العقد قالت لبعض أهلها زوج فان المرأة لاتلى النكاح (١)

وروى إبن حزم الظاهرى حديثا معناه قريب من معنى هذا الحديث (٢)

٦ – روى عن أبى موسى الأشعرى عن النبى ﷺ انه قال (لانكاح إلابولى) (٣)

وقد ناقش أصحاب الإتجاه الأول هذا الدليل فقالوا فى إسناده إضطراب مما يدعو الى ضعفه ، وعدم الإطمئنان إليه ، وقالوا إن الترمزى قال هذا حديث فيه إختلاف (٤)

وذكر الشوكانى أنه إختلف فى وصله وإرساله ، فرواه شعبة والثورى عن أبى أسحاق مرسلاً ، ورواه إسرائيل عنه فاسنده ، وأبو إسحاق مشهور بالتدليس (٥) والجمهور ردوا هذا الطعن فقالوا ، الحديث صحيح رواه الخمسة من أصحاب السنن وقال على بن المدين حديث إسرائيل فى النكاح صحيح ، وصححه البهيقى وغير واحد من الحفاظ ، ورواه ابو يعلى الموصلى فى مسنده عن جابر مرفوعاً ، قال الحافظ الضياء باسناده رجال كلهم ثقاة(٦)

وقال الشوكانى عقب مانقلناه عنه فى الفقرة السابقة ، وأسنده الحاكم من طريق على بن المدينى ومن طريق البخارى والذهلى وغيرهم أنهم صححوا حديث إسرائيل ، وقال أخرجه أيضاً إبن حبان والحاكم وصححاه ، وذكر أن الحاكم قال وقد صحت الرواية فيه عن أزواج النبى ﷺ ، عائشة وزينب بنت جحش ثم سرد ثلاثين صحابياً (٧)

٧ – عن أبى هريرة قال ، قال رسول الله (لاتزوج المرأة المرأة ، ولاتزوج المرأة نفسها) (٨) فهذا الحديث دليل أيضاً على عدم جواز تولى المرأة عقد الزواج لانفسها ولالغيرها ،

---

(١) رواه البهيقى فى السنن الكبرى ٧ / ١١٢ نقلاً عن كتاب مسائل فى الفقه المقارن ١١٤

(٢) المحلى ٩ / ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

(٣) نيل الاوطار ٦ / ١٢٦

(٤) فتح القدير ٢ / ٣٩٤

(٥) نيل الاوطار ٦ / ١٢٧

(٦) سبل السلام للصنعانى ٣ / ١٠٤

(٧) نيل الاوطار ٦ / ١٢٧

(٨) رواه ابن ماجه والدار قطنى ، انظر سبل السلام ٣ / ١٠٦

فلابد أن يتولى الولى العقد لا المرأة.

ونوقش هذا الدليل ، وقيل أن إبن كثير قال ، الصحيح وقفه على أبى هريرة ، ولم يتم رفعه ، ورد هذا الإعتراض بأن الحديث فيه زيادة وهى ، فان الزانية هى التى تزوج نفسها ، وقد بين الدارقطنى والبيهقى وقف هذه الزيادة على أبى هريرة ، دون أصل الحديث الذى هو مرفوع.

وقيل أيضاً فى النقاش إن الحديث فيه جميل بن حسن العتكى ، كما هو فى إسناد إبن ماجة ، وجميل هذا ضعفه عبد ان ، وقال إبن الجوزى ، لايعرف.

واجيب على هذا الإعتراض بان جميل ثقة ، وثقه إبن حبان ، وأخرج له فى الصحيح هو وإبن خزيمة والحاكم ، وقال الحافظ إبن حجران رجاله ثقاة (١)

٨ – إن معسول الكلام يؤثر فى النساء بسرعة ، وينجرفن مع عواطفهن ، فيخترن غالباً من لايصلح لهن ، ولاسيما عند غلبة الميل إلى الرجال ، لذا من المعقول أن لايعتد بعبارتهن فى عقد النكاح الذى هو من أهم العقود ، وإناطته بالأولياء تفادياً لما قد يقعن فيه من المشاكل ويرد إبن الهمام على هذه الحجة ويقول ، المفسدة المذكورة ليست غالبة ، ومجرد الوقوع فى سوء الإختيار لايوجب المظنه ... فهى تتصرف فى خالص حقها ، وهى أهل له بالفعل والبلوغ (٢)

الترجيح : بعد أن بينا إتجاه الحنفية القائلين بأن العاقلة البالغة لها أن تستقل بعقد زواجها دون إذن الأولياء ، وإتجاه الجمهور النافين لهذا الاستقلال ، القائلين بأن العاقلة البالغة الثيب ليس لها أن تلى عقد النكاح ، وإنما الأمر منوط بوليها ، فهو يلى عقد نكاحها بعد أخذ رأيها ، وبعد أن وقفنا على طرف من أدلة الجانبين ، ومناقشة كل جانب لأدلة الآخر ، يبدو لى أن إتجاه الحنفية إتجاه مرجوع لايقوى على الوقوف أمام النقد والمعارضة لما يأتى :–

١ – الآيات التى إستدلوا بها لاتنهض حجة كافية لوجهة نظرهم ، فاسناد النكاح فيها إلى النساء لايعنى جواز إستقلالهن بعقد زواجهن ، إذ تم الإسناد إليهن لانهن محل العقد – كما قال الجمهور – ولإفادة إن لهن الرأى فى نكاحهن ، فليس للأولياء إجبارهن عليه.

---

(١) ابن ماجه ١ / ٦٠٦ ، الدار قطنى ٣ / ٢٢٨ ، السنن الكبرى ٧ / ١١٠ ، نيل الاوطار ٦ / ١٣١
نصب الراية ٣ / ١٨٨ نقلاً من مسائل الخلاف فى الفقه المقارن ٢ / ١١٥

(٢) فتح القدير ٢ / ٣٩٣

ثم أن تلك الآيات يجب أن تفهم علي ضوء الآيات والأحاديث التى تم الإستشهاد بها فى الفصل الثانى ، الداعمة لوجهة نظر الجمهور النافين إستقلال المرأة بعقد زواجها.

٢ – الحديث الذى ينص على أن الثيب أحق بنفسها ... والذى إستشهدوا به تاييداً لوجهة نظرهم لايستقيم الإحتجاج به ، وليس فيه ماينهض حجة لهم ، لانه إرشاد وتعليم بان المرأة لاتكره على الزواج ، فهى أحق بنفسها ، فلابد من صدور إذنها بالزواج قولاً أو كتابة لكونها ثيباً ، والباكر سكوتها المنبىء عن القبول عند أخذ رأيها لتزويجها إذن منها بالزواج إن لم تفصح عن رأيها قولاً ، أما السكوت المنبىء عن الإمتعاض فلايعتبر قبولاً ولا إذنا بالزواج .

٣ – لم تصل الينا حادثة – حسب علمى – تؤيد إن المرأة زوجت نفسها بالرغم من إرادة الأولياء لا فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ولا فى العهود اللاحقة بهذا العهد ، فلو أمكن للمرأة أن تتولى أمر عقد زواجها لوصلت إلينا حادثة بهذا الخصوص.

٤ – قد يحتج لاتجاه الحنفية ، بما يتوهم إن عمر بن الخطاب تولى عقد زواج أم سلمة من النبى ﷺ بتوكيل منها وهذا يدل على إستقلال المرأة بأمر زواجها ، لأنه إذا جاز لها أن تنيب من غير أوليائها من يزوجها وكالة جاز لها أن تتولى هى عقد زواج نفسها أصالة ، وهذا الموضوع حصل فيه التباس ، إذ ورد عن أم سلمة أنها قالت إن عمر بن الخطاب جاء يخطبها للنبى بعد وفاة زوجها إبى سلمة وإنقضاء عدتها ، فقالت ليس من أوليائى شاهد فقال النبى ﷺ ليس أحد من أوليائك شاهد ولاغائب يكره ذلك ، فقول أم سلمه ليس من أوليائى شاهد دليل على لزوم وجود الولى فى العقد ، فلو لم يكن الأمر محتاجاً إلى ولى لبين ذلك عليه الصلاة والسلام ، لذلك قالت أم سلمة قم يا عمر فزوج رسول الله ، فعمر هذا ليس عمر بن الخطاب ، وإنما هو أبنها من إبى سلمة الذى جاوز اثنتا عشرة سنة من عمره ، وناهز البلوغ ، ومما يدل على كون عمر هو أبنها وليس عمر بن الخطاب هو قوله ﷺ ، ليس من أوليائها سوى عمر ، إذن هو الذى عناه عليه الصلاة والسلام بالولى الشاهد ، لذلك قالت أم سلمة قم ياعمر فزوج ﷺ (١)

وولاية الإبن فى الزواج قال بها جمهور الفقهاء خلافاً للإمام الشافعى ، وحتى أن الإمام مالك يقدم ولاية الإبن على ولاية الأب.

٥ – ومما يحتج لهذا الإتجاه مايروى أن أم المؤمنين عائشة زوجت بنت أخيها عبد

(١) راجع لتفصيل الموضوع كتاب ، مسائل الخلاف فى الفقه المقارن ١١١ – ١١٣

الرحمن ، الذى كان مسافراً ، من مقداد بن الزبير ، ولو صحت الرواية نقول أنها لاتكون دليلاً على الدعوى ، لأنه ورد أن عبد الرحمن عندما عاد من سفره ، وعلم بالأمر قال أمثلى يقتات عليه ، ثم قال ماكنت أرد أمراً قضيتيه ، وهذا يدل على أن العقد كان عقد فضولى موقوف غير لازم ، وكان لعبد الرحمن عدم إمضائه ، ولوكان عقد النساء نافذاً لما كان لكلام عبد الرحمن ، ماكنت أرد أمراً قضيتيه أى معنى.

٦ – البنت التى يتولى أبوها – مثلاً – تربيتها ورعايتها والإنفاق عليها لماكلها وملبسها ودراستها ومعالجتها إلى أن تبلغ مبلغ النساء وتصلح للزواج ، فهل من المعقول أن يجوز لها ضرب رأى أبيها وأسرتها عرض الحائط ، وتنجرف مع عواطفها ، وتقرر إستقلالاً الاقتران بمن إستهواها ، وتتولى عقد زواجها منه ، وتكون لمن إقترن بها قرابة المصاهرة مع أسرتها على الرغم منها .

٧ – نعم أصحاب هذا الاتجاه يقررون أن المرأة إذا زوجت نفسها من غير الكفء أو بأقل من مهر المثل كان لوليها عرض الأمر على القضاء لفسخ العقد ، ولكن هذه حجة واهية ، لأن إثبات كون القرين غير كفء ليس بالأمر السهل لإختلاف وجهات نظر الفقهاء فى معيار الكفاءة ، فما يعتبره قسم منهم معياراً لايعتبره قسم آخر منهم ، دع عنك قول قسم منهم عدم الإعتداد بالكفاءة أصلاً.

أما موضوع الاحتجاج بنقصان المهر عن مهر المثل فهو غير وارد ، لأن المهر حق ثابت للمرأة لاللولى ، فإذا هى رضيت بالمقدار المسمى فما شأن الولى فى الأمر ليستقيم له الإعتراض ، لهذا وإن أبا يوسف وهو من الرعيل الأول لأصحاب هذا الإتجاه من الحنفية لايعتد بموضوع المهر ، ولايراه موجباً للمطالبة بفسخ العقد بسبب نقصانه عن مهر المثل.

ثم إليس من السنة عدم المغالاة فى المهور ، وقد قال ﷺ (إن أعظم النكاح بركة أيسره مؤنة) (١)

٨ – وتوفيقا بين الرأيين يمكن الجنوح إلى رأى وسط بينهما له وجاهته ، قال به أبو ثور من فقهاء الشافعية ، فهو يرى انعقاد عقد الزواج بعبارة المرأة إن أذن لها وليها بتولى العقد، مثلما ينعقد بعبارة الولى إن أذنت هى له بالتزويج ، أى إذا اتفقت إرادتها على الزواج فاى منهما تولى العقد جاز .(٢)

---

(١) رواه احمد ، انظر نيل الاوطار ٦ / ١٧٨

(٢) الاحكام الشرعية للاحوال الشخصية ٢١٩

وقدأسند الكاساني هذا الرأى الى محمد بن حسن الشيباني أيضاً في ظاهر الرواية عنه(١)

ويذكر إبن قدامه المقدسي مايشعر أن هذا هو رأى إبن سيرين وأبى يوسف أيضاً (٢)

ولعل ماينهض دليلاً لهذا الإتجاه هو قوله ﷺ - الذى مر معنا - أيما إمرأة نكحت - أى نكحت نفسها - بغير إذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل...) (٢)

وأختتم ترجيحى هنا وأقول إننى بالرغم من جنوحى إلى أرى الجمهور لأرى عقد المرأة التى تستقل بعقد زوجها عقداً باطلاً ، بل رأى المرأة آثمة لاستقلالها بالرأى عن رأى وليها ، إن كان الولى رشيداً عادلاً ، ولاسيما إذا تم العقد فى محكمة شرعية تبنت إتجاه المذهب القائل باستقلال المرأة فى عقد زواجها ، لأن حكم القاضى يرفع الخلاف.

الفصل الثالث

ولاية الاجبار

الكلام فى ولاية الإجبار يكون فى مبحثين ، وأسوق الكلام فيهما على الوجه الآتى :

المبحث الأول

مر معنا في ولاية الشركة أنها الثابتة على العاقلة البالغة الثيب ، إذ لوليها تزويجها أن إذنت هى بالتزويج ، اما العاقلة البالغة الباكر فعليها ولاية الإجبار ، أى أن الولى يستقل بتزويجها بالرغم عنها دون أخذ رأيها لعلة البكارة.

والشافعية أثبتوا هذه الولاية لخبر الدارقطنى (الثيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر يزوجها أبوها (٣) ويقولون أتى لفظ البكر مطلقا ، فهو بهذا الإطلاق يشمل الصغيرة والكبيرة وأستدل لقول أحمد الموافق لهذا الإتجاه بما رواه مسلم وأبو داود ، أنه ﷺ قال الأيم أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن ، وإذنها صمتها) فالحديث لما أثبت الحق لصنف الأيم من النساء دل على نفى هذا الحق لضعف البكر ، ، وإستئذانها مستحب وليس بواجب (٤)

---

(١) بدائع الصنائع ٣ / ١٣٦٥

(٢) نيل الأوطار ٦ / ١٢٦ ، التاج ٢ / ٢٦٧

(٣) مغنى المحتاج ٣ / ١٤٩

(٤) المغنى لابن قدامة ٧ / ٤٠

والمالكية السائرون مع هذا الإتجاه يرون رفع ولاية الإجبار عنها ولزوم رضاها بالتزويج إذا عنست (١) أى إذا بلغت ثلاثين سنة من العمر، وقيل أربعين سنة، وهذا أحد قولى الإمام أحمد.

الترجيح : إن إتجاه الشافعية ومن لهم هذا الاتجاه على ثبوت ولاية الإجبار على العاقلة البالغة مادامت بكراً، وأن الأب له تزويجها بالرغم عنها إتجاه غير مقبول كما يبدو لى بأدلة منها :

١ – أن حديث الدارقطنى (الثيب أحق بنفسها من وليها والبكر يزوجها أبوها) المار ذكره والمستشهد به لتأييد هذا الإتجاه، لاينهض دليلاً له، فغاية مايفيد الشطر الثانى منه هو أن البكر لاتتولى هى عقد زواجها، وإنما يتولاه أبوها، بدليل حديث مسلم (الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن، وإذنها سكوتها) (٢) لان معنى إستئذانها إستطلاع رأيها، فإذا أبدت رأيها بالرفض كيف يجبرها أبوها على الزواج، وما الفائدة من الإستئذان إذن ؟

٢ – ورد عن أبى هريرةأن النبى ﷺ قال (لاتنكح الأيم حتى تستأمر ولاتنكح البكر حتى تستأذن، فقالوا يارسول الله كيف إذنها ؟ قال عليه الصلاة والسلام (أن تسكت) (٣) فهذا الحديث دليل واضح أن ليس للأب تزويج البكر حتى تستأذن، وإذنها شرط للتمكن من تزويجها، بدليل أن الصحابة عندما سألوا النبى ﷺ كيف إذنها، قال أن تسكت، والسكوت فى معرض الحاجة بيان، والسكوت هو السكوت المنبىء على القبول : ثم الحديث صريح بأنها لاتنكح حتى تستأذن، أى الحصول على إذنها فى نكاحها، وإذنها قد يكون بصريح القول ،أو السكوت الدال على القول.

قال إبن المنذر يستحب إن علام البكر إن سكوتها إذن، ولو قالت بعد العقد ما علمت أن صمتى أذن، أبطل ،بعض المالكية العقد، وقال إبن شعبان منهم يقال لها ثلاثا أن رضيت فاسكتى وأن كرهت فانطقى (٤)

٣ – عن إبن عباس رضى الله عنهما، أن جارية بكراً أتت النبى ﷺ فذكرت إن أباها

١– حاشية الدسوقى على الشرح الكبير ٢ / ٢٢٢

٢– سبل السلام ٣ / ١٥٧، ورد : إذنها صماتها : أيضاً.

٣– صحيح البخارى ٦ / ١٣٥

٤– نيل الأوطار ٦ / ١٣١

زوجها وهى كارهة ، فخيرها عليه الصلاة والسلام (١)

فهذا الحديث فى غاية الصراحة بأن البكر لها رأيها فى زواجها ، وليس للأب تزويجها بالرغم عنها ، إذ نجد أنه ﷺ خيرها بين قبول تصرف الأب ورده أى أن العقد موقوف على قبولها ، فإن رفضت بطل العقد .

وما قيل بأن الحديث اعلّ بالإرسال ، أجيب عنه بانه رواه أيوب بن سويد عن الثورى موصولاً وكذلك رواه معمر بن سليمان الرقى عن زيد بن حبان عن أيوب موصولاً ، وإذا اختلف فى وصل الحديث وفى إرساله فالحكم لمن وصله لالمن أرسله (٢)

٤ – ما استدل به لقول أحمد بما رواه مسلم الذى مر معنا ، والقول بأن الحديث لما أثبت الحق لصنف الأيم دل على نفيه من صنف البكر ، وإذنها مستحب وليس بواجب ، هذا القول لم يتم بناؤه على نظرة فاحصة ، لانه ليس هنالك دليل على أن إستئذانها مستحب ، بل الدليل على وجوبه قائم يظهر من الدليل الثانى الذى ذكرناه ، ولأنه لو كان الحديث خالياً من شطره الثانى – والبكر تستاذن – لربما ساغ الإحتجاج بمفهوم المخالفة ، ولكن وجود هذا الشطر الذى ينص على لزوم استاذان البكر فى أمر نكاحها يمنع القول بمفهوم المخالفة ، إذ لايقوى التمسك به فى مقابلة المنطوق (٢).

ثم لو أخذ الحديث بعمومه للزم إثبات ولاية الإجبار لغير الأب من الأولياء ، وهو ما يمنعه الأئمة مالك والشافعى وأحمد – أصحاب هذا الإتجاه – لأن الحديث ينص على أن الثيب أحق بنفسها من وليها ، ولم يقل أبيها ، والولى عام فى الأب وغيره من الأولياء العصبة.

٥ – كيف يجوز فى ميزان العقل ويستساغ أن يلغى إرادة العاقلة البالغة ، بحجة البكارة وتجبر على الإقتران بشخص ليس لها أى ميل نحوه ، ولاتحمل فى قلبها له أى مشاعر من الحب

كيف تستقيم الحياة الزوجية بينهما ، وتبنى قاعدتها على المحبة والإحترام ، وقد أجبرت هى على معاناة تلك الحياة .

إن القول بجواز تزويج الأب بنته العاقلة البالغة البكر ممن يختاره هو على الرغم منها يعنى إكراهها على الإقتران بمن تكرهه ، فكيف يطمئن فى هذه الحال من أنها لاتخون قرينها فى ماله وعرضه وأسراره ، ولاسيما إذا كانت ضعيفة فى شعورها الدينى .

---

(١) رواه احمد وابو داود وابن ماجة ، انظر سبل السلام ١ / ١٦١

(٢) المصدر السابق ٨ / ١٦١ ، نيل الاوطار ٦ / ١٣٠

وكم سمعنا من المآسي التي عصفت بالحياة الزوجية بين الزوجين نتيجة حمل الآباء بناتهم على الزواج ممن لايحملن في قلوبهن لهم أي حب أو أية عاطفة ، بل يحملن الكراهة بدل الحب .

يقول إبن القيم في هذا المجال ، بشيء قليل من التصرف ، وموجب الحكم أنه لا يجبر البكر البالغ على النكاح ، ولاتزوج إلا برضاها ، وهو القول الذي ندين به ، ولا نعتقد سواه ، وهو الموافق لحكم رسول الله ﷺ (اتقوا الله في النساء فانهن عوان عندكم) ومعلوم إن إخراج مالها بغير رضاها - وهو لايجوز - أسهل عليها من تزويجها بغير رضاها(١) وثمة شيء آخر أريد أن أنهي به الترجيح في هذا الموضوع ، وهو أنه إذ ساغ في أزمنة سابقة في ظروف معينة ، وعلى أساس عرف خاص بزمن معين أن يرى بعض الفقهاء جواز تزويج الأب بنته العاقلة (البالغة البكر دون اذن ورغبة منها ، فانه لايجوز ان تكون هذه الرؤية حكماً شرعياً سارياً في كل زمان ومكان ، لأن المرأة باكراً كانت أم ثيباً ، ليست الآن كما كانت في عهودها السابقة رهينة الدار ، لاتعرف عما يجري في خارجها شيئاً وتجهل الشيء الكثير من شؤون الحياة ، ولا رأي لها في أمر منها ، فهي الآن تبعاً لتغير الظروف والزمان بدأت تدرك الشيء الكثير مما يدركه الرجال ، وتثقفت في مختلف ألوان الثقافة والعلم ، وتبدي رأيها فيما يجري في المجتمع من الأمور والأحداث ، لذا لايمكن الركون الى رأي فقهي قيل في عهد سابق ، والاحتجاج به للقول بوجود سلطة للآباء على بناتهم البالغات العاقلات الباكرات وتزويجهن ممن يشاؤون على الرغم منهن.

المبحث الثاني

ولاية الإجبار على القاصرين والقاصرات

هذه الولاية هي التي يتمكن بها صاحبها من تزويج المولى عليها والمولى عليه جبراً عليهما وهي ثابتة عند جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة .. على القاصرين والقاصرات لصغر أو جنون أو عنه ، والقائلون بهذه الولاية إستدلوا بأدلة من الكتاب والسنة والعقل ، وهاك بعض هذه الأدلة التي نتبعها بالمناقشة والترجيح .

١ - قوله تعالى (واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر

---

(١) زاد المعاد لابن القيم ٤ / ٣ / ٤

واللائى لم يحضن وأولات الأحمال أجلهن إن يضعن حملهن ، ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) (١) قالوا إن الشطر الثانى من الآية يشير إلى عدة الصغيرة التى لاتحيض ، وهى لاعدة لها إلا فى زواج صحيح عند الطلاق او موت الزوج ، فزواجها إذن يتم عن طريق الولى دون أن يكون لها رأى لصغرها وعدم بلوغها سن البلوغ (٢)

٢ – قوله تعالى (وانكحوا الأيامى منكم) (٣) فالأيم هى التى لازوج لها صغيرة كانت أو كبيرة ، والخطاب المبيح للانكاح عام ، وهو بهذا العموم يشمل الصغيرة كما يشمل الكبيرة ، كما يقول الكاسانى (٤)

٣ – زوج أبو بكر رضى الله عنه السيدة عائشة من الرسول ﷺ ، وهى كانت غير بالغة ، فكيف كان يتم هذا الزواج ، لو لم تكن هذه الولاية مشروعة .

٤ – زوج على بن أبى طالب رضى الله عنه بنته أم كلثوم ، وهى صغيرة من عمر بن الخطاب رضى الله عنه .

٥ – زوج إبن عمر بنتا صغيرة له من عروة بن الزبير.

٦ – روى الاثرم أن قدامة بن مظعون تزوج إبنة الزبير عندما ولدت ، فقال إن من ورثتى ابنة الزبير ، وأن عشت كانت إمرأتى (٥) .

٧ – إن الحاجة إلى نكاح الصغيرة ثابتة لأن الكفء لايتوفر فى كل وقت ، وقد يتوفر فى الصغير ويفوت بعد البلوغ ، فكان الإحتياط لمصلحة الصغيرة داعياً للقول بهذه الولاية ، لذلك اتفق فقهاء الأنصار على ثبوت الولاية على القاصرين والقاصرات ، عراقلة من الفقهاء .

المخالفون لولاية الإجبار هذه :

خالف بعض الفقهاء الجمهور فى قولهم بولاية الإجبار على الوجه الذى ذكرناه ، منهم عثمان البتى وأبو بكر الأصم وإبن شبرمة ، وقالوا بثبوت هذه الولاية على والمجنون المجنونة والمعتوه والمعتوهة البالغين .

وأستدلوا لإجتهادهم بقوله تعالى (وإبتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح ، فإن آنستم

---

(١) سورة الطلاق ٤

(٢) المغنى لابن قدامة ٦./ ٤٠

(٣) سورة النور ٢٣٢

(٤) بدائع الصنائع ٣ / ١٣٥٩، ١٣٦٠

(٥) المغنى ٦ / ٤٠

(٦)سورة النساء ٦

منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم (٦) وقالوا تدل الآية على أن بلوغ سن النكاح هو علامة إنتهاء الصغر ، فلو كان الزواج صحيحاً فى الصغر لما كان لهذه الغاية – حتى إذا بلغوا النكاح – معنى ، وقالوا أيضاً أن ثبوت هذه الولاية هو للحاجة ، ولاحاجة للصغير والصغيرة إلى الزواج ، وهذه الحاجة تبدأ مع البلوغ .

وقالوا إن زواجه ﷺ من أم المؤمنين بنت الصديق السيدة عائشة حال صغرها كان من خصوصياته عليه الصلاة والسلام .

وقد نوقش هذان الدليلان ، وقيل بخصوص الآية (وابتلوا اليتامى ..) ليس فيها مايدل على عدم صحة ولاية الإجبار على الصغير والصغيرة ، إذ المراد من الآية عدم جواز تسليم اليتامى أموالهم إلا بعد بلوغ الحلم الذى هو مظنة لحسن التصرف فى المعاملات كالبيع والشراء ، أما قبل ذلك فالولاية تبقى على أموالهم والآية عبرت عن بلوغ الحلم ببلوغ النكاح لانه الوقت الذى تظهر فيه القدرة على التصرفات المالية .

أما الدليل العقلى فقد نوقش ايضاً ، وقيل أن الحاجة إلى النكاح ثابتة فى الصغر ، كما أنها ثابتة فى الكبر ، لأن الكفء لايتوفر فى كل وقت ، ولربما يتوفر فى الصغر ويفوت بعد البلوغ . (١)

اتجاه ابن حزم :

إتجاه إبن حزم الظاهرى هو ثبوت ولاية الإجبار على الصغيرة البكر فقط دون الصغير ، وذلك لتزويج سيدنا أبو بكر رضى الله عنه سيدتنا عائشة من الرسول ﷺ ، وهى كانت صغيرة ، فكيف كان يتم هذا التزويج لو لم تكن هذه الولاية موجودة .

وكذلك لتعدد الأخبار بتزويج بعض الصحابة بناتهم غير البالغات سن الحلم (٢)

الترجيح :

الذى يبدو لى وما أطمئن إليه هو نفى ولاية الإجبار عن الصغير والصغيرة ، وليس للولى ، أيا كان الولى سلطة تزويج أى منهما ، ولكن تثبت له هذه السلطة بالنسبة للمجنون والمجنونة والمعتوه والمعتوهة البالغين والبالغات إن نهضت الحاجة لتزويجهم ، كأن يغلب على الظن الإفاقة من الجنون أو العته يتم بالزواج ، وكأن نجد المجنون يلاحق

---

(١) الأحوال الشخصية لابى زهرة ١١٤

(٢) لمحلى ٩ / ٤٦٠

النساء ، والمجنونة تلاحق الرجال ، ومايميل بى إلى هذا الإتجاه أدلة أسوقها فيما يأتى من الكلام.

