



كلية الشريعة والقانون
والدراسات الإسلامية



حولية
كلية الشريعة والقانون
والدراسات الإسلامية

العدد الخامس عشر

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



حلولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

العدد الخامس عشر ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

٢١٠, ٥

حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية بجامعة قطر
الدوحة : كلية الشريعة والقانون والدراسات الاسلامية ؛ ١٩٩٧م
٤٠٤ ص، ٢٤ سم
سنوي
إيداع ١٩٩٧/٥٠٨
الرقم الدولي (ردمك) : ١ - ١٤ - ٤٦ - ٩٩٩٢١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ①

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ② الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ③

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ④ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ⑤ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ⑥

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ⑦

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

أسرة التحرير

الدكتور علي محمد يوسف الحمدي
رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور يوسف إبراهيم يوسف
سكرتير التحرير

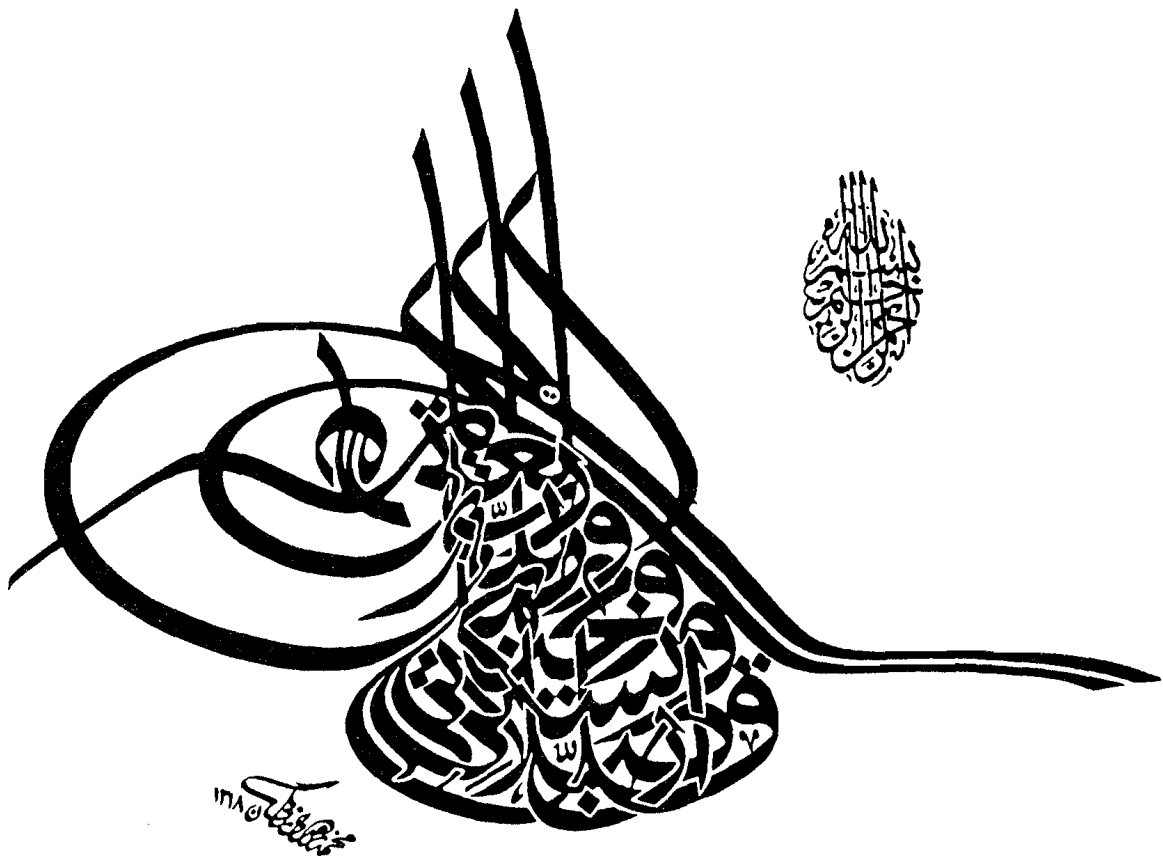
الأستاذ الدكتور عدنان محمد زرزور
الأستاذ الدكتور جمال الدين عطية محمد
الأستاذ الدكتور أكرم ضياء العمري
الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين

المراسلات بعنوان

جامعة قطر - كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

الدوحة - ص.ب : ٢٧١٢

ت ٨٩٢٢٥٥ - فاكس : ٨٢٥١٠٥



﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

قواعد النشر في الحولية

- ١ - ترحب الحولية بالأبحاث التي لها صلة بالدراسات الإسلامية بكل فروعها ، والدراسات القانونية المقارنة .
- ٢ - تنشر الحولية البحوث العلمية الأصيلة التي تتحقق فيها شروط البحث ، من الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وذكر المراجع والمصادر ، وبتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والحواشي والمراجع والرموز ، وذلك بالطريقة المتعارف عليها .
- ٣ - يلتزم الباحث -بصفة خاصة- عند الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف بتخريج الحديث ، وذكر مصدره ، وبيان الحكم عليه (صحيح-حسن-ضعيف) .
- ٤ - يقدم مع البحث خلاصة موجزة لا تتعدى بضعة أسطر (من ٣-٥) تحدد هدف البحث والنتيجة التي وصل إليها الباحث ، وذلك لتوضع في إطار على رأس البحث .
- ٥ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في مكان آخر .
- ٦ - يقدم البحث مكتوباً على الكمبيوتر (جهاز ماكنتوش) من نسختين مع ديسك الطباعة ، وألا يزيد حجم البحث عن خمس وثلاثين صفحة .
- ٧ - تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها . من الجامعات والمؤسسات العلمية .
- ٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددها جامعة قطر .
- ٩ - البحث المقبول للنشر يأخذ دوره للنشر ، سواء في أول عدد يصدر أو الأعداد التي تليه .
- ١٠ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين متخصصين من جامعة قطر أو من خارجها ويكون رأي المحكمين ملزماً ، كما يبقى اسم الباحث واسم المحكم مكتومين .
- ١١ - الأبحاث والمواد التي ترسل إلى الحولية لاتعاد ولا تسترد ، سواء نشرت أم لم تنشر .
- ١٢ - ما ينشر في الحولية يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر الحولية .
- ١٣ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

ترتيب البحوث مبني على اعتبارات فنية
بحتة، لا علاقة لها بقيمة
البحث ولا بمركز الباحث...

الآراء المنشورة بالحولية
على مسئولية كاتبها...

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المبعوث رحمة
للعالمين، وعلى آله وصحابه أجمعين، وبعد:

هذا هو العدد الخامس عشر من حولية كلية الشريعة بجامعة قطر، يأخذ
طريقه إلى النشر ببحوثه الغنية -إن شاء الله- والتي تناولت أكثر من حقل من
حقول الثقافة والفكر والحضارة الإسلامية، وبما يتواءم وتخصصات الكلية
واهتمامات السادة الكتاب والباحثين من داخل الجامعة وخارجها على حد سواء.

تناول هذا العدد من بحوث العقيدة والفكر الإسلامي بحثاً حول الجدل
القرآني عند نجم الدين الطوفي، وبحثاً عن مشكلة الشر عند قدماء المعتزلة، وبحثاً
ثالثاً عن يوم القيامة في المسيحية.

كما تناول من بحوث الفقه وأصول التشريع الإسلامي بحثاً عن الاستثناء من
مخصصات العام المتصلة عن الأصوليين. وبحثاً عن دعائم العلاقة الزوجية في
الإسلام، وبحثاً عن يد الأمانة ويد الضمان، وبحثاً عن الأمراض الوراثية من
منظور إسلامي.

كما تناول هذا العدد موضوعين آخرين حاول أحدهما تلخيص أبرز
الانجازات العلمية التقنية في حضارة الإسلام، وعرض ثانيهما لمسألة الإملاء عند
المحدثين وأثره في ضبط الرواية. وبوصف ذلك كله من خصائص الثقافة والحضارة
الإسلامية.

نأمل أن تسهم هذه البحوث في رصيد المعرفة والفكر الإسلامي والإنساني.

وعلى الله قصد السبيل.

أسرة تحرير الحولية

رقع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الجدل القرآني عند نجم الدين الطوفي

د. عائشة يوسف المناعي
أستاذ مساعد
يقسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية
ووكيلة كلية الشريعة
جامعة قطر

رَفَعُ

جهد الشيخ محمد البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

لعل في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(١) إشارة إلى أن «الجدل» طبيعة في الإنسان وخاصة من خصائصه التي تغلب عليه أكثر من غيره من أجناس المخلوقات الأخرى، فالملائكة تجادل، وإبليس يجادل، والنفس تجادل.. إلا أن الإنسان أكثر المخلوقات جدلاً.

وتشير الآية الكريمة من ناحية أخرى إلى أن الإنسان يجادل في أكثر أموره، وأنه لا يذعن للحق وإن جاءه به القرآن الكريم مُدْعِماً بفنون مختلفات من الأمثال والحجج والبراهين والمواعظ.

وانطلاقاً من هذه الطبيعة التي جُبِلَ عليها الإنسان، فإنه كثيراً ما ينشأ الخلاف بينه وبين أخيه الإنسان، وهذا الخلاف يظهر في صورة المجادلة أو المناظرة أو المحاوره أو المكابرة.. إلخ هذه الصور والأنماط التي يظهر فيها خلاف الإنسان مع أخيه الإنسان. إلا أن هذه المجادلة قد يراد بها تقرير الحق، وقد يراد بها تقرير الباطل، فإن كانت الأولى فهي التي مدحها القرآن الكريم وأمر بها أنبياءه ورسله في قوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٢) وإن كانت الثانية فهي التي ذمها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾^(٣).

وإذن فالجدل في طلب الحق هو الجدل الذي أقره القرآن الكريم واستعمله في كثير من إثبات الوقائع، لذلك اعتنى العلماء المسلمون عناية كبيرة بالجدل، فوضعوا له قواعد ونظماً وأدباً يلتزم بها المجادل، سائلاً كان أم مجيباً، ثم جمعوا هذه القواعد في علم أطلقوا عليه عنوان: «أدب البحث والمناظرة». ومن خلال هذا

(١) سورة الكهف: الآية ٥٤.

(٢) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٣) سورة الكهف: الآية ٥٦.

العلم عرضوا لجدل القرآن الكريم وأساليبه في إيراد الأدلة ومحااجة الخصوم، وبرغم أهمية هذا العلم وفائدته الكبرى، وأصالته بين العلوم الإسلامية إلا أن المكتبة الإسلامية لا تزخر بالمؤلفات في علم الجدل مثلما تزخر بالمؤلفات في العلوم الأخرى، وبخاصة الجدل القرآني كنوع مستقل غير تابع لموضوع آخر. نقول ذلك بالرغم من الأهمية القصوى التي يمثلها علم الجدل بالنسبة للأصلين:

ونعني بهما: أصول الدين وأصول الفقه.

ومنذ ما يقرب من عشر سنوات أضيف للمكتبة الإسلامية كتاب له أهمية خاصة في مجال علم الجدل^(١)، وقد أفردته بالتصنيف: نجم الدين الطوفي الحنبلي (ت ٧١٦هـ) وبرغم أن هذا الكتاب في مجال الجدل بشكل عام إلا أنه تميز بعنايته بالجدل القرآني ومحاولته إيراد الكثير من المناظرات الموجودة في القرآن ثم شرحها بالمصطلحات الجدلية.

والطريف - فعلاً - في هذا الكتاب أن مؤلفه يصرح بأنه ألف كتابه هذا لبيان ما جاء في القرآن الكريم من وقائع جدلية استخرجها - بالاستقراء - من ٥٤ سورة من سور القرآن الكريم، ثم ناقشها مناقشة تفصيلية في ضوء قوانين علم الجدل وقواعده، ولم يكتب المؤلف بذلك، بل كشف عن بُعد آخر جديد في محاولته بحث نماذج من محاورات النبي - صلى الله عليه وسلم - بحثاً جدلياً، وكان ما اشتمل عليه الكتاب من فصول سابقة في بيان معنى الجدل وحكمه وقواعده وآدابه ليس إلا مقدمة لبيان الجدل في القرآن والسنة مما يضيف على الكتابة طرافة وجدة لا يُبالغ لو قلنا إن هذا الكتاب تفرد بهما من بين سائر كتب الجدل الأخرى التي نعرفها في هذا الموضوع.

ومع هذه الميزة التي تفرد بها كتاب الطوفي في الجدل، لا نجد - فيما نعلم - دراسة خاصة عنيت بهذا الكتاب، اللهم إلا مقالة وجيزة كتبها محقق هذا الكتاب،

(١) هذا الكتاب هو «علم الجدل في علم الجدل» للطوفي. حققه لأول مرة السيد فولفهارت هاينريشس، ونشرته فرانز شتاينر بفيسبادن ١٩٨٧م

ويقول فيها: «وقد ألفتُ مقالاً وجيزاً فيه إيضاح بعض الأمور الغامضة التي تضمنتها خاتمة هذا الكتاب الذي يجده القاريء بين يديه، ونشرته باللغة الألمانية في مجلة المستشرقين الألمان. . تحت عنوان: «الجدل عند الطوفي: إيضاح أمثلة»^(١). ونحن لا نعلم إن كان هذا المقال قد ترجم إلى اللغة العربية أو لا يزال حياً في لغته التي كُتبتَ بها، إضافة إلى أننا لم نتمكن من الاطلاع على مضمونه. ويُفهم من كلام صاحبه أنه عني فقط بخاتمة الكتاب التي تختص «بجملة الماجريات الجدلية الواقعة في الماضي والحاضر».

وقد حفزني كل هذه الاعتبارات إلى الكتابة في موضوع: «الجدل عند الطوفي» بصفة عامة والجدل القرآني عنده بصفة خاصة إضافة إلى بعض نماذج من جدل النبي صلى الله عليه وسلم ومحاوراته، وما يتميز به هذان النوعان - من الجدل - من خصائص تختلف عن خصائص الجدل الفلسفي والكلامي وتتميز عنه، معتمدة في كل ذلك على ما كتبه الطوفي في هذا الموضوع.

أما مباحث الدراسة فإنها تنقسم بحسب طبيعة موضوعاتها خمسة مباحث وخاتمة.

- المبحث الأول : يتعلق بحياة الطوفي.
- المبحث الثاني : تحدث عن الجدل بين أرسطو والطوفي والحكم الشرعي للجدل.
- المبحث الثالث : أبان عن معنى الجدل والمناظرة وهل مترادفان؟
- المبحث الرابع : استعرض - في إيجاز - آداب الجدل وأركانه.
- المبحث الخامس : تناول الجانب التطبيقي لعلم الجدل عند الطوفي من خلال بحث الجدل القرآني ومحاورات النبي (صلى الله عليه وسلم).
- الخاتمة : تشتمل على ست نقاط تمثل خلاصة موجزة لأهم نتائج البحث.

(١) علم الجدل في علم الجدل ص ط، مقدمة المحقق.

المبحث الأول حياة الطوفي

من هو الطوفي؟

هو نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد المعروف بالحنبلي الطوفي، وينسب إلى طوفى -التي ولد فيها وقضى فيها طفولته وبداية حياته- وهي قرية من أعمال صرصر على مسافة فرسخين من بغداد، وينسب أيضاً إلى صرصر فيقال (الطوفي الصرصري) ولد سنة (٦٧٥هـ)^(١). وقد كان في بداية حياته متردداً بين طوفى وصرصر، وتلمذ على بعض شيوخ هذين البلدين، وحفظ عنهم الفقه الحنبلي والنحو: حفظ مختصر الخرقى في الفقه، واللمع في النحو لابن جنبي، وقرأ الفقه على الشيخ زين الدين علي بن محمد المعروف بابن البوقي.

ولما بلغ من العمر ستة عشر عاماً، وفي سنة (٦٩١هـ) انتقل إلى بغداد فكثرت علمه بكثرة مجالسته للعلماء ومخالطته إياهم، وهناك حفظ المحرر في الفقه وبحثه على الشيخ تقي الدين الزيرياتي وقرأ العربية والتصريف والفرائض وشيئاً من المنطق، وناظر العلماء في كثير من العلوم، وقد اشتهر الطوفي بالزهد والاقتصاد في الملبس والمأكل والتقليل من متاع الدنيا، وكان ذكياً قوياً حافظاً، وقد ظهر ذكاؤه في تعمقه في فن الجدل، وإفراده جدل القرآن بمؤلف خاص، كما يقول

(١) انظر الإمام الحافظ عبدالرحمن بن شهاب الحنبلي المعروف بابن رجب (٧٩٥هـ) الذيل على طبقات الحنابلة-ج٤-ص٣٦٦-دار المعرفة-بيروت، وانظر أيضاً ابن حجر العسقلاني(٨٥٢هـ)-الدرر الكامنة-ج٢-ص١٥٤-دار الجيل-بيروت، وانظر ابن العماد الحنبلي(١٠٨٩هـ)-شذرات الذهب-ج٥-ص٣٩-المكتب التجاري-بيروت، وانظر عمر رضا كحالة-معجم المؤلفين-مجلد٢-ج٤-مكتبة المثني-بيروت-ص٢٦٦.

السيوطي^(١) ، ومن أهم ما تميز به الطوفي جرأته العلمية واعتداده بالنظر العقلي الحر، ونفوره من التقليد والجمود على استنتاجات الفقهاء والمفكرين السابقين، يقول في مقدمة شرحه للأربعين النووية: «فأوصيك أيها الناظر فيه، المحيك طرفه في أثنائه ومطاويه ألا تسارع فيه إلى إنكار خلاف ما ألفه وهمك، وأحاط به علمك، بل أجدّ النظر وجدده، وأعد الفكر ثم عاوده، فإنك حينئذ جدير بحصول المراد»^(٢).

سافر في سنة (٧٠٤هـ) إلى دمشق، ويذكر المؤرخون أنه لقي معظم فقهاء الحنابلة آنذاك، ومن بينهم ابن تيمية والمزي محدث الديار الشامية في عصره والمحدث البرزالي وقاضي القضاة ابن حمزة وغيرهم^(٣).

وباختصار يذكر الذين أرحوا الحياة الطوفي أمرين ثابتين في حياته: الأمر الأول أنه كان من الفضلاء الزهاد العباد، والأمر الثاني أنه من فقهاء الحنابلة وعلمائهم.

الطوفي بين الشيعة وأهل السنة:

رحل الطوفي إلى مصر -فيما يقول المؤرخون- سنة ٧٠٥هـ- وهناك بدأت مرحلة جديدة في حياته بتأثير التقائه بالكثير من العلماء، وكان من بينهم الفقيه المحدث قاضي القضاة سعد الدين الحارث، وقد كلفه بالتدريس في بعض المدارس، وحدث أن خالف القاضي سعد الدين بعض الأفكار التي يطرحها الطوفي في دروسه، لكن الطوفي أصر على رأيه في حرية وجرأة كرهها القاضي سعد الدين، فغضب منه ووكّل أمره إلى أحد رجال الإدارة الذي اتهم الطوفي

(١) انظر: الإتيقان في علوم القرآن-ج٢-ص١٣٥- دار الندوة الجديدة-بيروت.

(٢) نقلاً عن د. مصطفى زيد، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ص٧١-٧٢، الطبعة الثانية ١٩٦٤م-دار الفكر العربي بالقاهرة.

(٣) انظر: ابن رجب وابن حجر العسقلاني وابن العماد-المصادر السابقة.

بالرفض والتشيع فعزر وطيف به ثم نفى إلى قوص ، يقول ابن رجب - بعد أن ذكر أن للطوفي نظماً وقصائد جليلة في مدح النبي - صلى الله عليه وسلم - : « وكان مع ذلك كله شيعياً منحرفاً في الاعتقاد عن السنة حتى إنه قال في نفسه : حنبلي رافضي أشعري؟ هذه أحد العبر»^(١) .

ثم يتهمه ابن رجب بأنه أقام في المدينة المنورة مدة يصحب الرافضة وبأنه ألف كتاباً سماه «العذاب الواصب على أرواح النواصب» ، وأنه وقع في حق عائشة رضي الله عنها ، وقد كانت له قصيدة يغض فيها من بعض الصحابة ، ويثبت ابن رجب أن للطوفي دسائس خبيثة في شرحه للأربعين النووية منها أنه يقول : « اعلم أن من أسباب الخلاف الواقع بين العلماء تعارض الروايات والنصوص ، وبعض الناس يزعم أن السبب في ذلك : عمر بن الخطاب ، وذلك أن الصحابة استأذنوه في تدوين السنة من ذلك الزمان ، فمنعهم من ذلك وقال : لا أكتب مع القرآن غيره ، مع علمه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (اكتبوا لأبي شاه خطبة الوداع) وقال : (قيدوا العلم بالكتابة) . قالوا فلو ترك الصحابة يدون كل واحد منهم ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لانضبطت السنة ، ولم يبق بين آخر الأمة وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - في كل حديث إلا الصحابي الذي دون روايته ، لأن تلك الدواوين كانت تتواتر عنهم إلينا ، كما تواتر البخاري ومسلم ونحوهما » يقول ابن رجب : « فانظر إلى هذا الكلام الخبيث المتضمن أن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه هو الذي أضل الأمة ، قصداً منه وتعمداً ، ولقد كذب وفجر ، ثم إن تدوين السنة أكثر ما يفيد صحتها وتواترها ، وقد صحت بحمد الله تعالى ، وحصل العلم بكثير من الأحاديث الصحيحة المتفق عليها - أو أكثرها - لأهل الحديث العارفين به من طرق كثيرة . . والخلاف لم يقع لعدم تواترها ، بل وقع من تفاوت فهم معانيها ، وهذا موجود ، سواء دونت وتواترت أم لا ، وفي كلامه إشارة إلى أن حقها اختلط بباطلها ولم يتميز وهذا جهل عظيم»^(٢) .

(١) الذيل على طبقات الحنابلة - ج٤ - ص ٣٦٨ .

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة - المصدر السابق - نفس الصفحة .

هذا مجمل ما اتهم به الطوفي من تشيع ورفض، وقد نقل كثير من المؤرخين عن ابن رجب هذا الاتهام بهذه الصفة دون زيادة عليه، ومن هؤلاء المؤرخين السيد محسن الأمين مؤلف «أعيان الشيعة» الذي يعد موسوعة شيعية تحدثت عن أئمة الشيعة وعلمائها. فقد اعتمد اعتماداً كلياً على ابن رجب في تأريخه لحياة الطوفي، ونقل عنه كل اتهاماته للطوفي بالتشيع والرفض، ولم ينكر محسن الأمين هذه التهمة ولم يردّها، بل ترجم للطوفي ضمن من ترجم لهم من الشيعة المعروفين بتشييعهم، مما يعني أنه يعترف بتشييع الطوفي ويؤكد عليه، بل إنه يدافع عنه في كل ما اتهمه به ابن رجب مما ذكرناه سابقاً، ويهاجم ابن رجب بقوله: «وقد غلب التعصب على ابن رجب ولم يأت في جواب هذا الرجل بشيء سوى البهت والفحش وسوء القول، الرجل يقول لو دوت السنة لم نحتج إلى البحث عن أحوال الرواة الذين بيننا وبين الصحابي الراوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ كانت دواوين الصحابة تتواتر عنهم كما تواترت كتب العلماء عنهم فكما أننا لا نحتاج إلى توثيق الوسائط بيننا وبين البخاري وبيننا وبين مسلم لتواتر كتابيهما عنهما، كذلك لا نحتاج إلى توثيق الوسائط بيننا وبين مؤلفات الصحابة لو كانت (مدونة)، فتقل الكلفة ويُعرف الصحيح من غيره. وابن رجب يقول في جوابه كذب وفجر، والحق أن هذا جواب مسكت لأن الطوفي لا يقدر أن يقول له بهت وأشر. ثم يكابر (يعني ابن رجب) ويقول أن هذا لا يفيد إلا صحتها وتواترها كأن ذلك ليس بالأمر المهم ثم يقول وقد صحت وتواتر الكثير منها، ولو سلمنا جديلاً ذلك فماذا يصنع بالقليل الذي لم يتواتر، أفما كان في تواتره فائدة؟ وقوله: قد صحت يعني كلها فإذا كان كذلك فلماذا لا يزال العلماء يرددون بعضها بضعف السند، وقوله تواتر الكثير منها جهل منه أو تجاهل فإن المتواتر في جميع الطبقات نادر الوجود أو مفقود وقد تحير أهل علم الدراية في الإتيان بمثال له، وما نظن ذلك يخفى على ابن رجب وهو معروف بالعلم والدراية في الرواية. . فيكون الحق مع الطوفي»^(١).

(١) أعيان الشيعة، ج ٣٥-٣٣٤-٣٣٥، الطبعة الأولى، مطبعة الإنصاف، بيروت

وعلى الطرف الآخر نجد محاولات تدافع عن الطوفي وتنفي عنه التمثه بذهب التشيع ، نذكر منها دفاع الخوانساري-وهو يؤكد سنية الطوفي وفقهه الحنبلي- : «ولم نجد في تراجم الشيعة ومعاجم الإمامية ما يدل على كون الرجل منهم فضلاً عن كونه من جملة فقهاهم ومجتهديهم»^(١) وكذلك دفاع د. مصطفى زيد الذي يرى أن هذا الاتهام لا أساس له من الصحة ، وبخاصة أنه لم يذكر ضمن المصادر الشيعية التي تعنى بالترجمة والتأريخ لرجال الشيعة هذا أولاً ، وثانياً أن الطوفي يتكلم في كتبه عن الشيعة بكلام لا يمكن أن يفهم منه إلا الطعن في بعض العقائد الشيعية «بل هو يتعقبهم في كل مناسبة حتى يحكم بكفرهم أو يوشك»^(٢) ويستدل د. مصطفى على ذلك ببعض الشواهد من كتب الطوفي كتفسيره لقوله تعالى ﴿لَيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾^(٣) أن المقصود بذلك الرفضة المبغضين للصحابة ، وتقريره أن مَنْ أَبْغَضَهُمْ فقد غاظوه وكل من غاظوه فهو كافر ، فمن أبغضهم فهو كافر ، والرفضة يبغضونهم ، إذن فالرفضة كفار ، ومنها تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ﴾^(٤) يقول : «تعلقت الرفضة-لعنهم الله- بذلك على عائشة وحفصة لأنهما تظاهرتا على الرسول ، والتظاهر على الرسول حرام ، وبسبب هذا التظاهر وإفشاء سره غضب وآلى من نسائه شهراً معتزلاً لهن ، وقيل قد طلق رسول الله نساءه»^(٥) فهذه الأدلة وغيرها تدل بما لا يدع مجالاً للشك على أن الطوفي ليس شيعياً وأنه لو كان كذلك لما تعقب الشيعة ودحض قولهم وتفسيرهم لبعض الآيات التي تذكر فيها أمهات المؤمنين أو يشار فيها إلى الصحابة . إضافة إلى أنه قد شرح «الأربعين النووية» مع أن رواها ليسوا من آل البيت ، ومن المعلوم أن الشيعة لا

١٩٥٠م .

- (١) نقلاً عن د. مصطفى زيد- المصلحة في التشريع - ص ٨٧ .
- (٢) المصلحة في التشريع -المرجع نفسه- ص ٨١
- (٣) سورة الفتح : الآية ٢٩ .
- (٤) سورة التحريم : الآية ٤ .
- (٥) المصلحة في التشريع -المرجع السابق- ص ٨١-٨٢ .

يرتضون إلا رواية آل البيت .

وموضوع اتهام الطوفي بالتشيع من قبل البعض ، ومحاولة تبرئته من قبل البعض الآخر لا تعنينا في شيء ، سوى أننا وجدناها نقطة مذكورة عند كل من ترجم له من الطرف الأول أو الثاني . فلم يكن لنا بد من ذكرها وعدم إغفالها ، مع اعتقادنا بفضل الطوفي وعلمه وفقهه وعلو شأنه ، وهذا ما يؤكد الشيخ محمد أبو زهرة بقوله : « لا ينقص من قدر الطوفي أن يكون شيعياً ، ولا يزيد في علمه أن يكون سنياً ، فهو في الحالين العالم العميق ، والدراس الذي خاض في العلوم الإسلامية خوض العارف بطرائقها ، السايح فوق موجهها المتلاحم ، الغائص المستخرج لجوهرها ، وإن ذلك قدر يعليه مهما تكن نزعته ومهما تكن نحلته»^(١) .

من شيوخه :

- ١- جمال الدين أبو بكر أحمد بن علي القلانسي ، محدث بغداد (ت ٧٠٤هـ) .
- ٢- عبدالمؤمن بن خلف بن شرف الدمياطي المعروف بابن الجامد (ت ٧٠٥هـ) .
- ٣- الرشيد بن القاسم محمد بن عبدالله بن عمر والي مشيخة دار الحديث المستنصرية (ت ٧٠٧هـ) .
- ٤- إسماعيل بن علي بن الطبال شيخ المستنصرية (ت ٧٠٨هـ) .
- ٥- الفقيه المحدث الحافظ قاضي الحياة مسعود بن أحمد بن مسعود (سعد الدين أبو محمد) (ت ٧١١هـ) .
- ٦- قاضي القضاة سليمان بن حمزة بن أحمد بن عمر بن قدامة المقدسي (ت ٧١٥هـ) .
- ٧- الإمام الفقيه المجتهد المحدث المفسر الأصولي تقي الدين أبو العباس

(١) مقدمة كتاب المصلحة في التشريع للدكتور مصطفى زيد - المرجع السابق - ص ٩ .

- أحمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ).
- ٨ - المحدث المؤرخ أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف البرزالي الأشبيلي والي مشيخة دار الحديث بدمشق (٧٣٩هـ).
- ٩ - أبو حيان النحوي (محمد بن يوسف بن علي) من أكابر العلماء بالعربية والتفسير والحديث (ت ٧٤٥هـ).
- ١٠ - أبو عبدالله محمد بن الحسين الموصلي الفقيه العالم بالعربية (ت ٧٥٥هـ).
- ١١ - عبد الرحمن بن سليمان بن عبد العزيز بن الملجلج البغدادي، عين الحنابلة ببغداد في زمانه (ت : أول القرن الثامن الهجري).
- ١٢ - يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف أبو الحجاج الدمشقي المزي، محدث الديار الشامية في عصره.

مؤلفاته :

أورد ابن رجب في طبقاته مجموعة كبيرة من مؤلفات الطوفي^(١) نذكر منها :

- ١ - بغية السائل في أمهات المسائل .
- ٢ - مختصر الروضة (في أصول الفقه) .
- ٣ - الإكسير في قواعد التفسير .
- ٤ - الرياض النواضر في الأشباه والنظائر .
- ٥ - بغية الواصل إلى معرفة الفواصل .
- ٦ - درء القول القبيح في التحسين والتقيح .
- ٧ - دفع التعارض عما يوهم التناقض .
- ٨ - الرسالة العلوية في القواعد العربية .

(١) انظر: المصدر السابق، ج ٤/ ٣٦٧ وما بعدها.

- ٩ - عقلة المجتاز في علم الحقيقة والمجاز .
- ١٠ - الباهر في أحكام الباطن والظاهر .
- ١١ - الذريعة إلى معرفة أسرار الشريعة .
- ١٢ - تحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب .
- ١٣ - الانتصارات الإسلامية في دفع شبه النصرانية .
- ١٤ - مقدمة في علم الفرائض .
- ١٥ - شرح مقامات الحريري .
- ١٦ - شرح الأربعين النووية .
- ١٧ - علم الجدل في علم الجدل .

المبحث الثاني

الجدل بين أرسطو والطوفي

درج بعض الباحثين المحدثين بالرجوع بكل فكر إسلامي أو عربي إلى مصدر أجنبي ، حتى وإن كان في لبّه وجوهره مستمداً من الكتاب والسنة ، من هذه العلوم «علم الجدل» الذي يعده البعض علماً مأخوذاً من اليونان أو قائماً على المنطق الأرسطي ، بل اعتقد هؤلاء أن الجدل عند المسلمين ليس إلا وسيلة لتحصيل المعارف غير اليقينية وهذا هو بعينه علم الجدل في المنظور الأرسطي .

وبالموازنة -بين جدل أرسطو وجدل المسلمين- والتي لا تحتاج إلى طول نظر أو طول تدقيق نجد أن هذا الادعاء لا صحة له ، لأن أرسطو في الحقيقة يفرق بين نوعين من الاستدلال في هذه المسألة : البرهان والجدل .

فالبرهان هو الاستنتاج المبني على مقدمات صحيحة يقينية وبالتالي ما ينتجه فهو يقيني صحيح .

أما الجدل فهو الاستدلال المبني على الآراء الراجحة أو المحتملة وبالتالي ما ينتجه فهو راجح أو محتمل^(١).

هذه التفرقة نجدها عند كل من سار على درب أرسطو من فلاسفة الإسلام كابن سينا وابن رشد اللذين يصنفان الأقيسة أصنافاً متعددة تبعاً لموادها ولما تنتجه هذه المواد من يقين أو ظن أو سفسطة، فالأقيسة عند ابن سينا-مثلاً- إما:

(١) قياس برهاني؛

وهو الذي يتألف من قضايا صادقة واجبة القبول، وبحيث يكون التصديق بها ضرورياً، ومن هنا يرى ابن رشد أن أتم أنواع النظر في معرفة الله هو القائم على القياس البرهاني^(٢).

(٢) أوقياس جدلي؛

وهو الذي يتألف من المشهورات، وهذا القياس لا ينتج اليقين وإن كان يتبع الظن، والمعتبر فيه هو التصديق الجازم، بقطع النظر عن كونه حقاً أو غير حق، أي: أن المعتبر في القياس الجدلي هو: عموم الاعتراف بالمقدمات.

(٣) أوقياس خطابي؛

وهو المؤلف من المظنون والمقبولات التي ليست بمشهورة.

(٤) أوقياس شعري؛

وهو المؤلف من المقدمات المخيلة، سواء كانت صادقة أو غير صادقة،

(١) انظر: د. جمل صليبا - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨٢م - ج ١ - ص ٣٩٢.

(٢) انظر: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت - ص ١٤

وسواء أكانت مصدقاً بها أم لم تكن كذلك^(١).

وإذن فالجدل يعد طريقاً من طرق الاستدلال، ومن هذا المنطلق صُنِّف ضمن القياسات المؤدية إلى التصديق، إلا أنه عند أرسطو ومن تبعه من فلاسفة الإسلام- يُعد- في ميزان الصدق- في درجة أقل من درجة البرهان، وهو يمثل- عندهم- نوعاً من القياس - كما سبق ذكره-، يقول ابن سينا «إن القياس قد يستعمل في العلوم، وقد يستعمل في الجدل والذي يستعمل في العلوم فيستعمل على ما عليه الأمر في نفسه، والذي يستعمل في الجدل يستعمل على ما هو مشهور أو متسلم، وإن عوسر في المشهور لم ينتفع به في الجدل»^(٢) وعلى كل حال فإن الجدل باعتماده على المشهورات عند أرسطو- ومن تابعه من فلاسفة الإسلام- وإن كان من ضروب الاستدلال إلا أنه ضرب متأخر عن البرهان من حيث درجة اليقين والقدرة على الإقناع، وهذا أمر طبيعي في فلسفة أرسطو لأنه لا يعتبر نوعاً من القياس موصلاً إلى اليقين إلا البرهان بسبب تركُّبه من مقدمات يقينية وهذه المقدمات «لما كانت.. تملك معها- ومن داخلها- دلائل صدقها إذ هي خالية من التناقض، ومستندة إلى حقائق الأشياء، كان البرهان لاشك طريقاً موصلاً لليقين، ولما كانت مقدمات الجدل تفتقر إلى هذا الرصيد الذاتي من الصدق واليقين. وكان صدقها- أو قبولها- آتياً من مصدر خارج عن ذات المقدمات كان القياس الجدلي لا يرقى بنا في سلم درجات اليقين إلا إلى مستوى الظن فقط، إذ المقدمات المحتملة لا تعطي إلا نتائج محتملة كذلك»^(٣).

فابتناء الجدل على الآراء السائدة المشهورة بين الناس هو الأمر الذي جعل

- (١) انظر: الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا- دار المعارف بمصر، ط ٢- ١٩٧١م ج ١/٤٦٠-٤٦٢.
- (٢) الشفاء (المنطق) -مراجعة د. إبراهيم مذكور -تحقيق سعيد زايد- المطابع الأميرية- القاهرة ١٩٦٤م، ص ٥٣٧.
- (٣) د. أحمد الطيب -أسس علم الجدل عند الأشعري- حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨٧م -العدد الرابع- ص ٢٢٩-٢٣٠.

نتائجه تتصف بالاحتمال وعدم الصدق والضرورة، أما البرهان فمقدماته واضحة بذاتها، ونقيضها مستحيل، ولا تصافها بذلك سميت بالتفكير العلمي أو بالعلم البرهاني، ومقدمات الجدل وإن كانت لا يتوفر لها اليقين - وكثيراً ما تكون كذلك - إلا أنها مقدمات يتوفر لها الاحترام، لأنها قد تكون مقدمات موثوقاً بها، أو تكون مشهورة عند أكثر الناس، ولكن ضدها غير مستحيل فهي تدخل في دائرة احتمال التصديق، ويسمى هذا النوع من الاستدلال عند أرسطو وأفلاطون بالجدل أو الديالكتيك^(١). فالبرهان لأنه يتركب من مقدمات صادقة في ذاتها يؤدي دائماً في نتائجه إلى الحق واليقين، ثم يأتي الجدل بعد ذلك لتكون نتيجته تبعاً لمقدماته، تحتتمل اليقين مرة وتحتتمل الظن مرة أخرى، لكن الظن هو الغالب في كثير من الأحيان، لأن الجدلي ليس غرضه الحق - في نظر أرسطو وابن سينا وابن رشد - بل غرضه التبكيث والإلزام والإفحام بالحق أو بالباطل. . وهذا لا يعني أن تكون صورة القياس الجدلي غير صحيحة، بل ما يؤكد أرسطو هو أن خطوات الاستنباط في الجدل خطوات صحيحة لكي يصح أن تنتج مطلوب الجدلي، وهذا يرجع إلى أن «مقدمات المقاييس الجدلية في غالب الأمر ليست كاذبة بالكل ولا صادقة بالكل»^(٢). فالجدل يتفق مع البرهان بل مع الأقاويل السوفسطائية أيضاً في صحة صورة القياس، وإن اختلف كل في مادة القياس عن الآخر، يقول ابن رشد، «وذلك أن القياس من جهة صورته في الصنائع الثلاث، وهي التي تنظر في المطالب الكلية - أعني البرهان والجدل وأكثر الأقاويل السوفسطائية - هو واحد، وإنما يفترق من جهة المادة»^(٣)، حيث أن البرهان يتكون من مقدمات صادقة أولية، والجدل من المشهورات، والأقاويل السوفسطائية من المقدمات التي يظن بها أنها مشهورة أو صادقة وهي ليست كذلك.

(١) انظر: د. أميرة حلمي مطر - الفلسفة عند اليونان - دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٧ م - ص ٢٥٩ - ٢٦١.

(٢) ابن رشد - تلخيص تاريخ الجدل - تحقيق د. تشارلس بتورث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩ م - ص ٣٢.

(٣) تلخيص تاريخ الجدل - المصدر نفسه - ص ٤٧.

وهكذا نجد أن مطلوب الجدلي عند الفلاسفة هو الإلزام والتبكيث، وأن صورة القياس عنده لا تختلف عن صورة القياس البرهاني، إلا أنه يستخدم مادة مختلفة وهي المقدمات المشهورة، وكأنه لا يعنيه الوصول إلى اليقين، بل هدفه دائماً هو إلزام الخصم فحسب، يقول ابن سينا «ولما كان الجدل إنما يحاول الإلزام والتبكيث، أعني القياس على نقيض ما ينصره المجيب، وليس غرض الجدلي من حيث هو جدلي الحق، فلا بأس أن يحاول السائل في تركيب القياس الجدلي حياً يكون استعمالها مقرباً للمسافة من الغرض، وأن يعتمد المجيب الذي يورد للسائل القياس على مقابل ما ينصره حياً يتحرز بها عند احتياجه إلى الإجابة عن مسألة مسألة من أن يلحقه نقض وتبكيث، ويجتهد في منع القياس أصلاً، أو منع القياس على مقابل ما ينصره»^(١).

هذا هو معنى الجدل عند أرسطو وفلاسفة الإسلام بصفة عامة. فهل نجد هذا المعنى للجدل عند الطوفي؟ أو نجد الجدل في منظوره العقلي شيئاً آخر؟.

يتفق الطوفي مع الفلاسفة في صورة القياس الجدلي، بمعنى أن الجدل يتكون من مقدمات إذا سلمنا بها أنتجت لنا قضية ثالثة، إلا أنه يختلف معهم في مادة هذا القياس وفي صدق النتيجة المترتبة عليه، حيث يرى أن الجدل يتألف من مقدمات يقينية وبالتالي ما ينتج عنه فهو يقيني لا ظني كما هو مذهب الفلاسفة، وبهذا يكون الجدل في المرتبة الأولى من حيث الصدق والإقناع، وهو في ذلك يتحد في معناه مع البرهان بمفهوه عند الفلاسفة. ولعل الذي دفع الطوفي لقوله هذا هو اعتماده على مفهوم الجدل الحسن في القرآن الكريم، وهو الجدل الذي يهدف إلى تقرير الحق ودفع الباطل بطريق الحجة والبرهان في المناظرات والمحاورات.

وبذلك يقر الطوفي النظرة الإسلامية الصحيحة للجدل عند مفكري الإسلام، أو لنقل: الجدل بالمفهوم الإسلامي، كما هو الحال عند الأشعري (ت ٣٢٤هـ) وابن فورك (٤٠٦هـ) والإمام الجويني (٤٧٨هـ) والإمام عبدالرحمن بن

(١) الشفاء - المصدر السابق - ص ٥٣٧-٥٣٨

نجم المعروف بابن الحنبلي (٦٣٤هـ)، فهؤلاء الأئمة فهموا الجدل الذي يصفه القرآن بالحسن بأنه «منهج من النظر والبحث يؤدي إلى معرفة الحق وتمييزه عن الباطل، ودعوة القرآن الكريم إلى هذا النوع من الجدل هي دعوة إلى اكتشاف الحق عبر منهج يقف جنباً إلى جنب مع الحكمة ومع الموعظة الحسنة. . وهو منهج متميز بشيء غير قليل من أدب الحوار وأخلاقياته بصورة لا نجد لها في مناهج الاستدلال الأخرى»^(١).

وهنا يذكرنا السيوطي بأن نجم الدين الطوفي أفرد جدل القرآن بمؤلف خاص^(٢)، وأنه كان يهدف من وراء ذلك إلى تأسيس فن الجدل في القرآن الكريم

(١) د. أحمد الطيّب - المرجع السابق - ص ١٦.

(٢) انظر الاتقان في علوم القرآن - دار الندوة الجديدة - بيروت - ج ٢ - ص ١٣٥، وأكد هذا القول: طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة ومصباح السيادة - دار الكتب العلمية - ط ١ - بيروت ١٩٨٥ - ج ٢ - ص ٤٩٨.

وقد فهم محقق كتاب «علم الجدل في علم الجدل في مقدمته ص ١٥» أن السيوطي لم يفهم غرض الطوفي من هذا الكتاب، ومن هنا ظنه مخترعاً لعلم جديد وهو جدل القرآن، ولا أحسب أنه توجد إشارة واحدة تدل على هذا، بل أن كل ما قاله السيوطي بالحرف الواحد وهو يتحدث عن جدل القرآن: «أفرد بالتصنيف نجم الدين الطوفي» ثم استطرد في ذكر آراء العلماء في اشتغال القرآن الكريم على جميع أنواع البراهين والأدلة وتقسيماتها. . وأما كون الطوفي أفرد جدل القرآن بمؤلف فهذا لا يعني أنه مخترع لعلم جديد كما يقول فولفهارت. . بل يعني أن العلماء من قبله كانوا يؤكدون على الجدل الموجود في القرآن، ولكن أول من ألف في ذلك مؤلفاً مخصوصاً جامعاً لهذا الموضوع هو الطوفي. . وباستطاعتنا أن نورد ملاحظة على قول السيوطي هذا في أن الإمام ناصح الدين عبدالرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي (٦٣٤هـ) قد سبق الطوفي في التأليف في جدل القرآن بكتاب سماه «كتاب استخراج الجدل من القرآن الكريم» وقد حققه د. زاهر الألمعي، وقال عنه «أقدم مرجع عرفناه ألف في جدل القرآن ثم جاء نجم الدين الطوفي المتوفي (٧١٦هـ) فألف كتاباً في جدل القرآن لم أعثر عليه، ويبدو أنه مفقود وقد أشار إليه الإمام السيوطي في الاتقان في علوم القرآن» (مقدمة الكتاب - مؤسسة الرسالة - ط ١ - بيروت ١٩٨٠م - ص ٣٤) ونعلق على قوله: بأنه قد يكون هناك مؤلف أقدم منه، ولكننا لم نعرف عنه شيئاً، كما خفي ذلك على السيوطي وعلى طاش كبرى زاده، وعلى د. الألمعي

بنوعيه : الحسن والمذموم وإبراز ملامحه وقسماته ، والتأكيد على أن الجدل الحسن لا يتركب إلا من مقدمات يقينية تؤدي إلى اليقين حتماً . وهذا هو فيصل التفرقة بين المنهج القرآني والمنهج الأخرى في موضوع الجدل .

ومن هنا كان جل هم الطوفي - كما يقول - : «استقراء أكثر ما في الكتاب العزيز من الوقائع الجدلية وتخرجها على القواعد الاستدلالية»^(١) وذلك بإيراد المناظرات الموجودة في القرآن وشرحها شرحاً مستفيضاً مستخدماً فيها جميع مصطلحات علم الجدل .

وينبغي أن نبين أن الطوفي قد اتبع منهج الجدل القرآني مع أحد النصارى للرد عليهم في كتاب سماه «الانتصارات الإسلامية وكشف شبه النصرانية» وهذا الكتاب سابق في تأليفه كتاب «علم الجدل في علم الجدل» وفي كتاب الانتصارات يورد الطوفي حجج النصارى ومناقضاتهم ومعارضاتهم ، متبعاً في ذلك المنهج القرآني في إيراده للمقدمات الصادقة - لا المشهورة - ليصل إلى نتيجة صادقة يقينية ، وقد نص الطوفي على ذلك فقال : «فأوردت مناقضته (أي النصراني) حرفاً من كلامه فحرفاً ، وأبنت عن مقاصد السؤال والجواب على وجه لا يخفى . . . وقدمت على ذلك مقدمات كلية ، تتضمن مباحث جليلة عليها ينبنى معظم الجواب وبها يتيسر ظهور الصواب»^(٢) .

وعند الطوفي أن المجادلة والمناظرة لا تسلم إلا بمقدمات مشتركة عند الخصمين يتفقان عليها ، ونحن «ليس بيننا وبين النصارى واليهود مقدمات مشتركة إلا العقليات وما تركب منها ومن غيرها ، لأن كل واحد من أهل الكتاب والمسلمين

وعلى فولفهارت وغيرهم .

(١) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ٩٣ .

(٢) الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان - تحقيق: د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - مصر ١٩٨٣م - ص ٣٧ .

يقدم في كتاب الآخر الذي بيده فلا تقوم عليه الحجة به^(١) ويورد الطوفي في مجال تطبيق فكرته هذه عشر حجج واطمحات تشتمل على مقدمات صادقة على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم، وألزم بها النصاري. . نختار منها هذه الحجة التاسعة:

« لو لم يكن محمد صادقاً لكان المسيح كاذباً لكن المسيح ليس بكاذب - إذن - فمحمد صادق »

ووجه الملازمة في الدليل:

(أ) أن المسيح عليه الصلاة والسلام قال في الإنجيل « ما من خفي إلا سيظهر ولا مكتوم إلا سيعلم » وهذه نكرة في سياق النفي فتقتضي العموم .

(ب) عدم صدق محمد - صلى الله عليه وسلم - في دعواه إما أن يكون ظاهراً أو خفياً، فإن كان ظاهراً كان يجب أن لا يتبعه أحد، وإن تابعه لرهبته أو رغبته فبالظاهر دون الباطن، فإن زالت الرهبة أو الرغبة بغيبته عاد عن متابعتة، وهذا لم يحدث، وإنما الذي حدث هو العكس فإن الأمة الكبيرة تبعته في وجوده وغيبته. . إذن فعدم صدقه ظاهراً محال. فإن كان خفياً وجب أن يظهر لاسيما مع دهاء العرب وذكائهم وفطنتهم وصحة طبعهم وفطرتهم. . فمن المحال عادة أن يخفى عليهم أمر محمد صلى الله عليه وسلم لو كان كاذباً في دعواه.

(ج) إذن فيصح قولنا في المقدمة الأولى: « لو لم يكن محمد صادقاً لكان المسيح كاذباً في قوله « ما من خفي إلا سيظهر » .

أما الاستثنائية فصادقة - أيضاً - لأن المسيح ليس بكاذب بالاتفاق بيننا وبين النصاري.

(١) الانتصارات الإسلامية - المصدر نفسه - ص ٣٤٢.

فثبتت النتيجة وصدقت وهي أن محمداً صادق^(١).

وإذا كان غرض الطوفي في كتاب «الانتصارات» هو الرد على النصارى فإن غرضه من الكتاب الثاني مختلف تماماً، ففي هذا الكتاب قصد الطوفي إلى إبراز المناظرات الموجودة في كتاب الله تعالى بالأقيسة الجدلية التي يرى أن القرآن استخدمها وكذلك السنة المطهرة. ومما يتفرد به هذا الكتاب القيم - فيما أعلم - هذا العرض المنظم لقضية حكم الجدل، وبيان وجهة النظر الشرعية تجاهه، ومناقشة الخصوم والمتزمتين مناقشة تتقيد بقواعد الجدل وأدابه: من تصوير لموقف الخصوم وبيان لحججهم النقلية والعقلية، ثم نقض هذه الحجج ومعارضتها بعد ذلك.

ومما يحتج به هؤلاء الخصوم أنهم يقولون: «حسبنا كتاب ربنا وسنة نبينا فلا حاجة لنا معهما إلى غيرهما في إصابة الحق وظهوره» كما يحتجون بقول الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾^(٢). وقوله صلى الله عليه وسلم: (تركتم على بيضاء نقية ليلها كنهارها)^(٣)، وقوله تعالى في ذم الجدل واللدن في الخصومات: ﴿وَمَنْ النَّاسُ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ﴾^(٤) وقوله صلى الله عليه وسلم (إن أبغض الناس إلى الله الألد الخصم)^(٥).

وفيما يتعلق بالقول الأول وهو «الاكتفاء بكتاب الله وسنة نبيه» يسلم الطوفي بأن هذا القول حق لا مرأى فيه، لكنه يتساءل: «ولكن متى ذلك: هل هو بعد ظهور الحق منهما أو قبله؟، الأول: مسلم، والثاني ممنوع، فإن الكتاب والسنة منهما المجمل والمتشابه ونحوهما مما هو مظنة إيقاع الخلف بين الناس، وإنما يتوصل إلى كشف ذلك اللبس بتقرير الحجج المستعمل بقوانين الجدل، خصوصاً في زمننا هذا

(١) انظر: الانتصارات الإسلامية - المصدر السابق - ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

(٣) صحيح مسلم: ج ١/ ٢٤٣.

(٤) سورة الحج: الآية ٨.

(٥) صحيح مسلم - ج ١/ ص ٢٠٢.

وما قاربه مما قبله حيث كثر أهل الشغب والاستهتار واللعب^(١)، أما إكمال الدين فليس المراد منه عدم احتياج الناس إلى «تأصيل الأصول وتقرير القواعد المرجوع إليها» بل إن إكمال الدين «لا ينفي وقوع المشتبه في الدين المحوج إلى استعمال الحجج والبراهين» والدليل على ذلك المذاهب الأربعة المتمسكة بالكتاب والسنة . . وبالرغم من ذلك فبينهم خلاف كثير في أصول الفقه وفروعه . . ولا بد للتخلص من هذا الخلاف -فيما يرى الطوفي- من استعمال النظر . . وأما ذم الجدل فإن الشرع لم يذم إلا نوعاً من الجدل وهو الجدل المعتمد على العناد والذي لا يقصد به إظهار الحق . . أو قصد به السفسة التي تنكر قواطع الأدلة، أو الجدل المستعمل في الأحكام الإلهية، مما لا مجال للقول فيه . . أما ما قصد به إظهار الحق وإعلاء كلمة الدين فقد أمر الشرع به^(٢) .

وهكذا ينجح الطوفي في إضفاء الشرعية على هذا العلم، معتبراً إياه منهجاً قرآنياً صرفاً في الكشف عن وجه الحق وإلزام الخصم به . وفي موضع آخر نجد الطوفي يُعمق من نظرتة إلى شرعية هذا الفن وتبرير أصالته الدينية، بلّفت الأنظار إلى حقيقة أن هذا المنهج كامن وموجود في فطرة الإنسان ذاته، فهو صناعة فطرية مشتركة بين الناس جمعياً، والدليل على ذلك أن «نرى العامة بل الصبيان تقع بينهم المناظرات على القانون الصناعي من إيراد الاستفسار كقول أحدهما للآخر: إيش قلت؟ أو: كيف قلت؟ . . والمنع هو الذي يسمونه المكابرة نحو قولهم: والله ما هو كذا وما هو إلا كذا! والنقض كقول بعضهم: فلان علق على دابته عوذة فما مرضت، فيقول الآخر: قد علق فلان على دابته عوذة فماتت، وهو وجود العلة بدون الحكم وهو النقض . . والصبيان يبدأهم يدركون أن المعارضة تبطل الحجة وأنها بعد المعارضة ترجيح بلا مرجح وأنه باطل . .»^(٣) وكأن الطوفي يقصد من فطرية صناعة الجدل الرد على هؤلاء المتشددين الذين ينكرون شرعية هذا المنهج،

(١) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ١٠ .

(٢) انظر المصدر السابق - نفس الصفحة .

(٣) انظر المصدر نفسه - ص ٢٠٩ .

لأن المعرفة الفطرية أو المغروسة في فطرة الإنسان لا يصح الاختلاف حولها فضلاً عن رفضها والتنكر لها. ومع تأكيد الطوفي على فطرية صناعة الجدل ودفاعه عن هذه الفكرة إلا أنه ينكر تسمية الجدل بالملكة الصناعية كما سماه الإمام الغزالي في قوله الذي يورده الطوفي ليرد عليه، يقول الغزالي: «إن الجدل ملكة صناعية يتمكن بها صاحبها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة لإنتاج نتيجة ظنية». ويرد الطوفي: «قلت: وفيه نظر من جهة أن الملكة حالة راسخة في النفس وذلك لا يُسمى جدلاً لا لغة ولا إصطلاحاً ولا شرعاً ولا يوافق الاشتقاق وإنما ذلك جدل بالقوة لا بالفعل»^(١) فالفطرية عند الطوفي لا تعني الملكة الراسخة في النفس، ولذلك يؤكد على احتياج هذه الصناعة الفطرية إلى التعلم والاكْتساب، ووضع القواعد والقوانين والنظريات والضوابط لتعلم هذا العلم ومعرفة كيفية تركيب القضايا وطرق الاستدلال والآداب التي يجب أن يتحلى بها المجادل. . ومن هنا كانت عناية العلماء بهذا العلم - كما يقول الطوفي - بأن «استخرجوا لصناعة الجدل قوانين وضوابط وأسماء وألقاباً تعرف بها، وقرروا منها ما كان نظرياً لا يدرك بالبدئية، ولهذا نرى العلماء يحيطون منها ومن غيرها بما لا يحيط به غيرهم، لأن البديهي من ذلك مشترك وزاد العلماء بالنظريات التي لا سبيل لغيرهم إليها»^(٢).

ويفهم من نصوص الطوفي أن علم الجدل ضروري سواء بالنسبة للمسلمين أنفسهم، أو لغير المسلمين من أهل الإنكار والعناد، فهو يستخدم في مجادلة المعاندين المكذبين بالدين الإسلامي، والمنكرين الجاحدين لوجود الله تعالى أو الرسالة أو أي أمر من أمور الدين، وكذلك بالنسبة للمسلمين المؤمنين بالكتاب والسنة، فإنهم أيضاً في حاجة إلى مجادلة بعضهم البعض لإظهار صواب البعض دون الآخر. وذلك لأنه قد لا تخلو الحال من وجود المشتبه في الدين الذي قد تشبه عليه كثير من الأحكام، ومثال ذلك ما يقع بين المذاهب الأربعة من خلاف. . فإذا أريد الاتفاق ورفع الخلاف فلا بد من استخدام منهج الجدل القرآني في كل قضية

(١) انظر المصدر نفسه - ص ٤.

(٢) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ٢١٠.

مختلف حولها لكي يصل الفريقان إلى حقيقة واحدة .

وكما أشرنا من قبل فإن الجدل الذي يضفي عليه الطوفي المبررات الشرعية والإسلامية ليس هو الجدل بصورة عامة ، ومن أجل ذلك قسمه إلى قسمين :

الأول : ما كان الغرض منه قطع الخصم وإظهار الغلبة عليه بأية صورة كانت ، وهذا النوع يدخل تحت الجدل المُحرّم . بل ويؤكد الطوفي على أن العلماء لا يختلفون حول تحريم هذا النوع «إذ يقع فيه الغش والخداع والمغالطة والممانعة في الأمور الظاهرة ، وكل ذلك حرام وهو الغالب على الناس اليوم»^(١) .

وقد ذم الشرع هذا النوع من الجدل في قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ النَّاسُ مِنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ ﴾^(٢) وأيضاً في قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- (إِنَّ أَبْغَضَ النَّاسِ إِلَيَّ اللَّهُ الْأَلْدَ الْخَصْمَ)^(٣) .

الثاني : ما يُراد به إظهار الحق فقط ، أو يُراد به الجمع بين هذا القسم والقسم الأول أي أن يكون الغرض منه قطع الخصم وغلبته ، وإظهار الحق في آن واحد . وهذا القسم الثاني -بنوعيه- يحكم عليه الطوفي بالدخول ضمن الجدل المشروع . كما يحكم على النوع الأول وهو الجدل لإظهار الحق فقط بأنه فرض من فروض الكفاية «لأن فيه مصلحة عامة هي المقصود منه لا غير ، وكل ما كان كذلك فهو فرض كفاية»^(٤) ، وهو يتحرز بقوله «المقصود منه لا غير» من فرض العين ، لأن المقصود من فرض العين ليس حصول المصلحة العامة فقط ، بل حصول مصلحته مع تعبد أعيان المكلفين به «فكل فعل أوجبه الشرع فيه مصلحة ، ثم إن تعبد الشرع أعيان المكلفين على انفراد كل واحد منهم بتحصيل تلك المصلحة فهو فرض

(١) المصدر نفسه - ص ٧ .

(٢) سورة الحج : الآية ٨ .

(٣) صحيح مسلم - ج ١ / ٢٠٢ .

(٤) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ٧ .

الأعيان، كالصلوات وسائر الأركان، وإن لم يتعبد بهم به كذلك بل كان قصده مجرد حصول تلك المصلحة فهو فرض الكفاية كالجهاد وغيره»^(١) ويستدل الطوفي على فرضية الكفاية للجدل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٣).

ففي الآيتين أمر من الله تعالى بالمجادلة بالأحسن لإظهار الحق «والأمر يقتضي الوجوب عيناً، ترك ذلك في التعيين لحصول مصلحته بالبعض، فبقي في الكفاية على مقتضى الأمر، ولأنه حسن عقلاً وشرعاً وورد الشرع باستدعائه، وما كان كذلك فهو واجب، ووجه حسنه ظهور الحق به»^(٤).

وتبقى في مسألة شرعية الجدل الحسن وضرورته الإسلامية- في نظر الطوفي- نقطة أخيرة تتصل بما سبق اتصالاً مباشراً وتؤكد عليه. هذه النقطة هي علاقة علم الجدل بعلم أصول الفقه. والعلاقة بين هذين العلمين- فيما يرى الطوفي- علاقة حميمة ومتينة، وإلى المدى الذي يُسمى فيه الطوفي علم الجدل بأنه «أصول فقه خاص»، إذ العلاقة بينهما علاقة الخصوص والعموم، بمعنى أن الجدل يستمد مادة الحوار والمناظرة من علم أصول الفقه، ويمثل الطوفي العلاقة بين الجدل وأصول الفقه بالعلاقة بين فن «الشعر» وعلم اللغة، وبحيث يمكن القول بأن علم الجدل أخص من أصول الفقه، وهي أعم منه، وأن أصول الفقه تلزم الجدلي، بينما الجدل لا يلزم الأصولي. وهذه العلاقة المكيّنة بين علم الجدل وعلم الأصول تؤكد من الهوية الإسلامية التي يتمتع بها هذا العلم شأنه في ذلك شأن علم الأصول الذي لا خلاف في أنه علم إسلامي صرف في نشأته وتطوره على السواء، ولعل هذا ما عناه الطوفي بقوله: «واعلم أن مادة الجدل أصول الفقه من حيث هي، إذ نسبتها إليها

(١) المصدر نفسه-ص ٨.

(٢) سورة العنكبوت : الآية ٤٦.

(٣) سورة النحل : الآية ١٢٥.

(٤) علم الجدل في علم الجدل -المصدر السابق- ص ٩.

نسبة معرفة نظم الشعر إلى معرفة أصل اللغة» فالجدل أصول فقه خاص، فهي: (أي: الأصول) تلزم الجدل، وهو لا يلزمها، وأنها أعم منه، وهو أخص منها^(١)

المبحث الثالث

العلاقة بين الجدل والمناظرة

بين العلماء وهم يضعون قواعد الجدل وأدب البحث والمناظرة، معاني الألفاظ التي قد تكون مشتركة في بعض أو كل معانيها كالمناظرة والمحاورة والمناقشة والمجادلة. ولتبيين رأي الطوفي في هذه المسألة لا بد أن نلقي الضوء على تعريف الطوفي لمعنى الجدل في اللغة والاصطلاح.

وفيما يتعلق بالتعريف اللغوي للجدل فإن الطوفي يعود به إلى الاشتقاقات التالية:

- أ - الجَدَلُ - بسكون الدال - وهو الشد والإحكام يقال جدلتُ الحبلُ أجذله جدلاً، ومنه جارية مجدولة الخلق أي محكمة البنية. وهذا المعنى يعد معنى صحيحاً من معاني الجدل وهو الشد والإحكام، لأن «كلاً من الخصمين يشتد على خصمه ويضايقه بالحجة التي اجتهد في إحكامها»^(٢)
- ب - ويشق من الجدالة - بفتح الجيم - وهي الأرض كأن كل مجادل يطرح خصمه على الأرض إذا صرعه وغلبه.
- ج - ويشق من الجدال - بفتح الجيم - وهو البلع إذا اخضر واستدار قبل اشتداده بلغة أهل نجد، كأن كل واحد من المتخاصمين يقصد الاستعلاء والارتفاع على صاحبه في الحجة كارتفاع هذا النوع من البلع.

(١) علم الجدل في علم الجدل - ص ٤.

(٢) المصدر نفسه - ص ٣.

د - ويشترك من الجدال وهو القصر فكان كل مجادل يتحصن من صاحبه بالحجة كما يتحصن صاحب القصر بقصره^(١).

أما في الاصطلاح فيختار الطوفي تعريفاً يطمئن إليه وهو التعريف الذي يحدد الجدل بأنه: «قانون صناعي يُعرف أحوال المباحث من الخطأ والصواب على وجه يدفع عن نفس الناظر والمناظر الشك والارتياب» ثم يتبع الطوفي هذا التعريف بتعريف آخر يقول فيه: «ولك أن تقول فيه: إنه رد الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل»^(٢)، ولعل الطوفي متأثر في هذا المعنى بقول الأشعري: «المناظر إذا جادل فإنما غرضه إحكام طريقته ولأي صاحبه عما يقوله، وقلة عنه إلى غيره»^(٣) ويبين الطوفي أنه اختار عبارة «رد الخصم عن رأيه إلى غيره» ولم يقل «رده إلى رأي خصمه المجادل»، لأن الخصم قد يجادل مذهب غيره لينصره، وقد يكون مقصوده إفساد مذهب الخصم لا تصحيح مذهبه هو.

أما موضوع الجدل عند الطوفي فهو «الأدلة من جهة ما يبحث فيه عن كيفية نظمها وترتيبها على وجه يوصل إلى إظهار الدعوى وانقطاع الخصم، وغايته رد الخصم عن رأيه ببيان بطلانه»^(٤)

والمجادل إن كان سائلاً فغرضه إلزام الخصم وإسكاته، وإن كان مجيباً فغرضه أن لا يصير ملزماً من الخصم، ومعنى هذا أن الجدل لا بد أن يكون بين طرفين متنازعين أحدهما يُسمى السائل وهو يحاول بقدر المستطاع إلزام الشخص الآخر وإفحامه والآخر يُسمى المجيب وهو يحاول بقدر المستطاع أن يحافظ على وضعه

(١) انظر: المصدر نفسه- نفس الصفحة، وإيضاً لسان العرب- دار صادر- بيروت- ج ١١-ص ١٠٥

(٢) علم الجدل في علم الجدل -ص ٣-٤.

(٣) ابن فورك -مجرد مقالات الأشعري- تحقيق دانيال جيماريه -دار المشرق - بيروت ١٩٨٧م ص ٢٩٤.

(٤) علم الجدل في علم الجدل-ص ٤.

وإعجاز خصمه عن إلزامه وإفحامه^(١).

وبالرغم من اعتراف الفخر الرازي بالجدل كطريق ثالث من طرق الدعوة الإسلامية، في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾^(٢)، أنه سبحانه أمر رسوله أن يدعو الناس بأحد هذه الطرق، وسماها حججاً، إلا أنه جعل الحجة الجدلية رتبة ثالثة بعد الحكمة والموعظة الحسنة، بل وفهم من ذلك أن هذه الحجة مفيدة للذين تغلب على طباعهم المشاغبة والمخاصمة لا طلب المعرفة الحقيقية والعلوم اليقينية، لكنه ينفي - بعد ذلك - أن يكون الجدل طريقاً من طرق الدعوة فيقول: «بل المقصود منه غرض آخر مغاير للدعوة وهو الإلزام والإفحام، فلهذا السبب لم يقل ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل الأحسن، بل قطع الجدل عن باب الدعوة تنبيهاً على أنه لا يحصل الدعوة، وإنما الغرض منه شيء آخر»^(٣).

ولا يتفق الطوفي مع الرازي في نظرتة هذه، بل يعد الجدل طريقاً من طرق الدعوة لا يقل في رتبته عن الحكمة والموعظة الحسنة، من حيث إنه طريق مؤد إلى اليقين، ومواز للبرهان في رتبته وصدقه، ومن هنا فهو ينعت نفسه بالمجادل لإظهار الحق والدعوة إلى توحيد الله تعالى وتمجيده، وهو في كل ذلك ممتثل لأمر الله تعالى في قوله: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ﴾ يقول الطوفي في مقدمة كتابه علم الجدل: «وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له. شهادة مجادل عن وجوده وتمجيده بالبرهان، صادع عن أدلة توحيده بالإيضاح والبيان، ممتثلاً في ذلك قوله المستحسن الأحسن: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ

(١) انظر: محمد رضا المظفر - المنطق - دار المعارف للمطبوعات - ط ٢ - بيروت ١٩٨٥م - ص ٣٣٦، أيضاً د. جميل صليبا - المعجم الفلسفي - المرجع السابق - ج ١ ص ٣٩١.

(٢) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٣) تفسير الفخر الرازي - دار الفكر - ط ١ - بيروت ١٩٨١م - مجلد ١٠ - ج ٢٠، ص ١٤١.

أَحْسَنَ»^(١) ولا شك أن الطوفي يفهم من هذه الآية أن المجادلة أساس في طريق الدعوة، بل هي وسيلة لا تقل في أهميتها عن بقية الوسائل والطرائق التي عينها القرآن للدعاة ورسوم منهجها الرسول الكريم من بعده، فهي دعوة بالحكمة والنظر في أحوال المخاطبين وإمكاناتهم العقلية والنفسية، وبالموعظة الحسنة والرفق واللين لا بالزجر والتأنيب، وبالجدل والتي هي أحسن، لكي لا يشعر المخاطب المخالف بأن مجادله متحامل عليه، بل هو يود إشعاره بأنه لا يهدف إلى الغلبة في مجادلته له، بل هدفه الأساسي الإقناع والوصول إلى الحق، وأنه «لا يقصد إلا كشف الحقيقة في ذاتها، والاهتداء إليها في سبيل الله، لا في سبيل ذاته ونصرة رأيه وهزيمة الرأي الآخر»^(٢).

وهذا لا يمنع أن يكون معنى الجدل مقابلة الحجة بالحجة، ومن هنا فقد يدخل فيه ما يُسمى بالمخاطبة أو المناظرة وغيرها من المصطلحات التي وضعها علماء هذه الصناعة، لتدل بصورة أو بأخرى على المجادلة، وبخاصة أن الجدل منه ما هو مذموم، لا يقصد به إلا المنازعة والملاحقة والمعاندة، فهل هذه المصطلحات من الألفاظ المترادفة ومعناها واحد، أم أنها لا تتفق في معناها؟ إذا أخذنا مصطلحاً واحداً وهو المناظرة لتبين صلته بالجدل، فإننا نلاحظ أن الطوفي يطلق على الجدل مصطلح: المناظرة، مثل أن يقول: «المقصود من المناظرة إما أن يكون قطع الخصم فقط وإظهار الغلبة كيف كان، أو إظهار الحق فقط كيف كان، أو هما جميعاً»^(٣). ثم يعلق على هذا التقسيم بأن القسم الأول من باب الجدل المذموم، والثاني والثالث من باب الجدل المحمود، مما يعني أن الجدل والمناظرة في كتابات الطوفي لفظان مترادفان على معنى واحد.

ويرى بعض العلماء أن الجدل يختص بالقسم الأول، أما المناظرة فقد تختص

- (١) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ١.
- (٢) سيد قطب - في ظلال القرآن - دار الشروق - ط ٨ - القاهرة ١٩٨٩ م - مجلد ٤ - ج ١٤ - ص ٢٢٠٢.
- (٣) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ٧.

بالقسم الثاني من أقسام الجدل عند الطوفي وهي «تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع رغبة كل منهما في ظهور الحق»^(١)، وهذا ما يذهب إليه الجويني في قوله: «لا فرق بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل في عرف العلماء بالأصول والفروع»^(٢). ويؤكد الأشعري هذا المعنى في أن المجادل والمناظر يتفقان من حيث أن المجادل ما هو إلا مناظر ومفكر ومستعمل لما يؤدي إليه فكره... وهذا هو معنى المناظر^(٣). ونجد الطوفي في كلامه عن آداب الجدل يتفق مع ما يسميها آداب البحث والمناظرة، إذ يقول في مقدمته لتلك الآداب: «وهو ما ينبغي للخصمين أن يستعملاه في مناظرتهما»^(٤) فيعلم من هذه الاقتباسات - وغيرها كثير من كلام الطوفي - عنده، وعند أكثر علماء هذا الفن، أن الجدل والمناظرة مصطلحان متداخلان، وهذا ابن خلدون يعرف الجدل بأنه: «معرفة آداب المناظرة التي تجري بين أهل المذاهب الفقهية وغيرهم، فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب»^(٥)

ومن الغريب أن نجد الجرجاني يفرق في كتابه: «التعريفات»^(٦) بين المجادلة

- (١) د. زاهر عواض الألمي - مناهج الجدل في القرآن الكريم - مطابع الفرزدق التجارية - بدون تاريخ وبدون بلد النشر - ص ٢٥، انظر أيضاً عبدالرحمن حسن حبنكة - ضوابط المعرفة - دار العلم - ط ٣ - دمشق ١٩٨٨م - ص ٣٧١.
- (٢) الكافية في الجدل - المصدر السابق - ص ١٩.
- (٣) انظر: ابن فورك - مجرد مقالات الأشعري - المصدر السابق - ص ٢٩٤.
- (٤) علم الجدل في علم الجدل - المصدر السابق - ص ١٣.
- (٥) مقدمة ابن خلدون - تحقيق د. علي عبدالواحد وافي - دار نهضة مصر - ط ١ - القاهرة - ج ٣ ص ١٠٦٨.
- (٦) انظر: كتاب التعريفات - مكتبة لبنان - بيروت ١٩٧٩م - ص ٧٨ و ص ٢٥٠.

والمناظرة، ثم لا يفرق بين هذه المصطلحين في رسالته في آداب البحث والمناظرة التي ألفها وعنونها بهذا العنوان^(١)، وهذه الرسالة لا تخرج في جملتها عن إطار ما نجده عند الطوفي من حديث عن آداب الجدل وأركانه وقواعده ومصطلحاته التي يذكرها الطوفي. والشاهد على أن آداب الجدل هي بذاتها آداب المناظرة، أن هذه الآداب توجيه إسلامي للضوابط الصحيحة للجدل المتمثلة في قوله تعالى ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾.

المبحث الرابع

آداب الجدل وأركانه

أولاً: آداب الجدل:

يقسم الطوفي ضوابط المحاوراة وقواعدها وآدابها بها قسمين: منها قواعد وآداب عامة يشترك فيها الشخصان المتناظران، وهما السائل والمجيب، ومنها قواعد وآداب خاصة بالسائل أو ما يسميه بالمعترض، وأخرى خاصة بالمجيب أو ما يسميه بالمستدل. وهذه الآداب - فيما يرى الطوفي - كثيرة يطول به المقام لو راح يتتبعها كلها، ولذلك فهو يقتصر على أهم هذه الآداب، وأكثرها لزوماً للجدل.

وفيما يتعلق بالآداب المشتركة بين السائل والمجيب فإن الطوفي يقدم لنا القواعد الآتية:

١- بما أن الهدف المقصود من الجدل الحسن هو «إظهار الحق» فأول قاعدة يجب اتباعها عند الطوفي هي أن كل واحد من المتجادلين عليه أن يضع

(١) انظر: الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة - بشرح الشيخ عبدالرشيد الجونغوري (ت ١٠٨٣هـ) تحقيق علي مصطفى الغرابي - مطبعة حجازي - القاهرة ١٩٤٩م - ص ١٤ وما بعدها.

نصب عينيه هذا الهدف ، بمعنى أن ينصب اهتمامه كله على إظهار الحق لا إظهار نفسه وقدرته على المجادلة ، وفي سبيل ذلك عليه أن لا يبالي قامت الحجة له أو عليه .

٢ - أن يكون كل منهما ليناً في كلامه مع خصمه فلا يغلظ عليه القول ، وليتلق ما يصدر عنه بقبول ولطف مثل أن يقول : ما ذكرته حسن . . لكن يرد عليه كذا أو يعارضه كذا .

٣ - يجب أن يتناوب المتجادلان الكلام مناوبة لا مناهبة ، بحيث ينصت المعارض للمستدل حتى يفرغ من تقريره لدليله ، ثم ينصت المستدل للمعارض حتى ينتهي من تقرير اعتراضه .

٤ - أن لا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه في إثباته حتى وإن فهم مقصوده من بعض الكلام قبل أن ينتهي ، ويردد الطوفي حكمة الفقهاء في هذا المقام وهي قولهم «الكلام بأخره» لكنه ينعي على الفقهاء - في وقته - نسيانهم هذا القول وعدم التفاتهم إليه . . «فإن أحدهم يقطع كلام صاحبه فإذا قطع صاحبه كلامه قال له : الكلام بأخره ، فيبقى كما قيل في المثل : لِمَ بَاؤُكَ تَجِرَ وَبَاؤُنَا لَا تَجِرَ»^(١) .

٥ - على كل واحد من المتخاصمين أن يقبل الحجة من صاحبه ولا يردها عليه فهذا أدعى للمساعدة على إدراك الحق . . وفي ذلك يورد الطوفي قول الشافعي رضي الله عنه «ماناظرت أحداً فقبل مني الحجة إلا عظم في عيني ، ولا ردها علي إلا سقط في عيني»^(٢) .

٦ - عدم المكابرة والكذب ، بحيث يلزم كل واحد منهما مقالته ، ولا ينكرها خوف الانقطاع .

(١) علم الجدل في علم الجدل - ص ١٣-١٤ .

(٢) المصدر نفسه - ص ١٤ .

٧ - لا يناظر أحدهما الآخر في علم لا يفهمه أو هو فيه ضعيف . . فهذا ادعى لحفظ الكرامة وعزة النفس . . ويستدل الطوفي على ذلك بموقف سيدنا موسى مع سيدنا الخضر، فقد «اجتمع موسى بالخضر فسلم كل منهما للآخر حاله واعترف له بما خصه الله عز وجل به من العلم»^(١).

٨ - إذا أفحم أحدهما الآخر فليلتزم الصمت ولا يضحك من صاحبه فيزيده خجلاً، ويكفيه أنه انقطع وقامت الحجة عليه.

٩ - لا يلزم أحدهما الآخر بما لا يلزمه، ولا يورد عليه شبهة يعلم أنها لا ترد عليه.

١٠ - أن يجتنب الألفاظ العامية السخيفة كقوله في المنع «لا» ويمكنه إبدالها بـ «لم قلت أو لا نسلم»، أو في قلب الدليل أو فساد الوضع «ذا عليك» ولا مانع من أن يقول بدلاً منه «هذا الدليل ينعكس أو ينقلب أو هو فاسد الوضع» وكذلك يجب أن لا يجعلها بحثهما مثل لغو اليمين، فيقول أحدهما «لا والله» ويقول الآخر «بلى والله» . . وهكذا . .

١١ - أما إذا وقع أحدهما في صاحبه وأخطأ في حقه، فعلى الآخر مسامحته والاعضاء عنه كأن يقول أحدهما «في أثناء مناظرته: هذا شيء إنما يفهمه الفضلاء ويدرك معناه الأذكىء، أو هذا نقل يعرفه من وقف على المقالات واطلع على الكتب المطولات، وأشبه ذلك»^(٢). فهذا الكلام معناه أنه يعرض بصاحبه وكأنه يقول له: أنت لست من أهل الفضل ولا من العلماء ولا من أهل الذكاء والفتنة حتى تفهم هذا الكلام. ففي مثل هذا الموقف يرى الطوفي أن على المجادل الآخر التسامح مرتين وثلاثاً «ثم ليعاتبه عتاباً وليعظه وعظماً مثل أن يقول: اتق الله ولا تعرض بي وصن

(١) المصدر نفسه - نفس الصفحة.

(٢) علم الجدل في علم الجدل - ص ١٥.

نفسك عن سماع الجواب»^(١).

- ١٢ - وعليهما أن يجتنبا المناظرة في الأوقات التي يُمنع فيها الحاكم من الحكم لمظنة المخاطرة من تعب أو غضب أو غير ذلك .

القواعد والآداب الخاصة:

أولاً ، ما يختص بالمستدل أو المجيب:

- أ - إذا قام المجيب بعرض دعواه فلا بد من أن يسرع في تقرير حجته عليها دون تأخير ، ويضرب الطوفي مثلاً لذلك : يقول المستدل : «بيع الفضولي (من باع ملك الغير بغير إذنه) موقوفاً على الإجازة صحيح ، لأنه تصرف خال عن مفسدة ، وكل تصرف خلا عن مفسدة فهو صحيح ، ويقرر مقدمات الدليل بما ينبغي»^(٢).
- ب - وقد يذكر المستدل دعواه ثم ينتظر إلى أن يبادره السائل بقوله : لم قلت؟ أو ما شابه ذلك من الاستفسار عن دليل هذه الدعوى ، وهذا السلوك من المستدل لا يرى الطوفي فيه بأساً إذا كان ذلك متعارفاً ومتبعاً في الأعراف والبلدان ، وإلا فمن المعلوم أن قرينة حال السائل تدل على استدعائه الدليل بغير سؤال عنه .
- ج - ويصح للمستدل أيضاً أن يتأخر بذكر الدليل عن ذكر الدعوى إذا كان هذا التأخير يسيراً ، كأن يحاول المستدل التروي في إعادة النظر في دليله أو نظم عبارته لأجل إيضاحها وبيان مقصوده منها .
- د - فإن طالت الفترة بين الدعوى والدليل عليها زمنياً خارجاً عن العادة ، فيحتمل أن يُعدَّ منقطعاً لعدم قدرته على نصره دعواه . ويحتمل ألا يعدَّ

(١) المصدر نفسه - ص ١٦ .

(٢) المصدر السابق - ص ١٧ .

كذلك ، بل يُعد ساكتاً عن الجواب ، وهنا يقال له : «إن ذكرت دليل دعواك ، وإلا جعلتك منقطعاً» فإذا سكت كان منقطعاً . ثم يذكر الطوفي رأياً ثالثاً في مثل هذه الحالة يعتمد فيه على ملاحظة الظروف والملابسات والقرائن التي تحيط بالمناظرة بين المتخاصمين ، بحيث لو توفر معها للمستدل الوقت الكافي للنظر والروية فإن سكوته الطويل عن الدليل يعتبر - حينذاك - انقطاعاً ، والعكس صحيح ، أي : إذا لم يتوفر له ذلك فإنه بطول صمته لا يُعد منقطعاً ، بل يُنتظر حتى يتمكن من أمره .

ثانياً : ما يختص بالمعترض أو السائل :

أ - لا يصح أن يتأخر المعترض في بيان اعتراضه على الدليل الذي أورده المستدل ، فبمجرد أن يفرغ المستدل من تقريره ، يشرع المعترض في بيان اعتراضه .

ب - أما إذا تأخر في اعتراضه ، فيجري عليه حكم المستدل في تأخيره لدليله ، فإن كان التأخير زمنياً قصيراً ويسيراً فلا بأس بذلك . وإن طال عن الحد المتعارف عليه سُمي منقطعاً ، أو ينطبق عليه التفصيل المذكور في الرأي الثالث .

أركان الجدل :

لمصطلح «ركن» عند الطوفي استعمالان تتحدد باعتبارهما أركان الجدل ، وتختلف من استعمال لآخر : فقد يستعمل ركن الشيء فيما يتوقف تحقق ذلك الشيء عليه ، وأركان الجدل بهذا الاعتبار خمسة ، هي : الدال ، والدليل ، والمستدل ، والمستدل عليه ، والمستدل له .

وقد يستعمل الركن في جزء الشيء الداخِل في حقيقته كالركوع والسجود من الصلاة ، وأركان الجدل بهذا الاعتبار أربعة : السؤال ، والجواب ، والاستدلال ، والاعتراضات ووجه التخلص منها .

وتفصيل أركان الجدل - عند الطوفي - حسب الاعتبار الأول:

(١) الدال :

وهو إما أن يكون أصلاً أو فرعاً، فإن كان الأول فهو الله تعالى ،
لأنه الأصل في نصب الأدلة العقلية والسمعية وما يتركب منهما، وإن كان
الفرع فهو الرسول صلى الله عليه وسلم المبين والمحقق لأدلة الله عز وجل .
وكذلك يطلق - إذا كان فرعاً - على كل من ذكر دليلاً ليبدل به على أمر ما .

(٢) الدليل :

ومعناه المرشد إلى المطلوب .

(٣) المستدل :

وهو ذاك الدليل الذي يطلب بدليله الوصول إلى مطلوبه ، وقد
يطلق هذا المصطلح على الخصمين المتجادلين : على ذاك الدليل ، وعلى
طالب الدليل وهو في ذلك من باب الاستفعال وهو طلب الفعل أي طلب
الدليل . . ولكن المشهور - كما يقول الطوفي - هو استخدام هذا المصطلح
في ذاك الدليل .

(٤) المستدل عليه :

بفتح الدال ، وهو الحكم المطلوب بالدليل .

(٥) المستدل له :

ويطلق على السائل المعارض . . ويطلق أيضاً على علة الاستدلال

التي هي مبدؤه ، مثل المنازعة في أصح الرأيين فيقطع النزاع بالاستدلال .^(١)
وتفصيل أركان الجدل - عند الطوفي - حسب الاعتبار الثاني :

الركن الأول ، السؤال ، وهو أربعة أقسام :

(أ) السؤال عن الحكم كقول السائل : ما حكم هذه المسألة عندك ؟

(ب) السؤال عن الدليل كقوله : ما الدليل على ما ذكرت أنه الحكم ؟

(ج) السؤال عن وجه دلالة الدليل كقوله : ما وجه دلالة ما ذكرت على الحكم ؟

(د) السؤال عن وجه صحة الدليل كقوله : هل هذا الدليل صحيح أم لا ؟
وأصح هذه الأقسام - عند الطوفي - الأول والثاني ، أما القسمان الثالث والرابع فقد اختلف الجدليون في صحتها ، والذي يراه هو صحة القسم الثالث ، أما الرابع وهو السؤال عن صحة الدليل فلا وجه له ، لأن تقرير المستدل له اعتراف منه لصحته ظاهراً ، ولأن ذلك يؤدي إلى التسلسل « إذ تصحيحه إنما يكون بدليل ، والسؤال عن صحة الدليل المصحح ، كالسؤال عن الدليل الأول وهلم جرا »^(٢)

الركن الثاني ، الجواب :

وأقسامه تتبع أقسام السؤال ، أي أن الجواب يتبع في أقسامه أقسام السؤال ، وأقسام السؤال تحددها أدوات الاستفهام التي يُسأل بها ، وهي : الهمزة ، و« ما » و« من » و« أين » و« متى » . فالهمزة يُسأل بها عن وجود الحكم مثل أن يقال : « أالله عز وجل في هذه المسألة حكم أم لا ؟ » وهنا يكون

(١) انظر علم الجدل في علم الجدل - ص ١٩-٢٠ .

(٢) المصدر نفسه - ص ٣٢ .

الجواب: نعم أو لا. و«ما» يُسأل بها عن حقيقة الحكم أو عن حقيقة الدليل أو عن وجه الدلالة في الدليل، والأمثلة على الترتيب: ما الحكم في شارب النبيذ؟ وما الدليل على هذا الحكم؟ وما وجه الدلالة في الدليل؟.. ويقول الطوفي: إن الجواب يكون بما لا يعقل، أي بذكر الحكم وذكر الدليل وبيان كيفية دلالة الدليل على الحكم. ومن الواضح أن هذه الأجوبة ليست من صنف العقلاء.

و«من» يُسأل بها عن الشخص، فيكون الجواب مطابقاً للسؤال، أي يكون الجواب بمن يعقل فإذا قيل من قال ذلك؟ أو من روى هذا الحديث؟ فيقال في الجواب: فلان. وكذلك «أين» التي هي سؤال عن المكان يكون جوابها بتحديد المكان، «ومتى» التي يُسأل بها عن الزمان يكون الجواب عنها بتحديد الزمان، فإذا قيل: أين يكون الطواف والسعي؟ فالجواب: حول البيت، وإذا قيل: متى كان كذا؟ فالجواب في يوم كذا أو شهر كذا.. إلخ^(١).

الركن الثالث: الاستدلال:

ومعناه إثبات المجيب للحكم بالدليل، أو هو طلب المستدل إثبات الحكم بدليله، ويتقسم الاستدلال بإنقسام الدليل، ضرورة أن الاستدلال ليس إلا عملية إثبات للحكم بدليل ما من الأدلة، لكن يمكن تقسيم الاستدلال - فيما يرى الطوفي - باعتبارات أخرى إلى أقسام كثيرة، فيقسم الاستدلال إلى:

(أ) عقلي أو حسي أو شرعي أو مركب من ذلك:

فالعقلي كاستدلالنا على أن النفي والإثبات لا يجتمعان لما يلزمه من اجتماع النقيضين وهذا محال.

والحسي: كإدراكنا المحسوسات واستدلالنا بها على لوازمها، كاستدلالنا باللون على الجسم الحامل له وبالصوت على المصوت.. وهكذا.

(١) انظر علم الجدل في علم الجدل - ص ٣٦.

والشرعي : استنادنا في الدلالة إلى خبر قام الدليل على جواز التعويل عليه .

والمركب من ذلك : كالأستدلال بالتواتر الذي يتركب من دلالاتي السمع والعقل ، أي أن التواتر ينبنى على مقدمتين : مقدمة حسية وهي : أن هذا الجمع الكبير من الناس قد أخبر بهذا الأمر ، ومقدمة عقلية وهي أن العقل يحيل اجتماع هذا العدد على الكذب عادة ، وبهذا يتم الاستدلال بالتواتر كأ نموذج للاستدلال المركب من العقليات والحسيات .

(ب) ويُقسَّم الاستدلال حسب إدراكه وحكمه إلى كلي أو جزئي ، فالأول هو العقلي ، كقولنا : هذه النار حارة وهذا الأثر كهذا الدخان يدل على مؤثره وهو النار .

(ج) كما يُقسَّم الاستدلال باعتبار الدليل إلى مستقل بتحصيل المطلوب ، أو غير مستقل ، والمستقل هو العقل والوجدان . فمثال العقل قولنا : النفي والإثبات ضدان ، والوجدان لا يجتمعان ، فالنفي والإثبات لا يجتمعان . والوجدان مثل إدراك الحيوان جوع نفسه أو ألمه أو لذته .

والدليل غير المستقل هو الحس والشرع . . ومعنى عدم استقلال الدليل هنا هو أنه يحتاج إلى العقل ، فأحكام الحس تفتقر إلى الأحكام العقلية ، وكذلك الشرع محتاج إلى الحكم العقلي في إثبات عصمة من صدر عنه الشرع ، كدليل العقل على عصمة الرب جل جلاله المنزل للكتاب ، والنبي صلى الله عليه وسلم المبلغ والمبين له بالسنة . . وهكذا .

أنواع الأستدلال :

يرى الطوفي أن الاستدلال مطلقاً في أي حكم لا يخرج عن قياس من

القياس الحملية^(١) ، والاستثنائي^(٢) . وقد اختار في أمثله الضرب الأول من الشكل الأول من القياس الحملية لأنه كما يقول: أسهل وأوضح، وأما الاستثنائي فشكله واحد لا يتعدد، وجديد بالاعتبار أن نذكر هنا أن الطوفي يكتشف طرقاً أخرى من طرق الاستدلال لم يتعرض لها أحد من قبله، يقول عنها: « . . القواعد الاستدلالية العامة التي لم أرَ أحداً أَلَمَّ بها، بل أنا تنبّهت عليها، قولنا فيما يؤيد الاستدلال على فساده وبطلانه: هذا ليس عليه أمر الشرع وكل ما ليس عليه أمر (الشرع) فهو باطل مردوده فهذا باطل مردود، والنزاع الأكبر من هذا الدليل في مقدمته الأولى، لأن الخصم يقول: لا أسلم أن هذا ليس عليه أمر الشرع، وينازع فيما يقرر به المستدل ذلك، وتقرير هذه المقدمة بما يصلح لتقريرها من نص أو كتاب أو إجماع أو غيره من الأدلة. وأما الثانية فتقريرها بقوله عليه السلام: كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد، أي مردود، فيقع النزاع في الأمر: هل تقتضي مخالفته البطلان بناء على أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه، وفيه ما قد عرفت»^(٣) .

الركن الرابع: الاعتراضات :

- (١) هو ما لم تذكر النتيجة أو نقيضها في مقدمته، والشكل الأول منه هو ما كان الأوسط فيه محمولاً في الصفري موضوعاً في الكبرى. والضرب الأول منه مثاله: كل خمر مسكر (صفري كلية موجبة) ، وكل مسكر حرام (كبرى كلية موجبة)، كل خمر حرام (نتيجة كلية موجبة).
- وللشكل الأول من القياس الحملية قيمة من ناحية «أنه الشكل الوحيد الذي يتبع الكلية الموجبة» انظر: د. أحمد الطيّب -مدخل لدراسة المنطق القديم- دار الطباعة المحمدية -ط ١- القاهرة ١٩٨٦ م -ص ١٢٨، أيضاً الشيخ محمد رضا المظفر -المنطق- المرجع السابق -ص ٢١٤.
- (٢) القياس الاستثنائي هو ما ذكرت فيه النتيجة أو نقيضها بالفعل في المقدمتين ومثاله: إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود، لكن الشمس طالعة، فالنهار موجود، انظر: د. أحمد الطيّب -مدخل لدراسة المنطق القديم- المرجع السابق-ص ١٤٧.
- (٣) علم الجدل في علم الجدل - ٩٠-٩١ .

وهي مقابلة السائل دليل المستدل، بما يمنع من حصول المقصود منه، والاعتراض على الاستدلال بالشكل الحملي يكون بمنح مقدماته، والرد عليه في الجواب بدفع المانع، أما إن كان الاستدلال بالقياس الاستثنائي فالاعتراض يكون عليه بمنح الملازمة ومنع انتفاء اللازم، والرد عليه في الجواب يكون بتقرير ذلك بدفع المانع أيضاً.

وقد أسهب الطوفي في ذكر أنواع الاعتراضات، وأورد عليها الكثير من الأمثلة التي تبين عن مضمون أشكالها. وقد ذكر اثنين وعشرين اعتراضاً نختار بعضاً منها نعرضه في إيجاز شديد:

الاعتراض الأول^(١) :

الاستفسار : ومعناه طلب تفسير اللفظ الغريب أو المجهول، والكشف عن مراد المستدل به كقوله : تعدد المطلقة بالقرء، فيقال له : ما أردت بالقرء فإنه لفظ مشترك بين الأظهار والحيض، فالسائل هنا يريد منعاً بصورة الاستفسار، وكأنه يقول له : إن اللفظ الذي أوردته في كلامك غير مفيد، أو غير جائز الإيراد في المناظرة، والجواب يكون بإزالة غرابة هذا اللفظ بالاستناد إلى وضع لغوي معين أو عرف مشهور أو قرينة مفسرة، فإن لم يجد شيئاً من ذلك لجأ إلى تفسير هذا اللفظ وشرحه. وهذا الاستفسار سؤال لفظي لا يُعد صاحبه منقطعاً في المناظرة.

الاعتراض الثاني^(٢) :

بيان أن الدليل غير معتبر في هذا الموضع وإن كان معتبراً في نفسه ككون الاستدلال بنص على خلاف الإجماع، أو بقياس مخالف للنص.

وجواب هذا الاعتراض يكون بمنح انعقاد الإجماع على ما يخالف هذا

(١) انظر : المصدر السابق - ص ٥٥.

(٢) انظر : المصدر نفسه - ص ٥٦.

النص، أو بذكر قاذح يقدح في الإجماع، وذلك حتى يسلم النص المستدل به من المعارض. هذا فيما يتعلق بمعارضته النص لكونه على خلاف الإجماع، أما في حالة معارضة الاستدلال بالقياس لأنه مخالف للنص، فإن الجواب المطلوب هنا هو: منع صحة النص أو منع دلالاته المخالفة للقياس، أو بإثبات نسخه، وبالجملة: معارضته للنص ليصح القياس ويسلم من المعارضة.

الاعتراض الثالث^(١) :

فساد الوضع : وهو أن لا يكون القياس صالحاً لإفادة الحكم المطلوب به، كقول المتمذهب بمذهب الشافعي في مسح الرأس : مسحٌ فيُسَنُّ فيه التكرار كالاستنجاء ، فيقال : هذا فاسد الوضع لأن المسح يقتضي التخفيف، والتكرار يناقضه لما فيه من الإثقال والمشقة .

وجواب هذا النوع من الاعتراض يكون بإثبات صحة الوضع، سواء ببيان أن العلة التي يذكرها المعارض لا تقتضي حكماً مخالفاً للحكم الذي ذكره المستدل، أو ببيان أن العلة المذكورة تثبت حكم المستدل بأقوى مما تثبت به اعتراض المعارض .

الاعتراض الرابع^(٢) :

المنع : وأنواعه أربعة : منع الحكم في الأصل، ومنع الوصف فيه، ومنع كونه علة فيه، ومنع وجوده في الفرع . ويمثل الطوفي لهذه المنوع في قياس واحد بمثال النبيذ، كأن يقال في النبيذ : مسكر فكان حراماً كالخمر، فيقول المعارض : لا نسلم حكم الأصل وهو تحريم الخمر، ولا وجود الوصف فيه وهو الإسكار ولا كون الإسكار علة بتقدير وجوده في الأصل، ولا وجود العلة وهي الإسكار في الفرع وهو النبيذ . وواضح أن الجواب على هذا الاعتراض يكون بدفع هذه المنوع وإثبات

(١) انظر : المصدر نفسه -ص٥٧ .

(٢) انظر : المصدر نفسه -ص٥٨ .

حكم الأصل وإثبات العلة واشتراكها في الأصل والفرع .

الاعتراض الخامس^(١) :

التقسيم : وهو ترديد السائل لفظ المستدل بين احتمالين متساويين ، واختصاص كل احتمال بحكم غير الآخر من منع أو تسليم ، كقوله : أي شيء تعني بدلول هذا اللفظ؟ إن عنيت كذا فمسلم ، وإن عنيت غيره فممنوع . . وهكذا .

ويجاب على هذا الاعتراض من طرق عدة : ببيان أن اللفظ غير قابل للاحتمال كما ظن المعترض ، أو أن ظهور اللفظ في أحد الاحتمالين أقوى من ظهوره في الاحتمال الآخر ، بالاستناد إلى الوضع اللغوي أو العرف أو لقرينة ترجح هذا المعنى دون ذلك ، أو تكون الإجابة ببيان أن ما يذكره المعترض من احتمالات إنما هي مترادفات ترجع -في حقيقة الأمر- إلى معنى واحد .

الاعتراض السادس^(٢) :

القدح في مناسبة العلة بما يلزمها من المفسدة في ترتيب الحكم على وفقها كقول المستدل : لا تقتل الجماعة بالواحد ، ولا تقطع الأيدي باليد لعدم المساواة في ذلك ، فيقول المعترض : اعتبار المساواة هنا يفضي إلى إيجاد المشاركة ذريعة إلى كثرة القتل والقطع . والجواب يكون ببيان أن المفسدة لا تلزم ، أو ببيان ترجيح المصلحة على المفسدة اللازمة .

الاعتراض السابع^(٣) :

- (١) انظر : المصدر نفسه -ص ٦٠ .
- (٢) وهو الاعتراض السابع في ترتيب الطوفي ، انظر المصدر السابق -ص ٦٢ .
- (٣) وهو الاعتراض السادس عشر في ترتيب الطوفي ، انظر المصدر السابق -ص ٧٠ .

سؤال التركيب والتعدية: فالتركيب أن يكون القياس مركباً من مذهيين، مثاله: المرأة عند الحنبلي لا تلي عقد النكاح والحنفي عنده لا تلي إن كانت صغيرة. فيقول الحنبلي في مسألة النكاح بلا ولي: أنثى فلا تلي عقد النكاح، كبرت خمس عشرة سنة، فيقول الحنفي: العلة في بنت خمس عشرة هي الصغر، فإن وافقت امتنع القياس لاختلاف علة الأصل والفرع، وإن لم توافق مانعتك أن العلة الأنوثة بل الصغر.

أما الاعتراض بالتعدية: فمعناه أن يعلل كل واحد من الخصمين في أصل القياس بعلة غير علة الآخر، ويعددها إلى فرع مختلف فيه، ومثاله: أن يقول المستدل في إجبار البكر البالغ: بكر فجاز إجبارها كالبكر الصغيرة، فيقول المعارض: إنما جاز إجبار البكر الصغيرة لصغرها لا لبكارتها، ولذلك عدت علة الصغر إلى الثيب الصغيرة، إذن فالصغر عنده يتعدى إلى الثيب الصغيرة، والبكارة عند المجيب تتعدى إلى البكر البالغ، فتعارض العلتان والتعديتان.

يقول الطوفي في تعقيبه على هذا الاعتراض: «وليس أحدهما أولى من الآخر، والمتبع في هذا أيضاً إفادة الظن»^(١)

الاعتراض الثامن^(٢):

الفرق: ومعناه إبداء وصف في الأصل أو الفرع يناسب ما اختص به من الحكم، وهذا القسم من الاعتراضات معمول به في الفقه بصورة كبيرة، بل إن الفقه ما هو إلا معرفة الجمع والفرق - كما يقول الطوفي - فهو أساس في الفقه وغيره من العلوم وهو أساس أيضاً في القواعد الكلية لهذه العلوم.

والنصوص الشرعية والأدلة العقلية والحسية متفقة تماماً على اعتبار الفرق في

(١) انظر: المصدر نفسه - ص ٧١

(٢) وهو الاعتراض السابع عشر في ترتيب الطوفي، انظر المصدر السابق - ص ٧١.

الأحكام، ودليله قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١) وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- يفرق بين الحكمين باختلاف الجهتين ، فقد جاءه شاب فسأله عن القبلة للصائم فمنعه، وسأله شيخ عن ذلك فأرخص له ، وهذا تفریق منه -صلى الله عليه وسلم- بالشباب وعدمه في الحكم في هذين المثالين .

الاعتراض التاسع^(٢) :

قلب الدليل : وهو استبقاء المعترض علة المستدل وأصله مع بطلان حكمه . والقلب نوعان : قلب تسوية وقلب خلاف مثال الأول : قول الحنفي في الخلل : «مائع طاهر مزيل للعين والأثر فحصلت به الطهارة كالماء» فيقول الخصم : «مائع طاهر مزيل للعين والأثر فاستوت فيه طهارة الخبث والحدث كالماء» فهذا يلزم منه خلاف حكم المستدل لأن طهارة الحدث لا تحصل بالخلل بالإجماع .

مثال الثاني : قول الحنبلي في توريث الخال : إنه يرث لقوله عليه السلام : «الخال وارث من لا وارث له»^(٣) فيقول المعترض : ليس المراد ذلك ، وإنما المراد نفي توريث الخال بطريق المبالغة كقولهم : الجوع زاد من لا زاد له ، والصبر حيلة من لا حيلة له . . وهكذا .

المبحث الخامس

- (١) سورة الزمر : الآية ٩ .
- (٢) وهو الاعتراض الحادي والعشرون في ترتيب الطوفي ، انظر المصدر السابق - ص ٧٦ .
- (٣) أخرجه الترمذي -تحفة الأحوذى- بشرح جامع الترمذي -دار الفكر- ط ٣ - مصر ١٩٧٩م - ج ٦ - ص ٢٨٢ .