١ – وجدنا للتدليل على ثبوت ولاية الإجبار على الصغيرة أستشهدوا بالآية الكريمة (واللائى يئسن من المحيض من نسائكم..) وقالوا إن الشطر الثانى منها يشير الى عدة الصغيرة التى لاتحيض ، وهى لاعدة لها إلا فى زواج صحيح عند الطلاق أو الموت ، فزواجها إذن يتم عن طريق الولى لأنه لا رأى لها لعدم بلوغها سن البلوغ .

الذى يبدو لى لا دليل لهم على هذا التوجيه ، اذ الشطر الأول يشير إلى عدة ذوات القرء اللائى بلغن السن التى ينقطع بعدها عنهن القرء والشطر الثانى إلى عدة النساء اللائى لا يأتيهن القرء سبب خلقى او مرضى ، فالمرأة إذا كانت على هذا الوصف تحسب عدتها بالأشهر فى حال الطلاق أو الموت .

وواقع حال النساء يملى هذا المعنى ، ويمنع أن يكون المراد من هذا الشطر عدة الصغيرة التى لاعدة لها لصغر إلا فى حال الزواج عند الطلاق ،لأن الصغيرة لاتطيق المعاشرة الزوجية ما لم تبلغ ، ومن علامات البلوغ إتيانها العادة الشهرية التى يمكن أن تاتيها إذا بلغت التاسعة من عمرها ، أى أنها تكون قد بلغت فى هذا العمر ، وهذا ماعليه إتجاه الحنابلة (١) لما روى الإمام أحمد بإسناده عن أم المؤمنين عائشة رضى الله عنها أنها قالت: إذا بلغت الجارية تسع سنين فهى إمرأة (٢)

وهى حتى إذا اتتها العادة الشهرية خلال تلك المدة ، وقلنا أنها بلغت فهى لاتصلح للمعاشرة الزوجية غالباً إلا على وجه الندرة كأن يسرع إليها النمو بسبب زيادة الهورمونات الخاصة بالإنماء وإنضاج الأنوثة ، وهذا يحصل بعضا فى البلدان الحارة .

لما تقدم يلزم صرف معنى (واللائى لم يحضن) إلى البالغة العاقلة التى لاتحيض لسبب خلقى أو مرضى – كما قلنا – وهى فى هذه الحال لايمكن تزويجها إلا برضاها ، لاصرف معناه إلى الصغيرة التى لا رأى لها حتى يمكن أن يستدل من هذا النص الشريف بوجود ولاية الإجبار عليها .

٢ – الآية الكريمة (وأنكحوا الأيامى منكم ..) لاينهض دليلا لهم لثبوت ولاية الإجبار على

---

(١) المغنى ٧ / ٤٢

(٢) المصدر السابق

الصغيرة ، إذ ليس معنى الأيم هى التى لازوج لها صغيرة كانت أو كبيرة كما قال الكاسانى على ما كان له من فهم وعلم ، وإنما هى المرأة التى لازوج لها ثيبا كانت أم بكراً .

قا ل أبو عمر والكسائى ، إتفق أهل اللغة على أن الأيم فى الاصل هى المرأة التى لازوج لها بكراً كانت أو ثيباً – قال أبو عبيدة ، يقال رجل أيم وإمرأة أيم ، ، وأكثر مايكون فى النساء ، وهو كالمستعار فى الرجال (١)

وفى القاموس : الأيم من لازوج لها بكراً كان أو ثيباً ، ومن لا إمرأة له ، وفى المصباح المنير : الأيم العزب رجلاً كان أو إمرأة سواء تزوج من قبل أو لم يتزوج .

وما قرره الجصاص والزمخشرى فى معنى الآية هو فى مضمون هذه الأقوال التى تقدمت فالآية الكريمة حثت على الزواج من الباكرات والثيبات ، وكأنها ترشدنا إلى عدم العزوف عن الثيبات والإقبال فقط على الباكرات ، فكلا الصنفين من كلا الجنسين بحاجة إلى الزواج ، فالعبرة فى الزواج ليست بالبكارة والثيوبة ، وإنما هى بالصلاح فى كلا الجنسين .

وقد مر معنا إن الجمهور أستشهد بهذه الآية لاللقول بولاية الإجبار ، وإنما للقول بولاية الشركة .

٣ – عقد أبى بكر بنته السيدة عائشة رضى الله عنهما من النبى ﷺ وتزويج قسم من الصحابة بناتهم الصغيرات من الكبار والصغار فى عهد الرسالة ، وبعدها لا ينهضان دليلا على ثبوت ولاية الإجبار على الصغيرات والصغار على جه الدوام والإستمرار فى كل الظروف والأزمان .

فثبوت هذا الحق آنذاك كان مبنياً على العرف السائد فى المجتمع فى ذلك العهد وقبله وبعده الى حد – كما يبدو لى – فالآباء وقتذاك كانوا يحتاطون لبناتهم ، وهن صغيرات فإذا وجد الأكفاء ، ورأوا أن بناتهم يلقون السعادة فى قابل أيامهم فى كنفهم إستجابوا للتزويج ، لابل كانوا يسعون إليه أحيانا مراعاة لمصلحة بناتهم .

والقاصرات آنذاك عندما يفتحن أعينهن على الحياة ، ويدركن بعض معانى الزواج ، ويعرفن عقد آبائهن نكاحهن ممن اختاروا لهن كن يرين الأمر طبيعياً مستساغاً مألوفاً سيراً مع عرف المجتمع وعاداته السائدة التى أملتها البداوة .

أما الآن ، وبعد أن تغيرت الظروف والعادات ، وسادت الحضارة فى كثير من البلدان ، وتبدلت كثير من التقاليد ، هذا التغير المستتبع لتغير الشىء الكثير من أوضاع المرأة ،

---

(١) فتح القدير للشوكانى ٤ / ٢

ونظرتها إلى الحياة وشئون المجتمع ، فليس من المعقول ،و لامن الفقه أن الصغيرة عندما تبلغ ترى نفسها مكبلة بقيود الزواج ، وأن أباها قد إستبد بها منذ صغرها ، وزوجها ممن لاترضى به زوجاً على أساس رأى فقهى كان مبنياً على عرف سابق مضى أمده كان يمنح الآباء سلطة (الإستبداد ببناتهم) ، ذلك العرف الذى تعورف عليه فى السابق مراعاة لمصلحة الصغيرات ، لا لأجل الأضرار بهن ، وهدر آدميتهن .

أن الحكم الفقهى السائغ السائر مع العرف آنذاك انتهت فاعليته ، ولايجوز الاحتكام إليه والقول به فى هذا العصر .

أى أن الحكم الفقهى المبنى على العرف والعادة يستبدل غيره به ، بتغير ذلك العرف والعادة ، وهذا مايقرره أبو يوسف صاحب أبى حنيفة رضى الله عنهما ، فهو يذهب إلى أن النص المبنى على العرف أو المعلل به يكون نصاً عرفيا يمكن تغيير حكمه أن تغير ذلك العرف ، كاعتبار الحنطة والشعير والتمر والملح الوارد ذكرها فى حديث الربا وزنياً مع إعتبار كونه فى الحديث كيلياً ، لأن إعتباره فى الأول كان على أساس العرف (١)

ويقول إبن القيم أن حكم النص المبنى على واقع معين يتغير بتغير ذلك الواقع ، فالرسول ﷺ فرض صدقة الفطر صاعاً من التمر أو الشعيرأو زبيب ، فهذا النص مبنى على واقع معين ، وهوأن هذه الأقوات كانت غالب قوت أهل المدينة ، لذا إذا تبدلت هذه الأقوات فى مكان ما فإن الزكاة تستخرج فيها كالذرة والأرز وغيرهما (٢)

٤ – فى الزواج مصلحتان أحداهما تأمين المطالب الجنسية للزوجين ، والأخرى تكوين الأسرة وتنشئة الجيل وبناء المجتمع ، فأى من هاتين المصلحتين تتحقق فى زواج الصغير والصغيرة ، وما هى الفائدة التى تعود إليهما من الزواج .

لقد قيل إذا وجد الكفء فمن المصلحة تزويج الصغيرة لعدم تيسر الكفء فى كل وقت ، وهذا تبرير مبنى على توهم لاعبرة فيه فمن يدرى أن الصغيرة التى يراد تزويجها من شخص بداعى الكفاءة ، لو أخر تزويجها لحين بلوغها مبلغ النساء لايتقدم إليها أكثر من شخص لهم من الكفاءة ،والشهامة والمروءة والغنى اضعاف ما فى ذلك الشخص من هذه الصفات.

واذا تم تزويج صغيرة من صغير فما هو الضامن أن يكون الصغير كفوءاً عندما يبلغ

---

(١) فتح القدير ٥ / ٢٨٣ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ٩٣.

(٢) أعلام الموقعين ٣ / ١٦

مبلغ الرجال ، ، ومن يضمن انتقال كفاءة أبيه إليه – إن كان لأبيه هذه الصفة – إذ قد لايبلغ إلا وقد بلغ معه كثير من الصفات المنافية للكفاءة كالفسق وسوء الخلق وتبديد الأموال وصرفها فيما هو محرم الحرام الآيل به إلى الفقر والفاقه ؟

ثم من الذى يضمن أن الصغير والصغيرة عندما يبلغان يميل كل منهما إلى الآخر ويرغبان فى الاقتران ؟

فكثيراً ما وجد أن الصغير عندما يبلغ لايجد وفق ذوقه فى من تم زواجه منها من الجمال والجاذبية مايرغبه فيها ، فلا يفكر فى الاقتران بها مع رغبتها هى فيه ، الأمر الذى يدعو إلى جلب متاعب نفسية عليها وعلى أسرتها .

وقد يكون الأمر عكساً فهى عندما تبلغ وتجد أن مصيرها إرتبط بمصير شخص لاترغب فيه ، وفكرة الإقتران به ، وتمتنع من الزفاف إليه ، والشخص راغب فيها ، ويمتنع عن إطلاق سراحها ، فتقع المسكينة فى أعقد المشاكل ، وإذا أرغمت على الزفاف والإنتقال إلى أحضان الزوج – كما وقع ويقع أحياناً – فالموضوع يكون أدهى وأمر ، إذ كيف يمكن أن تستقر الحياة الزوجية بين الزوجين ، ومن الذى يضمن أن لاتخون الزوج فى عرضه وفى ماله .

إن عادة تزويج الصغيرات موجودة بين العشائر القاطنة فى القرى والأرياف فى الغالب، ونادرة فى المدن ،وملتمسوا هذا الزوج – ركونا إلى حكم فقهى انتهى أمده بتغير الزمان – لايقصدون مصلحة القاصرة ، كما كان الأمر فى عهد الرسالة والعهود القريبة منه ، وإنما يلتمسونه لمقاصد أخرى تنطوى على الأضرار بها ، فشأنها بيد والدها كشأن بضاعة يملكها ويتصرف بها كما يشاء .

فنرى أحدهم على مافيه من ضيق اليد ، وقصور عن الوفاء بحاجات عائلته يرغب فى الزواج من ثانية ، فيخطب إمرأة من شخص مقابل تزويجه بنته الصغيرة منه ليتم الإقتران بها عندما تبلغ البنت مبلغاً تصلح للمعاشرة الزوجية ، فإن سمو مهراً فهو مهر صورى الغاية منه إضفاء الشرعية على الزواج ، والبنت عندما تبلغ تجد نفسها مكبلة بقيد الزواج ، وتزف على الرغم منها ، وترمى فى أحضان ذلك الرجل الذى قطع الشوط الأكبر من مراحل الحياة ، وكاد يجف فيه نبع الرجولة ،لا يلبى إلا الشىء اليسير من الرغبات الجنسية الفطرية للمسكينة التى هى فى معية الصبا والأنوثة .

أما إعتبرت المسكينه هنا سلعة تصرف بها أبوها كما يتصرف بأية سلعة فيما يملكه من الأمتعة والسلع ؟

أين هذا الإجحاف والتضحية بمصلحة الصغيرة من وصية الرسول ﷺ (اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم)

ونرى شخصاً آخر بدر منه القتل ، ويتم التصالح بينه وبين أهل القتيل بأن يدفع لهم مبلغاً من المال ، ويزوج بنته الصغيرة من أحد أفراد عائلة القتيل كبيراً أو صغيراً ، ألا تعد الصغيرة هنا شطراً مما يدفعه إلى أهل القتيل من المال ؟ أين مصلحة الصغيرة في هذا الزواج ، كيف يجوز في شرع الله إهدار الآباء كرامة من تحت ولايتهم من الصغيرات ، والتصرف بهن كما يتصرفون بما لهم من متاع ؟

هذا هو الواقع المشاهد المعروف الذي لايمارى فيه لدى العشائر ، ولاسيما في القرى والأرياف في مختلف الأماكن والبلدان .

لذا فان رأى القائلين بعدم وجود ولاية الإجبار على الصغار والصغيرات قمين بالأخذ والركون إليه ، ولاسيما في هذا الزمان الذي فسدت فيه ذمم الأولياء ، وقل الوازع الديني في نفوسهم ، فجعلوا - كما قلنا - من القاصرات - وحتى البالغات - بضاعة يتصرفون فيهن حسب أهوائهم ، وبما يحقق مصالحهم .

ومن عظمة الفقه الاسلامي اختلاف وجهات نظر الفقهاء في مسائلة التي لايشملها نص قطعي الثبوت والدلالة ، والتي تدور في مجال إجتهادات الفقهاء ، إذ يمكن في كل زمان الركون إلى ما هو الأولى والأوفق لتلك المسائل من الأحكام ، وإمضائها بقوة التشريع كما هو الحال في بعض القوانين في البلدان العربية ، وصلى الله سبحانه وتعالى على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

ومصالحهم ، وتلك مفسدة يجب درؤها لتحقيق مقاصد الشرع الحنيف وغاياته فى رعاية المصالح وكفالتها .

فمعرفة «المدعى» الذى يتجرد قوله عن مصدق (كاصل أو عرف) – يسهل على القاضى تكليفه بعبء الاثبات ، لضعف موقفه ، بالقياس إلى خصمه «المدعى عليه» المتحصّن بسياج البراءة الأصلية ، أو المتشبث بالظاهر ، سواء أكان هذا الظاهر : أصلاً ، أو عرضاً ، أو فرضاً ، كما سياتى بيانه ، أو المستند إلى عرف سائد ، أو سبب مقبول : كالحيازة ، أو الشبه ، أو الامانة ، أو كون المتنازع فيه مما هو شأنه أن يكون له (ككون متاع البيت والحلى للزوجة ، وكون السيف ونحوه للزوج) .

ولا يخفى على كل ذى صلة بفقه القضاء ، أن الاثبات هو المقدمة الضرورية للحكم القضائى الذى يكتسب بمجرد صدوره صحيحاً «الحجية وقوة النفاذ» (١) بصرف النظر عن اختلاف الفقهاء فى دلالات الألفاظ الثلاثة المتداولة فى هذا السياق (الإثبات ، الثبوت ، والحكم) على نحو ما سنوضح فيما بعد .

وسنتناول فى هذا البحث عدة أمور تتصل بعبء الإثبات ، ومن يكلف به من الخصوم فى الدعوى ، بيانها على النحو التالى :

أولاً : التعريف بالدعوى ، وبطرفى الخصومة ، وموقف كل منهما من القوة ، أو الضعف .

ثانياً : التمييز بين المدعى والمدعى عليه .

ثالثاً : التعريف بالإثبات ، وبيان الفرق بينه وبين كل من الثبوت ، والحكم ، وأثر تلك التفرقة فى فقه المرافعات الشرعية .

رابعاً : المكلف بالإثبات .

خامساً : بعض الأصول والقواعد الفقهية التى تلزم المدعى عبء الإثبات .

سادساً : خاتمة .

التعريف بالدعوى ، وبطرفى الخصومة ، وموقف كل منهما :

الدعوى ، فى الراجح من اصطلاح الفقهاء هى : «قول مقبول عند القاضى ومن فى حكمه ، يقصد به قائله طلب حق معلوم قِبَل غيره ، حال المنازعة أو دفعه عن حق نفسه» . (٢)

وعلى هذا فالدعوى هى الوسيلة التى يلجا بها المعتدى عليه ، أو المضرور ، إلى القضاء ، طالباً استرداد حقه أو حمايته ، وتدخل فى نطاق الحريات العامة .

ولا تكون الدعوى إلا لدى القاضى أو من فى حكمه من «المحكم» و «المفتى» و

«المحتسب» ونحوهم من ذوى الولايات العامة المشبهة للقضاء . والغاية من الدعوى ، طلب حق معلوم قِبل الغير ، أو دفع الغير عن حق النفس ، بشرط أن يكون ذلك حال المنازعة، فلا دعوى بلا منازعة ، ولا دعوى بمجهول الا فى حالات مخصوصة . (٣)

ويتضح من هذا أن كل دعوى تشتمل على طرفين من الأشخاص الطبيعية ، أو المعنوية ، يعرف أحدهما بـ «المدعى» والآخر بـ «المدعى عليه» . وبمجرد تحقق الدعوى بشروطها تنشا بين المدعى ، والمدعى عليه ، حالة تسمى بحالة «الخصومة» من شانها أن تمنع كُلاً من طرفى الخصومة من شهادة أحدهما للآخر ، ما دامت تلك الحالة قائمة ، فيما قبل صدور الحكم الصحيح النافذ ، حيث إن كليهما خصم لنظيره .

على أن المدعى عليه لا يفتا فى موقف أقوى من خصمه ، بسبب استناده إلى البراءة الأصلية ، والظاهر ، يقابله المدعى الذى يكون فى موقف أضعف من صاحبه لكونه مدعياً أمراً حادثاً بخلاف الظاهر ، ومجريات العرف، ولكونه يتجرد قوله فى الغالب من مصدق.(٤)

وتنهض الدعوى فى عرف الفقه والقضاء على أربعة أركان : طرفى الخصومة (المدعى ، والمدعى عليه) ، والمدعى به ، والادعاء . ولكل ركن من هذه الأركان شرائط ، وأوصاف شرعية ، يكون بدونها منعدماً ، ومن ثم لا تُنتج الدعوى أثرها القانونى ، ولا يكون للحكم الصادر بناء على هذا النوع من الدعاوى حجية ، أو قوة إلزام .

ومن أهم تلك الشرائط : (٥)

(أ) ما يتعلق منها بالمدعى ، والمدعى عليه :

١ – أن يكونا عاقلين .

٢ – أن يكون معيناً .

٣ – أن تكون بينهما خصومة حقيقية .

٤ – أن يكونا حاضرين بمجلس القضاء (بالاصالة، أو من ينوب عنهما ، من وكيل ، أو وصى ، أو ولى ...

(ب) ما يتعلق بالمدعى به :

فالمدعى به قد يكون عيناً ، أو ديناً أو حقاً ، أو عقداً ، أو فعلاً ، ولكل من هذه الأنواع شروط وأشكال مخصوصة يلزم تحققها لتكون الدعوى صحيحة : (٦)

١ – أن يكون المدعى به مشروعاً ، ومما يمكن إثباته ، وبحيث يكون لازماً للخصم فى

حال ثبوته .

٢ – أن يكون معلوماً .

٣ – أن يكون مما يدخل فى نطاق المصالح المعتبرة .

(جـ) أما الادعاء فشرطه :

١ – تكون الدعوى محققة وعلى وجه التعيين ، فلا يصح أن يقول المدعى – مثلاً – لى على فلان مبلغ من المال ، أو أظن أن لى عليه مائة دينار ، أو لى مائة دينار على أحد تجار سوق أم درمان من بيع ... الخ .

٢ – أن يكون بمجلس القضاء .

٣ – أن تكون الدعوى مما لو أقر بها المدعى عليه لزمته ، وأن تكون مما لا تشهد العادة بكذبها (كأن يدعى بنوة من يكبره سناً) .

٤ – وألا يكتنفها التناقض ، كأن ينكر المدعى عليه الدين – مثلاً – وعندما يأتى المدعى ببيّنته يزعم المدعى عليه أنه قضاه ، أو أبرأه المدعى عنه . ولا تسمع الدعوى مع التناقض إلا فى الحالات التى تخفى أسبابها ، فيثبت العذر للمتناقض فيها كالنسب ، والعتق ، وثبوت الزوجية . (٧)

وتجدر الإشارة إلى أن الدعوى تنقسم إلى قسمين هامين ، دعوى مسموعة ، وهى التى تكاملت فيها الشروط ، ودعوى غير مسموعة ، وهى التى اختل فيها شرط أو أكثر من شروط الدعوى المذكورة .

التمييز بين المدعى والمدعى عليه

اختلفت كلمة الفقهاء فى أساس التفرقة بين المدعى والمدعى عليه فقال قوم (٨) المدعى من إذا ترك الخصومة تركت الخصومة عنه ، والمدعى عليه من يكره على ذلك ، حتى إذا تركها لم تترك عنه . (٩)

ومنهم من قال : المدعى عليه من معه الأصل ، والمدعى من ادعى أمراً حادثاً ، وقيل المدعى الطالب ، والمدعى عليه المطلوب ، وقيل كذلك المدعى من حسن أن يطالب بالبينة ، ولا يحسُن أن يطالب المدعى عليه بالبينة على الإنكار . (١٠)

وقيل المدعى هو الذى يدعى خلاف الظاهر ، والمدعى عليه من كان الظاهر معه ، وهذا القول الأخير هو الذى عول عليه جمهور الفقهاء ، قال صاحب المغنى فى الشرح الكبير : ««وقيل إنه الأظهر ، ونسبه النووى إلى الجمهور ، وأنه قول المحققين من العلماء .. وقال

المحققون : المدعي من كان قوله أضعف «لخروجه عن معهودٍ ، أو لمخالفة أصل ، والمدعى عليه هو من ترجح قوله بعادة أو موافقة أصل ، أو قرينة» . (١١)

وتفصيل قول الجمهور هذا ، على ما بيّنه ابن عاصم وغيره (١٢) أن أساس التمييز بين المدعي والمدعى عليه ، أن المدعي إنما يتميز عن غيره بصفته ، فالمدعي يتميز بكونه يتجرد قوله من مصدق (كأصل أو عرف) والمدعى عليه عكسه . (١٣)

فالمدعـــى من قوله مجـــرد * من أصل أو عرف بصدق يشهد

والمدعى عليه من قد عضـدا * مقاله عرف أو أصـــل شـــهدا

و «أو» هنا بمعنى «الواو» اذ لابد من تجرد دعواه منهما معاً ، فإن تجردت من أحدهما دون الآخر فهو مدعى عليه . والمراد بقول العاصمي «.. والمدعى عليه من قد عضّدا ..» أي قوّى مقاله (عرف) أو سبب مقبول ، كحائز شيء مدة في وجه القائم ، وادعى الشراء منه أو الهبة ، فالحائز مدعى عليه ، لأن جانبه تقوى بالحيازة . وكجزار ودباغ ، تداعيا جلداً تحت يدهما أو لايد عليه ، فالجزار مدعى عليه ، والدباغ مدع فإن كان تحت يد أحدهما فالحائز مدعى عليه ، وكقاضي وجندي ، تداعيا رمحاً تحت يدهما أو لايد عليه ، فالجندي مدعى عليه ، والقاضي مدع .. ومنه اختلاف الزوجين في متاع البيت ، فللمرأة المعتاد للنساء .. وكدعوى العامل في القراد ، أو الوديع الرد ، حيث قبضا بغير شهود ، فالمدعى عليه في كل حال هو من تقوّى جانبه بسبب من حيازة ، أو شَبَه ، أو أمانة ، أو كون المتنازع فيه مما شأنه أن يكون له ، والمدعي من تجرد قوله عن ذلك السبب . (١٤)

أما شهادة الأصل ، فكاختلافهما في رد الوديعة أو القرض المقبوضين بأشهاد ، لأن رب المال ، وصاحب الوديعة لما دفعا بأشهاد انتفت أمانة القابض ، ولا سبب يعضد قوله غيرها ، فهو مدع وهما – المقرض ، والمودع – مدعى عليهما ، وإن كانا طالبين ، لأن الأصل في هذه الحالة عدم الرد . ومنه اختلاف اليتيم ، بعد بلوغه سن الرشد ، مع وصيّة في الدفع ، فإن اليتيم متمسك بالأصل الذي هو عدم الدفع ، فهو مدعى عليه ، والوصي مدع ، لأنه غير أمين في دعواه الدفع عند التنازع ، لقوله تعالى : «فاشهدوا عليهم ...» . (١٥)

وكاختلافهما في قضاء الدين ، أو في أصله ، أو في رقبة حائز نفسه ، يدعي الحرية لأن الأصل عدم القضاء ، وبراءة الذمة ، والحرية . (١٦)

والحاصل من هذا على ما يظهر من كلام الفقهاء (١٧) – وهو ما يوجبه النظر – أن المتداعيين إما أن يتمسك أحدهما بالعرف فقط ، كالاختلاف في متاع البيت ، بما لم يتعارض

فيه الأصل والعرف ، وإما أن يتمسك بالأصل فقط ، كاختلاف في أصل الدين ، وفي قضائه ، وفي دعوى الحائز نفسه الحرية ، ودعوى رب المال والمودع ، فالأصل عدم الرد مع دفعهما بإشهاد ، ومثله دعوى اليتيم عدم القبض ، ونحو ذلك ، فالمدعى عليه هو المتمسك بذلك العرف أو الأصل .

وأما أن يتمسك أحدهما بالأصل ، والآخر بالعرف ، فياتي الخلاف ، كدعوى الزوج على سيد الأمة ، أنه غره بتزويجها فالأصل عدم الغرور ، والغالب عدم رضا الحر بتزوج الأمة ، وهو الراجح ، وكمسالة اختلاف المراهنين في قدر الدين ، فان الرهن شاهد عرف ، والأصل براءة ، ذمة الراهن ، وكمسالة الحيازة المتقدمة ودعوى عامل القراض ، والمودع الراد مع عدم الإشهاد ، لأن الغالب صدق الأمين ، فالمدعى عليه في مثل هذا ، هو المتمسك بالعرف – رغم أنه مدع في الظاهر ، إلا أن جانبه ترجح بشهادة العرف ، لأنه أقوى فصار مدعى عليه ، إذ الثابت عند الفقهاء «أن الأصل إذا اعترض عليه دليل خلافه بطل» . (١٩)

ويدل على هذا قول ابن رشد في هذا المقام ما نصه : «المعنى الذي من أجله وجب على المدعي إقامة البينة تجرد دعواه من سبب يدل على صدقه فيما يدعيه فان كان له سبب يدل على صدقه ، أقوى من سبب المدعى عليه ، كالشاهد الواحد ، أو الرهن ، أو ما أشبه ذلك من إرخاء الستر ... وجب أن يُبدأ باليمين ، دون المدعى عليه» (٢٠) وتأمّل كيف سماه ابن رشد (مدعياً) وجعل الرهن ، وإرخاء الستر ، والشاهد الحقيقي ، سبباً لصيرورته مدعى عليه ، لكونه في ذلك أقوى من سبب خصمه المتمسك بالأصل .. واختلف الفقهاء بعد ذلك في : هل العرف كشاهد واحد ، أو كشاهدين . (٢١)

وهناك اعتباران مما يتصل بهذا الموضوع ينبغي الإشارة إليهما فيما يأتي :

الأول : إذا تمسك كل من الخصمين بالعرف – كما لو أشبها معاً ، فيما يرجع فيه للشبه ، كتنازع جزارين جلداً ، أو طالبين كتابا ، فقيل يحلفان ويقسم بينهما (٢٢) ، أو تمسك كل منهما بالأصل كدعوى «المكترى» للرحى ، أو للدار ، أنها تهدّمت ، أو انقطع عنها الماء ثلاثة أشهر ، وقال «المكرى» بل شهران فقط ، فقيل «المكترى» هو المدعى عليه لأن الأصل براءة ذمته من الغرامة فيستصحب ذلك (٢٣) و «المكرى» مدع ، وقيل العكس ، ووجه ذلك أن عقد الكراء ، أوجب ديناً في ذمة «المكترى» وهو يدعي إسقاط بعضه فلا يصدق . (٢٤)

الثاني : ذهب لفيف من الفقهاء – على رأسهم القرافي (٢٥) – إلى القول بأن قاعدة الدعاوى هذه ، قد خولفت في خمس مسائل :

أولها : فى لعان الزوج – فى الحمل والولد – فيقبل قوله ، لأن العادة أن ينفى الزوج عن زوجه الفواحش ، فحيث رماها بها مع ايمانه ، قدمه الشرع .

وثانيها : فى القسامة ، فقيل فيها قول أولياء القتيل لترجحه باللوث . (٢٦)

وثالثها : فى دعوى الأمناء التلف ، فقُبل قولهم لئلا يزهد الناس فى قبول الأمانات فتفوت مصالحهم ، والأمين قد يكون من جهة مستحقّ الأمانة كالوديع ، والوكيل ، وقد يكون من جهة الشرع كالوصى ، والملتقط ، ومن ألقت الريح ثوباً فى بيته .

ورابعها : فى التعديل والتجريح ، قُبل فيهما قول الحاكم ، لئلا تفوت المصالح المترتبة على الولاية العامة .

وخامسها : فى دعوى الغاصب التلف ، يقبل قوله لئلا يخلد فى السجن .

وأضاف بعض الفقهاء إلى هذه المسائل الخمس : أن اللصوص إذا قدموا بمتاع ، وادعى شخص أنه له ، وأنهم نزعوه منه ، فيقبل قوله مع يمينه ، ويأخذه . (٢٧)

غير أن ما ذهب إليه القرافى ومن معه ، استدرك عليهم فى اللعان ، والقسامة ، والأمانة ، فالظاهر أن ذلك مما قدم فيه الغالب (أى العرف) على الأصل – كما مرّ – فلم تكن فيه مخالفة . (٢٨)

وأخيراً تجدر الإشارة إلى أن التمييز بين المدعى والمدعى عليه ، هو محك التفاوت بين قاض وآخر فى مجال تحقيق العدل ، لأجل ذلك قال الفقهاء – منسوباً إلى سعيد بن المسيب – أن من ميز بينهما فقد عرف القضاء إذ لم يختلقوا فيما لكل واحد منهما ، ولكنهم اختلفوا فى حد المدعى والمدعى عليه ، على نحو ما تقدم .

التعريف بالإثبات وبيان الفرق بينه وبين كل من الثبوت والحكم :

لا خلاف بين الفقهاء فى أن مدار الألفاظ الثلاثة هو «الدليل» .

والدليل فى اصطلاح الفقهاء هو ما يلزم من العلم به العلم بشىء آخر ، فاذا أعلم المدعى القاضى بحجته على دعواه لزم من علم القاضى بتلك الحجة – مع اقتناعه بها – علمه بصدق دعوى المدعى فيما ادعاه .

ويرى البعض أن الدليل ، والبينة ، والحجة ، والبرهان بمعنى واحد ، ومؤدى كل منها : التوصل إلى «الحكم» من قبل القاضى لمن قامت الحجة بجانبه ، دون خصمه العارى من الحجة والبرهان (٢٩) ، فالثابت بالبرهان كالثابت بالعيان . (٣٠)

غير أن بعض المحققين من الفقهاء ذهبوا إلى التمييز بين قاعدة الأدلة ، وقاعدة الحجاج ،

بل ذهبوا وراء ذلك الى التفريق بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام ، وقاعدة أدلة وقوعها وبين قاعدة أدلة الحجاج . (٣١) ولأن النوع الأول من هذا التقسيم لا يتصل بموضوعنا ، لعدم اقترانها بالأحكام الصادرة عن القضاة ، فسيكون التركيز على النوع الثانى ، وهو أدلة الحجاج ذات الأهمية القصوى ، فى موضوع إثبات الدعاوى ، وهذه الأدلة تتولد عن البينات التى يتقدم بها طرفا الخصومة ، وهى مدار التعويل فى فقه المرافعات الشرعية .

فأدلة الحجاج هى ما يقضى به القاضى فى الدعاوى التى تعرض عليه ، ويؤيد ذلك قوله عليه الصلاة والسلام «... فلعل بعضكم يكون ألحن بحجته من بعض ، فاقضى له على نحو ما أسمع ...» (٣٢) .. كما أن أدلة الحجاج تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهى (البينة ، الاقرار ، والشاهد واليمين ، والنكول ... الخ) فالبينة هى كل ما يُبيّن به الحق كما جاءت فى كلام الله ورسوله ، وذلك أعم من معناها عند جمهور الفقهاء الذين قصروا دلالتها على «الشهادة» (٣٣) ، وهى التى يقضى بها الحاكم . فالبينة بمعنى اقامة الدليل تشمل كل دليل سواء كان صادراً عن المدعى ، كاليمين المردودة ، أو كان صادراً عن المدعى عليه ، كالإقرار ، أو كان صادراً من غير طرفى الخصومة كالشهادة ، أو كان صادراً عن المدعى وغيره كما فى الشاهد واليمين ، أو كان مُستنتَجاً من ملابسات الدعوى والظروف المحيطة بها ، كالقرائن (٣٤) وقد شرعت للإثبات لا للنفى .

وننتقل بعد هذه التقدمة الضرورية الى التفريق بين المصطلحات الثلاثة (الإثبات ، الثبوت ، والحكم) وقد اختلف الفقهاء فيما إذا كانت ثلاثتها بمعنى واحد ، أم أن كلا منها يمتاز عن غيره بمعنى مستقل ، أم أنها متداخلة المعنى فى إطار العموم والخصوص ، وبيان ذلك :

الثبوت والحكم :

دلالة «الثبوت» لأغراض المرافعات الشرعية ، قيام الحجة ، وقيام الحق المدعى به ، وهو بذلك مقدمة لحكم القاضى فى الواقعة وموضوع الدعوى (٣٥) واذا وُجد الثبوت بدون الحكم كان أعم من الحكم ، والأعم من الشىء غيره بالضرورة ، على أن الذى يُفهم من الثبوت هو نهوض الحجة ، السالمة من المطاعن ، فمتى وُجد شىء من ذلك يقال فى عرف الإستعمال «ثبت عند القاضى» .

وعلى هذا التقدير ، يوجد الحكم بدون الثبوت أيضاً كالحكم بالاجتهاد ، فيكون كل واحد منهما أعم من الآخر من وجه وأخص من وجه . ثم أن ثبوت الحجة مغير «للحكم» الذى هو

إنشاء كلام فى النفس ، هو إلزام أو إطلاق ، يترتب على هذا الثبوت ، فيكونان غيرين بالضرورة إذ أن الثبوت يعنى نهوض الحجة ، بينما «الحكم» إنشاء كلام فى النفس يوجب الإلزام أو الإطلاق (٣٦) ، أو هو ما يصدر من القاضى لإفادة لزوم الحق وثبوته ، كقوله : ألزمت ، وقضيت ، وليس لك حق فى المنازعة . (٣٧)

وقال بعض الفقهاء أن الثبوت هو قيام الحجة على سبب الحكم ، والحكم من لوازمه . (٣٨)

وليعلم أنه لا يلزم من الثبوت عند القاضى ، الثبوت فى الواقع ونفس الأمر ، كما فى القضاء المبنى على شهادة الزور أو على القرائن التى تراءى للقاضى أنها قوية وقاطعة لكن الواقع أن استنتاجه كان خاطئاً ، فكم من دماء أهدرت ، وحرمات استحلت ، وأموال أكلت ظلماً ، بناء على قضاء بصدق دعوى باطلة ، وإثبات كاذب ، وهذا أمر لا يمكن تلافيه فى كل الصور الجزئية لابتناء القضاء فى أكثر الأحوال على الأدلة الظنية .

كذلك قد يكون ما يدعيه المدعى ثابتاً فى الواقع ونفس الأمر (*) ، لكنه قد يعجز عن إقامة الدليل على دعواه ، أو يقيم الدليل ولا يقتنع به القاضى ، فتضيع الحقوق أيضاً من هذا الطريق ، وبحق قيل «لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول» . (٣٩)

ومما تقدم نعلم أنه لا تلازم بين الثبوت والاثبات فى الواقع ونفس الأمر ، ولكى يكون القضاء صحيحاً ، ومنطبقاً على الحق والعدل (ظاهراً وباطناً) يلزم أن يحصل للقاضى حين فصل القضاء علمان :

الأول : علمه بالحادثة التى يراد الفصل فيها علماً منطبقاً على الواقع ويحصل له ذلك بأحد أمرين :

أولهما : أن يشاهد الحادثة بنفسه ويحيط بها علماً ، إحاطة تامة .

وثانيهما : أن يصل إليه خبرها بطريق التواتر المفيد للعلم . وبغيرى هذين الطريقين لا يستفيد علماً وإنما يستفيد ظناً قوياً ، أو ضعيفاً ، فإذا قضى بناء على ذلك كان قضاؤه فى حيز التردد بين الخطأ والصواب . (٤٠)

ولكن لو اقتصرنا على هذين الطريقين دون سواهما من الأدلة ، لتعطلت أكثر مصالح الناس لاستحالة حصر الوقائع ، ومدى علم القاضى بها بهذين الطريقين . وقد لاحظت الشريعة الحكيمة ذلك فقررت أن يبنى القضاء على الحجة الظنية ، بعد أخذ الحيطة لذلك باقصى ما يستطاع وألا تتعطل مصالح الناس ، كما يبنى على الحجة القطعية أن وجدت ،

وبذلك تتسع دائرة الإثبات .

الإثبات :

الاثبات هو إقامة المدعى الدليل على صحة ما يدعيه قبل المدعى عليه ، أو هو إقامة الحجة أمام القضاء وبالطرق التى حددتها الشريعة ، على حق ، أو على واقعة تترتب آثار قانونية . (٤١)

وعلى ذلك فالإثبات فعل يصدر من المدعى وهو قائم بذاته وصادر عنه ، بينما الثبوت وصف – أو حالة – قائم بذات الشيء المدعى به قبل المدعى عليه ، وأثر ذلك أن يحكم القاضى للمدعى بما ادعاه ، متى استوفت الدعوى كل شروطها الشرعية . ويظهر التمايز بين هذه الألفاظ الثلاثة من حيث : أن الإثبات فعل المدعى ، والثبوت حالة تقوم بالشيء المدعى به ، والحكم فعل القاضى ، وبه تنتهى حالة الخصومة القائمة بين المدعى والمدعى عليه ، بسبب الدعوى . (٤٢)

المكلف بالإثبات :

كما سبق أن ذكرنا ، فان تعيين الخصم الذى يكلف بالإثبات أمر بالغ الخطر فى سير الدعوى ، وفى نتيجتها ، لانه يُلقى على هذا الخصم عبئاً ثقيلاً يجعله دون مركز خصمه ، إذ يكلفه أمراً إيجابياً تتوقف عليه نتيجة الدعوى ، بينما يُكتفى من خصمه بأن يقف من الدعوى موقفاً سلبياً ، وفى هذا وحده بادرة رجحان لكفة الثانى على كفة الاول .

لذلك عنى المشرع بتحديد من يقع عليه عبء الإثبات مستهدياً فى ذلك بالمبدأ العام فى الشريعة الإسلامية ، والذى يقضى بأن «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وضمائم هذه القاعدة مما سنذكره فيما بعد . والمراد بمن ادعى ، ليس من رفع الدعوى أولاً ، بل كل خصم يدعى على خصمه أمراً ، لا فرق فى ذلك بين شاك ومشكو ، فالقاعدة إن البينة على من ادعى خلاف الظاهر . (٤٣)

والظاهر ثلاثة أنواع : ظاهر أصلاً ، ظاهر عرضاً ، وظاهر فرضاً . والأول ما كان ظاهراً بحسب أصله ، أى بحسب طبيعة الأشياء ، مثال ذلك : أن الأصل فيما يتعلق بالحقوق الشخصية براءة الذمة ، وهذا هو الظاهر أصلاً ، فاذا ادعى شخص ديناً على آخر ، فإنما يدعى عكس هذا الظاهر أصلاً ، ويقع عليه عبء إقامة الدليل ، فإن تمكن من إقامة الدليل ، أصبح الظاهر عرضاً ، وهو كون المدعى عليه مديناً ، فإما أن يسلم بالدين وإما أن يدعى انقضاءه بالوفاء أو بغيره ، وحينئذ يكون مدعياً خلاف الظاهر عرضاً ، وينقل إليه عبء

الإثبات فيما يتعلق بسبب إنقضاء الدين .

أما الظاهر فرضاً ، فهو ما يحل محل الأصل في نطاق الحقوق الشخصية ، وذلك بقرينة قانونية ، يفرض بها المشرع أمراً لم يقم عليه دليل ، وذلك عن طريق الاستنباط من ثبوت أمور أخرى ، فمن قامت لصالحه قرينة قانونية أصبح صاحب الحق فرضاً ، وأُعفِي من الإثبات ، وأُلقِي عبء الاثبات على خصمه ومثال ذلك : أن الوفاء بقسط من الأجرة قرينة على الوفاء بالأقساط السابقة على هذا القسط ، حتى يقوم الدليل على عكس ذلك . (٤٤)

ومنه أن الولد للفراش ، وأن الحيازة قرينة على الملك ، وأن إعادة سند الدين للمدين دليل على قضاء الدين ، وكذلك إرجاع الرهن للراهن ، وكذلك حلف الخصم اليمين بعد عجز خصمه عن إثبات دعواه . (٤٥)

وتجدر الاشارة هنا إلى اتفاق جمهور الفقهاء على أن قواعد عبء الإثبات ليست متعلقة بالنظام العام ، ولكنهم اختلفوا فيما لو كان جائزاً للخصوم أن يتفقوا مقدماً على مخالفة قواعد عبء الإثبات ، أو يجوز للمحكمة أن تحمل عبء الإثبات لمن يتطوع من الخصوم ، خلافاً للقواعد السابقة . (٤٦)

هذا ، وإذا عجز الخصم المكلف بالإثبات عن إقامة الدليل على صحة ادعائه ، خسر دعواه. وكذلك الشأن بالنسبة للدفوع – التي هي دعاوى مضادة . (٤٧) ومن المقرر أنه ليس من حرج على الخصم – إن وجد من مصلحته – إثبات واقعة معينة ، ولو كان عبء إثباته قانوناً على خصمه . (٤٨)

وفي حالة تسليم المدعى عليه تسليماً صريحاً بكل أو بعض ما يدعيه خصمه ، فإنه يتعين على القاضي في هذه الحالة الاعتداد به ، وتنتفي الغاية من الإثبات – كما أن إقرار الخصم يعفي خصمه من إثبات الواقعة التي أقر بها ، لأن «البينة لاتقام إلا على خصم جاحد» (٤٩) ويجوز للقاضي أن يستخلص الدليل من الأوراق والمستندات والقرائن الموجودة بملف الدعوى – أو الواردة في سياق سير الدعوى – سواء قدمها المدعي ، أو المدعى عليه ، ومؤدى ذلك أنه يجوز له الاستناد إلى دليل قدمه الخصم غير المكلف بالإثبات. وأن إخفاق الخصم في الإثبات قد يعد قرينة قضائية لصالح خصمه ويحكم للأخير بمطلوبه ضمن قرائن أخرى . (٥٠)

ويتصل بهذا ما تقرر ، من أن الأصل في الإنسان هو اكتمال حواسه وصفاته ، وأعضاءه ، وعلى مدعي العكس أن يثبت ذلك واعتماد القاضي على هذا الأصل لا يعني أنه قضى بعلمه

الشخصي ، أو بغير ما في القضية من قرائن . والأصل – كذلك – في الطبيعة بصفاتها حسب المام الكافة بها ، واعتماد الحكم على هذا لا يعد من قبيل المعلومات الشخصية المحظور على القاضي أن يبني حكمه عليها عند الجمهور . فالأصل في الشتاء البرد ، وفي الصيف الحر ، والأصل في النهار وضوح الرؤية ، وفي الليالي القمرية الرؤية القريبة ، والأصل في العقد أوالتصرف ، أو الأمر ، أو الحكم ، هو صحته ومشروعيته ما لم يثبت بطلانه ، أو عدم مشروعيته . والأصل في المتعاقد أنه على كامل أهليته ، وأنه يعمل لنفسه ، وعند تعدد المتعاقدين ، الأصل أن يكون لكل منهم نصيب متساوٍ في الالتزامات ، والأغباء ما لم يثبت العكس . (٥١)

بعض القواعد الفقهية التي تحكم الإثبات والمكلف به :

هنالك جملة أصول وقواعد تحكم عبء الإثبات ، وتحدد المكلف به من الخصوم وهي جميعاً تخرج من مشكاة واحدة ، هي القاعدة الفقهية الشهيرة : «اليقين لا يزول بالشك» وما تفرع عنها من قواعد فرعية في باب الإثبات ، مشفوعة بالقاعدة الأساسية في موضوعنا والتي تقررت بمقتضى سنة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بهذا الصدد إن «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» . (٥٢) وما اتصل بها من أصول تفرعت عنها . وسنقتصر في هذا المقام بذكر طائفة يسيرة من تلك القواعد الدائرة حول هاتين القاعدتين جرياً على منهج التمثيل والإشارة ، أكثر من سعينا للاستقصاء والحصر بحسب حال بحثنا هذا من الوجازة :

أولاً : قاعدة البينة على المدعي واليمين على من أنكر . (٥٣)

لقد سبق أن أوضحنا أن المدعي هو من يدعي خلاف الظاهر وأن المدعى عليه هو من كان الظاهر معه ، ولأجل ذلك كان موقف الثاني أقوى من صاحبه ، فلزم الأول تاييد دعواه بحجة قوية ، والحجة القوية هي «البينة» ، والراجح عند الجمهور أن البينة تعني الشهادة ، بينما هي عند غيرهم كل ما استبان به الحق (٥٤) وهذا أصل لا يعدل عنه حتى لو اصطلح المتخاصمان على أن المدعي لو حلف فالمدعى عليه ضامن ، وحلف المدعي ، لم يضمن خصمه (٥٥) وهكذا كانت أهمية التمييز بين المدعي والمدعى عليه ، لكونه مرتبطاً بإيراد الأحكام القضائية على وجهها المشروع ، وبه يتمكن القاضي من تطبيق هذه القاعدة الشرعية تطبيقاً صحيحاً .

هذا ولا يقدح في التمييز بين المدعي والمدعى عليه بالظاهر وعدمه ، ما أورده صاحب البيان والتحصيل ، والكندي صاحب المصنف من مناقشة حوله ، مؤداها «إن كان الظاهر مع

المدعى عليه فلم يحلف اليمين ؟ قيل له : إنّ ظاهره محتمل ، وليس بمقطوع صحة إنكاره ، وبان لنا ذلك الاحتمال بيمينه ، ولم نقنع من المدعي إلا ببينته . (٥٦)

فالأصل أن حجة المدعي بيّنته ، وأن حجة المدعى عليه يمينه ، فلا يحلف المدعى – عند غير الأحناف – إلا في حالات مخصوصة ، كالقسامة ، والاستيثاق ، ومع الشاهد الواحد ، واليمين المردودة في حال نكول المدعى عليه . (٥٧)

ويشترط للقضاء بالبينة حضور الخصم بنفسه أو حضور نائب عنه عند أداء الشهادة حسب ما تقرر من خلاف بين جمهور الفقهاء من جهة ، والأحناف من جهة أخرى في مسألة الحكم على الغائب ، على نحو ما هو مبسوط في مظانه . (٥٨)

والبينة تقام لإسقاط اليمين ، فإذا أظهر الطرف الراجح العجز عن البينة تطلب البينة من الطرف المرجوح ، إن اثبت فيها ، وإلا يحلف – على نحو ما جاء في مباحث ترجيح البينات – وذلك لأن الطرف المرجوح فيها يدعي – كما يظهر من تتبع فروعها – أمراً وجودياً تقام عليه البينة ، ومثال ذلك :

رد الوديعة ، والعارية ، لو ادعاه الوديع والمستعير وأنكره المالك ، وحلف مدعى الرد اليمين ، أو أقام بينته على الرد ، تندفع عنه اليمين ، وما ذاك إلا لكون ما يدعيه من الرد أمراً وجودياً يمكن إقامة البينة عليه .

وتجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن أن يدعى أن جواز تكليف المدعى عليه البينة عند عجز المدعي عنها ، وأن إقامة البينة لإسقاط اليمين ، أمر عام في سائر الدعاوى والخصومات – أيا كانت – بل هو خاص ، بما إذا كان ما يزعمه المدعى عليه أمراً وجودياً ، فلو كان نفياً محضاً كما لو ادعى عليه ديناً ، أو غصباً ، أو عقداً – مثلاً – فانكره ، وعجز المدعي عن البينة ، وطلب تحليفه ، فإنه لا تقام البينة هنا من طرف المدعى عليه على ما يزعمه من عدم شغل ذمته بالدين أو عدم غصبه ، أو عدم وجود العقد بينهما لإسقاط اليمين عنه لكون مايزعمه نفياً محضاً . (٥٩)

ثم يشترط في اليمين أن تكون بحيث يتوقف عليها قطع النزاع ، فلو كان النزاع ينقطع بدونها لا يصار إليها ، فلو اختلف الصانع والمستصنع في أنه صنع كما أمر أولاً ، لا يحلف واحد منهما ، وذلك لأن النزاع القائم ليس متوقفاً قطعُه على هذا اليمين ، لأن الاستصناع ليس بعقد ملزم ، فان المستصنع مخيّر في أخذ المصنوع أو تركه . (٦٠) ثم كما لا يصار إلى اليمين إلا إذا توقف قطع النزاع عليها ، لا يصار إليها إلا إذا كان المستحلف لو أقر بما

يستحلف عليه نفذ إقراره ، وإلا فلا يحلف على التفصيل الوارد في هذه المسألة في أبواب الفقه ذات الصلة .

ويشترط في اليمين كذلك أن يكون النكول عنها مفيداً للمدعي فلو كان النكول عنها لا يفيد المدعي فلا يستحلف الخصم ، كما لو ادعى نكاح امرأة هي في نكاح غيره ، ولا بينة للمدعي ، فليس له تحليفها لأن نكولها لا يفيده بعد كونها ذات زوج ، ولكن له أن يحلّف زوجها على العلم ، فإن حلّفه انقطعت الخصومة ، إذ لم يبق من فائدة في تحليفها ، وإن نكل صار مُقراً ببطلان نكاحه ، فتحلف هي حينئذ على البتات ، فان نكلت فهي للمدعي (٦١) واليمين إذا توجهت على الخصم فإن كان ما حلف عليه فعل نفسه حلف على البتات وان كان فعل غيره حلف على العلم ، إلا إذا كان شيئاً يتصل به ، فيحلف على البتات . (٦٢)

إن صلاحية المدعي للخصومة تختلف وتتغاير ، فتارة يكون له صلاحية إقامة البينة لإثبات مدعاه ، وعند عجزه عن إقامتها يكون له صلاحية استحلاف الخصم ، وهذا هو الغالب في الدعاوى والخصومات .

وتارة يكون للمدعي صلاحية إقامة البينة لإثبات مدعاه ، وإذا عجز عن إقامة البينة ، فليس له صلاحية استحلاف خصمه . من ذلك ما لو ادعى المشهود عليه أن الشاهد أقر أن المشهود به ملكي ، فان برهن على اقراره بذلك تقبل بينته ، وترد شهادة الشاهد ، وإن عجز عن إقامة البينة فليس له أن يطلب تحليف الشاهد ، ومثل ذلك لو ادعى على الوصي دينا في تركة الموصى ، فانكر الوصاية ، فإن أقام البينة على الوصاية فبها ، وإلا فليس له استحلافه.

وتارة يكون للمدعي صلاحية استحلاف الخصم وليس له صلاحية إقامة البينة عليه . من ذلك لو ادعى على آخر مالا إرثا عن أبيه – مثلاً – فاقر له المدعى عليه بموت أبيه ، وبانه ابنه ووارثه ، أو استحلف على العلم بذلك فنكل ، ثم أنكر المال ، فإن للمدعي أن يستحلفه على المال (٦٣).

وتارة يكون للمدعي صلاحية إقامة البينة على ما يدعيه من عين في يد الخصم ، وإذا عجز عن إقامتها يكون له الحق في تحليف الخصم ليأخذ منه بدلها ، وليس له تحليفه ليأخذ منه العين المدعى بها إن نكل عن اليمن مع أنها قائمة في يده مثال ذلك لو ادعى على الورثة عيناً كان وقفها مورثهم في صحته فاقروا له ، ضمنوا قيمة العين من التركة ولايبطل الوقف بإقرارهم ولو أنكروا فله تحليفهم لأخذ القيمة ، أما لو أراد تحليفهم لأخذ الوقف فلا يمين له

عليهم (٦٤).

وتارة يكون للمدعى صلاحية حلف اليمين والبينة ، فيكون القول قوله بيمينه ، والبينة بينته ، ولا يقبل من خصمه يمين ولا بينة كما لو ولدت المرأة ، فادعى زوجها أن الولد ليس منه لأنها ولدت لأقل من ستة أشهر من وقت النكاح ، وقالت : ولدت لستة أشهر ، فالقول قولها والبينة بينتها ، ومثله ما لو ادعى الراهن أن الرهن هلك في يد المرتهن ، وادعى المرتهن أن الراهن قبضه منه بعد الرهن وهلك في يده ، فالقول قول الراهن بيمينه ، لأن المرتهن يدعى براءة نفسه من الضمان بعد ما دخل في ضمانه والراهن ينكر ، ولو أقاما البينة معاً ، فالبينة بينة الراهن أيضاً ، لأنها تثبت بقاء الدين في ذمة المرتهن ، وبينة المرتهن تنفيه (٦٥).

ولايتم الكلام في هذه القاعدة «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» إلا بذكر أن البينة شرعت لإثبات خلاف الظاهر (كإضافة إلى أبعد أوقاته ، وكعدم بقاء ما كان ، وكوجود الصفات العارضة ، وكشغل الذمة) فإن كل ذلك خلاف الأصل . وأن اليمين شرعت لإبقاء الأصل على ما كان عليه من عدم ، إن كان الأصل عدم المتنازع فيه ، كالصفات ، أو وجود إن كان الأصل وجود المتنازع فيه ، كالصفات الأصلية (٦٦) فإذا تمسك أحد المتخاصمين بما هو الأصل ، وعجز الآخر عن إقامة البينة على ما ادعاه من خلافه ، يكون القول قول من يتمسك بالأصل بيمينه .

وحيث كانت البينة لإثبات خلاف الظاهر فهي لا تقام على النفي ، لأن نفي المدعى به ، إما عبارة عن دعوى عدم وجوده ، ودعوى عدم وجوده هي الأصل فيما كان عارضا ، أو دعوى عدم زواله ، وأن دعوى عدم زواله هي الأصل فيما كان وجودياً (٦٧) .

يتفرع على هذه القاعدة عدة قواعد تكتفي (٦٨) بمجرد الإشارة إليها فيما يلي ، دون الخوض في تفصيلاتها أهمها :

- البينة لإثبات الظاهر واليمين لإبقاء الأصل.
- الثابت بالبرهان كالثابت بالعيان.
- البينة حجة متعدية والإقرار حجة قاصرة.

ثانياً : اليقين لا يزول بالشك

اليقين في اصطلاح الفقهاء هو حصول الجزم ، أو الظن الغالب بوقوع الشيء ، أو عدم وقوعه ، وقيل هو علم الشيء المستتر عن نظر واستدلال ، بينما الشك يعني عندهم تردد الفعل بين الوقوع وعدمه ، بحيث لايوجد مرجح لأحد على آخر ، ولا يمكن ترجيح أحد

الاحتمالين . أما إنا كان الترجيح ممكناً لاحد الاحتمالين ، والقلب غير مطمئن للجهة الراجحة أيضاً ، فتكون الجهة الراجحة فى درجة (الظن) ، والجهة المرجوحة فى درجة (الوهم) وأما إذا كان القلب يطمئن للجهة الراجحة فتكون ظناً غالباً ، والظن الغالب ينزل منزلة اليقين فى الأعمال (٦٩) – كما أشرنا.

هذا واليقين يزيل الثلاثة (الظن ، والشك ، والوهم) ولايزيله شيء من الثلاثة ، والظن يزيل الشك ، والوهم .(٧٠)

مستند هذه القاعدة ، ودليلها قوله تعالى «وإن الظن لايغنى من الحق شيئاً» (٧١) ، وقوله ﷺ « إذا وجد أحدكم فى بطنه شيئاً فاشكل عليه ، أخرج منه شيء أم لا ؟ فلا يخرجن من المسجد حتى يسمع صوتاً ، أو يجد ريحاً . وقوله «ﷺ» إذا شك أحدكم فى صلاته فلم يدر كم صلى ، أثلاثاً أم أربعاً ، فليطرح الشك ، وليبن على ما استيقن» . (٧٢)

والحاصل أن هذه القاعدة ، كما ذكر الإمام السيوطى ، وغيره تعد من أمهات القواعد التى عليها مدار الأحكام الفقهية وتدخل فى جميع أبواب الفقه ، والمسائل المتخرجة عليها تبلغ ثلاثة أرباع الفقه ، وأكثر ، ويندرج فيها قواعد عدة . (٧٣)

وقد يعترض أحد على التعريف بأنه لايوجد فى شيء شك عند وجود اليقين ، ولا اليقين حيث يوجد الشك ، إذ إنهما نقيضان ، ولايجوز اجتماع النقيضين ، ولكن بما أن القصد هنا ب (الشك) إنما هو الشك الطارىء بعد حصول اليقين فى الأمر ، فلا محل للاعتراض البتة.(٧٤)

وجملة القول ، أن اليقين السابق لايزول بالشك الطارىء وأنه لايزول الا بيقين مثله ، مثال ذلك : إذا سافر رجل إلى بلاد بعيدة فانقطعت أخباره مدة طويلة ، فانقطاع أخباره يجعل شكا فى حياته ، إلا أن ذلك الشك ، لا يزيل اليقين ، وهو حياته المتيقنة قبلا ، وعليه فلا يجوز الحكم بموته ، وليس لورثته اقتسام تركته ، ما لم يثبت موته حقيقة ، أو حكماً وبالعكس إذا سافر آخر بسفينة وثبت غرقها ، فيحكم بموت الرجل لأن موته ظن غالب ، والظن الغالب – كما تقدم – بمنزلة اليقين.