تطبيقات الطوفي للجدل

يخصص الطوفي الباب الخامس من كتابه «علم الجدل»^(١) لاستخراج قواعد الجدل ومسائله من القرآن الكريم، وينص على أن هذا الباب هو أكبر مقصوده وغايته الأولى والأخيرة من تأليفه في موضوع الجدل والمناظرة، يقول الطوفي في خاتمة كتابه: «لم يكن جلّ مقصودي منه إلا خاتمته والباب الخامس منه، رغبة في استقراء الكتاب العزيز، وجعل ذلك وسيلة إلى تدبر ما تضمنه من كل معنى بسيط في لفظ وجيز»^(٢). هذا الباب الخامس الذي يعتز به الطوفي هو ما حاول فيه استخراج الوقائع الجدلية من القرآن الكريم بحسب ترتيب السور، واختار منها أربعاً وخمسين سورة لتطبيق قضايا الجدل واستدلالاته على ما جاء في القرآن الكريم، ونحن بدورنا سنختار بعض أمثلة على هذه التطبيقات كي لا ندخل في تفصيلات تخرج بالدراسة عن إطارها المعقول، كما أن استقصاء كل ما أورده الطوفي في هذا المجال أمر لا نستطيع الوفاء به الآن.

أولاً : سورة البقرة:

١ - من أنواع الاستدلال الإلهي على وحدانيته تعالى وأنه المستحق للعبادة وحده، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ. الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَاداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٣)

تقرير هذا الاستدلال: إن الله عز وجل هو المستحق للتوحيد والعبادة لأنه الخالق لكم ولسائر العالم بسمائه وأرضه وما فيهما، وكل

(١) وقد كان جلّ اعتمادنا في هذه الدراسة على هذا الكتاب.

(٢) علم الجدل في علم الجدل - ص ٢٤٣

(٣) سورة البقرة: الآيتان: ٢١-٢٢.

من كان خالفاً فهو مستحق لعبادة مخلوقه له . والمقدمة الأولى مسلمة عند كفار العرب ، بدليل قوله تعالى : ﴿ وَكُنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾^(١) . والمقدمة الثانية مسلمة أيضاً في أن الخالق هو المالك ، وكل مالك فهو مستحق لكسب مملوكه ، والعبادة والتوحيد كسب للعبد ، فيكون الله تعالى الخالق مستحق لهما . وهذا الاستدلال بهذه الصورة ثابت بمقدمتيه لا جواب للكفار عنه ولا طعن لهم فيه .

جدال الكفار لله تعالى في محاولتهم التشكيك في كلامه تعالى ، المنزل على رسوله صلى الله عليه وسلم ، وذلك بقولهم : إن الله رب عظيم . . . ولو كان القرآن كلامه لما تكلم ولما استشهد بالحيوانات الحسيصة القدر كما استشهد بالذباب^(٢) والعنكبوت^(٣) . إذن فهذا القرآن ليس بكلام الله تعالى

أجابهم الله تعالى بقوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾^(٤) ، وتقرير مناظرته تعالى لهم : لا نسلم أن عدم ذكر الله تعالى لمثل هذه الحيوانات لازم لكون القرآن كلامه ، بل الله عز وجل لا يستحي في تحقيق الحق وإبطال الباطل من ضرب الأمثال بهذه الحيوانات وأمثالها حتى البعوضة فما فوقها في الصغر والكبر . ثم كأن

(١) سورة الزخرف : الآية ٨٧ .

(٢) في قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ ﴾ سورة الحج : الآية ٧٣

(٣) في قوله تعالى ﴿ مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ : سورة العنكبوت : الآية ٤١

(٤) سورة البقرة : الآية ٢٦ .

الكفار - في الآية - اعترضوا على هذا الجواب فقالوا: إن الله قادر على تحقيق الحق بدون ضرب الأمثال بهذه الحيوانات، وإلا فما الحكمة من هذه الأمثال؟ فيجيبهم الله تعالى بمنع خلو ذكر هذه الأمثال عن الحكمة، بل إن فائدتها في أن الله يضل بها كثيراً من الكفار المعارضين ويهدي بها كثيراً من المؤمنين المسلمين.

-٣-

مناظرة بين النصارى واليهود من جهة، والله تعالى من جهة أخرى. وذلك بادعاء كل من النصارى واليهود أنه لا يدخل الجنة إلا من كان يهودياً أو نصرانياً، قال تعالى في تقرير دعواهم: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ . . ﴾^(١)، ويجيبهم الله تعالى بسؤال فيه مطالبة بالدليل والبرهان والبينة قال جل شأنه: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٢) فانقطع اليهود والنصارى ولم يحيروا جواباً^(٣).

ثانياً :سورة الأعراف:

- ١ -

محاورة ومناظرة بين الله تعالى وإبليس، إذ قال الله تعالى له: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾^(٤) وفي هذا السؤال كأن الله تعالى يثبت أهلية آدم عليه السلام لأن يسجد له إبليس كما سجد الملائكة كلهم بأمره تعالى. . . فما الذي منعه يا إبليس من السجود وأنت مأمور به مثلهم؟ . . . أجاب إبليس بالمنع: لا أسلم أنه أهل بالنسبة إليّ لأنني خير منه ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾ ووجه الخيرية في ذلك نوع المادة التي خلق منها كل منهما ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ وبذلك جمع إبليس بين اعترافه بأنه

(١) سورة البقرة: الآية ١١١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١١١.

(٣) انظر علم الجدل في علم الجدل - ص ٩٣-١٠٢

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٢.

مخلوق لله تعالى خلقه من نار ثم انكاره واستكباره على هذه الحقيقة ،
وبين معصيته لأمر الله تعالى وتحكيم عقله في استدلاله على الخيرية بمادة
النار على مادة التراب . وبذلك أتاه الجواب من الله تعالى بالطرده من
الجنة في قوله تعالى : ﴿ قَالَ قَاهِبْطُ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا
فَأَخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ﴾^(١) .

-٢-

مناظرة سيدنا نوح لقومه حين دعاهم لعبادة الله وحده فقال
لهم : ﴿ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ﴾^(٢) فعارضوه بالمنع على ما ادعاه
من وجود الرب واستحقاقه للعبادة فقالوا : ﴿ إِنَّا لَنَرَاكَ فِي ضَلَالٍ
مُبِينٍ ﴾^(٣) وكانهم قالوا : لا نسلم أن ثم إلهاً حتى يستحق العبادة ، بل أنت
ضال متوهم متخيل . فمنع نوح عليه السلام إجابتهم بقوله : ﴿ لَيْسَ بِي
ضَلَالَةٌ ﴾^(٤) وانتقل إلى ادعاء آخر وهو قوله : ﴿ وَلَكِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّ
الْعَالَمِينَ أَبْلَغُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَأَنْصَحُ لَكُمْ وَأَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا
تَعْلَمُونَ ﴾^(٥) وشعر نوح عليه السلام أن سؤالاً ما دار في خلدكم
ليعارضوا به ادعاه هذا وهو كأنهم أرادوا إلزامه بالترجيح بلا مرجح ،
بمعنى أنه كيف تكون بشراً وتكون - مع ذلك - أولى بالرسالة من الذي
رجح النبوة والرسالة لك دون غيرك ، والاستواء في البشرية يوجب
استواءنا معك . فعاد نوح عليه السلام ومنع لزوم ما ألزموه به فقال :
﴿ أَوْ عَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ ذِكْرٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْكُمْ لِيُنذِرَكُمْ وَكَتَبْتُمْ
وَلَعَلَّكُمْ تَرْحَمُونَ ﴾^(٦) فكانه قال لهم : لا أسلم أن اختصاصي بالرسالة

(١) سورة الأعراف : الآية ١٣

(٢) سورة الأعراف : الآية ٥٩ .

(٣) سورة الأعراف : ٦٠

(٤) سورة الأعراف : ٦١

(٥) سورة الأعراف : ٦١ - ٦٢ .

(٦) سورة الأعراف : الآية ٦٣ .

دونكم ممتنع ، ولا هي ترجيح من غير مرجح ، ولا استواءنا في البشرية بموجب لاستواءنا مطلقاً لجواز اختصاص أحد أفراد النوع بخاصة عن غيره ، والمشاهد على ذلك كثير^(١) .

ثالثاً : سورة التوبة :

محاورة الصحابة لأمر الله تعالى بعدم الاستغفار للكافرين حين قالوا : إن جاز لإبراهيم عليه السلام الاستغفار لأبيه أزر ، وجاز للرسول - صلى الله عليه وسلم - الاستغفار لعمه أبي طالب وهما نبيان . . جاز لنا أن نستغفر لآبائنا ، وكأن الصحابة استخدموا في ذلك قياساً شرطياً فقالوا : إن الجميع كفار فإذا جاز الاستغفار لبعضهم جاز للآخرين ، إذ حكم المثليين واحد . ويرى الطوفي أن هذه الملازمة صحيحة ، ولكن ثبوت الملزوم وهو جواز الاستغفار من إبراهيم عليه السلام لأبيه ليس صحيحاً مطلقاً ، وأن الله أجاب عنه بالفرق بقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوْعِدَةٍ وَعَدَّهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ ﴾^(٢) ، أي أن استغفار إبراهيم لأبيه كان لمعنى ليس موجوداً في استغفاركم لآبائكم ، وهو أن أزر وعد إبراهيم بالإيمان ، فاستغفر له بناء على هذا الوعد ، فلما لم يف بوعده تبرأ منه . أما رسولنا محمد - صلى الله عليه وسلم - فقد وجهه الله تعالى بقوله : ﴿ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾^(٣)

رابعاً : سورة النحل :

مناظرة الكفار في زعمهم أنهم يعظمون الله تعالى ، ثم ادعاهم بعد ذلك أن الملائكة بنات الله - تعالى الله عما يقولون - فأورد الله تعالى عليهم مناقضة يقول

(١) انظر علم الجدل في علم الجدل - ص ١٢١-١٢٥ .

(٢) سورة التوبة : الآية ١١٤ .

(٣) سورة التوبة : الآية ١١٣ : وانظر كتاب علم الجدل في علم الجدل - ص ١٣١-١٣٢ .

فيها ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتَ سَبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ . وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ﴾^(١) فهم يدعون عظمة الله تعالى ويدعون له البنات ، بالرغم من أنهم يستنكفون عن البنات ولا يرضونها لأنفسهم فكيف يرضونها لمن يعظمونه بزعمهم ، قال تعالى : ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَىٰ لَا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُّقْرَّبُونَ﴾^(٢) .

خامساً : سورة مريم :

مناظرة الإنسان المنكر للبعث في الآية الكريمة : ﴿وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَأُتَدَا مَا مَاتَ كَسَوْفَ أَخْرَجُ حَيًّا﴾^(٣) ، فأجابه الله تعالى بالقياس على الابتداء ، فقال تعالى : ﴿أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكَمْ يَكُ شَيْئًا﴾^(٤) . فالله تعالى يعترض عليه بالفعالين المتساويين ، وكأنه يقول له : كما ابتدأتك من العدم نعيدك وأنت ذرات متناثرة في الكون ، وفعل الابتداء وفعل الإعادة جاريان ممكنان ونحن عليهما قادران . . فبطل بذلك التعجب من الإعادة^(٥) .

سادساً : سورة طه :

محاورة فرعون لموسى وهارون حينما قالوا له : ﴿إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا مِنْ أَتْبَعِ الْهُدَىٰ﴾^(٦) فأورد فرعون معارضة على شكل استفسار - حيث أنه كان يزعم أنه رب الناس -

(١) سورة النحل : الآية ٥٧-٥٨ .

(٢) سورة النحل : الآية ٦٢ . وانظر علم الجدل في علم الجدل - ص ١٥١-١٥٢

(٣) سورة مريم : الآية ٦٦ .

(٤) سورة مريم : الآية ٦٧ .

(٥) انظر : علم الجدل في علم الجدل - ص ١٥٧-١٥٨ .

(٦) سورة طه : الآية ٤٧

﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى﴾^(١) وقد يكون سؤاله مطالبة بالحجة على دعوى موسى ، فأجابه موسى بأن ربنا غيرك ، هذا الرب له آثار تدل على فعله ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾^(٢) فيسأله فرعون سؤالاً آخر عن الأمم الماضية وكيف سيكون حالهم بعد أن بادوا وانتهوا ، مشيراً بسؤاله هذا إلى إنكار البعث ﴿قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى﴾^(٣) . فيعترض سيدنا موسى عليه السلام على فرعون بمنع سؤاله فيقول : ﴿عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى﴾^(٤) ثم بعد ذلك يستدل على قوله بما استدل به الله تعالى على الكفار من قياس الإعادة والإحياء مرة أخرى على إحياء الأرض الميتة ، قال تعالى : ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّى . كُلُّوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ﴾^(٥) .

سابعاً : سورة سبأ ،

محاورة المستضعفين مع المستكبرين في النار ، حين اتهم المستضعفون المستكبرين بغوايتهم وإضلالهم : ﴿يَقُولُ الَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِلَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لَوْلَا أَنْتُمْ لَكُنَّا مُؤْمِنِينَ﴾^(١) ، فرد عليهم المستكبرون : ﴿قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا أَنْخَنُ صَدَدْنَاكُمْ عَنِ الْهُدَى بَعْدَ إِذْ جَاءَكُمْ بَلْ كُنْتُمْ مُجْرِمِينَ﴾^(٢) فالمستكبرون يمنعون دعوى المستضعفين ويقولون : نحن لم نصدكم عما جاءكم على لسان

(١) سورة طه : الآية ٤٩ .

(٢) سورة طه : الآية ٥٠ .

(٣) سورة طه : الآية ٥١ .

(٤) سورة طه : الآية ٥٢ .

(٥) سورة طه : الآيتان : ٥٣-٥٤ - وانظر علم الجدل في علم الجدل - ص ١٥٨-١٥٩ .

(٦) سورة سبأ : الآية ٣١ .

(٧) سورة سبأ : الآية ٣٢ .

الأنبياء بل أنتم الذين أترتم الكفر على الإيمان دون أن يكون لنا تأثير عليكم .
 فعارض المستضعفين المستكبرين وبينوا كيفية إضلالهم لهم ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
 إِذْ تَأْمُرُونَنَا أَنْ نَكْفُرَ بِاللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُ أَنْدَادًا﴾^(١) واتضح للجميع خطأهم فانقطعوا لما
 ظهر لهم من اشتراكهم في الضلال والكفر ﴿وَأَسْرُوا النَّدَامَةَ كَمَا رَأَوْا الْعَذَابَ﴾^(٢)
 فندموا على ما وصل إليه حالهم ولم يستطيعوا إظهار هذا الندم بل أخفوه في
 أنفسهم^(٣) .

ثامناً :سورة الزمر:

محاورة خزنة جهنم للكافرين حين قالوا لهم : ﴿أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِّنْكُمْ يَتْلُونَ
 عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا﴾^(٤) فيعترف الكافرون بذلك ﴿قَالُوا
 بَلَىٰ وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٥) وبالرغم من اعترافهم إلا أنهم
 يعللون كفرهم بقدر الله تعالى الذي يدعو التصديق به ، وكان هذا الكفر مقدر
 عليهم وسبق وجوده في علم الله تعالى وبذلك فهم مجبرون عليه ﴿قِيلَ ادْخُلُوا
 أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبئسَ مَثْوًى الْمُتَكَبِّرِينَ﴾^(٦) وهنا يرد خزنة جهنم على
 الكافرين بقياس من الشكل الأول والنتيجة فيه مسلمة بتسليم مقدمات القياس ،
 وتقريره : الكفار أنذروا فكذبوا (مقدمة صغرى) ، وكل من أنذر فكفر يدخل جهنم
 (مقدمة كبرى) ، إذن فهم داخلون جهنم (النتيجة) وهي نتيجة صادقة يقينية بلا
 شك^(٧) .

- (١) سورة سبأ : الآية ٣٣ .
- (٢) سورة سبأ : الآية ٣٣ .
- (٣) انظر : علم الجدل في علم الجدل - ص ١٨٨
- (٤) سورة الزمر : الآية ٧١ .
- (٥) سورة الزمر : الآية ٧١ .
- (٦) سورة الزمر : الآية ٧٢ .
- (٧) انظر : علم الجدل في علم الجدل - ص ١٩٣ .

هذه نماذج محدودة لما استخلصه الشيخ الطوفي مما هو ظاهر ومشهور من الوقائع الجدلية والقضايا الاستدلالية في القرآن الكريم، والقرآن مليء بالكثير الكثير من أشباه تلك الوقائع، يقول الطوفي: «القرآن إذا توّمل وجد فيه من ذلك أكثر مما ذكرت لأنه ورد معجزاً بجملته وتفصيله وشأن المعجز مناقضة الخصم والدلالة على خلاف دعواه»^(١).

وقد يطيب للنفس تبركاً بسيدنا محمد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أن نذكر بعض محاوراته، وهو عليه الصلاة والسلام، كما يقول الطوفي:

١ - «أول من بين العلل والمآخذ والفروق وكثيراً من اللطائف الكلامية والجدلية فإنه احتج في قوله: فمن أعدى الأول، بدليل الدور والتسلسل في ثلاث كلمات، تفهق به الفلاسفة والمتكلمون في عدة ورقات»^(٢). ويقصد الطوفي بكلمة الرسول -صلى الله عليه وسلم- «من أعدى الأول» ما ورد في حديثه عليه السلام «لا عدوى ولا صفر ولا هامة، فقال أعرابي: يارسول الله فما بال الإبل تكون في الرمل كأنها الظباء فيجيء البعير الأجرى فيدخل فيها فيجرها كلها، قال: فمن أعدى الأول»^(٣). وإبطال الدور والتسلسل في هذه المسألة يكون تقريره كالتالي:

نتفق جميعاً على أن هناك سبباً لجرّب الإبل، هذا السبب هل هو عدوى البعير الأجرى أو سبب آخر؟ فإن قلنا: هو البعير الأجرى فمن الذي أجرى البعير؟ فإن قلنا: إبل أخرى أعدته، فمن الذي أعدى الإبل؟ فإن قلنا: عدواها من إبل أخرى، فمن أعدى تلك الإبل؟.. وهكذا تتسلسل الأسباب، والتسلسل باطل، ولابد أن ينقطع عند السبب الأساس وهو الله تعالى.

وإن قلنا: إن الذي أعدى الإبل هو البعير، والذي أعدى البعير هي الإبل

(١) انظر: المصدر نفسه -ص ٢٠٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه -ص ٧٤.

(٣) أخرجه مسلم -الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم- (كتاب السلام) -دار المعرفة - بيروت - ج ٧ - ص ٣٠..

ذاتها . . فمن الذي أعدى الأول . . وهذا دور باطل، ولا بد أن ينقطع عند السبب المباشر للمرض والصحة والحياة والموت وهو الله تعالى . إذن فالرسول -صلى الله عليه وسلم- قد أوجز استدلاله في كلمات ثلاث، ولا غرو في ذلك، فهو الذي أوتي جوامع الكلم (صلى الله عليه وسلم).

٢ - ومحاوراته -صلى الله عليه وسلم- لأصحابه كثيرة، منها مناظرته لهم بقياس العكس وذلك في بيانه للصدقة على أنها تقع في كل نوع من أنواع المعروف فقال عليه السلام: (. . إن بكل تسيحة صدقة، وكل تكبيرة صدقة، وكل تحميدة صدقة، وكل تهليله صدقة، وأمر بالمعروف صدقة، ونهي عن منكر صدقة، وفي بضع أحدكم صدقة، قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه فيها وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر) ^(١) . فمحاوره الرسول -صلى الله عليه وسلم- ورده على أصحابه هنا من باب قياس العكس وكأنه يعني بقوله: ما دمتم سلمتم بأن الرجل لو ترك شهوته ولم يضعها في حرام كان له ثواب من الله تعالى على ترك الفعل، فلا بد وأن تسلموا بعكس هذه القضية وهي: أنه إن تجرى الحلال في شهوته كان له مثل ما كان له حينما ترك الحرام، يقول الطوفي في معنى ذلك: «إن ما عوقب على فعله أثيب على تركه، لأن الطاعة فعل المأمور وترك المحذور كما أن المعصية عكس ذلك» ^(٢) .

٣ - وقد حاور الرسول -صلى الله عليه وسلم- صحابته بقياس في معنى الأصل، وذلك حين جاءه أعرابي، فقال: «يا رسول الله إن امرأتي ولدت غلاماً أسود وإني أنكرته فقال النبي صلى الله عليه وسلم: هل لك من إبل، قال نعم . قال: ما ألوانها؟ قال: حمراء، قال: فهل فيها من أورك؟ . قال: نعم . قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: فأنى هو، قال: لعله يا رسول الله يكون نزعه عرق له،

(١) صحيح مسلم -المصدر السابق- كتاب الزكاة -ج٣- ص٨٢ .

(٢) علم الجدل في علم الجدل -ص٢٢٩ .

فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : وهذا لعله يكون نزعه عرق له^(١) . فالنبي - صلى الله عليه وسلم - استعمل القياس في أصل الشيء وهو العرق^(٢) ، فقاسه في الإنسان على الحيوان ، وكأنه يقول للرجل : مثلما أنك تسلم بأن إيلكم الحمر من أولادها الأورق ، وتعلل وجوده على هذه الشاكلة بالأصل الذي قد يشابهه ، إذن فقس على ذلك المرأة من حيث أنها قد تأتي بولد مختلف في شكله عن والده ، ولا مانع يمنع من افتراض أن يكون مشابهاً لواحد من أجداده أو أحد أصوله ، وأن عرقاً قد نزعه ، يقول الطوفي «هذا قياس في معنى الأصل بتنقيح المناط وإلغاء الفارق وهو كون هذه امرأة وهذه إبلًا ، والمراد أن الولد قد يتزع بالشبه إلى بعض أجداده أو جداته في اللون أو غيره أي ذلك كان»^(٣) .

- (١) صحيح مسلم - المصدر السابق - كتاب اللعان - ج ٤ ص ٢١٢ .
- (٢) العرق أصل الشيء ، وهو في الإنسان بمعنى أجداده وأخواله وأعمامه ومن في حكمهم ، وكذلك يقال في الحيوان ، وقد يأتي الولد على غير شاكلة والديه فيقال : له عرق في ذلك ، أي قد يشابه أحد أجداده السابقين أو أحد أعمامه أو أخواله ، ومصداق ذلك قول رسولنا الكريم : استجيدوا الخبال فإن العرق دساس أي : دخال لأنه يتزع في خفاء ولطف انظر : لسان العرب - مادة دسس - ج ٦ ص ٨٢ .
- (٣) علم الجدل في علم الجدل - ص ٢٢٩ .

الخاتمة

ونخلص من دراستنا هذه إلى النقاط التالية :

١ -

لقد تبين لنا مدى قيمة اتهام بعض العلماء للطوفي بالتشيع ، بالرغم من أنه يلقب بالطوفي الحنبلي ، لأنه كان متبحراً في الفقه الحنبلي ، وتابعاً لهذا المذهب ومنتقداً به في استدلالاته في كل القضايا الفقهية التي يتصدى لبحثها وبيان الحكم فيها ، ولعلنا لاحظنا شيئاً من ذلك في مناقشاته للقضايا الفقهية التي ضربها أمثلة لبيان قواعد الجدل ، بل إن استدلالاته لم تخرج عن إطار فقه المذاهب الأربعة المعروفة عند أهل السنة ، كما نلاحظ أنه لم يورد حديثاً نبوياً إلا وهو من الصحيحين أو من كتب السنة المعروفة ، وبخاصة في كتابه الذي ألفه في الرد على أحد النصارى ، ودحض آراءه وادعاءاته . . . ومن أبلغ ما يرد تهمة التشيع عن الطوفي أننا نجد يستدل بكثير من مرويات السيدة عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - وهذا أمر لا يمكن أن يسلم لشيء لعدم ثقته بأهل المؤمنين سواء فيهم الجاهل أو العالم .

والمُنصف في نظره للطوفي ، يرى أنه سلفي المذهب سلفي المنهج ، يتضح ذلك من موقفه من الصفات ، حين قسم المسلمين في موقفهم من هذه القضية إلى طوائف ثلاث : فمنهم من يؤمن بها في صورتها المشاهدة وهم المجسمة ، ومنهم من يؤولها على ما يصح في الشاهد ولو كان بعيداً كالنزول على أنه نزول العلم أو الرحمة وهؤلاء - كما يقول - هم الأشعرية والمعتزلة . ومنهم من يعتقد «ما يليق بجلال الله سبحانه منها مع القطع بتنزيهه الله سبحانه عن مشابهة مخلوقاته اعتماداً على قوله تعالى : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ فأول الآية

تنزيه والثاني إثبات ، فهو أولى من الإثبات المفضي إلى التمثيل والتنزيه المفضي إلى التعطيل»^(١) . ويستطرد الطوفي فيبين عن رأيه الذي يتفق فيه مع الطائفة الثالثة فيقول «وهذا هو الذي أقول به ، ولي أن ألتزم القول قبله في هذا المقام ، لأنني وهذا الخصم (يعني النصراني) نبحت في دينين متقابلين لا في مذهبي دين واحد ، على أنني أي القولين إلتزمت لا يلزمني من قبح التجسيم ما لزمك»^(٢) .

ولو كان الطوفي شيعياً ما استدل في الجدل القرآني بحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه «طرق عليا وفاطمة وهما نائمان فقال لهما : ألا تصليان ، فقال علي : إنما نفوسنا بيد الله يمسكها حيث شاء ويرسلها حيث شاء ، فولى النبي عليه السلام وهو يضرب بيده على فخذيه ويقول : وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا»^(٣) .

وقد التزم الطوفي إيراد هذا الحديث بعد ذكره للآية التي تثبت مجادلة الإنسان في الله وأفعاله ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(٤) . وتابع في ذلك الإمام البخاري الذي أخرج الحديث في معرض تفسيره للآية السابقة ولكنه أبان عن سبب نزول الآية وأن المقصود بالجدل هنا هو الخصومة في الباطل ، وقد نزلت هذه الآية في النضر بن الحارث ، وكان جداله في القرآن ، وقيل في أبي بن خلف وكان جداله في البعث^(٥) . أما

(١) الانتصارات الإسلامية - المصدر السابق - ص ١٦٥ .

(٢) المصدر نفسه - ص ١٦٦ .

(٣) أخرجه البخاري - عمدة القاري شرح صحيح البخاري - دار الفكر - بيروت - مجلد ١٠ - ج ١٩ - ص ٣٨ .

(٤) سورة الكهف : الآية ٥٤ .

(٥) انظر : صحيح البخاري - المصدر السابق - مجلد ١٠ - ج ١٩ - ص ٣٨ ، وأيضاً الطبرسي - مجمع البيان في تفسير القرآن - دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦ م ج ٥ - ص ٧٣٧ .

الطوفي فأورد الحديث دون بيان لسبب نزول الآية الأمر الذي يوحي بأن المقصود بها علي بن أبي طالب وفاطمة بنت محمد -صلى الله عليه وسلم- .

لكل ذلك لا يخامرني أدنى شك في أن الطوفي لو كان عنده ذرة من اعتقاد الشيعة ما تجرأ على إيراد هذا الحديث بهذه الصورة والاستدلال به من صحيح البخاري وفي تفسير هذه الآية بالذات . ومن له نوع اطلاع على مذهب الشيعة يعلم ما أشير إليه .

٢ - لقد عنيت هذه الدراسة ببيان علم من علوم أحد فقهاء المسلمين وعلمائهم ، وهو علم الجدل الذي بمعرفته وإتقان أساليبه يستطيع المسلم دحض قول المبطلين الطاعنين في الإسلام وفي نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، فمعرفة هذا العلم هي التي حدت بشيخنا الجليل الطوفي إلى أن يؤلف كتاباً ينقض فيه دعاوى ومطاعن بعض النصارى على الإسلام ، وقد التزم فيه بما علمه من الأساليب والقواعد الاستدلالية للجدل .

٣ - تميز الطوفي بعنايته وتأليفه في الجدل القرآني ، وهو وإن لم يكن أول من جمع ذلك في مؤلف واحد ، فلا مرية في أنه يعد من أقدم الذين ألفوا فيه ، وعلى حد علمنا لم يسبقه إلا عبدالرحمن بن نجم المعروف بابن الحنبلي (٦٣٤هـ) في كتابه استخراج الجدل من القرآن الكريم ، وهو مؤلف صغير لم يستقص فيه موضوعات الجدل كما فعل الطوفي .

٤ - والطوفي في جدله لم يهدف إلى إقامة نوع من الموازنة أو المساواة بين أسلوب القرآن وأسلوب الفلاسفة أو المتكلمين في حججهم وبراهينهم ومنطقهم ، بل إنه ليصرح في أكثر من موضع بأن هؤلاء يعجزون عن متابعة القرآن الكريم في قوة براهينه وحججه ، وأن في القرآن من الإعجاز والبيان ما يفوق كلام البشر ، وقد أراد من محاولته لبيان الجدل القرآني أن يبين عن أمثلة فقط تدل على جوانب هذا الجدل «وكيف كانت

أعلى من المنطق تدقيقاً وإن لم تتقيد بأساليب المناطقة ولا بأشكال الأقيسة ففيها التقديم والتأخير والحذف والإطناب تبعاً لحسن البيان لا تبعاً لأشكال البرهان، وكانت مع ذلك أعلى من الخطابة، وإن كان بيانه المثل الأعلى للخطباء»^(١).

٥ - ويحرص الطوفي على بيان ما يتميز به الجدل القرآني وهو أنه برغم اعتماده على التأمل العقلي، إلا أنه جدل مرتبط بالإيمان بالله تعالى وبآياته البينات وبخاصة أن الجدل - فيما يرى الطوفي - أمر فطري في نفس الإنسان فإن جنح عن تلك الفطرة الصحيحة - التي تهفو إلى الحق والحقيقة - سُمي جدلاً باطلاً. ومن هنا يذكر القرآن الكريم نوعين من الجدل: يمتدح أحدهما وهو الجدل بالتي هي أحسن وهو ما أراد به صاحبه الوصول إلى الحق، ويذم الآخر وهو ما أراد به صاحبه الباطل أو الإلزام والتبكيك فقط دون الحق.

٦ - وأخيراً تميز الطوفي في منهجه لدراسة علم الجدل بأسلوب له أثره الكبير في إيضاح الفكرة لطالب العلم، وهو يتمثل في إيرادته على كل قضية الأمثلة الكثيرة المستفيضة ونوع الدلالة فيها، الأمر الذي يسهل فيه على القاريء لكتابه معرفة مراده من هذه المسألة أو تلك، وهذا أمر يندر وجوده في مؤلفات العلماء في علم الجدل.

تم بحمد الله تعالى وبركته

(١) الإمام محمد أبوزهرة - تاريخ الجدل - دار الفكر العربي - ص ٢ - القاهرة ١٩٨٠ م - ص ٧٣.

مصادر ومراجع البحث

- ١ - الألمعي (د. زاهر عواض) - مناهج الجدل في القرآن الكريم - مطابع الفرزدق التجارية.
- ٢ - الأمين (السيد محسن) - أعيان الشيعة - مطبعة الإنصاف - ط ١ - بيروت ١٩٥٠ م.
- ٣ - ابن رجب (الحافظ عبدالرحمن بن شهاب) - الذيل على طبقات الحنابلة - دار المعرفة - بيروت.
- ٤ - ابن الحنبلي (ناصر الدين عبدالرحمن بن نجم الدين) - كتاب استخراج الجدل من القرآن الكريم - تحقيق د. زاهر الألمعي - مؤسسة الرسالة - ط ١ - بيروت ١٩٨٠ م.
- ٥ - ابن خلدون (عبدالرحمن بن محمد) - مقدمة ابن خلدون - تحقيق د. علي عبدالواحد وافي - دار نهضة مصر - ط ١ - القاهرة.
- ٦ - ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):
 - أ - تلخيص تاريخ الجدل - تحقيق د. تشارلس بترورث - الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٩ م.
 - ب - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- ٧ - ابن سينا (أبو علي):
 - أ - الإشارات والتنبيهات - تحقيق د. سليمان دنيا - دار المعارف - ط ٢ مصر ١٩٧١ م.
 - ب - الشفاء (المنطق) - مراجعة د. إبراهيم ميديكور - تحقيق سعيد زايد - المطابع الأميرية - القاهرة ١٩٦٤ م.
- ٨ - ابن العماد (أبو الفلاح عبدالحفي) - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - المكتب التجاري - بيروت.
- ٩ - ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن) - مجرد مقالات أبي الحسن الأشعري - تحقيق

- دانيال جيماريه - دار المشرق - بيروت ١٩٨٧ م .
- ١٠- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) - لسان العرب - دار صادر - بيروت .
- ١١- أبو زهرة (الإمام الشيخ محمد) - تاريخ الجدل - دار الفكر العربي - ط ٢ - القاهرة ١٩٨٠ م .
- ١٢- البخاري (أبو عبدالله محمد بن أبي الحسن) عمدة القاري شرح صحيح البخاري - دار الفكر - بيروت .
- ١٣- الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى) - تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي - دار الفكر - ط ٣ - مصر ١٩٧٩ م .
- ١٤- الجرجاني (السيد الشريف علي بن محمد):
 أ - التعريفات - مكتبة لبنان - بيروت ١٩٧٨ م .
 ب - الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة - وعليها شرح الرشيدية للشيخ عبدالرشيد الجونغوري - تحقيق علي مصطفى الغرابي - مكتبة الحسين التجارية - القاهرة ١٩٤٩ م .
- ١٥- الجويني (عبد الملك بن عبدالله) - الكافية في الجدل - تحقيق د. فوقية حسين محمود - مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة ١٩٧٩ م .
- ١٦- حبنكة (عبدالرحمن حسن) - ضوابط المعرفة - دار العلم - ط ٣ دمشق ١٩٨٨ م .
- ١٧- الرازي (فخر الدين) - تفسير الفخر الرازي - دار الفكر - ط ١ - بيروت ١٩٨١ م .
- ١٨- زيد (د. مصطفى) - المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي - دار الفكر العربي - ط ٢ - القاهرة ١٩٦٤ م .
- ١٩- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) - الاتقان في علوم القرآن - دار الندوة الجديدة - بيروت .
- ٢٠- صليبا (د. جميل) - المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ١٩٨٢ م .
- ٢١- الطبرسي (أبو علي الفضل بن الحسن) - مجمع البيان في تفسير القرآن - دار المعرفة - بيروت ١٩٨٦ م .

٢٢- الطوفي (نجم الدين سليمان عبدالقوي):

- أ - الانتصارات الإسلامية - تحقيق: د. أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - مصر ١٩٨٣ م.
- ب - علم الجدل في علم الجدل - تحقيق فولفهارت هاينريشس - دار النشر فرانز شتاينر بفيسبادن ١٩٨٧ م.

٢٣- الطيب (د. أحمد محمد):

- أ - أسس علم الجدل عند الأشعري - حولية كلية أصول الدين - العدد الرابع - القاهرة ١٩٨٧ م.
- ب - مدخل لدراسة المنطق القديم - دار الطباعة المحمدية - ط ١ - القاهرة ١٩٨٦ م.

٢٤- العسقلاني (شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر) - الدرر الكامنة - دار الجيل - بيروت.

٢٥- قطب (الشيخ سيد) - في ظلال القرآن - دار الشروق - ط ٨ القاهرة ١٩٧٩ م.

٢٦- كحالة (عمر رضا) - معجم المؤلفين - مكتبة المثنى - بيروت.

٢٧- مسلم (أبو الحسين مسلم) - الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم - دار المعرفة - بيروت.

٢٨- مطر (د. أميرة حلمي) - الفلسفة عند اليونان - دار النهضة المصرية - القاهرة ١٩٧٧ م.

٢٩- المظفر (محمد رضا) - المنطق - دار التعارف للمطبوعات - ط ٢ - بيروت ١٩٨٥ م.

—

رَفَع

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الأمراض الوراثية

:: من منظور إسلامي ::

دكتور

علي محمد يوسف الحمدي

الأستاذ المساعد بقسم الفقه والأصول

وعميد كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

رَفَعُ
جهد الترجيح البخاري
أسكنة الأئمة الفروع
www.moswarat.com

أهمية الموضوع :

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله . . وبعد ،

فقد حملني على الكتابة في موضوع الأمراض الوراثية وموقف الإسلام منها ما نشرته جريدة الراية القطرية في ٢٠ فبراير ١٩٩٥ ، من تقدم محامي أحد المجرمين في أمريكا بطلب العفو عن موكله القاتل ، لأنه ورث جيناً عدوانياً ، وفق الشهادة الطبية التي قدمها إلى القضاء ، مع العلم أن هناك نظرية تقول : بأن المجرم يولد مجرماً . . وتصورت نفسي في موقف القاضي ، هل أتردد في تنفيذ العقوبة؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه الشهادة الطبية حجة لدى القضاء المدني؟ وماذا عن رأي علماء الوراثة وهم أهل الذكر في هذه المسألة؟ وإلى أي مدى تمتد مسؤولية الوراثة؟ وهل هي قدر الإنسان الذي لا مفر عنه؟ كما هو مذهب بعض علماء الوراثة ، ويؤيده بعض الفقهاء الذين يرون الاستسلام له ، وعدم البحث عن العلاج لأنه يكون من عدم الرضا بالقدر . أم أن الفقه يبارك العلم خطواته الجادة لمحو آثار الوراثة السيئة ، وتخليص الأجيال القادمة من شرورها ، كما هو رأي غالبية الفقهاء . مع العلم بأن علماء الهندسة الوراثية لم يقفوا عند حدود التعرف على الأمراض الوراثية (ستة آلاف مرض وراثي حتى الآن) ومعرفة أسبابها ومعالجتها بتجنب الأسباب المؤدية إليها ، بل توصلوا إلى اكتشافات ناجحة لكثير من الأمراض الوراثية المستعصية (مرض تاي ساكس وبعض السرطانات) كما أنهم ابتكروا طرقاً جديدة آخرها العلاج الجيني بنوعيه (للخلايا الجسدية والخلايا الجرثومية ، فهل هذه الطرق من العلاج المأمور به شرعاً؟ أم أنها من التغيير (لخلق الله) المنهي عنه؟

كما تمكن العلم بفضل تطور الطب التعرف على الجينين ، وهو في عالمه المستور في بطن أمه ، والتأكد من سلامته من الأمراض الوراثية أو مدى إصابته بها . . حيث يترتب عليه تقرير مصيره بالإبقاء عليه أو التخلص منه .

ويقول تقرير مصلحة الصحة في أمريكا أن ما يزيد على خمسة عشر مليوناً

أمريكياً يعانون من عيب خلقي أو أكثر عند الميلاد، وأن ٨٠٪ من هذه الحالات يرجع إلى تغيرات وراثية.

- ويرجع ٥٠٪ من حالات الاجهاض إلى عوامل وراثية، وكذا ٤٠٪ على الأقل من حالات وفيات الأطفال.

- وأن ٣٠٪ من كل حالات دخول الأطفال للمستشفى تنجم بطريقة مباشرة في عيوب وراثية.

- كما أمكن حتى الآن التعرف على ما يقرب من ثلاثة آلاف مرض وراثي وأممكن تصنيفها.

فمن كل ذلك يتضح أن الأمراض الوراثية هي الآن بصفة عامة أحد المشاكل الصحية في أمريكا.

وهنا جاء دور الفقه ليقول كلمته في مثل هذه القضايا التي كشف العلم النقاب عنها، ويزيل حيرة الناس بالإجابة عن أسئلتهم، علماً بأن هذه القضايا من المستجدات التي لم يكن للسابقين بها عهد، لذا لا نطمح أن نجد عندهم جواباً صريحاً، ولكن الفقه الإسلامي فيه من الحيوية والمرونة ما يجعله قادراً على التجاوب مع متطلبات العصر ومستجداته وتقديم الحلول المناسبة لكل حادثة وفق قواعد الشريعة الغراء الصالحة لكل زمان ومكان.

ومما سبق تتضح لنا أهمية الموضوع، ومدى الحاجة إليه، وقد اتبعت في دراسته منهجاً يتكون بعد هذه المقدمة من: تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

تحدثت في التمهيد عن الأمراض الوراثية، وتاريخ الاهتمام بدراستها.

وعقدت المبحث الأول للكلام في الأمراض الوراثية: أنواعها ووسائل انتقالها.

وأما البحث الثاني فقد عرضت فيه لتوارث الصفات الذاتية والمكتسبة .
وخصص البحث الثالث لبيان موقف الإسلام من علاج الأمراض الوراثية .
وفي الخاتمة تسجيل لأهم نتائج الدراسة وبعض التوصيات .
وأرجو أن أقدم بهذا المنهج دراسة علمية مفيدة في موضوع شائك كثرت فيه
الآراء ، والله ولي التوفيق .

تمهيد

مفهوم الأمراض الوراثية وتاريخ الاهتمام بدراساتها

التعريف بالأمراض الوراثية:

المرض كل ما خرج بالكائن الحي عن حد الصحة والاعتدال من علة (العضوي) أو نفاق (المرض النفسي) أو تقصير في أمر (الكسل والخمول).

والأمراض الوراثية هي الصفات التي تنتقل عبر الأجيال السابقة إلى الجيل الراهن عن طريق الموروثات أثناء تكوين البيضة المخصبة وكأن الأمراض الوراثية تعني انتقال المرض من شخص إلى آخر لأسباب كثيرة تتعلق بالقرابة بين الأشخاص أو بسبب البيئة أو غير ذلك (طعام) ويعنون بالبيئة مجموع المثيرات التي يتعرض لها الفرد طوال حياته.

وعلم الوراثة: هو العلم الذي يبحث في انتقال صفات الكائن الحي من جيل إلى آخر وتفسير الظواهر المتعلقة بطريقة هذا الانتقال^(١) ولذا فإن علم الوراثة يعتبر من أكثر العلوم ارتباطاً بالإنسان، فمن خلال أساسيات هذا العلم يتعرف الإنسان على كيفية انتقال الصفات المميزة للفرد من الآباء إلى الأبناء والأحفاد..

وكذلك يدخل علم الوراثة في علاج بعض الأمراض الوراثية أو منع حدوثها^(٢) وقد أصبحت الوراثة مسلمات العلم، فمثلاً تعتبر زمرة دم الإنسان صفة وراثية ثابتة تنشأ معه منذ تكونه داخل الرحم وتستمر ثابتة لا يؤثر فيها أي مؤثر،

(١) انظر: ما تقدم المعجم الوسيط ٢/ ٨٦٣ ، ١٠٢٤ ، والذكاء : د. فؤاد البهي السيد ص ٥٣ ، ٥٥ ، ٧١ والتنبؤ الوراثي ص ٤٠ وشفرة الوراثة ص ١٨ .

(٢) انظر: بحث أساسيات الوراثة أ.د. عبدالعزيز البيومي ص ١٨. وأسس الصحة النفسية د. عبدالعزيز القوصي ص ١٥ وأساسيات علم الوراثة د. عائدة وصفي ص ١٤٩ .

وهي صفة وراثية ثابتة تخضع في انتقالها إلى الأجيال المتعاقبة لقوانين الوراثة^(١) .

على أن الحديث عن الوراثة والصفات الوراثية قديم قدم الإنسان نفسه فقبل أن تصبح الوراثة علماً كان الآباء يأملون أن يرث أبنائهم ما يعتبرون أنه أحسن ما فيهم من صفات وراثية، ويتلهفون في الوقت نفسه ألا يصيب أبنائهم لعنة الصفات العائلية غير المطلوبة .

وقد عرفت المجتمعات الإنسانية منذ عصور قديمة كثيراً من شئون الوراثة وقوانينها وحرصت على مراعاتها في تقاليدها وقوانينها، فقد حرص قدماء اليونان على سلامة النسل من العيوب الوراثية التي تعوق المولود عن أداء وظائفه على الوجه الأكمل وتنتقل إلى ذريته من بعده، ولذلك فإن القوانين الرومانية واليونانية كانت توجب على الآباء إعدام أولادهم الضعاف والمشوهين والمرضى عقب ولادتهم^(٢) .

وكان العرب في الجاهلية يطلبون النجيات، ويتزوجون من القبائل المعروفة ببعض الصفات الجميلة، وكان فيهم من يقول لإمرأته اذهبي إلى فلان الشجاع احملي منه .

ثم جاء الإسلام بعد ذلك مؤكداً دور الوراثة في الصفات الخلقية والخلقية من خلال عشرات النصوص والآثار، وهو ما أكده علم الصفات الوراثية بما يشكل الجينات الجيدة والجينات السيئة^(٣)، وكان اهتمامه بعلم الوراثة نابغاً في الأصل من الاهتمام بالإنسان، وإيجاد أفضل الطرق لتخليصه من أمراضه وإيجاد الإنسان الصحيح السليم المتمتع بقدر من المناعة الذاتية التي تحميه من عادات الزمن وتحفظ عليه صحته التي هي رأس ماله، وأن تستمر هذه السلسلة الصحية إلى نسله من

(١) انظر: تطور الجينين: د. محي الدين طالو، ص ٣١٥ والذكاء: د. فؤاد البهي ص ٥٣ .

(٢) الوراثة د. علي عبدالواحد وافي ص ٢٩-٣١ .

(٣) التنبؤ الوراثي، ص ١٥٧ .

بعده، ولا يخفى ما في هذا العمل من فوائد على الإنسان والمجتمع والدولة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والعسكرية.

وبالنسبة لتطبيق هذا الجانب على المسلم فنردد قول الرسول -صلى الله عليه وسلم-: المسلم القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف، وذلك لأن المؤمن القوي أقدر على القيام بتنفيذ ما أمره الله به من العبادات مع الخشوع الذي هو روح الصلاة ولا يكون ذلك إلا بسلامته من الهموم والشواغل النفسية والآلام الجسدية. وأما من الناحية العسكرية فنرى قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(١) فهي عامة تفيد كل قوة ومنها الإعداد النفسي والجسمي وهو ما يعبر عنه بالإعداد الصحي، إذ لا يمكن لأمة أن تحارب عدوها وتطرد من اغتصب أرضها بأفراد ضعفت بنيتهم وانتشرت فيهم الأمراض والعلل ونرى أن العلم اليوم يهتم بهذا الجانب للوصول إلى الإنسان الذي ينطبق عليه وصف ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾^(٢) فهذا هي الأبحاث التي أطلعت عليها تشير إلى محاولات العلم للوصول إلى خدمة الإنسان والتغلب على مشاكله، وإيجاد الأذكىاء من العلماء والأقوياء بديناً وهو لا يخرج عن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرَْتَ الْقَوِيَّ الْأَمِينُ﴾^(٣).

والرسول -صلى الله عليه وسلم- قد أكد هذا المعنى في الحديث السابق حينما قال: المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير واحرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز.

فالقوة في الحديث عامة تشمل القوة الإيمانية والعقلية والبدنية، كما أن في كلمة و(احرص) على ما ينفعك حثاً على اتخاذ كافة الأسباب المؤدية إلى الغوص في بحر العلوم الطبية وغيرها..

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٤٧.

(٣) سورة القصص: الآية ٢٦

وفي كلمة (ولا تعجز) نهي وتنفير من الركون إلى التكاسل^(١).

وأما اليوم فقد وصل التطور بعلم الوراثة إلى الحد الذي يمكن خلاله تفكيك مفردات الجسم إلى أنسجة وخلايا . .

كما توصل إلى ما يعرف بالعلاج الجيني، وتمكن من خلال مشروع الجينوم البشري، وهو القراءة الكاملة لحروف الهجاء الكيميائية الحيوية للإنسان بترتيبها الكامل حرفاً حرفاً، واكتشاف كل الصفات الوراثية المرضية لكل فرد، منها ما هو مصاب به فعلاً وما هو عرضة للإصابة به وما هو كامن فلن يظهر إلا بعد عقود كما اكتشفوا أن حامض DNA هو الذي ينقل المعلومات الوراثية عن نوع المخلوق الذي سيتكون، وعن طريق RNA تصل هذه المعلومات إلى كل خلية في جسم الكائن الحي العضوي النامي^(٢).

أما النوع الأول: فقد أصبح بإمكان الطب العمل على توقي أو تخفيف أو علاج تأثير الأمراض الوراثية وخصوصاً الأمراض المزمنة مثل القلب والسكري والسرطان^(٣).

وأما ما سيقع، فقد تمكن العلم بواسطة تحليل العناصر الوراثية للأمراض واكتشاف وجود علامات وراثية في بعض الأفراد على التنبؤ بأنهم يتعرضون أكثر من غيرهم للإصابة بأمراض معينة.

ومن الأمراض الوراثية التي أمكن معرفتها بالفحص: أمراض القلب الوراثية، أو القلب الناقص أو تشوهات خلقية في الرئة والصدر^(٤).

(١) الطب النبوي والعلم الحديث: ١٢٥/١.

(٢) الشخصية: ص ١٤٥.

(٣) الوراثة البشرية أشلي ٤٢١، ٤٣٦. التنبؤ الوراثي ١٢، ١٧، ٧٣. وانظر حول طموحات العلم المستقبلي أ.د. الحفار، ص ١١٢، ١٠٩، ١٢٠، ١٤٢، ١٨٩.

(٤) الطب الوقائي في الإسلام ص ١٢٠ عمر بن محمود بن عبدالله.

وأصبح من الممكن أن تكشف الاختبارات لآباء المستقبل الشيء الكثير من المعلومات عن الحالة الصحية الوراثية لأطفالهم الذين لم يولدوا بعد، وربما عرف أصحاب الفضول أنهم يحملون حشداً من الصفات الوراثية التي تؤثر تأثيراً مباشراً في أسلوب حياتهم .

ولذا فإنه بإجراء اختبارات تكشف عن وجود العوامل الوراثية (قبل الإصابة بالمرض) يمكن العلم من أن يحدد الأفراد المعرضين للخطر، وأن يتنبأ باحتمال وقوع الإصابة بمرض ما، وأن يمنع حدوثه بتحذير المستهدفين حتى يتعدوا عن العوامل البيئية التي تفجر المرض وأصبح الطب الآن على وشك إنشاء نظام شامل للتنبؤ والوقاية من الأمراض، عن طريق تحليل مجموعة العلامات الوراثية الخاصة بكل فرد^(١).

كما أمكن لبعض العلامات أن تنبئ بخطر سير المرض بعد الإصابة به بحيث يصبح المصابون به أكثر فهما لما يحدث لهم، وبهذا يمكنهم هم وأطبائهم من أن يتصرفوا على ضوء ذلك . واقترب الطب من اليوم الذي تؤخذ فيه عينة من الدم فيتلقي صاحبه تقريراً مطبوعاً على الحاسب الآلي عن مدى استهدافه لعدد من الأمراض، وستتمكن الأم الحامل عند إعطائها عينة من دم جنينها ليس فقط ما إذا كان الطفل سيصاب بأي من الأمراض الوراثية التي أمكن تحديدها حتى الآن، بل تعرف أيضاً الطريقة التي ستمكنها من تنشئته في أصح بيئة ممكنة . . وهكذا تصبح الجينات شيئاً فشيئاً في موضع البؤرة لفهم ما هو المرض وكيف يعمل؟^(٢).

هذه نبذة عن الأمراض الوراثية، وتاريخ الاهتمام بها بدءاً من العصور القديمة ووسائلها البدائية وانتهاءً إلى العصر الحديث بتطوره المذهل والمتواصل .

(١) الضوابط الإسلامية للعلوم الطبية د. حسان حتوت ص ٨، ودراسات طبية فقهية معاصرة ص ١٥٩ .

(٢) التنبؤ الوراثي، ص ٢٣. والطب الوقائي لدافسون - نقلاً عن - الطب الوقائي: لعمرو بن محمود ص ١١٨ .

المبحث الأول

الأمراض الوراثية أنواعها ووسائل انتقالها

انتقال الأمراض الوراثية:

يؤكد الطب أننا جميعاً نحمل أمراضاً وراثية غير طبيعية وأنها تنتقل إلى أطفالنا مع اختلاف في النسب كاختلاف من مجتمع إلى آخر حيث تكون نسبة بعضها في بعض المجتمعات كالأوروبية مثلاً أكثر منها لدى الأفارقة وهناك مرض ينتشر بين اليهود الأوروبين يندر وجوده بين الأمم الأخرى ، وهناك أمراض وراثية لا يعرف لها علاقة عنصرية أو بيئية وقد أوصل العلماء عدد الأمراض الوراثية إلى ستة آلاف مرض حتى الآن وأن منها أمراضاً تنتقل من كلا الأبوين وأخرى تنتقل من الأمهات فقط كمرض نزيف الدم الوراثي إلى الذكور^(١).

ومن المعلوم أنه قبل أكثر من أربعة عشر قرناً ، وقبل أن يعرف العلم الأبحاث الوراثية بين النبي -صلى الله عليه وسلم- الذي لا ينطق عن الهوى أهمية الوراثة ودورها في صفات كل إنسان ، وقد أكد العلم اليوم أن صفات الزوجين من طول وقصر ولون وعيوب وغيرها يتوارثها الأبناء عن الآباء والخلف عن السلف ولو طال الزمان عن طريق الكروموسومات الذكورية والأنثوية من الأبوين حيث إن الحيوان المنوي يحتوي على ٢٣ كروموسوم وكذلك البيضة على نفس العدد وباندماجهما تبدأ المورثات أو الجينات الحاملة للصفات الوراثية من الأبوين وأسرارهما بالتفاعل (النطفة الأمشاج) وعبر هذه المورثات تنتقل الصفات الوراثية من الآباء والأجداد إلى الأبناء^(٢) والأحفاد، والتي أشار إليها النبي -صلى الله عليه

(١) الوراثة والإنسان د. محمد الربيعي ص ٧-٨

(٢) خلق الإنسان: د. البار ، ص ١٩٧ .

وسلم- في إجابته للرجل الذي سأله عن سبب ولادة زوجته غلاماً أسود؟ فقال :
لعله نزع عرق (١) ؟ ولذا جاءت أحاديث كثيرة تشير إلى اختيار الزوجة الصالحة
نفسياً وجسماً واقتصادياً ونسبياً ، لأن صفاتها وصفات آبائها وأجدادها تنتقل إلى
أولادها وأحفادها (٢) بالوراثة ، وخصوصاً إذا كان هناك مرض وراثي عائلي مثل
مرض الهيموفيليا الذي يصيب الذكور فقط ، والإعاقة العقلية ، وكذلك الصفات
الجسدية وهناك أمراض مثل السفلس تتوارثها الأجيال في ثلاثة أجيال متعاقبة
لعائلة واحدة (٣) .

ومنها حديث : تخيروا لنطفكم ، فانكحوا الأكفاء وأنكحوا إليهم (٤) وفي
رواية : تخيروا لنطفكم فإن النساء يلدن أشباه إخوانهن وأخواتهن (٥) .

كل ذلك يدفعنا إلى التفكير في مستقبل الأجيال الذي ستري النور ، مع
التذكر بأن المؤمن القوي والأمة القوية والعمل على استمراريتها أمر مطلوب
شرعاً .

ويؤكد الأطباء خطورة الأمراض الوراثية وضرورة الوقاية منها فقد ذكرت
إحدى الإحصائيات الطبية في مدينة نيوكاسل أن ٤٢٪ من حالات الولادة الميتة
للأطفال سببها الأمراض الوراثية (٦) . ويقول بأن عامل الوراثة هو أحد العوامل
المهمة بالإصابة بعدد كبير من الأمراض والتشوهات الجسدية ، وتنتج هذه الأمراض
الوراثية عادة من خلل في عدد الكروموسومات ، فلو حدث أي خلل في عددها
فإن هذا يؤدي إلى حدوث خلل في بعض أجهزة الجسم . فلو حدث هذا الخلل في

(١) متفق عليه .

(٢) علم النفس التربوي ص ٩١ .

(٣) الأمراض الوراثية د. نبيل صبحي الطويل ص ٦١ مؤسسة الرسالة .

(٤) رواه ابن ماجه والبيهقي في سننه والحاكم في مستدرکه .

(٥) رواه ابن عدي وابن عساكر .

(٦) الطب الوقائي في الإسلام ص ١١٨ .

المخ والأعصاب مثلاً فإن الشخص يصاب بالعتة أو بعدم الإتران ، وغالباً ما ينتقل هذا الخلل إلى نسله .

وكل مرض وراثي يرتبط بجينين أحدهما من الأم والثاني من الأب ، فإذا كانت الصفة السائدة مثل لون البشرة والعينين ، وكانت موجودة عن الأب والأم معاً فإنها تنتقل بالتأكيد إلى الأبناء ، أما إذا كانت صفة تنحية مثل عاهة التأتأة في الكلام أو الحساسية أو مرض السكر فإن انتقالها إلى الأبناء لا يكون مؤكداً^(١) ويقول الطب : بأن عدد الأمراض الوراثية المعروفة حالياً يزيد على (٦٠٠٠) ستة آلاف مرض ، لذلك سنذكر بعض الأمراض الشائعة منها :

- ١ - مرض الأقزمة (قصر القامة الذي يورث عن طريق عامل وراثي واحد . أي ينتقل من أي من الوالدين إلى ٥٠٪ من أطفالهما .
 - ٢ - مرض مارفان (الطول المفرط) .
 - ٣ - مرض العضلات الميوتوني : يظهر أثره بعد بضع سنوات من ولادته .
 - ٤ - ومن أمثلة الأمراض المتنحية المرتبطة بالجنس : أنيميا الفول (تحمله الأم ولا يظهر عليها أعراضه ولكنه يظهر في ٥٠٪ من أطفالها الذكور) .
 - ٥ - التخلف العقلي المرتبط بالجنس يصاب به أطفالها الذكور باحتمال ٥٠٪ .
 - ٦ - ضمور العضلات الوراثي تظهر أعراضه عليه في سن السادسة إلى الثامنة^(٢) .
- والأمثلة على الأمراض الوراثية أو التي يكون هناك استعداد لتوارثها كثيرة ومتنوعة كما ذكرت في البداية ، ومن رام المزيد فليرجع إلى الكتب المختصة .

(١) البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبيعية ، د. عبدالعزيز طريح ص ٩٧-ط . دار الجامعات المصرية ، الاسكندرية .

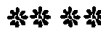
(٢) راجع الوراثة البشرية الحاضر والمستقبل : د. سامية التمتامي ص ٤١ ، ٦١ ، وتصرفات سلوكية : ص ٥٤ - بعض الأمراض العقلية وراثية كالبلاهة نتيجة اختلال في وظيفة من وظائف الجسم الفسيولوجية .

وحاصل ما تقدم أن الأمراض الوراثية تنتقل من الأبوين إلى أولادهما نتيجة خلل ناتج عن اختلال في الكروموسومات، عدّاً، أو تركيباً، أو يكون ناتجاً عن عيب في أحد الجينات سواء أدى هذا الجين إلى حدوث مرض وراثي متنح أو سائد أو مرتبط بالجنس^(١).

ولكل نوع من هذه الأنواع تأثيره السيكيولوجي والطبي المختلف على حامل المرض وذريته وتطور درجة الخطورة ابتداء من العمى مثلاً، مروراً بالإجهاض أو الموت بعد الولادة .

وقد صنف العلماء هذه العيوب الوراثية إلى أربعة أنواع:

- ١ - عيوب وراثية شديدة تسبب الوفاة المبكرة (مرض تاي ساكس يبدأ بالتخلف العقلي ثم الموت).
- ٢ - عيوب وراثية مزمنة مع بقاء فرصة الحياة (مرض داون عيوب في القلب والعينين قد يطيل العلاج حياته لكن التخلف العقلي لا علاج له .
- ٣ - عيوب وراثية يمكن علاجها دون منع تكرارها (أنيميا الخلية المنجلية «الدم»).
- ٤ - عيوب وراثية قابلة للشفاء مع تحسين الأعراض (التخلف العقلي يعالج إذا اكتشف مبكراً)^(٢)



(١) الوراثة البشرية : د. سامية التمامي، ص ٥٥ .

(٢) المنهج العلمي وتفسير السلوك ، ص ١٤٢ .

المبحث الثاني

توارث الصفات الذاتية والمكتسبة

من المعلوم طبيياً أن حياة الفرد تبدأ باتحاد خليتين، أنثوية وتحتوي على ٢٣ كروموسوم وذكورية وتحتوي كذلك على ٢٣ كروموسوم ومنها تنشأ البيضة المخصبة التي تحتوي على مئات الآلاف من جزئيات صغيرة جداً تسمى بالمورثات . وهي التي تنقل إلى الفرد الصفات الوراثية من الأبوين والأجيال السابقة.

وهنا يجمل بنا بيان موقف الأطباء والعلماء من وراثه الصفات الذاتية ثم نبين موقف الفقهاء . لكن لا بد من الإشارة في البداية بأنهم اتفقوا على أن بعض الأمراض تتوارث^(١) كما أن المكتسبة بالطرق الاصطناعية لا تورث أياً كانت السمة المكتسبة فلكي تورث سمة ما لا بد أن تتضمن عاملاً وراثياً وبدون هذا العامل لا يمكن رده إلى الوراثة^(٢)، وكذلك الصفات الجسمية تورث^(٣) عند بعضهم .

أما بالنسبة لموقف الأطباء وعلماء النفس والفلاسفة فيظهر من مجمل كلامهم أنهم اختلفوا في وراثه الصفات الذاتية على ثلاثة أقوال :

القول الأول : ويذهب أصحابه إلى حد القول بأن الوراثة هي الصانع الرئيس للإنسان وأن خصائصه تتحدد سلفاً أي أن نسبة السلوك إلى الوراثة عندهم يعد أمراً حتمياً يجب الاستسلام له، ولا تجدي محاولة علاجه وإلى هذا يتجه علماء الوراثة وذوي النزعة الاستعمارية وأشهر دعاة هذه النظرية العالم الإيطالي

(١) مثل السكري، التزيف الوعائي وخورياهتجتون وضمور العضلات العائلي . . انظر: علم الصحة النفسية : د. مصطفي الشرقاوي ص ٢٩٩ . أساسيات علم الوراثة ص ١٢١ .

(٢) تصرفات سلوكية : ص ٥٧، الوراثة البشرية د. أشلي ص ٩٢ ، ٣٨٧ ، في رحاب الإسلام محمد حسن آل ياسين ص ١٦٢ .

(٣) الوراثة والبيئة : د. علي عبدالواحد وافي، ص ٢٢ وعلم الصحة النفسية للشرقاوي ص ١٥٩ وأساسيات في علم الوراثة ص ١٠٩ .

المشهور - لامبروز - الذي يقول بأن المجرم سلوكه فطري موروث لا يملك الاختيار في سلوكه الإجرامي .

ومن تحت عباءة هذا الرأي ظهر القول بتفوق الجنس الأوروبي على غيره وتفضيل الجنس الأبيض على الزواج إلى الحد الذي أثر في قوانين الهجرة إلى أمريكا وساءت معاملتهم للأقليات كما اعتمدت عليها النازية فيما فعلت .

و حينما عشعشت هذه النظرية في أذهان بعض شعوب العالم اقتنع بموقعه العلمي والاقتصادي والسياسي ظناً بأن هذا قدره المحتوم ولن تجدي أية وسيلة لكي يصبح هو الأعلم أو الأقوى اقتصادياً أو الأكثر تحضراً لاعتقاده بأن التحضر سببه الوراثة والذكاء سببه الوراثة بل أخذ بهذا الاعتقاد في الحياة الاجتماعية حيث يمتنع من الزواج بفلانه لأن أمها كانت قاتلة ورثتها من جدتها^(١) .

القول الثاني : وقد غالى أصحابه في توكيد أثر البيئة والتربية في نحو الفرد، وأن الإنسان يولد صفحة بيضاء دون أن تكون لديه استعدادات موروثية، والإنسان مجموعة معقدة من عادات يكتسبها الفرد أثناء حياته، ويمثل هذا الاتجاه علماء النفس ودعاة الديمقراطية ومحاربي التفرقة العنصرية والمصلحون الاجتماعيون .

وزعيم هذا الرأي واطسون^(٢)، القائل : اعطوني مجموعة أولاد أصحاب

(١) راجع القول الأول: الإطار النظري لدراسة النمو، ص ١١٤ والطب الوقائي ص ١٧٠ للدكتور الفنجرى . ومستقبلنا الوراثي، ص ٣٣٤-٣٣٥. فلسفة برتراندرسل ص ٥٨-٦٠ والنمو النفسي للمليجي ص ١٠٥ وأسس الصحة النفسية د. عبدالعزیز القوصي ط ١ سنة ١٩٧٥ مكتبة النهضة المصرية ص ١٣ والوراثة والإنسان د. محمد الربيعي ص ٤٥، ١٥٨. وعلم الصحة النفسية للشرقاوي ٩٩، ٣٤٧-٣٤٨. والذكاء د. فؤاد السيد ص ٤١، ٥١، ٥٣، والشخصية ص ١٤٢ والطب الوقائي في الإسلام ١١٨، ١٢٧، والوراثة والبيئة د. علي عبدالواحد وافى ص ٨ والطريق إلى الله ص ٩٧. أساسيات الوراثة د. عبدالعزیز بيومي ص ٣، ٥ والشخصية ص ١٤٢.

(٢) يسمى أبو علم السلوكي وهو القائل «ليس هناك من دليل على أن الصفات تورث» التنبؤ الوراثي، ص ١٧٨.

وأعدكم بأني أجعل منهم الطبيب والقانوني والفنان والمتسول والسارق مهما كانت مواهب أجدادهم أو استعداداتهم .

فعندهم أنه ليس هناك شيء انتقل إلى جسم المولود من موروث سابق وإنما يكتسب بالتربية والحاصل أن هؤلاء يقولون بأننا لا نولد مزودين بنزعة عدوانية مثلاً أو بسمة نفسية كالبخل وسوء الخلق، بل نكتسب هذه السمات من خلال التنشئة الاجتماعية^(١)، وشككوا في تأثير الوراثة إلى حد أن بعضهم قال بنفيه مطلقاً واعتبر القول بوجود فروق في الصفات النفسية وراثياً أمر لا يتفق مع المثل الديمقراطية. يقصد أولئك الذين يسلبون بعض المجموعات البشرية حقوقهم اعتماداً على انحطاطهم البيولوجي .

القول الثالث: يرى أصحابه بأن الطبيعة الإنسانية هي حصيلة الميراث الفطري البيولوجي للفرد مع بيئته التي يعيش فيها. ويتضح هذا المعنى أكثر، إذا علمنا بأن المقصود من البيئة: كل العوامل الخارجية التي تؤثر تأثيراً مباشراً أو غير مباشر على الفرد منذ أن تم الإخصاب وتحدت العوامل الوراثية، وبهذا تشمل البيئة: العوامل المادية والاجتماعية والثقافية والحضارية، وأن المقصود بالوراثة: كل العوامل الداخلية التي كانت موجودة عند بداية الحياة، أي عند الإخصاب^(٢).

(١) انظر ماسبق: الإطار النظري لدراسة النمو، ص ١١٨، ١٣٤. العلوم السلوكية والإنسانية في الطب د. منير حسين فوزي ط الأولى ١٩٨٢ مكتبة النهضة المصرية ص ٨٠. وعلم الصحة النفسية د. مصطفى خليل الشرفاوي. دار النهضة العربية ١٣٧، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٢. وعلم نفس الطفولة في ضوء الإسلام. د. أحمد عامر ط. دار الشروق ص ١٣٩ تصرفات سلوكية ص ٥١، ٥٢ ومقدمة في فلسفة التربية الإسلامية د. عبدالعال ص ٢٧٥

(٢) انظر: القول الثالث مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية حسن عبدالعال، ص ٢٧٣، ٢٧٤ وعلم الصحة النفسية للشرفاوي ص ١٥٧، ١٦٠، في التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون د. رءوف عيد ص ٣٥٠. والمنهج العلمي وتفسير السلوك ص ١٤٤. والنمو النفسي للمليجي ص ١٠٢، ١١٨. وأسس السلوك الإنساني د. فاروق عبدالفتاح علي موسى ط ١٩٨٥. عالم الكتب - الرياض - ص ٢٢٢-٢٢٤، وشخصيتي كيف أعرفها د. ميخائيل إبراهيم أسعد ط ٣- سنة ١٩٨٧ دار الآفاق الجديدة، بيروت ص ٤٨. مقدمة في علم النفس. أرنوف ويتيج

فهؤلاء يرون أن السلوك نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة، وأن وراثة الميل والاستعداد لا تعني أنها قدر محتوم فمن عنده استعداد وراثي في الإجرام مثلاً فالبيئة والتربية تمنعه^(١). والحاصل أن هؤلاء يرون أن جميع الصفات تجمع بين البيئة والوراثة، أي لا توجد صفة أو سمة ورثت جاهزة كما هي، فجميع الصفات تنشأ أثناء عملية التكوين^(٢). إلا أنهم يختلفون فيمن له الدور الرئيسي في التأثير حيث يذهب فريق إلى اعطاء الدور الأكبر للوراثة وخصوصاً في بعض الصفات كالذكاء فيقولون أن ٩٠٪ من الذكاء يحدد وراثياً، بينما يعطى آخرون الدور الرئيسي للبيئة. إذ الذكاء مثلاً وظيفه الدماغ وهو لا يظهر إلا عن طريق تبادل المعلومات مع البيئة^(٣). في حين ذهب آخرون إلى القول بأنه لا يجوز أن نعتبر الوراثة تؤثر على السلوك أو أن البيئة لها أهمية أكبر من الوراثة، بل كلاهما ضروري في تحديد السلوك، مع اختلاف في النسبة، على حد المعادلة الرياضية التي تصف الشخصية على أنها (د. الوراثة X البيئة) حيث يرمز الحرف (د) إلى الدالة الرياضية وهي تعني أن الحد بين القوسين يتغير بتغير الحد الآخر، ويعني هذا أن العاملين هامين ويؤثران في جميع جوانب الشخصية، غير أن أحدهما قد يؤثر

= ترجمة عادل الأشول وآخرون - ط. دار ماكجروهيل للنشر - مصر - ص ٤٢.
والفتات الخاصة وأساليب رعايتها-١- المجرمون. د. سعد المغربي ط ١ سنة
١٩٦٧م والسيد أحمد الليثي ص ١٣٢ والتنبؤ الوراثي ص ٥٧. د. زولت
هارسفياني. وأسس الصحة النفسية د. القرصي ص ١٨.

(١) في التخيير والتيسير د. رموف عيد، ص ٣٥١ والإطار النظري لدراسة النمو،
ص ١٥٦، ١٦٥.

(٢) وقد عدل الطبيب الإيطالي الشهير لامبروزو عن نظريته مجرم بالوراثة مقررأ أن
الإجرام لا يورث في حد ذاته بل يورث استعداداً كامناً له تحركه البيئة الفاسدة.
انظر النظريات الحديثة في تفسير السلوك الإجرامي - نشر المركز العربي للدراسات
الأمنية بالرياض - ص ١٨ والإطار النظري لدراسة النمو، ص ١٢٩

(٣) الوراثة والإنسان د. محمد الربيعي ص ٥٨، ١٦١ وعلم النفس الاجتماعي د. فؤاد
حيدر ص ٢١١. والعلوم السلوكية والإنسانية في الطب د. منير حسين فوزي
ص ٧٦، ٨٠، وأسس الصحة النفسية د. عبدالعزيز القرصي ص ١٤ وشخصيتي
كيف أعرفها د. ميخائيل إبراهيم ص ٤٨

أكثر من غيره في جوانب معينة^(١). أو كما عبر عنهما بعضهم بقوله: هما (الوراثة والبيئة) كالمضروب والمضروب فيه، إذا كان أحدهما صفراً كان الناتج صفراً، ويتضاعف أحدهما بالآخر ولا تستطيع البيئة أن تخلق شيئاً لم يكن، ولا أن تجعل من الأبله فيلسوفاً. (٢).

ويمكن تلخيص موقف العلم من توارث الصفات بأنه من الخطأ القول بأن نط الجينات الذي يرثه المرء يحدد قدره ومآله، حيث إن تأثير الجينات في النمو والتطور إنما هو تفاعل مع البيئة، إذ أن التطور عملية مستمرة لتعديل الخلايا بما يتلاءم مع بيئتها. وعليه فلا ينبغي أن نقف مكتوفي الأيدي أمام المصير المحتوم الذي يعتقد خطأ أن الوراثة تؤدي إليه. كما أن هذا الاعتقاد يؤدي إلى بلبلة الذهن وتحطيم الروح^(٣) وسد الباب في وجه المصلحين. وقد يؤدي إلى اعتقاد بعض الآباء أنهم السبب في تخلف أبنائهم في الدراسة. وإنما نكتسب ما نتسم به من سمات من خلال التنشئة الاجتماعية، ومهما يكن من خلاف حول تأثير كل من الوراثة والبيئة ومدى هذا التأثير فإن الطبيعة الإنسانية نتاج تفاعل الوراثة والبيئة ومن الصعب التمييز بين أثر كل منهما في تلك الطبيعة وفي تشكيل الجسم والعقل والخلق فهما العاملان المكونان لها.

موقف الإسلام من توارث الصفات:

إن الإسلام ينظر إلى الإنسان نظرة أعمق من نظرة علماء الهندسة الوراثية وغيرهم من الفلاسفة، حيث إنه في نظر الإسلام خليفة الله في أرضه، خلقه بيده ونفخ فيه من روحه وأسجد له ملائكته، وسخر له ما في السماوات وما في الأرض ليحمر الكون وجعل غايته الأولى عبادة الله وحده، ولذا أرسل إليه الرسل مبشرين

(١) تصرفات سلوكية ص ٥٥.

(٢) مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية: د. حسن عبدالعال ٢٧٧. والنظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية التربوية ص ١٤٦. د. عبدالقادر رمزي.

(٣) الشفرة الوراثية للإنسان ص ١١٤ الوراثة البشرية أشلي ص ١٣، ٩٨، ١٠١، ١٠٤.

ومنذرين يهدوه إلى الطريق القويم .

ولما كان التناسل والتكاثر مطلباً أساسياً لإكمال هذا الأمر شرع له الزواج ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنًا وَحَفْةً﴾^(١) .

وقد اهتم الإسلام بهذه العلاقة بما لا نظير له في أي دين أو فلسفة أخرى لما للنسل من أهمية بالنسبة للفرد والمجتمع والأمة لذا جعل المحافظة على النسل والنفس من الكليات الخمس التي جاءت التشريعات الإسلامية بالمحافظة عليها وتحريم الاعتداء لأن في فواتها فواتاً للحياة الكريمة الآمنة . وقد بدأ اهتمامه بالنسل على طريقة الوقاية خير من العلاج في جميع النواحي الجسمية والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والإسلام بهذا ، سبق دعاة تحسين النسل بمئات السنين حين أمر باختيار الزوجة الصالحة الجميلة ذات الحسب والنسب ، وأمر بالنظر إليها قبل الزواج ثم شرع الخطبة وبين متى تحل ومتى تحرم ، وجعل عقد الزوجية دائماً وميزه على غيره من العقود المتعلقة بالمال وبين من يحل منهن الزواج ومن يحرم ، وبين حقوق الزوجين ، وأمر بالمعاشرة بالمعروف أو التسريح بإحسان ، ووجهها نحو طرق حلول المشاكل الزوجية ، وإذا حملت المرأة لم يغفل الإسلام الاهتمام بحملها فقد اهتم به قبل أن يتوصل إليه العلم الحديث إلا متأخراً حيث ركز على دور الغذاء وأهميته بالنسبة للجنين . وأن الضار منه يضر بالجنين ، وهذا معروف في الإسلام في الأمر بالأكل من الحلال الطيب واجتناب الخمر والميتة والخنزير وغير ذلك ، كما أباح للحامل والمرضع الإفطار في رمضان إذا خافتا على نفسيهما أو على الولد حتى لا يصيب الجنين أو الولد أي ضرر نتيجة نقص الفيتامينات اللازمة لبناء جسمه ويجنبه بعض العيوب البدنية كالضعف والكساح ، ورغب في تزويج الأبقار للعامل النفسي والجسمي ، واهتم بالجانب النفسي للأم لأنها تؤثر على الجنين سلباً وإيجاباً ولعل في الأمر بذكر الله وسؤاله بتجنبه الشيطان وقوله صلى الله عليه

(١) سورة النحل : الآية ٧٣

وسلم (. .) وليكن بينهما رسول^(١) والقبلة والمداعبة إشارة إلى دور هذا الجانب في حياة المرأة، وهو بعد ذلك كله يقول: (. .) واستوصوا بالنساء خيراً فَإِنَّهُنَّ خُلِقْنَ مِنْ ضَلَعٍ، وَإِنْ أَعْوَجَ شَيْءٌ فِي الضَّلَعِ أَعْلَاهُ، فَإِنْ ذَهَبَتْ تَقِيمُهُ كَسَرَتْهُ، وَإِنْ تَرَكَتَهُ لَمْ يَزَلْ أَعْوَجَ، فَاسْتَوْصُوا بِالنِّسَاءِ خَيْرًا . .)^(٢) ، وقال للأزواج: «أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً وخياركم خياركم لنسائهم»^(٣) وتقول إحدى زوجاته -صلى الله عليه وسلم- : «ما ضرب إمراة من نسائه قط . . .»^(٤).

وإذا كان الطفل نتيجة عوامل وراثية وبيئية فقد رأينا كيف اهتم الإسلام بمراعاة ذلك بما لم تتوصل القوانين الحديثة إلى تطبيقه إلى اليوم وهكذا سبق الإسلام العلم الحديث في مراعاة البيئة الداخلية وفق توجيهات دقيقة لما لهذه البيئة من تأثير لا ينكر على نمو الجنين وسلامته وتشكيل شخصيته لأنها تؤثر في عوامل الوراثة قبل استقرارها وأثناء تفتحها وتفاعلها . . كما لم يغفل الإسلام اعتبار البيئة الخارجية وأثرها الكبير في أحوال الإنسان الجسمية والعقلية والخلقية، فجاء الأمر باختيار الصحبة والجيران الصالحين وفي الحديث ولا تصاحب إلا مؤمناً ولا يأكل طعامك إلا تقي ، كما بين العلماء المسلمون تأثير الظروف الطبيعية من حرارة ورطوبة وعلو وانخفاض على سلوك الإنسان، وكذلك الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وأنها تؤثر في أخلاق أهلها وطبائعهم وألوانهم ولغتهم وعاداتهم وآرائهم وصناعاتهم^(٥)

(١) متفق عليه، اللؤلؤ والمرجان ج ٢ .

(٢) رواه مسلم

(٣) نيل الأوطار ٦/٢٣٢

(٤) صحيح مسلم ٢/٣٢٨

(٥) ولعل ابن خلدون ومن قبله إخوان الصفا أول من أشاروا إلى هذا من علمائنا الأوائل -المقدمة ص ٧١- ٧٥ ط . الهيئة المصرية للكتاب . وانظر الإطار النظري لدراسة النمو د . محمد عماد الدين اسماعيل وزميله ص ٢٠٩-٢٣١ ، الشخصية في الإسلام د . فؤاد حيدر ص ٣٤ حول تأثير الجنين ببيئته الرحمية . وعلم الصحة النفسية د . مصطفى الشراوي ص ١٨٧ .

وبعد هذه المقدمة اليسيرة عن مدى اهتمام الإسلام بالحياة الزوجية ووضع الاحتياجات والضمانات لدوامها حفاظاً على قوة الأجيال وسلامتها بدءاً من مراعاة العوامل الوراثية وانتهاء إلى العوامل البيئية بمعناها الشامل .

وبعد أن تقدم القول حول رأي علماء الوراثة في انتقال الصفات بالوراثة يجمل بنا بيان رأي علماء المسلمين . وأبدأ برأي المفسرين ، ثم علماء الحديث ثم علماء التربية وغيرهم من المختصين والمهتمين بهذا الأمر كالأطباء .

وأما المفسرون استدلوا لرأيهم بآيات كثيرة منها قوله تعالى : (يَا أُخْتِ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْدٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا)^(١) وقد أخرج الخطيب وابن عساكر عن مجاهد في تفسير هذه الآية : أنها كانت من أهل بيت يعرفون بالصلاح ولا يعرفون بالفساد في الناس ، وفي الناس من يعرفون بالصلاح ويتوالدون به ، وآخرون يعرفون بالفساد ويتوالدون به^(٢) ويؤكد الألوسي هذا المعنى بقوله : . . وفيه دليل على أن الفروع غالباً تكون زاكية إذا زكت الأصول ، وينكر عليها إذا جاءت بضد ذلك^(٣) .

ومما استدلوا به أيضاً قوله تعالى : ﴿ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقِّ وَتَقُولُ دُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ ﴾^(٤) ، ومن المعاني التي فيها قولهم : إن مثل هذا الجرم ليس بدعاً من أمرهم فقد سبق لهم قتل الهداة والمرشدين ، فهم يجرون في هذا على عرق وليس بأول كبائرهم . . بل إن المتأخر ربما كان أحرى بالشر من المتقدم لتمكن داعية الشر من نفسه بالوراثة والقدوة جميعاً^(٥) .

(١) سورة مريم : الآية ٢٨ .

(٢) الدر المشور : ٢٧٠ / ٤ وانظر القرآن والعلم الحديث عبدالرزاق نوفل ص ١١٣

(٣) روح المعاني : ٨٨ / ١٦

(٤) سورة آل عمران : الآية ١٨١

(٥) روح المعاني : ٢١٧ / ٤

وفي قوله تعالى: ﴿وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا﴾^(١) ، إشارة إلى أن صلاح الآباء يفيد العناية بالأبناء، سواء من الناحية الدينية أو الدنيوية أو الصحية^(٢).

ومما تجدر الإشارة إليه بيان أنهم لا يقصدون من قولهم: ويتوالدون به: الحتمية الوراثية والقدر المحتوم الذي لا مفر منه، لأن ذلك يتنافى مع آيات أخرى كثيرة أقرت مبدأ الثواب والعقاب، والذين يتعايشون مع القرآن أدرى الناس بذلك، وأن المؤثر هي الولادة النقية والبيئة الطاهرة والتربية الصالحة مصحوبة كلها بالعناية الإلهية. ويوضح هذا كلام الألويسي عن اليهود الموافق تماماً لرأي العلماء القائلين بأن السلوك نتيجة للتفاعل بين البيئة والوراثة، وقد تقدم.

وبناء على ما سبق قالوا بأن الله تعالى حين يخلق الجنين يخلق فيه النفس التي تحمل كامل خلقة الإنسان بجسمه وروحه وقواه الإنسانية من تفكير وسلوك . . وهو المفهوم من قوله تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٣) أي أنشأها وأبدعها مستعدة لكمالها، وذلك بعد تعديل أعضائها وقواها الظاهرة والباطنة، والإلهام عبارة عن بيان كيفية استعمالها في التجدين في هذا المحل، وهو غير مفارق عنه منذ سوى، نعم يزداد بحسب ازدياد القوى كيفية لا وجوداً، على أن المهلة في نحوها عرفي وقد يعد متعباً دون تراخ ثم أنه مشترك الإلزام.

ومما يؤيد هذا الرأي قول العلماء: ثلاث نعم لا كسب للعبد فيها، الأولى: نعمة وجوده بعد العدم، الثانية: نعمة الإيمان، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ، وفي الحديث الصحيح: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جماء هل تجدون فيها من جدعاء». وفي قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾

(١) سورة الكهف: الآية ٨٢

(٢) المصدر السابق: ١٣/١٥

(٣) سورة الشمس: الآيتان ٧ ، ٨

إشارة إلى أن الملمم للنفس فجور وتقوى قد استعدت لهما^(١)، فهماً لها بحكم الاستعداد، يتأكد هذا المعنى بقوله تعالى: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ أي المستعدين لذلك، وهم الذين يشاء الله هدايتهم^(٢).

وقال ابن القيم: إن فطرته مقتضية لمعرفة دين الإسلام ومحبته، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار^(٣) والمحبة.

ويمكن أن يستدل لهم بقوله -صلى الله عليه وسلم- إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح^(٤)، وسميت الروح روحاً لأن بها حياة البدن، وتشمل القوى المختلفة فيه.

ويمكن أن يرد على استدلالهم بأن هناك من قال: بأن المراد من التسوية في الآية تعديل أعضائها، على حد قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ وأن هذه التسوية تكون قبل نفخ الروح، والإلهام بعد البلوغ، وعليه فلا يكون للوراثة أثر فيها. أو أن المراد بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ تعريفهما إياها، أو معنى ألهما: تنبيهها لها بنصب الأدلة وبعث الرسل وهذا بعد البلوغ. ولكن لا يسلم الاعتراض من اعتراض. وأما المحدثون فقد استنطقوا أحاديث النبي -صلى الله عليه وسلم- فوجدوا في قوله -صلى الله عليه وسلم- (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس)^(٥) إشارة إلى أهمية الاختيار الصحيح للمرأة لأنها

(١) روح المعاني: ١٤٢/٣٠ وأضواء البيان للشنقيطي: ١٧٦/٩، ٢٤٣، ٦٤٨/٨ وصفوة التفسير للصابوني: ٤٨٧/٢ وزاد المسير لابن الجوزي: ٢٠٢/٦، وفي ظلال القرآن للشهيد سيد قطب: ٤٥٣/٦ وانظر ما يتعلق بالموضوع في ظلال القرآن: ٦٧/٧، ٥٧٦/١، ٥٧٧، ١٥٢/١ ودقائق التفسير: ١٣١/٥

(٢) روح المعاني ٩٦/٢٠

(٣) وبمثله قال الراغب الاصبهاني في المفردات ص ٣٨٢ وص ٨٧

(٤) فتح الباري ٤٧٧/١١، ٣٠٣/٦

(٥) الكامل لابن عدي ١٨٨٣/٥، ٢٢١٣/٦، والمتاوي ٢٣٧/٣

الأرض الخصبة لفيروس الشوهات، وفي اختيار الصالحة وقاية لها وحماية لجنينها من أخطار الوراثة التي تبدأ منذ الالتحاق، وعنده تقرر القدرة البدنية والعقلية للجنين وبناء عليه ذهبوا إلى القول بأن المراد من الفطرة الخلقة التي خلق الناس عليها من الاستعداد لقبول الدين والتأبي عن الباطل والتميز بين الخطأ والصواب، بحيث لو ترك من وقت ولادته وما يؤديه إليه نظره، لأداه إلى الدين الحق وهو التوحيد، يؤيده قوله تعالى: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله﴾ لكن ينبغي أن نعلم أن قولهم بأن الإنسان مفطور على التهيؤ للإسلام بالقوة (الملكة) لا يعني الاستغناء عن تعلمه بالفعل، فمن قدر الله له السعادة قيص له من يعلمه الخير فصار مهتدياً بالفعل^(١).

ومع قولهم بتوارث الاستعداد الوراثي فإنهم لا يرون بأنها مدعاة لتمييز إنسان على آخر، أو للحكم على شخصيته فلا يجعلونها أساساً للتعامل معه. كما أنها لا تحول دون اهتمام الشخصية أو ضلالها. كما لا يقال بأن تفوقه أو تقواه أو شجاعته أو إيمانه تعود لعوامل وراثية أو بيئية، وإنما هي نعمة من نعم الله على الفرد، وإن كانت عوامل الوراثة والبيئة تداخلت فيها بما لا يعلمه إلا الله، وهكذا فوراثة الميل أو الاستعداد لا تعني حتميتها، ولكن للبيئة والتربية دورها في شخصية الإنسان أي أن السلوك تحدده الوراثة والبيئة معاً بنسب متفاوتة. فكان أساس السلوك وراثي، ولكن اتجاهه في الطريق المقبول أو المرفوض متوقف على البيئة^(٢).

(١) انظر أقوال المحدثين. فتح الباري ١٠/٣٣٩، ١١/٤٩٣، ٨/٥١٢، ٣/٢٤٤، ٢٤٨، ٢٤٩ و ٩/٢٤٦، ٢٤٨، ٢٤٨، وفيض القدير ٥/٣٤، ٦/٣٣. والمنازل ٨/٤٢٤.

(٢) النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية التربوية د. عبدالقادر هاشم رمزي ط. دار الثقافة ١٩٨٤ ص ١٤٥، ١٤٧، والمنهج العلمي وتفسير السلوك ص ١٢٩، ١٤٤، وفي التسيير والتخيير د. رءوف عبيد ص ٣٥١، وأسس الصحة النفسية للقوضي ص ٣٣، والنمو النفسي للمليجي ص ١٠٢ وأسس السلوك الإنساني د. فاروق عبدالفتاح ص ٢٢٢-٢٢٤. وشخصيتي كيف أعرفها د. ميخائيل إبراهيم ص ٤٨ والزواج كحالة ٢/١٤٤ وسيكولوجية الطفولة ٤٥-٤٩ والشخصية في الإسلام د. فؤاد حيدر ٣٤-٣٦، ١١٥.

مصدقاً لقوله- صلى الله عليه وسلم- (فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه . .) وبهذا يسقط تفسيرُ سلوك الأبناء بسلوك آبائهم، بل هو فعل، والأصل في الفعل التقيد بأحكام الشرع لا بأحكام الوراثة، وبناء على هذه القاعدة وضع العلماءُ والمصلحون خططهم العلاجية والتربوية لمختلف الحلالات المرضية وهم واثقون من نتائجها- إن شاء الله- ولو أنهم استسلموا للوراثة لبطل دورهم في الإصلاح ولضاعت جهودهم الإصلاحية في مجال تقويم السلوك.

وبالنسبة لعلماء النفس والتربية، فإن الغالبية ترى أن الصفات السلوكية لاتورث^(١)، ولكننا نرث قوة أو قابلية على الاتسام بهذه الصفة أو تلك. ويقصد بالقابلية تلك الاستعدادات العامة والخاصة الكامنة في الفرد والتي تستجيب للمؤثرات الخارجية والداخلية فتنشط^(٢).

وذهب البعض إلى أن القول بوراثنة السلوك أو الاستعداد خطأ ومنشؤه من الفشل في التمييز بين الخصائص السلوكية (معان) وبين الخصائص البنائية ومن الخطأ افتراض وجود الخصائص السلوكية (معان) في الأبنية الجسمية (جينات) كافتراض وجود الذكاء في الخلية الحية، فالقول بتوريث السلوك خطأ^(٣).

والذي يترجح عندي والله أعلم هو القول بوراثنة الاستعداد أو القابلية إذ هو الموافق لنصوص الشرع التي تؤكد ولادته على الفطرة بحيث لو ترك دون تدخل لما اختار إلا الدين الخالص الموافق لصفاء فطرته، وهو الرأي الموافق لما ذهب إليه علماء المسلمين الذين كانوا ينظرون بنور الله: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾^(٤).

(١) وراثة الإنسان دانييل ج. كيفلس ترجمة أحمد مستجير ط. المكتبة الأكاديمية ص ٣٤٧.

(٢) مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية ص ٢٧٣، والإنسان في الإسلام والإنسان المعاصر د. عبدالغني عبود ص ١١٣ ط. دار الفكر العربي.

(٣) المنهج العلمي وتفسير السلوك ص ١٣٢ والاطار النظري لدراسة النمو. د. محمد عماد الدين إسماعيل، وزميله، ص ١٣٠.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٢

ولأن نظرة المسلم إلى الإنسان (الذي انطوى فيه العالم الأكبر) أعمق من نظرة الغربيين الماديين التجريبيين ، لأن النفس الإنسانية عميقة الجذور ، بعيدة الأغوار كثيرة الأسرار ، لم يسبر غورها ، ولم تكتشف أسرارها بعد ، رغم اتساع رقعة العلم والمعرفة والتجريب ، فلا يعلم مداها وحقيقتها إلا الله ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ وستبقى النفس الإنسانية حافلة بكل جديد وعجيب إلى آخر الزمان .

ويقول العالم الكسيس كاريل في كتابه الإنسان ذلك المجهول : إننا لا نفهم الإنسان ككل ، إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة ، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا المختلفة ، فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة . . ويقول : أغلب الأسئلة عن النفس لا جواب عليها ، لأن هناك مناطق غير محدودة في ديانا الباطنية مازالت غير معروفة ﴿ وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً ﴾ .

وأما عن اعتراض البعض بأن الصفات والاستعدادات لا تنتقل عبر الجينات فهو محل نظر :

أولاً : لأن ماخفي علينا اليوم قد يكشف الستار عنه ضمن قائمة المفرج عنها من أسرار النفس في المستقبل ، ولأن ليس كل ما هو غير معقول لدى البشر يعني عدم وجوده أو إمكانه فقد يكون موجوداً ، ولكن لم نتوصل إليه بعد كالشأن في كثير من العلوم والنظريات .

وثانياً : وعلى القول بأن الفطرة هي الصفحة البيضاء أو الطبيعة السليمة التي لم تُشَبَّ بعيب ، فهي بمعنى الاستعداد لما ينقش عليه .

ثالثاً : إن النفس في نظر المسلم عبارة عن مجموع سمات الجسد والروح معاً فالروح هي الرابطة التي تربط الإنسان بخالقه ولكل إنسان مجموعة من المميزات الجسمانية والحركية والعقلية والمزاجية والروحية أيضاً فهي

تختلف عن نظرة غير المسلم إليها ، لأنهم مزقوه وتناوله كل واحد منهم من زاوية معينة بدليل وجود الأمراض النفسجسمية أي الأمراض الجسمية ذات المنشأ النفسي مثل قرحة المعدة والذبحة الصدرية وأمراض الحساسية ، فالتعاب الجسدية تنعكس على النفوس (. . لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس) .

ولما كانت الغاية من وجود الإنسان عبادة الله كان من الطبيعي بمقتضى العدل الإلهي تزويده بالاستعدادات التي تهينه لفعل الخير وترك الشر ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (سورة البلد/ ١٠) ﴿فَالْهَمَّهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ .

المبحث الثالث

الإسلام وعلاج الأمراض الوراثية

إن الحديث عن علاج الأمراض الوراثية يتطلب التمهيد له ببيان حكم التداوي في الإسلام ولما كان هذا الموضوع ليس من صميم بحثنا فسأوجز القول فيه بما يقتصر على المطلوب ، فأقول : في هذه المسألة أقوال كثيرة منها :

القول باستحباب التداوي وأن فعله أفضل من تركه وبه قال الشافعية وجمهور السلف وعامة الخلف ، وقطع به ابن الجوزي وابن هبيرة وهو قول الحنفية والمالكية^(١) .

(١) الاداب الشرعية-٣٥٩١ والنووي على مسلم ٩٠/٣ والفتاوى الهندية ٣٥٤/٥ ، والزرقاني على الموطأ ٣٢٩/٤ والمجموع ٩٦/٥ وكشاف القناع ٧٦/٢ والتمهيد ٢٢٧/٢ قال وفي معناه (الحجامة) إباحة التداوي كله بما يؤلم وبما لا يؤلم إذا كان يرجى نفعه . . وطرح الشريب للعراقي ١٨٢/٨ وفتاوى ابن تيمية ٥٦٤/٢١ . وقال الخطابي : وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم الطب وأباح العلاج

واحتج هؤلاء لرأيهم بما وقع في أحاديث كثيرة من ذكره -صلى الله عليه وسلم- لمنافع الأدوية والأطعمة كالحبة السوداء والقسط والصبر وغير ذلك، وبأنه -صلى الله عليه وسلم- تداوى، وبأخبار عائشة رضي الله عنها بكثرة تداويه، وبما علم من الاستشفاء برقاه^(١)، والأحاديث الدالة على التداوي كثيرة منها:

حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له دواء. . .)

وأن الأخذ بالتداوي هو من باب الأخذ بالأسباب وحصول الشفاء بالدواء كدفع الجوع بالأكل وكدفع العطش بالشرب، وأن التداوي لا ينافي التوكل على الله تعالى لأن المسلم حين يتناول الدواء فإنه يعتقد بقلبه أن الشفاء لا يكون إلا بإذن الله تعالى وبتقديره، وأن الأدوية لا تنفع بذاتها، ولكن أميل إلى القول بالوجوب إذا كان السبب المزبل للمرض مقطوعاً به، كالماء المزبل لضرر العطش فتركه حرام عند خوف الموت^(٢). وكذلك عند حدوث الأمراض المعدية أو حالات الطوارئ بما قدره الله تعالى فيها، وإلا فكم من مريض انقلب دواؤه داء؟

كما أنه يمكن حمل النهي عن التداوي على سبيل الاحتياط والتنزيه أو عما لا يتعين طريقاً إلى الشفاء.

وهكذا نجد أن الأمر بالتداوي والمحافظة على البدن واضحاً في قوله -صلى الله عليه وسلم- تداووا لما فيه من الأخذ بالأسباب واقتداء به -صلى الله عليه وسلم- ويتأكد الأمر أكثر في حق من يقومون على مصالح العباد.

وبلغ من اهتمام الرسول -صلى الله عليه وسلم- بهذا الأمر أن منع -صلى

= والتداوي، انظر معالم السنن ٢٢٩/٤.

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٩٠/٣

(٢) انظر الفتاوى الهندية ٣٥٥/٥ وإحياء علوم الدين ٢٧٦/٤ وفتاوى ابن تيمية ٢١/

الله عليه وسلم- من ليس أهلاً لهذا العمل من التطبيب وجعله ضامناً لما يحدث من ضرر بالمريض^(١) ، وقد فهم الصحابة أن التداوي يدخل في جملة ما أمر به المسلم من الحفاظ على بدنه، حيث أبيحت له الميتة وهي حرام- في سبيل الإبقاء على حياته حتى قال الفقهاء، إن الأكل منها واجب فمن اضطر إلى الميتة ولم يأكل حتى مات دخل النار، وهذا وإن لم ينطبق على جميع الأدوية إذ لا يعلم حصول الشفاء بها، ولكن ما ثبت بالعلم والتجربة لا يجوز للمسلم أن يمتنع عن التداوي به وإلا ارتكب ظلماً في حق نفسه بمنعها من الشفاء وعرضها فريسة للأمراض.

كما يفضل للمسلم أن يختار أسرع الطرق للعلاج إن وجد ليعود إلى طاعة ربه، لأن المرض يمنع من أداء العبادة على الوجه الأكمل، ويشغل النفس عن الانشغال بالآخرة.

والتداوي يشمل الأمراض النفسية والعضوية والذي يهمننا في هذا البحث هو ما يتعلق بالأمراض الوراثية، وهو ما سأتناوله فيما يلي:

علاج الأمراض الوراثية:

إن علاج الأمراض الوراثية في الشريعة الإسلامية يتخذ عدة وسائل:

الوسيلة الأولى: هي الوقاية:

ويقصد بها العناية بالأفراد والجماعات بشتى الطرق والوسائل لمنعهم من الوقوع في المرض أو التعرض له وذلك بالعناية بالصحة العامة والبيئة وتلقيح المعرضين للمرض وتحصين الأفراد من الأوبئة...^(٢).

والوقاية من الأمراض النفسية (كالشك والحيرة) أو البدنية، وقد بدأ بهذا الاهتمام قبل ولادته حين أوصى باختيار الزوج الصالح وفي الحديث:

(١) الطب النبوي لابن القيم ٤٠-٤١

(٢) أحاديث في الصحة ص ١٣.

(إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه...)^(١) وأمر باختيار الزوجة الصالحة والسليمة من الأسر الخالية من الأمراض والعيوب، وسبب هذا الاهتمام بالمرأة هو أنها بمنزلة الأرض الخصبة لفيروس التلوثات، حيث إن حياة الإنسان تبدأ منذ الإلقاح، وعنده تتقرر القدرة البدنية والعقلية للمخلوق الجديد، لذا جاءت عناية الإسلام بها في كثير من النصوص، منها كما في قوله صلى الله عليه وسلم: (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس)^(٢) وفي حديث آخر: (تزوجوا في الحجر الصالح)^(٣) ولحديث: (إياكم وخضراء الدمن فإنها تلد مثل أبيها وعمها وخالتها... قالوا: وما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسنة في المنبت السوء)^(٤) إشارة إلى مراعاة العوامل المختلفة في اختيار الزوجة كما يبين مدى تأثير العوامل البيئية كما أن تعليماته واضحة في هذا الشأن في مجال العبادات وفي مجال الغذاء: (ما ملأ ابن آدم وعاء شراً من بطنه، بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه) إرشادات لمحاربة البطنة أو سوء التغذية، ونظافة البيئة لمقاومة الأمراض، وبتحريم العلاقات غير المشروعة للوقاية من الأمراض التناسلية وغسل اليدين قبل النوم وبعده والوضوء والغسل ونظافة البدن والثوب والمكان، واتقاء الملاعن الثلاث ولا يورد ممرض على مصح وغيرها كثير والتي تعود في النهاية إلى أحد مقاصد الشريعة وكلياتها الخمس، وهو حفظ النسل، فشرع له من الأحكام ما يناسبه وقاية وحفظاً.

والحاصل أن الإسلام وضع مجموعة من التعاليم والمناهج التي تجنب الأسباب المحدثة للأمراض النفسية والجسمية، بل هو أول دين ربط التعاليم الصحية بعقيدة الأمة في مجال الوقاية من الأمراض السارية والوافدة قبل

(١) تحفة الأحوزي ٤/٤٦٦ وجامع الأصول ١١/٥٢١

(٢) فتح الباري ٩/٩٨، ١٢٥ وانظر المناوي ٣/٢٤١ وقال: وصححه الحاكم.

(٣) إحياء علوم الدين ٢/٢٨.

(٤) الحديث ضعيف: الفوائد المجموعة للشوكاني، ص ١٣٠ ط. دار الكتب العلمية بيروت. ولكنه موافق للطب والواقع.

وقوعها ، ومنع انتشار العدوى إذا وقعت ، لقوله -صلى الله عليه وسلم- :
(إذا سمعتم بالطاعون بأرض فلا تقدموا عليه ، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا
تخرجوا فراراً منه)^(١) .

وقد أجاز الفقهاء التفريق للعيوب المرضية (كالجنون والجذام والبرص
والعيوب المانعة من التناسل) سواء كانت بالرجل أم كانت بالمرأة ، لأن فيها
ضرراً عليها ، ولأن تلك الأمراض تنتقل إلى الذرية^(٢) .

ومن التطبيق العملي في هذا أن الرسول -صلى الله عليه وسلم
(تزوج امرأة من بني غفار ، فلما دخلت عليه ، ووضعت ثيابها رأى
بكشحها بياضاً -خصرها-^(٣) ، فقال لها النبي صلى الله عليه وآله وسلم
البيسي ثيابك والحقي بأهلك وأمر لها بالصداق)^(٤) . ومن هذا الباب إرشاده
-صلى الله عليه وسلم- إلى الزواج من نساء يتصفن بصفات معينة^(٥) ،
كما أرشد إلى النظر إلى المرأة قبل التزويج^(٦) ، وكذلك تجنب العدوى
ونقل الأمراض المعدية أو الوراثية للأصحاء ولاسيما عند الإقدام على
الزواج قبل الاستشفاء من تلك الأمراض التي يسهل انتقالها للسلالة . وإليه
الإشارة في قوله : (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر وفر من المجذوم
كما تفر من الأسد)^(٧) ، وهو موافق لقوله تعالى : ﴿ولا تلقوا بأيديكم

(١) متفق عليه .