ومن تطبيقات هذه القاعدة فى موضوعنا ، ما إذا كان إنسان يعلم أن (بكرا) مدين لعمرو، بالف – مثلا – فانه يجوز له أن يشهد على بكر بالف ، وأن خامره الشك فى وفائها أو فى إبراء الدائن له عنها ، إذ لا عبرة للشك فى جانب اليقين السابق . ومثله : ما لو ادعى (زيد) على (عمرو) ألفاً – مثلاً – فاقام عمرو بينة على الأداء أو الإبراء ، فاقام زيد بينة أيضاً على أن له

عليه ألفاً ، فان بينة زيد هذه لا تقبل ، من غير أن يبرهن أن الألف المشهود عليها هي غير تلك الألف التي ادعى عمرو أداءها أو الإبراء عنها ، لأن فراغ ذمة عمرو بعد البينة التي أقامها أصبح يقيناً ، والألف التي أقام زيد عليها البينة مطلقة ، فيحتمل أن تكون هي المردودة ، أو المبروء عنها فلا تشغل ذمة عمرو بمجرد الشك بعد اليقين بفراغها » ولأن الموجب والمسقط إذا اجتمعا يعتبر المسقط متأخراً» (٧٥).

تفرعت على هذه القاعدة (اليقين لا يزول بالشك) عدة قواعد ، نشير إلى أهمها فيما يلي :

(١) الأصل بقاء ما كان على ما كان ، حتى يقوم الدليل على خلافه :

وهذه هي القاعدة المعروفة عند العلماء بقاعدة الاستصحاب والمعنى ، أنه إذا جهل في وقت الخصومة حال الشيء ، وليس هناك دليل يحكم بمقتضاه ، وكان لذلك الشيء حال سابقة معهودة ، فإن الأصل في ذلك أن يحكم ببقائه واستمراره على تلك الحال المعهودة ، التي كان عليها ، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك فيصار إليه حينئذ ، ومن فروع الاستصحاب أن القديم يترك على قدمه.

ومثال ذلك : لو ادعى المدين إيصال الدين للدائن والدائن ينكر الإيصال ، فالقول للدائن مع يمينه ، لأن الدين تعلق بذمة المدين في الماضي بالحال على المدين بتأدية المبلغ بعد حلف الدائن اليمين ، هذا إذا لم يثبت المدين وقوع الإيصال بطريق صحيح (٧٦).

(٢) الأصل براءة الذمة :

بمعنى أن الأصل ، أن تكون ذمة كل شخص بريئة وغير مشغولة بحق آخر ، لأن كل شخص يولد وذمته بريئة ، وشغلها يحصل بالمعاملات التي يجريها فيما بعد.فكل شخص يدعي خلاف ذلك الأصل يطلب منه البرهان .

والذمة في اصطلاح الفقهاء ، وصف يصير به الإنسان أهلا لما له وما عليه فلو اشترى شخص ما لأكان أهلاً لتملك منفعة ذلك المال ، كما أنه يكون أيضاً ، أهلاً لتحمل مضرة دفع ثمنه المجبر على أدائه . ومنه أنه إذا ادعى شخص على آخر بقرض ، والمدعى عليه أنكر ذلك القرض فالقول للمدعى عليه مع يمينه ، والمدعي مكلف بإثبات خلاف الأصل – أي اثبات شغل ذمة المدعى عليه . فإذا أقام المدعي البينة فيكون قد وجد دليل على خلاف الأصل ، فيحكم حينئذ بالبينة (٧٧).

ومنه أيضاً ، ما لو ادعى المتعير رد العارية ، فإن القول قوله ، إذ الأصل براءة ذمته ، وكذا لو ادعى الوديع رد الوديعة.

(٣) الأصل في الصفات العارضة العدم :

هذه القاعدة من القواعد المهمة في باب الإثبات - المتفرعة عن قاعدتنا في الباب فالأصل في الصفات العارضة العدم ، كما أن الأصل في الصفات الأصلية الوجود والصفات بالنسبة للوجود والعدم نوعان :

أولهما : الصفات التي يكون وجودها في الشيء طارئاً وعارضاً ، ويكون الشيء بطبيعته خاليا عنها غالباً ، وأنها توجد بعد العدم كسائر العقود ، والأفعال ، والتصرفات .

ثانيهما : الصفات التي يكون وجودها في الشيء مقارناً لوجوده ، فهو مشتمل عليها بطبيعته ، فهي صفات أصلية ، إذ الأصل فيها الوجود كالبكارة ، وسلامة المبيع من العيوب ، والصحة في العقود بعد انعقادها ، ويلحق بالصفات الأصلية الصفات العارضة التي ثبت وجودها في وقت ما بدليل شرعي ، فإن الأصل فيها حينئذ البقاء بعد ثبوت وجودها ، حسب ماتقدم في القاعدة السالفة (الأصل بقاء ما كان على ما كان) (٧٨) وكما سبق أن ذكرنا في الكلام على أنواع الظاهر.

فلو اختلف العاقدان - مثلاً - في سلامة المبيع من العيوب وعدم سلامته ، أو في صحة البيع وفساده ، فالقول لمن يتمسك بسلامة المبيع ، وصحة العقد ، بشهادة الأصل له ، بخلاف ما لو اختلف المتعاقدان في صحة البيع وبطلانه ، فإن القول لمن يتمسك بالبطلان ، لأن الباطل غير منعقد ، فهو ينكر وجود العقد ، والأصل عدمه لكونه عارضاً . ومثله لو اختلف شريكا المضاربة في حصول الربح وعدمه ، أو في مقداره فالقول للمضارب ، والبينة على رب المال لإثبات الربح ، ولإثبات الزيادة ، لأن الأصل عدمهما (٧٩).

ولكن إذا قام دليل على خلاف ذلك الأصل ، بأن كان الظاهر معارضاً له ، فان الأصل يترك، وتترجح جهة الظاهر ، كما لو ادعت زوجة العنين عليه عدم وصوله اليها ، وادعى هو الوصول ، وكانت بكراً حين العقد ، فإن الحاكم يريها حين الخصومة للنساء ، فان تبين أنها بكر ، فالقول قولها ، وإن تبين انها ثيب ، فالقول قوله ، مع أن الاصل عدم الوصول ، لأن ظهور ثيوبتها مؤيد لدعواه ، فترك به الأصل (٨٠).

هذا ويلحق بقاعدة - اليقين لايزول بالشك - بالإضافة إلى ما ذكرنا ، طائفة غير يسيره من القواعد الفرعية ، التي لا يسع المجال لبسط الكلام فيها ، نكتفي بالإشارة اليها منها

- القديم يترك على قدمه

- ماثبت بزمان يحكم ببقائه ما لم يقم الدليل على خلافه

الأصل إضافة الحادث إلى أقرب أوقاته.

ويمكن الرجوع إليها فى كتب القواعد الفقهية ، والأشباه والنظائر ، وغيرها من المظان.

الخاتمة

والآن ، وبعد تمام بحثنا هذا الوجيز ، لابد من الإشارة إلى أهم النتائج التى تمخض عنها ، وهى :

أولا : لقد اعتنى الفقه الاسلامى عناية فائقة بتحقيق العدالة عند الفصل فى الخصومات ، وما يستوجبه ذلك من اهتمام بالضوابط والضمانات الحقوقية والاجراءائية ، التى تضمن سلامة سير الدعوى حتى مرحلة صدور «الحكم» بتوفير الفرص الكاملة للترافع والدفاع ، لطرفى الخصومة ، على قدم المساواة ، وبوضع شروط وقواعد لتلك المرافعات على نحو غير مسبوق.

ثانياً : كان لمسألة تحديد المدعى ، والمدعى عليه ، ودقة التمييز بينهما أهمية خاصة ، لما يترتب على ذلك من تحقيق للعدل بدءا بتحديد المكلف بالاثبات منهما ، لكون الإثبات عبئاً ثقيلاً يقع على من يكلف به ابتداء ، وقد رأينا أن للفقه الإسلامى أسبقية فى تقرير كثير من القواعد والضمانات المتصلة بهذه المسألة فى فقه القضاء .

ثالثاً : إن معيار التمييز بين المدعى والمدعى عليه ، وتكليف أحدهما بعبء الاثبات يستند على موقف كل منهما من «القوة ، أو الضعف» باعتبارات يحكمها : إما الأصل ، وإما العرف – أو الظاهر – ، وإما القواعد الفقهية والاصولية القضائية ، المستقرة حول هذا الأمر والتى أشرنا لطائفة منها فى صلب البحث.

رابعاً : كان من الضرورى بيان أهم المصطلحات المرتبطة بموضوعنا وبيان مدى اتفاقها أو اختلافها ، فى الدلالة ، وفى الأثر الفقهى القانونى المترتب على تكييفها على نحو من الانحاء : كالإثبات والثبوت ، والحكم ، ومدى صلة كل منها بالآخر ، وعلاقة كل منها بالدليل . والذى هو مدارها جميعاً ، وما يرادفه من ألفاظ سبقت الإشارة إليها ، ثم بيان دليل كل من طرفى الخصومة وحجته ، ابتداء أو فى حالات الدفوع ، أو ما يكتنف الدعوى من اوضاع أثناء سيرها أمام القاضى ، فى ضوء القاعدة الشهيرة ، البينة على المدعى واليمين على المنكر ، وضمانهما .

خامساً : ثم أنهينا بحثنا الوجيز هذا بطائفة من القواعد الفقهية ، والاصول التى تحكم الإثبات ، وتظهر المكلف به ، مع التمثيل لهذه القواعد والأصول بحالات واقعية من أدب القضاء ، والفقه الاسلاميين .

وبالله التوفيق والسداد فى المثوى والمنقلب.

الهوامش

١ – د. محمد نعيم يس : حجية الحكم القضائي، ص ٧ ، دار الفرقان، عمان – الأردن ١٩٨٤ ، أنظر الشيخ محمود حمزة : الفوائد البهية في القواعد والفوائد الفقهية ، ص ٩٠ ، دار الفكر دمشق ١٩٨٦ .

٢ – حاشية ابن عابدين : جـ / ٤ ص ٤١٩ ، دار إحياء التراث العربي بيروت (د.ت) انظر مجلة الأحكام العدلية شرح علي حيدر، جـ / ٤ ص ١٧٣ ، دار الجيل (بيروت ١٩٩١).

٣ – الشيخ على قراعة ، الأصول القضائية للمرافعات الشرعية ، ص ٦٧ ، أنظر الشيخ محمود حمزة ، المرجع السابق ، ص ٧٠ ، ٧٧.

٤ – إبن جزى : القوانين الفقهية ، ص ٩٠ ، ١١٠ ، دار القلم ، بيروت ، أنظر المرادى (علاء الدين أبو الحسن على بن سليمان) : الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف جـ / ١١ ص ٤٧ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، وهبة الزحيلى : الفقه الإسلامى وأدلته جـ / ٦ ، دار الفكر ، بيروت ١٩٨٥.

٥ – الشيخ على قراعة ، المرجع السابق ص ٢٧ وما بعدها ، أنظر الشيخ على حيدر : المرجع السابق جـ / ٤ ص ١٧٩ ؛ الشيخ محمود حمزة : المرجع السابق ص ٦٩ ، إبن فرحون : تبصرة الحكام ، جـ / ١ ص ١٤٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٨٦.

٦ – محمد الحبيب التجكانى : النظرية العامة للقضاء والإثبات في الشريعة الإسلامية ، ص ١٦٧ وما بعدها ، الشيخ على قراعة ، المرجع السابق ص ٣٤، ٤٢.

٧ – الشيخ قراعة ، المرجع السابق ص ٢٨ – ٢٩ ، ٣١.

٨ – الكاسانى : بدائع الصناع جـ / ٦ ص ٢٢٤ أنظر الشيخ ابو زكريا يحيى بن سعيد : الإيضاح في الأحكام ، جـ / ٣ ص ١٠٣ ، وزارة التراث العمانية ١٩٨٤.

٩ – محمد بن عبيد السليمى : العقد الثمين في أحكام الدعوى واليمين ص ١٥ ، ١٨٦ ، مسقط ١٩٨١ أنظر خميس بن سعيد الشقصى منهج الطالبين جـ / ٦ ص ٤٦ مسقط ١٩٨٢ .

١٠ – التسولى (على بن عبد السلام) : البهجة شرح التحفة ، جـ/ ١ ص ٢٥ ، أنظر المغنى لابن قدامة مع الشرح الكبير جـ/ ٦ ص ٣١٦ ، دار الفكر بيروت .

١١ – إبن قدامة : المرجع السابق جـ / ٦ ص ٣١٦ ، أنظر الخرشى على مختصر خليل جـ / ٧ ص ١٠٣ ، دار صادر بيروت.

١٢ – الصنعانى : الروض النضير جـ / ٣ ص ٤٣ ، دار الجيل – بيروت ، أنظر النووى روضة الطالبين جـ / ١٢ ص ٧ ، المكتب الإسلامى ، بيروت ١٩٩١ ، إبن قدامة : المرجع السابق جـ

/ ٦ ص ٣١٦ ، ابن جزى : المرجع السابق ص ١١٠.

١٣ – التسولى : المرجع السابق جـ / ١ ص ٢٥.

١٤ – التسولى : المرجع السابق جـ / ١ ص ٢٥ ، انظر ابن جزى : المرجع السابق ص ٢٠٠ انظر كتاب القواعد الكلية والضوابط الفقهية للإمام يوسف بن الحسن الحنبلى الدمشقى ، ص ٨٩ ، دار البشائر بيروت ١٩٩٤.

١٥ – الآية / سورة النساء.

١٦ – السيوطى : الأشباه والنظائر ص ٤٣ ، ٥٢ ، ٢٥١ ، دار الفكر بيروت . انظر ابن نجيم الأشباه والنظائر ص ٥٧ ، ٥٩ ، دار الكتب العلمية . فتاوى ومسائل بن الصلاح جـ / ٢ ص ٧٢٦ ، دار المعرفة – بيروت ١٩٨٦ ، المدخل الفقهى العام ، لمصطفى الزرقا جـ / ٣ ص ٥٧٨.

١٧ – التسولى : المرجع السابق ، ج / ١ ص ٢٦.

١٨ – فتاوى ومسائل ابن الصلاح ، المرجع السابق جـ / ٢ ص ٣٢٢ ، انظر فتح القدير ، شرح الهداية جـ / ٢ ص ٤٠٤ ، على حيدر : المرجع السابق جـ / ٤ ص ٣٢٩.

١٩ – الشيخ أحمد الزرقا : شرح القواعد الفقهية ، ص ١١٠ ، ١١٣ ، دار القلم ، دمشق ١٩٨٩.

٢٠ – ابن رشد : البيان والتحصيل ، جـ / ١٧ ص ١٦٧ دار غرب ، بيروت ١٩٨٤ انظر الجمع وكليات الوفاق بين المذهبين الإباضى والمالكى ، لمحمد الشيخ بلحاج ص ١٥٤ ، دار البعث ، قسطنتينية ، الجزائر ١٩٩٢.

٢١ – التسولى : المرجع السابق ، جـ / ١ ص ٥٩ ، انظر ابن فرحون : المرجع السابق جـ/ ١ ص ١٥٩ على حيدر : المرجع السابق جـ/ ١ ص ٢٥ – ٢٧.

٢٢ – النووى : روضة الطالبين جـ/ ١٢ ص ١٣ ، انظر التسولى : المرجع السابق جـ/ ١ ص ٦٥ .

٢٣ – عبد العزيز البخارى : كشف الأسرار عن أصول البزدوى ، جـ / ٣ ص ٣٧٨ دار الكتاب الاسلامى (القاهرة د.ت).

٢٤ – على قراعة : المرجع السابق ، ص ١٩٧ انظر التسولى : المرجع السابق جـ / ٢ ص ٥٥

٢٥ – القرافى : الأحكام فى تمييز الفتاوى عن الأحكام ، جـ / ٢ ص ٧٦ تحقيق عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات ، حلب . انظر فتاوى ومسائل ابن الصلاح : المرجع السابق جـ / ٢ ص ٢٤ ، رسائل بن عابدين جـ / ٢ ص ٣٢٣.

٢٦ – اللوث : هو غلبة الظن لموجب اقتضاه.

٢٧ – فتاوى ومسائل ابن الصلاح : المرجع السسابق حـ / ٢ ص ٣٣٢.

٢٨ – التسولى : المرجع السابق جـ / ١ ص ٧٢ ، محمد الحبيب التجكانى : المرجع السابق ص ٢٣٧.

٢٩ – محمد ابراهيم بك : طرق الإثبات الشرعية ، ص ٢٥ وما بعدها انظر ابن القيم : الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية ص ١٨ ، ٢٧ وأعلام الموقعين جـ / ١ ص ٩٠ – ٩١ الحموى (احمد بن محمد) غمز عيون البصائر جـ / ٢ ص ٣٠٦ دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٥.

٣٠ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٦٧ ، انظر مجلة الأحكام العدلية المادة (٧٥).

٣١ – القرافي : الفروق ، مرجع سابق جـ / ١ (الفرقين ١٦ ، ١٧) ص ١٢٨ ، ١٢٩.

٣٢ – سنن الترمزى.

٣٣ – ابن القيم : المرجع السابق ، ص ١٤ ، انظر احمد ابراهيم بك : المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٨ ، انظر نظام إثبات الدعوى وأدلته في الفقه الإسلامى ، للمستشار على رسلان ص ٤٣ ، ٤٤ دار الدعوة .

٣٤ – عبد الله العلى الركبان : النظرية العامة لإثبات موجبات الحدود ، ص ٨٣ ، انظر عبد الرحمن الحميضى : القضاء ونظامه في الكتاب والسنة ، ص ٣٩٢.

٣٥ – أحمد ابراهيم بك : المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٨ انظر على قراعة : المرجع السابق ص ١٣٧.

٣٦ – القرافى : الفروق ، مرجع سابق جـ / ٤ ص ٥٤ (الفرق ٢٢٥).

٣٧ – د. انور العمروسى : أصول المرافعات الشرعية ، ص ٩٦١ (القاهرة).

٣٨ – إبن فرحون : تبصرة الحكام ، جـ / ١ ص ١٣٠ ، ١٣١ ، مكتبة الكليات الأزهرية (القاهرة ١٩٨٦).

* أنظر د . أحمد الحصرى : علم القضاء جـ / ١ ص ١٨ ، دار الكتاب العربى (بيروت د.ت)

* الواقع ونفس الأمر : الواقع هو مايدرك بالحواس البشرية ، والملاحظ أنه ثابت عبر الزمان ، فما زال الماء سائلاً لطيفاً بسبب الرى ، وتقبله الفطرة للطهاره والاستعمال وما زالت الشمس ترى وهى تسير فى السماء من المشرق الى المغرب ... الخ أما نفس الأمر فهو مختلف وغير ثابت ، ويقصد به ما وراء الحواس البشرية وكذا فإن الحقيقة فى وجودة (نفس الأمر) يكشف الإنسان كل يوم منها بقدر لايحيط بها ، فان قلنا نفس الأمر هو ما عند الله ، فان الطريق ما بين الواقع المشاهد المحسوس بالحواس البشرية وبين نفس الأمر سيمر اى انسان فيه من مرحلة إلى مرحلة ، ومن اطلاع إلى اطلاع ، (وفوق كل ذى علم عليم) انظر : د. على جمعة : المصطلح الاصولى ومشكلة المفاهيم ، ص ١٣ ، من منشورات المعهد العالمى للفكر الاسلامى ١٩٩٦.

٣٩ – أحمد ابراهيم بك : المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٨ ، نظام إثبات الدعوة : المرجع السابق ص ٤٣.

٤٠ – أحمد ابراهيم بك: المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٨ ، نظام إثبات الدعوة : المرجع السابق ص ٤٣.

٤١ – عبد الرحمن ابراهيم عبد العزيز الحميضى : المرجع السابق ص ٣٩٢ ، المستشار على

رسلان، المرجع السابق ص ٤٣.

٤٢ – أحمد ابراهيم بك : المرجع السابق ص ٢٥ ، ٢٦ انظر الدليل فى الإثبات للمستشار اشرف ندا جـ / ١ ص ١٠٩ ، ١١٦ القاهرة ١٩٩٧

٤٣ – التعليق على قانون الإثبات ص ٣ ، محمد عشماوى ، أصول المرافعات جـ / ٢ ص ٤٨٧ ، ٩٢٠ ، بيان الشرع للكندى جـ / ٣٠ ص ١٢ / طبعة وزارة التراث العمانية ١٩٨٨.

٤٤ – د. عبد الرزاق السنهورى : الوسيط جـ / ٢ ص ٩٠ وما بعدها ، انظر فتاوى ومسائل ابن الصلاح جـ / ٢ ص ٧٢٢ ، دار المعرفة ، بيروت ١٩٨٦.

٤٥ – على حيدر : المرجع السابق جـ / ١ ص ٤٦ ، انظر د. فارس الخورى : أصول المحاكمات الحقوقية ، ص ٤٥٤.

٤٦ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٦٩ الدليل فى الإثبات : المرجع السابق ص ١٠٨.

٤٧ – نفس المرجع السابق ص ٣٧٣ ، على حيدر : المرجع السابق جـ / ٤ ص ٢٢٨ ، ٢١١.

٤٨ – تكملة حاشية بن عابدين جـ / ١ ص ٢٨٣ – ٢٨٥ ، انظر فارس الخورى : المرجع السابق ص ٤٥٥.

٤٩ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٧٣ ، على حيدر : المرجع السابق جـ / ٤ ص ٢٢٨.

٥٠ – الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٣٠٨ ، ولابن نجيم ص ٣٠٩ ، مجلة الأحكام العدلية المادة (٦٩) المرجع السابق ص ٤ ، ٥.

٥١ – د. أحمد ابو الوفا : الإثبات ، ص ٢٩ ، ٣٠ ، انظر د. عز الدين الديناصورى وحامد عكاز : المرجع السابق ص ٤ ، ٥.

٥٢ – البخارى جـ / ٦ فى الرهن ، والترمزى جـ / ١١ فى الأحكام ، وابن ماجة جـ / ٧ فى الأحكام.

٥٣ – البخارى جـ / ٦ فى الرهن ، والترمزى جـ / ١١ فى الأحكام ، وابن ماجة جـ / ٧ فى الأحكام.

٥٤ – إبن القيم : المرجع السابق ص ، أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٩٥ ، ٣٦٩ ، أحمد ابراهيم بك ، المرجع السابق ص ٣٧.

٥٥ – إبن القيم : المرجع السابق ص ، أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٩٥ ، ٣٦٩ ، أحمد ابراهيم بك ، المرجع السابق ص ٣٧.

٥٦ – إبن رشد : المرجع السابق جـ / ١٤ ص ٤٦ . أحمد الكندى : المرجع السابق جـ / ١٤ ص ١٨٢ ، البهوتى : الروض المربع فى شرح زاد المستنقع جـ / ٩ ص ٤١٤ دار الكتب العلمية بيروت ، البناية شرح الهداية : أحمد محمود العينى جـ / ١ ص ٣٨٧ دار الفكر بيروت.

٥٧ – إبن فرحون : المرجع السابق جـ / ١ ص ١٣١ وما بعدها.

٥٨ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٧٠ وما بعدها.

٥٩ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٧٣.

٦٠ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٧٦.

٦١ – على حيدر : المرجع السابق جـ / ١ ص ٤٢٤ ، انظر شرح القواعد الفقهية ص ٣٧٨ وما بعدها، القواعد الكلية والضوابط الفقهية المرجع السابق ص ٩٢.

٦٢ – على حيدر : المرجع السابق جـ / ١ ص ٤٢٤ ، انظر شرح القواعد الفقهية ص ٣٧٨ وما بعدها، القواعد الكلية والضوابط الفقهية ، المرجع السابق ص ٩٢.

٦٣ – أحمد الزرقا: المرجع السابق ص ٣٨٦ ، على رسلان : نظام إثبات الدعوى وأدلته فى الفقه الإسلامى والقانون ص ٤٤ ن دار الدعوة – اسكندرية ١٩٩٦.

٦٤ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٣٨٦ ، على رسلان : نظام إثبات الدعوى وأدلته فى الفقه الإسلامى والقانون ص ٤٤ دار الدعوة – اسكندرية ١٩٩٦.

٦٥ – أحمد الزرقا : المرجع اسابق ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ انظر يوسف بن عبد الهادى فى القواعد والضوابط المرجع السابق ص ٨٩.

٦٦ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ انظر يوسف بن عبد الهادى « فى القواعد والضوابط المرجع السابق ص ٨٩.

٦٧ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ٣٨٧ ، ٣٩١ ، ٣٩٣ انظر يوسف بن عبد الهادى فى القواعد والضوابط المرجع السابق ص ٨٩.

٦٨ – راجع كتب القواعد الفقهية ، انظر إلى مجلة الأحكام العدلية ، وشروحها فى المواد من (٧٥) إلى (٨٢).

٦٩ – على حيدر المرجع السابق جـ / ١ ص ٢٢ ، انظر الأشباه والنظائر للسيوطى ص ٣٧ ، والشيخ أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٨١.

٧٠ – يوسف بن الحسين بن عبد الهادى الحنبلى : القواعد الكلية والضوابط الفقهية ، ط / ١ دار البشائر – بيروت ١٩٩٤ ، ص ١٠٩.

٧١ – الآية ٣٦ / يونس.

٧٢ – رواه مسلم فى كتاب الوضوء ، والترمزى.

٧٣ – السيوطى : المرجع السابق ص ٣٧ وما بعدها ، الشيخ أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٨١ وما بعدها.

٧٤ – على حيدر : المرجع السابق جـ / ١ ص ٢٢.

٧٥ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ٨٢.

٧٦ – راجع كتب الأصول والقواعد الفقهية فى باب الاستصحاب وفروعه.

٧٧ – على حيدر المرجع السابق جـ / ١ ص ٢٥ ، أنظر أبو الوليد الباجي : كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج ص ٥٨ دار غرب ١٩٨٧.

٧٨ – السيوطي : المرجع السابق ص ٤٢ ، أنظر احمد الزرقا : المرجع السابق ص ١١٧ ، وعلى حيدر : المرجع السابق جـ / ١ ص ١٤٧ وما بعدها ، ورسالة الدكتوراه التي أعدها محمد خير حسب الرسول أحمد بعنوان : القواعد الأصولية والفقهية للأحكام القضائية ص ٢٦ ، بكلية الدراسات العليا – جامعة القرآن الكريم ١٩٩٤.

٧٩ – السيوطي : المرجع السابق ص ٤٢.

٨٠ – أحمد الزرقا : المرجع السابق ص ١١٩.

٨١ – راجع المواد ٥ ، ٦ ، ١٠ ، ١١ من مجلة الأحكام العدلية وشروحها والسيوطي المرجع السابق ص ٤٢ وما بعدها.

مميّزات النقد الأدبي في البيئة العراقية
(خلال العصر الأموي)

أ. د. محمد الحسن فضل المولي *

مدخل :

كان اللون الشعري السائد في هذه البيئة هو المنطلق الأساسي لحركة النقد الادبي فيها ، شانها في ذلك شان البيئتين الحجازيّة والشاميّة ، فإذا كان المحور الرئيسي في بيئة الحجاز هو الشعر الغزلي ، وفي بيئة الشام : الشعر المادح (١)، فهو يتمثل هنا في شعر النقائض وشعرائه وعلي رأسهم الفحول الثلاثة: الفرزدق وجرير والأخطل، فقد (استعادت القبائل خصوماتها الجاهلية، ومايَنطوي فيها من عصبيات، وحوّلتها إلي ضرب من المفاخرات بين الشعراء.. وكانت كل قبيلة تحاول أن تثبت فضلها في الشعر، فإن لم يسعفها شعراء حاضرون ارتدّت إلي الجاهلية تستعين بشعرائها القدماء لتثبت أنها ورثت الشعر من قديم، وأن تراثها فيه عظيم ، ومن هنا ظهرت في هذه البيئة بقوة فكرة الموازنة بين الشعراء بعضهم وبعض ، ثم بين الشعراء المعاصرين وأسلافهم في الجاهلية ، ونشبت معارك جدليّة كثيرة، فكانت كل قبيلة تتعصب لشعرائها، وكل شاعر يقول: أنا أشعر الناس، وبعثوا هذا الحوار في النوادي والطرقات والمساجد والاسواق) .(٢)

---

* عميد كلية اللغة العربية بالجامعة ومدير التحرير.

فإذا تاملنا في الحصيلة الوافرة التي أفرزتها هذه الحركة النقدية الواسعة النشيطة ، فنلاحظ أن نهجها العام لا يكاد يختلف عن النهج الجاهلي من حيث الإيجاز في الأحكام وانعدام التعليل إلاّ في القليل ، والميل إلي المبالغة والتعميم، وعلي أن شيئاً من الموضوعية، كاملة أو جزئية يتبدّي جلياً في جوانب معيّنة من هذه الحصيلة، وهي الجوانب التي عني فيها التناول النقدي بالمناحي التالية:

١- الاتجاه إلي تحديد السمات الفنيّة الفارقة بين الشعراء ، أو الطابع الخاص بشاعر معيّن.

٢- الالتفات إلي بعض مقوّمات الجودة في الشعر.

٣- الاهتمام بظاهرة السرقات الشعرية.

٤- إستخدام المقاييس اللغوية والنحوية في تقويم الشعر.

٥- بداية الأخذ بالنقد التوثيقي.

وفي هذه الجوانب التي سنتبيّن مظاهرها وأبعادها فيما يلي، تتجلي أهم الملامح المميّزة للنقد الأدبي، والمدي الذي حقّقه من التطّور والنماء في هذه البيئة ، ويمكن القول بأن الجهد الأكبر في تناول المناحي الثلاثة الأولي يعود إلي الشعراء النقاد من قبيل الفرزدق وجرير والأخطل وذي الرّمة ، بينما يقتصر الاسهام في الجانبين الرابع والخامس - أو يكاد - علي بعض الرواد من اللغويين والرواة كأبي عمرو بن العلاء ويونس بن حبيب وابن أبي إسحاق الحضرمي وحمّاد الرّاوية.

١ - الإتجاه الي تحديدطوابع الشعراء وسماتهم الفنيّة:

برغم أن الأحكام النقدية التي نتجت عن هذا الاتجاه تعدُ قليلة من حيث الكم، فإن قيمتها النقدية كبيرة، وذلك لامتيازها بالدقة والشمول بحيث نتبيّن منها بجلاء الطابع الفنّي العام لشاعر معيّن أو السمات الفنية الفارقة بين شاعر وآخر ، ويكفي في تأكيد كبر قيمتها أنها كانت الأساس الذي انطلق منه النقاد اللاحقون في تقويمهم لنفس الشعراء.

ويلاحظ في هذه الأحكام أنها تاتي في الغالب الأعم في عبارات موجزة بليغة، وفي سياق تصويري يذكّرنا بنقد ربيعة بن حذار (أو عبدة بن الطبيب) الذي يعتبر أرقي ما وصل إليه النقد الأدبي في الجاهلية (٣) ومن هنا يمكن أن نعتبرها امتداداً له ، مع ملاحظة تميّزها عنه بقدر أكبر من الدقة والوضوح والتحديد، ومن أمثلتها:

(أ) كلمة الأخطل الشائعة الذائعة التي أحسن فيها بيان الفرق بين مذهبي الفرزدق

وجرير، و(الفرزدق ينحت من صخر وجرير يغرف من بحر) (٤) ودلالتها علي ما يمتاز به شعر الفرزدق من جزالة ومتانه وشدّة أسر، وشعر جرير من عذوبة وسهولة وسلامة - واضحة لا تخفي ، وبهدي منها فصّل النقاد اللاحقون القول في الشاعرين ومذهبيهما.

(ب) ما قاله الفرزدق عن النابغة الجعدي، فقد وصفه مرة بانه (صاحب خُلقان عنده مُطرف بآلاف وخمار بواف) أي بدرهم ، مرة بانه (صاحب خُلقان، تري عنده ثوب عصب وثوب خز وإلي جانبه سمل كساء) (٥) والوصفان صادران عن منزع واحد ، وهما واضحان في دلالتهما علي التفاوت الملحوظ في شعر الجعدي الذي يتراوح بين الإجادة والإسفاف، وقد أكد الأصمعي هذا الحكم فيما بعد فقال:(صدق الفرزدق ، بينا النابغة في كلام أسهل من الزلال وأشد من الصخر إذ لان فذهب) (٦) وقد يكون لمثل هذا التفاوت دلالة علي جودة الطبع وانعدام التكلّف لدي بعض الشعراء.

(ج) ما وصف به جرير شعر ذي الرّمة من أنه (نُقَط عروس وأبعار ظباء، ومع ذلك فقد قدر من التشبيه علي مالم يقدر عليه غيره) (٧) وهي كلمة تجمع بين الأسلوبين التصويري والتقريري، وقد عني المبرّد بشرح جانبها التصويري المرتبط بالبيئة فقال (معني نقط عروس أنها تبقي أول يوم ثم تذهب ، وبعر الظباء اذا شممته من ساعته وجدت فيه كرائحة المسك، فإذا غبّ ذهب ذلك منه) (٨) كما وضّح الأصمعي المراد من ذلك بقوله (إنّ شعر ذي الرّمة حلو أول ما تسمعه ، فإذا كثر إنشاده ضعف ولم يكن له حسن لأن أبعار الظباء أول ما تشمّ توجد لها رائحة ما أكلت من الشيح والقيصوم والجثجات والنبت الطيّب الريح ، فإذا أدمت شمّه ذهبت تلك الرائحة، ونقط العروس اذا غسلتها ذهبت) (٩).

ولقد كان جرير دقيقا منصفاً عندما نصّ علي تفوق ذي الرمّة في الوصف والتشبيه، فذلك صحيح تماماً ، ومن أجله تركّزت عناية الدارسين المحدثين علي هذا الجانب من شعره لما فيه من أصالة وأبتكار.

٢- التنبّه الي خصائص الشعر الفنيّة:

أمتاز الشعراء النقاد برهافة الحس والبصر النافذ بالشعر، فقد دُفعوا إلي مضايقة، عانوا نظمه واتصلوا بتراثه أوثق اتصال، فلا عجب أن وجدنا من بعضهم تنبّها إلي بعض خصائصه الفنية والي شئ من مقوّمات جودته وامتيازه، ولئن جاء تعبيرهم عن ذلك موجزاً مختصراً، فذلك هو الأسلوب النقدي السائد في ذلك العصر، وبخاصة في البيئة العراقية، ودونك أمثلة مما توصلوا إليه في هذا الجانب:

(أ) قال عمر بن لجأ لأحد الشعراء: (أنا أشعر منك) فسأله الشاعر: (وكيف؟ فقال عمر: لانني أقول البيت وأخاه، ولأنك تقول البيت وابن عمّه) (١٠)

(ب) وقال عبد الله بن سالم لرؤبة بن العجّاج: مت يا أبا الجحّاف إذا شئت فسأله رؤبة: وكيف ذلك؟ فأجاب بقوله رأيت اليوم إبنك عقبة ينشد شعراً له أعجبني. فقال رؤبة نعم، ولكن ليس له قران، يريد أنه ليس يشبه بعضه بعضا. (١١).

ففي هاتين الملاحظتين تنبّه واضح إلي ضرورة توافر التكامل والانسجام أو الوحدة بين أبيات القصيدة الواحدة فلا تأتي أبياتها متفاوته متنافرة، بل تكون في تواليها واقتران بعضها بالآخر كالأخوة المتشابهين يأتي بعضهم إثر بعض كما عبرّ ابن لجأ.

(ج) روي أن الكميت بن زيد عرض علي ذي الرمّة بائيته التي مطلعها:

هل أنت عن طلب الأيفاع منقلب

أم هل يحسّن من ذي الشيبة اللّعب

وقد عارض بها بائية ذي الرّمة المشهورة:

(ما بال عينك منها الماء ينسكب)

فلما سمعها علق عليها بقوله (ما أحسن ما قلت، إلاّ أنك إذا شبّهت الشئ لست تجيئ به جيداً كما ينبغي، ولكنك تقع قريباً، فلا يقدر إنسان أن يقول أخطأت ولا أصبت، تقع بين ذلك، ولم تصف كما وصفت انا ولا كما شبّهت. قال الكميت: أو تدري لم ذاك؟ قال: لا، قال: لأنك تشبّه شيئاً قد رأيته بعينك وأنا أشبّه ما وصف لي ولم أره بعيني، فقال ذو الرّمة: صدقت، هو ذاك) (١٢) فقد فطن ذو الرمة إلي فقدان الدقة في الوصف والتشبيه لدي الكميت في قصيدته التي عارضه بها وعرضها عليه، وكان دقيقاً في حكمه إذ نأي به عن التصويب والتخطئة فليس هذا مجالهما، وكان الكميت موفقاً في تعليله الذي يدّل علي حسن تفهّمه لدور المعايشة في إثراء تجربة الشاعر وإعانته علي الإصابة والتجويد في تعبيره وتصويره، ويجدر بالذكر أنه كان للكميت جدتان أدركتا الجاهلية فكانتا تصفان له البادية وأحوالها وتخبرانه بأخبار الناس في الجاهلية، فهو يستمد منهما في هذه الجوانب وليس من المعايشة والتجربة.

٣- الاهتمام بالسرقات الشعرية:

تعود أوليّة الاهتمام بظاهرة السرقات الشعرية والحديث عنها في إطار التناول الناقد إلي هذا العصر زماناً، وإلي هذا البيئة قبل غيرها من البيئات مكاناً، وذلك لعاملين اثنين،

أولهما: شيوع هذه الظاهرة وتفشيها بين شعراء هذه البيئة بشكل لافت للنظر، والثاني حاجة الحركة اللغوية الناشئة بالبصرة والكوفة والقائمة على الجمع والتدوين - إلى النصوص الموثقة ، فحين (كان البحث عن نصوص جاهلية أصيلة قائماً على قدم وساق، وكانت معرفة الشاعر الذي نظم نصا من هذه النصوص ومعرفة قبيلته يشكّل جزء من هذه الإصالة - كان من الطبيعي أن يثار موضوع السرقة، خاصة وأن الشعراء المعاصرين لحركة الجمع هذه حاولوا أن ينسبوا لأنفسهم من جيّد شعر الجاهلية الذي قاله شاعر مغمور) (١٣) مما يعود بنا إلى العامل الأول وهو الأهم، وقد كان للعامل الثاني أثر في نشوء النقد التوثيقي الذي سنقف عنده في فقرة لاحقة.

وللحق فإنّ هؤلاء الشعراء لم يكتفوا بالسرقة من المغمورين بل تجاوزوهم إلى المشهورين، ولم يقتصروا على الجاهليين بل أخذوا من معاصريهم البيت والبيتين ، بل القصيدة بأسرها كما كان يفعل أبو نخيلة بقصائد رؤبة، فقد روى الأصمعي عن عبد الله بن سالم، قال: (أتاني رؤبة فجلس إلى قبة لي مجلساً لا يراه من يدخل ، ودخل أبو نخيله، فجلس خارجاً، فقيل له : أنشدنا يا أبا نخيلة، فافتتح قصيدة لرؤبة فجعل ينشدها ، ورؤبة يئطّ كأن السياط في ظهره، فلما بلغ نصفها قال رؤبة: كيف أنت يا أبا نخيله؟ فقال : واسوأتاه ولا أشعر أنك هاهنا !إنّ هذا كبيرنا وشاعرنا الذي نعول عليه ، فقال رؤبة: إيّاك وإياه ما كنت بالعراق، فإن أتيت الشام فخذ ما شئت) (١٤).

وإذا كنا نجد أن معظم شعراء العصر وبخاصة شعراء هذه البيئة - قد شاركوا بقدر يقلّ أو يكثر في هذا المضمار، ومنهم جرير والأخطل الذي يقول : (نحن معاشر الشعراء أسرق من الصاغة) (١٥) وذو الرمة وكثير والبعيث والكميت - فإنّ سرقات الفرزدق وإغاراته على الشعراء تستلفت الانتباه بوجه خاص، وذلك لكثرتها من ناحيه حتي قال الاصمعي مبالغاً : (إنّ تسعة أعشار شعر الفرزدق سرقة) (١٦) ولما تمثّله من الجرأة البالغة وعدم الاكتراث ، فقد أخذ بيتاً أعجبه من شعر الشمردل بن شريك اليربوعي وهدده بقوله (والله لتتركن لي هذا البيت أو لتتركن لي عرضك - فقال الشمردل: خذه على كُره مني، لا بارك الله لك فيه»(١٧) وفعل قريباً من هذا مع ذي الرّمة عندما استهوته بعض أبياته، فامر راويته بضمّها إلى شعره وخاطبه مهدّداً (إياك أن يسمعها منك أحد فانا أحق بها منك) (١٨) وكان له موقف مماثل مع ابن ميادة وكذلك مع جميل (١٩).

وسرقاته من الجاهليين لا تقل عن سرقاته من معاصريه ، ومما يمثّل جرأته في هذا

الصدد ماروواه أبو عمرو بن العلاء، قال: (لقيت الفرزدق في المربد، فقلت: يا أبا فراس، أحدثت شيئاً؟ فقال: خذ، ثم أنشدني:

كم دون ميّة من مستعمل قذف

ومن فلاة بها تستودع العيس

فقلت: (سبحان الله !هذا للمتلمّس، فقال: اكتمها عليّ فلضوّال الشعر أحب اليّ من ضوّال الابل) (٢٠) وقد اضطر للتنازل عن قصيدة للأعلم العبدي، كان قد ادّعاها لنفسه، بعد أن أشتكاه أحد أحفاد الأعلم لمحمد بن رباط قاضي البصرة (٢١) والأمثلة كثيرة.

وإذا كان طبعياً أن يفضي تفشي ظاهرة السرقات على هذا النحو الذي لم يعهد من قبل إلى ملاحظتها وتتبعها وتناولها بالنقد، فإنّ الأمر لم يتجاوز في هذه المرحلة حدود التنبّه إلى وقوعها من بعض الشعراء اهتداء بالحس المرهف أو اعتماداً على حسن البصر بالشعر، وقد يكون ذلك على نحو معمم ويفتقر إلى التحديد، كما نستشف من المرويّ عن ذي الرّمة أنه التقى بحماد الرّاوية عند بلال بن أبي بردة والي البصرة، فانشد حمّاد بلالاً شعراً مدحه فيه، فسأل بلال ذا الرمة (كيف تري هذا الشعر؟ قال: جيّداً، ليس له. فقال له: فمن يقوله؟ فأجابه: لا أدري إلاّ أنه لم يقله) وعندما اختلى حماد ببلال اعترف بان الشعر ليس له، فسأله: فمن يقوله؟ قال: بعض شعراء الجاهلية، وهو شعر قديم ما يرويه غيري. قال: فمن أين علم ذو الرّمه انه ليس من قولك؟ قال: عرف كلام أهل الجاهلية من كلام أهل الإسلام). (٢٢)

وقد يتمكن الناقد من تحديد موضوع الأخذ، كما حدث في مواجهة تمت بين حماد الراوية والفرزدق الذي أمعن في لجاجته كما هو معهود، فقد روي أنه أنشد أمام حماد:

وكنت كذئب السوء لما رأي دماً

بصاحبته يوماً أحال على الدم

فقال له حماد: (أنت تقوله؟ قال: نعم، قال: ليس الأمر كذلك، هذا لرجل من أهل اليمن، قال: ومن يعلم هذا غيرك؟ أفأردت أن أتركه وقد نحلنيه الناس ورووه لأنك تعلمه وحدك ويجهله الناس جميعا غيرك!) (٢٣).

وكان رؤبة بن العجّاج يتهم ذا الرّمة بسرقة أشعاره فيقول: كلما قلت شعراً سرقه ذو الرّمة، فلما قيل له ذات مرة: وماذا سرق؟ قال: قلت (حيّ الشهيق ميّت الانفاس) فقال هو:

يطرحن بالمهامه الاغفال

كل جهيض لثق السربال

حيّ الشهيق ميّت الأوصال

فقيل له : قوله أجود من قولك وإن كان قد سرقة منك، فقال: ذلك أغمّ لي.(٢٤).

وعلي هذه الشاكلة وفي هذه الحدود أثير موضوع السرقات لأول مرة في النقد العربي، أما محاولة تحديد مفهوم السرقة الشعرية، وتناول هذه القضية علي نحو واسع متعمّق – فلم يتمّ إلاّ في المرحلة التالية، أعني مرحلة النقد التاليفي أو المنهجي في العصر العباسي، حيث احتلّت هذه القضية مكاناً بارزاً في معظم المؤلفات النقدية علي ما هو معلوم.

٤- استخدام المقاييس اللغوية:

ارتبط استخدام هذه المقاييس لأول مرة في تاريخ النقد العربي بنشوء علوم اللغة في بيئتي البصرة والكوفة خلال هذا العصر (وفي الحق فان هذه العلوم قد نهضت علي نحو وصفي حين استنبطت قواعدها من القرآن الكريم ومن شعر العرب وكلامهم، غير أنها نهضت علي شئ من الاستقراء الناقص فجاءت قواعدها أقصر من الأساليب وأضيق من أن تستوعبها جميعاً، وقد كان المنهج الوصفي الذي بدأت به الدراسة يقضي بأن يعدّل العلماء قواعدهم المستنبطة وأن يوسعوا كلما فجاهم الواقع اللغوي بأساليب جديدة ، لم يكونوا أدخلوها في اعتبارهم لدي عمليات الاستنباط وتأصيل الأصول، إلاّ أن الكثير من هؤلاء العلماء قد تخلّوا عن المنهج الوصفي ووقفوا وقفة معيارية، وكانهم اطمأنّوا إلي قواعدهم، فما كان جارياً علي مقتضاها فهو صحيح، وماكان مخالفاً لها فإنهم اضطروا إلي تاويله.. إن كان الكلام مقدّساً، أو تقدّموا إلي تخطئته إن كان غير مقدّس من كلام البشر) (٢٥)، وكان رائدهم في ذلك الحرص علي صحة اللغة وتنقيتها من الشوائب والأخطاء في عصر اختلطت فيه الأجناس وتداخلت الألسن ، ولم يعد للسليقة العربية نفس الصفاء الذي كانت عليه فيما مضي، وبخاصة في الحواضر والمدن.

ومن هنا فقد وجّه الرواد من علماء اللغة والنحو انتقاداتهم المصححة والموجهة لمعاصريهم من الشعراء الذين وقعوا في أخطاء تتعلق بالنحو واللغة والعروض، ولكنهم لم يقفوا في حدودهم بل تعدّوهم في بعض الأحيان إلي الجاهليين، مما يعني ثقتهم المطلقة فيما وضعوه من قواعد وأسس، فقد أخذ عيسي ابن عمر الثقفي – مثلاً– علي النابغة الذبياني أنه قال:

فبتّ كاني ساورتني ضئيلة من الرقش في أنيابها السمّ ناقع

لأن صحة النحو تقتضي أن يقول (في أنيابها السمّ ناقعا) (٢٦) علي أن انتقاداتهم اتجهت في الأساس إلي معاصريهم الذين تفاوتت مواقفهم إزاءها بين الاستجابة والرفض، وكان علي رأس المستجيبين لهذه المآخذ والانتقادات ذو الرّمة فاكثر من تصحيح شعره علي ضوئها حتي عاتبه بعض رواته بقوله :(أفسدت عليّ شعرك) (٢٧). وذلك لكثرة ما كان يدخله فيه من تغيير وتعديل.

أما الجانب الرافض فكان يمثله الفرزدق المعتدّ بشعره وشاعريته وعروبته في آن معاً، فهو لا يري حقا لهؤلاء العلماء –ومعظمهم من الموالي – في نقد ما يقول ، ولذلك كان يعمد إلي معاندتهم، وقد يسمعهم قارصاً من كلمة أو لاذعاً من هجائه، وكان أكثرهم نقداً له عبد اللّه بن أبي اسحاق الحضرمي ومما يروي في ذلك انتقاده لقوله:

وعضّ زمان يابن مروان لم يدع من المال إلاّ مسحتا أو مجلّف

فقد سأله: علي أي شئ رفعت (مجلّفاً) فأجابه: (علي ما يسوؤك وينوؤك، علينا أن نقول وعليكم أن تحتجوا) (٢٨) وأخذ عليه أنه قال:

مستقبلين شمال الشام تضربنا بحاصب من نديف القطن منثور

علي عمائمنا يُلقي وأرحلنا علي زواحف تُزجي مخها رير

بجرٍّ (رير) ، فقال: (أسأت، موضعها رفع ، وإن رفعت أقويت)، ولمّح الناس علي الفرزدق فقال (علي زواحف نزجيها محاسير..) فلما أكثر ابن أبي اسحاق علي الفزردق هجاه بقوله:

ولو كان عبد اللّه مولي هجوته ولكن عبد اللّه مولي موالياً

فقال ابن أبي اسحاق (لقد لحنت أيضا في قولك (مولي موالياً) وكان ينبغي أن تقول: مولي موال) (٢٩) وممن انتقده عنبسه الفيل، فقد نبهّه إلي ما وقع فيه من خطأ حينما سمع منه بيته:

تريك نجوم الليل و الشمس حية زحام بنات الحارث بن عباد

فقال: الزحام مذكر، فصرخ فيه الفزردق: (أغرب) (٣٠)

وبطبيعة الحال فإنّ استخدام هذه المقاييس لم يقتصر علي النحو والإعراب فقد اتجه أيضا إلي الجوانب اللغوية من حيث بنية الألفاظ ومعانيها ودلالاتها، ويدخل في ذلك تعليق يونس بن حبيب علي قول ابن قيس الرقيّات يصف لبوّة في بعض مدائحه:

ترضع شبلين وسط غيلهما قد ناهزا للفطام أو فُطما

ما مرّ يوم الاّ وعندهما لحم رجال أو (يالغان) دما

إذ قال (يجوز يولغان ولا يجوز يالغان، فقيل له: قد قال ذلك ابن قيس الرقيات وهو حجازي فصيح، فقال: ليس بفصيح ولا ثقة ، شغل نفسه بالشرب بتكريت) (٣١).

وبالتأمل في مثل هذه النقدات التي تمّ فيها الاعتماد لأول مرّة علي مقاييس علمية في النقد العربي - ويضاف اليه النقدات العروضية وهي قليلة - نستطيع أن نقول إنها علي موضوعيتها تتّسم بالجزئية الضيّقة ، فليس فيها أدني اهتمام بالمعاني العامة أو الصور الشعرية وما إلي ذلك مما لا يكتمل التناول النقدي للنص الأدبي دون وقوف عليه ونظر فيه، وهو ما أكدّه نقدنا المنهجي القديم علي لسان القاضي الجرجاني الذي يقرّر أن (أقلّ الناس حظاً من هذه الصناعة (يعني النقد الأدبي) من اقتصر في اختياره ونفيه، وفي استجادته واستسقاطه علي سلامة الوزن وإقامة الإعراب وأداء اللغة) (٣٢).

ويقتضينا إنصاف هذه الطائفة من العلماء الرّواد أن نشير إلي أنهّم أسهموا في نقداتهم الأخري مع المسهمين في هذه الجوانب ، فاعتمدوا علي أذواقهم الخاصة وخبرتهم بالشعر في الحكم علي الشعراء ، والمفاضلة بينهم، والتنبيّه إلي مناحي تجويدهم وتقصيرهم من الوجهة الفنيّة .. إلخ. ممّا لا يهمنا كثيراً أن نقف عنده في هذا التناول الذي قصرناه علي الجوانب المميّزة دون سواها.

ويبقي أن نشير إلي أن لعلماء اللغة ورواتها يداً أخري بجانب استخدامهم للمقاييس العلمية في النقد ، فقد وضعوا في هذه الحقبة أيضاً أوائل اللبنات في مجال نقديّ جديد، آن لنا أن نتعرّف عليه بوصفه المعلم الأخير من المعالم التي امتازت بها الحركة النقدية في هذه البيئة، ونعني به:

٥- النقد التوثيقي:

اقترنت نشأة هذا اللون من النقد بحركة تدوين الشعر الجاهلي، وبحاجة أولئك العلماء إلي الشواهد والنصوص الموثّقة لدي اشتغالهم بوضع علوم اللغة وقواعدها في أخريات هذا العصر ، ولما كان الشعر الجاهلي قد تعرّض كما هو معلوم لضروب من الوضع والانتحال بفعل عوامل معيّنة ، فقد لزم أن تسلّط عليه الأضواء الكاشفة بغية التأكد من صحة نصوصه ونفي الزائف منها والمنتحل، من هنا فقد بدأت طلائع النقد التوثيقي الذي يستند أساساً علي التمرّس بالشعر ، ومعرفة مذاهب الشعراء والظروف التي قيل فيها الشعر، وبأحوال رواته من حيث توافر الثقة أوانعدامها، وطبعي أن يتعلق هذا النقد أحياناً بموضوع السرقات، ولكنه تعلّق عرضي وليس لازماً، إذ أنه يهدف في الأساس إلي إثبات

نسبة النص إلي شاعر بعينه أو نفيه عنه، وفي هذا تكمن قيمته الحقيقية.

بدأ الرّواد من اللغويين والرواة إذن في تسليط أضواء نقدهم التوثيقي علي النصوص الجاهلية، وكان ذلك في أخريات هذا العصر، علي أن جهدهم في هذا المجال – مع كبير قيمته– لم يكن منظماً ولا متكاملاً وذلك متوقّع في مرحلة النشأة، وقد تمثّل ذلك الجهد في ملاحظاتهم الناقدة التي كانوا يبدونها عند التعرّض لأحد الشعراء الجاهليين أولدي حديثهم عن نصّ جاهليّ معيّن ، فهذا أبو عمرو بن العلاء يذهب إلي أنّ الرائيّة المنسوبة لامرئ القيس والتي مطلعها:

لا وأبيك ابنة العامري لا يدعي القوم أني أفر

هي لرجل من أولاد النمر بن قاسط، اسمه ربيعة بن جشم، ومطلعها فيما يرويه:

أحار بن عمروكاني خمر ويعدو علي المرء ما يأتمر (٣٣)

كما ينص علي أنّ سائر ضاديّة ذي الأصبع العدواني في رثاء قومه منحول، وإنه لا يصحّ منها سوي الأبيات الثلاثة التي رواها وهي:

وليس المرء في شـــئ من الإبـرام والنقض

إذا يفعل شـــــيئاً خاله يقضي وما يقضي

جديد العيش ملبوس وقد يوشك أن ينضي (٣٤)

(وهذا عامر بن عبد الملك وأخوه مسمع الملقب كِرْدين – وهما من طبقة أبي عمرو بن العلاء – علاّمتان بالنسب راويتان للشعر – ينكران ما أضيف إلي قصيدة الحارث بن عباد، ولم يصححا منها غير الأبيات الثلاثة التالية:

قرّبا مربط النعامة مني لقحت حرب وائل عن حيال

لابجير أغني فتيلاً ولا رهط كليب تزاجروا عن ضلال

لم أكن من جناتها علم اللّه واني بحرّها اليوم صال) (٣٥)

المصادر والحالات

(١) انظر: طوابع النقد الأدبي ومميّزاته في البيئة الشامية (خلال العصر الاموي) لكاتب البحث بمجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية: العدد الثاني : ص١٢٤ وما بعدها.

(٢) النقد للدكتور شوقي ضيف ، دار المعارف بمصر ط ٤: ص٣٣.

(٣) انظر الموشّح (مآخذ العلماء علي الشعراء ..) للمرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة ١٩٦٥م ص ٨٠٧ – ٨٠٨ .

(٤) انظر طبقات فحول الشعراء لمحمد بن سلاّم الجحي، تحقيق محمود محمد شاكر، ط المدني ، القاهرة ١٩٧٤م: ١/ ٤٧، والاغاني لأبي الفرج الأصفهاني، طبعة دار الكتب المصوّرة : ٨/ ٣١٥.