(٢) حاشية قليوبي وعميرة ٣/٢٦١ والأحوال الشخصية لأبي زهرة ص ٤١٦

(٣) النهاية في غريب الحديث ٤/١٧٥ .

(٤) الحاكم ج ٤/٣٤ ، مشكل الآثار تحقيق شعيب الأرنؤوط ج ٢ ص ١٠٤ ، ١١٥ ، سبل
السلام ج ٣ رقم ١٠/٩٤٨ ص ٢٦٠

(٥) فتح الباري ٩/١٢٤ باب إلى من ينكح وأي النساء خير وكذلك نكاح الأبكار ٩/
١٢٠ ، والأكفاء ١٣١ وتجنب المحرمات من النساء ص ١٣٩

(٦) فتح الباري ٩/١٨

(٧) البخاري ج ٧ ص ١٧ باب ١٩

إلى التهلكة^(١) ، ومنها التعرض للأمراض ، كما أمرنا بالحد من كل شيء
﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم﴾^(٢) فعلى المسلم أن يجمع بين التوكل
على الله والأخذ بالأسباب عملاً بمبدأ (اعقلها وتوكل)^(٣) .

- الفحص الطبي قبل الزواج :

ويلحق بالوقاية اليوم إضافة إلى ما سبق من الاختيار الصحيح
الفحص الطبي قبل الزواج الذي يبين إصابة المخطوبة لمرض وراثي أم لا .
وخصوصاً بعد أن تمكن العلم من التعرف على المشكلات الوراثية المحتمل
حدوثها ، وذلك بتحليل جينات الأفراد المقبلين على الزواج لتحديد ما إذا
كانت خلايا التكاثر لديهم حاملة لصفات غير عادية .

وكذلك عن طريق اختبار السائل الرحمي أثناء الحمل بمعرفة وجود أم
عدم وجود جينات غير عادية ، وقد ساعدت هذه الإرشادات في خفض
نسبة المشكلات وينبغي أن يكون هذا الفحص إجبارياً كسائر الأوراق
الرسمية بضمنان الوضع القانوني للذرية وحقهم في حياة سعيدة وتجنبيهم
وراثة جينات ضارة^(٤) .

- زواج الأقارب :

ومن طرق الوقاية من الأمراض الوراثية تجنب زواج الأقارب ، فقد
عرفنا فيما سبق كيفية انتقال الصفات الوراثية من الزوجين إلى الأبناء ومن
الأجداد إلى الأحفاد عبر المورثات (الجينات) التي تنقل كل صفات الأبوين
إلى الأولاد . وتبين لنا أن للوراثة شأناً كبيراً في ذرية الزوجين من الناحية
الجسمية والنفسيه والأمراض الوراثية ، وبيننا أن الإسلام سبق علماء الوراثة

(١) سورة البقرة: آية ١٩٥

(٢) سورة النساء: آية ٧١

(٣) الترمذي ج ٤ رقم ٢٥١٧ - ابن حبان ج ٢ رقم ٧٣١ وقال حسن

(٤) مقدمة في علم النفس ٤٥-٤٦

في الإشارة إلى هذا العلم قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، ولعل في تحريم الإسلام الزواج ممن ذكرهم في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِّنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً﴾^(١) دلالة واضحة على ما توصل إليه العلم الحديث من لحوق الأضرار بالذرية بزواج الأقارب ويشتد الضرر كلما قربت القرابة كما في المحرمات من النساء المشار إليها في الآية الكريمة وسنوضح التعليل العلمي لهذا عند بيان رأي الأطباء فيه. كما أن الأمر الإلهي لنبيه نوح عليه السلام بأن يحمل في سفينته من كل كائن حي زوجين ليعمل على تطبيق زواج الأبعد فلا يتزوج الأخ اخته، لأنه يحتاج إلى نسل قوي يعمر به الدنيا مرة أخرى^(٢).

ثم أكدت السنة هذا المعنى في أحاديث كثيرة تشير إلى دور الوراثة على الذرية كما في قوله -صلى الله عليه وسلم-: (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس)^(٣) رواه ابن ماجه وبيانه للقواعد الأساسية لانتقاء الزوجة فقال -صلى الله عليه وسلم- تنكح المرأة لأربع لمالها وحسبها وجمالها، ودينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك^(٤)، وكلها حث على مراعاة العوامل الوراثية، ثم جاء الفقهاء بعد ذلك ووضعوا مواصفات للزوجة السوية التي تلد أطفالاً أصحاء وتربيتهم تربية صالحة مستلهمين ذلك كله من نصوص الكتاب والسنة، ولا يسع المجال لذكرها، وسأقتصر على موضع

(١) سورة النساء : الآية ٢٣

(٢) الله والعلم الحديث عبدالرزاق نوفل ص ١٨٠

(٣) رواه ابن ماجه

(٤) نيل الأوطار ١١٩/٦ وقال رواه الجماعة إلا الترمذي.

بحثنا وهو رأيهم في زواج الأقارب ، مبيناً رأي الفقهاء ثم اتبعه برأي الأطباء .

فأما عن رأي الفقهاء فإنهم جعلوا من الخصال المطيبة للعيش والتي لا بد من مراعاتها في المرأة ليدوم العقد وتتوافر مقاصده ثمانية : منها أن لا تكون من القرابة القريبة^(١) ، وعللوا لرأيهم بأن ذلك يقلل الشهوة ، واستدلوا بعدة آثار ، وإن كانت لا ترقى إلى درجة الاحتجاج بها ، لكنها لا تخالف الواقع والعرف منها ما روي عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال : (لا تنكحوا القرابة القريبة ، فإن الولد يخلق ضاويماً)^(٢) أي نحيفاً ، وهو أشبه بقول عمر حين قال لآل السائب : قد أضويتم فانكحوا في النوايح^(٣) ويقال : «اغربوا لا تضووا»^(٤) أي تزوجوا الغرائب دون القرائب ، فإن ولد الغريبة أنجب وأقوى من ولد القريبة . والمراد بالقرابة عندهم : هي أول درجة تحل لا الثانية كفاطمة لعلي رضي الله عنهما^(٥) .

وهكذا نجد الفقهاء يذهبون إلى القول باستحباب نكاح الأجنبية^(٥) . وعلل الشافعي لقوله : إذا تزوج الرجل من عشيرته فالغالب على ولده الحمق ، ومن المقرر في علم الأجناس أن من أسباب انقراض الجنس حصره في أسرة واحدة ، فإن ذلك يقضي بتدهور السلالات وضعف النسل . .^(٦) وبنحوه قال صاحب المنار مشبها إياه بالأرض التي يتكرر زرع نوع واحد من

(١) إحياء علوم الدين ٣٨/١ ، ٤٢ ،

(٢) قال عنه ابن الصلاح لم أجد له أصلاً معتمداً ، تلخيص الحبير ٣/١٤٦ ، والفوائد المجموعة ص ٣٦٦ .

(٣) النهاية لابن الأثير ٣/١٠٦ ، وغريب الحديث لابن الجوزي ٢/٢١ والفائق للزمخشري ٢/٣٥٠ .

(٤) شرح الأزهار لابن مفتاح ٢/٢٠١

(٥) الفروع لابن مفلح ٥/١٥٠ والروضة للنووي ٧/١٩ والغاية القصوى ٢/٧٢١ وحاشية الشرواني وابن القاسم ٧/١٨٩ .

(٦) المجموع للنووي ١٥/١٥

الحبوب فيها، يضعف هذا الزرع مرة بعد أخرى إلى أن ينقطع، وكذلك النساء حرث يزرع فيهن الولد، وطوائف الناس كأنواع البذار وأصنافه، فينبغي أن يتزوج أفراد كل عشيرة من أخرى ليزكوا الولد وينجب فإنه يرث صفاتهما الروحية وأخلاقهما ويباينهما في شيء من ذلك، فالتوارث والتباين ستان من سنن الخليقة ينبغي أن تأخذ كل واحدة منهما حظها لأجل أن ترتقي السلائل البشرية. .^(١) وحاصل قولهم استحباب زواج الأبعد وتجنب القرية لما ذكروه.

وعلل آخرون من الفقهاء بأن سبب ضعف الولد ونحالته ليس القرابة التي بين الزوجين، لأنه -صلى الله عليه وسلم- زوج علياً رضي الله عنه من فاطمة رضي الله عنها، وزوج زينب ابنته من أبي العاص مع كونه ابن خالتها، وتزوج صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش مع كونها ابنة عمته، وإنما يعود غالباً عن الاستحياء من القرابة القريبة^(٢).

وقد رد عليهم بأن زواج علي رضي الله عنه من فاطمة رضي الله عنها من باب القريب البعيد لأن فاطمة رضي الله عنها بنت ابن عم، فهي بعيدة، ونكاحها أولى من الأجنبية لانتفاء ذلك المعنى مع حنو الرحم، إذ المراد بالقرية من هي في أول درجات الخؤلة والعمومة وفاطمة -رضي الله عنها- بنت ابن عم وهي بعيدة. كما عللوا تزويجه -صلى الله عليه وسلم- لزينب بنت جحش مع كونها بنت عمته، لمصلحة حل نكاح زوجة المتبني، كما أن تزويجه -صلى الله عليه وسلم- زينب لأبي العاص مع كونه ابن خالتها بتقدير وقوعه بعد النبوة واقعة حال فعلية. .^(٣)

وإن المتأمل فيما سبق يرى سبق الرسالة المحمدية في بيان دور الوراثة في نقل الصفات الوراثية إلى الذرية ووضع الضوابط الكفيلة بتجنب الأسر

(١) تفسير المنار ٢٧/٥

(٢) الشرواني وابن القاسم ١٨٩/٧

(٣) الشرواني وابن القاسم ١٨٩/٧

شروط الوراثة ، وأما الرد على المعارضين على أن الوراثة ليست سبب ضعف الولد ونحوه ، فقد كفاني أصحاب القول الأول ، ولكن أشير إلى أن تعليل المعارض للضعف بأنه راجع إلى الحياء - وهو ما يسمى في عصرنا الجانب النفسي - تعليل صحيح يدل على علمهم بأن الإنسان نفس قبل أن يكون جسماً . وإن كثيراً من مشاكل الإنسان الجسمية هي في الحقيقة نفسية حتى قالوا : إنه الأصل في التداوي عند الروحانيين ولكن لما عز هذا النوع من الطب لجأ الناس إلى أطباء الأبدان . وقد أكد العلم الحديث على التزاوج بين النفس والجسد بدليل وجود الأمراض النفسجسمية ، أي الجسمية ذات المنشأ النفسي ، كما أن من أسباب تحريم زواج المحارم مراعاة الجانب النفسي لما فيه من مناهضة للفطرة التي تعدده للراقي إلى الكمال إذ الفطرة تأبى الاتصال الجنسي بالمحارم ، فهو بالإضافة إلى مناقضته للفطرة مضعف للنسل قاطع للروابط الوثيقة .

واعتقد أن الشرع سبق الطب الحديث في مراعاة الجانب النفسي ، والحالة التي ينبغي أن يكون عليها الزوجان عند المعاشرة وأثرها على الجنين حيث أمر الرسول - صلى الله عليه وسلم - بمداعبة الزوجة ، وأن يكون بينهما رسول ، ظهر ذلك في قوله - صلى الله عليه وسلم : فهلا بكراً تلاعبها وتلاعبك^(١) ، وفي رواية : «تضاحكك وتضاحكها» واعتبر ذلك عملاً يؤجر عليه الزوج كما يفهم من قوله - صلى الله عليه وسلم - كل شيء ليس فيه ذكر الله فهو لعب إلا أربع : مداعبة الرجل زوجته . . .^(٢)

ومن هذا الباب أيضاً قوله - صلى الله عليه وسلم - : إذا تزوج أحدكم

(١) أخرجه في الصحيحين ، فتح الباري - الدعوات - باب / الدعاء للمتزوج ، ومسلم - الرضاع ، باب استحباب نكاح البكر ، وسنن البيهقي ٨٠ / ٧ ، حسن الأسوة ص ٤٨٦

(٢) المصدر السابق ، وكتاب - عشرة النساء - للنسائي ص ٨٧

المرأة فليأخذ بناصيتها وليدع بالبركة . . . (١) ، كما أمر - صلى الله عليه وسلم - الرجل إذا أتى أهله أن يقول : (باسم الله ، اللهم جنبني الشيطانَ وجنب الشيطانَ ما رزقتنا ؛ ثم قرر بينهما في ذلك ، أو قضي وكذا ، لم يضره شيطان أبداً) (٢) .

وأما عن رأي الطب في زواج الأقارب فهو قريب من رأي الفقهاء إن لم يكن متطابقاً حيث يقول : يمنع الزواج بين مصابين بذات المرض الوراثي ، وبين منتمين إلى أسرة أو عشيرة أو قبيلة واحدة فيها مرض وراثي وخاصة بين الأقارب ، أو إلى اسرتين تحملان ذات المرض أو الاستعداد الوراثي .

كما يقسمون الأمراض الوراثية إلى قسمين : أسرية ولا أسرية ، والنوع الأول يتصف بإصابته عدة أفراد من الأسرة الواحدة ، وحدوثها بالوراثة ودون أي سبب خارجي ، وهو عدة أنواع ومنها ما يكون انتقال المرض فيها من قبل الأنثى فقط .

وأما عن الأمراض الوراثية للأسرية فالذي ينتقل بالوراثة هنا ليس المرض نفسه بل الاستعداد المرضي . . .

وعن دور الوراثة في نقل الاستعداد للإصابة بالداء السكري مثلاً ، يقولون : إذا كان الزوجان مصابين به فالأولاد جميعاً يصابون (١٠٠٪) وإذا كان أحدهما مصاباً والآخر حاملاً لصفة كامنة فإن (٥٠٪) من الأولاد يصابون ، وإذا كان الأبوان حاملين لصفة كامنة فالإصابة (٢٥٪) وإذا كان أحدهما سليماً والآخر حاملاً تنعدم الإصابة في الأطفال ، ولكنهم يكونون حاملين للصفة الكامنة (٣) .

فالزواج بالأقارب (أو الصلة الدموية) هو واسطة إلى إظهار الصفات

(١) أبو داود ومالك .

(٢) متفق عليه ، اللؤلؤ والمرجان ، ج ٢ .

(٣) الطب والعلم الحديث ٢/ ٨٧-٩٢ ، الوطن القطرية ٤/ ١٢/ ١٩٩٥ .

المرضية الكامنة وتكثيفها في النسل عوضاً عن إبادتها وتشتيت شملها بمن هو بعيد عن الأسرة ، كما يؤدي إلى إقلال النسل وإلى العقم أخيراً باستمرار تزاوج الذرية بالأقارب . (١) ، ولهذا فإن الأطباء ينصحون عادة بالابتعاد قدر الإمكان عن تكرار التزاوج من الأقارب وربما كان هذا من أسباب تحريم الشرائع جميعاً زواج الإخوة بالأخوات ، وفي أمريكا ٢٤ ولاية تحرم زواج أبناء العمومة والخوالة من الدرجة الأولى . (٢)

وبالتأمل في كلام الأطباء نراه موافقاً للشرع فقد ثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- أنه قال : إذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع إليه ، وإذا سبق ماء المرأة ماء الرجل نزع إليها (٣) .

فالعلو والسبق في الحديث الذي جاء للدلالة على وراثته الشبه هما إشارة إلى ظهور الصفات الإرثية الراجحة والغالبة التي يرثها الجنين من جهة أبيه أو أمه أو كليهما (٤) ، وبما أن الأب والأم يرثان عن آبائهم وأجدادهم الصفات الإرثية ، فإنهما يورثانها لنسلهم ، ونستنتج من هذا أن الأقرباء لو كانوا أصحاء غير مصابين بأي مرض فإن التزاوج فيما بينهم لا يضر ولا يضعف نسلهم بل هو مفيد لنقل الصفات الجيدة إليهم (٥) .

وموضوع زواج الأقارب وأثره في نقل الأمراض الوراثية كتبت فيه دراسات كثيرة لعل من أهمها :

مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية ، د. حسن عبدالعال ٢٨٠-٢٨١ ،
والطفل عناية وتربية د. محمد رفعت ص ١٤٢ ، والنمو النفسي ص ١٣٠ ،

(١) الطب والعلم الحديث ٢/٨٧-٩٢ - قرقور ٥٦ .

(٢) الوراثة البشرية أشلي ، ص ٤٤٥-٤٤٩ .

(٣) البخاري .

(٤) الطب والعلم الحديث ٣/٣٧١ .

(٥) البيئة وصحة الإنسان ص ٩٨ ، وانظر : حول تأكيد دور القرابة في هذا المجال :
الصرع تشخيصه وعلاجه ص ٣١ .

والطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع ص ٤٧٢ ، ولماذا حرم الله هذه الأشياء د. محمد كمال عبدالعزيز ص ٩ ، والهندسة الوراثية د. محمد الربيعي ص ١٧٥ ، علم تحسين النسل ، د. ثورية بن عزوز ص ١٦٥ ، بحث مقدم إلى مؤتمر الإنعكاسات الأخلاقية الذي عقدته كلية العلوم بجامعة قطر سنة ١٩٩٣ ، والوراثة البشرية د. أشلي ص ٤٤٥ ، ٤٥١ ، ٤٤٥ - مبادئ علم الوراثة ص ٨٤٩ - والتنبيؤ الوراثي د. زولت ص ١٥٨ ، ١٥٩ - وأثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة د. محمد عبده محجوب ص ٨٩ ، ١٠٤ ، ٧٥ - والوراثة البشرية د. سامية التمتامي ص ١٤ ، ٥٩ ، ٧٢ ، ٨٦ - مع الطب في القرآن د. أحمد قرقور ص ٥٦ - الرعاية الصحية عزالدين فراج ص ٨٢ - ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام ص ١٥٢ - بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية من منظور إسلامي د. عبدالستار أبوغدة ، نشر دار الأقصى ، الطبعة الأولى ١٩٩١ ، القاهرة ص ٧٧ - الأمراض الجلدية والتناسلية د. محمد عبدالعال ص ١٠١ - الطب الوقائي للفنجري ص ١٧١ - الصرع تشخيصه وعلاجه د. موجنس دام ص ٣١ ترجمة عبدالغفور تركستاني - الأسرة والمجتمع د. علي عبدالواحد وافي ص ٥٢ - في التسيير والتخير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون د. رءوف عبيد - النمو النفسي د. المليجي ص ١٢٨ - الله والعلم الحديث د. عبدالرزاق نوفل ص ١٨٠ - سيكولوجية الطفولة والشخصية د. جابر عبدالحميد ص ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٩ - جريدة الوطن القطرية في ٤ / ١٢ / ١٩٩٥ بعنوان أهالي الضفة يتهددهم التلاسيما وعزاه إلى ظاهرة انتشار الزواج من الأقارب .

الوسيلة الثانية: المعالجة الطبية المشروعة:

إن معالجة الأسباب التي تؤدي إلى إصابة الإنسان بالأمراض الوراثية وتخليصه من الضرر المحدق به أمر مطلوب شرعاً ، لأنه يدخل فيما أمر به المسلم من المحافظة على صحته وقاية وعلاجاً ، ومن المعلوم أن الإنسان يصاب ببعض الأمراض وقد يكون نفسياً أو جسماً مع وجود ارتباط وثيق

بينهما والمرض النفسي قد يكون مرض شهوة ﴿فيطمع الذي في قلبه مرض﴾ وقد يكون مرض شبهة وشك ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضاً﴾ . ﴿ف علاج الأول بالابتعاد عن مسبباته وبالتربية والتدين . . . وعلاج الثاني بالرجوع إلى صيدلية الإسلام﴾ ﴿ونزل من القرآن ما هو شفاء﴾ .

وأما علاج الأمراض الجسمية فيكون بتناول الأدوية المزيلة لآثاره، والجراحة أو بالأشعة أو بالتمارين الرياضية أو العلاج الطبيعي، وفي الحديث: (تداووا يا عباد الله . . .) ﴿فأمر به قولاً وفعلاً . وبالنسبة لهذا التطور المذهل في عالم الطب والهندسة الوراثية، فإن الإسلام يشجع التطور العلمي في مجال متابعة الأمراض لحل رموزها والتعرف على أسرارها بهدف تحسين الخدمات الصحية وفي الحديث (إن الله أنزل لكل داء دواء علمه من علمه وجهله من جهله) ﴿ليطلق العنان للعقول المبدعة أن تغزو السير وتواصل البحث إلى ما لانهاية لخدمة الإنسانية جمعاء، وتخليصها من آلامها لأن هذه الجهود تعود في النهاية إلى الاعتناء بمقصد من مقاصد الشريعة وهو حفظ النسل الذي هو أحد الكليات الخمس التي جاءت الشريعة بحفظها .

ولكن هذا العلاج الذي نحن بصددده والعلاج الجيني، لم يكن معروفاً لدى السابقين، كما لم تكتمل صورته ونتائجه المستقبلية للمعاصرين، ولكنه علاج فرض نفسه على الساحة الطبية، فما موقف المسلم منه؟ أيقدم عليه أم يمتنع؟ وقد يكون هو العلاج الوحيد؟

اختلف العلماء في حكم العلاج الجيني على قولين: ذهب أصحاب القول الأول إلى جوازه وذلك بإزالة الحروف الخطأ (الجين) بقص جزء من شريط حامض النوويك الذي يحملها ولصق بديل يحمل الحروف

(١) الحديث في الصحيحين: فتح الباري ١٧٤/١٠ والنووي على مسلم ١٩/١٤ .

(٢) الحديث في الصحيحين وغيرهما بالفاظ مختلفة وانظر السنن الكبرى ٣٤٣/٩ ونيل الأوطار ٢٠٨/٨

الصحيحة مجتلب من كائن آخر فيما يعرف بتقنية حامض النوويك معاود الالتحام . . فإذا الميكروب بعضه إنسان ، وإذا الإنسان بعضه إنسان آخر ، أو حتى عنصر غير إنساني . ويرون أن هذا النوع من العلاج يعتبر من قبيل المداواة التي أباحها الشرع ، والأصل في الأشياء الإباحة ، ويقاس على العمليات الجراحية التي تزيل ورماً أو تصلح عاهة ، صحيح أنها تغيير ، ولكنه مطلوب . . وقاس الجراحة الجينية على عمليات زرع الأعضاء غير أنه على المستوى الجزيئي الذي لا تراه العين ، وتفي به الكيمياء . . وهو من قبيل إعادة الجسم إلى التقويم الأحسن بما علم الله الأطباء من طرق الإصلاح والمداواة فهو جائز ، بل قد يكون واجباً إذا ترتب عليه حفظ النفس^(١) وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب .

وذهب أصحاب القول الثاني إلى عدم جواز العلاج الجيني (إزالة الحرف الخطأ ولصق بديل يحمل الحروف الصحيحة . .) لأن تقنية حامض النوويك معاود الالتحام تغيير لخلق الله من حيث أنها تدخل إلى مادة كائن آخر (إنسان أو حيوان) وتغليباً لقاعدة: درء المفسد مقدم على طلب المصالح ، وخوفاً من السيطرة البيولوجية أو العسكرية أو الاقتصادية أو الاختلال لوظائفها الحيوية ، حيث خطورتها غير مأمونة^(٢) .

والذي يظهر لي أن هذا النوع من العلاج لا يخلو من مخاطر خافية عنا آثاره الجانبية التي قد تفوق ما يعانیه المريض من آلام ملازمة له ، وإن حدوث أي خطأ عند إصلاح الجين أو إحلال بديل عنه داخل الخلية قد يؤدي إلى تحول هذه الخلية إلى خلية سرطانية يظهر أثرها بعد سنوات . .

(١) الضوابط الإسلامية للعلوم البيولوجية د. حسان حنحو ٨-٩ ، وفتاوى الشيخ علي الطنطاوي ص ١٦٧ ، ويبحث علم تحسين النسل ص ٤ د. عبدالحافظ .

(٢) الوراثة والإنسان: د. محمد الربيعي ص ١٩٣ ويبحث الدكتور عبدالحافظ ص ٩ ، ويخشى إنشاء ميكروبات جديدة تستعصي على التداوي واستعمالها في الحروب البيولوجية- د. محمد الربيعي ص ٢٩٢ .

ولكن إذا اختار المريض العلاج الجيني للخلية الجسدية رغم آثاره المستقبلية الغامضة طلباً للشفاء من آلامه تاركاً المستقبل وخفاياه للقدر فهذا شأنه، لأن الكثيرين يقدمون على العلاج بالأشعة رغم مخاطرها المستقبلية ولا ينكر عليهم أحد وهو إلى حد ما من قبيل التداوي المأمور به. ولكن بشرط أن يكون هذا العلاج هو الوسيلة الوحيدة وأن لا توجد وسيلة أقل خطراً، وأن يكون المرض خطيراً يهدد حياة المريض، وأن تغلب فوائد العلاج ونجاحه على أضراره وفشله.

وأما العلاج الجيني للخط الجرثومي الذي يتطلب التأثر في الجينات التي في الخلايا التناسلية فالذي يظهر لي عدم جوازه لخطورته^(١) على الشخص وذريته، ولما قد يقصد به (كما أعلنوا من تغيير الصفات الوراثية والتدخل في اخلاق البشر وطباعهم واتجاهاتهم بجعل الشخص مفرطاً في الهدوء خنوعاً أو متوغلاً في الشر، مما يؤدي إلى خلخلة النظام الاجتماعي، فهو من التغيير المنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرْنَ خَلْقَ اللَّهِ﴾ ومن تغيير خلق الله كما قال المفسرون قديماً: قطع بعض أجزاء من الجسد أو تغيير شكله في الحيوان أو في الإنسان كخصاء آدمي ووشم الجلود وفلج الأسنان، كما حرم التأثير على طبيعته بالأسكار والإكراه أو الشعوذة^(٢) . . وما إليها من التغيير الذي حرمه الإسلام كالتغيير الذي توصل إليه العلم حديثاً على مستوى الخلية الجرثومية، فهو يشبهه وإن كان على مستوى الجزئي.

التعقيم:

ومما ينبغي الإشارة إليه في هذا المجال هو مدى جواز تعقيم الزوجين المصابين بأمراض وراثية؟ فنقول بأن الأصل عدم جواز التعقيم لأنه قطع

(١) الوراثة والإنسان د. محمد الربيعي ص ١٩٣ و ٢٩٢ وبحث الدكتور عبدالحافظ ص ٩.

(٢) في ظلال القرآن: ٥٢٦/٢ وتفسير ابن كثير: ٣٩٥/٢ من سورة النساء: آية ١١٩

للنسل الذي جعله الشارع من أولى مقاصد الزواج لما فيه من الحفاظ على النوع الإنساني الذي عدته الشرائع من إحدى الكليات الخمس التي لا تستقيم الحياة بدونها .

لكن في حالات الأمراض الوراثية -الخطيرة- يجوز التعقيم لقيام دواعي الضرورة وهو ثبوت الضرر المحقق على النسل ، والمطلوب هو النسل القوي الذي يفيد أمته ووطنه وليس النسل الذي يكون عبئاً على أسرته ووطنه ، فمن يحمل مثلاً جينة مرض العته الطفولي المصحوب بالعمى ، ليس من حقه أن يبتلي به نسله ويجب عليه إذا تزوج أن لا ينجب ، وكذلك الجسم بالنسبة للمصاب بمرض الأيدز مثلاً ، وهذا أمر ممكن بعد تقدم الطب وقدرته على التشخيص المبكر^(١) .

أما ذوي الأمراض غير الخطيرة فلا يمنعون من الإنجاب كبعض البلهاء حيث إن لكل إنسان قيمته ودوره في الحياة وإن كان ضعيف العقل مادام قادراً على العطاء فقد تبين لدى العلماء أن القاصرين عقلياً والبلهاء يتميزون بقدرتهم الواضحة على عدم الضيق ذرعاً بعمل من الأعمال ، فلو عُلِّم عملاً يدوياً يظل أياماً وسنوات دون أي تغيير^(٢) والحاصل أن التعقيم يكون بعد استفاد كافة الوسائل الطبية التي تقي الأمراض والعيوب على اختلافها .

*** **

(١) راجع: حول بعض الأمراض المنتشرة والمسببة للعمى -الحرمان والتخلف في ديار المسلمين ص ٨١-٢١ .

(٢) الوراثة البشرية، ص ٤٣٣

أهم نتائج البحث

- ١ - بعد أن تبين لنا خطورة الأمراض الوراثية من خلال تأكيدات العلم، وجب علينا اختيار الزوجة الصالحة طيباً ودينياً، لإيجاد نسل سوي يسهم في بناء مجتمعه، فالاهتمام بهذا الأمر مطلب ديني ووطني والتفريط فيه يعد تقصيراً في تلك الحقوق، إذ هو من حق المولود الجديد أن يعيش حياة سعيدة خالية من الأمراض الوراثية، ونحن في هذا الاختيار نطبق قول الله تعالى: ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء﴾ وهي حكمة لها مدلولها الواسع، وكذلك قوله تعالى: ﴿.. خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها..﴾ والسكن النفسي لا يكون إلا مع زوجة معروفة صفاتها، وتطبيقاً لأمر السنة في مثل قوله -صلى الله عليه وسلم- : (تخيروا لنطفكم فإن العرق دساس) رواه ابن ماجه، وحفظ النسل أحد الكليات الخمس التي جاءت الشريعة لصيانتها، فلا يجوز لنا إضاعتها.
- ٢ - وضع قواعد لزواج المصابين بالأمراض الوراثية الخطيرة، فقد أصبح من الممكن في الوقت الحاضر اكتشاف المرض الوراثي وإن لم تظهر أعراضه. كما يجوز تعقيمهم إذ ليس من حق أحد أن يخرج أطفالاً مشوهين يفقدون السعادة ويتسببون في شقاء الأسرة، وهدر الميزانية العامة واضعاف الأمة بأفراد ضعاف، فهنا يأتي حق الأسرة والمجتمع والدولة.
- ٣ - وجوب الاستفادة من تطور الطب في مجال علم الوراثة خصوصاً وأن العلم يقول بأنه أصبح قادراً من خلال عينة دم الجنين -على معرفة الأمراض الوراثية التي تصيب الجنين، والطريقة التي ستمكنها من تنشئته في أصح بيئة ممكنة، وذلك بفضل الجينات التي تحوي سجلاً لماضي الجسم كما تحوي شفرة وخريطة لمستقبله.. . وإن لكل فرد العلامة الوراثية المناسبة^(١).
- ٤ - العمل على تمسين النسل وذلك عن طريق اختيار الزوجة على أسس علمية

(١) التنبؤ الوراثي - ص ٥-١٢، ٢٣-٢٤..

وتشجيع التناسل بين الموهوبين والأقوياء وراثياً.

- ٥ - العمل على تحسين البيئة بمفهومها الشامل، إذ البيئة السيئة أساس الوراثة السيئة، بعد أن تبين لنا أهمية دورها في تشكيل شخصية الإنسان.
- ٦ - منع الأبحاث الوراثية المتعلقة بتغيير الفطرة التي خلق الله تعالى الناس عليها، وعدم تغيير ميولهم إلى أشرار يفسدون في الأرض أو عبيد خانعين، فهذا كله من العبث المحرم وتدخل في شأن الغير ولعدم القدرة على التكهن المستقبلي، فهذا من وسوسة الشيطان وليس من التقويم المشروع، وكذلك العمل على إيجاد هيئة دولية على غرار هيئة منع انتشار الأسلحة الذرية لها صفة الرقابة القضائية.
- ٧ - إيجاد هيئة علمية عليها تجمع بين علماء الوراثة والفقهاء للعمل معاً، يقدم الطبيب تقريره، وبناء عليه يصدر الفقيه فتواه، ولا يترك الأمر حائراً حتى إذا عمّت البلوى بحثنا عن الحل.
- ٨ - الكون ملك للجميع للعيش فيه آمين بميولهم وطبائعهم، فلا يجوز لجماعة ما باسم العلم تكدير صفو حياة الآخرين وخلق المتاعب لهم والتسبب في إيذائهم.
- ٩ - جواز العلاج الجيني للخلية الجسدية، إذا كان الهدف منه مشروعاً وكذلك الوسيلة إذ للوسائل حكم الغايات، وإلا فلا يجوز العلاج الجيني لخطّ الخلايا الجرثومية نظراً للمشاكل التي يثيرها.
- ١٠ - يجوز اجهاض الجنين المشوه تشويهاً كاملاً إذا شهد الطبيب الثقة وفي خلال الأربعين الأولى، كما لا يجوز التخلص من شخص لخلل فيه كالعمى والعتة إذ يمكن الانتفاع بهم في مجالات لا يستطيع غيرهم عليها. حيث تبين أن القاصرين والبلهلاء لا يضيقون ذرعاً بالأعمال التي تحتاج إلى الصبر الطويل كالأعمال اليدوية ومراقبة الحظائر وأماكن التلوث.
- ١١ - ضرورة طلب إجراء الفحص الوراثي للمقدمين على الزواج، وخصوصاً في حالة انتشار بعض الأمراض المعدية كالأيديز وغيره من الأمراض الوراثية

القائلة والمشوهة، وفتح مكاتب استشارية لهذا الغرض، مع ضمان سرية الأسرار حتى لا يتضرر الزوجان، ولا يستغلا من قبل شركات التأمين على الحياة، أما في الأحوال العادية فتكون الاستشارة اختيارياً.

١٢ - جواز طلب التفريق للمرض الوراثي إذا طلب أحد الزوجين أو ولي الأمر، قياساً على إجازة الفقهاء التفريق بالعيب.

١٣ - وجوب المحافظة على سرية نتائج الفحوصات الوراثية بما يتفق وقواعد الأخلاقيات الطبية، ولا يكشف عنها إلا عندما يتعلق الأمر بالمصلحة العامة للوطن (مرض معدي) تحقيق جنائي وراثي).

١٤ - إن البصمة الوراثية DNA يمكن أن تعتبر دليلاً قوياً يفوق شهادة الميلاد في إثبات صحة الأبوة.

١٥ - جواز إجراء التجارب الوراثية على الحيوانات بقصد دراسة الأمراض الوراثية للوصول إلى خدمات أفضل في مجال الصحة، أو انتاج حيوانات أكثر قدرة على التألف مع البيئة ومقاومة الأمراض، لأن هذا المخلوق المكرم سخرت المخلوقات الأدنى لخدمته، لا كما يزعم دعاة الرفق بالحيوان، وهم الذين لا يمينون موت الرحمة للإنسان، أما التلاعب بالجينات بأية كيفية كانت فلا يجوز لأنه عبث ولعدم القدرة على التكهن بمخاطره المستقبلية.

١٦ - على المشتغلين بالعلوم المختلفة وخاصة في مجال الهندسة الوراثية أن ينظروا لعواقب نشاطاتهم العلمية نظرة اعتبار، وأن يسترشدوا في عملهم بالاعتبارات الدينية والأخلاقية والاجتماعية والبيئية تجنباً لخلق المشاكل.

١٧ - الدعم المطلق للعلماء والمختصين في مجال الأبحاث الوراثية لتحقيق أحلامهم في تخليص البشرية من أمراضها، ولكن مع الأسف يوجد نوع من التقصير في هذا المجال في الدول النامية، كما أن الدول التي ترصد الملايين لمثل هذه المشاريع البحثية، تفعل الشيء نفسه في تعاسة الإنسان، بما تسببه أسلحتها من كوارث بيئية وفقر ومجاعة تتوارث الأجيال نتائجها الخطيرة وما خبر «هيروشيما» و«نجازاكي» عنا ببعيد.

١٨ - تنوير الناس باعطائهم مشورات عن الوراثة - الأمراض الوراثية - وما تكبده الدولة من مصاريف ، والمجتمع من آلاف وتأخير في النمو وتبديد للطاقات ويكون ذلك عن طريق أجهزة الإعلام المختلفة والأفلام الوثائقية ، وبالتعاون مع وزارة التربية والتعليم بأن تقرر هذا العلم في مناهجها ويتوسع الطالب فيها في الجامعة .

١٩ - أهمية البيئة وارتباطها الشديد بالوراثة ، وإن الجينات التي تسبب ضرراً في بيئات معينة قد تكون لها فوائد في بيئات أخرى كمرض أنيميا الخلية المنجلية ، وهذا دليل على أن التغيرات والتشاكل في الوراثة من أسباب حماية الجنس البشري وارتقائه .

٢٠ - كثير من الأمراض الوراثية لو تمكن أصحابها من اكتشافها مبكراً لأمكن توقي أضرارها .

٢١ - وضع ضوابط للعلاج الجيني حتى لا يساء استخدامه .

٢٢ - هناك أمراض وراثية شائعة من النوع المتنحي ، ولا يصاب الطفل بها ، إلا إذا ورث نسخة من جين المرض من الوالدين ، ولا يكون إلا في الأقارب . . ومن لديه نسخة واحدة من الجين المتنحي يسمى حاملاً للمرض ، ولكي يتجنب أطفاله شر الوراثة ، عليه أن يتزوج من فرد لا يكون حاملاً للمرض .

٢٣ - بفضل علم الوراثة أصبح بإمكاننا معرفة كم عدد الأطفال الذين ينبغي أن ننجبهم؟ وهل ينبغي أن ننجب أطفالاً على الإطلاق؟ وهل ينبغي تعقيم المجرمين الذين لا يرجى صلاحهم؟ أو الأشخاص المصابين بأمراض معينة؟ .

٢٤ - تحسين النسل بالوسائل الإيجابية بالاختيار على أسس علمية مع تشجيع تناسل الذين وهبوا وراثة جيدة .

وأخيراً أقول : إن الاهتمام بهذا الأمر مطلب ديني ووطني وشخصي والتفريط فيه يعد تقصيراً في تلك الحقوق ومن حق المولود الجديد أن يعيش حياة سعيدة خالية من الأمراض .

قائمة المراجع

- ١ - أحاديث في الصحة - ط . منشورات الإسلامي . دمشق .
- ٢ - الأحوال الشخصية لأبي زهرة - ط . دار الفكر العربي .
- ٣ - إحياء علوم الدين للغزالي - ط . عيسى الحلبي .
- ٤ - الآداب الشرعية لابن مفلح - ط . بدون تاريخ طبع .
- ٥ - أساسيات الوراثة والهندسة الوراثية- أ. د. عبدالعزيز بيومي - مؤتمر الانعكاسات الأخلاقية لكلية العلوم سنة ١٩٩٣ م .
- ٦ - أسس السلوك الإنساني : مدخل إلى علم النفس العام د. فاروق عبدالفتاح علي موسى ط . دار الكتاب ، ط ١ سنة ١٩٨٥ م عالم الكتب - الرياض .
- ٧ - أسس الصحة النفسية د. عبدالعزيز القوصي ، ط ١ سنة ١٩٧٥ م مكتبة النهضة المصرية .
- ٨ - الإسلام وقضايا علم النفس الحديث د. نبيل السمالوطي ط ٢ سنة ١٩٨٤ م دار الشروق - جدة .
- ٩ - أضواء البيان للشنقيطي - ط . المدرسة السلفية .
- ١٠ - الأمراض الوراثية د. نبيل صبحي الطويل - مؤسسة الرسالة .
- ١١ - انثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرابة د. محمد عبده محجوب - دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية .
- ١٢ - إنهيار العقل في مرض الفصام - د. عزت سيد كامل - وكالة المعلمين - الكويت .
- ١٣ - بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية من منظور إسلامي - د. عبدالستار أبوغدة - ط ١٩٩١ م ، دار الأقصى .
- ١٤ - البيئة وصحة الإنسان في الجغرافيا الطبيعية ، د. عبدالعزيز طزح - ط دار الجامعات المصرية بالاسكندرية .

- ١٥- البيولوجيا ومصير الإنسان د. سعيد محمد الحفار - سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٣ - الكويت .
- ١٦- تحفة الأحوزي للمباركفوري - ط . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .
- ١٧- تصرفات سلوكية ط ١٩٨٦ م .
- ١٨- تطور الجنين - د . محيي الدين طاهر .
- ١٩- تفسير ابن كثير - ط . دار الفكر بيروت .
- ٢٠- تفسير المنار - ط . الهيئة المصرية للكتاب .
- ٢١- تلخيص الخبير - ط . مكتبة الكليات الأزهرية - مصر .
- ٢٢- التنبؤ الوراثي - د . زولتهارسنياي . وريتشارد هتون . ترجمة دكتور مصطفى فهمي وزميله . ط . الكويت .
- ٢٣- التمهيد لابن عبد البر - ط . وزارة الأوقاف المغربية .
- ٢٤- حاشية الشيرواني وابن القاسم . ط . بدون .
- ٢٥- حاشية قليوبي وعميرة ، ط . عيسى الحلبي - مصر .
- ٢٦- حسن الأسوة - صديق حسن خان .
- ٢٧- خلق الإنسان بين الطب والقرآن د . محمد علي البار - ط . الدار السعودية للنشر .
- ٢٨- الدر المثور للسيوطي - ط . دار المعرفة - بيروت .
- ٢٩- دراسات سيكولوجية معاصرة - ط . ١ سنة ١٩٨١ م مؤسسة نوفل - بيروت .
- ٣٠- دراسات طبية فقهية معاصرة - د . ضياء الدين الجماس - مركز نور الشام للكتاب .
- ٣١- دقائق التفسير لابن القيم تحقيق الدكتور محمد السيد الجليند - ط . مؤسسة علوم القرآن ، بيروت .
- ٣٢- الذكاء - د . فؤاد البهي - دار الفكر العربي - مصر .
- ٣٣- رعاية الطفولة ط . ١ سنة ١٩٧٩ - يوسف ميخائيل أسعد - دار نهضة مصر .
- ٣٤- روح المعاني للألوسي - ط . دار إحياء التراث العربي . بيروت .

- ٣٥- روضه الطالبين للنووي ط . المكتب الإسلامي .
- ٣٦- زاد المسير لابن الجوزي - ط . المكتب الإسلامي .
- ٣٧- الزرقاني على المؤطأ - ط . دار الباز للنشر والتوزيع مكة المكرمة .
- ٣٨- السنن الكبرى - لليقهي - ط . دار المعرفة - بيروت .
- ٣٩- شرح الأزهار لابن مفتاح - ط . مكتبة اليمن الكبرى (صنعاء) .
- ٤٠- شخصيتي كيف أعرفها د . ميخائيل إبراهيم أسعد - ط ٣ سنة ١٩٨٧ دار الآفاق الجديدة - بيروت .
- ٤١- الشخصية - ريتشارد س . لازاروس . ترجمة الدكتور سيد محمد غنيم - ط . دار الشروق .
- ٤٢- شفرة الوراثة : تأليف : اسحاق أيوف ترجمة الدكتور ميل سنودة ورمسيس لطفي - ط . مكتبة النهضة المصرية ، سنة ١٩٦٦ م .
- ٤٣- الشفرة الوراثية للإنسان دانييل كيفلس ترجمة د . أحمد مستجير ، سلسلة عالم المعرفة - الكويت .
- ٤٤- صحيح مسلم بشرح النووي - ط . المطبعة المصرية - القاهرة .
- ٤٥- صفوة التفاسير للصابوني - إدارة الشؤون الدينية - قطر .
- ٤٦- الضوابط الإسلامية للعلوم الطبية - د . حسان حتحات - ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام - ١٩٨٣ م - الكويت .
- ٤٧- الطب النبوي لابن اقيم - ط . دار الوعي حلب .
- ٤٨- الطب النبوي والعلم الحديث د . محمود النسيمي ، ط . مؤسسة الرسالة .
- ٤٩- الطب الوقائي في الإسلام تأليف العميد الصيدلاني عمر بن محمود بن عبدالله - ط . دار الثقافة - الدوحة .
- ٥٠- طرح التثريب للعرافي .
- ٥١- الطفل عناية وتربية : إعداد محمد رفعت - مؤسسة عز الدين - بيروت .

- ٥٢- طموحات العلم المستقبلي : د. سعيد الحفار- بحث مقدم إلى ندوة الانعكاسات الأخلاقية- كية العلوم سنة ١٩٩٣م.
- ٥٣- العائلة والقرابة والزواج : د. إحسان محمد الحسين . ط . دار الطليعة -بيروت- ط . ١ سنة ١٩٨١م.
- ٥٤- علم تحسين النسل : د. ثورية نبعزوز. بحث مقدم إلى ندوة الانعكاسات الأخلاقية -كلية العلوم-١٩٩٣م
- ٥٥- علم الصحة النفسية -د. مصطفى خليل الشرفاوي -ط . دار النهضة العربية - بيروت .
- ٥٦- علم نفس الطفولة في ضوء الإسلام د. أحمد محمد عامر-دار الشروق - جدة .
- ٥٧- علم النفس الاجتماعي -د. فؤاد حيدر -ط . ١ سنة ١٩٩٤م - دار الفكر العربي - بيروت .
- ٥٨- العلوم السلوكية والإنسانية في الطب د. منير حسين فوزي ط . الأولى-مكتبة النهضة المصرية .
- ٥٩- الغاية القصوى للبيضاوي . تحقيق د. علي القرعة داغي ط . دار النصر للطباعة الإسلامية . مصر .
- ٦٠- غريب الحديث لابن الجوزي ط . دار الكتب العلمية بيروت .
- ٦١- الفائق في غريب الحديث للزمخشري ط . عيسى الحلبي . مصر .
- ٦٢- الفئات الخاصة لأساليب رعايتها -المجرمون-د. سعد المغربي والسيد الليثي - ط ١ سنة ١٩٦٧م
- ٦٣- فتاوى ابن تيمية مجمع عبدالرحمن النجدي .
- ٦٤- فتاوى الشيخ علي الطنطاوي ط . دار المنارة السعودية .
- ٦٥- الفتاوى الهندية ط . باكستان .
- ٦٦- الفروع لابن مفلح ط . دار مصر للطباعة .

- ٦٧ - فتح الباري لابن حجر العسقلاني ط المطبعة السلفية - القاهرة .
- ٦٨ - فلسفة برتراند رسل التربوية . يوسف ميخائيل أسعد . ط ١ سنة ٩١ - نهضة مصر - القاهرة .
- ٦٩ - الفوائد المجموعة للشوكاني ط . دار الكتب العلمية .
- ٧٠ - في التيسير والتمييز بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون د . رؤوف عبيد ط ٢ سنة ١٩٧٦ م - دار الفكر العربي .
- ٧١ - في ظلال القرآن - للشهيد سيد قطب ط . دار إحياء التراث العربي - بيروت .
- ٧٢ - فيض التقدير للمناوي ط . دار المعرفة - بيروت .
- ٧٣ - القرآن والعلم الحديث . عبدالرزاق نوفل ط .
- ٧٤ - الكامل للمبرد .
- ٧٥ - كشف الخفاء للعجلوني ط .
- ٧٦ - كشاف القناع للبهوتي ط . دار الفكر - بيروت .
- ٧٧ - الله والعلم الحديث . عبدالرزاق نوفل ط .
- ٧٨ - المجموع للنووي ط . دار العلوم للطباعة .
- ٧٩ - معالم السنن للخطابي ط . المكتبة العلمية ، بيروت .
- ٨٠ - المعجم الوسيط ط . إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر .
- ٨١ - المفردات للراغب الأصبهاني ط . دار المعرفة ، بيروت .
- ٨٢ - مقدمة في علم النفس د . أرنوف ترجمة عادل عز الدين الأشول ورفاقه ط ١٩٧٧ دار ماكجر وهيل للنشر - مصر .
- ٨٣ - مقدمة في فلسفة التربية الإسلامية د . حسن إبراهيم عبدالعال ط ١٩٨٥ عالم الكتب .
- ٨٤ - المنهج العلمي وتفسير السلوك د . محمد عماد الدين إسماعيل ، ط ٤ سنة ٨٩ دار القلم - الكويت .

- ٨٥ - النظرية الإسلامية في فلسفة الدراسات الاجتماعية التربوية، د. عبدالقادر هاشم رمزي، ط. دار الثقافة - الدوحة.
- ٨٦ - النمو النفسي - عبدالمنعم المليجي وزميله ط ٥ سنة ١٩٧١ دار النهضة العربية - بيروت.
- ٨٧ - النهاية لابن الأثير، ط. دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٨٨ - نيل الأوطار للشوكاني ط مصطفى الحلبي - مصر.
- ٨٩ - الوراثة البشرية د. أشلي.
- ٩٠ - الوراثة البشرية د. سامية التمتامي - ط. مركز الأهرام للترجمة، مصر.
- ٩١ - الوراثة والبيئة د. علي عبدالواحد وافي، ط. عيسى الحلبي ١٩٥٠ م.
- ٩٢ - الوراثة والإنسان د. محمد الربيعي - ط. الكويت ١٩٨٦ م.

صفحات من حضارة الإسلام

العلوم التطبيقية:

«دراسة في المعطيات وعوامل الازدهار والتوقف»

أ.د. عماد الدين خليل

كلية التربية - جامعة الموصل

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(١)

يسعى هذا البحث - بالإيجاز المطلوب في صفحات كهذه- إلى وضع اليد على الأصول الإسلامية لقدح زناد العقل وتحفيز الفعل الحضاري وتأكيد المنظور العمراني للعالم، وهي أمور تقود بالضرورة إلى تزايد الاهتمام بالعلم التطبيقي وتنامي الجهد الذي سيصل في نهاية الأمر إلى اختراع البارود وصناعة المدافع وابتكار الساعات وبناء القبة الفلكية وتنفيذ محاولات عديدة في هندسة الري والميكانيك والعثور على طريقة عملية لقراءة العميان، وتحويل الممارسة الطبية من النظرية إلى التشريح، وإحداث تحويرات عديدة على كشوف اليونان ذات الطابع النظري، وتحويلها إلى منجزات عملية، واكتشاف العدسات، وتحسين صناعة الزجاج والورق وتكرير السكر ومعالجة المواد الأولية التي تساعد على تصنيع العديد من المركبات الضرورية في الصناعات المختلفة، وتطوير أدوات وآليات التجارة ووسائل النقل وتدوين المصنفات المتخصصة لهذا العلم التطبيقي أو ذاك . . إلى آخره مما سنؤشر على جوانب منه في هذه الصفحات .

هذا إلى أن المسلمين قدروا على فك الارتباط بين عدد من العلوم كالفلك والكيمياء وبين جنوحها الخاطيء باتجاه الخرافة والتنجيم والسحر واللامعقول، وتحويلها -بالتالي- إلى منهج علمي يستهدف الإفادة الفعلية الممكنة من كشوفها في مقاصد الشريعة وتيسيرات الحياة. وتبدو هذه الرؤية العلمية -العملية أكثر ما تبدو في موقف ابن خلدون في مقدمته من هذه المعضلة (فهذه الصناعة-أي التنجيم- يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها، من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية^(١))، وهو ينفي أن يكون الأنبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا

الأسلوب وحاشاهم^(١)، وبعد أن يستعرض مقولات بطليموس وتلامذته في هذا الميدان يتقدم لتفنيدها بحجج عقلية بينة ويصل إلى القول: «إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل»^(٢).

ومن المنطلق نفسه يرفض ابن خلدون الكيمياء، لا بمفهومها التجريبي المختبري الذي عرفته بمرور الوقت، ولكن بمفهومها السحري القديم القائم على الأوهام والذي كان يطمح إلى تحويل المعادن الخسيسة إلى أخرى نفيسه «فلم ينقل عن أحد من أهل العلم أنه عثر عليها ولا على طريقها، وما زال ممتحنوها يخبطون فيها خبط عشواء ولا يظفرون إلا بالحكايات الكاذبة، ولو صح ذلك لأحد منهم لحفظه عنه أولاده أو تلاميذه وأصحابه، وتنوقل في الأصدقاء وضمن تصديقه صحة العمل بعده إلى أن ينتشر ويبلغ إلينا أو إلى غيرنا، ولهذا كان كلام الحكماء كلهم فيها الغازأ»^(٣).

وسيختم البحث بمحاولة لرصد العوامل السلبية التي قادت إلى انتكاس الحركة العلمية بما فيها التطبيقية، وصولاً إلى العصر الحديث الذي ازدادت فيه الهوة بيننا وبين الغرب المتقدم الذي تمثل فيه الحلقة التقنية واحدة من أهم حلقات تفوقه الراهن، وهي عوامل لم تول الاهتمام الكافي في معظم الدراسات التي عنيت بحضارة الإسلام، رغم أهميتها البالغة في الكشف عن عوامل الشد والإعاقة وإضاءة البدائل المناسبة لاستئناف الحركة وتنامي الجهد العلمي في ديار الإسلام.

(٢)

بمقدور المرء أن يلحظ، دوغماً عناء كبير، كيف أن تحولات أساسية، ذات بعد حضاري، تم التأكيد عليها وتغذيتها، على مستوى القرآن والسنة والممارسة التاريخية، الأمر الذي قاد إلى تشكيل بيئة صالحة للنشاط العلمي من خلال شبكة الشروط التي تحققت إثر هذه التحولات. وسوف نقف قليلاً عند كل واحدة منها:

(١) نفسه: ١٢٠٧/٤-١٢٠٨

(٢) انظر بالتفصيل: المصدر السابق ١٢٠٧/٤-١٢١٢.

(٣) نفسه ١٢٢٣/٤-١٢٢٤.

أ - التحول التصوري - الاعتقادي،

ليس ثمة خطوة في تاريخ البشرية حررت العقل ، وكرمته ووضعت في مكانه الصحيح كهذه الخطوة التي نفذها الإسلام : تحويل التوجه البشري من التعدد إلى الوحدة ، ومن عبادة العباد إلى عبادة الله وحده ، ومن عشق الحجارة والاصنام والتماثيل والأوثان إلى محبة الحق الذي لا تلمسه الأيدي ولا تراه العيون . . كسر للحاجز المادي باتجاه الغيب ، وتمكين للعقل من التحقق بقناعات تعلق على معطيات الحس القريب .

لقد تحدث القرآن الكريم عن هذه النقلة فقال إنها خروج بالناس ﴿مَنْ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾^(١) ، وقال أيضاً : «أَنْ الْإِسْلَامَ جَاءَ لِتَحْرِيرِ بَنِي آدَمَ قَالَ تَعَالَى : ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(٢) ، ونادى أكثر من مرة بأن الدين الجديد هو ﴿الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ وليس وراءه سوى التيه والاعوجاج والضياع والهوى والضلال ، ولن يقدر عقل مهما أوتي من ذكاء أن يعمل ويبدع ويعطي وهو يتخبط في التيه ويكبل بالأغلال .

إن العقيدة الجديدة جاءت لكي تنقل الإنسان إلى السعة والعدل والتوحيد . . . هنالك حيث يجد العقل نفسه - وقد أعيد تشكيله بهذه القيم - قديراً على الحركة والفعل عبر هذا المدى الواسع الذي منحه إياه الإسلام ، غير محكوم عليه بقسر من سلطة فكرية قاهرة ترغمه على قبول ما لا يمكن قبوله باسم الدين ، متحققاً بالتقابل الحر ، المباشر بين الله والإنسان ، حيث تسقط الحواجز والوساطات وحيث يملك وحده - جلّ في علاه - حق التوجيه والتعبّد والمصير .

ولكي ندرك البعد الشاسع لهذه النقلة التصورية في مجال العقيدة فإن لنا أن نستحضر في أذهاننا ممارسات العقل العربي في الجاهلية ، وطرائق ادراكه للعالم ، وصيغ تعامله مع ما (تصوره) القوى التي تهيمن عليه وتسيّره ، ونقارن هذا بالمصاف الذي احتله العقل المسلم باعتقاده الجديد .

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٧ .

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧ .

لقد بنيت هذه العقيدة على حشد من القيم التصورية كالربانية والشمولية والتوازن والثبات والتوحيد والحركية والإيجابية والواقعية . . . تلتئم وتتداخل لكي تشكل نسقاً عقيدياً ما بلغت عشر معشاره أية عقيدة أخرى في العالم وضعية كانت أم دينية ، وكما أن هذا النسق المحكم يمثل تطابقاً مع معطيات الفطرة البشرية ، أي أصولها الصحيحة فإنه يمثل في الوقت نفسه ذات التطابق مع معطيات العقل المحض وتطلعاته .

ب - التحول المعرفي:

وهو عمل في صميم العقل من أجل تمكينه من التعامل مع الكون والعالم والوجود بما يوازي مطالب التصور الإسلامي ، فمنذ الكلمة الأولى في كتاب الله . . . نلتقي بحركة التحول المعرفي هذه : ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾^(١) وعلى مدى مسيرة الثلاثة والعشرين سنة حيث كانت آيات القرآن تنزل بين الحين والحين ، استمر التأكيد نفسه لتعميق الاتجاه ، وتعزيزه وجعل التحول واقعاً يومياً معاشاً .

إن نداءات القرآن المنبثقة من فعل القراءة والتفكير والتعقل والتفقه والتدبر والنظر ، إلى آخره منبثة في نسيج كتاب الله لم تخفت نبرتها أبداً هناك في العصر المكي أو هنا في العصر المدني ، بل إن معطيات القرآن نفسها من بدئها حتى منتهاها في مجال العقيدة ، والتشريع ، والسلوك ، والحقائق (العلمية) تمثل نسقاً من المفردات المعرفية كانت كفيلة بمجرد التعامل الجاد معها أن تهز عقل الإنسان وأن تنمي فيه خاصية التوق المعرفي لكل ما يحيط به من مظاهر ووقائع وأشياء .

لقد كان القرآن الكريم يتعامل مع خامة بشرية لم تكن قد حظيت من المعرفة إلا بالقسط اليسير ، وكانت لا تزال عالقة في أذهانها تقاليد الجاهلية وقيمها وطفولتها الفكرية . لكنه قدر بقوة الإيمان على أن يعلمهم فعلاً وذلك بأن يعيد

(١) سورة العلق: الآيات ١-٥ .

تشكيل عقولهم لكي تكون قديرة على استيعاب المضامين الجديدة .

إن الإسلام لا يهتم بالتفاصيل لكنه يسعى إلى تكوين بيئة عمل وإنجاز تتضمن الشروط التي تمكنها من العطاء . وها هنا في حقل التوجه المعرفي تمكن الإسلام من إيجاد هذه البيئة فبعث أمة من الناس ، من قلب الجاهلية ، قدرت على صياغة حضارة أسدت للبشرية الشيء الكثير .

ج - التحول المنهجي :

يرتبط هذا التحول بشكل ما ، بالنقلتين السابقتين وينبثق عنهما في الوقت نفسه ، ونحن نعرف اليوم كم يلعب (المنهج) دوراً خطيراً في حركة الإنسان الفكرية والحضارية ، ولقد امتد هذا التحول الذي نفذه الإسلام إلى اتجاهات ثلاثة :

١- السببية : من خلال التمعّن في نسيج كتاب الله نجد كيف منحت آياته البينات العقل المسلم رؤية تركيبية للكون والحياة والإنسان والوجود ، تربط ، وهي تتأمل وتبحث وتعاین ، بين الأسباب والمسببات ، وتسعى إلى أن تضع يدها على الخيط الذي يشد الظواهر والأشياء في هذا الحقل أو ذاك . لقد أراد القرآن الكريم أن يتجاوز العقل العربي النظرة التبسيطية المسطحة المفككة التي تتعامل مع الأشياء والظواهر كما لو كانت منقطعة معزولة منفصلاً بعضها عن بعض ، وهي خلال ذلك لا تملك القدرة على الجمع ، والمقارنة ، والقياس والتقاط عناصر الشبه وعزل عناصر التباين ، ولا إمكانية التركيب والاختزال والتركيز للوصول إلى الدلالات النهائية للظاهرة .

بل إن إحدى طرائق القرآن المنبثّة عبر سوره ومقاطععه هي التأكيد على ضرورة اعتماد هذه الرؤية السببية للظواهر والأشياء من أجل سبر معجزة الخلق والوصول إلى وحدانية الخالق سبحانه ، إذ بدون هذه القدرة على الربط بين الأسباب والمسببات فإن العقل المؤمن لن يكون قادراً على التحقق بالقناعات الكافية ، ولن يكون بمقدور آيات الله المنبثّة في الطبيعة والعالم والوجود أن تحدث فينا هزة الإيمان العميق المتمخّض عن اكتشاف ذلك الارتباط المحتوم بين معجزة الخلق وبين الخالق .

إن الكون الذي هو تعبير عن إبداع الخالق، تشده قوانين واحدة وأسباب واحدة، ونواميس واحدة تصدر عن إرادة واحدة، ولن يتحقق فهمه أبداً ما لم يُنظر إليه من خلال رؤية تعرف كيف تجمع وتلم وتقارن وتختزل وتركب وصولاً إلى الحقائق التي تبغيها.

٢ - **القانونية التاريخية** : يكشف القرآن الكريم الغطاء أمام العقل البشري عن حقيقة منهجية على قدر كبير من الأهمية: أن التاريخ البشري لا يتحرك فوضى، وعلى غير هدى، وإنما تحكمه سنن ونواميس كتلك التي تحكم الكون والعالم والحياة والطبيعة والأشياء، وأن الوقائع التاريخية لا تتخلق بالصدفة، وإنما من خلال شروط خاصة توجهها صوب هذا المصير أو ذاك.

القانون يحكم التاريخ، تلك هي المقولة التي لم تكن قد تبلورت بوضوح قبل نزول القرآن الذي قدم أصول منهج محكم في التعامل مع التاريخ البشري، وانتقل من مرحلة التجميع والعرض إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية-التاريخية فيما سماه بالسنن، وفيما يطلق عليه اليوم (قوانين الحركة التاريخية).

والقرآن الكريم لا يؤكد ثبات هذه السنن وديمومتها فحسب ولكنه يحولها في الوقت نفسه إلى دافع حركي يفرض على الجماعة المؤمنة أن تتجاوز مواقع الخطأ التي قادت الجماعات البشرية السابقة إلى الدمار، وأن تحسن التعامل مع قوى الكون والطبيعة مستمدة القيم والتعاليم من حركة التاريخ نفسه^(١).

٣ - **الحسبية - التجريبية** : يمكن القول بأنه لا الكشف عن السببية ولا القانونية التاريخية يعدل الكسب المعرفي المتمثل بمنهج البحث الحسي-التجريبي الذي دعا إليه وأكدّه، ونظمه: كتاب الله.

(١) انظر سورة الأحزاب ٦٢، فاطر ٤٣، الإسراء ٧٧، الكهف ٥٥، الفتح ٢٢-٢٣، آل عمران ١٣٧-١٤١، الأنعام ٣٤، محمد ١٠، السجدة ٢٦، الرعد ٦، وانظر بالتفصيل كتاب (التفسير الإسلامي للتاريخ) للمؤلف، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٤م - الفصل الثاني: الواقعة التاريخية.

فلقد دعا القرآن الناس إلى التبصّر بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية عن طريق النظر الحسي إلى ما حولهم، ابتداء من مواقع أقدامهم وانتهاء بأغوار النفس وآفاق الكون، وأعطى للحواس مسؤوليتها عن كل خطوة يخطوها الإنسان في مجال البحث والنظر والتأمل والتعلم والتجريب، وناداه أن يعين النظر إلى ما حوله، إلى خلقه إلى طعامه وشرابه، إلى الملكوت من حوله، إلى التاريخ وحركة الإنسان في الأرض، إلى خلائق الله وآياته المنبثّة في كل مكان، إلى النواميس الاجتماعية، إلى الطبيعة والعالم، إلى الحياة الأولى كيف بدأت، وكيف نمت وارتقت، ودعا أن يحرك سمعه باتجاه الأصوات لكي يعرف ويميز، وبصره باتجاه الظواهر والأشياء لكي يعاين ويبصر.

وتتوالى الآيات تؤكد المرة تلو المرة على أن السمع والبصر والفؤاد جميعاً هي التي تعطي للحياة البشرية قيمتها وتفردتها، وأن الإنسان بتحريكه هذه القوى والطاقات سيتبوأ مركزه المسؤول خليفة عن الله في الأرض، وأنه بتجميده هذه الطاقات يكون قد اختار المنزلة الدنيا التي ما أَرادها له الله يوم منحه نعمة الحواس . . منزلة البهائم والأنعام^(١).

وحشد آخر من الآيات، جاوز الخمسين حتّى على تحريك العقل ودعا إلى التفكّر والتفقه فيما تقدمه الحواس من معطيات . . كما أكد القرآن على الأسلوب الذي يعتمد البرهان والحجة والجدال الحسن للوصول إلى النتائج الصحيحة القائمة على الاستقراء والمقارنة والموازنة والتمحيص، ولا يسعنا هنا استعراض جل ما ورد من آيات في هذا المجال، أو حتى الإشارة إليه، ويكفي أن نشير إلى أن كلمة (علم)، بتصريفاتها المختلفة وردت في عدد من الآيات جاوز السبعمائة والخمسين^(٢).

(١) عن الآيات المتعلقة بالمحور الحسي -التجريبي- انظر على سبيل المثال سورة الإسراء ٢١، ٣٦ عبس ٢٤-٣١، الطارق ٥، الأعراف ١٨٥، غافر ٨٢، الفاشية ١٧، المائدة ٧٥، الروم ٥٠، الأنعام ٩٩، العنكبوت ٢٠، الأنفال ٢١، ١٠٤، الإنسان ٢، محمد ٣، = سورة البقرة ١٧، النساء ٧٨، ١٥٧، ال عمران ٧، الأحقاف ٢٣.

(٢) انظر بالتفصيل كتاب (حول إعادة تشكيل العقل المسلم) للمؤلف، كتاب الأمة، رئاسة المحاكم الشرعية، الدوحة ١٩٨٣م، الصفحات ٢٧-٦١، و(مدخل رلى موقف القرآن

باختصار . . إن القرآن يضع الجماعة البشرية المؤمنة في قلب العالم والطبيعة ويدفعها إلى أن تبذل جهدها من أجل التنقيب عن السنن والنواميس في أعماق التربة وفي صميم العلاقات المادية بين الجزيئات والذرات . إننا بإزاء حركة حضارية تربط بين الإيمان وبين الكشف والإبداع ، بين التلقّي عن الله والتوغل قدماً في مسالك الطبيعة وأغاميزها ، بين تحقيق مستوى روعي عل للإنسان على الأرض وبين تسخير طاقات العالم لتحقيق نفس الدرجة من التقدم على المستوى المادي . . ولم يفصل الإسلام يوماً بين هذا وذاك .

(٣)

والآن فإن لنا أن نوّشر -على الملامح أو الخارطة التي رسمها القرآن الكريم والسنة النبوية بهدف إيجاد شبكة من الشروط الملائمة- بإضافتها إلى التحولات السابقة- لتكوين (مناخ) حضاري ذي قدرة على الإبداع والانجاز .

(١) إن الكلمة الأولى التي تنزّلت على محمد (صلى الله عليه وسلم) في غار حراء ، لحظة اللقاء الأول بين الرسول (الأمي) وجبريل (عليه السلام) لم تكن نفيّاً أو سلباً لم تقل : لا تقتل ، لا تسرق ، لا تزني ، وإنما كانت تأكيداً وإيجاباً وأمرّاً بفعل حضاري هو القراءة : ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ . خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ . اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ . عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾^(١) القراءة والعلم والتنزيل والتي وضعت المسلم في قلب العالم وليس بعيداً أو منفيّاً من العالم .

(٢) نزوع تحريري للإرادة البشرية وليس كبتاً كذلك الذي مارسه الأديان الأخرى . فمنذ اللحظات الأولى أكد الإسلام ، فضلاً عن الدعوة للإعمال العقل في العالم على تحرير الإرادة البشرية : ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(٢)

الكريم من العلم) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٣م، الصفحات ٨١-١١٦ .

(١) سورة العلق: الآيات ١-٥ .

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٥٧ .

(٣) دعوة مؤكدة واضحة إلى أن ننظر دائماً إلى الأمام وألا نلتفت للوراء . إن هذا الالتفات له ضرورات محددة في حالة التلقي عن الآباء والأجداد تراثاً معرفياً قد تستهدي به الأمم لتبيّن مواقع الخطأ والصواب ، أما أن يكون عملاً غير واع يقوم على التقليد الأعمى فسيجعلنا في حالة تعارض مع ما يريد القرآن الذي نعى على المشركين والمتخلفين أنهم كانوا يتشبثون بما فعله الآباء والأجداد: ﴿قَالُوا أَجِئْنَا لِنُلْفِتَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا؟﴾^(١) ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾^(٢) وهي هداية معكوسة يرفضها الإسلام أشد الرفض .

إن (توينبي)، المؤرخ البريطاني المعروف يشير إلى نمطين من التعامل مع معطيات الآباء ، نمط التقليد الأعمى في مرحلة السقوط الحضاري ونمط الاقتداء بالخبذة المبدعة وخبراتها الخصبية في مرحلة النهوض الحضاري . والقرآن الكريم يرفض الأولى لأنها تقود إلى التخلف والسكون ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٣)

(٤) رفض لهدر الطاقات التي تعمل - أحياناً- في غير مجالاتها المرسومة . إن الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقول: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)^(٤) إنه يدعونا للتفكير في الخلق الذي يقود إلى العلم والتكنولوجيا بموازاة تأكيد إبداعية الله في العالم والإيمان بوحدانيته ، ويحذرننا من التفكير في الذات الإلهية التي تعلقو على الأفهام وتستعصي والذي يقود إلى الماورائيات والتعامل التجريدي مع واجب الوجود والميتافيزيقا وما يتمخض عن هذا كله من هدر للطاقة العقلية . إنه يريدنا أن نتعامل مع الكتلة الكونية وأن نكشف عو قوانينها لتنمية الحياة التي سُخرت امكاناتها للإنسان من أجل التحقق باستخلافه العمراني في العالم ، بدلاً عن هدر الطاقة فيما

(١) سورة يونس ٧٨ .

(٢) سورة الزخرف ٢٣ .

(٣) سورة البقرة: ١٣٤ ، ١٤١ .

(٤) رواه ابن عمر مرفوعاً، كما رواه بلفظ آخر كل من أبي نعيم في الحلية والاصبهاني في الترغيب، والطبراني في الأوسط، والبيهقي في شعب الإيمان والدليمي في الفردوس، ورغم ضعف الأسانيد فإن اجتماعها يكسب الحديث قوة، ومعناه صحيح.

هو خارج عن حدودها وإمكاناتها وضرورات صيرورتها الحضارية في الأرض .

(٥) دعوة لامتلاك ناصية المكان . . إن القرآن ينطوي على مئات من النداءات للإمساك بتلابيب العالم وفهم سننه وقوانينه والإفادة من طاقاته : ﴿تدبروا﴾ ﴿تفكروا﴾ ﴿تفقهوا﴾ ﴿اسمعوا﴾ ﴿انظروا﴾ ﴿اعلموا﴾ ﴿سيروا﴾ إنه ليس ثمة مكان في الأرض لمن لا يعمل عقله وحواسه نظراً وتأملاً ودراسة وسمعاً وتنقيباً وتمحيصاً وسيراً في مشارق الأرض ومغاربها . . إنه فعل ديناميكي مستمر يجعل المسلم - لو أحسن الاصغاء إليه - في مركز الفاعلية وفي أقصى وتأثيرها قدرة على العطاء .

هذه الدعوة ليست عملاً في الفراغ ولم يرد منها أن تقدم أمني وأحلاماً ، وإنما هي دعوة لامتلاك ناصية المكان وتوظيفه لعالم مؤمن سعيد ، يخدم الإنسان ويحرره من الضرورات ويمكنه - بالتالي - من تنفيذ مطالب الإيمان العليا . وتلك هي مهمة الاستخلاف العمراني في العالم ومنهجه . . إن التحرر من شدّ الضرورات ومطالب الكتلة لا يتحقق بالتعبّد المجرّد عن الفاعلية وإنما بالتعبّد المشروط بالفاعلية التي تجعل طاقات الأرض والسماء الدنيا أداة بيد الإنسان فتحرره من الضرورات .

(٦) دعوة لامتلاك ناصية الزمان . يقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : (إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها فليغرسها ، فله بذلك أجر)^(١) ، فحتى اللحظة الأخيرة ، حتى يوم النفخ في الصور ، يتحتّم على المؤمن أن يزرع الأرض ، أن يبني ، ويطوّر ويواصل العمران . . إن القرآن الكريم يصف المؤمنين الجادين بأنهم (يسارعون في الخيرات) وأنهم (لها سابقون)^(٢) . . والسبق والمسارة مفردتان زمنيّتان تضعان المسلم في حالة سباق متواصل . . اجتياز للمصاعب والعقبات وتعامل مع الزمن في أقصى حالات الشدّ والتوتر والفاعلية ، وذلك هو شرط حضاري آخر لا يقل أهمية عن الشروط الأخرى .

(١) ذكره علي بن عبدالعزيز في المتخب بإسناد حسن عن أنس - رضي الله عنه - (عمدة القاري في شرح صحيح البخاري) لبدر الدين العيني ، باب الحرث والزراعة .

(٢) سورة المؤمنون ٦١ .

(٧) تأكيد ملحوظ على منظومة من ضوابط الفعل الحضاري التي حددها القرآن والسنة مثل (الاتقان) و(الإحسان) و(النظافة) و(الأمانة) و(المصلحة) و(الجمال) وحشد آخر من القيم الحضارية التي أخذ بها الغربيون فتفوقوا وتركناها فتخلفنا.

(٨) تأكيد مواز على جملة من المبادئ الأساسية لا يتأتى لها التحقق على الوجه المطلوب إلا باعتماد العلم ونتائجه ومن بين هذه المبادئ:

أ - مبدأ الاستخلاف: إن الإنسان المسلم هو خليفه الله في الأرض، بعث لتطوير العالم وإعمارهِ وتذليل صعابه والاستجابة لتحدياته من أجل تسوية أرضيته كي تكون أكثر ملاءمة لحياة مطمئنة تعلقو على الضرورات، بعد أن تتحرر منها، ولن يتحقق هذا بدون اعتماد طرائق البحث العلمي ومناهجه للكشف عن سنن العالم والطبيعة من أجل الإفادة من طاقتهما المذخورة وتحقيق قدر أكبر من الوفاق بين الإنسان وبين محيطه، وبدون هذا فإن مبدأ الاستخلاف لن يكون بأكثر من نظرية تسبح في الفراغ^(١).

ب - مبدأ التوازن: بين الحاجات الروحية والمادية، وهي مسألة عميقة في نسيج القرآن والسنة بحيث يبدو الفصل بين الطرفين اقحاماً فجاً يتناقض ابتداء مع الوضع الذي يريده الإسلام للإنسان في هذا العالم، ومادام الأمر كذلك... مادام قد أريد للإنسان المسلم أن يكون متوازناً قديراً على الفعل والتغيير والحركة، غير متأزم أو جانح أو مكبوت، فلا بد من طرائق العلم وحقائقه وتطبيقاته لتنفيذ هذه الرؤية التعادلية التي لا نجد لها في أي مذهب أو عقيدة أخرى بهذا القدر من الشمولية والوضوح^(٢).

(١) انظر سورة فاطر ٣٩، الأنعام ١٣٥، الأعراف ٦٩، ١٢٩، يونس ١٤، النمل ٦٢، النور ٥٥، هود ٦١.

(٢) انظر سورة البقرة ١٦٨، الأعراف ٣١-٣٣، آل عمران ٥٠، ٩٣، الأنعام ١٤٠، ١٤١، ١٤٣، ١٤٥، ١٤٨، النساء ١٦٠، يونس ٥٩، النحل ٣٥، ١١٦، المائدة ٨٧، التحريم ١.

ج- مبدأ التسخير: إن العالم والطبيعة، وفي النظرة الإسلامية، قد سخرا للإنسان وحددت معطياتهما بما يتلاءم والمهمة الأساسية لخلافة الإنسان في العالم وقدرته على التعامل مع الطبيعة تعاملًا إيجابيًا فاعلاً. ولقد أراد الإسلام أن يرسم طريقاً أو منهجاً وسطاً بصدد هذا التعامل فصاغ مبدأ تسخير الطبيعة لخدمة الأهداف الإنسانية، ولكنه في الوقت نفسه، ضبط صيغ التعامل بين الطرفين بقيم ومبادئ وأعراف تحقق أقصى درجات التكشف والإبداع، ولا ريب أنه بدون اعتماد قدرات العلم وكشوفه فلن يكون بمقدور أية جماعة مسلمة أن تنفذ مبدأ التسخير وأن تحوله إلى فعل تاريخي متحقق^(١).

د - مبدأ الارتباط المحتوم بين الخلق والخالق: إن العلم هو الأداة التي تكشف عن هذا الارتباط وتزيده وضوحاً وتأكيداً. إن الخلق مادام على هذه الدرجة من النظام والدقة والضبط والتوافق والحركة المرسومة والهدف المقصود، فلا بد أن يكون صادراً عن إرادة فورية قادرة مدبرة، والشواهد كثيرة والنتائج التي يتمخض عنها السعي العلمي الجاد لا تعد ولا تحصى، وسوف يكون من قبيل التكرار اقتباس نصوص للنتائج والشهادات^(٢).

(٩) وثمة -أخيراً- تلك الدعوة الملحة في كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) إلى اعتماد نتائج السعي المعرفي والعلمي من أجل حماية الإيمان في العالم من جهة وترقية وتحسين الحياة البشرية بمزيد من التطبيقات الصناعية (التقنية) من جهة أخرى. لقد دعا القرآن الأمة المسلمة إلى أن تعد لأعدائها القوة التي

(١) انظر سورة النحل ١٢، ١٤، إبراهيم ٣٢، ٣٣، ص ٣٦، لقمان، ٢٠، العنكبوت ٦١.

(٢) انظر على سبيل المثال: آ.كريسي موريسون: العلم يدعو للإيمان (في الأصل: الإنسان لا يقوم وحده) ترجمة محمود صالح الفلكي، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة، القاهرة - ١٩٦٢م، الصفحات: ٤٦-٤٧، ٥٩، ٦٦، ٧٣، ١٠٣، ١٢٦، ١٣٦، ١٥٠، ١٧٤، ١٩٥-١٩٦، ٢٠٣ - ٢٠٤، وكتاب (الله يتجلى في عصر العلم) تحرير جون كلوتر مونسما، ترجمة الدمرداش عبدالمجيد سرحان، الطبعة الثالثة، مؤسسة الحلبي، القاهرة ١٩٦٨م الصفحات: ٦، ١٠، ١٤-١٥، ٢٠، ٢١، ٢٤-٢٥، ٢٦، ٢٩-٣٠.

ترهبهم بها وتحمي - بالتالي - وجودها في الأرض، وهي دعوة يلتقي فيها الراهن بالشامل والموقوت بالدائم: ﴿وَأَعِدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ مطلق القوة، ﴿وَمَنْ رِبَاطَ الْحَيْلِ﴾ وهي أكثر الأسلحة مضاءً في ذلك العصر على وجه الخصوص ﴿تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١) وفي سورة الحديد نجد تأكيداً على اعتماد هذا الخام الخطير في ميادين السلم والحرب دوغماً لتحديد لطرائق وصيغ هذا الاعتماد: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٢)

فهل ثمة أكثر دلالة على ارتباط المسلم بالأرض من تسمية سورة كاملة باسم خام من أهم خاماتها وأخطرها؟ وهل ثمة أكثر اقناعاً لنزعة التحضر والتطبيق العلمي (التقني) والإبداع والبناء، التي جعلها الإسلام جزءاً أساسياً من أخلاقيات الإيمان وسلوكه في العالم، من هذه الآية التي تعرض خام الحديد كنعمة كبيرة أنزلها الله لعباده، وتعرض معها المسألة في طرفيها اللذين يتمخضان عن تسخير الحديد: (البأس الشديد) متمثلاً باستخدام الحديد كأساس للتسلح والإعداد العسكري، و(المنافع) التي يمكن أن يحظى بها الإنسان من هذه المادة الخام في جل ميادين نشاطه وبنائه السلمي؟ وهل ثمة حاجة للتأكيد على الأهمية المتزايدة للحديد بمرور الزمن، في مسائل السلم والحرب، وأنه غداً في عصرنا الراهن هذا وسيلة من أهم الوسائل في ميادين القوى الدولية سلماً وحرماً؟

والآن ونحن نتكلم عن الحديد وملتقي بسورة كاملة سميت بإسمه، نتذكر آيات من سورة (سبأ) تذكر نعمة الله على داود (عليه السلام) بتليين الحديد له، أو تعليمه كيف يلين الحديد، وهي بصدد الحديث عن البناء والإعمار والتصنيع (ولقد آتينا داود منا فضلاً ياجبال أوبّي معه، والطير، وألنا له الحديد. أن اعمل سابغات وقدر في السرد واعملوا صالحاً إني بما تعملون بصير. ولسليمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن من يعمل بين يديه بإذن ربه ومن يزغ

(١) سورة الأنفال ٦٠.

(٢) سورة الحديد ٢٥.

منهم عن أمرنا نذقه من عذاب السعير . يعملون له ما يشاء من محاريب و تمائيل
وجفان كالجواب وقدور راسيات ، اعملوا آل داود شكراً ، وقليل من عبادي
الشكور^(١)

وفي سورة (ص) نقراً : ﴿ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ
بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ . فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ .
وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَعَوَاصٍ . وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ . هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ
أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾^(٢) ، ثم نقراً في سورة الأنبياء : (. .) وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعَلْمًا
وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ . وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ
لِتُحْصِنَكُمْ مِّنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ . وَكَسَلِيمَانَ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى
الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ . وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُ
وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمْ حَافِظِينَ ﴾^(٣) .

إننا هنا نلتقي باثنين من عباد الله المصطفين ، داود وسليمان -عليهما السلام-
وقد سخرت لهما قوى الطبيعة والطاقات الغيبية لكي تعمل تحت أمرتهما : الحديد ،
الريح ، القطر (النحاس السائل) ، الجن . . في عدد مشار إليه من مساحات العلم
التطبيقي : صناعة وعمراناً وبناءً وفنوناً . كما نلتقي بالرد الحاسم على القائلين بأن
الأديان السماوية ما جاءت إلا لكي تقود المؤمنين إلى مواقع العزلة والسكون حيث
يغدو الدين نقيضاً للتحضر ، ويقف الإيمان بمواجهة الابتكار والابداع .

وثمة واقعة ذي القرنين تحمل دلالتها الواضحة في هذا السياق هي الأخرى ،
حيث تناديه الجماعة المضطهدة لكي يحميها من الغزاة ، فلا يطلب منها أن تجأ
بالدعاء إلى الله سبحانه أو أن تكتفي بالصلاة والصيام ، ولكنه يناديها بمنطوق
الإيمان الواقعي الباحث عن مقتضياته في الأرض : ﴿ أَتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا
سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ أَتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قَطْرًا . فَمَا

(١) سورة سبأ ١٠-١٣ .

(٢) سورة ص ٣٥-٣٩ .

(٣) سورة الأنبياء ٧٩-٨٢ .

اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا^(١).

(٤)

إن تعامل دين أو عقيدة أو قيادة ما مع الخبرة العلمية لن يتجاوز حالات

ثلاث:

- ١ - الوقوف ضد أو في مواجهة نمو الخبرة وعرقلة فاعليتها (كما حدث في أوروبا العصور الوسطى).
- ٢ - غض الطرف عنها وتركها تمر (كما حدث في الهند وبلاد فارس على سبيل المثال).
- ٣ - تحفيزها بإيجاد المناخ الملائم وشبكة الشروط المواتية واغراءات الإبداع والاحسان (كما يحدث في العديد من البيئات في القرنين الأخيرين بوجه الخصوص).

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن البيئة التي هيأها الإسلام تجيىء - كما مر بنا - وفق هذا السياق الأخير، بحيث يصير النشاط العلمي عبادة يتقرب بها العلماء إلى الله سبحانه. وأن المرء ليلمس في المقدمات التي دونها هؤلاء لمصنفاتهم مدى الارتباط بين الجهد العلمي وبين الرغبة المؤكدة في الحصول على الثواب.

وإذا كانت الخبرات العلمية المبكرة في مجالات عديدة قد اقتبست من اليونان أو الهند أو الفرس، أو الجماعات المحلية كالصابئة والنبط واليهود والنصارى... إلخ فإن تنامي هذه الخبرات والمضي بها قدماً صوب المزيد من الكشف والانتان، ثم تحويل بعض معطياتها الصرفة إلى إنجازات تطبيقية تستهدف تيسير سبل الحياة، في هذا الجانب أو ذلك، ما كان ليتم ويمضي إلى هدفه لولا البيئة المواتية التي شكلها الإسلام، والعقل المتحفز الذي منحه هذا الدين فرصة الفاعلية والعطاء.

ومن ثم فإن القول بالأصول اليونانية أو الفارسية أو الهندية لحضارة الإسلام

(١) سورة الكهف ٩٦-٩٧.

لا يتعارض أساساً مع الدور الذي مارسه هذا الدين في سياق الانجازات المعرفية والعلمية ، والذي لا يقف عند حدود التحفيز والاغراء وإنما يتجاوز ذلك إلى الكشف والابتكار والإضافة والإغناء ، ومن ثم محاولة التطبيق التي هي حصيلة العلم الصرف .

وسنكون مخطئين إن حاولنا أن نضع المسألة في صيغة تعارض أو تضاد ، وإنما هو التوافق والتكامل والمضي لتنمية الخبرة . وهذا هو أحد قوانين صيرورة الحضارات في التاريخ البشري ، إنه ليس ثمة حضارة تتخلق في الفراغ وتنمو من العدم ، لا بد أن تبدأ من خبرات سابقة ثم ما تلبث بعد أن تشب عن الطوق ، أن تمضي قدماً لتنميتها والإضافة عليها ومنحها الخصوصية والتميز المستمد من عقيدتها أو فلسفتها أو رؤيتها للكون والحياة والإنسان .

فالتميز الذي يطبع بتصورات حضارة ما ، أي جانبها الثقافي الذي ينطوي على عقائدها وآدابها وفنونها وأذواقها وميولها وعاداتها وتقاليدها . . إلخ . . هو الذي يفرق بين حضارة وأخرى ، وهذا لن يتأتى بمجرد الاقتباس الصرف ، وإلا فإننا سنجد أنفسنا دائماً إزاء حضارة واحدة ذات خصائص مكرورة معادة ، وليس إزاء حضارات شتى .

وعلى هذا وضعنا أيدينا ، بالإيجاز الذي يتطلبه بحث كهذا ، على مجمل الشروط المحفزة التي رتبها الإسلام فأوجد بها البيئة الملائمة للتحقق بتنامي الخبرة العلمية ووصولها بعد قرنين أو ثلاثة فحسب إلي وتائر عالية من العطاء والإضافة والإغناء ، فضلاً عن التميز واكتساب الخصائص المستقلة .

ولقد أدرك ذلك العديد من الباحثين الغربيين في مقارنة الحضارات وتحدثوا عنه بإسهاب فيما يمكن أن يكون فرصة لدراسة مستقلة ، أما هنا فيكفي أن نشير إلى شواهد محدودة من هذه المعطيات .

هناك ملاحظة مقارنة للباحث الانكليزي روم لاندو ذات أهمية بالغة في هذا المجال ، فهو يقول : « منذ عصر النهضة انفصل العلم في الغرب ، انفصلاً أشد وضوحاً ، عن الدين أو بتعبير آخر ، تابع العلم سبيله غير ملتفت إلاً قليلاً إلى

مطالب الأخلاق، ففيما كان الإنسان يكتسب معرفة متنامية أبدأ بالكون الطبيعي وسيطرة متعاضمة عليه كان تقدمه الأخلاقي يتخلف متلكثاً، وبتحرير العلم في القرون الوسطى من سلطان الكنيسة، لم يفصل الغرب العلم عن العقائد الدينية فحسب، بل فصله عن مفاهيم الإيمان والقيود الأخلاقية الملازمة لها أيضاً. أما العلم الإسلامي فلم ينفصل عن الدين قط، والواقع أن الدين كان هو ملهمه وقوته الدافعة الرئيسية. ففي الإسلام ظهرت الفلسفة والعلم معاً إلى الوجود، لا ليحلا محل ألوهية الدين . . . ولكن لتفسيرها عقلياً، لأقامة الدليل عليها وتمجيدها. ومن هنا فليس عجيباً أن يكون العلم الإسلامي لم يجرد في أي يوم من الأيام من الصفات الإنسانية - كما حدث في الغرب - ولكنه كان دائماً في خدمة الإنسان. إن الحقيقة التاريخية التي لا ريب فيها هي أن المسلمين وفقوا، طوال خمسة قرون كاملة، إلى القيام بخطوات حاسمة في مختلف العلوم، من غير أن يديروا ظهورهم للدين وحقايقه وأنهم وجدوا في ذلك الانصهار عامل تسريع وإنجاح، لا عامل تعويق وإحباط^(١).

ويقول موريس بوكاي الباحث الفرنسي المعروف: «إن الإسلام قد اعتبر دائماً أن الدين والعلم توأمان متلازمان، فمنذ البدء كانت العناية بالعلم جزء لا يتجزأ من الواجبات التي أمر بها الإسلام. وأن تطبيق هذا الأمر هو الذي أدى إلى ذلك الازدهار العظيم للعلوم في عصر الحضارة الإسلامية، تلك التي اقتات منها الغرب نفسه قبل عصر النهضة في أوروبا»^(٢)، ويؤكد المفكر المجري ليوبولد فايس (محمد أسد) على «أن التاريخ يبرهن وراء كل إمكان للريب أنه ما من دين أبدأ حث على التقدم العلمي كما حث عليه الإسلام، وأن التشجيع الذي لقيه العلم والبحث العلمي من الدين الإسلامي انتهى إلى ذلك الانتاج الثقافي الباهر في أيام الأمويين والعباسيين وأيام دولة العرب في الأندلس، وأن أوربة لتعرف ذلك حق

(١) الإسلام والعرب، ترجمة منير البعلبكي، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت -

١٩٧٧م، ص ٢٨٠-٢٨١.

(٢) القرآن الكريم والتوراة والإنجيل: «دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة»، دار

المعارف، القاهرة - ١٩٧٨م، ص ١٤.

المعرفة لأن ثقافتها هي نفسها مدينة للإسلام بتلك النهضة بعد قرون من الظلام الدامس»^(١)

ويذكر المستشرق الأمريكي أدوين كالفرتي بأن «المسلمين قد هضموا العلم والفلسفة الهلينية ثم حوروا فيهما ليلائما بين معرفتهم الجديدة وبين روح العقيدة القرآنية»^(٢) أما المستشرق البريطاني المعروف هاملتون جب فيلاحظ كيف أن البيئات الثقافية المتنوعة في عالم الإسلام . . ظلت تحتفظ ، مجتمعة ومنفردة ، بطابع إسلامي معين مشترك يمكن تبينه بسهولة»^(٣) وتلاحظ الباحثة الألمانية سيغريد هونكه كيف كان أثر الإسلام في أسبانيا على كل ناحية فكرية أو مادية هو الأساس الذي قامت عليه الحضارة هناك^(٤) . ويفسر المستشرق البريطاني المعاصر مونتجمري وات قدرة المسلمين على احتواء الثقافات الأخرى والتفوق عليها ، باعتقادهم العميق بأنهم أفضل من الآخرين «ولقد كان عملية استيعاب حكم وعلوم الآخرين عميقة جداً إذ كان على الأناس الذين تعلموا في وقت ما التقاليد الفكرية السابقة وأصبحوا مسلمين أن يصهروا بطريقتهم الخاصة معلوماتهم السابقة ضمن الدراسات القرآنية ، وقد اندمجت مساهماتهم هذه في المجرى الرئيسي للتفكير الإسلامي ، وبهذا الأسلوب تكونت حضارة إسلامية مستقلة»^(٥) ويعود روم لاندو ليتساءل عن الدوافع الرئيسية التي تكمن وراء النقلة الحضارية للمسلمين فيجد من بينها : رغبة

(١) الإسلام على مفترق الطرق، ترجمة د. عمر فروخ، الطبعة السادسة، دار العلم للملايين، بيروت - ١٩٦٥م، ص ٧٠-٧١.

(٢) الشرق الأدنى: مجتمعه وثقافته، تحرير كوبلريونغ، ترجمة د. عبدالرحمن محمد أيوب، سلسلة الألف كتاب، دار النشر المتحدة، القاهرة - بدون تاريخ، ص ١٧٤-١٧٥.

(٣) دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة د. احسان عباس ورفاقه، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٤م ص ٣-٤.

(٤) شمس العرب تسطع على الغرب: أثر الحضارة العربية في أوروبا في الأصل شمس الله تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضون وكمال الدسوقي، المكتب التجاري، بيروت ١٩٦٤م ص ٥٣٠.

(٥) تأثير الإسلام على أوروبا في العصور الوسطى، ترجمة د. عادل نجم العبو، دار الكتب، الموصل ١٩٨٢م، ص ١٨.

متقدمة في اكتساب فهم أعمق للعالم كما خلقه الله . . قبول للعالم المادي ، لا بوصفه دون العالم الروحي شأنًا ، ولكن بوصفه صنوآله . . كان كل ما في الوجود صادراً عن الله ، كاشفاً عن قدرته ، ومن هنا فهو جدير بالتأمل والدرس .^(١)

(٥)

مارس علماء المسلمين منذ عصور مبكرة محاولات عديدة في مجال الصنائع أو التطبيقات العلمية ، وبمرور الوقت ازداد العطاء في الكم والنوع ، وأصبح العلم الصناعي أو التطبيقي يمارس دوراً أكثر اتساعاً في الحياة العامة ، وعبر سياقاتها المختلفة . ويكفي أن نتذكر كيف أصبحت بغداد في العصور العباسية قاعدة بلاد الإسلام وأم الدنيا ، وكيف عاشت شرائح من الناس فيها حياة مرفهة مترعة بالتكيفات الصناعية ولوازم العمران ، والتحضر ، وكيف تنامي النشاط الحرفي وتنوعت الأصناف ، وكيف صارت تجارات الشرق تجيء إلى بغداد أو تصدر عنها ، وكيف انتشرت في نسيج هذه المدينة الأسواق المختلفة المحملة بصنوف البضائع التي صنعتها أيدي المسلمين في مشارق ديار الإسلام ومغاربها .

ويصعب على الدارسين أياً كانوا الاحاطة بتفاصيل الصنائع والمنجزات التطبيقية كافة ، والإلمام بمفرداتها المبعثرة في مصنفات الأقدمين ، ويزيد الأمر صعوبة أن مؤرخينا القدماء أولوا الجوانب السياسية والعسكرية من التاريخ اهتمامهم الأساسي ، وجاء هذا على حساب التقاط وتدوين المعطيات الحضارية بما فيها فنون العلم والصنائع ، هذا فضلاً عن أن الكثير من الكتب المتخصصة بهذا النمط من التأليف قد تعرض للتلغف أو الضياع فلم يصلنا منه سوى النزر اليسير مجموعاً في كتاب حيناً ومبعثراً في المصادر معظم الأحيان .

ولحسن الحظ فإن كتب التراجم والأدب والخطط والجغرافيا والرحلات والمصنفات الموسوعية لا تبخل علينا أحياناً بالمطلوب ، بعد أن تعذر الحصول عليه في مصادر التاريخ العام أو المحلي .

(١) الإسلام والعرب ، ص ٢٤٦ .

ثم إن الجانِب التّطبيقي من علومنا نفسها كما ابتكرها ونفذها الأجداد، قد ضاع في معظمه هو الآخر، وما هو موجود في المتاحف أو الخزائن أو المرافق العامة اليوم لا يكاد يذكر قياساً على ما ضاع أو تعرض للتلف والبوار.

ومهما يكن من أمر فإن في هذا القليل المتبقي، مروياً عنه في الكتب، أو قائماً كأثر باق بعد تحصنه ضد عاديّات الفناء، يمكن أن يمنحنا إضاءة كافية لما اكتشفه الأجداد أو اخترعوه ولما نفذوه أو تفننوا في صنعه، وهو في كل الأحوال إضافة ذات غناء للجهد البشري في مسيرته العلمية الطويلة القادمة من عصور سومر وبابل وأكد وآشور ووادي النيل والنهر الأصفر وأثينا وروما وبلدان الهند وفارس، مروراً بديار الإسلام الممتدة من حافات الصين وحتى جبال البيرنيه، وبحلقتي الإحياء والتنوير الأوربيتين وصولاً إلى عصر الثورة الصناعية، وانتهاء بزمان التكنولوجيا المتفوقة التي يشهدها القرن العشرون.

وكما هو معروف، فإن العلم لا وطن له، وهو إرث مشترك للبشرية جميعاً، نسجته الأمم والشعوب خيطاً خيطاً، وأبدعته الحضارات واحدة بعد الأخرى، فليس ثمة ما يدعو أمة ما إلى الادعاء -بدافع الأثرة- بأنها وحدها صانعة العلم أو صاحبة التكنولوجيا.

ولسوف تتجاوز التّأشيرات التالية في هذا البحث، الحيز المحدد لمصطلح التكنولوجيا صوب عدد من أنماط الأنشطة التطبيقية التي تنبثق في معظم الأحيان عن الخبرات والكشوف النظرية وتستهدف تيسير سبل الحياة ومنح الرفاهية للناس بما في ذلك وسائل الترفيه والتيسيرات الخدمية.

(٦)

استعمل المسلمون مصطلح (الحيل) للدلالة على الآلات الميكانيكية، كما سموه (الآلات الروحانية) (لارتياح النفس بغرائب هذه الآلات)^(١) وقد اطلع

(١) طاش كبرى زاده، مفتاح السعادة ومصباح السيادة، دار الكتب الحديثة، القاهرة ٣٧٩/١.

علماء المسلمين على هذا العلم منقولاً عن اليونانيين، إلا أن ما ورثوه كان محدوداً، فأخذوه وطوروه وأضافوا إليه أشياء كثيرة وبرعوا في ابتكارها وتصميمها وصناعتها^(١). وقسموا هذا العلم بشكل عام إلى قسمين يعني أولهما بجر الأثقال بالقوة اليسيرة وآلاته، ويعني ثانيهما بآلات الحركات وصناعة الأواني العجيبة^(٢)، ونحن نلتقي - في وقت مبكر نسبياً يرجع إلى عصر المأمون - بكتاب لبني موسى بن شاكر (الأب وأبناؤه الثلاثة) يعرف بحيل بني موسى قد يكون الأول الذي يبحث في الميكانيك، ويحتوي على نحو مائة تركيب ميكانيكي.

وبشكل عام فإن معطيات المسلمين الميكانيكية تدرج في أنماط عديدة أبرزها ولا ريب: الساعات والموازين، وآليات النقل، والموائع، وأجهزة الرصد، والأسلحة، ومبتكرات اللعب والترفيه، والتيسيرات الخدمية، ولمعت في هذه الميادين جميعاً أسماء شتى كانت تملك قوة الخيال، والقدرة على الابتكار، والإبداع في التنفيذ، ما أتاح لها أن تغني الأنشطة العلمية التطبيقية بالمزيد من العطاء تأليفاً وتنفيذاً.

وسنكتفي بالوقوف قليلاً عند نماذج من هذه المعطيات في سياقاتها المختلفة، ولعل هذا يكفي للتعرف على ملامح العلوم التطبيقية في تاريخنا الحضاري.

الساعات، ثمة روايات عديدة عن الساعات بأنماطها المختلفة ونشير هنا إلى ما يشبه القبة الفلكية التي أنشئت بالمدرسة المستنصرية حيث بنيت في حائط هناك دائرة عجيبة، وصورتها صورة الفلك، وجعل فيها طاقات صغار لها أبواب كلما سقطت بندقة انفتح باب من أبواب الطاقات، وهو مذهب فصار مفضّضاً كلما مضت ساعة من الزمان. والبندقتان من شبه يقعان من فمي بازين من ذهب في طاسين من ذهب ويذهبان إلى مواضعهما، وتطلع شمس من ذهب في سماء زرقاء في ذلك الفلك، ومع طلوع الشمس تدور دورانها وتغيب مع غيوبها، فإذا غابت الشمس وجاء الليل فهناك أقمار طالعة من خلفها، كلما مضت ساعة تكامل

(١) حكمت نجيب عبدالرحمن: دراسات في تاريخ العلوم عند العرب، جامعة الموصل -

١٩٧٧م ص ٢٨٣.

(٢) الخوازمي الكاتب، مفاتيح العلوم، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة، ص ١٤١.

الضوء في دائرة القمر، ثم تبدو بالدائرة الأخرى إلى انقضاء الليل وطلوع الشمس»^(١)

وقد شاهد ابن بطوطة عند باب الساعات في الجامع الأموي «غرفة لها هيئة طاق كبير فيه طيقان صغار مفتحة، لها أبواب على عدد ساعات النهار، والأبواب مصبوغة بالخرقة وظهرها بالصفرة، فإذا ذهبت ساعة من النهار انقلب الباطن الأخضر ظاهراً والظاهر الأصفر باطناً»^(٢) ويشير باحث معاصر^(٣) إلى مخطوط بعنوان «الحيل الهندسية» محفوظ في خزانة متحف الفنون الجميلة بمدينة بوسطن بأمريكا يحتوي على عدة صور منها صورة لساعة أو قبة فلكية شبيهة بساعة المستنصرية.

وقد برع المسلمون في صنع الساعات التي تسير على الماء والزئبق وعلى الشمع المشتعل، أو التي تعمل بواسطة الأثقال المختلفة، واخترعوا ساعات الشمس وأعطوها شكلاً دائرياً يتوسطه محور ظاهر، فاستطاعوا تحديد موضع الشمس وتحديد الوقت وصنع التقاويم الزمنية. وكانت الساعة الشمسية النقالة، أو كما كانوا يسمونها «ساعة الرحلة» أكثر اختراعاتهم أصالة وفناً في هذا المجال، وأوجدوا أيضاً الساعات الشمسية الدقاقة التي كانت تعلن ساعة الغداء بصوت رنان، وكذلك الساعات المائية التي كانت تقذف كل ساعة كرة في قده معدني وتدور حول محور تظهر فيه النجوم ورسومات من عالم الحيوان، أو ساعات تحمل فتحات منسقة الواحدة تلو الأخرى في شكل نصف دائري، وماتلبث أن تبرق كلما جاوزت الساعة الثانية عشرة ليلاً، في حين يمر فوقها هلال وضياء^(٤).

(١) عبدالرحمن الإربلي: خلاصة الذهب المسبوك، تصحيح مكّي السيد جاسم، مكتبة المثنى،

بغداد، ص ٢٨٧

(٢) ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة: تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المكتبة

التجارية، القاهرة ١٩٦٤م، ١/٥٥.

(٣) المقصود ناجي جواد في كتابه (قصة الوقت) عن: كاظم نعمة التميمي، صفحات مشرقة

من الحضارة العربية، الموسوعة الصغيرة (٩٧)، دار الجاحظ، بغداد ١٩٨١ ص ٦٢.

(٤) سيفريد هونكه: المرجع السابق ص ١٤١.

وفي عام (١٩٢هـ/ ٨٠٧م) بعث الخليفة هارون الرشيد هدية ثمينة إلى شارلمان ملك الفرنجة وكانت ساعة نحاسية أدهشته، وقد ذكرها مؤرخه اينهارد في يومياته قائلاً: «كانت ساعة من النحاس الأصفر مصنوعة بمهارة فنية مدهشة، كانت تقيس مدة اثني عشر ساعة وفي حين اتمامها لذلك كانت تسقط إلى الأسفل اثنتا عشرة كرة صغيرة محدثة لدى اصطدامها برقاص معدني مثبت دويماً إيقاعياً جميلاً، بالإضافة إلى عدد مماثل من الأفراس الصغيرة التي كلما دارت الساعة دورتها الكاملة قفزت من فتحة اثنتي عشرة بوابة وأغلقتها بقفزاتها هذه، وهناك أشياء أخرى كثيرة تسترعي الانتباه في هذه الساعة تدعو إلى العجب والدهشة»^(١).

كما كان اختراع المسلمين لرقاص الساعة (البندول) من قبل ابن يونس الصفدي المصري (ت ٣٩٩هـ/ ١٠٠٩م) أمراً «لا تقدر قيمته ونتائجه»^(٢)، فسبقوا بذلك غاليلو بستة قرون، واستعملوه في الساعات الدقاقة وفي استخراج علاقته بالزمن، بالإضافة إلى ذلك كانت لديهم فكرة عن قانون مدةذبذبة الرقاص الذي استنبطه غاليلو بعد تجارب عديدة وأثبت فيه أن مدة الذبذبة تتوقف على طوال الرقاص وقيمة عجلة الثاقل إلا أنه وضع ذلك بشكل رياضي ساعد على توسيع مجال استعماله^(٣).

وذكر (الدوميلي) بأن من بين العلماء العرب الذين اهتموا بدراسة آلات قياس الزمن والمسائل العلمية لعلم الهيدروليك والآلات المتحركة بذاتها إسماعيل بن الرزاز الجزري الذي نبغ في حدود سنة (٦٠٢هـ/ ١٢٠٥م) ويعد مصنفه -الذي سنتناوله فيما بعد- من أوسع الكتب الميكانيكية التي ظهرت حتى الآن، وذروة الانجاز العربي والإسلامي^(٤). واشتهر أيضاً من بين المهندسين والعلماء العرب في

(١) نفسه ص ١٤٢.

(٢) كارلو نلينيو: علمك الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى، روما ١٩١١م، ص ٣٠٧.

(٣) قدري حافظ طوقان: العلوم عند العرب، سلسلة الألف كتاب، القاهرة ص ١٤٢-١٤٣، حكمت نجيب المرجع السابق ص ٢٨٧-٢٨٨.

(٤) حكمت نجيب: المرجع السابق ص ٢٨٨.

هذا العلم تقي الدين بن معروف بن الراصد الشامي المتوفى عام (٩٩٤هـ/ ١٥٨٥م) في القسطنطينية على الأرجح^(١) وله في علم الميكانيك «كتاب الطرق السنية في الآلات الروحانية»^(٢) وهو يحتوي على فصول في الآلات الميكانيكية المختلفة بما في ذلك البنكومات «الساعات»^(٣) ويعتبر استمراراً لتقاليد الهندسة الميكانيكية العربية، إذ سار على أسلوب حيل بني موسى والجزري، إلا أنه وصف الكثير من الآلات التي استحدثت فيما بعد. وتأتي أهميته من أنه كتب في نفس فترة عصر النهضة الأوروبية، وقبل قيام اغريكولا بنشر كتابه عام ١٥٥٦م، بالإضافة إلى أن تقي الدين قد سبق رامبلي (١٥٨٨م) بفترة طويلة، وبهذا يكون هذا العالم والمهندس المسلم قد وصف الكثير من الآلات الميكانيكية قبل أن يرد وصفها في الكتب الغربية المعروفة حتى الآن^(٤)، وله أيضاً «رسالة في علم البنكومات»^(٥)، وأشار حاجي خليفة إلى «رسالة الكواكب الدرية في وضع البنكومات الدورية»^(٦).

وكان العالم الأندلسي المعروف عباس بن فرناس المتوفى نحو (٢٦٠هـ/ ٨٧٣م)، قد اخترع آلة لقياس الزمن أسماها بالمليقاتة^(٧).

الموازين والأجسام: اهتم المسلمون بدراسة الميزان واخترعوا أدق الموازين التي تقل نسبة الخطأ فيها عن أربعة من ألف من الغرام، بل كان لديهم موازين أدق من ذلك، كما وضعوا فيها مؤلفات قيمة، ومن الذين ألفوا في الميزان: ثابت بن قره،

(١) حاجي خليفة: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، استانبول ١٩٤١، ١/٩٠٦ د. أحمد يوسف الحسن: تقي الدين والهندسة الميكانيكية العربية، معهد التراث العلمي

العربي، جامعة حلب ١٩٧٦م، ص ١٨.

(٢) حاجي خليفة: المصدر السابق ٢/١١١١.

(٣) أحمد يوسف الحسن: المرجع السابق، ص ٢٦ (وقد عثر على المصنف المذكور في مكتبة Chester Beaty Library في دبلن تحت رقم 5292.

(٤) نفسه ص ٣٣.

(٥) انظر: حاجي خليفة: المصدر السابق ٢/١٥٢١.

(٦) أحمد يوسف الحسن: المرجع السابق، ص ٢٦، ٧٥.

(٧) محمد عبدالله عنان: تراجم إسلامية شرقية وأندلسية، مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٧٥ ص ٢٧٦

الكوهي، الفارابي، ابن سينا، قسطا بن لوقا، ابن الهيثم، الجلدكي، وغيرهم^(١) ولعل من أهم الكتب المؤلفة في هذا المجال كتاب عبدالرحمن الخازن (ت ٥٥٠هـ/ ١١٥٥م) المسمى «ميزان الحكمة» وصف فيه أشكالاً متعددة للموازين وصفاً مسهباً دقيقاً، فضلاً عن أنه اخترع ميزاناً غريباً هو عبارة عن آلة مركبة من عدة أعضاء تتكون من (خمس كفات بخلاف سائر الموازين، وتوزن به الأشياء في الهواء والرطوبات)^(٢) وهذا الميزان الذي تتحرك إحدى كفاته على ذراع مدرجة يختلف تصميمه عن بقية الموازين الأخرى التي وصفها في كتابه المذكور^(٣) الذي ضمنه عدداً من الجداول التي تبين الأوزان النوعية لعدد من الأجسام الصلبة والمواد السائلة بدقة فائقة تتقارب أحياناً مع الأرقام الحديثة للأوزان النوعية لهذه المواد والتي تستخرج بأدق الأجهزة العلمية، وأحياناً أخرى تنطبق تماماً مع هذه الأرقام الحديثة، مما يدل على أن الخازن كانت لديه آلات وعدد خاص لحساب الوزن النوعي لكثير من العناصر والمركبات^(٤). ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب العربية المؤلفة في علم الطبيعة بصورة عامة وفي علم الحيل وموازنة السوائل بصورة خاصة^(٥). يقول عنه سارتون إنه من أجل الكتب التي تبحث في هذه الموضوعات وأروع ما أنتجته القريحة في القرون الوسطى، كما اعترف (بلتن) في أكاديمية العلوم الأمريكية بما لهذا الكتاب من شأن في تاريخ الطبيعة وتقدم الفكر عند العرب. ولقد سبق الخازن (تورشلي) في الإشارة إلى مادة الهواء ووزنه، وأشار إلى أن للهواء وزناً وقوة رافعة كالسوائل، وأن وزن الجسم المغمور في الهواء ينقص عن وزنه الحقيقي، وأن مقدار ما ينقصه من الوزن يتوقف على كثافة الهواء،

(١) طوقان : المرجع السابق ، ص ٣٦-٣٧

(٢) عبدالرحمن الخازن : ميزان الحكمة، حيدر اباد الدكن - الهند - ١٣٥٩هـ ، ص ١٠٣ .

(٣) كان أول من أشار إلى أهمية الكتاب، العالم الروسي ن. خانكوف ، ونشر مختصراً عنه مع تعليق باللغة الفرنسية، وترجم إلى الإنكليزية في المجلد ٦ (١٨٦٠م) من American oriental Society Journal انظر : سامي حمارنه : فهرس مخطوطات الطب والصيدلة دار الكتب الظاهرية، دمشق ١٩٦٩م، ص ٥٣٨، وحكمت نجيب : المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٤) طوقان : المرجع السابق، ٢٠٢ .

(٥) الدوميلي : العلم عند العرب، ٣٠٥ .

وبين أن قاعدة أرخميدس لا تسري فقط على السوائل ولكن تسري أيضاً على الغازات ، وكانت مثل هذه الدراسات هي التي مهدت لاختراع البارومتر ، ومفرغات الهواء والمضخات وما شابهها ، وبهذا يكون الخازن قد سبق تورشلي وباسكال وبويل وغيرهم^(١) .

وفي كتاب «عيون المسائل في أعيان الرسائل» لعبد القادر الطبري جداول تتضمن الثقل النوعي للذهب والزئبق والرصاص والفضة والنحاس والحديد ، ولبن البقر والجن والزيت ، والياقوت والياقوت الأحمر والزمرد والعقيق والماء والزجاج . وقام البيروني بدوره بتجارب عديدة لحساب الوزن النوعي لثمانية عشر عنصراً مركباً من الأحجار الكريمة والمعادن . وكذلك فعل «سند بن علي» و«ابن سينا» و«الرازي» الذي استعمل ما أسماه بالميزان الطبيعي^(٢) .

آليات الثقل: لابن أبي اصيبعة كلام في الرافعات لدى حديثه عن غرق مركب مملوء بالنحاس قريباً من الاسكندرية «فعزم أمية بن أبي الصلت (ت ٥٢٩هـ/ ١١٣٤م) على رفعه فاجتمع بالأفضل بن أمير الجيوش ملك الاسكندرية ، وباحثه بما جال في خاطره ، وطلب منه أن يهييء له ما يريد ، وهكذا كان ، فإن الأفضل أحضر لأبي الصلت الآلات اللازمة ، ولما تهيأت له وضعها في مركب عظيم على موازاة المركب الذي غرق وأرسي إليه حبلاً مبرومة من الأبريسم وأمر قوماً «لهم خبرة في البحر أن يغوصوا ويوثقوا ربط الحبال بالمركب الغارق . وكان قد صنع آلات بأشكال هندسية لرفع الأثقال في المركب الذي هم فيه ، وأمر الجماعة بما يفعلونه في تلك الآلات . ولم يزل شأنهم ذلك والحبال الأبريسم ترتفع إليهم أولاً فأولاً وتنطوي على دواليب بين أيديهم ، حتى بان لهم المركب الذي كان قد غرق ، وارتفع إلى قريب من سطح الماء ، ثم عند ذلك انقطعت الحبال وهبط المركب راجعاً إلى قعر البحر ، ولقد تلطف ابن أبي الصلت جداً فيما صنعه في التحليل إلى رفع

(١) د. عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه، عن: قراءات في تاريخ العلوم عند العرب. مختارات من حميد موراني، تاريخ العلوم عند العرب. وعبد الحليم

منتصر: تاريخ العلم، جامعة الموصل، ١٩٧٤م ص ١٥١.

(٢) حميد موراني: المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨.

المركب ، إلا أن القدر لم يساعده»^(١) .

ولقد جهد العلماء المسلمون في البحث في مراكز الأثقال . ومن أبرزهم في هذا المجال أبوسهل الكوهي الذي تدل بحوثه على أنها كانت مبنية على نظرية أثبتها بالبرهان الرياضي وليست مبنية على فرض مسلم قد لا يكون صحيحاً . كما بحث ابن الخازن في موضوع اتزان الميزان والقبان ، واستقرار الميزان ، وفيه يعزو «سقوط الأجسام نحو سطح الأرض إلى تأثير قوة تجذبها نحوها ، وتعد هذه القوة متغيرة تنقص تبعاً لزيادة البعد عن المركز» وثمة نصوص عديدة لابن الخازن عن الجاذبية والعلاقة بين سرعة الجسم والمسافة التي يقطعها ، والزمن الذي يستغرقه ، ومبدأ التناقل وكيف أن قواه تتجه إلى مركز الأرض دائماً . وقد وضع العرب بحوثاً قيمة في الآلات الرافعة كما صنعوا عدداً منها مبنية على قواعد ميكانيكية لجر الأثقال بقوى يسيرة ، وقد عرفوا المحيط والمخل ، والبيرم ، والأسفين ، واللولب^(٢) فضلاً عن الخنزيرة ، والسهم ، والاسطام وغيرها^(٣) .

وفي كتاب (الحيل) المار ذكره لبني موسى مقاطع عن مراكز الثقل ، وكيفية استخراج ثقل الجسم المحمول ، وأن المراد بمركز الثقل : حد في الجسم يتعادل عنده الحامل^(٤) .

ويعد ثابت بن قرة (٢٨٨هـ / ٨٠١م) من أشهر من كتب في مسائل الثقل ، وتطرق في كتابه (القرسطون)^(٥) لنظرية الرافع بالطريقة الاستاتيكية الهندسية البحتة ، حيث وضع نظرية ديناميكية (أساسها القوة) واستعمل مفهوم القوة لإثبات هذا القانون ، ويكون بذلك قد ابتكر منهجاً في التفكير أدى بعد تطورات وبحوث

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الفكر، بيروت ١٩٥٧م ، ٥٣/٢ .

(٢) حميد موراني: المرجع السابق، ص ٩٧-٩٨ .

(٣) طوقان : المرجع السابق، ص ١٤١-١٤٢ .

(٤) عبد الحليم منتصر: المرجع السابق، ص ١٣٩ .

(٥) القرسطون: مخطوط موجود في الدائرة الهندسية بلندن، وقد قام بتحقيقه باللغة الفرنسية الدكتور خليل جاويش، الباحث في مركز البحوث القومي الفرنسي ١٩٧٦م (انظر:

حكمت نجيب ، المرجع السابق، ص ٢٩٢ ، هامش ٢).

طويلة، إلى تعريف مفاهيم الطاقة والعمل في القرن التاسع عشر^(١)، ولم يقف ابن قرة عند هذه المحاولة بل أثبت في كتابه قضية قد تكون من أهم القضايا الميكانيكية التي اثبتت في العصور الوسطى، وهي أن الرفع يمكث في حالة الاتزان إذا وضعنا على أحد ذراعيه عموداً ثقيلاً ممتداً، ثم استبدلنا هذا العمود بثقل وزنه مساو لثقل العمود وضعناه على نصف المسافة التي كان العمود ممتداً عليها. وقد أظهر ابن قرة في إثبات هذه المسألة براعة رياضية قد تكون عديمة النظير في القرون الوسطى، حيث إنه اعتمد طريقة تقترب كل القرب مما نسميه الآن بحساب التفاضل والتكامل.

ودرس ابن الهيثم (٤٣٠هـ/١٠٣٩م) حركة تصادم الأجسام وتمكن من التوصل إلى القواعد الأساسية التي تسيطر على هذه الحركة، ويكون بذلك قد قدم أول طريقة عرفها العالم لقياس صلابة الأجسام، استناداً إلى تباين ممانعة الأجسام للانفعال بالمصادمة، واعتمد ابن الهيثم في دراسته هذه على التجربة والتحليل^(٢).

وبهذا كله تمكن علماء الإسلام من تجاوز كشوف اليونان ومعطيات أرخميدس بوجه خاص، وأوجدوا تياراً يمكن متابعته إلى مطلع القرن التاسع عشر حيث تبلور مفهوم الطاقة ومفهوم العمل «المسافة بالقوة» وغيرها من المفاهيم المتعلقة بهذا المجال^(٣)، وقد بلغ من قناعة العلماء المسلمين بظاهرة الجاذبية، فضلاً عن كروية الأرض، حداً دفع المقرئزي إلى القول بأن «الجمهور ذهب إلى أن الأرض كالكرة موضوعة في جوف الفلك كالمح في البيضة، وهي واقفة في الوسط على مقدار واحد من كل جانب، والفلك يجذبها من كل جهة فلذلك لا تميل إلى ناحية من الفلك دون ناحية، لأن قوة الأجزاء متكافئة وذلك كحجر المغناطيس في جذب الحديد فإن الفلك بالطبع مغناطيس الأرض فهو يجذبها وهي واقفة في الوسط، وسبب وقوفها في الوسط سرعة تدبير الفلك ورفعها إياها من كل جهة إلى الوسط،

(١) حكمت نجيب: المرجع السابق، ص ٢٩٢.

(٢) د. جلال شوقي: تراث العرب في الميكانيكا، القاهرة ١٩٧٣م ص ٥٦ (عن: حكمت نجيب، المرجع السابق، ص ٢٩٢).

(٣) نفسه.

كما إذا وضعت تراباً في قارورة وأدرتها بقوة فإن التراب يقوم في الوسط»^(١)

وثمة محاولة للطيران قام باختبارها الأندلسي المعروف عباس بن فرناس المتوفى حوالي سنة (٢٦٠هـ / ٨٧٣م) والتي ذهب ضحيتها حيث صنع لنفسه جناحين من القماش والريش ثم صعد إلى ربوة عالية أمام جمع غفير من أهالي قرطبة ، ثم اندفع في الهواء طائراً فحلّق فيه مسافة بعيدة ووفق إلى بعض تجارب الانزلاق بها حتى سقط أرضاً ، إذ لم يحسن الاحتيال في وقوعه ، لعدم عمله ذنباً له يساعده على التوازن^(٢) .

الموائع والري : في مجال ميكانيك الموائع نلتقي أبا الريحان البيروني يعرض بشكل واضح لعمل الأواني المستطرقة في كتابه المعروف «الآثار الباقية عن القرون الخالية» فيشرح الظواهر التي تقوم على ضغط السوائل وتوازنها، ويبين كيفية تجمع مياه الآبار والمياه الجوفية بالرشح من الجوانب ، ويورد أيضاً كيفية فوران المياه وصعود النافورات إلى الأعلى^(٣) ، ويضرب على ذلك مثلاً «الآلة التي تسمى سارقة الماء ، فإنك إذا ملأتها ماء ووضعت كلا طرفيها في آئيتين سطح ما فيهما من الماء سطح واحد ، فإن الذي فيها من الماء يقف ولو دهرأ لا ينصب إلى إحدى الآئيتين لأنها ليست بأولى من الأخرى ، ولا يمكن أن يتكافأ الانصباب إلى الآئيتين كليهما . . ثم إذا صير أحد طرفيها في موضع أسفل قليلاً سال إليه ما في الآنية ، وذلك أنه لما سفل صار أقرب إلى المركز ، فسال إليه ، ثم اتصل السيلان بتجاذب أجزاء الماء واتصالها إلى أن يفنى مات في الآنية المجذوب مأوها ، أو يوازي سطح ماء المسيل إليها سطح الماء المجذوب ، فتؤول المسألة إلى الحالة الأولى»^(٤) .

ولقد برهن أحمد بن موسى ، الميكانيكي المعروف ، بأن المسلمين كانوا ميكانيكيين ، وأنهم صرفوا جهداً كبيراً لاستخدام الماء الذي كانت حياتهم تتأثر به

(١) الخطط القرظية ، مطبعة الساحل الجنوبي ، لبنان - الشياح ١٥ / ١ .

(٢) محمد عبدالله عنان : المرجع السابق ص ٢٦٨-٢٦٩ .

(٣) جلال شوقي : دراسات البيروني في الطبيعيات ، بحث ألقى في الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب ، من ٥-١٢ نيسان ١٩٧٦م ، حلب ، ص ١٤ .

(٤) الآثار الباقية من القرون الخالية ، ليزج ١٩٢٣م ، ص ٢٦٢-٢٦٣ .

كل التأثير، فبنوا المضخات، ورافعات الماء بآلات تقوم على استعمال النار، وأنابيب متشعبة مختلفة، كل ذلك سعيًا لري الأراضي^(١) وتناول الخازن الأنابيب الشعرية ومبادئها وتعليل ارتفاع الموقع^(٢) وقام قيصر بن أبي القاسم الملقب علم الدين الحنفي (ت ٦٤٩هـ / ١٢٥١م) الذي التحق بخدمة أمير حماة بإنشاء نواعير على نهر العاصي، وقد ارتبط اسمه بفن السواقي وتحسينها، إذ كان رياضياً ومهندساً ميكانيكياً في الوقت نفسه^(٣). وكان أحمد بن موسى بن شاكر، المذكور يملك مخيلة مبدعة ودأباً على البحث والتدقيق والعمل وصبراً عليها، فقدم العديد من الاختراعات العملية للتدبير المنزلي في مجال (ميكانيك الموائع): كالمعلمف المخصص لشرب الحيوانات الصغيرة فقط، وخزانات للحمامات، وأوان لأفزع قياسات معينة من السوائل، وتركيبات تتيح للأوعية أن تمتلئ تلقائياً كلما فرغت، وزجاجات تفرغ منها حسب الحاجة كميات معينة من الماء، وقناديل ترتفع فيها الفتائل تلقائياً ويصب فيها الزيت تلقائياً أيضاً ولا تنطفئ عند هبوب الريح عليها، كما اخترع آلة تحدث صوتاً بصورة ذاتية عند ارتفاع المياه إلى حد معين في الحقل عند سقيها، وابتكر عدداً من النافورات التي كانت تظهر صوراً متعددة بالمياه الصاعدة منها^(٤)، وهذه تحتاج، ولا ريب، إلى أجهزة ميكانيكية متطورة ومعقدة لغرض دفع الماء إلى الأعلى وتشكيله بهذه الصور المتعددة، ولا تزال هذه الأفكار تستند عليها وتقتبس منها تصاميم النافورات الفنية الحديثة، هذا إلى أن أحمد قام بمعاونة أخيه بصنع آلة في مرصد سامراء ذات شكل دائري تديرها قوة مائية. إذ كلما يغيب نجم في قبة السماء تختفي صورته من الآلة في اللحظة نفسها، وأما إذا ظهر نجم في قبة السماء فتظهر صورته في الخط الأفقي من الآلة^(٥).

وثمة تجربة لقياس كثافة الماء يحدثنا عنها القلقشندي «فقد ذكر الحكماء أن في الماء -المالح- كثافة لا توجد في الماء العذب، ومن أجل ذلك لا ترسب فيه الأشياء

(١) حميد موراني: المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) نفسه: ص ٩٨.

(٣) أحمد يوسف الحسن: المرجع السابق، ص ٣٣.

(٤) هونكة: المرجع السابق، ص ١٢١، ١٢٢.

(٥) نفسه: ص ١٢٢.

الثقيلة كما ترسب في الماء العذب، حتى يقال: إن السفن التي تغرق في البحر الملح لا تبلغ أرضه، بخلاف التي تغرق في الأنهار فإنها تنزل إلى قعرها، وشاهد ذلك أنك إذا طرحت في الماء العذب بيضة دجاجة ونحوها غرقت فيه، فإذا اذبت في ذلك الماء ملحاً بحيث يغلب على الماء، وطرحت فيه البيضة عامت»^(١).

وقد نشطت في المدن الإسلامية حركة مد القنوات واعتماد الماء في إقامة البحيرات الاصطناعية والنافورات والتراتب التزيينية والترفيهية، ويشير الخطيب البغدادي إلى أن الخليفة المنصور (العباسي) مد قناة من نهر دجيل الآخذ من دجله، وقناة من نهر كرخايا الآخذ من الفرات، وجرهما إلى مدينته في عقود وثيقة من أسفلها، محكمة بالصاروج والآجر من أعلاها، وكانت كل قناة منهما تدخل المدينة وتنفذ في الشوارع والدروب والارباض، وتجري صيفاً وشتاءً لا ينقطع ماؤها في وقت^(٢).

وذكر المقري أن المأمون يحيى بن ذي النون صاحب طليطلة بنى بها قصرأ تأنق في بنائه وأنفق فيه مالاً كثيراً، وصنع فيه بحيرة وبنى في وسطها قبة، وسبق الماء إلى رأس القبة على تدبير أحكمه المهندسون، وكان الماء ينزل من أعلى القبة في غلالة من الماء، ولو شاء أن يوقد فيها الشمع لفعل^(٣).

وقد دهش ابن بطوطة -عبر رحلته- لدى مشاهدته نافورة الجامع الأموي، «وهي حوض من الرخام كبير، مستدير، عليه قبة لا سقف لها، تقلها أعمدة رخام، وفي وسط الحوض أنبوب نحاس يمج الماء بقوة فيرتفع في الهواء أزيد من قامة الإنسان، يسمونه الفوارة، منظره عجيب»^(٤) كما شاهد حمامات بغداد الكثيرة «وهي من أبداع الحمامات، وأكثرها مطلية بالقار، مسطحة، فيخيل لرائيه

(١) صبح الأعشى في صناعة الانشاء، (سلسلة تراثنا)، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٦٣م، ١٨٧/٢.

(٢) تاريخ بغداد ٧٩/١.

(٣) ليفي بروفنسال: الإسلام في المغرب والأندلس، ترجمة د. محمود عبدالعزيز ومحمد صلاح حلمي، مطبعة نهضة مصر، ص ١٢٩.

(٤) ابن بطوطة: المرجع السابق ٥٥/١.

أنه رخام أسود، وفي كل حمام منها خلوات كثيرة، كل خلوة منها مفروشة بالقار، مطلي نصف حائطها مما يلي الأرض به، والنصف الأعلى مطلي بالحص الأبيض الناصع، فالضدان بها مجتمعان متقابل حسنهما. وفي داخل كل خلوة حوض من الرخام فيه أنبوبان: أحدهما يجري بالماء الحار والآخر بالماء البارد. . وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال، فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد^(١).

أجهزة الرصد: شهد عالم الإسلام ازدهاراً ملحوظاً في إقامة المراصد التي أخذت تزداد تطوراً بمرور الوقت وإليها يعود الفضل فيما بلغه علم الفلك لدى المسلمين، ويعد المرصدان اللذان بناهما المأمون في جبل قاسيون بدمشق وفي الشماسية ببغداد من المراصد المبكرة، تلاهما في خلافة المأمون نفسه، وبعد وفاته، إنشاء العديد من المراصد في بلدان شتى، كذلك الذي أقامه بنو موسى في بغداد، وشرف الدولة في بستان دار المملكة والخليفة الحاكم الفاطمي في جبل المقطم، والبتاني وابن الشاطر في الشام، والدينوري في أصفهان وألغ بك في سمرقند، وملك شاه في نيسابور، ويعتبر مرصد مراغه الذي بناه نصير الدين الطوسي من أشهر المراصد وأكبرها وأكثرها إتقاناً في آلاته وعدد المشتغلين فيه.

وقد تضمنت المراصد منظومة من الآلات والأدوات الميكانيكية التي نقل المسلمون بعضها عن اليونان واخترعوا البعض الآخر، فضلاً عن قيامهم بتحسين التقنيات اليونانية والانتقال بها إلى مراحل متطورة، كما شهد بذلك الدارسون لتاريخ العلوم.

ومن الآلات المعتمدة في المراصد لأغراض المراقبة والأرصاء والقياسات وغيرها: اللينة، وهي جسم مربع مستوي يقاس به الميل الكلي وأبعاد الكواكب وعرض البلد. والحلقة الاعتدالية وتنصب في سطح دائرة المعدل ليعلم بها التحول الاعتدالي. وذات الأوطار، وهي أربع أسطوانات مربعة تغني عن الحلقة الاعتدالية وهي من مخترعات (تقي الدين الراصد). وذات الحلق، وهي أعظم الآلات هيئة ومدلولاً، وهي خمس دوائر متحدة من نحاس، هي دائرة نصف النهار والمركزة

(١) نفسه ١٤١/١

على الأرض ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ، ودائرة الميل ، وكذلك الدائرة الشمسية التي يعرف بها سمت الكواكب . ويقال إنها من اختراع العالم الأندلسي عباس بن فرناس .

ومن الآلات الأخرى : ذات الشعبتين ، وهي ثلاث مساطر على كرسي يعلم بها الارتفاع وذات السمات والارتفاع ، وهي نصف حلقة قطرها سطح من سطوح أسطوانة متوازية السطوح يعلم بها السمات والارتفاع ، وهي من مخترعات العلماء المسلمين وذات الجيب ، وهي مسطرتان منتظمتان انتظام ذات الشعبتين . والمشبه بالناطق ، وهي ثلاث مساطر اثنتان منتظمتان انتظام ذات الشعبتين ، ويقاس بها البعد بين كوكبين ، وهي من مخترعات (تقي الدين الراصد) كذلك ، ثم الاسطرلاب ، وهي كلمة إغريقية معناها مرآة النجوم ، وتطلق على عدة آلات فلكية وهي على أنواع^(١) .

وابتكر المسلمون آلات متعددة الأشكال للتطويع وتقطيع الحلقات ، كما أوجدوا طريقة خاصة لصنع الحلقة ذات القطر البالغ خمسة أمتار مشابهة للطريقة الحديثة القائمة على سحب الفولاذ الدائري وتقطيعه على آلة ثابتة ، وزادوا بثلاث حلقات على هذه الحلقات الفلكية مكنتهم من إجراء قياسات فلكية أخرى ، ثم أضافوا الآداد ، وهي مسطرة لقياس الزوايا تدور حول نقطة في طرفها ويتقل طرفها الآخر على دائرة ذات أقسام متساوية . وآلة السموت ، «والسمت نقطة في الفلك ينتهي إليها الخط الخارج من مركز الكرة الأرضية على استقامة قامة الإنسان»^(٢) .

ولعل الاسطرلاب أفضل آلة قياسية عند الفلكيين المسلمين وأكثرها منفعة واستعمالاً ، وقد ذكر الخوارزمي في مخطوطاته أكثر من ثلاث وأربعين طريقة لاستعمالها ، وقد اعطاها المسلمون أشكالاً عديدة ملائمة لكثير من الخدمات والأهداف التي كانت تؤديها ، ثم أوجدوا الاسطرلاب الدائري ، والبيضوي ، والأهليلجي ، والمستطيل . وكذلك وفق المسلمون إلى اختراع آلات حديثة أخرى

(١) حميد موراني: المرجع السابق، ص ١٠٨-١٠٩ .

(٢) هونكه: المرجع السابق، ص ١٣٥ ، ١٩١ .

منطلقين من ربع بطليموس الفلكي البسيط، فصنعوا الربع الحائطي والربع السمطي والربع المنتقل، واستعمل البيروني ربعاً فلكياً حائطياً له قطر ذو سبعة أمطار ونصف المتر، فضلاً عن ابتكار مسدسات ومثمنات السطوح^(١). كما قام ابن يونس باختراع البندول، وبذلك يكون قد سبق غاليليو بعدة قرون، وكان يستعمل لحساب الفترات الزمنية أثناء الرصد^(٢). وبرع علي بن عيسى الاسطرلابي في صناعة جهاز الاسطرلاب كما تدل عليه كتبه، وكذلك الحال بالنسبة لعبد الله بن يوسف الاسطرلابي الذي أتقن صناعة الاسطرلاب «ففاق فيه وعمل أوضاعاً حسنة»^(٣) وبذل أبو علي يحيى بن أبي منصور جهداً متواصلاً في تحسين آليات الرصد، وزيادة دقتها، وحساسيتها، وتقسيم درجاتها، حتى يمكن تحديد كل جزء بدلاً من التقريب^(٤). ثم توج ابن ماجد هذه الجهود باختراعه العديد من آلات الاسترشاد في البحر والتي أشار إليها في مصنفاته المعروفة^(٥).

وبموازاة هذا ألفت المصنفات العديدة في المراصد والاصطرلابات من مثل كتاب «الأرصاء الفلكية» لابن سينا و«كتاب في الاصطرلاب» للفرغاني. وقام أبو الحسن كمال الدين (ت ٧١٩هـ) بتنقيح كتاب ابن الهيثم في المناظر وأسماء «تنقيح المناظر لذوي الأبصار والبصائر» وقد أعجب به وقال عنه بأن «فيه من الفوائد واللطائف والغرائب مستندة إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة»^(٦) ووضع الخازن كتابه المعروف

(١) حميد موراني: المرجع السابق ص ٩٦.

(٢) عبد الحلیم منتصر: المرجع السابق ص ١٥٠.

(٣) ابن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد - الدكن - الهند - ١٣٤٩هـ، ٣٠٨/٢، عماد الدين خليل: الإمارات الارتقية في الجزيرة الفراتية والشام، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠م، ص ٤٥٦-٤٥٧.

(٤) عبدالحلیم منتصر: المرجع السابق، ١٦٧

(٥) نفسه ص ١٧١، د. عبدالواحد ذنون طه: هل كان لأهل الأندلس والمسلمين في غرب إفريقيا دور في اكتشاف العالم الجديد؟ (بحث مقدم إلى ندوة: الوجود العربي الإسلامي في الأندلس تاريخاً وحضارة وتأثيراً، والتي نظمتها قسم التاريخ بكلية تربية جامعة الموصل للفترة ٦-٧ كانون الأول ١٩٩٢م) (غير منشور).

(٦) للاطلاع على عناوين المزيد من المصنفات في آليات الفلك، انظر: حكمت نجيب: المرجع

«الآلات العجيبة» وألف غياث الدين جمشيد رسالة بالفارسية وصف فيها بعض الآلات ، وخصص تقي الدين الراصد كتابه لذكر الآلات التي اخترعها والتي اتينا على قسم منها. وكان محمد جابر البتاني (ت ٣١٧هـ / ٩٢٩م) من علماء الفلك المبكرين الذين ألفوا العديد من المصنفات التي وصف في بعضها الآلات الفلكية وطرق صناعتها، وقد وصفه (سارتون) بأنه أعظم فلكي في جنسه وزمنه ومن أعظم علماء الإسلام. هذا فضلاً عن صحيفة ابن اسحق الزرقاني (ت ٤٨٠هـ) صاحب الجداول الفلكية الشهيرة والتي كان لها أبعاد الأثر في أوروبا فيما يختص بتحسين الاسطرلاب واستعمالاته^(١).

ولابد -أخيراً- من الإشارة إلى المحاولة الناجحة لقياس محيط الأرض بتكليف من الخليفة المأمون بسبب من ارتباطها بآليات الرصد والنشاط العلمي التطبيقي بالتالي. فقد قدره المساحون المسلمون بنحو أربعة وعشرين ألف ميل ، وقد اختاروا مكانين منبسطين أحدهما صحراء سنجار حيث نصبوا الآلات وقاسوا الارتفاعات والميل والأفق، وعلموا أن كل درجة من درجات الفلك يقابلها (٦٦) اثنين على ثلاث من الميل وتوافق الحساب مع ما علموه في أرض الكوفة، ويعد هذا القياس أول قياس حقيقي أجري كله بشكل مباشر مع كل ما اقتضته تلك المساحة من المدة الطويلة والصعوبة واشتراك جماعة من الفلكيين والمساحين في العمل باشراف العالم المعروف موسى بن شاكر^(٢).

الأسلحة : يتحدث القلقشندي عما كان يسمى يومها بمكاحل البارود «وهي المدافع التي يرمى عنها بالنفط، وحالها مختلف : فبعضها يرمى عنه بأسهم عظام تكاد تحرق الحجر وبعضها يرمى عنه ببندق من حديد من زنة عشرة أرتال بالمصري إلى ما يزيد على مائة رطل . وقد رأيت بالاسكندرية في الدولة الأشرفية (المملوكية)

السابق، ص ٢٠١-٢٣٣.

(١) حميد موراني: المرجع السابق، ص ١٠٨، عبدالحليم متصر: المرجع السابق، ص ١٦٧-

= ١٦٩، عبدالواحد ذنون، المرجع السابق (غير منشور).

(٢) السعودي : مروج الذهب ومعادن الجوهر ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٥م ، /١

١٠٢، عبدالحليم متصر: المرجع السابق، ص ١٣٩-١٤٠.

مدفعاً قد صنع من نحاس وورصاص وقيد بأطراف الحديد، رمي عنه من الميدان ببندقية من حديد عظيمة محماة فوقعت في بحر السلسلة خارج باب البحر، وهي مسافة بعيدة»^(١).

وقد حفظت لنا المصادر العربية وصفاً أكثر تفصيلاً، بعد مائة سنة من عصر القلقشندي المتوفى سنة (٨٢١هـ) إذ تحدثت عن مسبك عظيم مقام خلف ميدان القلعة بالقاهرة، وكانت التجارب تتم في جهة تربة الملك العادل، ففي عام ٩١٨هـ سبكت سبعون مكحلة تقريباً من أحجام مختلفة، كان منها أربع كبار يبلغ وزن كل منها نحو ستمائة قنطار شامي وطولها نحو عشرة أذرع، وقد أجريت تجربتها بحضور السلطان والأمراء وجموع حاشدة من الناس، فلم يخطيء منها الهدف إلا واحدة أو اثنتان^(٢).

ويمكن ملاحظة مدى التطور الحاصل في صناعة الأسلحة حتى وصل إلى صناعة المدافع والبارود في فترة عصر غرناطة، من خلال المصورات والشروحات التي قدمتها لنا المخطوطات العسكرية التي تم العثور عليها في مكتبات المغرب وأسبانيا وبرلين وغيرها. ومن هذه المخطوطات «كتاب العزة والرفعة والمنافع للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع» لمؤلفه الموريسكي أحمد بن غانم الأندلسي^(٣).

وكان العلماء المسلمون قد اهتموا بهذا النمط من التأليف المعني بالأسلحة منذ فترات مبكرة، ومن بين تلك المحاولات كتاب في الآلات الحربية لبني موسى بن شاكر، قادم إلينا من عصر المأمون^(٤). وغيره مما يمكن أن نجده في كتب الفهارس، والدراسات المعنية بالتاريخ العسكري.

(١) صبح الأعشى ١٤٥/٢.

(٢) د. محمود رزق سليم: الأشرف قانصوه الغوري (سلسلة أعلام العرب) دار مصر، القاهرة، ص ٩٦.

(٣) د. محمد بشير العامري: التأثيرات الأندلسية العسكرية على اللغة الأسبانية والجانب الحربي الأسباني (بحث مقدم إلى ندوة الوجود العربي الإسلامي في الأندلس)، (غير منشور).

(٤) عبدالحليم منتصر: المرجع السابق، ص ١٤٠.

مبتكرات الترفيه والتيسيرات الخدمية: في رواية لابن أبي أصيبعة نلتقي ما يشبه التكييف المركزي بالوسائل الأولية المتاحة يومذاك ، فهو ينقل عن ابن أبي الاصبغ الكاتب قوله : «دخلت إلى بختيشوع في يوم شديد الحر ، وهو جالس في مجلس مخيش بعدة طاقات من الخيش ، وفي وسطها قبة عليها جلال من قصب مظهر بديقي قد صبغ بماء الورد والكافور والصندل ، وعليه جبة يمانى مثقلة ، ومطرف قد التحف به ، فعجبت من زيه ، فحين حصلت معه في القبة نالني من البرد أمر عظيم ، فضحك وأمر لي بجبة ومطرف وقال : يا غلام اكشف جوانب القبة فكشفت ، فإذا أبواب مفتوحة من جانب الأيوان إلى مواضع مكبوسة بالثلج ، وغلمان يروحون ذلك الثلج فيخرج منه البرد الذي لحقني ، ولما كان في صلب الشتاء دخلت عليه يوماً والبرد شديد ، وعليه جبة محشوة وكساء وهو جالس في طارمة الدار على بستان في غاية الحسن ، فلما حصلت معه في الطارمة وجدت من الحر أمراً عظيماً ، فضحك وأمر لي بغلالة قصب ، وتقدم يكشف جوانب الطارمة ، فإذا مواضع لها شبابيك خشب بعد شبابيك حديد ، وكوانين فيها فحم الغضا ، وغلمان ينفخون ذلك الفحم بالزقاق كما تكون للحدادين»^(١)

ويحكى ياقوت عن متنزه (دار الشجرة) التي أنشأها الخليفة المقتدر في بغداد «وكانت داراً فسيحة ذات بساتين مونقة . وإنما سميت بذلك لشجرة كانت هناك من الذهب والفضة في وسط بركة كبيرة مدورة أمام إيوانها وبين شجر بستانها ، ولها من الذهب والفضة ثمانية عشر غصناً ، لكل غصن منها فروع كثيرة مكللة بأنواع الجواهر على شكل الثمار ، وعلى أغصانها أنواع الطيور من الذهب والفضة ، إذا مر الهواء عليها أبانت عن عجائب من أنواع الصفير والهدير ، وفي جانب الدار عن يمين البركة ، تمثال خمسة عشر فارساً على خمسة عشر فرساً ومثله عن يسار البركة ، قد ألبسوا أنواع الحرير المديج ، مقلدين بالسيوف ، وفي أيديهم المطارد ، يتحركون على خط واحد ، فيظن أن كل واحد منهم إلى صاحبه قاصد»^(٢).

وفي قطائع مصر عاصمة الطولونيين قام خمارويه بن أحمد بن طولون بإنشاء

(١) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ٦٤/٢ .

(٢) معجم البلدان ، طبعة ويستفلد - ليزك - ١٨٧٦ م ، ٥٢٠/٢ .

متنزه سمي قصر الميدان ، نقل إليه أصنافاً من الشجر المطعم العجيب وأنواع الورد . . «وكسا أجسام النخل نحاساً مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجساد النخل مزاريب الرصاص ، وأجرى فيها الماء المدبّر ، فكان يخرج من تضاعيف قائم النخل عيون الماء فتتحدّر إلى فسّاق معمولة وينيض منها الماء إلى مجار تسقي سائر البستان . وغرس فيه من الرياحان المزروع على نقوش معمولة وكتابات مكتوبة يتعاهدها البستاني بالمقراض حتى لا تزيد ورقة ، وبنى فيه برجاً من خشب الساج المنقوش بالنقر «أي الحفر» النافذ ، ليقوم مقام الأقفاص وزوقه بأصناف الأصباغ وبلط أرضه ، وجعل في تضاعيفه أنهاراً لطافاً جداً يجري فيها الماء مدبراً من السواقي التي تدور على الآبار العذبة ويسقي منها الأشجار وغيرها ، وسرح في هذا البرج من أصناف القمارى والدباسي والنونيات وكل طائر مستحسن حسن الصوت . فكانت الطير تشرب وتغتسل من تلك الأنهار الجارية في البرج . وجعل فيه أوكاراً في قواديس لطيفة ممكنة في جوف الحيطان لتفرخ الطيور فيها ، وعارض لها فيه عيداناً ممكنة في جوانبه لتقف عليها إذا تطايرت حتى يجاوب بعضها بعضاً بالصياح ، وسرح في البستان من الطير العجيب كالطواويس ودجاج الحبش ونحوها شيئاً كثيراً»^(١) .

وإلى جانب هذا المتنزه أنشأ الطولونيون حديقة للحيوانات كانت تسمى «دار السباع» بنيت فيها «بيوت بأزاج ، كل بيت يسع سبعا ولبوته ، وعلى تلك البيوت أبواب تفتح من أعلاها بحركات ، ولكل بيت منها طاق صغير يدخل منه الرجل الموكل بخدمة ذلك البيت ، يفرشه بالزبل ، وفي جانب كل بيت حوض رخام بميزاب من نحاس يصب فيه الماء . وبين يدي هذه البيوت قاعة متسعة فيها رحل مفروش بها ، وفي جانبها حوض كبير من رخام يصب فيه ماء من ميزاب كبير . فإذا أراد سائس سبع من تلك السباع تنظيف بيته أو وضع وظيفة الحكم التي لغدائه رفع الباب بحيلة من البيت ، وصاح بالسبع فيخرج من القاعة المذكورة ويرد الباب ، ثم ينزل إلى البيت من الطاف فيكنس الزبل ويبدل الرمل بغيره مما هو نظيف ويضع الوظيفة من اللحم في مكان معد لذلك . . بعد أن يغسل الحوض ويملؤه ماءً ، ثم

(١) القرظي : المصدر السابق ، ٩٥/٢ - ٩٦ .

يخرج ويرفع الباب من أعلاه . . فكانت هذه مملوءة من السباع ولهم أوقات تفتح فيها سائر بيوت السباع فتخرج إلى القاعة وتتمشى فيها وتمرح وتلعب ويهارش بعضها بعضاً، فتقيم يوماً كاملاً إلى العشي، فيصيح بها السواس فيدخل كل سبع إلى بيته لا يتخطاه إلى غيره. وعمل للنمور داراً مفردة وللفهود داراً مفردة، وللفيلة داراً، وللزرافات داراً، كل ذلك سوى الاصطبلات التي بالجيزة^(١)

وقد برع علماء الميكانيك المسلمون بصنع الاختراعات العملية للتدبير المنزلي والألعاب الميكانيكية المدهشة للأطفال، وكان أحمد بن موسى بن شاكر في مقدمة هؤلاء، وقد وظف خبرته بالموائع لصنع العديد من المبتكرات التي أشرنا إليها في صفحات سابقة، ولم يكن ابن الرزاز الجزري الذي سنلتقيه في الصفحات التالية أقل منه ابداعاً ومقدرة على تنفيذ أدوات الزينة والترفيه والتيسيرات الخدمية.

ولا يفوتنا أن نشير هنا إلى قيام مواطنه الجزري علي بن أحمد الأمدي (ت ٧١٢هـ / ١٣١٢م) الذي أصابه العمى منذ الصغر باختراع طريقة للكتابة والقراءة بالحروف البارزة لمساعدة مكفوفي البصر عليهما، وكان له حس عجيب في معرفة الأشياء عن طريق اللمس، فإذا ما طلب منه كتاب معين قام إلى خزانة الكتب واستخرجه بنفسه وكأنه قد وضعه في ذلك المكان قبل لحظات قليلة، وكان عن طريق اللمس يتمكن من معرفة عدد أسطر صحيفة الكتاب. ويميز الخطوط المكتوبة على الصفحة إذا اختلف كاتبوها، وكان أيضاً بإمكانه أن يفرق بين الأسطر المكتوبة بالقلم العريض والقلم الرفيع، وكان إذا اشترى كتاباً أخذ قطعة من الورق الخفيف وفتلها فتلة لطيفة وصنع منها حرفاً أو أكثر من حروف الهجاء بسعر الكتاب بحساب الجمل ولصقها على طرف جلد الكتاب ليعرف ثمنه عند لمس تلك الجهة منه، فكان الأمدي قد سبق العالم الفرنسي «برايل» بما يزيد على ستة قرون باختراع طريقة الكتابة والقراءة بالحروف البارزة لفاقدي البصر.^(٢)

(١) نفسه ٩٧/٢.

(٢) صلاح الدين الصفدي: نكت الهميان في نكت العميان، تحقيق أحمد زكي، المطبعة الجمالية، القاهرة-١٩١١م، ص ٢٠٦- ٢٠٨، عماد الدين خليل: الإمارات الارتقية،

ص ٥٠٦ هامش ١.

هذا إلى اختراع المسلمين للعديد من الآت أخرى لم تكن زمن الإغريق بالمستوى المطلوب، فقد أوجدوا -على سبيل المثال- مرآة خاصة للمهبل، وآلة لتوسيع باب الرحم، وأدوات عديدة لجراحة العيون والأسنان^(١)، وأجهزة للفصد^(٢)، وغيرها.

ولا يفوتنا -كذلك- أن نشير إلى ابتكار المسلمين تمثيلات خيال الظل الترفيهية منذ فترة مبكرة قد ترجع إلى زمن المأمون^(٣)، ثم ما لبثت أن ازدادت اتقاناً بمرور الوقت حتى بلغت مرحلة متقدمة على يد الفنان الموصلي ابن دانيال (ت ٧١١هـ) الذي وصلنا كتابه «طيف الخيال» متضمناً ثلاثاً من تمثيلات خيال الظل.

كان مسرح «خيال الظل» الذي يختلف عن فن العرائس القراقوز» عبارة عن حاجز خشبي بعرض الصالة يفصل المشاهدين المصفوفين عن اللاعبين، ويرتكز هذا الحاجز على الأرض ويرتفع فوقها حتى قبيل السقف بقليل. وفي وسطه -على بعد متر ونصف من الأرض- فتحة طولها نحو المتر وعرضها متر ونصف تقريباً، وقد شدت عليها ستارة من القماش الأبيض الرقيق الشفاف، وفي أسفل الشاشة من داخل المسرح -جهة اللاعبين- ثبث قضيب مفرغ ليحمل الدمى المشتركة في اللعب، وعلى الأرض صندوق كبير يحوي مجموعة من شخصيات العروض التمثيلية وهي عبارة عن أشكال طول كل منها حوالي القدم مصنوعة من جلد الحيوان الصلب على هيئة الشخصيات المشتركة في موضوع التمثيلية، وأحياناً على شكل حيوانات كالحمير والكلاب والماعز أو أشياء جامدة كالسفن والبيوت والأشجار، ولهذه الشخصيات الجلدية مفاصل وثقوب نفذت بقدر ولغرض محقق، يدفع اللاعب فيها عصية لتحريكها وتمثيل الشخصية المذكورة في النص كما

(١) حميد موراني: المرجع السابق، ص ٦٠، ٦١.

(٢) ماجد عبدالله الشمس: الجزري رائد التطبيق الميكانيكي العربي (الموسوعة الصغيرة ١١١)

، دار الجاحظ، بغداد - ١٩٨٢م ص ١٠١-١٠٦.

(٣) أبو الحسن البشاشتي: الديارات، تحقيق كوركيس عواد، مطبعة المعارف، بغداد - ١٩٦٦م

أن بعضها مثبت على قضيب حديدي رفيع أو سلك صلب .

وعند العرض تطفأ أنوار الصالة وتغلق النوافذ والأبواب ثم تثبت الشخوص في القضيب الخشبي فتغدو ملتصقة بالشاشة، ثم يضاء من داخل المسرح مصباح زيتي أو مجموعة من الشموع تحجز أنوارها بواسطة حواجز تمكن الضوء من أن يتركز على الشاشة وتنعكس من الجهة الأخرى، فيراها المتفرجون واضحة، فيبدأ اللاعبون تحريكها بعصيتهم وهم يؤدون بأصواتهم الجهيرة حوار القصة التمثيلية، وتتبادل الشخوص الحوار والمواقف والحركات . .^(١)

(٧)

يمكن اعتبار كتاب أبي العز ابن إسماعيل بن الرزاز الجزري المسمى بـ(الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل)^(٢) واحداً من المصنفات المهمة في الميكانيك والتي وصلت إلينا بنصها الكامل من بين العديد من المصنفات التي ضاعت أو تبعثت في المصادر المختلفة . والكتاب كما يدل عليه عنوانه الذي ينطوي على مفردتي العمل والصناعة ، معني ببعض التطبيقات الميكانيكية الخاصة بالساعات والأواني وآلات رفع الماء ونقل الأجسام والآلات الصوتية ، وغيرها مما كان يسمى يومها بالحيل ، أي الأساليب العملية التي تسخر قوانين الميكانيك فتجعل الأشياء تمارس حركات باهرة على غير المألوف لدى الناس .

وسنقف قليلاً عند مقدمته لاقتباس مقاطع منها ذات دلالة واضحة على «عقلية» العلماء المسلمين وتشبثهم بطرفي النشاط العلمي الإسلامي : الإيمان والتجربة ، ونزوعهم للكشف والابتكار وابداع منجزات صناعية تساعد على تيسير مفردات الحياة اليومية وتجميلها .

(١) كاظم التميمي : المرجع السابق ، ص ٨٧-٨٨ ، وانظر بالتفصيل : كتاب خيال الظل و تمثيلات ابن دانيال ، دراسة وتحقيق إبراهيم حمادة ، مطبعة مصر ، القاهرة ١٩٦٣ م .

(٢) تحقيق ودراسة ماجد عبدالله الشمس ، بعنوان : مقدمة لعلم الميكانيك في الحضارة العربية ، الجزء الأول الذي يتضمن دراسة للموضوع مع صورة للنص الكامل لكتاب الجزري : الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل ، جامعة بغداد ، مركز إحياء التراث العلمي العربي - ١٩٧٧ م .

إنه يبدأ مقدمته بهذه العبارات التي تربط النشاط العلمي بالإيمان، والتي تكاد تكون القاسم المشترك في جل المصنفات التي شهدتها تراثنا العلمي، وهي مسألة تحمل دلالتها ولا ريب وبخاصة في سياق التحفيز الإيماني للنشاط العلمي، اعتبار هذا ضرورة من ضرورات الإيمان ومقتضى من مقتضياته الملحة «الحمد لله المبدع صنعه في السمايات، المودع أسرار حكمه، فهي نسخة من عالم ملكوته، ودليل قاطع على جبروته. أحمدته على ما علم، واستزيدته من فواضل النعم، وهي مطلوبات الحكم حمداً يماثل بعض إحسانه وجزيل امتنانه. . .» يلي ذلك مقطع ذو أهمية بالغة لما ينطوي عليه من دلالات فيما نحن بصدده. يقول المؤلف: . . .

تصفحت من كتب المتقدمين وأعمال المتأخرين أسباب الحيل في الحركات المشبهة بالروحانية وآلات الماء المتخذة للساعات المستوية والزمانية، ونقل الأجسام بالأجسام عن المقامات الطبيعية، وتأملت في الملا والخللا لوازم مقالات برهانية، وياشرت علاج هذه الصناعة برهة من الزمان وترقيت في عملها عن رتبة الخبر إلى العيان، فأخذت فيها أخذ بعض من سلف وخلف، واحتذيت حذو من عمل ما وصف، ولما لهجت بمزاولة هذا المعنى الدقيق ولججت بمحاولة مجازه والتحقيق، رفعتني أعين الظن بالتبريز في هذا الفن العزيز وامتدت إلى أبواع ذوي الهمم الرفيعة، لاستطلاع أنواع الحكم البديعة، فعناني من عناية ملوك زماني وفلاسفة أواني ما أثمر به غرس اعتدادي وأقمر له ليل اجتهادي، فاستنهضت ما قعد من همتي وأيقظت ما رقد من قريحتي. واستغرقت الجهد والجد واستنفذت الوسع والوجد. وكنت وجدت فريقاً ممن خلا من العلما وتقدم من الحكماء وضعوا أشكالا وذكروا أعمالاً لم يباشروا جملتها تحقيقاً، ولا سلكوا إلى تصحيح وجهيها طريقاً، وكل علم صناعي لا يتحقق بالعمل فهو متردد بين الصحة والخلل. فجمعت فصولاً مما فرقوه، وفرغت أصولاً مما حققوه، واستنبطت فنوناً لطيفة المدارج، خفيفة المداخل والمخارج. ولما كرهت أن يذهب اجتهادي أدراج الرياح. . . سولت إلي نفسي أن أضع في ذلك تذكراً لمن عنيت بنشر أديمه ورغبت في تعليمه. . .»

بدأ الجزري مهمته -إذن- بدراسة مصنفات وأعمال من سبقوه من القدماء والمحدثين في مسائل الحيل (الميكانيك)، ثم ما لبث أن أخذ يعالج هذه الصناعة ردهاً من الزمن، مستفيداً من خبرة الماضيين، مضيفاً إليها تحسينه وقدرته على

الإضافة والإبداع ، منتقلاً خلال ذلك من مرحلة الاكتفاء بالخبر إلى رتبة التجربة والعيان ، باذلاً في ذلك وسعه ، وهو يشير إلى أن القدماء ذكروا أعمالاً عديدة لكنهم لم يحاولوا اختبارها وتصحيح أخطائها ونواقصها «وكل علم صناعي لا يتحقق بالعمل فهو متردد بين الصحة والخلل» ولذا وجد نفسه ملزماً بإحالة معطيات السابقين على التجربة العملية . . ولم يكتف بذلك بل إنه أضاف إليها فنوناً ومبتكرات جديدة . ورغب في أن يدون ذلك كله في كتاب خشية الضياع ورغبة منه في «تعليم» الآخرين وهذه مسألة ذات أهمية بالغة في منظور علمائنا القدماء تدل على أنهم لم يكتفوا بربط العلم بالعمل وبتحويل النظريات إلى تطبيقات ، وإنما اعتبروا النشاط التعليمي مهمة ملحة لتوسيع نطاق المعرفة العلمية وتعميم الفائدة العملية المترتبة عليها .

إن الجزري يطرح في المقطع السابق من مقدمته المبادئ الأساسية للعلم التطبيقي : الإفادة من خبرات السابقين ، ومحاولة اختبارها بالتجربة ، ثم تحسينها والإضافة عليها ونشرها بين الناس .

وهو يشير في مقاطع تالية من مقدمته إلى أنه تردد بعض الشيء في تدوين مصنفه هذا خشية أن يكون فيه ما يستدعي النقد أو الإنكار ، ربما من علماء قد لا يقلون عنه مقدرة . وهذا ينطوي على الاعتراف الضمني بعدم الوصول إلى الصواب المطلق ، وهي خصيصة تحسب بدورها لصالح بن الرزاز ، لكن الملك الارتقي محمود بن قرا أرسلان حاكم ديار بكر (في الجزيرة الفراتية) ، وقد عرض عليه الجزري بعض ما صنعه يده ، ألح عليه في تدوين جهده هذا خشية الضياع ، وقال له : «لقد صنعت أشكالاً عديدة المثل وأخرجتها من القوة إلى الفعل ، فلا تضع ما اتعبت فيه . . وأحب أن تصنف كتاباً ينتظم وصف ما استبددت بتمثيله» ، فما يكون من الجزري إلا أن يذعن للطلب ويبذل جهده في تأليف الكتاب «الذي يشتمل -كما يقول- على بعض خروق رقعتها وأصول فرعتها وأشكال اخترعتها ولم أعلم أنني سبقت إليها . .» .

والذي يهمنا من هذا المقطع من المقدمة عبارة اخراج الأشكال «من القوة إلى الفعل» أي من النظرية إلى التطبيق ، وعبارة «أشكال اخترعتها ولم أعلم أنني سبقت

إليها» ، حيث نجد أنفسنا قبالة محاولة للاختراع ، ينفذها ابن الرزاز دون أن يسبقه إليها أحد، وهذا النزوع إلى اختراع المستحدثات هو لب النشاط العلمي التطبيقي ورافعه الأساسي ، كما أننا نجد أنفسنا قبالة تشجيع السلطة السياسية ودعمها للنشاط العلمي ، وهو تقليد معروف في تاريخنا ينطوي على أهميته البالغة في تحفيز الحركة العلمية والمضي بها قدماً إلى الأمام .

ثم هو يشير بعد ذلك إلى أنه ضمن كتابه هذا خمسين شكلاً ، وأنه قسم هذه الأشكال إلى أنواع ستة وفق وظائفها وأنماطها الميكانيكية ، وإلى أنه بسط القول في الصفة والكيفية الخاصة بكل شكل ، ولا يفوته أن يشير إلى إشكالية اللغة أو المصطلح العلمي ، حيث تتداخل مفردات القدماء الأعجمية بالمستحدثات التي لم يكن لهم بها عهد ، وحيث تتغير الألفاظ من عصر إلى آخر ، الأمر الذي دفع المؤلف إلى اعتماد النسقين معاً ، وهو يقول بهذا الصدد : « استعملت فيما وضعت أسماء أعجمية أتى بها السابق من القوم واستمر عليها اللاحق إلى اليوم ، وألفاظ آخر يقتضيها الزمان ، إذ كان لأهل كل عصر لسان ، ولكل طائفة من أهل العلم اصطلاحات بينهم معروفة واتفاقات عندهم مألوفة» كما أنه لا ينسى الإشارة إلى أنه اعتمد الصورة إلى جانب الكلمة من أجل أن يقرب صنائعه للقارئ ويجعلها أيسر تصوراً .

يحتوي الكتاب الذي بين أيدينا على ستة أنواع من الآلات ، وفق تصنيف

مؤلفه :

النوع الأول : في عمل بناكيم يعرف منها مضي ساعات مستوية وزمانية ، وهو عشرة أشكال .

النوع الثاني : في عمل أوانٍ تليق بالمجالس ، وهو عشرة أشكال .

النوع الثالث : في عمل أباريق وطساس للفصد والوضوء ، وهو عشرة أشكال .

النوع الرابع : في عمل فوارات في برك تتبدل وآلات الزمر الدائم ، وهو عشرة أشكال .

النوع الخامس : في عمل آلات ترفع ماء من غمرة وبيير ليست بعميقة ونهر جار ،

وهو خمسة أشكال .

النوع السادس : في عمل أشكال مختلفة غير متشابهة ، وهو خمسة أشكال ، (من بينها الأبواب والأقفال السرية وغيرها) .

فها نحن إزاء منجزات ميكانيكية تتوزع على سياقات عديدة كالساعات والأواني والمضخات ومستحدثات الترفيه . . وغيرها ، وقد قام بن الجزري بشرح تفصيلي مسهب مدعم بالرسوم التوضيحية لكل آلة من آلاته ، ولن يتسع المجال - بطبيعة الحال - لاستعراض هذه الشروح التي زادها الدارسون إضاءة وإيضاحاً^(١) ، ويكفي أن نقتبس ثلاثة شواهد ينتمي أولها وثانيها للنوع الثالث من مبتكرات الجزري : إبريق يصب منه ماء حار وماء بارد وممزوج «وهو إبريق حسن الصنعة ذو عروة وبلبله يأتي به الغلام عند رفع الطعام في طست . . » وهذا النوع من الأباريق يمكن أن يمدنا بماء بدرجة حرارة مناسبة ، وللمحافظة على درجة حرارة كل من الماء الحار والبارد ، يوضع قاطع على طول البدن وجزء من الرقبة ، وبعد إذ تبين لابن الجزري عدم جدوى القاطع المفرد لجأ إلى القاطع المزدوج . وهو يقول بهذا الخصوص «وإني عملت أبريقاً بصفيحة واحدة ، فبرد الحار وفتت البارد فعملته مرة أخرى بصحيفتين فحصل منه الغرض المطلوب» علماً بأن كل بيت علوي من بيتي الماء توجد فيه جوزة ذات جزء بارز .

أما كيفية العمل بالإبريق فهو أن القبة تكون مزودة بثقبين من داخل القسم الأعلى ، فعند حمل الأبريق من العروة ووضع اليد على الثقبين لا ينفذ الماء عبر المصب ، وعند رفع الأصبع الذي يغلق الثقب المؤدي إلى حيز الماء البارد فإن الماء البارد ينساب عبر البلبله بفعل الضغط الجوي بينما لا ينسكب شيء من الماء الحار حتى يتم رفع الإصبع عن الثقب المتصل بحيز الماء الحار وعند رفع الإصبعين معاً نحصل على ماء ممزوج^(٢) .

أما الشاهد الآخر فهو (طست الغلام) : وقوامه حوض بشكل متوازي

(١) انظر: ماجد الشمس: الجزري رائد التطبيق الميكانيكي العربي.

(٢) نفسه ، ص ٩٢-٩٦ .

المستطيلات عليه قبة صغيرة يعلوها طائر . وفي أعلى الحوض يوجد بروز هو ماسك يتحرك منه ذكر في تنور لفتح الماء وغلقه بطريقة محكمة . وعند نزول الماء يتسرب عبر أنبوب في إحدى الاسطوانتين طولاً ثم ليوازي الأفق بعض الشيء أسفل قاعدته و ليرتفع إلى منتصف تجويف الغلام ومنها موازياً الأفق وأخرى في يد الغلام ليخرج الماء إلى الأبريق ويطرد الهواء الكائن ليصفر لخروجه من بندقة الصغير ، ثم يفرغ الأبريق المقطوع عرضاً من داخله بصفيحة ، وتفرغ الماء يتم لوجود مقلب ينتهي برأس طائر ليصب بماء في طست ثم ليتفرغ ما في الطست بعد أن تلتهمه بطة لأن رقبته ورأسها عبارة عن مقلب ، ليتسرب الماء إلى حوض أسفل الغلام فيه عوامة يرتبط بها خيط يرتفع إلى أعلى ويرتبط بنرماذجة في ساعد اليد اليسرى ، وبامتلاء الحوض تهبط هذه اليد إلى أسفل مقدمة المنديل لمن اغتسل^(١) .

وأما الشاهد الثالث : «فواره الكفتين» فينتهي للنوع الرابع ، وقوام هذه الفواره أنبوب بشكل عتلة ميزان يصب من جهتين في كل جهة أنبوبان ، أحدهما خارجي كبير يصب إلى أحد الحوضين ، والآخر داخلي قد قومت نهايته بجزعة تضبط انسكاب الماء إلى حوض متحرك ينسكب عند امتلائه مرة كل ساعة ، والشظية الموجودة على نهايته تدير الأنبوب ليصب الماء في الجهة الأخرى إلى الحوض الكبير والمتحرك ، والماء المنسكب مرة يخرج من منتصف كرة الفواره وساعة من الثقوب الجانبية^(٢) .

هذه شواهد ثلاثة فحسب من بين خمسين آلة ابتكرها الجزري ، ما كنا لنعرف عنها شيئاً لو لم تصلنا مخطوطته كاملة لحسن الحظ . ترى كم من أمثال الجزري ممن أغنوا الميكانيك والعلوم التطبيقية عامة في تاريخنا الحضاري ضاعت أعمالهم فلم نعد نعرف عن منجزاتهم شيئاً؟! وماذا كان يمكن أن يتحقق في ميدان الابتكار والاختراع والتطبيق لو أن حضارة الإسلام واصلت صعودها ولم تتعرض لحشد من العوامل المضادة التي قادت إلى التباطؤ والكف عن العطاء؟

(١) نفسه، ص ١٠٩-١١١ .

(٢) نفسه، ١١٢ .

(٨)

فمنذ زمن بعيد قد يمتد إلى خمسة قرون أو ستة فك الكثير من المسلمين الارتباط بين الإيمان ومقتضياته العملية وراحوا يتعاملون معه برؤية إرجائية تكتفي بالحد الأدنى وتعزل العبادة عن فاعليتها في الأرض ، أي أنهم مارسوا حالة معكوسة فبينما أراد الإيمان «الإسلامي» أن يضعهم في بؤرة الفاعلية ، أن يجعلهم حاضرين في دائرة الفعل والإبداع ، أي محتضرين ، اختاروا أن ينسحبوا شيئاً فشيئاً ، وأن يتركوا الفاعلية لخصومهم «في الداخل والخارج» وأن يتحولوا بمرور الوقت إلى كم لا يملك قدرة حقيقية على الصيرورة والتنامي ، وبالتالي لا يملك ثقله في مجابهة التحديات التي راحت تتداعى عليه من كل جانب ، حتي وصلت بالأمة إلى الهزيمة المؤكدة على أكثر من مستوى فيما سبق وأن حذر منه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حديثه الشريف : (يوشك أن تداعى عليكم الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها) ، فلما سأله أصحابه (رضوان الله عليهم) أمن قلة نحن يومئذ يارسول الله؟ كان جوابه : (بل أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل).

ومع الموقف الإرجائي سادت روح التقليد والابتداع بدلاً من التجديد والاجتهاد والإبداع التي وضعت الأمة المسلمة في الصدارة بين الأمم بسبب قدرتها عبر القرون الإسلامية الأولى على الكشف والابتكار والإضافة النوعية والبحث عن التجديد في السياقات الحياتية والمعرفية كافة .

ها نحن الآن في القرون التالية قبالة سيل من الحواشي والذبول والتهميشات التي لا يجد أصحابها في أنفسهم القدرة ، أو الثقة ، لتجاوز التعلق بمعطيات السابقين وأن يقولوا ما عندهم ابتداء كما فعل الآباء والأجداد زمن تألقهم الحضاري ، ولطالما دعا القرآن الكريم ورسول الله -صلى الله عليه وسلم- في حشود لا تكاد تحصى من الآيات والأحاديث إلى ضرورة العمل والإضافة والإبداع ، وإلى عدم الالتفات إلى الوراء ، إذا اقتضى الأمر ، من أجل الاستجابة للحظة التاريخية والاصغاء لنداءات المستقبل : ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ

وَلَكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١١﴾ ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ ﴿١٢﴾

وبموازاة السلبية والتقليد كانت خيوط الظلم الاجتماعي والاستبداد السياسي يزداد نسيجها مساحة يوماً بعد يوم لكي يغطي المدى الأوسع فيأكل بالمنشار قدرات الأمة واستعداداتها المتبقية ويقودها أكثر فأكثر صوب مواقع الانعزال والانتكالية والسكون .

ولقد تركت هذه العوامل الثلاثة فراغاً كبيراً في عقل الأمة وروحها وجعلتها تعاني مما يمكن تسميته بانخفاض الضغط الذي يسحب إليه، بحكم قوانين الحركة التاريخية، الرياح المدمرة التي تهب عليه من الداخل والخارج، فما لبثت أن طغت على الساحة حالات التوجه الرهباني -الصوفي المنحرف عن سويته المعتدلة، المنسحب أكثر فأكثر من مواقع الفاعلية والحياة، وهبت على العقول والنفوس سموم الخرافات والسحر والشعوذة والدجل والأوهام فيما سبق وأن حذر منه كتاب الله وسنة رسوله (صلى الله عليه وسلم) من أجل ألا يستأثر بالحياة الإسلامية فيسوقها إلى مواقع الشذوذ والانحراف .

وثمة الخطأ الذي لا يقل أهمية (والخطأ كما يقول السياسي الفرنسي تاليران أكبر من الجريمة) والذي مارسته القيادتان المتأخرتان في تاريخنا: الممالك والعثمانيون، فهما على دورهما المؤكد في مجابهة الخصم وملاحقته، أهملتا التصنيع بشكل ملحوظ ولم تستجيبا بالقدر المطلوب لتحديات التكنولوجيا الغربية وبخاصة تكنولوجيا التسليح، وراح الفارق يتزايد بمرور الوقت بين عالم الإسلام المتخلف والغرب المتفوق بحيث أصبح تخطيه أو عبوره في القرن العشرين بحاجة إلى عمل شبيه بالخيوط .

هذا -بإيجاز شديد- ما كان يحدث في نسيج الحياة الإسلامية فيدمر العقول والنفوس والأرواح ويصد الأمة عن التحقق بمطالب المجابهة والقوة وحماية

(١) سورة البقرة: ١٣٤، ١٤١ .

(٢) سورة الزخرف ٢٣ .

الذات .

ومن الخارج هبت أعاصير أخرى لا تقل ضراوة وعنفاً، لكنها ما كانت لتؤدي مهمتها المدمرة لو أن الأمة امتلكت الحد الأدنى من مقتضيات البقاء التي أكد عليها الإسلام ودعا إلى التحقق بها صباح مساء .

لقد كان على عالم الإسلام أن يصارع الغزاة (الخارجيين) المحملين بكل حيثيات «الغزو» بدءاً بتجاوز المطالب الأخلاقية والإنسانية التي يعرفها المسلم جيداً في لحظات الصراع، وانتهاء باستخدام السلاح الأكثر فاعلية لسحق الخصم، كان على عالم الإسلام أن يصارع الغزاة لمدى يقرب من ألف عام!! كانت الغزوات الخارجية تضربه خلالها الواحدة تلو الأخرى دون أن تترك له فرصة للتقاط الأنفاس وإعادة ترتيب أوضاعه وقدراته بما يمكنه من حماية الأرض والذات . ولقد استنزف هذا من الأمة المسلمة الشيء الكثير وأعان عوامل الشد والتخلف والإعاقة على أن تزداد فاعلية وامتداداً على حساب عوامل التقدم والإبداع والصعود .

فمنذ أخريات القرن الخامس الهجري رمت أوروبا بثقلها تحت مظلة الحروب الصليبية التي استغرقت قرنين من الزمن، ثم ما لبثت الهجمات المغولية أن لحقت بها لكي ترمي بثقل آسيا الوسطى، بكل عنفه وقسوته وبربريته، عالم الإسلام على مدى يقرب من القرن . وتتابع من بعدهما الغزوات : حركة الاسترداد الأسباني «الريكونكويستا» التي نفذت ، بعد انتصارها، واحدة من أبشع عمليات الاغتيال الديني والفكري والحضاري والجسدي في التاريخ . . حركة الالتفاف الأسباني - البرتغالي . . حركة الاستعمار القديم . . وصولاً إلى الاستعمار الجديد (الامبريالية) بجناحيه الرأسمالي والشيوعي وظهيره الصهيوني .

وعندما أطل ما يسمى خطأً بعصر النهضة، بسبب من ارتباطه بالغزو الفرنسي لمصر في أخريات القرن الثامن عشر، كان الفارق في المدنية، وبخاصة تكنولوجيا القوة، قد ازدادت هوته اتساعاً بيننا وبين الغرب، الأمر الذي يفسر، إلى جانب عوامل عديدة أخرى، فشل معظم محاولات الإصلاح والحركات الجهادية التي صفت الواحدة تلو الأخرى . . لم يكن يعوزها الفكر ولا الإيمان ولا

الفدائية، ولكن وببساطة تامة كان يعوزها السلاح!!

لقد قامت حركات المقاومة كالهابية والسنوسية والمهدية كرد فعل ضد الاستعمار وكان عليها أن تنوء بعبء الفارق الكبير في التسليح فضلاً عن زخم الاندفاع الاستراتيجي للقوى الغالبة ورغبتها الأكيدة -المبطنة بالبعد الصليبي- في احتواء العالم الإسلامي وعدم اتاحة أية فرصة لاستعادته أيما قدر من الحيوية والنمو والاستقلال تحت مظلة الإسلام الذي تأكد للغرب كم أنه الجدار الأشد صلابة في مواجهة الخصم .

ثم إن أية حركة في التاريخ لا تتشكل -ابتداء- وفق شروط موضوعية، وإنما تجيء كرد فعل على حالة تاريخية، ستعاني من كثير من عناصر الخلل ونقاط الضعف التي ستكون بمثابة المقتل الذي تغوص فيه سكين الغالب .

خاتمة :

لقد حاولت هذه الصفحات، بالمساحة المحدودة المتاحة لها في بحث كهذا، أن تنفذ قراءة لوجهي الظاهرة التقنية عبر حضارتنا في إيجابياتها وسلبياتها على السواء، وما هي إلا محاولة أولية تطمح لأن تفتح الطريق لبحوث أخرى أكثر شمولاً وتفصيلاً، وتجبب -في الوقت نفسه- بشكل مباشر أو غير مباشر، عن السؤال الملح الذي لا يزال حاضراً: ما هي عوامل تفوقنا العلمي عبر قرون الازدهار الحضاري؟ ولماذا تخلفنا؟ وهل ثمة سبيل لاستعادة قدراتنا الإبداعية في مجال العلم التطبيقي؟ .

الإملاء
وأثره في ضبط الرواية

د. محمد عيد محمود الصاحب
أستاذ مساعد - قسم أصول الدين
كلية الشريعة - الجامعة الأردنية

المقدمة

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

قام المسلمون بواجب السنة المشرفة على الوجه الأكمل، فحفظوها في الصدور والسطور، ونقلوها نقلاً دقيقاً محرراً، ووضعوا لها من الضوابط والقوانين؛ ما يميز المقبول من المردود منها، وجعلوا لها من أنواع العلوم ما يدعو المرء إلى الإعجاب والإكبار لحجم العمل الذي قاموا به، ودقة القواعد التي وضعوها.

وربما ظن البعض من العلماء والباحثين؛ أن الأحاديث النبوية نقلت في معظمها مشافهة، غير أن المتتبع لحركة كتاب الحديث الشريف؛ التي بدأت في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وزادت بعده باطراد؛ يلحظ أن كتاب الحديث زاد بصورة كبيرة، وأن نقله بالإملاء شاع وانتشر بصورة واسعة.

ومعلوم أن كتاب الحديث؛ كان له أثر واضح في حفظ الحديث وضبطه. والإملاء بخاصة؛ كان له أبلغ الأثر في صيانتها من التصحيف والتحريف. والمطلع على ضوابط الإملاء والاستملاء، يطمئن ويثق وثوقاً تاماً بسلامة القواعد التي وضعها المدحثون لنقل الحديث، وتبليغه كما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم.

والغرض من هذا البحث، هو إظهار حركة الإملاء والاستملاء كطريق من طرق نقل الحديث، وبيان أن هذا الطريق هو أعلى طرق التحمل والأداء؛ مما جعل العلماء يبذلون عنايتهم له، ويحرصون عليه، ويحثون الحفاظ على الأخذ به وعقد المجالس له، والغرض الثاني هو توضيح أثر هذا الطريق على رواية الحديث

وضبطه .

وقد قسمت البحث بعد المقدمة إلى خمسة مطالب وخاتمه .

المطلب الأول : ويشتمل على مجموعة من التعريفات .

المطلب الثاني : تاريخ الإملاء وتطور منهج نقل الحديث به .

المطلب الثالث : منزلة الإملاء بين طرق التحمل والأداء .

المطلب الرابع : أثر الإملاء في رواية الحديث وضبطه .

المطلب الخامس : أمثلة ونماذج من الإملاء وكتب الأمالي .

الخاتمة : وتشتمل على نتائج البحث والتوصيات .

المطلب الأول

تعريفات

أولاً: الإملاء:

الإملاء والإملاؤ على الكاتب واحد^(١)، يقال أمليتُ الكتابَ إملاءً، وأمليتُ إملاؤاً، جاء بهما القرآن جميعاً، قال الله عز وجل: ﴿فَلْيُمَلِّمْ وَكَيْهَ بِالْعَدْلِ﴾^(٢)، فهذا من أمَلَّ، وقال جَلَّ ثَنَاؤُهُ ﴿فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ﴾^(٣)، فهذا من أمَلَى، فيجوز أن يكونا لغتين بمعنى واحد، ويجوز أن يكون أصلُ أمليتُ أمليتُ، فاستقلوا الجمع بين حرفين على لفظ واحد، فأبدلوا من أحدهما ياءً.

قال الفراء: «أمليت لغة أهل الحجاز وبني أسد، وأمليت لغة بني تميم وقيس»^(٤)

ويأتي الإملاء بمعنى الإمهال والتأخير وإطالة العمر^(٥)، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم: (إن الله ليملي للظالم). متفق عليه^(٦).

- (١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، مادة ملا، م٢٠، ص ١٦٠.
- (٢) البقرة: آية ٢٨٢.
- (٣) الفرقان، آية ٥.
- (٤) النحاس، أحمد بن محمد، صناعة الكتاب، دار العلوم العربية، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م بيروت، ص ١١٥.
- (٥) ابن منظور، لسان العرب، م٢٠، ص ١٥٩.
- (٦) البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المطبعة الميمنية، ١٣١٣هـ، القاهرة، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه أليم شديد﴾ م٦، ص ٨٢ ومسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، ومعه شرح النووي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، كتاب البر والصلة، باب تحريم الظلم، م١٦، ص ١٣٧.

وأملى للبعير في القيد: أرخى ووسع فيه، وأملى له في غيه: أطال، وأملى عليه الزمن: أي طال عليه، وأملى له: أي طوله له وأمهله^(١)، وأملت الكتاب على فلان: أطلت قراءتي عليه في الحروف؛ حتى يفهمها ويكتبها^(٢).

ويجوز أن يكون أملتت من أمل، إذ طال^(٣).

والله يملي من يشاء: أي يؤجله في الخفض والسعة والأمن^(٤).

وذكر الكتاني - رحمه الله - أن الإملاء من وظائف العلماء قديماً خصوصاً الحفاظ من أهل الحديث، في يوم من أيام الأسبوع يوم الثلاثاء أو يوم الجمعة^(٥).

ثانياً، الاستملاء،

هو طلب الإملاء بقول المستملي للشيخ المملي: من حدثك أو من ذكرت رحمتك الله، أو هو طلب التلميذ من شيخه أن يملي عليه حديثه أو بعض حديثه.

قال ابن منظور: «استمليته الكتاب: سألته أن يمليه عليّ»^(٦).

فالاستملاء وظيفة المستملي، حيث يبلغ عن المملي ما يحدث به.

ثالثاً، المملي:

هو العالم أو الحافظ الذي يملي على من حضر مجلس العلم موضوعاً ما، من حفظه أو من كتاب.

(١) ابن منظور، لسان العرب، م ٢٠، ص ١٦٠.

(٢) النحاس، صناعة الكتاب، ص ١١٥.

(٣) النحاس، صناعة الكتاب، ص ١١٦.

(٤) ابن منظور، لسان العرب، م ٢٠، ص ١٦٠.

(٥) الكتاني: محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٤، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ص ١٥٩.

(٦) ابن منظور، لسان العرب، م ٢٠، ص ١٦١.

رابعاً : المستملي؛

هو الذي يطلب الإملاء من العالم أو الحافظ ، ويبلغ لفظ المملي بصوته لمن بعد ولم يفهم .

قال الزبيدي : «ومنه المستملي : للذي يطلب إملاء الحديث من شيخ»^(١)

خامساً : الأمالي؛

هو ما يكتبه التلاميذ ويجمعونه مما يمليه العالم ، أو الشيخ الحافظ من حفظه أو من كتاب في مجالس معينة ، في أيام محددة .

جاء في كشف الظنون ما نصه : «الأمالي : هو جمع الإملاء ، وهو أن يقعد عالم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس ، فيتكلم العالم بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه من العلم ، ويكتبه التلامذة ، فيصير كتاباً ويسمونه الإملاء والأمالي»^(٢) .

وجاء في كتاب الذريعة للطهراني ما نصّه : «الأمالي : عنوان لبعض كتب الحديث -غالباً- وهو الكتاب الذي أدرج فيه الأحاديث المسموعة من إملاء الشيخ ، عن ظهر قلبه أو عن كتابه ، والغالب عليه ترتيبه على مجالس السماع»^(٣) .

وهناك تسميات أخرى للأمالي ، فيطلق عليه : «المجالس»^(٤) ويطلق عليه : «عرض المجالس»^(٥) وعلماء الشافعية يسمّون مثله : «التعليق»^(٦) .

(١) الزبيدي : محمد مرتضى ، تاج العروس ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م ، مادة ملا ، ١م ، ص ٣٤٧

(٢) حاجي خليفة ، مصطفى بن عبدالله ، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، وكالة المعارف الجلييلة ، استنبول ، تركيا ، ١٣٦٠هـ / ١٩٤١م ، ١م ، ١٦١ .

(٣) الطهراني : آقايزرك ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، ٢م ، ص ٣٠٥ ، نقلاً عن مقدمة كتاب أمالي الطوسي لمحمد صادق بحر العلوم ، مطبعة النعمان ، بغداد ، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م ١م ص ٤٠ .

(٤) المصدر السابق .

(٥) المصدر السابق .

(٦) حاجي خليفة ، كشف الظنون ، ١م ص ١٦١ .

وفرق الأستاذ المحقق عبدالسلام هارون-رحمه الله- بين الأمالي والمجالس وبين أن هناك فرقاً دقيقاً بين هذين اللفظين في أصل استعمالهما، وأن كلا منهما مظهر لما كان يدور من تدوين لأقوال العلماء والمتصدرين للتعليم فقال: «أما الأمالي، فكان يملئها الشيخ أو من ينبيه عنه بحضرته، فيتلقفها الطلاب بالتقييد في دفاترهم، وفي هذا يكون الشيخ قد أعد ما يملئ، أو يلقي إلى الطلبة ما يشاء من تلقاء نفسه. وأما المجالس فتختلف عن تلك بأنها تسجيل كامل لما كان يحدث في مجالس العلماء، ففيها يلقي الشيخ ما يشاء من تلقاء نفسه، وفيها كذلك يسأل الشيخ فيجيب، فيدون كل ذلك فيما يسمى مجلساً»^(١).

المطلب الثاني

تاريخ الإملاء وتطور منهج نقل الحديث به

يعد الإملاء سنة من سنن النبي-صلى الله عليه وسلم- وفعلاً من أفعاله، فهو صلى الله عليه وسلم أول من أملى، وأول من عقد مجالس الإملاء، حيث كان يملئ ما يتنزل من الكتاب العزيز على كتاب الوحي، ويملي الكتب إلى الملوك والأمراء، كما كان يملئ ما تقتضيه الظروف والأحوال، كإملائه كتاب المصالحة يوم الحديبية^(٢).

قال السمعاني: «وأمثال هذه الكتب كثيرة، لو ذكرناها لطال الكتاب، والمقصود أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يملئ الكتب على كتابه رضي الله عنهم»^(٣).

(١) هارون: عبدالسلام، مقدمة شرح وتحقيق مجالس ثعلب، دار المعارف، القاهرة، ط ٢، ١٣٧٥هـ/١٩٥٦م، ١م ص ٢٣.

(٢) انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب المصالحة على ثلاثة أيام، ٤م، ص ١٠٨، وكتاب المغازي، باب عمرة القضاء، ٥م ص ١٥٦، وانظر: مسلم: الجامع الصحيح، كتاب الجهاد، باب صلح الحديبية، ١٢م، ١٣٥.

(٣) السمعاني: عبدالكريم بن محمد، أدب الإملاء والاستملاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ١٣.

وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- قد سمح لبعض أصحابه في بعض المجالس؛ بكتابه الحديث بين يديه، كسماحه لعبدالله بن عمرو بن العاص -رضي الله عنهما- أن يكتب عنه الحديث.

وبعد النبي -صلى الله عليه وسلم- أملى بعض الصحابة الحديث على طلابهم، كما كتب غير واحد من التابعين عن كثير من الصحابة، ويشهد لذلك:

أن واثلة بن الأسقع -رضي الله عنه- كان يملئ على الناس الأحاديث وهم يكتبونها بين يديه^(١)

وروى الشيخان^(٢) عن وراذ مولي المغيرة بن شعبة، أن المغيرة -رضي الله عنه- أملى عليه حديثاً كتب به إلى معاوية -رضي الله عنه- يقول فيه: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول إذا قضى الصلاة: لا إله إلا الله وحده لا شريك له... الحديث.

وورد عن سعيد بن جبير قال: «كان ابن عباس يملئ علي في الصحيفة حتى أملاها، وأكتب في نعلي حتى أملاها»^(٣).

وروى الإمام أحمد^(٤) عن أبي سبرة قال: كان عبيد الله بن زياد يسأل عن الحوض حوض محمد صلى الله عليه وسلم، وكان يكذب به بعد ما سأل أبا برزة، والبراء بن عازب، وعائذ بن عمرو، ورجلاً آخر، وكان يكذب به، فقال

(١) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي، وآداب السامع، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م، ص ٢٠٦، والسمعاني، أدب الإملاء، ص ١٣، والسخاوي، محمد بن عبدالرحمن، فتح المغيب شرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، ص ٣٣٤.

(٢) انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب القدر، باب لا مانع لما أعطى الله، ص ٨٠، ص ١٣٧، ومسلم: الجامع الصحيح، كتاب المساجد، باب استحباب الذكر بعد الصلاة، ص ٩٠.

(٣) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تقييد العلم، تحقيق يوسف العث، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٤٩م، ص ١٠٢.

(٤) أحمد بن حنبل، المسند، دار صادر، بيروت، ص ١٦٢، ١٦٣، ١٩٩.

أبوسبرة: أنا أحدثك بحديث فيه شفاء هذا، إن أباك بعث معي بمال إلى معاوية، فلقيت عبد الله بن عمرو فحدثني مما سمع من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكتبت بيدي فلم أزد حرفاً ولم أنقص حرفاً، حدثني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (إن الله لا يحب الفحش، أو يبغض الفاحش والمتفحش).

ثم إن الإملاء في عصر التابعين ومن جاء بعدهم زاد وانتشر، حتى أصبح من الأمور التي يحرص عليها طلبة العلم، ويعتني بها العلماء، ويظهر ذلك من كثرة أسماء الممليين من الحفاظ المتقين، وكثرة الأخبار الواردة في ذلك.

قال الكتاني: «وقد كان هذا في الصدر الأول فاشياً كثيراً، ثم ماتت الحفاظ وقل الإملاء»^(١).

وتوصل الدكتور محمد مصطفى الأعظمي؛ من خلال دراسته لتاريخ تدوين الحديث إلى أن منهج الإملاء كان شائعاً بكثرة بين أوساط المحدثين منذ القرن الثاني^(٢)، وأنه طغى على قراءة الكتب على الشيوخ منذ بداية القرن الثالث الهجري^(٣).

ومما يؤكد اتساع حركة الإملاء، قيام العلماء بوضع الضوابط للإملاء والاستملاء، وتفصيل الآداب اللازمة للمملي والمستملي، وإفراد أبواب أو مصنفات خاصة بذلك، كالأبواب التي عقدها الخطيب البغدادي المتوفى سنة (٤٦٣هـ) في كتابه الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، وكتاب أدب الإملاء والاستملاء للسمعاني المتوفى سنة (٥٦٢هـ) الذي يقول في مقدمته: «سألني يا أخي رعاك الله وحفظك عن أدب الإملاء والاستملاء، وما يحتاج إليه المملي والمستملي من التخلق بالأخلاق السنية، والافتداء بالسنن النبوية، وشرطت على أن يكون مختصراً، فإن الهمم قاصرة، وأعلام الحديث مندرسة، والرغبات فاترة،

(١) الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٥٩

(٢) الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، جامعة الرياض، الرياض، ١٣٩٦هـ ص ٣٥٩

(٣) المصدر السابق، ص ٣٥٢

فاستخرت الله سبحانه وتعالى وشرعت في جمعه . . .^(١)

وله - أي السمعاني - كتاب آخر سماه: « طراز الذهب في أدب الطلب » استوفى فيه الفصول الخاصة بطلب الحديث والإملاء^(٢) .

وقد بقي أمر الإملاء شائعاً حتى ابن الصلاح ، المتوفى سنة (٦٤٣هـ) حيث ضعف بعده ، ولم يكن له أثر واضح ، مما دعى الذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ) إلى القول ؛ بأن الإملاء قد عدم في أيامه^(٣) ، ولكن السخاوي ذكر أن أبا الحجاج يوسف بن عبدالرحمن المزي المتوفى سنة (٧٤٢هـ) قام بالإملاء^(٤) ، مما يدل على أن الإملاء لم ينقطع في عصر الذهبي ، بل كان موجوداً بصورة نادرة غير مشتهرة ؛ تختلف عن العصور التي سبقتة .

وأشار السخاوي إلى أن تاج الدين عبدالوهاب السبكي ، المتوفى سنة (٧٧١هـ) حاول الإملاء دون أن يذكر شيئاً من إملائه^(٥) .

ثم جاء الحافظ العراقي - رحمه الله - فجده بعد ضعف وانقطاع ، وافتتحه سنة (٧٩٦هـ) ، وأملى أربعمائة مجلس وبضعة عشر مجلساً إلى سنة موته ، سنة (٨٠٦هـ) وكذا أملى في زمنه شيئاً يسيراً ، سراج الدين عمر بن علي بن الملقن ، المتوفى سنة (٨٠٤هـ) ثم أملى ابن الحافظ العراقي ولي الدين أحمد بن عبدالرحيم إلى أن مات سنة (٨٢٦هـ) ستمائة مجلس وكسراً .

وأملى بعده الحافظ ابن حجر العسقلاني - رحمه الله - المتوفى سنة (٨٥٢هـ) أكثر من ألف مجلس^(٦) وبعد ابن حجر ، أملى الحافظ السخاوي - رحمه الله -

(١) السمعاني ، أدب الإملاء ، ص ١

(٢) المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

(٣) الذهبي ، محمد بن أحمد ، الموقظة في علم مصطلح الحديث ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، سوريا ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ ، ص ٦٧

(٤) السخاوي ، فتح المغيث ، م ٢ ص ٣٣٥ .

(٥) المصدر السابق .

(٦) السيوطي ، أبو الفضل عبدالرحمن ، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، تحقيق عرفات العشا حسونة ، دار الفكر ، بيروت ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م ، ص ٣٢٦ ،

المتوفى سنة (٩٠٢هـ) ، أملى بمكة والقاهرة ، وبلغ عدد ما أملاه إلى وقت تصنيفه فتح المغيث نحو الستمائة مجلس^(١) كما أملى السيوطي - رحمه الله - المتوفى سنة (٩١١هـ) ما مجموعة مائة مجلس وثلاثين مجلساً^(٢)

قال الشيخ أحمد شاکر: «وقد رأيت بعض أمالي الحافظ ابن حجر محفوظة في بعض المكاتب وباليتمنا نجد من يطبعها وينشرها على الناس»^(٣)

وبعد الحافظين السخاوي والسيوطي - رحمهما الله تعالى - انقطعت سنة الإملاء مدة طويلة إلى أن أحيها محمد مرتضى الزبيدي ، المتوفى سنة (١٢٠٥هـ) .

قال الشيخ أبو غدة: «وقد كانت سنة الإملاء انقطعت بموت الحافظ ابن حجر وتلاميذه ، كالحافظين السخاوي والسيوطي ، وبهما ختم الإملاء ، فأحياه المترجم - أي الزبيدي - بعد مماته ، ووصلت أماليه إلى نحو أربعمائة مجلس ، كان يلي في كل اثنين وخميس فقط ، وقد جمع ذلك في مجلدات ، ولكنني بعد البحث لم أظفر بها إلى الآن»^(٤) .

المطلب الثالث

منزلة الإملاء بين طرق التحمل والأداء

من المعلوم أن طرق نقل الحديث وتحمله ثمانية ؛ أرفعها وأعلاها عند الأكثرين من المحدثين وغيرهم ؛ السماع من لفظ الشيخ ، سواء حدث من حفظه أو

=والسخاوي ، فتح المغيث ، ٢م ، ٣٣٥ .

(١) السخاوي ، فتح المغيث ، ٢م ، ص ٣٣٥ .

(٢) السيوطي ، تدريب الراوي ، ص ٣٢٦ .

(٣) شاکر ، أحمد محمد ، الباعث الخيبي شرح اختصار علوم الحديث ، ومعه اختصار علوم الحديث لابن كثير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ط ١ ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م ، ص ١٤٩ .

(٤) أبو غدة ، عبدالفتاح ، مقدمة بلغة الأريب في مصطلح اثار الحبيب للزبيدي ، طبع مع كتاب قفو الأثر في صفوة علوم الأثر لابن الخبلي ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، سوريا ، ط ٢ ، ١٤٠٨هـ ص ١٥٨ .

من كتابه^(١)

ويقسم السماع إلى قسمين:

١ - إملاء: أي تحديث مع إملاء له.

٢ - غير إملاء: أي تحديث من غير أن يكون معه إملاء.

والإملاء أعلى مراتب الرواية، وهو أعلى من السماع من غير إملاء، وذلك بسبب أن الإملاء؛ هو سماع وزيادة، أو تبليغ وكتابة، ولا يخفى ما للكتابة من أثر في صون الحديث، وحمايته من الزيف والتحريف.

قال السخاوي: «أعلى وجوه الأخذ للحديث، وتحمله عن الشيوخ عند المعظم من المحدثين وغيرهم؛ السماع من الشيخ، من كتابه أو من حفظه، إملاء أو غير إملاء؛ في صورة الحفظ والكتاب؛ لكنه في الإملاء أعلى لما يلزم منه من تحرير الشيخ والطالب؛ إذ الشيخ مشغول بالتحديث والطالب بالكتابة عنه؛ فهما لذلك أبعد عن الغفلة، وأقرب إلى التحقيق وتبيين الألفاظ، مع جريان العادة بالمقابلة بعده»^(٢)

وقال السيوطي: «والإملاء أعلى من غيره؛ وإن استويا في أصل الرتبة»^(٣)

ونظم الحافظ السلفي^(٤) في الإملاء وعلو شأنه شعراً، فقال:

(١) النووي، يحيى بن شرف، التقريب، ومعه شرح السيوطي لتدريب الراوي، تحقيق عرفات العشا حسونة، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م، ص ٢٣٥، والعراقي، عبدالرحيم بن الحسين، فتح المغيث بشرح الفية الحديث، تحقيق وتعليق محمود ربيع، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص ١٨٢، السخاوي، فتح المغيث، ٢م، ص ١٨.

(٢) السخاوي، فتح المغيث، ٢م، ص ١٨، ١٩.

(٣) السيوطي، تدريب الراوي، ص ٢٣٥.

(٤) الحافظ السلفي: هو أبو طاهر أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم الأصبهاني الحرواني نسبة إلى جده أحمد الذي كان يلقب بسلفه. انظر: ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبدالحفي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة

واظب على كتب الأمالي جاهدا . . من ألسن الحفاظ والفضلاء
فأجمل أنواع السماع^(١) بأسرها . . ما يكتب الإنسان في الإملاء^(٢)
وقد تعرض العلماء في هذا الموضوع لمجموعة مسائل هي:

المسألة الأولى : حكم رواية من سمع الحديث من المستملي؛

اختلف العلماء في حكم رواية من سمع الحديث من المستملي ، ولم يسمعه
من الشيخ المملي ، هل يجوز له رواية ذلك عن المملي ؟
للعلماء في هذه المسألة رأيان :

الأول : رأي المجوزين الذين قالوا بجواز إسناد الرواية إلى المملي ، وهو رأي
جماعة المتقدمين وغيرهم^(٣) .
واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها :

- ١ - ما ورد عن سفيان بن عيينة ، أن أبا مسلم المستملي قال له : «إن الناس
كثير لا يسمعون ! قال : تسمع أنت ؟ قال : نعم . قال : فأسمعهم»^(٤)
- ٢ - وعن الأعمش سليمان بن مهران قال : « كنا نجلس إلى إبراهيم^(٥)

القدسسي ، القاهرة ، ١٣٥٠هـ ، ص ٤٠ ، ص ٢٥٥ .

- (١) هكذا وردت في أدب الإملاء للسمعاني بلفظ (السماع) ، وفي كتاب الاقتراح لابن
دقيق العيد بلفظ (الحديث) ، وفي كتاب فتح المغيث للسخاوي ، بلفظ (العلوم) .
- (٢) انظر : السمعاني ، أدب الإملاء ، ص ١٢ ، السخاوي ، فتح المغيث ، م ٢ ص ٣٣٣ ،
وابن دقيق العيد ، تقي الدين ، الاقتراح في بيان الاصطلاح ، دار الكتب العلمية ،
بيروت ، ص ٣٧ .
- (٣) النووي ، يحيى بن شرف ، إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق ،
دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٤١١هـ / ١٩٩١م ، ص ١٢٧ .
- (٤) الخطيب البغدادي ، أحمد بن علي ، الكفاية في علم الرواية ، دائرة المعارف
العثمانية ، حيدر آباد الدكن ، سنة ١٣٥٧هـ ، ص ٧١ .
- (٥) إبراهيم : هو ابن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي ، أبو عمران الكوفي المتوفى
سنة ٩٦هـ .

فتتسع الحلقة، فربما يحدث بالحديث فلا يسمعه من تنحى عنه، فيسأل بعضهم بعضاً عما قال، ثم يروونه وما سمعوه منه»^(١)

وقد بين القاضي عياض -رحمه الله- أن هذا الرأي يقوم على التسهيل والمسامحة، فقال: «ذهب كثير من المحدثين من الصدر الأول فمن بعدهم من طوائف من الفقهاء إلى ترك التشديد في الأخذ، والمسامحة، والبناء فيه على التسهيل، وما أراهم ذهبوا في ذلك إلا بناء على صحة الإجازة، وأن الحضور من الشيخ والإعلام بأن هذا الكتاب روايته؛ مقنع في الأداء والنقل، ثم جاءت بعد ذلك القراءة والسماع قوة وزيادة كالمناولة، وإلا فالتحقيق ألا يحدث أحداً إلا بما حقق، ولا يخبر إلا بما يتيقن»^(٢)

ثم قال: «وعلى هذا تسامح الشيوخ في مجالس الإملاءات، وتبليغ المستملين عن الشيخ لمن بعدهم، وتذكير السامعين بعضهم من بعض»^(٣)

وكان ابن الصلاح قد وصف هذا الرأي بأنه تساهل بعيد^(٤)، كما بين أن الراوي الذي لم يسمع إلا لفظ المستملي لا يستفيد بذلك جواز روايته لذلك عن المملي مطلقاً؛ من غير بيان الحال فيه^(٥).

الثاني: وهو رأي المانعين الذين لم يجوزوا الرواية عن المملي، وهذا الرأي صوبه النووي وعزاه إلى المحققين^(٦)، ورجحه ابن الصلاح^(٧)،

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٧٢.

(٢) القاضي عياض، عياض بن موسى اليحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة ط ١، ١٣٨٩هـ/ ١٩٧٠م، ص ١٤١.

(٣) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٤) ابن الصلاح، عثمان بن عبدالرحمن، علوم الحديث، ومعه محاسن الاصطلاح، توثيق وتحقيق عائشة عبدالرحمن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٤م ص ٢٦٠.

(٥) المصدر السابق، ص ٣٦٤.

(٦) النووي، إرشاد طلاب الحقائق، ص ١٢٧.

(٧) العراقي، عبدالرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح،

وذهب إليه ابن الملقن، فقال: «وأما من لم يسمع إلا المبلغ؛ فلا يجوز له روايته عن المملي إلا أن يبين الحال»^(١)

واستدل أصحاب هذا الرأي بأدلة تأتي في المسألة الثانية، لأن مكانها هناك.

وذهب العراقي في شرحه لمقدمة ابن الصلاح إلى التفريق في المسألة بين كون المملي يسمع لفظ المستملي الذي يملئ عليه أو لا يسمعه، وذلك على النحو التالي:

١ - إن كان الشيخ المملي صحيح السمع، بحيث يسمع لفظ المستملي الذي يملئ عليه، فسماع التلميذ صحيح، ويجوز له أن يرويه عن المملي؛ دون ذكر المستملي، كما لو سمع على الشيخ بقراءة غيره، وذلك لأن القاريء والمستملي واحد، ولكن لا يجوز أن يقول أن يقول سمعت، ولا أخبرني فلان إملاء، وإنما يجوز أن يقول أنبأنا فلان، ويطلق ذلك على الصحيح، وهل يجوز أن يقيد ذلك بقوله: قراءة عليه؟

يحتمل أن يقال بالجواز لأن المستملي كالقاريء على الشيخ، ويحتمل أنه لا يجوز ذلك، لأن موضوع المستملي تبليغ ألفاظ الشيخ، وليس قصده القراءة على الشيخ، والأول أظهر والله أعلم^(٢).