(٥) طبقات فحول الشعراء (مصدر سابق) : ١/ ١٢٤–٢٠٥، وينسب الكلمة الأولي للأصمعي بينما تنسبها المصادر الأخري للفرزدق كما في الاغاني : ٤/ ٢٥ والموشح: ص س٩٠.

(٦) الموشح للمرزباني (مصدر سابق) : ص ٨٩.

(٧) المصدر السابق: ص ٢١٧.

(٨) نفسه : ص ٢٧٢.

(٩) خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادي، نشرة دار صادر المصوّرة عن طبعة بولاق: ١/ ٥٢.

(١٠) الشعر والشعراء لابن قتيبه، تحقيق أحمد محمد شاكر ط٢ ، دار المعارف بمصر ١٩٨٢: ١/ ٣٤.

(١١) المصدر السابق : ١/ ٥٠٠ .

(١٢) الموشح للمرزباني (مصدر سابق) : ص ٣٠٧.

(١٣) مقالات في تاريخ النقد العربي للدكتور داؤد سلوم، دار الرشيد للنشر ، بغداد ١٩٨١: ص ٦٥.

(١٤) الموشح (مصدر سابق): ص ٣٤٤.

(١٥) المصدر السابق: ص ٢٢٥.

(١٦) نفسه: ١٦٧.

(١٧) الاغاني لأبي الفرج الاصفهاني (مصدر سابق) ٣/ ١١٥ – والبيت هو:

وما بين من لم يعط سمعاً وطاعة وبين تميم غير جزّ الحلاقم

(١٨) الموشح (مصدر سابق) : ص ١٧١.

(١٩) أنظر المصدر السابق: ص ١٧٢و ١٧٣.

(٢٠) الموشح للمرزباني: ص ١٧٦.

(٢١) المصدر السابق : ص ١٧٥.

(٢٢) الأغاني (مصدر سابق) : ص ٦ / ٨٨.

(٢٣) المصدر السابق: ٦ / ٧٣ وقوله: أحال علي الدم أي أقبل عليه.

(٢٤) الأغاني لأبي الفرج الاصفهاني ، ط ، دار الثقافة، بيروت: ١ / ٥٣٢.

(٢٥) بيئات نقد الشعر عند العرب للدكتور اسماعيل الصيفي دار القلم، الكويت ١٩٧٣: ص ٦٢.

(٢٦) طبقات فحول الشعراء للجمحي (مصدر سابق) : ١/ ١٦.

(٢٧) الموشح للمرزباني : ص ٢٨٩.

(٢٨) خزانة الأدب للبغدادي (مصدر سابق):٢ / ٣٤٧.

(٢٩) المصدر السابق: ١/ ١١٥-١١٦.

(٣٠) الموشح للمرزباني : ١٦٩ والزحام كما يروي المؤلف عن عبد الله بن جعفر له وجهان: أن يكون مصدراً مثل الطعان والقتال من قولهم زاحمته زحاماً ، فهذا مذكر - كما قال عنبسة، أو يكون جمعاً للزحمة يراد بها الجماعة المزدحمة فهذا مؤنث لأن الزحام هو المزاحمة كما أن الطعان هو المطاعنة، وقول عنبسة أقوي وأعرف في الكلام.

(٣١) الأغاني لأبي الفرج (طبعة دار الكتب المصوّرة): ٥ / ٨٧-٨٨ وقد أثبت (يولغان) في رواية البيت الثاني وعقب بقوله وكان في قصيدته هذا (أو يالغان دماً) بالألف وكذلك رُوي عنه ثم غيّرته الرواه.

(٣٢) الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني، تحقيق محمد أبي الفضل ابراهيم وعلي محمد البجاوي ، دار القلم، بيروت د.ت : ص ٢١٣.

(٣٣) خزانة الأدب للبغداي (مصدر سابق) : ١ / ٥٠.

(٣٤) الأغاني (طبعة دار الكتب المصوّرة): ٣/ ٩٦ و١٠٦.

(٣٥) مصادر الشعر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد، دار المعارف بمصر ط٥ : ص ٣١٦-٣١٧ وأنظر الأغاني (مصدر سابق) : ٥ / ٤٧-٤٨.

بين نظرية النظم عند الجرجاني والنظرية التوليدية التحويلية

الدكتور : بكرى محمد الحاج *

مقدمة :-

يهدف هذا البحث الى استكشاف أوجه التلاقى والتقارب بين الفكر اللغوى العربى عند عبد القاهر الجرجاني ، والفكر الالسنى الحديث ، المتمثل فى اجتهادات علماء الألسنية التوليدية التحويلية وذلك فى إطار الدعوة إلى إعادة قراءة التراث العربى فى ضوء المفاهيم الالسنية الحديثة ووصلها به ، ووصله بها ، إثراء للدرس اللغوى المعاصر فى بيئاته المختلفة .

وقد اخترت من علماء التراث العربى عبد القاهر الجرجانى صاحب نظرية النظم لمقارنة النظرية التوليدية التحويلية بنظريته ، لوجود العديد من أوجه الالتقاء بين النظريتين . وعلى سبيل المثال ، فان نظرية تشومسكى «تشبه فى مفهومها للتقديم والتاخير فكر الجرجانى ، ذلك لأن أهم عنصر يعنى ويهتم به ، هو العنصر المقدم على بقية العناصر الأخرى فى التركيب اللغوى » (١)

ومن ناحية أخرى فإن نظرية تشومسكى قد فرضت نفسها فى الدرس اللغوى ، ولا توجد مدرسة من المدارس اللغوية الأخرى ، إلا وتحرص على تحديد موقفها من أفكاره (٢) .

---

* أستاذ الدراسات اللغوية المشارك ، كلية اللغة العربية – جامعة أم درمان الإسلامية.

وإن كانت لنظرية تشومسكى هذه المكانة المتميزة «فان دراسة عبد القاهر الجرجانى للنظم ، وما يتصل بها تقف بكبرياء – كتفا إلى كتف – مع أحدث النظريات اللغوية فى الغرب ، وتفوق معظمها فى مجال فهم التركيب اللغوى ، هذا مع الفارق الزمنى الواسع (٣) ،

وقد سلكت سبيل المقارنة للكشف عن أوجه الالتقاء بين النظريتين ، والإبانة عما يمتازان به ، وقد قمت ببيان أهدافهما ، وأسسهما ، ومنطلقاتهما فى الدرس اللغوى ، ثم بينت الوسائل التى سلكاها لبلوغ الأهداف ،إضافة إلى القاء الضوء على تصميم النظريتين ، وبيان عناصر بنائهما ، على نحو موجز يتفق مع حجم هذا البحث ، ويتم تناول هذه الجوانب المذكورة على الوجه التالى : أولا : هدف الدرس اللغوى عند الجرجانى وتشومسكى ومنطلقاته :

نتناول بيان الهدف من الدرس اللغوى عند الجرجانى وتشومسكى مؤسس النظرية التوليدية التحويلية مركزين على ظروف تكون أفكارهما ، إضافة إلى بيان الأهداف والمنطلقات وذلك على الترتيب التالى:

(أ) الفكر اللغوى عند الجرجانى

يقول الدكتور عبده الراجحى عن الدرس اللغوى عند العرب «أمدته القراءات بالنقل والاعتماد على الرواية وأمدته الأصول والكلام بالطابع العقلى ، الذى جعله لا يتوقف عند ظواهر اللغة توقف الوصف المباشر ، وإنما يتعداه إلى تفسير هذه الظواهر تفسيراً عقلياً ، يوصله إلى القوانين المضطردة التى يرونها فيما وراء الإستعمال اللغوى (٤).

ويمكن القول – بناء على هذا إن الهدف من الدرس اللغوى عند العرب قد تعدى الوصف المحض للظواهر اللغوية إلى محاولة تفسيرها باعمال العقل ، للوصول إلى القوانين والأنظمة التى تحكم الاستخدام اللغوى .

وإذا كان هذا هو هدف الدرس اللغوى عند العرب بعامة ، فإننا نجد ما يشير إليه فى عدد من الأقوال المنسوبة إلى عبد القاهر الجرجانى : فنجده يعرفنا – ابتداء – بمفهوم النظم فيقول «واعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذى يقتضيه علم النحو ، وتعمل على قوانينه وأصوله ، وتعرف مناهجه التى نهجت فلا تزيغ عنها ، وتحفظ الرسوم التى رسمت لك فلا تخل بشئ منها» (٥) ويقول فى موضع آخر من كتاب دلائل الإعجاز : «ليس النظم شيئاً إلا توخى معانى النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معانى الكلم (٦) » وإن الهدف من النحو وانظمته عند الجرجانى هو الكشف عن معانى الكلام ، وصور أدائها يقول «أعلم أن معانى الكلام كلها معان لاتتصور إلا فيما بين شيئين ، والأصل والأول هو الخبر .. ، ومن الثابت فى العقول ، والقائم فى النفوس ، وأنه لايكون خبر حتى يكون مخبر به

ومخبر عنه (٧)» ، ويبين الجرجاني طريقة صوغ الكلام بناء على قوانين النحو قائلاً : «وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى إسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً ، أو تعمد إلى اسمين ، فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر (٨) ...

أما اهتمام الجرجاني بالتفسير للابنية اللغوية فيمكن تناوله من خلال بيان الظروف التي نشأ فيها حيث يذكر : «أنه كان أشعرياً وأن أبا الحسن الأشعري قال إن الكلام نوعان : نفسي ولفظي ... ومن أجل ذلك استهدف عبد القاهر في نظريته – في النظم – بيان أن جوهر الكلام هو ذلك الكلام النفسي ، وأما الكلام اللفظي ، فهو ظل لهذا الكلام النفسي (٩) » .

ولم تكن كتابات الجرجاني في البلاغة إلا انعكاسا لهذا الاتجاه و «خدمة لعقيدته ودينه ، ورغبة في أن يفهم الناس إعجاز القرآن – كما ينبغي أن يفهم في رأيه (١٠) ».

ومن أجل هذا انصبت جهود الجرجاني في الدعوة للعناية بالمعاني ، وعدها الأساس ، وأن الالفاظ تبع لها ومعبرة عنها يقول : « وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستانف فكراً في ترتيب الألفاظ ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني ، وتابعة لها ، ولاحقة بها ، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس ، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق (١١)».

ويقول عن دور المعنى في ترتيب عناصر الجملة : «بان بذلك أن الأمر على ما قلناه من أن اللفظ تبع للمعنى في النظم ، وأن الكلم تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس».(١٢)

إن العناية بالمعاني جعل الجرجاني يعطي العقل دوراً أساسا في الدرس اللغوي ، ونجده يشير إلى هذا بقوله : «وجملة الأمر أن الخبر ، وجميع الكلام ، معان ينشئها الإنسان في نفسه ، ويناجي بها قلبه ، ويراجع فيها عقله (١٣)».

ويفرق بين نظم الحروف ونظم الكلم ويشير إلى دور العقل في ذلك بقوله : «إن نظم الحروف هو تواليها في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى عن معنى ، ولا الناظم لها بمقتف في ذلك رسما من العقل ، اقتضى أن يتحرى في نظمه لها ماتجراه (١٤)».

ويوضح الجرجاني الهدف من بيان الفرق بين نظم الحروف ونظم الكلم بقوله : «ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت الفاظها في النطق ، بل أن تناسقت دلالتها ، وتلاقت معانيها على الوجه الذي إقتضاه العقل (١٥)».

إن خلاصة ما يمكن الخروج به من هذه الأقوال هو أن هدف الدرس اللغوي عند الجرجاني أنه كان يرمي – من وراء نظريته – إلى بيان معاني الكلام ، والكشف عن الدلالات ، وفق قوانين النحو وأصوله ، وأن منطلقه في ذلك كان منطلقاً عقلياً ناتجاً عن اهتمام

الأشاعرة بالمعاني النفسية ، دون الاكتفاء بملاحظة الألفاظ المعبرة عنها فحسب .

ومن جانب آخر، فإنه ينبغي النظر إلى إسهامات الجرجاني في الدرس اللغوي مقرونة بما كانت تحفل به أجواء الجدل العلمي ، وتموج به ساحات الصراع بين الفرق المختلفة ، فإن كان للجرجاني هذه العناية بالمعاني ، وعدها الأساس ، فقد حظيت الألفاظ - عند غيره - بالحفاوة وعدت هي الأول والمعاني تابعة لها، يقول الجاحظ : «والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والمدني ، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ (١٦)» ، ويقول ابن خلدون «إعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني ، إنما المعنى تبع لها وهي أصل (١٧)».

ويتضح من أقوال الجرجاني حدة المناقشات بين الفريقين يقول : «واعلم أني على طول ما أعدت وبدأت وقلت وشرحت في هذا الذي قام في أوهام الناس من حديث اللفظ ، لربما ظننت أني لم أصنع شيئاً ، وذاك أنك ترى الناس كأنه قضي عليهم أن يكونوا في هذا الذي نحن بصدده على التقليد البحت ، وعلى التوهم والتخييل (١٨)» ، وقد أفرد الجرجاني حيزاً من تأليفه في الرد على دعاة العناية بالألفاظ محتجاً بوقوع الألفاظ أولاً في أذن السامع ، فذكر أن العبرة ليست وصول الرسالة اللغوية إلى أذن السامع ، بل الأصل هو حال منشيء الرسالة اللغوية يقول : «الواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع ، وإذا نظرنا علمنا محال أن يكون الترتيب فيها تبعاً لترتب الألفاظ ومكتسباً عنه ، لأن ذلك يقتضي أن تكون الألفاظ سابقة للمعاني ، وأن تقع في نفس الإنسان أولاً ثم تقع المعاني من بعدها ... بالعكس مما يعلمه كل عاقل ، إذ هو لم يؤخذ عن نفسه ، ولم يضرب حجاب بينه وبين عقله، وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني ... (١٩)».

وقد أدت هذه المناقشات والمساجلات إلى بلورة نظرية النظم عند الجرجاني ، وإلى إثراء جوانبها ، ومن خلال التعبير عن أفكارها ، والكشف عن جوانبها ، وسنجد لهذه المعارضات نظيراً عند تشومسكي.

(٣) الفكر اللغوي عند تشومسكي : هدفه وأسسه ومنطلقاته :

نشأ تشومسكي بنيوياً ، تتلمذ على رواد هذا الاتجاه ، وكان البنيويون يعنون - في تحليلهم اللغوي - بشكل الأبنية ، ويشكون في إمكان اتخاذ المعنى أساسا لإجراء التحليل اللغوي ، لعدم إمكان إخضاع المعاني للقياس والتجريب (٢٠).

ولم تتبلور أفكار تشومسكي حول نظريته في فترة وجيزة ، حيث أنها ظلت عرضة للتغيير والتبديل ، إستجابة لأفكار زملائه من اللغويين ، ومع أنه كان في المرحلة الأولى من نظريته ، أكثر إهتماماً بشكل الأبنية اللغوية (٢١) ، وليس المعنى عنده هو الذي يدل على

الشكل ، ولكن الشكل هو الذى يقود إلى المعنى (٢٢) فإن هدف الألسنية عنده كان مختلفا عن هدف الألسنية البنيوية عند بلومفيلد ، ويقول فى هذا الصدد : «إن النحو لهذه المادة إنه يجب أن يؤسس قواعد عامة تكون قابلة للتطبيق فى كل اللغات ، تعتمد على الخصائص الجوهرية للعقل (٢٣)».

إن إعطاء العقل دوراً فى التحليل والتقعيد ، والتعويل عليه فى فهم الأبنية اللغوية وتفسيرها – إضافة إلى تخطى الوصف اللغوى المحض القائم على الملاحظة المجردة للأشكال اللغوية – يعد فى رأيى من أول ما يمثل نقاط الإلتقاء بين الإمام عبد القاهر الجرجانى وتشومسكى ، بل أنه الأساس الذى تتفرع عنه نقاط الإلتقاء الأخرى ، كيف لا وهو يمثل هدف النظرية عند الفريقين ، كما أن المنطلق العقلى يأتى قاسماً مشتركاً بين الرجلين.

ولم تظهر النزعة العقلية عند تشومسكى فى أفكار النظرية الأولى ، لكنها تبلورت فى كتاباته المتأخرة (٢٤) ، مما جعل الباحثين يعدونه من منظومة العقليين «الذين يرون أن العقل الإنسانى هو وسيلة المعرفة ، على عكس الوصفيين ... ممن يرون إننا نصل إلى المعرفة عن طريق التجربة (٢٥)» ، وفى هذا الصدد يقول الدكتور ميشال زكريا : « تنحو النظرية التوليدية التحويلية منحى عقلانيا بالإمكان إعتباره النمط العقلانى المتماسك والوحيد الذى برز فى السنين الأخيرة (٢٦)».

وإذا كان الجرجانى قد أنطلق – فى نزعته العقلية – من حرصه على خدمة الكتاب العزيز، وبيان الإعجاز فيه – متأثراً باتجاهه الأشعرى فى الحفاوة بالمعانى النفسية ، فإن تشومسكى قد تأثر بنحاة القرن السابع عشر فى أوربا من أصحاب النحو التقليدى ، ويقول فى هذا الصدد : «هناك تشابهات كثيرة بين نحو القرن السابع عشر وعلم اللغة من حيث المناخ الفكرى ، إن النحو الفلسفى يشبه النحو التحويلى الحالى ، فى تطوره فى مقابل الإرث الوصفى ، الذى يعد عمل النحو فيه التسجيل المجرد للمادة اللغوية وتصنيفها (٢٧)» ، ويرى أن نحو القرن السابع عشر قد أثر فى علم اللغة فى إتجاهه للعناية بالجانب التفسيرى للغة (٢٨) ، دون الإنحصار فى دائرة الوصف المجرد .

وبالطبع فلم تكن أفكار تشومسكى وإتجاهه العقلى مرضياً عنه من قبل معارضيه خاصة الوصفيين ، ونكتفى هنا بإيراد وجهة نظر أندرية مارتنيه : « إن تشومسكى رجل منطق وعالم رياضيات ، ولكنه ليس بعالم لسانى (٢٩)» ومما وجه إلى تشومسكى من نقد وإلى أتباعه ، القول إنهم «يعتقدون أن كل لغة تتألف من مسند أو مسند إليه ، وهذا غير صحيح لأن هناك حالات لاتتضمن ذلك ، ويمكن أن يكون هناك المسند دون المسند إليه (٣٠) وعند سؤاله عن البنية العميقة (الباطنة) والبنية السطحية (الظاهرة) قال ليس

هناك سبب مقنع لكي نعتبر أن هناك بنية عميقة في اللغة ، فليس هناك ما يسمى بالإستتار اللغوى ، وذلك لاننا عندما نتكلم لغة ونمارسها ، فإننا نفعل ذلك دون بنية عميقة أو مستترة بل إننا نمارسها كبنية سطحية (٣١).

ومن هذه الأقوال لمارتنيه يتضح حجم الخلاف بين تشومسكى وغيره من المعارضين لإتجاهه ، ولا شك أن هذه المناقشات قد أعانت في التمكين للإتجاه التوليدى ، وأكسبته النضراء «وبدأ يحدث أثره في مجال الدرس اللغوى الحديث وفى غيره من المجالات (٣٢).

أما النحو الذى أراد تشومسكى أن يجعله بديلاً لنحو الإتجاه البنيوى «فيمكن وصفه بانه نظام من القواعد تعبر عن الإرتباط بين الصوت والمعنى في اللغة (٣٣) ، «وأنه يحاول أن يضع في الحسبان استعداد صاحب اللغة لفهم أية جملة في لغته وإنتاج جمل تكون مناسبة للظروف ، ومفهومه للمتحدثين الآخرين (٣٤) كما أن الجمل التى تنشأ بموجب هذا النحو يجب أن تحظى بالقبول اللغوى (٣٥) ، وإذا كان الجرجانى من دعاة العناية بالمعانى ، وعدها الأساس والألفاظ تابعة لها ، وخادمة ، فإن النظرية التوليدية التحويلية تقوم على الربط بين المعانى والألفاظ في إطار نظام متكامل ، يقوم على أساس كفاية المتكلم وقدرته على تفهم لغته وإدراك عناصرها البنائية ويعرف تشومسكى بنظام النحو التوليدى التحويلى بقوله : «إن النحو التوليدى يجب أن يكون نظاماً من القواعد المتكررة ، التى تولد عدداً من التراكيب ، ويمكن أن يحلل هذا النظام إلى ثلاثة عناصر هى العنصر التركيبى والعنصر الفونولوجى والعنصر الدلالى ... ويقوم العنصر التركيبى بتقديم كافة المعلومات ذات الصلة الوثيقة بتفسير الجملة ، أما العنصر الفونولوجى ، فإنه يحدد الشكل الصوتى لها ، على حين أن العنصر الدلالى يقوم بتحديد التفسير الدلالى لها (٣٦)».

وسنفصل القول – بإذن الله – في تصميم هذه النظرية وبيان عمل عناصرها من خلال مقارنتها بنظرية النظم عند الجرجانى في النقطة التالية :

ثانيا : تصميم النظرية التوليدية التحويلية ومقارنتها ، بنظرية النظم

(أ) تصميم النظرية :

ذكرنا من قبل أن نظرية تشومسكى قد مرت بعدة مراحل حتى تبلورت أفكارها ونريد في هذا الحيز من البحث ، أن نركز على تصميم النظرية فيما عرف بمرحلة النظرية النموذجية Standard Theory وقد أشرنا إلى أن النظرية – في هذه المرحلة – تتألف من ثلاثة عناصر : «والعنصر التركيبى يتكون من عنصرين هما : العنصر الأساسى الذى يضم البناءين الباطن والظاهر للجملة ، أما العنصر الثانى من العنصر التركيبى ، فهو العنصر

التحويلي ، الذي يحول البناء الباطن إلى بناء ظاهر يجسد الصورة الصوتية للجملة ، كما تظهر منطوقة أو مكتوبة ، والعنصران الدلالي والفونولوجي تفسيريان فقط ، حيث يقوم العنصر الدلالي – وفق قواعد معينة – بإعطاء التفسير الدلالي للجملة ، على حين أن العنصر الفونولوجي يعطي الشكل الظاهر للجملة .(٣٧)

ويوضح الدكتور ميشال زكريا عمل هذه العناصر الثلاثة بقوله : «يعتبر المكون التركيبي المكون التوليدي الوحيد ، أي المكون الذي يصف بنية الجملة العميقة (الباطنة) ويحدد عناصرها المؤلفة لها ، في حين أن المكونين الفونولوجي والدلالي تفسيريان . فبعد أن يلحظ المكون التركيبي بنى الجمل ، يفسر المكون الدلالي بنى هذه الجمل ، ويخصص المكون الفونولوجي كل تركيب لغوي بنطق خاص (٣٨)».

إن الذي تم استحداثه – في هذه المرحلة – هو الفصل بين البنائين الباطن والظاهر للجملة ... والتاكيد على أن كافة المعلومات المتعلقة بفهم الجملة توجد في البناء الباطن(٣٩)، وقد بنيت فكرة البنائين الباطن والظاهر للجملة ، على أساس أن هناك مستويين يتعلقان بفهم اللغة : أحدهما ما أسماه بالكفاية اللغوية Competence والثاني ما أطلق عليه الاداء اللغوي Performance والكفاية اللغوية هي معرفة الإنسان الضمنية للغته ، في حين أن الأداء الكلامي هو الاستعمال الآني للغة ضمن سياق معين (٤٠)».

ومن أجل بيان عمل النظرية بعناصرها الثلاثة فإننا يمكن أن نأتي بمثال من العربية هو قوله تعالى : «إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها (٤١)»، وقد اختلف القراء في (تجارة حاضرة) فقرأ عاصم بالنصب فيها ، وقرأ الباقون برفعها (٤٢)، وقال الزجاج في بيان المعنى على أساس القرائتين «أكثر القراء على رفع (تجارة حاضرة) على معنى (إلا أن تقع تجارة حاضرة) ومن نصب تجارة ، فالمعنى (إلا أن تكون المداينة تجارة حاضرة) (٤٣)...».

وهناك توجيهات أخرى للمعنى على هاتين القرائتين أوردناها في بحثنا عن أثر عناصر البناء الظاهر في التفسير الدلالي للجملة من خلال القراءات القرآنية (٤٤).

ونريد أن نبين هنا أن المكون التركيبي – في النظرية النموذجية – يضم كافة المعلومات الخاصة بفهم هذه الجملة ، بناء على إستخدام المتحدثين باللغة ، وإعتماداً على كفايتهم اللغوية ، وما يقوم به العنصر اللغوي الدلالي هو تحديد التفسير الدلالي للعناصر المؤلفة للجملة ، في حين يجسد العنصر الفونولوجي الصورة التي تبدو عليها الجملة بحسب ما إستقر من تحديد دلالي للعناصر البنائية ، وفي هذا المثال ، فإن إختلاف المعنى وتقدير العناصر المحذوفة ، يكمن في مرحلة البناء الباطن ، ومن إختصاص المكون التركيبي ويتم

تحويل البناء الباطن إلى بناء بواسطة القواعد التحويلية ، وتشير القواعد التى تحكم توليد هذه الجملة وتحويلها – بناء على قراءة النصب وإعتبار كان ناقصة – كما يلى :

(الا أن تكون تجارة حاضرة)

١ – ج أداة + أداة + عنصر زمن + ع س + ع خ

٢ – ج أداة + أداة كلمة إسمية + ع س + ع خ

٣ – ج أداة + أداة + كلمة إسمية + كلمة إسمية + كلمة وصفية

٤ – ج إلا + أن + تكون + التجارة + تجارة + حاضرة

٥ – ج (إلا أن تكون تجارة حاضرة)

تمثل القاعدة الأخيرة البناء الظاهر لهذه الجملة ، وتمثل القاعدة الرابعة البناء الباطن وبمقارنة البنائين نلحظ حدوث تحويل بالحذف ، حيث حذف إسم (تكون) ، وذلك وفقا لقاعدة التحويل بالحذف.

هذه بالنسبة لنظرية تشومسكى – فى المرحلة النموذجية – ولكن فى عام ١٩٧٠ أدخل تشومسكى – تعديلاً عليها ذهب إلى أن البناء الظاهر للجملة يمكن أن يسهم فى التفسير الدلالى (٤٥) «ويقتضى هذا التعديل الحاصل الإبقاء على تحديد الدلالة بصورة أساسية ضمن البنية العميقة (الباطنة) ... وإضفاء التمثيل الدلالى عليها ، إلا أن بعض القضايا اللغوية المحدودة ، أصبح لابد لإعطائها التمثيل الدلالى من العودة إلى عناصر معينة يجرى إدخالها فى المكون التحويلى (٤٦)...».

وإضافة إلى ما تقدم فإن النظرية النموذجية الموسعة ، قد إشتملت على «مفهوم جديد هو مفهوم الأثر Trace (٤٧) ويمكن أن يعرف بانه عنصر ما فى البناء الظاهر يمكن أن يسهم فى تفسير المعنى المضمن فى البناء الباطن للأبنية اللغوية ،

(٢) مقارنة النظرية التوليدية بنظرية النظم :

ذكرنا من قبل أن النظريتين تلتقيان فى تخطى الوصف المجرد للأشكال اللغوية الظاهرة إلى محاولة تفسيرها واكتشاف أبنيتها الباطنة ، اعتماداً على كفاية المتحدثين وحدسهم اللغوى ، وإعمال العقل ، وإعطائه دوراً أساسا فى التفسير ، وإدراك العناصر البنائية .

وبإمعان النظر فى تصميم النظريتين ، يمكن الخروج بالمقارنات التالية :

١ – يلتقى الجرجانى وتشومسكى فى العناية والإهتمام بمستوى الجملة فى نظريتهما ، ويبدو إهتمام الجرجانى بالجملة من خلال عدد من أقواله ، من ذلك حديثه عن معانى الكلام بقوله «إعلم أن معانى الكلام كلها معان لاتتصور إلا فيما بين شيئين والأصل والأول هو الخبر ... ومن الثابت فى العقول والقائم فى النفوس ألا يكون خبر حتى يكون مخبر به

ومخبر عنه (٤٨) ، » كما بين أن صوغ الجملة بناء على قوانين النحو – يتم بأن تعمد إلى إسم فتجعله فاعلاً لفعل أو مفعولاً ، أو تعمد إلى إسمين ، فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر(٤٩)».

وقد بين الجرجاني هنا طريقة بناء الجملتين الإسمية والفعلية من أجل حمل رسالة المتكلم إلى سامعه.