٢ - وإن كان في سمع الشيخ ثقل، بحيث لا يسمع لفظ المستملي، فإنه لا يسوغ للتلميذ الذي لم يسمع لفظ الشيخ أن يرويه عنه إلا بواسطة المستملي، أو المبلغ له عن الشيخ، أو المفهم للسامع ما لم يبلغه^(٣)، واستدل لذلك بحيث جابر بن سمرة قال: «سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمه لم أسمعها، فقال أبي: إنه

ومعه مقدمة ابن الصلاح، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هـ/١٩٨١م، ص ٢٤٧.

(١) ابن الملقن، عمر بن علي، المقنع في علوم الحديث، دار فواز للنشر، الإحساء، السعودية، ط ١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م، ص ٢، ص ٤٠٣.

(٢) العراقي، التقييد والإيضاح، ص ١٧٨، ٢٤٧، بتصرف.

(٣) المصدر السابق، ١٧٨، بتصرف.

قال : كلهم من قریش^(١)

فلم يرو جابر الكلمة التي خفيت عليه إلا بواسطة أبيه .

وهذا الذي ذهب إليه العراقي من التفريق بين كون المملي يسمع لفظ المستملي أو لا يسمعه ؛ ذهب إليه أحمد شاكر - رحمه الله - حيث بين أن لا خوف من رواية الراوي عن الشيخ ؛ إذا كان الشيخ المملي يسمع ما يقوله المستملي ، لأنه يكون من باب الرواية بالقراءة على الشيخ ، أما إذا كان الشيخ لا يسمع ما يقوله المستملي ، فذكر رحمه الله اختلاف العلماء في ذلك ؛ بين مجوز للراوي أن يروي عن الشيخ المملي دون ذكر الوساطة ، وبين مانع من ذلك ، أي أن على الراوي أن يبين سماعه ذلك بواسطة المستملي^(٢) .

ثم ذكر بعد ذلك أن الرأي الأول هو الراجح عنده ، مشيراً إلى ما نقل في التدريب من أن هذا الرأي هو الذي عليه العمل ؛ لأن المستملي يسمع الحاضرين لفظ الشيخ الذي يقوله : فيبعد جداً أن يحكي عن شيخه - وهو حاضر في جمع كبير - غير ما حدث به الشيخ ، ولئن فعل ليردَّن عليه كثيرون ممن قرب مجلسهم من شيخهم وسمعوه وسمعوا المستملي يحكي غير ما قاله . قال «وهذا واضح جداً»^(٣) .

وتعقياً على ما تقدم ، فإن المتأمل يجد بالنظر والتدقيق أن الصورتين - صورة السماع من المملي ، وصورة السماع من المستملي - سواء في القوة والاعتبار ، وأنه لا فرق بين أن يسمع الراوي - حال الإملاء - لفظ الشيخ أو لفظ المستملي ؛ بشرط أن يكون المملي يسمع لفظ المستملي . نعم ؛ إن إملاء المستملي يأخذ صورة القراءة على الشيخ ؛ لكنه لا يأخذ حكمها ؛ بسبب أن لفظ المستملي هو تكرار للفظ الشيخ ، فالعبرة في الحكم في هذه المسألة للأصل لا للفرع ، والأصل في الإملاء

(١) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب الاستخلاف، ٩م، ص ٨٩، ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإمارة باب الخلافة في قریش، ١٢م، ص ٢٠١-٢٠٣.

(٢) شاكر، أحمد محمد، الباعث الخفي، ص ١١٢.

(٣) المصدر السابق.

هو كلام الشيخ ولفظه، ثم لو نظرنا في صورة القراءة على الشيخ، واعتبارها في المرتبة الثانية بعد السماع عند جمهور العلماء، لوجدنا أن السبب في تقديم السماع على القراءة هو يقظة الشيخ وفطنته وضبطه للرواية؛ حيث يشتغل بالتحديث بنفسه، بخلاف القراءة عليه، فإنه لا يؤمن معها السهو من الشيخ أو الغفلة، ونحو ذلك، وهذا المعنى متنف في الإملاء؛ سواء أسمع الراوي لفظ الشيخ أم سمع لفظ مستمليه.

المسألة الثانية: حكم استفهام الكلمة من غير المملي؛

وهذه المسألة تختلف عن سابقتها؛ بأن الراوي سمع لفظ المملي إلا بعض كلمات لم يسمعها من شيخه، فسأل عنها المستملي أو بعض الحاضرين، وللعلماء فيها آرايان:

الأول: رأي المجوزين للرواية عن المملي في الكلمة التي لم يسمعها منه، وسمعها من غيره كالمستملي ونحوه، وقد ورد عن بعض العلماء ما يؤيد هذا الرأي، ومن ذلك:

١ - ما ورد عن حماد بن زيد أنه سأله رجل في مثل ذلك، فقال: «يا أبا إسماعيل، كيف قلت؟ فقال: استفهم ممن يليك»^(١).

٢ - وعن أبي حرب عبدالرحمن بن سلام قال: سمعت حماداً - يعني ابن سلمة - يقول: «ربما خفي علينا الحرف، فنسأل أصحابنا ما كان، فيخبرونا، فنكتبه»^(٢).

٣ - وعن محمد بن اسحق بن خزيمة قال: «أملى اسحق بن موسى بن عبدالله بن يزيد الخطمي الأنصاري على جماعة من أصحابنا وأنا حاضر المجلس، وكتبته بخطي، غير أنني أخاف أن أكون أخذت بعض الألفاظ من المستملي، أملى علينا عن أنس بن

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٧١.

(٢) المصدر السابق.

عياض . . . عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
قال : إن الله تعالى ليس بأعور . . . الحديث»^(١)

وقد أشار الخطيب البغدادي إلى أن غير واحد من الأئمة جوز الاستفهام من
المستملي ونحوه ، دون أن يبين الراوي في روايته ممن أخذ الكلمة ، أو ممن
استفهمها^(٢) .

وذهب الإمام أحمد - رحمه الله - إلى أن الكلمة التي استفهمها الراوي ؛ إذا
كانت مجتمعاً عليها ، فلا بأس من نسبتها إلى الشيخ المملي^(٣) .

قال السخاوي : «وهذا هو الذي عليه العمل بين أكابر المحدثين ، الذين كان
يعظم الجمع في مجالسهم جداً ، ويجتمع فيها الفئام من الناس ، بحيث يبلغ
عددهم ألوفاً مؤلفة»^(٤)

الثاني : رأي المانعين ؛ الذين لم يجوزوا رواية ما استفهمه الراوي إلا بالبيان له
بعزوه إلى مصدره ، ويؤيد ذلك :

١ - حديث جابر بن سمرة - رضي الله عنه - الذي تقدم في المسألة
الأولى ، وفيه أنه استفهم كلمة من أبيه لم يفهما من النبي صلي
الله عليه وسلم ، فبين ذلك في روايته .

٢ - وعن خلف بن تميم قال : «كتبت عن سفيان عشرة آلاف حديث
أو نحوها ، فكنت استفهم جليسي ، فقلت لزائدة يا أبا الصلت ،
إني كتبت عن سفيان عشرة آلاف حديث أو نحوها ، فقال لي :
لا تتحدث إلا بما تحفظ بقلبك وتسمع بأذنك . قال : فألقيتها»^(٥)

(١) الخطيب البغدادي ، الكفاية ، ص ٧٠ .

(٢) المصدر السابق .

(٣) المصدر السابق ، ص ٧٣ .

(٤) السخاوي ، فتح المغيث ، م ٢ ص ٥٥ .

(٥) الرامهرمزي ، الحسن بن عبدالرحمن ، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ،
تحقيق د. محمد عجاج الخطيب ، دار الفكر ، بيروت ، ط ١ ، ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م ،

٣- وعن أبي نعيم أنه كان يرى فيما سقط عنه من الحرف الواحد
والاسم، مما سمعه من سفيان والأعمش، واستفهم من
أصحابه، أن يرويه عن أصحابه، لا يرى غير ذلك واسعاً له^(١).

هذا ما ورد فيما يؤيد هذا الرأي، وهذه الأدلة هي ذاتها التي استند إليها
أصحاب الرأي الثاني في المسألة الأولى التي تقدم ذكرها. ولا بد من الإشارة إلى
أن بعض العلماء جعل هذه المسألة مع المسألة الأولى مسألة واحدة في الحكم.

وقد مال الخطيب البغدادي إلى هذا الرأي فقال: «المستحب عندي ما حصل
الاستثبات فيه»^(٢)

وقال ابن كثير معلقاً على هذا الرأي: «هو القياس». وذكر أن الرأي الأول
هو الأصلح للناس^(٣)

وخلاصة القول أن قول الإمام أحمد في هذه المسألة؛ قول له وجاهته، وهو
قول معتبر من الناحية العملية، لأن الكلمة التي صدرت من المملي ولم يسمعها
الراوي، كلمة يثبت صوابها إذا أجمع عليها من حضر المجلس، ويكون الراوي قد
اطمأن إلى أنها صدرت من المملي بمثل ما سمعها من المستملي أو نحوه.

المسألة الثالثة : حكم ترقيع الحديث:

والترقيع يمكن تعريفه بالآتي: هو أن يذكر المحدث سند الحديث أو متنه، ثم
يذكر بقيته غيره، أو أن يكتب الراوي بعض الحديث من المحدث، ثم يكمل كتابته
من غيره.

وعلى هذا يمكن تقسيم الترقيع إلى قسمين:

ص ٣٨٥، ٦٠١، والقاضي عياض، الإلماع، ص ١٣٦.

(١) ابن الصلاح، علوم الحديث، ص ٢٦٠.

(٢) الخطيب البغدادي، الكفاية ص ٧٠.

(٣) ابن كثير، إسماعيل بن أبي حفص، اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث
الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٠٣/١٩٨٣م، ص ١١٢.

١ - ترقيع سماع: وهو أن يذكر المحدث بعض الحديث، إما السند وإما المتن، ثم يذكر بقيته غيره.

وتوضيح ذلك بما ورد عن جرير بن عبد الحميد قال: «ليس هذه الأحاديث التي أحدثكم عن الأعمش سمعتها كما أحدثكم، إنما كان الأعمش يذكر الإسناد، فيقول بعض أصحابه: خبر هذا كذا، وخبر هذا كذا، فنكتبه عنهم، ويذكر الخبر فيقول بعض أصحابه: إسناد هذا كذا وكذا، فنكتبه عنهم»^(١)

٢ - ترقيع كتاب: وهو أن يكتب الراوي بعض الحديث من المحدث، ثم يكمل كتابته من غيره.

وتوضيح ذلك بما روى عن بشر بن الأزهر النيسابوري قال: «كان جرير بن عبد الحميد إذا ذكر سماعه من الأعمش قال: ديباج الأعمش لولا أنه مرقوع! كنا إذا قمنا من عند الأعمش رقعناه بعضنا من بعض لنصحها»^(٢)

وعن عبد الله بن المبارك قال: «سمعت جريراً يقول: كنا نرقعها عن الأعمش»^(٣)

ووضح جرير صورة ذلك بقوله: «كنا نرقعها عند الأعمش، يكتب ذا من ذا، وذا من ذا»^(٤).

وهذا النوع من الرواية لم يذكر فيه العلماء شيئاً، ولكن ورد عن إبراهيم الحربي أنه ترك الكتابة عن جرير عن الأعمش، لما علم صورتها، ثم قال: «فحدثت

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٧١.

(٢) المصدر السابق.

(٣) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٧، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، م ٦، ص ٢٣٣.

(٤) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٧٠.

بذلك ابن نمير^(١) ، فقال : هكذا ينبغي أن يكون سماع أبي^(٢) ، وابن فضيل ، ووكيع ، ونظرائهم ، مرقعاً ، ولكن هؤلاء كتموا ، وذاك بين^(٣)

والترقيع هذا وإن لم يكن مشتهراً ، فإن النفس تميل إلى رده وعدم قبوله ، لما يحتمل فيه من الروم والخطأ ، حيث لا يكون معه مقابلة أو عوض كما يظهر ، والله تعالى أعلم .

المطلب الرابع

أثر الإملاء في رواية الحديث وضبطه

كان لكتاب الحديث أثر بالغ في ضبط الرواية ونقلها نقلاً دقيقاً محرراً ، مما دعا كثيراً من أهل العلم إلى العناية به والحرص عليه ، فهذا أنس بن مالك - رضي الله عنه - يقول : «كنا لا نعد علم من لم يكتب علمه علماً»^(٤) يعني لما يطرأ عليه من وهم ونسيان ، وكان يوصي أولاده فيقول : «يابني قيدوا العلم بالكتاب»^(٥) .

ومعلوم أن الكتاب يعين صاحبه على التثبت مما يحفظ إذا نسي أو وهم ، ويؤكد ذلك قول ابن المبارك - رحمه الله - حينما سأله أبو صالح الفراء عن كتاب الحديث ، فقال : «لولا الكتاب ما حفظنا»^(٦) .

ويبين ابن شهاب الزهري - رحمه الله - أثر الكتاب في حماية الحديث من الدس ، وصونه من التحريف والزيف ، فيقول : «لولا أحاديث تأتينا من قبل المشرق نكرها لا نعرفها ما كتبت حديثاً ولا أذنت في كتابه»^(٧)

والنصوص في هذا الباب كثيرة يطول سردها ويصعب حصرها ، ويكفي أن

- (١) يعني محمد بن عبدالله بن نمير .
- (٢) يعني عبدالله بن نمير والد محمد بن نمير .
- (٣) الخطيب البغدادي ، الكفاية ، ص ٧١ .
- (٤) الخطيب البغدادي ، تقييد العلم ، ص ٩٦ .
- (٥) المصدر السابق .
- (٦) المصدر السابق ، ١١٤ .
- (٧) المصدر السابق ، ١٠٧ .

نعلم أن الخطيب البغدادي - رحمه الله - ألف كتاباً في هذا الباب هو «تقييد العلم» ذكر فيه من الأحاديث والآثار ما يرشد إلى أهمية الكتاب، وأثره في حفظ العلم وضبط الحديث، ومثله في هذا الباب كتاب «دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه» للدكتور محمد مصطفى الأعظمي، جمع فيه من النصوص ما يدل على أن نقل الحديث بالكتاب شاع وانتشر بعد النبي صلى الله عليه وسلم.

وإذا كان الكتاب له قيمة وأثر على الحديث ونقله، فإن الإملاء يزيد على ذلك بالضوابط؛ التي تجعل ماتم إملاؤه كالأصل في قوة الاعتبار.

قال الطهراني: «وهو نظير الأصل في قوة الاعتبار وقلة احتمال السهو والغلط والنسيان، ولا سيما إذا كان إملاء الشيخ عن كتابه المصحح، أو عن ظهر القلب؛ مع الوثوق والاطمئنان بكونه حافظاً ضابطاً متقناً»^(١).

وهذه الدرجة للإملاء جعلت البعض لا يأخذ الحديث إلا إملاءً، كزهير بن معاوية بن حديج^(٢) وعفان بن مسلم الأنصاري، الذي قال: «اختلفت أنا وفلان إلى حماد بن سلمة سنة؛ لا نكتب شيئاً، وسألناه الإملاء، فلما أعياه دعا بنا إلى منزله فقال: ويحكم تشلون^(٣) علي الناس!؟ قلنا لا نكتب إلا إملاءً، فأملى بعد ذلك»^(٤).

لقد كان الإملاء يمثل أفضل طريق، وأحسن أسلوب؛ لنقل الحديث نقلاً صحيحاً دقيقاً بعيداً عن الوهم والنسيان والخطأ، مما جعل العلماء يحرصون عليه، ويستحبون أن يعقد المحدث العارف مجلس الإملاء للحديث، بسبب أنه أعلى مراتب الرواية والسَّماع، وفيه أحسن وجوه التَّحْمَلِ وأقواها^(٥).

(١) الطهراني، الذريعة، م ٢ ص ٣٠٥، نقلاً عن تقديم محمد صادق بحر العلوم لكتاب الطوسي، م ١، ص ٤٠.

(٢) السمعاني، أدب الإملاء، ص ١١.

(٣) تشلون: تظردون، انظر ابن منظور، لسان العرب، مادة شلل، م ١٣، ص ٣٨٥.

(٤) السمعاني، أدب الإملاء، ص ١١.

(٥) النووي، إرشاد طلاب الحقائق، ص ١٦٨، وابن الصلاح، علوم الحديث، ص ٣٦٤، والعراقي، فتح المغيبي، ص ٢٨٨، والسيوطي، تدريب الراوي،

قال الخطيب: «يستحب عقد المجالس لإملاء الحديث؛ لأن ذلك أعلى مراتب الراوين ومن أحسن مذاهب المحدثين، مع ما فيه من جمال الدين والافتداء بسنن السلف الصالحين»^(١).

فالخطيب البغدادي في قوله هذا، يبين سبب حب العلماء للإملاء، وحرصهم على عقد مجالسه، لأنه يمثل أفضل وأعلى وجوه الأخذ للحديث، وتحمله عن الشيوخ، كما يمثل أحسن أسلوب لنقل الحديث بصورة دقيقة، ويعود ذلك إلى جملة الضوابط والفوائد التي تتحصل بالإملاء؛ وهي عديدة أهمها مايلي:

أولاً: تأكيد اللقاء والسماع؛

الإملاء فيه تأكيد هذا المعنى، وتحصيل هذه الفائدة، ومعلوم أن ثبوت اللقاء وحصول السماع؛ من القضايا التي يعتني بها المحدثون، ويحرصون على كشفها؛ لما ينبني عليها من حكم على الحديث، ومعرفة صحته وسلامة نقله، وخلوه من التدليس والإرسال وغير ذلك من الفوائد.

ويتم تأكيد اللقاء وحصول السماع حال الإملاء، بتسجيل تاريخ عقد المجلس، واليوم والمكان الذي حصل فيه، وأسماء من حضر.

قال الكتاني: «وطريقهم فيه -أي الإملاء- أن يكتب المستملي في أول القائمة هذا مجلس أملاه شيخنا فلان، بجامع كذا، في يوم كذا. ويذكر التاريخ»^(٢)

ثانياً: اعتماد الشيوخ الثقات في الرواية وتجنب الضعفاء منهم.

وهذا الأمر جعله العلماء واحداً من جملة الآداب التي يجب على المملي أن يعتمد عليها في إملائه؛ بحيث يروي عن ثقات شيوخه الذين حسنت طريقتهم

ص ٣٢٢.

(١) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، م ٢ ص ٥٦.

(٢) الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٥٩.

وظهرت عدالتهم ، ويتجنب الرواية عن الرضاعين والمبتدعة والفسقة^(١) ، كما يستحب له أن لا يقتصر في إملائه على الرواية عن شيخ واحد من شيوخه ، بل يروي عن جماعتهم ويقدم من علا إسناده منهم^(٢) .

ومعلوم عند أهل الصنعة من المحدثين أن اعتماد الثقات في الرواية ، سبب لقبول الحديث والوثوق به والاطمئنان إليه ، لا بل إن اعتماد ذلك منهجاً في الرواية ؛ يجعل صورة نقل الحديث صورة مشرقة نقية ، وينفي عن الرواية كل سبب من أسباب الضعف ، ثم إن تحري علو الإسناد ، وتقديم من علا إسناده من الشيوخ ؛ يعد سبباً إضافياً للوثوق بالحديث وروايته ، وسبباً آخر من أسباب قوته وصحته .

ثالثاً : شدة التحري ودقة الضبط عند أداء الحديث وتحمله .

وذلك بسبب أن المملي يكون مستحضر الذهن ، عالماً بما يمليه ، يراعى التأنى والتمهّل في الإلقاء ، ويحرص على وضوح الصوت وحسن البيان ، حتى يسمع جميع من حضر ، كما أن التلميذ يكون حاضر الذهن ، حسن الإنصات ، دقيق الملاحظة ، لا يشغله شيء غير التلقي والكتاب ، فالشيخ والتلميذ كلاهما يتحقق من الحديث ، فلا يقع تبعاً لذلك أي نوع من الفساد عند الأداء والتحمل .

قال السمعاني : «وأما إذا أملى عليك المحدث وكتبت أنت من لفظه ، فلا يتطرق إليه نوع من الفساد ، لأنه يعرف ما يملئ ، وأنت تسمع وتفهم ماتكتب»^(٣)

وقال السخاوي : «لكنه -أي السماع- في الإملاء أعلى ؛ لما يلزم منه من تحري الشيخ والطالب ، إذ الشيخ مشغول بالتحديث ، والطالب بالكتاب عنه ، فهما لذلك أبعد عن الغفلة ، وأقرب إلى التحقيق وتبين الألفاظ»^(٤) .

(١) الخطيب البغدادي ، الجامع لأخلاق الرواي ، ٢م ، ص ١١٨ .

(٢) المصدر السابق ص ١١٦ .

(٣) السمعاني ، أدب الإملاء ، ص ١٠ .

(٤) السخاوي ، فتح المغيب ، ٢م ص ١٩ .

ونص العلماء على أن المملي يجب عليه أن لا يطيل مجلس الإملاء؛ حتى لا يؤدي ذلك إلى إضجار السامع وإملاله وسوء استماعه، ومن ثم يقع في الخطأ وسوء الحفظ^(١).

قال الزهري - رحمه الله - «إذا طال المجلس كان للشيطان فيه نصيب»^(٢).

وقال أبو العباس محمد بن يزيد المبرد^(٣) «من أطال الحديث وأكثر القول فقد عرض أصحابه للملال وسوء الاستماع»^(٤).

ثم إذا كثرت الجمع اتخذ المحدث مستملياً أو أكثر؛ بقصد توصل من يسمع لفظ المملي على بعد منه إلى تفهمه وتحققه^(٥)، فيحصل بذلك زيادة التفهم والتفهيم لمن حضر المجلس، ويكون الاطمئنان إلى أن كلام المملي ولفظه قد تم التأكيد عليه؛ دون أن يكون هنالك لبس أو خطأ.

قال العراقي: «وفائدته - أي المستملي - إبلاغ من لم يبلغه لفظ المملي، وإفهام من يبلغه على بعد ولم يتفهمه، فيتوصل بصوت المستملي إلى تفهمه وتحققه»^(٦).

واتخاذ المستملي سنة حميدة عن النبي صلى الله عليه وسلم ومن جاء بعده من السلف الصالح، ودليل ذلك:

١ - حديث أبي رافع بن عمرو - رضي الله عنه - قال: «رأيت رسول الله

(١) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، م ٢، ص ١٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(٣) المبرد أبو العباس محمد بن يزيد عبد الأكبر الأزدي البصري النحوي الأخباري صاحب الكامل، كان إماماً علامة فصيحاً مفوهاً موثقاً، له تصانيف كثيرة، توفي في أول سنة ست وثمانين ومائتين، انظر ترجمته في: الذهبي، سير أعلام النبلاء، م ١٣، ص ٥٧٦.

(٤) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، م ٢، ص ١٨٠.

(٥) النووي، إرشاد طلاب الحقائق، ص ١٦٨، وابن الملتن، المنع، م ١، ص ٤٠٣، والسيوطي، تدريب الراوي، ص ٣٢٣.

(٦) العراقي، فتح المغي، ص ٢٨٨.

صلى الله عليه وسلم يخطب الناس بمنى حين ارتفع الضحى على بغلة شهباء، وعلي -رضي الله عنه- يعبر عنه، والناس بين قائم وقاعد»^(١)

٢ - وحديث أبي جمرة قال: «كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس، فقال: إن وفد عبد القيس الحديث»^(٢)

وينبغي للمستملي أن يتبع لفظ المملي، ولا يخالف لفظه في التبليغ عنه^(٣)، كما ينبغي أن يكون المستملي ممن تتوفر فيهم شروط وصفات، نص عليها العلماء، حتى يكون الاتفاق التام في التبليغ عن المحدث المملي، ومن هذه الشروط والصفات.

١ - أن يكون متيقظاً محصلاً؛ لا بليداً مغفلاً، حتى يؤدي العبارة على الوجه الصحيح^(٤).

٢ - أن يكون جهوري الصوت، حتى يبلغ لفظ المملي إلى البعيد من الحاضرين^(٥).

٣ - أن يكون أفصح الحاضرين لساناً، وأوضحهم بياناً، وأحسنهم عبارة،

(١) رواه أبو داود وأحمد وغيرهما. انظر أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، كتاب المناسك، باب أي يوم يخطب يوم النحر، م٢، ص١٩٨، وانظر أحمد بن حنبل، المسند، م٣، ص٤٧٧

(٢) أخرجه البخاري ومسلم. انظر: البخاري، الجامع الصحيح، كتاب العلم، باب تحريض النبي) وفد عبد القيس أن يحفظوا الإيمان والعلم، م١، ص٢٨، ومسلم، الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب الأمر بالإيمان، م١، ص١٨٦.

(٣) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، م٢، ص٨٣، السخاوي، فتح المغيبي، م٢، ص٣٣٧.

(٤) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، م٢، ص٨٢، والسمعاني، أدب الإماء، ص٩٠.

(٥) المصدر السابق، ص٨٩

وأجودهم أداءً^(١) .

٤ - أن يكون ممن أنس بالحديث ، واشتغل به بعض الشغل إن لم يكن الكل ؛ حتى يؤمن عليه من الغلط والخطأ ، لأنه إن لم يكن مشتغلاً بالحديث وقع في الخطأ من حيث لا يدري^(٢) .

رابعاً : معرفة نوع الحديث ودرجته، والتحقق من صحته؛

ويكون ذلك باعتناء الراوي بطرق الحديث ، وشواهدة، ومتابعيه، وعاضده، وهي أمور يتقوى بها الحديث ، ويرتقي من درجة إلى أخرى ، مما يزيد في الاطمئنان إلى الحديث وقبوله ، ويثبت لأجلها حكمه بالصحة أو غير ذلك ، كما يترتب عليها إظهار الخفي من العلل^(٣) .

خامساً : تحصيل أنواع الفوائد الحديثية الخاصة بضبط الرواية ودقة

النقل، كتوضيح الغامض من الألفاظ ، وتفسير ما يحتاج إلى تفسير ، وتوضيح المبهم وتعيين المهمل من الأسماء ، ومعرفة المدرج من الأحاديث ، ومعرفة العالي من الأسانيد ، وتشكيل ما يشكل من الألفاظ والأسماء^(٤) ، وتخريج الأحاديث .

قال الخطيب البغدادي : « يستحب للراوي أن ينه على فضل ما يرويه ويبين المعاني التي لا يعرفها إلا الحفاظ من أمثاله وذويه^(٥) » .

وقد نص العلماء على أن المملي إذا قصر عن تخريج الأحاديث لقصوره عن المعرفة بالحديث وعلله واختلاف وجوهه وطرقه وغير ذلك من أنواع علومه ، أو اشتغل عن تخريج الأحاديث بغير ذلك من المهمات ، كالتصنيف ، والافتاء ، فله

(١) المصدر السابق ص ٩٣

(٢) المصدر السابق ص ٩٥ .

(٣) السخاوي ، فتح المغيث، ٢م، ص ٣٣٤ .

(٤) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ص ١٤٠، والسمعاني ، أدب الإماء، ص ٦٢، ٦٣، والسخاوي، فتح المغيث، ٢م، ص ٣٣٤، والكتاني ، الرسالة المستطرفة، ص ١٥٩ .

(٥) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ٢م ص ١٦٨ .

أن يستعين بالحفاظ المتقنين العارفين بالتخريج^(١) .

قال السيوطي - رحمه الله - في ألفيته^(٢) :

واختمه بالإنشاد والأشعار . . . ومتقن خرجه للقاصر

سادساً : المقابلة وتصحيح الكتاب :

ويكون ذلك بعد الفراغ من الإملاء ، فإذا فرغ المحدث المملي من إملائته ؛ قابل ما كتبه التلاميذ على الأصل الذي حدثهم منه إن أملى عليهم من كتاب ، أو قابله على حفظه ، حتى يكون الكتاب الذي كتبه التلاميذ كالأصل في الصحة والضبط .

قال السيوطي : «جرت عادتنا بتخريج الإملاء ، وتحريره في كراسة ، ثم نغلي حفظاً ، وإذا نجز ؛ قابله المملي معنا على الأصل الذي حررناه ، وذلك غاية الإتقان»^(٣) .

وفائدة المقابلة ؛ إصلاح ما فسد من الراوي بزيع القلم وطغيانه ، وتصويب ما يتذكره الشيخ عند المعارضة ؛ ما لعله سبق إلى لفظه إن أملى من حفظه ، لأن الحفظ يخون^(٤) .

قال ابن الصلاح : «وإذا نجز الإملاء ، فلا غناء عن مقابله وإتقانه ، وإصلاح ما فسد منه بزيع القلم وطغيانه»^(٥)

(١) المصدر السابق ، ص ١١٧ ، والنووي ، إرشاد طلاب الحقائق ، ص ١٧٠ ، والعراقي ، التقييد والإيضاح ، ص ٢٤٩ ، والسيوطي ، تدريب الراوي ، ص ٣٢٦ ، والسيوطي ، الألفية في مصطلح الحديث ، شرح وتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ص ٢٤٩ .

(٢) السيوطي ، الألفية ، ص ٢٤٨ .

(٣) السيوطي ، تدريب الراوي ، ص ٣٢٦ .

(٤) الخطيب البغدادي ، الجامع لأخلاق الراوي ، م ٢ ، ص ١٩٠ ، والعراقي ، التقييد والإيضاح ، ص ٢٥٠ ، والسيوطي ، تدريب الراوي ، ص ٣٢٦ .

(٥) ابن الصلاح ، علوم الحديث ، ص ٣٦٧ .

وقد نص القاضي عياض ، على أن مقابلة النسخة بأصل السماع ،
ومعارضتها متعينة ، وأنه لا يحل للمسلم التقي الرواية ما لم يقابل بأصل شيخه ، أو
نسخة تحقق ووثق بمقابلتها بالأصل ^(١) .

وورد عن أهل العلم أخبار تدل على أن الكتاب بدون معارضة ؛ لا قيمة له
ولا اعتبار ، وأن من كتب من غير مقابلة لا يكون صنع شيئاً .

فعن هشام بن عروة ، عن أبيه أنه كان يقول : « كتبت ؟ فأقول : نعم ، قال :
عرضت كتابك ؟ قلت : لا . قال : لم تكتب » ^(٢)

وعن أبي محمد أفلح بن بسام ، قال : « كنت عند القعني ، فكتبت عنه ، فقال
لي : كتبت ؟ قلت : نعم . قال : عارضت ؟ قلت : لا . قال : لم تصنع شيئاً » ^(٣)

وقال الأخفش ^(٤) : « إذا نسخ الكتاب ولم يعارض ، ثم نسخ ولم يعارض ،
خرج أعجمياً » ^(٥)

وأفضل المعارضة ؛ أن يعارض الطالب بنفسه كتابه بكتاب الشيخ مع الشيخ ؛
إذا حدث الشيخ من كتابه ، لما يجمع ذلك من وجوه الاحتياط والإتقان من
الجانبيين ^(٦) .

ويجب أن يكون الأصل الذي يقابل عليه الراوي لمحدث حافظ متقن ، حيث
لا يعبأ بأصل غير المتقن منهم ، لأنه مظنة التحريف والخطأ . ومن ذهب إلى ذلك

-
- (١) القاضي عياض ، الإلماع ، ص ١٥٨ .
 - (٢) الخطيب البغدادي ، الكفاية ، ص ٢٣٧ ، والقاضي عياض ، الإلماع ، ص ١٦٠ ، وابن
عبدالبر ، يوسف بن عبدالله ، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته
وحمله ، دار الفكر ، بيروت ، ١٩٣٠ ، ص ٩٣ .
 - (٣) الخطيب البغدادي ، الكفاية ، ص ٢٣٧ .
 - (٤) الأخفش ، هو أبو عبدالله الحسين بن معاذ بن حرب .
 - (٥) انظر : ابن الجوزي ، عبدالرحمن بن علي ، المتظم في تاريخ الملوك والأمم ، دار
الكتب العلمية ، ط ١ ، ١٤١٢/١٩٩٢ م ، ١٢ م ، ص ٢٨٣ .
 - (٦) الخطيب البغدادي ، الكفاية ، ص ٢٣٧ .
 - (٦) ابن الصلاح ، علوم الحديث ، ص ٣١١ .

يحيى بن سعيد القطان؛ الذي بين أنه لا يلتفت إلى أصل غير متقن، وأنه يجب الاعتماد على أصول المتقنين، كشعبة، وسفيان الثوري، وسفيان بن عيينة، وحماد بن زيد^(١)، وعن ذهب إلى هذا الرأي كذلك، ابن المديني؛ الذي أنكر حديثاً، فقال محمد بن يونس: هو في أصله-أي أصل راويه- فقال: «أخري أخوي اللعب، لا تبعاً بأصل رجل غير متقن»^(٢)

المطلب الخامس

أمثلة ونماذج من الإملاء وكتب الأمالي

الناظر في كتب الحديث رواية؛ يجد أن الرواة لم يلتزموا بإيراد لفظ الإملاء في رواياتهم، بل يجدهم لم يذكروا ذلك إلا بصورة نادرة، وسبب ذلك كما يظهر يعود إلى أمرين:

الأول: عدم أفراد الإملاء بطريق منفصلة ودخوله في السماع، مما جعل الرواة لا يفرقون عند التحديث بين السماع إملاءً والسماع من غير إملاء، وجعلهم يستخدمون ألفاظاً واحدة للقسمين، لأنهما جميعاً يمثلان طريقاً واحداً من بين طرق التحمل.

الثاني: كان الرواة يشبتون لفظ الإملاء وينصون عليه-في العادة- في أول المجلس وفي نهايته، ولم يكن ذكر ذلك عند كل حديث وفي كل رواية، ومن الأمثلة الدالة على ذلك.

١- جزء فيه مجلسان من إملاء النسائي-رحمه الله-^(٣) يشتمل على سبعة وأربعين حديثاً، وهو من رواية أبي العباس أبيض بن محمد بن

(١) الخطيب البغدادي، الكفاية، ص ٢٤٠

(٢) المصدر السابق، ص ٢٤١

(٣) الكتاب مطبوع، حققه وخرج أحاديثه أبو إسحق الجويني الأثري، مكتبة التبرية الإسلامية، القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

أبيض القرشي قال: «ثنا أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي إملاء سنة ثلاثمائة قال . . .» وذكر الأحاديث.

وفي نهاية الجزء ، أثبت الراوي العبارة التالية: «آخر إملاء النسائي ، والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على سيدنا محمد وآله . . .» .

٢ - أمالي المحاملي (الأجزاء المحاملات)^(١): كتاب يشتمل على ثلاثة وثلاثين حديثاً وخمسمائة حديث ، أملاها أبو عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي ، المتوفى سنة (٣٣٠هـ) في خمسة وعشرين مجلساً ، تقع في تسعة أجزاء ، وفي بداية الكتاب ، قال راويه عن المحاملي أبو محمد عبد الله بن عبيد الله بن يحيى البيهقي: «مجلس إملاء أبي عبد الله الحسين بن إسماعيل المحاملي ، يوم الأحد مستهل رجب ، سنة ثمان وعشرين وثلاثمائة» ، وفي نهايته قال: «آخر مجلس أملاه أبو عبد الله بن المحاملي علينا . . .» .

وإذا ما استعرضنا الكتاب فإننا نجد أن الراوي أثبت في بداية بعض المجالس لفظ الإملاء مثل: «مجلس آخر إملاء لثمان خلون من رجب»^(٢) «مجلس آخر إملاء»^(٣) ، «مجلس إملاء في صفر سنة ثلاثين وثلاثمائة»^(٤) أما في نهاية المجالس ، فلم يذكر ذلك إلا في نهاية المجلس الرابع والعشرين ، حيث قال: «وهو آخر مجلس إملاء المحاملي رضي الله عنه ، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلّم وكرّم وعظّم»^(٥)

وأما في أثناء الرواية ، فلم يذكر الراوي التحمل إملاء إلا في بضعة أحاديث ،

(١) الكتاب مطبوع ، حققه وخرج أحاديثه الدكتور إبراهيم القيسي ، ونال به محققه درجة الدكتوراة في الحديث ، المكتبة الإسلامية عمان الأردن ، ط١/١٤١٢هـ - ١٩٩١م .

(٢) المحاملي ، الحسين بن إسماعيل ، ص ٩١ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٣١ ، ١٤٩ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٣٠١ .

(٥) المصدر السابق ، ص ٤٣٠ .

وكل حديث منها يقع في بداية مجلس مثل:

حديث ١٣٨: قال أبو محمد عبدالله بن البيع: ثنا أبو عبدالله الحسين بن إسماعيل المحاملي إملاء، قال ثنا يوسف بن موسى . . . إلخ^(١)

وحديث ٢٤٥: قال أبو محمد بن البيع: ثنا أبو عبدالله الحسين بن إسماعيل المحاملي إملاء ثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي . . . إلخ^(٢)

وهكذا نجد أن إيراد لفظ الإملاء لا يكون مع الروايات جميعاً، إنما يكون في بداية المجالس وفي نهايتها، وعلى ندرة يكون مع بعض الأحاديث، وفيما يلي نعرض لبعض الأحاديث التي رويت بلفظ الإملاء، لتبين أن بعضها روي كذلك من أجل بيان الفروق في ألفاظ الرواية، أو لبيان فائدة من الفوائد الحديثية:

١ - روى البخاري في صحيحه بسنده قال: حدثنا مسلم بن إبراهيم، حدثنا عبدالله بن المبارك، حدثنا موسى بن عقبة، عن سالم، عن أبيه رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من أخذ من الأرض شيئاً بغير حقه . . .»

قال أبو عبدالله: «هذا الحديث ليس بخراسان في كتاب ابن المبارك، أملاه عليهم بالبصرة»^(٣)

٢ - وروى مسلم في صحيحه بسنده قال: حدثنا عن الرحمن بن بشر العبدي، حدثنا بهز، حدثنا وهيب، حدثنا عمرو بن يحيى بمثل إسنادهم، واقتصر الحديث وقال فيه: فمضمض واستنشق . . .

قال بهز: أملى عليّ وهيب هذا الحديث، وقال وهيب: أملى عليّ عمرو بن

(١) المصدر السابق، ص ١٦٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٣) البخاري، الجامع الصحيح، كتاب المظالم، باب إثم من ظلم شيئاً من الأرض، ٣م، ص ١٤٢.

يحي هذا الحديث مرتين^(١) .

٣ - وروى أحمد في مسنده بسنده قال : حدثنا يحيى بن آدم ، حدثنا سفيان ، عن يحيى بن عبد الله الجابر التميمي ، عن أبي الماجد قال : جاء رجل إلى عبد الله ، فذكر القصة ، وأنشأ يحدث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم : (إن أول رجل قطع في الإسلام أو من المسلمين) .

قال يحيى : أملاه علينا سفيان إملاء^(٢) .

هذه بعض الأمثلة للرواية باستخدام لفظ الإملاء عند التحديث ، وأنت كما ترى أن الراوي إنما أورد اللفظ لإبراز فائدة من الفوائد ، وهذا لا يعني أنه لم تقع الرواية بلفظ الإملاء بصورة الرواية الطبيعية أو الاعتيادية ، بل إن هناك من الأمثلة الموثقة في مصادر الحديث ، ما يدل على ذلك وما يغني عن إيراده في البحث .

كتب الأمالي:

كتب الأمالي كثيرة يصعب حصرها ، ولا يُعرف عددها ، بسبب أن أجزاء وكتباً أمليت دون أن تسمى بذلك ، وبدليل ما يرد في بعض الروايات من قول الراوي (حدثنا فلان إملاء من كتابه) ، دون أن نجد إشارة إليه .

وكتب الأمالي لا تقتصر على الحديث ، بل تتعداه إلى غيره من الفنون ، كال تفسير والفقه والنحو ، واللغة ، وغيرها ، وسوف أقصر في البحث على إيراد بعض الأمثلة لكتب الأمالي في الحديث :

١ - الأمالي في آثار الصحابة - لعبد الرزاق بن همام الصنعاني ، المتوفى سنة ٢١١ هـ^(٣) .

(١) مسلم ، الجامع الصحيح ، كتاب الطهارة ، باب في وضوء النبي ، م ٣ ، ص ١٢٣

(٢) أحمد ، المسند ، م ١ ، ص ٤١٩ .

(٣) الكتاب مطبوع ، تحقيق وتعليق مجدي السيد إبراهيم ، مكتبة الفرقان ، القاهرة .

- ٢ - أمالي أبي جعفر محمد بن القاسم البخري، المتوفى سنة ٣٤٣هـ^(١)
- ٣ - أمالي العشيات - للحاكم النيسابوري، أبي عبدالله محمد بن عبدالله المتوفى سنة ٤٠٥هـ^(٢).
- ٤ - أمالي القضاعي أبي عبدالله محمد بن سلامة الشافعي، المتوفى سنة ٤٥٤هـ^(٣).
- ٥ - أمالي أبي الفضل محمد بن ناصر بن محمد بن علي بن عمر السلامي الشافعي ثم الحنبلي المتوفى سنة ٥٥٠هـ^(٤)
- ٦ - الأمالي الشارحة على مفردات الفاتحة، لأبي القاسم عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم ابن الفضل القزويني، المتوفى سنة ٦٢٣هـ، وهو ثلاثون مجلساً أملاها أحاديث بأسانيدھا عن أشياخه، وتكلم عليها وشرحها^(٥)
- ٧ - الإمتاع بالأربعين المتباينة بشرط السماع، للحافظ ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي المتوفى سنة ٨٥٢هـ أملى فيه خمسة وأربعين حديثاً من مروياته العاليات في ستة عشر جزءاً^(٦)

-
- (١) حاجي خليفه، كشف الظنون، م، ١، ص ١٦٣.
- (٢) المصدر السابق، ص ١٦٤، والكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٥٩.
- (٣) حاجي خليفه: كشف الظنون، م، ١، ص ١٦٥.
- (٤) المصدر السابق، ص ١٦٣، الكتاني، الرسالة المستطرفة، ص ١٦٠.
- (٥) حاجي خليفه: كشف الظنون، م، ١، ص ١٦٤، والكتاني الرسالة المستطرفة، ص ١٦٠.
- (٦) الكتاب مطبوع، نشر الدار السلفية، الكويت سنة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

نتائج البحث والتوصيات

- ١ - يظهر لنا من تاريخ الإملاء أن حركة الإملاء كانت مقترنة مع النشاط العلمي، ووجود الحفاظ بصورة خاصة، فوجودهم كان الإملاء، وبذهابهم انقطع الإملاء، كما يتبين لنا أن حركة الإملاء كانت قوية في القرون الأولى قبل أن تستقر الأحاديث في المصنفات وبعد ذلك ضعف الإملاء واندرس.
- ٢ - يتبين لنا من البحث أثر الكتاب، وأهميته في تقييد العلم، مما دفع العلماء إلى الحث على عقد مجالس الإملاء.
- ٣ - تشير حركة الإملاء إلى أن كتاب الحديث كان قبل المائة الأولى للهجرة، وأنه لم ينقطع منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم، مما يرد قول من يدعي أن كتابة الحديث كانت على رأس المائة الأولى للهجرة.
- ٤ - من خلال موضوع الإملاء، يظهر لنا دور كتاب الحديث في نقل الحديث وضبطه وبخاصة في القرون الثلاثة الأولى للهجرة، حيث استقرت مع نهاية القرن الثالث معظم الأحاديث في الكتب والدواوين.
- ٥ - يظهر لنا من موضوع الإملاء؛ أن نقل الحديث بالكتاب في عصور نقل الرواية، كان أكثر شيوعاً من التحديث الشفهي.
- ٦ - يظهر من خلال البحث؛ اعتناء المحدثين بالطرق والوسائل التي تضبط رواية الحديث، وتعمل على نقله نقلاً دقيقاً محرراً.
- ٧ - موضوع المقابلة لما يملي؛ من الموضوعات الجديرة بالاعتناء والاهتمام من قبل أهل العلم، لأنه الأسلوب الأمثل في القضاء على ظاهرة

التصحيفات والتحريفات والأخطاء الفادحة التي تقع في الكتب والمصنفات .

٨ - يوصي الباحث بإحياء مجالس الإملاء ، تأسيساً بالسلف الصالح -رضي الله عنهم- وتحصيلاً لفائدة نقل العلم بصورة دقيقة ، وبخاصة درس الحديث الشريف الذي يحتاج إلى رعاية وعناية في نقله وتبليغه .

٩ - يعد الإملاء أسلوباً من أساليب التعليم الناحجة ، لما فيه من شدة التحري والتدقيق من قبل العالم والمتعلم ، وهو بدوره يعود العالم على التحضير لما يلقى ، وتوثيق المعلومات التي ينقلها ، كما يعود طالب العلم على الانتباه ، وحسن الإنصات ، وتفحص ما يلقى إليه من علم .

١٠ - يتبين لنا من اتخاذ المستملي ، أهمية أن يكون الصوت واضحاً ، وأن يكون كلام العالم بيناً ، حتى يكون التلقي للعلم سليماً بعيداً عن السقط والتحريف ، ويوصي الباحث بضرورة استخدام التقنيات الحديثة في تحقيق ذلك ، كاستخدام مكبرات الصوت ، واستخدام شاشات التلفاز في القاعات والمدرجات الواسعة .

١١ - من استعراض كتب الأمالي ، يتبين لنا تأثر أصحاب العلوم الأخرى من موضوع الإملاء ، الذي داوم عليه الحفاظ ، ووضعوا له من الضوابط والآداب ما جعله أسلوباً مميزاً في الدرس ونقل العلم .

تم البحث والحمد لله رب العالمين . . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

فهرس المراجع

الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، جامعة الرياض، الرياض، ١٣٩٦هـ.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، المطبعة الميمنية، القاهرة ١٣١٣هـ.

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، دار الكتب العلمية بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، وكالة المعارف الجليلية، استنبول ١٣٦٠هـ/ ١٩٤١م.

ابن حنبل، أحمد، المسند، وبهامشه منتخب كنز العمال للمتقي الهندي، دار صادر بيروت.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي:

١ - تقييد العلم تحقيق يوسف العث، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٤٩م.

٢ - الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.

٣ - الكفاية في علم الرواية، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن ١٣٥٧هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

ابن دقيق العيد، تقي الدين، الاقتراح في بيان الاصطلاح، دار الكتب العلمية، بيروت.

الذهبي ، محمد بن أحمد :

١ - سير أعلام النبلاء ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٧ ، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م .

٢ - الموقظة في علم مصطلح الحديث ، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب ، سوريا ، ط ١ ، ١٤٠٥هـ .

الرامهرمزي ، الحسن بن عبدالرحمن ، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي ، تحقيق د . محمد عجاج الخطيب ، دار الفكر ، بيروت ط ١ . ١٣٩١هـ / ١٩٧١م .

الزيدي ، محمد مرتضى ، تاج العروس ، دار صادر ، بيروت ، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م .

السخاوي ، محمد بن عبدالرحمن ، فتح المغيث شرح ألفية الحديث ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ . ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

السمعاني ، عبدالكريم بن محمد ، أدب الإملاء والاستملاء ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠١هـ / ١٨٨١م .

السيوطي ، أبو الفضل عبدالرحمن :

١ - الألفية في مصطلح الحديث ، شرح وتحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة .

٢ - تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي ، ومعه التقريب ، تحقيق عرفات العشا حسونة ، دار الفكر ، بيروت ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م .

شاکر ، أحمد محمد ، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، ومعه اختصار علوم الحديث لابن كثير ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ١ ، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م .

ابن الصلاح ، عثمان بن عبدالرحمن ، علوم الحديث ، ومعه محاسن الاصطلاح للبلقيني ، توثيق وتحقيق عائشة عبد الرحمن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ١٩٧٤م .

ابن عبدالبر، يوسف بن عبدالله، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله،
دار الفكر، بيروت.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين:

١ - التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، ومعه مقدمة ابن
الصلاح، تحقيق عبدالرحمن محمد عثمان، دار الفكر، بيروت
١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٢ - فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق وتعليق محمود ربيع، دار
الفكر، بيروت ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م.

ابن العماد الحنبلي، أبو الفلاح عبدالحلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مكتبة
القدسسي، القاهرة ١٣٥٠هـ.

أبوغدة، عبدالفتاح، مقدمة بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب للزيدي، مطبوع مع
كتاب قفو الأثر في صفوة علوم الأثر، لابن الحنبلي، مكتب المطبوعات
الإسلامية، حلب، سوريا، ط١، ١٤٠٨هـ.

القاضي عياض، عياض بن موسى البحصبي، الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد
السماع تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط١، ١٣٨٩هـ/
١٩٧٠م.

الكتاني، محمد بن جعفر، الرسالة المستطرفة لبيان مشهور كتب السنة المشرفة، دار
البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤٤، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

ابن كثير، إسماعيل بن أبي حفص، اختصار علوم الحديث، ومعه الباعث الحثيث، دار
الكتب العلمية، بيروت، ط١. ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

المحاملي، الحسين بن إسماعيل، أمالي المحاملي، حققه وخرج أحاديثه، د. إبراهيم
القيسي، المكتبة الإسلامية، عمان، الأردن، ط١، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

مسلم بن الحجاج النيسابوري، الجامع الصحيح، ومعه شرح النووي، دار الفكر،

بيروت، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

ابن الملتن، عمر بن علي، المقنع في علوم الحديث، دار فواز للنشر، الإحساء،
السعودية، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

النحاس، أحمد بن محمد، صناعة الكتاب، دار العلوم العربية، بيروت ط١،
١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

النسائي، أحمد بن شعيب، جزء فيه مجلسان من الإملاء، حققه وخرج أحاديثه
أبو إسحاق الحويني، مكتبة التربية الإسلامية، القاهرة، ط١ ١٤١٤هـ/
١٩٩٤م.

النوي، يحيى بن شرف:

١ - إرشاد طلاب الحقائق إلى معرفة سنن خير الخلائق، دار البشائر
الإسلامية، بيروت، ط٢، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

٢ - التقريب، ومعه شرح السيوطي، تدريب الراوي، تحقيق عرفات
العشا حسونة، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الفردوس

www.moswarat.com

مشكلة الشر

عند قدماء المعتزلة

د. عبد الحكيم يوسف الخليفي

المدرس بقسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية

كلية الشريعة - جامعة قطر

مقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده.

تعتبر مشكلة وجود الشر في العالم إحدى المشاكل الفلسفية الرئيسية التي كانت محط أنظار الفلاسفة قديماً وحديثاً. فالشر موجود على نطاق واسع في العالم؛ سواء كان ذلك في شكل اعتداء الناس بعضهم على بعض، أو في صورة كوارث طبيعية كالزلازل والبراكين، أو في هيئة آلام وأمراض جسدية ونفسية تنتاب المرء في مختلف مراحل حياته. والمشكلة كما طرحت في الفكر الفلسفي القديم باختصار هي: كيف يمكن التوفيق بين وجود إله خير تمام الخيرية قادر كلي القدرة من جانب وبين وجود الشر من جانب آخر؟ فخيرية الله سبحانه تعني استحالة أن يكون هو مصدراً لكل هذه الشرور في العالم؛ وكونه قادراً يبعث على التساؤل لماذا لا يرفع هذه الشرور من العالم. والمشكلة وإن كانت فلسفية في الأساس إلا أنها ألفت بظلالها على مختلف الأديان والنحل. إذ نجد لها إجابات متعددة لدى مفكري الأديان وأتباعها سواء قبل الإسلام أو بعده^(١). وفي هذه الورقة سأتناول كيفية معالجة المشكلة عند قدماء المعتزلة.

إن تحديد الإطار الزمني للبحث بالمعتزلة الأوائل يطرح أمام الباحث عدة مشاكل. وأولى هذه المشاكل هي ندرة النصوص. ذلك أننا لا نتوفر على مؤلفات أئمة الاعتزال المتقدمين؛ إذ كل ما لدينا عبارة عن أقوال متناثرة، ونصوص محدودة حفظتها لنا كتب المقالات. أضف إلى ذلك أن كثيراً من أقوالهم وآرائهم قد نقلت إلينا بواسطة كتب خصومهم، ولا يأمن المرء أن تكون الخصومة قد فعلت

(١) انظر على سبيل المثال: المقدمة في فلسفة الدين، لأديب صعب، الفصل السادس، حيث يستعرض بعض الحلول التي تناولت هذه المشكلة.

في تشويه النقل أو تحريفه . وعليه فإن قصارى ما يطمح إليه الباحث في مثل هذه الظروف هو القيام بمحاولة إعادة بناء وتركيب لموقفهم الفكري ، وذلك من خلال ما هو متاح من هذه الأقوال المتناثرة . وبالنسبة إلى المصادر فقد كان اعتمادنا بصفة رئيسية على كتب المعتزلة مثل المغني وشرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ومن كتب المقالات والفرق على كتابي مقالات الإسلاميين للشيخ أبي الحسن الأشعري والملل والنحل للشهرستاني .

لقد عرف عن المعتزلة جهودهم في التصدي للحملات التي شنها أصحاب الديانات السابقة على الإسلام . فحفظت لنا كتب المقالات والتاريخ مناظراتهم مع المانوية والزنادقة والبراهمة وغيرهم^(١) . وقد عرف عن المانوية قولهم بالهين : إله للخير ، وإله للشر ، وقد كان هذا هو الحل الذي قدمته هذه الفرقة لحل مشكلة وجود الشر في العالم . ولا شك أنه من خلال هذه المناظرات تعرف المعتزلة على أفكار هذه الفرقة وبالتالي فإن هذه المناقشات تكون قد ساعدت المعتزلة على بلورة رؤيتها للمشكلة ، وبالتالي تقديم حل لها وذلك في إطار أصولهم الخمسة خصوصاً أصلي التوحيد والعدل^(٢) .

تعرض مشكلة الشر نفسها على المعتزلة من خلال نوعين من الشرور : فهناك شرور تصدر عن الإنسان كالكفر والمعاصي من قتل وسرقة وغيرها مما يكون الفاعل فيه الإنسان ، ويمكن تسميته اصطلاحاً بالشر الخلقى . ثم هناك نوع آخر من الشرور مما لا دخل للإنسان فيه كالأمراض والاسقام والكوارث الطبيعية كالزلازل

(١) انظر : الانتصار، للخياط المعتزلي، حيث ينقل بعضاً من النقاش الذي كان يدور بين النظام وهذه الفرقة في الصفحات ٣٠، ٣١، ٣٨، ٣٩، ٤٢، ومواضع أخرى .

(٢) يرى بعض الباحثين أن مبدأ العدل الذي عرفت به المعتزلة جاء في معظمه رد فعل على موقف التنويه في نسبتهم ما يحدث في العالم من شرور إلى إله آخر غير إله الخير . انظر في علم الكلام، أحمد محمود صبحي، ص ١٤٩ .

والبراكين مما يكون الشر فيه ناشئاً عن العوامل الطبيعية ، ويمكن تسميته بالشر الطبيعي ، وبالفعل ففي تناولهم لمشكلة الشر نجد أن المعتزلة قد ميزوا بين هذين النوعين من الشرور ، سواء كان تمييزهم هذا من جهة الفاعل لهذه الشرور ، أو كان تمييزهم لها من جهة اعتبارها شرأ حقيقياً أم لا .

ينقسم هذا البحث إلى ثلاثة أقسام : يعرض القسم الأول لآراء المعتزلة في الشرور الصادرة عن أفعال الإنسان ؛ في القسم الثاني أتناول آراء المعتزلة في الشر الطبيعي ؛ ويتعلق القسم الثالث بالنتائج المستخلصة من هذا البحث .

١ - الشرور الصادرة عن أفعال الإنسان :

تجمع كتب المقالات والفرق على أن المعتزلة متفقون فيما بينهم على القول بأن الإنسان موجود لأفعاله ، وأنها تحدث بقدرته . ويمكن إجمال الأسباب التي دعتهم إلى ذلك في سببين رئيسيين : الأول ، تفسير التكليف . فلما ثبت عند المعتزلة من العقل والنقل أن الله عادل ، وليس بظلام للعبيد ، فلا يجازي الإنسان إلا على ما كان يستطيع أن يفعله من خير أو شر ، أداهم ذلك إلى أن أفعال الإنسان غير مخلوقه لله تعالى ، بل هي من خلق الإنسان . إذ لو كانت من خلق الله تعالى لبطل التكليف ، ولكان الأمر والنهي ، والثواب والعقاب باطلاً وظلماً لا يليق بالله تعالى . والسبب الثاني هو أنهم وجدوا أن من بين أفعال الإنسان ما هو شر وقبيح كالكفر والقتل والظلم وغيرها . فلو كانت أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لكان الله سبحانه فاعلاً لهذه الشرور والآثام . وهو ما يتنافى مع ما ثبت لله تعالى من كونه كاملاً منزهاً عن فعل ما هو قبيح أو شر . وما يعيننا في هذا المقام هو السبب الثاني ، أي كون العبد خالقاً لأفعاله لكون بعض من أفعاله قبيحاً لا يليق نسبته إلى الباري

جل وعلا . ولحسن الحظ فنحن نتوفر على جملة من النصوص تشير صراحة إلى أن هذا الجانب كان أحد الأسباب التي دعتهم إلى القول بأن الإنسان خالق لأفعاله ، مما يجعل تناولنا لهذه القضية من هذا الجانب بالذات له ما يبرره . والحقيقة أن كون الإنسان موجداً لأفعاله لأن منها ما هو قبيح وشر يمثل الموقف العام والذي يشترك فيه جميع أهل الاعتزال ، وإن لم يمنع ذلك من وجود بعض الاتجاهات في هذه القضية والتي قام أصحابها بدفع القضية إلى ما هو أبعد من ذلك ، وهي بالتالي يمكنها أن تقدم لنا صورة عن الأبعاد المختلفة التي أخذتها هذه المسألة في الأوساط الاعتزالية .

بنى المعتزلة قولهم إن الإنسان موجد لأفعاله على كونها منها ما هو شر وقبيح مما يستحيل أن تنسب إلى الله سبحانه على أنه فاعلها على التوحيد بين الأمر والإرادة الإلهيين . فما أمر الله سبحانه به فقد أراده ، وما لم يأمر به ونهى عنه فاليريد الله سبحانه وقوعه . والحقيقة أن هذا كان موقف المعتزلة منذ أن قرره واصل بن عطاء (١٣١هـ) ، إذ ينقل عنه الشهرستاني أنه كان يقول بالقدر متابعاً في ذلك معبداً الجهني (٨٠هـ) وغيلان الدمشقي (١٠٥هـ) . وأنه كان يهتم بتقرير قاعدة القدر أكثر مما كان يهتم بتقرير قاعدة الصفات - أي نفي صفات الباري جل وعلا . وينقل عنه أنه كان يقول : «إن الباري حكيم عارف ، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم . ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر»^(١) . فالإرادة بالنسبة لله عز وجل تساوي الأمر ، فما أمر الله سبحانه به فقد أراده ، وما لم يأمر به لم يرد . فالكفر والمعاصي لا يمكن أن يريد الله سبحانه وجودها لأنه قد نهى عباده عنها . وهي بالتالي تقع على خلاف مرادة . لأن إرادة الله تعالى يجب أن تنزه عن تعلقها بالقبيح ، لأن إرادة القبيح كالأمر به ، والله سبحانه منزّه عن ذلك . وعليه فكل ما يقع في الأرض من

(١) الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج ١، ص ٢٧٣ .

ألوان الكفر والمعاصي يكون من فعل العبد وإرادته . وما ينقله الشهرستاني عن
واصل ينسبه أيضاً لبقية شيوخ الاعتزال كأبي الهذيل العلاف (٢٣٥هـ) والنظام
(٢٣١هـ) وأبي علي الجبائي (٣٠٣هـ) . ويتضح هذا بصورة جلية فيما ينقله
الأشعري عن المعتزلة من أنه : «أجمعت المعتزلة على أن الله لم يخلق الكفر
والمعاصي ولا شيئاً من أفعال غيره»^(١) . ولا شك في أن التنصيب على الكفر
والمعاصي تأكيد على عدم نسبة هذه الأفعال إلى الله بوصفها أفعالاً قبيحة والله
تعالى منزّه عن فعل الشرور والقبائح ، وفي موضع آخر يعود الأشعري لينقل لنا
وجهة نظر المعتزلة بصورة أكثر تفصيلاً . يقول الأشعري :

«وزعمت المعتزلة كلها غير أبي موسى المرادار أنه لا يجوز أن يكون
الله سبحانه مريداً للمعاصي على وجه من الوجوه أن يكون
موجوداً(؟) ولا يجوز أن يأمر بما لا يريد أن يكون ، وأن ينهى عما
يريد كونه . وأن الله سبحانه قد أراد ما لم يكن ، وكان ما لم يرد ، وأنه
قادر على المنع مما لا يريد ، وأن يلجئ إلى ما أراد .

وقال أبو موسى المرادار إن الله سبحانه أراد المعاصي بمعنى أنه خلى
بين العباد وبينها»^(٢)

يوضح لنا هذا النص بصورة قوية التوحيد بين الإرادة الشرعية والإرادة
الكونية عند المعتزلة ، فالله سبحانه لا يريد وقوع المعاصي بأي حال من الأحوال .
ذلك لأنه لا يجوز أن يأمر الله سبحانه بما لا يريد وقوعه ، بالضبط كما أنه لا يجوز
أن ينهى عما يريد كونه . فإذا أمر بشيء كالإيمان مثلاً فقد أراد وقوعه من العبد ؛
وإذا نهى عن شيء كالكفر مثلاً دل ذلك النهي على أنه لا يرد وقوعه . فإذا وقع ما

(١) المرجع السابق ، ج ٢ ، ص ١٧٦ .

(٢) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ج ١ ، ص ٢٧٣ .

نهى الله تعالى عنه ولم يرد وقوعه فإن وقوعه وحصوله يكون خارجاً عن مجال الإرادة الإلهية الكونية؛ ذلك أنه لا يجوز أن يريد الله سبحانه وقوع ما نهى عنه أصلاً. فالإرادة الإلهية الكونية متساوية ومتطابقة مع الإرادة الإلهية الشرعية. ويترتب على هذا أن كثيراً مما أراد الله سبحانه وقوعه لم يقع، وأن كثيراً مما لم يرد الله سبحانه وقوعه قد وقع. فقد أراد سبحانه إيمان أبي جهل ولم يقع، كما أنه لم يرد كفره وقد وقع ما لم يرد. هذا مع الإقرار بأن الله سبحانه قادر على المنع مما لا يريد وقوعه، وأن يلجئ العباد إلى ما أراد وقوعه إلا أنه ترك ذلك للعبد. فالمعاصي غير مرادة لله سبحانه لا إرادة شرعية ولا إرادة كونية. أما بالنسبة إلى أبي موسى المراد (٢٢٦هـ) فإن تخلية الله سبحانه بين العبد والمعصية تعني عنده أن الله قد أراد وقوعها.

فموقف المعتزلة كلهم إذن، ماعداً أبي موسى المراد، يتمثل في أن الله سبحانه غير مريد لوقوع المعاصي ليس إرادة شرعية فحسب بل إرادة كونية أيضاً؛ وهي إذا وقعت فإنها تقع خارج مجال الإرادة الإلهية الكونية. إذ أن الإرادة الشرعية تساوي الإرادة الكونية. وما لا يريد وقوعه فلا يجوز أن يأمر الله تعالى به، وما يريد وقوعه فلا ينهى عنه.

لاح إذن أن موقف المعتزلة في نفيه لأن تكون هذه المعاصي من فعل الباري جل وعلا يستند على التوحيد بين الأمر الشرعي والإرادة الكونية. فلما كان الله سبحانه لا يريد الكفر والمعاصي إرادة شرعية، فهو لا يريد وقوعها بالإرادة الكونية، فإذا وقعت فإن وقوعها يكون خارجاً عن مجال الإرادة الإلهية الكونية. وبهذا تكون المعتزلة قد أخرجت الكفر والمعاصي من مجال الإرادة الإلهية وقصرتها على مجال الإرادة الإنسانية وفعلها.

وهذا وإن كان الموقف العام والذي يشترك فيه جميع أهل الاعتزال إلا أنه

يمكننا أن نرصد بعض المواقف والتي ذهب فيها أفرادها إلى ما هو أبعد من ذلك . فالنظام ، كما ينقل عنه الشهرستاني ، وإن اتفق مع من سبقه من المعتزلة في كون الإنسان موجداً لأفعاله من خير وشر إلا أنه زاد عليهم بقوله : «إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي ، وليست هي مقدورة للباري تعالى خلافاً لأصحابه فإنهم قضوا بأنه قادر عليها لكنه لا يفعلها»^(١) . إذن بعد أن كان الموقف المعتزلي هو أن الله سبحانه قادر على هذه المعاصي لكنه لا يفعلها بل ترك عباده يفعلونها لأنه لا يليق بكماله أن يفعلها ، أصبح الموقف مع النظام هو أن الباري جل وعلا لا يفعلها لأنه غير قادر عليها . بمعنى آخر أن المعتزلة أخرجوا هذه الأفعال من دائرة الإرادة الإلهية ، أما النظام فقد أخرجها من مجال القدرة الإلهية . وبذلك يقترب النظام من مذهب الثنوية في تمييزه بين مصدرين متغايرين للخير والشر .

إن موقف المعتزلة من مشكلة الشر الخلفي يمكن أن توجه إليه الملاحظات

التالية :

١ - أن المعتزلة بنسبتهم الشرور الخلقية إلى الإنسان وإن تخلصوا من مشكلة نسبة الشر إلى الله عز وجل إلا أن ذلك أوقعهم في مشكلة أخرى : وهي أن جزءاً مما يحدث في هذا العالم لا يقع ضمن مجال الإرادة الإلهية وبالتالي فهي تكون غير مسؤولة عن وقوعه ، مما يترتب عليه القول بمحدودية الإرادة الإلهية في عالم هو في الأساس من صنعها وإبداعها .

٢ - ويترتب على هذا أيضاً القول بوجود فاعلين في العالم هما الله تعالى والإنسان مما يشكل استعادة لمذهب الثنوية بشكل أو بآخر . فنحن نعلم أن

(١) الشهرستاني ، مرجع سبق ذكره ، ج ١ ص ٦٧ .

المعتزلة قد أبلوا بلاء حسناً في الرد على الفرق غير الإسلامية بما فيهم طائفة الثنوية . إلا أنه يبدو أن الخصم قد أثر فيهم واستطاع أن يجرحهم إلى مواقعه ربما من حيث لا يشعرون . وهكذا فتفادياً لنسبة الشر إلى الله تعالى قاموا بنسبتها إلى الإنسان مما يشكل في نهاية المطاف القول بفاعلين متغايرين للخير والشر .

- ٣ -

إن المعتزلة يجعلهم الإنسان فاعلاً للشر لم يتمكنوا من حل المشكلة بصورة نهائية . فهم أولاً يعترفون بوجود شر حقيقي في العالم يتمثل في الشرور الصادرة عن الإنسان . والمشكلة وإن كانت تتعلق بنفي نسبة الشر إلى الله سبحانه لأنه خير تام الخيرية فال يصدر عنه شر ، إلا أن جزءاً من المشكلة يكمن أيضاً في أنه كيف يمكن لله جل وعلا وهو على كل شيء قدير أن يسمح للشر بأن يوجد في العالم . وما فعله المعتزلة من نسبة هذا النوع من الشر إلى الإنسان ليس إلا التفافاً على المشكلة بدلاً من مواجهتها . ذلك أن خلق الله عز وجل للإنسان وتزويده بالقدرة على الإتيان بالشر يعني إرادة الله سبحانه للشر أن يقع . فقد كان الله عز وجل قادراً على أن لا يخلق الإنسان أو على الأقل أن لا يزوده بالقدرة على الإتيان بالشر فلا يوجد شر في العالم من الأساس . فخلق الله سبحانه للإنسان وتزويده إياه بالقدرة على فعل الشر يدل على أنه قد أراد وسمح بوقوعه . والحقيقة أن موقف أبي موسى المردار منهم يوضح ذلك جلية . فالمردار ، كما نقلت عنه آنفاً ، لا يوافق المعتزلة على «أنه لا يجوز أن يكون الله سبحانه مريداً للمعاصي بأي وجه من الوجوه يكون موجوداً (؟)» ؛ فالمعاصي وإن كانت غير مرادة لله إرادة شرعية إلا أن تخلية الله تعالى بين العبد وبين المعاصي يعني في الحقيقة أن الله سبحانه قد أراد وقوعها وحصولها ، وإلا لم يخل بين العبد وبينها . فلم يتمكن الحل الاعتزالي

بتنصيبه الإنسان فاعلاً للشر من حل المشكلة، مما يرجح في نظري كون الحل الاعتزالي متأثراً بالثنوية وأنه قد جاء رد فعل عليها.

*** **

٢ - الشر الطبيعي :

يدخل تحت هذا النوع من الشرور كما أشرت سابقاً، الآلام والأسقام، والكوارث الطبيعية. ونلاحظ بروز اتجاهين لدى المعتزلة في تعاملهم مع الشر الطبيعي. فالاتجاه الأول ويمثله جمهور المعتزلة يعتبرها شراً بالمجاز وليست بشر حقيقي. والاتجاه الثاني يمثله عباد بن سليمان (٢٥٠هـ) والذي ينكر أن يخلق الله سبحانه ما يمكن تسميته شراً في المجاز. وينقل الأشعري خلاف المعتزلة حول هذه المشكلة كالتالي: «اختلفت المعتزلة: هل يقال إن الله خلق الشر والسيئات أم لا، على مقالتين. فقالت المعتزلة كلها إلا عبادة أن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات. وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز. وأنكر عباد أن يخلق الله شيئاً نسميه شراً أو سيئة في الحقيقة»^(١) إن ما ينقله الأشعري هنا بصورة مقتضبة عن خلاف المعتزلة حول التعاطي تجاه مشكلة الشر يعود لكي يفصله في موضع آخر وذلك في معرض حكايته لآراء أبي علي الجبائي هذه المرة وفي مقابلة عباد أيضاً.

«وكان يزعم (أي الجبائي) أن الله خير بما فعل من الخير، لأن من كثر منه فعل الشر قليل له شرير. وزعم أن الأمراض والأسقام ليست بشر في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز. وكذلك كان قوله في جهنم. وكان يزعم أن جمع فاعل الشر أشرار. وكان يقول إن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في الحقيقة، لأن الخير هو النعمة، وما

(١) الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج ١ ص ٢٨٧.

للإنسان فيه منفعة، والشر هو العبث والفساد. وعذاب جهنم فليس
بصلاح ولا فساد، وليس برحمة ولا منفعة، ولكنه عدل وحكمة . .

وزعم عباد بن سليمان أن الله سبحانه لم يفعل شراً بوجه من
الوجوه. ولم يقل إن عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في المجاز.
وكذلك قوله في الأمراض والأسقام. وهو يعارض المعتزلة فيقول
لهم: إذا قلت إن الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه، فما
أنكرتم من أن يكون شراً؟^(١)

يمكننا أن نعتبر ما ينقله الأشعري عن أبي علي الجبائي في مشكلة الشر تمثيلاً
لرأي المعتزلة في هذه المسألة. فنلاحظ أن الأشعري يصدر رأي عباد بقوله: «وهو
يعارض المعتزلة فيقول لهم إذا قلت . . .»، مما يدل على أن خلاف عباد كان مع
المعتزلة ممثلة في الجبائي لا الجبائي نفسه. علاوة على أن ما ينقله الأشعري عن
الجبائي هنا سبق وأن نسبه إلى المعتزلة كلهم وذلك في مقابلة عباد. بالإضافة إلى أن
رأي الجبائي هنا هو بعينه رأي قاسم الدمشقي المعتزلي كما ينقله عنه الخياط^(٢)
(٣٠٠هـ). كل ذلك بالإضافة إلى ما سيظهر لنا في ثنايا البحث يجعلنا نطمئن إلى
أن الجبائي في هذه المسألة كان يصدر عن رأي المعتزلة أكثر مما يصدر عن رأيه
الشخصي.

ولنعد إلى النص. فالجبائي يقرر أولاً أن الله سبحانه خير وذلك بما فعل من
الخير، وإن من كثر منه فعل الشر يسمى شراً. وهنا يبرز سؤال: وماذا عن الشرور
الموجودة في العالم ولا فاعل لها في الظاهر سوى الله؟ ويأتي الجواب بأن هذه
الشرور ليست شراً في الحقيقة، وإنما هي شر في المجاز. ثم يقدم لنا الجبائي

(١) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٩٥.

(٢) الانتصار، ص ٦١.

التحديدات التالي لكل من الخير ولاشر . فالخير هو النعمة وما فيه منفعة للإنسان ، والشر هو العبث والفساد . وبالتالي يمكننا أن نستنتج لماذا اعتبر الجبائي الشرور والسيئات شراً في المجاز . فإذا كان الشر هو العبث والفساد . والله سبحانه منزه عن العبث والفساد ، وكانت هذه الآلام والأسقام من فعله ، كان من اللازم أن تكون خالية من العبث والفساد وبالتالي فليست بشر حقيقي ، وإن كان ظاهرها يبدو وكأنه شر . واضح أن الجبائي هنا ينطلق من مقدمة تقول بأن الله منزه عن فعل العبث والفساد ، وبالتالي فهذه الشرور هي شر في المجاز . إلا أن هذا وإن كان كافياً في فهم موقف الجبائي حالياً على الأقل فإنه غير كاف لتفسير موقف عباد . فعباد فيما يبدو يرى أن القول بأن هذه الشرور شر في المجاز هو في واقع الأمر إقرار بأن الله سبحانه قد خلق ما هو شر وبالتالي فما المانع حينئذ من أن يسمى الفاعل شريراً؟

سأبدأ أولاً بتوضيح موقف الجبائي ومن خلاله سيتضح لنا بصورة أفضل موقف عباد . إن موقف الجبائي يتضح لنا إذا عرفنا وجهة نظره في العوض على الآلام والتي يتابع فيها قدماء المعتزلة . ذلك أنه بواسطة هذه النظرية أمكن للجبائي أن يتأول الشرور التي في العالم على أنها شر في المجاز . ذهب الجبائي إلى أن ما يصيب العبد من آلام وأسقام فهو حسن . والعلة في حسنه هي وجود العوض عليها . ذلك أن الله سبحانه يعوض العبد في يوم القيامة على ما ناله من آلام وأسقام . وما يقترن بهذه الآلام والأسقام من ضرر بدني أو نفسي لا يجعلها في رأيه قبيحة ، إذ الألم ، كما يقول : «يقبح من حيث كان ظلاماً وعبثاً لا من حيث كان ضرراً»^(١) ، وعليه فلا يجوز أن تتجرد هذه الآلام عن عوض ، إذ أنها لو تجردت عن عوض لكان الباري سبحانه ظالماً بإنزاله بعبده مثل هذه الآلام والأسقام . ولما كان الظلم والعبث منفيين عنه تعالى وجب عليه أن يعوض العبد عن هذه الآلام

(١) المغني: اللطف، ج ١٣، ص ٢٩٣ .

والأسقام . ولكن هل يجوز أن يتدئى الله سبحانه العبد بهذه الآلام ثم يعوضه بعد ذلك؟ يرى الجبائي أن ذلك جائز، فما دامت هذه الآلام والأسقام سبيل العبد إلى نيل العوض كان ذلك سبباً كافياً في جوازها عنده . والجبائي وإن كان يجيز أن يبدأ الله العبد بالعوض من غير أن يؤله إلا أنه يذهب إلى أن الله سبحانه علم أن العبد لا ينفعه العوض إلا على ألم متقدم . ذلك أن الألم المتقدم يجعل العوض مستحقاً في حين أن التفضل بالعوض من غير أن يتقدمه ألم يجعل التفضل غير مستحق . والعوض ، كما ينقل عنه الشهرستاني ، يتفضل عن التفضل بوجهين : أحدهما أن في العوض تعظيماً وإجلالاً للعبد إلى جانب النعيم الذي يتنعم به . والثاني أن في العوض قدراً زائداً على التفضل بزيادة مقدار لا بزيادة صفة^(١) . إذا فالآلام والأسقام إنما حسنت أو بتعبير آخر أمكن اعتبارها شراً في المجاز لما يعقبها من عوض عليها . وهذا العوض هو واجب على الله سبحانه .

لم يكتف المعتزلة بإيجابهم العوض على الله سبحانه على الآلام التي يصاب بها المكلف ، بل هم قد وسعوا من دائرة العوض لشمول أيضاً الأطفال والبهائم . فبالنسبة للأطفال يقدم لنا الأشعري ثلاثة آراء للمعتزلة في إيلاء الأطفال . فالرأي الأول ، وذهب إليه بعض المعتزلة ، يقرر أنه تعالى يؤلمهم لا لعله ، وينكر هذا الفريق أن الله سبحانه يعوضهم في الآخرة أو أن يعذبهم . والرأي الثاني وهو لجمهور المعتزلة يرى أن الله سبحانه يؤلمهم عبرة للبالغين ثم يعوضهم وإنه لو لم يعوضهم لكان إيلاهم ظلماً لهم . والرأي الثالث ، وهو لأصحاب اللطف ، يقرر أن الله سبحانه يؤلمهم ليعوضهم . فالألم بحسب هذا الفريق صلاح لهم لأنه سبب في نيلهم للعوض ، وعند هؤلاء أنه يجوز أن يكون إعطاؤهم إياهم ذلك العوض من

(١) الشهرستاني ، مرجع سبق ذكره ، ٩٤-٩٥ .

غير ألم أصلح، إلا أنه ليس عليه سبحانه فعل الأصلح^(١).

نحن إذن أمام اتجاهين، اتجاه يذهب إلى عدم وجود العوض على الآلام، ويمثله الرأي الأول، واتجاه يرى وجوب العوض ويمثله الرأي الثاني والثالث. وإذا تركنا جانباً الرأي الأول القائل بعدم وجوب العوض إذ سوف تكون لنا عودة إليه. لوجدنا أن غالبية المعتزلة تقول بوجوب العوض. فالرأي الثاني هو لجمهور المعتزلة، والرأي الثالث لأصحاب اللطف ومجموعهم يمثل غالبية المعتزلة.

وبالنسبة لعوض البهائم فقد أوجب المعتزلة أيضاً على الله سبحانه أن يعوض البهائم على ما ينالها من آلام. وينقل لنا الأشعري آراء المعتزلة في عوض الحيوانات كالتالي:

«واختلفوا في عوض البهائم على خمسة أقاويل:

فقال قوم إن الله سبحانه يعوضها في المعاد، وأنها تنعم في الجنة وتصور في أحسن الصور، فيكون نعيمها لا انقطاع له.

وقال قوم يجوز أن يعوضها الله سبحانه في دار الدنيا، ويجوز أن يعوضها الله في الموقف، ويجوز أن يكون في الجنة على ما حكينا عن المتقدمين.

وقال جعفر بن حرب والإسكافي: قد يجوز أن تكون الحيات والعقارب وما أشبهها من الهوام والسباع تعوض في الدنيا أو في الموقف، ثم تدخل جهنم فتكون عذاباً على الكافرين والفجار ولا ينالها من ألم جهنم شيء كما لا ينال خزنة جهنم.

وقال قوم: قد نعلم أن لها عوضاً ولا ندري ما هو.

(١) الأشعري، مرجع سبق ذكره، ج ١، ص ٢٩٢.

وقال عباد: أنها تحشر وتبطل»^(١)

إذن باستثناء عباد فإن المعتزلة ترى أن الله سبحانه يعرض البهائم على ما ينالها من الام، على خلاف بينهم هل تعرض في الدنيا أو في الموقف أو في الآخرة.

لاح من العرض السابق أن الآلام والأسقام التي يصاب بها المكلف وغير المكلف من الأطفال والبهائم سوف ينالهم عوض عنها يوم القيامة. ولعل هذا السبب في جواز اعتبارها شراً في المجاز. إذ في المحصلة النهائية فإن هذه الشرور خير لما تؤدي إليه من العوض. وهكذا يبدو أن المعتزلة قد لجأت إلى فكرة العوض لتبرير وجود الشر الطبيعي في العالم.

ما سبق كان عرضاً لموقف الجبائي من الآلام والأسقام. ولعل هذا يجعلنا نفهم بصورة أفضل موقف عباد بن سليمان في اعتراضه عليهم بأن نسبة الشر المجازي إلى الله سبحانه هي في الحقيقة قول بأن الله فاعل للشر حقيقة، ومن هنا كان موقفه بأن الله تعالى لم يخلق الشر بوجه من الوجوه لكي لا ينسب إلى الباري سبحانه فعل الشر. والحقيقة أن موقف عباد لا يفهم إلا من خلال موقفه من فكرة العوض التي نادى بها قدماء المعتزلة. إذ أن عباداً يرفض فكرة المعتزلة في أن الآلام إنما حسنت لوجود العوض عليها، ويذهب إلى أنها إنما حسنت لوجود الاعتبار من المكلف. أي أن الله سبحانه يصيب العبد بهذه الآلام لكي يعتبر العبد. ومن هنا حسنت هذه الآلام. ففي معرض سرده لآراء المذاهب في الآلام يصور لنا القاضي عبد الجبار مذهب عباد كما يلي: «ومنهم من قال إنها [أي الآلام] تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوزوا أن يكون النفع الموجب لحسنها الأعواض

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٩٣-٢٩٤.

وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض، وهذه طريقة عباد^(١). فعباد يرفض إذن إيجاب العوض على الله سبحانه على ما ينال العبد من آلام وأسقام، ثم هو يقدم البديل لفكرة العوض ذاهباً إلى أن الآلام إنما يترتب عليها من اعتبار. وعليه فلما كانت هذه الآلام لا يجب عليها العوض في الآخرة فإنه لا يمكن بحال من الزحوال أن تكون شراً بوجه من الوجوه. وبالفعل فإذا جاز اعتبار الآلام شراً في المجاز، كما هو رأي المعتزلة، فإن ذلك كان فقط بسبب وجود العوض عليها في الآخرة، مما يعني أنها في الأصل كانت شراً، وأن العوض جاء لكي يخفف من اعتبارها شراً حقيقياً بأن تكون خيراً لما تؤدي إليه من عوض. ومن هنا كان اعتراض عباد عليهم والذي ينقله الأشعري كالتالي: «وهو يعارض المعتزلة فيقول لهم: إذا قلت إن الباري فعل فعلاً هو شر على وجه من الوجوه، فما أنكرت من أن يكون شراً»، بمعنى أن كونها شراً في المجاز يعني أن الفعل في الأساس كان شراً. فقد فعل الله سبحانه ما هو شر فما المانع من نسبة الشر إليه إذا؟ خصوصاً على رأيهم من أن من كثر منه فعل الشر يسمى شراً. ولعباد حجتان يدعم بهما رأيه يوردهما القاضي عبد الجبار كالتالي:

«اعلم أن من مذهب عباد أن الإيلام يحسن من الله تعالى دون العوض، ويجعل الوجه في حسن ذلك الاعتبار. . وله في هذا الباب شبهتان اثنتان:

إحدهما: أن أحدنا يستحق ما يستحقه ثواباً أو عوضاً بفعل نفسه، والإيلام من فعل الله تعالى فلا يجوز أن يستحق عوضاً.

والثاني: هو أنه لو كان يحسن من الله تعالى الإيلام للعوض، لكان يحسن منا الألم للعوض، سيما على مذهبكم أن الحسن

(١) المغني، ج ١٣، ص ٢٢٧.

والقبيح إنما يحسن ويقبح لوقوعه على وجه متى وقع على ذلك
الوجه قبح أو حسن من أي فاعل كان^(١)

إذن فالإيلام، بحسب رأي عباد، يحسن من الله سبحانه لا للعرض وإنما
لوجود الاعتبار. ففي حجته الأولى يقرر أن الثواب والعقاب إنما يستحقه الإنسان
إذا كان مقابلاً لفعل قد قام به الإنسان. أما الإيلام فهو من فعل الله تعالى فلا يجوز
أن يترتب عليه عوض. أما في حجته الثانية فهو يحاكم المعتزلة إلى أصلهم المشهور
بالحسن والقبح العقليين. إذ بناء على هذا الأصل فإن الفعل إنما يحسن أو يقبح
لوقوعه على جهة معينة، وذلك بغض النظر عن الفاعل له. ولما كان يقبح منا إيلام
الغير لكي نثيبهم بعد ذلك وجب أن يقبح من الله تعالى أيضاً أن يؤلم الآخرين لكي
يثيبهم بعد ذلك، وتجويز ذلك بالنسبة لله سبحانه فيه نقض لأصل الحسن والقبح
العقليين.

أما وقد عرفنا رأي عباد في الإيلام والاعتبار فنحتاج أن نعرف وجهة نظره في
إيلام كل من الأطفال والبهائم. ذلك أنه إذا كان يحسن من الله تعالى أن يؤلم
المكلف للاعتبار فذلك لأن المكلف يصبح منه الاعتبار، أما الأطفال والبهائم فلا
يصح منهم الاعتبار فكيف يبرر عباد إيلامهم؟ لقد مر بنا عندما استعرضنا آراء
المعتزلة في عوض البهائم أنه من بين خمسة آراء كان هناك أربعة آراء ترى وجوب
العوض على ما ينال البهائم من آلام، والرأي الخامس لعباد يرى أنها تحشر وتبطل.
فعباد لا يرى إذاً للبهائم عوضاً عما ينالها من آلام. والحقيقة أن هذا يتفق مع موقفه
الأساسي من أن العوض عن آلام يعني أن الفعل في الأساس كان شراً. أما مسألة
الاعتبار من الحيوان وهو لا يملك أن يعتبر فنحن لا نملك مع عدم توفر النصوص
الكافية إلا أن يكون حكمنا استنتاجاً منا. وعليه فيمكننا أن نقول بأن إيلامهم حسن

(١) القاضي عبدالجبار، شرح الأصول الخمسة، ص ٤٨٩-٤٩٠.

لكي يعتبر بهم غيرهم . وبالنسبة لإيلام الأطفال فنحن لا نتوفر على رأي لعباد في هذه المسألة . إلا أننا يمكننا أن نبني على رأيه في إيلام الحيوانات فنقول إنه لا يرى لهم عوضاً ، وأن إيلامهم حسن لكي يعتبر بهم غيرهم ممن يصح منه الاعتبار . يرشح لهذا الاستنتاج أيضاً ما سبق وأن ذكرناه آنفاً عند استعراضنا لأراء المعتزلة في إيلام الأطفال من أن هناك من يرى أنه لا عوض للأطفال عما يصيبهم من آلام . فيمكننا أن نقول ، وبطريق الاستنتاج أيضاً ، إن عباداً من هؤلاء .

يمكننا وضع الموقف المعتزلي من الشر الطبيعي على النحو التالي . من الواضح أن فاعل الآلام والأسقام هو الله سبحانه ، إذ لا يمكن أن تنسب إلى غيره . وبالتالي فلا بد من أن تكون خيراً - أو على حد تعبيرهم - شراً في المجاز ، وذلك بناء على أن الله تعالى لا يفعل الشر ، أو ما هو عبث أو فساد . إلا أن المعتزلة فيما يبدو لم يكنهم ذلك إلا بإيجابهم العوض على الله تعالى على هذه الآلام . وهذا العوض بدوره أصبح دليلاً ، وربما من حيث لا يشعرون ، على أن الفعل في الأصل كان شراً ، وأن العوض جاء لتبرير وجود هذا الشر ، إذ هذا على الأقل ما يكشفه موقف عباد منهم . إن موقف عباد من المعتزلة واعتراضه عليهم يشير إلى تساؤل مفاده أنه إذا كان الله سبحانه يفعل الألم ثم يعوض عنه ، والحال أن الألم شر وأن العوض جاء لتبرير هذا الشر ، فلماذا يفعل الله سبحانه الشر ثم يعوض عنه؟ كان يمكنه جل وعلا وهو القادر على كل شيء أن لا يفعل الألم ما دام شراً خصوصاً وأنه يجب عليه العوض عنه . إن عباداً باعترضه على المعتزلة يكشف لنا عما في موقف المعتزلة من تناقض داخلي ناشيء من افتراضهم أن الله تعالى لا يفعل الشر ثم لما وجدوا هذه الشرور والسيئات في العالم لجأوا إلى فكرة العوض لتبرير وجود هذه الشرور والسيئات في العالم .

لم يكن الموقف الذي أخذه عباد من المعتزلة موقفاً منعزلاً ووحيداً ، بل لقد

عمل اعتراضه وموقفه منهم على أن عملت المعتزلة على تعديل موقفها من مشكلة الشر الطبيعي . فهذا ما تكشفه لنا التورات اللاحقة في المذاهب . فمع أبي هاشم الجبائي (٣٢١هـ) وتأثراً بموقف عباد أصبح الموقف هو الجمع بين العوض والاعتبار . فالألم والمرض يحسنان لكل من العوض والاعتبار . والعوض يخرجها عن كونها ظلماً والاعتبار يخرجها عن كونها عبثاً . ولعل هذا الرأي هو الذي ساد بعد ذلك إذ نجده لدى القاضي عبد الجبار (٤١٥هـ) ينافح عنه في كتبه^(١) ، إلا أن تتبع التطورات اللاحقة في المذهب المعتزلي من هذه المسألة أمر خارج عن نطاق بحثنا هذا .

٢ - الملاحظات الختامية:

في الختام يمكننا أن نجمل ما ورد في هذا البحث في النقاط التالية :

١ - كانت استراتيجية المعتزلة في مواجهة مشكلة وجود الشر في العالم أن قاموا بتقسيم الشر إلى نوعين أو فئتين : حقيق ومجازي . فما كان شراً حقيقياً فهو من فعل الإنسان ، وما كان شراً في المجاز فهو من فعل الله تعالى .

٢ - في معالجتهم لمشكلة الشر لم يتمكن المعتزلة من الوفاء لأصليهم المعروفين بالتوحيد والعدل . أما بالنسبة لأصل التوحيد فلقولهم بوجود فاعل مستقل بجوار الله سبحانه هو الإنسان ، وأن أفعال الإنسان لا تقع بالتالي ضمن دائرة الإرادة الإلهية . أما بالنسبة لأصل

(١) انظر: تفصيل الخلاف بين كل من أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وترجيح القاضي عبد الجبار لرأي الأخير في كل من المغني ج ١٣ ، ص ٢٢٧-٢٢٩ ؛ وشرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ ؛ قارن الجبائيان لعلي فهمي خسيم ص ١٣٣-١٣٤ .

العدل فلتجوزهم صدور الشر منه تعالى بدليل إيجاب العوض عليه
سبحانه .

٢ - أظهر لنا موقف عباد أن المعتزلة وإن اتفقوا في المسائل الرئيسية إلا أنه
فيما وراء ذلك تشكل ضمن المنظومة الاعتزالية آراء واتجاهات يمكن
أن تشكل مذهباً مستقلاً تجاه المشكلات الميتافيزيقية المختلفة .

*** **

قائمة بأسماء ومراجع البحث

- ١ - الأشعري، أبو الحسن. مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين، تحقيق محي الدين عبد الحميد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ١، ١٣٩٦-١٩٥٠.
- ٢ - خشيم، علي فهمي، الجبائيان، طرابلس-ليبيا، دار مكتبة الفكر، ١٩٦٨.
- ٣ - الخياط المعتزلي، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد. الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيسرج، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، ١٩٥٧.
- ٤ - الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق عبدالأمير مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ٥ - صبحي، أحمد محمود، في علم الكلام، القاهرة، مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٧٨م.
- ٦ - صعب، أديب. المقدمة في فلسفة الدين، بيروت، دار النهار للنشر، ط ٢، ١٩٩٥م.
- ٧ - الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، تحقيق وتقديم د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط ١، ١٣٨٤هـ-١٩٦٥م.
- ٨ - الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب العدل والتوحيد، ج ١٣، اللطف، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، باشراف د. طه حسين، ومراجعة د. إبراهيم مذكور. القاهرة، دار الكتب المصرية، ١٣٨٢هـ-١٩٦٢م.

دعائم
العلاقة الزوجية في الإسلام
وأثرها في تنمية الابتكار لدى الأبناء

أ.د. محمد السيد الدسوقي
أستاذ ورئيس قسم الفقه والأصول
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

تتفق كلمة علماء الاجتماع على تباين مذاهبهم على أن الأسرة عماد المجتمع وأنها إذا قامت على أسس قوية استقرت أحواله وتوطدت أركانه، فإذا وهنت الدعائم التي تقوم عليها الأسرة اضطربت حياة المجتمع واختل توازنه، فالأسرة هي الخلايا التي يتألف منها جسم المجتمع، وبصلاحها يصلح هذا الجسم وبفسادها يبدب إليه السقم والإنحلال.

والذي يلاحظ على الدراسات الاجتماعية المعاصرة أن الاهتمام غلب عليها فيما يتعلق بالأسرة، وبخاصة في العقود القليلة الماضية، وهو اهتمام يعكس التعبير عن أهمية الأسرة وأنها النموذج الأساس لتكوين الشخصية بل هي المهندس الأول الذي يضع تصميم هذا التكوين^(١).

ولأهمية الأسرة وأثرها في المجتمع وجهت الشرائع الإلهية نحوها قسطاً كبيراً من العناية والرعاية، والإسلام الذي بعث به محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتمة الشرائع، وجاء صالحاً للتطبيق الدائم، ومن ثم كان دعوة للناس كافة، قد قرر المبادئ والقواعد التي تبني الأسرة عليها حتى تنهض برسالتها كما ينبغي أن تكون، لتسود المجتمع الإنساني القيم الفاضلة، والحياة الآمنة، ومفاهيم التعاون على الخير والبر.

ولا مجال لتفصيل القول فيما جاء به الإسلام من آداب وأحكام للأسرة، لم تعرف البشرية نظيراً لها في تاريخها الطويل، ومع هذا سأشير إلى طرف منها في غضون هذه الدراسة إذا اقتضى الحال ذلك. كذلك لا مجال لتفصيل القول فيما اشتملت عليه الدراسات الاجتماعية من آراء في الأسرة

ولهذا آثرت أن أتناول جانباً واحداً من جوانب ذلك النموذج ولعله أهمها

(١) انظر: دور الأسرة كأداة للضبط الاجتماعي في المجتمع العربي للدكتور عبد المجيد سيد أحمد منصور ص ١١١، ط. الرياض.

وهو دعائم العلاقة بين الزوجين وأثرها في تنمية الابتكار لدى الأبناء، وقد سلكت فيه منهجاً يتركب من ثلاثة مباحث وخاتمة؛ عرض المبحث الأول لمفهوم الأسرة، على حين تحدث المبحث الثاني عن دعائم العلاقة بين الزوجين.

أما المبحث الثالث فقد تناول أثر هذه العلاقة في بناء العقلية العلمية وتنمية الابتكار لدى الأبناء .

وقدمت الخاتمة أهم النتائج وبعض التوصيات .

وأطمع أن يكون في هذه الدراسة -على إيجازها- ما يجدي وأن تسهم في دعم الأسرة وحمايتها من رياح التغريب والتخريب وما أعتى هذه الرياح التي تهب على الأسرة المسلمة تبتغي لها التدمير، حتى لا يعود للمجتمع الإسلامي قوته ونهضته ومكانته التي بوأه الله إياها، ولكن الله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

المبحث الأول

مفهوم الأسرة

لعلماء الاجتماع في نشأة الأسرة وتطورها وأنواعها آراء متباينة^(١)، ولا مجال لعرض هذه الآراء وتحليلها، فضلاً عن أنها لا تنهض على أدلة علمية يقينية، وليست سوى محاولات واجتهادات تعتمد على الآثار والنقوش والشعوب البدائية التي عاشت منعزلة عن أم العالم القديم ولم تتعرض لتيارات الحضارات التي تعرضت لها كثير من الشعوب.

وهؤلاء العلماء مع هذا قد أغفلوا في دراساتهم للأسرة ووظائفها والأنظمة العديدة^(٢) التي مرت بها ماجاء في الكتب المقدسة^(٣) عنها، فالقرآن الكريم قد تحدث عن أصل نشأة الأسرة في آيات كثيرة، فبين أن الزواج الفردي هو أصل الأسرة، وأنه أقدم نظام اجتماعي عرفته البشرية وأن الأسرة الأبوية هي الأسرة الأولى في تاريخ الجنس البشري، قال الله تعالى في أول سورة النساء: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾، وقال تعالى في سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّفَاقُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(٤)

وبالإضافة إلى هذا كله ليس بين علماء الاجتماع اتفاق على رأي واحد في تفسير الظروف والدوافع التي تمخض عنها وجود الأسرة، وأي أنواعها كان أسبق تاريخياً، وهذا يؤكد ما أومأت إليه آنفاً من أن آراء هؤلاء العلماء في موضوع نشأة

(١) انظر: أصل العائلة للمليحة عروني، ص ٧ ط. بغداد، سنة ١٩٦٤م، والأسرة والمجتمع للأستاذ الدكتور علي عبد الواحد وافي، ص ٧، ط. الحلبي، القاهرة ١٩٤٥.

(٢) انظر: الأسرة والمجتمع، ص ٢٤ وما بعدها.

(٣) انظر: أصل العائلة ص ١١.

(٤) الآية: ١٣.

الأسرة اجتهادات ومحاولات تخضع للأخذ والرد والقبول والرفض .

وإذا شئنا أن نحدد مفهوماً للأسرة، ورجعنا في هذا إلى معاجمنا^(١) اللغوية فإنها تقدم مادة تدل في مجموعها على أن الأسرة لدى العرب لا تعني فقط الرجل وزوجه وأولاده، ولكنها إلى هذا تشمل الأقارب الذين يتقوى بها فيعقلون الديات ويحمون الظهور .

وهذا المفهوم الواسع للأسرة، كما تحدثت عنها المعاجم اللغوية يعد بعض أقسامها لدى علماء الاجتماع، فقد ذهب هؤلاء العلماء إلى أن الأسرة من حيث نطاقها ثلاثة أنواع :

- ١ - الأسرة بمعناها الخاص، وهي التي تتكون من الزوجة والأولاد .
- ٢ - الأسرة بمعناها الواسع، وهي تشمل الزوجين والأولاد وذوي القربى .
- ٣ - الأسرة بالمعنى الأعم، وهي تشمل كل من يجمعهم أصل مشترك ولو كان بعيداً، وهي منتشرة في البوادي والقرى^(٢)

فالأولاد في الأسرة إذن جزء جوهري من تكوينها، وبدونهم تكون كشجرة صوحت أفنانها وتساقطت أوراقها، وهجرتها البلادة المغردة، ولهذا يحرص كل زوجين على أن ينجبا لينعما ببهجة الأطفال والآمال المعقودة عليهم إذا ما بلغوا مبلغ الرجال، وكم من زوجين فرق بينهما العقم على الرغم مما قد يكون بينهما من حب ووثام .

وإذا كان بعض الأزواج يؤثر عدم الانجاب فراراً من المسئولية فإن هذا البعض بسلوكه يحارب غريزة فطرية لا ينفرد بها الإنسان وحده ولكنها تشمل الكائنات الحية كلها، ومحاربة الغرائز الفطرية للقضاء عليها مآله البوار بلا مرأى، ومن ثم

(١) انظر: في هذا لسان العرب لابن منظور، وكذلك تاج العروس للزبيدي والمعجم الوسيط إصدار مجمع اللغة العربية، القاهرة .

(٢) انظر: الأسرة والمجتمع للأستاذ محمد عبد الفتاح الشهاوي، ص ١٥ ط. القاهرة .

حين يتقدم العمر بهؤلاء الذين فرضوا على أنفسهم الحرمان من انجاب الأولاد فإنهم يشعرون بوطأة هذا الحرمان، ويتمنون لو عاد بهم الزمن إلى الوراء ليبدأوا حياة جديدة تستجيب للفطرة السوية في حب الإنجاب والذرية، ولكن هيهات .

وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى أن الأولاد متاع الحياة الدنيا وزينتها ﴿الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(١) ، كما حدثنا القرآن أن بعض الأنبياء توجه إلى الله بالدعاء أن يرزقه الولد وألا يدهه فرداً بلا خلف يخلفه ﴿وزكريا إذ نادى ربه رب لا تدرنى فرداً وأنت خير الوارثين﴾^(٢) ، ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَكِيًا﴾^(٣)

فالولد نعمة من نعم الله ، ومنتعة من متع هذه الحياة ، ومن واجب كل والدين رعاية النعمة وتعهدا بالتوجيه والحماية لأن ذلك مسئولية من جهة وشكر عليها من جهة أخرى .

ولن يستطيع الوالدان أن ينهضا بمسئولية الرعاية للأبناء إلا إذا كانت العلاقة بينهما حميمة يسودها الود وحسن العشرة والتعاون على القيام بتلك المسئولية وما أقدمها من مسئولية .

المبحث الثاني

دعائم العلاقة بين الزوجين

ما دامت الأسرة لا يتوافر لها المعنى الكامل إلا بوجود الأبناء وما دامت رعاية الأبناء مسئولية مشتركة بين الوالدين ، وما دام القيام بهذه المسئولية في إتقان وإحسان لا سبيل إليه إلا بالصلة الوطيدة بين الزوجين . فما هي الأسس والدعائم التي تقوم عليها هذه الصلة حتى تؤدي الأسرة رسالتها كما ينبغي أن تكون؟

(١) الآية : ٤٦ في سورة الكهف .

(٢) الآية : ٨٩ في سورة الأنبياء .

(٣) الآية : ٦ في سورة مريم .

إن أهم هذه الدعائم من وجهة النظر الإسلامية، وهي وجهة لا تعدلها نظم
وضعية أو تشريعات بشرية - هي مايلي :

أولاً : لما كان الزواج أساس بناء الأسرة ، ولا يمكن أن تقوم أسرة بدون
زواج شرعي ، عنى الإسلام بالزواج عناية خاصة تفوق عنايته بأية علاقة إنسانية
أخرى ، ويبدو ذلك في كل ما عرض له هذا الدين القويم من مسائل الأسرة ابتداء
بالخطبة ، وانتهاء بالطلاق عند الضرورة .

لما كان الزواج كذلك وجب أن يقوم على الرغبة المشتركة والاختيار المطلق
والرضا الكامل ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا تنكح
الطيب حتى تستأمر ، ولا تنكح البكر حتى تستأذن وإذنها الصموت »^(١) .

وإذا كان الرضا أمراً لا بد منه فإن الرؤية لابد منها أيضاً ليكون هذا الرضا
جدياً وقائماً على حقيقة ، ومنبعثاً من شعور ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
للمغيرة بن شعبه حين خطب امرأة « انظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما »^(٢) أي فإنه
أدعى أن يبارك بينكما فتجتمعاً على وفاق وخير وتعاوناً على ما فيه صلاح
أمركما .

ثانياً : يدعو الإسلام كلاً من الرجل والمرأة إلى الحرص على أن يكون اختيار
شريك العمر في رحلة الحياة مناطه الاعتصام بالدين والخلق ، فذلك وحده هو
السبيل الأمثل لبناء أسرة قوية تكون عماداً للمجتمع قوي .

والنصوص التي تحض على حسن الاختيار ، وتحذر من الاهتمام بالأعراض
الزائلة دون الاهتمام بالقيم الخالدة كثيرة ، منها فيما يتعلق باختيار الزوجة ما روى
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : (تخيروا لنطفكم وانكحوا الأكفاء)^(٣)
فعلى الرجل أن يختار زوجة طيبة الأورمة كريمة العنصر ، فالعرق دساس ، ومن ثم

(١) رواه البخاري .

(٢) رواه ابن ماجه والترمذي

(٣) رواه البخاري

روى أن أبا الأسود الدؤلي (ت: ٦٩هـ) امتن على بنيه باختياره أمهم عفيفة كريمة الخلق فقال لهم: لقد أحسنت إليكم صغاراً وكباراً، وقبل أن تولدوا، فقالوا: وكيف أحسنت إلينا قبل أن نولد؟ قال: اخترت لكم من الأمهات من لا تسبون بها^(١)، وفي هذا يقول الشاعر:

وأول إحساني إليكم تخيري . . . لماجدة الأعراق باد عفافها

وقد حذر الرسول صلى الله عليه وسلم من المرأة التي لا تتمتع بالدين والخلق وإن كانت جميلة لأنها نشأت في بيئة فاسدة قال: (إياكم وخضراء الدمن . قالوا: وما خضراء الدمن يا رسول الله؟ قال: المرأة الحسناء في المنبت السوء)^(٢)

وقال عروة بن الزبير: ما رفع أحد نفسه بعد الإيمان بالله بمثل منكح صدق، ولا وضع نفسه بعد الكفر بالله بمثل منكح سوء.

وقال الشاعر:

وأول خبث الماء خبث ترابه . . . وأول خبث القوم خبث المناكح^(٣)

وكما وردت الآثار الكثيرة التي تدعو إلى أن يكون اختيار المرأة أساسه الدين والخلق، وردت آثار كثيرة أيضاً تدعو إلى أن يقاس الرجل بهذا المقياس الصحيح مقياس الإيمان والتقوى ومن هذه الآثار قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا جاءكم من ترضون دينه وخلقه فزوجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض)^(٤)

ولا يفهم أحد أن دعوة الإسلام لأن يكون مرجع الاختيار في الزواج إلى

(١) انظر: المرأة في الشعر الجاهلي للدكتور أحمد الحوفي، ص ١١٨، ط. مكتبة نهضة مصر، القاهرة.

(٢) رواه الدارقطني.

(٣) انظر: عيون الأخبار لابن قتيبة ج ٤ ص ٢ ط. دارالكتب المصرية.

(٤) رواه ابن ماجه.

القيم الثابتة أنه يبنذ المال والجمال وما إليهما، ولكن الإسلام يجعل الدين والخلق الشرط الأساسي أو الأول لقيام علاقة زوجية ، لأن ما سوى ذلك لا يدوم وقد يكون الحرص عليه على حساب ما يجب أن يكون من الدين والخلق فتصبح العلاقة بين الزوجين مادية تفتقر أو تنتهي بزوال هذا المتاع الزائل ، المهم إسلامياً أن يتمتع كل من الرجل والمرأة بالدين والخلق ، فإذا انضم إليهما المال والجمال والحسب فقد جمع الزوجان كل أسباب الخير والسعادة .

ثالثاً : الكفاءة . . تعرف الكفاءة لغة بأنها المماثلة والمساواة ، وتعنى في الاصطلاح الفقهي مساواة الرجل للمرأة في أمور مخصوصة يعتبر الاخلال بها مفسداً للحياة الزوجية .

ولا تعني كلمة المساواة هنا المعني الحرفي ، وإنما تعنى أن يكون بين الزوجين لون من التقارب في بعض الأمور حتى يتسنى للعلاقة الزوجية أن تظل قوية لا تعصف بها المشكلات المختلفة ، لأن من شأن التقارب بين الزوجين في المستوى الاجتماعي والمالي وكذلك التقارب في الوعي والثقافة والسن أن يكون ذلك أنفى للشقاق بينهما وأحفظ للمودة ، وأدعى للوفاق والوثام^(١) .

والذي لا خلاف عليه أن كل أقوال الفقهاء تؤكد على أن الدين والخلق أساس الكفاءة بين الزوجين ، وأن ما سوى هذا من التقارب الاجتماعي والمالي والفكري لا يعني خروجاً على مفهوم المساواة بين الناس ، ولكنه يعني احتراماً للأعراف التي لا تصادم نصاً أو قاعدة معلومة من الدين بالضرورة ، فضلاً عن أن التقارب في تلك الأمور يساعد على استقرار الأسرة ، والإسلام حريص أبليغ الحرص على هذا الاستقرار ولهذا لم يكن احترام ما ذهب إليه الفقهاء حول الكفاءة مناقضاً أو متعارضاً مع مبدأ المساواة أو فيه اعتراف بالطبقية ، وإنما هو تعبير عن نظرة موضوعية ومراعاة لطبيعة النفس البشرية التي تنجح إلى التماثل والتشابه وتنفرد من التفاوت والاختلاف .

(١) انظر: الفرقة بين الزوجين للشيخ علي حسب الله، ص ٢٢ ط. دار الفكر العربي، القاهرة.

رابعاً : الاحترام المتبادل : لأن العلاقة الزوجية علاقة إنسانية سامية ، علاقة قوامها المحبة والمودة والرفق والإحسان ، عبر عنها القرآن الكريم بعقدة النكاح كما عبر عنها بالميثاق الغليظ ، فإن الاحترام والتقدير المتبادل بين الزوجين يحكم العلاقة بينهما مهما يكن هناك من اختلاف في الرأي ، أو تفاوت في الحكم على الأشياء ، وهذا الاحترام تعبر عنه الآية الكريمة : ﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة﴾ ، فالزوجان مطالبان معاً بأن يحسن كل منهما إلى الآخر إحساناً يعبر عن التقدير وحسن العشرة ، وجميل الصحبة ، واحترام الرأي الآخر ، فلا استبداد ولا جفوة أو غلظة ، وإنما تشاور وتفاهم ، وحنان وسماحة وسعة صدر ، وتلطف وتجاوز عن بعض الهفوات التي لا يسلم منها إنسان ، والدفع دائماً بالتي هي أحسن ، وأما الدرجة التي أعطيت للرجال فليست إلا درجة المسؤولية والرعاية ولا تعنى إلغاء لشخصية المرأة ، أو امتهاناً لإرادتها واستعلاء عليها .

إن الاحترام المتبادل بين الزوجين دعامة أساسية للحياة الزوجية التي تثمر أطيب الثمرات ، وتكفل للأسرة حياة الاستقرار والاستمرار ، في جو من الطمأنينة والسعادة والأمل المشرق بمستقبل زاهر للأبناء .

خامساً : ولأن عقد الزواج يقوم في الأصل على التأييد والاستمرار ولا يجوز انحلاله إلا إذا أمست العلاقة بين الزوجين أو همت من خيط العنكبوت ، وأصبح من الخير لهما أن يتفرقا فإن الشريعة الإسلامية حرصاً منها على أن تظل العلاقة الزوجية قوية حية بمعاني المودة والرحمة تدعو الزوجين إلى علاج ما قد يطرأ على العلاقة بينهما من أسباب النفور والشقاق ، وإذا عجز الزوجان عن هذا العلاج وجب على الأمة ممثلة في أهل الزوجين أولاً التدخل والإصلاح ، وإنهاء حالة الخلاف والنزاع ، فإن لم يستطع أهل الزوجين ذلك كان على ولي الأمر أن يتخذ من الوسائل ما يراها كفيلة بعودة الحياة الطبيعية بين الزوجين ، فإذا باءت كل هذه المحاولات بالفشل كان آخر الدواء الكي ، فكان الطلاق والفراق . وجملة القول أن العلاقة الزوجية قوامها الرغبة المشتركة ، والإرادة الحرة ، والقيم الفاضلة ، والتقدير والاحترام المتبادل والشعور الصادق ببناء أسرة يظللها الود والتفاهم ،

وينير دربها الاخلاص والوفاء، ويحمي مسيرتها التغاضي عن اللوم والعمل الجاد لتجاوز المشكلات التي قد تهدد هذا المجتمع الصغير بالاضطراب والقلق والانهار.

المبحث الثالث

أثر العلاقة بين الزوجين

في تنمية الابتكار لدي الأبناء

مما لامراء فيه أن الأبناء الذين لا ينشأون في أسرة، لا يتمتعون بما يتمتع به سواهم ممن نشأوا في رعاية الوالدين من القوة النفسية والعقلية والجسدية، والاستعداد لمواجهة مسئوليات^(١) الحياة، مهما يتوافر لهم من وسائل العيش المادية.

لقد أثبتت التجارب أن النشأة الطبيعية للإنسان لا تكون إلا في ظل والدين تجمع بينهما معاني التفاهم والاستقرار النفسي، وأن الإنسان مهما يتحقق له من أسباب الرعاية الغذائية والصحية في صغره، ويفقد خنان الأبوين، فإن نشأته لا تكون صحيحة، وتؤثر هذه النشأة على مستقبل حياته.

والأسرة تكفل بيئة نفسية ووجدانية للطفل يكون لها أثرها الفاعل في نسبة ذكائه، ولهذا كان ابداع الأطفال في المؤسسات وإقامتهم بها فترة طويلة، يرتبط بتأخر ارتقاء قدراتهم اللفظية والعقلية، وكان الطفل الذي يعيش في أسرة تتبناه يزيد ذكاؤه عن الطفل الذي يقيم في إحدى المؤسسات^(٢) مدة طويلة.

فالأسرة -إذن- تلعب الدور المهم في نمو الأبناء عقلياً وجسدياً، ومهما يكن للمدرسة من أثر في البناء العقلي للأبناء، فإنهم لا يلبثون بها كل أسبوع إلا نحو

(١) انظر: اطفال بلا أسر، ترجمة محمد بدران، ط. القاهرة.

(٢) انظر: الأسرة وإبداع الأبناء للدكتور عبد الحليم محمود السيد، ص ١١٧، ١٢٢، ط. دار المعارف القاهرة.

اثنين وأربعين ساعة على حين يظنون بين والديهم وفي رعاية أسرهم نحو مائة وست وعشرين ساعة، ومن هنا كان تأثير الأسرة أقوى، وكان دورها أكبر في اشباع الحاجات النفسية والعقلية للأبناء من العوامل الخارجية ولا يقلل من هذا الدور أو يلغيه إلا التفكك الأسري وانشغال الآباء لفترات طويلة خارج المنزل، وميل بعضهم إلى الإفراط في تدليل^(١) الأبناء أو التفريط في توجيههم والإشراف عليهم..

وإذا كانت للأسرة تلك الأهمية في حياة الأبناء، وأنها تمثل الإطار الأساسي للتفاعل بين الوالدين والنسل، وإذا كان هذا التفاعل يعد من أكثر الظروف تأثيراً على اتجاهات الأبناء وسلوكهم منذ طفولتهم المبكرة، وتستمر فاعليته في المراحل التالية من العمر - فقد اهتم كثير من علماء النفس بطرق معاملة الوالدين لأبنائهم وما يمكن أن يترتب على ذلك من تشجيع على الابتكار أو تنفير منه منذ مراحل مبكرة من العمر^(٢).

وقبل تفصيل القول في أسلوب معاملة الوالدين للأبناء، وأثر هذه المعاملة في تنمية الابتكار، تجدر الإشارة إلى مفهوم الابتكار بإجمال.

معنى الابتكار:

ليس في المعاجم العربية القديمة حديث عن الابتكار بالمعنى الذي يذكر في الدراسات النفسية والفلسفية والتربوية الحديثة، وقد أومات بعض المعاجم المعاصرة إلى أن الابتكار يعني ابتداء الشيء دون سبق^(٣) إليه، والابتداع هو الإنشاء والبدء على غير مثال سابق، فالابتكار طوعاً لهذا هو استقلال العقلية الإنسانية بحيث يكون ما يصدر عنها صورة غير مسبقة بها، ولا مقلدة فيه سواها.

- (١) انظر: انحراف الأحداث في المجتمع القطري للدكتور أمينة على الكاظم، حولية كلية الإنسانيات، العدد ١٨ ص ١٣٧
- (٢) انظر: الأسرة وإيداع الأبناء، ص ٨٠، ٩٩، مرجع سابق.
- (٣) انظر: المعجم الوسيط، مادة «بكر» إصدار مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

وقد كثر الكلام في مفهوم الابتكار لدى علماء النفس والفلسفة والتربية ، وتنوعت آراؤهم في هذا المفهوم^(١) ، وإن كانوا بوجه عام لا يختلفون في أن الابتكار لا يخرج في دلالاته عن الكشف عن جديد متميز^(٢) في نوعه أو جديد أصيل له قيمته وفائدته الاجتماعية^(٣) ، وأن العوامل التي تكفل له هذا الكشف متعددة من

أهمها: الأصالة والمرونة التلقائية والطلاقة الفكرية ، وتعني الأصالة أن الأفكار تنبعث من الشخص وتنتمي إليه وتعبر عن طابعه وشخصيته ، أو هي القدرة على إنتاج أكبر قدر من الأفكار غير الشائعة أو الماهرة^(٤)

وتعد الأصالة الصفة الأولى المبرزة عند كل الشخصيات المبتكرة مهما يكن ميدان الابتكار^(٥) .

وأما المرونة التلقائية فتعني القدرة على إنتاج أكبر عدد من الأفكار التي تنتمي إلى ظاهرة من الظواهر ، بمعنى أن يكون هناك ما يسمى بتداعي المعاني ، وهو الانتقال من فكرة إلى أخرى أو من استخدام لشيء معين إلى استخدام آخر له ، فالمرونة طوعاً لهذا تشير إلى قدرة عقلية لا تجمد على فكرة واحدة ، وإنما تغوص وراء أفكار متنوعة في طواعية وتلقائية .

ويراد بالطلاقة الفكرية ما يمكن أن يسمى بسرعة البديهة ، وهو القدرة على إنتاج أكبر عدد من الأفكار التي تدور في فلك واحد وفي وحدة زمنية معينة^(٦)

(١) انظر: التفوق العقلي والابتكار للدكتور عبدالسلام عبد الغفار، ص١٢٤ ، ط. دار النهضة المصرية، القاهرة

(٢) انظر: العملية الابتكارية للدكتور محمود بسيوني ص٢٦ ط. عالم الكتب، القاهرة.

(٣) انظر: التفوق العقلي والابتكار، ص١٧٧

(٤) المصدر السابق، ص١٥٧

(٥) انظر: العملية الابتكارية، ص٣٨

(٦) انظر: التفوق العقلي والابتكار ، ص١٥٧

وخلاصة القول أن الابتكار يعتمد على مواهب الشخص التي تعبر عن أصالته وتفرده أكثر من اعتماده على ما يقدمه الموقف الخارجي من منبهات وإيحاءات^(١)، وأن المبتكر إنسان ينفر من التكرار والملل، ويريد أن يحقق إنسانيته تحقيقاً متكاملأ يعرف التجديد على الدوام، ويضيق كل الضيق بحياة الرتابة أو الجمود والتقليد.

على أن الابتكار لا ينبغي قصره على العلماء الذين يبدعون ويحققون التطور الحضاري للإنسانية، وإنما يشمل كل الذين يتمتعون بالاستقلال العقلي مهما تكون مستويات التفكير لديهم، فكل إنسان ميسر لما خلق له، ومادام لا يلغي عقله ولا يكون ظلاً لغيره في تفكيره فإنه يستطيع أن يقدم في مجال عمله ابتكاراً على نحو من الأنحاء. وهذا ما يراه أصحاب المذهب الإنساني الذين يذهبون إلى أن الناس جميعاً لديهم القدرة على الابتكار وأن الاختلاف بين الأفراد ما هو إلا اختلاف في الدرجة.^(٢)

تنمية الابتكار لدى الأبناء؛

إذا كان الابتكار في مفهومه العام يعني الاستقلال العقلي ويعبر عن الشخصية بما لها من قدرات وطاقات وابداعات فإن تنمية الابتكار لدى الأبناء يحتاج إلى رعاية خاصة تبدأ في البيت أولاً، ثم تنتقل إلى المدرسة وبعد ذلك إلى المجتمع.

وهذه الرعاية في البيت مسئولية الوالدين، والقيام بهذه المسئولية في إحسان يقتضي أن تكون العلاقة بين الأب والأم علاقة ود واحترام وتفاهم وانسجام حتى يصبح البيت بيئة يسودها الاستقرار والأمن النفسي، ولا يعرف النزاع أو الشقاق الذي يرتد على البيت بالقلق والخوف من المستقبل المجهول ومن هنا كانت العلاقة بين الزوجين ذات أثر فاعل في حياة الأبناء، ويتجلى بعض الأثر في تنمية الإبداع

(١) انظر: المعجم الفلسفي للدكتور مراد وهبة، ج١ ص١٠١ ط. القاهرة.

(٢) انظر: التفوق العقلي والابتكار، ص١٩١.

والابتكار، إذا كانت هذه العلاقة تمثل الاستقرار والترابط الحميم بين الزوجين، فقد تبين من عدد من دراسات سير الحياة لبعض الأفراد ذوي القدرات الإبداعية الفائقة، وكذلك تبين من عدد من الدراسات التجريبية أن آباء المبدعين يمثلون عاملاً حاسماً في أدائهم الإبداعي من حيث كونهم نماذج للتوحد معهم ومن حيث استشارتهم لمواهب أبنائهم ومحاولة تنمية هذه المواهب^(١).

فبيئة الأسرة المستقرة لها دورها بلا جدال في تنمية الابتكار لدى الأبناء، وإن كان هناك بين الباحثين اختلاف حول العلاقة بين البيئة الاجتماعية للطفل والعوامل الوراثية، ومدى دور كل منهما في الإبداع والابتكار، فالبعض يؤكد أن الصفات الوراثية غير العادية هي العامل الأرجح في إبداع العباقرة وموهبتهم، وأن الخبرات الاجتماعية والتربوية تلي القدرة الموروثة في الأهمية، ويرى البعض الآخر عكس هذا الرأي^(٢).

ومع هذا التفاوت في الرأي حول العلاقة بين البيئة الاجتماعية للطفل والعوامل الوراثية بالنسبة لتنمية الإبداع والابتكار لا يمكن انكار أن تلك البيئة لها دورها المهم في هذه التنمية، وأن هذا الدور قد يفوق العوامل الوراثية في كثير من الأحيان، وذلك أن التجارب دلت على أن أكبر نمو للقدرات العقلية إنما يحدث خلال فترات النمو الأعظم للدماغ والقشرة الدماغية، وهذا النمو يكون في فترة الطفولة ويكون مصحوباً بزيادة مرموقة في القدرات العقلية، ومن ثم تتزايد القدرة العقلية للطفل من سن الثالثة والرابعة بمقدار كبير، وأيضاً بين الرابعة والخامسة والسادسة^(٣).

وما دامت المرحلة الباكرة من حياة الطفل تتمتع بهذه الخاصية، خاصة النمو المتزايد للقدرات العقلية فإن بيئة الأسرة تقوم بالدور الأول في رعاية هذا النمو

(١) انظر: الأسرة وابداع الأبناء، ص ١٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص ٢٠.

(٣) انظر: النمو والتربية للأستاذة سلوى أبوزيد، جريدة الشرق القطرية ٤ ديسمبر سنة ١٩٩٥.

ودفعه إلى مجالات العطاء النافع ، ولا ريب في أن هذه الرعاية الأولى تساعد على بناء العقلية الابتكارية التي يرجع إليها الفضل في تغيير مظاهر الحضارة ، وتطوير الحياة الإنسانية .

أثر العلاقة بين الوالدين في تنمية الابتكار لدى الأبناء؛

إن السؤال الذي يفرض نفسه بعد الحديث عن مهمة الأسرة في تنشئة الأبناء ، وأن هذه المهمة تشمل التربية الجسمية والنفسية والعقلية ، وأن الطفل الذي يحرم من الحياة في جو الأسرة يفقد أهم المقومات التي تشكل شخصيته وتوجه مسيرته حياته ، بعد هذا يجيء السؤال عن مدى أثر العلاقة بين الزوجين في تنمية الابتكار لدى الأبناء ، وكيف يتسنى لهذه العلاقة أن تنهض برسالتها في هذه التنمية؟

إن العلاقة الزوجية إذا قامت كما أسلفت على تلك الدعائم التي تجعل من الزوجين كأنهما فرد واحد ، والتي تربط بينهما برباط مقدس يقوم على المودة والرحمة والسكن النفسي المشترك فإنها علاقة تتيح للأبناء بيئة أسرية صحية معنوياً ومادياً ، وصحة البيئته وسلامتها من كل ما يلوث نقاءها وصفاءها شرط جوهرى لا خلاف عليه للتنمية بمفهومها الشامل ، وبذلك تضع العلاقة الزوجية الطيبة حجر الأساس في بناء الأجيال الصاعدة بناء متكاملًا . وهذه العلاقة من جهة أخرى تنظر إلى الأبناء على أنهم ثمرة من ثمرات الرباط الشرعي المقدس ، وتدرك أن حماية هذه الثمرة من كل الآفات هو مسئوليتها ، وفي الوقت نفسه حماية للعلاقة الزوجية مما قد يهددها ، ويفصم عروتها .

والذي يمكن قوله إن العلاقة الزوجية الحميمة إذا انضمت إليها قدر من الوعي الثقافي تؤدي رسالتها في تنمية ابتكار الأبناء على النحو التالي :

أولاً : إن المودة بين الزوجين تنعكس على الأبناء في بذل الحب والرعاية وهو حب لا يعرف التغاضي عن الهفوات والزلات ، ولكنه حب يقوم على الضبط الاجتماعي الحكيم الذي يقسو في حنو إذا اقتضت الضرورة ذلك كما يقول

الشاعر:

فقسا ليزدجروا ومن يك جازماً

فليقس أحياناً على من يرحم

على أن الحب الذي يتجاوز حد الاعتدال، وينقلب إلى خوف على الأبناء من كل شيء يكون حباً مدمراً، والحب الناضج هو الذي يرقب الثمرة في ثمرها دون أن يتدخل في حياتها إلا بمقدار ما يدفع عنها النباتات الطفيلية ومن ثم يمنح هذا الحب الحرية للأبناء، ويشعرهم بالثقة في قدرتهم على عمل ما هو مناسب لهم حتى في اختيار ألعابهم، وأنهم أهل لاتخاذ القرارات لأنفسهم دون تدخل آبائهم^(١)

لقد تبين من بعض الدراسات أن هناك ارتباطاً ايجابياً بين القدرات الإبداعية للأبناء وعلاقة الوالدين، إذا تحقق لهذه العلاقة التسامح والدفء العاطفي أو الحب والديمقراطية^(٢)

إن التسامح والحب يعطي الأمن النفسي، والديمقراطية أو الحرية تمهد لتكوين الشخصية التي تعتمد على النفس، ولا تعيش عالية على غيرها، وهذه الشخصية تكون واعدة بالتجديد والابتكار فالصفة الأولى للمبتكر هي الاستقلالية أو ما يسمى بالفراة.

ثانياً: ويتفرع عن مشاعر التسامح والحب والحرية قيم تحكم الأسرة وترسم لها الخط الذي لا ينبغي تجاوزه وهذه القيم تمثل المثل والمبادئ التي تبني الإنسان، ومنها الأمانة والصراحة واحترام الآخرين وهي أثر من آثار الحرية، والعمل والطموح، وهما من لوازم الحب الناضج، والأبناء الذين يُنشأون وفق ضوابط منطقية، وقيم عليا تحدد مفاهيم الصواب والخطأ، يقبلون على الحياة بجد وعمل

(١) انظر: التفوق العقلي والابتكار، ص ٢١٨.

(٢) انظر: الأسرة وابداع الأبناء، ص ١٤.

وحرية اختيار ولا ينفقون وقتهم في غير ما يعود عليهم بالخير . . وهذا السلوك هو بداية الطريق نحو صفة مهمة للابتكار وهي الاكتفاء الذاتي ، وهذه صفة لا تنفك عن صفة الاستقلالية ، لأن هذه إذا كانت تعني أن المبتكر لا يخضع فيما يقدمه إلى ما هو معروف ومتفق عليه ، فإن الاكتفاء الذاتي يعني اعتماد المبتكر على نفسه في تقويم عمله^(١) ، ولا سبيل لهذا إلا بالجد والنظر العقلي الفاحص الذي يطمح دائماً إلى تقديم الجديد المفيد .

ثالثاً: والطفل الذي يصدق عليه والداه تلك المشاعر ، ويدرك أن حياته لا تعرف الانفلات من القيود الضابطة ، وأن الحرية التي يتمتع بها تلقى عليه مسئولية الاعتماد على النفس يحس بأهميته ومكانته في الأسرة وأن منزلة والديه وإن بلغت حد الشهرة والذوبوع في المجتمع لا تطفئ على مكانته ، ولا تلغي وجوده ، وبهذا الإحساس تنمو الثقة بالنفس ويصبح الوالدان إذا كان أحدهما أو كلاهما في مركز مرموق مثلاً أعلا ، ومغزجاً حياً عملياً للتفوق ، والنموذج العملي أوقع في النفس ، وأعمق في الحس ، وأرضى للعقل من الحديث النظري .

رابعاً : يدعم إحساس الطفل بأهميته في الأسرة وبخاصة في مرحلة التمييز حتى تتجذر في أعماقه مشاعر الثقة بالنفس وأنه وإن كان صغير السن فله في الأسرة مكانة ولرأيه اعتبار ، يدعم هذا الإحساس الحديث مع الطفل في مشكلات الأسرة ولا سيما تلك التي قد تجرد على العلاقة بين الوالدين ، فقد يلاحظ عليهما فتوراً في العلاقة بينهما ، وقد تستحوذ عليه بسبب هذا بعض الأوهام والهواجس التي تدخل على عقله ونفسه صوراً من القلق والإضطراب ، ولكنه إذا وقف ولو بصورة مجملية لا تهتم بالتفاصيل وإنما تشير إلى أن هناك بعض المسائل التي تختلف حولها الوالدان ، وأنهما سيعملان على علاجها وأنها لا تمثل في حياة الأسرة مشكلة خطيرة ، فإن هذا الأسلوب يكسب الطفل مزيداً من قوة الشخصية ، وتحكون صراحة الأبوين معه من عوامل النضج العقلي ، والتميز بالواقعية ،

(١) انظر: التفوق العقلي والابتكار، ص-٢٢٣ .

وإدراك أن الإنسان لا ينبغي أن يكون وحده عندما يواجه مشكلة من المشكلات^(١).

والذي لا جدال فيه أن من المشكلات ما لا يمكن مصارحة الأبناء بها غير أن هذا لا يعني تركهم في حيرة من أمرهم إزاء ما يلاحظون من فتور في العلاقة الزوجية، وهنا تكون الحكمة في اتخاذ الموقف الملائم الذي ينقذ الأبناء من حيرتهم، ولا يجعل لما يلاحظون أثراً ضاراً عليهم، والزوجان اللذان جمع بينهما الود والتفاهم والحرص الفطري على رعاية الأبناء يستطيعان بحسن التصرف والتعاون تجاوز ملاحظة الأبناء دون أن يكون له أثر سلبي عليهم.

خامساً : على أن العلاقة الزوجية الوطيدة لا تمنح الدفء العاطفي وكذلك الحرية والديمقراطية للأبناء فحسب، ولكنها ترقب إرهابات التفوق العقلي، أو الاهتمامات الخاصة التي تعبر عن بوادر النبوغ في مجال من المجالات فتعمل على تمهيد طريق النمو لها بالتشجيع والمشاركة، والطفل إذا أنس من والديه أنهما يشدان أزره فيما يفكر فيه ولا يمارسان ضده ضغوطاً لكبت حرية التعبير والتفكير لديه، فإنه يشعر بثقة فائقة في قدراته، كما يشعر بالمزيد من الأمان النفسي، ويدرك أنه يستطيع أن يحقق المعجزات وأن يتغلب على كل الصعاب، وهذا سبيل الإبداع والابتكار، وعلى هذا الأساس يتوقع بعض الباحثين أن تكون القدرات الإبداعية مرتفعة لدى الأفراد الذين تقل لديهم ظروف الكف عن التعبير عن أفكارهم الجديدة بأساليب وتكوينات مبتكرة بينما تزيد لديهم أساليب التشجيع على الاستمتاع بحرية التعبير عن تخيلاتهم... وورغبتهم في القيام بالأعمال الصعبة غير المألوفة^(٢).

إن فرض إرادة الوالدين على الأبناء في اختيار تخصص علمي معين دون أن

- (١) انظر: «لا تخافوا الحديث عن المشاكل مع الأبناء» جريدة الشرق ١٢/٥/١٩٩٥م.
- (٢) انظر الأسرة وإبداع الأبناء ص١٢٧، والتربية في العائلة لفيلكس توما ص١١٣ فقد جاء في هذه الصفحة: «إن الحياة العقلية تزداد قرباً من حد الكمال كلما ازداد الإنسان حراكاً اختيارياً، أي متى أصبحت الإرادة قوية حرة خالية من كل قيد بحيث يحكم بما يقرره عقله لا بما يوحيه عقل الآخرين» ط. مؤسسة عز الدين بيروت.

تكون هناك رغبة ذاتية في هذا التخصص تعد كبتاً وإكراهاً للعقل على أن يعمل في مجال لا يهش له أو لا يميل إليه، فيخسر الابتكار ولا يتحقق للوالدين بصورة صحيحة ما يحرصان عليه، وكم جنى مثل هذا السلوك على طاقات إبداعية لو ترك لها حرية الاختيار لأثمرت أبنع الثمرات فيما ترغب فيه أو تهفو إليه .

إن الوعي الثقافي للوالدين في ظل التفاهم بينهما خليق بعدم فرض إرادتهما على الأبناء ، ويظل موقفهما متميزاً بالحرية وإعطاء الأبناء الحق في اتخاذ القرارات دون تدخل منهما^(١) ، ومن ثم كانت للحياة الأسرية التي عاشها المبتكر وأساليب معاملة الوالدين له ومستوياتهما الثقافية أثرها البالغ في حياته العقلية والإبداعية .

سادساً : وإذا كان الطفل يرقب تصرفات والديه، ويرى فيهما الصورة التي يحاكيها أو يقلدها، فإنه إذا رأى ما ينمي عقله، ويفتح لفكره أبواب الانطلاق والتخليق فهو بلا ريب سيستخدم من تلك التصرفات القدوة التي تهيء له فرصة الابتكار، لأنها لن تكون قدوة تعطل حرية العقل، وإنما ستكون دافعاً له للحركة والاجتهاد ، ولهذا كان تطابق القول مع الفعل في تصرفات الوالدين قوة تحمي الشخصية الوليدة من التمزق الفكري وكانت مشاركة الأب للأم في بعض أعمال المنزل لونا من ألوان هذا التطابق ، وآية عملية على أن العلاقة بينهما هي علاقة الحب والتعاون ، وأن مسئولية الأسرة شركة بين الرجل والمرأة ، ولهذا دوره في تأكيد أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا وحده أو في عزلة عن غيره ، وأن روح التكامل بين الناس يجب أن تسود علاقاتهم فهم كما يقول الشاعر:

الناس للناس من بدو وحاضرة . . بعض لبعض وإن لم يشعروا خدم

إن هذا السلوك العملي الذي يرقبه الطفل في الأسرة هو وسيلة التعليم من خلال خبرات الحياة، وهذا اللون من التعليم أبلغ أثراً في العقلية الابتكارية من النصائح اللفظية والتوجيهات الكلامية ، فالأبحاث العلمية تؤكد أن الأطفال في كثير من الثقافات لا يعملون ما يقوله لهم الراشدون، وإنما يعملون ما يشاهدونه من

(١) انظر: التفوق العقلي والابتكار ص ١٦٩ .

سلوك الراشدين ، وما يتمثل في نماذج واقعية^(١) .

ولن يتحقق في الأسرة تطابق بين القول والفعل ، ولن يكون هناك النموذج الواقعي الذي يتأسى به الطفل إلا مع زوجين ألفت بينهما الدفء العاطفي ، وفهم كل منهما الآخر ، ولم تعرف حياتهما الاستبداد في الرأي ، أو عدم المصارحة إذا هبت عليهما رياح الخلاف والشقاق .

سابعاً : والطفل الذي يحيا في أسرة لا تفرق بين الأبناء في أسلوب المعاملة ، فلا تخصص واحداً منهم دون غيره باهتمام خاص لا يشعر بأنه أدنى من سواه مكانة ، وإن كان ليس مثله ذكاء ، وهذا الشعور بمعنى المساواة هو الذي يحفظ على الطفل راحته المعنوية ، فهو ليس منبوذاً أو مكروهاً أو محتقراً ، فهو إنسان محترم له ما لغيره من التقدير والاعتبار ، وهو من ثم يحترم الآخرين ويتعاون معهم سواء في الأسرة أو في المدرسة أو في المجتمع والإنسان الذي تتطهر مشاعره من أدران الفردية والكرامية يخطو نحو مستقبله ، بثقة ورغبة أكيدة في تحقيق ذاته ويحرص على ألا يكن في آرائه وأفكاره صدى لآراء غيره حتى أقرب الناس إليه ، وبذلك تتألق طاقاته الإبداعية مهما تكن درجتها وتزيدها الأيام تألقاً وابتكاراً .

إن الوالدين إذا فرقا في المعاملة بين الأبناء قتلا فيهم روح المودة والإخاء وأحدثا في الاستعدادات الفطرية شروخاً قد تنتهي بها إلى الذبول ، ولا تعرف طريقها للنمو والعطاء ، وحسن العلاقة بين الزوجين عامل مهم في رعاية الأبناء على نحو من المساواة العادلة ، وهذه الرعاية من مقومات العملية الابتكارية وتكوين الشخصية السوية ذات العقلية المستقلة .

تلك هي المبادئ العامة التي يمكن للعلاقة الزوجية الحميمة أن تنهض على أساسها بواجبها في تنمية الابتكار لدى الأبناء ، وهي مبادئ أومأت إليها دراسات الباحثين في علوم النفس والاجتماع والتربية ، وقد ذكرت أن الوعي الثقافي للزوجين مع علاقة الود والاحترام بينهما عاملان مهمان في هذه التنمية ، ولو

(١) انظر الأسرة وإبداع الأبناء ص ٤٧ .

فرضنا أن الحياة الزوجية افتقدت عامل الوعي الثقافي بأن كان الزوجان لا يعرفان شيئاً ذا بال عن الثقافة فهما أميان أو شبه أمينين، لأنهما لا يقرآن ولا يتابعان الحركة الفكرية فإن العلاقة بينهما إذا توافرها ما جاء في المبحث الثاني عنها ستسهم بدور إيجابي في تنمية ابتكار الأبناء ، وكم عرف تاريخ العباقرة وقادة الفكر مبتكرين ومبدعين إنحدروا من أسرة لا حظ للزوجين فيها من التعليم ، بيد أن الجهل بالقراءة والكتابة لم يحل دون أن تحقق العلاقة الزوجية رسالتها في تهيئة المناخ النفسي الملائم للنمو العقلي والإبداع الحضاري مادامت علاقة سكن مشترك بين الأبوين .

وغني عن الذكر أن العلاقة الزوجية إذا افتقدت معاني المودة والرحمة والاحترام المتبادل ، ومحاولة كل زوج أن يفهم الآخر ، وعلاج ما قد يطرأ عليهما من مشكلات والتي هي أحسن فإن الأبناء لا ينشأون نشأة سوية ويتعرضون لمخاطر شتى تهدد حياتهم ومستقبلهم ، وفي مقدمة هذه المخاطر ضمور طاقات الإبداع والابتكار ، أو اندفاعها نحو ميادين التدمير والإجرام .

الإسلام وتربية الأبناء:

لقد كانت مهمة الدين الإسلامي الذي ختم الله به الوحي والنبوة وجعله للناس كافة إعادة صياغة الشخصية الإنسانية على نحو يكفل لها معنى العبودية الكاملة لله بعد أن ران على هذه الشخصية ظلام الجهالة والضلالة، ولهذا كان الإسلام في كل تشريعاته وتعاليمه ديناً تربوياً شاملاً، يهذب الوجدان، والسلوك ، ويحرر العقل من الخرافات والأساطير ويدعو إلى العلم بفهومه الواسع ، ومن هنا لم يكن انقذاً للبشرية من أوزار الشرك والوثنية فحسب، وإنما كان إلى هذا انقذاً لها من أوزار التخلف والجهل والامية .

والحديث عن موقف الإسلام من تربية الأبناء حديث ذو شجون، يحتاج

تفصيل القول عنه إلى دراسات^(١) مستفيضة، وتكفي الإشارة إلى أن ما تحدث عنه علماء النفس والاجتماع والتربية حول تربية الأبناء وكذلك حول العلاقة بين الزوجين ودورها في هذه التربية قد قرره الإسلام منذ نحو أربعة عشر قرناً، فالمحبة التي يجب أن يسبغها الآباء على الأبناء وإن كانت في أصلها فطرية غير أن الإسلام يؤكد عليها وبين أن الذين تحجرت مشاعرهم نحو أبنائهم ليسوا أهلاً لرحمة الله .

روي أن الأقرع بن حابس رأى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقبل سبطه الحسين -رضي الله عنه- فقال: إن لي عشرة من الأبناء ما قبّلت واحداً منهم، فقال -صلى الله عليه وسلم-: من لا يرحم لا يرحم^(٢).

والأبناء أمانة والله سائل كل امريء عما استرعاه وائتمنه عليه، وفي ذلك يروى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أنه قال: «والرجل راع في أهله وهو مسئول عنهم»، كما أن المرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتهما، وهذه المسئولية تشمل كل جوانب التربية والرعاية المادية والمعنوية.

وإذا كانت العدالة في معاملة الأبناء ضرورة لتوجيه الطاقات نحو القيم الفاضلة والحياة العقلية المتجددة، فإن الإسلام دين العدالة المطلقة، ولا يقر ظملاً أياً كان لونه في أي مجال من المجالات، وبخاصة في مجال تربية الأبناء، يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اتقوا الله واعدلوا بين أولادكم»^(٣).

ولهذا كان السلف يستحبون التسوية بين الأبناء في كل شيء حتى في القبلة، والبسمة لتظل صلة الرحم قوية لا تنقطع أو تضعف، ولتكون نشأة الأبناء سوية، خالية من الضغائن والأحقاد التي تفتك بالاستعدادات الخلقية وتوجه تيارها بعيداً عن الإبداع والابتكار.

وقد ذهب بعض الباحثين في قضايا الابتكار إلى أن عدم التجانس

(١) انظر: تربية الأولاد في الإسلام، للشيخ عبد الله علوان.

(٢) رواه البخاري.

(٣) متفق عليه.

الاجتماعي بين الزوجين يؤدي إلى التناقض في وجهات النظر بينهما ، وكذلك إلى التناقض في المواقف المختلفة الخاصة بالتوجيه والتربية . ويؤثر هذا سلباً على الأبناء فيشبون بعلم كثيرة تقتل فيهم طاقة العطاء العقلي ، ويحكمون على هؤلاء الأبناء بأنهم يتمون إلى أسرة غير أصيلة^(١) .

وفقهاء الإسلام كانوا أسبق من هؤلاء الباحثين في حديثهم عن مفهوم الكفاءة واختيار الزوجة ، وهو يشهد لهم بأنهم كانوا فيما صدر عنهم يراعون طبيعة النفس البشرية ، وأن تحقق الكفاءة بمفهومها الإسلامي يحمي العلاقة الزوجية من الاضطراب والاختلاف لتكون الأسرة محضناً صالحاً لتربية الأبناء تربية رشيدة .

والاسلام دين القوة بمفهومها الشامل ليكون المؤمنون به في كل زمان ومكان في مركز القيادة والريادة والخيرية ، ولذا يحض على التربية البدنية والعقلية للأبناء منذ الطفولة ، بل يأمر بها قبل أن يولد الطفل ، فرعاية الحامل نفسياً وصحياً وغذائياً أمر واجب ، وإذا ترتب على القيام ببعض التكاليف الشرعية ضرر للجنين أو للأم كالصيام فإن للمرأة أن تفطر ولا إثم عليها ، وإذا كانت الأم ترضع طفلها ثم حملت وهو مازال في مرحلة الرضاعة فإنه ينبغي عليها ألا ترضعه لأن لبنها أصبح غير صالح لإرضاعه ، فالطفل الذي يرضع لبن الحامل يحمل عنصر الضعف ، والمؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير ، على أن الإسلام يلزم الأم بإرضاع طفلها إلا إذا كانت هناك ظروف صحية قاهرة تحول بينها وبين ذلك ، وهذه الرضاعة الطبيعية لون من ألوان التواصل العاطفي بين الأم والطفل وهذا التواصل يمنح الطفل نمواً نفسياً طبيعياً يساعد على ترسيخ أسس الصحة العقلية له في سن مبكرة فيكون في مستقبل حياته طاقة مبدعة نافعة .

وإذا كان الإسلام قد جاء بالقواعد والمبادئ التربوية السديدة ، وسبق بها كل العلماء في هذا المجال ، وإذا كان الباحثون في ميدان علوم النفس والتربية

(١) انظر : العملية الابتكارية ص ٣٦ .

والاجتماع قد توصلوا إلى بعض الحقائق والأسس التربوية النافعة ، فإن الإسلام وهو دين الانفتاح الفكري يأمر بأخذ كل ما هو صالح من العلوم والثقافات ، فالحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها فهو أولى بها ، فهذا الدين يربي المسلم تربية استقلالية تسعى إلى ما لدي غيرها من خير وتهمل ما عداه ، فالشخصية الإسلامية في طلبها للعلم لا تقنع بما في محيطها ، وإنما تتراد كل منابع الفكر والثقافة مهما تباعدت أو اختلفت عقائد القائمين عليها وهي إلى هذا الحرص البالغ على طلب العلم وأخذه دون نظر إلى مصدره تتمتع بحصانة تحول بينها وبين أن تذوب في سواها ، فهي فيما تلم به من ثقافات تحيله إلى صبغة جديدة ، فيصبح وكأنه فكر إسلامي خالص ، وما أشبه الشخصية الإسلامية في طلبها للعلم بالنحلة التي تجمع الرحيق من شتى الأزاهير ، ثم تخرجه بعد ذلك شهداً إذا مذاق خاص ونفع خاص .

وفيما يتعلق بالتربية وتنمية الابتكار يحض الإسلام على الأخذ بكل الدراسات المفيدة في هذا ، ولكن ما ينفرد به هذا الدين في التربية وتنمية الابتكار ، هو المزج بين تكوين الاعتقاد السليم ، وتكوين الثقافة العقلية الواسعة ، وذلك لأن غرس التدين الذي هو أساس القيم الروحية يكون عن طريق النظر والبحث والتأمل والاستنباط ، والآيات القرآنية في هذا كثيرة ، ومتى امتزجت التربية الروحية بالتربية العقلية نشأت عن ذلك قوة الشخصية ، لأن العقل ينمو فيستفيد الإنسان في حياته ومعيشته ، وقدراته وتسمو الروح وتقوى فتكون عاصماً من الزلل والخطل^(١)

كذلك ينفرد الإسلام في ميدان التربية العقلية وتنمية الابتكار بأن الغاية من طلب العلم هي ترسيخ الإيمان وتكوين الإنسان ، ونفع الناس جميعاً ، فلا يعرف هذا الدين اتخاذ العلم وسيلة للبغي ، ولا يقر احتكار المعرفة ، وإنما يأمر بأن يكون العلم في خدمة الحياة الإنسانية ورفاهيتها ، أما أن يصبح وسيلة الأقوياء لقهر الضعفاء وامتهان آدميتهم ونهب أرضهم وثوراتهم ، فهذا وضع للعلم في غير موضعه وهو نذير بكارثة الدمار الشامل لكل مظاهر الحياة على الأرض .

(١) انظر : التربية الإسلامية للطفل والمراهق ، للواء محمد جمال الدين محفوظ ، ص ١٩٦ ، ط . دار الاعتصام ، القاهرة .

وجملة القول أن العلاقة الزوجية الطيبة تتعهد النبتة قبل أن تنشق الأرض عنها، وبعد ذلك حتى تستوي على سوقها، فالتربة صالحة للحرث والنبات ومناخ البيت يتيح للزرع أن يؤتي أكله طيباً في حينه، فهناك الأسوة الحسنة من الوالدين، وهناك الرعاية الشاملة اليقظة التي تجتث الطفيليات وتقدم الغذاء والدواء والتي لا تغفل لحظة عن التوجيه، والتي تراقب ارهاصات الإبداع فتزكيها وتنميتها، فيكون الحصاد بعد ذلك نبوغاً وعبقرية وابتكاراً على نحو من الأنحاء فكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها، وصدق الله العظيم: ﴿ وَمَا أُتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً ﴾^(١).

نتائج وتوصيات

وبعد هذه الدراسة الموجزة عن أثر العلاقة الزوجية في تنمية الابتكار لدى الأبناء ما أهم النتائج التي انتهت إليها، وما أهم التوصيات التي توحى بها . .

إن أهم هذه النتائج مايلي:

- ١ - لا يتحقق للأسرة مفهومها الصحيح والكامل إلا بوجود الأبناء .
- ٢ - لأن الأسرة عماد المجتمع وضع الإسلام لها أقوم التشريعات حتى تنهض برسالتها على أحسن وجه وأكرم غاية .
- ٣ - ومن هذه التشريعات قيام العلاقة الزوجية على الدين والخلق والمودة والرحمة والرغبة المشتركة والكفاءة وتدخل الأمة عند الضرورة لحماية هذه العلاقة مما قد يتهدها بالتمزق والفراق .
- ٤ - لا خلاف في أن العلاقة الزوجية إذا كانت طيبة فإنها ترتد على الأبناء بالنشأة الصحية نفسياً وعقلياً .
- ٥ - إن منح الأبناء منذ الصغر الدفء العاطفي والمصارحة والحرية في اتخاذ

(١) الآية ٨٥ في سورة الإسراء

القرار والتدريب على الاعتماد على النفس ومشاركة الآباء فيما يرغب فيه الأبناء من أهم عوامل الإبداع والابتكار لديهم . .

٦ - إن فلسفة التربية في الإسلام مبعثها رقي الإنسان وتكريمه وغايتها خشية الله وإعلاء كلمته .

٧ - الإسلام دين الحرية الفكرية، والعلم فيه وسيلة لخير الإنسانية كلها ويدعو إلى طلب المعرفة دون نظر إلى مصدرها مادامت نافعة .

وأما أهم التوصيات التي ترشد إليها الدراسة فهي :

١ - من أجل أن تكون الأسرة خلية صالحة في جسم المجتمع ينبغي أن يراعى في تكوينها الدعائم التي تقوم عليها في نظر الإسلام، ومنها الدين والخلق والرغبة المشتركة والكفاءة الزوجية، وألا تخضع في هذا التكوين للتقاليد والأعراف التي لا يقرها الشرع الحنيف .

٢ - يجب قبل الزواج إعداد الرجل والمرأة إعداداً تربوياً وثقافياً للحياة الزوجية، وحبذا لو أدخل في مناهج الدراسة الثانوية أو الجامعية مادة تحت عنوان «التربية العائلية» تشتمل على مبادئ تبين طبيعة العلاقة بين الزوجين وما يجب أن تكون عليه، كما تشتمل على مبادئ تربية الأطفال، وعلم نفس الطفل بصورة نظرية، وعملية تطبيقية^(١) .

٣ - أقترح تنظيم دورات مسائية للآباء والأمهات لتوعيتهم بواجبهم نحو أبنائهم وتعريفهم بأنجع الطرق التربوية لاتباعها في تربية أبنائهم تربية عقلية وأخلاقية ونفسية قويمية^(٢) .

وأخيراً إذا شئنا جيلاً يبتكر فلا بد من أن تكون الأسرة مهياً لإعداد هذا الجيل، ومن ثم كان العمل على دعم الأسرة ونشر الثقافة الإسرية هو بداية الطريق نحو مستقبل مشرق بالإبداع والابتكار .

(١) انظر: نحو تجديد البناء التربوي في العالم الإسلامي، للدكتور محمد فاضل الجمالي ص ١٦٥، ط. تونس .

(٢) انظر: المصدر السابق ص ١٦٤

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ١ - الأسرة والمجتمع للدكتور علي عبدالواحد وافي ، ط . القاهرة .
- ٢ - الأسرة والمجتمع للأستاذ محمد عبدالفتاح الشهاوي .
- ٣ - الأسرة وإيداع الأبناء للدكتور عبدالحليم محمود السيد ، ط . دار المعارف ، القاهرة
- ٤ - أصل العائلة للمليحة عوني ، ط . بغداد .
- ٥ - أطفال بلا أسر ترجمة محمد بدران ، ط . القاهرة .
- ٦ - انحراف الأحداث في المجتمع القطري ، للدكتور أمينة الكاظم ، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ، العدد ١٨
- ٧ - التربية الإسلامية للطفل والمراهق للواء جمال الدين محفوظ ، ط . دار الاعتصام ، القاهرة .
- ٨ - التربية في العائلة لفيلكس توما ، ط . بيروت .
- ٩ - التفوق العقلي والابتكار للدكتور عبدالسلام عبدالغفار ، ط . القاهرة .
- ١٠ - دور الأسرة كأداة للضبط الاجتماعي في المجتمع العربي للدكتور عبدالمجيد سيد أحمد منصور ، ط . الرياض .
- ١١ - سنن ابن ماجه .
- ١٢ - سنن الترمذي .
- ١٣ - سنن الدارقطني
- ١٤ - صحيح البخاري
- ١٥ - العملية الابتكارية للدكتور محمود بسيوني ، ط . القاهرة .
- ١٦ - عيون الأخبار لابن قتيبة . ط . دار الكتب المصرية .
- ١٧ - الفرقة بين الزوجين للشيخ علي حسب الله ، ط . القاهرة .
- ١٨ - لا تخافوا الحديث عن مشاكل الأبناء ، جريدة الشرق القطرية ، ٥ / ١٢ / ١٩٩٥ م .
- ١٩ - المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة .
- ٢٠ - المعجم الفلسفي للدكتور مراد وهبة ، ط . القاهرة .
- ٢١ - النمو والتربية ، للأستاذ سلوي أبوزيد ، جريدة الشرق ٤ / ١٢ / ١٩٩٥ م .
- ٢٢ - نحو تجديد البناء التربوي في العالم الإسلامي للدكتور محمد فاضل الجمالي ، ط . تونس .

رَفَعُ

جَدِّ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
أَسْكَنْهُ الْبَيْتَ الْغَرُوبِ

www.moswarat.com

الاستثناء

من مخصصات العام المتصلة

: دراسة أصولية :

الأستاذ الدكتور/ محمد إبراهيم الحفناوي
الأستاذ بقسم الفقه والأصول
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين نبي الهدى الذي طهر قلبه وختم به الرسالة ربه، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد:

فإن العلماء جميعاً اتفقوا على أن العام موضوع لاستغراق جميع ما يصدق عليه من الأفراد. كما اتفقوا على أنه يصرف كثيراً عن عمومه، ويكون المراد منه بعض أفراده لدليل يدل على ذلك. ولكنهم يختلفون في أن صرف العام عن عمومه، وقصره على بعض أفراده هل يعتبر تخصيصاً مطلقاً من غير نظر إلى الدال على ذلك. أو لا يسمى تخصيصاً إلا إذا كان الدليل الصارف عن العموم مستقلاً عن العام، ومقارناً له في الزمان؟

فجمهور العلماء من غير الحنفية يقولون إن صرف العام عن عمومه، وقصره على بعض أفراده يعتبر تخصيصاً مطلقاً، ولا نظر إلى الدليل الصارف للعام عن العموم. أي سواء كان مستقلاً أم غير مستقل. موصولاً بالعام في الذكر أو منفصلاً عنه.

أما السادة الحنفية فيقولون إن صرف العام عن عمومه، وقصره على بعض أفراده لا يسمى تخصيصاً إلا إذا كان الدليل الصارف له عن العموم مستقلاً عن جملة العام ومقارناً له في الزمان وذلك بأن يردا عن الشارع في وقت واحد.

أما إذا كان الدليل غير مستقل عن العام كالاستثناء، والشرط فلا يسمى صرف العام عن عمومه بواسطته تخصيصاً وإنما يسمى قصراً.

على العموم. المخصصات عند الجمهور نوعان:

الأول: مخصصات منفصلة كالعقل، والحس، وتخصيص المقطوع بالمقطوع أو بالظنون.

الثاني : مخصصات متصلة كالاستثناء والشرط ، والصفة .

وقد رأيت قصر الكتابة في هذا البحث في الاستثناء لأهميته ومكانته بين المخصصات^(١) ، وجاءت الدراسة فيه مكونة من المباحث التالية :

المبحث الأول : تعريف الاستثناء ، وأدواته .

المبحث الثاني : شروط الاستثناء

المبحث الثالث : الاستثناءات المتعددة .

المبحث الرابع : الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة

المبحث الخامس : الاستثناءات الواردة بعد جمل في القرآن الكريم .

وأسأله سبحانه أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه وأن يجعله حجة لي يوم ينادي المنادي : (أيها المجرمون امتازوا فإن المتقين قد فازوا) .

(١) الحق أنني كتبت في هذا الموضوع زهاء مائة وعشرين صفحة ، ولكنني اضطررت لاختصارها هنا ليتناسب حجم البحث مع طبيعة الحولية .

المبحث الأول

تعريف الاستثناء وأدواته

أولاً : تعريف الاستثناء:

الاستثناء في اللغة : الاستثناء ، والثنيا رد الشيء بعضه على بعض فهو مأخوذ من الثنى ، وهو العطف من قوله : ثبت الحبل أثنيه : إذا عطفت بعضه على بعض .

وقال بعضهم إنه مأخوذ من ثنيته عن الرأي إذا صرفته عنه .^(١)
وأما في الاصطلاح : فهو : الإخراج بإلا غير الصفة ونحوها .
وهذا التعريف للقاضي البيضاوي^(٢) رحمه الله

شرح التعريف:

قوله (الإخراج) جنس في التعريف يشمل كل إخراج سواء أكان هذا الإخراج باستثناء أم بغيره من المخصصات الأخرى المتصلة والمنفصلة .

وقوله (بإلا غير الصفة ونحوها) فصل خرج به ما عدا الاستثناء من كل المخصصات الأخرى سواء أكانت متصلة أم منفصلة لأن الإخراج فيها ليس بإلا ونحوها وإنما هو بأمر آخر .

وإنما قيد البيضاوي -إلا- بقوله -غير الصفة- ليحترز بذلك عن -إلا- إذا كانت صفة بمعنى -غير- وهي التي تقع بعد جمع منكر غير محصور لأنها في هذه الحالة لا تكون للاستثناء .

ومن أمثلة ذلك : قوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^(٣)

(١) راجع : مختار الصحاح ص ٨٧ ، وأساس البلاغة للزمخشري ١/١٠١

(٢) راجع : المنهاج بشرحي الإسنوي والبدخشي ٢/٩٣

(٣) سورة الأنبياء ، آية رقم ٢٢

وقوله (ونحوها) أي نحو-إلا- أخواتها في العمل والحكم مثل: خلا،
وعدا وحاشا.

ثانياً : أدوات الاستثناء:

أدوات الاستثناء المشهورة ثمانية :

منها حرف باتفاق العلماء جميعاً وهو-إلا-.

ومنها حرف على الأصح وهي -حاشا- فإنها حرف عند سيبويه
دائماً. ويقال فيها: حاش، وحشا.

وربما قيل: ما حاشا- ومنه قول الشاعر:

رأيت الناس ما حاشا قريشا . . . فإننا نحن أفضلهم فعلا

وقد منع سيبويه دخول -ما- على -حاشا- وقال: لو قلت: أتوني ما
حاشا زيدا- لم يكن كلاماً.

وأجازه بعضهم على قلة^(١)

ومنها ما هو فعل بالاتفاق وهي -لا يكون-، أو فعل على الأصح وهي
-ليس-.

ومنها ما هو متردد بين الحرفية والفعلية بحسب الاستعمال:

فإن نصب ما بعده كان فعلاً، وإن جر ما بعده كان حرفاً وهي -خلا-
بالاتفاق، و-عدا- عند غير سيبويه حيث التزم رحمه الله فعلية -عدا-.

ومنها ما هو اسم، وهي -غير-، سوى- ويقال- سوى- بضم السين،
و-سواء- بفتحها والمد، وبكسرها والمد.

هذا وتعتبر -إلا- أم الباب، وبقية الأدوات أخواتها.

(١) راجع: المساعد على تسهيل الفوائد في النحو لابن عقيل ٥٨٦/١

المبحث الثاني شروط الاستثناء

يشترط لصحة الاستثناء بالآ أو إحدى أخواتها شروط من أهمها مايلي :

الشرط الأول : أن يكون المستثنى متصلاً بالمستثنى منه.

والحق أن العلماء بالنسبة لهذا الشرط فريقان :

الفريق الأول : أنه يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه لفظاً، أو في حكم الاتصال لفظاً، فلا بأس بقطعه من المستثنى منه للتنفس أو السعال مثلاً لأن العادة في مثل هذا جارية بأنه لا يعد فاصلاً بين المستثنى والمستثنى منه .

أما إذا كان الفصل بينهما بفاصل تقضي العادة معه أن الكلام الثاني غير مرتبط بالكلام الأول فلا يجوز، والاستثناء حينئذ يعتبر لغواً، ولا يثبت له حكم .

وهذا هو قول جمهور العلماء

وذكر الغزالي - رحمه الله - أن أهل اللغة أجمعوا عليه^(١) .

وقال البيضاوي - رحمه الله - وهو يتحدث عن الاستثناء^(٢) .

شرطه : الاتصال - عادة - بإجماع الأدباء .

ونقل البزدوي - رحمه الله - إجماع الفقهاء عليه^(٣) .

وإليه ذهب الأئمة الأربعة : أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد

(١) راجع : المستصفى ١٦٥/٢

(٢) راجع : المنهاج مع نهاية السؤل ٩٥/٢

(٣) راجع : كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١١٧/٣

رضي الله عنهم .

وقال ابن الحاجب رحمه الله: ^(١) شرط الاستثناء: الاتصال لفظاً، أو ما في حكمه كقطعه لتنفس أو سعال ونحوه .

الأدلة:

استدل الجمهور على وجوب اتصال المستثنى بالمستثنى منه بثلاثة أدلة هي ^(٢):

الدليل الأول: أن الله عز وجل أرشد سيدنا أيوب عليه السلام بقوله سبحانه وتعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنث﴾ ^(٣)

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى جعل طريق بره في يمينه أن يأخذ ضغثاً ^(٤)، ويضرب به زوجه ولو جاز تأخير الاستثناء لما أرشده الله تعالى إلى ذلك .

الدليل الثاني: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه، وليأت الذي هو خيراً ^(٥).

(١) راجع: بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني ١١٧/٣

(٢) التبصرة للشيرازي ص ١٦٢، والمنخول ص ١٥٧، والمحصول ١/٤٠٧، والأحكام للآمدي ٢/٢٦٧، وشرح الأصفهاني على المنهاج ١/٣٨٤، والتمهيد لأبي الخطاب ٣/٧٤ وشرح الكوكب المنير ٢/٣٠١، ولطائف الإشارات على تسهيل الطرقات ص ٣١ وبيان المختصر ٢/٢٦٨

(٣) سورة ص آية رقم ٤٤

(٤) الضغث: قبضة من حشيش مختلطة الرطب باليابس. راجع مختار الصحاح ص ٣٨١

(٥) أخرجه البخاري بلفظ «... وإذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فكفر عن يمينك وأت الذي هو خيراً» ٤/١٤٧، وأخرجه مسلم في كتاب الأيمان ٣/١٢٧٢،

وجه الاستدلال: أن الاستثناء المنفصل لو كان صحيحاً لأرشد النبي - صلى الله عليه وسلم - إليه لأن فيه تيسيراً على الخالف وطريقاً مخلصاً له عند تأمل الخير في البر وعدم الحث لأنه حيثئذ يكون أمامه طريقان:

١- الكفارة ٢- الاستثناء

ولا شك أن الاستثناء أسهل الطريقتين: ومقتضى هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم . كان يرشد إليه ابتداءً لأنه صلى الله عليه وسلم ما خير بين شيئين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً.

وحيث لم يرشد إليه النبي - صلى الله عليه وسلم - فإنه يدل على عدم جواز الفصل بين المستثنى، والمستثنى منه .

الدليل الثالث: أن أهل اللغة لا يعدون الفصل بين المستثنى، والمستثنى منه كلاماً منتظماً، ولا معدوداً من كلام العرب .

ولهذا فإن لو قال (لفلان عليّ عشرة دراهم) ثم قال بعد شهر أو سنة (إلا درهماً) أو قال (رأيت بني تميم) ثم قال بعد شهر (إلا زيداً) فإنه لا يعد استثناءً ولا كلاماً صحيحاً .

الفريق الثاني: لا يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه، وإنما يجوز الفصل بينهما بزمن .

وهذا قول ابن عباس رضي الله عنهما، ومجاهد، وعطاء، وسعيد بن جبير، وطاووس رحمهم الله .

فابن عباس رضي الله عنهما بعد أن نقل عنه العلماء القول بصحة الاستثناء، وإن طال الزمان اختلفوا في النقل عنه .

فقال بعضهم : إنه يريد صحة الاستثناء ولو بعد سنة .

نقله عنه المازري رحمه الله .

قال سعيد بن منصور ، حدثنا أبو معاوية ، حدثنا الأعمش ، عن مجاهد عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه كان يرى الاستثناء ولو بعد سنة .

ذكر ذلك الحافظ ابن كثير^(١) رحمه الله .

قال الشوكاني - رحمه الله - بعد أن ساق رواية سعيد بن منصور المذكورة رجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات^(٢) أ . هـ .

وقال ابن مفلح - رحمه الله - بعد أن ذكرها : الأعمش مدلس أ . هـ .

وقد حمل بعضهم على ابن مفلح فقال : . . . ولا عبرة بقول ابن مفلح : الأعمش مدلس لأن هذا لا يقدر^(٣) بثقته ، فالرواية عن ابن عباس رضي الله عنهما قد صحت ، ولكن الصواب خلاف ما قاله . أ . هـ^(٤)

وقد أخرج الحاكم عن ابن عباس رضي الله عنهما .

إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة^(٥)

قال الشوكاني رحمه الله :^(٦) وقد روى عنه هذا غير الحاكم من طرق كما ذكره أبو موسى المديني - رحمه الله وغيره .

(١) راجع : تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب له ص ٢٩٩

(٢) راجع : إرشاد الفحول ، ص ١٤٨

(٣) القدح : الطعن - مختار الصحاح - ص ٥٢٣

(٤) راجع : نزهة الخاطر العاطر لابن بدران ١٧٨/٢

(٥) المستدرک کتاب الايمان ٣٠٣/٤ ، وقال : صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه .

(٦) راجع : إرشاد الفحول ص ١٤٨

ومن العجب أن ابن النجار - رحمه الله - نقل عن أبي موسى المدني أنه قال: إنه لا يثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما، وإن صح فيحتمل أن المعنى: إذا نسيت الاستثناء فاستثن إذا ذكرت. أ. ه. (١)

ويمكن أن يوفق بين ما قاله الشوكاني، وابن النجار رحمهما الله بأن نقول:

لا يلزم من ذكر من روى الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما تسليم أبي موسى المدني بذلك. فمن الجائز أن يطلع على من روه. ولكنه لا يسلم بثبوت المروي، وإن سلم بثبوته يقوم بتأويله.

وقال بعضهم: إنه رضي الله عنه يجيز تأخيره إلى شهر.

نقله عنه الأمدي وابن الحاجب، وابن السبكي وغيرهم (٢)

وقال بعضهم إنه يرى صحة تأخيره أبداً (٣)

وقد حمل الإمام أحمد رضي الله عنه، وجماعة من العلماء كلام ابن عباس رضي الله عنهما على نسيان قول: (إن شاء الله تعالى) (٤)

قال ابن جرير الطبري رحمه الله: (٥) إن صح ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما فمحمول على أن السنة أن يقول الخالف: (إن شاء الله) ولو بعد سنة.

(١) راجع: شرح الكوكب المنير ٣/٢٩٩

(٢) راجع: الإحكام ٢/٢٦٧، والمختصر لابن الحاجب بشرح الأصفهاني ٢/٢٦٦، وجمع الجوامع بشرح الجلال المحلي ٢/١٠، وتيسير التحرير ١/٢٩٧، وفواتح الرحموت ١/٣٢١

(٣) راجع: نهاية السؤل ٢/٩٧، والإبهاج ٢/٨٩

(٤) راجع: شرح الكوكب المنير ٣/٢٩٨، وتفسير الفخر الرازي ٢١/١١٠ وتفسير القرطبي ١٠/٣٨٦

(٥) راجع: تفسير الطبري ١٥/١٥١

والحق أن المتأمل في كلام العلماء يجد أن منهم من ينكر ثبوت ذلك عن حبر الأمة رضي الله عنه لما يترتب على ذلك من ارتفاع الثقة بالعهود ، والمواثيق لإمكان تراخي المستثنى .

فأبو إسحق الشيرازي -رحمه الله- يقول : . . . فالظاهر أنه لا يصح عنه وهو بعيد لأنهم لا يستعملون الاستثناء إلا متصلاً بالكلام^(١)

ويقول الجويني -رحمه الله- : والوجه اتهام الناقل ، وحمل النقل على أنه خطأ ، أو مختلق مخترع.^(٢)

ويقول الغزالي - رحمه الله : والوجه تكذيب الناقل فلا يظن به ذلك .^(٣)

ويقول أيضاً^(٤) : ولعله لا يصح النقل عنه إذ لا يليق ذلك بمنصبه ، وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه ، ومذهبه أن ما يدين فيه العبد يقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه . أ. هـ .

وأقول : إن جواز تأخير المستثنى ثابت عن ابن عباس رضي الله عنهما ، ولكنه خلاف الصواب فالرواية عنه صحيحة ، ولكن ما قاله الجمهور هو الصواب ، وإنما قلت إن الرواية عنه قد صحت لما رواه الحاكم عنه : «إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثنى إلى سنة»^(٥) والحديث صحيح على شرط الشيخين .

فالطعن في إثبات المنقول عنه رضي الله عنه غير سديد ، وإن كان ولا بد فليأول المنقول عنه وقد نقل أبو الحسين البصري -رحمه الله- هذا القول عن حبر

(١) راجع : اللمع ، ص ٣٩

(٢) راجع : البرهان ١/٣٨٦

(٣) راجع : المنخول ، ص ١٥٧

(٤) راجع : المستصفى ١/١٦٥

(٥) تقدم تخريجه .

الامة ولم ينكره، ولم يؤوله. (١)

وقد حاول الشيخ القرافي أن يحمل كلام ابن عباس رضي الله عنهما على الاستثناء بالمشيئة في الحلف فقال: (٢)

والذي أحفظه عن ابن عباس - رضي الله عنهما - إنما هو في التعليق على مشيئة الله تعالى، وأن مستنده في ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا. إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَآذُكَرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (٣) أي إذا نسيت أن تستثني عند القول فاستثن بعد ذلك، ولم يحدد سبحانه وتعالى لذلك غاية.

فروى عنه جواز النطق بالمشيئة استثناءً أبداً.

وروى عنه أيضاً سنة.

وهذا كله في غير إلا وأخواتها.

فحكاية الخلاف عنه في -إلا وأخواتها- لم أتحققه (٤)، والمروي عنه ما ذكرته لك، فأخشى أن يكون الناقل اغتر بلفظ الاستثناء، وأنه وجد ابن عباس رضي الله عنهما يخالف في الاستثناء، وهذا استثناء، فنقل الخلاف إليه، وليس هو فيه اغتراراً باللفظ مع أن المعاني مختلفة، فهذا ينبغي أن يتأمل. أ. هـ.

أما مجاهد - رحمه الله - فيروى عنه أنه يجوز تأخير الاستثناء إلى سنتين.

وعن عطاء - رحمه الله - أنه يجوز أن يستثنى على مقدار حلب شاة غزيرة.

(١) راجع: المعتمد ١/٢٤٢

(٢) راجع: شرح تنقيح الفصول، ص ٢٣٣

(٣) سورة الكهف، آية رقم ٢٣، ٢٤

(٤) هذه العبارة تدل على فضل الشيخ القرافي وتواضعه، وأمانته حشره الله تعالى يوم القيامة في زمرة العلماء العاملين المخلصين المقبولين.

وروى عن سعيد بن جبير - رحمه الله : أنه يجوز الاستثناء ، ولو بعد يوم ،
أو أسبوع أو سنة .

وعن طاووس أنه يجوز مادام في المجلس ^(١) .

قال ابن قدامة ^(٢) - رحمه الله - أو ما إليه أحمد رضي الله عنه في الاستثناء في
اليمين .

واختاره ابن تيمية وغيره كما ذكر ابن النجار - رحمه الله - . ^(٣)

وروى أيضاً هذا القول عن الحسن وعطاء كما ذكر ابن قدامة رحمه الله .

وقال بعض العلماء ^(٤) : يجوز ذلك في القرآن خاصة ، وحملوا كلام ابن عباس
رضي الله عنهما عليه .

الأدلة:

استدل أصحاب هذا الفريق على جواز الفصل بين المستثنى والمستثنى منه
بدليلين هما :

الدليل الأول : روى أن اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
عدة أهل الكهف ، وعن مدة لبثهم فيه فقال صلى الله عليه
وسلم : غداً أجيئكم ، ولم يقل إن شاء الله .

فتأخر عنه الوحي بضعة عشر يوماً ثم نزل قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ
إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا . إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَأَذْكَر رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ (الكهف/١)

(١) راجع : إرشاد الفحول ، ص ١٤٨

(٢) راجع : روضة الناظر بشرح نزاهة الخاطر ١٧٧/٢ و ١٧٨

(٣) راجع : شرح الكوكب المنير ٣/٣٠٠

(٤) راجع : شرح الكوكب المنير ٣/٣٠١

٢٣ ، ٢٤) ، فقال صلى الله عليه وسلم : - إن شاء الله - رابطاً ذلك بقوله لليهود : غداً أجيئكم .

فلو لم يكن الفصل صحيحاً ما فعله صلى الله عليه وسلم .

وأجيب عن هذا الدليل بأن قوله صلى الله عليه وسلم : - إن شاء الله - بعد نزول الآية ليس ارتباطاً بما قاله لليهود قبل ذلك ، وإنما هو امتثال لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لشيءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا . إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ وَآذُكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ (الكهف / ٢٣ ، ٢٤) .

أو هو امتثال للأمر في قوله تعالى : ﴿ وَآذُكُرُ رَبِّكَ إِذَا نَسِيتَ ﴾ والمعنى : إن شاء الله لا أقول إني فاعل ذلك غداً إلا مقروناً بالمشيئة ، أو إذا نسيت شيئاً فاذكر الله إن شاء الله تعالى .

وذلك كما لو قال القائل لغيره : افعل كذا - فقال : إن شاء الله أي أفعل إن شاء الله .^(١)

الدليل الثاني : روى أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : والله لأغزون قريشاً - ثم سكت وقال بعده - إن شاء الله -^(٢) . ولولا صحة الاستثناء بعد السكوت لما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم ، لكونه مقتدى به .

وأجيب عن هذا الدليل بأنه ليس فيه ما تقوم به الحجة ، لأن ذلك السكوت يمكن أن يكون بسبب عارض يعرض يمنع عن الكلام كالتنفس ونحوه .

(١) راجع : الأحكام للأمدى ٢/٢٦٩ ، وبيان المختصر ٢/٢٧٠ وأصول الشيخ زهير ٢/٢٧٠

(٢) أخرجه أبو داود في كتاب الأيمان والنذور ٣/٢٣١ .

قال الأصفهاني رحمه الله: ^(١) إن السكوت يحتمل أن يكون لعارض لا يخل بالاتصال، ويحتمل أن يكون لغيره فيحمل على الأول جمعاً بين الدليلين ^(٢)

وقال الشوكاني رحمه الله: . . . وأيضاً: غاية ما فيه أنه يجوز له أن يستثنى في اليمين بعد سكوته وقتاً يسيراً ولا دليل على الزيادة على ذلك .
أ.هـ ^(٣) .

ومن لطيف ما يذكر حول هذا الشرط ما ذكره ابن النجار - رحمه الله (٤) - من أن الرشيد استدعى أبا يوسف القاضي رحمه الله وقال له: كيف مذهب ابن عباس رضي الله عنهما في الاستثناء؟ .

فقال: يلحق عنده بالخطاب، ويتغير الحكم به ولو بعد زمان .

فقال الرشيد: عزمت عليك أن تفتي به ولا تخالفه .

وكان أبو يوسف لطيفاً فيما يورده متأنياً فيما يقوله فقال: رأى ابن عباس رضي الله عنهما يفسد عليك بيعتك لأن من حلف لك وبايعك يرجع إلى منزله فيستثنى . فانتبه الرشيد وقال: إياك أن تعرف الناس مذهبه في ذلك، واكتمه .

ويحكى أن الشيخ أبا إسحاق الشيرازي - رحمه الله - أراد الخروج مرة من بغداد، فاجتاز بعض الطريق، وإذا برجل على رأسه سلة فيها بقل، وهو يقول لآخر: مذهب ابن عباس رضي الله عنهما في تراخي الاستثناء غير صحيح، ولو صح لما قال الله تبارك وتعالى لأيوب عليه السلام: (وخذ بيدك ضغثاً

(١) راجع: بيان المختصر ٢/٢٧٠

(٢) أي هذا الدليل، والدليل الموجب للاتصال في الاستثناء .

(٣) راجع: إرشاد الفحول ص ١٤٨

(٤) راجع: شرح الكوكب المنير ٣/٣٠٢، ٣٠٣

فاضرب به ولا تحنث^(١) بل كان يقول له : استثن ، ولا حاجة إلى التوسل إلى البر بذلك .

فقال الشيخ أبو إسحاق : بلدة فيها رجل يحمل البقل يرد على ابن عباس لا تستحق أن يخرج منها .

الشرط الثاني : أن ينوي المستثنى قبل تمام المستثنى منه .

وهذا الشرط عند الإمام أحمد رضي الله عنه ، وأصحابه ، والشافعية^(٢)

قال ابن العراقي - رحمه الله : اتفق الذاهبون إلى اشتراط اتصاله أن ينوي في الكلام ، فلو لم يعرض له نية الاستثناء إلا بعد فراغ المستثنى منه لم يعتد به .

وقال بعض العلماء : يعتبر وجود النية في أول الكلام .

وقال بعضهم : يكتفى بوجودها قبل فراغه .

قال ابن النجار^(٣) : وهو الصحيح .

الشرط الثالث : أن يلي الكلام بلا عاطف . فأما إذا وليه بحرف عطف كان لغواً .

(ومثاله) : عندي له عشرة دراهم وإلا درهما - أو - فلا درهماً .

قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني إذا ولي الكلام بحرف عطف كان لغواً بالاتفاق .

(١) سورة ، ص الآية رقم ٤٤

(٢) راجع : شرح الكوكب المنير ٣/٣٠٣ ، والقواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ، ص ٢٥٢

(٣) راجع شرح الكوكب المنير ٣/٣٠٤

الشرط الرابع ، أن يكون المستثنى غير مستغرق للمستثنى منه.

فإن كان مستغرقاً له بحيث لم يبق من المستثنى منه شيء من أفرادها فإن هذا الاستثناء يعتبر لغواً وباطلاً باتفاق الجميع^(١)

فلو قال شخص : -عليّ خمسة إلا خمسة- كان هذا الاستثناء باطلاً باتفاق جميع العلماء ، وتلزمه حينئذ الخمسة التي أقر بها أولاً.

المبحث الثالث

الاستثناءات المتعددة

الاستثناء من الاستثناء جائز، وصحيح ، وقد نفى الأمدى رحمه الله وجود خلاف في جوازه حيث قال :

ويجوز الاستثناء من الاستثناء من غير خلاف^(٢)

والحق أن في المسألة خلافاً والظاهر أن الأمدى رحمه الله لم يعتد به .

وقد حكى الخلاف ابن العربي رحمه الله في كتابه -المحصول- كما نقل الزركشي^(٣) رحمه الله عنه .

وذكر أبو المعالي مجلي رحمه الله أن بعض الفقهاء حكى عن بعض أهل العربية منعه .

(١) راجع : البرهان في أصول الفقه ١/٣٩٦ ، والتبصرة ص ١٦٨ ، والمحصول ١/٤١٠ والإحكام للأمدى ٢/٢٧٥ ؛ ونهاية السؤل ٢/٩٧ والتمهيد للإسنوي ، ص ١١٨ ؛ وشرح العضد مع مختصر ابن الحاجب ٢/١٣٨ ؛ وتيسير التحرير ١/٣٠٠

(٢) راجع : الإحكام ٢/٢٦٦

(٣) راجع : البحر المحيط رسالة بكلية الشريعة ، تحقيق ، آله كاتبة ، ص ١٣٥

وقال الشيخ تاج الدين السبكي رحمه الله: ^(١) الاستثناء من الاستثناء جائز، وحكى عن بعضهم خلافه وهو ضعيف.

قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا الْمُرْسَلُونَ. قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ. إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمُنَجُّوهُمْ أَجْمَعِينَ. إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ﴾ ^(٢).

وقد استدل بهذه الآيات أيضاً الأمدى - رحمه الله - وغيره على جواز الاستثناء من الاستثناء حيث قالوا إن - آل لوط - مستثناءة من القوم المجرمين ^(٣) ثم استثنت امرأة لوط عليه الصلاة والسلام فتعدد الاستثناء والمستثنى منه واحد.

هذا هو ما قاله المجيزون لتعدد الاستثناء ولو نظرنا بعين الإنصاف بالنسبة لهذه الآيات لوجدنا أن الأمر يحتاج إلى إيضاح فنقول وبالله التوفيق:

قوله تعالى: -إلا آل لوط- إن كان هذا الاستثناء من -قوم- كان استثناء منقطعاً لأن القوم موصوفون بكونهم مجرمين، ولم يكن آل لوط مجرمين.

فاختلف الجنسان فوجب أن يكون الاستثناء منقطعاً.

وإذا كان استثناء منقطعاً فهو مما يجب فيه النصب لأنه من الاستثناء الذي لا يمكن توجه العامل إلى المستثنى فيه لأنهم لم يرسلوا إليهم وإنما أرسلوا إلى المجرمين خاصة، ويكون قوله تعالى (إنما لمنجّوهم) جرى مجرى خير - لكن - في اتصاله بآل لوط لأن المعنى - لكن آل لوط ننجيهم - ^(٤).

(١) راجع : الإبهاج ٩٤/٢

(٢) سورة الحجر الآيات : ٥٧ ، ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠

(٣) القوم المجرمون يراد بهم أهل مدينة سدوم الذين بعث فيهم سيدنا لوط عليه السلام.

(٤) راجع : حاشية الجمل على الجلالين ٥٤٩/٢

وإن كان الاستثناء من الضمير في -مجرمين- كان استثناء متصلًا كأنهم قالوا: أرسلنا إلى قوم أجمعوا كلهم إلا آل لوط^(١) كما قال تعالى: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ﴾^(٢)

قال الزمخشري رحمه الله:

ويختلف المعنى بحسب اختلاف هذين الوجهين، وذلك لأن آل لوط يخرجون في المنقطع من حكم الإرسال لأن الملائكة على هذا التقدير أرسلوا إلى القوم المجرمين خاصة، وما أرسلوا إلى آل لوط عليه السلام أصلاً.

وأما في المتصل فالملائكة أرسلوا إليهم جميعاً ليهلكوا هؤلاء، وينجوا هؤلاء، ويكون قوله تعالى: (إنا لمنجوهم أجمعين) استئناف إخبار بنجاتهم بكونهم لم يجرموا.

أما قوله تعالى: (إلا امرأته) فهذا استثناء من الضمير المجرور في قوله تعالى: (لمنجوهم) وليس ذلك من باب الاستثناء من الاستثناء، لأن الاستثناء من الاستثناء إنما يكون فيما اتحد الحكم فيه كما لو قيل: أهلكتناهم إلا آل لوط إلا امرأته.

وكما لو قال المطلق لأمرأته: أنت طالق ثلاثاً إلا اثنتين إلا واحدة.

وكما لو قال المقر: لفلان عليّ عشرة دراهم إلا ثلاثة إلا درهما.

(١) المراد بآل لوط: أشياعه وأتباعه من أهل دينه. والآل: القوم الذين يؤول أمرهم إلى المضاف إليه كما قال سيويه. وهذا نص في أن كلمة -آل- ليست كلمة -أهل- كما قال النحاس ويجوز على هذا إضافة -آل- إلى الضمير. وأما -أهليل- فتصغير -أهل- واحترزوا به عن تصغير -آل- فرفضوا -أويلا-. راجع: حاشية الجمل ٥٤٩/٢، وتفسير ابن عطية ٣٢٩/٨.

(٢) سورة الذاريات، الآية رقم ٣٦

فأما في هذه الآية فقد اختلف الحكماء لأن قوله تعالى: (إلا آل لوط) متعلق بقوله- أرسلنا- وبقوله- مجرمين- وقوله- إلا امرأته- قد تعلق بقوله- منجوهم- فكيف يكون هذا استثناء من استثناء؟^(١)

فالزمخشري- رحمه الله- وهو حجة يرى أن الاستثناء من الاستثناء إنما يكون فيما إذا اتحد الحكم فقط، وهو رأي وجيه.

إذا علم هذا أقول: إذا تعدد المستثنى والمستثنى منه واحد فلا يخلو ذلك عن ثلاث حالات^(٢)

الحالة الأولى: أن تعطف الاستثناءات بعضها على بعض بحرف العطف نحو: له على عشرة إلا ثلاثة، وإلا اثنين.

فالاستثناءات في هذه الحالة ترجع كلها إلى المستثنى منه الأول وذلك لأن العطف يقتضي المشاركة في الحكم بين المعطوف، والمعطوف عليه وعليه فيلزمه في هذه الحالة خمسة.

الحالة الثانية: أن يكون المستثنى مستغرقاً^(٣) لما قبله، وليس هناك حرف عطف نحو: -له عليّ عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة-.

وفي هذه الحالة أيضاً ترجع الاستثناءات كلها إلى المستثنى منه الأول لأن استغراق الثاني للأول يمنع من رجوعه إليه لأن شرط الاستثناء عدم الاستغراق.

(١) راجع: الكشاف ٣١٥/٢

(٢) راجع: المحصول ٤١٢/١، ونهاية السؤل مع البدخشي ١٠١/٢-١٠٣، والإبهاج ٢/٩٤، وشرح الأصفهاني للمنهاج ٣٩٠/١، والترياق النافع ١/١٩٠، وشرح العبري لمنهاج البيضاوي مخطوط رقم ٨٨ لوحة ٧٩ وأصول الشيخ زهير ٢٧٨/٢

(٣) مستغرقاً لما قبله أي أكثر منه.

ويرى الإمام الرازي رحمه الله^(١) أن الاستثناء الثاني إن كان أكثر من الأول، بأن كان مستغرقاً له، أو مساوياً له عاد إلى المستثنى منه الأول نحو: عليّ عشرة إلا اثنين إلا ثلاثة، ونحو: عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين- فيلزمه في المثال الأول خمسة لأن الاستثناء الثاني هنا مستغرق، ويلزمه في المثال الثاني ستة لأن الاستثناءات المتعددة متساوية.

ويرى الإمام الإسوي^(٢) رحمه الله أنه عند تساوي الاستثناءات يكون الكلام ظاهراً في تأكيد الثاني للأول لأن حمل الكلام في هذه الحالة على التأكيد أولى من حمله على التأسيس.

ومعنى هذا أنه في المثال السابق: عليّ عشرة إلا اثنين إلا اثنين- يكون عليه ثمانية على رأي الإسوي رحمه الله، ويكون عليه ستة على رأي الإمام الرازي رحمه الله.

الحالة الثالثة: أن يكون الثاني من الاستثناءات ليس مستغرقاً لما قبله وليس بينها حرف عطف نحو: عليّ عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة.

وفي هذه الحالة يرجع كل واحد من هذه الاستثناءات إلى ما قبله مباشرة لأن ما قبله أقرب إليه من المستثنى منه الأول وعليه فيختص به.

ويلاحظ حينئذ أن الاستثناء من النفي إثبات. ومن الإثبات نفي حتى لا يترتب على ذلك خطأ في الإخراج.

وهذا هو قول البيضاوي رحمه الله وهو مذهب البصريين والكسائي.

وبيان ذلك: في المثال السابق: (عليّ عشرة إلا ثمانية إلا سبعة إلا ستة) تكون الثمانية منفية لأنها مستثناة من العشرة، وهي مثبتة، وتكون السبعة مثبتة لأنها مستثناة من الثمانية، وهي منفية، وتكون الستة منفية، لأنها مستثناة من

(١) راجع: المحصول ١/٤١٢

(٢) راجع: نهاية السؤل ٢/١٠٣

السبعة وهي مثبتة، وبذلك يكون اللازم له في هذا ثلاثة فقط لأنه بقوله -إلا ثمانية- لزمه اثنان، وبقوله -إلا سبعة- لزمه سبعة من الثمانية التي نفاها عنه يضم إليها الاثنان اللذان لزماه بالاستثناء الأول فيكون جملة ما لزمه تسعة فإذا أخرج منه ستة بقوله إلا ستة- يكون الباقي ثلاثة فهي لازمة له .

وذهب بعض العلماء إلى القول بعود الاستثناءات إلى المستثنى منه الأول .

وقال بعضهم يحتمل الأمرين: ^(١)

هذا وقد ذكر الإمام القرافي ^(٢) رحمه الله أن مسألة تعدد الاستثناءات مبنية على خمس قواعد هي:

(القاعدة الأولى): أن العرب لا تجمع بين -إلا- وحرف العطف لأن -إلا- تقتضي الإخراج والمباينة في الحكم وحرف العطف يقتضي الضم والمجانسة والجمع بينهما متناقض لأنه يلزم أن يجتمع النقيضان فيما دخل عليه -إلا- وحرف العطف، وأن يكون له الحكم المتقدم، وأن لا يكون له ذلك الحكم .

(القاعدة الثانية): أن استثناء الأكثر والمساوي باطل .

(القاعدة الثالثة): أن القرب يوجب الرجحان .

(القاعدة الرابعة): أن الاستثناء من النفي إثبات ، ومن الإثبات نفي .

(القاعدة الخامسة): إذا دار الكلام بين الإلغاء والإعمال فالإعمال أولى .

إذا ظهرت هذه القواعد نقول:

إذا قال له: -عليّ عشرة إلا ثلاثة، وإلا اثنين- يتعين عوده على أصل الكلام ويمتنع عوده على الثلاثة وإن كان أقل منها لثلا يجتمع الاستثناء والعطف ،

(١) راجع: نهاية السؤل مع شرح البدخشي ١٠٤/٢

(٢) راجع: شرح تنقيح الفصول ص ٢٥٤ ، والاستثناء ص ٤٧٤ ، ٤٧٥

وهي القاعدة الأولى .

وإذا قال : - له عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا أربعة أو إلا ثلاثة- يتعين عود الاستثناء الثاني على أصل الكلام لأن الاستثناء المساوي والأكثر باطل للقاعدة الثانية .

وإذا قال : - له عليّ عشرة إلا ثلاثة إلا اثنين- فالاستثناء الثاني إما أن يعود عليهما ، أو لا يعود عليهما ، أو يعود على أصل الكلام فقط ، أو على الاستثناء الأول فقط ، والكل باطل إلا الأخير^(١) .

أما العود عليهما فإنه يؤدي إلى لغو الكلام -لأن الاستثناء الثاني يعتبر لاغياً- فلا يصح للقاعدة الخامسة .

بيان ذلك : أنه لما قال -عليّ عشرة إلا ثلاثة- كان معترفاً بسبعة فلما قال بعد ذلك - إلا اثنين- فهذا الاستثناء الثاني باعتبار عوده إلى أصل الكلام ينفي من السبعة الباقية بعد الثلاثة اثنين .

وباعتبار عوده إلى الاستثناء الأول يرد من الثلاثة المنفية اثنين بناء على القاعدة الرابعة فينجبر النقص بالزيادة ويصير معترفاً بسبعة كما كان قبل نطقه بالاستثناء الثاني فيلزم أن يكون الاستثناء الثاني لغواً وذلك محال للقاعدة الخامسة .

وكذلك عدم عوده عليهما يلزم منه الإلغاء أيضاً فيكون باطلاً للقاعدة الرابعة .

ولا يمكن عوده على أصل الكلام وحده لأنه يؤدي إلى ترجيح البعيد على القريب وهي القاعدة الثالثة .

فتعين عوده على الاستثناء الأول وهو المطلوب .

(١) راجع : المحصول ٤١٢/١

المبحث الرابع

الاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة

إذا ذكرت عدة جمل وعطف بعضها على بعض ، ثم ذكر بعد هذه الجمل كلها استثناءً بإلا أو إحدى أخواتها فهل يرجع هذا الاستثناء إلى الجمل كلها ، أو يختص بالجملة الأخيرة فقط ؟ اختلف العلماء في ذلك على عدة أقوال ، وأرى أنه يحسن قبل ذكرها ومناقشة أدلتها أن أذكر محل النزاع بينهم في هذه المسألة ليكون القارئ على بينة من أمره ، فأقول وبالله التوفيق .

تحرير محل النزاع:

بعد اتفاقهم على أن النزاع إنما هو في الاستثناء الواقع بعد جمل متعاطفة اختلفوا في حرف العطف .

فيرى الجويني والآمدي ، وابن الحاجب والإسنوي وغيرهم أن العطف بين الجمل المذكورة إن كان بالحرف -ثم- أو غيره من حروف العطف سوى الواو فإن الاستثناء حينئذ يكون راجعاً إلى الجملة الأخيرة .

أما إن كان الاستثناء بالواو فإنه يأتي فيه الخلاف المعروف : هل يعود الاستثناء إلى الجمل ، أو إلى الجملة الأخيرة فقط ؟

بينما يرى الكمال بن الهمام ، وابن النجار وغيرهما أنه لا فرق في مسألتنا هذه بين أن يكون العطف بالواو أو غيرها .

واتفق الجميع على أن محل النزاع ما لم يقدّم دليل يدل على رجوع الاستثناء إلى شيء معين من الجمل المتقدمة عليه .

فإن قام دليل عمل بمقتضى هذا الدليل .

وسأقوم بعون الله تعالى بذكر أمثلة لكل هذا عقب ذكر أقوال العلماء وأدلتهم في مسألتنا هذه .

والخلاصة في محل النزاع : أن الخلاف منحصر فيما إذا لم يقد دليل يدل على رجوع الاستثناء إلى شيء معين ، وفيها إذا كان العطف بالواو عند بعضهم .

إذا علم هذا أقول وباللله التوفيق .

إن العلماء اختلفوا في مسألتنا هذه على ستة أقوال هي :

القول الأول : الاستثناء الواقع عقب جمل متعاطفة يعود عليها جميعاً وذلك ما لم يقد دليل على إخراج البعض .

وهذا مذهب مالك ، والشافعي ، وأحمد رضي الله عنهم .

فقد نقله الماوردي ، والرويانى ، والبيهقي - في سننه عن الإمام الشافعي رضي الله عنه^(١)

ونقله ابن القصار عن الإمام مالك رضي الله عنه وقال إنه هو الظاهر من مذهب أصحابه^(٢) .

ونقله الأصحاب عن أحمد رضي الله عنه حيث قال في قوله صلى الله عليه وسلم (لا يؤمن الرجل الرجل في سلطانه ، ولا يجلس على تكرمته^(٣) إلا بإذنه)^(٤)

(١) جاء في سنن البيهقي ١٥٢/١٠ في باب - شهادة القاذف- أن الإمام الشافعي رضي الله عنه قال : «والثنيا في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما ذهب إليه أهل الفقه إلا أن يفرق بين ذلك خبر»

(٢) راجع : شرح تنقيح الفصول ، ص ٢٤٩ ، وشرح الكوكب المنير ٢/٣٢٠

(٣) التكرمة : تفعلة من الكرامة وهي الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش أو سرير مما يعده كرامة .

راجع : النهاية لابن الأثير ١٦٨/٤

أرجو أن يكون الاستثناء على كله^(١).

وقال القاضي^(٢) أبو يعلى الحنبلي: نص عليه في كتاب طاعة الرسول - صلى الله عليه وسلم - .

واختاره ابن مالك من النحاة^(٣).

وقد وضع أصحاب هذا القول شروطاً لعود الاستثناء إلى الجمل جميعاً هذه الشروط هي:

الشرط الأول: أن تكون الجمل متعاطفة، فإن لم يكن عطف فلا يعود الاستثناء إلى الجميع قطعاً وإنما يختص بالجملة الأخيرة. إذ لا ارتباط بين الجملتين.

ومن صرح بهذا الشرط القاضيان: أبو بكر الباقلاني، وأبو الطيب الطبري، والشيخ أبو إسحق، وابن السمعاني، وابن القشيري، والآمدي، وغيرهم.

وأما من أطلق ذلك فأمره محمول على أنه سكت عن ذلك لوضوحه.

الشرط الثاني: أن يكون العطف بالواو، فإن كان بضم أو غيرها اختص بالجملة الأخيرة.

والحق أن تخصيص العطف بالواو ليس محل اتفاق بين العلماء كما ذكرت

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساجد/١/٤٦٥، وأخرجه أبوداود في كتاب الصلاة/١/١٥٩، وأخرجه الترمذي في أبواب الصلاة/١/٤٥٩، وأخرجه أحمد في المسند/٤/١١٨، ١٢١

(١) راجع: شرح الكوكب المنير ٢/٣٢٠

(٢) راجع: العدة في أصول الفقه له ٢/٦٧٨

(٣) راجع: مسلم الثبوت بشرح فواتح الرحموت ١/٣٣٢

عند تحرير محل النزاع .

وقد أجاد الشيخ القرافي رحمه الله وهو يتحدث عن هذا الشرط فقال^(١) :
فهرس الشيخ سيف الدين هذه المسألة بقوله : الجمل المتعاقبة بالواو^(٢)
فخصص حرف الواو وعمم في الجمل .

وقال الإمام فخر الدين الرازي -رحمه الله- الاستثناء المذكور عقيب جمل
كثيرة ، هل يعود إليها بأسرها أم لا؟^(٣)

ولم يذكر واو أو لا غيرها ، وصرح بالجمل الكثيرة .

والكلامان فيهما نظر ، والمسألة لا تتحرر بهذه العبارات : أما تقييد سيف
الدين بالواو فلا يصح لأنه يقتضي شيئين :

أحدهما : أن الفاء ، وثم لو وقع العطف بهما لم يمكن جريان الخلاف .

وليس كذلك فإنه لو قال : -أكرم بني تميم فريضة إلا الطوال- أمكن
جريان الخلاف فيه .

وثانيهما : أن الواو إذا لم توجد لا يجري الخلاف وذلك على حسب ظاهر
عبارته .

وليس كذلك بل لو قال -أكرم بني تميم أخلع على مضر إلا الطوال -
بغير حرف عطف أمكن جريان الخلاف أيضاً .

(١) راجع : شرح تنقيح الفصول ص ٢٥٣ ، والاستغناء في الاستثناء له ص ٥٦٩ .

(٢) راجع : الإحكام ٢/٢٧٨ ، ويتفق مع الأمدي في اشتراط كون العطف بالواو ابن
الحاجب كما جاء في بيان المختصر ٢/٢٧٨

(٣) راجع : المحصول ١/٤١٣ . ويتفق معه في الإطلاق ابن برهان حيث قال :
الاستثناء إذا تعقب جملاً رجع إلى جميعها عند أصحابنا (الوصول إلى الأصول
له ١/٢٥١) . وكذلك القاضي البيضاوي -رحمه الله- شرح الأصفهاني على
النهاج ١/٣٩١

وأما إطلاق فخر الدين الرازي - رحمه الله - فلا يصح أيضاً لوجهين :

أحدهما : اشتراطه الجمل الكثيرة مع أن الجملتين كافيتان في هذه المسألة .

ثانيهما : أن الجملتين قد تجتمعان في عاطف يمنع من عود الاستثناء على الجملتين ، فإن (الواو والفاء ، وثم ، وحتى) لا تأتي جريان الخلاف بمعنى أن هذه الحروف الأربعة يتأتي فيها خلاف العلماء ، لأنها تجمع بين الشئين معاً في الحكم .

وأما الستة الباقية من حروف العطف فلا تعميم فيها غير أن فيها تفصيلاً وهو أن : - لا ، وبل ، ولكن - هذه الثلاثة متى عطف بها امتنع عود الاستثناء على الجملتين ، فإنك إذا قلت : - أكرم قريشاً لا دوساً - فلا لإبطال الحكم عن الثاني مما دخل فيه الأول . فإذا قلت بعد ذلك - إلا الطوال - يتعين الأول قطعاً ولا مدخل للجمله الأخيرة في الاستثناء .

وكذلك إذا قلت : - ما قامت قريش لكن دوس^(١) - فالقائم دوس دون قريش فالاستثناء يتعين لمن يتعين له الحكم .

وإذا قلت : - قامت قريش بل دوس - يتعين أن القائم الثاني الذي هو دوس فيكون الاستثناء فيه لأنه مورد الحكم ، وأما ما عرضت عنه فلا استثناء فيه .

وأما الثلاثة الأخرى وهي التي وضعتها العرب للعطف ، وإثبات الحكم لأحد الشئين لا بعينه نحو قولك : - قامت قريش أو دوس - أو - أقامت قريش أم دوس - أو تقول : - قامت أم قريش ، وأما دوس - . فأو ، وأم ، وأما تقتضي أن القائم أحدهما لا بعينه فإذا قلت : - إلا الطوال - عقب كلامك انصرف إلى مورد

(١) دوس : قبيلة من الأسد منها أبوهريرة رضي الله عنه . راجع : لسان العرب
ص ١٤٥٤

الحكم، وهو أحدهما لا بعينه .

ويتعذر ها هنا العود إليهما قطعاً بخلاف القسم الذي قبله حيث صرحنا فيه
بحكمين: سلب وثبوت في الجملتين المعطوفة، والمعطوف عليها.

أما في هذا القسم فلم تذكر إلا حكماً واحداً في أحدهما لا بعينه فلم
يشملها الاستثناء إلا على البدل، أما على سبيل الجمع فلا .

وعلى هذا تنتقد عبارة الأمدى بأن نقول له: ما جمعت عبارتك المسألة .

ونقول للرازي: اندرج في عبارتك ما لا يصلح أن يكون من المسألة . فعبرة
الأمدى غير جامعة، وعبارة الرازي غير مانعة .

الشرط الثالث: أن لا يتخلل بين الجملتين كلام طويل .

فإن تخلل اختص الاستثناء بالجملة الأخيرة كما لو قال: وقفت على
أولادي فمن مات منهم، وأعقب كان نصيبه لأولاده للذكر مثل حظ الأنثيين،
والأفصحيه لمن في درجته، فإذا انقضوا صرف إلى إخواني فلان، وفلان
الفقراء إلا أن يفسقوا- . فالاستثناء هذا يختص بالإخوة لأن طول الفصل
يشعر بقطع الأولى عن الثانية^(١) .

وهذا الشرط نقله الرافعي عن إمام الحرمين .

الشرط الرابع: أن تكون الجمل منقطعة تنبيه كل واحدة عما لا تنبيه عنه
أخواتها . فإن توالى عبارات تنبيه كلها عن معنى واحد ثم
ذكر بعدها استثناء، فإن هذا الاستثناء يرجع إلى الجميع
قطعاً .

(مثاله) لو قال: -اضرب العصاة، والجناة، والطغاة،
والبغاة إلا من تاب- .

(١) راجع: الإبهاج ٩٥/٢

الشرط الخامس: أن يكون بين الجمل تناسب، فإن لم يكن بينها تناسب لا يصح العطف فضلاً عن إرادة البعض. أو الكل.

وهذا الشرط اعتبره البيانون في صحة عطف الجمل، فمنعوا عطف الإنشاء على الخبر، وعكسه ووافقهم ابن مالك.

لكن أكثر النحويين على الجواز مطلقاً.

وعلى الأول لا يحسن التمثيل بآية القذف لأن قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١) جملة خبرية عطف على إنشائية.

لكن يقال: هي وإن كانت خبرية لفظاً لكنها إنشائية معنى.

نعم من اشترط في عطف الجمل اتفاقها في الاسمية، أو الفعلية حتى لو اختلفا امتنع لم يحسن أن تكون الآية منه فإن قوله تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢) جملة اسمية وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾^(٣) جملة فعلية. بل الواو هنا للاستئناف، أو للابتداء وإذا كان كلاماً مبتدأ منقطعاً عما قبله لم ينصرف الاستثناء إليه.

الشرط السادس: أن يمكن عود الاستثناء على كل واحدة على انفرادها.

فإن تعذر عاد إلى ما أمكن، أو اختص بالأخيرة.

الشرط السابع: أن يتحد العامل، فإن اختلف اختص الاستثناء بالجملة الأخيرة نحو: -أكسوا الفقراء، وأطعموا أبناء السبيل إلا من كان مبتدعاً.

(١) (٣)، (٤) سورة النور آية رقم ٤

وهذا الشرط ذكره ابن مالك رحمه الله .

الشرط الثامن: أن يكون في الجمل ، فإن كان في المفردات عاد للجميع اتفاقاً .

(مثاله) أكرم زيداً ، وعمراً ، وبكراً إلا من فسق منهم .

وهذا الشرط نقله ابن القشيري عن اختيار إمام الحرمين .

ويؤخذ من كلام إمام الحرمين في البرهان ^(١) ، وابن الحاجب ^(٢) في جواب شبهة الخصم أن ذلك محلّ وفاق .

وحينئذ فتعبير العلماء بالجمل ليس للتقييد ، وإنما جرى على الغالب .