وحيث إن الجرجاني – كان معنياً بقضية الإعجاز القرآني ، وبيان معاني الكتاب العزيز ، والكشف عن أسراره – فقد كان طبيعياً أن ينال مستوى الجملة منه هذا الإهتمام ، لأنه من خلال الجملة يظهر أعمال العقل ، ومعاودة النظر ، وتخير المعاني لحمل الرسالة اللغوية ، ولا يتوفر هذا للكلمات المفردة يقول : «إن نظم الحروف هو توالبها في النطق فقط ، وليس نظمها بمقتضى عن معنى ، ولا الناظم بمقتف في ذلك رسماً من العقل ، اقتضى أن يتحرى في نظمه ما تحراه (٥٠)».

وقد شبه في موضع آخر من دلائل الإعجاز صياغة الكلام على مستوى الجملة بما يفعله أهل الصناعات : «واعلم أن مثل واضع الكلام مثل من يأخذ قطعة من الذهب أو الفضة ، فيذيب بعضها في بعض حتى تصير قطعة واحدة ، وذلك أنك إذا قلت : (ضرب زيد عمراً يوم الجمعة ضرباً شديداً تأديباً له) فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يتوهمه الناس وذلك أنك لم تات بهذا الكلم لتفيد أنفس معانيها، وإنما جئت بها لتفيده وجوه التعلق التي بين الفعل (ضرب) وبين ما عمله فيه ، والأحكام التي محصول التعلق ...»(٥١)

وإذا كان أصحاب الصناعات يجهدون أنفسهم لتنال مصنوعاتهم الرضا والقبول ، فإن تاليف الكلام ، لابد أن يحقق القبول «بتوخي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم (٥٢)» ، ولذلك أشار الجرجاني إلى أهمية النحو ودوره في الكشف عن معاني الكلام يقول ، «ذلك لأنهم لا يجدون بداً من أن يعترفوا بالحاجة فيه ، إذ قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها ، وأن الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها» . (٥٣)

إضافة إلى ما تقدم من أقوال الجرجاني التي تدلل على عنايته بمستوى الجملة نختتم بقوله «ومما ينبغي أن يعلمه الإنسان ويجعله على ذكر أنه لا يتصور أن يتعلق الفكر بمعاني الكلم أفراداً ومجردة عن معاني النحو، فلا يقوم في وهم ولا يصح في عقل أن يتفكر متفكر في معاني إسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلاً له أو مفعولاً ، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام ، مثل أن يريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلاً له أو مفعولاً ، أو يريد

منه حكماً سوى ذلك من الأحكام ، مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبراً أو صفة أو حالاً وما شاكل ذلك» . (٥٤)

إن هذه الأقوال توضح توجه نظرية النظم فى المقام الأول للعناية بمستوى الجملة ، للتعبير عن رسالة المتكلم ، تعبيراً يكشف عن المعانى ويوافق أصول النحو وقوانينه.

أما إهتمام تشومسكى بمستوى الجملة ، فإنه يمثل أساساً فى نظريته ، وباعثاً له على تاسيس إتجاهه الذى يخالف الإتجاه البنيوى الذى تتلمذ على أساتذته ويقول جون سيرل J. Searle فى هذا الصدد : «حين كان تشومسكى يعد بحثه للدكتوراه ، حاول أن يطبق الطرق التقليدية لعلم اللغة البنيوى على دراسة نظام الجملة Syntax ، فقد تحقق له أن هذه الطرق – التى تمتعت ظاهرياً بفاعلية كبيرة فى دراسة الفونيمات والمورفيمات – لا تتوافق جيداً مع دراسة الجمل ، إذ إن كل لغة تتضمن عدداً محدوداً من الفونيمات والمورفيمات ، على حين أن عدد الجمل فى كل لغة طبيعية عدد غير متناه ... ومن الصعب فى حالة التزامنا بالمفترضات البنيوية – أن نعطى تعليلاً لهذا الواقع» .(٥٥)

ويتضح إهتمام تشومسكى بمستوى الجملة من خلال نماذجه التحليلية المختلفة التى وضعها لدراسة الجملة بدءاً بنموذج قواعد بناء العبارة Phrase Structure Grammar (٥٦) ، الذى يعتمد على شكل الأبنية اللغوية الدالة على المعنى (٥٧) ، مروراً بنموذج النحو التحويلى (٥٨) ، وصولاً إلى القواعد التوليدية التحويلية ، التى تعبر عن الإرتباط بين الصوت والمعنى فى اللغة (٥٩) ، وإنتهاء بالنظرية فى مرحلتها النموذجية الموسعة ، التى أعطت للبناء الظاهر دوراً فى التفسير الدلالى للجملة ، ونحن نجد أن القاعدة الأساس التى ، وضعها تشومسكى لبيان حدود الجملة والكشف عن عناصرها البنائية هى (ج عس + عخ) (S--- NP + VP) .

٢ – إذا كانت نظرية تشومسكى – فى مرحلتها النموذجية – قد إحتوت على ثلاثة عناصر رئيسية كما تقدم (٦١) ، وأن العنصر التركيبى يقدم كل المعلومات ذات الصلة بتفسير الجملة وأن العنصرين الدلالى والفونولوجى تفسيريان فقط : يعطيان القراءة الدلالية ، والقراءة الصوتية للجملة ، فإننا لو تاملنا فى نظرية النظم – من خلال أقوال الجرجانى – لأمكن ملاحظة الإطار العام لهذه النظرية.

فالجرجانى يحدثنا عن بداية إنشاء الرسالة اللغوية فى ذهن المتكلم واعتمالها داخل النفس ، ودوران أفكارها فى العقل ، والقيام بترتيب المعانى ترتيباً يأتى متوافقاً مع مضمون الرسالة ، والتركيز على بعض عناصرها البنائية ، وأن الأساس فى كل ذلك هو المعنى ، وهذا كله يمكن أن يقارن بالعنصر التركيبى فى نظرية تشومسكى ، وهو العنصر الذي يحمل

المعلومات ذات الصلة بتفسير الجملة (٦٢) ، ويقول عبد القاهر الجرجاني : «وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج أن تستانف فكراً في ترتيب الألفاظ بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها (٦٣) .

ويوضح هذا النص أن الرسالة اللغوية – في مرحلتها الأولى – تتم داخل النفس ، وأنها تتطلب فكراً وإعمالاً للعقل ، كما يشير إلى الخطوة الثانية ، وهي قيام الألفاظ بخدمة المعاني عن طريق تجسيدها والتعبير عنها ، والدلالة عليها ، وأن الألفاظ ليس لها دور أساس في رسالة المتحدث إلى سامعه ، من حيث تحديد علاقات مكوناتها ، وإعطاء عناصرها التفسير الدلالي ، وهي لاتملك إستقلالاً بل تاتي تابعة للمعاني وخدمة لها ، ويؤكد الجرجاني هذا الأمر في أكثر من موضع من مؤلفاته حيث يقول «وجملة الأمر أن الخبر وجميع الكلام معان ينشئها الإنسان في نفسه ، ويصرفها في فكره ، ويناجي بها قلبه ويراجع فيها عقله ، وتوصف بانها مقاصد وأغراض (٦٤)»، ومن ذلك أيضاً رده على من ذهب إلى أن المعاني تابعة للألفاظ لوصولها أولا إلى أذن السامع ، فبين أن الإعتبار ينبغي أن يكون مجال الواضع للكلام والمؤلف له ، والواجب أن ينظر إلى حال المعاني معه لا مع السامع . (٦٥)

إن هذه الأقوال تؤكد ما سبق أن أشرنا إليه من تشابه وتقارب بين نظرية النظم والنظرية التحويلية ، من حيث عناصرها ، وطريقة عملهما، فإذا كان الأساس عند تشومسكي هو العنصر التركيبي – الذي يحدد علاقات عناصر الجملة ، ويحمل كافة المعلومات المتعلقة بتفسيرها – فإن أقوال الجرجاني تبين أن الأساس في الرسالة اللغوية الموجهة إلى السامع، هو صاحب الرسالة، وهو الذي يراجع فيها نفسه ، ويعمل فيها عقله ، ويرتبها بحسب ما يريد التركيز عليه من عناصر لإبراز أهميتها ، ثم تاتي الألفاظ – في مرحلة تالية – خدمة لمعاني هذه الرسالة عن طريق التعبير عنها مقروءة أو منطوقة.

(٣) إن تبعية الألفاظ للمعاني وقيامها بخدمتها ، على هذا النحو الذي ذكرناه منسوباً للجرجاني، يعيد إلى أذهاننا دور المكون الفونولوجي في نظرية تشومسكي وعلاقته بالمكون التركيبي، وذهاب تشومسكي إلى أن المكون التركيبي هو الذي يصف البنية الباطنة للجملة، ويحدد عناصرها المؤلفة لها ، ويبين تشومسكي «أن البناء الباطن هو الذي يتحكم في المنطوق (٦٦)»، إن هذا القول لتشومسكي يكاد يتطابق مع مذهب اليه الجرجاني في قضية تبعية الألفاظ للمعاني، وترتيبها بحسب ترتب معانيها في نفس صاحب الرسالة.

(٤) كان مما أكد عليه الجرجاني في نظرية النظم موافقة البناء اللغوي لقوانين النحو وأنظمته وإلا «أخرجته من كمال البيان إلى محل الهذيان» ، وقد ذكرنا من قبل أن الجملة التي

تولدها القواعد في نظرية تشومسكي ، وتحولها إلى بناء ظاهر لابد أن تحظى بالقبول اللغوي، والا لما كانت متصفة بصفة النحوية Ungrammatical وقد كتب تشومسكي مقالاً عن درجات الصحة النحوية (٦٧).

(٥) أما أهم ما تميزت به نظرية تشومسكي في مرحلتها النموذجية – وهو الفصل بين البنائين الباطن والظاهر – فنستطيع أن نرى لها ظلالاً في عدد من الأقوال المنسوبة للجرجاني، من ذلك أنه بعد أن يبين طريقة صوغ الجملة من إسم وفعل أو من إسمين، ومحدداً وظائفها النحوية ، يذكر أن الترتيب وتحديد علاقات هذه العناصر البنائية ، ليس للفظ دخل، يقول : «وإذا كان لايكون في الكلم نظم ولا ترتيب ، إلا بأن يصنع بها هذا الصنيع ونحوه – وكان ذلك مما لا يرجع منه إلى اللفظ شيء ومما لايتصور أن يكون فيه ومن صنعته بأن ذلك أن الأمر على ماقلناه من أن اللفظ تبع للمعنى في النظم» . (٦٨)

إن قول الجرجاني – فاذا وجب المعنى أن يكون أولاً في النفس ، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولاً في النطق (٦٩)» – لايخرج عن مفهوم البنائين الباطن والظاهر عند تشومسكي ، لأن تقديم بعض العناصر، إنما يحدث من أجل العناية والاهتمام : «إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم ، وهم ببيانه أعنى (٧٠)»، وإن العنصر الذي يقدم للعناية والاهتمام في البناء الظاهر يخالف الترتيب الأصلي الذي كان عليه في البناء الباطن «والأصل تقديم المبتدأ وتاخير الخبر (٧١)»، هذا بالنسبة للجملة الإسمية، وتقديم الفعل على الفاعل في الجملة الفعلية (٧٢).

إن فكرة البنائين الباطن والظاهر، نجد لها إشارات مبكرة في التراث العربي ، فهذا سيبويه يتحدث عنها في باب ما يجرى على الموضع على الإسم الذي قبله يقول : «وذلك قولك : (ليس زيد بجبان ولا بخيلاً) ،والوجه فيه الجر ، لأنك تريد أن تشرك بين الخبرين ، وليس ينقص إجراؤه عليك المعنى (٧٣)».

إن عطف كلمة (بخيلاً) على (بجبان) ، قد روعيت فيه البنية الباطنة لهذه الجملة هذه البنية التي تحمل المعنى الأساس ، وتعبر عن علاقات العناصر البنائية الخاصة بها ، وأما الجر فيتم على أساس البناء الظاهر.

(٦) ذكرنا من قبل أن النظرية النموذجية الموسعة قد أتت بتجديد يتمثل في القول «أن الأبنية الظاهرة يمكن أن تسهم في التفسير الدلالي للجملة (٧٤)» ، وقد أشرنا إلى مفهوم الأثر trace وذكرنا أن الحركات الإعرابية يمكن أن تعد بمثابة الأثر الذي يسهم في تفسير المعنى والوصول إليه، ونضيف هنا أن الألفاظ عند الجرجاني خدم للمعاني وتابعة لها ودالة عليها «وليت شعري هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني ، وهل هي إلا خدم لها أو

ليست هي سمات لها، وأوضاعاً وضعت لتدل عليها (٧٥)».

وإذا كانت الألفاظ خدماً للمعاني ووضعت لتدل عليها ، فإنها لابد أن تشتمل على عناصر تعين على تفسير المعنى وقد أشار الجرجاني إلى أهمية الإعراب إذ قد علم أن الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الاعراب هو الذي يفتحها (٧٦)»، والإعراب مما تختص به الأبنية الظاهرة.

(٧) ذكرنا من قبل أن القواعد التي وضعها تشومسكي – في النظرية النموذجية – تحتوى على قواعد تحويلية ، تقوم بتحويل البناء الباطن إلى بناء ظاهر ، وقد يؤدى التحويل إلى تغييرات عن طريق الحذف ، أو الزيادة ، أو الاستبدال ، أو إعادة ترتيب مكونات الجملة (٧٧) ونكتفي هنا – في مجال المقارنة بين النظريتين – ببيان تناول الجرجاني لبعض هذه التغييرات التحويلية وبالتحديد، التغيير عن طريق الحذف ، وعن طريق إعادة ترتيب مكونات الجملة ، وذلك كما يلي :-

أ / التحويل عن طريق الحذف

إن المنطلق العقلي في الدرس اللغوى عند الجرجاني ، ومراعاة الأبنية الباطنة للجملة ، هو المسوغ لحذف بعض العناصر البنائية وتادية المعنى على نحو موجز من حيث استخدام الألفاظ خاصة إذا وجدت عناصر في البناء الظاهر دلت على المحذوف ،أو وجدت قرينة حالية أعانت على إدراكه من ذلك حديث الجرجاني عن حذف المفعول به ومثاله : «أصغيت إليه» يريدون أذني (٧٨)»، وكذلك تناوله لحذف المبتدأ يقول : «ومن المواضع التي يضطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف... وإذا فعلوا ذلك أتوا في أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ (٧٩)»، وواضح من تعليقه على أمر الحذف التعويل على العقل ، وتحريكه من أجل إدراك المحذوف، والوقوف على لطف الصنعة فيه ، يقول : «وإن رب حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد (٨٠)».

ويشير إلى العنصر المحذوف في قوله تعالى : «واسأل القرية (٨١)» بقوله : «والأصل : (أسأل أهل القرية) ، فالحكم الذي يجب للقرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجر ، والنصب فيها مجاز (٨٢)» ، فقد أورد الجرجاني هنا في هذا النص البنائين الباطن والظاهر لهذه الجملة ، وبين العنصر المحذوف ، وأوضح المعنى بناء على الفتحة في المفعول به في البناء الظاهر ، وهي أثر يمكن أن يعين في الوصول الى المعنى .

ب / التحويل عن طريق إعادة ترتيب المكونات :-

يعد التحويل عن طريق إعادة الترتيب لعناصر الجملة مظهراً من مظاهر أعمال العقل لفهم الأبنية اللغوية وتفسير معانيها ، وقد أفاض الجرجاني في كتبه في الحديث عن هذه

الظاهرة ، ومن أمثلة ذلك قوله : «أن الألفاظ إذا كانت أوعية للمعانى ، فإنها لا محال تتبع المعانى فى مواقعها ، فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً فى النفس وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله فى النطق (٨٣)».

ويشير الجرجانى إلى الفروق الدقيقة فى المعنى عند تقديم بعض عناصر الجملة فى البناء الظاهر فى مثال النكرة المقدمة على الفعل عليها يقول : «إذا قلت : (أجاءك رجل؟) فانت تريد أن تسأله : هل كان مجيىء من أحد من الرجال إليه ؟ فان قدمت الإسم فقلت : (أرجل جاءك) فانت تسأله عن جنس من جاءه : أرجل هو أم إمرأة (٨٤)..

فهنا ترى الألفاظ دالة على المعانى ومشيرة إليها ، ويمثل الترتيب الأثر الظاهر الذى يقود إلى إدراك المعنى الذى أراده المتحدث ، ولم يقف الجرجانى عند هذا الحد فى رصد الفروق الخاصة بالمعنى حال إختلاف الألفاظ ، ولكنه تعرض لبيان فروق المعنى التى يمكن لحظها فى حال ثبات الترتيب مع إختلاف الخبر بين الأسمية والفعلية يقول «من فروق الخبر بين الإسمية والفعلية يقول «من فروق الخبر بين الإثبات ، إذا كان بالإسم وبينه إذا كان بالفعل ، وهو فرق لطيف تمس الحاجة فى علم البلاغة إليه ، وبيانه أن موضوع الإسم على أن يثبت به المعنى للشيىء من غير أن يقتضى تجدده شيئاً بعد شيىء، وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضى تجدد المثبت به شيئاً بعد شيء، فإذا قلت (زيد منطلق) فقد أثبت الإنطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً (٨٥)»

ففى هذا المثال نجد أن المعنى ، هو الذى قاد إلى إختيار العنصر الإسمى أو الفعلى فى البناء الظاهر ، حيث أنه فى حالة التعبير عن وقوع الحدث فقط من غير تجدد ، يختار العنصر الإسمى ، وفى حالة التجدد والإستمرار ، يكون العنصر الفعلى ، هو المناسب لاداء الرسالة اللغوية وتوصيلها إلى السامع .

خاتمة البحث

وبعد ، فقد استطاع هذا البحث أن يضع أيدينا على عدد من نقاط الالتقاء بين الفكر اللغوى عند الجرجانى ، وفى النظرية التوليدية التحويلية عند تشومسكى ، ويمكن إبراز أهمها على النحو التالى :

(١) يلتقى الجرجانى وتشومسكى فى الهدف من الدرس اللغوى : حيث عملا على تخطى الوصف المجرد للظواهر اللغوية ، إلى محاولة تفسيرها ، والكشف عن الأبنية الباطنة للجمل ، إعتماداً على العقل ، وانطلاقا منه ، وقد تأثر الجرجانى فى إتجاهه العقلى بالأشاعرة الذين كانوا يعنون بالمعانى النفسية للكلام – دون الإكتفاء بالألفاظ الظاهرة وقد

إستثمر الجرجانى كفايته فى هذا الجانب لخدمة عقيدته ، والكشف عن أسرار الكتاب العزيز، وبيان إعجازه فى حين أن تشومسكى ، قد تاثر بنحاة القرن السابع عشر ، عند إحساسه بعدم وفاء المناهج البنيوية بمقابلة وصف الجملة ، التى تتميز بعدم المحدودية فى اللغات الطبيعية .

(٢) تبلورت أفكار الجرجانى وتشومسكى من خلال أجواء الجدل العلمى ومعارضة المناوئين لهما ، وقد أدت المناقشات بينهما وبين المعارضين إلى وضوح معالم النظريتين ، وإلى إثراء جوانبهما ، من خلال التعبير عن أفكارهما ، وقد أدى هذا إلى وضوح إتجاه الجرجانى المتميز ، وإلى التمكين للاتجاه التوليدى مما جعل له أثراً واضحاً فى الدرس اللغوى الحديث وفى غيره من المجالات.

(٣) يشارك الجرجانى تشومسكى فى العناية بمستوى الجملة ، ولما كان الجرجانى معنياً بقضية الإعجاز القرآنى ، فقد كان طبيعياً أن تحظى الجملة عنده بهذه العناية ، إذ يبدو من خلالها إعمال العقل ، ومعاودة النظر ، وتخير المعانى وترتيبها لحمل رسالة المتكلم إلى السامع ، ولا تتوفر هذه الميزة للألفاظ المفردة ، أما دراسة الجملة عند تشومسكى فقد كانت باعثاً له على تاسيس اتجاهه ، حين شعر أن نظريات البنيويين لا تفى بوصف الجملة التى تتسم بعدم المحدودية ، ويتضح اهتمام تشومسكى بمستوى الجملة ، من خلال النماذج التحليلية العديدة التى وضعها لدراستها.

٤ – تقترب أفكار الجرجانى – الخاصة بتكون الرسالة اللغوية بدءاً فى ذهن المتكلم ، ودوران أفكارها فى عقله ، وترتيب معانيها فى نفسه – من مفهوم المكون التركيبى فى نظرية تشومسكى ، وهو المكون الذى يحمل كافة المعلومات ذات الصلة بتفسير الجملة ، كما أن نظرية النظم والنظرية التوليدية تتشابهان فى طريقة عملهما وفى عناصرهما ، فإذا كان العنصر التركيبى هو الأساس عند تشومسكى فقد عد الجرجانى المتكلم هو الأساس من حيث تكون الرسالة فى نفسه وتحديد معانيها وطريقة ترتيبها ، وتاتى الألفاظ لخدمتها والتعبير عنها.

٥ – إن مفهوم تبعية الألفاظ للمعانى وقيامها بخدمتها ، والتعبير عنها ، يقترب من مفهوم المكون الفونولوجى فى نظرية تشومسكى ، حيث إنه يعطى القراءة الصوتية للجملة، على أساس ما تحدد لها من دلالات ، وما وضع لها من ترتيب فى المكون التركيبى .

٦ / نجد ظلالاً لمفهوم البنائين الباطن والظاهر فى نظرية النظم عند الجرجانى يشبه ما إستقر عنهما من أفكار فى مرحلة النظرية النموذجية عند تشومسكى ، وقد ظهرت الإشارات إلى مفهوم هذين البنائين فى التراث العربى فى وقت مبكر عند سيبوية وغيره.

٧ -إستخدام الجرجانى فكرة التحويلات اللغوية ، التى تؤدى إلى تغييرات عند تحول الأبنية الباطنة إلى أبنية ظاهرة ، ومن أبرز التغييرات التحويلية التى عنى بها الجرجانى وأبرزها فى نظريته التغيير عن طريق الحذف ، وعن طريق إعادة ترتيب عناصر الجملة .

هوامش البحث

١ – دراسات لسانية تطبيقية ، للدكتور مازن الوعر : ٦٧ – ٦٨.

٢ – Jihn Loyons : Chomsky, P.9.

٣ – اللغة العربية معناها ومبناها ، للدكتور تمام حسان : ١٨.

٤ – النحو العربى والدرس الحديث، للدكتور عبده الراجحى : ١٩ – ٢٠.

٥ – دلائل الإعجاز : ٦٦ – ٦٧.

٦ – دلائل الإعجاز : ٣٣٢.

٧ – دلائل الإعجاز : ٣٣٤.

٨ – دلائل الإعجاز : ٥٨.

٩ – البيان العربى ، للدكتور درويش : ٩

١٠ – البيان العربى : ٩

١١ – دلائل الإعجاز : ٥١.

١٢ – دلائل الإعجاز : ٥٢.

١٣ – دلائل الإعجاز : ٣٣٤.

١٤ – دلائل الإعجاز : ٤٨.

١٥ – دلائل الإعجاز : ٤٩.

١٦ – انظر الصناعتين لأبى هلال العسكرى ٥٧ – ٥٨.

١٧ – المقدمة لابن خلدون : ١١١.

١٨ – دلائل الإعجاز : ٢٣٥.

١٩ – دلائل الإعجاز : ٢٦٥.

٢٠ – American Linguistics, 1925 - 1950, P. 122 - 123.

٢١ – O.Thomas: The transformational grammar and the teacher of English, P.21.

٢٢ – Paul Roberts : English Syntax, P.5.

٢٣ – N. Chomsky : Selected Writings, P.1.

٢٤ – P. Roberts : English : Syntax, P.ix.

٢٥ – النحو العربى والدرس الحديث : ١١٨.

٢٦ – الألسنية وتعليم اللغة ، للدكتور ميشال زكريا : ١٤٣.

٢٧ – N. Chomsky : Carestian linguistics, P. 55.

٢٨ – N. Chomsky : Language and mind, 15.

٢٩ – دراسات لسانية تطبيقية : ٢٨٣.

٣٠ – دراسات لسانية تطبيقية : ٢٨٣.

٣١ – دراسات لسانية تطبيقية : ٢٨٣.

٣٢ – N, Chomsky Language and responsibility, P. 130 - 132

٣٣ – N. Chomsky : Studies on Semantics in generative Grammar P 62.

٣٤ – John Loyons : Chomsky, P. 36.

٣٥ – انظر بحثي عن أثر الكفاية اللغوية في إدراك العناصر اللغوية المحذوفة في فصحى التراث : ٥.

٣٦ – N. Chomsky : Aspects of the theory of Syntax, P. 16.

٣٧ – N. Chomsky : Studies on Semantics in generative grammar P. 12.

٣٨ – الألسنية التوليدية للدكتور ميشال زكريا (١٩٨٦) : ١٥٧.

٣٩ – N. Chomsky : Language and responsibility, P. 136.

٤٠ – الألسنية (المبادىء والأعلام) للدكتور ميشال زكريا : ٤٥ – ٤٦.

٤١ – سورة البقرة : ٢٨٢.

٤٢ – النشر في القراءات العشر ٢ / ٢٣٧ ، وانظر التيسير في القراءات السبع : ٨٥.

٤٣ – معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١ / ٣٦٥ ، وانظر الحجة في القراءات السبع ، لإبن خالوية : ١٠٣ ، وكتاب السبعة في القراءات ، لإبن مجاهد : ١٩٣.

٤٤ – انظر أثر عناصر البناء الظاهر في التفسير الدلالي للجملة من خلال القراءات القرآنية للدكتور بكرى محمد الحاج ص ٣٩ – ٤٤.

٤٥ – N. Chomsky : Reflections on Language, P. 81 - 82.

٤٦ – مباحث في النظرية الألسنية وتعليم اللغة : ١١٨.

٤٧ – انظر تشومسكي والثورة اللغوية لجون سيرل : ١٤١.

٤٨ – دلائل الإعجاز : ٣٣٣.

٤٩ – دلائل الإعجاز : ٥١.

٥٠ – دلائل الإعجاز : ٤٨.

٥١ – دلائل الإعجاز : ٢٦٣.

٥٢ – دلائل الاعجاز : ٥٩.

٥٣ – دلائل الإعجاز : ٣٦

٥٤ – دلائل الإعجاز : ٢٦١

٥٥ – J. Searle : Chomsky and revolution in Linguistics P. 4.

٥٦ – انظر : N. Chomsky : Syntactic Structure P. 20, Language and responsibility, P. 125 - 126.

٥٧ – P. Robert : English syntax, P. 4 - 5 .

٥٨ – N . Chomsky : Syntactic structures, P. 49.

٥٩ – N. Chomsky: studies on semantics in generative grammar, P.62

٦٠ – J . Loyons : Chomsky, P57.

والرموز هذه بيانها كالآتي:

ج = جملة ، ع س = عبارة إسمية ع خ = عبارة خبرية ، وتشغل العبارة الإسمية موقع المسند إليه ، في حين تشغل العبارة الخبرية موقع المسند.

٦١ – أنظر صفحة ٧ من هذا البحث.

٦٢ – N. Chomsky: Aspects of the theory of syntax, P. 16

٦٣ – دلائل الإعجاز ٥١.

٦٤ – دلائل الإعجاز : ٣٣٤.

٦٥ – دلائل الإعجاز : ٢٦٥.

٦٦ – N . Chomsky : Carestian Linguistics, P 35.

٦٧ – N. Chomsky : degrees of grammaticality, P . 382 - 382.

٦٨ – دلائل الإعجاز : ٢٦٥.

٦٩ – دلائل الإعجاز : ٥٠.

٧٠ – الكتاب ١ / ٣٤.

٧١ – همع الهوامع للسيوطي ١ / ١٠٢.

٧٢ – شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١ / ٤٢٣ – ٤١٤.

٧٣ – الكتاب ١ / ٦٧.

٧٤ – انظر ص ٨ من هذا البحث.

٧٥ – دلائل الإعجاز: ٢٦٦.

٧٦ – دلائل الإعجاز ٣٦.

٧٧ – R . Palmtier : Aglossary for English Transformational grammar, P . 4 .

٧٨ – دلائل الإعجاز: ١١١.

٧٩ – دلائل الإعجاز: ١٠٥.

٨٠ – دلائل الإعجاز: ١٠٨.

٨١ – سورة يوسف: ٨٢.