نعم نص الإمام الشافعي رضي الله عنه على أنه إذا قال : -أنت طالق طلقة وطلقة إلا طلقة -أنهما ثتان . فجعل الاستثناء لما يليه في المفردات .

والمشهور أن المراد بالجملة في هذا الموضع هي المركبة من الفعل ، والفاعل ، أو المبتدأ والخبر . وخالف في ذلك ابن تيمية رحمه الله وقال : المراد بها اللفظ الذي فيه شمول ويصح إخراج بعضه ، ولهذا ذكروا من صورها الأعداد ^(٣) .

هذه هي الشروط التي اشترطها أصحاب هذا القول من أجل أن يعود الاستثناء إلى الجمل جميعاً ، ويحسن الآن ذكر أدلتهم على ما ذهبوا إليه فأقول وبالله التوفيق إنهم استدلوا على عود الاستثناء على الجمل جميعاً بما يلي : ^(٤)

(١) البرهان ١/٣٩١

(٢) بيان المختصر ٢/٢٨٥

(٣) المسودة ، ص ١٥٦ ، ١٥٨ ، وشرح الكوكب المنير ٣/٣٢٤

(٤) راجع : الإحكام للأمدي ٢/٢٨٠ ، والاستغناء للقرافي ص ٥٦٢ ، والتمهيد لأبي الخطاب ٢/٩٢ ، والتبصرة ص ١٧٣ ، ١٧٤

الدليل الأول : إن الإجماع منعقد على أنه لو قال : -والله لا أكلت الطعام، ولا دخلت ، ولا كلمت زيداً- واستثنى بقوله- إن شاء الله- يعود إلى الجميع باتفاق فكذا في غيره من الصور .

وأجيب عن هذا الدليل بأن قوله -إن شاء الله- شرط لا استثناء ، ولا يلزم من عود الشرط إلى الجميع عود الاستثناء إليه .

وإن ألحق الاستثناء بالشرط لجامع بينهما كان قياساً في اللغة وهو غير صحيح .

وإن سلم جواز القياس في اللغة فالفرق بينهما ثابت ، فإن الشرط وإن كان متأخراً لفظاً فهو مقدم تأخيراً .

فحينئذ يجوز عود الشرط إلى الجميع لتقدمه عليه ، ولا يجوز عود الاستثناء إلى الجميع لتأخره . ولئن سلم عدم الفرق بينهما فلا ينتهض نقضاً لأنه ها هنا إنما عاد إلى الجميع لقريئة دالة على اتصال الجملة الأخيرة بما قبلها وتلك القريئة هي اليمين .

الدليل الثاني : أن الاستثناء الواقع بعد جملتين أو جمل يصلح عوده إلى كل جملة من الجمل السابقة ، وليست إحداها أولى من الأخرى ، وإلا كان ترجيحاً بدون مرجح ، فوجب أن يرجع إلى الجميع كالعام لما صلح لكل واحد من الجنس دخل فيه .

الدليل الثالث : لو قال قائل : -بنو تميم ، وربيعة أكرمهم إلا الطوال - فإن الاستثناء يعود إلى الكل . فكذلك إذا تقدم الأمر بالإكرام ضرورة اتحاد المعنى .

القول الثاني ، يختص الاستثناء بالجملة الاخيرة، ولا يرجع إلى غيرها من
الجملة.

وهذا قول أبي حنيفة رحمه الله ، وجمهور أصحابه^(١)

واختاره الفخر الرازي في المعالم كما ذكر الزركشي والإسنوي^(٢) رحمهما
الله ، ونقله أبو الحسين البصري^(٣) عن الظاهرية ، وحكي عن أبي عبدالله البصري ،
وأبي الحسن الكرخي ، وإليه ذهب أبو علي الفارسي كما حكاه عنه الكيا الطبري ،
وابن برهان^(٤)

واختاره المهاباذي من النحويين .

وقد استدل أصحاب هذا القول بما يلي :

إن الاستثناء خلاف الأصل لكونه إنكاراً بعد إقرار . فكان مقتضى الظاهر
عدم اعتباره في الجميع لمخالفته لهذا الأصل . لكن خولف مقتضى الأصل في
الجملة الأخيرة للضرورة ، وذلك لأنه يمكن إلغاء الاستثناء ، وتعلقه بالجملة
الواحدة كاف في تصحيح الكلام . والجملة الأخيرة لا شك أنها أقرب فخصصناه
بها فبقي ما عداها من الأصل وذلك لأن الضرورة تقدر بقدرها .

نوقش هذا الدليل بأنه منقوض بالشرط ، وذلك لأن التخصيص به خلاف
الأصل ومع ذلك فقد قلتم إنه راجع إلى الجمل كلها ، وعليه فيكون قولكم في

(١) راجع : أصول السرخسي ٢٧٥/١ ، والتلويح على التوضيح ٣٠٣/٢ ، وفتح
الغفار ١٢٨/٢ وكشف الأسرار عن أصول البزدوي ١٢٣/٣ ، وتيسير التحرير /
١٠٢

(٢) راجع : البحر المحيط - رسالة ماجستير بكلية الشريعة ، ص ١٤٢ ، آلة كاتبة .
والتمهيد للإسنوي ، ص ١٢٠

(٣) راجع : المعتمد ٢٦٤/١

(٤) راجع : الوصول إلى الأصول له ٢٥٦/١

الاستثناء إن الضرورة تقدر بقدرها قولاً باطلاً.

القول الثالث : الاشتراك بمعنى أن الاستثناء يكون مشتركاً بين كونه عائداً إلى الجميع، وبين كونه عائداً إلى الجملة الأخيرة فقط.

وهذا قول المرتضى الشريف من الشيعة .

واستدل رحمه الله بما يلي :

الدليل الأول : أنه يصح إطلاق الاستثناء ، وإرادة عوده إلى ما يليه ، وإلى الجمل كلها ، وإلى بعض الجمل المتقدمة دون البعض بإجماع أهل اللغة ، والأصل في الإطلاق الحقيقة ، فكان مشتركاً ، والمشارك لا يعمل به في أي فرد من أفراده إلا بقريته .

نوقش هذا الدليل بأن الأصل في الإطلاق الحقيقة إذا لم يفض إلى الاشتراك المخل بمقصود أهل الوضع من وضعهم .

الدليل الثاني : أن الاستثناء فضلة لا تستقل بنفسها ، فكان احتمال عوده إلى ما يليه ، وإلى جميع الجمل مساوياً كالحال ، والظرف سواء كان ظروف زمان أو مكان مثل : -ضربت زيدا ، وعمراً قائماً في الدار يوم الجمعة- .

نوقش هذا الدليل من وجهين :

الأول : لا نسلم صحة ما ذكر بالنسبة للحال والظرف ، بل نقول هو عائداً إلى الكل كما يقول أصحاب القول الأول أو إلى ما يليه كما يقول أصحاب القول الثاني .

الثاني : لو سلمنا صحة المذكور بالنسبة للحال والظرف فنقول إنه يفضي إلى القياس في اللغة وهو باطل .

الدليل الثالث : أنه يحسن الاستفهام من المتكلم عن إرادة عود الاستثناء إلى ما يليه ، أو إلى الكل ، ولو كان حقيقة في أحد هذه المحامل دون غيره لما حسن

ذلك ، وذلك يدل على الاشتراك وهو ما ندعيه .

نوقش هذا الدليل بأن الاستفهام يجوز أن يكون لعدم المعرفة بالمدلول الحقيقي والمجازي أصلاً كما تقول الواقفية ، أو لأنه حقيقة في البعض مجازي في البعض . والاستفهام للحصول على اليقين ودفع الاحتمال البعيد وعليه فلا يثبت دليلكم المدعى .

القول الرابع : التوقف وعدم القطع بشيء حتى تقوم القرينة.

وهذا القول حكاه الإمام الرازي عن القاضي أبي بكر الباقلاني رحمه الله واختاره حيث قال في المنتخب : وما ذهب إليه القاضي هو المختار^(١)

وهو قول الأشعرية ، واختاره الإمامان : الجويني^(٢) ، والغزالي رحمهما الله وعبارة الغزالي رحمه الله :

« . . . وهذا - أي التوقف - هو الأحق ، وإن لم يكن بد من رفع التوقف فمذهب المعتمدين أولى^(٣) »

واستدلوا على ما ذهبوا إليه بأن الأدلة متعارضة ، والاستثناء قد ورد استعماله في القرآن الكريم عائداً إلى الكل ، وإلى الجملة الأخيرة ، ومن ثم وجب التوقف إلى أن تقوم القرينة لأن القول بالتعميم ، أو التخصيص بدونها يعتبر تحكماً ، وترجيحاً بلا مرجح^(٤) .

ولأصحاب القول الأول أن يقولوا إن أدلتنا مثبتة لعود الاستثناء إلى جميع الجمل ، ومن ثم فلا داعي إلى التوقف .

(١) راجع : نهاية السؤل ١٠٦/٢

(٢) راجع : البرهان ٣٩٥/١

(٣) راجع المستصفى ١٧٧/١ ، ١٧٨ ،

(٤) راجع : المستصفى ١٧٧/١ ، ١١٨ ، والتبصرة للشيرازي ص ١٧٦

كما أن لأصحاب القول الثاني أن يقولوا أيضاً إن دليلنا يثبت عود الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وعليه فلا داعي إلى التوقف.

القول الخامس: إن كان بين الجمل تعلق، وارتباط في الحكم، أو في الاسم بأن يكون حكم الجملة الأولى مضمراً في الثانية^(١)، أو ضميراً المحكوم عليه في الأولى موجوداً في الثانية^(٢) فإن الاستثناء يعود إلى الجميع.

وإن لم يكن بين الجملتين تعلق وارتباط اختص الاستثناء بالجملة الأخيرة فقط.

وهذا قول جماعة من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار وأبو الحسين البصري^(٣) رحمه الله.

القول السادس: إن ظهر أن الواو للابتداء رجع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة وذلك لأنها تعتبر مستقلة عما قبلها لأن كون الواو للابتداء مانع من الرجوع إلى الجميع كقوله: -أكرم بني تميم، والنحاة البصريون إلا البغاددة-.

وإن ظهر أنها عاطفة رجع إلى الجميع.

وإن أمكن كونها للعطف والابتداء فالوقف.

وهذا هو المختار عند الأمدي رحمه الله: ^(٤)

(١) (مثاله) أكرم الفقهاء. والزهاد إلا المبتدعة -تقديره: وأكرم الزهاد. فالاستثناء هنا راجع إلى الجميع لأن الجملة الثانية لا تستقل إلا مع الأولى.

(٢) (مثاله): أكرم الفقهاء وانفق عليهم إلا المبتدعة - فقول (عليهم) أي على الفقهاء. والاستثناء هنا أيضاً يرجع إلى الجميع.

(٣) راجع: المعتمد ٢٤٦/١

(٤) راجع: الإحكام ٢٨٠/٢

ثمرة الخلاف في هذه المسألة

ترتب على الخلاف في الاستثناء الواقع بعد جمل الخلاف في مسائل فقهية منها مايلي :

١ - اختلف الفقهاء في قبول شهادة القاذف إذا تاب :

فالجمهور يقولون بقبولها، والحنفية يقولون بعدم قبولها.

سبب الخلاف : أن آية القذف تضمنت ثلاثة عقوبات للقاذف عقوبة بدنية وهي الجلد ، وعقوبتين أدبيتين هما : عدم قبول شهادته ، والحكم عليه بالفسق .

وقد عقب الله هذه الآية بقوله تعالى : ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(١)

وقد اتفق العلماء جميعاً عدا الشعبي^(٢) على أن الاستثناء غير عامل في الجلد بمعنى أن لا يعود إلى الجملة الأولى - فاجلدوهم ثمانين جلدة - كما اتفقوا على أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة - وأولئك هم الفاسقون - .

فإن تاب ارتفع عنه وصف الفسق .

وخلافهم هنا إنما هو في عود الاستثناء إلى الجملة الثانية - ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً - .

فالجمهور يرى أن الاستثناء راجع إليها أيضاً فإذا تاب القاذف قبلت شهادته

(١) سورة النور، الآية رقم ٥

(٢) يرى الشعبي - رحمه الله - أن الاستثناء من الأحكام الثلاثة إذا تاب، وظهرت توبته لم يحد وقبلت شهادته، وزال عنه التفسيق لأنه قد صار ممن يرضى من الشهداء ، وقد قال سبحانه (وإني لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحاً ثم اهتدى) - سورة طه، الآية رقم ٨٢ - .

راجع رأي الشعبي في تفسير القرطبي ١٧٩/١٢

لأن ردها كان لعله فسقه، فإذا زال الفسق بالتوبة^(١) قبلت شهادته.

ويرى السادة الحنفية أن الاستثناء هنا مختص بالجملة الأخيرة فقط ولا يعود إلى الجملة الثانية فوصف الفسق يرتفع عن القاذف إذا تاب لكنه يستمر مردود الشهادة.

وبالجملة^(٢) فإن أبا حنيفة - رحمه الله - يجعل رد الشهادة من جملة الحد، ويرى أن قبول الشهادة ولاية قد زالت بالقذف وجعلت العقوبة فيها في محل الجنابة، وهي اللسان تغليظاً لأمرها.

وغيره يرى أن رد الشهادة حكم علته الفسق، فإذا زالت العلة - وهي الفسق - بالتوبة قبلت الشهادة كما في سائر المعاصي^(٣)

وهذا هو الذي تستريح النفس إليه.

٢ - لو قال رجل : - علي ألف درهم ، ومائة دينار إلا خمسين -

إن أراد بالخمسين جنساً غير الدراهم ، والدنانير قبل منه ، وكذلك إن أراد

(١) اختلف العلماء في صورة توبته : فقال بعضهم : توبته أن يصلح ، ويحسن حاله ، ويندم على قذفه ، ويستغفر الله تعالى ويعزم على عدم العود .
وقال بعضهم : توبته لا تكون إلا بتكذيب نفسه في ذلك القذف الذي حد بسببه .
وهذا قول عمر رضي الله عنه ، والشعبي وغيرهما .
راجع : تفسير القرطبي ١٧٩/١٢

(٢) راجع : المصدر السابق ، وأحكام القرآن للكنيا الهراسي ٣٠١/٤ ، وأحكام القرآن لابن العربي ١٣٣٧/٣

(٣) القائلون بجواز شهادته بعد التوبة اختلفوا في أي شيء تكون؟ فقال بعض الفقهاء : تجوز شهادته في كل شيء مطلقاً . وقال بعضهم : لا تقبل شهادته فيما حد فيه خاصة ، وتقبل فيما عداه . والراجح في نظري هو القول الأول لأنه ما دام قد تاب وحسنت توبته فإن شهادته تقبل في أي شيء ولأنه لا دليل على التفصيل بين ما حد فيه ، وما لم يحد فيه بعد أن حسم النبي صلى الله عليه وسلم المسألة بقوله (التائب من الذنب كمن لا ذنب له) أخرجه ابن ماجه في كتاب الزهد ١٤٢٠/٢ .

عوده إلى الجنسين معاً أو إلى أحدهما .

وإن مات قبل البيان عاد إليهما^(١) عند الشافعية ومن نهج نهجهم لأنه
يحتمل ذلك والأصل براءة الذمة خلافاً لأبي حنيفة - رحمه الله تعالى - حيث قال :
يعود إلى ما يليه .

وإذا عاد إليهما فهل يعود إلى كل منهما جميع الاستثناء فيسقط خمسون
درهما وخمسون ديناراً ، أو يعود إليهما نصفين بمعنى أن يعود إليهما ويتوزع عليهما
فيسقط خمسة وعشرون من كل جنس ؟

فيه وجهان : قال الروياني : أصحهما الأول . ولم يصحح الماوردي شيئاً .

قال الإسنوي^(٢) - رحمه الله - : ويأتي أيضاً هذا الكلام فيما إذا قال :-
لفلان علي ألف ، ولفلان علي ألف إلا خمسين .-

المبحث الخامس

الاستثناءات الواقعة بعد جمل في القرآن الكريم

ذكرت عند الكلام على محل النزاع أنه إذا قام دليل يدل على عود الاستثناء
إلى شيء من الجمل المتقدمة فإن الخلاف بين العلماء ينتفي ويحل محله الوفاق ،
ووعدت بذكر أمثلة لذلك وها أنا أفى بوعدى فأقول وبالله التوفيق :

التأمل في الاستثناء الواقع بعد جمل في القرآن الكريم يجد أن هناك استثناء
اتفق العلماء على عوده إلى الجملة الأولى فقط . وهناك استثناء اتفقوا على عوده
إلى الجملة الأخيرة فقط ، وهناك استثناء اتفقوا على عوده إلى الجميع ، وهناك
استثناء اختلفوا فيه وهو الذي كانت من أجله هذه المسألة ومثاله آية القذف وقد

(١) أي الدراهم والدنانير .

(٢) راجع : التمهيد في تخريج الفروع على الأصول ، ص ١٢٠

ذكرتها قريباً .

إذا علم هذا أقول :

أمثلة لجمل عاد فيها الاستثناء إلى الجملة الأولى فقط :

المثال الأول : قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِالْجُنُودِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنْ اغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ ﴾^(١)

فلا استثناء هنا بإلا ، وقد تقدمته جملتان هما :

١ - فمن شربه منه فليس مني .

٢ - ومن لم يطعمه فإنه مني .

وقد اتفق العلماء على أن الاستثناء هنا راجع إلى الجملة الأولى أعني قوله تعالى : ﴿ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي ﴾ لأن المعنى حيثئذ : إلا من اغترف غرفة بيده فإنه مني .

ولا يجوز رجوع الاستثناء إلى الجملة الثانية أعني قوله تعالى : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي ﴾ لأن المعنى سيكون : (إلا من اغترف غرفة بيده فليس مني) ولا شك أن هذا المعنى ليس مراداً ، لأنه لا يكون استثناء حيثئذ لأن المستثنى لا بد أن يغير حكمه حكم المستثنى منه^(٢) .

المثال الثاني : قال تعالى : ﴿ لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ وَلَا أَنْ تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ إِلَّا مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ ﴾^(٣) فالاستثناء هنا راجع إلى النساء - لا إلى - الأزواج - لأن زوجته صلى الله عليه وسلم لا تكون ملك

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٤٩

(٢) راجع : الإبهاج ٩٨/٢

(٣) سورة الأحزاب ، آية رقم ٥٢

يمينه .

قال السبكي رحمه الله: ^(١) إن الاستثناء مختص بالجملة الأولى أي والله أعلم- لا يحل لك النساء- والنساء أعم من الزوجات والإماء، واستثنى ما يملكه يمينه ، وجزم أيضاً أن يتبدل بالأزواج . ولا يمكن عود الاستثناء إلي الجملة الأخيرة إذ تصير الإماء قد استثنين من الأزواج وهن لا يمكن كونهن أزواجاً له صلى الله عليه وسلم .

المثال الثالث: قال تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾ ^(٢)

فقوله تعالى -إلا أن تتقوا منهم تقاة- عائد على النهي الأول- لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء - ، وليس عائداً على الجملة الثانية- ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء- ^(٣) .

ومن أمثلة هذا القسم في غير القرآن :

لو قال رجل : -نسائي طواق، وعبيدي أحرار إلا الحيض - رجع الاستثناء قولاً واحداً إلى الجملة الأولى فقط لقرينة الحيض المختص بالنساء .

أمثلة لجمل عاد فيها الاستثناء إلى الجملة الثانية فقط :

المثال الأول : قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا^(٤) الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ

(١) راجع : الإبهاج ٩٨/٢

(٢) سورة آل عمران آية رقم ٢٨

(٣) راجع : الاستغناء للقرافي ص٥٧٤

(٤) قوله -لا تقربوا- إذا قيل : -لا تقرب - بفتح الراء كان معناه: لا تلبس بالفعل . وإذا كان بضم الراء كان معناه: لا تدن منه .

حَتَّى تَغْتَسِلُوا^(١).

فالاستثناء في هذه الآية عائد على كونهم جنباً دون كونهم سكارى لأن السكران ممنوع من دخول المسجد لأنه لا يؤمن بتلوينه^(٢)

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٌ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾^(٣) فالاستثناء هنا عائد على الجملة الأخيرة - ودية مسلمة إلى أهله - وليس عائداً على الجملة الأولى - فتحريير رقبة مؤمنة.

قال الغزالي رحمه الله: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ يرجع إلي الأخير وهو الدية لأن التصديق لأن يؤثر في الإعتاق^(٤).

وقال جلال الدين المحلي رحمه الله: قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا﴾ عائد إلي الأخيرة أي الدية دون الكفارة قطعاً^(٥).

(١) سورة النساء، آية رقم ٤٣

(٢) ذهب إمامنا الشافعي رحمه الله إلى القول بأن المراد بالصلاة في الآية: مواضع الصلاة وعليه فيكون المعنى: - لا تقربوا مواضع الصلاة - كما قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمْتُ صَوَامِعَ وَبِيَعٍ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدَ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا﴾ (سورة الحج آية ٤٠). ويدل عليه أيضاً قوله سبحانه (ولا جنباً إلا عابري سبيل) وهذا يقتضي جواز العبور للجنب في المسجد لا الصلاة.

وقال أبو حنيفة رحمه الله: إن المراد بالصلاة في الآية العبادة المعروفة نفسها بدليل قوله تعالى - حتى تعلموا ما تقولون - . وذهب بعض العلماء إلى أن المراد بالصلاة في الآية الموضع والصلاة معاً.

(٣) سورة النساء: آية رقم ٩٢

(٤) راجع: المستصفى ١٧٩/٢

(٥) راجع: شرح الجلال الدين المحلي على جمع الجوامع ١٨/٢

وقد علل الشيخ القرطبي رحمه الله عودة الاستثناء إلى الجملة الثانية دون الأولى فقال: «... أما الكفارة - فتحرير رقبة مؤمنة - التي هي لله تعالى فلا تسقط بإبرائهم لأنه أتلّف شخصاً في عبادة الله سبحانه وتعالى، فعليه أن يخلص آخر لعبادة ربه، وإنما تسقط الدية التي هي حق لهم»^(١).

أمثلة لجمال متعاطفة عاد الاستثناء عليها جميعاً:

المثال الأول: قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢)

فلا استثناء هنا عائد إلى الجملة المتقدمة جميعاً باتفاق العلماء^(٣)

المثال الثاني: قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا. يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا. إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَأَلْكَتْ كَيْدُ اللَّهِ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٌ﴾^(٤)

فلا استثناء هنا عائد إلى جميع الجمل السابقة بلا خلاف.

(١) راجع: تفسير القرطبي ٣٢٣/٥

(٢) سورة المائدة: الآيتان ٣٣ ، ٣٤

(٣) راجع: شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع ١٨/٢، وشرح الكوكب ٢/٣١٩

(٤) سورة الفرقان آية ٦٨-٧٠

ويعد : فهذا ما يسر الكرم سبحانه وتعالى بكتابه . فإن وجدت أيها
القارئ الكرم به جهداً وفائدة فادع للكاتب بالستر والمغفرة ، وإن وجدت زلة قلم
فافتح لها باب التجاوز والمغفرة .

فلا بد من عيب فإن تجددنه . . فسامح وكن بالستر أعظم مفضل
فمن ذا الذي ما ساء قط ومن له . . المحاسن قد تمت سوى خير مرسل
سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب
العالمين .

رَفَعُ

عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

يد الأمانة ويد الضمان

في

الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي

د. ثيلى عبد الله سعيد

أستاذ القانون المدني المساعد

جامعة الموصل / كلية القانون

رَفَعُ

عبد الرحمن العجدي

أسكنه الفردوس

www.moswarat.com

مقدمة

تقسم اليد من حيث وضعها على الشيء إلى يد الملك ، ويد الأمانة ، ويد الضمان . فيد الملك هي التي توافر لها سبب من أسباب الملك ، كالشراء والهبة ، والإرث والوصية وغير ذلك من الأسباب الشرعية التي تقتضي ثبوت الملك .

وتكون لمالك الشيء حرية التصرف فيه ما دام لم يتعلق به حق للغير ، فله مثلاً أن يبيعه لغيره أو يرهنه ، أو يهبه له ، كما له الحق في الحصول على منافعه ، إما بنفسه أو بغيره عن طريق الإجارة ، أو الإعارة . وإذا تلف هذا الشيء أو نقص ، أو ضاع ، فإن ذلك يكون على صاحبه مادام لم يحصل اعتداء من الغير عليه .

ولا توصف يد الملك على الشيء بكونها يد أمانة ، أو يد ضمان ، لأن هذه الأوصاف لا ترد إلا إذا وضع الشخص يده على شيء مملوك لغيره مأذوناً في هذا الوضع أم لا . فإذا كان واضح اليد على ملك الغير مأذوناً فيه فلا يكون هناك ضمان إلا إذا وجد نص شرعي ، أو حصل تعدد من واضح اليد على ما تحت يده ، أما إذا كان الوضع بدون إذن ترتب الضمان .

فاليد الواردة على ملك الغير هي التي تنقسم إلى يد أمانة ويد ضمان ، ويختلف مفهوم يد الأمانة عن مفهوم يد الضمان ، كما تختلف أحكام كل منهما عن الآخر ، وقد تتحول يد الأمانة إلى يد ضمان ، كما تتحول يد الضمان إلى يد أمانة بتوافر أسباب معينة .

وقد بين الفقهاء المسلمون مفهومهما وأحكامهما في كل حالة يكون فيها الشيء تحت يد غير المالك ، ومن الفقه الإسلامي أخذ المشرع العراقي -مخالفأ بذلك المشرع المصري- بيد الأمانة ويد الضمان ، كما سار سيره في بيانهما ، وأحكامهما ، مما جعل يد الأمانة ، ويد الضمان موزعة بين عدة نظم قانونية متفرقة ، فضلاً عن بعض القواعد العامة في الموضوع .

وقد انفرد القانون المدني العراقي من بين القوانين الوضعية بالنص على يد الأمانة ويد الضمان لبيان من يتحمل تبعه هلاك المال المملوك تحت يد الغير ، هل هو صاحب اليد أم المالك ، وذلك عقب النص الذي أورده في خصوص انقضاء الالتزام لاستحالة تنفيذه بسبب أجنبي^(١) لتحديد من يتحمل تبعه استحالة تنفيذ الالتزام ، فميّز بينهما ، أما القانون المدني المصري فقد نص على انقضاء الالتزام لاستحالة تنفيذه بسبب أجنبي-م ٣٧٣- وترك أحكام تحمل تبعه هلاك الملك للقواعد العامة ، مسايراً بذلك ما ذهب إليه القانون المدني الفرنسي^(٢) الذي لم يعرف ما هية يد الأمانة ويد الضمان .

ولأهمية الموضوع في واقعيه النظري والعملي ، ولجمع شمله وتوضيحه - لعدم دراسته وبحثه حسب علمي - على الرغم من كثرة تطبيقه في الحياة العملية - ولتحديد على من تقع تبعه هلاك الشيء المملوك إذا كان تحت يد غير مالكة ، قررت بعد التوكل على الله دراسته في أربعة مباحث متتالية أبدأ كل مبحث فيه بالفقه الإسلامي باعتباره مصدر هذا الموضوع ، وسوف اعتمد بشكل كامل على كتب الفقه الإسلامي لعدم وجود من كتب في الموضوع أو قام بشرح المواد المتعلقة به من شراح القوانين ومنهم شراح القانون المدني العراقي ، ثم ما أخذ به القانون المدني العراقي منه ، والمباحث هي :

المبحث الأول : مفهوم يد الأمانة .

المبحث الثاني : مفهوم يد الضمان .

المبحث الثالث : أسباب يد الضمان .

المبحث الرابع : أحكام يد الأمانة ويد الضمان .

خاتمة : تتضمن أهم النتائج والتوصيات .

إتبع في تنظيم هامش البحث ذكر عنوان الكتاب أولاً ثم اسم المؤلف وبهذه الطريقة كتبت المصادر في نهاية البحث لوحدة التنظيم .

(١) انظر : نص المادة (٤٢٥) مدني عراقي . وانظر الوسيط ، السنهوري ، ط . دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٥٨م ، ج ٣ ص ٩٩١ وهامش ٩٩٢ ..

(٢) المرجع أعلاه ج ٣ ، ص ٩٨٢ و ٩٨٣ .

المبحث الأول

مفهوم يد الأمانة

أولاً: الفقه الإسلامي؛

اختلف الفقهاء المسلمون في مفهوم يد الأمانة^(١) لاختلافهم في بعض أحكامها، فذهب الحنابلة والشافعية^(٢) إلى أنها ما كانت ولاية شرعية، ولم يكن الوضع لمصلحة صاحب اليد. وذهب الحنفية^(٣) إلى أنها تلك التي لا تستوجب ضمان القابض لما تحت يده.

ولدى أعمال النظر في المفهومين يتبين لنا الآتي:

١ - أن الأصل في اليد على ملك الغير هي الضمان عند الحنابلة والشافعية، وأن

(١) الأمانة لغة مأخوذة من الأمن، وهو الطمأنينة وزوال الخوف، والأمن والأمانة والأمان في الأصل مصادر، ويجعل الأمن تارة اسماً للحالة التي يكون عليها الإنسان في الأمن، وتارة اسماً يؤتمن عليه الإنسان. انظر مفردات الأصفهاني بهامش نهاية ابن الأثير، أبو القاسم الأصفهاني، ط. الخيرية، ١٣١٨ هـ القاهرة، ج ١ ص ٥٠

(٢) انظر كشف القناع عن متن الاقناع للبهوتي، مطبعة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٦ هـ القاهرة، ج ٢، ص ٣٣٦ - نهاية المحتاج، للرملي، طبعة ١٣٨٦ هـ، القاهرة، ج ٥ ص ١٤١ و ٣٠٥، القواعد، ابن رجب ط ١، مكتبة الكليات الأزهرية، ص ٥٦..

(٣) أحكام القرآن، لابن العربي، مصطفى الحلبي، القاهرة، ج ١ ص ٤٤٩، وقد نقل ابن العربي عن بعض الناس أن الأمانة هي (مأخذته بإذن صاحبه لمنفعته) وهذا التعريف يقترب من التعريف الأول: تعريف الحنابلة والشافعية. انظر شرح فتح القدير، لابن الهمام، ط مصطفى محمد، ج ٧ ص ٩٠ - الهداية شرح بداية المبتدئ، المرغيناني، ط. مصطفى الباوي الحلبي الأخيرة، ج ٣ ص ٢٢٠، ٢٢١.

هذه اليد لا تتحول إلى يد أمانة إلا بوجود ولاية شرعية ، أي بوجود سبب شرعي يدعو إلى ذلك ، بينما يكون الأصل فيها هي الأمانة عند الحنفية ، وأنها لا تتحول إلى الضمان إلا بمسوغ شرعي .

٢ - يؤكد مفهوم الحنابلة والشافعية أن الشخص الذي وضع يده على ملك غيره بإذن منه لكي يحقق مصلحة لنفسه لا تكون يده أمانة بل يد ضمان ، كالمستعير والبائع إذا ابقى المبيع تحت يده حتى يستوفي المعجل من الثمن ، فعلى الرغم من أن حق البائع في حبس المبيع مشروع ، إلا أن يده تكون يد ضمان ، وأن هلاك المبيع حال وجوده ، تحت يده يكون عليه لكونه ضامناً^(١) فيد البائع على المبيع بعد إبرام عقد البيع وقبل التسليم هي يد ضمان لا يد أمانة .

والسبب في ضمان البائع في تلك الصورة ، رغم كونه مأذوناً له في هذا الإمساك ، هو أنه أمسك المبيع تحت يده وحبسه عن المشتري من أجل تحقيق مصلحة لنفسه ، وهي استيفاء الباقي من الثمن المعجل .

وينسحب هذا الحكم على المشتري أيضاً إذا تسلم المبيع في ظرف أو وعاء مملوك للبائع ، فإن يده عليه تكون يد ضمان لأنه قد تسلم الشيء لمصلحته ، فمثله في ذلك مثل المستعير إذ يكون كل منهما ضامناً لما تحت يده رغم وجود الإذن بالتسليم ، لأن فائدة الأخذ عادت عليهما وحدهما^(٢) .

(١) هناك قول للحنابلة بعدم جواز حبس البائع للمبيع لاستيفاء الثمن ، وبناء عليه تكون يد البائع في هذه الحالة يد ضمان لأنه كالغاصب ، وعليه تمكن المشتري من أخذ المبيع ، القواعد ، ص ٥٦-٦٤ .

(٢) اختلف الفقهاء في تحديد الوقت الذي يكون فيه هلاك المبيع على المشتري ، فذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أن الهلاك على المشتري بعد القبض ، ومالك تفصيل في ذلك ، لأن المبيعات عنده في هذا الباب ثلاثة أقسام ، بيع يجب على البائع فيه حق توفية من وزن أو كيل أو عدد فيه لا يضمن المشتري إلا بالقبض ، وبيع ليس فيه حق توفية ، وهو الجزاف أو ما لا يوزن ولا يكال ولا يعد ، وضمائه على المشتري وإن لم يقبضه ، وبيع الغائب وفيه ثلاث روايات ، أشهرها أن الضمان من

٣ - اعترض البعض على تعريف الخنابلة والشافعية بأنه غير جامع لكل أفراد المعرف^(١) ، لأن وضع البائع يده على المبيع قد لا يكون الغرض منه تحقيق مصلحة له ، وذلك كما في حالة بقاء المبيع في يد البائع بعد استيفاء الثمن وقبل طلب المشتري له ، ففي هذه الحالة لا يقصد من بقاء المبيع تحت يده تحقيق مصلحة ، بل إن ذلك قد يحقق مصلحة المشتري ، فيجب طبقاً لذلك عدم ضمان البائع للهلاك^(٢) .

وبالرجوع إلى ما ذهبوا إليه نجد أن هذا الاعتراض غير وارد ، إذ أن الصورة المعترف بها غير داخله فيه^(٣) ، وذلك للسببين التاليين :

السبب الأول : إن استمرار وضع البائع يده على المبيع بعد استيفاء الثمن يعتبر تعدياً ، لأنه غير مأذون له في ذلك إذ كان من الواجب عليه أن يسلم المبيع للمشتري بمجرد تسلم الثمن^(٤) ولا يتوقف ذلك على سبق طلب منه ، فتأخيره التسليم واستمراره على وضع يده على المبيع تعدّ منه موجب لضمّانه ، وأن الضمان في هذه الحالة أولى من الحالة الأولى وهي الإمساك والحبس لأجل استيفاء الثمن ،

البائع إلا أن يشترطه المتاع ، وسبب هذه الروايات هو الاختلاف حول اعتبار القبض شرطاً من شروط العقد ، أم حكماً من أحكامه ، وهل العقد لازم دون القبض أم لا؟ . بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، ابن رشد الحفيد ، طبع دار الفكر ، القاهرة ، ح ٢ ، ص ١٣٨ و ١٣٩ ، مغني المحتاج للشربيني ، ح ٢ ص ٦٥ - القواعد ص ٥٦ ، شرح فتح القدير ج ٥ ص ١١٧ .

(١) الضمان : الشيخ علي الحفيف ص ١٠٣ ، ط ١٩٧١ ، القاهرة .

(٢) إن عدم ضمان البائع أمر لم يتفق عليه الفقهاء .

(٣) يراد بها صورة بقاء المبيع تحت يد البائع بعد استيفاء الثمن .

(٤) لا يراد بالتسليم حقيقة بل المقصود منه أن يمكن البائع المشتري من وضع يده على المبيع ، ويكون هذا بإزالة الموانع التي تحول دون ذلك ، وهذا الأمر يختلف باختلاف المبيع من ناحية كونه عقاراً أو منقولاً معينا لذات أم غير معين . ويجب على البائع المبادرة بفعله عقب تسلمه الثمن - القواعد ، ص ٥٥ .

لأنه في الحالة الأولى يعد ممسكاً بحق، أما في حالة استيفاء الثمن فإنه لا يكون هناك وجه للإمساك، فإذا كنا قد جعلنا يده في الحالة الأولى يد ضمان فأولى أن تكون كذلك في الأخيرة، فضلاً عن أن تلك حالة مغايرة للحالة الأولى، ولذا كان لها حكمها الخاص بها. وهذا لا يعني أن البائع تكون يده على المبيع يد ضمان مطلقاً، بل إن ذلك يختلف باختلاف الأحوال.

وقد يثور تساؤل حول يد البائع فيما إذا كان المشتري قد أذن له في إمساك المبيع بعد تسلمه للثمن، وهل تكون اليد يد ضمان كذلك أم تنقلب إلى يد أمانة. ويتعبير آخر، هل يظل البائع على وضعه القديم الذي كان عليه، أم يكتسب وصفاً جديداً؟ ألا يمكن أن يكون البائع مودعاً لديه، لأن المشتري قد أذن له بعد قبض الثمن بالاستمرار في وضع يده على المبيع، فتكون بذلك يده يد أمانة وتنطبق عليه أحكام الوديعة فلا يضمن إلا بالتعدي أو التقصير؟

أما إذا كان استمرار البائع في إمساك المبيع غير مبني على إذن من المشتري فإن البائع حينئذ يكون متعدياً ويلزمه الضمان.

السبب الثاني : إن الشق الثاني في مفهوم يد الأمانة - وهو اشتراط ألا يكون الوضع لتحصيل مصلحة صاحب اليد - غير متحقق في المثال السابق من ناحية أن البائع إذا لم يقوم بفعل ما التزم به، وهو تسليم المبيع بعد تسلمه الثمن، صار كأنه قد حجز المبيع لمصلحة نفسه، وذلك إقامة للتقصير مقام المصلحة^(١).

لما تقدم يكون مفهوم يد الأمانة عند الحنفية ومن شايعهم مفضلاً في الواقع

(١) فتضمن البائع في تلك الصورة إنما جاء من ناحية تقصيره في التسليم ولم يجيء من ناحية كونه إمساكاً للمبيع يحقق مصلحة له أم لا.

على ما أورده الحنابلة والشافعية، وأن الضابط في كون يد الشخص أمانة أم ضماناً حدوده بوجود الدليل على الضمان أو عدم وجوده، فإن قام الدليل على الضمان كان صاحب اليد ضماناً وإلا فإن يده يد أمانة .

ودليل الضمان لا يراد به وضع اليد على الشيء المملوك للغير بدون إذن من الشارع أو المالك، بل يشترط إلى جانب ذلك ألا يكون هناك ما يدل على تضمين صاحب اليد، وذلك مثل يد البائع على المبيع قبل تسليمه للمشتري فإنها تكون ضامنة، بمعنى أن هلاك المبيع في يده وإن كان بسبب أجنبي يكون عليه، ويترتب على ذلك فسخ البيع ووجوب رد الثمن للمشتري إن كان قد سلمه للبائع، لعجز هذا الأخير عن التسليم، ففي هذا المثال نلاحظ أن وضع البائع يده على المبيع كان بإذن من الشارع، ومع هذا ضمن لأنه قد وجد ما يدل على ضمانه في نظر بعض الفقهاء^(١)، ومثل يد البائع يد المستعير فإنها ضامنة مطلقاً عند الحنابلة والشافعية، وغير ضامنة مطلقاً عند أبي حنيفة^(٢)، ويد المرتهن ضامنة مطلقاً عند أبي حنيفة، وغير ضامنة إلا بالتعدي عند الحنابلة والشافعية ويفرق المالكية في الضمان بين ما يغاب عليه، وما لا يغاب عليه^(٣).

وليد الأمانة أمثلة كثيرة منها، يد الوديع، ويد وارثه قبل تمكنه من رد الوديعة للمودع، ويد الموصى له على العين التي أوصى له بمنفعتها، ويد الشريك على مال الشركة، ويد المضارب على رأس مال المضاربة، ويد الوكيل على المال الذي قبضه من الموكل لاستخدامه فيما وكل فيه، وكذا يد المستأجر على المأجور في مدة الإجارة^(٤)، ويد الملتقط على اللقطة إذا أخذها بنية ردها على صاحبها^(٥)، ويد

(١) بداية المجتهد ج ٢ ص ١٥٢ .

(٢) شرح فتح القدير، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة، ج ٨ ص ٢٠٦، ٢٠٧، مغني المحتاج ج ٢ ص ٣٠٩ .

(٣) بداية المجتهد، ج ٢ ص ٢٣٥، المعاملات للخفيف، ص ٤٣٩، طبع دار الفكر العربي .

(٤) انظر مغني المحتاج ج ٢ ص ٤٠٦، وص ٣٥١ وفيه: (يد المكتري على المستأجر من

المستعير على العارية^(١) ، ويد المرتهن على الرهن^(٢) ، ويد البائع على زوائد المبيع المنفصلة الحادثة في يده إذا تلف المبيع قبل تسليمه للمشتري ، فإن البيع يفسخ وتكون تلك الزوائد أمانة في يده لأنه لم يوجد سبب لتضمينه إياها (من عقد أو يد أو تعدد) وعليه أن يسلم تلك الزوائد للمشتري لأن الفسخ يرفع العقد من حينه لا من أصله^(٣) .

وإذا ألفت الريح ثوبا في حجر إنسان^(٤) ، أو في داره فهو أمانة شرعية في يده ، بمعنى أنه مأذون له شرعاً في وضع يده عليه حتى يعرف صاحبه فيرده إليه ، والمنقذ لما غيره مأذون له عرفاً في وضع يده عليه فهو أمانة في يده .

الدابة والثوب أو غيرهما يد أمانة مدة الإجارة جزماً ، فلا يضمن ما تلف فيها بلا تقصير ، إذ لا يمكنه استيفاء حقه إلا بوضع اليد عليها ، وعليه دفع متلفاتها كالمودع ، أما إذا انتهت مدة الإجارة واستمر ممسكاً للشيء المؤجر دون أن يخلي بين المالك وبينه -دون عذر- فإنه يكون ضامناً ، وهناك من قيد الضمان في تلك الحالة بما إذا استعمله وإلا فلا ضمان عليه بالإمساك ، المرجع نفسه ج ٢ ص ٢١٦ و ٢٣٠ و ٣٢٢ .

(٥) أما إذا استولى على الشيء الملتقط وعزم على تملكه فإن يده -في تلك الحالة- تكون يد ضمان لأنه يعتبر غاصباً لما التقطه .

(١) ذهب الشافعية والحنابلة إلى أن المستعير ضامن لما يستعيره في حالة هلاكه بالاستعمال غير المأذون مطلقاً-أي سواء كان الهلاك لتقصير من المستعير أم لا ، وسواء كان بسببه أم بسبب اجنبي لا دخل له فيه ، وذهب الحنفية إلى أن المستعير غير ضامن للعارية إذا هلكت أو ضاعت بدون أمر منه أو تقصير . أما مالك فأشهر الروايات عنه هي أن المستعير يضمن ما يغلب عليه إذا لم يكن على التلف بينه ولا يضمن ما لا يغلب عليه ، بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٣٥

(٢) عند من قال بعدم الضمان من الفقهاء-الشافعي وأحمد- المعاملات ، للخفيف ص ٤٣٩ .

(٣) فتح القدير، ج ٨ ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، بخلاف القانون المدني حيث يرفع العقد من أصله لا من حينه ، (٦٧٦) .

(٤) اختلف الفقهاء في قولهم ، هل يحصل التوب في يده بمجرد سقوطه في داره من غير إمساك أم لا ، وهذا مبني على اختلافهم فيما يحصل في أرض من المباحات هل يملكها أم لا . القواعد لابن رجب ، ص ٥٤ .

في الأمثلة المتقدمة^(١)، وإن كانت اليد في جميعها أمانة، إلا أنها تختلف عن بعضها من ناحية الوقت الذي ترد فيه إلى صاحبها وهي:

- ١ - ما لا يجب رده إلا بعد المطالبة به، مثل الوديعة، ومال الشركة، والمضاربة، مادام العقد قائماً.
- ٢ - ما تجب المبادرة برده عند التمكن من ذلك دون توقف على سبق طلب، كما في اللقطة إذا عرف صاحبها والعارية إذا انتهت مدتها، وكذا في الوديعة ومال المضاربة والقراض والمرهون إذا مات المؤمن وانتقلت يد الأمانة إلى وارثه، فإنه تجب عليه المبادرة بردها إلى صاحبها لأنه لم يرض بأمانته، فإن أصر ذلك بلا عذر ولا إذن في الإمساك فإنه ضامن، ومثل ذلك في وجوب المبادرة بالرد من أطارت الريح ثوباً إلى داره، فإن عليه رده إلى صاحبه متى عرفه.

ثانياً، القانون المدني العراقي،

أ - ورد في المادتين (٤٢٧، ٩٥٠)^(٢) مفهوم يد الأمانة، فقد جاء في الفقرة الأولى من المادة (٤٢٧) ما نصه (.. وتكون يد أمانة إذا حاز الشيء لا بقصد تملكه بل اعتباره نائباً عن المالك). ونصت الفقرة الأولى من المادة (٩٥٠) على أن (الأمانة هي المال الذي وصل إلى يد أحد بإذن من صاحبه حقيقة أو حكماً، لا على وجه التملك، وهي إما أن تكون بعقد استحفاظ كالوديعة أو ضمن عقد كالمأجور

- (١) الأم للشافعي، دار الطباعة النيرية، ١٣٢٦هـ، ج ٣ ص ١٤٧، المغني لابن قدامة، ط ١، مطبعة المنار، ١٣٤٨هـ، ج ٤ ص ٢٤٢، المحلى لابن حزم، المطبعة النيرية، ١٣٥٠هـ، ج ٨ ص ٩٦، بداية المجتهد، ج ٢ ص ٢٢٩.
- (٢) لم يرد في التشريعات العربية نص يقابل المادة (٤٢٧) في القانون المدني العراقي، كما أن المشرع قد أدرج هذه المادة تحت عنوان استحالة التنفيذ، والمادة (٩٥٠) تحت أحكام الوديعة.

والمستعار، أو بدون عقد ولا قصد كما لو ألفت الريح في دار شخص مال أحد).

وباعمال النظر في النصين يتبين لنا الآتي :

- ١ - أنهما تضممتا الإذن بوضع اليد، وبيتتا الشروط في اعتبار الأمانة أو عدم اعتبارها، فكل يد على ملك الغير هي أمانة -إذا- انتفت نية التملك للشيء عن صاحبها، وأن صاحب اليد يحوزه باعتباره نائباً عن المالك.
- ٢ - لا يشترط القانون في يد الأمانة أن يكون مصدرها المنشيء الإرادة أو نص القانون فقد يصل المال إلى يد غير المالك فضلاً عنهما بسبب أجنبي لا يد لأحد فيه . كالقوة القاهرة ، مثال ذلك ما إذا ألفت الريح في دار شخص مالا مملوكاً للغير .
- ٣ - اشترطت المادة (٩٥٠) إذن صاحب المال حقيقة أو حكماً بوضع يد الغير على ملكه ليكون الشيء أمانة، فإذا انتفى الإذن كانت اليد ضامنة، والإذن الحكمي في هذه المادة يراد به : (باعتباره نائباً عن المالك) الذي ورد في المادة (٤٢٧) وإلا كيف يمكن تفسير الشرط الأخير من هذه المادة والمتضمنة (بدون عقد ولا قصد)؟.
- ٤ - بينت الفقرة الثانية من المادة (٤٢٧) تحول يد الأمانة إلى يد ضمان ، فنصت على أنه (وتنقلب يد الأمانة إلى يد ضمان إذا كان صاحب اليد ولو بغير قصد التملك قد حبس الشيء عن صاحبه دون حق أو أخذه بغير إذنه).
- ٥ - اعتمد المشرع في إقامة يد الأمانة على نفي نية تملك الشيء، والنية أمر كامن في النفس يتعذر معرفتها، أو تحديدها إلا بالتعبير عنها صراحة أو ضمناً مما قد يستحيل معرفة حقيقتها فمن الممكن أن يدعي من استولى على مال ضائع أن نيته كانت إرجاع المال إلى صاحبه، بينما قد يكون قصده الحقيقي غير ذلك . وقد أخذ المشرع بنية التملك من المذهب المالكي لتحديد يد الضمان وسوف يجيء بيانه مفصلاً في محله .

٦ - رغم أن هاتين المادتين بيتتا الضابط في كون الشخص ضامناً أم غير ضامن إلا أن المشرع العراقي لم يكتف بهما بل أكد على صفة اليد أمانة أم ضامناً في كل حالة يكون الشيء المملوك تحت يد غير المالك^(١) - كما ورد في الفقه الإسلامي - من ذلك ، فقد نص على أن اليد تكون يد أمانة بالنسبة إلى المستعير (المادة ٨٥٧)، والمستأجر (المادة ٧٦٤ ف ١)، والمقاول على أموال صاحب المقاول (ف ١ المادة ٨٦٧)، ويد العامل على المال المسلم إليه في العمل (ف ١ المادة ٩٠٩) ، ويد الوكيل على أموال الموكل (المادة ٩٣٥)، ويد الوديع على الوديعة (المادة ٩٥٠)

وإذا كان الشيء في هذه الأمثلة أمانة في اليد بنص القانون، إلا أنها تختلف عن بعضها في الوقت الذي يجب أن ترد فيه إلى صاحبها ، وإلا تحولت اليد إلى ضمان، فمنها ما لا يجب رده إلا بعد المطالبة به مادام العقد قائماً كالوديعة ، ومنها ما تجب المبادرة برده عند تمكنه من ذلك دون توقف على سبق طلبه، كاللقطة إذا عرف صاحبها ، فإذا حسبها صاحب اليد عن مالكه دون حق أو سبب مشروع تحولت يده إلى ضمان .

ب - الاستثناءات على يد الأمانة : استثنى القانون بعض الحالات من يد الأمانة وجعلها ضماناً على الرغم من توافر شروطها ، وذلك لوجوب ما يد على ضمانها في نظر الشارع ، وهي مستنبطة من أقوال في المذهب الحنفي ، مثال ذلك ما ورد في المادة (٤٢٨) والتي تنص على أنه (إذا انتقلت ملكية الشيء بعقد كانت يد المالك القديم قبل التسليم يد ضمان ، وتقلب يد أمانة إذا امتنع واجب التسليم بقيام سبب للحبس). وجاء في المادة (٥٤٧) أن هلاك المبيع في يد البائع قبل أن يقبضه

(١) ذكر المشرع الأردني يد الأمانة ويد الضمان في القانون المدني لبيان صفة اليد في كل حالة يكون فيها الشيء تحت يد غير المالك، كيد الوديع (م ٨٧٢) ، ويد المستعير (م ٧٦٤) ويد المستأجر (م ٦٩٢) ويد الحارس للأشياء (م ٨٩٩) ويد الغاصب على المال المغصوب (م ٢٨٤) ، ويد البائع على المبيع (م ٥٠٠) إلا أنه لم يذكر قواعد عامة تنظم أحكام اليد على ملك الغير .

المشتري يكون على البائع ولا شيء على المشتري، إلا إذا حدث الهلاك بعد إعدار المشتري لتسلم المبيع فعندئذ يكون الهلاك عليه لا على البائع. وتبين المادة (١٧٩) أن هلاك المعقود عليه في المعاوضات وهو في يد صاحبه يترتب عليه فسخ العقد سواء أكان هلاكه بفعله أم بسبب أجنبي ووجب عليه رد العوض الذي قبضه لصاحبه، وهذا يدل على أن يد المعاوض يد ضمان على أصل الشيء وزوائده، وهنا خالف المشرع ما ذهب إليه الحنفية من أن هلاك المعقود تقع عليه دون زوائده ويوجب على المعاوض دفع الزوائد إلى المشتري لأن الهلاك يرفع العقد من حينه لا من أصله عندهم بينما يرفعه في القانون من أصله لا من حينه.

إن هذه الاستثناءات القانونية لا تجعل مفهوم يد الأمانة في القانون يقترب من مفهومه عند الحنابلة والشافعية، لأن الأصل لا يشترط في يد الأمانة أن تكون اليد لمنفعة المالك أو لا تكون المنفعة لصاحب اليد، فيد المستعير أمانة، ويد المرتهن أمانة في القانون.

من ناحية أخرى فقد استثنى القانون بعض الحالات من يد الضمان وجعلها أمانة على الرغم من عدم توافر شروط يد الأمانة الواردة في المادتين (٤٢٧، ٩٥٠) فيها. مثال ذلك ما ورد في الفقرة الثانية من المادة (٢٣٣) والتي تنص على أن من تسلم غير المستحق له تكون يده أمانة إذا كان حسن النية لا يعلم عند تسلمه الشيء أنه ملزم برده، وتستمر اليد أمانة باستمرار حسن النية، على الرغم من أن صاحب اليد يحوزه باعتباره مالكاً له، ويتملك ما استفاده من الشيء، ولا يلزم بضمان الشيء وزوائده إلا من اليوم الذي يصبح فيه سيء النية. فعلى الرغم من أن الحائز في هذه الحالة يحوز مال الغير بنية تملكه إلا أن يده أمانة على الشيء ويتملك الزوائد مادام حسن النية لا يعلم بتعديده على مال الغير. ومن تطبيقات هذا الاستثناء ما ورد ضمن المادة (٣٨٤) والمتعلقة بالدفع للوارث الظاهر الذي تكون يده أمانة مادام حسن النية لا يعلم بوجود الوارث الحقيقي الذي يحجب عنه الميراث.

ثالثاً ، المقارنة بين الفقه والقانون ،

وبالمقارنة بين ما ورد حول مفهوم يد الأمانة في الفقه الإسلامي ومفهومها في القانون المدني نجد أن القانون يتعد عما ذهب إليه الحنابلة والشافعية ، ويقترّب مما ذهب إليه أصحاب المذهب الحنفي . فالأصل في اليد على ملك الغير أمانة إذا أثبت الحائز نفي نية التملك ، وانعدم وجود دليل قانوني يجعل يده ضامنة ، وعليه يمكن تحديد مفهوم يد الأمانة في القانون وفقاً لنص المادتين السابقتين بأنها : كل يد على ملك الغير لا يستوجب القانون ضمانها .

إن هذا المفهوم فضلاً عن اتساع ميدانه فهو يتماشى مع الأصول الشرعية والقانونية منها : الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم . والأصل براءة الذمة ، والأصل في الكلام الحقيقة^(١) وهو يشمل حالات لم ينظمها القانون ، مثال ذلك حالة الاضطرار ، فإذا كان الشخص مضطراً لوضع يده على ملك الغير لدفع ضرر عنه أو عن آخر ، أو ضرر عام . . إلخ فهل يده أمينة أم ضامنة؟ على الرغم من أنه يضع يده على ملك الغير دون أن تكون له نية التملك ، كما لا يكون نائباً عن المالك - إلا إذا كان الضرر واقعاً على المالك - فمن الذي يضمن هلاك الشيء أو ضياعه؟ علماً أن الفقه الإسلامي أكد على أن اليد عند الضرورة أو جود العذر الشرعي تكون يد أمانة فالضرورات تبيح المحظورات وتقدر بقدرها^(٢) .

(١) الأشباه ، للسيوطي ، ص ٦٦ وما بعدها ، طبع عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

(٢) انظر : نص المادة (٢١٢) فقد نظم المشرع فيها حالة إحداث ضرر بالغير أو بملكه إذا أحاطت به ضرورة أو كان في حالة دفاع شرعي . ولكن ما هي صفة اليد على الشيء إذا كان واضع اليد مضطراً لوضع يده عليه أو مضطراً لتأخير تسليمه الشيء الواجب عليه التسليم لصاحبه ، ثم تلف بعد ذلك الشيء بسبب أجنبي لا بد له فيه أو بفعله دون تعد منه؟ هل يده أمانة فلا يضمن ، أم هي ضمان فيضمن الهلاك أو الضياع؟ إن نظرية الضرورة في الفقه الإسلامي تعالج جميع حالات الاضطرار إلا أن المشرع العراقي لم يأخذ بها كاملة مما ترتب عليه ، نقص في الأحكام وعدم شمولية القانون للكثير من الحالات الواقعية في الحياة العملية .

من ناحية أخرى فقد أثارت يد الزوج على الأغراض الجهازية للزوجة جدلاً طويلاً أدت إلى قرارات متناقضة في القضاء العراقي بدءاً من محاكم البداية وانتهاءً بمحكمة التمييز . وكان سبب الاختلاف في تحديد يد الزوج هل هي أمانة أم ضمان؟ ومتى تبدأ يده أمانة ، ومتى تتحول إلى ضمان؟ فليس هناك نص قانوني مباشر يبين طبيعة وأحكام يد الزوج على أغراض زوجته في بيت الزوجية . ومتى تبدأ وكيف تنتهي ، وهل يمكن ربط صفة اليد بقيام الرابطة الزوجية وبانتهائها؟ علماً أن الأغراض الجهازية قد تصل إلى بيت الزوج قبل إبرام عقد الزواج أحياناً-فترة الخطبة- وقد تستلمها الزوجة بعد انتهاء الرابطة الزوجية ، فضلاً عن ذلك فقد تطلب الزوجة أغراضها الجهازية قبل الطلاق أو التفريق -مع قيام الرابطة الزوجية- لوجود سبب قانوني يبيح لها ذلك كمطالبتها ببيت شرعي إذا كانت تسكن مع أهل زوجها أو أرادت التصرف بها ، فإذا كان اتجاه القضاء العراقي^(١) إلى اعتبار يد الزوج على أغراض زوجته أمانة استناداً إلى (ف ٤٢٧م)، إلا أن تاريخ بدء أو تحول يد الزوج من أمانة إلى ضمان قد أثار جدلاً قضائياً واسعاً، فهل تبدأ يده أمانة بالخطبة أم بإبرام عقد الزواج الصحيح ، وهل تتحول يد الزوج إلى يد ضمان بانتهاء الرابطة الزوجية . أم بإعذاره بالتسليم ، أم من تاريخ رفع الدعوى ، أم تستمر أمانة إلى صدور الحكم القضائي؟ فقد قضت محكمة بداءة نينوي في القرارين ١٠٧٣ / ٩٢ ، ٩٢ / ١٨٤٨ أن يد الزوج قد تحولت إلى يد ضمان على أغراض زوجته بمجرد امتناعه عن التسليم على الرغم من استمرار الرابطة الزوجية بينهما . وقضت في القرار ٩٢ / ٢٢٤١ تحول يد الزوج إلى يد ضمان بالتصرف في أغراض الزوجة دون رضاها . وقضت في القرار ٩٢ / ١٨٨ أن يد الزوج تتحول إلى يد ضمان بانتهاء الرابطة الزوجية ودون حاجة إلى أعذار أو مطالبة بالتسليم . وقضت في القرارين ٩٢ / ١١٧٧ ، ٩٢ / ١٨٧١ بوجوب المطالبة بالتسليم بعد انتهاء الرابطة الزوجية لتتحول يد الزوج إلى يد ضمان .

(١) انظر القرارات التمييزية التالية: رقم ٢٣٥ في ١٩٨٨ ، ورقم ٥٦٤ في ١٩٨٨ مجلة الأحكام العدلية ، عدد ٣ سنة ١٩٨٨م تصدرها وزارة العدل ببغداد .

المبحث الثاني

مفهوم يد الضمان

أولاً : الفقه الإسلامي:

اختلف الفقهاء المسلمون في مفهوم يد الضمان تبعاً لاختلافهم في بعض أحكامها، فذهب الحنفية^(١) إلى أنها ما استوجبت ضمان صاحب اليد لما تحت يده، وذهب الحنابلة والشافعية^(٢)، إلى أنها ما وضعت على الشيء بدون إذن صاحبه أو ولاية شرعية ولم تكن لمنفعته. وذهب المالكية^(٣) إلى أنها اليد التي توضع على المال عيناً أو منفعة بغير ولاية مع القصد إليه. فميز المالكية بهذا المفهوم بين اليد الضامنة للذات فقط واليد الضامنة للمنفعة دون الذات كما لو قصد المستولي على المال المملوك للغير الانتفاع به دون قصد تملكه، وإن كان وضع يده كان لمجرد التمكن من الانتفاع، ومعنى هذا أن الشخص لا يضمن في حالة الهلاك إلا ما توجه إليه قصد الاستيلاء على ذات الشيء المملوك للغير فهو ضامن لهذا الشيء، أما إذا قصد بوضع يده على مال غيره الانتفاع به فقط فإنه يضمن ما يقابل تلك المنفعة سواء انتفع به فعلاً، أو أجره لغيره، أو عطله دون انتفاع.

واستناداً لما ذهب إليه المالكية يكون الغاصب ضامناً للمنفعة دون ذات المال إذا

(١) شرح فتح القدير، ابن الهمام، مطبعة مصطفى محمد، ح ٥، ص ١٨٧ و ٢٠٠ - العناية شرح الهداية، ح ٧، ص ٥٣ - بدائع الصنائع، الكاساني، المطبعة الجمالية ١٣٢٨ هـ ج ٥ ص ٢٤٨.

(٢) كشف القناع، ح ٢ ص ٣٣٦ - نهاية المحتاج، ج ٥ ص ١٤١، ٣٠٥ - القواعد، ص ٥٦، أحكام القرآن لابن العربي ج ١ ص ٤٤٩.

(٣) القوانين الفقهية، ابن جزري، مطبعة النهضة، تونس ١٣٤٤ هـ، ص ٣١٦، ٣١٨، بداية المجتهد، ح ٢ ص ٢٣٥٥ - الضمان للخفيف ص ٨٢، ٨٤، وقد ذهب ابن رجب في قواعد إلى ما يقرب من موقف المالكية ص ٢ فقد ضمن المستعير لأن الإذن ورد على المنفعة فقط، أما العين فغير مأذون له بها فيضمن هلاكها.

قصد بغصبه الانتفاع بالمغصوب فقط دون تملكه . وعليه يكون غير متعد بوضع يده على ذات المال^(١) فإذا هلك بسبب أجنبي -دون تعد منه- لا يكون ضامناً للمغصوب منه إلا بقدر الأجرة التي تقابل المنفعة التي فوتها عليه . أما إذا قصد التملك فإنه يضمنه^(٢) فإن هلك جزء منه فإنه لا يضمن إلا ذلك الجزء ، وإن غيره أو عيبه فإن الغاصب لا يضمن إلا ما نقص من قيمة المغصوب نتيجة الغصب .

وذهب بعض الشافعية والحنفية إلى أن نقصان قيمة الشيء نتيجة لانخفاض السعر لا يسأل عنه صاحب يد الضمان - الغاصب - لأن استيلاءه على الشيء لا صلة له بانخفاض القيمة ، وإنما يحصل ذلك نتيجة لأمر خارجي هو انصراف الناس عن الإقبال عليه ، فلا يضمن الغاصب ما ترتب على غير فعله^(٣) .

ويلاحظ على هذا القول الملاحظتان الآتيتان :

الأولى : أن يد الضمان في المذهبين الشافعي والحنفي تكون ضامنة للهلاك أو التغيير وإن كان بسبب أجنبي لا دخل لصاحب اليد فيه ، فيدخل بذلك ضمان صاحب اليد لتقص القيمة وإن كان بسبب الغير .

أما الملاحظة الثانية : فهي أن يد الضمان تكون على مال الغير بدون حق وهذا يقتضي التغليظ على صاحبها ، من ناحية التضمنين ، ومن ناحية أخرى فإن حبس العين دون حق عن صاحبها قد يفوت عليه فرصة البيع بسعر

(١) اختلف الفقهاء حول الضمان وحق الرجوع عند التلف الجزئي ، أو التغيير الكلي ، فذهب بعضهم إلى ضمان الجزء الهالك فقط ويلزم المغصوب منه باسترداد الباقي ، وذهب آخرون إلى الضمان الكلي للشيء الهالك جزئياً مع تملك الغاصب للباقي من الشيء . انظر الضمان للخفيف ص ٨٣ .

(٢) الضمان للخفيف ، ص ٨٣ ، بهذا أخذ القانون المدني العراقي في المادة (١٩٥) مدني .

(٣) الهداية شرح البداية ، ج ٤ ص ١٢ ، وبهذا أخذ المشرع العراقي في المادة ١٩٥ مدني

مرتفع كان من الممكن الحصول عليه لو تصرف فيها خلال تلك المدة .
صحيح أن ذات الشيء لم يحصل فيه نقص يتضرر منه المالك ، إلا أن
انخفاض السعر ينقص القيمة نتيجة حبس العين عن صاحبها هو أيضاً
ضرر يقع على المالك .

وقد ذهب بعض المالكية إلى ضمان نقص القيمة بالقول : «والقياس أن تجرى
المنافع والأعيان المتولدة مجرى واحداً ، وإن يعتبر التضمين أو لا يعتبر»^(١)

كما يلاحظ على مفهوم المالكية ليد الضمان ، أنهم جعلوا الضمان تابعاً
للقصد ، وقسموه إلى ضمان للذات وضمان للمنفعة ، وهذا التقسيم يعتمد كلياً
على قصد الشخص المستولي على ملك غيره . والقصد أمر خفي غير منضبط يتعذر
الوقوف عليه أو تحديده ، فمن الممكن أن يدعي الغاصب أنه قصد بوضع يده على
مال غيره للانتفاع به فقط بينما قد يكون قصده الحقيقي غير ذلك وقد لا يتمكن
المالك من تحديد ذلك القصد . ثم انهم فصلوا بين الذات والمنفعة وهذا غير متصور
إذ أن كليهما ملازم للآخر . فالغاصب الذي قصد الاستيلاء على ذات الشيء دون
منفعته قد فوت المنفعة على المغصوب منه ، فهو لا يستطيع الانتفاع بما ليس في يده .
فلماذا ننظر إلى جانب المعتدي الغاصب وننظم الأحكام تبعاً لقصده في الوقت
الذي نتأسى فيه جانب المعتدي عليه - المالك - مع أنه الأولى بالمراعاة .

إن المنطق والعقل يحتمان عدم التفرقة في الضمان بين ذات الشيء ومنفعته ،
وأن من استولى على ملك غيره يجب عليه الضمان ذاتاً ومنفعة دون النظر إلى
القصد والنية .

ثانياً ، مفهوم يد الضمان في القانون المدني :

أ - ورد في المادة (٤٢٧) مفهوم يد الضمان في القانون ، فقد جاء ضمن

(١) بداية المجتهد ، ج ٢ ص ٢٦٧ .

الفقرة الأولى منها أنه (تكون اليد يد ضمان إذا حاز صاحب اليد الشيء بقصد تملكه . . .). وجاء في الفقرة الثانية مانصه (وتنقلب يد الأمانة إلى يد ضمان إذا كان صاحب اليد ولو بغير قصد التملك قد حبس الشيء عن صاحبه دون حق أو أخذه بغير إذنه).

وبإعمال النظر في نص هذه المادة يتبين لنا الآتي :

١ - لم يشترط القانون في يد الضمان إلا قصد التملك ، وقد بينا سابقاً أن القصد أمر خفي غير منضبط يتعذر الوقوف عليه ، أو تحديد يده مما يسهم في إعفاء الكثير من يد الضمان من ضمان الشيء وتعويض الضرر ، علماً أن يد الضمان تكون على ملك الغير دون حق ، وهذا يقتضي التشديد على صاحبها ، وعدم فسح المجال للتخلص من ضمان الشيء المملوك للغير ، الذي يهلك أو يتعيب تحت يده ، أو قد يضيع .

وحسب قواعد مفهوم المخالفة ، فإن كل يد على ملك الغير لا يقصد من حيازته الملك هو أمانة في اليد ، وهذا ما نجد ضمن الفقرة الأولى من المادة أعلاه لبيان يد الأمانة .

٢ - ورد في الفقرة الثانية حالة تحول يد الأمانة إلى يد ضمان ، فاشترك لذلك حبس الشيء عن صاحبه دون حق أو أخذه بغير إذنه ولو توافرت بجانب هذه اليد شروط يد الأمانة ، إلا أن المشرع لم يبين حالة حبس الشيء عن صاحبه دون حق أو أخذه بغير إذنه أصلاً مع نفي ثبة التملك ، كمن يستولي على مال مدينه ليجبره على الوفاء أو تنفيذ التزامه ، أو القيام بعمل لمصلحته ثم هلك المال أو ضاع قبل الرد ، هل تكون يده عند الحبس -ابتداء- يد أمانة أم تكون يد ضمان؟ فإن قلنا يد ضمان فإن قصد التملك غير وارد . وإذا أردنا تطبيق نص الفقرة الثانية من المادة فإن أصل اليد لم تكن أمانة لتتحول إلى ضمان ، وعليه فإن هذه الحالة غير مشمولة بحكم قانوني ، وهكذا في جميع حالات الاضطرار والإكراه الدافع لوضع يد الغير على ملك الآخرين لرفع الضرر

دون قيام نية التملك .

- ٣ - تكون يد الضمان على أصل الشيء وتوابعه وزوائده التي تولدت عنه بعد وضع اليد ، هذا ما نصت عليه المادة (١٩٦) من القانون ، فقد أكدت على أن زوائد المغصوب مغصوبة مثله ، فإذا هلكت وإن كان دون تعد من الغاصب لزمه الضمان . بهذا يكون المشرع قد أخذ بما ذهب إليه جمهور الفقهاء في حكم زوائد المغصوب ، وخالف بذلك ما ذهب إليه الحنفية لأن زوائد المغصوب عندهم أمانة في يد الغاصب لأن فعل الغصب لم يقع عليها لتولدها بعده .
- ٤ - على الرغم من تنظيم المشرع لمفهوم يد الضمان ، فقد أكد على يد الضمان في كل - تحت يد غير المالك ، من ذلك ، يد الغاصب المادة (١٩٣) و (١٩٦) ، والحالات المساوية للغصب كخيانة الأمانة والسرقة وإنكار الوديع للوديعة ، المادة (٢٠١) ، والمدفوع له دون حق إذا كان سيء النية الفقرة الثانية من المادة (٢٣٣) .
- ٥ - ميز المشرع بين اليد في المعاوضات واليد في غير المعاوضات ، فترك الأخيرة لنص الأولى بتنظيم خاص ورد ضمن المواد ((١٧٩ ، ١٨٠ ، ٤٢٨)) وبالرجوع إلى هذه المواد نجد أن المعقود عليه في المعاوضات إذا كان في يد صاحبه ، كانت اليد يد ضمان ، فإذا هلك الشيء هلك من ذمته ، ووجب عليه رد العوض الذي تسلمه من الآخر .
- فالبائع يده يده ضمان على المبيع بعد إبرام عقد البيع حتى يقبضه المشتري . فإذا انتقل هذا الشيء إلى آخر فيده إما أمانة أو ضمان وفق نص المادة (٤٢٧) . فمثلاً يد المستأجر أمانة ويد العامل على الأشياء المسلمه له أمانة ، ويد المشتري إذا قبضه على سوم الشراء مع تسمية الثمن ضمان ، وبدون تسمية الثمن أمانة (٥٤٨م) وما يقبض على سوم النظر أمانة سواء بين ثمنه أو لم يبين (ف٥٤٨م٢) .

وأضاف المشرع في المادة (٤٢٨) ضمان يد المالك القديم قبل التسليم إذا انتقلت الملكية بالعقد، ويستوي في العقد أن يكون معاوضة أو تبرعاً.

يتبين مما تقدم أن يد صاحب الشيء تكون ضامنة في العقود الناقلة للملكية والمعاوضات بشكل عام، وأن إبرام العقود الصحيحة النافذة وإن كانت تنشيء حقوقاً للآخرين، إلا أنها لا تغير من صفة اليد على الشيء إلا إذا وجد نص قانوني بذلك، كتحويل يد الضمان إلى يد أمانة إذا امتنع واجب التسليم بقيام سبب أجنبي (٤٢٨م). وتحويل يد البائع إلى أمانة بعد إعدار المشتري لتسلم المبيع (٥٤٧م).

ب - الاستثناءات على يد الضمان:

بينت في يد الأمانة أن يد المدفوع له حسن النية على الرغم من حيازة صاحب اليد الشيء بنية التملك إلا أن يده أمانة بنص القانون، وقد تتحول إلى ضمان بسوء النية. وتتحول يد الضمان إلى يد أمانة في حالات معينة نص عليها القانون، كتحويل يد البائع من ضمان إلى أمانة بعد إعدار المشتري، أو رفض المشتري قبض المبيع (٥٤٧م). وتحويل يد المدين الضامن إلى أمانة إذا رفض الدائن دون حق قبول الوفاء منه فاضطر المدين إلى القيام بالعرض والإيداع، (٣٨٦م٢).

وبالمقارنة بين ما ورد حول مفهوم الضمان في الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي نجد أن ما ذهب إليه الحنفية هو الأجدر بالاتباع، لأن الأصل في اليد الأمانة إلا ما ورد فيه نص يجعل اليد ضماناً.

وقد أخذ القانون بما ذهب إليه الحنفية، فجعل اليد أمانة إذا انتفت نية التملك عند صاحبها، ويد ضمان إذا قامت نية التملك عند صاحب اليد^(١)، وبهذا

(١) أصول الالتزام، د. حسن علي الذنون، مطبعة المعارف، ١٩٧٠م بغداد ص ٢٧٥. الوسيط، د. عبدالرزاق السنهوري، دار النهضة العربية، ط ١٩٦٤م، ج ٣ ص ٩٩٢.

تخضع جميع حالات اليد على ملك الغير للقانون. ويمكن تعريف يد الضمان في القانون بأنها: كل يد على ملك الغير استوجب القانون ضمانها، لأن الأصل حسن النية، ولصعوبة اثبات نية التملك.

المبحث الثالث

أسباب يد الضمان

يتبين من خلال مفهوم يد الأمانة ويد الضمان وما تعلق بهما من نصوص، أن كلا من الفقه الإسلامي والتشريع العراقي يرجعان ضمان الشخص لما يتلف تحت يده من مال مملوك للغير إلى واحد من أسباب أربعة هي^(١):

(١) * حصر الشافعي أسباب الضمان في أربعة أيضاً هي:

- ١ - العقد كالبيع والسلم والإجارة.
 - ٢ - اليد مؤتمنة كانت كالوديعة والشركة والوكالة والمقارضة إذا وجد تعد من واضعها أو كانت غير مؤتمنة كالغصب والشرء بعقد فاسد، ويتعلق الضمان بالباشرة والمتسبب.
 - ٣ - الاتلاف للنفس أو المال والضمان فيه يتعلق بالباشرة.
 - ٤ - الخيلولة بين الشيء ومالكة.
- انظر: الأشباه، للسيوطي، طبعة عيسى البابي الحلبي، ص ٣٩٠.

* وذهب القرافي إلى أن أسباب الضمان ثلاثة هي:

- ١ - العدوان كالقتل.
 - ٢ - التسبب كحفر الآبار في طريق الحيوان في أرض غير مملوكة للحافر. أو تقطيع الوثيقة المتضمنة للحق فيضمن ذلك الحق لتسببه في ضياعه.
 - ٣ - وضع اليد غير المؤتمنة مثل قبض البائع والرهون التي يغاب عليها.
- انظر: الفروق، للقرافي، دار إحياء الكتب العربية ١٣٤٤. القاهرة، ج ٢ ص ٢٠٦.

* أما ابن جزوي وهو من المالكية أيضاً، فقد ذكر في أسباب ضمان مال الغير، بأنه: «يختلف باختلاف وجوه القبض، فإذا كان لمنفعة القابض فالضمان عليه، وإن كان لمنفعة الدافع فلا ضمان منه، وإن كان لمنفعتهما معاً فينظر من

السبب الأول : حكم الشارع بالضمان

على الرغم من وجود الإذن بوضع اليد ، إلا أن هناك ما يدل على الضمان من قبل الشارع . ومن هذه المسائل ما هو متفق عليه بين الفقهاء من ناحية التزام واضع اليد بالضمان ، ومنها ما هو محل اختلاف فيما بينهم ، أبين ذلك على التوالي :

١ - ما اتفق عليه الفقهاء في حكم الشارع بالضمان :

مثال ذلك ، ضمان البائع للمبيع إذا حبسه تحت يده بعد تمام المبيع إلى أن يؤدي إليه المشتري الثمن الحال وضمان المشتري للمبيع عند اشتراط الخيار له ، وضمان الملتقط إذا أخذ اللقطة بنية التملك . ففي هذه الحالات نجد أن وضع اليد في البيع واللقطة مأذون فيه من قبل الشارع . إذ للبائع شرعاً أن يحبس المبيع حتى يستوفي الثمن الحال ، أو القدر المتفق على تعجيله من الثمن المؤجل . وكذلك الشخص الذي وجد شيئاً في الطريق فإن له أيضاً أن يضع يده عليه ، بناء على إذن الشارع في هذا ، ليقوم بتعريفه بغية العثور على صاحبه فإن ظفر به ورده إليه ، وإلا كان له أن يملكه بشرط التزامه بتسليمه له إن ظهر بعد ذلك^(١) .

وعلى الرغم من وجود الإذن بالإمساك من قبل الشارع في حالتي البيع واللقطة^(٢) . فإننا نجد أنه قد أوجب الضمان على كل من البائع والملتقط ، فالمبيع إذا

أقوى منفعة فيضمن ، وقد يختلف في فروع من هذا الأصل وهو ينقسم إلى سبعة أقسام .

انظر : القوانين الفقهية ، ص ٢٢٠ .

(١) كشف القناع ، ج ٢ ص ١٣٦ . المدونة ، للملك ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٣ هـ ، ج ٥ ص ١٧٨ . الفتاوى الهندية ، ج ٣ ، ص ١٥ . رد المحتار ، ج ٤ ، ص ٤٧ - فتح القدير ، ج ٥ ، ص ١١٧ ، المعاملات ، الخفيف ص ٤٤٠ - ٤٤٥ .

(٢) اختلف الفقهاء في أخذ اللقطة فذهب بعضهم إلى عدم جواز وضع اليد عليها بدون إذن صاحبها لأنه سيتحراها ويبحث عنها في الموضع الذي فقدتها فيه فلو

هلك كله أو بعضه في يد البائع قبل تسليمه للمشتري فإن هلاكه يكون عليه . بمعنى آخر يكون ضامناً له ، سواء كان الهلاك بفعل البائع أم بفعل المبيع ، أم بسبب أجنبي لا دخل للبائع فيه ، وينفسخ البيع ويجب على البائع رد الثمن للمشتري إن كان قد تسلمه .

أما اللقطة فإن الأصل في الملتقط أن يكون أميناً - غير ضامن - إذا توافرت فيه شروط ثلاثة هي :

- ١ - أن ينوي عند أخذه اللقطة ردها إلى صاحبها عند ظهوره .
 - ٢ - أن يشهد عند الالتقاط شاهدين عدلين يخبرهما باللقطة وعزمه على ردها .
 - ٣ - الإعلان عنها في مكان وجودها وفي الأماكن العامة مدة سنة لأنه يظن انقطاع الطلب بعدها^(١) .
- بهذه الشروط لا يضمن الملتقط هلاك اللقطة إذا كان بلا تعد أو تقصير منه . أما إذا تخلف أحد الشروط السابقة فإنه يكون ضامناً لها على الرغم من عدم تعدي بوضع يده على مال غيره لكونه مأذوناً له في ذلك شرعاً ، ويكون حكمه حكم الغاصب^(٢) .

٢ - أما المسائل المختلف فيها :

فهي ما كان وضع اليد فيها من أجل تحقيق مصلحة تعود على الواضع خاصة ، كالعارية في يد المستعير فهي تستند إلى ولاية شرعية ، حيث أن وضع اليد تركزت لأمكنه العثور عليها . وذهب البعض الآخر وهم غالبية الفقهاء إلى جواز أخذها مطلقاً لأنه فيه حفظها . المدونة للإمام مالك ، مطبعة السعادة ، ١٣٢٣هـ ، ج٦ ص ١٧٨ . مغني المحتاج ، ج ٢ ص ٤٨ .

(١) سبل السلام ، ج ٣ ص ١٢٦ و ج ٦ ص ٨٩ ، مغني المحتاج ، ج ٢ ص ٤٠٦

(٢) وهذا باتفاق الفقهاء . إعلام الموقعين ، ج ٣ ص ٣

كان أثراً ومقتضى لعقد العارية . وقد ذهب الفقهاء في ضمانها إلى أقوال ثلاثة :

القول الأول : العارية أمانة في يد المستعير فلا يضمنها إذا هلكت أو ضاعت بلا تعد منه أو تقصير مطلقاً^(١) . ذهب إلى ذلك من الصحابة عمر وعلي (رضي الله عنهما) ، وأبو حنيفة والحسن البصري ، والأوزاعي ، والنخعي ، والنووي .

القول الثاني : العارية مضمونه على المستعير إلا إذا تلفت باستعمال مأذون فيه^(٢) ، ذهب إلى ذلك من الصحابة ابن عباس وأبو هريرة ومن الفقهاء عطاء والشافعي وأحمد .

القول الثالث : العارية مضمونه على المستعير إذا كانت مما يغاب عليه كالثياب والحيوان ولم يكن على التلف بينه^(٣) . ذهب إلى ذلك مالك .

والقول الثاني عندنا هو الأحق بالاتباع ، لأن المستعير حيثئذ يكون قد خرج عن مقتضى الإذن الصادر له من المعير فيكون متعدياً فيضمن التلف ، كما يضمن الهلاك بالسبب الأجنبي على الرغم من حصول الهلاك بسبب لا يد له فيه وبدون تفريط منه ، وذلك لأجل المحافظة على مال الغير الذي بذله صاحبه ليتفجع به غيره .

وقد أخذ المشرع العراقي بما ذهب إليه الفقه الإسلامي فاستثنى من يد الأمانة بعض الحالات على الرغم من توافر شروطها وجعل اليد فيها يد ضمان ، منها ضمان البائع للمبيع قبل أن يقبضه المشتري المادة (٥٤٧) ، علماً أن الفقرة الأولى من المادة (٥٧٧) تجيز للبائع حبس المبيع عن المشتري إلى أن يستوفي ما هو حال من

(١) بداية المجتهد، ج٢ ص٢٣٤ . القوانين الفقهية ص٢٤٥ الهداية شرح البداية، ج٣ ص٢٢٠ .

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ، ص٤٩٦ .

(٣) بداية المجتهد، ج٢ ص٢٦٠

الثلث^(١) ، وتجزئ الفقرة الثانية من المادة (٥٧٩) حق البائع في حبس المبيع حتى لو لم يحل الأجل المشترط لدفع الثمن إذا اضعف المشتري ما قدمه من تأمينات للوفاء بالثلث . ومنها ضمان المشتري ما قبضه على سوم الشراء إذا سمي الثلث ، أما ما يقبضه على سوم النظر فيده عليه أمانة سواء بين ثمنه أم لم يبين ، المادة (٥٤٨) . وهكذا في اللقطة تكون اليد ضمان إذا أخذها الملتقط بنية التملك ، وتكون أمانة إذا أخذها بنية ردها للمالك ، المادة (٩٧٤) . وبذلك يكون المشرع قد أخذ بما اتفق عليه الفقهاء المسلمون في هذا المجال . أما ما اختلفوا فيه فقد أخذ المشرع بالقول الأول - الحنفية - فلم يشترط للضمان أن تكون اليد لمصلحة صاحبها .

السبب الثاني : الاعتداء ؛

وهو أن يضع شخص يده على مال غيره بدون إذن منه ، أو من الشارع ، أو إذا استولى شخص على مال مملوك لغيره ظلماً ، أو حال بينه وبين الانتفاع به ، فإنه يكون متعدياً ، ويترتب على ذلك ضمانه لهذا المال ، كالغصب والسرقة وخيانة الأمانة ، فإذا غصب إنسان مال آخر كان عليه رده ، ويلزمه ضمانه إذا تلف بيده ، حتى لو حصل التلف بسبب لا دخل للغاصب فيه ، وكذا لو وضع يده على مال غيره بدون إذنه ، كما لو القت الريح ثوباً في داره فأخذه بنية تملكه ولم يرده إلى صاحبه .

كما يكون واضع اليد على ملك الغير متعدياً إذا أهمل أو قصر في الحفاظ على مال الغير ورعايته أو استعمله أو انتفع به دون إذن من مالكة وإن كانت يده أمانة - وضعت بإذن من مالكة أو الشارع - فإنها تنقلب إلى ضمان بالتعدي كاستعمال المودع لديه للوديعة ، واستعمال الوكيل للمال الموكل الذي تسلمه منه . واستغلال المرتهن للمال الموهون ، وانتفاع الملتقط باللقطة ، كما تنقلب إلى ضمان بالإهمال والتقصير في الحفاظ على الشيء كإهمال المودع لديه في حفظ الوديعة في

(١) الوسيط ، د. السنهوري ، ج ٣ ص ٩٩٣ .

حرز. وإهماله بتقديم الطعام والماء للحيوانات المردعة لديه مما أدى إلى هلاكها^(١).

وقد ذكر ابن جزري^(٢): أن التعدي أعم من الغصب، لأن التعدي يكون في النفوس والأبدان والأموال، وأن التعدي في الأموال على أربعة أنواع هي: ١- أخذ الرقبة وهو الغصب ٢- أخذ المنفعة دون الرقبة وهو ضرب من الغصب ويجب فيه الكراء مطلقاً ٣- الاستهلاك باتلاف الشيء المملوك للغير كقتل الحيوان واتلاف الطعام وقطع الشجر ٤- التسبب في الاتلاف كمن أوقد ناراً في يوم عاصف فأحرقت شيئاً أو قطع وثيقة فضاع ما فيها من الحقوق كان ضامناً لما نتج عن فعله من الاتلاف سواء أكان الاتلاف عمداً أم كان خطأ.

وقد أخذ المشرع العراقي بالاعتداء أساساً لقيام ضمان صاحب اليد لما تحت يده من مال مملوك للغير. سواء أكانت اليد أمانة فتتحول بالاعتداء إلى ضمان - المادتان (٤٢٧ و ٩٥٠) - أم كانت اليد يد ضمان بدءاً، لكونها حازت ملك الغير ظلماً، أو بنية التملك. وقد أكد المشرع على أن يد الأمانة تتحول بالاعتداء إلى ضمان في الكثير من النصوص، منها نص الفقرة الثانية من م ٧٦٤ فقد ورد فيها أن استعمال المستأجر المأجور على خلاف المعتاد تعدّ، فيضمن الضرر المتولد عنه. وجاء في المادة (٨٥٤) تحول يد المستعير من أمانة إلى ضمان إذا وضع العارية في موضع لا يملك فيه الإعارة، لأن تصرفه يكون اعتداء على الشيء المعار. وجاء في المادة (٨٥٥) تحول يد المستعير إلى ضمان إذا أجر العارية أو رهنها دون إذن من المعير، لأن فعله تعدّ على مال مملوك للغير. وتؤكد الفقرة الثانية من المادة (٩٥٠) على أن الأمانة غير مضمونة على الأمين بالهلاك سواء كان بسبب يمكن التحرز منه أم لا، وإنما يضمنها إذا هلكت بصنعه أو بتعدّ أو تقصير منه. وورد ضمن أحكام الوكالة أن المال الذي يقبضه الوكيل لحساب موكله يكون أمانة في يده فإذا تلف

(١) فتح القدير، ج ٧ ص ٩٠، ٣٧٥، ج ٨ ص ٢٢٤ وما بعدها، الأشباه للسيوطي، ص ٤٩٥ - ٤٩٦، بداية المجتهد، ج ٢ ص ٢٣٤-٢٣٧ - القواعد لابن رجب ص ٥٦-٦٤.

(٢) القوانين الفقهية، ص ٢١٨.

بدون تعد لم يلزمه الضمان وجاء في المادة (٩٥٦) أن ليس للوديع أن يستعمل الوديعة ويتنفع بها دون إذن مالكيها فإن استعملها دون إذن وهلكت فعليه ضمانها . كما يضمنها بالإجارة والإعارة والرهن دون إذن صاحبها وذلك لكون هذه التصرفات هي اعتداء على الوديعة-ملك الغير- دون إذن صاحبها . وهكذا في حالة نقلها في السفر إذا لم يكن مضطراً فإنه يضمن هلاكها (م٩٥٤) . وإذا أقرضها للغير دون إذن ضمنها الوديع (م٩٥٧) وإذا أودع الوديع هذه الوديعة عند شخص ثان دون إذن صاحبها ضمنها (م٩٥٨) .

كما أكد المشرع على أن اليد تكون يد ضمان إذا حازت الشيء المملوك للغير ظلماً، سواء أكان صاحب اليد ينوي تملكه، أو كان لا ينوي سوى الحجز وقد نظم المشرع أحكام الغصب في المواد (١٩٢-٢٠٠) فقد جاء في المادة (١٩٣) مانصه (يضمن الغاصب إذا استهلك المال المغصوب أو أتلفه أو ضاع أو تلف كله أو بعضه بتعديه أو بدون تعديه) . فيد الغاصب يد ضمان لأن الغصب ذاته هو تعد على مال مملوك للغير من الغاصب فيكون ضامناً للمغصوب سواء هلك المغصوب بفعله، أم هلك بفعل الغير أو بسبب لا يد له فيه لأن الاعتداء كان قائماً ابتداء .

وهكذا نجد أن كل اعتداء على ملك الغير يكون المعتدي ضامناً وهذا ما أكدته المادة (٢٠١) فقد نصت على أن : (الحال الذي هو مساو للغصب في إزالة التصرف حكمه حكم الغصب . فالوديع إذا أنكر الوديعة يكون في حكم الغاصب ، وبعد الإنكار إذا تلفت الوديعة في يده بلا تعد يكون ضامناً) بمعنى أن يد الضمان تضمن المال إذا هلك سواء كان الهلاك بتعد من صاحب اليد أم بسبب أجنبي ، وذلك لأن يده أصلاً هي اعتداء على مال الغير ، والاعتداء على حق الغير هو الأساس القانوني لوجوب الضمان .

وتأخذ زوائد المغصوب حكم المغصوب ، فإذا هلكت ولو بدون تعد من الغاصب لزمه الضمان (م١٩٦) لأن الفرع يتبع الأصل في صفة اليد عليه .

مما تقدم يتبين أن المشرع العراقي قد جعل الاعتداء على ملك الغير ، هو

الأصل الذي تقوم عليه يد الضمان، سواء قامت نية التملك أو انتفتت، وسواء كان الاعتداء ابتداء فتكون اليد يد ضمان ابتداء، أم كان لاحقاً فيحول يد الأمانة إلى يد ضمان، وللاعتداء على ملك الغير صور كثيرة، منها الاستيلاء على الشيء المملوك للغير ظلماً كالغصب والسرقه وأخذ المال الضائع، ومنها التصرف في الشيء المملوك للغير تحت يد الأمانة تصرفاً موصوفاً بالاعتداء، سواء أكان التصرف مادياً أم قانونياً كالبيع والإيجار والعارية والرهن دون إذن من المالك وعليه يكون الفاصل بين يد الأمانة ويد الضمان ابتداء واستمراراً هو الاعتداء.

السبب الثالث: وضع اليد على ملك الغير بإذن منه ويقصد تملكه:

فمن وضع يده على مال مملوك لغيره بناء على إذن له في ذلك، وكان واضح اليد قاصداً من وراء ذلك نقل ملكه إليه فإنه ضامن له، مثاله القابض للمبيع على سوم الشراء^(١).

وقد اختلف الفقهاء حول وجوب صحة العقد لوجوب الضمان، فذهب بعضهم إلى أن قبض المشتري للمبيع لا يجعل يده يد ضمان إلا إذا كان عقد البيع صحيحاً، أما إذا كان فاسداً فيده أمانة، لأن العقد غير معتبر فيبقى القبض بإذن المالك. وذهب آخرون إلى أن اليد تكون يد ضمان وإن كان العقد فاسداً إذا تم القبض، لأن هذه الحالة لا تكون أقل من المقبوض على سوم الشراء^(٢).

بهذا أخذ المشرع العراقي، فجعل اليد يد ضمان إذا قبض الشيء المملوك للغير

(١) ذهب الفقه الإسلامي إلى أن المقبوض على سوم الشراء يدخل في ضمان القابض، فتح القدير، ج ٥ ص ١٨٧.

(٢) لأن العقد الصحيح في الحالتين غير قائم. ومعنى قبض العين على سوم الشراء، هو أن يساوم المشتري البائع في شراء سلعة معينة بثمن معين على أن يأخذ المشتري الشيء المبيع ليطلع عليه أهله أو أهل الخبرة دون أن يسلم الثمن. فالتعاقد هنا لم يصل إلى مرحلته النهائية المتمثلة في تسليم الثمن وتسلم المبيع، انظر: فتح القدير، ج ٥ ص ١٨٦، ١٨٧. الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٣٩٠-القوانين الفقهية ص ١٦٤. بداية المجتهد، ج ٢/١٣٥-١٣٩. القواعد، ص ٦٧.

بإذن من صاحبه ويقصد التملك ، مثاله ما يقبض على سوم الشراء مع تسمية الثمن فيكون القابض ضامناً للهلاك أو الضياع ، وإن كان دون تعد أو تقصير^(١) . أما إذا لم يقبض الشيء فلا ضمان عليه إذا هلك أو ضاع ، هذا ما أكدت عليه المادة (١٧٩) .

وميز المشرع في حالة الدفع دون وجه حق بين المدفوع له حسن النية ، والمدفوع له سيء النية ، فجعل يد الثاني فقط يد ضمان . أما الأول فيده أمانة على الرغم من أن اليد وضعت على ملك الغير بإذن من هذا الغير ويقصد تملكه^(٢) ، وذلك حماية له ، لأن الدفع دون حق لم يكن نتيجة عقد ومساومة بل نتيجة وقائع قانونية لا إرادية كان المدفوع له جاهلاً بعدم استحقاقه للشيء ، لذلك يعامل وكأنه مالك لذلك الشيء خلال فترة حسن نيته ، فإذا هلك المال تحت يد مالكة فإن المالك لا يضمن هلاك ملكه للغير . أما إذا كان سيء النية فإن السبب الثاني للضمان ينهض وهو الاعتداء على ملك الغير ، فإذا كان حسن النية ثم علم بأن الشيء المملوك للغير فتحول إلى سيء النية فإنه يضمن من الوقت الذي يلزم فيه رد الشيء - وهو علمه بأن الشرع الذي تحت يده هو ملك للغير .

السبب الرابع : وضع اليد على مال الغير بإذن من المالك لتحقيق مصلحة لصاحب اليد :

بحث بعض الفقهاء المسلمين حالة وضع اليد على مال مملوك للغير بإذن من المالك وبدون قصد التملك إذا كان لواضع اليد مصلحة يحققها لنفسه ، كما في

(١) فقد نصت المادة (٥٤٨) على أنه : «١- ما يقبض على سوم الشراء مع تسمية الثمن إذا هلك أو ضاع في يد القابض لزمه الضمان . أما إذا لم يسم له ثمن كان أمانة في يده . . .»

(٢) وورد ضمن الفقرة الثانية من المادة ٢٣٣ ما نصه (ويلزمه الضمان من وقت أن صار سيء النية إذا هلك الشيء أو ضاع ولو بغير تعد منه).

العارية، فإنها مضمونة على المستعير^(١) لأن وضع اليد في العارية مقصود منه تحقيق مصلحة للمستعير. وكذلك الرهن في يد المرتهن، فعلى الرغم من أنه قد قبضه بإذن من الراهن، إلا أن يده عليه تكون يد ضمان لأن المصلحة من وضع اليد تعود عليه وحده^(٢)، وهكذا بالنسبة للبائع فإن يده على المبيع تكون ضامنة لحين استلام الثمن، أو المعجل منه، لأن حبس البائع للمبيع كان لمصلحته^(٣).

ولم يأخذ المشرع العراقي في القانون المدني بهذا السبب، فالعارية أمانة في يد المستعير، فإن هلكت أو ضاعت أو نقصت قيمتها بلا تعد منه ولا تقصير لا يلزمه الضمان، المادة (٨٥٧). والرهن يضمنه الراهن لا المرتهن، فإذا تعيب أو هلك قضاء وقدرًا كان تعيبه أو هلاكه على الراهن، المادتان (١٣٣٥ و ١٣٣٦). أما في المعاوضات وعقود التمليك، فإن يد صاحب الشيء ويدل البائع قبل أن يقبضه المشتري تكون يد ضمان المواد (١٧٩، ٤٢٨، ٥٤٧) لوجود ما يد على ضمانه في نظر الشارع فكانت استثناء على الأصل، وعليه تندرج هذه الاستثناءات تحت السبب الأول الذي هو حكم الشارع بالضمان على الرغم من توافر شروط يد الأمانة.

مما تقدم نجد أن يد الضمان عند جمهور الفقه الإسلامي هي في الأصل كل يد لا تستند إلى إذن الشارع أو المالك، وكل يد ترتبت عليها - كما في يد غاصب الغاصب، والمستعير والمستأجر من الغاصب وإن لم يكن هؤلاء على علم بالحال - . وقد تستند اليد إلى إذن، ولكن يدل دليل شرعي على تضمينها، أو تكون الفائدة

(١) عند الشافعية والحنابلة وبعض المالكية. مغني المحتاج، ج ٢/٢٦٧. بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٣٤.

(٢) فتح القدير، ج ٨، ص ٢٢٤. ابن خزي ص ٢٢٠. وقد فرق الإمام مالك بين ما يعاب وما لا يعاب عليه، بداية المجتهد ج ٢/٢٣٣.

(٣) نهاية المحتاج، ج ٥ ص ١٤١ و ٣٠٥. القواعد، ص ٥٦، ٥٧، وقد تكون المصلحة من وضع اليد مشتركة بين المالك والقابض، فالعبرة بأرجحهما، فإن كانت يد المالك أرجح كانت أمانة، وإلا كانت يد ضمان. القواعد ص ١١٠ وقد فرع الحنابلة على ذلك ضمان المستعير وعدم ضمان الوديعة.

من القبض عائدة إلى واضح اليد وحده كما في العارية .

كما أن من تعدى بوضع يده ابتداء أو استمراراً على مال غيره فإنه يضمه ، ولكن ذلك مفيد بما إذا لم تكن ثمة ضرورة تقضي بالوضع ، أما إذا وجدت ضرورة اقتضت ذلك ، فإنه لا يكون متعدياً وبالتالي فلا ضمان عليه . ويشمل هذا في حالة ما إذا دخل حيوان دار غير مالكة ، - بدون فعل من أحد- فإن صاحب الدار لا يكون متعدياً بوضع يده عليه ، ولكن يجب عليه رده لصاحبه إن كان يعرفه أو يبحث عنه ، فإن أخر رده إليه بعد معرفته له ، فإنه يكون متعدياً حيثئذ ويلزمه ضمانه .

وكذلك إذا تسلم إنسان مالاً من آخر بموجب عقد من العقود كالإجارة أو الإعارة أو الوديعة أو الوكالة - وغير ذلك من عقود الأمانة- ثم زال السبب الذي كان مسوغاً لوضع اليد ، إما بانتهاء المدة ، أو العمل ، أو رجوع أحد المتعاقدين قبل انتهاء المدة المتفق عليها عند من يرى جواز ذلك من الفقهاء - في جميع تلك الحالات- يصبح كل من المستأجر والمستعير والوديع والوكيل غير مأذون له باستمرار وضع اليد على الشيء المؤجر أو المعار أو المودع ، والواجب عليهم رفع اليد عن المال ورده لصاحبه ، غير أنه في بعض الحالات يكون الرد وما يترتب عليه من نفقات واجبين على واضح اليد ، عندئذ يجب عليه رده فور انتهاء السبب الذي كان يبيح له استمرار وضع اليد فإن أخر الرد بلا عذر كان ذلك اعتداءً موجباً لضمائه . أما إن كان واجب الرد وما يترتب عليه من نفقات على مالكة فلا يجب على واضح اليد ردها عند انتهاء المدة أو العمل ، لأن ذلك سوف يكلفه جهداً ونفقات هو ليس ملزماً بها ، وإنما عليه حفظها للمالك فقط .^(١)

(١) المعاملات الشرعية ، الشيخ الخفيف ، ص ٤١٥ ، وفيه (وكذلك يكون ضامناً للعين إذا منعها عن مالكة بعد طلبها منه عند انتهاء مدة الإجارة ، فإذا هلكت ولو من غير تعدد كان عليه ضمانها ، أما إذا لم يطلبها مالكة فلا ضمان عليه لأن المستأجر ليس عليه نفقات تسليم العين ولا نقلها إلى مالكة ، ولكن ذلك على المالك ، فعليه أن يحضر بعد انتهاء مدة الإجارة ليتسلمها).

مغني المحتاج ، ج ٢ ص ٣٥١ . المعاملات المالية ، للخفيف ص ٤٣٢ ، ٤٣٣

يقول المحاسني في شرحه لمجلة الأحكام^(١)، إن الفرق بين العارية والوديعة بأمر الرد ظاهر، فالوديعة لا يجب على المستودع ردها وتسليمها إلى المودع عند انقضاء المدة وله حفظها له. أما العارية، فإن على المستعير ردها وتسليمها إلى المعير عند انتهاء المدة، لأن الوديعة يحفظها المستودع لحساب المودع، والعارية يحفظها المستعير لحساب نفسه، فإذا انقضت المدة المعينة في الوديعة بقيت يد المستودع الأولى-يد أمانة-عليها، وهي كيد المودع. أما الإعارة فإنها سلمت إلى المستعير لفائدته، ويده لم تكن كيد المعير، فلا يقال بأن بقاءها في يده لمنفعة المعير وحيث كانت مؤقتة وكان من الواجب ردها للمعير فإن أمسكها كان ضامناً لأن الإذن مؤقت والوقت زال.

وفي حالات أخرى لا يكون الرد واجباً على واضع اليد، وإنما عليه شيء آخر هو التخلية فإذا انتهت المدة أو العمل فإن يده على الشيء تبقى يد أمانة مادام كان مستعداً لرد الشيء وتمكين مالكة من الاستيلاء عليه، وهذا ينطبق على المرتهن^(٢) والمستأجر^(٣) والوديع^(٤)، فعند انتهاء العقد بأي سبب كان لا يجب على أحد من هؤلاء شيء سوى التخلية فقط بين الشيء المرهون والمستأجر والمودع وبين صاحبه. فإذا علم صاحب الشيء استعداد صاحب اليد لرد المرهون والمودع والمأجور ثم تأخر المالك في تسلّمه فإنه لا يكون عليهم تبعه هلاك الشيء تحت أيديهم بدون تعد منهم.

(١) شرح مجلة الأحكام العدلية، ج ٢ ص ١٨٨.

(٢) مغني المحتاج ج ٢ / ١٣٧.

(٣) وذهب بعض الفقهاء إلى أن المودع لو طلب حق المستودع حمل الوديعة إليه فوافق ولم يفعل تبقى أمانة لأنه غير ملزم بنفقات رد الوديعة إلى صاحبها. وخالف البعض في الإجارة إذا طلب المؤجر من المستأجر ردها عند انتهاء الأجرة دون التوقف على طلب من المؤجر ولم يفعل ضمن وذهب آخرون إلى عدم ضمانه لأن المستأجر عندهم كالوديع لا يضمن بعدم الرد بل بعدم التخلية فقط، المعاملات ص ٤١٥، شرح المجلة، ج ٢ ص ١٥٦.

(٤) إعلام الموقعين، ج ٣ ص ٣٥٣. المعاملات، ص ٤٣٣.

وقد أخذ المشرع العراقي بما ذهب إليه الفقه الإسلامي ، فأوجب على المستأجر تخلية المأجور عند انقضاء عقد الإيجار في مكان تسلمه إذا لم يحدد الاتفاق أو العرف مكاناً آخر ، فإذا أبقى المستأجر المأجور تحت يده دون وجه حق تحولت يده إلى يد ضمان ، إلا إذا كان مضطراً في ذلك ، أو كان بسبب لا يدل له فيه بقيت يده يد أمانة ، والتزم بدفع الأجرة عن تلك المدة ، المادة (٧٧١) ويبقى المأجور أمانة في يد المستأجر عند انقضاء الإجارة كما كان أثناءها فإذا استعمله المستأجر بعد انقضاء الإجارة دون إذن وتلف ضمن ، وكذلك لو طلبه المؤجر عند انقضاء الإجارة من المستأجر فأمسكه دون حق ثم تلف ضمن ، المادة (٧٧٣)^(١) .

وأوجب القانون على الوديع رد الوديعة وثمارها المقبوضة إلى المودع حتى انتهى عقد الوديعة وطلب المودع منه ذلك ، ويكون الرد في المكان الذي كان يلزم حفظ الوديعة فيه ومصروفات الرد على المودع ، كل هذا ما لم يوجد اتفاق يقضي بغير ذلك ، المادة (٩٦١) ، فيد الوديع تستمر يد أمانة بعد انتهاء عقد الوديعة مادام كان مستعداً لتسليم الوديعة عند الطلب في مكان حفظها ، لأن تسلمها واجب على المودع .

أما بالنسبة للعارية فإن مؤونها ومصاريف حفظها وتسليمها وردها تكون على المستعير المادة (٨٥٦) فإن انتهت الإعارة وجب على المستعير ردها إلى المعير بنفسه أو بيد أمينة فإذا أخل المستعير بالتزامه وتلفت العارية أو نقصت قيمتها لزمه الضمان المادة (٨٦٠) وتنتهي الإعارة بانقضاء الأجل المتفق عليه ، أو برد المستعير لها قبل انتهاء المدة^(٢) ، المادة (٨٦١) .

(١) تنص الفقرة الثالثة من المادة (١٠٦٢) على أن حصة كل شريك في المال الشائع هي أمانة في يد الآخر لا يضمنها عند التلف أو الضياع إلا بتعديه . كما تنص المادة (١٠٧٩) على خضوع الملاك على الشيوع في حالة المهياة لأحكام عقد الإيجار مادامت لا تتعارض مع أحكام المهياة .

(٢) هناك أسباب أخرى لإنهاء الإعارة نظمها المادتان (٨٦٢ ، ٨٦٣) من القانون المدني .

وفي الرهن ، فإن المشرع قد أوجب على المرتهن رده إلى الراهن إذا انقضى الرهن الحيازي وكان المرهون لا يزال باقياً في يده ، المادة (١٣٥٠) . فإذا تأخر في الرد دون سبب مشروع أو ضرورة تحولت يده إلى الضمان .

كما تقدم يتبين أن المشرع قد أخذ من المجلة أحكام الوديعة والعارية ، فجعل رد الوديعة على المودع وعليه تبقى يد الوديع بعد انتهاء مدة الوديعة يد أمانة لحين طلب المودع لها فإن امتنع الوديع عندئذ تتحول يده إلى يد ضمان ، أما في العارية فإن على المستعير ردها عند انتهاء مدتها فإن تأخر عن التسليم تحولت يده ضامنة . ولعدم تنظيم المشرع قواعد عامة لهذه الحالة عليه يمكن القول أن يد الأمانة وفقاً لنص المادتين (٤٢٧ و ٩٥٠) لا تتحول إلى يد ضمان بانتهاء مدة وضع اليد إذا كان واجب الرد ونفقاته على المالك إلا إذا طلبها المالك وامتنع صاحب اليد عن دفعها أو تخليتها فعندئذ تتحول اليد إلى يد ضمان ، أما إذا كان واجب الرد ونفقاته على صاحب اليد فإن تأخر تسليمه الشيء إلى المالك فإن ذلك يحول يده من يد أمانة إلى يد ضمان بالتأخير وعدم التسليم . وبالرجوع إلى يد الزوج على أغراض زوجته إذا انتهت الرابطة الزوجية نتبين هل يلزم الزوج بتسليم الزوجة أغراضها الجهازية^(١) ، مع التزامه بدفع نفقات ومصاريف النقل ، أم يكفي أن يمكن الزوجة متى طالبت بأغراضها من تسليمها لأغراضها وهو التخلية؟ بهذا يمكن أن نحدد متى تتحول يد الزوج من يد أمانة إلى يد ضمان؟^(٢)

وهكذا نجد أن يد الأمانة تستمر أمانة حتى بعد انتهاء مدتها أو أسبابها إذا كان

(١) اختلف الفقهاء في ماهية الأغراض الجهازية العائدة للزوجة ، ومدى تدخل العرف فيمن تجب عليه هذه الأغراض ومن يملكها . انظر الشيخ محمد أبو زهرة ، الأحوال الشخصية ص ٢٦٣ .

(٢) بهذا يكون قرار محكمة بداءة نينوي رقم ٩٢/١٨٨ والذي ورد ذكره في ص ١١ من البحث مخالفاً للقانون ، لأن يد الزوج لا تتحول إلى يد ضمان بانتهاء الرابطة الزوجية مادام مستعداً للتخلية وعليه فهو غير ضامن لهلاك هذه الأغراض بالسبب الأجنبي ، فالزوجة لم تطالب بالتسليم ، ولم ترسل من ينوب عنها بالمطالبة وتسلم الأغراض .

واجب الرد ونفقاته على مالك الشيء ولا تتحول اليد إلى ضمان إلا إذا امتنعت عن الرد بعد مطالبتها.

أما إذا كان واجب الرد ونفقاته على صاحب اليد فإنها تتحول إلى يد ضمان بتأخير الرد عن مواعده لأنها تكون عندئذ معتدية ، إلا إذا وجدت ضرورة أو عذر مشروع .

المبحث الرابع

آثار يد الأمانة ويد الضمان

يترتب على يد الأمانة ويد الضمان مجموعة من الأحكام يمكن حصرها في حكم يد الأمانة والضمان على الشيء وزوائده ، وحكم الأيدي المترتبة عليهما .

حكم يد الأمانة ويد الضمان على الشيء وزوائده

أولاً : الفقه الإسلامي :

كما تختلف يد الأمانة عن يد الضمان من ناحية المفهوم ، فإنها تختلف عنها كذلك من ناحية الأحكام المترتبة على كل منهما فصاحب يد الأمانة لا يضمن المال الذي تلف تحت يده إلا إذا قصر في حفظه أو تعدى عليه^(١) ، من أجل هذا يضمن الوديع الوديعة إذا لم يحافظ عليها محافظته على ماله ، بأن وضعها في غير حرزها أو ترك ما هو واجب القيام به نحوها لحفظها ، لأنه بذلك يكون قد قصر في القيام بما

(١) الأشباه والنظائر ، ابن نجيم ، ص ١٠٩ . ويرى المالكية أن يد الأمين إذا كانت على مالا يغاب عليه فإنه لا يضمنه عند تلفه ، أما إذا كانت على ما يغاب عليه فإنه يكون ضامناً له ، إلا أن يقيم البينة على تلفه أو ضياعه بغير صنعة ، وهذا هو الحكم عندهم في العواري وأيدي الصناعات والمبيعات مع شرط الخيار عند التلف في يد المشتري ، ونفقة المحضون إذا تلفت في يد الحاضنة وما بيد الورثة إذا طرأ دين أو ظهر وارث آخر . بداية المجتهد ج ٢ ص ٢٣٥ ، القوانين الفقهية ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

هو واجب عليه . وهكذا لو أخبر لصاً بمكانها فذهب وسرقها، لتعديه عليها، إذ أنه بإخباره عرضها للضياع .

ومثل الوديعة ، كل من وضع يده على مال لغيره بصفة الأمانة، فينطبق ذلك على أمين الوديعة الذي سلمه الوديعة لوجود عذر يقتضي الإيداع عند الغير- كالسفر والمرض- ووارثه ووصيه قبل تمكنهما من رد الوديعة . كما ينطبق على الشريك بالنسبة لما تحت يده من مال الشركة والمضارب في رأس المال فيه، وكذلك ما يوجد في يد الوكيل بمقتضى عقد الوكالة، والعين في يد الموصى له بالمنفعة، والملتقط إذا أخذ اللقطة بنية ردها إلى صاحبها، والمستعير، والمرتهن عند من قال بعدم ضمانهما من الفقهاء^(١) . وتأخذ زوائد الشيء تحت يد الأمين حكم الأصل فهي أمانة في يده .

أما يد الضمان فالأمر يختلف إذ أنه يترتب على هلاك الشيء ضمانه، بمعنى أنه يحكم بضمان صاحب اليد لما تحت يده إذا تلف أو ضاع، سواء أكان تلفه باعتداء صاحب اليد عليه أم باعتداء شخص أجنبي، أم كان بسبب لا يد له فيه، كالتلف بأفة سماوية أو الموت أو الحريق أو الغرق، أو غير ذلك من الأمور التي لا دخل للشخص في إحداثها. غاية ما هنالك أنه إذا كان التلف قد حصل بسبب اعتداء من شخص أجنبي فإن ضمان المال التالف يستقر في النهاية عليه، فيجوز للمالك مطالبة كل منهما، فإذا دفع صاحب اليد رجوع على المتلف المباشر - وإن دفع المتلف فلا رجوع له على أحد . وإن كان التلف من المالك فضمانه عليه وليس على واضع اليد تبعة .

أما زوائد الشيء تحت يد الضمان فقد اختلف الفقهاء فيها على قولين :

القول الأول : أن زوائد العين المنصوبة وما هو في حكم الغصب (أمانة) في يد الغاصب ومن في حكمه، متصلة كانت أم منفصلة، ذهب إلى ذلك الحنفية وحجتهم أن الغصب لم يرد عليها لأنها طرأت بعده .

(١) المغني لابن قدامة، ج٤ ص٢٤٢-المعاملات للحنيف، ص٤٣٩، ٤٦٣ .

القول الثاني : أن زوائد العين المغصوبة وما هو في حكمه مضمونة في يد الغاصب ومن في حكمه ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء ، وحثهم أن الفرع يتبع الأصل في الحكم .

ثانياً : القانون المدني؛

أخذ المشرع العراقي بما ذهب إليه الفقه الإسلامي ، فقد نصت المادة (٤٢٦) على أنه (إذا انتقل الشيء إلى يد غير صاحبه بعقد أو بغير عقد وهلك دون تعد أو تقصير فإن كانت اليد ضمان هلك الشيء على صاحب اليد . وإن كانت يد أمانة هلك الشيء على صاحبه) . فبد الأمانة لا تضمن هلاك الشيء أو ضياعه أو تعييبه إلا بالتعدي والتقصير في حفظه واستعماله . أما يد الضمان فإنها ضامنة لهلاك الشيء في جميع حالات الهلاك ، حتى وإن كان بسبب لا يد له فيه كالقوة القاهرة ، وإن كان شديد الحرص في حفظه وحمايته من الهلاك .

وقد أكد المشرع على هذه القاعدة في كل حالة يكون فيها الشيء تحت يد الغير . فقد ورد في الفقرة الثانية من المادة (٧٦٤) أن استعمال المستأجر للمأجور على خلاف المعتاد تعد ، فيضمن الضرر المتولد منه . وجاء في المادة (٨٥٧) أن العارية أمانة في يد المستعير فإن هلكت أو ضاعت أو نقصت قيمتها بلا تعد منه ولا تقصير لا يلزمه الضمان ، وأكدت المادة (٨٥٨) أن على المستعير منع التلف عن العارية إذا كان بإمكانه ذلك بأي وجه ولو بتضحية من ماله وإلا كان ضامناً . وإن أخذ العارية غاصب ولم يقدر المستعير على دفعه فلا ضمان عليه ، أما إذا قصر المستعير في رفع يد الغاصب وكان ذلك ممكناً له فعليه الضمان . وورد في المادة (٩٣٤) أن الوكالة إذا كانت بلا أجر وجب على الوكيل أن يبذل في تنفيذها العناية التي يبذلها في أعماله الخاصة ، فإذا كان يعنى بشؤونه الخاصة أكثر من عناية الرجل المعتاد فلا يطالب إلا ببذل عناية الرجل المعتاد . أما إذا كانت الوكالة بأجر وجب على الوكيل أن يبذل دائماً في تنفيذها عناية الرجل المعتاد ونصت المادة (٩٣٥) على

أن المال الذي قبضه الوكيل لحساب موكله يكون أمانة في يده فإذا تلف بدون تعد لم يلزمه الضمان ، وللموكل أن يطلب إثبات ذلك).

وجاء في الفقرة الثانية من المادة (٩٥٠) ضمن أحكام الوديعة ، أن الأمانة غير مضمونة على الأمين بالهلاك سواء كان بسبب يمكن التحرز منه أم لا ، وإنما يضمنها إذا هلكت بصنعه أو بتعد أو تقصير منه .

كما أخذ المشرع بما ذهب إليه الفقه الإسلامي في تحديد وقياس التعدي والتقصير في حفظ الشيء تحت يد الأمين^(١) ، فجعل الأصل هو معيار الشخص المعتاد ، وهو المتوسط في جميع صفاته -رب الأسرة العاقل^(٢) - محاط بظروف الفاعل الخارجية ، واستثنى من ذلك يد الأمين غير المأجورة إذا وضع الشيء تحتها لمصلحة صاحبه ، كالوديعة والوكالة غير المأجورين ، فجعل معيار الحفظ فيهما عناية الشخص في أمواله ، فإذا كان حريصاً أكثر من الشخص المعتاد فال مطالب إلا ببذل عناية الشخص المعتاد . أما إذا كان الإيداع بأجر وهلك الوديعة أو ضاعت فإن المعيار هو الشخص المعتاد . هذا ما أكدته المادة (٩٥٣) بنصها على أن (إذا كان الإيداع بإجرة فهلك الوديعة أو ضاعت بسبب يمكن التحرز منه ضمنها الوديعة).

أما زوائد الشيء تحت يد الغير ، فإن كانت اليد أمانة فإن الزوائد أمانة في تلك اليد ، وإن كانت يد ضمان فإن زوائد الشيء مضمونة لأن الفرع يلحق الأصل ، بهذا أخذ المشرع وهو قول جمهور الفقهاء ، فقد نصت المادة (١٩٦) على أن (زوائد المغصوب مغصوبة مثله فإذا هلكت ولو بدون تعد من الغاصب لزمه الضمان) . فخالف بذلك موقف الحنفية ، لأن اليد على الزوائد عندهم تكون يد أمانة لأن الغصب لم يرد عليها -باعتبار أن الزوائد ظهرت بعد وقوع فعل الغصب

(١) المعاملات المالية للخفيف ص ٤٣٣ . فإذا كان أجير كان ضامناً لها إذا هلكت بفعل يمكن الاحتراز عنه ، أما بدون أجر لا يضمن إلا بالتعدي .

(٢) تسمية الفقه الفرنسي، انظر الوسيط، السنهوري، طبع دار النهضة ، ط ٢ ، ١٩٦٤م ج ١ ص ٨٨٥ .

فلا تكون مغصوبة، وإن الأصل عندهم أن اليد على ملك الغير يد أمانة إلا إذا وجد نص شرعي يحولها إلى يد ضمان.

الأيدي المترتبة على يد الأمانة ويد الضمان

أولاً: في الفقه الإسلامي:

الأصل أن صفة اليد على ملك الغير تنسحب على كل يد تفرعت عن تلك اليد، فإذا كانت اليد يد ضمان فإن هذا الحكم ينسحب على كل يد تفرعت عنها، كيد غاصب الغاصب، والسارق من الغاصب، والمشتري والمستأجر منه، وكذلك المستودع والمضارب له، لأن اليد الثانية تعتبر امتداداً لليد الأولى، وبما أن الأولى كانت ضامنة، فتكون الثانية مثلها، ويوصف الضمان بأنه ضمان اعتداء أو يد ضمان، أما إذا كانت اليد أمانة فإن الأيدي المترتبة عليها تكون أمانة إذا لم يكن ذلك اعتداء على الشيء وتوافرت في هذه الأيدي شروط يد الأمانة، بأن كان واضع اليد مأذوناً من صاحب الشيء أو من الشارع، لذا كان وديع الوديع غير ضامن لما أودع عنده إذا كان من أولاد الوديع، وكان للأخير عذر مشروع أو ضرورة. ويد الورثة تكون أمانة على الوديعة والعارية، وأموال الموكل والشركة والمهون - عند من قال بعدم ضمانه - لحين تسليمها إلى صاحبها^(١).

وقد تنقلب يد الضمان إلى يد أمانة بتغير اليد، وذلك إذا كان صاحب اليد الذي انتقل إليها الشيء المملوك مأذوناً بالقبض، فمثلاً إذا استولى الحاكم، أو شخص آخر على ما في يد الغاصب بقصد رده إلى صاحبه فيده أمانة، فإذا تلف الشيء في يده فإنه لا يكون ضامناً له، لأنه قد قام بأمر ندب إليه الشارع، وهو رد الحقوق إلى أصحابها، ولأنه يقدم مصلحة المالك، فكان فعله مأذوناً فيه من قبل

(١) وينطبق ذلك على أمين الوديع الذي سلمه الوديعة لوجود عذر أو ضرورة يقتضي الإيداع عند الغير، ووارث الوديع ووصية قبل تمكنهما من رد الوديعة، ووارث المستعير... إلخ. انظر المغني، ابن قدامة، ح ٢ ص ٢٤٢.

الشارع ومتمشياً مع ما جرى به العرف من أن الإنسان لا ينكر عادة على شخص تطوع برد ماله إليه^(١) ، وذهب إلى ذلك جمهور الحنابلة^(٢) . وكذلك الملتقط إذا أخذ اللقطة بنية التعريف والرد إلى المالك والمستولي على مال سقط من آخر بقصد رده إلى مالكة ، والمشتري إذا وجد مالاً مدفوناً في جدار الدار التي اشتراها وقال له البائع أنه له ، فإنه يجب عليه رده إليه ، فإن نوى إمساكه لنفسه كان ضامناً له ، أما لو قال البائع ، أن هذا المال ليس ملكاً له فإنه يكون لقطه تجري عليه أحكامها^(٣) .

وقد خالف بعض الشافعية ما ذهب إليه جمهور الحنابلة من تحول اليد إلى أمانة بالإذن ، فقالوا باستمرار الضمان لأن اليد قد حلت محل يد ضمان فتأخذ حكمها أيضاً ، فالمالك قد لا يرضى عن وضع يده على ماله ، فتكون عندئذ متعدية ، وفوق هذا وذاك فإن نية الاستيلاء بقصد الرد للمالك أمر باطني يصعب الوقوف عليه وتبينه ، فلا يصلح أساساً تُبنى عليه الأحكام .

وذهب صاحب نهاية المحتاج^(٤) إلى أن من أخذ شيئاً من غاصب أو من سبيع ليرده إلى مالكة فتلف في يده قبل تمكنه من رده له لم يضمن إن كان المأخوذ منه غير أهل للضمان كالسبيع وإلا ضمن . وخالف السبكي في ذلك ، فعنده يعد مأذوناً عرفاً من وضع يده على مال لغيره لانقاده من التلف الذي تعرض له كما لو تعرض لحريق أو سيل جارف ، أو سرقة ، وتكون يده غير ضامنة .

أما اليد المترتبة على يد الضمان إذا كانت غير مأذونة من صاحب المال أو الشارع بالقبض فتكون يد ضمان حتى وإن كانت في أصلها يد أمانة . كيد وكيل الغاصب في الرد على المالك ، ويد وديعة وإن جهل الغصب ، ويد المشتري من

(١) من هؤلاء كفيل الغاصب في رد المغصوب إذا تسلمه منه فيده يد أمانة ، ووكيل المالك إذا قبض المغصوب من الغاصب يده أمانة أيضاً .

(٢) القواعد، ابن رجب ص ٢٢٠ - ٢٢٤ .

(٣) الضمان ، الشيخ الخفيف ، ص ١٠٨ سنة ١٨٧١م

(٤) نهاية المحتاج ، ح ٥ ص ١٤٧ ، ١٥٤ .

الغاصب والمستأجر والمرتهن منه ، وكذلك يد شريكه والمضارب له في المال المغصوب ، ويد المساقى له والقابض منه على سوم الشراء إلى غير ذلك من كل يد لا تستند إلى إذن من الملك أو من الشارع ، سواء أكانت في أصلها يد أمانة أم يد ضمان كغاصب الغاصب والسارق من الغاصب ومن خائن الأمانة ، وسواء أكانت مستندة إلى عقد صحيح أم إلى عقد غير صحيح ، وللمالك الخيار في تضمين يد الضمان الأولى أو أصحاب الأيدي المترتبة عليها ، سواء أكانوا يعلمون بالغصب أم يجهلون ، وسواء حصل التلف أو الضياع باعتداء منهم أم بسبب لا يد لهم فيه ^(١) .

وقد بين ابن رجب بقواعده ^(٢) حكم الأيدي المترتبة على يد الغاصب مع عدم علم واضع اليد بالحال ، وذكر منها عشرة ، وتعداده لها مبني على تحديد صاحب المصلحة في القبض أهو الغاصب كما في الإيداع ، أم القابض نفسه كما في غاصب الغاصب ، أو هما معاً كما في الشركة والمضاربة ، والرهن ، وذكر لكل حالة مما تقدم حكماً يمثل المشهور عند الحنابلة .

ثانياً : القانون المدني العراقي :

لم ينظم المشرع العراقي قاعدة قانونية تحكم الأيدي المترتبة على يد الأمانة أو يد الضمان وبالرجوع إلى حالات يد الأمانة ويد الضمان في القانون نجد أن يد البائع يد ضمان للمبيع حين تسليمه للمشتري ، وإن للمشتري الحق في التصرف بالمبيع قبل القبض ، فإذا أجره المشتري أو رهنه أو أعاره أو أودعه عند آخر أو طلب من وكيله تسلّمه فإن تم القبض فإن أيديهم يد أمانة ، وزال ضمان البائع بالتسلم ،

(١) القواعد ابن رجب ، ص ٢٢٤ وفيه يقول : «من قبض مغصوباً من غاصبه ولم يعلم أنه مغصوب فالمشهور عن الأصحاب أنه بمنزلة الغاصب ، في جواز تضمينه ما كان الغاصب يضمه من عين ومنفعة» مما يدل على وجود قول آخر بعدم الضمان وإن كان غير مشهور في المذهب .

(٢) لمعرفة تفاصيل أحكام الحالات العشر وما هو محل اتفاق أو اختلاف انظر القواعد لابن رجب ص ٢٢٤-٣٣١ .

لأن قبض هؤلاء للمبيع قام مقام قبض المشتري المادة (٥٤٠).

وتؤكد المادة (٧٦٤) أن المأجور أمانة في يد المستأجر . وجاء في الفقرة الثانية من المادة (٧٦١) منع المستأجر من التنازل عن المأجور للغير -تأجيره من الباطن- إلا بموافقة المؤجر المادة (٧٧٥) . وأن المستأجر الجديد يحل محل المستأجر الأول المادة (٧٧٧) .

من هذه المواد يتبين أن المستأجر الثاني تكون يده أمانة إذا كان المستأجر الأول قد استأذن المؤجر في التنازل عن المأجور ، أما إذا لم يستأذنه فإن يد المستأجر الأول تتحول إلى يد ضمان لكونها متعدية ، وتكون الأيدي المترتبة عليها يد ضمان أيضاً .

وفي العارية فقد ورد في المادة (٨٥٣) أن المعير إذا أطلق للمستعير الإذن بالانتفاع ولم يعين منتفعاً معيناً فإن انتقال العارية إلى مستعير آخر لا يغير من صفة اليد فتبقى يد أمانة ، أما إذا قيدها وعين منتفعاً فيعتبر تعيينه ، فإن خالف المستعير القيد وسلمها إلى مستعير آخر تحولت يده إلى الضمان ، فإذا نهى المعير المستعير عن إعاره العين لغيره فأعارها وهلكت العارية ، ضمن المستعير الأول فقط إذا كان المستعير الجديد حسن النية لا يعلم بنهي المعير . أما إذا كان سيء النية فكلاهما ضامن للمعير هلاك العارية . وتؤكد المادة (٨٥٤) على أن للمستعير أن يودع العارية في كل موضع يملك فيه الإعارة ، فإن هلكت عند الوديع بلا تعد فلا ضمان -لبقاء يد المستعير والوديع يد أمانة- أما إذا أودعها في مكان لا يملك فيها الإعارة فيكون متعدياً فتتحول يده إلى الضمان وتبقى يد الوديع يد أمانة لا تضمن إلا بالتعدي . وجاء في المادة (٨٥٥) أن ليس للمستعير أن يؤجر العارية ، ولا أن يرهنها دون إذن المعير ، فإذا أجرها كانت يده ويد المستأجر يد ضمان بالنسبة إلى المعير ، فإن هلك الشيء المعار استطاع المعير الرجوع على أي منهما ، فإن كان المستأجر حسن النية لا يعلم أن المأجور عارية وضمنه المعير رجع إلى المستعير بالضمان ، وهكذا إذا رهنها دون إذن المعير فيده تكون يد ضمان ، أما إذا غصب شخص العارية من المستعير ولم يقدر على ردها فلا ضمان على المستعير ويد الغاصب يد ضمان ، فإذا كان رفع يد

الغاصب ممكناً وقصر المستعير في رفع يده تحولت يد المستعير إلى الضمان ، المادة (٨٥٨) . وجاء في المادة (٨٦٣) أن الإعارة لا تنتقل بموت المعير إلى الورثة إلا إذا وجد اتفاق على ذلك ، وعليه تكون يد الورثة يد أمانة خلال الفترة اللازمة لتسليم الوديعة فإن تأخروا في ذلك تحولت اليد إلى يد ضمان .

ومنع المشرع في المادة (٩٣٩) الوكيل من تسليم أموال الموكل إلى الغير إلا بإذنه ، فإن وجد إذن الموكل كانت يد الوكيل ومن تلقى منه الشيء يد أمانة ، وإن انتفى الإذن تحولت يد الوكيل والأيدي المترتبة عليها إلى يد ضمان .

أما في الوديعة فإن على الوديع حفظ الوديعة بنفسه أو بمن يأتمنه على حفظ ماله عادة ، كما له أن يحفظها عند غير الأمين إن وجد عذراً أو ضرورة ، وفي هذه الأحوال تبقى يد الوديع والأيدي المترتبة عليها يد أمانة لا تضمن إلا بالتعدي ، المادة (٩٥٢) . أما إذا سافر الوديع بنفسه وعياله فعليه أخذها معه ، فإذا كان السفر بنفسه عليه أن يبقى الوديعة عند عياله أو من بقي منهم ، في هذه الأحوال تكون يد الوديع وعياله يد أمانة ، فإذا هلك الوديعة فهلاكها على صاحبها ، أما إذا لم يتركها عند عياله وسافر بها فتتحول يده إلى الضمان (المادة ٩٥٤) وجاء في المادة (٩٥٦) أن ليس للوديع أن يتصرف في الوديعة بإجارة أو إعارة أو رهن بلا إذن صاحبها فإن فعل ضمنها الوديع ، أما الأيدي المترتبة عليها فتكون يد ضمان إذا كانوا عاملين بأن المال وديعة ولم يأذن صاحبها في التصرف فيها ويد أمانة إذا كانوا جاهلين ذلك .

وتؤكد المادة (٩٥٧) أن ليس للوديع إقراض دراهم الوديعة أو دفع دين للمودع بلا إذن منه أو إجارة فإن فعل ضمن ، أما إذا كان المودع غائباً غيبة منقطعة وفرضت المحكمة عليه نفقة ودفعها الوديع بأمر المحكمة فلا ضمان عليه ، فإن دفعها دون إذن المحكمة فعليه الضمان .

وتضمنت المادة (٩٥٨) حالة ما إذا أودع الوديع الوديعة عند آخر بإذن صاحبها خرج من العهدة وصار الثاني وديعاً ، أما إذا أودعها بلا إذنه عند من لا

يأتمنه عادة وهلكت بتعدي الوديع الثاني فلصاحبها الخيار إن شاء ضمن الوديع الأول أو الثاني ، فإن ضمن الأول فله الرجوع على الثاني ، وإن ضمن الثاني فلا رجوع له على أحد ، وإن هلكت عند الثاني بدون تعديه وقبل مفارقة الأول فلا يضمن أحد منهما ، وإن هلكت بعد مفارقتها فلصاحبها أن يضمن الوديع الأول دون الثاني .

أما حكم الأيدي المترتبة على يد الضمان أصلاً فإن المادة (١٩٨) تؤكد على أن غاصب الغاصب حكمه حكم الغاصب ، فتكون الأيدي يد ضمان للشيء في جميع الأحوال ، وجاء في المادة (١١٦٤) أن ملكية الأموال المغصوبة والمسروقة والمال الضائع وأموال الأمانة إذا خان صاحب اليد صاحبها لا تنتقل بالتصرفات القانونية وإن كان المتصرف له حسن النية وكانت هذه الأموال منقولة وأن لصاحبها المطالبة باستردادها خلال ثلاث سنوات من وقت الضياع أو السرقة ، أو الغصب ، أو خيانة الأمانة ، والمدة هي مدة إسقاط لا تقادم ، وتؤكد المادة (١١٦٥) أن الحائز حسن النية يملك ما قبضه من الزوائد وما استوخاه من المنافع مدة حيازته . أما المادة (١١٦٨) فقد بينت أن الحائز إذا كان سيء النية فإنه يكون مسؤولاً عن هلاك الشيء أو تلفه ، ولو كان ذلك ناشئاً عن حادث مفاجيء إلا إذا أثبت أن الشيء كان يهلك أو يتلف ولو كان باقياً في يد من يستحقه ، وعليه فإن الأيدي المترتبة على يد الضمان إذا كانت نتيجة تصرف قانوني فإن يد المتصرف له حسن النية يد أمانة لا تضمن إلا بالتعدي ، أما سيء النية فهو ضامن وإن لم يتعد . أما الأيدي المترتبة على يد الضمان إذا تلف الشيء بالتعدي فإنها يد ضمان كسابقته فيكون أمام مالك الشيء مجموعة من الأيدي الضامنة يمكن أن يرجع إلى من يشاء منهم .

الخاتمة

تتضمن خاتمة البحث الاستنتاجات والتوصيات :

أولاً : الاستنتاجات :

نستخلص مما تقدم الآتي :

- ١ - أن المشرع العراقي قد أخذ بيد الأمانة ويد الضمان من الفقه الإسلامي ، وبذلك فرق بين تحمل تبعه الالتزام عن تحمل تبعه الملك الذي لم يميز بينهما المشرع المصري .
 - ٢ - نظم المشرع العراقي يد الأمانة ويد الضمان في المواد (٤٢٦ - ٤٢٨ ، ٩٥٠) كما أشار إليهما في كل نظام قانوني يتضمن وضع اليد على ملك الغير كالعارية والوديعة والإجارة والوكالة والرهن الحيازي والغصب . . . إلخ .
 - ٣ - لم يعتمد المشرع العراقي مذهباً واحداً من الفقه الإسلامي لاستنباط أحكام يد الضمان ويد الأمانة وإن كانت مسابرة للمذهب الحنفي تغلب باقي المذاهب .
 - ٤ - نظم المشرع العراقي أحكام يد الأمانة ويد الضمان تحت عنوان استحالة تنفيذ الالتزام على الرغم من اختلاف الموضوعين .
 - ٥ - بالنظر في المواد أعلاه يتبين لنا الآتي :
- أ - أن يد الأمانة هي كل يد على ملك الغير لا يستوجب ضمانها ، أما يد الضمان فهي كل يد على ملك الغير يستوجب القانون ضمانها ، وإن أسباب يد الضمان عند المشرع هما الاعتداء على ملك الغير ، ونص القانون .
 - ب - تضمنت الفقرة (٢) من المادة (٤٢٧) تحول يد الأمانة إلى يد ضمان إلا

أنها لم تشر إلى قاعدة تحول يد الضمان إلى يد أمانة .

ج - لا تتضمن هذه المواد كامل الأحكام اللازمة لتنظيم هذا الموضوع مما جعل الخلاف واسع النطاق في القرارات القضائية المتعلقة به خاصة فيما يتعلق بوقت تحول اليد من يد أمانة إلى يد ضمان .

د - أن الفاصل بين يد الأمانة ويد الضمان هو الاعتداء على ملك الغير ، إلا أن المشرع لم ينص على ذلك صراحة .

هـ - إن أثر يد الأمانة هو عدم ضمان هلاك الشيء إلا بالتعدي ، فإن هلك بسبب أجنبي لا يد لصاحب يد الأمانة فيه فإن هلاكه يكون من ذمة مالكة ، أما إذا كانت اليد يد ضمان فإنها تكون ضامنة ، والهالك من ذمة صاحب اليد في جميع الأحوال وإن كان بقوة قاهرة .

و - اشترط المشرع في يد الأمانة انتفاء نية التملك مسأراً بذلك المذهب المالكي وهو شرط زائد لا فائدة منه لأن النية أمر كامن داخلي يصعب التعرف عليها وقد تكون مغايرة للدلالة الظاهرة .

٦ - أورد المشرع بعض الاستثناءات على يد الأمانة وجعل اليد عليها يد ضمان كيد البائع على المبيع قبل تسليمه للمشتري . كما أورد بعض الاستثناءات على يد الضمان فجعل اليد فيها يد أمانة على الرغم من وجود نية التملك ظاهرة كيد الوارث الظاهر حسن النية .

٧ - تخضع يد الضمان لأحكام الغصب الذي وردت في المواد (١٩٢) - (٢٠٠) أكد على ذلك نص المادة (٢٠١) .

٨ - ذهب المشرع العراقي إلى أن نقص القيمة المالية للشيء تحت يد الضمان لا تكون مضمونة ويتحملها المالك إذا كانت نتيجة تغيير الأسعار لا بفعل صاحب اليد (م١٩٥) .

مما تقدم يتبين أن المشرع العراقي ميز في الأيدي المترتبة على يد الأمانة بين

حالتين :

الحالة الأولى : وجود إذن من المالك أو الشارع يجيز لصاحب اليد الأمانة نقل الشيء من تحت يده إلى آخر. في هذه الحالة تكون الأيدي المترتبة عليها يد أمانة، إلا إذا انتقل الشيء من يد الأمانة إلى يد أخرى بفعل تعدد كالغصب والسرقه، ففي هذه الحالة تبقى اليد الأولى يد أمانة والأيدي المترتبة عليها يد ضمان.

الحالة الثانية : عدم وجود إذن من المالك أو الشارع يجيز لصاحب اليد الأمانة نقل الشيء من تحت يده إلى آخرين، في هذه الحالة تتحول اليد الأمانة إلى يد ضمان وتنسحب هذه الصفة إلى جميع الأيدي المترتبة عليها باستثناء من كان حسن النية منهم لا يعلم بأن صاحب اليد الأولى هو غير المالك وكان فعلهم لا يوصف أصلاً بالتعدي كالشراء أو التأجير أو الرهن من الوديع أو المستعير، فهذه الأيدي لا تضمن هلاك الشيء أو ضياعه بسبب أجنبي لا يد لهم فيه.

أما إذا كانت اليد يد ضمان أصلاً كيد الغاصب والسارق فإن الأيدي المترتبة عليها تكون يد ضمان. وقد استثنى المشرع من هذه الأيدي من تلقي الشيء من صاحب اليد الضامنة بتصرف قانوني وكان حسن النية لا يعلم بتعديه على ملك الغير فإن يده على ذلك الشيء تكون يد أمانة.

ثانياً : التوصيات :

١ - نقل أحكام يد الأمانة ويد الضمان في المواد (٤٢٦-٤٢٨) من القسم الأول من القانون المدني وتنظيمها في القسم الثاني ضمن أحكام الملكية لتحديد من يتحمل تبعه هلاك الملك، أهو المالك، أم صاحب اليد على الشيء المملوك للغير.

٢ - إعادة تنظيم أحكام يد الأمانة ويد الضمان تنظيمياً شاملاً وصریحاً، لا لبس فيه ولا غموض، وتتضمن :

- أ - وضع قاعدة عامة لمفهومى يد الأمانة ويد الضمان دون الاعتماد على النية ، واعتبار يد الأمانة هي الأصل باليد على ملك الغير ابتداء واستمراراً ، إلا إذا وجد نص يحولها إلى يد الضمان .
- ب - تنظيم أسباب تحول اليد من يد أمانة إلى يد ضمان وبالعكس .
- ج - تنظيم وقت تحول اليد من يد أمانة إلى يد ضمان وبالعكس .
- د - تنظيم قاعدة عامة تتضمن حكم الأيدي المترتبة على يد الأمانة ويد الضمان .
- هـ - تعديل نص المادة (١٩٥) لتضمن صاحب يد الضمان النقص الحاصل في قيمة الشيء المغصوب ، أو ما في حكمه نتيجة تغيير الأسعار .
- و - تعديل نص المادة (١١٦٨) لتضمن صاحب يد الضمان هلاك المال وإن كان بسبب في ذات الشيء ، وأن المال كان يهلك أو يتلف ولو كان باقياً في يد من يستحقه .
- ز - تنظيم قاعدة عامة تحكم التصرفات القانونية الناقلة للملكية أو المنشئة للحقوق العينية والصادرة من صاحب اليد ، سواء أكانت اليد يد أمانة أم يد ضمان .
- ح - تنظيم قاعدة عامة تحكم التصرفات المادية على الشيء والصادرة من صاحب اليد ، أو من الغير .

يوم القيامة في المسيحية

د. محمد أحمد الخطيب

الأستاذ المساعد

بقسم العقيدة والدعوة والثقافة الإسلامية

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

جامعة قطر

رقع

جيد السمحون النجدي

أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، محمد بن عبدالله، وعلى آله وصحبه ومن إتبعه إلى يوم الدين . . . وبعد:

فإن أهمية الإيمان باليوم الآخر في الديانات السماوية تساوي أهمية الإيمان بالله وتوحيد عبادته، وذلك لأن اليوم الآخر يدل على عدل الله وعظمته وقدرته سبحانه وتعالى .

ومن أجل هذا كان إهتمام القرآن الكريم بتفاصيل هذا اليوم العظيم مبينة آياته الكريمة جزاء المحسنين، وعقاب المسيئين .

ولكن المرء يفاجأ عندما يقرأ نصوص العهد القديم بأن اليهود تجاهلوا هذا اليوم في أكثر نصوص التوراة، وإذا ذكر ذكر بشكل مضطرب أقرب منه إلى الخرافة أكثر من قرية للحقيقة .

وباعتبار أن المسيحية تُعد إمتداداً لليهودية، والكتاب المقدس عند المسيحيين يشمل العهدين القديم والجديد، أردت أن استقصي عقيدة المسيحية في اليوم الآخر، وهل كانت إمتداداً لليهودية في ترديد ما أوردته التوراة .

فكان هذا البحث الذي سميته (يوم القيامة في المسيحية)، وقد قسمته إلى أربعة فصول وخاتمة، حاولت من خلاله أن أستجلي موقف النصارى من هذا اليوم .

فجعلت الفصل الأول في بيان موقف النصارى من الموت وعلاقته بالخطيئة المنسوبة إلى آدم عليه السلام، وعقيدتهم في مكان وجود الروح بعد الموت .

أما الفصل الثاني فكان في تفصيل أحداث يوم القيامة في المسيحية وما يحدث قبلها من علامات .

وجاء الفصل الثالث في توضيح عقيدة المسيحية في موضوعي الحساب والجزاء والمتعلق بكيفية الحساب، وكذلك عذاب النار ونعيم الجنة .

وفي الفصل الرابع تحدثت عن بعض المقارنات بين اليهودية والمسيحية فيما يتعلق بيوم القيامة.

أما الخاتمة فتحدثت فيها عن أهم النتائج التي وصلت إليها في نهاية البحث. هذا وقد حاولت أن أراجع في أغلب الأحيان إلى مصادر المسيحية خاصة الكتاب المقدس عندهم، وكذلك إلى كتبهم. وأخيراً فهذا جهد متواضع، راجياً الله سبحانه وتعالى أن يكون خالصاً لوجهه، والله من وراء القصد، عليه توكلت، وإليه أنيب.

الفصل الأول

الموت وعلاقته بالخطيئة في المسيحية

يقسم النصارى الموت إلى قسمين: «الموت الجسدي الذي هو مفارقة الحياة، والموت الروحي وهو عبارة عن انفصال النفس عن الله»^(١).

والموت الجسدي عندهم مترتب على خطيئة آدم «فهو عقوبة حاقت بالإنسان إزاء عصيانه الله وتعديه على الوصية. . فالإنسان قد خلقه الله أصلاً على غير فساد»^(٢)

والخطيئة الأولى التي تركز عليها عقيدة المسيحية، أخذتها من قصة التوراة في موضوع خطيئة آدم عليه السلام وخروجه على إثرها من الجنة، والنص المعتمد حول هذا الموضوع ما أورده سفر التكوين في العهد القديم إذ يقول:

«فقال آدم: المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت، فقال الرب الإله للمرأة: ما هذا الذي فعلت؟ فقالت المرأة: الحية غرتني فأكلت. فقال الرب الإله للحية: لأنك فعلت هذا، ملعونة أنت من جميع البهائم، ومن جميع وحوش البرية. على بطنك تسعين، وتراباً تأكلين، كل أيام حياتك، فأضع عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها، وهو يسحق رأسك وأنت تسحقين عقبه. وقال للمرأة: تكثيراً أكثر أتعب حبلك. بالوجع تلدين أولاداً. وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك. وقال لآدم: لأنك سمعت لقول المرأة، وأكلت من الشجرة التي أوصيتك قائلاً: لا تأكل منها، ملعونة الأرض بسببك. بالتعب تأكل منها كل أيام حياتك. وشوكاً وحسكاً تنبت وتأكل عُشب الحقل. بعرق وجهك تأكل خبزاً حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك ترابٌ وإلى ترابٍ تعود. . وقال الرب الإله: هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفاً للخير والشر،

(١) اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام/ د. فرج أبو عطا الله- ص ٧١.

(٢) الرسالة إلى العبرانيين - شرح ودراسة- / الأب متى المسكين- ص ٢٥٧.

والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل ويحيا إلى الأبد. فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التي أخذ منها^(١).

وبناء على هذه القصة اليهودية، تبني المسيحية عقديتها في الموت والخطيئة، فهم يرون: «أن الموت دخل بدخول الخطيئة، والخطية ملكت على الإنسان فأعطت الموت فرصة أن يملك هو الآخر على الإنسان»^(٢).

وهكذا- كما تعتقد المسيحية- «فقد آدم طبيعته الطاهرة المنفتحة على الله، وأقبل على طبيعة جديدة هي الإنفتاح على الشيطان، وبهذا فقد طهارة طبيعته التي كان يستمدّها من الله بالسمع والطاعة، وفقد بالتالي مسيرته نحو الخلود. ووقع تحت الحكم وأخذ عقاب اللعنة وهي الحرمان من نعمة الله، والموت وهو التوقف عن مسيرة الخلود»^(٣).

وهذا العقاب الواقع على آدم- وهو وقوع الموت عليه وعدم خلوده- كان سبباً في «تسليم ذريته هذه الطبيعة- أو هذه الخطيئة-، طبيعة غير منفتحة على الله بل منفتحة على الشيطان، طبيعة تُحب اللعنة، بمعنى أنها خالية من نعمة الله، قابلة للموت بمعنى توقفها عن الخلود (أي الحياة الأبدية)»^(٤).

وهذا ما جعل رجال الدين النصارى يعتبرون الموت مرافق للخطيئة «فإنما وجدت الخطية وجد الموت، وكلاهما قوة غريبة عن طبيعة الإنسان»^(٥).

وفي ضوء ذلك- كما تقول المسيحية- بقيت البشرية تحت لعنة الخطيئة التي حملتها من أبيها آدم، وأراد الله أن يخلصها مما حاقَّ بها بسبب هذه الخطيئة، فكان لابد من مخلص تكون فيه (طبيعة الألوهية، وطبيعة البشرية)، فاختار الله يسوع

(١) العهد القديم/ سفر التكوين ٣/ ١٢-٢٣.

(٢) الرسالة إلى العبرانيين/ الأب متى المسكين-ص ٢٥٧.

(٣) شرح رسالة بولس إلى أهل رومية/ الأب متى المسكين - ص ٩٠.

(٤) المصدر السابق -ص ٩١.

(٥) المصدر السابق -ص ٢٧٦.

المسيح -إبنة الوحيد- ليكون مخلصاً للبشرية من خطيئة أبيها .

وأساس هذا الموضوع عند المسيحيين أن «من صفات الله العدل والرحمة ، فمن عدله أن لا يترك الجريمة دون عقاب ، وإلا لم يكن عادلاً ، والعقاب منافٍ للرحمة ، فلا يكون رحيماً إذا عاقب»^(١) .

ولم يكن هناك من طريق للجمع بين العدل والرحمة «إلا بتوسط ابن الله ووحيدِه وقبوله أن يظهر في شكل إنسان ، وأن يعيش كما يعيش الإنسان ، ثم يصلب ليكفر عن خطيئة الشر»^(٢)

وبناء على ذلك فقد حلت (كلمة) الله في رحم امرأة من ذرية آدم «وتجسد جنيناً في رحمها وولد منها . . فيكون ولدها إنساناً كاملاً من حيث أنه ابن لتلك المرأة ، وإلهاً كاملاً من حيث أنه (كلمة الله)»^(٣)

فالمسيحية ترى أن يسوع المسيح خلصَ البشرية بتجسده ، وهذا يعني عندهم «حضور الله على الأرض ، فليس هو إنساناً- أي المسيح- فحسب ، وليس الخلاص الذي جاءنا به من إنسان ، فالله نفسه هو الذي أتى إلينا في شخص يسوع ، والله نفسه هو الذي خلصنا في شخص يسوع»^(٤) .

وفي هذا المعنى يقول يوحنا في إنجيله : «والكلمة صارت بشراً ، وحلَّ بيننا - ورأينا مجده - مجداً كما لو حيد من الأب ، مملوءاً نعمة وحقاً»^(٥)

والمسيحية تربط عقيدة الخلاص على يد المسيح بموضوع الحب والمحبة ، فتقول : «بأن المسيح -الابن- ترك حُبَّ الله الأب وحب البشر يستولي عليه كلياً للأب والبشر ، حتى بذل الحياة . وبذلك يكون الإله الإنسان -يسوع المسيح- قد كسر

(١) قصة الديانات/ سليمان مظهر- ص ٤١٤ .

(٢) المسيحية/ د. أحمد شلبي -ص ١٥٥ .

(٣) قصة الديانات/ سليمان مظهر- ص ٤١٤ .

(٤) الديانة المسيحية/ نهى النجار -ص ٩٢ .

(٥) إنجيل يوحنا ١٤/١

طوق الخطيئة والشر . فكان ذلك خيراً لجميع البشر ، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً وعليه فإن الإله المستأنس أصلح العلاقة بين الإنسان والله»^(١) .

ومن هذه الزاوية ، فإن التكفير -بصلب المسيح وقته- يقوم في المسيحية على محبة الله للناس «لا ترضية لغضب الله ، بل ترضية لمحبهه التي تريد أن تخلص الإنسان»^(٢) . يقول يوحنا في رسالته الأولى : «ومن لا يحب لم يعرف الله ، لأن الله محبة . بهذا أظهرت محبة الله فينا أن الله قد أرسل ابنه الوحيد إلى العالم لكي يحيا به في هذا . هي المحبة ، ليس أننا نحن أحببنا الله بل أنه هو أحبنا وأرسل ابنه كفارة لخطايانا»^(٣) .

وبفداء البشرية من خطيئتها الأولى عن طريق تجسد الابن بصورة البشر وصلبه وقته بعد ذلك ، فتح الباب أمام الإنسان -كما يعتقد النصارى- لتمسح عنه اثار تلك الخطيئة .

«ومن هنا كانت فكرة (التعميد) في المسيحية ، حيث تعتقد المسيحية أن الطفل يولد وآثار هذه الخطيئة الأولى عالقة به ، ولذلك يكون الشر كامناً في أعماقه ، حيث ورثه من وراثه الدم ، والوسيلة التي تخلصه منها ، هي عقيدة العماد ، لتطهير نفس الطفل وغسلها من خطيئتها الأولى»^(٤) .

وإذا كانت الخطيئة الأولى ، هي نتيجة من نتائج ما ركب في الجسد الإنساني ، من غرائز وشهوات ، فقد سار منطقياً أن يكون المثل الأعلى المسيحي ، هو توجيه الحراب ، إلى هذا الجسد الإنساني بكل ما ركب فيه من غرائز وشهوات ، يقول متى في إنجيله على لسان المسيح : «إن أراد أحد أن يأتي ورائي فليترك نفسه ، ويحمل صليبه ويتبعني . فإن أراد أن يخلص نفسه يهلكها ، ومن يهلك نفسه من أجل

(١) الديانة المسيحية/ نهى النجار -ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٢) المصدر السابق -ص ٩٦ .

(٣) رسالة يوحنا الأولى ٤/٦-١١ .

(٤) المسيح والمسيحية/ د. عبدالغني عبود -ص ١٠٨ .

يجدها»^(١). ووصل الأمر ببولس أن يعتبر الجسد مناقضاً لمتطلبات الروح، يقول في أحد رسائله: «وإنما أقول: أسلكوا بالروح فلا تكملوا شهوة الجسد، لأن الجسد يشتهي ضد الروح، والروح ضد الجسد.. وهذا يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلون ما لا تريدون»^(٢).

وفي ضوء هذا المثل الأعلى عن المسيحيين، «حددت أهداف التربية المسيحية طوال العصور الوسطى الأوروبية، حيث كان هدف هذه التربية هو إماتة الشهوات، وإهمال الجسم، حتى تنتقي الروح، وتنجو من عذاب جهنم»^(٣)

إذن فالفكرة الدينية المسيحية «تدعو إلى أن صلاتنا بالعالم الراهن، بكل ما فيه من غنى، وعظمة سوف تنقطع، فهي بالنسبة إلينا قيود، ينبغي أن نتحرر منها، ونظراتنا لا تعود مثبتة على الأرض، تنتظر الثمار، والزرع، بل إنها دائماً موجهة إلى السماء»^(٤).

يقول يوحنا في أحد رسائله: «لا تحبوا العالم ولا الأشياء التي في العالم، إن أحب أحد العالم فليست فيه محبة الأب، لأن كل ما في العالم شهوة الجسد، وشهوة العيون، وتعظم المعيشة، ليس من الأب بل من العالم. والعالم يمضي وشهوته، وأما الذي يضع مشيئة الله فيثبت إلى الأبد»^(٥).

ويقول أحد رجال الدين النصارى عن الحالة التي يصل إليها المسيحي بقتله لشهوته: «وهكذا بدأ الإنسان يحيا بالروح.. ولا يعطي للجسد فرصة لتكميل إهتمامه.. إنه يعيش بالروح.. والذي فيه روح الله أو روح المسيح فهذا يكون بر الله عاملاً فيه، والجسد فيه يكون من جهة الخطية مائتاً. ولكن لأن روح المسيح

(١) إنجيل متى ٢٤/١٦، ٢٥.

(٢) رسالة بولس إلى أهل غلاطية ١٦/٥-١٨

(٣) المسيح والمسيحية/ د. عبدالغني عبود - ص ١١٢

(٤) تعليقات الدكتور محمد شامة على كتاب أبي عبيدة الخزرجي - ص ١٣٤ (الحاشية)

(٥) رسالة يوحنا الأولى ٢/١٥-١٨.

يكون فيه، فهو يكون حياً أو في حالة قيامه مع قيامه المسيح، والذي يعيش القيامة لا يعود مديوناً للجسد ليعيش حسب شهواته، بل بالروح الذي فيه يميز أعمال الجسد»^(١).

وهكذا فالمسيحية تعتقد أن الموت الجسدي عقوبة للجسد^(٢)، ومن مات وهو مخطيء بالأعمال، يعاقب بعقوبتين «ظاهرياً بالموت الجسدي ثمناً لخطاياها التي عملها، يتبعه موت روحي غير منظور وهو العقوبة الحقيقية»^(٣)

وبناء على ما سبق ذكره فإن المسيحي الذي يؤمن بصلب المسيح وقيامته، فالموت الجسدي ليس عقوبة له، بل صار باباً مفتوحاً للحياة الأبدية مع الله.

ولكن السؤال المطروح بعد ذلك، أين سيكون مستقر الروح بعد الموت؟

يجيب النصارى على هذا السؤال: «بأن أرواح المؤمنين تكون في حالة سعادة في الفردوس مع المسيح في إنتظار القيامة للمجد والحياة. أما أرواح الأشرار فتكون في مكان عذاب، بانتظار قيامة الدينونة والهلاك»^(٤).

ويستدلون على هذا من أقوال المسيح وبولس وبطرس، فقد جاء في إنجيل لوقا على لسان المسيح للصلب التائب: «الحق أقول لك إنك اليوم تكون معي في الفردوس»^(٥). كما جاء في أحد رسائل بولس: «لي إشتهاء أن أنطلق وأكون مع المسيح»^(٦) وجاء أيضاً على لسان المسيح: «ومات الغني أيضاً ودفن فرفع عينيه في الهاوية وهو في العذاب»^(٧). وجاء كذلك في رسالة بطرس الثانية: «يعلم الرب أن

(١) شرح رسالة بولس إلى أهل رومية/ الأب متى المسكين -ص ١٠٥.

(٢) المصدر السابق -ص ٢٧٤.

(٣) المصدر السابق-ص ٢٧٤.

(٤) نزول المسيح في آخر الزمان -ص ٣٤.

(٥) إنجيل لوقا ٢٣/٤٢.

(٦) رسالة بولس إلى أهل فيليبي ١/٢٣.

(٧) إنجيل لوقا ١٦/٢٢، ٢٣.

ينقذ الأتقياء من التجربة ويحفظ الأئمة إلى يوم الدين معاقبين . ولاسيما الذين يذهبون وراء الجسد في شهوة النجاسة»^(١) .

وهذه النصوص تدل «على أن الروح الصالحة-عند النصارى- في سعادة في القبر، وبالمقابل تكون الروح الشريرة في عذاب دائم إلى قيام القيامة»^(٢) .

ولكن تفسير النصوص السابقة محل اختلاف بين فرق المسيحيين، فالكاثوليك يعتقدون «أن هناك محكمة خاصة للأفراد النصارى بعد الموت يؤدي الأفراد أمامها حساباً عما قدمت في الحياة . . . وبعد مثلها أمام المحكمة يتحدد مصيرها إن كانت صالحة صعدت إلى السماء، وإن كانت طالحة نزلت إلى المطهر . . وفي المطهر نوعين من العذاب، الأول: الحرمان المؤقت من التمتع بمشاهدة وجه الله الكريم، وهو عذاب أليم شديد، والثاني: هو عذاب النار، تتطهر فيه النفوس من أدرانها قبل أن تلج إلى السماء . . والعذاب في المطهر يخفف عنه بالصلوات والأدعية الكنسية»^(٣) .

ولكن الأرثوذكس والبروتستانت لا يعترفون بوجود هذه المحكمة، فهم يقولون أن النصوص السابقة «تمثل مصير أرواح الأبرار بعد الموت، فالأرواح الطيبة تصعد إلى الفردوس مع المسيح . . . والأرواح الشريرة تتعذب يوم القيامة في اجتماعها مع أجسادها»^(٤) .

(١) رسالة بطرس الثانية ٩/٢-١٠ .

(٢) اليوم الآخر في الأديان السماوية/ يُسر مبيض - ص ٦٧ .

(٣) اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام/ د. فرج أبو عطا الله - ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٤) المصدر السابق - ص ٩٣ .

الفصل الثاني

يوم القيامة وأحداثه في المسيحية

تدل نصوص العهد الجديد على إعتقاد النصارى بوجود قيامتين، أطلقت عليهما القيامتين (الأولى والثانية)، بين الواحدة والأخرى ألف سنة.

والقيامة الأولى تقع عند رجوع المسيح ليأخذ الأبرار والقديسين إليه في السماء، بعد أن يشاركوه في حكم الأرض، والقيامة الثانية ستكون بعد حكم المسيح للأرض - أي في نهاية الألف سنة -.

وقد بينت نصوص العهد الجديد أيضاً أن هناك علامات وأشراط للقيامة الثانية قبل أن يبعث الناس من القبور، وهذه العلامات مقدمات ليوم القيامة الكبرى، ومن أهمها رجوع المسيح من جديد للأرض.

وهذا يعني «أن القيامة الثانية - في المسيحية - لن تقوم قبل أن يعود المسيح، ولهذا كانت هناك علامات لرجوعه، ولكن لا أحد يعرف متى سيعود. فالله قد أبقى ميعاد رجوعه مخفياً ليدرب الإنسان على حياة الإيمان والانتظار»^(١).

ومع أن المسيحية لم تحدد بشكل نهائي موعد رجوع المسيح، إلا أنها تعتقد أن المسيح قد أعطى إشارات وعلامات تدل على قرب رجوعه، وهي أشبه ما تكون بعلامات يوم القيامة في الإسلام.

فالصلة واضحة - في الدين المسيحي - بين رجوع المسيح وموعد القيامة الثانية، وذلك «لأن المسيح الذي قام أولاً من الأموات سيكون هو وسيط القيامة ومنجزها»^(٢) يقول بولس بهذا الصدد: «ثم لا أريد أن تجهلوا أيها الأخوة من جهة الراقدين لكي لا تحزنوا كالباقين الذين لا رجاء لهم، لأنه إن كنا نؤمن أن يسوع مات وقام، فكذلك الراقدين بيسوع سيحضرهم الله أيضاً معه، فإننا نقول لكم هذا

(١) اليوم الآخر في الأديان السماوية/ يُسر مبيض - ص ٦٣ .

(٢) المصدر السابق - ص ٦٥ .

بكلمة الرب : إننا نحن الأحياء الباقين إلى مجيء الرب لا نسبق الراقدين^(١) ويقول كتاب نزول المسيح : «أما أساس عقيدة القيامة والدليل الواضح على صحتها فهي قيامة الرب يسوع المسيح نفسه من الأموات ، لأنه إن كان المسيح قد قام فالجميع أيضاً سيقومون»^(٢) .

ويقول الأب متى : «فقيامة المسيح من بين الأموات كان حدثاً أخروبياً وإن أردنا تعريفها حقيقة : هي بدء الإعلان عن قيامة الدهر الآتي ، وبدء العد التنازلي لمجيء اليوم الآخر»^(٣) .

وتعتقد المسيحية أنه لو لا صلب المسيح وموته ثم رجوعه الثاني ، لكانت البشرية جميعاً إلى دينونة أبدية مرعبة ، يقول عنها أحد الكتاب المسيحيين : «لقد كانت حياة المسيح بأسرها تفيض حباً للناس وعطفاً عليهم ، فلم يعيش لنفسه فقط ، بل قضى حياته بأسرها يعلم الجهال ، ويطعم الجياع ، ويشفي المرضى ، ويقوم الموتى . لكن لو كان قد ظل عائشاً على الأرض إلى الآن يقوم بهذه الخدمات دون أن يحمل عنا قصاص خطايانا لكانت هذه الخدمات -مع سموها وفائدتها- لا شيء بالنسبة إلى ما أجراه على الصليب لأجلنا . لماذا؟ لأننا كنا نفيد منها أثناء وجودنا على الأرض فقط ، لكن كنا نتقل بعد ذلك إلى دينونة أبدية مرعبة ، إنما بفضل موته الكفاري رفعت هذه الدينونة عنا ، وتهاطلت علينا عوضاً عنها بركات روحية أبدية لا تحصى ولا تُعد»^(٤) .

وقد بينت نصوص العهد الجديد العلامات أو الإشارات الدالة على قرب رجوع المسيح وهي :

- (١) رسالة بولس إلى تسالونيكي الأولى ٤/١٣-١٨ .
- (٢) نزول المسيح في آخر الزمان-ص ٣١ .
- (٣) شرح رسالة بولس إلى أهل رومية/الأب متى المسكين- ص ٣٠٦ .
- (٤) قضية الغفران في المسيحية/عوض سمعان - ص ١٤٣ .

وذلك لأن من علامات رجوعه ومجيئه الثاني (الإرتداد)، ولهذا فإنهم يرون قربها في عالمنا الحالي الذي نعيشه، يقول بولس: «لا يخذعنكم أحد من طريقة ما، لأنه لا يأتي إن لم يأت الإرتداد أولاً»^(١).

ويبين الأب متى المسكين في شرح رسالة بولس إلى العبرانيين، أن هذه الرسالة من الرسائل التي تشير إلى أن المجيء الثاني للمسيح لن يكون إلا بعد أيام الإرتداد فيقول: «ومرة أخرى، فإن الروح القدس نفسه ومن خلال هذه الرسالة عينها، ومن واقع هذه العوامل بكل نصوصها وحروفها، يخاطبنا نحن المسيحيون في هذه الأيام الأخيرة التي سبق وتنبأ عنها جميع الرسل الملهمين أنها أيام الإرتداد والتي ستعجل في المجيء الثاني للرب، وهكذا تصبح هذه الرسالة إلى العبرانيين هي عينها رسالة الساعة الآن للذين يترجون مجيء الرب»^(٢)

٢ - الفساد الخلقي:

ويعتقد النصارى أن علامات آخر الزمان قد صارت ملموسة بتوغله في ظلام الفساد والخطيئة، يقول قسيس مسيحي موضحاً ذلك: «أما الإحساس بتباطؤ مجيء الرب حسب وعده، فأصبح يعصف بإيماننا كلما إزداد العالم ضلوعاً في الإبتعاد عن الحق والعدل والرحمة، وتوغل في ظلام الخطيئة رسمياً، وفاحت رائحة النجاسة في كافة أرجائه بلا حياء، حتى صارت علة الزنا هي مرض العالم الأخير الذي يتقدمه إلى القضاء المحتوم»^(٣)

ويستدل على ذلك بقول بطرس في أحد رسائله: «عالمين هذا أولاً أنه سيأتي في آخر الأيام قوم مستهزئين سالكين بحسب شهوات أنفسهم. وقائلين أين هو موعد مجيئه لأنه من حين رقد الآباء كل شيء باق هكذا من بدء الخليقة . . .

(١) رسالة بولس الثانية إلى أهل تسالونيكي ٣/٢.

(٢) شرح رسالة العبرانيين / الأب متى المسكين - ص ٥٢.

(٣) شرح رسالة بولس إلى العبرانيين / الأب متى المسكين - ص ١٩

لا يتباطأ الرب عن وعده كما يحسب قوم التباطؤ، لكنه يأتي علينا وهو لا يشاء أن يهلك أناس بل أن يُقبل الجميع إلى التوبة»^(١).

٣ - الحروب والكوارث :

وهذا ما يبينه إنجيل متى على لسان المسيح بقوله: «وسوف تسمعون بحروب وأخبار حروب، أنظروا لا ترتاعوا، لأنه لا بُدَّ أن تكون هذه كلها، ولكن ليس المنتهى بعد. لأنه تقوم أمة على أمة، ومملكة على مملكة، وتكون مجاعات وأوبئة وزلازل في أماكن، ولكن هذه كلها مبتدأ الأوجاع»^(٢).

٤ - ظهور المسيح الدجال :

من العلامات الهامة الدالة على قرب المجيء الثاني للمسيح، ظهور المسيح الدجال، يقول يوحنا عن ظهوره بقوله: «أيها الأولاد هي الساعة الأخيرة. وكما سمعتم أن ضد المسيح يأتي، قد صار الآن أضداد للمسيح كثيرون. من هنا نعلم أنها الساعة الأخيرة»^(٣).

والنص السابق يشير إلى «مجيء ضد المسيح، أي ضد شخصه، وضد دعوته ويقصد يوحنا بذلك الإشارة إلى مجيء المسيح الدجال»^(٤).

يقول المسيح عن هذا الدجال وأمثاله الذين يظهرون قرب ظهوره: «حينئذ إن قال لكم أحد هو ذا المسيح هنا أو هناك فلا تصدقوا. لأنه سيقوم مُسحاء كذبه وأنبياء كذبه ويعطون آيات عظيمة وعجائب حتى يضلوا»^(٥).

(١) رسالة بطرس الثانية ٣/٣ ، ٤ ، ٩ .

(٢) إنجيل متى ٢٤/٦-٨ .

(٣) رسالة يوحنا الأولى ٢/١٨ .

(٤) اليوم الآخر بين الديانة اليهودية والمسيحية والإسلام/د. فرج أبو عطا الله - ص ١١٠ .

(٥) إنجيل متى ٢٤/٢٣ ، ٢٤ .

- وقد وردت صفات الدجال في العديد من نصوص رؤيا يوحنا كان أهمها:
- ١ - أنه يخرج نار من فمه تأكل أعداءه ، فقد جاء في رؤيا يوحنا: «وإن كان أحد يريد أن يؤذيها فتخرج نار من فمها وتأكل أعداءها ، وإن كان أحد يريد أن يؤذيها فهكذا لابد أن يقتل»^(١).
 - ٢ - أنه يعطى سلطاناً عظيماً بسبب كذبه وتدجيله ويسجد الناس له لهذا السبب ، وقد جاء في رؤيا يوحنا «وأعطاه التين قدرته وعرشه ، سلطاناً عظيماً . ورأيت واحداً من رؤوسه كأنه مذبح للوحش ، وجرحه المميت قد شفي ، وتعجبت كل الأرض وراء الوحش ، وسجدوا للتين الذي أعطى السلطان للوحش ، وسجدوا للوحش قائلين : من هو مثل الوحش؟! من يستطيع أن يجاريه؟! وأعطى فيما يتكلم بعظائم وتجاديف»^(٢).
 - ٣ - أنه يمنع المطر عن الناس ، يقول يوحنا في رؤياه: «هذا لهما السلطان أن يغلقا السماء حتى لا تمطر مطراً في أيام نبوتهما ، ولهما سلطان على المياه أن يحولاها إلى دم»^(٣).
 - ٤ - أن مدة حكمه إثني وأربعين شهراً ، كما جاء في رؤيا يوحنا: «وأعطى سلطاناً أن يفعل إثني وأربعين شهراً»^(٤).
 - ٥ - أن الدجال يقاتل المسيح يسوع وجنده من القديسين ، كما يقول يوحنا: «وأعطي أن يضع حرباً مع القديسين ويعلمهم . . . ورأيت الوحش وملوك الأرض وأجنادهم مجتمعين ليضعوا حرباً مع الجالس على الفرس ومع جنده»^(٥).
 - ٦ - أن الدجال يقتل على يد المسيح ، يقول يوحنا في رؤياه: «فقبض على

(١) رؤيا يوحنا ٥/١١ .

(٢) رؤيا يوحنا ١٣/٢-٥ .

(٣) رؤيا يوحنا ١١/٦ .

(٤) رؤيا يوحنا ١٣/٥ .

(٥) رؤيا يوحنا ١٣/٨ ، ١٩/١٩ .

الوحش والنبي الكذاب معه ، والصانع قدامه ، الآيات التي بها أضل الذين قبلوا اسمة الوحش ، والذي سجدوا لصورته ، وطرح الإثنان حين إلى بحيرة النار المتقدمة بالكبريت . والباقون قتلوا بسيوف الجالس على الفرس»^(١) .

رجوع المسيح:

وكما سبق ذكره ، فإن القيامة الأولى ستكون بعد رجوع المسيح إلى العالم ، ومن الواضح أن النصراري يعتقدون بأن الأبرار سيرجعون مع المسيح ، وأنه بعد إنتصاره على المسيح الدجال وقتله سيميت الله الأشرار أيضاً حتى لا يبقى أحد منهم على وجه الأرض ، ويستدلون على ذلك بعدة نصوص منها ما جاء على لسان بولس : «ثم نحن الأحياء الباقين سنخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة الرب في الهواء»^(٢) وكذلك ما أورده يوحنا في رؤياه : «ورأيت عروشاً فجلسوا عليها وأعطرو حكماً فعاشوا وملكوا مع المسيح ألف سنة مبارك ومقدس من له نصب في القيامة الأولى ، هؤلاء ليس للموت الثاني سلطان عليهم ، بل سيكونون كهنة لله والمسيح ، وسيملكون معه ألف سنة»^(٣)

وبذلك تتحقق أمنية المسيح الواردة في صلاته إلى الأب : «أريد أن هؤلاء الذين أعطيتني يكونون معي حيث أكون أنا لينتظروا مجدي»^(٤) أما الأشرار فإنهم لا يعيشون ليروا هذا المجد كما جاء في رؤيا يوحنا : «أما بقية الأشرار فلم تعش حتى تتم الألف سنة ، هذه هي القيامة الأولى»^(٥) .

وبموت الأشرار تضعف قوة الشيطان ، ومن أجل ذلك يتم تقييده حتى لا

(١) رؤيا يوحنا ١٩/٢٠ ، ٢١ .

(٢) رسالة بولس الأولى إلى أهل تسالونيكي ٤/١٧ .

(٣) رؤيا يوحنا ٢/٤ - ٦ .

(٤) إنجيل يوحنا ١٧/٢٤ .

(٥) رؤيا يوحنا ٢٠/٥ .

يبقى الشر على الأرض ، يقول يوحنا في رؤياه : «ورأيت ملاكاً نازلاً من السماء معه مفتاح الهاوية وسلسلة عظيمة في يده ، فقبض على (التنين الحية القديمة) الذي هو إبليس والشيطان وقيده ألف سنة وطرحه في الهاوية وأغلق عليه وختم ، لكي لا تضل الأم في ما بعد حتى تتم الألف سنة ، وبعد ذلك لا بد أن يُحلَّ زماناً يسيراً»^(١) .

والسؤال المطروح في هذه القضية، من هم الأبرار الذين سيشهدوا الظهور الثاني للمسيح - كما يعتقد النصارى؟

يجيب النصارى على ذلك بقولهم أن القديس هو «الذي ذاق الخلاص الآن بضمونه المعلن في القيامة وغفران الخطايا وتجديد الخلقة في المعمودية وتذوق الروح القدس وإنعاماته»^(٢) .

وفي إعتقادهم أيضاً أن الذين قتلوا من أجل المسيحية هم : «سيكونون أداة دينونة للذين قتلوهم بلا رحمة ، فدمهم سيتكلم ويشهد بما فعل فيهم»^(٣) .

وبعد مرور ألف سنة على مجيء المسيح الثاني وحكمه للأرض ، يخرج الشيطان من قيده مرة أخرى ليضل الأم وعلى رأسهم يأجوج ومأجوج كما قال يوحنا في رؤياه : «ثم متى تمت الألف سنة يُحلُّ الشيطان من سجنه ويخرج ليضل الأم الذين في أربع زوايا الأرض ، يأجوج ومأجوج ليجمعهم للحرب الذين عددهم مثل رمل البحر . فصعدوا على عرض الأرض ، وأحاطوا بمعسكر القديسين وبالمدينة المحبوبة ، فتزلت نار من عند الله من السماء أكلتهم . وإبليس الذي كان في بحيرة النار والكبريت حيث الوحش والنبي الكذاب ، وسيعذبون نهاراً وليلاً إلى أبد الأبد»^(٤) .

(١) رؤيا يوحنا ٢٠/١-٣ .

(٢) شرح رسالة العبرانيين/ الأب متى المسكين-ص ٥٥٥ .

(٣) المصدر السابق - ص ٦٩٣ .

(٤) رؤيا يوحنا ٢٠/٧-١٠ .

وعندئذ يأخذ المسيح جميع القديسين معه إلى السماء تحقيقاً لوعده: «آتي أيضاً وأخذكم إليّ حتى حيث أكون أنا، تكونون أنتم أيضاً»^(١).

القيامة الثانية وخروج الأموات من القبور:

وردت العديد من النصوص في الأناجيل الأربعة، ورسائل العهد الجديد التي تدل على إعتقاد النصارى بقيامة الأموات من القبور بأجسادهم من أجل الحساب والجزاء، لا فرق في ذلك بين قديس وآثم، كما جاء في رسالة أعمال الرسل: «أنه سوف تكون قيامة للأموات الأبرار والأئمة»^(٢).

وقد بينت هذه النصوص أن البعث من القبور سيكون بعد النفخ في البوق، وأن أجسادنا السابقة ستتغير إلى أجساد لا يدخلها الفساد، يقول بولس في أحد رسائله: «هو ذا سرّ أقوله لكم، لا نرقد كلنا، ولكننا نتغير. في لحظة في طرفة عين عند البوق الأخير، فإنه سيُبوق فيقام الأموات عديمي فساد ونحن نتغير. لأن هذا الفاسد لا بد أن يُلبس عدم فساد، وهذا المائت يُلبس عدم موت»^(٣).

وهذا ما أكده يوحنا في إنجيله إذ يقول: «الحق الحق أقول لكم أنه تأتي ساعة وهي الآن، حين يسمع الأموات صوت ابن الله والسامعون يحيون... لا تتعجبوا من هذا. فإنه تأتي ساعة فيها يسمع جميع الذين في القبور صوته. فيخرج الذين فعلوا الصالحات إلى قيامة الحياة، والذين عملوا السيئات إلى قيامة الدينونة»^(٤).

وستكون الأجساد الخارجة من القبور مشابهة للأجساد التي ماتت، ولكنها تختلف حسب صاحبها إن كان باراً أم شقيماً، فإن كانت لأحد الأبرار فهي أجساد مجدة، وإن كانت للأشرار فهي أجساد غير قابلة للفناء، يقول كتاب نزول

(١) إنجيل يوحنا ٣/١٤.

(٢) رسالة أعمال الرسل ١٥/٢٤.

(٣) رسالة بولس الأولى إلى أهل كورنثوس: ١٥/٥١-٥٣.

(٤) إنجيل يوحنا: ٥/٢٥، ٢٨، ٢٩.

المسيح: «إن الجسد المقام يشابه الجسد المائت تماماً، فقد قام يسوع بجسده من الغير وأظهر نفسه حياً لتلاميذه، وأظهر لهم أثر المسامير في يديه وأثر الطعنة في جنبه. أما بالنسبة لمصير الأبرار والأشرار يوم القيامة، فإن الأبرار يقومون بأجساد ممجدة وهذه القيامة تدعى قيامة الحياة، لأن المقامين يملكون مع المسيح ويحيون في سعادة إلى الأبد، ويقوم الأشرار بأجساد غير قابلة للفناء، وهذه القيامة تدعى قيامة الدينونة، لأن المقامين سيدانون ويطرحون إلى الأبد عن وجه الله في مكان عذاب رهيب»^(١).

وهذا ما بينه بولس في رسائله إذ يقول: «فإن سيرتنا نحن هي في السموات التي منها نتظر مخلصاً هو الرب يسوع المسيح. الذي سيغير شكل جسد تواضعنا ليكون على صورة جسد مجده»^(٢).

وعند اقتراب البعث تظهر الكثير من العلامات والإشارات في الكون تدل على قرب الساعة، وقد ورد في إنجيل متى عن البعث ومقدماته: «وللوقت بعد ضيق تلك الأيام تظلم الشمس، والقمر لا يعطي ضوءه، والنجوم تسقط من السماء، وقوات السماء تنزعزع»^(٣). وورد أيضاً ما يماثله في إنجيل مرقس: «وأما في تلك الأيام بعد ذلك الضيق، فالشمس تظلم، والقمر لا يعطي ضوءه، ونجوم السماء تتساقط، والقوات التي في السماء تنزعزع»^(٤).

وبعد أن تنفخ في البوق ويتم البعث يحشر الناس أمام يسوع المسيح-كما يعتقد النصارى- وذلك من أجل أن يحاسبوا ويدانوا، وهذا ما سنفصله إن شاء الله في الفصل القادم.

(١) نزول المسيح - ص ٣٣.

(٢) رسالة بولس إلى أهل فيليبي ٢٠/٣ ، ٢١.

(٣) إنجيل متى ٢٤/٢٩.

(٤) إنجيل مرقس ٢٤/١٣ ، ٢٥.

الفصل الثالث

الحساب والجزاء في المسيحية

يسمى يوم الحساب عند المسيحيين بـ «يوم الدينونة» ومن أبرز صورته محاسبة المسيح للناس، «وهذا هو الأساس الثالث من أسس العقيدة المسيحية، فالأب - حسب إعتقادهم- أعطى سلطان الحساب للإبن، وذلك لأن الإبن -بالإضافة إلى ألوهيته وأبديته- إبن الإنسان أيضاً، فهو أولى بمحاسبة الإنسان»^(١)

ويعتقد المسيحيون أن المسيح بعد أن صلب ثم قام من قبره، إرتفع بعد ذلك إلى السماء وجلس بجوار الأب، وعن يمينه على كرسي، إستعداداً لاستقبال الناس يوم الحشر ليدينهم على ما فعلوه في حياتهم الدنيا.

وهناك نصوص عديدة في العهد الجديد، خاصة في رسائل بولس تقرر هذا المبدأ المهم -عند المسيحيين- منها ما جاء في رسالة بولس إلى أهل كورنثوس: «لا بد أننا جميعاً نظهر أمام كرسي المسيح لينال كل منا ما كان بالجسد بحسب ما صنع خيراً كان أو شراً»^(٢)

كما جاء في رسالة بولس إلى أهل أفسس: «الذي عمله في المسيح إذ أقامه من الأموات وأجلسه عن يمينه في السماوات. فوق كل رياسة وسلطان، وقوة وسيادة وكل إسم يسمى ليس في هذا الدهر فقط بل في المستقبل أيضاً. وأخضع كل شيء تحت قدميه»^(٣)

وفي رسالته إلى أهل روميه: «لأننا جميعاً سوف نقف أمام كرسي المسيح»^(٤) وجاء كذلك ذكر محاسبة المسيح للناس في إنجيل يوحنا «لأن الأب لا

(١) المسيحية/د. أحمد شلبي- ص ١٤٤.

(٢) رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: ١٠/٥.

(٣) رسالة بولس إلى أهل أفسس: ٢٠/١، ٢١.

(٤) رسالة بولس إلى أهل رومية: ١٤/١٠.

يدين أحداً بل قد أعطى كل الدينونة للإنسان»^(١).

ويمكن تلخيص أبرز أحداث الدينونة كما بينتها نصوص العهد الجديد بمايلي :-

(١) أن المسيح يجمع أمامه جميع الشعوب ليميز بين الأبرار والأشرار وقد جاء في إنجيل متى: «ومتى جاء ابن الإنسان في مجده وجميع الملائكة القديسين معه فحينئذ يجلس على كرسي مجده. ويجتمع أمامه جميع الشعوب فيميز بعضهم من بعض كما يميز الراعي الخراف من الجداء. فيقيم الخراف عن يمينه والجداء عن اليسار. ثم يقول الملك للذين عن يمينه: تعالوا يا مباركي أبي رثوا الملكوت المعد لكم منذ تأسيس العالم. ثم يقول أيضاً للذين عن اليسار إذهبوا عني يا ملاحين إلى النار الأبدية المعدة لإبليس وملائكته. فيمضي هؤلاء إلى عذاب أبدي، والأبرار إلى حياة أبدية»^(٢).

(٢) نشر الصحف أو سجلات الأعمال: وقد أورد يوحنا في رؤياه ذكراً للسجلات التي كتبت فيها أعمال الناس في الحياة الدنيا: «ثم رأيت عرشاً عظيماً أبيض، والجالس عليه الذي من وجهه هربت الأرض والسماء ولم يوجد لهما موضع. ورأيت الأموات صغاراً وكباراً واقفين أمام الله، وانفتحت أسفار، وانفتح سفر آخر هو سفر الحياة، ودين الأموات مما هو مكتوب في الأسفار بحسب أعمالهم. وسلم البحر الأموات الذي فيه، وسلم الموت والهاوية الأموات الذين فيهما، ودينوا كل واحد بحسب أعماله. وكل من لم يوجد مكتوباً في سفر الحياة طرح في بحيرة النار»^(٣).

ومن هذا المشهد الذي صوره يوحنا في رؤياه نستنتج «أن لكل إنسان في عقيدتهم سفر يحتوي على سجل كامل بأعماله يواجهه الرب به الإنسان الذي ينكر سيئاته، وأنه يوجد سفر آخر هو سفر الحياة وهو يحتوي على أسماء الذين تابوا عن

(١) إنجيل يوحنا: ٢٢/٥.

(٢) إنجيل متى: ٢٥/٣١-٤٦.

(٣) رؤيا يوحنا: ٢٠/١١-١٥.

خطاياهم وآمنوا بالمسيح ، وأن المدانين الذين لم توجد أسماءهم مكتوبة في سفر الحياة سيطرحون في بحيرة النار»^(١) .

(٣) أن الحساب سيكون لجميع الناس فرداً فرداً ، وسيكون أيضاً دقيقاً فيحاسب الإنسان عن كل صغيرة وكبيرة كما جاء في إنجيل متى : «ولكن أقول لكم إن كل كلمة بطالة يتكلم بها الناس سوف يعطون عنها حساباً يوم الدين . لأنك بكلامك تتبرر ، وبكلامك تدان»^(٢) .

(٤) أن الحساب سيكون على أرض جديدة بعد تغيير معالم الكون ، فقد جاء في رؤيا يوحنا : «ثم رأيت سماءً جديدة ، وأرضاً جديدة ، لأن السماء الأولى والأرض الأولى مضتا ، والبحر لا يوجد فيما بعد»^(٣) .

ويقسم النصارى البشر طبقات أثناء الحساب ، وينقل الدكتور فرج أبو عطا الله عن أحد رجال الدين النصارى قوله : «إن البشر في القيامة على أربعة أقسام ، وتدعى هذه الأقسام : (طبقات القائمين في ذلك اليوم من الأبرار والأشرار) .

فالطبقة الأولى : طبقة الذين يدينون ولا يُدانون ، والطبقة الثانية : طبقة الذين يدانون ويخلصون ، والطبقة الثالثة : الذين يدانون ويُهلكون ، والطبقة الرابعة : طبقة الذين لا يُدانون ويهلكون فالطبقة الأولى هم كبار القديسين كالرسل . . والثانية هم الذين غسلوا ثيابهم التي تدرست بالخطايا ، فأصلحوا فساد أعمالهم بأفعالهم الصالحة ، ولاسيما أعمال الرحمة ، فظفروا برحمة الديان . . والثالثة هم المؤمنون الخطاه ، الذين دنسوا قداسة إيمانهم برجاسة أفعالهم ، أولئك الذين يقرون بأنهم يعرفون الله ، وهم بمقتضى أعمالهم به كافرون . وأصحاب الطبقة الرابعة هم الذين لم يؤمنوا كالوثنيين ، فهؤلاء لا يحتاجون إلى دينونة وحساب»^(٤)

(١) اليوم الآخر في الأديان السماوية / يُسر مبيض - ص ٦٩ .

(٢) إنجيل متى : ٣٦/١٢ ، ٣٧ .

(٣) رؤيا يوحنا : ١/٢١ .

(٤) اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام / د. فرج أبو عطا الله - ص ١٩٤ ،

الجنة والنار في المسيحية:

غير أن علماء المسيحية، اختلفوا في كيفية الحياة في الدار والآخرة، وهل سيكون نعيم الجنة حسي أم معنوي؟ وكذلك عذاب النار، هل هو عذاب مادي أم معنوي؟ .

أما عن الجنة فقد انقسموا إلى فريقين كما يقول الدكتور محمد شامة، «فريق يرى أنها ستكون بلا أكل ولا شرب ولا نكاح، مستدلين بما ورد في إنجيل مرقس على لسان المسيح في معرض رده على الصدوقيين الذين كانوا ينكرون البعث «فإجاب يسوع وقال لهم أليس لهذا تضلون، إذ لا تعرفون الكتب ولا قوة الله. لأنهم متى قاموا من الأموات لا يزوجون ولا يزوجون، بل يكونون كالملائكة في السموات، وعليه فلن يكون هناك نبات ولا حيوان، إذ خلقهما الله في الدنيا، لسداد احتياج الإنسان، فلما انتفت الحاجة، لزم عدم إعادة خلقهما»^(١) ومن المنكرين لمادية النعيم الآخروي القسيس الذي ناظره (أبوعبيدة الخزرجي) إذ يقول: «وأنتم تقولون: إن في الجنة أكلاً وشرباً ونكاحاً، وجميع ذلك عندكم في الكتاب الذي جاء به صاحب شريعتكم، ونحن ننكر جميع ذلك، ولا يمكن بوجه من الوجوه وقوعه عندنا، ذلك أننا إذا حشرنا يوم القيامة، حشرنا بأجسادنا ونفوسنا، ولكن لا نأكل هناك ولا نشرب»^(٢).

وهذا الفريق «يتصورون النعيم في الجنة بأنه عبارة عن الإتصال بالله ورؤية جلاله، ويعتبرون أن رؤية الله هي الخير الأعظم الفائت كل خير، الذي يملأ رغبة كل إنسان ويشبع شهوات نفسه. . لذلك فهم يعتقدون أن الطعام والشراب والنكاح لا يليق بالجنة وما فيها»^(٣).

أما الفريق الآخر، فيرى: «أن الحياة الأخرى ستكون مثل الحياة الدنيا، فيها

(١) تعليق الدكتور محمد شامة في كتاب أبي عبيدة الخزرجي -ص ١٣٨ .

(٢) بين الإسلام والمسيحية/ كتاب أبي عبيدة الخزرجي - ص ١٢٦-١٢٨ .

(٣) اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام/ د. فرج أبو عطا الله - ص ٣٧٧ .

أكل وشرب ونكاح .. إلخ»^(١) ..

وقد استدلوا على ذلك بالعديد من نصوص العهد الجديد منها قول المسيح في إنجيل متى: «وأقول لكم إنني من الآن لا أشرب من نتاج الكرمة هذا إلى ذلك اليوم حينما أشربه معكم جديداً في ملكوت أبي»^(٢)

وقوله أيضاً في متى: «وكل من ترك بيوتاً أو أخوة أو أخوات أو أباً أو أمماً أو امرأة أو أولاداً أو حقولاً من أجل اسمي يأخذ مئة ضعف ويرث الحياة الأبدية.»^(٣) وكذلك ما ورد على لسانه في إنجيل يوحنا: «اعملوا لا للطعام البائد بل للطعام الباقي للحياة الأبدية الذي يعطيكم ابن الإنسان، لأن هذا الله الأب قد ختمه»^(٤).

أما عن عذاب النار هل هو حسي أم معنوي؟ فقد اختلف النصارى في نصوص العهد الجديد، رغم أن هذه النصوص تجمع بين العذاب الحسي والمعنوي.

فالكاثوليك والأرثوذكس يرون «أن في جهنم ناراً حقيقية، والدليل على ذلك من ذكر الكتب المقدسة لها، لأن كل النصوص الإلهية المتضمنة ذكر العقوبات الجهنمية تعلن لنا وجود النار حقاً . . وهذا الفريق من النصارى يرى أن عذاب جهنم يكون حسيّاً بحرق أجسادهم، ويكون معنوياً بالخزي والذل والإزدراء الأبدي»^(٥). وأدلتهم على ذلك ما ورد في الأناجيل ورؤيا يوحنا، فقد أورد متى عن يسوع قوله لحواريه: «ولا تخافوا من الذين يقتلون الجسد، ولكن النفس لا يقدر أن يقتلها. بل خافوا بالحري من الذي يقدر أن يهلك النفس والجسد

(١) تعليق الدكتور محمد شامة على كتاب أبي عبيدة الخزرجي - ص ١٣٨.

(٢) إنجيل متى : ٢٦/٣٩.

(٣) إنجيل متى : ١٩/٢٩.

(٤) إنجيل يوحنا : ٦/٢٧.

(٥) اليوم الآخر/ د. فرج أبو عطا الله - ص ٣٨٨.

كليهما في جهنم»^(١). وقوله أيضاً: «يرسل ابن الإنسان ملائكته فيجمعون من ملكوته جميع المعائر وفاعلي الإثم. ويطرحونهم في أتون النار، هناك يكون البكاء وصرير الأسنان»^(٢).

كذلك ما ورد في إنجيل مرقس على لسان المسيح: «وإن أعشرتك يدك فاقطعها، خير لك أن تدخل الحياة أقطع من أن تكون لك يدان وتمضي إلى جهنم إلى النار التي لا تطفأ. حيث دودهم لا يموت والنار لا تطفأ»^(٣).

بالإضافة إلى ما جاء في رؤيا يوحنا: «وأما الخائفون، وغير المؤمنين، والرجسون، والقائلون، والزناة، والسحرة، وعبدة الأوثان، وجميع الكذبة، فنصيبهم في البحيرة المتقدة بنار وكبريت»^(٤).

أما البروتستانت فهم يرون: «أن النار المذكورة في الكتاب المقدس ليست حسية ولكنها معنوية، ودليلهم على ذلك أن إبليس وأعوانه يتعذبون في النار مع أنهم ليست لهم أجساد حسية.

وأضافوا قائلين: أن القول بأن النار المذكورة في الكتاب هي مادية ليس له سند كاف، كما أنه لا محل للزعم أن الدود الذي لا يموت هو دود حقيقي، لأن إبليس وأعوانه الذين يعذبون بنيران أبدية ويشاركهم في عذابهم الخطاه، وليس لهم أجساد مادية لتفعل فيها النار المادية، فالأولى والأنسب أن تكون النار في الآخرة مجازية»^(٥).

وقد رد الكاثوليك والأرثوذكس على هذه الحجة بقولهم: «أن الله يوسع القوة المؤثرة في النفس لتقبل التأثير . . . فيشدد قوتها حتى تؤثر في غير الأجساد

(١) إنجيل متى: ٢٨/١٠.

(٢) إنجيل متى: ٤١/١٣، ٤٢.

(٣) إنجيل مرقس: ٩/٤٣، ٤٤.

(٤) رؤيا يوحنا: ٨/٢١.

(٥) اليوم الآخر/ د. فرج أبو عطا الله - ص ٣٨٩.

الفصل الرابع

يوم القيامة بين اليهودية والمسيحية

رغم أن المسيحية تُعدّ امتداداً لليهودية، باعتبار أنها نُزلت على اليهود، إلا أن الباحث يجد الكثير من أوجه الخلاف بين الديانتين، مع أن العهد القديم كتابٌ مقدس عند المسيحيين.

ومن أوجه الخلاف المهمة بين الديانتين: عقيدة اليوم الآخر، فمن الملاحظ أن اليهودية تجاهلت كثيراً عقيدة اليوم الآخر وأغفلتها في الكثير من نصوصها، ولكن المسيحية فصلت فيها كثيراً وأوردت نصوص العهد الجديد الكثير من تفاصيلها.

ويعزو الدكتور أحمد شلبي سبب إغفال اليهودية لذكر اليوم الآخر، وتفصيل المسيحية له إلى أمرين إثنيين:

الأول: «أن اليهودية تهتم بالأعمال، ولا تُعنى بالإيمان، وهي في جوهرها أسلوب حياة لا عقيدة تعتقد، وهي في هذا تختلف عن المسيحية التي تُعنى بالإيمان وتجعله يفوق العمل الصالح، فالاتجاه الخلقى عند اليهود في التصرفات اليومية أهم من الاعتقاد السليم.

الثاني: أن مجال تفكير اليهودية ليس فيما وراء هذا العالم، ذلك الذي لن يقدر الإنسان العائش هنا على الأرض أن يدركه، وإنما مجالها الأوحدهو هذا العالم الحاضر»^(٢).

ومن الجدير بالذكر أنه لم يرد في التوراة -الموجودة بين أيدينا- ذكر للدار الآخرة، «فلم توعد اليهود بشيء مقابل طاعتهم، إلا باستمرار دولتهم التي يسعدون بها وبنعيم الدنيا، وفي مقابل ذلك فإنها أنذرتهم بسقوط الدولة وبأفدح

(١) المصدر السابق -ص ٣٨٩.

(٢) اليهودية/د. أحمد شلبي - ص ٢٠٢.

المصائب لو أنهم عصوا الميثاق ونقضوه فالوعود التي نجدها في التوراة - مقابل المحافظة على الشريعة - لم تكن سوى الأمن في الحياة والنعم المادية، وعلى العكس من ذلك لم يتنبأ لهم بعذاب أكيد مقابل عصيانهم سوى إنهيار الدولة، وما ينتج عن ذلك عادة من الشرور، وكذلك بعض المصائب التي تحل بهم خاصة، وذلك نتيجة لإنهيار دولتهم . .

أما العهد الجديد، فقد اشتمل على نصوص عديدة، تشير إلى الجزاء الأخرى، فإذا قلبنا صفحاته فلسوف نستمع إلى نغمة جديدة كل الجدة، لم توجد في العهد القديم. هنا يحسب القارئ أنه انتقل من طرف إلى أقصى طرف مقابل له، يجد فكرة دينية تدعو إلى أن صلاتنا بالعالم الراهن، بكل ما فيها من غنى وعظمة سوف تنقطع، فهي بالنسبة إلينا قيود، وينبغي أن نتحرر منها . . وهكذا نجد أن الإنجيل يجعل أمل المؤمنين دائماً هو الجزاء في الآخرة، في حياة ما بعد الموت، على عكس العهد القديم الذي ركز على تحقيق ما يعد المؤمنين به من ثواب وما ينذرهم من عقاب في الحياة الدنيا»^(١).

ولهذا قلما يشير اليهود إلى حياة أخرى بعد الموت إلا بشكل مضطرب أقرب منه للخرافة أكثر من الحقيقة، حتى أننا «لانجد من بين فرقهم الشهيرة من يؤمن باليوم الآخر على الوجه الذي يقرره الإسلام. فرقة الصدوقيين تنكر قيام الأموات وتعتقد أن عقاب العصاة وإثابة المتقين إنما يحصلان في حياتهم، وفرقة القديسين تعتقد أن الصالحين من الأموات سينتشرون في هذه الأرض ليشتركوا في ملك المسيح الذي سيأتي في آخر الزمان، لينقذ الناس من ضلالهم ويدخلهم جميعاً في ديانة موسى، أي أن بعث هؤلاء سيحصل في الحياة الدنيا»^(٢).

غير أن المسيحية عندما تقرر عودة الأبرار للمشاركة في حكم المسيح مدة ألف عام، فإنها تقر بوجود يوم قيامة أخرى، يحاسب فيها جميع الناس بما فيهم هؤلاء الأبرار.

(١) تعليقات الدكتور محمد شامة على كتاب أبي عبيدة الخزرجي - ص ١٢٨-١٣٦.

(٢) الأسفار المقدسة/ د. على عبدالواحد وافي - ص ٣٨.

الخاتمة

- بعد أن انتهينا من بيان وتفصيل عقيدة النصاري في يوم القيامة، يمكننا أن نستخلص النتائج التالية من مجمل ما ورد في هذا الموضوع:
- ١ - علاقة الموت بالخطيئة بالعقيدة المسيحية، فلولا خطيئة آدم لما حدث الموت على الإنسان، ولهذا كان الموت عبارة عن عقوبة حاقت بالإنسان بسبب عصيان أبيه آدم عليه السلام.
 - ٢ - أن هذا العقاب الواقع على ادم -وهو وقوع الموت عليه- كان سبباً في تسليم ذريته طبيعة منفتحة على الشيطان وغير منفتحة على الله.
 - ٣ - تعتقد المسيحية أن المسيح بصفته ابن الله -جلّ وعلا- قد تجسد بصورة الإنسان من أجل خلاص الإنسان من خطيئة أبيه الأولى، وبذلك فتح الباب أمام الإنسان ليتخلص من آثار تلك الخطيئة.
 - ٤ - وبناء على عقيدة الخلاص بصلب المسيح عند المسيحيين، فإنهم يعتقدون وجوب قطع صلاتنا مع العالم، باعتبارها قيود يجب أن نتحرر منها.
 - ٥ - تعتقد المسيحية، أن المسيحي الذي يؤمن بصلب المسيح وقيامته من جديد، لن يموت موتاً روحياً، بل صار الموت الجسدي باباً مفتوحاً للحياة الأبدية مع الله.
 - ٦ - تعتقد فرقة الكاثوليك أن المسيحي بعد موته يعرض على محكمة خاصة، وبعد مثوله أمامها يتحدد مصير الروح، فإن كانت صالحة صعدت إلى السماء، وإن كانت طالحة نزلت إلى المطهر.
 - ٧ - أما فرقتي الأرثوذكس والبروتستانت، فهم يعتقدون أن مصير الأرواح بعد الموت، تكون بصعود الطيبة إلى الفردوس، أما الشريرة فتتعذب إلى يوم القيامة.
 - ٨ - تعتقد المسيحية بوجود قيامتين، الأولى والثانية، أما الأولى فتكون برجوع

المسيح مرة ثانية ليعيد الأبرار إلى الحياة فيشاركوه في حكم العالم ألف سنة .
أما الثانية فهي بعد موت الناس ثم بعثهم من القبور .

٩ - تعتقد المسيحية بأن هناك علامات دالة على قرب رجوع المسيح رجعة ثانية ،
منها: الارتداد، والفساد الخلقي، والحروب والكوارث، ثم أخيراً ظهور
المسيح الدجال، الذي بينت نصوص العهد الجديد الكثير من صفاته .

١٠ - تعتقد المسيحية أن القيامة الثانية ستكون بعد النفخ بالصور أو البوق حيث
يخرج الناس من قبورها لا فرق في ذلك بين قديس وأثم .

١١ - تعتقد المسيحية أن الأجساد الخارجة من القبور ستكون ممجدة للأبرار، أما
الأشرار فستكون أجسادهم غير قابلة للفناء .

١٢ - تعتقد المسيحية أن الحساب وإدانة الناس ستكون على يد المسيح الذي أخذ
هذه السلطة من الأب .

١٣ - تعتقد المسيحية بأن هناك صحفاً ستنشر يوم القيامة كتبت فيها أعمال الإنسان
في الدنيا .

١٤ - اختلف النصارى في نعيم الجنة هل هو حسي؟، أم معنوي؟؛ ففريق أنكر
وجود الطعام والشراب والنكاح، وفريق آخر أيد وجود النعيم المادي من
طعام وشراب وغير ذلك .

١٥ - واختلفوا أيضاً في عذاب النار، فالكاثوليك والأرثوذكس يرون أن عذاب
النار عذاب حقيقي عن طريق حرق الأجساد . أما البرتستانت فيرون أن
العذاب في النار ليس حسياً وإنما سيكون مجازياً .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

أهم المراجع والمصادر

- ١ - الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام: د. علي عبدالواحد وافي، مكتبة نهضة مصر، ١٩٩٦م.
- ٢ - بين الإسلام والمسيحية (كتاب أبي عبيدة الخزرجي) تحقيق الدكتور محمد شامة: مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٧٩م.
- ٣ - الديانة المسيحية: نهى النجار: دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩٥م.
- ٤ - الرسالة إلى العبرانيين (شرح ودراسة): الأب متى المسكين: مطبعة القديس أنبا مقار، القاهرة، ط ١/١٩٩٣م.
- ٥ - شرح رسالة القديس بولس الرسول إلى أهل رومية: الأب متى المسكين، مطبعة دير القديس أنبا مقار، القاهرة، ط ١/١٩٩٢م.
- ٦ - قصة الديانات: سليمان مظهر: مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٥م.
- ٧ - قضية الغفران في المسيحية: عوض سمعان: مكتبة الجديد، الفجالة، القاهرة، ١٩٥١م.
- ٨ - الكتاب المقدس (العهد القديم والجديد): دار الكتاب المقدس، القاهرة.
- ٩ - المسيح والمسيحية والإسلام: د. عبدالغني عبود: دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م.
- ١٠ - المسيحية: د. أحمد شلبي: مكتبة النهضة المصرية، ط ٤، ١٩٧٣م.
- ١١ - المسيحية (نشأتها وتطورها): شارل جنيبير، ترجمة الدكتور عبدالحليم محمود - المكتبة العصرية، بيروت.
- ١٢ - نزول المسيح في آخر الزمان: بلا مؤلف: دار النشر المعمدانية، بيروت.
- ١٣ - اليوم الآخر بين اليهودية والمسيحية والإسلام: د. فرج أبو عطاالله: دار الوفاء، المنصورة، ط ١، ١٩٩١م.
- ١٤ - اليوم الآخر في الأديان السماوية والديانات الوضعية: يُسر مبيض، مكتبة الغزالي، إدلب، سورية، ط ١، ١٩٩٢م.
- ١٥ - اليهودية: د. أحمد شلبي: مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٤، ١٩٧٣م.

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	قواعد النشر
٩	كلمة التحرير
١١	الجدل القرآني عند نجم الدين الطوفي د. عائشة يوسف المناعي
٧٥	الأمراض الوراثية من منظور إسلامي د. علي محمد يوسف المحمدي
١٢٩	صفحات من حضارة الإسلام: العلوم التطبيقية؛ دراسة في المعطيات وعوامل الازدهار والتوقف أ. د. عماد الدين خليل
١٨١	الإملاء وأثره في ضبط الرواية د. محمد عيد الصاحب
٢٢٣	مشكلة الشرع عند قدماء المعتزلة د. عبد الحكيم يوسف الخلفي
٢٤٥	دعائم العلاقة الزوجية في الإسلام أ. د. محمد السيد الدسوقي
٢٧٥	الاستثناء من مخصصات العام المتحصلة: دراسة أصولية أ. د. محمد إبراهيم الحفناوي
٣٢١	يد الأمانة ويد الضمان في الفقه الإسلامي والقانون المدني العراقي د. ليلى عبد الله سعيد
٣٧١	يوم القيامة في المسيحية د. محمد أحمد الخطيب

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية ٥٠٨ لسنة ١٩٩٧
الرقم الدولي (ردمك) ١٤٠١٤٠٤٦٠٩٩٩٢١

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

www.moswarat.com

www.moswarat.com



Journal of
Faculty of
Shari'a, Law
& Islamic Studies

Vol.15

1997