٨٢ – أسرار البلاغة: ٣٦٢.

٨٣ – دلائل الإعجاز: ٥٠.

٨٤ – دلائل الإعجاز: ١٠٢.

٨٥ – دلائل الإعجاز: ١٢١ – ١٢٢,

ثانياً مصادر البحث ومراجعة

أولاً المصادر والمراجع العربية

١ – أثر عناصر البناء الظاهر في التفسير الدلالي من خلال القراءات القرآنية. للدكتور بكرى محمد الحاج بحث غير منشور.

٢ – أسرار البلاغة ، لعبد القاهر الجرجاني – تعليق السيد محمد رشيد رضا – دار المنار – مصر ١٣٧٣ هـ.

٣ – الألسنية (علم اللغة الحديث) المبادىء والإعلام ، للدكتور ميشال زكريا – المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ١٤٠٣ هـ.

٤ – البيان العربي ، للدكتور درويش.

٥ – تشومسكي والثورة اللغوية ، لجون سيرل ، مقال في مجلة الألسنية (أحدث العلوم اللسانية) ، العدد ٩ – ١٠ طرابلس ١٩٧٩م.

٦ – التيسير في القراءات السبع ، لأبي عمرو الداني – دار الكتاب العربي – بيروت ١٩٨٥م.

٧ – الحجة في القراءات السبع ، لابن خالوية – تحقيق د. عبد العال سالم مكرم – دار الشروق – بيروت ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧م.

٨ – دراسات لسانية تطبيقية ، للدكتور مازن الوعر – دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر – دمشق ١٩٨٩م.

٩ – شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك – المطبعة العصرية للطباعة والنشر – بيروت ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٨م.

١٠ – الكتاب ، لسيبوية – طبعة بولاق – القاهرة ١٣١٦ هـ.

١١ – كتاب دلائل الإعجاز ، لعبد القاهر الجرجاني – تصحيح السيد محمد رشيد رضا – مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده – القاهرة – ١٣٨٠ هـ – ١٩٦٠م.

١٢ – كتاب السبعة في القراءات ، لابن مجاهد – تحقيق د. شوقي ضيف دار المعارف – القاهرة ١٤٠٠ هـ.

١٣ – كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر) لأبي هلال العسكري – تحقيق محمد على البيجاوى ومحمد أبو الفضل إبراهيم – مطبعة دار إحياء الكتب العربية – ١٣٧١ هـ – ١٩٥٢ م.

١٤ – اللغة العربية معناها ومبناها ، للدكتور تمام حسان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ١٩٧٣ م.

١٥ – مبادىء في النظرية الألسنية وتعليم اللغة ، للدكتور ميشال زكريا – المؤسسة الجامعية

للدراسات والنشر والتوزيع – بيروت ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م.
١٦ – معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (أبو إسحق بن ابراهيم بن السرى) – شرح وتحقيق د. عبد الجليل عبده شلبى – عالم الكتب – بيروت ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م.
١٧ – المقدمة، لابن خلدون، مطابع دار الشعب – القاهرة (بلا تاريخ).
١٨ – النحو العربى والدرس الحديث، للدكتور عبده الراجحى – دار النهضة العربية – بيروت ١٩٧٩ م.
١٩ – النشر فى القراءات العشر، لابن الجزرى (أبو الخير محمد بن محمد) – دار الكتب العلمية بيروت.
٢٠ – همع الهوامع شرح جمع الجوامع، للسيوطى – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة ١٣٢٧ هـ.

ثانياً : المصادر والمراجع الأجنبية

1 - N Chomsky : Aspects of the theory of Syntax, M.I.T Press, Cambridge, 1965.

2 - Chomsky, N,: Cerestian Linguistics: A chapter in the history of thought Harper & Row Publishers, New York, 1966.

3 - Chomsky, N., : Language and Mind, Harcourt Brace Ovich, Inc, 1972.

4 - Chomsky, N, : Language and responsiblity, John Vierled, The Harvester Press, Sussex, 1978.

5 - Chomsky, N.: Reflections on Language, Maurice Temple Smith Ltd, London, 1976.

6 - Chomsky, N,: Studies on Semantics in generative grammar, N,: Mouton, The Hague, Paris. 1972.

7 - Chomsky, N,: Syntactic Structures, Mouton & Co.The Hague, 1964.

8 - Hall, R. A.J.: American Linguistics 1925 - 1950. an article in: Archivum Linguisticum, Vol, 3 (1951)

9 - Loyons, J. : Chomsky, Fontana, Collins sons Ltd., Glas gow, 1977.

10 - Palmatier, R. A glossary for English transformational grammar, Applection - Gentury, Crofts, New York, 1972.

11 - Roberts, P. English syntax, A programmed introduction to transformation - grammar, Harcourt, Brace & World Inc., 1964.

12 - Searle, J. : Chomsky's Revolution in Linguistics : an article in : on noam Chomsky's: critiqual essays, edited by : Gilbert Har mann, Anchor Press, New York, 1974.

13 - Thomas, O.P. : Transformational grammar and the teacher of English: Theory and Practice, Holt, Rinehart and winston, Inc. 1974.

بسم الله الرحمن الرحيم

البيان الختامي للندوة العلمية حول الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم

بتنظيم مشترك بين جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في السودان والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام علي سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين وعلي آله وصحبه ومن تبعه واهتدي بهديه إلي يوم الدين.

أما بعد :

فقد عقدت ندوة الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم ، بتعاون كريم بين جامعة القرآن الكريم بالسودان والمعهد العالمي للفكرالإسلامي (I.I.I.T.) في واشنطن ورعاية كريمة من رئيس المجلس الوطني الانتقالي بام درمان في الفترة ٥ و٦ شعبان ١٤١٦هـ الموافق ٢٧ و ٢٨ ديسمبر ١٩٩٥م.

وقد اشتملت الندوة علي أربع جلسات عمل ، إضافة إلي جلسة افتتاحية وأخري ختامية، وحضر الندوة أعضاء هيئة التدريس في جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية وطلبة الدراسات العليا فيها، إضافة إلي عدد من أعضاء هيئة التدريس في الجامعات السودانية الأخري، وعدد من العلماء والمتخصصين والمهتمين.

لقد استهدفت هذه الندوة أن تكون بداية لعمل دائم مستمر يقوم علي محاولات الكشف عن

خصائص رسالة الإسلام التي أنزلت علي خاتم الأنبياء محمد ﷺ وأبعاد هذه الرسالة وبخاصة بعُد العالمية المرتبطة بالقرآن الكريم بوصفه الكتاب السماوي المهيمن علي الكتب التي سبقته بخاتميته، والمهيمن علي كل ما يلحقه بإطلاقيته. فعلي مستوي عالمية الرسالة قال الله جل شانه: (وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ولكن أكثر الناس لا يعلمون) (سورة سبأ:٢٨) . وعلي مستوي هيمنة القرآن الكريم علي الكتب المنزلة قبله، قال جل شانه (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلي الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) (المائدة:٤٨). وعلي مستوي ختم النبوة قال تعالي (ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين وكان الله بكل شئ عليماً) (الأحزاب: ٤٠). فالإسلام هو الدين الجامع بين عالمية الرسالة وهيمنة الكتاب وختم النبوة وقد انتشر فيما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً في الوسط من العالم، واتخذ طريقه إلي أرجاء ممتدة عن هذا الوسط فتحققت حكمة الله جل شانه (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء علي الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب علي عقبيه وإن كانت لكبيرة إلا علي الذين هدي الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن الله بالناس لرءوف رحيم) (البقرة:١٤٣).

إن جامعة القرآن الكريم والمعهد العالمي للفكر الإسلامي إذ ينطلقان في رسالتهما العالمية من هذه الأبعاد المذكورة في الكتاب الكريم لتحقيق الإتصال بالرسالة الخالدة المهداة إلي الناس كافة في مشارق الأرض ومغاربها فإنهما علي يقين من إحقاق الله جل شانه لكلماته ، فكما أتم الله كلمته فاستوعب الإسلام وسط العالم فإنه متم كلمته ومتم نوره علي العالم كله (يريدون أن يطفئوا نور الله بافواهم ويأبي الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون○ هو الذي أرسل رسوله بالهدي ودين الحق ليظهره علي الدين كله ولو كره المشركون) (التوبة :٣٢-٣٣).

ورأت المؤسستان بعد التداول حول موضوع الندوة وغاياتها، اعتبار الخصائص المنهجية والمعرفية للقرآن الكريم محوراً لجهود متصلة، تدعو في إطارها العلماء والمفكرين والمختصين إلي الاجتماع حول أهم ما يمكن الاجتماع عليه في هذه الحياة ألا وهو

القرآن المجيد (لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد) (فصلت:٤٢). وذلك إدراكاً من المؤسستين لحاجة الأمة الإسلامية للعودة إلي القرآن الكريم والاستفادة بنوره والإهتداء بمعظم آياته والكشف عن خصائصه المنهجية والمعرفية، ليجاهد المسلمون بالمنهج القرآني جهاداً كبيراً، ولينطلقوا نحو آفاق المعرفة القرآنيه المتنوعة، وليرتادوا علومه المتعددة في النفس والمجتمع والآفاق، وليضعوا حداً ونهاية لزمن هجر القرآن العظيم والانقطاع عن أنواره ، لعلهم يوقفون بذلك سيل الإنحرافات الفكرية والثقافية التي وقع فيها كثير من فصائل الأمة نتيجة تجاوز منهجية القرآن العظيم والانحراف عنها.

لقد تكفل الباري سبحانه وتعالي بحفظ هذا القرآن العظيم، وجعل من رسوله الكريم محمد ﷺ خاتم أنبيائه، وعصم القرآن من أي تغيير أو تحريف ليبقي بعد ختم النبوة وتوقف نزول الوحي المرجع المطلق للبشرية جمعاء، تعود إليه في كل زمان ومكان، تتعلم منه كيف ترسم مناهج الحياة، وكيف تسلك السبيل إلي اللّه، وكيف يحيا الإنسان حياة ينسجم فيها مع مهامه في الاستخلاف والأمانة والابتلاء والوفاء بعهد اللّه جل شأنه في هذا الكون الذي خلقه اللّه تعالي علي سنن وقوانين، وجعله مسخراً مذللاً ليقوم الإنسان بمهمته في إعمار الكون وعبادة خالقه، جل شانه (هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها) (هود:٦١).

لقد كان من أهم الانحرافات التي أصيب بها المسلمون عجزهم عن تطوير المنهج المناسب للتعامل مع القرآن الكريم، فحصروا القرآن الكريم في إطار فهم بشري محدود، في زمانه ومكانه وقصّروا عن فهم عالمية الإسلام وعالمية خطابه. والمسلمون اليوم وهم يواجهون قضايا حياة معاصرة معقّدة، أحوج ما يكونوا إلي استعادة المنهج القويم للتعامل مع القرآن الكريم ، منهج الرسول ﷺ ، في الجمع بين القراءتين وإحسان قراءة القرآن وإتقانها، قراءة مصحوبة بقراءة الكون وفهم الحياة، فالقراءة هي منهجية هذه الأمة وهويتها وعليها قام بناؤها ومنها انطلقت حضارتها. واللّه تعالي قد وعد أهل القرآن بعالمية هذا الدين وإظهاره علي الدين كله باعتباره دين الهدي ودين الحق، ودين العدل ، ودين الخير، ولو كره المشركون. هذا وعد من اللّه ، لم يتحقق بعد، ولم يشهده المسلمون، ولكنه في طريقه إلي التحقيق بإذن اللّه، إذا استطاع المسلمون إدراك مفاهيم القرآن الكريم، والإلمام بمنهجيته المعرفيه. ونأمل أن يكون هذا القرن الخامس عشر الذي تنعقد هذه

الندوة في العقد الثاني منه قرن انتصار الإسلام وظهوره علي الدين كله، وسيادة القيم الإسلامية وهيمنتها.

وتري المؤسستان ضرورة أن يتسلح المسلمون بالقرآن العظيم ليواجهوا متطلبات هذه الحقبة الزمانية الخطيرة وما يحمله من متغيرات الزمان والمكان وتعدد الثقافات والمناهج وتنوع الأفكار والمفاهيم واختلاف الأنساق الحضارية وتداخلها وتضاربها، وقد كان واضحاً لدي المؤسستين أن هذا العمل ينبغي أن يكون عملاً متصلاً مستمراً دائماً فليس من السهل، بعد كل هذه القرون العيش حول القرآن الكريم والعلوم التي تأسست حوله، أن يبدأ البحث فيه وفي منهجيته المعرفية، بشكل يستجيب للمتطلبات والغايات التي رسمتها هذه الندوة وجعلتها نصب أعينها دون جهد متصل وعمل دؤوب وكان واضحاً أيضاً أن هذا العمل بحاجة إلي البحث في محاور عديدة لا يمكن تغطيتها أو الوفاء بها في ندوة واحدة ويكفي أن تقوم هذه الندوة بتنبيه الأذهان إلي تلك المحاور والإشارة إليها وتوجيه الإهتمام بها بشكل يجعلها واحداً من أبرز هموم العلماء والمفكرين والمثقفين والباحثين في الوقت الحاضر.

وقد خُصصت هذه الندوة للتداول حول الموضوعات التالية:

١- شمول القرآن وإحاطته بمحاولات المعرفة الكونية، وقابليته للكشف عن محتويات هذه المعرفة.

٢- خصائص الخطاب الحصري في القرآن الكريم مقارناً بالخطاب العالمي.

٣- خصائص الخطاب العالمي وعلاقته بمناهج المعرفة البشرية وأنساق الحضارات.

٤- هيمنة القرآن الكريم وعالميته وخلوده.

٥- إطلاقية الخطاب القرآني وعلاقتها بظروف التنزيل وأسبابه.

وقد تبين من الأوراق التي عُرضت في الندوة والمناقشات التي تمت حولها أن الأمة الإسلامية خلال الأربعة عشر قرناً الماضية قد بذلت جهوداً كبيرة لاستجلاء معاني القرآن الكريم ومحاولة فهمه واستعانت بموفور السنة النبوية المطهرة واجتهادات الفقهاء والمفسرين من السلف الصالح. غير أن الأمة الإسلامية رغم كل الجهود لم تستطع أن تستوعب جوانب هذا الكتاب العظيم ولم تستطع أن تحيط بكل ما جاء به وربَّما كان هناك نوع من التراجع عن إدراك اطلاقية القرآن الكريم، وعالمية خطابه الإسلامي، فقد هيمنت بعض مفاهيم البشر علي مطلق الوحي وحددته بمقتضياته الظرفية.

وفي ذلك ما يوضح العديد من التفسيرات والتأويلات المتضاربة في بعض الأجيال التي

جعلت بعضها من نفسها مرجعيات بديلة عن القرآن الكريم أو حائلة دون الرجوع اليه واستندت كل مرجعية إلي تأصيل خاص بها من التراث الإسلامي أو السنة النبوية، مما أدي الي تفكيك إطلاقية القرآن وتفكيك وحدة الأمة التي أناط اللّه سبحانه وتعالي بها قراءة القرآن والكون، لا لتوحيد تراثها وحدها بل لتكون أمة قطباً تستقطب العالم من حولها علي الدوام بما توحيه إليه من خطاب عالمي مصلح ينبِّه علي الدوام إلي القيم المطلقة المشتركة وإلي القيم الحاكمة.

ولهذا كان ضرورياً أن تُعدّ الأمة للتعامل مع إطلاقية الكتاب والتفاعل مع عالمية الخطاب كمقدمة لتجاوز أزماتها الفكرية وتناقضاتها الطائفية وكمدخل تأسيسي للمشروع الحضاري العالمي البديل. وهذا الاتجاه ليس كما قد يتصور البعض يحمل نوعاً من التجاوز للتراث الإسلامي أو التجاوز للسنة النبوية الصحيحة لإيجاد نوع من التوجه القرآني الذي يتجاوز ما عدا القرآن أو يستخف به، إنما يستهدف هذا الجهد إعادة وضع القرآن في مكانه الصحيح مصدقاً ومهيمناً مستوعباً ومتجاوزاً، تقف السنة إلي جواره مصدراً مبيّناً علي سبيل الإلزام، وتقف إجتهادات علماء الأمة عبر الأجيال باعتبارها محاولات للفهم والوعي والاغتراف من القرآن ومن معينه الذي لا ينضب، وتبين للأمة آنذاك أن هجرها للتفاعل المباشر مع القرآن قد ألبس عليها كثيراً من جوانب دينها فالقرآن إذ هو مهيمن علي ما سبق بحكم خاتميته مهيمن كذلك علي ما يلحق بحكم إطلاقيته. وانطلاقاً من هذا فإننا ندعوا علماء الأمة إلي التوجه إلي القرآن الكريم مباشرة لمعالجة مشكلاتهم وقضاياهم، بعد تجاوز إشكاليات اللغة وقضاياها وتعقيداتها: وقد نصّ القرآن علي أهمية دور العلماء الذين يعرفون كيف يستنبطون من القرآن ، ورفعهم درجات علي من سواهم. وليس القصد من التوجه المباشر للقرآن، أن يكون كل فرد فقيهاً ومجتهداً، يتجاوز أهل العلم، وأهل اللغة بالقرآن، لا ليس الأمر كذلك، بل أن يكون الإنسان متجهاً الي القرآن من خلال منهجيّة صحيحة سليمة، لا يستطيع أن يدرك أبعادها، ويلم بقضاياها إلاّ أولئك الذين آتاهم اللّه العلم والإيمان. فالذي يعنينا هو: وضع القواعد التي تمكن من التعامل مع إطلاقية القرآن، وتتفاعل مع عالمية خطابه. ثم نوجه نداءنا إلي العلماء والمفكرين كافة في مختلف تخصّصاتهم من أبناء هذه الأمة الذين يتقنون قراءة القرآن بلغته ، وبمقدورهم تجاوز إشكاليات اللغة، واكتشاف كوامن القرآن المنهجيّة المعرفية أن يقوموا بالاتصال المباشر به، وقراءته، وفق تلك القواعد التي لا بدَّ من العمل الدّائب المتّصل ، للكشف عنها، آخذين بالاعتبار تجارب السابقين وتراكم المعارف

البشرية، وظهور التخصّصات النوعية في الألسنيّات المعاصرة، وتأطيرات المناهج وإشكالياتها، وغير ذلك مما له علاقة بضرورة إعادة كتابة تاريخ العالم بتحقيقات ذات ضوابط دقيقة تتجاوز مجرد نقل الروايات. فهذه وغيرها هي التي ستشكل النقلة الحضارية النوعيّة للذهن البشري المشارك في صناعة الفكر العالمي، بل وحتي الفكر الديني منه.

وتبين من مداولات الندوة أيضاً الحاجة الماسة إلي دراسات وبحوث متخصصة في الموضوعات الآتية:

١- الخصائص القرآنية المرتبطة بمرحلة التنزيل والعلوم التي نشأت عن ذلك. مما يتناول جمع القرآن وترتيبه توقيفاً ، وتصنيفه إلي مكي ومدني، وما يتعلق بالعلوم التي تناولت تاريخ النزول وبنيت عليها قضايا الناسخ والمنسوخ، وأشكال القراءات والنزول علي الأحرف السبعة، وقضايا أسباب النزول، والبحث في علوم مرحلة تدوين العلوم الإسلامية وتراثنا الإسلامي، وما تناولته من قضايا إعراب القرآن ،مع ضوابط الإعراب النحوية والبلاغية، وتاسيس التفسير القرآني وما أثر عن رسول اللّه أو نقل عنه أو عن أصحابه، وتفسيرات مفردات القرآن بدلالات الألفاظ العربية في الشعر الجاهلي ولغة العرب، مع مقارنة ذلك بتفسير دلالات ألفاظ القرآن بالقرآن، وتوضيح ألفاظ القرآن بمضامين السنة النبوية.

٢- مضامين التفسير ومدارسه المختلفة، وتحليل ومقارنة معطيات تلك المدارس في مجالات القرآن الكريم، ونظرتها إلي المحتوي القرآني وما الذي اتجهت لتحصل عليه من ذلك المحتوي.

٣- تمحيص العلوم المستنبطة من القرآن في مجال التاريخ، كقصص الأنبياء، ومنشأ الخليقة وأحوال الأمم، وكيفية صياغة هذه العلوم ومرجعياتها التي تكاملت معها من غير القرآن، خاصة في مجال التاريخ ونحوه، والذي اتجه فيه المؤرخون بما فيهم المسلمون ليستقوا كثيراً من وقائع التاريخ من سفر التكوين في التوارة ونحوها.

٤- تصور المسلمين للقرآن الكريم في مرحلتي التنزيل ومرحلة التدوين وتوضيح كثير من القضايا التي كانت تثار حول تلك الموضوعات وحسمها.

٥- البحث في علاقة النص القرآني المطلق بأشكال الفهم النسبي، لتحديد فيما إذا كان النص القرآني قد استنفد كل معانيه ودلالاته في حقبتي التنزيل والتدوين، التي وثقتها تلك العلوم والمعارف التي عرفت بعلوم القرآن ، وبالتالي فليس للمتاخرين من البحث في القرآن

ومعارفه سوي البحث في تلك المعارف والإحالة عليها في حدود الممكن من الاجتهاد، أو أن النص القرآني نص مطلق مستوعب ومتجاوز، يحمل خصائص وقدرات العطاء المتجدد لكل العصور، ضمن امتداد الزمان ومتغيرات المكان، فتحقق عالمية خطابه، وتحقق قدراته المستقبلية المتجددة علي الدوام، علي أن يكون هناك وعي بكيفية تناول وجوه الخطاب الإطلاقي من القرآن وضوابط هذا التناول ومعقباته كأن تُدرس خصائص القرآن الكريم باعتباره كتاباً شاملاً للمعرفة الكونية ما فرط الله فيه من شئ، ومقابليته للكشف عن محتويات معرفته الكونية والإطلاقية في سائر العصور، وكيف يمكن أن يتم هذا الكشف وما هي ضوابطه.

٦- البحث في خصائص خطاب القرآن العالمي للناس كافة، من خلال دراسة خصائص الخطاب الخاص باقوام معينين وشعوب محدودة ومقارنته بخصائص الخطاب العالمي، ومعرفة علاقة الخطاب العالمي للقرآن بهذا القرن الهجري الخامس عشر ومناهج المعرفة البشرية وأنساق الثقافات والحضارات، بحيث نستطيع أن ننتقل بعد ذلك لدراسة وتوثيق تلك الخلاصات وتقديمها في ورقة عمل متكاملة تشكل نداءً عالمياً ينادي الناس نحو القرآن الكريم للرجوع إليه كمصدر أساس وإعادة تشكيل الوعي العالمي علي وحدة البشرية ووحدة الكون وإخراجها من أزمات التمزق. ونظراً لأن الكشف عن منهجية القرآن ومعرفيته الكونية في المرحلة - هي البلسم الشافي، لا لأمراض الأمة الإسلامية ومعالجة جوانب الإصابة والقصور في فكرها فحسب، بل لأمراض العالم كله، فقد جاء الاهتمام بهذا الجانب من جوانب المعرفة القرآنية والتركيز عليه، وذلك باعتبار القرآن الكريم وحياً يتضمن الإحاطة المطلقة بالوجود الكوني وحركته وصيرورته عبر متغيرات الزمان والمكان، وباعتباره كذلك يتضمن الخطاب العالمي الذي يمكن أن يعيد للبشرية وحدتها، وللكون تناسقه. وبدون ذلك سيكون من الصعب أن نجعل من القرآن الكريم مرجعية مستوعبة متجاوزة لكافة الأنساق الحضارية في المناهج المعرفية المعاصرة.

وإدراكاً من المشاركين في هذه الندوة لأهمية القيام بإجراء البحوث والدراسات المتخصصة والمتعمقة في مجال المنهجية القرآنية، وضرورة النظر والمراجعة المستمرة للجهود التي تبذل في هذا المجال، فقد تم التوصل إلي ضرورة تأسيس معهد لدراسات منهجية القرآن المعرفية، وذلك للتخطيط للجهود المطلوبة، وتوجيه تلك الجهود ومتابعتها ونشر نتائجها.

ويمكن لهذا المعهد (معهد منهجية القرآن المعرفية) أن ينشئ برنامجاً للدراسات العليا في مجال اهتمامه، وأن يشرف علي إقامة الندوات والمؤتمرات، وأن يخطط لإجراء البحوث والدراسات ويحشد جهود الباحثين ويوجهها ويدعمها. ومن الموضوعات التي تمثل أولوية في عمل المعهد المقترح ما يأتي:

١- دراسات متعمقة منهجية تكشف عن وحدة الكتاب البنائية خاصة بعد إعادة ترتيبه الوقفي من قبل رسول الله ﷺ وبوحي من الله سبحانه ، بحيث تحسم إشكاليات النسخ والتشابة والتأويل ونحوها مما أثير من إشكاليات ظن بعض أهل العلم في حينها أن الفهم الذي يصل إليه أهل عصر معين يمكن أن يحيط بالقرآن إحاطة تامة. ويمكن أن يتم هذا الحسم بأن يحال علي القرآن من داخله، فيرد الجزئي الي الكلي وترد الكثرة إلي الوحدة وترد التفاصيل إلي المنهج في إطار فهم تلك الوحدة البنائية.

٢- دراسات لغوية متعمقة تكشف عن بنائية القرآن اللغوية التي لا تقبل تبديلاً أو تحريفاً ولو علي مستوي الحرف. كذلك لا بد من دراسات متعمقة تكشف عن عدم قابلية القرآن للتحريف أو التزييف في إطار تلك الوحدة البنائية الحافظة له. وتعد الوحدة البنائية والترابط البنائي لهذا الكتاب، بين أحرفه داخل الكلمة، وكلماته داخل الآية، وآياته داخل السورة، وسوره داخل ما بين الدفتين الحارس الأمين لهذا الكتاب الكريم من أي محاولة للتزييف أو التحريف ولو علي مستوي الحرف.

٣- دراسات أساسية حول خصائص القرآن المنهجية بموضوعاتها التفصيلية، كالهيمنة والتصديق باعتبارهما محددين منهاجيين وكيف قام القرآن الكريم باسترجاع نقدي تحليلي لتراث النبوات كلها وقام بالتصديق عليها والهيمنة علي كل ما ورد فيها.

٤- دراسات حول إدراك مفهوم القرآن وما أوجده من وعي بالمتغيرات الاجتماعية والتاريخية وتناوله لها، مقارناً بغيره من الكتب السماوية، مقارناً ذلك بالتاريخ الوضعي للبشرية والخلق والوجود.

٥- ثم لا بد من دراسة الكيفيات التي قدم القرآن فيها كثيراً من الإشكاليات المعرفية وتحديده لأنماط المعرفة المختلفة من غيبية وموضوعية وطرق الوصول إليها وكيف أصيبت بمختلف الأمراض المعرفية وكيف يمكن تطهيرها من الإصابة وتنقيتها من جديد من خلال منهجية معرفية عالية الكفاءة.

٦- دراسات منهجية للكتاب الكريم في كليّته ، وذلك بإحالة الحكم إلي المصدر وكيفيه

فهم المطلق والنسبي في آيات العلاقة الإلهية بالانسان والكون والحياة.

٧- ومحاولة معرفة الفوارق بين الاستخدام الإلهي للقرآن واللغة العربية والإستخدام العربي العام والعمل علي استخراج ضوابط لغوية داخل القرآن ودراسات لغوية متعمقة تستطيع الكشف عن العائد المعرفي للمفردة العربية والفرق بين ذلك العائد المعرفي الذي نستطيع الحصول عليه من مصادر الكلام العربي وذلك العائد المعرفي الذي نستطيع الحصول عليه من خلال ألفاظ القرآن الكريم.

ويري المشاركون في هذه الندوة أن يتكرر إنعقاد دورة مماثلة لهذه الندوة في إطار عمل المعهد المقترح مرة في السنة. كما يرون أن نتائج الجهود المطلوبة في هذا الإطار، ربما يلزمها عقد من السنوات أو أكثر، حتي تعود العلاقة الوثيقة بين الإنسان المسلم والكتاب الكريم، وحتي يعود لهذا الكتاب المجيد موقعه في العقل المسلم، ومكانه في ترتيب أولوياته وبناء حياته، وسوف يمكن آنذاك التوجه بهذا الكتاب وخطابه العالمي إلي البشرية كافة ليستوعب أنسقها الثقافية والحضارية ، يتجاوزها، (ويومئذٍ يفرح المؤمنون بنصر اللّه ، ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم) (الروم : ٤ - ٥).

الطابعون : دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة