



حَوْلِيَّةٌ مَجَلَّةُ الشَّرِیْعَةِ وَالْقَانُونِ
 وَالْحُرَاةِ الْاِسْلَامِيَّةِ

العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



حواشيه على الشريعة والقانون والكراسات الإسلامية

العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

٢١٠٥

حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية . - الدوحة :
جامعة قطر ، ١٩٩٣ .

٤٧٠ ص ، ٢٢ سم

العدد الحادي عشر ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

(إيداع ٣٤ / ١٩٩٤)

الترقيم الدولي : ٦ - ٠٧ - ٢١ - ٩٩٩٢١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿١﴾

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٢﴾ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٣﴾

مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴿٤﴾ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ

نَسْتَعِينُ ﴿٥﴾ أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴿٦﴾

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ

عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٧﴾

رَفَعُ
عبد الرحمن العجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

أسرة التحرير

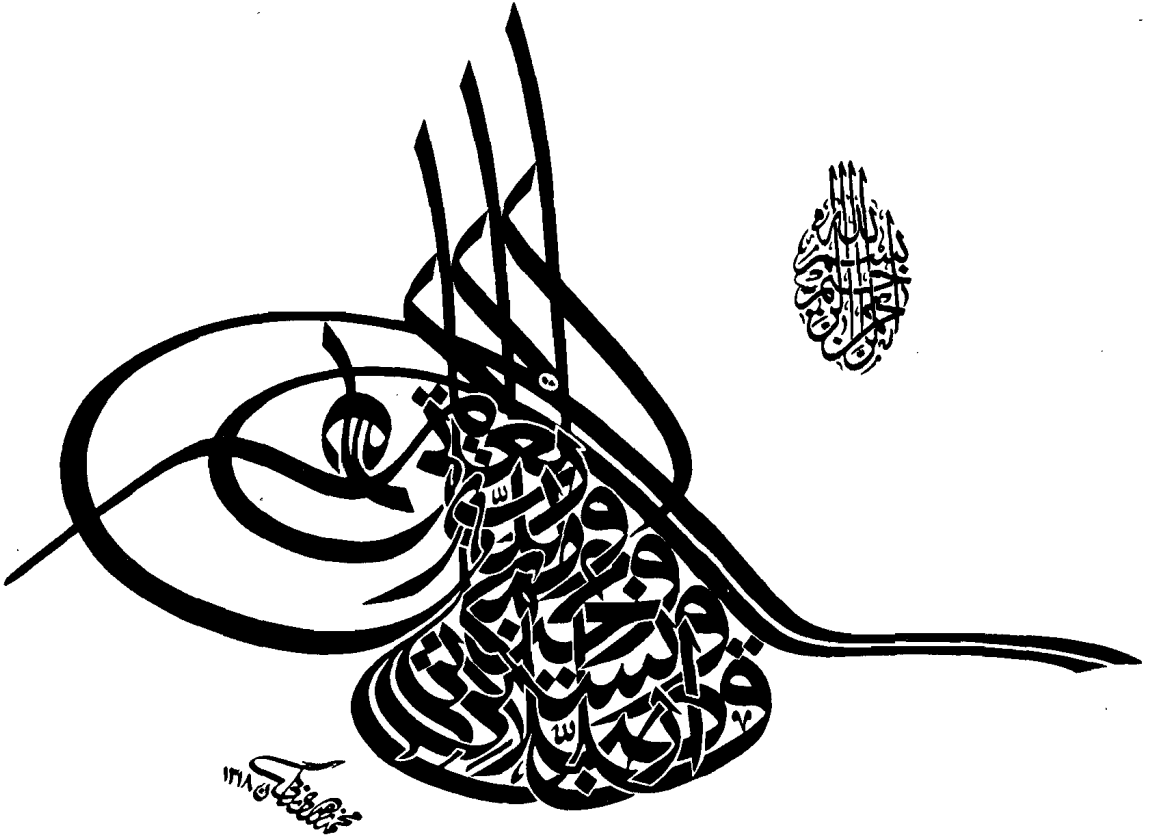
الدكتور: عبدالحميد إسماعيل الأنصاري
عميد الكلية - رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور: محمد عبدالستار نصار
الأستاذ الدكتور: محمد السيد الدسوقي
الأستاذ الدكتور: محمد السيد الجابري
الدكتور: يوسف محمود الصديقي

المراسلات بعنوان:

جامعة قطر - كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

الدوحة - ص.ب ٢٧١٣



﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾

قواعد النشر في الحولية

- ٠١ - ترحب الحولية بالأبحاث التي لها صلة بالدراسات الإسلامية بكل فروعها، والدراسات القانونية المقارنة .
- ٠٢ - تنشر الحولية البحوث العلمية الأصلية التي تتحقق فيها شروط البحث، من الإحاطة والاستقصاء وأسلوب البحث العلمي وذكر المراجع والمصادر، وبتقيد مقدمو البحوث بالتسميات والخواشي والمراجع والرموز، وذلك بالطريقة المتعارف عليها .
- ٠٣ - يجب أن يهتم الباحث - بصفة خاصة - عند الاستشهاد بالحديث النبوي الشريف، بتخريج الحديث، وذكر مصدره، وبيان الحكم عليه (صحيح - حسن - ضعيف) .
- ٠٤ - 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 .
- ٠٥ - يشترط في البحث ألا يكون قد نشر في أي مكان آخر .
- ٠٦ - يقدم البحث مكتوباً على الآلة الكاتبة من نسختين، وألا يزيد حجم البحث عن خمس وثلاثين صفحة .
- ٠٧ - تتلقى الحولية البحوث للنشر من داخل جامعة قطر ومن خارجها، من الجامعات والمؤسسات العلمية .
- ٠٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية تحددتها جامعة قطر مع عدد من الفصولات (مستخرجات) من بحثه المنشور تحددته الكلية .
- ٠٩ - 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 الخبير 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 بالحوالية
على مسئولية كاتبها...

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحرير

نحمد الله حمد الشاكرين، ونصلي ونسلم على خير رسله المبعوث رحمة للعالمين، وعلى إخوانه من الأنبياء والمرسلين، ورضي الله عن صحابته الغر الميامين، وعن التابعين وتابعيهم إلى يوم الدين.

وبعد...

فها هي ذي حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية - جامعة قطر - تطالع قراءها الكرام بعددها الحادي عشر، يضم بين دفتيه ثلاثة عشر بحثاً، اتخذت من الإسلام - بمعناه الشامل - منطلقاً لها: في أصوله وفروعه ومعاملاته وآدابه، ويغلب على ظننا أن إخلاص القصد وشرف الغاية ودقة المنهج، كانت أهم الأسباب التي حملت «المحكمين» الذين وقع الاختيار عليهم ليقولوا رأيهم بأمانة وصدق، في هذه البحوث - كل في دائرة اختصاصه - على إجازتها، واعتبارها في مستوى أكاديمي لائق، فوق ما تحمله من مشاعر نبيلة، ورؤى واضحة، تربط بين الإسلام في مصدرية: الكتاب والسنة وتراثه العظيم، وبين واقع المسلمين، وهذا هو ما ينبغي أن يكون في كل عمل علمي إسلامي، ينظر - بعمق - إلى أصول الإسلام، ليتخذ منها زادا ينفع في علاج حاضر المسلمين واستشراف مستقبلهم.

لقد جاءت هذه البحوث لتكشف عن الجديد في مجال الدراسات القرآنية، وبخاصة ما يتعلق منها بأثر القراءات في الخلاف الفقهي، وجدال القرآن الكريم لأهل الكتاب، ثم ترتاد جانب الفكر الإسلامي لتعالج بعض القضايا الاعتقادية لدى بعض الفرق في ضوء فهم جديد لها، وتلقي نظرة علمية تحليلية تقويمية على بعض الاتجاهات الفكرية المعاصرة، وموقفها من التراث والتجديد، وتزيل الاتهامات التي علقَت ببعض رموز الفكر الإسلامي المعاصر، حين فهم تراثه على غير وجهه الصحيح،

لنتقل إلى بيان أسباب الصراع الديني في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

وإذا كانت البحوث التي أومأنا إلى موضوعاتها حتى الآن، تشكل جانباً فكرياً نظرياً، فإن ما بقي منها مما احتواه هذا العدد، يمثل الجانب التطبيقي العملي، في توظيف الرؤية الإسلامية الأصيلة لصالح الواقع الإسلامي، لقد تجلّى هذا في إبراز معالم الإقتصاد الإسلامي ومقاصده، والإقتصاد الكلي عند ابن خلدون، وعقود الاستصناع، ثم موقف الفقهاء بين الالتزام بظاهر النص والانفتاح على المعاني، وحكم الشريعة الإسلامية في إجهاض الجنين المشوه، وأخيراً: الرخصة في حياة المسلم المعاصر.

وإذا كان الاخوة الزملاء الذين أسهوا في تحرير هذا العدد ببحوثهم هذه، قد أجهدوا أنفسهم وشحذوا قرائحهم حتى خرجت على هذا المستوى، فإن أسرة التحرير، لعلّ يقين من أن الأثر الإيجابي لها، سيكون حين يرضى عنها الحق تبارك وتعالى، وتطمئن إليها عقول القراء، ليشعروا مع هذا الإطمئنان بأنهم أفادوا من هذه البحوث والدراسات بقدر ما بذل فيها من جهد.

والله من وراء القصد يقول الحق وهو يهدي السبيل.

أسرة التحرير

من فقه القراءات

أ.د: إسماعيل أحمد الطحان
أستاذ ورئيس قسم التفسير والحديث

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

إن صلة القراءات بالدرس الفقهي صلة وثيقة يؤكدها أن بعض اختلاف الأحكام الفقهية راجع في الاستدلال على صحته إلى قراءة من القراءات، ومن ثم كانت عناية الفقهاء بالقراءات صنو عناية اللغويين بها، إذ هي عند اللغويين مصدر تشريع لغوي، وعند الفقهاء كذلك مصدر تشريع فقهي، وليس أدل على تلك العناية من تناول علم (أصول الفقه) لقضية القراءات باعتبارها مصدرا من مصادر التشريع الاسلامي؛ ليحدد من القراءات ما يحتاج به، وما لا يحتاج . .

وإن بحثا كهذا يتناول بالدراسة والتحليل، والمقارنة والتعليل اختلاف الأحكام في بعض القضايا الفقهية ذات الصلة باختلاف القراءات؛ يقتضينا منهجيا أن نمهد له بمقدمة تتناول تعريف القراءات، وأي أنواعها معتبر في الاستدلال به على الأحكام، وموقف الفقهاء من شواذ القراءات.

أولا: تعريف القراءات

القراءات جمع قراءة، وهي في اللغة مصدر سماعي لقراء، وفي الاصطلاح: مذهب يذهب إليه إمام من أئمة القراء مخالفاً به غيره في النطق بالقرآن الكريم مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها، وهي سنة متبعة يأخذها الآخر عن الأول.

ولعلماء القراءات ضابط يعولون عليه في قبول القراءة أو ردها حرره ابن الجزري (ت ٨٣٣ هـ) بقوله: كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها، ووجب على الناس قبولها (النشر: ٩/١).

وقد رأى ابن الجزري أن هذه الأركان الثلاثة قد تحققت في قراءة عشرة من أئمة القراءات وهم السبعة الذين اختارهم أبوبكر ابن مجاهد (ت ٣٢٤ هـ) وفق مقياس صارم في الضبط والإتقان:

١- عبدالله بن عامر إمام أهل الشام (ت ١١٨ هـ).

٢- عبدالله بن كثير إمام أهل مكة (ت ١٢٠ هـ).

٣- عاصم بن أبي النجود إمام أهل الكوفة (ت ١٢٧ هـ).

٤- أبو عمرو بن العلاء إمام أهل البصرة (ت ١٥٤ هـ).

٥- حمزة بن حبيب الزيات إمام أهل الكوفة (ت ١٥٦ هـ).

٦- نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم إمام أهل المدينة (ت ١٦٩ هـ).

٧- علي بن حمزة الكسائي إمام أهل الكوفة (ت ١٨٩ هـ).

والثلاثة الذين ألحقهم أبو بكر بن مهران (ت ٣٨١ هـ) بالسبعة السابقين لتلقي الأمة قراءتهم بالقبول وهم:

٨- أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني (ت ١٣٠ هـ).

٩- يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري (ت ٢٠٥ هـ).

١٠- خلف بن هشام البزار البغدادي (ت ٢٢٠ هـ).

ثانياً: القراءات المعتبرة في الاستدلال:

إن قراءة هؤلاء الأئمة العشرة بحكم ما استجمعتهم من الأركان الثلاثة وما توفر لها من التواتر عند من يرون ذلك من أصحاب الشأن في القراءات هي المعتبرة عند الفقهاء، والأصوليين والمحدثين وأئمة المذاهب في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية؛ لأنها أبعاض القرآن وأجزاؤه، وإن تنوعها يغني عن تعدد الآيات، وذلك ضرب من ضروب البلاغة يبتدىء من جمال هذا الإيجاز، ويتهيء إلى كمال الإعجاز.

ثالثاً: القراءات الشاذة:

هذا . . . ويدل الضابط السابق بمفهومه أن كل قراءة اختلفت فيها الأركان الثلاثة كلاً أو بعضها فهي القراءة الشاذة، وربما كانت قراءة الأئمة الأربعة الزائدين على العشرة تمثل شيئاً من ذلك، سوى ما اتفقوا فيه مع أحد من هؤلاء العشرة، وهم:

١- أبو عبدالله محمد بن محيىصن المكي (ت ١٢٣ هـ).

٢ - أبو محمد يحيى بن المبارك اليزيدي البصري (ت ٢٠٢ هـ).

٣ - أبو سعيد الحسن بن يسار البصري (ت ١١٠ هـ).

٤ - أبو محمد سليمان بن مهران الأعمش الكوفي (ت ١٤٨ هـ).

وقد رأى أكثر المحققين من العلماء عدم جواز القراءة بالشواذ، قال ابن الصلاح - شيخ الشافعية بالشام - : إن ما خلا القراءات العشر المتواترة، والمستفيضة يقينا وقطعا - على ما تقرر وتمهد في الأصول - ممنوع على العالم وغير العالم القراءة به منع تحريم - لامنع كراهة - في الصلاة وخارج الصلاة، وواجب على من قدر على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يقوم بواجب ذلك، ويجب منع القارئ بالشواذ، وتأثيمه بعد تعريفه، وإن لم يمتنع عزرا. (البرهان: ١ / ٣٣٣).

وللنويري رأى نقله صاحب (مناهل العرفان) أكثر تفصيلا وأدق حكما مما قاله ابن الصلاح؛ يقول النويري: اعلم أن الذي استقرت عليه المذاهب وآراء العلماء أن من قرأ بالشواذ غير معتقد أنها قرآن، ولا موهم أحدا بذلك، بل لما فيها من الأحكام الشرعية - عند من يحتج بها - أو الأحكام الأدبية فلا كلام في جواز قراءتها، وعلى هذا يحمل حال من قرأ بها من المتقدمين، وكذلك أيضا يجوز تدوينها في الكتب والتكلم على مافيهما، وإن قرأها باعتقاد قرآنيتهما، أو لإيهام قرآنيتهما حرم ذلك، ونقل ابن عبدالبر في (تمهيدته) إجماع المسلمين عليه.

وإذا تجاوزنا حكم القراءة بالشواذ إلى حجيتها في الأحكام الشرعية؛ رأينا للعلماء في ذلك مذهبين:

١ - مذهب يرى أنها حجة ويجب العمل بها، وإليه ذهب أبو حنيفة والشافعي - فيما نقله عنه البويطي - وبعض أتباعه، وأحمد في إحدى الروايتين عنه.

ويستدلون لمذهبهم بأن هناك أحكاما ثبتت حجيتها بالقراءات الشاذة كقطع يمين

السارق بقراءة ابن مسعود (والسارقون والسارقات فاقطعوا أيانها)، ومنها: ميراث الإخوة لأم؛ بقراءة أبي وسعد بن أبي وقاص (وَإِنْ كَانَتْ زَجُلٌ يُورَثُ كَلَلَةً أَوْ امْرَأَةً وَلَهُ أُخٌ أَوْ أُخْتُ (من أم) فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ).

ويرون أن القراءة الشاذة - وإن لم يثبت كونها قرآناً - فإنها تنزل منزلة خبر الآحاد

وهو حجة .

٢ - ومذهب يرى أنها ليست حجة - وهو ماذهب إليه جمهور الشافعية، وأحمد في رواية، وصححه الأمدى، وابن الحاجب - لأن رواية الشواذ لا تكون إلا آحادا، فإن ذكرها راويها على أنها قرآن فهو خطأ، وإن لم يروها قرآنا، فقد تردد بين أن يكون خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم، وبين أن يكون مذهبا له فلا يكون حجة .

كما ذكر الإمام النووي في شرح مسلم - إن القراءة الشاذة لا يحتج بها، ولا يكون لها حكم الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ لأن ناقلاها لم ينقلها على أنها قرآن، إذ القرآن لا يثبت إلا بالتواتر والإجماع، وإذا لم تثبت قرآنا لم تثبت خبرا. ولمزيد من تقرير هذين المذهبين تراجع كتب الأصول؛ كروضة الناظر لموفق الدين، والإحكام للأمدى . .

والحق - الذي نميل إليه - أن هذه الشواذ التي خالفت سواد المصحف بالزيادة أو النقص؛ ليست من القرآن ولا من قراءاته وإنما هي - إن صح إسنادها إلى من نسبت إليه - رواية تفسيرية زادها أصحاب المخطوطات من الصحابة في مخطوطاتهم بجانب النص القرآني؛ لبيان مجمل، أو تقدير محذوف، أو تفسير لفظ، أو تعيين حكم بمقتضى فهمهم لأسباب النزول ومقاصد التشريع .

وقد أشار ابن الجزري - في نشره - إلى شيء من ذلك حين قال: ربما كان الصحابة رضوان الله عليهم يدخلون التفسير في القراءة إيضاحا وبيانا؛ لأنهم محققون لما تلقوه عن النبي صلى الله عليه وسلم قرآنا، فهم آمنون من الالتباس، وربما كان بعضهم يكتبه معه .

ونعزز ما كان من أمر هذه الإضافات التفسيرية بما رواه الشهاب الخفاجي عن مصحف ابن عباس فيه «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم - وهو أب لهم» فمر عمر رضي الله عنه على غلام يقرأها هكذا، فقال للغلام: حكها من صحيفتك ولو يظلف حمار، حيث ضل الغلام فلم يميز بين التنزيل والتأويل .

وقد أضاف السيوطي إيضاحا لهذه القضية حين نقل عن ابن الجزري نوعا من

الإسناد أسماه (ما يشبه المدرج) من أنواع الحديث وهو : ما زيد في القراءات على وجه التفسير ، ومثل له بقراءة سعد بزيادة لفظ (من أم) ، قال ابن الانباري : كان الحسن يقرأ (وإن منكم إلا واردها - الورود : الدخول) فقد فسر الورود بالدخول ، فغلط فيه بعض الرواة فأدخله في القرآن .

وإذا كان الأمر على ما حققناه من أن هذه الشواذ ليست سوى روايات تفسيرية ، فقد خرجت من دائرة القراءات فلا يحتاج بها احتجاج القراءات المعتمدة ، وإنما يعتضد بها حكم ثبت من مصادر أخرى ، أو يترجح بها رأي في أمر وقع فيه خلاف ، حيث صح إسنادها لصحابي يعتد بخبره لعدالته ، لا أن تنشئ حكماً . .

ومن ثم قصرنا هذه الدراسة على القراءات المعتمدة في الاستدلال على صحة الأحكام الشرعية ، وهي قراءات الأئمة العشرة ، واستهدفنا منها الكشف عن أثر هذه القراءات في اختلاف مذاهب الفقهاء ، وبيان كيفية استخدامها في استنباط الأحكام . وقد عالجت هذه الدراسة ست قضايا وهي :

- ١- العمرة بين الوجوب والتطوع (آية ١٩٦ من سورة البقرة)
- ٢- طهر الحائض بين انقطاع الدم والاعتسال (آية ٢٢٢ من سورة البقرة)
- ٣- لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر (آية ٤٣ من سورة النساء)
- ٤- فرض الرجلين بين الغسل والمسح (آية ٦ من سورة المائدة)
- ٥- عقد الأيمان بين المرة والتكرار (آية ٨٩ من سورة المائدة)
- ٦- جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة (آية ٩٥ من سورة المائدة)

القضية الأولى: العمرة بين الوجوب والتطوع

في قوله تعالى : [وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ] البقرة ١٩٦ .

- قرأ الجمهور (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) بنصب العمرة

- وقرأ الأصمعي عن نافع ، والقزاز عن أبي عمرو بن العلاء ، والكسائي عن إبي

جعفر (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) برفع العمرة (١) على القطع والابتداء وهي قراءة علي

(١) راجع زاد المسير لابن الجوزي : ٢٠٤ / ١ .

ابن أبي طالب، وعبدالله بن مسعود، وابن عباس، وأبي رزين، والحسن، والشعبي، وأبي حيوة^(٢).

لقد أدت هاتان القراءتان إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في حكم العمرة فمن قرأ بنصب «العمرة» عطفًا على «الحج» فقد أشركها معه في الوجوب، ومن قرأ بالرفع على القطع والابتداء فقد ذهب إلى أنها سنة وتطوع، وهذا على أن معنى «وأتموا»: أقيموا فرض الحج والعمرة لله، واستأنسوا في هذا التأويل بما روي من شواذ ابن مسعود: وأقيموا الحج والعمرة إلى البيت^(٣)، وروي الطبري عن مسروق قال: أمرتم في كتاب الله بأربع: بإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، والحج والعمرة، ثم تلا قوله تعالى: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٩٧/٣، وقوله تعالى: (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ١٩٦/٢^(٤).

وأوجب العمرة وجوب الحج بعض الصحابة منهم: علي، وابن عمر، وابن عباس، ومن التابعين: عطاء، وطاوس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي، وسعيد بن جبیر، ومسروق، ومن أصحاب المذاهب: الشافعي، وأحمد^(٥). ورأى هؤلاء في هذه الآية على نصب (العمرة) دليل وجوب العمرة؛ لأن الله تعالى أمر بإتمامها كما أمر بإتمام الحج، وقد نظمت مع الحج في الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج، ولكن الطبري لا يرى في قراءة النصب دليل الوجوب إذ كان من الأعمال ما قد يلزم العبد عمله وإتمامه بدخوله فيه، ولم يكن ابتداء الدخول فيه فرضاً عليه، وذلك كالحج التطوع لاخلاف بين الجميع في أنه إذا أحرم به كان عليه المضي فيه وإتمامه، ولم يكن فرضاً عليه ابتداء الدخول فيه، فكذلك العمرة غير فرض واجب الدخول فيها ابتداء غير أن على من دخل فيها وأوجبها على نفسه أن يتمها بعد الدخول فيها، وإنما وجب فرض الحج بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ٩٧/٣، قال بذلك جماعة من الصحابة والتابعين: منهم ابن مسعود، وجابر

(٢) المحرر الوجيز لابن عطية: ١٥١/٢

(٣) انظر القرطبي: ٣٦٩/٢

(٤) الطبري: ١٢١/٢

(٥) القرطبي: ٣٦٨/٢

ابن عبدالله، والنخعي، ومن أصحاب المذاهب مالك، وأبو حنيفة^(٦).
 وقد أخذ الزمخشري بهذا التأويل أيضا، فقال: ليس في الآية دليل على وجوب
 العمرة، ماهو إلا أمر باتمامها، ولا دليل في ذلك على كونها واجبين أو تطوعين، فقد
 يؤمر بإتمام الواجب والتطوع كمن أهل بالعمرة وجبت عليه كما إذا كبر بالتطوع من
 الصلاة^(٧).

وإلى هذا الرأي مال ابن العربي فقال: ليس في هذه الآية حجة للوجوب، لأن الله
 سبحانه إنما قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء، فإنه ابتداءً لإيجاب الصلاة
 والزكاة فقال تعالى (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) ٢/٤٣، وابتداءً بإيجاب الحج فقال
 تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، ولما ذكر العمرة أمر بإتمامها لا بابتدائها، فلو حج
 عشر حجج، أو اعتمر عشر عمر لزمه الإتمام في جميعها، وإنما جاءت الآية لإلزام
 الإتمام، لا لإلزام الابتداء^(٨).

وأيد هذا التأويل أيضا أبو السعود عند تفسيره لقوله تعالى (وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ
 لِلَّهِ) فقال: الآية بيان لوجوب إتمام أفعالها عند التصدي لأدائها، وإرشاد للناس إلى
 تدارك ما عسى يعتريهم من العوارض المخلة بذلك من الإحصار ونحوه من غير
 تعرض لحالهما في أنفسهما من الوجوب وعدمه، كما في قوله تعالى (بُرَأَتْمُومُ الصِّيَامِ إِلَى
 الْيَلِّ) ٢/١٨٧ فإنه بيان لوجوب مد الصيام إلى الليل من غير تعرض لوجوب
 أصله، وإنما هو بقوله تعالى (كُنِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ) ٢/١٨٣، كما أن وجوب الحج
 بقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ)، فإن الأمر بإتمام فعل من الأفعال ليس أمرا
 بأصله ولا مستلزما أصلا، فليس فيه دليل على وجوب العمرة قطعا، وادعاء أن الأمر
 بإتمامها أمر بإنشائها تامين كاملين حسبنا تقتضيه قراءة ابن مسعود- في الشواذ-
 (وأقيموا الحج والعمرة) وأن الأمر للوجوب ما لم يدل على خلافه دليل مما لاسداد له
 ضرورة أن ليس البيان مقصورا على أفعال الحج المفروض حتى يتصور ذلك، بل الحق

(٦) الطبري: ١٢٢/٢

(٧) الكشاف: ٢٣٨/١، ٢٣٩

(٨) أحكام القرآن لابن العربي: ١١٩/١ تحقيق علي البجاوي

أن تلك القراءة الشاذة أيضا محمولة عل المشهورة ناطقة بوجوب إقامة أفعالها كما ينبغي من غير تعرض لحالهما في أنفسهما، فالمعنى : أكملوا أركانها وشرائطها، وسائر أفعالها المعروفة شرعا لوجه الله تعالى من غير إخلال بشيء منها^(٩).

هذا ويرى القارئون برفع (العمرة) أنه لاوجه لنصبها؛ فالعمرة إنما هي زيارة البيت، ولا يكون مستحقا اسم المعتمر إلا وهو له زائر، فمتى بلغه فطاف به وبالصفا والمروة، لم يبق له عمل يؤمر بتامه بعد ذلك كما يؤمر الحاج - بعد بلوغه والطواف به والصفاء والمروة - بإتمام مابقى من أعمال الحج من الوقوف بعرفة وإتيان المزدلفة، ومابعدهما من سائر أعماله - لم يكن لقول القائل للمعتمر أتم عمرتك وجه مفهوم، وإذا لم يكن له وجه مفهوم فالصواب من القراءة في العمرة الرفع على أنه من أعمال البر لله، فتكون مرفوعة بخبرها الذي بعدها وهو قوله «لله».

غير أن الطبري - بعد أن يقرر هذا الرأي - يقول : ولا معنى لاعتلال من اعتل في رفعها بأن العمرة زيارة البيت، وإنه متى بلغه لم يبق عليه عمل يؤمر بإتمامه - ذلك أنه إذا بلغ البيت فقد تمت زيارته وبقي عليه إتمام عمل العمرة من الطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة، وتجنب ما أمر الله بتجنبه إلى إتمامه ذلك^(١٠).

ومن ثم يذهب الطبري إلى أن أولى القراءتين بالصواب في العمرة قراءة من قرأها نصبا، وإن أولى التأويلين في قوله تعالى (وَاتَّمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ) ماروى عن ابن عباس من أنه أمر من الله بإتمام أعمالها بعد الدخول فيهما على ما أمر به من حدودهما وسننهما، وأولى القولين بالصواب قول من قال هي تطوع لا فرض^(١١).

ويناقش النيسابوري القضية بمنطق آخر يؤذن بميله إلى وجوب العمرة فيقول : (وأتموا..) أمر بالإتمام، وهل هذا الأمر مطلق أو مشروط؛ فالشافعي على أنه مطلق، والمعنى : افعلوا الحج والعمرة على نعت التمام والكمال، وأبو حنيفة على أنه مشروط، والمعنى : من شرع فيه فليتمه كما إذا كبر بالصلاة تطوعا لزمه الإتمام.. ثم يقول : وفائدة الخلاف تظهر في العمرة فإنها تصير واجبة على المعنى الأول دون الثاني.

(٩) تفسير أبي السعود: ٢٠٥/١

(١٠) الطبري: ١٢٢/٢

(١١) الطبري: ١٢٣/٢

حجة الشافعي : أن الإتمام قد يراد به فعل الشيء تاما كاملا كقوله تعالى (وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ) أي أداهن على التمام والكمال ، وقوله (بِمَرَاتِمُوا الصِّيَامَ إِلَىٰ اللَّيْلِ) أي افعلوا الصيام تاما إلى الليل ، وهذا أولى من تقدير إنكم إذا شرعتم فيه فأتموه ، لأن الأصل عدم إضمار هذا الشرط ولأن المفسرين أجمعوا على أن هذه أول آية نزلت في الحج فحملها على الإيجاب ليكون تأسيسا أولى من حملها على الإتمام بشرط الشرع فإنها حينئذ تكون تبعا ، ولأنه قرىء (وأقيموا الحج والعمرة) والشاذ يصلح للترجيح وإن لم يصلح للقطع كخبر الواحد ولأن الوجوب المطلق يستلزم الإتمام ، والاتمام بشرط الشرع لا يستلزم أصل الوجوب ، فتأويلنا أكثر فائدة فيكون أولى ، وأيضا إنه أحوط - في أمور الدين - واعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الأشبه أن يبادر إلى الحج الذي هو واجب ، وقال تعالى (يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ) وفيه دليل على وجود حج أصغر وماذاك إلا العمرة بالاتفاق ، لكن الحج واجب على الإطلاق لقوله تعالى (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ) فيدخل فيه الأكبر والأصغر (١٢) .

ويعقب ابن عاشور على قول النيسابوري - وكأنه ينقضه - فيقول : الشأن في الأمر أن يكون المطلوب به ابتداء هو الحدث الذي منه مادة صيغته وهو هنا (الإتمام) من (أتمم) ومعناه إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقى منه حتى يستوعب جميعه ، ومن ثم كان حمل الأمر في الآية - وهو الإتمام - على الإتيان بهما كاملين تامين ، تجاوز عن أصل (مادته) لا مسوغ له ، وأنه مصير إلى خلاف الظاهر ، مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر ، بأن يدل على معنى : إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة ، وهو ما يؤذن به السياق ، لأن المقصود من الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها ، وقد أهلوا بها وشرعوا فيها ، وذكر الحج معها على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون منه فيما بعد وهو من معجزات القرآن . وأما قراءة (وأقيموا) فهي لشذوذها لا تكون داعيا للتأويل ، ولا تنزل منزلة خبر الأحاد إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه .

وعلى هذا يقرر ابن عاشور أن الآية ليست حجة على وجوب أصل الحج ولا

العمرة، فدلليل حكم الحج والعمرة عند مالك وأبي حنيفة غير هذه الآية وعليه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عددهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات هي الصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحج، والعمرة، والطواف، والائتمام. وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع. ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملاً في الحج والعمرة على أصل مشروعيتهما اعتماداً على القرائن^(١٣) - على نحو ما قرره الزمخشري من قول القائل لغيره: صم شهر رمضان وستة من شوال، فإنه يأمره بفرض وتطوع^(١٤).

وأما ما وراء ذلك من أحاديث استدلل بها كل فريق لمذهبه فهي - على حد قول صاحب المنار - أحاديث متعارضة^(١٥)، يأخذ كل فريق منها ما يؤيد مذهبه، ويرد ما يعارضه، معتمدين في ذلك على التأويل أو الطعن في الأسانيد، ولم يخل كتاب من كتب التفسير عرض لهذه القضية من ذكر تلك الأحاديث وأوجه الاستدلال بها، وأوجه الرد عليها. ومن ثم لا يجد الباحث فيها ما يعول عليه في الانتصار لصحة الحكم في شأن العمرة، ولم يبق إلا الاستدلال بما جاء في هاتين القراءتين. وخلاصته أن قراءة الرفع تقطع بعدم وجوبها - على نحو ما ذكره الزمخشري وغيره من قولهم: قرأ علي، وابن مسعود، والشعبي رضي الله عنهم (والعمرة لله) بالرفع على القطع والابتداء، كأنهم قصدوا بذلك إخراجها من حكم الحج وهو الوجوب^(١٦). . . وإن كان هذا التعبير لم يرق لابن العربي وقال: وهذا لا يصح من وجهين: أحدهما: أن القراءة ينبنى عليها المذهب، ولا يقرأ بحكم المذهب، والثاني: أنا قد بينا أن النصب لا يقتضي ابتداء الفرض^(١٧). وإذا كانت قراءة الرفع تقطع بعدم

(١٣) التحرير والتنوير ٢/٢١٦-٢٢١ بتصرف

(١٤) الكشاف: ١/٢٣٩

(١٥) تفسير المنار: ٢/٢١٨

(١٦) الكشاف: ١/٢٣٩

(١٧) أحكام القرآن: ١/١١٩

وجوبها ، وقراءة النصب لا تقطع بوجوبها - على نحو ما عرضناه - فيكون حمل حكم العمرة على المقطوع به وهو (التطوع) أولى ، وهو وجه من وجوه التوفيق بين القراءتين . .

ولكن التوفيق بين القراءتين ليس بلازم حيث إن الشأن في القراءتين أن تقرأ كل منهما على البديل من صاحبتهما ، ومن ثم يبقى لكل قراءة من هاتين القراءتين استقلالها عن الأخرى قراءة وتشريعاً ، حيث يمكن الأخذ بواحدة دون الأخرى . ولعل هذا مما يفسر اختلاف المذاهب الفقهية في بعض الأحكام المعتمد في حجتها على أمثال تلك القراءات .

وليس تعدد القراءتين كتعدد الآيتين - على التحقيق - إذ أن الآيتين معتبرتين معاً ، لا يلجأ الأخذ بواحدة دون الأخرى إلا بدعوى النسخ ، ومن ثم وجب عند تعارضهما التوفيق بينهما .

القضية الثانية: طهر الحائض بين انقطاع الدم والاعتسال

في قوله تعالى: ﴿ فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ﴾ ٢٢٢ / ٢ .

— قرأ ابن كثير ، ونافع ، وأبو عمرو ، وابن عامر ، وحفص عن عاصم (حتى يطهرن) بسكون الطاء وضم الهاء وسكون الراء .

— وقرأ حمزة ، والكسائي وأبو بكر عن عاصم (حتى يطهرن) بالتشديد

لقد أدى اختلاف هاتين القراءتين إلى اختلاف مذاهب الفقهاء في الطهر الذي نحل به الحائض لزوجها ؛ فقال ابن قتيبة : (حتى يطهرن) بالتخفيف : أي ينقطع عنهن الدم ، يقال طهرت المرأة - بضم الهاء وفتحها إذا رأت الطهر ، وإن لم تغتسل بالماء ، ومن قرأ (يطهرن) بالتشديد أراد يغتسلن بالماء (١٨) .

وقال الزمخشري : الطهر : انقطاع دم الحيض ، والتطهر : الاغتسال (١٩) .

وروى الطبري عن مجاهد وعكرمة (حتى يطهرن) بالتخفيف : حتى ينقطع الدم ،

(١٨) زاد المسير : ٢٤٨ / ١

(١٩) الكشاف : ٢٦٥ / ١

وروى عن قرأوا (حتى يطهرن) بالتشديد: حتى يغتسلن بالماء (٢٠).

قال الألويسي: لا لأن الاغتسال معنى حقيقي للتطهير - كما يوهمه بعض عباراتهم - لأن استعماله فيما عدا الاغتسال شائع في الكلام المجيد، والأحاديث؛ بل لأن صيغة المبالغة يستفاد منها الطهارة الكاملة، والطهارة الكاملة للنساء هي الاغتسال (٢١).

وقال ابن عاشور: الطهر بضم الهاء: مصدر معناه: النقاء من الوسخ والقذر، وفعله (طهر) بضم الهاء، وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء المعنوي، وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب، ويقال: تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة، نحو (يجب أن يتطهروا)، أو مجازاً نحو (إنهم أناس يتطهرون)، ويقال: اطهر - بتشديد الطاء والهاء - كقوله تعالى (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا)، وصيغة التفعّل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل؛ ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالاً فصيحاً (٢٢).

وفي ضوء هذه المعاني لمادة (طهر) مخففاً ومشدداً، اختلف الفقهاء في غاية التحريم، فقال بعضهم في تأويل قوله تعالى (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ) مخففاً: إن الله تعالى نهي عن قربانهن، وجعل غاية ذلك النهي (أن يطهرن) بمعنى أن ينقطع حيضهن، وإذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ألا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض وزوال الأذى المعلن به حكمة الاعتزال.

غير أن هذا الانقطاع ليس على إطلاقه عند أبي حنيفة وصاحبيه أبي يوسف ومحمد، فقد قالوا: إذا انقطع الدم لأكثر الحيض، وهو عشرة أيام حل وطؤها وإن لم تغتسل؛ لخروجهما من زمن المحيض، وتأكد الانقطاع، وزوال الأذى، ووجبت الصلاة عليها فهي في نظر الشرع طاهرة حكماً. وإذا انقطع لعادتها - ولكنه دون العشرة - لا يحل وطؤها حتى تغتسل، أو يمضي عليها وقت صلاة؛ وكأنهم رأوا في ذلك أن المرأة ما زالت في زمن المحيض المنهي فيه عن قربانها، وتوقع عودة الدم إليها، فيلزم إذاً أن

(٢٠) الطبري: ٢٢٧/٢

(٢١) روح المعاني للألويسي: ١٢٢/٢

(٢٢) التحرير والتنوير: ٣٦٧/٢

تتقصى أثره بالماء ، أو بمضى وقت صلاة ؛ لتأكيد انقطاعه وتبعيد احتمال عودته . وإذا انقطع الدم لأقل من عاداتها لم يحل قربانها ، ولكنها تغتسل وتصلي احتياطاً ، ولا يقربها زوجها حتى تكمل مدة عاداتها (٢٣) .

ورأوا أن القراءة بالتشديد في قوله تعالى (حَتَّى يَطْهَرْنَ) على معنى يغتسلن بالماء - تُوهم جواز وطئها إذا تطهرت وإن لم ينقطع الدم عنها ؛ إذ ليس فيها دليل على أن انقطاع الدم شرط للوطء ، ولا قائل به (٢٤) .

كما رأوا أن قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) - وهو بالتشديد لا غير - معناه أن الغاية في الشرط هي الغاية المذكورة قبلها ؛ فيكون قوله تعالى (حَتَّى يَطْهَرْنَ) مخففاً هو بمعنى قوله (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) بعينه ؛ ولكنه جمع بين اللغتين في الآية ؛ كما قال تعالى (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ) (٢٥) .

ورأوا أيضاً في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) ابتداء كلام لا إعادة لما تقدم ، ولو كان إعادة لاقتصر على الأول فقال : (حتى يطهرن فأتوهن) فلما زاد عليه دل على أنه استثناء حكم آخر (٢٦) .

وإذا سلمنا أن قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد تعني الاغتسال ، وأن قراءة التخفيف تعني انقطاع الدم ؛ فقد أخذنا بالقراءتين ؛ فحملنا القراءة بالتشديد على ما إذا انقطع الدم لأقل المدة ؛ فإننا لانجوز وطأها حتى تغتسل لأن الدم لا يؤمن عوده ، وحملنا القراءة الأخرى - بالتخفيف - على ما إذا انقطع الدم للأكثر ؛ فيجوز وطؤها وإن لم تغتسل (٢٧) .

ولكن هذا المذهب لم يلق قبولا عند جمهور العلماء ؛ فالطبري يرى أن أولى القراءتين بالصواب عنده قراءة من قرأ (حتى يطهرن) بالتشديد ، بمعنى : حتى يغتسلن ؛ لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم

(٢٣) التحرير والتنوير : ٣٦٨ / ٢

(٢٤) الكشف عن وجوه القراءات لمكي : ٢٩٤ / ١

(٢٥) القرطبي : ٨٩ / ٣

(٢٦) أحكام القرآن لابن العربي : ١٦٦ / ١

(٢٧) القرطبي : ٨٩ / ٣

حتى تطهر (٢٨).

ويعرض مكي بن أبي طالب (صاحب الكشف عن وجوه القراءات) القراءتين فيقول: قرأ الحرمين، وأبو عمرو، وابن عامر، وحفص عن عاصم (حتى يطهرن) بالتخفيف على معنى ارتفاع الدم وانقطاعه، ولكن لم تتم الفائدة إلا بقوله تعالى (فإذا تطهرن) أي بالماء (فأتوهن) فهذا تمت الفائدة والحكم؛ لأن الكلام متصل بعبءه ببعض، فلا يحسن أن يكون (يطهرن) مخففاً تتم عليه الفائدة والحكم. وقرأ الباقون - بالتشديد - على معنى التطهر بالماء، ودليله إجماعهم على التشديد في قوله تعالى (فإذا تَطَهَّرْنَ) فحملوا الأول على الثاني، وبدل على قوة التشديد أن في حرف أبي، وابن مسعود (حتى يتطهرن) بياء وتاء، وهذا يدل على التطهر بالماء (٢٩).

ويطيل ابن العربي الجدل في مذهب الأحناف فيقول:

١ - لو سلمنا لهم أن قوله تعالى (حَتَّى يَطَّهَّرْنَ) بالتخفيف معناه حتى ينقطع دمهن؛ لكنه لما قال بعد ذلك (فإذا تطهرن) ومعناه: فإذا اغتسلن، تعلق الحكم على شرطين: أحدهما انقطاع الدم، والثاني الاغتسال بالماء، فوقف الحكم وهو جواز الوطء على الشرطين، وصار ذلك كقوله تعالى (وَابْتَلُوا آلَيْنِمَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِنَّ أَمْوَالَهُنَّ) (٦/٣)، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين أحدهما بلوغ النكاح، والثاني إيناس الرشد، فوقف عليهما، ولم يصح ثبوته بأحدهما.

٢ - ليس أخذهم بالقراءتين في إعمال كل في حالة مخصوصة، أولى من جمعنا بينهما في وجوب انقطاع الدم بالأولى، ووجوب الاغتسال بالثانية.

٣ - أن ما قالوه يقتضي إباحة الوطء عند انقطاع الدم للأكثر، وما نقوله يقتضي الحظر، وإذا تعارض باعث الحظر، و باعث الإباحة، غلب باعث الحظر، كما قال عثمان وعلى رضي الله عنهما في الجمع بين الأختين بملك اليمين، أحلتها آية، وحرمتها آية، والتحرير أولى (٣٠).

(٢٨) الطبري: ٢٢٧/٢

(٢٩) الكشف: ٢٩٣/١ - ٢٩٤

(٣٠) أحكام القرآن لابن العربي: ١٧٠/١

ويقول الشوكاني معارضا رأي الأحناف أيضا: إن الله سبحانه وتعالى جعل للحل غايتين كما تقتضيه القراءتان: إحداهما - انقطاع الدم، والأخرى التطهر منه، والغاية الأخرى مشتملة على زيادة على الغاية الأولى فيجب المصير إليها، وقد دل أن الغاية الأخرى هي المعتبرة؛ قوله تعالى بعد ذلك (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) فإن ذلك يفيد أن المعتبر التطهر، لا مجرد انقطاع الدم، وقد تقرر - عندنا - أن القراءتين كالأيتين؛ فكما أنه يجب الجمع بين الأيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك الزيادة كذلك يجب الجمع بين القراءتين (٣١).

ويسط القول - صاحب التحرير والتنوير - في تلك القضية فيقول: لما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهرها هنا هو النقاء من الأذى وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء، فإن كان الأول أفاد منع القربان إلى حصول النقاء من الدم بالجفوف، وكان قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) بعد ذلك شرطا ثانيا دالا على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء، لأن صيغة (تطهر) تدل على طهارة معاملة، وإن كان الثاني؛ كان قوله (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) تصرحا بمفهوم الغاية ليرى عليه قوله (فَأَتَوْهُنَّ)، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حَتَّى يَطَهَّرْنَ) بالتحديد، فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل، ويتعين على هذه القراءة أن يكون مرادا منه مع معناه لازمه أيضا وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعا بدليل قوله قبله (فَاعْتَرَلُوا اللَّيْسَاءَ فِي الْمَحِيضِ) وبذلك كان مآل القراءتين واحدا.

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هي حصول الطهر، فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم، ويتعين أن يحمل التطهر في قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) على المعنى الشرعي، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل، وإلى هذا المعنى ذهب علماء المالكية، ونظروه بقوله تعالى (وَأَنْتَلُوا إِلَيْكُمْ حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنَّ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رِشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ)، وإن حمل الطهر في الموضوعين على المعنى الشرعي لاسيما على قراءة (حتى يطهرن) بالتحديد حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء

عادة؛ إذ لفائدة في الغسل قبل ذلك (٣٢).

نخلص من هذا العرض إلى أن أثر القراءتين في اختلاف المذاهب قد تحدد في حالة واحدة هي ما إذا انقطع الدم لأكثره عند الأحناف حل للرجل أن يطأ امرأته وإن لم تغتسل، وما عدا هذه الحالة فالكل يشترط حلها التطهير بالماء.

هذا . . . ويبدو اختلاف الفقهاء أكثر إثارة حول الطهر المراد في هذه الآية بقوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ)؛ فقد روى الطبري عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وعثمان بن الأسود، والحسن البصري أن المراد به: الاغتسال بالماء (٣٣) كغسل الجنابة وهو قول الجمهور، منهم مالك والشافعي وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطاً، وفي رواية أخرى عن مجاهد وعكرمة وطاوس المراد بالطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء (٣٤) وروى القرطبي عن آخرين: هو غسل الفرج، وذلك محلها لزوجها، وحكى الألويسي عن الأوزاعي: أن حل الإتيان موقوف على التطهر، وفسره بغسل موضع الحيض، وقد يقال لتنقية المحل تطهير، قال الرازي: والصحيح هو الأول؛ لأن ظاهر قوله تعالى (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) حكم عائد إلى ذات المرأة، فوجب أن يحصل هذا التطهر في كل بدنها لا في بعض من أبعاض بدنها، وهذا يوجب أن المراد به الاغتسال إذا أمكن بوجود الماء، وإن تعذر الماء فقد أجمع القائلون بوجوب الاغتسال على أن التيمم يقوم مقامه (٣٥)، وإن كان القرطبي قد نقل عن بعضهم أنه لا يجزىء من ذلك تيمم ولا غيره (٣٦).

القضية الثالثة: لمس النساء بين الحدث الأصغر والأكبر

في قوله تعالى (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) ٤/٤٣

— قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، وعاصم، وابن عامر (أولامستم) بألف هنا،

(٣٢) التحرير والتنوير: ٣٦٧/٢ - ٣٦٨

(٣٣) الطبري: ٢/٢٢٨

(٣٤) التحرير والتنوير: ٣٦٨/٢

(٣٥) الفخر الرازي: ٦/٦٨ ط ٣

(٣٦) القرطبي: ٣/٨٨

وفي المائة (٦/٥).

— وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف في اختياره، والمفضل عن عاصم، والوليد ابن عتبة عن ابن عامر (أو لمستم النساء) بغير ألف هنا، وفي المائة (٣٧).

اختلفت مذاهب الفقهاء في قضية (لمس النساء)، ما إذا يراد به، وما الأثر المترتب عليه؟ وإلام يرجع هذا الاختلاف؛ أيرجع إلى اختلاف القراءتين، أم يرجع إلى أن (اللمس) لفظ مشترك، أم يرجع إلى استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز؟ أكثر ما قيل في مرجعية هذا الاختلاف كونه لفظا مشتركا، أو لفظا استعمل في حقيقته ومجازه، على خلط في العبارة بين السبيين.

وإذا كان الأمر كذلك فهل تردد اللفظ بين الفعل والمفاعلة أي (اللمس والملاسة) - على نحو ما جاء في القراءتين - على معنى واحد؟
قد يكون الجواب فيما نعرضه من أقوال العلماء:

١ - قال الفخر الرازي: اللمس على الحقيقة - المس باليد، فأما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز.

٢ - وقال ابن كثير: اللمس يطلق في اللغة على الجنس باليد، كما يطلق على الجماع.

٣ - وقال الألويسي: الملاسة حقيقة في تماس البدنين بشيء من أجزائهما من غير تقييد باليد، وعلى هذا فالجماع من أفراد مسمى الحقيقة، فيتناوله اللفظ حقيقة، وإنما يكون مجازا لو اقتصر على إرادته باللفظ.

ونقل عن الجلال المحلي: الملاسة حقيقة في الجنس باليد، مجاز في الوطء.

٤ - وقال ابن عاشور: أصل اللمس المباشرة، أو بشيء من الجسد، وقد أطلق مجازا وكناية على قربان النساء؛ لأنه مرادف المس.

٥ - وقال ابن رشد: اللمس: اسم مشترك في كلام العرب، تطلقه مرة على اللمس الذي هو باليد، ومرة تكني به الجماع، ثم قال بعبارة أخرى: اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازا على الجماع، وأن دلالاته على المعنيين بالسواء، أو قريبا من السواء.

نخلص من هذا إلى أنه قد يكون من المجمع عليه ان (اللمس) حقيقة في المس باليد، مجاز في الوطء، أو كناية عنه .

وإذا كان كذلك فما المراد به في الآية حقيقته أم مجازه؟

نقل الطبري عن ابن عباس أن المراد به في الآية هنا (الجماع) لأن اللمس، والمس، والمباشرة: الجماع، ولكن الله يكني ما شاء بما يشاء وهو مروى عن علي، وأبي، وطاوس، والحسن، وعبيد بن عمير، ومجاهد، وقتادة، والشعبي، ومقاتل، وهو مذهب أبي حنيفة، واختيار الطبري، وابن رشد، وابن عاشور، والألوسي .

وقال آخرون: المراد به في الآية هنا (لمس اليد) وهو قول ابن مسعود، وابن عمر، وعبيدة بن عمر الكوفي، وعطاء، وابن جبير، وابن سيرين، والنخعي، والنهدي، والحكم، وحماد، وإليه ذهب الشافعي، ومالك، والمشهور عن أحمد، واختاره ابن العربي، والرازي، والقرطبي .

ورتب كل فريق على ما ذهب إليه في معنى اللمس آثاره، فمن قالوا معناه في الآية هنا هو (مادون الجماع) فقد أوجبوا الوضوء على من مس بشيء من جسده شيئاً من جسدها مفضياً إليه، حتى قال ابن مسعود: القبلة من اللمس وفيها الوضوء (٣٨) .

وقال مالك: اللفظة هنا على أتم عمومها تقتضي الوجهين؛ فالملامس بالجماع يتيمم، والملامس باليد يتيمم، لأن اللمس نقض وضوءه إذا كان للذة، ولا ينقض إذا لم يقصد به لذة، ولا إذا كان لابنته أو لأمه . وبه قال الليث بن سعد، وأحمد في إحدى الروايات عنه، وإسحاق، والنخعي .

وقال الأوزاعي: اللمس باليد ينقض الوضوء، وبغير اليد لا ينقضه .

وأما الذين قالوا معنى اللمس هنا (الجماع) كأبي حنيفة ومن تابعه كأبي ثور، قالوا: الجنب يتيمم، أما اللمس باليد فليس بحدث، ولا هو ناقض للوضوء؛ فإذا قبل الرجل امرأته - ولو للذة - لم ينتقض وضوءه ما لم يخرج منه شيء .

واحتج كل فريق لمذهبه، فاحتج من أوجب الوضوء من اللمس باليد؛ بأن اللمس يطلق حقيقة على اللمس باليد، ويطلق مجازاً على الجماع، وأنه إذا تردد اللفظ

بين الحقيقة والمجاز؛ فالأولى أن يحمل على الحقيقة حتى يدل الدليل على المجاز (٣٩) وبه قال الرازي .

وقال ابن العربي : ويكمله ويؤكد ويوضحه أن قوله تعالى (وَلَا جُنُبًا) أفاد الجماع ، وأن قوله تعالى (أَوْجَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْعَائِطِ) أفاد الحدث ، وأن قوله تعالى (أَوْ لَمَسْتُمُ) أفاد اللمس والقبل ، فصارت ثلاث جمل ، لثلاثة أحكام ، وهذا غاية في العلم والإعلام ، ولو كان المراد باللمس الجماع لكان تكرارا ، وكلام الحكيم يتنزه عنه (٤٠) .

ونقل ابن عطية عن هؤلاء احتجاجا آخر قالوا : الآية هنا مخصصة للمس باليد ، والجنب لا ذكر له إلا مع الماء ، ولا سبيل له إلى التيمم ، وإنما يغتسل الجنب أو يدع الصلاة حتى يجد الماء (٤١) . قال القرطبي : روى هذا القول عن عمر وابن مسعود ، قال أبو عمر بن عبد البر : ولم يقل بقول عمر وعبدالله بن مسعود في هذه المسألة أحد من فقهاء الأمصار من أهل الرأي ، وحملة الآثار ، وذلك - والله أعلم - لحديث عمار ، وعمران بن حصين ، وحديث أبي ذر عن النبي صلى الله عليه وسلم في تيمم الجنب (٤٢) .

واحتج من حمل اللمس في الآية هنا على (الجماع) لمذهبه بما روى عن ابن رشد من قوله : إن المجاز إذا كثر استعماله كان أدل على المجاز منه على الحقيقة ؛ كالحال في اسم (الغائط) الذي هو أدل على الحدث الذي هو فيه مجاز - منه على المطمئن من الأرض الذي هو فيه حقيقة ، وقال ابن رشد : والذي اعتقده أن اللمس وإن كانت دلالة على المعنيين بالسواء أو قريبا من السواء ؛ فإنه أظهر عندي في الجماع وإن كان مجازا ؛ لأن الله تعالى كنى بالمباشرة والمس عن الجماع وهما في معنى اللمس ، وعلى هذا التأويل تكون الآية حجة لمن أجاز التيمم للجنب (٤٣) .

(٣٩) زاد المسير : ٩٣/٢ هامش

(٤٠) أحكام القرآن : ١٤٤/١

(٤١) المحرر الوجيز لابن عطية : ٧٨/٤

(٤٢) القرطبي : ٢٢٣/٥

(٤٣) زاد المسير : ٩٣/٢ هامش

وروى الرازي من حجتهم قولهم: إن اللمس، والمس وردا في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى (وَإِنْ طَلَقْتُمْوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) ٢/٢٣٧، وفي آية الطهارة (مَنْ قَبَّلَ أَنْ يَتَمَاسَّأً) ٣/٥٨، وعن ابن عباس أن الله تعالى حيي كريم يكني ما يشاء فعبر عن المباشرة بالملامسة، وأيضا الحدث نوعان: أصغر وأكبر، والأول هو المراد بقوله تعالى (أَوْجَاءَ أَحَدٍ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) فلو حملنا قوله تعالى (أَوْ لَمَسْتُمْ) على الحدث الأصغر أيضا لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية، فوجب حمله على الحدث الأكبر.

وعارض الرازي هذا القول بقول آخر: وهو أن ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل، فوجب ألا يجوز، وأيضا فحكم الجنابة تقدم في قوله (وَلَا جُنُبًا) فلو حملنا هذه الآية على الجنابة لزم التكرار (٤٤).

ورد ابن عاشور الاعتراض الأخير بقوله: المحمل الصحيح أن الملامسة كناية عن الجماع، وتعدد هذه الأسباب لجمع ما يغلب من موجبات الطهارة الصغرى والكبرى، وإنما لم يستغن عن ذكر قوله (أَوْ لَمَسْتُمْ) بقوله أنفا (جُنُبًا)؛ لأن ذلك في معرض الأمر بالاغتسال، وهذا ذكر في معرض الإذن بالتميم الرخصة، والمقام مقام تشريع يناسبه عدم الاكتفاء بدلالة اللازم؛ وبذلك يكون وجيهاً ذكره. وأما على تأويل الشافعي ومن تابعه فلا يكون لذكر اللمس سببا ثانيا من أسباب الوضوء كبير أهمية وإلى هذا مال الجمهور، فضلا عن أن لمس الجسد لا يكون موجبا للوضوء، وإنما الوضوء مما يخرج خروجا معتادا (٤٥).

وقال أبو جعفر بن جرير الطبري: وأولى القولين في تأويل الآية بالصواب قول من قال: عني الله بقوله (أَوْ لَمَسْتُمْ) الجماع دون غيره من معاني اللمس لصحة الخبر أن رسوله الله صلى الله عليه وسلم قبل بعض نسائه ثم صلى ولم يتوضأ، قالت عائشة رضي الله عنها: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ ثم يقبل، ثم يصلي ولا يتوضأ، وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلها وهو صائم ثم لا يفطر ولا يحدث وضوءا، ففي صحة الخبر فيما ذكرنا عن رسول

(٤٤) الفخر الرازي: ١١٢/١٠

(٤٥) التحرير والتنوير: ٦٧/٥

الله صلى الله عليه وسلم الدلالة الواضحة على أن اللمس في هذا الموضع لمس الجماع لا جميع معاني اللمس (٤٦).

بهذا العرض لقضية «لمس المرأة» ماذا يراد به، وما يترتب عليه من آثار في مختلف المذاهب، واحتجاج كل فريق لمذهبه، وتوهين رأي مخالفه؛ نكون قد وفينا الدرس الفقهي حقه.

غير أن هذا الدرس - على طوله - لم يأت فيه ذكر لاختلاف القراءتين فما معنى أن تسجل هنا قضية من قضايا (فقه القراءات)؟

أقول: تردد في ثنايا هذه الأقوال ذكر اختلاف القراءتين، غير أن من الفقهاء من حملها على معنى واحد؛ فلا يكون لاختلافها في اللفظ أثر فقهي.

ومنهم من جعل لكل قراءة معنى يمكن أن يكون حجة لمذهبه، فلهذه المناسبة جاء عرضنا لهذه القضية في هذا البحث.

قال القرطبي - نقلا عن المبرد - : قال: الأولى في اللغة أن يكون (لامستم) بمعنى: قبلتم أو نظيره؛ لأن لكل واحد من الطرفين فعلا فيه، وقال: (ولمستم) بمعنى: غشيتم ومستم، وليس للمرأة في هذا فعل. وبهذه التفرقة يمكن أن تكون قراءة (أولا مستم) بالألف حجة للشافعي، وأن تكون القراءة الأخرى (أولستم) بدون ألف حجة لأبي حنيفة (٤٧).

وقال ابن خالويه: في قوله تعالى (أَوَلَمْ نَسْتُمْ) يقرأ بإثبات الألف وطرحها فالحجة لمن أثبتها أنه جعل الفعل للرجل والمرأة ودليله أن فعل الاثنين لم يأت عن فصحاء العرب إلا من باب (فاعلت مفاعلة) وأوضح الأدلة على ذلك قولهم «جامعت المرأة» ولم يسمع منهم «جمعت». والحجة لمن طرحها: أنه جعلها فعلا للرجل دون المرأة، ودليله قوله تعالى: (إِذْ أَنْكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) ٤٩ / ٣٣ - أي تزوجتكم - ولم يقل «ناكحتم» (٤٨). وهو ما ذهب إليه المبرد من التفرقة بين القراءتين على اختلاف في التمثيل لهما، وبذلك يمكن أن تكون قراءة (لامستم) حجة

(٤٦) الطبري: ٦٥ / ٥

(٤٧) راجع القرطبي: ٢٢٣ / ٥

(٤٨) الحجة لابن خالويه: ١٢٤ ط: ٣ : ١٩٧٩.

لأبي حنيفة، وقراءة (لمستم) حجة للشافعي .

وقال مكّي بن أبي طالب : من قرأ (لمستم) أضاف الفعل والخطاب للرجال دون النساء على معنى : مس بعض الجسد بعض الجسد، ومس اليد الجسد، فجرى الفعل من واحد، وأيضا فإن اللمس يكون بغير الجماع كالغمز والإفشاء باليد إلى الجسد وهو قول ابن مسعود وآخرين، وهو حجة الشافعي . ومن قرأ (لامستم) بألف جعلوا الفعل من اثنين وجعلوه من الجماع فجرى على (المفاعلة) لأن الجماع لا يكون إلا من اثنين . . ثم قال : ويجوز أن يكون (لامس) من واحد - على غير بابه - كعاقبت اللص - وبهذا يمكن حمل القراءتين على معنى واحد وهو المعنى الأول، وتكون حجة للشافعي فقط، وليس فيها لأبي حنيفة حجة (٤٩).

وقال ابن كثير : قد قرئ (لمستم) واللمس يطلق في الشرع على الجس باليد قال تعالى (فلمسوه بأيديهم) أي جسوه، وقال الرسول صلى الله عليه وسلم لما عز حين اقر بالزنا - يعرض له بالرجوع عن الإقرار - (لعلك قبلت أو لمست) وفي الحديث الصحيح : (واليد زناها اللمس) وبذلك تكون القراءة حجة للشافعي (٥٠).

وبقيت القراءة الأخرى (لامستم) كناية عن الجماع حجة لأبي حنيفة .
وذكر النيسابوري : تمسك أهل الظاهر بقوله تعالى (أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ) في نقض وضوء اللامس دون الملموس لحصول الفعل من واحد دون الآخر، والصحيح من مذهب الشافعي أنه ينتقض وضوءهما معا .

ورأى الشوكاني أن هذه الآية من المشكل؛ فلا تصلح دليلا لأي من المذهبين فقال : إن قراءة (لامستم) على فرض أنها ظاهرة في الجماع، فقد ثبتت القراءة المروية عن حمزة والكسائي بلفظ (لمستم) وهي محتملة بلا شك ولا شبهة، ومع الاحتمال فلا تقوم الحجة بالمحتمل، وهذا الحكم تعم به البلوي، ويثبت به التكليف العام فلا يحل إثباته بمحتمل قد وقع النزاع في مفهومه، ولم يبق إلا الاستدلال بالسنة - وهي مبينة للقرآن - فقد أوجبت السنة التيمم على من اجتنب ولم يجد الماء، فكان الجنب داخلا في

(٤٩) الكشف : ٣٩١/١ - ٣٩٢

(٥٠) مختصر ابن كثير : ٢٩٦/١

الآية بهذا الدليل ، وعلى فرض عدم دخوله فالسنة تكفي في ذلك وأما وجوب الوضوء أو التيمم على من لمس المرأة بيده أو بشيء من بدنه فلا يصح القول به استدلالاً بهذه الآية لما عرفت من الاحتمال (٥١) .

وفي ضوء هذا التنازع في مفهوم اللمس يرى الرازي أن قراءة (لامستم) وهي مفاعلة من اللمس لا تدل على الجماع حقيقة ، ومن ثم يجب حملها على حقيقة اللمس باليد لثلايق تناقض بين المفهومين من القراءتين ، وذلك لصالح مذهبه (٥٢) .

ولا يألو الألو سي جهداً في حمل الآية بقراءتها لصالح مذهبه فيقول: إن اللمس - وإن كان لم يشتهر في الجماع كالملاسة ؛ إلا أنه مرادف لللمس المكني به عن الجماع ، ومن ثم فلا بأس بحمله على الجماع ليكون معنى القراءتين واحداً وهو الأوفق بمذهبننا (٥٣) .

هذا . . . وفي ضوء ما قيل من فرق في دلالة اللفظين (لمس ولامس) ينبغي أن تظل كل قراءة بلفظها دلالة وتشريعا ، ولاضير من اختلاف القراءتين - فليستا كاختلاف الآيتين على التحقيق كما ذكرنا من قبل - ليظل اختلاف الأحكام الفقهية مناط رحمة بالعباد ، ومظهر تيسير عليهم في التشريع .

القضية الرابعة: فرض الرجلين بين الغسل والمسح

— في قوله تعالى (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) ٦/٥

— قرأ نافع ، وابن عامر والكسائي وحفص عن عاصم ويعقوب (وأرجلكم) بالنصب

— وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ، وحمزة وأبو بكر عن عاصم (وأرجلكم) بالجر ، وبها قرأ علقمة ، والأعمش ، والضحاك .

— وقرأ الحسن ، والأعمش - في رواية - وروى الوليد بن مسلم عن نافع (وأرجلكم) بالرفع .

(٥١) فتح القدير : ١ / ٤٧٠

(٥٢) الفخر الرازي : ١٠ / ١١٢

(٥٣) روح المعاني : ٥ / ٤١ بتصرف في العبارة

بحسب هذه القراءات اختلف الصحابة والتابعون في فرض الرجلين في الوضوء فمن قرأ (وأرجلكم) بالنصب عطفًا على الأيدي جعل فرض الرجلين (الغسل) نقله الطبري عن عمر، وابن مسعود، وابن عمر، وعلي رضي الله عنهم أجمعين (٥٤).

ومن قرأ (وأرجلكم) بالجر عطفًا على الرؤوس جعل فرض الرجلين (المسح) نقله القفال عن ابن عباس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي وأبي جعفر محمد بن علي الباقر، وهو مذهب الإمامية من الشيعة (٥٥).

فقد روى عن ابن عباس: الوضوء غسلتان ومسحتان، وكان أنس إذا مسح رجله بلهما، وروى عنه: نزل القرآن بالمسح، والسنة بالغسل، وكان عكرمة يمسح على رجله ويقول: ليس في الرجلين غسل، إنما نزل فيهما المسح، وقال الشعبي: نزل جبريل عليه السلام بالمسح، ثم قال: ألا ترى أن التيمم يمسح فيه ما كان غسلًا، ويلغي ما كان مسحًا؟ وروى عن أبي جعفر أنه قال: امسح على رأسك وقدميك، وقال قتادة: افترض الله غسلتين ومسحتين (٥٦).

واحتج القائلون بالغسل لقراءتهم بالنصب بما ثبت في السنة المطهرة بالأحاديث الصحيحة من غسل النبي صلى الله عليه وسلم رجله في وضوئه فقد روى البخاري من حديث عثمان رضي الله عنه أنه توضع غسل كل رجل ثلاثًا، ثم قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يتوضأ نحو وضوئي هذا.

قال ابن حجر: وقد تواترت الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة وضوئه أنه غسل رجله وهو المبين لأمر الله تعالى، وجاء في حديث عمرو بن عبسة الذي رواه ابن خزيمة مطولاً في فضل الوضوء.. (ثم يغسل قدميه) كما أمره الله تعالى. يقول ابن حجر: ولم يثبت عن أحد من الصحابة خلاف ذلك؛ إلا عن قليل منهم، وقد رجعوا عنه (٥٧).

وبما ثبت أيضاً عن النبي صلى الله عليه وسلم من توعده الأعقاب بالنار في حديث

(٥٤) الطبري: ٨١/٦

(٥٥) الفخر الرازي: ٦١/١١

(٥٦) المحرر الوجيز: ٣٦٩/٤

(٥٧) فتح الباري: ٢١٣/١

عبدالله بن عمرو قال : تخلف النبي صلى الله عليه وسلم عنا في سفرة سافرناها ، فأدركنا وقد رهقنا العصر ، فجعلنا نتوضأ ونمسح على أرجلنا فنادى بأعلى صوته «ويل للأعقاب من النار» مرتين أو ثلاثاً .

قال ابن حجر : (قوله : نمسح على أرجلنا) انتزع منه البخاري أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح ، لا بسبب الاقتصار على غسل بعض الرجل ؛ فلهذا قال في الترجمة (باب غسل الرجلين ولايمسح على القدمين) ومعنى الوعيد - كما قال البغوي : ويل لأصحاب الأعقاب المقصرين في غسلها ، وقيل : أراد أن (العقب) مختص بالعقاب إذا قصر في غسله (والويل) : واد في جهنم ، قال ابن خزيمة : لو كان الماسح مؤدياً للفرس لما تواعد بالنار ، قال ابن حجر : أشار بذلك إلى ما في كتب الشيعة من أن الواجب المسح ؛ أخذنا بظاهر قراءة (وأرجلكم) بالخفض^(٥٨) عطفاً على الرأس ، وليس بأقوى من العطف على الأيدي ؛ إذ وقع الحد في الأرجل والأيدي ، وعطف المحدود على المحدود أولى^(٥٩) .

كذلك فإن الأخبار الكثيرة وردت بإيجاب الغسل ، والغسل مشتمل على المسح ، ولاينعكس ؛ فكان الغسل أقرب إلى الاحتياط فوجب المصير إليه ، وعلى هذا يجب القطع بأن غسل الرجلين يقوم مقام مسحهما^(٦٠) .

ولم يكتف القائلون بالغسل بالاحتجاج لمذهبهم ، بل راحوا يؤولون قراءة الخفض تأويلاً ينفي الاستدلال بها على وجوب المسح فقالوا :

١ - إن المراد بالمسح في الرجلين هو الغسل - قال القرطبي وهو صحيح - فإن لفظ المسح مشترك يطلق بمعنى المسح ويطلق بمعنى الغسل ، فقد جاء عن أبي زيد الأنصاري بأن المسح في كلام العرب يكون غسلاً ، ويكون مسحاً ، ومنه يقال للرجل إذا توضأ فغسل أعضائه قد تمسح ، ويقال : مسح الله مابك ، إذا غسلك من الذنوب ، ومسح المطر الأرض ، إذا غسلها ؛ فإذا ثبت بالنقل عن العرب أن المسح يكون بمعنى الغسل ؛ فترجح قول من قال : إن المراد بقراءة الخفض

(٥٨) فتح الباري : ٢١٣/١

(٥٩) الكشف : ٤٠٧/١

(٦٠) روح المعاني : ٧٤/٥

الغسل (٦١).

ولكن - صاحب التحرير - لم يستحسنه في تأويل الآية ؛ فقال : إن صح ، لا يصح أن يكون مرادا هنا ؛ لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح في أعضاء الوضوء (٦٢).

وأجيب عن ذلك بأن أحدا لا ينكر اختلاف فائدة اللفظين لغة وشرعا ولا تفرقة الله تعالى بين المغسول والممسوح من الأعضاء ، ولكننا ندعى أن حمل المسح على الغسل في بعض المواضع جائز ، وليس في اللغة والشرع ما يباه ؛ على أنه قد ورد في كلامهم (٦٣).

كما قيل أيضا : لو كان «المسح» لفظا مشتركا يأتي بمعنى «الغسل» ، لسقط الاستدلال بخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه «غسل رجليه» ؛ لأنه على هذا يمكن أن يكون مسحها فسمى المسح غسلا .

وأجيب بأن حمل المسح على الغسل لداع لا يستلزم حمل الغسل على المسح بغير داع ؛ فكيف يسقط الاستدلال به (٦٤).

٢ - إن عطف الأرجل على الرءوس إنما هو عطف على اللفظ دون المعنى وهذا أيضا يدل على الغسل ؛ فإن المرامي هو المعنى لا اللفظ ، وإنما خفض على الجوار كما تفعل العرب ، وقد جاء في بعض قراءات القرآن ، كقراءة أبي عمرو ، وابن كثير (يَرْسُلُ عَلَيْكُمْ شَوَاطِئَ مِّنْ نَّارٍ وَمُحَاسِّ) ٣٥ / ٥٥ بجر نحاس ، وكقراءة حمزة والكسائي (وَحُورٌ عِينٌ) ٢٢ / ٥٦ بخفضهما ، وفي شعر العرب كقول زهير :

لعب الزمان بها وغيرها . . . بعدي سوافي المور والقطر
قال أبو حاتم : كان الوجه (القطر) بالرفع ولكنه جره على جوار (المور) وفي أمثالهم كقولهم : (هذا جحر ضب خرب) فجروه وإنما هو رفع . وهو مذهب الأخفش وأبي عبيدة ، وانتصر له الألويسي وحسنه . ولكن النحاس رده وأنكره

(٦١) القرطبي : ٩٢ / ٦

(٦٢) التحرير والتنوير : ١٣١ / ٦

(٦٣) روح المعاني : ٧٥ / ٥

(٦٤) روح المعاني : ٧٥ / ٥

وقال: هذا غلط عظيم؛ لأن الجوار لا يكون في الكلام أن يقاس عليه، وإنما هو غلط ونظيره الإقواء.

كما رده ابن خالويه وقال: ولا وجه لمن ادعى أن «الأرجل» مخفوضة بالجوار؛ لأن ذلك مستعمل في نظم الشعر للاضطرار، وفي الأمثال، والقرآن لا يحمل على الضرورة وألفاظ الأمثال.

وأنكره كذلك أبو حيان وقال: هو تأويل ضعيف جدا، ولم يرد إلا في النعت حيث لا يلبس على خلاف فيه.

وما جاء - على ما مثل به - من القراءات في هذه المواضع لم يكن تأويله على الجوار - على ضعفه وقبحه - بأولى مما أوله به العلماء والقراء من تأويلات أخرى أقوى لغة وأحسن تفسيرا^(٦٥).

٣ - إن الخفض في «الأرجل» إنما جاء مقيدا لمسحها حالة كون الرجلين في خفين، وتلقينا هذا القيد من الرسول صلى الله عليه وسلم؛ إذ لم يصح عنه أنه مسح رجله إلا وعليهما خفان، فبين صلى الله عليه وسلم بفعله الحال التي تغسل فيها الأرجل، والحال التي تمسح فيها وحسنه القرطبي.

وبهذا التأويل قال ابن العربي: إنما جاء (الخفض) ليبين أن الرجلين يمسحان حال الاختيار على حائل، وهما الخفان بخلاف سائر الأعضاء، فعطف بالنصب مغسولا على مغسول، وعطف بالخفض ممسوحا على ممسوح وضح المعنى فيه. ومال الألويسي إليه، ولكنه أورد ما اعترض به عليه، من أن الماسح على الخف ليس ما مسح على الرجل حقيقة ولا حكما، لأن الخف اعتبر مانعا سريان الحدث إلى القدم فهي طاهرة، وماحل بالخف أزيل بالمسح، فهو على الخف حقيقة وحكما، وأيضا فإن المسح على الخف لا يجب إلى الكعبين اتفاقا. ومن ثم قال الألويسي: إن هذا الوجه لا يخلو عن بعد، وأن القلب لا يميل إليه^(٦٦).

٤ - إن الخفض لا يدخل الأرجل في حكم المسح، ذلك لأن الأرجل من بين الأعضاء

(٦٥) راجع: القرطبي: ٩٤/٦، وروح المعاني: ٧٦/٥، الحجة لابن خالويه: ١٢٩، البحر المحيط لأبي حيان:

٤٣٧/٣، والكشف: ٣٠٢/٢-٣٠٤

(٦٦) راجع: القرطبي: ٩٣/٦، أحكام القرآن لابن العربي: ٥٧٨/٢، روح المعاني: ٧٦/٥.

الثلاثة المغسولة ، تغسل بصب الماء عليها ، فكانت مظنة للإسراف المذموم المنهي عنه ، فعطفت على الثالث الممسوح ، لا لتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها ، وقيل «إلى الكعبين» فجاء بالغاية إمطة لظن ظان يحسبها ممسوحة لأن المسح لم تضرب له غاية في الشريعة^(٦٧) .

ولكن هذا التأويل - على وجاهته - لا ينهض مانعا من استدلال الآخرين بقراءة الخفض على ما ذهبوا إليه من وجوب المسح .

هذا . . . بل ذهب القائلون بالمسح إلى أن قراءة (أرجلكم) بالنصب تقتضي المسح أيضا ؛ ذلك أنها معطوفة على محل الرءوس لقربه فيتشاركان في الحكم ، وهو مذهب مشهور للنحاة ، فكيفما قرئت الأرجل خفضا أو نصبا فوظيفتها المسح مثل الذي عطفت عليه .

وقرر الرازي هذا التأويل بعبارة أخرى فقال : إن عامل النصب في قوله (وأرجلكم) هو قوله (وامسحوا) ويجوز أن يكون هو (فاغسلوا) لكن العاملين إذا اجتمعا على معمول واحد كان إعمال الأقرب أولى فوجب أن يكون عامل النصب في (أرجلكم) هو قوله (وامسحوا) فثبت أن قراءة النصب توجب المسح أيضا^(٦٨) .

ورده أهل السنة بأن العطف على المحل خلاف الظاهر ، والظاهر العطف على المغسولات ، والعدول عن الظاهر إلى خلافه بلا دليل لا يجوز ، وإن استدلوا بقراءة الجر ، فلن تصلح دليلا لما سبق من احتمالها للتأويل .

وحتى لو عطفت على محل (برءوسكم) إن جاز ؛ فلن يفهم منه سوى الغسل ، إذ أن من القواعد المقررة في العربية أنه إذا اجتمع فعلاان متغايران في المعنى ، ويكون لكل منهما متعلق - جاز حذف أحدهما ، وعطف متعلق المحذوف على متعلق المذكور ، كأنه متعلقه ، وذلك كقول الشاعر :

يأليت بعلك قد غدا . . . متقلدا سيفا ورمحا
فإن المراد وحاملا رمحا ، ومثله قول الشاعر :

(٦٧) الكشاف ١/٦١١

(٦٨) الفخر الرازي : ١١/١٦١ .

لما حطت الرحل عنها واردا .^{٦٩} علفتها تبنا وماء باردا

والتقدير : علفتها تبنا ، وسقيتها ماء باردا

وكذلك يقدر في الآية (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ) أي واغسلوا أرجلكم . قال ابن العربي : فإن قيل : في الآيات عطف واشتراك في الفعل - وإن لم يكن به مفعولا ؛ اتكالا على فهم السامع للحقيقة ، وأين ذلك في الآية ؟ قلنا : وهانذا عطف الرجلين على الرءوس وأشركهما في فعلها ، وإن لم يكن به مفعوله تعويلا على بيان المبلغ - وهو النبي - وقد بلغ (٦٩) .

وهكذا بلغ الشوط نهايته بين الفريقين وكانا فيه - كما قال الألوسي - كفرسي رهان . وباستقراء هذه المساجلة يعز على باحث أن يقطع بترجيح مذهب على مذهب ، حتى مع نصوص السنة الواردة في الموضوع ؛ إذ أن لكل فريق مستندا من الأحاديث ، ولا تكفي قوة ما استدل به أهل السنة من الأحاديث متنا وسندا ؛ فإن التأويل وارد عليها ، الأمر الذي جعل الترجيح غير ميسور لطالبه ، ويكفي أن نشير في ذلك إلى أقوال بعض العلماء ، فقد قيل : إن أحاديث أهل السنة على صحتها يمكن حملها على أنها واردة قبل نزول القرآن بآية الوضوء - بقراءتها - في سورة المائدة ، وهي من أخريات ما نزل من القرآن ، إذ أن من المعلوم أن الوضوء سابق عمليا ، متأخر تلاوة وتنزيلا ، وإن الغسل كان فرض الرجلين بالسنة ، فلما جاء القرآن بالقراءتين في آية الوضوء كانت قراءة النصب إقرارا للتشريع العملي السابق بالسنة ، وجاءت قراءة الجبر بحكم لاحق وهو جواز المسح ، وإن كان أحدهما أولى لأخذ النبي به وهو الغسل ، أخذا بأحسن ما أنزل إليه من ربه - إن صح أنه غسل ولم يمسح - وإلى هذا أشار أنس بن مالك رضي الله عنه بقوله : نزل القرآن بالمسح ، والسنة بالغسل ، وليس سديدا ما ذهب إليه ابن عاشور في تعقيبه على قول أنس : وهذا أحسن تأويل لقراءة الجبر ، فيكون مسح الرجلين منسوخا بالسنة (٧٠) . إذ هو منازع بعدم جواز نسخ القرآن بالسنة عند بعض العلماء ، وحتى القائلون بجوازه اشترطوا السنة المتواترة دون

(٦٩) راجع : روح المعاني : ٧٦-٧٧ ، أحكام القرآن : ٥٧٨-٥٧٩

(٧٠) التحرير والتنوير : ١٣١ / ٦

الأحادية، ومع جوازه أيضا لم يجدوا له واقعا في التشريع (٧١).

كما حملوا حديث عبدالله بن عمرو (. . . ويل للأعقاب من النار) ، فقد رواه في سفرة سافرها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووقع في رواية مسلم أنها كانت من مكة إلى المدينة، ورجحها ابن حجر أنها كانت عند عودته من عمرة القضاء في السنة السابعة من الهجرة مستندا في ذلك إلى أن هجرة عبدالله بن عمرو كانت في ذلك الوقت أو قريبا منه (٧٢). حملوه إما على أنه كان قبل نزول آية الوضوء، وإما على أن المراد به الوعيد لأصحاب الأعقاب النجسة تنبيها منه للذين قد يكتفون بالمسح ألا يتركوا أعقابهم دون تطهير، قياسا على اشتراط طهارة الرجلين عند لبس الخفين لجواز المسح عليهما؛ لقوله صلى الله عليه وسلم من حديث المغيرة حين هوى لينزع خفيه: دعهما فإني أدخلتهما طاهرتين، والطهارة المقصودة هنا على حد ما قال داود: إذا لم يكن على رجله نجاسة عند اللبس جاز له المسح، وإن كان غيره قد حملها على الطهارة الشرعية في الوضوء (٧٣).

وذكر النيسابوري من رد القوم على أحاديث أهل السنة أنها أحاديث آحاد، لاتعارض القرآن ولاتنسخه (٧٤). وعلى هذا النحو أيضا رد الألوسي أحاديث الشيعة في هذه القضية.

ومن ثم كان علي أبي جعفر النحاس - أمام تعذر الترجيح - أن يقول: إن المسح والغسل واجبان جميعا، فالمسح واجب على قراءة الخفض، والغسل واجب على قراءة النصب، والقراءتان بمنزلة آيتين، يعمل بهما إذا لم يتناقضا (٧٥).

وقريب منه مانسب إلى الحسن البصري، وابن جرير الطبري من أنها رأيا التخيير بين الغسل والمسح وجعل القراءتين بمنزلة روايتين في الأخبار يعمل بهما على التخيير

(٧١) مناهل العرفان: ١٣٣/٢ - ١٤٢

(٧٢) فتح الباري: ٢١٣/١

(٧٣) فتح الباري: ٢٤٧/١

(٧٤) النيسابوري: ٧٤/٦

(٧٥) القرطبي: ٩٢/٦

إذا لم يمكن ترجيح إحداهما^(٧٦). ومن ثم قال السيوطي: إنه لا إشكال في الآية بحسب القراءتين عند المخيرين.

غير أني لم أر القول بالتخيير المنسوب إلى الطبري مذهبا له في تفسيره، إذ أنه تأول الآية بقراءتها: النصب والجر على معنى يجمع بين الغسل والمسح فقال: أمر الله بعموم مسح الرجلين بالماء في الوضوء، كما أمر بعموم مسح الوجه بالتراب في التيمم، وإذا فعل المتوضىء بالرجلين ذلك كان مستحقا اسم ماسح غاسل؛ لأن غسلها يعني إمرار الماء عليهما، أو إصابتها بالماء، وأن مسحها يعني إمرار اليد أو ماقام مقام اليد عليهما، فإذا فعل ذلك بهما فاعل فهو غاسل ماسح؛ ولهذا المعنى الذي وصفناه كره من كره للمتوضىء الاجتزاء بإدخال رجله في الماء دون مسحها بيده أو ماقام مقام اليد، ومن ثم كان صوابا من قرأ ذلك «نصبا» لما في ذلك من إمرار الماء عليها، وكان صوابا كذلك من قرأ ذلك «جرا» لما في ذلك من إمرار اليد عليهما، وإن كان كذلك وكانت القراءتان كلتاهما حسنا وصوابا؛ فأعجب القراءتين إلى قراءة الجر لما وصفت من جمع المسح للمعنيين اللذين وصفت، ولأنه بعد قوله (وامسحوا برءوسكم) فالعطف به على الرءوس لقربه منه أولى من العطف (بالنصب) على الأيدي، وقد حيل بينه وبينها بقوله تعالى (وَأَمْسَحُوا رُءُوسَكُمْ)^(٧٧).

وخلاصة مانذهب إليه في هذه القضية أن نقول - ماقاله ابن العربي - من أن الله تعالى عطف الرجلين على الرأس فقد ينصب على خلاف إعراب الرأس، أو يخفض مثله، والقرآن نزل بلغة العرب، وأصحابه رؤساؤهم وعلماؤهم لغة وشرعا، وقد اختلفوا في ذلك، فدل على أن المسألة محتملة لغة، محتملة شرعا^(٧٨). ومن ثم فلا نرى بأسا أن تظل كل قراءة بإعرابها لغة وتشريعا، وإن اختلف الحكم - على ماتقتضيه كل منهما - سمة من سمات التشريع الإسلامي في إرادة اليسر ورفع الحرج لا ينبغي تجاوزها بحمل العباد على حكم دون سواه، ومن ثم كان غير سديد أن يقال فرض الرجلين الغسل دون سواه، أو فرضهما المسح دون سواه، وإنما الغسل والمسح

(٧٦) التحرير والتنوير: ١٣١/٦

(٧٧) الطبري: ٨٦/٦

(٧٨) أحكام القرآن: ٥٧٧/٢

جائزان شرعا، على نحو ما جاز شرعا - في ضوء هذه الآية بقراءتها - القول بالترتيب في الوضوء حيث أدخل مسحاً بين مغسولين على قراءة من (نصب الأرجل)، والقول بعدم الترتيب على قراءة من خفضها لتوالي مسحين بعد مغسولين، وأن الواو لمطلق الجمع، وكما وسعنا خلاف المذاهب في وجوب الترتيب، وعدم وجوبه، فليسنا الخلاف أيضا في الغسل والمسح؛ بأيهما أخذ المكلف صح وضوءه.

القضية الخامسة: عقد الأيمان بين المرة والتكرار

في قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ...) ٨٩/٥

— قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وحفص عن عاصم (بما عقدتم) بتشديد القاف
— وقرأ حمزة، والكسائي، وأبو بكر والمفضل عن عاصم وخلف (بما عقدتم) بالتخفيف

— وقرأ ابن ذكوان عن عبدالله بن عامر (بما عقدتم الأيمان) بألف.
اختلف في عقد الأيمان أيكون عقدها بالحلف مرة واحدة، ويكون الحنث فيها موجبا للكفارة، أم لا يكون عقدها إلا بتكرار الحلف، ولا كفارة إلا مع التكرار؟ إن منشأ هذا الخلاف راجع - فيما يبدو - إلى اختلاف القراءات في قوله تعالى (بما عقدتم الأيمان) بالتشديد، والتخفيف.

قال الطبري: (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف بمعنى: وكدم الأيمان ورددتموها، وبالتخفيف على معنى: أوجبتموها على أنفسكم وعزمت عليها قلوبكم. ولما رأى أن قراءة (عقدتم) بالتشديد يقتضي ظاهرها عدم لزوم الكفارة إلا مع تكرار الحلف، فضل عليها قراءة التخفيف حيث تقتضي لزوم الكفارة بالحنث في حلف مرة واحدة، وهو - عنده - ما أجمع عليه العلماء. . ثم قال: وإذا كان معلوماً بذلك أن الله تعالى مؤاخذ بالحلف العاقد قلبه على حلف وإن لم يكرره، ولم يردده - لم يكن للقراءة بالتشديد وجه مفهوم (٧٩).

وقال ابن العربي : اختلف العلماء في تأويل قوله (عقدتم الأيمان) بتشديد القاف على أربعة أقوال :

الأول : قال مجاهد : تعمدتم ؛ أي ما قصدتم إليه احترازا من اللغو .

والثاني : قال الحسن : ماتعمدتم به المأثم ، يعني مخالفة اليمين فحيثئذ تكون الكفارة .
والثالث : قال ابن عمر رضي الله عنهما : التشديد يقتضي التكرار فلا تجب عليه الكفارة إلا إذا كرر اليمين .

قال ابن العربي : وهو قول لم يصح عنه عندي لضعفه ، فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم - لرهط من الأشعرين استحمله فقال : والله لأأهلكم ، وما عندي ما أحملكم عليه ، ثم مال بثوا أن حملهم فذكروه يمينه .

فقال : وإني والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها إلا كفرت عن يميني وأتيت الذي هو خير^(٨٠) . فذكر النبي صلى الله عليه وسلم وجوب الكفارة في اليمين التي لم تنكر .

والرابع : وهو قول مجاهد أيضا : إن التشديد في التأكيد محمول على تكرار الصفات في القسم مثل قولنا : والله الذي لا إله إلا هو .

قال ابن العربي : إن قولنا (والله) يقتضي جميع أسماء الله الحسنى ، وصفاته العليا ، فإذا ذكر شيئا من ذلك فقد تضمنه قوله (والله) .

ثم قال : والذي يتحصل من معنى التشديد على وجه صحيح أن يقصد اليمين ثم يؤكد الحلف بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه ، فهذا هو العقد الثاني ، الذي حصل به التكرار أو التأكيد ، بخلاف اللغو فإنه قصد اليمين ، ولكن فاته التأكيد بالقصد الصحيح إلى المحلوف عليه^(٨١) .

وذكر ابن عطية عن أبي علي الفارسي : من شدد القاف في قوله (عقدتم) احتمل أمرين : أحدهما أن يكون لتكثير الفعل ؛ لأنه خاطب جماعة .

(٨٠) صحيح البخاري فتح الباري : ٤٣٨/١١ - ٥١٨

(٨١) أحكام القرآن : ٦٤٤/٢ - ٦٤٥

والآخر : أن يكون عقد مثل ضعف لا يراد التكثير .

وأما من قرأ (عقدتم) بالتخفيف جاز أن يراد به الكثير من الفعل والقليل (٨٢) .

وذكر ابن الجوزي عن أبي يعلى : أن قراءة التشديد لا تحتمل إلا عقد قول - إذ

لا يتأتى التكرار إلا به - فأما المخففة فتحتمل عقد القلب وعقد القول (٨٣) .

وذكر القرطبي عن أبي عبيد : أن التشديد يقتضي التكرار مرة بعد مرة ، ولست

أمن من أن يلزم من قرأ بتلك القراءة ألا توجب عليه كفارة في اليمين الواحدة حتى يرددها مرارا . وهذا قول خلاف الإجماع .

وروى عن نافع أن ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين

أطعم عشرة مساكين ، فإذا وكّد اليمين اعتق رقبة ، قيل لنافع مامعنى وكّد اليمين؟

قال أن يحلف على الشيء مرارا (٨٤) .

وقال النيسابوري : قرىء بالتخفيف وهو صالح للقليل والكثير ، ومن قرأ

بالتشديد للتكثير فهذه القراءة توجب سقوط الكفارة عن اليمين الواحدة . وأجاب

الواحدي بأن (عقد) بالتخفيف والتشديد واحد في المعنى ، ولو سلم فالتكرير يحصل

بأن يعقدها بقلبه ولسانه ، أما لو عقد اليمين بأحدهما دون الآخر فلا كفارة (٨٥) .

وقال ابن عاشور : (عقدتم) بالتشديد يفيد المبالغة في فعل (عقد) ، وقراءة

(عقدتم) بالتخفيف كافية في إفادة التثبيت ، والمقصود أن المؤاخذة تكون على نية

التوثيق باليمين فالتعبير عن التوثيق بثلاثة أفعال في كلام العرب (عقد) مخففا ومشددا

و(عاقد) بالألف (٨٦) .

من خلال هذا العرض رأينا أن بعض العلماء يقرر أن قراءة (عقدتم) بالتشديد

تقتضي بظاهرها أن اليمين لا تنعقد إلا بتكرار الحلف ، وتلك هي التي يؤاخذ الله

عليها الخالف بمعنى إن حنث فيها لزمته الكفارة ، وكأن لا مؤاخذة ولا كفارة فيما دون

(٨٢) المحرر الوجيز : ١٥/٥

(٨٣) زاد المسير : ٤١٢/٢

(٨٤) القرطبي : ٢٦٦/٦

(٨٥) النيسابوري : ٢٣/٧

(٨٦) التحرير والتنوير : ١٩/٧ .

التكرار؛ ذكره الطبري، وابن العربي عن ابن عمر رضي الله عنهما، والقرطبي عن أبي عبيد ولكن هذا المقتضى من ظاهر الآية لم يعتمد أحد من الفقهاء تشريعا يعول عليه في قضية الأيمان، بل إن الإجماع على خلافه لما ثبت بالسنة الصحيحة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الكفارة لازمة مع الحنث في اليمين وإن لم يتكرر الحلف على نحو ما أشار إليه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم مع الرهط الأشعريين، وفسره ابن الأثير مبينا قوله صلى الله عليه وسلم (أحلف) أي أعقد شيئا بالعزم والنية، وجاء قوله: (على يمين) تأكيدا لعقده، وإعلاما بأنه ليس لغوا، وقال الطيبي: في قوله (أحلف عليها) صفة مؤكدة لليمين، والمعنى: لا أحلف يمينا جزما لا لغو فيها ثم يظهر لي أمر آخر يكون فعله أفضل من المضي إلى اليمين المذكور إلا فعلته، وكفرت عن يميني. ولما صح من أقوال المفسرين أن التشديد في قوله تعالى (عقدتم الأيمان) لا يلزم منه تكرار الحلف، بل هو محمول على أن المراد منه ما تعمدتموه وقصدتموه بألسنتكم وقلوبكم احترازا من اللغو. ولما صح كذلك من أن ابن عمر رضي الله عنهما - وهو المنسوب إليه هذا القول - قد رجع عنه فيما رواه عنه نافع من أنه كان إذا حنث من غير أن يؤكد اليمين أطعم عشرة مساكين، وإذا وكد اليمين بالتكرار أعتق رقبة، وهذا الذي أخذ به ابن عمر نفسه من اختلاف الكفارة بين المرة والتكرار ليس تشريعا توابع فيه، وإنما هو شيء حمله عليه ورعه ولم يلزم به أحدا.

ومن ثم كان صوابا ما أخذ به صاحب «المنار» عن الراغب الأصبهاني في تأويل قوله تعالى (لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ) من أن اللغو من الكلام هو ما لا يعتد به، وهو الذي يورد لا عن روية وفكر، فيجري مجرى (اللغا) وهو صوت العصافير ونحوها من الطيور، إلى أن قال: ومنه اللغو في الأيمان، أي وذلك ما يجري وصلا للكلام بضرب من العادة. وفي قوله تعالى (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ) من أن تعقيد الأيمان هو توثيقها بالقصد والنية، أو ما صمتم عليه منها وقصدتموه، أي أن المؤاخذة في الأيمان إنما تكون في المؤكد الموثق منها بالقصد الصحيح والنية، كما قال في سورة «البقرة» - في مقابلة نفى المؤاخذة باللغو (وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبْتُمْ قُلُوبِكُمْ). وإذا كانت المؤاخذة في الأيمان المؤكدة بالحلف المقصود لفظه وبالقصد المنعقد عليه

قلبه ؛ كانت قراءة التشديد أدل عليها ، وأوضح في المراد بها ؛ لما يؤذن به التشديد من المبالغة في فعله ، ولعل هذا هو الوجه المفهوم الذي يبحث الطبري عنه في تلك القراءة .

ولكن لما كان التشديد يؤذن باحتمالات أخرى منها التكرار مثلا الذي تبادر احتمالاه ؛ جاءت قرارة (عقدتم) بالتخفيف لرفع توهم أن اليمين لاتعقد إلا بالتكرار ، ولا كفارة إلا فيها وإن القدر المشترك بين القراءتين ، أو بين الفعلين (عقد وعقد) مخففا ومشددا كاف في تحقق الأيمان المنوط بها الحكم في المؤاخظة والتكفير عند الحنث فيها .
وربما كان قول الواحدي بأن (عقد) بالتخفيف والتشديد على معنى واحد ، صحيحا من هذا الوجه .

ولعل هذا هو ما أشار إليه (صاحب الكشف) عند احتجاجه لقراءة التخفيف حيث قال : فالتخفيف فيه إلزام الكفارة وإن لم يكرر ، وفيه رفع لما يتوهم من قراءة التشديد من أن الكفارة لاتلزم إلا من كرر اليمين (٨٧) .

وإن القراءتين - في رفع احدهما ما يتوهم من الأخرى - نظير الآيتين في القرآن ترفع إحدهما - بما زيد فيها - ما يتوهم من مثلتها ، كقوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ آئِنَ شُرَكَائِي قَالُوا أَدْنَاكَ مَا مَنَّا مِنْ شَيْدٍ) ٤٧ / ٤١ فهذه الآية توهم بظاهرها أنه تعالى يعترف بشركاء له ، بإضافة الشركاء إلى نفسه ، فيجىء قوله تعالى (وَيَوْمَ يُنَادِيهِمْ فَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) ٧٤ / ٢٨ ، بزيادة قوله (الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ) رافعا لما يتوهم من الآية الأولى .

وهذا الذي ذهبنا إليه فيما تؤذن به قراءة التخفيف من رفع التوهم ، هو ما قرره العلماء من فوائد تعدد القراءات ، إذ عدوا منها (رفع توهم ماليس مرادا) (٨٨) .

(٨٧) الكشف : ١٧ / ١

(٨٨) راجع مناهل العرفان : ١٤١ / ١

القضية السادسة: جزاء صيد المحرم بين المثل والقيمة

في قوله تعالى (يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) ٩٥/٥

— قرأ حمزة، والكسائي، وعاصم (فجزاء مثل ماقتل) برفع مثل
 — وقرأ ابن كثير، ونافع، وابو عمرو، وابن عامر (فجزاء مثل) بخفض مثل (٨٩).
 اختلف التأويل في القراءتين، فقراءة الرفع على معنى: فعليه جزاء مماثل للمقتول من النعم، وبعبارة أخرى: فعليه جزاء من النعم مماثل للصيد المقتول، وهذه القراءة تقتضي أن يكون المثل هو الجزاء بعينه، لأن الصفة عين الموصوف، وقوله (من النعم) تفسير للمثل، وإذا كان المثل هو الجزاء صح قول من قال (من النعم) صفة لجزاء.
 أما قراءة الجر بالإضافة فتقتضي أن يكون (المثل) غير (الجزاء) حيث لا يضاف الشيء إلى نفسه، ويقتضي أيضا أن يكون تأويلها مؤديا إلى أن الواجب على قاتل الصيد أن يجزي مثله من الصيد بمثله من النعم، وليس ذلك مذهبا لأحد من الفقهاء، إذ ادعى الطبري الإجماع على أن الجزاء للمقتول، لا للمثل المقتول الذي لم يقتله.
 ومن ثم رد الطبري هذه القراءة، وجعل قراءة (الرفع) أولى منها بالقبول عنده، حيث لا مسوغ لها عنده إعرابا ولا تشريعا (٩٠).

هذا على حين يرى ابن العربي أن قراءة الخفض بالإضافة صحيحة رواية، صواب معنى، أما رواية: فهي قراءة جمهور القراء من المكيين، والمدنيين، والبصريين، والشاميين، وأما معنى: فهي على تقدير إقحام لفظ (مثل) وذلك كقولهم: انا أكرم مثلك، أي: أكرمك، وهو سائغ في اللغة، ونظيرها في التأويل قوله تعالى (ليس كمثلته شيء) أي: ليس هو كشيء، إذ المراد بالمثل الشيء بعينه (٩١).

ولكن الألوسي لا يسبغ في آية الجزاء ان يكون (المثل) مقحما — أي زائدا — إذ يصير المعنى: فجزاء ماقتل شيء من النعم، وعليه يفوت اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وهو المحكوم به في القضية (٩٢).

وربما كان مدخل الإشكال في القراءة هو حمل الإضافة على أنها من إضافة المصدر

(٨٩) زاد المسير: ٤٢٣/٢

(٩٠) الطبري: ٢٨/٧

(٩١) أحكام القرآن: ٦٧٣/٢

(٩٢) روح المعاني: ٢٤/١١

إلى مفعوله ، كقولك : عجبت من ضرب زيدا ، ثم صار : عجبت من ضرب زيد ،
 وكأن الأصل فيها : (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) ثم صارت (فجزاء مثل ماقتل من
 النعم) ، والمعنى على تقدير الفعل : فليجز مثل ماقتل من النعم ، وهو في التشريع يجزي
 المقتول ، لا يجزي مثله الذي لم يقتله .

وعندي - كما يفهم من كلام صاحب التحرير - أن هذه الإضافة من إضافة المصدر
 إلى فاعله - لا إلى مفعوله - ، إذ أن (جزي) يأتي متعديا ، ولازما ، فمن المتعدي قوله
 تعالى : (وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) ٣ / ١٤٤ ، ومثال مصدره قوله تعالى (ذَلِكَ جَزَاءُ
 الْمُحْسِنِينَ) ٣٩ / ٣٤ ، ومن اللازم قوله تعالى (لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَلَيْهِ) ٣١ / ٣٣ ، على
 معنى : لا يقضي ، ولا يغني ، ومنه حديث أبي بردة في الأضحية (اذبحها ولن تجزي عن
 أحد بعدك) قال ابن حجر : (تجزي) بفتح أوله غير مهموز أي : تقضي ، يقال : جزي
 عني فلان كذا أي : قضى ومنه قوله تعالى : (لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا) ٢ / ٤٨ أي :
 لا تقضي ، قال ابن بري : الفقهاء يقولون : لا تجزيء ، بضم وهمز في موضع لا تقضي ،
 والصواب بالفتح وترك الهمز ، قال : لكن يجوز الضم والهمز بمعنى الكفاية يقال :
 أجزأ عنك ، وقال صاحب الأساس : بنو تميم يقولون : تجزي ، بالضم من غير همز ،
 وأهل الحجاز يقولون :

تجزي ، بالفتح من غير همز ، وبهما قرىء قوله تعالى (وَأَتَقُوا يَوْمًا لَا يَجْزِي نَفْسٌ عَنْ
 نَفْسٍ شَيْئًا) (٩٣) ٢ / ٤٨ .

وإذا كان كذلك ، كان قوله (فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ) من إضافة المصدر إلى
 فاعله ، فيكون (جزاء) مصدرا بدلا عن الفعل (يجزي) اللازم بمعنى : يقضي ،
 ويكفي ، والتقدير : فمثل ما قتل من النعم جزاء عنه ، بمعنى : يجزي عنه مثل ماقتل
 من النعم ، وهذا التأويل سائغ على قراءة الرفع كذلك (٩٤) .

هذا . وينحو الجصاص بقراءة الخفض على الإضافة منحي آخر يصحح به معنى
 القراءة على ظاهرها من فعلها المتعدي فيقول : ومن أضاف جعل الجزاء مصدرا ،
 وأضافه إلى المثل ، على معنى : أن يكون المثل مثلا للصيد - أي من جنسه - فيفيد أن

(٩٣) فتح الباري : ١٠ / ١١

(٩٤) انظر التحرير والتنوير : ٦ / ٤٦

الصيد ميتة محرم لاقيمة له، وأن الواجب اعتبار مثل الصيد حيا في إيجاب القيمة، وتأويلها: فيلجز مثل المقتول - لا المقتول - إذ المقتول لاقيمة له (٩٥).

وانتقلت المثلية في الآية إلى مثل الصيد من جنسه حيا، وبقي الجزاء على هذا قيميا لامتليا؛ وهو يستقيم استقامة ظاهرة على مذهب أبي حنيفة؛ إذ يرى أن يقوم الصيد في المكان الذي أصابه المحرم فيه أو في أقرب الأماكن إليه مما يباع فيه ويشرى، وكذا يعتبر الزمان الذي أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الأمكنة والأزمنة، فإن بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم، وبين أن يشتري بها طعاما فيعطي كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره، وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما؛ فإن فضل ما لا يبلغ طعام مسكين تصدق به، أو صام عنه يوما كاملا، لأنه لم يعهد في الشرع صيام أقل من يوم، وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى؛ اشترى بقيمة الصيد طعاما، ثم لينظر كم يكفي من المساكين فيطعم عددهم أيا كان، أو أن يصوم بدلا من الإطعام أياما بعددهم. . . ويكون قوله تعالى (من النعم) تفسيرا للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير، فإن فعل ذلك يصدق عليه أنه جرى بمثل ماقتل من النعم (٩٦) - على اعتبار أن المثل صفة للجزاء على قراءة الرفع.

وذكر الألوسي عن صاحب الهداية في قوله تعالى (من النعم) أنها بيان لما قتل وإن معنى الآية: فجزاء هو قيمة ماقتل من النعم، بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشية؛ لأن الجزاء إنما يجب بقتل الوحشي لا بقتل الحيوان الأهلي، وقد ثبت - كما قال أبو عبيدة والأصمعي أن النعم كما تطلق على الأهلي في اللغة، تطلق على الوحشي كذلك، وكان كلام أبي البقاء حيث قال يجوز أن يكون (من النعم) حالا من الضمير في (قتل) لأن المقتول يكون من النعم مبنيًا على هذا. . .

قال الألوسي: وهو مع بعد إرادته من النظم القرآني الكريم خلاف المتبادر في نفسه، فإن المشهور في اللغة أن النعم هي الإبل والبقر والغنم دون ما ذكر، وقد نص

(٩٥) أحكام القرآن: للجصاص: ٤٧٣/٢

(٩٦) روح المعاني للألوسي: ٢٤/٧

على ذلك الزجاج، وذكر أنه إذا أفردت الإبل قيل لها (نعم)، وإن أفردت البقر والغنم لاتسمى نعماً (٩٧).

وكما اختلف في تأويل القراءتين، اختلف كذلك في المراد (بالمثل) في الآية، فقال أبو حنيفة وأبويوسف: المثل هو القيمة دون النظر، فيقوم الصيد دراهم مراعيًا عند التقويم المكان والزمان ثم يشتري بتلك القيمة هدياً إن شاء، أو طعاماً يتصدق به، أو عدل ذلك صياماً.

وقال الشافعي ومحمد بن الحسن: الصيد ضربان: منه ماله مثل، ومنه ما لا مثل له، فماله مثل يضمن بمثله من النعم على نحو ما روى من أحكام الصحابة رضي الله عنهم، في الطيبى شاة، وفي النعامه بدنة، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك. وما لا مثل له يضمن بالقيمة والجاني مخير فيما له مثل بين ثلاثة أشياء: إن شاء أخرج المثل هدياً، وإن شاء قوم (المثل) بدرهم، فيشتري بها طعاماً يتصدق به وإن شاء صام، وخير فيما لا مثل له بين شيئين: بين أن يقوم (الصيد) بالدراهم فيشتري بها طعاماً يتصدق به، أو أن يصوم (٩٨).

وانتصر كل فريق لمذهبه بأدلة من القرآن، والآثار، والاجماع والقياس، حفلت بها كتب الفقه - الأمر الذي يغني عن إعادتها هنا - وبخاصة أن الخلاف فيها ليس أثراً لاختلاف القراءات موضوع الدراسة.

ومن طريف ما ذكره ابن العربي حول هذا الخلاف أنه قال: ومن يعجب فعجب من قراءة المكّي، والمدني، والبصري، والشامي: (فجزاء مثل) بالإضافة، وهذا يقتضي الغيرية بين المضاف والمضاف إليه، وإن يكون الجزاء مثل المقتول - لا المقتول، ومن قراءة الكوفيين: (فجزاء مثل) على الوصف، وذلك يقتضي أن يكون الجزاء هو المثل. ثم يقول أهل الكوفة من الفقهاء: إن الجزاء غير المثل، ويقول المكّيون والمدنيون، والشاميون من الفقهاء: إن الجزاء هو المثل؛ فيبنى كل فريق منهما مذهبه على خلاف مقتضى ظاهر قراءة قراء بلده (٩٩).

(٩٧) روح المعاني: ٢٥/١١

(٩٨) الرازي: ٨٩/١١ - ٩٥

(٩٩) أحكام القرآن: ٢/٢٧٢

هذا . . . وقد اختلف أيضا في كيفية الجزاء فقال الشافعي ومالك، وأبو حنيفة على التخيير الذي سبق بين الأشياء الثلاثة من هدى، أو إطعام، أو صيام، وقال أحمد وزفر إنما هو على الترتيب بمعنى أنه إن لم يجد هديا، اشترى طعاما، فإن كان معسرا صام . .

قال ابن الجوزي: والقولان مرويان عن ابن عباس، وبالأول قال جمهور الفقهاء؛ ولكل حجته.

وفي التخيير لمن يكون الاختيار؟ أللجاني؛ وهو مذهب أبي حنيفة وأبي يوسف، أم للحكمين وهو ما ذهب إليه محمد بن الحسن، ونقل عن الشافعي، ولكل دليله (١٠٠).

هذا . . . ويؤكد الخلاف في تلك القضايا مانئ من به من عظمة التشريع الإسلامي، ورحابة أحكامه، ويسر كلفته، دون إعنات بالعباد، أو إخراج في التكليف. والله أسأل أن يتقبل من هذا القول صوابه، وأن يغفر خطأه إنه أهل التقوى وأهل المغفرة.

مراجع البحث مرتبة حسب ورودها في البحث

- ١ - زاد المسير في علم التفسير: أبو الفرج ابن الجوزي - المكتب الاسلامي ط ٣ - ١٩٨٤ .
- ٢ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: أبو محمد بن عطية - الدوحة ط ١ - ١٩٨٣ .
- ٣ - تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن): أبو عبدالله القرطبي - دار الكتاب العربي .
- ٤ - تفسير الطبري (جامع البيان في تفسير القرآن) محمد بن جرير الطبري - دار المعرفة ط ٣ - ١٩٨٧ .
- ٥ - تفسير الكشاف: محمود بن عمر الزمخشري - دار الكتاب العربي ط ٣ - ١٩٨٧ .
- ٦ - أحكام القرآن: أبو بكر محمد بن العربي - تحقيق علي البجاوي - دار المعرفة بيروت .
- ٧ - تفسير أبي السعود: القاضي أبو السعود العمادي - دار احياء التراث العربي بيروت .
- ٨ - تفسير النيسابوري (غرائب القرآن ورغائب الفرقان) نظام الدين النيسابوري - علي هامش الطبري .
- ٩ - تفسير التحرير والتنوير: الشيخ محمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية ١٩٨٤ .
- ١٠ - تفسير المنار (تفسير القرآن الحكيم): محمد رشيد رضا - دار المعرفة - بيروت .
- ١١ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم: شهاب الدين الألوسي - دار إحياء التراث العربي .
- ١٢ - الكشف عن وجوه القراءات السبع: مكّي بن ابي طالب - تحقيق د. محيي الدين رمضان .
- ١٣ - تفسير فتح القدير: محمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة - بيروت .

- ١٤ - الفخر الرازي (التفسير الكبير): الامام الفخر الرازي - دار احيار التراث العربي .
- ١٥ - الحجة في القراءات السبع : الإمام ابن خالويه - تحقيق . د. عبدالعال سالم مكرم .
- ١٦ - مختصر تفسير ابن كثير : اسماعيل بن كثير - تحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن .
- ١٧ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري : الحافظ شهاب الدين بن حجر - دار احياء التراث العربي .
- ١٨ - تفسير البحر المحيط : أثير الدين أبو عبدالله بن حيان الشهير بأبي حيان - مكتبة النصر - الرياض .
- ١٩ - مناهل العرفان في علوم القرآن : محمد عبدالعظيم الزرقاني : دار احياء الكتب العربية .
- ٢٠ - أحكام القرآن : أبوبكر بن الجصاص - دار الكتاب العربي - بيروت .

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

جدل القرآن الكريم لأهل الكتاب دراسة وتحليل

د. خليفة حسين العسال

الاستاذ المساعد بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية

رَفَع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على جميع الأنبياء والمرسلين ومن تبعهم
ياحسان إلى يوم الدين
وبعد:

فإنه لما كان العقل البشري يتطلع دائما إلى قوة الإقناع فقد توصل إلى بغيته عن طريق الحججة والبرهان والعلم، والقرآن الكريم معجزة خالدة لنبي الإسلام صلى الله عليه وسلم يحاج العقل البشري في أرقى ما وصل إليه من العلم ويتحداه إلى الأبد، وما أن دعا البشر إلى عقيدة التوحيد حتى وقف الناس منه مواقف متباينة فكان يسلك معهم مسالك التوجيه والإرشاد ويعامل خصومه بما يتناسب وأحوالهم العلمية والاعتقادية ولذا فيجادل كلا من المشركين والمنافقين وأهل الكتاب بما يناسبهم.

حيث يجادل المشركين جدل هداية ودلالة، ويكون جدله شديدا وقاسيا بل مصحوبا بالتهديد والوعيد عند مجادلته للمناققين. بينما يجادل أهل الكتاب جدل تحطئة وإلزام لأنهم على علم وبينة. والجدل ظاهرة إنسانية بل عالمية لوجودها في الأجناس البشرية وغيرها كالملائكة وإبليس.

وقد خلق الله الإنسان ناطقا مفكرا يتوارد عليه من الخواطر والمعلومات ما يجعله مدفوعا بالضرورة إلى الإفضاء بها والإفصاح عنها، وقد تشتد وتبرز أشد البروز في مواقف الحجاج والنقاش وتبادل الأفكار واحتكاك بعضها ببعض، موافقة أو مخالفة أو برهنة أو معارضة أو تعليما أو تعلميا إلى غير ذلك مما هو مرتكز في الفطرة الإنسانية، وما تستدعيه طبيعة النوع البشري من التعرف والتفاوت إدراكا وعلما.

فالجدل لا يمكن أن يخلو منه بشر عنده بيان يعبر به عما يختلج في نفسه من مقاصد وأغراض بصرف النظر عن كيفية هذا البيان ونوعيته. والنفس البشرية مجبولة عن الدفاع عنها وتقرير مطالبها وإيضاح مقاصدها.

وهذه النزعة البيانية تتفاعل مع بعضها ومع العقول المتفاوتة والآراء المتباينة والمشارب المختلفة مما يكون له أثره الفعال فيما يجري بين الناس من مجادلات ومناظرات.

فالجدل يرجع بمعناه العام إلى نزعة البيان والإفصاح المودعوة فطريا في الإنسان وهو إما لإظهار مبدأ أو تصحيح خطأ أو توجيه مفهوم أو غير ذلك . مما جبلت عليه النفوس البشرية . فالجدل يمثل نزعة إنسانية لأنه طبيعة وجبلة في الفطرة الإنسانية قال تعالى (وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا) (١).

وجدل القرآن الكريم موضوع حيوي شيق محبب للنفس والعقل معا لما يأتي :

(أ) يجول فيه الفكر ويتلذذ بما يراه من مبادئ عقائدية وحجج منطقية وبراهين عقلية وحسية .

(ب) تجذب فيه النفس متعة وجدانية غامرة .

(ج) كما أنه سجل يروى لنا نماذج من جدل الأمم الغابرة منذ أن وجد الإنسان على هذه البسيطة بل ومن قبل وجوده كما في جدل الملائكة حول وجود آدم المستخلف من الله تعالى في الأرض وجدال إبليس (٢).

(د) يصور مواقف الصراع بين الحق والباطل فيعيش معه القارىء في متعة وجدانية تنعكس عليه بالعبظة والاعتبار .

وأسلوب القرآن في الجدل أفضل الأساليب وأنجحها لأنه يستخدم الأسلوب المناسب لكل مقام وهذه هي المحاجة المحكمة ، وكلما كانت أشد إحكاما كانت آثارها أجدى وأنجح وأشد تأثيرا (٣).

ذلك لأن القرآن الكريم يصارع الباطل بالحجة والبرهان حيث يدفعه بالحجة فإذا هو زاهق فتنبلي النتائج بنصرة الحق على الباطل واستعلائه عليه قال تعالى (بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ) (٤).

فالجدل القرآني يستخدم البراهين العقلية والحجج المنطقية في معالجة الأمور الاعتقادية ويصور المواقف الحية المثالية في جانب الحق . وبهذا يختلف القرآن مع

(١) الكهف - ٥٤

(٢) كما في الآيات ٣٠ - ٣٤ من سورة البقرة

(٣) انظر: د. زاهر الألمي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص ٣٤ - ٤٣ بتصرف

(٤) الأنبياء - ١٨

الأناجيل التي تقول للإنسان (أطفيء مصباح عقلك واعتقد وأنت أعمى ولا تستدل)^(٥).

فالقرآن الكريم كرم العقل ورفع من شأنه وحذر من إهماله وأشاد في آيات كثيرة بالحجة والبرهان، وأمر الرسول صلى الله عليه وسلم بمجادلة الكافرين وأهل الكتاب كما أمر بدعوتهم إلى الإيمان قال تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِلَتِّي هِيَ أَحْسَنُ)^(٦).
وقال تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ)^(٧).

والقرآن لا يأتي بالجدل إلا عند معارضة خصومه له وتوارد الشبه فيلجم القرآن خصومتهم بالجدل المحكم والاستدلال الملزم بأسلوب رائع مفحم وهذا هو المنهج العام لأدلة القرآن. وما ورد بخلاف هذا من الأدلة فهو لحكمة تقتضيها أسرار التنزيل القرآني.

وقد اقتصر علماء السلف في الجدل على ماتدعو إليه الحاجة مع فهمهم للنصوص وأبعاد المخاطبات القرآنية إضافة إلى تخرجهم وورعهم أمام النصوص التي تدم الجدل كقول رسول الله صلى الله عليه وسلم (ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل ثم قرأ « مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِيمُونَ »)^(٨) وقد عنى العلماء المسلمون بالجدل عناية شديدة من بعد أن نشب الخلاف الفكري بين علماء الأمة وانتهت عنايتهم بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة أسموها علم الجدل أو علم أدب البحث والمناظرة. وقيل أول من كتب فيه كتباً أو رسائل مستقلة البزدوي المتوفي سنة ٤٩٣ هـ والعميدي المتوفي سنة ٦١٥ هـ ثم كثر التأليف فيه من بعدها^(٩).

(٥) نقلا عن د. زاهر الألمي: مناهج الجدل في القرآن الكريم ص ١٥.

(٦) النحل - ١٢٥.

(٧) العنكبوت - ٤٦.

(٨) رواه الترمذي عن أبي أمامة رضي الله عنه وقال حسن انظر سنن الترمذي ج ٩ ص ٦ - ٣٢٥٠ كتاب التفسير ٤٨ - ط أولى حصص بسوريا سنة ١٩٦٨ م، ورواه ابن ماجه في سننه عن أبي أمامة أيضا ج ١ ص ١٩ من المقدمة ٤٨ - باب اجتناب البدع والجدل، والمسنجد ص ٢٥٢ و ٢٥٦.

(٩) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ الجدل ص ٦ - وبدلنا النظر في كتب التراجم والكتب التي عنيت بالتاريخ للعلوم على انه قد وجدت كتب في الجدل قبل البزدوي، ومن هذه الكتب مانسب إلى أبي علي الطبري (ت ٣٠٥ هـ) ولأبي القاسم الكعبي البلخي (ت ٣١٩ هـ) ولأبي الحسن الأشعري (٣٢٤ على الأرجح) ومنها ما نسب إلى أبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ) على الأرجح، وإلى القفال الشاشي (ت ٣٣٦ هـ) وكل هؤلاء كانوا قبل البزدوي.

التعريف بالجدل:

الجدل: لغة: هو اللدد في الخصومة. والقدرة عليها، وقد جادله مجادلة وجدالا. ورجل جدل ومجدك ومجدال: شديد الجدل، يقال جادلت الرجل فجدلته جدلا: أي غلبته ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام، وجادله أي خاصمه، مجادلة وجدالا، والإسم (الجدل) وهو شدة الخصومة^(١٠) وهو مأخوذ من الجدل وهو شدة الفتل ومنه قيل لزمام الناقة جدليل. يقال جدل الحبل يجذله جدلا أحكم فتله.

والجدل معناه الصرع على الجدالة وهي الأرض سميت بذلك لشدتها. يقال جدله جدلا، وجدله فانجدل وتجدل: صرعه على الجدالة^(١١).

وفي الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم (أنا خاتم النبيين في أم الكتاب وإن آدم لمنجدل في طينته^(١٢)) أي ملقى على الجدالة وهي الأرض^(١٣).

وخلاصة المعنى اللغوي للجدل أنه اللدد في الخصومة والقدرة عليها وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام. كما ذكره ابن فارس حيث قال: (الجيم واللام والذال أصل واحد وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه. وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام^(١٤)).

والجدل اصطلاحا: المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة لإلزام الخصم، أما المجادلة فهي مخالفة تبغى إلزام الخصم بطريق مقبول محمود بين الجمهور^(١٥). وقال ابن منظور بعد أن ذكر المعنى اللغوي للجدل (ثم استعمل على لسان حملة الشرع في مقابلة الأدلة لظهور أرجحها)^(١٦) وقال الجرجاني: (الجدل عبارة عن مرء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها)^(١٧) وقال أبو البقاء: (الجدل هو عبارة عن دفع المرء خصمه عن

(١٠) انظر: ابن منظور لسان العرب ج ١١ ص ١٠٥.

(١١) انظر: المرجع السابق ج ١١ ص ١٠٣، الزمخشري أساس البلاغة ص ١١١.

(١٢) رواه الإمام أحمد ج ٤ ص ١٢٧.

(١٣) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث ص ١ ص ٤٣٣.

(١٤) ابن فارس معجم مقاييس اللغة ج ١ ص ٤٣٣.

(١٥) ابن سينا: الشفاء: كتاب الجدل ج ١ ص ٢٣.

(١٦) المصباح المنير ص ١٢٨.

(١٧) التعريفات: ص ٦٦.

فساد قوله بحجة أو شبهة وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره^(١٨) وعرفه الجويني بأنه (إظهار المتنازعين بمقتضى نظرتها على التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة)^(١٩).. ومهما يكن من هذه المعاني في الجدل والجدال فإنه الخصومة والمنازعة في البيان والكلام لإلزام الخصم بإبطال مدعاه وإثبات دعوى المتكلم .

وإذا كان القرآن الكريم كتاب دعوة وهداية وهو المعجزة الخالدة الموجهة للأفكار والمبادئ والآراء والمعتقدات القائمة على الحجج والبراهين ، فلا غرابة أن نرى وفرة هذه الأساليب الجدلية في كتاب الله ناطقة بالحجج الصحيحة والبراهين الواضحة التي ساقها الله تبارك وتعالى من خلاله لهداية الكافرين وإلزام المعاندين في جميع ما قصد إليه من تبيان الحقائق وترسيخها في أذهان الناس .

وهناك ألفاظ مرادفة للجدل شاعت بين الناس وهي وإن لم تكن واحدة في المفهوم نهاية أمرها بعضها من بعض كالمناظرة والمحاورة والمناقشة والمباحثة لأنها ترجع في النهاية أثرها إلى طريقة البيان والتبيين التي جبل عليها الإنسان وأودعها الله فيه وإن كان هناك فروق بينها بينها قواعد الجدل وأدب البحث والمناظرة حيث يرى بعض العلماء أن الجدل يراد منه إلزام الخصم ومغالبته .

أما المناظرة فهي تردد الكلام بين شخصين كل واحد منهما يقصد تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع الرغبة في ظهور الحق .

والمحاورة هي المراجعة في الكلام ومنه التحاور أي التجاوب وهي ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه^(٢٠) . ومادة الجدل في القرآن تدور حول المدافعة بالقول من أجل الدفاع عن العقيدة والشريعة والأخلاق إن كانت من قبل الله ، أو من أجل الباطل إن كانت من المكابرين وكل آية تحدد اتجاه جدلها .

أوجه الجدل في القرآن الكريم

ورد الجدل القرآني على ثلاثة أوجه :

١ - مراد به على الخصوم من الحجج والبراهين وما ساقه من الأدلة لتثبيت العقائد

(١٨) الكليات - ص ١٤٥ .

(١٩) الكافية في الجدل ص ٢٠ - ٢١ تحقيق د . فوقية حسين محمود .

(٢٠) انظر : مناهج الجدل ص ٢٥ مرجع سابق بتصرف .

وتقرير قواعد الملة مما جاء على السنة رسله وأنبيائه وما ألهم الله به عباده الصالحين من قول الحق ودفع الباطل وهو أمر ضروري لتبليغ رسالة الله إلى أهل الأرض ، ودفع ما يقابلها من شبهات وإزالة ما يقف في طريقها من عقبات ، وكشف ما يحاك ضدها من مؤامرات وما يدبر لها من كيد وضلال ، وهذا النوع من الجدل القرآني وإن كان فيه معنى الإلزام والإفحام إلا أنه مشتمل على التوجيه والإرشاد إلى طريق الحق والدعوة إلى مقارعة الباطل بالحجة والبرهان قال تعالى : (أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِّ لَهُم بِالنِّسْبَةِ هِيَ أَحْسَنُ^(٢١)) وفي هذه الآية دعوة صريحة إلى الجدل وبين طرقه وآدابه . ويرى كثير من علماء الكلام^(٢٢) أن الطرق الثلاثة المذكورة في الآية السابقة موافقة للأصول المنطقية وهي البرهان ، والخطابة ، والجدل . ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية لا يرضي هذا الرأي ويرى أن الوعظ في القرآن هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما جاء في قوله تعالى : (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا)^(٢٣) وقوله تعالى : (يَعْظُمُكُمْ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَدًا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^(٢٤)) وهو بهذا يرى أن الدعوة تكون بالحكمة والموعظة الحسنة وأما الجدل فلا يدعى به وإنما يكون من باب دفع الصائل ولهذا يقول رحمه الله : (إن للإنسان ثلاثة أحوال إما أن يعرف الحق ويعمل به ، وإما أن يعرفه ولا يعمل به وإما أن يجحده ، فأفضلها أن يعرف الحق ويعمل به ، والثاني أن يعرفه لكن نفسه تخالفه فلا توافقه على العمل به والثالث أن لا يعرفه بل يعارضه فصاحب الحال الأول يدعي بالحكمة والثاني يدعي بالموعظة الحسنة وأما الجدل فلا يدعي به بل هو من باب دفع الصائل فإذا عارض الحق معارض جودل بالتي هي أحسن ولهذا ورد التعبير القرآني بصيغة الأمر (وجادلهم) فجعله فعلا مأمورا به مع قوله تعالى (أدع) فأمره بالدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة وأمره أن يجادل بالتي

(٢١) النحل/ ١٢٥ .

(٢٢) منهم أبو الحسن الأشعري الذي لا يتردد في تسمية الجدل بهذا المعنى (أدبا) أدب الله به نبيه صلى الله عليه وسلم لأنه منهج قرآني بكل ما تحتمله هذه التسمية من معنى - أنظر د/ أحمد الطيب : أسس الجدل عند الأشعري : ص ١٥ .

(٢٣) النساء/ ٦٦ .

(٢٤) النور/ ١٧ .

هي أحسن كما هو الحال مع أهل الكتاب في قوله تعالى (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ^(٢٥)) وسياق الآية يبين أن المجادلة لأهل الكتاب بالرفق واللين والإنصاف وترك التعسف والاستطالة إلا لمن بدأ منهم بشيء من ذلك فإنه يعارض بما يفحمه، ويلجم خصومته، وإتاحة لفرصة الفهم والتعلم^(٢٦).

ووافقه على رأيه كثير من الأئمة المتأخرين كالإمام الرازي وغيره^(٢٧) ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يمانع من الجدل إذا كان لطلب الحق والاسترشاد وتقرير القضايا المتعلقة بأمور الدين والدنيا كما هو الحال في شأن جدال سعد بن معاذ وسعد بن عباد للرسول صلى الله عليه وسلم في غزوة الأحزاب^(٢٨) وكما حدث من عمر بن الخطاب في صلح الحديبية^(٢٩) وفي مجادلته لليهود^(٣٠) ولم ينكر عليهم صلى الله عليه وسلم هذه المجادلة مادام المقصد منها حسنا لا يختفي وراءها باطل بالكفر أو العناد ولذا يقول ابن تيمية (فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى للإسلام حقه ولا وفي بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور، وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين^(٣١)).

٢- ماورد بطريق الحوار والقصد منه الاسترشاد وحب الاستطلاع والنظر للعظة والاعتبار ومن هذا القبيل جدل الملائكة^(٣٢) وجدل ابراهيم عليه السلام مع

(٢٥) العنكبوت/ ٤٦ .

(٢٦) ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ٤٦٧ ، ٤٦٨ ط . بومباي بالهند سنة ١٩٤٩ نقلا عن مناهج الجدل في القرآن الكريم ص ٤٦ ، ٤٧ .

(٢٧) انظر : الفخر الرازي : مفاتيح الغيب : ج ٢٠ ص ١٤٠

(٢٨) انظر ابن كثير : السيرة النبوية : ج ٣-٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢٩) انظر المرجع السابق ج ٣ ص ٣١٩ ، ٣٢٠ .

(٣٠) انظر الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن : ج ٢ ص ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، والسيوطي :

الدر المنثور ص ٩٠ ، ٩١ . ابن عبد البر : جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٣٥٧ .

(٣٢) البقرة/ ٢٠-٢٣ .

ربه^(٣٣) وجدل خولة بنت ثعلبة الخزرجية مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث ذهبت إليه تستفتيه وتراجعه في الفتوى لعله يجد لها مخرجا . . . الخ فأنزل الله في شأنها (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا)^(٣٤) .
فهذا الجدل من قبيل الاسترشاد ومعرفة الحكمة فيما لم تظهر فيه الحكمة بعد وليس هذا من قبيل اعتراضهم على حكم الله وتدييره .

٣ - ما يأتي على ألسنة الكفار من الاعتراضات والشبه والدعاوي الباطلة التي حكاها القرآن الكريم وبين بطلانها وما تنطوي عليه وهذا يدخل تحت عنوان الجدل بالباطل كما قال تعالى (وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ^(٣٥)) وقال (وَجَدَلُوا الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ^(٣٦)) وفي هذا تنصيص على ذم الجدل بالباطل (وهو كل جدال ظاهر الباطل او أفضى إليه) قال الرازي (واعلم أن لفظ الجدل في الشيء مشعر بالجدال بالباطل ولفظ الجدل عن الشيء مشعر بالجدال لأجل تقريره والذب عنه) ثم قال : (والجدال في آيات الله هو أن يقال مرة إنه سحر ومرة إنه شعر ومرة إنه قول الكهنة ومرة إنه أساطير الأولين ومرة إنه يعلمه بشر وأشباه هذا مما كانوا يقولونه من الشبهات الباطلة فذكر تعالى إنه لا يفعل هذا إلا الذين كفروا وأعرضوا عن الحق^(٣٧)) ومن الأدلة على ذم الجدل بالباطل قوله تعالى (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَدِّدُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيدٍ^(٣٨)) ومن الآيات السابقة يتبين ان الجدل المذموم قسامان :

أ - جدال بغير علم : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَدِّدُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ)

ب - جدال لنصرة الباطل بالشغب والتمويه بعد ظهور الحق (وَجَدَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ) والجدال بالباطل هدم لكيان المجتمع الإنساني فكم جر من

(٣٣) البقرة / ٢٦٠ .

(٣٤) سورة المجادلة آية / ١ .

(٣٥) غافر / ٥ .

(٣٦) الكهف / ٥٦ .

(٣٧) انظر : الفخر الرازي : مفاتيح الغيب : ج ٢٧ ص ٢٩ .

(٣٨) الحج / ٣ .

الويلات والحزازات بين الأفراد والجماعات وكم من صراع فكري جذلي تحول إلى صراع دموي نتيجة الخوض في الباطل وعدم الإصغاء إلى برهان الحق ومنطق البيان وبهذا نخلص إلى ما يأتي :

١ - أن الجدل في القرآن جدلان: جدل ممدوح وجدل مذموم . ويفصل التفرقة بينهما هو معرفة الحق والباطل أو تبين الخطأ والصواب سواء كان ذلك بهدف اعتناق الحق أو اجتناب الباطل وكل جدل بعد ذلك ساقط الفائدة بل هو مذموم ومنهي عنه ولهذا فسر العلماء^(٣٩) معنى (الحسن) المقترن في بعض الآيات القرآنية بلفظ الجدل - أو ما اشتق منه بأحد أمرين :

الأول: الاسترشاد وطلب معرفة الحق وهو ما يدخل تحت الأمر بالمعروف .
الثاني: قطع العذر على المعاندين وإقامة الحجة عليهم ببيان زيفهم وإفساد براهينهم وهو مما يدخل تحت النهي عن المنكر وقد ورد الجدل الحسن في القرآن الكريم في آيتين اثنتين^(٤٠)، وما عدا ذلك فقد ذكر الجدل في أغلبها في معرض الذم والقدح .

٢ - إن الحكم على الجدل بالتحريم أو بغيره يتعلق بالغاية منه فحيث وجد الجدال بالباطل كان محرما وحيث وجد الحق كان مباحا أو واجبا وذلك على حسب المقامات التي تقتضيها بواعث الجدل .

٣ - إنه لاتعارض بين النصوص الواردة في النهي عن الجدل والنصوص الواردة في الأمر به لأننا نعلم يقينا أن الجدل الذي أمر الله به غير الجدل الذي نهى عنه فتحمل نصوص النهي على الجدال بالباطل ونصوص الأمر به على الجدال بالحق فيندفع الإشكال الذي قد يعرض لعامة الناس وهذا هو المنهج الصحيح الذي يؤيده العقل والنقل .

أهمية الجدل ومكانته:

تظهر أهمية الجدل مما يأتي :

١ - أمر الله تعالى باستخدامه في قوله تعالى: (وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ^(٤١)) وقال

(٣٩) انظر: نفس المرجع السابق ج ٢٧ - ص ٢٩ .

(٤٠) آية النحل / ١٢٥ ، وآية العنكبوت / ٤٦ .

(٤١) النحل / ١٢٥ .

(وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)^(٤٢) ومحال أن يأمر الله بغير طريق الصواب أو يجعل رسله يسلكون غيره .

٢ - إستخدام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام للجدل في دعوتهم قال تعالى : (قَالُوا يَسُوءُ قَدِّ جَدَلْتَنَا فَأَكْثَرْتَ جِدْلَنَا^(٤٣)) وقال : (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ^(٤٢)) وقال : (حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ^(٤٥)) وقال (فَلَمَّا ذَهَبَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الرَّوْعُ وَجَاءَتْهُ الْبَشْرَىٰ مُجَادِلُنَا فِي قَوْمِ لُوطٍ^(٤٦)) فكل نبي كان يناقش قومه ويجادلهم وبين لهم طريق الحق بالأدلة الواضحة البينة .

٣ - (الجدل) أمر فطري جبل عليه الإنسان يصدر من الصالح والطالح والكبير والصغير والرجل والمرأة قال تعالى : (وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَشَيْءٍ جَدَلًا^(٤٧)) وقال عن المؤمنين معاتباً (يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ^(٤٨)) .

وقال : (قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا^(٤٩)) والأمور الفطرية لا بد من ملاحظتها ومراعاتها .

٤ - إهتمام الدعاة به من زمن الصحابة رضوان الله عليهم إلى يومنا هذا بوصفه وسيلة لإظهار الحق لأنه أحيانا لا يتضح ولا يظهر إلا بالجدل والمناقشة يقول ابن تيمية عن المجادلة (وقد تكون لمسترشد طالب حق لم يبلغه أو بلغه ولكن عورض ذلك بشبهات فاحتاج إلى جواب تلك المعارضات لأن مجاهدة الكفار باللسان مازالت مشروعة من أول الأمر . الخ^(٥٠)) روى أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (جاهدوا المشركين بأموالكم وأيديكم وألستكم^(٥١)) .

(٤٢) العنكبوت/ ٤٦ .

(٤٣) هود/ ٣٢ .

(٤٤) البقرة/ ٢٥٨ .

(٤٥) الأنعام/ ٢٥ .

(٤٦) هود/ ٧٤ .

(٤٧) الكهف/ ٥٤ .

(٤٨) الأنفال/ ٦ .

(٤٩) المجادلة/ ١ .

(٥٠) ابن تيمية الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ج١/ ٧٧ .

(٥١) أبو داود ج٧/ ص ١٨٢/ ٢٤٨٧ كتاب الجهاد باب كراهية ترك الغزو والنسائي : ج٦ ص ٦ كتاب الجهاد باب وجوب الجهاد وصححه الألباني .

وبناء على هذه الأهمية للجدل فقد عنى علماء الإسلام بالجدل والمناظرة عناية شديدة وانتهت عنايتهم بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة لكي يكونا في دائرة المنطق والفكر المستقيم أسموها علم الجدل او علم أدب البحث والمناظرة^(٥٢). وقد ألف كثير من علماء الإسلام كتباً في الجدل والمناظرات والرد على أهل الكفر والإلحاد. والمذاهب الهدامة وخصوصاً أهل الكتاب ومن هذه الكتب ماييلي :-

- ١ - الرد على النصارى لعمر وبن بحر الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥هـ.
- ٢ - الدين والدولة لأبي علي بن زين الطبري المتوفى سنة ٣٠٥هـ.
- ٣ - بذل المجهود في إفحام اليهود للسمو آل المتوفى سنة ٣٨٠هـ.
- ٤ - الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم الأندلسي المتوفى سنة ٤٥٦هـ.
- ٥ - شفاء الغليل للإمام الجويني المتوفى سنة ٤٦٥هـ.
- ٦ - الرد الجميل لإلهية عيسى بصريح الإنجيل للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ.
- ٧ - مقامع الصلبان على هامات عبدة الأوثان لأبي عبيدة الخزرجي المتوفى سنة ٥٨٢هـ.
- ٨ - الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة للإمام القرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ.
- ٩ - الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ.
- ١٠ - هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى لابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١هـ.

ومما ألف في طرق المناظرة وأدائها:

- أ - آداب البحث والمناظرة للشيخ محمد الأمين الشنقيطي المتوفى سنة ١٣٩٣هـ.
 - ب - ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة للشيخ/ عبدالرحمن حبنكه الميداني.
 - ج - رسالة الآداب في البحث والمناظرة لمحمد محي الدين عبد الحميد.
- إلى غير ذلك من الكتب في هذا المجال ومن هنا يتبين مدى أهمية الجدل كأسلوب أمرنا الله تعالى باستخدامه عند الحاجة إليه .

(٥٢) انظر : تاريخ الجدل ص٦ مرجع سابق.

من خصائص الجدل في القرآن

لأسلوب الجدل في القرآن خصائص ومزايا عديدة ذلك لأن القرآن الكريم لا يستخدم من الجدل إلا أحسنه ومن التعبير البياني إلا أعذبه وأوضحه ويمكن تلخيص خصائص الجدل القرآني فيما يأتي^(٥٣).

١- إن الجدل القرآني يستهدف الحقائق في ذاتها ويقيم عليها البراهين والحجج الدالة على الأمور المعنية كالأمور الغيبية كما هو الحال في قصص الأنبياء والمرسلين كما في قصة نوح وإبراهيم وموسى عليهم الصلاة والسلام مع أقوامهم

٢- يسلك القرآن الكريم في مجادلاته سياسة جدلية بيانية يعالج بها أوضاع الخصوم ويناقشهم بما يتناسب مع أحوالهم وطبائعهم النفسية في مقام المجادلة كما حدث عند مناظرة إبراهيم لقومه وإبطال ما هم عليه من عبادة الكواكب^(٥٤) مستخدماً سياسة جدلية تلين عريكتهم وتستجذبهم إلى سماع الحق والتأمل والتفكير فيما يدعو إليه من توحيد خالص لله، ومن السياسة الجدلية التي راعت طبائع الناس مجاملة الخصوم وعدم الرد المباشر على دعاويهم مع عدم التسليم بها كقوله تعالى: **وَإِنَّا أَوْيَاتِكُمْ لَعَلَّيْ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ**^(٥٥) وقوله تعالى: **(قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ** **وَلَدٌ فَأَنَّا أُولُ الْعَبِيدِ**^(٥٦)) وذلك لأن المجاملة أدعى إلى الطاعة وأقوى في التأثير^(٥٧).

٣- لم يتبع القرآن في جدله طريقة المنطق اليوناني المعقدة في ترتيب المقدمات والنتائج بأشكال منطقية مطولة وإنما جاء القرآن بلسان عربي مبين بعيد عن التعقيدات المنطقية الإصطلاحية متفقاً مع المألوف من أساليب اللغة العربية الفصحى التي تجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير ووضوح التعبير دون إخلال بالصورة البيانية التي تثير الضمير وتوقظ المدارك النفسية وتدفع بالعقول إلى النظر دون ارتباط

(٥٣) انظر: منهج الجدل ص ٤١٥-٤٢٣ مرجع سابق بتصرف، د/ البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة ص ٢٦٧.

(٥٤) الأنعام/٧٤-٧٨.

(٥٥) سبأ/٢٤.

(٥٦) الزخرف/٨١.

(٥٧) د/ أحمد غلوش: الدعوة الإسلامية ص ٤٠٨.

بالإصطلاحات الفلسفية المعقدة معتمداً على تنوع الأسلوب وتلوين الخطاب لتلقاه العقول السليمة متدبرة وتلقاه القلوب وجلة راجية .

فراه يردف الترغيب بالترهيب والوعد بالوعيد تسكيناً لنفوس المؤمنين ليطمئنوا إلى رضا الله ورحمته ، وإزعاجاً للملاحدة المعاندين ليثوبوا إلى عقولهم فيطرقوا أبواب النظر اتقاء عذاب الله وسخطه^(٥٨) .

٤ - اعتماده على العلم والمعرفة فلا يصح الجدل بغير علم كما أن الدعوة للحق يجب أن تكون بعلم وقد ذم الله من يجادل بغير علم فقال تعالى : (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ^(٥٩)) كما أنكر على هؤلاء الذين يجادلون بغير علم فقال : (يَتَأْهَلُ الْكِتَابَ لِمَ تَحَاجُّونَ فِيهِ إِبْرَاهِيمَ وَمَا أَنْزَلْنَا التَّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٦٥﴾ هَكَأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ^(٦٠)).

٥ - يجمع الجدل القرآني بين الإنصاف في الدعوة والإلزام في النتيجة كما في قوله تعالى : (وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُمُ مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ . إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى قُلْ فَاتُوا بِي كِتَابٍ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(٦١)).

٦ - إن الأصل في الجدل القرآني أن يكون بالتى هي أحسن فإذا استخدم في جداله القسوة وتأييب الخصم فهذا يرجع إلى أمور ذاتية تتعلق بالخصم المجادل لكونه لم يصغ للحق ولم يستخدم عقله فيما يلقي إليه من بيان معضد بالبراهين ولعل ذلك يفهم من الاستثناء في قوله جل شأنه : (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ^(٦٢)) حتى يدعوا للحق ويظهر أمر الله .

٧ - إثارة العقل والوجدان من خلال الجدل لأنه يأتي من الحقيقة البرهانية الصارمة بما يرضى حتى أولئك الفلاسفة المتعمقين . ومن المتعة الوجدانية الطيبة بما يرضى حتى

(٥٨) محمد الصادق عرجون : القرآن العظيم . ص ٢٨٣ - ٢٨٩ بتصرف .

(٥٩) الحج / ٣ .

(٦٠) آل عمران / ٦٥ ، ٦٦ .

(٦١) القصص / ٤٧ - ٤٩ .

(٦٢) العنكبوت / ٤٦ .

هؤلاء الشعراء المرحين والله قادر على أن يخاطب العقل والقلب معاً أو يمزج الحق والجمال معاً، وهذا ما تجده في كتاب الله حيثما توجهت إنه لا ينسى حق العقل من حكمة وعبرة كما لا ينسى حظ القلب من تشويق وتحذير وتنفير وتهويل وتعجب يثبت ذلك في مطالع آياته ومقاطعها^(٦٣) كما قال تعالى: (اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ نَقَشَهُ بِحَمْرٍ جَلُودٍ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلَّينَ جُلُودُهُمْ وَقَلْبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ^(٦٤)).

٨ - يمكن للجدل القرآني أن يقنع الناس جميعاً إذا هم احتكموا إليه على اختلاف أصنافهم وتباين أفهامهم وتفاوت مداركهم فمثلاً قول الله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ^(١٢) ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَىٰ قَوْلِهِ تَعَالَىٰ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ^(٦٥)) يستفيد منها الأُمى علماً غزيراً كما يعرف منها أن الله سبحانه وتعالى سيبعث الناس يوم القيامة فيزداد إيماناً كما علم ما لم يكن يعلم .
ويقرؤها العالم بدقائق تكوين الإنسان والدارس للحيوان جرثومة فجينياً فحيواناً على ظهر الأرض حياً فيرى فيها دقة العلم والتكوين وصدق الحكاية حتى لقد قرأها بعض الأطباء في أوروبا فاعتقد أن محمداً صلى الله عليه وسلم أعظم طبيب رآه الأجيال السابقة فلما علم أنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب أمن بأن هذا من علم الله تعالى باريء النسم^(٦٦).

وهذا من وجوه إعجاز القرآن المتعددة التي استوقفت كثيراً من الباحثين قديماً وحديثاً فألفوا فيها المطولات، وكانت غايتهم من ذلك بيان ما لهذا الكتاب من خصائص امتاز بها عن بقية الكتب السماوية الأخرى وعلى كل حال فإن القرآن الكريم معرض حافل بكل ما يسد حاجة المتطلع إليه وما يشبع كل ملكاته ومواهبه وهو بحق لا تنقضى عجائبه ولا يخلق عن كثرة طول النظر فيه بل يكشف عن الجديد لكل نظر متى حسنت نية الناظر وشرف مقصده .

(٦٣) انظر د/ محمد عبدالله دراز: النبأ العظيم: ص ١٠٩ بتصرف .

(٦٤) الزمر/ ٢٣ .

(٦٥) المؤمنون/ ١٢- ١٦ .

(٦٦) انظر: الشيخ محمد أبو زهرة: المعجزة الكبرى: القرآن ص - ٣٩٥ بتصرف .

منهج الجدل في القرآن

لم يكن الجدل في القرآن الكريم أمراً مقصوداً لذاته وإنما كان رد فعل لموقف واجهته الدعوة الجديدة من قبل أعدائها سواء أكانوا من أهل الكتاب أم من سواهم ذلك لأن الدين الإسلامي دين توحيد بكل ما تعنيه هذه الكلمة، توحيد في التأليه وتوحيد في القصد والعمل وتوحيد في القلوب والمشاعر إنه يقيم الحجة على أهل الكتاب حين يناديهم (يَتَّأَهَّلُ الْكُتُبُ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ^(٦٧)) وبين أن دعوة الأنبياء جميعاً تنطلق من عقيدة واحدة هي عقيدة التوحيد وأنه لا خلاف بينهم في أصول العبادات والمعاملات والآداب فضلاً عن أصول العقيدة قال تعالى: (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ^(٦٨)) وأوقف العقل أمام تاريخ أولئك النفر الذين لم يستجيبوا للداعي التوحيد والتجمع والتألف على عقيدة واحدة حتى يكون في ذلك عبرة لأولي الألباب كما جاء في سورة آل عمران^(٦٩) وبين أن التفرقة في الدين والتشيع فيه يخرج بأتباعه عن الحق بحيث يتبرأ منهم أهل الحق والافتداء بهم قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ^(٧٠)) ثم يطلب إلى طائفة المؤمنين ألا يستجيبوا لداعي الفتنة والفرقة فقال: (وَلَا تَنَزَعُوا أَنْفُسَكُمْ فَيُشَلُّوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا^(٧١)) ويقول (وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا^(٧٢)).

والقرآن الكريم حيث يستخدم الجدل كمنهج لتمييز الخبيث من الطيب من الاعتقادات والتصورات يجعله بقدر الضرورة ذلك لأن المعرضين عن الحق إذا عاينوا دليل تهافت عقيدتهم ثم لم يدعوا كانوا مكابرين ولا جدوى حينئذ من التهادي في

(٦٧) آل عمران/ ٦٤.

(٦٨) الشورى/ ١٣.

(٦٩) آل عمران/ ١٠٥.

(٧٠) الأنعام/ ١٥٩.

(٧١) الأنفال/ ٤٦.

(٧٢) آل عمران/ ١٠٣.

جدالهم بل يترك أمرهم إلى الله ليحكم بينهم فيما هم فيه يختلفون . وليس على الرسول إلا البلاغ . وكان هذا منطق القرآن عقب آيات الجدل^(٧٣) . ومن منطلق القاعدة التي يتعامل بها الإسلام مع أصحاب الملل والنحل المختلفة وهي عدم الإكراه طلب من الرسول ومن آمن معه أن تكون المواجهة هادئة لينة وأن تكون الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالتي هي أحسن ويخص مجادلة أهل الكتاب بالتنويه والتوجيه فيقول : (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ^(٧٤)) ويقول (فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسَلَّمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُلْ لِلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيَّةَ أَسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمْتُمْ فَإِنْ أَسَلَّمُوا فَقَدْ أَهْتَدُوا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ^(٧٥)) هذا وقد تعددت الطوائف التي أدرکها نزول القرآن الكريم وقد جمعتها الآية الكريمة في قول الله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِغِينَ وَالنَّصْرِيَّةَ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ^(٧٦)) وسأقتصر على مجادلة أهل الكتاب لأن القرآن استغرق في حديثه معهم مساحات واسعة في كثير من سوره لما هم من علم سابق ومعرفة كاملة بمحمد صلى الله عليه وسلم وبرساته ولكنهم يكتمون الحق وهم به عالمون .

مجادلة أهل الكتاب

أولاً: اليهود

لم نجد في القرآن المكي ما يشير إلى وقوع أي جدال بين النبي صلى الله عليه وسلم وبين اليهود حتى هاجر إلى المدينة حيث التقى بهم فقد كانوا يساكنون المسلمين وجيراناً لهم وطبيعي أن يدعوهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام لعموم رسالته ووجوب تبليغ دعوته ، وكان الظاهر أن يجيبوا دعوته لأنهم كانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا بنبي قد جاء زمانه وقد حكى الله عنهم ذلك فقال تعالى : (وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى

(٧٣) كما في قوله تعالى في سورة الحج/ ٦٨ ، ٦٩ - والزمر/ ٣ .

(٧٤) العنكبوت/ ٤٦ .

(٧٥) آل عمران/ ٢٠ .

(٧٦) الحج/ ١٧ .

الْكٰفِرِيْنَ^(٧٧) ولكنهم أعرضوا عن دعوته ولاحوا النبي صلى الله عليه وسلم لأنهم قوم يحسدون الناس على ما أتاهم الله من فضله فمشكلتهم قائمة على اعتبار أنهم شعب الله المختار وأنهم جيلة خاصة تمتاز على سائر أمم الأرض ودماء الأمم جميعاً مهدرة في نظرهم^(٧٨) ولذا فهم لا يعترفون بنبي من غير بني إسرائيل بل كانوا يعدون ظهور رجل من غير بني إسرائيل يدعو إلى توحيد الإله وتمجيد إبراهيم وموسى وسائر النبيين أمراً غريباً في البشر، فأسروا له العداوة، ونابدوه الشر ودفعهم غرورهم إلى الإنكار والمكابرة والمهاترة فاندفعوا للمجادلة النبي صلى الله عليه وسلم وسائر المسلمين وناقشواهم مناقشات دينية أخذت أولاً دوراً دينياً هادئاً ثم أخذت من جانبهم سباً واستهزاء وخيانة حتى اضطر النبي صلى الله عليه وسلم إلى إجلاء بعضهم ومحاربة الآخرين وفي دور المجادلة كان جداهم واسع النطاق غير محدود لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخاطب أقواماً يقرون بكتاب ويؤمنون برسول، فكان يلزمهم بما جاء في كتبهم وينعى عليهم مخالفتهم لما جاءت به رسلتهم وهم كانوا العلمهم بالكتاب يوجهون أسئلة فيها شيء من الدقة والمعرفة وإن كانوا ضالين كما سيأتى بيانه :

١- موقفهم من قضية الألوهية:

طالعنا القرآن الكريم بأنهم ماديون في تصورهم للذات الإلهية ولزم عن هذا التصور أن وصفوه بما لا يليق به بل بما لا يليق بالإنسان العادي فقد نسب إلى الله في التوراة من أنه خلق الخلق ثم فرغ منه بعد تعب فاستراح في اليوم السابع (وفرغ الله في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل، وبارك الله اليوم السابع وقدس، لأنه فيه استراح من جميع عمله^(٧٩)) فرد الله هذا الزعم بقوله تعالى: (وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ^(٨٠)) كما أبطل القرآن وصف الإله بصفات البشر على سبيل التحديد والتجسيد أو الوصف حيث كثرت النصوص التي صرحت برؤية موسى وغيره للرب وجهاً لوجه وكذلك رؤية الشعب له بل طلبه منهم

(٧٧) البقرة/ ٨٩.

(٧٨) عبدالرحمن حنكة: مكائد يهودية عبر التاريخ ص ١٠، ١١.

(٧٩) سفر التكوين ٢/ ١-٣ والخروج ٢٠/ ١١-٣١، الثنية ٥/ ١٢ ونحميا ٩/ ١٤ وأشعيا ٥٨/ ١٣.

(٨٠) ق/ ٣٨.

مسكناً ليحل في دارهم فضلاً عن صفات أخرى ، كما ورد (فدعا يعقوب اسم المكان فيثيّل قائلاً لأنى نظرت الله وجهاً لوجه^(٨١)) وقول موسى للشعب (وجهاً لوجه تكلم الرب معنا في الجبل من وسط النار^(٨٢)) (لأنه في اليوم الثالث ينزل الرب أمام عيون جميع الشعب على جبل سيناء^(٨٣)) وقد صرح القرآن الكريم ببطلان ذلك فقال (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ^(٨٤)) ونزه القرآن الكريم الذات العلية عن مشابهة الحوادث فقال (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ^(٨٥)) .

كما رد القرآن الكريم عليهم تطاولهم على ذات الإله بقولهم (إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ^(٨٦)) وحين قالوا (يَدُّ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ) فقال تعالى : (عَلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُفِقُّ كَيْفَ يَشَاءُ^(٨٧)) كذلك أبطل القرآن دعوي التمييز التي يدين بها اليهود سواء أقام التمييز على أساس تخصيص الإله برعايتهم وعنايتهم وسكناه بينهم دون سواهم أم قام التمييز على أساس الاصطفاء في الرسالة وقد ورد ما يدل على ذلك في سفر الخروج ١٣/٢١ ، ١٤-١-٥ ، ١٦/٤-٢٤ ، ١٩/١٢-٢٣ . . . إلخ وفي سفر العدد ٩/١٥ ، ١١/١٦-٣٣ وقد أجمل القرآن الكريم هذا التصور في قوله تعالى على لسانهم (نَحْنُ أَنْبَتُوا اللَّهَ وَأَحْبَبْتُوهُ^(٨٨)) وفي هذا اتهام له سبحانه بالمحاباه والمعاملة على غير أساس فرد عليهم هذه الدعوى بقوله (قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ) ولما زعموا أنهم أولياء لله من دون الناس تحداهم بإثبات ذلك عملياً (قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنْكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٦﴾ وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيَهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ^(٨٩)) وعندما قالوا (لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرِيًّا) وكانت أحلامهم أن لا ينزل على

(٨١) تكوين ٣٢/٣٠ .

(٨٢) التثنية ٥/٤ .

(٨٣) خروج ٤/١١ .

(٨٤) الأنعام/٩١ ، الزمر/٦٧ .

(٨٥) الشورى/١١ .

(٨٦) آل عمران/١٨١ .

(٨٧) المائدة/٦٤ .

(٨٨) المائدة/١٨ .

(٨٩) الجمعة/٦ ، ٧ .

المؤمنين خير من ربهم وأن يردوهم كفاراً وأن أمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم رد عليهم القرآن هذه الدعوى (قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(٩٠)) وعندما قالوا (لَنْ نَسْتَأْذِنَكَ إِلَّا أَنْتَا مَا تَعُدُّونَ) بناء على تصورهم الفاسد أنهم لن يعذبوا في النار إلا أربعين يوماً بعدد أيام عبادتهم العجل بين لهم القرآن الكريم فساد هذا التصور فقال: (قُلْ أَخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^(٩١)). كما أبطل القرآن الكريم عنصرية المعتقد في كون الهداية مقصورة على اليهودية أو النصرانية (وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا^(٩٢)). كما يكشف القرآن عن زيفهم حين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يزعمون أنه من عند الله فقال: (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ^(٩٣)). وهذا التزييف الذي يفعلونه بأيديهم ثم ينسبونه إلى الله لم يصدق . لأنه أليق بهم وجل جناب الحق عن أن يتعامل بهذا المنطق لأنه حكيم خير عدل عليم ، ومع هذا الغرور العنصرى أشار القرآن إلى ملمح خطير قد يكون مفتاح هذا التعالى وهو إحساس اليهود باحتقار الناس لهم وشكهم في هذا الأمر دائماً وهذه القضية تأتي في مكانها الطبيعي لأن الشعور بالنقص يدفع صاحبه إلى إبراز ما ليس فيه متمصاً لصور خارجة عنه وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك بقوله تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بقرَةً قَالُوا أَنْتَ خَدْنَا هَذَا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ^(٩٤)) وهذا من إحساسهم باحتقار الناس لهم وموسى عليه السلام يرد عليهم بأن إحساسهم هذا يجب أن ينتفى لأن الهزء في تبليغ أمر الله جهل وسفه لا يليق برسول . وهذا يؤكد أن العنصرية اليهودية ثابتة في نفوسهم ومستكنة في غرائزهم وقد اشتهروا بها حتى صارت خاصة من خواصهم .

(٩٠) البقرة/ ١١١ .

(٩١) البقرة/ ٨٠ .

(٩٢) البقرة/ ١٣٥ .

(٩٣) البقرة/ ٧٩ .

(٩٤) البقرة/ ٦٧ .

هذا بعض ما ساقه القرآن الكريم رداً على ما كان من أمر اليهود في قضية الألوهية مما يشكل المفتاح الحقيقي لنفسية اليهود: التصور المادى الصرف، الكذب والتزيف، الخداع، الافتراء... إلخ.

٢ - موقفهم من الرسل:

لقد كان منطق اليهود في نظرهم إلى الأنبياء منطقاً غريباً يدل على نفسيتهم الأتانية الملتوية بحيث لا يرضون من الرسل إلا من هادنهم وإذا كانت الرسالة أسمى من هذا التصور الفاسد لأنها لم تجيء إلا لإرساء قواعد الحق والعدل فإن النتيجة الطبيعية لذلك أن يكذبوا فريقاً من الأنبياء ويقتلوا فريقاً. (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ^(٩٥)) فنظرة اليهود إلى الرسل امتداد لماديتهم حيث يلحقون بهم النقص والسوء فقد نسبوا إلى لوط عليه السلام شربه للخمر واضطجاعه مع بناته^(٩٦) كما نسبوا إلى داود عليه السلام أنسه في شيخوخته بفتاة جميلة^(٩٧) وقالوا عن سليمان أنه كان مغرماً بالنساء ولم يكن قلبه كاملاً مع الرب^(٩٨) وهكذا أنزل اليهود بالرسل صفات النقص والخسة وجردهم من روحانية الوحي وعصمة الرسالة وقد بين الجدل القرآني مدى استهزائهم بالرسل حيث قالوا لموسى عليه السلام (لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً^(٩٩)) وقالوا (فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلْنَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ^(١٠٠)) ولما طلب منهم هارون أن يتركوا عبادة العجل قالوا: (لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَدِيفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى^(١٠١)) كما نظروا إلى محمد صلى الله عليه وسلم نظرة تنبيء عن طبيعتهم يقول أحد أحبارهم الذين أسلموا (وأما الرسول محمد صلى الله عليه وسلم فله فيما بينهم اسمان فقط . أحدهما (فاسور)

(٩٥) البقرة/ ٨٧.

(٩٦) التكوين/ ٩/ ٣٠-٣٦.

(٩٧) الملوك الأول/ ١/ ٤١.

(٩٨) الملوك الأول/ ١/ ٢١.

(٩٩) البقرة/ ٥٥.

(١٠٠) المائدة/ ٢٤.

(١٠١) طه/ ٩١.

وتفسيره الساقط والثاني (موشكاع) وتأويله المجنون . وأما القرآن العظيم فإنه يسمى فيما بينهم (قالون) وهو اسم للسواة بلسانهم يعنون بذلك أنه عورة المسلمين وسوأتهم (١٠٢).

وقد بين القرآن الكريم مواقفهم مع موسى عليه السلام فيما نقضوه من التزامات ومواثيق وفيما قاموا به من أعمال معه ومع من بعده من الأنبياء مما يجعل خبث طويتهم وغدرهم وتخريبهم حلقة متصلة في كل مجال : قال تعالى : (فِيمَا نَقَضُوا مِيثَقَهُمْ وَيَكْفُرُوا بِمَا بَيَّنَّتَ اللَّهُ وَفِيهِمُ الْأَنْبِيَاءُ بَيَّعَ حَقِّي وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا) (١٥٥) وَيَكْفُرُهُمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بَهْتَنَّا عَظِيمًا (١٥٦) وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ يتورعون عن ارتكاب أفظع الجرائم . متى تهيأت لهم القدرة على التنفيذ وليس هناك أسوأ من تكذيب أو قتل من يسدى إليهم النصح ويأخذ بيدهم إلى طريق الخير والرشاد .

٣ - موقفهم من كتب الله تعالى

يحدثنا القرآن الكريم بأنهم كانوا يلوون ألسنتهم بالكتاب (أى يؤولونه) حسب أهوائهم ويزعمون أن هذا من عند الله ، وهذا من أظهر البراهين على سوء نيتهم نحو الكتب السماوية كما حدثنا بأنهم كانوا لا يعترفون إلا بالآيات التي توافق نفوسهم ويكفرون بما دونها كما بين أنهم وقفوا من الكتب السماوية الأخرى موقف المنكر لها قال تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمُنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ) (١٠٤) وفي المقطع الأخير من هذه الآية دليل على تهافت موقفهم لأن كتب الله يصدق بعضها بعضاً والإيمان بها جميعاً مبنى على هذه القضية .

إذن فالكفر ببعضها هو كفر بها جميعاً ، والزعم بأنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم حيثئذ يكون هو الباطل بعينه لأن ما ينكرونه يصدق ما بأيديهم فكأنهم يردون ما

(١٠٢) السؤال : بذل المجهود في إفحام اليهود ص ٩ نقلا عن الدعوة الاسلامية ص ٣٩٥ مرجع سابق .

(١٠٣) النساء/ ١٥٥ - ١٥٧ .

(١٠٤) البقرة/ ٩١ .

يستدل به على صدق كتابهم وهذا هو الضلال المبين . كما يحدثنا بأنهم كانوا يدلون على الكفار بأنهم من أهل الكتاب وأنه سيأتي إلى القوم ما يصدق ذلك ولكنهم كفروا به على الرغم من معرفتهم السابقة بهذا المجيء قال تعالى : (وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ) (١٠٥) وفي هذا أيضاً دليل على تهافت هذا الموقف إذ أن معرفتهم بما جاء في كتابهم من البشارة بكتاب لاحق لم تحملهم على الإيثار به مما يدل على أن إيمانهم بكتابهم لم يأخذ بمكان نفوسهم ومشاعرهم بل كان مجرد دعوى (١٠٦).

وكان النبي صلى الله عليه وسلم في جدله معهم ينكر تحريفهم التوراة واختلافهم فيها ويكفي ذلك الاختلاف دليلاً على الشك في حقيقة ما بأيديهم قال تعالى : (فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا يَكْسِبُونَ) (١٠٧) وأنكر النبي منهم عدم تلقيهم لتعاليم دينهم من كتبه بل من الأخبار وقد ذم الله صنيعهم هذا بقوله : (اتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهَيْبَتَهُمْ أَرْبَابًا مِن دُونِ اللَّهِ) (١٠٨).

والحقيقة التي لا شك فيها أن اليهود أضاعوا التوراة وتركوا العمل بها فيها فضلوا عن منهج الله القويم وذهبوا يحرفون الكلم عن مواضعه وأصدق دليل على هذا قوله تعالى : (مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهَا) (١٠٩) يريدون بتحريفهم لها على هواهم أن يفرضوا آراءهم الضالة على الناس وينكرون مجيء النسخ عليها محافظة على ماديتهم التي بشوها فيها يقول الشهرستاني : (واليهود تدعى أن الشريعة لا تكون إلا واحدة وهي ابتدأت بموسى عليه السلام وتمت به فلم تكن قبله شريعة إلا حدود عقلية وأحكام مصلحية ثم قالوا : فلا يكون بعده شريعة أصلاً) (١١٠).

٤ - قضايا أخرى

(١٠٥) البقرة/ ٨٩ .

(١٠٦) انظر : د/ محمد عبدالستار نصار : العقيدة الإسلامية ص ٨٣ ، ٨٤ .

(١٠٧) البقرة/ ٧٩ .

(١٠٨) التوبة/ ٣١ .

(١٠٩) النساء/ ٤٦ .

(١١٠) الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

وقد أوصلتهم مجادلتهم للرسول صلى الله عليه وسلم إلى كثير من المهارات التي تكشف عما تنطوي عليه نفوسهم وقلوبهم لما عندهم من علم به ولكنهم جحدوا الحق وأنكروا التنزيل وجحدوا نبوة عيسى وأشركوا بالله وتنطعوا بالسؤال مع رسول الله صلى الله عليه وسلم^(١١١). فسألوه أن ينزل عليهم كتاباً من السماء^(١١٢) وسألوه عن الساعة^(١١٣) والروح^(١١٤). وسألوه عن ذى القرنين^(١١٥). وكانوا في جدلهم معه كجدل المعتنتين من أسلافهم مع موسى عليه السلام - لا يطلبون رشاداً ولا يبغون سداداً ولا يريدون حقاً ينصرونه بل باطلاً يلون به ألسنتهم^(١١٦). فمثلاً ادعوا أن إبراهيم عليه السلام كان على ديانتهم وقد رد القرآن عليهم تلك الدعوى فقال:

(مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)^(١١٧).

كما ادعوا أن عدم استجابتهم لمحمد إنما هو بسبب عداوتهم لجبريل عليه السلام وقد صرحوا بذلك حين سألمهم عمر بن الخطاب يوماً وكان يجالسهم في مدراسهم فبالرحمن الذي أنزل التوراة على موسى بطور سيناء أتجدون محمداً نبياً في كتابكم؟ فسكتوا ونظر بعضهم لبعض! فقال رجل منهم: أخبروا الرجل أو لأخبرنه قالوا نعم: إنا نجده مكتوباً عندنا. ولكن صاحبه الذي يأتيه بالوحي هو جبريل وجبريل عدونا وهو صاحب كل عذاب وقاتل وخسف ولو أنه كان وليه ميكائيل لآمنا به فإن ميكائيل صاحب كل رحمة وكل غيث^(١١٨) فأبطل الله زعمهم بقوله تعالى: (قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا

لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ .

مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ)^(١١٩)

(١١١) انظر ابن هشام السيرة النبوية ج ٢ ص ٥٦٧ - ٥٧٠.

(١١٢) النساء/ ١٥٣.

(١١٣) الأعراف/ ١٨٧، الأحزاب/ ٦٣، النازعات/ ٤٢.

(١١٤) الإسراء/ ٨٥.

(١١٥) الكهف/ ٨٣- ٩٨.

(١١٦) انظر تاريخ الجدل ص ٥٢ مرجع سابق.

(١١٧) آل عمران/ ٦٧.

(١١٨) انظر: جامع بيان العلم وفضله ص ١٠١، ١٠٢، ابن القيم هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى: ص ٩٤.

(١١٩) البقرة/ ٩٧، ٩٨.

ولما تقولوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد تحويل القبلة وانتهزوها فرصة لتضليل الرأي العام وإشاعة قالة السوء نزل القرآن يوضح أمرهم ويرد عليهم افتراءهم وضلالهم حيث يقول: (سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْنَاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . . الخ الآيات (١٢٠)).

كما أنكروا اليهود قضية النسخ واعتبروها مطعناً في القرآن الكريم فذهبوا يثيرون الفتن ويقولون: (ألا ترون أن محمداً يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً وغداً يرجع عنه^(١٢١)) (ما هذا من شأن الأنبياء، وما هذا إلا من كلام محمد يقوله من تلقاء نفسه وهو كلام يناقض بعضه بعضاً^(١٢٢)) فرد القرآن شبهتهم ودحضها بالحجة والبرهان قائلاً: (مَا نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِمَّا أَوْ بَشِيئًا . . (١٢٣)) وقد نقض القرآن الأساس الذي تقوم عليه هذه الشبهة وهو إنكار النسخ فأثبت وقوع النسخ من واقع توراتهم كما تنص عليه كتبهم التي بين أيديهم وتقرير ذلك إن جميع المطعومات كانت حلالاً لبني إسرائيل إلا ما حرمه إسرائيل على نفسه من لحوم الإبل والبانها وتبعه بنو إسرائيل في التحريم تأسياً به ثم حرم الله عليهم بعض الطيبات بسبب بغيهم وكانت حلالاً لهم قبل ذلك فأنكروا أن يكون التحريم خاصاً بهم وادعوا أنه كان من عهد الأمم الماضية وأنهم ورثوه عن الأنبياء السابقين فتحداهم القرآن أن يثبتوا ذلك بطريق صحيح قائلاً (قُلْ فَاتُوا بِالْتَّوْرَةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ^(١٢٤)) فلم يستطيعوا إخراج التوراة لأن ما فيها سيفضحهم ويكشف كذبهم ولهذا بهتوا وانقلبوا صاغرين . ويطول بنا الحديث لو تتبعنا جدال القرآن لليهود ويكفى أن نبين أنهم من أصحاب الكتب السأوية الذين يمثلون قمة الإنحراف وسوء الفطرة وظهر ذلك من مزاعمهم فكان على القرآن أن يجادلهم ويكشف عوراتهم بالوقوف على ماديتهم وعنصريتهم وسوء أخلاقهم^(١٢٥) . ويمكن القول أنه مامن قضية من قضايا

(١٢٠) البقرة/١٤٢ - ١٥٠ .

(١٢١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ج ٣ ص ٢٢٦ .

(١٢٢) الألويسي روح المعاني: ج ١ ص ٣٥١ .

(١٢٣) البقرة/١٠٦ .

(١٢٤) آل عمران/٩٣ .

(١٢٥) انظر: الدعوة الإسلامية ص ٣٨٩ - ٣٩٩ مرجع سابق .

الإيمان إلا وقد انحرفت بها نفوسهم وعقولهم عن جادة الطريق كما سبق أن بينت . .
 والمهم أن نبرز هنا أن مواجهة القرآن لهم قصد من ورائها كشف هذا التزييف الذى
 يزعمون أنه الحق حتى لا يشكل نوعاً من الرواسب التي تحول دون الإعتقاد الصحيح
 ولأنهم أوتوا من الحيلة ما به يلبسون الحق بالباطل ولكن أنى لهم ذلك والله من ورائهم
 محيط وليس بغافل عما يعملون .

ثانياً: النصارى:

دار جدل القرآن الكريم مع النصارى حول قضايا عدة أقتصر منها على قضية
 رئيسية هامة هي رد المزاعم التي قيلت في حق المسيح عليه السلام على يد الكثير من
 أتباعه من تأليهه وقد انتهى من هذه القضية إلى نتيجة هامة هي : (بشرية المسيح) ، وأنه
 ليس إلهاً ولا جزء إله وقد استلزم الوصول إلى هذه النتيجة الحديث عن الظروف
 والملابسات التي أحاطت بميلاده والآيات الدالة التي تؤيد دعواه الرسالة وقد جاء
 أكثر ذكر القرآن الكريم لهذه الملابس في سورة مريم أم المسيح عليه السلام قال
 تعالى : (وَأذْكَرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا . . . إِلَى آخِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى
 فَلَنْ أَكَلِمَ الْيَوْمَ أَنْسِيًّا^(١٢٦)) وفي هذه الآيات التي تحدثت عن واقعة الميلاد تصریح بأن
 ميلاده عليه السلام من غير أب إنما هو أية للناس ورحمة من الله ولا يستحيل على
 القدرة الإلهية أن تحرق القوانين العادية فيجىء ميلاده على هذا الشكل لأن الله لا
 يعجزه شىء في الأرض ولا في السماء والمستحيلات التى نقولها نحن البشر إنما هي
 بالنسبة لقدرات الإنسان وطاقاته المحدودة^(١٢٧) . وكان من الطبيعي أن يكون هذا
 الحدث محل اعتراض من القوم لذلك تراهم قد بادروا مريم بالاستنكار مستخفين
 وراء استصحاب عراقة أصلها وطهارة نسبها : (فَاتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ، قَالُوا أَيْمَرِمٌ
 لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا^(١٢٨)) يَتَّخِذَ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا^(١٢٨))
 ولم تملك من تصرف في هذا المقام سوى أن تترك الحقيقة لتعبر عن نفسها (فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ
 قَالُوا كَيْفَ نَكَلِمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا . . . إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ

(١٢٦) مريم/ من ١٦ - ٢٦ .

(١٢٧) انظر : العقيدة الاسلامية ص ٩٠ بتصرف .

(١٢٨) مريم/ ٢٧ ، ٢٨ .

(١٢٩) مريم الآيات من ٢٩ - ٣٥ .

فَيَكُونُ (١٢٩).

وقد أبطل القرآن الكريم ما أثاره النصارى من دعاوى باطلة يعتقدون من خلالها تأليه المسيح فقد اعتقدت طائفة منهم أن المسيح جوهر من جوهرين وهو إله وهو المولود فقالوا (إن مريم ولدت إلهاً^(١٣٠)) تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وقد صرح القرآن الكريم بصدور هذه المقالة عن بعض فرق النصارى حيث قال: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ) ثم جادلهم وأبطل مزاعمهم ودحض حججهم فقال: (قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ، وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا) وفي هذا بيان على أن الله هو المتصرف في جميع خلقه في السموات والأرض وما بينهما ولا يقدر المسيح عن دفع شيء من أفعال الله أو منع شيء من مراده والمسيح وأمه مخلوقان محدودان وما أحاط به الحد والنهاية لا يصلح للألوهية، ومثار هذه الشبهة عند النصارى هو ما يجريه الله على يد عيسى عليه السلام من خوارق العادات وما ظهر من خلق الله تعالى له على غير ما جرت به السنن الكونية في التوالد والتناسل وقد ختم القرآن هذه الآية التي ترد على مزاعم النصارى بقوله تعالى: (يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(١٣١)) فقد يخلق الإنسان من الذكر والأنثى كما هو المعتاد في نظام التوالد العام وتارة من غير أب ولا أم كما في خلقه لأدم عليه السلام وتارة من أم بلا أب كما في خلق عيسى عليه السلام وتارة من ذكر بلا أنثى كما في خلق حواء من آدم عليه السلام، كما أن من دلائل قدرته تأييد رسله بالمعجزات التي تخرج عن طوق البشر ومنها ما ظهر على يد عيسى عليه السلام مما حدثنا القرآن الكريم عنه مثل تصويره لطير من الطين ثم ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله وإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى بإذن الله . . الخ^(١٣٢)، كما أبطل عقيدة التثليث التي أجمع عليها النصارى قال تعالى: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ)^(١٣٣) وقال: (يَتَّهَلَّأَلِ كُتُبَ لَا تَعْلَمُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا

(١٣٠) انظر: الشهرستاني: الملل والنحل ج ١ ص ٢٢٧.

(١٣١) المائة/ ١٧.

(١٣٢) آل عمران/ ٤٩، المائة/ ١١٠-١١٥.

(١٣٣) المائة/ ٧٣.

الْمَسِيحُ عَيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمَنُوا بِاللَّهِ
 وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةً أَنْتَهُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ
 وَلَدٌ^(١٣٤) يقول القرطبي رحمه الله (والنصارى مع فرقهم مجتمعون على التثليث
 ويقولون أن الله جوهر واحد له ثلاثة أقانيم فيجعلون كل أقنوم إلهاً ويعنون بالأقنوم
 الوجود والحياة والعلم وربما يعبرون عن الأقانيم بالأب والإبن وروح القدس فيعنون
 بالأب الوجود وبالروح الحياة وبالإبن المسيح^(١٣٥) كما أبطل القرآن ما يعتقد بعض
 النصارى في ألوهية مريم فقال (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ
 اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ^(١٣٦)) وقوله تعالى: (مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ
 مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صَدِيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ أَنْظِرْ كَيْفَ تَبَيَّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ ثُمَّ أَنْظِرْ
 أَنْ يُوَفَّكَوْتَ^(١٣٧)) يقول ابن حزم (لولا أن الله حكم عليهم بالكفر في كتابه
 واستنكر على المسيح قولهم (اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ) لما انطلق لسان مؤمن
 بحكاية هذا القول العظيم الشنيع ، وتالله لولا أننا شاهدنا النصارى ما صدقنا أن في
 العالم عقلاً يسع هذا الجنون ونعوذ بالله من الخذلان^(١٣٨) . وفي حدود هذا الإطار
 (إطار بشرية المسيح) ونبوته فقط أفاض القرآن في تأكيد هذه الحقيقة ورد عليهم بأقوى
 حجة وأحكم برهان فهو ليس إلا رسولاً قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا
 يأكلان الطعام ولم يجعل له ولها الألوهية من دون الله لأنه ليس إلا عبداً أنعم الله عليه .
 وجعله مثلاً لبني إسرائيل وأنه يجري عليه من الأمور الطبيعية ما يجري على سائر البشر
 من الأكل والشرب والموت والبعث . . . إلخ . أما قولهم إن المسيح ابن الله فمثار هذه
 الشبهة لديهم أن الله تعالى خلقه من أم دون أب خلاف ما جرت سنته تعالى في التوالد
 والتناسل فقالوا عنه إنه ابن الله وهم بهذا الإدعاء ينسبون الولد والتوالد إلى الله وقد
 كبر على الله أمر هذه المقالة الشنيعة فقال تعالى (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا ۗ لَقَدْ

(١٣٤) النساء/ ١٧١ .

(١٣٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ج ٦ ص ٢٣ .

(١٣٦) المائدة/ ١١٦ .

(١٣٧) المائدة/ ٧٥ .

(١٣٨) ابن حزم الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ٤٩ .

جِئْتُمْ شَيْئًا إِذَا ﴿٨٩﴾ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ وَتَنْشِقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿٩٠﴾ أَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ﴿٩١﴾ وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ﴿١٣٩﴾ .

كما أبطل القرآن دعوى بنوة المسيح أو بنوة غيره بدلائل منطقية قال تعالى : (يَدْعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١٠﴾) (١٤٠) (فنفى التولد عنه لامتناع التولد من شيء واحد وأن التولد إنما يكون

بين اثنين وهو سبحانه لاصحابة له وأيضاً فإنه خلق كل شيء وخلق له لكل شيء يناقض أن يتولد عنه شيء وعلمه بكل شيء يستلزم أن يكون فاعلاً بإرادته فإن الشعور فارق بين الفاعل بالإرادة والفاعل بالطبع فيمتنع مع كونه عالماً أن يكون كالأمور الطبيعية التي تتولد عنها الأشياء بلا شعور كالحار والبارد فلا يجوز إضافة الولد إليه (١٤١) وأنه سبحانه لو شاء ذلك ما ترك الاختيار فيه للبشر (لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَى مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ) (١٤٢) ولكن صفات الإله ومقام الألوهية لا يبيحان ذلك (لَمْ يَكِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴿٤٣﴾) .

ولم يكتف القرآن الكريم بإقامة الحجة والبرهان عليهم وإبطال معتقداتهم في ألوهية عيسى عليه السلام ولكنه حسماً للقضية التي ألصقها القوم به أعلن القرآن أن ما نسب إليه سيبرأ منه على رؤوس الأشهاد يوم القيامة ويعلن عبوديته لله تعالى وتبليغه لرسالة ربه فيقول : (وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ مَا قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١٧﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ) (١٤٤) وقد امتن الله على عيسى عليه السلام بأنه لن يستكف أن يكون عبداً لله فقال (لَنْ

(١٣٩) مريم/٨٨-٩٢ .

(١٤٠) الأنعام/١٠١ .

(١٤١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ج ١ ص ٣٨٠ تحقيق : د/ محمد عبدالستار نصار وزميله .

(١٤٢) الزمر/٤ .

(١٤٣) الاخلاص/٣ ، ٤ .

(١٤٤) المائدة/١١٦ ، ١١٧ .

يَسْتَنْكِفَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدَ اللَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ^(١٤٥).

وقد أخبرنا القرآن أن من النصارى من يقتنع بالحق ولكنه يصر على ما معه من الباطل ومنهم وفد نجران الذين جادلهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم إلى المباهلة بعد أن دعاهم إلى الإسلام فأبوا وقالوا كنا مسلمين قبلكم فقال لهم عليه الصلاة والسلام يمنعكم من الإسلام ثلاث: عبادتكم الصليب، وأكلكم لحم الخنزير، وزعمكم أن لله ولدا، قالوا: فمن مثل عيسى خلق من غير أب؟ فنزل قوله تعالى: (إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ^(١٤٦)). وليظهر الله أنهم في شك من أمرهم أنزل قوله تعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ... الخ^(١٤٧)) وقد عدلوا عن المباهلة، ولكنهم لم يقبلوا الدخول في الإسلام وقبلوا بدلا من ذلك دفع الجزية^(١٤٨).

هذه لمحة عن جدل القرآن للنصارى في شأن عيسى فيما يتعلق بمزاعمهم فيه من النبوة والألوهية وما ألصقوه به من التهم بعد رفعه إلى السماء. ونكتفى بهذا القدر الذي تناول به القرآن قضية الألوهية بما يقتضيه المقام من أدلة وبيان، ومن كل ما تقدم يتبين مقصد القرآن من مجادلة أهل الكتاب كما سيأتى.

مقاصد الجدل القرآنى لأهل الكتاب.

تتلخص مقاصد الجدل القرآنى لأهل الكتاب فيما يأتى:

١- إثبات وحدانية الله عز وجل وإبطال مزاعم أهل الكتاب التى تنافى ذلك فالله سبحانه وتعالى واحد لا شريك له ولا رب سواه (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا^(١٤٩)) وقد أقام الله الحجة عليهم بما بينه في كتابه وبما جادلهم به من أسلوب

(١٤٥) النساء/ ١٧٢.

(١٤٦) آل عمران/ ٥٩.

(١٤٧) آل عمران/ ٦١-٦٣.

(١٤٨) انظر: مفاتيح الغيب ج ٨ ص ٨٥، ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ج ١ ص ٣٧٠، ٣٧١، الجامع لأحكام

القرآن ج ٤ ص ١٠٤ الزمخشري: الكشاف: ج ١ ص ٣٢٦.

(١٤٩) الأنبياء/ ١٢.

وحجة دامغة (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَلِيغَةُ) (١٥٠).

٢ - إثبات وحدة الدين : فالأديان كلها من لدن آدم عليه السلام إلى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم متفقة على أن دين الأنبياء واحد يقول النبي صلى الله عليه وسلم (الأنبياء أخوة من علات وأمهاهم شتى ودينهم واحد^(١٥١)) فالتوحيد هو دين العالم أوله وآخره سابقه ولاحقه والنصوص الدالة على ذلك كثيرة في الكتب المنزلة ، ومحمد صلى الله عليه وسلم ليس بدعاً من الرسل ولم يأت ليهدم ما في التوراة والإنجيل وإنما جاء خاتماً للمرسلين وداعياً إلى الله على طريقة الرسل السابقين .

٣ - إثبات تحريف الكتب السابقة : فتحريف أهل الكتاب لكتبهم أبطل حجيتها فنسخت بالقرآن الذي جاء مصدقاً لما بين يديه من التوراة والإنجيل ومصححاً لما حرف منها لأن الله تكفل بحفظه دون غيره من الكتب فقد أوكل حفظها إلى الأمم التي نزلت عليهم ولو سلمت هذه الكتب من التحريف لما حدث كل هذا الجحود والكفران والعداء من أهل الكتاب لمحمد صلى الله عليه وسلم ولأقروا برسالته وأمنوا بدعوته .

٤ - إبطال مزاعم أخرى لأهل الكتاب : فقد أبطل الله مفترياتهم وكذبهم على الله متصدياً لهم مفنداً أقوالهم فيما زعمه اليهود من أنهم شعب الله المختار وأنهم أبناء الله وأحباؤه وأن الله فضلهم على العالمين ، فلما كفروا بالله بعد ذلك وقتلوا الأنبياء والصالحين وعاثوا في الأرض فساداً وأساءوا الأدب مع الله إلى غير ذلك خرجوا بفعلهم هذا من كونهم أفضل العالمين إلى كونهم أسوأ الناس أجمعين .

أثر الجدل القرآني في نفوسهم:

لقد كان لهذه النصوص القرآنية وغيرها مما هو وثيق الصلة بذات الموضوع الأثر الكبير في إيقاد نار الحقد والبغضاء في صدور أهل الكتاب الذين بلغتهم هذه النصوص

(١٥٠) الأنعام/١٤٩ .

(١٥١) رواه مسلم : ج ٧ ص ٩٧ كتاب الفضائل .

(١٥٢) آل عمران/ ١١٣ - ١١٥ .

إلا من هدى الله متجاهلين ثناء القرآن على موسى وعيسى عليهما السلام وما ذكره من بعض خصال الفضل لدى بعض أهل الكتاب كما ورد في سورة آل عمران (١٥٢) والمائدة (١٥٣) والحديد (١٥٤) والصف (١٥٥) فتوجهوا بالتشكيك في طبيعة الدعوة وشخصية الداعي وما زالت مؤمراتهم السرية ومجادلاتهم العلنية التي بدأت في المدينة المنورة لم تقف عند حد، وعداء أهل الكتاب للإسلام أدى إلى اصطدام عنيف مبكر مع اليهود في الجزيرة العربية ومع النصارى من يوم تبوك واليرموك إلى الحروب الصليبية وحتى يومنا هذا الذى مازال فيه تحالف أهل الكتاب من اليهود والنصارى قائماً من أجل القضاء على الإسلام ومحاربة المسلمين.

وتاريخ المسلمين الطويل فى الماضى والحاضر خير شاهد على الغزوات الشرسة عسكرية وفكرية التى تعرض ويتعرض لها المسلمون فى شتى أنحاء الأرض يغذيها عداء دفين ظاهر أحياناً ومستتر فى أغلب الأحيان، وإن ظهر لنا أحياناً نوع من التقارب من ليسوا منا فإنما هو تقارب يمليه المكر والخداع.

وهم الآن يتحركون فوق كل مسرح للكيد للإسلام وأمتة والقضاء على معالم الإيمان وجمال القيم والفضيلة ولذلك تراهم وراء كل محنة أصابت المسلمين وخلف كل فتنة حلت بهم. والحقيقة أن الإسلام معركة مستمرة مع أهل الكتاب الذين كرهوا محمداً وضاقوا بأتباعه ذرعاً محاولين القضاء على دعوة الإسلام فى عمل دءوب وخطة محكمة لصرف المسلمين عن دينهم وتوهينه فى قلوبهم حتى يهدأ بالهم وهذا ما صرح به القرآن فى قوله تعالى: (وَلَنْ رَضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصْرَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ^(١٥٦)) وقوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ يُقْبِلُونَكَ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا ^(١٥٧)) وقوله تعالى (وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ ^(١٥٨)) إلى آخره وفى هذا تقرير

(١٥٣) المائدة/ ٨٢ ، ٨٣ .

(١٥٤) الحديد/ ٢٧ .

(١٥٥) الصف/ ١٤ .

(١٥٦) البقرة/ ١٢٠ .

(١٥٧) البقرة/ ٢١٧ .

(١٥٨) آل عمران/ ٦٩ .

صديق من العليم الخبير يكشف عن حقيقة العلة الأصيلة في نفوس أهل الكتاب إنها معركة العقيدة التي نرى مصداقها في كل زمان ومكان ضد الأمة المسلمة وهم بما لهم من حيل يلونونها بألوان شتى ويعلنونها إما باسم الأرض أو غيرها بعد أن ألقوا في روع المسلمين أن مسألة العقيدة قد صارت مسألة قديمة لا معنى لها ولا يجوز رفع رايتهما . وخوض المعركة باسمها سمة المتخلفين المتعصبين وهم يفعلون ذلك لغرض دفين في نفوسهم ليخدعونا عن حقيقة المعركة وطبيعتها فإذا نحن خدعنا بخديعتهم فلا نلومن إلا أنفسنا ونحن نبعد عن توجيه الله لنبيه ولأمتة وهو سبحانه وتعالى أصدق القائلين (وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ ^(١٥٩)) .

فذلك هو الثمن الوحيد الذي يرتضونه وما سواه فمرفوض ومردود ذلك لأنهم لا يأمنون على باطلهم وبغيهم وفسادهم وفي الأرض جماعة تؤمن بالإسلام وتنهج منهجه وتعيش بنظامه . وتتنوع وسائلهم وأدواتهم وأسلحتهم في النيل من الإسلام وأمتة ولكن الهدف يظل ثابتاً وكلما انكسر في يدهم سلاح انتضوا سلاحاً غيره وكلما كلت في أيديهم أداة سخرها أداة غيرها .

والخبر الصادق من العليم الخبير قائم يحذر الجماعة المسلمة من الاستسلام وينبهاها إلى الخطر ويدعوها إلى الصبر على الكيد والصبر على المجاهدة وإلا فهي خسارة الدنيا والآخرة والعذاب الذي لا يدفعه عذر ولا مبرر .

وفي مجادلة القرآن لأهل الكتاب كشف دقيق لحقيقة نفوسهم وتقرير كاف لمكنون صدورهم وما انطوت عليه من حقد وكراهية والتاريخ المرير والسواقع الأليم شاهدان على صنيع أهل الكتاب . . . ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون .
وأخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

أهم نتائج البحث

- ١- الجدل ظاهرة عامة كما أنه نزعة إنسانية وجبلة فطرية .
- ٢- الجدل القرآني أسلوب معجز لمخاطبته كل مقام بما يتناسب معه فتنجلي النتائج بنصرة الحق على الباطل واستعلائه عليه .
- ٣- توفرت في القرآن الكريم الأساليب الجدلية الناطقة بالحجج الصحيحة التي تهدف إلى هداية الكافرين وإلزام المعاندين ببيان الحقائق وترسيخها في أذهان الناس .
- ٤- إن الجدل القرآني يستهدف الحقائق في ذاتها ويقيم عليها البراهين والحجج الدالية على الأمور المعينة بما جاء على السنة الرسل والأنبياء تقريراً للحق ودفعاً للباطل .
- ٥- الجدل القرآني إما ممدوح وإما مذموم ويفصل التفرقة بينهما هو معرفة الحق والباطل والحكم عليه بالتحريم أو بغيره يتعلق بالغاية منه فحيث وجد الجدل بالحق كان مباحاً أو واجباً وحيث وجد الجدل بالباطل كان محرماً وعليه فلا تعارض بين النصوص الواردة في الأمر به أو النهي عنه .
- ٦- لم يسلك القرآن في جدله طرق المنطق اليوناني في ترتيب المقدمات والنتائج بأشكال منطقية مطولة ولكن ورد بلسان عربي مبين بعيداً عن التعقيدات المنطقية الاسطلاحية فجمع بين عمق المعنى ودقة التصوير ووضوح التعبير دون الإخلال بالصورة البيانية التي تثير الضمير وتدفع العقل إلى النظر والاعتبار والإقتناع .
- ٧- سلك القرآن في مجادلاته سياسة جدلية بيانية يعالج فيها أوضاع الخصوم بما يتلاءم مع أحوالهم حتى تكون المواجهة هادئة لينة .
- ٨- توسع القرآن في جدله مع اليهود لأنهم كانوا يقرون بكتاب ويؤمنون برسول فكان النبي صلى الله عليه وسلم يلزمهم بما جاء في كتبهم وكانوا لعلمهم بالكتاب يوجهون أسئلة تتسم بالدقة والمعرفة .
- ٩- ناقش القرآن اليهود وأبطل مزاعمهم في قضية الألوهية وأنكر عليهم نظرهم للرسل وموقفهم من تحريف الكتب واختلافهم فيها كما أنكروا عليه موقفهم من لقضايا الأخرى .

١٠ - أنكر القرآن الكريم على النصاي قولهم بتأليه المسيح وأمه وانتهى إلى نتيجة هامة هي بشرية المسيح وانه ليس إلهًا ولا جزء إله كما أبطل عقيدة التثليث وبنوة المسيح .

١١ - للجدل القرآني أثر في نفوس أهل الكتاب تمثل في إيقاد نار الحقد والبغضاء في صدورهم بما ينعكس على تصرفاتهم بالكيد للإسلام والمسلمين .

أهم مراجع البحث

- ١- القرآن الكريم
- ٢- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر: ط عيسى البابي الحلبي.
- ٣- ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل. ط دار الكتب الوطنية بالقاهرة سنة ١٩٧١ م
- ٤- ابن تيمية الرد على المنطقيين تحقيق د/ محمد عبد الستار نصار وزميله، نشر مكتبة الأزهر ١٩٧٧ م.
- ٥- ابن حجر: فتح الباري شرح صحيح البخاري: ط المكتبة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٠ هـ.
- ٦- ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل: مطبعة المثنى بغداد.
- ٧- ابن الحنبلي: كتاب استخراج الجدل من القرآن الكريم تحقيق د/ زاهر الألمعي ط أولى مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٩٨٠ م.
- ٨- ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، ط دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨١ م
- ٩- ابن القيم: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى ط مؤسسة مكة للطباعة والإعلام.
- ١٠- ابن كثير: تفسير القرآن العظيم ط المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة
- ١١- ابن كثير: السيرة النبوية ط عيسى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٨٤ هـ.
- ١٢- ابن هشام: السيرة النبوية ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة سنة ١٣٧٥ هـ.
- ١٣- د/ أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة مؤسسة الرسالة بيروت ط أولى سنة ١٩٨١ م.
- ١٤- د/ أحمد غلوش: الدعوة الإسلامية دار الكتاب المصري / اللبناني سنة ١٩٧٨ م
- ١٥- د/ أحمد الطيب: أسس الجدل عند الأشعري عدد ٤ حولية كلية أصول الدين بالقاهرة ١٩٨٧ م.
- ١٦- الألوسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ط المنيرية بالقاهرة.
- ١٧- د/ زاهر الألمعي: مناهج الجدل في القرآن الكريم مطابع الفرزدق التجارية بيروت

- ١٨ - الزمخشري : الكشاف . ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة
- ١٩ - السيوطي : الدر المنثور في التفسير بالمأثور ط طهران سنة ١٣٧٧ هـ .
- ٢٠ - الشهرستاني : الملل والنحل . ط مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة
- ٢١ - الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن . ط دار المعارف بالقاهرة
- ٢٢ - عبد الرحمن حبنكة الميداني . مكاييد يهودية عبر التاريخ دار القلم بيروت ط ثانية ١٩٧٨ م .
- ٢٣ - الغزالي : إحياء علوم الدين ، طبع ونشر مكتبة صبيح وأولاده
- ٢٤ - الفخر الرازي : مفاتيح الغيب . ط الهيئة المصرية بالقاهرة
- ٢٥ - القرطبي : الجامع لأحكام القرآن . ط دار الكتب الوطنية بالقاهرة
- ٢٦ - محمد أبو زهرة : تاريخ الجدل . ط ثانية دار الفكر العربي سنة ١٩٨٠ م .
- ٢٧ - محمد أبو زهرة : المعجزة الكبرى القرآن . ط دار الفكر العربي سنة ١٩٧٧ م .
- ٢٨ - د/ محمد عبد الله دراز : النبأ العظيم ، ط السعادة بالقاهرة سنة ١٣٨٩ هـ .
- ٢٩ - د/ محمد عبد الستار نصار : العقيدة الإسلامية ، ط ثانية دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٩٨٩ م .

نظرات نقدية في أصول المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين)

الأستاذ الدكتور / محمد عبدالستار نصار

الأستاذ بقسم العقيدة والأديان
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

رقع
عبد الرحمن الحمدي
أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

مدخل:

الأصول الاعتقادية التي عليها جمهور المعتزلة هي: التوحيد - العدل - الوعد والوعيد - المنزلة بين المنزلتين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقد شرح هذه الأصول لتقريرها، والرد على المخالفين، «القاضي عبد الجبار» في كتاب له أخذ نفس العنوان: «شرح الأصول الخمسة»^(١) وقد ذكر في كتاب آخر له: وهو «مختصر الحسنی» أن أصول الدين أربعة: التوحيد - العدل - النبوات - الشرائع، وجعل ما عدا ذلك من الوعد والوعيد والأسماء والأحكام والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر داخلا في الشرائع^(٢).

لكن يظهر عند التدقيق أن الأصول التي ذكرها أولا، هي الأصول الاعتقادية النظرية، وهي التي دارت عليها مباحث القضايا المتصلة بهذا الجانب لدى المعتزلة ومن خالفهم، والتي تمثل رؤيتهم الأصولية للدين، من ثم سنعمل على التقسيم الأول، لاسيما وأن هذه الأصول سارية لدى طبقاتهم، كما أنها موجودة في كتب مخالفينهم، حين يمررونها، لإبداء آرائهم فيها.

الدافع الذي حملني على دراسة هذه الأصول:

لاحظت وأنا أعيد قراءة أصول المعتزلة من جديد، حرصهم الشديد على تأكيد هذه الأصول وتقريرها بطريقة تجعل منها الصورة النهائية - في نظرهم - لما ينبغي أن يكون عليه الاعتقاد الصحيح، وفي هذا الموقف ما يوحي بأن الأصول الاعتقادية، لدى الفرق الأخرى، وكذا القضايا والمسائل التي بحثوها والمنهج الذي تناولوها به، لم تقع من نظرهم موقع القبول، ليس ذلك في معيار الجدل العقلي فحسب، بل في مدار الدين بالدرجة الأولى، لذا رأينا القاضي عبد الجبار يصرح بأن المخالف لهم في هذه الأصول إما كافر وإما فاسق وأما مخطيء^(٣)، كما يصرح «الخياط» في كتابه «الانتصار» بأن المعتزلة وحدهم هم الفاهمون للتوحيد - يقصد هذه الأصول الاعتقادية، بهذا القصر

(١) انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة. تحقيق وتقديم الدكتور عبد الكريم عثمان، ط. القاهرة سنة ١٩٦٥م

(٢) نفس المصدر، ص ١٢٢

(٣) نفس المصدر، ص ١٢٥

الظاهر، الذي ينفي عن سواهم ذلك - كما أنهم هم الجديرون بالدفاع عنه ضد خصومه^(٤).

هذه الروح التي ملؤها الاعتزاز المشوب بالغرور في كثير من المواقف، حملتني على إعادة النظر فيما كونته لنفسي من قبل من موقف تجاه الفكر الاعتزالي، وأتمنى في هذه الدراسة التي أقدمها أن استسك بالمنهج العلمي المحايد: الذي يتغيا الحقيقة وحدها دون شيء سواها؛ لأن الآفة التي يمكن أن تكون منزلقا خطيرا في مثل هذه البحوث، هي اتخاذ المواقف السابقة من القضية موضوع البحث، الأمر الذي يؤدي إلى نتائج ليست صحيحة.

الخلفية التاريخية لتمسكهم بهذه الأصول:

هذه المسألة على جانب كبير من الأهمية في كل القضايا التي تشاكل القضية التي معنا، لأن انتزاع الأفكار والآراء من سياقها التاريخي، ثم دراستها والحكم عليها، مقطوعة الصلة عن دوافع ظهورها، أمر خطير، ولا يتسق مع المنهج العلمي في شيء، لذا لزم أن ألقى نظرة دقيقة ومختصرة على العامل التاريخي لظهور هذه الأصول.

في نهاية القرن الأول الهجري، وفي عصر الأمويين، ظهرت تيارات فكرية متباينة، كان الخلاف حول السلطة العليا للأمة أحد أسبابها، بل أظهر تلك الأسباب، ذلك الذي انتهى بالتحول من الخلافة الراشدة إلى الملك العضود، كما يقول المؤرخون، فإذا أضفنا إلى ذلك: ساحة الاسلام تجاه من يجتهد في تصور حلول لمشاكل تطرأ، يقتضيها التطور الاجتماعي، لكان ذلك أيضا من الأسباب الهامة في إحداث هذا التباين، وقد أدى هذا المبدأ - ساحة الاسلام - إلى ظهور آراء أخذت شكلا مؤثرا في البنية الاجتماعية، كآراء «الجهم» التي تدعى «الجبرية الانسانية» والتي شجع عليها بعض الخلفاء الأمويين، لارتباط هذه المسألة «بالقدر السابق» الذي في ظل الاعتقاد به، لا يتطلع الناس الى تغيير النظام القائم حتى ولو كان جائرا؛ لأن هذا يعني في ضوء هذا المذهب: اعتراض على قدر الله^(٥) ولا يقل عن هذا الرأي خطورة على الواقع

(٤) الخياط: الانتصار ص ٥٣ ط. بيروت سنة ١٩٨٨م ويقرر هنا أن الأمة قد تلقت فهم المعتزلة للتوحيد بالقبول، وهذه مبالغة ظاهرة، لأن تصورهم لهذا الأصل كان بعيدا عن تصور جمهور علماء الأمة.

(٥) المقرئبي: الخطط، ج ٢ ص ٣٥٦، ط. القاهرة سنة ١٢٧٠ هـ.

الاجتماعي للأمة، ماذهب إليه أصحاب النزعة «الارجائية» بالمعنى الديني لا بالمعنى السياسي، أولئك الذين يقررون أنه: لاتضرع مع الايمان معصية، كما لاتنفع مع الكفر طاعة^(٦) ولا شك في أن هذا التصور لحقيقة الايمان قد يفضي بأصحاب النفوس الضعيفة إلى الاستخفاف بالأعمال الشرعية، اكتفاء بما حصلوه من أصل الايمان، وهذا يفقد الدين أثره في السلوك الاجتماعي، بل إنه ينعكس على حقيقة الايمان نفسه، وفي المقابل نرى الاتجاه «الخارجي» الذي يقرر أن الطاعات كلها تشكل حقيقة الايمان، من ثم فإن من يرتكب كبيرة دون الشرك، ثم يخرج من الدنيا غير تائب منها، هو مغلد في النار خلود كفر، ويعامل في الدنيا بناء على هذا التصور^(٧).

ولم يكن ظهور «التشيع» والتعصب لآل البيت وتصور منهج جديد يقوم على انغلاق ذلك الاتجاه دون الاتجاهات الأخرى، في طبيعة الدين: أصوله وفروعه، أقل من ظهور تلك الاتجاهات، لإحداث ذلك التباين والتصارع في الواقع الاسلامي، واذا كان هذا كله يشكل الأسباب الداخلية - بغض النظر عن التأثير الخارجي وبخاصة لدى الشيعة، حيث أثبت البحث الأثر اليهودي الذي كان له أبرز العوامل في ظهور هذا الاتجاه - فإن هناك أسبابا خارجية، شكلت روافد فكرية وثقافية صبت في نطاق الفكر الاسلامي، من هندية وفارسية، ويونانية ومسيحية مفسفة الخ، وقد دخل أناس من هذه الجنسيات في الاسلام، بعضهم دخله عن اقتناع واخلاص، وآخرون التحفوه حتى ينفذوا من خلاله إلى نقضه، وكان المجوس والهنود من أنشط العناصر التي سبقت الى هذه الفكرة^(٨).

في هذا الجو ظهر الفكر الاعتزالي بأصوله الخمسة، ليقرر موقفه من جميع الاتجاهات الأخرى على الوجه الآتي:

أولا : من خالف في التوحيد، ونفى عن الله تعالى مايجب له، وأثبت ماينبغي أن ينفي عنه فهو كافر - وكان هذا الأصل جاء ردا على المشبهة والمجسمة من الحشوية وغيرهم من أصحاب الانظار القاصرة في فهم التوحيد بالمعنى التنزيهي .

(٦) الشهرستاني: الملل والنحل: ج ١ ص ١٤٠، ط. بيروت سنة ١٩٨٠م

(٧) نفس المصدر، ص ١١٦

(٨) انظر: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مقدمة كتاب «تبيين كذب المفتري» لابن عساكر، ص ١٠ ط. دمشق سنة ١٣٤٧هـ

ثانيا : من خالف في العدل وأضاف إلى الله القبائح كلها، من الظلم والكذب، وإظهار المعجزات على أيدي الكذابين، فهو كافر— يقصدون بذلك من ينسب أفعال العباد إلى الله، وهم الجبرية ومن في حكمهم من مشبهة المحدثين والحشويين، الذي فهموا المشيئة المطلقة بطريقة غير صحيحة، كما جاء على لسان بعضهم حين سئل عن استواء الرب على العرش فقال: لو شاء أن يستوي على ظهر بعوضة لما كان هناك اعتراض على مشيئته، لأنه فعال لما يريد.

ثالثا : وأما من خالف في الوعد والوعيد، وقال انه سبحانه وتعالى ما وعد الطائعين بالثواب ولا توعد العصاة بالعقاب ألبتة، فإنه يكون كافرا— وهذا رد على الإباحيين من الباطنية، الذين يرون ان الوعد والوعيد للترغيب والترهيب، حتى تستقيم حياة الإنسان في الدنيا، وأما في الآخرة فلا شيء من ذلك— ويستوى مع هؤلاء في الكفر من يرى ان الله سبحانه وتعالى يجوز أن يخلف وعيده كرما منه وتفضلا.

رابعا : وأما من خالف في المنزلة بين المنزلتين، فحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر، وأن حكمه حكم عبدة الأوثان— يعنون بهم الخوارج— فإنه يكون كافرا كذلك، فإن قال: حكمه حكم المؤمنين في التعظيم— يقصدون المرجئة— فإنه يكون فاسقا، وحكم الكافر والفاسق متقاربان كما سنين.

وأما من قال بأنه مؤمن عاص— وهم جمهور علماء الامة من محدثين وفقهاء ومفسرين، وعلماء العقيدة من غير مذهبهم ومذهب الخوارج والمرجئة— فإنه يكون مخطئا.

خامسا: من خالف في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلا يكون كافرا، ومن شرطه بوجود الإمام— وهم الشيعة— يكون مخطئا^(٩).

والناظر في هذه الاصول يرى أنها تشكل موقفا تجاه تيارات متباينة، لها أفهام مخالفة لطبيعة الاسلام والوظيفة التي ينبغي أن يشكلها في الحفاظ على أصالة الأمة، وإرساء بنائها على قواعد ثابتة، كما يتصورها هؤلاء. من ثم نلاحظ أن الدوافع الأساسية لظهور

(٩) شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٥

هذه الأصول، لم تكن من قبيل الترف العقلي، كما يذهب الى ذلك بعض الباحثين^(١٠)، بل كانت استجابة لواقع يراد له أن يستقيم على الجادة منطلقا من أصلي الاسلام - القرآن والسنة - بطريقة ذات فهم خاص لهذين الأصلين، بعيدة عن مناهج الآخرين، التي جاءت مبتورة - في نظرهم - من الناحية الفكرية والدينية على السواء على الوجه الذي حللناه سابقا.

نعم !! قد يكون لبعض الاسباب الخارجية - كالفلسفة مثلا - الأثر الذي لا ينكر في بعض أصول المعتزلة - وبخاصة أصل التوحيد - الذي نرى لهم فيه أنظارا تتسق الى حد كبير مع الاتجاهات الفلسفية، لاسيما في تصورهم للتنزيه الإلهي، ولكن الذي أطمئن اليه انهم كانوا في نفس الوقت يصرون عن تصور منطلق من الاسلام، وفهم واضح لما يقولون، ولم يعدوا المبررات العقلية والنقلية التي تقوى ما يذهبون إليه، وهذا الموقف يخالف تماما، ما كان عليه فلاسفة الاسلام التقليديون، ولعل في هذا ماجعل بعض الباحثين يرى أنهم فلاسفة الاسلام بالمعنى الحقيقي^(١١).

يرشح لهذا الذي أقره أن طلائع المفكرين الاعتراليين - واصل بن عطاء ومدرسته - كانوا من حيث السلوك الشخصي في أعلا مراتب التقوى والورع^(١٢)، وأما من حيث غيرتهم على الدين، فقد كانوا سيفا على كل مخالف، وكان بلاؤهم مع المجوس والسمنية أمرا شهدت به كتب التاريخ الموثقة^(١٣).

كان ضروريا إيراد هذه الخلفية التاريخي لإدراك البواعث الواقعية التي تبرر ظهور الاعتزال بهذه الصورة التي رأينا فيها أن الحرارة الدافقة التي كانت تعتمل في نفوسهم

(١٠) يعتمد الذين يحكمون على المعتزلة بهذا الحكم، على ما يسمى عندهم بدقيق الكلام، كالبحث في الحركة والسكون، والزمان والمكان والأفعال المتولدة والجوهر الفرد... إلخ. وارتباط هذه المباحث بالفلسفة، ولكن يقتضينا الانصاف أن نقول: ان استغراق المعتزلة - وبخاصة العلاف ومن تبعه - في بحث هذه المسائل، إنما كان حاجة المواجهة بين الاسلام والفكر الوارد على المستوى العقلي، حيث اختلطت المباحث الميتافيزيقية بالمباحث الفيزيقية إلى حد كبير، وقد عرف المسلمون ان العلوم الطبيعية لا تدرس لذاتها، بل لحاجات عملية، ومنها اكتشاف القوانين التي تربط الظواهر المادية كسنتن إلهية، تدل على الصانع.

(١١) يرى بعض الباحثين من المحدثين والمعاصرين من المستشرقين وغيرهم ان المعتزلة هم المثلون للفلسفة الاسلامية بالمعنى الحقيقي. انظر: جولدزير. مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٢، ط. بيروت سنة ١٩٨٣ م ود. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ج ١ ص ٤٤٣، ط. القاهرة سنة ١٩٨١ م.

(١٢) انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ج ٦ ص ٧، ط. دار صادر بيروت. وانظر: أيضا: جولدزير العقيدة والشريعة في الاسلام ص ١٠١ ط. القاهرة سنة ١٩٥٩ م.

(١٣) أحمد أمين: فجر الاسلام ص ٣٠٠ ط. بيروت سنة ١٩٧٥ م، ونبرج: مقدمة كتاب الانتصار للخياط ص ٣٦.

تجاه التصور الحقيقي للإسلام، كانت وراء منهجهم هذا، وبحق ما قال «نيرج» في مقدمة كتاب «الانتصار» أن النظام يعد أكبر معتقد دافع عن عقيدته بصدق، كما تنوعت أساليبه في الدفاع بفضل ما أوتي من فطنة في العقل والقلب معا^(١٤).

وحسبنا هذا القدر من التمهيد لندخل إلى صميم الموضوع الذي عقدنا من أجله هذا البحث.

المنزلة بين المنزلتين:

يأتى هذا الأصل في المرتبة الرابعة، من الأهمية، كما ذكرنا آنفا نقلا عن القاضي عبد الجبار، إذ أن «التوحيد» عندهم - كما هو عند غيرهم كل حسب تصوره - هو أصل الأصول، وإنما اخترته ليكون موضوعا للبحث، لأنه كان أول الأصول ظهورا من الناحية التاريخية، والذي بعده ظهرت المعتزلة كمدرسة فكرية لها منهجها المتميز وقسماتها الواضحة بين الفرق الأخرى، وفي تقدير الموقف الاعتزالي من هذا الأصل، يمكن أن نحكم على بقية أصولهم بصورة عامة، وبخاصة من ناحية المنهج الذي تعاملوا به مع النصوص الشرعية، كما سنرى.

هذا الأصل يدرس عند المدارس الكلامية كلها تحت عنوان: الأسماء والأحكام.

ويعنون به الإجابة على هذا السؤال:

بم نسمى من يرتكب من المؤمنين ذنبا دون الشرك ويخرج من الدنيا من غير توبة؟ ثم ما حكمه في الآخرة؟ والإجابة على هذا السؤال مبنية على فهم كل فرقة لمعنى الإيمان وحقيقته. وتصور هذا الأصل كان أسبق الاستجابات للواقع الذي يمور بتصورات متعددة لهذه القضية. فبينما يرى الاتجاه الأرجائي إسقاط العمل من حقيقة الإيمان - لاشطرا ولا شرطا - وقصره على الجانب العلمي فقط، وبخاصة لدى «اليونسية»^(١٥) نرى الخوارج يتشددون إلى حد بعيد، فيجعلون الطاعات الظاهرة - وهي الأعمال - داخلة في حقيقة الإيمان، على الوجه الذي أشرنا إليه آنفا، وبخاصة لدى «نافع بن الأزرق» ومن تبعه، وهم الممثلون الحقيقيون للفكر الخارجي^(١٦) وهنا يتحرر محل

(١٤) الانتصار: المقدمة، ص ٣٦

(١٥) الشهرستاني: الملل والنحل، ص ١٤٠

(١٦) نفس المصدر، ص ١١٨

النزاع بين الفرق المختلفة، حول هذه القضية: علاقة الطاعات والأعمال الخارجية، باليقين والتصديق الداخلي لدى الانسان .

أما جمهور علماء الأمة من محدثين وفقهاء ومفسرين فيجعلون للعمل قيمته بالنسبة لليقين الداخلي، إذ هو في نظرهم أمانة دالة على ما وقر في القلب، غير أنهم يعتبرون حقيقته منافية لحقيقة الإيمان، ولولا ذلك لما عطف على «الإيمان» في كثير من النصوص الدينية، والعطف يقتضي المغايرة بين الحقائق، وإلا لكان من باب عطف الشيء على نفسه، وهذا لا يجوز لا عقلا ولا لغة، وإن كان جماع الأمرين معا مع الإقرار باللسان، هو الصورة المثالية للإسلام، كما يرضى عنها الحق تبارك وتعالى، أو أن شئت فقل: هو «تمام الإيمان» .

هنا اعتقد المعتزلة أن كلا الطرفين المتقابلين في القضية: وهما: المرجئة كطرف مفرط، والخوارج كطرف مفرط متشدد لم يصب الحق، فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين كموقف وسط بين التصورين المتباعدين، وسنقف مع المعتزلة هنا في مقام «التسمية» أولا ثم في مقام «الحكم» ثانيا .
أولا: في مقام التسمية:

هذه التسمية قيلت على لسان «واصل بن عطاء» لأول مرة، وله فيها كتاب بهذا العنوان، كما يذكر ذلك عنه الثقات من المؤرخين^(١٧)، وقد عقد القاضي عبد الجبار لهذه التسمية فصلا كاملا استعرض فيه آراء المخالفين والرد عليهم، في كتابه «شرح الاصول الخمسة»^(١٨) تقريرا لما ذهب إليه «واصل» في هذه المسألة، حيث ظهر من مناظرتة مع عمرو بن عبيد فيها، أنه لم يرض رأى الخوارج الذي سموا به مرتكب الكبيرة «كافرا فاسقا»، كما لم يقبل رأى المرجئة الذين كانوا يطلقون عليه «وصف الإيمان» وكذلك ما ذهب إليه الحسن البصري الذي أثار تسميته «مناقفا فاسقا» وهذه التسمية كانت محل رضا لدى «ابن عبيد»، مع أن الحق ليس مع من قال بها على

(١٧) ابن خلكان: الوفيات ج ٦ ص ١١، ولم يبق من كتب «واصل» التي بلغ عددها عشرة، إلا خطبته التي أخرج منها حرف الرء، وقد نشرها الأستاذ عبدالسلام هارون، ضمن مجموعته: نوادر المخطوطات العربية، انظر: د. عبدالرحمن بدوي، مذاهب الاسلاميين ج ١ ص ٨٣، ط. بيروت سنة ١٩٨٣ م
(١٨) من ص ٦٩٥ إلى ص ٧٢٧ ويذكر المسعودي في مروج الذهب أن لابن الرواندي كتابا عنوانه: الأسماء والأحكام، ويظهر انه كان ردا على «واصل» في كتابه «المنزلة بين المنزلتين» .

الاطلاق، إذ النفاق كفر وكذب، بصريح القرآن الكريم، في قوله تعالى (وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لِرَسُولِهِ، وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ) (سورة المنافقون: الآية الأولى).

من ثم يكون مرتكب الكبيرة في رأي «واصل» «فاسقا» وقد وجه كلامه هنا بأنه استمسك بالمتفق عليه بين المتخاصمين في القضية، وهو «الفسق» وترك المختلف فيه، على الوجه الذي قررنا. وقد استشهد «واصل» بقول الحق تبارك وتعالى «وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ» (سورة النور: الآية ٤). ووجه الاستدلال بهذه

الآية أن الله وصف القاذف - والقذف دون الشرك - بالفسق، دون أن يكون هذا الفسق مقترنا بوصف آخر، كما قررته المذاهب السابقة.

مناقشة هذه التسمية:

هل الفسق وسط بين الإيمان والكفر؟ أرى أن ذلك غير صحيح من ناحية الحقيقة العقلية والحقيقة الشرعية على السواء.

فأما من الناحية العقلية، فلأن هذا الاسم «الفسق» من الأسماء المشككة، التي تدل على أفرادها مع التفاوت في هذه الدلالة، كما يقول المنطقيون، إذ معناه اللغوي: مطلق الخروج، ويصدق هذا الخروج على كل درجاته. وسيوضح هذا أكثر فيما يأتي:

وأما مخالفته للحقيقة الشرعية، فلأن القرآن الكريم قرر في مجال إعمال الإرادة الانسانية لاتخاذ موقف حيال العقيدة، أن أمر الاختيار دائر بين طرفين فقط، لا ثالث لهما، قال تعالى: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...» (سورة الكهف: الآية ٢٩)، كما قال في تنوع الخلق إلى ما يعتقدون: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ...» (سورة التغابن: الآية ٢) وفي بيان أن أمر الاعتقاد دائر بين طرفين: «وَإِنَّا أَوْأَيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (سورة سبأ: الآية ٢٤).

وإذن فالأمر هنا دائر بين طرفين لا ثالث لهما، ومن ثم فإن لفظ «الفسق» أو ما شاكله من بقية الالفاظ «المشككة» ينبغي أن يكون له ارتباط بأحد الحدين ضرورة، وهما هنا: الإيمان أو الكفر، فيكون المراد به في الآية التي استشهد بها واصل بن عطاء،

الخروج الى الحد الذي لايفقد القاذف أصل العقيدة، وهو هنا قذف المحصنات . وأما إذا ورد لفظ الفسق في مقابلة الإيمان ، كقوله تعالى « أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا » (سورة السجدة : الآية ١٨) فيكون المراد به الكفر ، كما يرشح لذلك سياق الآيات . وفي هذا المعنى جاء قوله تعالى : « بئس الأسمُ الفسوقُ بعدَ الإيمانِ ومن لم يتب فأُولئك هم الظالمون » (سورة الحجرات : الآية ١١) وقوله : « إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه » . (سورة الكهف : الآية ٥٠) .

من ثم يظهر أن القول بمنزلة بين الإيمان والكفر يكون الفسق اسما لها لاتنهض عليه حجة من العقل أو من النقل ، لاسيما ونحن نعلم أن البينة من حيث دلالتها اللغوية ، لاتستعمل إلا في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل منهما . ولما كانت العقيدة دائرة بين الايمان والكفر ، وليس بينهما وسط ثالث ؛ فان الوسطية هنا تكون صورية وليست حقيقية ، ويكون اختيار «الفسق» اسما لها ليس صحيحا كذلك ، حيث أنه دل مرة على الكفر ، وأخرى على المعصية دون ذلك ، ويكون تفسير «الفسق» بهذا المعنى فقط – مع قابليته للتفسيرين – تحكم لا دليل عليه ، أو ترجيح لإحدى الدالتين بلا مرجح ، إذ ليس تفسيره بالمنزلة بين المنزلتين بأولى من تفسيره بالكفر أو بالمعصية التي تتفاوت درجاتها مع بقاء أصل الايمان .

ثم ماذا يقول هؤلاء في بعض الآيات القرآنية التي تقرر وصف مرتكب الكبيرة دون الشرك بالإيمان ، كقوله تعالى في وصف البغاة – والبغي كبيرة لاشك في ذلك : « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ . . . » (سورة الحجرات : الآية ٩) وقوله : (إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم) (سورة الحجرات الآية : ١٠) ، والتخاصم كبيرة كالبغي ، ومع وجود هذين الوصفين – البغي والتخاصم – ظل القرآن ينادي هؤلاء وأولئك باسم المؤمنين ، وقوله : « يَتَأَيَّمُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا كُنِبَ عَلَيْكُمْ الْقِيَصَ فِي الْقَتْلِ . . . » ثم قال : « فَمَنْ عَفَى لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَابْتَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ . . . » (سورة البقرة : الآية ١٧٨)

هذه الآيات وما مائلها من القرآن الكريم ، وما جاء بنفس المعنى من الأحاديث

الصحيحة، التي لاتنفي عن المؤمن العاصي، وصف الايمان، صريحة الدلالة فيما تهدف إليه، وهو أن ارتكاب الكبيرة دون الشرك لا يعطي للمعتزلة الحق في نفي الإيمان عنه، وأن فهمهم لهذه النصوص على غير وجهها الظاهر، وهى نصوص محكمة، يكون من قبيل الأفهام الخاصة، وهم مغرمون بها في كثير من تفسيرهم للنصوص التي تعارض ماكونوه لأنفسهم من عقائد، فإن كانت نصوصا قرآنية، أولوها بما يتفق مع مذهبهم، وإن كانت النصوص حديثية ردوها، لاسيما إذا كانت أحاديث آحاد، كما سئرى ذلك واضحا عند حديثنا معهم في قضية حكم مرتكب الكبيرة.

وليس لهم أن يحتجوا بمثل قوله صلى الله عليه وسلم، فيما رواه الشيخان: «لايزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولايشرب الخمر حين يشربها هو مؤمن، ولايسرق حين يسرق وهو مؤمن، ولايتنهب نهبه يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن»^(١٩) لأن غاية ما يفيد الحديث أن الإيमान - حين يرتكب هؤلاء هذه المعاصي - لايزايلهم أبدا، بل يتوارى خلف اندفاع كل منهم بحكم غرائزه الشهوانية إلى ممارسة معصيته، ولعل أظهر ما يدل على ذلك هو تعبيره صلى الله عليه وسلم بلفظ «حين» ومن المعلوم أن الإنسان حين تستولي عليه ضرورة من ضروراته الغريزية، أو يتزاحم على نفسه خاطران أحدهما أقوى من الآخر، فإن غلبة الأقوى لاتعني أن الأضعف قد زال، بل ان الأمر هنا يحكمه ما يكون في بؤرة الشعور، فتكون له الغلبة، وما يكون في حاشيتها، فيكون مغلوبا، وليست الغلبة لأحد الخاطرين وانهمزام الاخر أمرا مطردا، بل قد تكون الغلبة لأحدهما في وقت، والغلبة للآخر في وقت ثان، وهكذا، وهذه طبيعة النفس البشرية، التي تتعاور عليها أحوال متعارضة، ويؤكد هذا المعنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم - فيما رواه عنه عمر رضي الله عنه - في الرجل الذي كان يدمن الخمر على عهده، وكان يجلد كثيرا: «لاتلعنوه فوالله ما علمت إلا أنه يحب الله ورسوله» (صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب ما يكره من لعن شارب الخمر). فقد ذكر صلى الله عليه وسلم، بصيغة القسم، أن الرجل كان يحب الله ورسوله، ومع ذلك كانت تغلبه

(١٩) رواه البخاري في كتاب الحدود عن يحيى بن بكير عن الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعا. صحيح البخاري ج ١٢ ص ٦٩، ط. بيروت سنة ١٩٨٩م والنسائي في سننه عن ابن عباس مع اختلاف بسيط في اللفظ. حديث رقم ٤٥٢٥ ج ٣ ص ١٠٠٥ تصحيح الألباني، ط. بيروت سنة ١٩٨٨م، والدرامي في سننه كتاب ١٩ باب ١١.

شهوته، فيضعف أمامها، ولو كان شرب الخمر يزيل عن الشارب وصف الإيمان، لما كان هناك داع للقسم بهذه الصيغة الواضحة. نعم إنه ضعف في الإيمان ما في ذلك شك، ولكن المساواة بين ضعف الإيمان وزواله مما لا يقبله العقل.

ثانياً: في مقام الحكم:

حكم مرتكب الكبيرة دون الشرك عند المعتزلة أنه مخلد في النار خلود معصية لا خلود كفر، وكل ما بينه وبين الكافر من فرق، إنما هو في درجة العذاب وكيفيته، حيث يكون عذاباً مخففاً، وهذا الحكم مبني على تصورهم للإيمان، إذ هو عندهم وصف جامع لكل الطاعات، ظاهرها وباطنها، من ثم كان مرتكب الكبيرة له حكم خاص، ولما كان هذه الفرق ضئيلاً كما نرى، وأن المعول عليه هو تأييد العذاب أو انقطاعه، فقد يشعر المرء هنا أن المعتزلة وإن كانوا يكفرون مخالفهم في هذه المسألة - ويقصد بهم الخوارج الذين قالوا بخلود مرتكب الكبيرة خلود كفر - فإنهم يكادون ينتهون إلى مأل واحد في حق المذنب، إذ ليس هذا بالفارق الكبير الذي من أجله يكفر من قال بخلاف قولهم، إن موقفهم هنا مع العصي وموقف الخوارج معه كذلك، كموقف قاضيين مع شخص واحد ارتكب جرماً فقرر أحدهما الحكم عليه بالمؤبد، وحكم الآخر عليه بنفس الحكم ولكن مع تخفيف العمل الشاق عنه بالنسبة لغيره، مع بقاءه يائساً من خروجه من سجنه. لهذا الفارق الضئيل - كما نرى - رمى المعتزلة هنا بأنهم مخانيث الخوارج. «(٢٠)»

ومما يلفت النظر ويدعو للاستغراب حقاً، أن نرى المعتزلة هنا لا يتنازلون عن موقفهم العام من النصوص الدينية، إنهم يرون أن تمسك الخوارج بأن الأمر دائر بين الإيمان والكفر، وإن مرتكب الكبيرة كافر، لقوله تعالى: «هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ»^{٢١} لا معنى له، لأن ظاهر الآية يفيد أن بعض العباد كافر وبعضهم مؤمن، ويرون أن لفظ «من» هنا للتبعض، ولا يلزم من ذلك عدم وجود حد ثالث، ليس بمؤمن ولا بكافر، ولا شك في أن هذا التفسير مغالطة ظاهرة إذ السياق يقتضي أن أمر

(٢٠) ذكر ذلك عنهم: البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١١٩، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠، والاسفراييني: التبصير في الدين، ص ٧٥، ط. القاهرة سنة ١٩٤٠.

الإنسان دائر بين الإيمان والكفر ، وليس إفادة «من» للتبعيض بأولى من إفادتها للبيان ، ولو سلمنا بأنها للتبعيض فقط ، فغاية ما تفيد الآية أن بعض العباد مؤمن وبعضهم الآخر كافر ، والقاضي عبد الجبار هو الذي قرر أن الآية تفيد هذا المعنى ، ثم ماذا كان يؤخذ عليه حين يفسرها بأنها للبيان^(٢١)؟ ، ثم ماذا يقولون في الآيات الأخرى التي ليس فيها ما يدل على التبعيض كآية الكهف رقم ٢٩ ، وآية سبأ رقم ٢٤ وما شابهها في القرآن الكريم وهو كثير .

العلاقة بين الاسم والحكم:

ولنا أن نقول : هل هناك علاقة عقلية - حينئذ - بين الاسم والحكم؟ أتصور ان الاجابة على هذا السؤال إنما تكون بالنفي المطلق ، لماذا؟ ؛ لأن «الفسق» كاسم يطلق على المنزلة بين المنزلتين ، يقتضي أن يكون الحكم متسقاً معه بحيث يكون العقاب وسطاً بين الخلود المطلق والبراءة المطلقة ، أوفي دار وسط بين الجنة والنار - وهما دار النعيم والعقاب - وإذا كان هذا في الحقيقة الشرعية أمراً مستحيلاً ، فلم يبق كتفسير للعلاقة بينهما من تصور إلا أن يقال : إن الجزاء الأوفى الذي يتطابق مع العدالة الالهية ، هو أن يكون وجود المذنب في النار على قدر ذنبه ، هذا اذا نحينا جانب الفضل والعمو الإلهيين وهذا الذي أتصوره لم يقل به هؤلاء ، بل ظلوا إلى آخر المدى مستمسكين بموقفهم ، مع ظهور هذا التفاوت وعدم اطراد العلاقة بين الاسم والحكم .

المبررات التي ساقتهم إلى هذا الحكم:

يمكن تقسيم هذه المبررات قسمين :

أ - مبررات عقلية ، اقتنعوا بها لتعليل مذهبوا اليه .

ب - نصوص دينية - قرآنية وحديثية - يوجهونها لتأييدهم في ذلك .

فأما المبررات العقلية ، فلأن صاحب الكبيرة - في نظرهم - يستحق الذم واللعن والاستخفاف والاهانة ، وأن الأمة قد أجمعت على أن كل ما يتعلق بالدين حتى ولو كان

(٢١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢٧ ، وأهل السنة يرون ما يراه الخوارج في الآية من أن القسمة هنا ثنائية ، وليست ثلاثية ، كما يرى المعتزلة ، وكل ما بينها من فرق هو في تسمية مرتكب الكبيرة ، كما ذكرنا .

متصلا بالنوافل ، أمر متصل بحقيقته ، والخروج عنه تجاوز في مفهوم الدين ، غير أنه تجاوز لا يصل إلى الكفر . ويلاحظ أنهم هنا يحاولون تبرير فهمهم للإيمان بأنه إجماع الأمة على هذا الفهم ، والواقع ليس كذلك أبداً ، وإلا لما خالفهم فيه من خالفهم .

والمستحق للذم والاستخفاف الخ ، مستحق للعقاب لا محالة ، كما أن المستحق للتعظيم مستحق للثواب كذلك . وهذا التعليل يفيد أن العقوبة لا تسقط عن مرتكب الكبيرة أبداً ، كما لا يسقط الثواب في حق الطائعين ، تنفيذاً لوعيد الله ووعده ، ويعني هذا لدى المعتزلة ضرورة المعادلة بين العمل والجزاء بطريق لا تقبل التفاوت ، ولا الاستثناء ، ولعل هذا الموقف المتشدد يكون في تصورهم ذا اثر في الواقع الأخلاقي والسلوكي ، ينهض بالعمل لتحقيق به الملاءمة الصحيحة بين ما وقر في القلب ، وما يكون دليلاً عليه . وهو العمل الصالح على إطلاقه (٢٢).

وأما النصوص التي تمسكوا بها فمنها : قوله تعالى : «مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» ﴿٧﴾ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» (سورة الزلزلة : الآيتان الأخيرتان) ويعتبرون أن هاتين الآيتين محكمتان في الدلالة على تنفيذ الوعد والوعيد معاً . وهما بمثابة المدخل الذي يجعلهم يتتبعون آيات الوعيد وكذا الأحاديث التي تفيد هذا المعنى ، ويجعلون منها نسقا من النصوص الشرعية التي تؤيد مذهبهم ، مثل قوله تعالى : «وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤَمِّناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاءُ جَهَنَّمَ كِلِداً فِيهَا وَغُصْبٌ اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلْنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَاباً عَظِيماً» (سورة النساء : الآية ٩٣) وكل ما جاء بهذا المعنى من الآيات القرآنية .

وأما النصوص الحديثية ، فمنها : قوله صلى الله عليه وسلم : «إياكم والزنا فإن فيه سوء الحساب وسخط الرحمن وخلود النار» (٢٣) وقوله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه ابوبكر : «ان الله تعالى حرم الجنة على كل جسد غذى بالحرام» (٢٤) وقوله «لا يدخل

(٢٢) ذهب بعض المعتزلة كأبي الهذيل العلاف والقاضي عبد الجبار ، إلى أن النوافل تدخل في مسمى الإيمان وحقيقته ، بناء على أنه وصف جامع لكل أنواع الطاعات ، وبهذا يظهر أن من ترك نافلة من النوافل يكون إيمانه مهتزاً . واطراداً لمذهبها يكون مغلداً في النار كمرتكب الكبيرة ، لأن كلامهما هنا ليس عن فعل السيئات التي تغفر بالحسنات ، كما جاء في قوله تعالى : «إن الحسنات يذهبن السيئات» ، بل في حقيقة الإيمان ومفهومه ، فهل يصح ذلك عقلاً وشرعاً؟!!

(٢٣) ضعفه السيوطي في الجامع الصغير ، وقد أورده ابن الجوزي في الموضوعات ، كما قال المناوي في مجمع الزوائد .

(٢٤) قال عنه السيوطي في الجامع الكبير : ورد في مسند عبد بن حميد وأبي يعلى من حديث عبد الله بن مسعود عن أبي بكر ، وهو ضعيف .

الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من كبر»^(٢٥) وقوله: «خمسة لا يدخلون الجنة: مشرك وكافر وعاق ومنان ومدمن خمر»^(٢٦). وهناك أحاديث أخرى وردت في كتاب فضل الاعتزال كلها تدور حول هذا المعنى^(٢٧).

والناظر في هذه النصوص من الحديث، يرى أن ظاهرها يفيد أن مرتكب الكبيرة خالد في النار، ولا فرق بين أن يكون ذلك نصا، كما في الحديث الأول، أو بتحريم دخوله الجنة، كما في بقية الأحاديث.

إنهم يطرون فرحا حين يرون في هذه الأحاديث ما يؤيد موقفهم من القضية التي معنا، كما يساعدهم هذا التوجيه لهذه الأحاديث، على الرد على خصومهم الذين يتوهمون - في نظرهم - بأنهم لا يقيمون وزنا للجنة، بل انهم يمعنون في رد الاتهام، حين يوظفون أحاديث الآحاد لهذه المهمة ليكون ذلك أكد في الرد على الخصوم^(٢٨) ولكن المسألة - كما نرى - فيها تحكم، لأن الأحاديث التي تمسكوا بها - على تقدير صحتها - ليست أدخل في الدلالة على ماسيقت له من الأحاديث التي ردوها، كما سنرى، ولو قيل لهم: إن الموقف المقابل يمكنه ترتيب نسق من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، أكثر من حيث الكم والتأثير من نسقكم هذا، مثل قوله تعالى: «قُلْ يَبَادِيُ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَيَّ أَنفُسَهُمْ لَآتَتْهُمْ لَنَا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنْ لَمْ يَكْفُرُوا بِاللَّهِ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ الرَّحِيمُ» (الزمر: الآية ٥٣) وقوله: «إِنَّهُ لَا يَأْتِسُّ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ» (سورة يوسف: ٨٧) وما في حكم هاتين الآيتين مما يدل على أن رحمة الحق سبحانه وسعت كل شيء، وأنه التواب الرحيم، الغفار للذنوب. الخ ونظير ذلك من السنة قوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه أبو ذر الغفاري: «من قال لا إله إلا الله دخل الجنة»

(٢٥) نص الحديث كما في صحيح مسلم كتاب الأيمان، ج ٢، ص ٨٩ عن عبدالله بن مسعود «لا يدخل النار أحد في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان، ولا يدخل الجنة أحد في قلبه مثقال حبة خردل من كبرياء». والمعتزلة أوردوا عجز الحديث دون صدوره، لأن ظاهره يؤيد مذهبهم، والمحققون على أنه لا يدخل الجنة دون مجازاة، وهذا هو الأصل، وقد يقع تحت المشيئة الواردة لمن ارتكب إثما دون الشرك فيغفر له، وعلى هذا فظاهره غير مراد.

(٢٦) جاء في مجمع الزوائد عن أبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يدخل الجنة صاحب خمس: مدمن خمر، ولا مؤمن بسحر، ولا قاطع رحم، ولا كاهن، ولا منان. رواه أحمد والبخاري، وفيه عطية بن سعد وهو ضعيف جده ص ٧٤ ط. دار الكتاب، بيروت.

(٢٧) انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ١٥٥، ط. تونس سنة ١٩٧٤م تحقيق فؤاد سيد.

(٢٨) نفس المصدر.

قالها ثلاثا بعد أن سأله أبو ذر: «إن زنا وإن سرق»^(٢٩). وقوله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان والترمذي في وصف الصراط: «فمنهم من يوبق بعمله، ومنهم من يخردل ثم ينجو، حتى إذا أراد رحمة من أهل النار، أمر الملائكة أن يخرجوا من كان يعبد الله، فيعرفونهم بأثار السجود، وحرّم الله على النار أن تأكل مواضع السجود»^(٣٠) لقالوا: إن هذه النصوص في جملتها، خاصة بالطائعين، ولا تشمل العصاة المرتكبين للذنوب، ودلالاتها على هؤلاء من قبيل الدلالات الحقيقية، وأما أن تكون مطلقة لتشمل الطائعين والعصاة، فهذا لا يقبل؛ لأن الذي خصصها، إنما هو مجموع النصوص التي قيلت في حق أصحاب الوعيد.

وتكون المسألة هنا معارضة مجموعة من النصوص بمجموعة أخرى، وبظل الانشطار بينهما قائما، وما ذلك إلا بسبب تمسك المعتزلة بفهمهم الخاص للنصوص القرآنية، وأما النصوص الحديثية، فما كان منها موافقا لمذهبهم قبلوه، وما ليس كذلك ردوه. دون نظر إلى درجته من الصحة أو ما دونها. كما أشرنا إلى ذلك آنفا.

والمدقق فيما انتهى إليه المعتزلة هنا يرى أنهم يقفون مع الخوارج في دائرة «الوعيد» بكل ثبات وثقة، بحيث تشمل هذه الدائرة جميع العصاة بكل أنواعهم، ولا يعطون لنصوص «الوعد» إلا دائرة ضيقة جدا، هي دائرة الطائعين الذين لم يقترفوا ذنوبا قط. واعتقدوا أنهم بذلك لم يعطلوا أي نوع من النصوص تحقيقا لآية الزلزلة التي تقرر أن كل إنسان سيعاين نتيجة عمله، خيرا كان أم شرا.

وفي المقابل نرى «الوعديين» يوسعون دائرتهم، حتى تشمل كل من ليس بكافر، وبالضرورة يحصرون الوعيد في دائرة ضيقة جدا، هي دائرة الكفر وحده.

تحقيق القضية:

هذا التقاطع البادي في موقف هذين الفريقين، أحسب أنه ليس هو الموقف

(٢٩) أخرجه مسلم في صحيحه: باب التوحيد. وقد علق عليه النووي بإيراد رأي الخوارج والمعتزلة، والمرجئة في حكم مرتكب الكبيرة، وينتهي إلى رفض أهل الحق لرأي الخوارج والمعتزلة، وأما رأي المرجئة فلا يحمل قولهم إلا على تقدير المغفرة أو الشفاعة أو أخذ العاصي نصيبه من العذاب، والمرضى لدى أهل الحق هو بقاء العاصي في دائرة المشيئة الإلهية، انظر: صحيح مسلم، ج ١ ص ٢١٨ ط. بيروت، دار إحياء التراث.
(٣٠) أورده البخاري بلفظ قريب من هذا في كتاب: التوحيد ٢٤ والأذان ١٢٩، والرقاق ١٥٣. انظر: المعجم المفهرس ج ٢ ص ٢٤ ط. ليدن سنة ١٩٤٣ م.

العلمي ، ويظهر أن الحق هنا يتبع الرجال ، لا أن الرجال يتبعون الحق ، وما كان هذا إلا من تشبث كل فريق برأيه وجعل النص مبررا له ، كما ألمحنا ، ويسمى هذا اللون من التعامل مع النصوص ، بالتفسير المذهبي ، وفي هذا دلالة واضحة على أن فهم كل فريق إنما يكون من خلال قواعده المذهبية ، كما ألمحنا إلى ذلك أيضا . والحقيقة التي أطمئن إليها ، هي : ان القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا ، وكذا الحديث النبوي الشريف ؛ لأنه كلام الله الصادق ، وهو كله من عنده سبحانه وتعالى ، ويستحيل أن يتعارض ، والحديث الصحيح ليس الا وحيا يوحى ، واذا كان هذا هو الحق فإن العقل المسلم هو الذي ينبغي أن يرفع هذا التعارض الظاهر بين هذه النصوص ، وكأن وجودها على هذا الشكل ، إنما يعني دعوة صريحة لهد العقل كي ينشط لهذه المهمة ، بطريقة علمية ، وإذا كنا ننشط لتفسير كلام الصادقين من البشر ، حتى لا يعارض بعضه بعضا ، أفلا يكون الحال هنا أدعى للقيام بهذه التبعة؟ أعتقد أنه كذلك .

وأحسب أن الذين ينظرون الى هذه النصوص بمنهج من يعمل ما يؤيد معتقده ، ويجعله محكما ، وما سواه يكون محمولا عليه مقيدا به ، إنما يكون مثلهم كمثل من يؤمن ببعض الكتاب ، ويكفر ببعض ، من حيث المنهج ، وأحسب كذلك أن الذين ينظرون إلى مثل هذه النصوص نظرة سريعة خاطفة ، فيحكمون عليها بالتعارض ، إنما يقولون ذلك حقدا على الاسلام ، أو جهلا به أوهما معا ، والأشد غرابة موقف بعض المنتسبين إلى العلم الذين يزعمون أن القرآن الكريم قابل لأن يوظف لكل المذاهب والتيارات ، وأنه حامل لكل الأصول الاعتقادية ، ولعل أكبر ممثل لهذا الاتجاه هو : «عبيد الله بن الحسن الأنباري» الذي يقول : «ان القرآن يدل على الاختلاف ، فالقول بالقدر صحيح ، وله أصل في الكتاب ، والقول بالاجبار صحيح . وقد سئل يوما عن أصحاب هذين القولين فقال : كل مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله ، وأولئك قوم نزهوا الله ، وهكذا قال في الأساء التي تطلق على مرتكب الكبيرة بحيث أرضى كل المذاهب من خوارج ومعتزلة ومرجئة ، وأهل سنة ، وكان حاله مع السنة النبوية كحاله مع القرآن الكريم في هذه المسألة^(٣١) .

(٣١) أطلق الشهرستاني ، على أصحاب هذا الاتجاه اسم الواقفية ، كما ذكر ذلك عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ ج ٢ ص ٦٩ . انظر : جولدزير : مذاهب التفسير الاسلامي ، ص ١٩٩ .

وهذا كلام يدل على الجهل الواضح بنصوص هذين المصدرين ، كما أنه يكرس الاختلاف والتمزق حولهما ، ولا يعني صاحبه نفسه بالمهمة التي نيّطت بالعقل المسلم ، كي يتدبر القرآن الكريم والسنة الشارحة والمبينة له ، وقد نعى الله سبحانه وتعالى على قوم يتعاملون مع القرآن بهذه الطريقة فقال : « أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا » (سورة محمد : الآية ٢٤)

ويمكن حل هذا التعارض الظاهري في ضوء المعايير الآتية:

أولا : صحة تعلق الصفات الالهية بآثارها على الوجه الذي يعطي لكل منها معناه الحقيقي فيما تتعلق به من آثار ، فالصفات التي تتعلق بالوعد ، كالرحمة والمغفرة والفضل والعفو ، الخ لا يمكن أن ينظر إليها وحدها بعيدا عن صفات الوعيد ، كصفة الغضب وشدة العقاب ، والجبار والمنتقم الخ .

ثانيا : أن التحكم في الموقف بتوسيع دائرة «الوعد» - كما يرى المعتزلة - أو العكس - كما يرى أصحاب الفكر الارجائي - فيه تجاوز للحقيقة العقلية والشرعية معا . اذ التوسع في دائرة «الوعد» ليس أولى من التوسع في دائرة «الوعد» من الناحية العقلية ، كما أن التوسع في إحداها يؤدي إلى تحجيم أثر الصفات في الدائرة الأخرى ، ولا يجوز لأي الفريقين أن يدعي خلاف ذلك ، لأن الأمر يصبح من قبيل الاستدلال على الدعوى بنفسها ، وهذا غير مقبول شرعا وعقلا .

ثالثا : أن فهم النصوص الشرعية التي ترى في الظاهر متعارضة تحكمه قواعد معروفة لدى الأصوليين والمفسرين والمحدثين ، كقاعدة تخصيص العام أو تقييد المطلق ، أو معرفة السباق واللاحق والسياق وأسباب النزول ودلالة الالفاظ ، ومعرفة المقاصد الشرعية ، كل هذه أمور لازمة لتفسير النصوص الشرعية المتعارضة ، وأحسب أن المعتزلة لم يراعوا هذه القواعد بدقة حين جعلوا نصوص الوعيد مخصصة ومقيدة لنصوص الوعد ، وكذا الحال لدى المرجئة في عكس ما ذهب إليه المعتزلة .

رابعا : يمكن وضع قاعدة كلية أعتقد أنها تحل الإشكال في القضية التي معنا ، واذا صحت هذه القاعدة فسيتمكن التعامل بها مع جميع النصوص ووجوه هذه القاعدة هي :

- (أ) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعد إنما تكون للطائعين الذين لم يقرؤوا ذنبا، للوحدة التامة بين الإيمان والعمل لديهم، وهما الدين الكامل.
- (ب) النصوص التي يظهر منها خصوصية الوعد إنما تكون للكفار، لإنكارهم أصل الإيمان وبالضرورة فإن كل أعمالهم تكون محبطة.
- (ج) النصوص التي يظهر منها الوعد والوعد المطلقان، إنما تكون فيمن دون الصنفين السابقين، مع استصحاب صفات الوعد والوعد معا وكذلك صريح قوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ » (النساء: آية: ٤٨، ١١٦) وكذا قوله تعالى: « نَبِيٌّ عَبْدِي أَيُّ أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿٤٩﴾ وَأَنَّ عَذَابِي هُوَ الْعَذَابُ الْأَلِيمُ » (سورة الحجر: آية ٤٩ و٥٠).

خامسا: النظر إلى طبيعة الذات الانسانية الضعيفة، المركبة من العقل والشهوة، والتي تساس بالترغيب والترهيب، وما كانت كذلك إلا لأن الله سبحانه وتعالى خلقها هكذا، وأن محاولة سياستها أو الحكم عليها على غير طبيعتها، أمر لا يتسق مع الحق والواقع.

سادسا: ضرورة التمييز بين حقيقة ومفهوم: الدين - الإيمان - الإسلام. فالأول شامل لثلاثين معا، والثاني يعني، التصديق القلبي، والثالث: يعني عمل الجوارح، والعلاقة بين الثالث والثاني علاقة دليل بمدلول، أي أن العمل الصالح دليل على صدق الإيمان وبقينه من حيث الحقيقة والواقع وهذا المعنى قد بينه القرآن الكريم في قوله تعالى: « قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا » (سورة الحجرات: آية ١٤).

كما بينه حديث جبريل حين سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن: الإيمان - الإسلام - الإحسان. في ضوء ما تقدم يمكن أن نناقش المعتزلة فيما أوردوه من نصوص يؤيدون بها مذهبهم.

فأما آيتنا الزلزلة، فإن غاية ما تبينه هو تقرير الوعد والوعد في حق العباد، لا في ذاته

فحسب ، ولكن في ضوء ما تقرره النصوص الأخرى ، سواء أكانت متصلة بالوعد أم بالوعيد ، وهذا ما لا يمكن أن ينكره أحد ، وهى في نفس الوقت لا يمكن أن تفيد أكثر من تقرير هذه القضية ، فلا تفيد التوسع في دائرة الوعد أو في دائرة الوعيد وهذا ماقرره أكثر المفسرين^(٣٢) .

وأما الآية ٩٣ من سورة النساء ، فلانتفض كذلك أن تكون حجة لهم ، لأن تأييد العذاب فيها للقاتل المتعمد ، إما أن يكون مبنيًا على استحلاله للقتل ، أو لأن هذا حكم مخصوص فلا يقاس عليه غيره ، أو قد يراد بالتأييد ، طول المكث كما يرى جمهور المفسرين^(٣٣) . ومهما تذرع به «الزنجشري» مفسرهم الكبير من حيل لتفسير الآية بالمعنى الذي يتفق مع مذهبهم فليس ذلك بمغير من الحقيقة شيئًا ، هذا فضلا عن أسلوبه اللاذع وسخريته الممقوتة التي رمى بها خصومه ، والتي لاتدل على أدب في الخلاف يحكم بين المتعارضين^(٣٤) .

وأما النصوص الحديشية التي ساقوها في هذا المقام فعلى تقدير صحتها ، يمكن حملها على من فعل المنهي عنه استحلالا له أو ترك المأمور به إنكارا واستكبارا ، ويستحيل أن تحمل على غير ذلك وهو المتبادر من السياق ، وهذا - أيضا - ما عليه جمهور المحدثين في تفسيرهم لهذه الاحاديث^(٣٥) .

ماذا قالوا في الآيات التي تربط المغفرة لما دون الشرك بالمشيئة؟

في القرآن الكريم آيات تتحدث عن ربط المغفرة للذنوب أو العذاب بالمشيئة ، إما

- (٣٢) نقل الرازي في تفسيره عن ابن عباس قال : ليس من مؤمن ولا كافر عمل خيرا أو شرا إلا أراه الله إياه ، فأما المؤمن فيغفر الله سيئاته ويثيبه بحسناته ، وأما الكافر فترد حسناته ويعذب بسيئاته ، وفي تخصيص الآية يقال : المراد فمن يعمل من السعداء مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل من الأشقياء مثقال ذرة شرا يره ، انظر الرازي . تفسير جـ ١٦ ص ٦١ . ط . بيروت ، دار الفكر
- (٣٣) الطبري : جامع البيان ج ٤ ص ١٢٦ ط . بيروت سنة ١٩٨٦ م ، أبوحيان : البحر المحيط ج ٣ ص ٣٢٦ ، ط . الرياض ، وابن كثير : تفسير ج ٢ ص ١٣٥ ط . بيروت سنة ١٩٨٦ ، محمد الطاهر بن عاشور : التحرير والتنوير : ج ٥ ص ١٦٤ ط . تونس ١٩٨٤ م .
- (٣٤) الزنجشري : الكشاف ج ١ ص ٥٣٠ ط . القاهرة سنة ١٩٧٢ م وانظر أيضا : جولدزير : مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٦ .
- (٣٥) قال الامام النووي : واعلم أن مذهب أهل الحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة بذنوب ، ولا يكفر أهل الاهواء والبدع ، وأن من جحد ما يعلم من دين الإسلام ضرورة حكم برده وكفره إلا أن يكون قريب عهد بالاسلام أو نشأ بيادية . وكذا حكم من استحل الزنا أو الخمر أو القتل وغير ذلك من المحرمات التي يعلم تحريمها ضرورة . انظر : صحيح مسلم بشرح النووي ج ١ ص ١٥٠ .

مطلقا كما في قوله تعالى: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَعْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (سورة الفتح: الآية ١٤). وإما مقيدة بكون المغفرة مرتبطة بالمشيئة فيما دون الشرك من الذنوب كقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ...» (سورة النساء: الآية ٤٨، ١١٦) وهذه الآية واضحة في أن كل مادون الشرك من المعاصي متروك للمشيئة الإلهية، غير أن المعتزلة هنا يرون أن المغفرة المرتبطة بالمشيئة، إنما تكون للصغائر فقط، وأما الكبائر دون الشرك فلا تتعلق بها المشيئة الا بالتوبة^(٣٦). وهذا تخصيص لامعنى له على الإطلاق، يفقد الآية معناها الذي جاءت لتقرره والذي بسببه تكررت في سورة واحدة مرتين وهذا له دلالة الواضحة كما لاحظ ذلك الرازي في تفسيره لها^(٣٧) وقد ذهب كثير من المفسرين إلى أن الآية صريحة فيما جاءت من أجله، فلا حاجة إلى تخصيصها^(٣٨). والأغرب هنا هو موقف الزمخشري الذي فهمها على نحو أشد انحرافا حيث قرر أن الآية لا تحمل على ظاهرها إلا في حق من تاب عن ذنبه. يوجه فهمه هذا بقوله: الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعا موجهين إلى قوله تعالى لمن يشاء، كأنه قيل: إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك، ويغفر لمن يشاء دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب^(٣٩) ولاشك في أن هذا الفهم فيه إخضاع لما تفيدته الآية لمعنى يذهب إليه هو وأصحابه، الأمر الذي جعل كثيرا من المفسرين ينكرون عليه هذا الفهم، ومنهم «ابن المنير» الذي قرر أن إضافة التوبة - وهي غير مذكورة في الآية - إلى المشيئة لا دليل عليها، وكيف يسكت الحق تبارك وتعالى عن ذكرها وهي العمدة والموجب؟ وعلى تقدير التوبة احتكم الزمخشري فقررها على أحد القسمين - ما دون الشرك - دون الآخر، وما هذا إلا من باب جعل القرآن تبعا للرأي. ثم يختم «ابن المنير» تعليقه على تفسير الزمخشري لهذه الآية بقوله: «والقدرية بهذا المعتقد يقع عليهم المثل السائر: السيد يمنح والعبد يمنع، لأن الله تعالى يصرح كرمه بالمغفرة لأهل الكبائر إن شاء،

(٣٦) شرح الأصول الخمسة ص ٧٢١.

(٣٧) الرازي: تفسير: ج ٥ ص ١٢٩. حيث قرر ان الآية كررت في السورة مرتين، ولم يكن ذلك إلا لمعنى، هو تأكيد ما جاءت له، وهو أن الذنوب دون الشرك تظل في دائرة المشيئة الإلهية.

(٣٨) انظر: الطبري ج ٤ ص ٨٠ وأبو حيان: ج ٢ ص ٢٨٦، وابن كثير: ج ٢ ص ٩٥. وقد أورد في هذا المقام ثلاثة عشر حديثاً تؤيد ظاهر الآية.

(٣٩) الكشف: ج ١ ص ٥٣٢.

وهم يدفعون في وجه هذا التصريح ويجعلون المغفرة بناء على قاعدتهم في الصلاح والأصلح، التي هي بالفساد أجدر وأحق^(٤٠).

ماذا يقولون في الشفاعة؟

هذه القضية مرتبطة ارتباطا وثيقا بما نحن بصدده، ذلك لأن موقف المعتزلة الصارم من مسألة الوعد والوعيد، وتقديرهم لها، حتى جعلوها أحد أصولهم، يجعلهم أمام هذه القضية في مقام يفسرها بمعنى خاص حتى يلتئم مذهبهم وتتسق أصوله، وقد حاولوا ذلك بالفعل، وقبل أن نتبين قولهم فيها لا بد من تحرير محل النزاع، حتى يكون القول بوقوعها أو بنفيها واردا على معنى واحد، فالشفاعة عند جمهور العلماء من أهل السنة أربعة أنواع هي^(٤١).

١- الخلاص من هول الموقف وشدته، وهي خاصة بالنبي ﷺ.

٢- الشفاعة لرفع درجات الطائعين.

٣- الشفاعة في قوم يدخلون الجنة بغير حساب.

٤- الشفاعة لإخراج المذنبين دون الشرك من النار^(٤٢).

والمعتزلة يعترفون بالنوعين الأولين . . . وأما النوعان الأخيران فيتوقفون فيهما، ويعارضون النوع الرابع بصفة خاصة وهو الشفاعة لأهل الكبائر من أمة محمد ﷺ إما بطلب رفع ما يستحقونه من العقاب . وإما بطلب تخفيفه، وهم - بعد هذا - لا ينكرون الشفاعة من حيث هي توسط النبي صلى الله عليه وسلم بين الخلائق وبين الحق تبارك وتعالى في الآخرة، وإنما يخصصونها بالتائبين من المؤمنين^(٤٣) وينكرونها فيمن سواهم^(٤٤) وموقفهم مبني على أن إثابة من لا يستحق الثواب أمر قبيح، كما أن المكلف لا يدخل الجنة تفضلا، بل بما قدمت يداه، ومبني أيضا على مذهبهم في أن حكم العاصي الخلود

(٤٠) نفس المصدر: تعليق ابن المنير على الكشاف في كتابه الذي سماه: الانصاف.

(٤١) انظر: البغدادي. أصول الدين ص ٢٤٤ ط. استانبول سنة ١٩٢٨ م.

(٤٢) ذكر شارح الطحاوية أنواعا أخرى من الشفاعة، حتى بلغت عنده ثمانية أنواع، وأورد لكل منها أدلته من السنة، انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٥٣.

(٤٣) شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨٨.

(٤٤) إلا أبا هاشم الجبائي، فقد قال إنها تحسن في حق المذنب، كما في العفو، غير أن جمهور المعتزلة يرى حصرها في رفع درجات الطائعين فقط. كما عبر عنهم القاضي عبد الجبار. شرح الأصول ص ٦٨٩.

في النار، ويسوقون كثيرا من الآيات التي استشهدوا بها على خلود العاصي مطلقا، وهي آيات كما قلنا من قبل لا تحمل على ظاهرها إلا إذا كانت المعصية شركا أو ما في حكمه، لا على تفسيرهم للمعصية.

ومناقشتهم إنما ينبغي أن تتوجه إلى نظرهم الضيقة لمعنى «الشفاعة» ذلك لأنها يمكن أن تفهم بمعنى آخر غير رفع درجات الطائعين، وهذا المنى هو الخط من سيئات العصاة أيضا، على الوجه الذي رأيناه عند أهل السنة، وهذا التضيق لا معنى له إطلاقا، ومن المعلوم أنه لا حجر على فضل الله وعفوه، ثم إنا نقول لهم: أي الفريقين أولى بأن تقدم شفاعته على شفاعة الفريق الآخر، فضلا عن نفيها ألبتة. العصاة المذنبون أم الطائعون؟ إن قالوا: إن الفريق الثاني هو الأحق بها دون الفريق الأول، نقول: ومن الذي قرر ذلك؟ ولصالح من هذا التخصيص، أليس الطائعون والعاصون عبادا لله، والقائلون بعموم الشفاعة لهم على ذلك كثير من النصوص التي تؤيد ما يذهبون إليه؟ ثم من جانب آخر: لماذا التثبث بوجه واحد للمسألة مع احتمالها لوجه آخر، ولماذا هذه النظرة المؤسفة لمصير الانسان العاصي؟ أليس في هذا ما يقنطه من رحمة الله، وهو في الدنيا فيقترب بدلا من الذنب ذنوبا، ومن المعصية معاصي كثيرة، اذا كان قد عرف مصيره في ضوء نظرهم هذه؟ ثم أليست النظرة المقابلة أولى حين تفتح الأمل أمام العاصي فينظر بعين الرجاء إلى خالقه سبحانه وتعالى كما ينظر إليه أيضا بعين الخوف والرهبه؟ اننا لاندعو أبدا إلى ما يدعو اليه المرجئة من كون المعصية لاتضر مع الايمان، وإنما نعالج القضية على أساس نفسي، وفي ضوء الطبيعة الانسانية والصفات الالهية الكمالية والجلالية، كما سبق أن أشرنا.

إن الشفاعة - على تصور المعتزلة لها - تصبح معنى صوريا لا حقيقيا؛ لأنها في صالح الأتقياء - وهم ناجون - دون الأشقياء، فهل يمكن أن نقول حينئذ: ان المعتزلة كانوا منحازين لا إلى الحق في ذاته الذي قررته النصوص المحكمة في هذه المسألة، بل إلى فريق دون آخر؟ نعم: والدليل على صحة ما نقول: أنهم وقفوا من النصوص موقف المتقنى لما يؤيد مذهبه. وهي مسألة سارية في منهجهم العام، ومن ثم رأيناهم يرددون الأحاديث التي جاءت لتقرير الشفاعة لأهل الكبائر، مع أخذهم بأحاديث أخرى إذا

اتفقت مع مذهبهم ، فحين يأخذون مثل هذه الأحاديث يتساهلون في تحقيق درجتها ،
 وحين يردون غيرها يقولون : هذه أحاديث آحاد لا يعمل بها في العقائد وهي لا تثبت
 إلا بما يفيد العلم^(٤٥) من ثم يظهر أن منهجهم ليس مطردا في مثل هذه القضية وما
 أكثرها .

ويتصل بموقفهم هذا برمته - حكم مرتكب الكبيرة الخلود في النار تنفيذا للوعد
 والوعيد ، وإبطالا للشفاعة في حق العصاة - مسألة أوقعتهم في معركة داخلية ما كان
 اغناهم عنها لو كانوا طبيعيين في فهمهم للقضية وأعنى بها : ما ذهب إليه العلاف من
 القول بسكون أهل الخلدن - الجنة والنار - لقد فهموا من هذا القول غير ما قصد إليه
 صاحبه^(٤٦)؛ فحملوا عليه حملة عنيفة ، لأن قوله هذا يعني في نظرهم : عدم الخلود
 للعصاة ، مع أن السكون شامل للفريقين معا . وقد ألفت كل من الجبائي وأبي موسى
 المراد كتابا في الرد على أبي الهذيل في هذه المسألة وعدوا قوله هذا من الفضائح التي
 لا تغتفر ، والتي شانت مذهبهم^(٤٧) .

مصدر هذا الأصل :

لا شك في أن القول بالمنزلة بين المنزلتين الذي ظهر على يد «واصل» إسلامي الأثر ،
 بعد أن عرفنا في مقدمة هذا البحث ، الدوافع التي حملت «واصل» وأصحابه على
 تأصيل قواعدهم الاعتقادية ، وقد رأينا أنهم في كل مسألة ينطلقون من النص الديني ،
 وإن كان هذا الانطلاق على نحو خاص ، لذا أرى أن هذا الأصل بصفة خاصة إنما كان
 استجابة للواقع الذي أشرنا إليه آنفا . من ثم لا يصح ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن
 المعتزلة تأثروا في هذا الأصل بالوسطية الأخلاقية لدى أفلاطون وأرسطو^(٤٨) ، ولعل ما

(٤٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠ .

(٤٦) اختلف في تفسير موقف العلاف فيما ذهب إليه ، فالخياط في الانتصار - في رده على ابن الرواندي حين سخر من
 العلاف في هذه المسألة - يرى أن أبا الهذيل إنما عارض بهذا القول «الدهرين» الذين كانوا يذهبون إلى القول بأن
 تسلسل الممكنات ابدا لا يفتقر عن تسلسلها أزلا ، من ثم قالوا يقدم الحركة والسكون (قدم العالم) كما أن هذا
 القول عنده مبنى على أن الحركة من الاعراض التي لا تبقى . غير أن هناك باحثا معاصرا قرر أن العلاف هنا كان
 موافقا بين قول الفلاسفة بقدوم العالم وبين الدين ، يعني بذلك : أن العالم كان في الازل ساكنا - وهو قديم بهذا المعنى
 موافقة للفلسفة - ثم وجد متحركا وهو حادث بهذا المعنى موافقة للدين ، والمسألة - في تقديري - في حاجة إلى
 تدقيق أكثر . انظر : زهدي جار الله ، المعتزلة ، ص ١١٨ . ط . بيروت ، سنة ١٩٧٤م

(٤٧) البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٢٢ .

(٤٨) زهدي جار الله . المعتزلة ص ٥٥ ويرى أنهم بهذا الاصل قد وضعوا بذور فلسفة «هيجل» اللباليكية وهذا كلام
 فيه مبالغة ، حيث إن منطلق الفكرين مختلف تماما .

يقدم في هذا القول أن كتب الأخلاق لكل منهما، لم تكن ترجمت حتى عصر «واصل» وكل ما تذكره كتب الفرق عنه أنه طالع بعض كتب الفلسفة، وهذا القول أيضا يحمل بذور الشك، لأن علوم الاوائل لم تترجم إلى اللغة العربية إلا في عصر متأخر عن عصره، ولو قيل بأنه عرفها عن طريق الاحتكاك الشفهي مع المسيحيين، الذين كانوا يقيمون في الاديرة في البلاد التي فتحها الاسلام، فأعتقد أن ذلك لم تقم عليه حجة، ولم يقل به أحد، حيث إن جهود واصل كانت محصورة في مناظرة من خالفه من السمنية والجهمية والثنوية.

هذه رحلة داخل الفكر الاعتزالي، تعمدت فيها عدم مجاوزة مرجعيتهم الأصولية في القضية التي معنا، اللهم بالقدر الذي يوضح المسألة مع بيان رأي جمهور المفسرين والمحدثين فيها، وبخاصة في النصوص التي اعتمدوا عليها، والتي بان لنا من فهمهم لها، أنهم كانوا يطوعونها لمذهبهم.

ومن موقفهم الواضح من حكم مرتكب الكبيرة والوعد والوعيد والشفاعة، يمكن أن نكون لأنفسنا حكما صادقا على موقفهم هذا، بأنه لم يكن لصالح الانسان وجودا ومصيرا، وإذا كان خوفهم على الطاعات الدينية كقيمة لها أثرها في الواقع والحياة، قد حملهم على هذا الموقف، ودعواهم بأنهم توسطوا بين الخوارج والمرجئة عسى أن يكون فيه ما يقلل من حدة الموقفين المتطرفين، فأحسب أن ذلك لم يكن ليمثل الوسطية الحقيقية التي دعا إليها الاسلام، والتي أكدتها النصوص الصريحة، التي جاءت لتعالج هذه القضية، وحسب القارئ أن يرجع الى تفسير ابن كثير للآية ٤٨ من سورة النساء، وهو تفسير يعتمد على المأثور من الأحاديث النبوية، ليدرك مدى ما ساقه من أحاديث في هذا المقام، لتفسير الآية بما يفيد ظاهرها دون تأويل مسرف، كما رأينا لدى المعتزلة، ولعل في إيراد رأي الفرق الأخرى من المسألة التي معنا، ما يبين أنهم خالفوا بموقفهم هذا، المدارس الكلامية التي لها اعتبارها الديني والفكري على السواء.

ماذا قالت المدارس الأخرى؟

أولا: الأشاعرة

يصدر الأشعري في الأسماء والاحكام عن موقفه من حقيقة الإيمان، فعنده أنه:

التصديق القلبي بالله تعالى، ويرى أن هذه هي حقيقته اللغوية والشرعية أيضا^(٤٩) ويذهب إلى أن الفاسق من أهل القبلة، لا يزاله وصف الإيـان، فيسمى مؤمنا فاسقا، مؤمن بإيمانه وفاسق بفسقه^(٥٠) ويرفض هنا بكل قوة موقف المعتزلة، الذين يسلبون عنه وصف الإيـان والكفر - المنزلة بين المنزلتين كما سبق أن وضعنا - ويعلل ذلك بأنه لو كان كذلك لم يكن منه كفر ولا إيـان وكان لا موحدًا ولا ملحدًا، ولا وليا ولا عدوا، فلما استحال ذلك، استحال أن يكون لا مؤمنا ولا كافرا.

ويؤكد هذا المعنى بأن الأمور التي تعرض للمؤمن بعد أن يثبت الإيـان في قلبه لاتنفي عنه هذا الوصف، وقد أشار هنا إلى أن الناس كانوا على مقالتين قبل خروج واصل بن عطاء بمقالته: مقالة الخوارج ومقالة أهل الاستقامة، وفي هذا التعبير إيحاء بان مقالة الخوارج وإن كانت مرفوضة شرعا، إلا أن الأمر عندهم دائر بين الإيـان والكفر، وأما مقالة واصل فقد خالف بها الإجماع، لأنه ليس هناك وسط بين هذين الحدين، كما يقرر أن هناك اتفاقا بين المسلمين على أن العاصي من أهل القبلة لا يخلو من أن يكون مؤمنا أو كافرا، وهذا يعني أن المعصية تتفاوت درجاتها كما أشرنا إلى ذلك من قبل، ويرى الأشعري أنه لو جاز لقائل أن يقول: إن من معه إيـان وأتى كبيرة فليس مؤمنا، بل فاسقا، لجاز لقائل أن يقول: بل هو مؤمن بإيمانه، ولا يقال فاسق بفسقه، فإن كان هذا القول مستحيلا، لأنه لا يجوز فسق لا لفاسق كان قولهم مستحيلا، لأنه لا يجوز إيـان لا للمؤمن^(٥١) وما ذكرناه عن الأشعري هنا متصل بالاسم.

وفي مقام الحكم يقرر أن حمل آيات الوعيد على عموم ظاهرها ليس أولى من حمل آيات الوعد على ذلك^(٥٢)، ومن ثم يقرر أن الحكم المشمول في هذه الآيات - وعيدا أو وعدا - لا بد أن يراعي فيه مقام الخطاب ولا بد أن تدرس الآيات الواردة في أحد المقامين بطريقة شمولية، لأن القرآن الكريم يفسر بعضه بعضا. ويفهم من كلام الأشعري أن الفرقة التي تتخذ لنفسها موقفا عقديا، ثم تحاول جذب النصوص

(٤٩) اللمع، ص ١٢٣، ط. القاهرة سنة ١٩٧٥ م.

(٥٠) نفس المصدر.

(٥١) نفس المصدر ص ١٢٥، ويذكر «ابن الراوندي» في فضيحة المعتزلة مثل هذا الكلام، فمن المحتمل أن يكون الأشعري قد اطلع عليه. انظر الانتصار ص ١٥٤.

(٥٢) اللمع. ص ١٢٧.

لموقفها، ليست أولى بهذا الموقف من غيرها حين تفعل ذلك، وتضيق هنا الروابط الفكرية والعقدية التي تنتظم بها آيات الكتاب العزيز، وكأن الرجل هنا يقرر قضية هامة، هي: السير في فهم القرآن الكريم بطريقة طبيعية منظورا بها إلى طبيعة هذا الكتاب، وإلى طبيعة الانسان الذي يتحدث عنه هذا الكتاب، من حيث دوافعه إلى أفعاله في الدنيا ثم مصيره في الآخرة، وهذا ما أوافق عليه تماما.

وأتباع المذهب الاشعري ساروا على نفس ما ذهب إليه إمامهم، فالباقلاني يرى رأي استاذة في حقيقة الإيمان، وهو أنه التصديق القلبي، ويستشهد على ذلك بقول الحق تبارك وتعالى: « وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا » أي بمصدق، جريا على لسان العرب^(٥٣)، وكذا الأسماء والأحكام فيرى أن اسم «الفسق» يمكن إطلاقه على المؤمن، لأنه لا يصاد إيمانه، وأن حكمه موكول إلى الله تعالى، داخل في دائرة المشيئة، إن شاء عفا عنه، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه^(٥٤).

وإمام الحرمين الجويني، يرى في الأسماء والأحكام ما يراه الامام الاشعري والباقلاني من قبل، ويقرر أن هذا هو مذهب أهل الحق، ويرد على المخالفين، ويرى أن مساقوه من الايات القرآنية والاحاديث النبوية، لا ينهض ان يكون حجة لهم^(٥٥) وهو نفس ما ذكره الشهرستاني في «نهاية الأقدام»^(٥٦) والرازي في «معالم اصول الدين»^(٥٧) مما يتأكد معه أن المدرسة الأشعرية تجمع على خلاف ما ذهب إليه المعتزلة في الأسماء والأحكام.

ثانيا: الماتريدية

لم نر للماتريدي ومن شايعة في مذهبه رأيا يخالف ما ذكرناه عن الأشعري، فهو لا يقبل ما ذهب اليه المعتزلة في مقام الأسماء، كما لا يقبل تخريجهم لنصوص الوعيد التي يسقطونها على مرتكب الكبيرة في مقام الحكم، غير أنه كان أكثر تبعا لما استشهدوا به،

(٥٣) الباقلاني: التمهيد، ص ٣٤٦. ط. بيروت سنة ١٩٥٧م.

(٥٤) نفس المصدر، ص ٣٤٩.

(٥٥) امام الحرمين الجويني. الارشاد الى قواطع الأدلة، ص ٣٩٧، ط. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

(٥٦) ص ٤٧٢ ط. الفرد جيوم.

(٥٧) ص ١٧٤. ط. أولى. القاهرة بدون تاريخ.

مظهرا إصرارهم على تطويع النصوص الدينية لعقائدهم ، وأن السياق واللغة لايساعدانهم على ذلك ، ويؤكد هنا أن التقسيم الثلاثي الذي ذهبوا إليه ، حين زادوا المنزلة بين المنزلتين إنما هو من قبيل التعدي على حق الله ؛ لأنه سبحانه إنما قسم البشر إلى مؤمن وكافر ، إذ يقال لهم حيثئذ آله أذن لكم أم على الله تفترون ، أو يقال لهم كما قال الله في حق اليهود : أنتم أعلم أم الله ؟ .

ثم بين أن مفهومهم - وكذا الخوارج - للإيمان غير صحيح ، إذ أن القول بأن العمل شرط لصحة الإيمان قول معكوس ، والصحيح أن الإيمان هو شرط لصحة العمل ؛ وفي مقام الحكم يبين أن تأويلهم لآية « **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ** » تأويل ليس صحيحا حيث صرفت المغفرة إلى الصغائر ، فالوعيد قد شمل كل الكبائر ، ولا شك في أن هذا مردود بصريح القرآن الكريم ، لأنه قد جاء بما يقرر أن الحسنات يذهبن السيئات ، كما قرر سبحانه وتعالى أن اجتناب الكبائر مكفر للصغائر^(٥٨) . ولعل من أدق ما قاله الماتريدي هنا ، هو قوله : إن قول الحق تبارك وتعالى في الآية : « . . . وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ . . . » المشيئة هنا راجعة إلى أنفس الفاعلين ودوافعهم ونياتهم ، لا إلى الأثام التي ارتكبوها ، وهذا ملحظ دقيق جدا فلربما ارتكب عبد ذنبا عظيما دون الشرك بدوافع لم تستطع إرادته ضبطها ، أو بتأويلات محتملة غير أن يكون محادا لله ولرسوله ، فهنا تكون المشيئة الإلهية المبنية على علم الحق سبحانه بما في الصدور . . وهذا أمر لم يتنبه إليه المتشددون من الخوارج والمعتزلة ، فكانوا هنا ظاهريين جدا في تشددهم ، فكما أن الأفعال الظاهرة تتفاوت شدة وضعفا فكذلك أفعال القلوب .

ثالثا: السلف

جاء في العقيدة الطحاوية ، وهي عمدة المذهب السلفي مع شرحها ، قول الإمام الطحاوي : « ولا يخرج العبد من الإيمان إلا بجحود ما أدخله فيه » وهذا الكلام تقرير لمبدئهم : لانكفر أحدا من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله .

وهذا الحكم مبني على مذهبهم في الإيمان ، إذ أنه عند جمهور السلف : « التصديق بالجنان والاقرار باللسان »^(٥٩) وليس العمل داخلا في حقيقته ، بل شرط لكماله وتمامه .

(٥٨) الماتريدي : كتاب التوحيد ، ص ٣٢٩ ط . دار الجامعات المصرية .
(٥٩) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٣٧٢ .

وقد تتبعت كتب السلف الكبرى ، فلم أجدهم يقفون في دائرة الأسماء ، كما وقف الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة ، بل كانت دائرة الحكم هي التي لفتت انتباههم ، فلم يرضوا بما ذهب اليه هؤلاء - كما هو ظاهر نص صاحب الطحاوية وشارحها - وقد قرر ابن تيمية في كتابه «الايان» ضرورة الفرق بين مفهوم كل من الإيمان والاسلام والإحسان ، لأن الحديث الصحيح قد جاء بذلك . غير أنا نراه في مواقف كثيرة لا يقف بالإيمان عند مجرد التصديق وحده ، ويعيب على من يفسره بذلك ويرى أنه حقيقة جامعة لكل ما أمر به الدين أو ما نهى عنه ، ولا شك في أن ابن تيمية هنا يريد بذلك تمام الدين وكماله ، لأنه قد بين أن لكل من الإيمان والاسلام والإحسان حقيقة خاصة به^(٦٠) وأن ذلك كله هو الدين الخالص ، فإذا رأيناه في مقام آخر يقصد من الإيمان ما يقصد من الدين فهذا من باب التساهل لديه ، وإلا فكيف نفسر هذا الموقف؟

إن الدوافع الحقيقية وراء هذا التأرجح ، لا يمكن تفسيرها إلا على أساس أن الوقوف بالإيمان عند التصديق وحده ، كما هو العرف اللغوي ، قد يكون مدخلا إلى اعتبار الأعمال أمرا يمكن التساهل فيه ، وهذا قد وقع بالفعل ، كما هو الحال عند المرجئة ، غير أن الذي يمكن التنبيه عليه هنا ، هو أن المطلوب شرعا حتى يكون الدين تاما ، هو مجموع الثلاثة : الإيمان ، وهو التصديق القلبي ؛ والاسلام وهو الاعمال الظاهرة التي تترجم عن هذا الإيمان ، ويستدل بها عليه ، والإحسان وهو الإخلاص في كل من الإيمان والاسلام .

هذه هي حقيقة الدين الكلية ، وبهذا يظهر أن المفاهيم الثلاثة مختلفة ، وأن أخذ أحدها في مفهوم الآخر ضرب من الخلط بين المفاهيم ، وهذا ما أشار اليه الحق تبارك وتعالى في قوله : «قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّا قُلِّ لَمْ تُؤْمِسُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا . . .» (سورة الحجرات : الآية ١٤) .

رابعا: الشيعة الإمامية

أنكرت الشيعة الإمامية على المعتزلة قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ، كما أنكرت الفرق

(٦٠) ابن تيمية : كتاب الايمان ، ص ٢٨ ، ط . بيروت سنة ١٩٨٦ م .

السنية، على الوجه الذي قدمنا. فالشيخ الصدوق - وهو إمام له قدره - يقرر أن الإيمان وصف جامع لعقد القلب وإقرار اللسان والعمل بالأركان. وهذا يعني لديه أن من ارتكب كبيرة فقد خرج من الإيمان، وهو يقر هذا، ولكنه يرى أن خروجه هذا لا يعني وقوفه في منطقة بين الإيمان والكفر، بل يظل مسلماً، وتجري عليه في الدنيا جميع أحكام المسلمين، وتفسير هذا الموقف لديه إنما يقوم على اعتبار أن الإيمان أخص من الإسلام، وأن زوال الأخص لا يقتضي زوال الأعم. وهذا ما عليه جمهور الشيعة الإمامية، ولا يمتنعون أن يجتمع في مرتكب الكبيرة دون الشرك وصف الفسق مع الإسلام. لأنه يكون مسلماً بإسلامه فاسقاً بفسقه. وقد يسمى مسلماً بالإطلاق، وقد رأى الشيخ المفيد أنه يجوز أن يسمى مؤمناً بالإطلاق، ولكن بقيد كونه فاسقاً، وهنا يقترب جدا من مذهب الأشعرية والماتريدية، ويردد نفس العبارة التي ردها من قبل، الإمام الأشعري فيقول: يسمى مؤمناً بإيمانه وفاسقاً بفسقه. ويظهر أن هذا هو موقف الإمامية جميعاً باستثناء ما صرح به الشيخ الصدوق، مما ذكرناه عنه آنفاً، وكذا آل نوبخت. الذين كانوا في تصورهم لحقيقة الإيمان أشبه ما يكونون بالمرجئة، حيث جوزوا إطلاق اسم الإيمان على مرتكب الكبيرة، ويقترب منهم إلى حد كبير ما ذهب إليه «الطوسي» الذي يقرر أن الإيمان هو التصديق وأن الأعمال الظاهرة ليست داخلية في حقيقته، غير أنه خشى أن يطلق على العاصي اسم المؤمن بإطلاق، حتى لا ينتسب ذلك بالمؤمن الذي لم يقترب ذنباً، فجوز أن يضاف إلى وصف الإيمان وصف الفسق، وكذا الحال عند نصير الدين الطوسي والحلي وغيرهما من أعلام الشيعة الإمامية.

وإذا كان الأمر هكذا في مقام الاسم، فإنهم في مقام الحكم مجمعون على أن مرتكب الكبيرة لا يخلد في النار^(٦١) لعموم آيات الوعد، ولظاهر الآية ٤٨ و ١١٦ من سورة النساء.

إن منطق المعارضين عموماً للفكر الاعتزالي في هذه القضية يقوم على أسس شرعية وعقلية معاً، لأن خلود العصاة في النار، لا يحقق العدل، فضلاً عن عدم تحقيقه للفضل والعفو، كما ألمحنا إلى ذلك من قبل. ثم ماذا يفعل الله بعذاب عباده إذا شكروا وآمنوا،

(٦١) انظر: د. عائشة المناعي، أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية ص ٣٦٧ ط. الدوحة، سنة ١٩٩١م.

كما قال تعالى: « مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَءَامَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا النساء: ١٤٧) حتى لو حدث في شكرهم وإيمانهم بعض الخلل؟

ثم إن المعتزلة الذين يحرصون على العدل الإلهي قد نسوا أن المسائل الإلهية لا تخضع للمقاييس البشرية، فضلا عن هذه النظرة الحادة، التي تفهم من خلال موقفهم، وهي أن مسألة الثواب والعقاب لا بد أن تخضع لقياس رياضي دقيق، ولو سلمنا لهم بهذا، فهل يصح بمقياسهم هذا أن يخلد العصي كما يخلد الكافر؟ ولا عبرة بالفرق في درجة العذاب، لأن التأييد هو المعول عليه هنا، وهل بانت لهم الدوافع التي حملت العصاة على عصيانهم حتى يسلكوهم في رباط واحد؟ أعتقد أن المسألة اعمق من ذلك بكثير، فالله قد كتب على نفسه الرحمة، وقد سبقت غضبه، وإذا كان الحق سبحانه قد حجب إلى عباده التعامل بالفضل والعفو على اعتبار أنها صفتان إيجابيتان، أفلا يكون من باب أولى أن يتصف بهما سبحانه، وأن تكون آثارهما بادية فيما يظهر من فضله على عباده الطائعين وعفوه عن عباده العاصين؟

وإذا كانت «المشيئة» المطلقة قد توحى إلى الإدراك بما قد يفهم منه التناهي مع العدل، فقد كان عليهم أن ينظروا إليها في ضوء الصفات الإلهية الأخرى مثل كونه تعالى حكيمًا خبيرًا عليًا، لطيفًا، وأحكامه تعالى مبنية على علمه وحكمته.

ثم إن «التوبة» التي عولوا عليها كثيرا في هذا المقام، إلى درجة جعلت «القاضي عبد الجبار» لا يترحم على الوزير البويهبي «الصاحب بن عباد» الذي ولاه منصب قاضي القضاة، وكان حاميا حمى المعتزلة في عصره، لأنه لم يظهر توبته قبل موته، يمكن أن تتخذ ذريعة لارتكاب المعاصي بحجة أن «التوبة» تمحوها. وبهذا يمكن أن تعود المسألة عليهم، لا لهم. وقد كان موقفهم هذا مدعاة لتصرفات شاذة من بعض المنتسبين إليهم، جعلتهم يتخذون من «التوبة» مشجبا يعلقون عليه ارتكابهم للمعاصي. الأمر الذي جعلهم هدفا لنقد لاذع من شيخ المعرة - أبي العلاء - كما جاء في رسالة الغفران^(٦٢).

وبهذا الذي قدمنا، يظهر أن المعتزلة كانوا على طريقة لم يرض عنها جمهور علماء الأمة من جميع الاتجاهات المعتدلة:

(٦٢) انظر: أبو العلاء المعري، رسالة الغفران، ص ١٥٥. وأيضا: مذاهب التفسير الاسلامي ص ١٨٩.

نتائج:

في مجال البحث العلمي ، تنصب الأحكام على البناء الفكري للآراء والمذاهب ، وتنحى المقاصد والنوايا ، إلا بالقدر الذي يكشف عن الدوافع الحقيقية وراء اتخاذ موقف ما ، من قضية من قضايا الفكر ، حتى ولو كانت متصلة بأصول الاعتقاد ، لعل في ذلك ما يخفف من حدة الحكم إلى حد ما ، من ثم يمكن أن نقرر ما يأتي في ضوء ما قدمناه في هذه الدراسة ، عن أصل «المنزلة بين المنزلتين» لدى المعتزلة .

أولا : لم يكن موقفهم في مجال «الاسم» إلا خروجا غير مبرر على قضايا الفكر الأساسية ، حيث قد بان لنا أن الإيمان أو الكفر يقتسمان طرفي البعد ولا واسطة بينهما .

ثانيا : كان هذا الموقف متجاوزا الحقيقة الشرعية كذلك ، التي جاءت في مقام تخيير الانسان ، لتعطيه الحرية لاتخاذ موقف تجاه ما يريد اعتقاده ، لا يتجاوز أحد المفهومين : الإيمان أو الكفر ، وبهذا وذاك كان المعتزلة هدفا لأن يتهموا بأنهم خالفوا العقل والنقل معا .

ثالثا : لم تكن العلاقة منسجمة بين موقفهم في مجال «الاسم» وبين موقفهم في مجال الحكم ، فقد بان أنهم في مجال الحكم كانوا وعيدين إلى حد بعيد ، الأمر الذي قربهم جدا من موقف الخوارج .

رابعا : ظهر أن منهج المعتزلة كان يقوم على التحكم واعتبار كل فهم مخالف ، لقيمة له ، كما ظهرت نظرتهم غير المتكافئة إلى الصفات الإلهية ، حيث لم يدركوا المغزى الواضح من صفات الفضل والعفو ، كما تجلّى تحكمهم في السنة النبوية الشريفة ، يعملون منها ما يوافق مدعاهم ، وأما ما يخالفه فقد رفضوا الأخذ به بحجة أنه أحاديث آحاد لا يعمل بها في العقائد ، وقد كانوا بهذا الموقف هدفا لمطاعن كثيرة من علماء الأمة ، وتخطى هذا المنهج المتحكم نطاق الجدل النظري إلى العنف المادي في بعض القضايا ، كما شهد بذلك تاريخهم ، من ثم يظهر أن وصفهم بأنهم من دعاة حرية الفكر لم يكن معبرا عن حقيقة منهجهم .

خامسا : لا يمكن إغفال الجهود التي بذلوها في مقاومة الإلحاد والزندقة بمنهج عقلي

متميز ، وهذا مما يذكر لهم .

يضاف إلى ذلك دوافعهم إلى اتخاذ مواقفهم ، وتنظير أصولهم ، وإن كانت هذه الأصول قد جاءت في بعض الأحيان غير منسجمة مع القضايا العقدية الظاهرة ، وكان من بينها هذا الاصل الذي عقدنا له هذا البحث . فهل يمكن بعد هذا كله أن يحكم لهم أو عليهم بأحكام تتجاوز هذه النتائج؟

أعتقد أن المبالغين في تقديرهم ، الذين يجعلون منهم المثل الحقيقي للفكر الاسلامي ، ليس معهم الحجج الكافية كي تنهض بهذا الحكم ، كما أن الذين يبالغون في الغض من شأنهم وتحقير دورهم الذي أدوه في الدفاع عن الاسلام ، يكونون قد بنخسوهم حقوقهم ، وقد أمرنا الحق تبارك وتعالى ألا نبخس الناس أشياءهم ، فإلى هؤلاء وأولئك من المعاصرين الذين يحبونهم والذين يبغضونهم معا ، يساق هذا الحديث ، لعلهم إلى الحق يرجعون . والله أعلم .

السترات والتجديد

مناقشات وردود

للأستاذ الدكتور / أحمد محمد الطيب

الأستاذ بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية
كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

اتجاهات التجديد:

في بداية حديثي عن «التراث والتجديد» أود أن اشير إلى أن هذا الموضوع أصبح في السنوات الأخيرة محور اهتمام المثقفين من الباحثين والعلماء واساتذة الجامعات والكتاب على إختلاف انتفاءاتهم الثقافية والمذهبية. بل ان التراث - كقضية محورية تشكل منعطفًا حاسمًا في التاريخ المعاصر لأمتنا العربية والإسلامية - ظفر بدراسات طويلة وعريضة فاضت بها كتب متنوعة ومؤتمرات وندوات ومحاضرات بل قلّ ما تصدر مجلة من المجلات الثقافية دون أن تتناول قضية «الموروث الثقافي» وتنظره بصورة أو بأخرى. وأحدث الاهتمامات في هذا الموضوع المقالات العشر التي نشرت في جريدة «الحياة» بعنوان: «مذبحة التراث»^(١) وقد نشر آخر مقال منها في «مارس» الماضي.

لقد صدرت مجلدات ضخمة اتخذت من موضوع التراث «مشروعًا» عاجلت في ضوئه تحديات العصر أو بعبارة أدق: عاجلت التراث في ضوء هذه التحديات وأغرقت لغة الخطاب بمفردات خاصة ولوازم التصقت بهذه الأقلام مثل: «السلفية - الماضوية - التلقينية - القروسطية (نحتًا من: القرون الوسطى) - العصرية - الوثوقية - المركزية الأوروبية - التحييدوية - اللاتاريخية اللاتراثية - البورجوازية - الإقطاع - الجماهير - الديالكتيك - الكبح - الاستلاب» , الخ هذه المفردات التي حاولت إضفاء شيء من الغموض على المقولات المطروحة .

وفي مقدمة هذه الأعمال يأتي مشروع الدكتور «الطيب تيزيني» المزمع اكتماله في اثني عشر جزءًا تشكل في مجموعها: مشروع رؤية جديدة للفكر العربي منذ بداياته حتى المرحلة المعاصرة وقد ظهر من هذا المشروع بعض أجزاء والجزء الأول منه يقع في أكثر من ١٠٠٠ صفحة. كما تأتي - وبنفس القدر المتضخم - أعمال الأستاذ الدكتور حسن حنفي تحت عنوان: «التراث والتجديد». وإذا كانت أعمال الدكتور «تيزيني» قد حددت مسارها في مشروع الرؤية الجديدة من «التراث إلى الثورة» فإن المسار الذي انتهجه مشروع الدكتور حنفي كان «من العقيدة إلى الثورة» وفي هذا المسار الأخير

(١) للكاتب: جورج طرابيشي

نشرت قضايا علم الكلام في خمسة أجزاء أربت صفحاتها على مائتين وثلاثة آلاف صفحة بدءاً من المقدمات النظرية ومروراً بالتوحيد والعدل والنبوة والمعاد وانتهاءً بالإيمان والعمل والإمامة إضافة إلى أبحاث أخرى مستفيضة تحت عنوان: «الدين والثورة» ومقالات ومحاضرات تضمنتها ندوات كبرى مثل ندوة: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة» وندوة: «الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي» وندوة «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» وغيرها.

ثم هناك أعمال أخرى في نظرية التراث لا تقل أهمية عن الأعمال السابقة في مقدمتها: أعمال د. الجابري والدكتور حسين مروة والدكتور زكي نجيب محمود والعروى وأودنيس وغيرهم.

والأمانة العلمية تحتم القول بأن الحديث عن هذه المحاولات حديثاً علمياً متأسساً على قراءة فاحصة ورؤية متقضية أمر صعب، فضلاً عن تقويم هذه المحاولات تقويماً نهائياً يطمئن إليه الباحث المنصف، ومن أهم ما يرهق القارئ في نظريات تجديد التراث ويظيل طريق بحثه - دون فائدة تذكر في بعض الأحيان - أمران:

الأمر الأول أن النظريات الاشتراكية في ثوبها «الماركسي» الراديكالي، وهي تتحدث عن التراث «تعرض نفسها في البلاد الإسلامية بأشد صور التوصيل تعقيداً، وتكتب تحليلاتها بلغة لا تنقل معنى واضح المعالم للجماهير العريضة، وتغرق في التنظير إلى حد نسيان العلاقة مع الواقع مع أن فلسفتها قد بنيت أصلاً على أساس الالتصاق بالواقع والتعبير عن حركته»^(٢) بل والتعبير عن آمال وآلام الطبقة الكادحة تحديداً.

الأمر الثاني: أن النظريات المطروحة في تجديد التراث وقفت حيال التراث مواقف شتى، ذهب من النقيض إلى نقيضه الآخر، لا أقول: بين أيديولوجيات متباينة متعارضة بل بين توجهات مختلفة في النظرية الواحدة، بل في تناقضات الكاتب الواحد - أحياناً - وتنقلاته الدائمة بين أيديولوجيات مختلفة، وإسقاط كل ذلك على التراث، دون أن ينبه قارئه إلى هذه الطبيعة التحولية أو المرحلية في بناء نظريته^(٣).

(٢) د. فؤاد زكريا، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل ص ١٥، دارالفكر المعاصر، القاهرة، ١٩٨٧ م.
(٣) جورج طرايبيشي: مذبح التراث في الثقافة العربية المعاصرة (التيار الماركسي) جريدة الحياة، الأربعاء ١٦/٦/١٩٩٣ م.

وسنحاول في إطار هاتين الصعوبتين أن نتلمس فكرة نقدية تتعلق بمدرسة «التراث والتجديد» من حيث موقفها من التراث، وعلاقة التراث بالواقع، والعلاج المطروح لتجديد التراث.

ولكن ماهو السياق الزمني الذي ظهرت فيه هذه المشكلة؟.

كثير من الباحثين يرى أن حرب يونيو ١٩٦٧م كانت البداية الزمنية التي فجرت هذه القضية، قضية: التساؤل عن العرب، في الماضي والحاضر والمستقبل، وبعض آخر يرى أن المشكلة بدأت بعد احتكاك العرب بالغرب أيام حملة نابليون على مصر، فها هنا، ومن المواجهة المباشرة بين حضارتين متباينتين أشد التباين، طُرحت أسئلة كان لا مفر من طرحها: كيف يمكن أن نأخذ بأسباب التقدم؟ أو بتعبير آخر: «ماهي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم؟ هل يكون ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة وغيرها احتذاء كاملا؟ أو يكون بإحياء التراث الإسلامي كنموذج حضارى للتنمية والتحديث؟ أو أن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟»^(٤) وفيما أعتقد فإن جذور قضية التراث ينبغي أن تعود بداياتها إلى هذا الاحتكاك المباشر بين الشرق والغرب الأوروبي، ففي دائرة هذا التوقيت تظهر القيمة الكبرى للجهود الجبارة المشكورة التي اضطلع بها رواد الفكر الإسلامي قبل ٦٧ بدءا من الأفغانى، وانتهاء بسيد قطب، ومرورا بمحمد عبده، ورشيد رضا، والنديم، وعبد القادر المغربي، وطاهر الجزائري، ومصطفى عبد الرازق، وشلتوت، والعقاد، والبهى، ودراز. . وغيرهم. . وكل هؤلاء شغلتهم هموم العلاقة بين الشرق والغرب وكرسوا لها شطرا كبيرا من حياتهم الشخصية والفكرية.

ومهما يكن من أمر التوقيت الزمني الذي تفجرت فيه قضية: «الأصالة والمعاصرة» أو قضية «تجديد الفكر العربي» أو في أحدث تسمية لها: «التراث والتجديد» فإن الذى لا شك فيه هو أن هذه القضية بدأت تفرض نفسها بعد (سنة ١٩٦٧م) بشكل حاد على طائفة لا يستهان بها من المفكرين والباحثين وأساتذة الجامعات تراوحت خلفياتها

(٤) التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٢، (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٥م

المذهبية من قومية إلى ليبرالية إلى ماركسية إلى علمانية إلى أصولية مادية، فكنا نرى الدعوات الصارخة إلى نفص اليدين من التراث جملة وتفصيلا والالتحاق بركب الحضارة الغربية فكرا وسلوكا، وكنا نرى الدعوة إلى إعادة تفسير التراث وتأويله بما يتفق وأسس فلسفة ماركس ولينين. والنظر إلى الإسلام: عقيدة وشريعة وأخلاقا من خلال قوانين وسائل الإنتاج وعلاقات الملكية والصراع الطبقي، وكنا نرى الدعوة الموضوعية التي تنطلق بنظرتها إلى التجديد من خصائص التراث نفسه وفعالياته وآلياته في مواكبة التطور تأثرا وتأثيرا اعتمادا على حركة الاجتهاد المشروع في أصول هذا التراث.

وتسهيلا على القارئ يمكننا أن نقسم مدارس التجديد ومشاريعه - جغرافياً - إلى: المدرسة السورية، والمدرسة المغربية، ثم المدرسة المصرية.

وبكلمة موجزة، لا تتخلص - بطبيعة الحال - من عيوب الاختصار المخل - نقول: إن الاتجاه البارز في المدرسة السورية هو: الاتجاه الماركسي اللينيني، ففي هذه المدرسة تكرست «المادية التاريخية» أداة معلنه لاكتشاف التراث وتحليله، بل «مبضعا» لتشريحه وتقطيع أوصاله.

وفي ثنايا العرض والتحليل قُدم الفارابي - في هذه المحاولة - فيلسوفا ماديا لأنه يقول بتعاقب الصور والأضداد على الهيولى وبقاء النوع، وهو موقف مادي متقدم أو تصور دياكتيكي للطبيعة - على حد تعبيرهم -، بل أرغم الفارابي «الحكيم المسلم المتأله» على معانقة ماركس وانجلز، والعمل معها على تأصيل الفكر المادي وقدم «النظام» في صورة رائد من رواد تحرير الإنسانية من سلطة الغيب والمجهول، لمجرد أن الأشعري يحكى عنه في مقالاته أنه كان يقول «إن الله لا يقدر على الظلم» . . . وقُدم «إخوان الصفا» - أيضا - روادا أوائل لفلسفة النشوء والارتقاء قبل لا مارك ودارون . . . وباختصار: «تؤكد هذه المدرسة أن معظم مفكرينا القدامى كانوا ذوى نزعة مادية أو جدلية»^(٥) أما «الإسلام» كجوهر يشكل النسيج الداخلى لعلومهم النظرية والعملية فهو - في منظور هذه المدرسة - مجرد أثر «لاتجاه مثالى أو ميتافيزيقى»^(٦) سببه «العجز

(٥) علي حرب: مداخلات، ٢١٩، ٢٢٠، دار الحدائثة بيروت ١٩٨٥م
(٦) المصدر السابق نفس الموضع

التاريخي الذي كان يمنع بلورة الاتجاه المادي»^(٧).

المدرسة المغربية:

إذا ما أولينا وجهنا شطر مدرسة المغرب ألفيناها تقف شطرا كبيرا من نشاطها على تحليل بنية العقل العربي وتكوينه، وفي هذا المنظور استؤنفت دراسة علومنا اللغوية والدينية والفلسفية والعرفانية تحت محاور ثلاثة:

١- البيان ويرادفه المعقول الديني .

٢- والبرهان ويرادفه المعقول العقلي .

٣- ثم العرفان ويرادفه اللامعقول العقلي . أو العقل المستقل ، وهو التصوف ، أو كما سمي في هذه المدرسة : الهمجيات الدينية والفلسفية التي حملها معه الموروث القديم من ركام الهرمسية والغنوصية والمانوية والصابئة . . إلخ ، وقد انتهى العقل الفلسفي الإسلامي إلى مصير شديد البؤس في هذه المدرسة باستثناء الكندي ، و شطر من الفارابي ، وإن كان الشطر الآخر قد سيطر عليه اللامعقول العقلي ، بل سيطر اللامعقول العقلي على قمم العقلانية في الفكر الإسلامي ، وأول هؤلاء اللاعقلانيين : جابر بن حيان ، أقدم رواد علم المنطق ، وأبو بكر الرازي كبير أطباء المسلمين ، ثم ابن سينا الذي وصف بأنه « أكبر مكرس للفكر الظلامي الخرافي في الإسلام »^(٨) وأن « فلسفته قتلت العقل والمنطق في الوعي العربي لقرون طويلة » ، والغزالي الذي أدخل شيطان العرفان إلى البيان أو « المعقول الديني » وأسّس أزمة العقل العربي ، وخلف جرحا عميقا في العقل العربي ما زال نزيفه يتدفق من كثير من العقول العربية حتى الآن ، والفرقة الوحيدة التي نَجَتْ من هذه الهلوسات هي الفرقة المغربية : ابن رشد ومن قبله ابن باجة وابن طفيل إضافة إلى ابن حزم . . في هذه المدرسة انشطر العقل العربي إلى شطرين : عقل مشرقى لا هوتي وفلسفته تقوم على علم الكلام وعقل مغربي علمي وفلسفته تقوم على الرياضيات والمنطق ، والمدرسة الشرقية بحكم لا هوتيتها : ماضوية ، بينما المدرسة المغربية بحكم علمانيتها

(٧) المصدر السابق نفس الموضوع

(٨) محمد عابد الجابري ، نحن والتراث : قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ص ٢٠١ دار الطليعة ، بيروت ١٩٨٠ م .

مستقبلية ، ويصل بنا تحليل العقل العربي في هذا الاتجاه إلى «أن ما ننشده اليوم من تحديث للعقل العربي وتجديد للفكر الإسلامى يتوقف ليس فقط على مدى استيعابنا للمكتسبات العلمية والمنهجية المعاصرة ، بل أيضا : ولربما بالدرجة الأولى على مدى قدرتنا على استعادة نقدية ابن حزم وعقلانية ابن رشد وأصولية الشاطبى وتاريخية ابن خلدون ، إنه باستعادة العقلانية النقدية التى دشنت خطابا جديدا فى الأندلس والمغرب مع ابن حزم وابن رشد والشاطبى وابن خلدون وبها وحدها يمكن إعادة تأسيس بنية العقل العربى»^(٩).

وكما يقول أحد الباحثين معقبا على هذا الاتجاه : «إنها «حرب أهلية مزدوجة دارت رحاها فى الثقافة العربية الإسلامية أولا بين النظام البيانى والنظام العرفانى وانتهت بانتصار ظلامية العرفان ، وثانيا : بين المشرق اللاعقلانى والمغرب العقلانى ، وانتهت بدورها بانتصار لا عقلانية المشرق»^(١٠).

المدرسة المصرية :

وبين المدرسة السورية والمدرسة المغربية تقع المدرسة المصرية ، وأعنى بها تحديدا المدرسة التى أطلقت على نفسها اسم «التراث والتجديد» واتخذت منه عنوانا خاصا بها ، وهى إذ تفضل هذا العنوان لا تجبذ أن يتم مشروعها تحت عنوان : «تجديد التراث» وإنما تفضل أن تقف بالمشروع كله تحت لافتة جديدة وتسمية ذات دلالة مقصودة ، هى : «التراث والتجديد» ولا يعدم القارئ - هنا - وجود فرق جوهرى - منذ البداية - بين هاتين التسميتين ، فتجديد التراث يعنى التعامل مع التراث القديم كحقيقة موضوعية قابلة للتجديد مع المحافظة على بقاء الأصول ثابتة ، كما هو الحال فى كل عمليات التجديد ، بمعنى أن نفرق - فى دائرة الموروث - بين ثوابت وبين متغيرات ، نستبقى الأولى كما هى وننتقل فى ضوء بقائها وثباتها إلى تجديد الثانية . ونحقق من خلالها - معا - حركة التطور أو ما يسمى : الأصالة والمعاصرة . لكن التجديد بهذا المعنى لا يحقق الأهداف المقصودة لمدرسة «التراث والتجديد» لأن «التراث» فى هذه المدرسة هو نقطة البدء أما التجديد فهو إعادة تفسير التراث حسبما تقتضى متطلبات

(٩) محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربى ٥٥٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ م
(١٠) جورج طرابيشي ، صحيفة الحياة ١٠/٣/١٩٩٣ م

العصر وحاجاته، فالتراث هو الوسيلة، والتجديد هو الغاية وهي المساهمة في تطوير الواقع وحل مشكلاته والقضاء على أسباب معوقاته، وفتح مغاليقه التي تمنع أى محاولة لتطويره»^(١١) والتراث - في هذه المدرسة - ليس هدفاً تتحرك في إطاره حياتنا المعاصرة بقدر ما هو «وسيلة» خاضعة لإعادة التفسير أو إعادة البناء من أجل تطوير الواقع وحل مشكلاته، وأمر طبيعي أن يتجرد التراث - حالئذ - من كل قيمة ذاتية أو خصائص ثابتة لا على مستوى الأصول ولا على مستوى الفروع، والقيمة الوحيدة التي ستبقى للتراث في إطار هذه النظرة هي: مدى قدرته على تقديم «نظرية علمية في تفسير الواقع والعمل على تطويره» وإذا كان التراث وسيلة والتجديد غاية فالأليق بهذا المشروع أن يتخذ له عنواناً: «التراث والتجديد» لأنه: «يحاول تأسيس قضايا التغيير الاجتماعى على نحو طبيعى وفي منظور تاريخى يبدأ بالأساس والشرط قبل المؤسس والمشروط»^(١٢).

مفهوم التراث:

والتراث في منظور هذا الاتجاه ليس هو المستوى المادى المتمثل في هذه الأكاداس من الكتب المطبوعة والمخطوطة والتي تشغل مساحات ضخمة على رفوف المكتبات العامة والخاصة ومخازن الأروقة والمساجد . إلخ . ولا هو «حقائق نظرية» موجودة على سبيل الاستقلال، أو: حقائق قبلية جاءت لتغير الواقع، . بحيث لو شكل الواقع خطراً عليها يجب أن نهب للدفاع عنها في مواجهة الواقع، فمثل هذا التصور للتراث يبنى على نظرة «انفصامية» مرفوضة من أصحاب هذا المشروع . من هنا حرص هؤلاء على استبعاد هذين المستويين من مفهوم التراث، فليس التراث كتباً ولا مخطوطات، وليس التراث حقائق مجردة مستقلة تتلقاها من مصدر يتعالى على مستوى واقعنا، بل التراث هو: «المعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»، والتراث بهذا المعنى هو «المخزون النفسى للجماهير» ولا يقصد من الجماهير - هنا - ما يتبادر إلى الذهن من المعانى المعروفة مثل: العامة أو الدهماء في قبالة: العلماء أو أهل الاختصاص، وإنما تستعمل هذه الكلمة بمعنى يغدو فيه «الشعب» الممثل الحقيقى للتراث أو الحامل

(١١) د. حسن حنفي: التراث والتجديد ص ١١ ط. تونس (بدون تاريخ)

(١٢) د. حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٢

الحقيقي لتأثيرات التراث، ومع هذا الاستعمال يتسع مفهوم التراث إلى المدى الذى يساوق فيه مفهوم «الثقافة الوطنية أو الثقافة القومية». فالشعوب تحفظ «تراثها الشعبى قدر حفظها تراثها الدينى: يغنى الناس للمطربين، ويضطربون لسماع القرآن، ولقد تكونَ الوجدان القومى والمزاج الشعبى فى كل حضارة، وكما يظهر ذلك خاصة فى فنون الغناء والموسيقى وفنون الرسم والنحت والعمارة من اجتماع هذين الرافدين: الفن الدينى والفن الشعبى، وكما هو واضح فى تاريخ الفنون فى الغرب»^(١٣).

ولا تخطىء عين القارىء فى هذا النص تسوية - مقصودة - بين الدين والفنون الشعبىة فى تكوين نفسية الجماهير. وأن «الأغانى» أو قصص «أبو زيد» الهلالي - مثلا - تقف جنباً إلى جنب مع الدين وراء وعى الجماهير المسلمة وخلف سلوكياتهم وتوجهاتهم، فكل منهما رافد من روافد ثقافة الأمة، وكل منهما عنصر مكون لنسيج هذه الثقافة، وغاية ما هنالك أن هذا فن دينى وذاك فن شعبى، إن هذه التسوية تهدف إلى تحطيم متعمد للحواجز الفاصلة فى نفوس الجماهير بين جانب مقدس، وجانب لا يحظى بأية صورة من صور التقديس وإن حظى باهتمام الجماهير وانشغالها بلهوه ليل نهار، ومن الغريب - حقاً - أن صاحب «التراث والتجديد» برغم أنه لا يكف عن دعوى أحقيته فى الحديث عن الجماهير والدفاع عنها إلا أنه يتناسى أن الجماهير التى يتحدث عنها قد صُمم فكرها وشعورها ووجدانها ومخزونها النفسى على رفض هذا الخلط، وأنها لا تعرف فناً دينياً بالمعنى الذى صورته لنا صاحب «التراث والتجديد» وإنما تعرف «ديناً» له قدسيته وحرمة فى القلوب، وتعى الفرق - الذى لا يعيه التراث والتجديد - بين الدين كحقائق إلهية، وبين قصص شعبى لا تدرى إن كان مصدره واقعا أو أساطير لا تمت إلى الواقع بأدنى صلة أو سبب، ومن الغريب اللامفهوم - أيضاً - أنه بالرغم من تأكيد «التراث والتجديد» على أهمية الفنون الشعبىة فى نفوس الأمة، وخطورتها التى تضارع خطورة الدين فى وعيها وثقافتها، إلا أنه يصمت صمت القبور عن «الفنون الشعبىة»، ولا يرى أنها مسئولة من قريب أو من بعيد عن الواقع المتردى لجماهير الأمة، بينما يعود بالتأثير كله إلى القسم الدينى فقط من هذا التراث

(١٣) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٠، مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ م.

ويحملة المسئولية كاملة عن كل ما أصاب امتنا في عصرها الحديث من جهل وفقير وتخلف، مما يؤكد لنا أن التنظير بين الدين أو «القرآن الكريم» وبين الفنون الشعبية في هذا الموضوع لم يكن من التحليل العلمى الذى يتسق فيه استنباط النتائج من مقدماتها بقدر ما كان محاولة لخلخلة «قدسية» الدين في نفوس الجماهير ليصبح معطى تاريخيا قابلا - برمته - لاعادة التشكيل لا كمعطى إلهى فيه الثابت الذى لا يتغير، والمتغير القابل للتجديد.

التراث والواقع:

وتراثنا في هذا المفهوم الجديد لا يستمد قيمته من مصدره المفارق أو المتعالى على الواقع، وإنما يستمد قيمته من كونه حاكيا أو عاكسا لواقع معين، بل من اعتبار «الواقع» ذاته جزءا في ماهية هذا التراث، وليس موضوعا مقابلا للتراث يتنزل عليه ويؤثر فيه، والنتيجة الحتمية لهذه النظرة هى، محدودية التراث في فترة تاريخية ارتبط بالتعبير عنها والتعامل معها، فإذا ما تخطاها الواقع وجب تغيير محاوره، وإعادة تشكيلها حسب أنماط التغيير الاجتماعى الجديد حتى لو أدى الأمر إلى نشوء محاور تراثية جديدة تتناقض شكلا وموضوعا مع محاور التراث القديم، فما دام أخص وصف للتراث هو انحصاره في قياس نبض الواقع فلا بد من أن ينتفى وصف الثبوت أو الاطراد عن التراث ضرورة تغير الواقع وتحوله وتبدله، وقد نفهم من هذا التحليل أن قيمة التراث في ارتباطها بالواقع تتمثل في مدى تأثير الأول في الثانى أى تأثير التراث في الحياة وربطها - من خلال حركة التجديد - بالمفاهيم الكلية الثابتة في التراث بعد إعادة تشكيل المفاهيم المرنة وتطويعها لتساهم في حل مشكلات الحياة المعاصرة، بيد أن صاحب «التراث والتجديد» يرفض صراحة هذا الفهم ويخشى أن يتسرب منه شىء إلى ذهن القارىء، ويحرص كله على أن تتم عملية التغيير لصالح الواقع، لا لصالح التراث على حساب الواقع المستقر، لأن الواقع - كما يقول - : «هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»^(١٤) ويحسن أن ننقل هنا نصوصا تؤكد لنا هذا الفهم الذى فهمناه من علاقة التراث بالواقع في هذا الاتجاه:

(١٤) التراث والتجديد / ١٤ .

— «ليس التراث موجودا صوريا له استقلال عن الواقع الذى نشأ فيه، وبصرف النظر عن الواقع الذى يهدف إلى تطويره، بل هو تراث يعبر عن الواقع الأول الذى هو جزء من مكوناته»^(١٥).

— «التراث إذن ليس له وجود مستقل عن واقع حى يتغير ويتبدل، يعبر عن روح العصر، وتكوين الجيل ومرحلة التطور التاريخي»^(١٦).

— «ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير، بل هو مجموع تحقيقات هذه النظريات فى ظرف معين، وفى موقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكون تصوراتها للعالم»^(١٧).

— «التراث ليس له قيمة فى ذاته إلا بقدر ما يعطى من نظرية علمية فى تفسير الواقع، والعمل على تطويره»^(١٨).

— «فالتراث القديم (. . . .) هو أيضا جزء من الواقع ومكوناته النفسية»^(١٩).

— «الواقع» هو المصدر الأول والأخير لكل فكر، فإن القيم القديمة التى حوّاها التراث جزء من هذا الواقع»^(٢٠).

هذه النصوص تعكس - فى صراحة ووضوح - خطة تفسير جديد، يعود التراث - فى ضوءها - إلى مصدر مادي هو «الواقع». وقد غامر مؤلف «التراث والتجديد» بتعميم الحكم أكثر من مرة:

أولا : بارتباط التراث الإسلامى القديم بواقعه الذى نشأ فيه - زمانا ومكانا - ارتباطا عضويا .

ثانيا : بأن الواقع مصدر هذا التراث .

ثالثا : بأن التراث جزء من الواقع .

(١٥) التراث والتجديد/١٣

(١٦) التراث والتجديد/١٣

(١٧) التراث والتجديد/١٣

(١٨) التراث والتجديد/١١

(١٩) التراث والتجديد/١٤

(٢٠) التراث والتجديد/١٤

رابعاً: بأن التراث ليس حقيقة موضوعية دائمية، وإنما «تعبير» عن موقف تاريخي محدد، وعن تصور معين للجماعة خاصة.

وطبقاً لهذا التفسير الجديد الذى يقرر أصالة الواقع وتبعية التراث يغدو من اللازم، وقد تغير الواقع مراراً عديدة، أن يكون لنا الآن تراث مختلف يعبر عن واقعنا الذى نعيش فيه، وأن يكون تراثنا القديم، المرتبط مرحلياً بواقع مضى وتولى، قد ذهب هو الآخر مع واقعه الذى تحطاه التاريخ المعاصر وخلفه وراءه، وألا يكون للتراث القديم هذا التأثير فى نفوس جماهيرنا المعاصرة، وإلا أصبحت «أصالة الواقع» التى يركز عليها بناء «التراث والتجديد» فى مهبط الريح، وأصبحت النظرية فى واد والتطبيق فى واد آخر، بيد أن النظرية الجديدة تؤكد - فى أكثر من موضع - على أن تراثنا القديم بكل أبعاده، لا يزال يشكل النسيج الداخلى لأفكارنا وتصوراتنا ومشاعرنا، وهكذا لا ندري: هل نصدق النظرية حين تجعل من التراث تعبيراً أو انعكاساً للواقع، وئتمتذ لا بد من تكذيب القول بأننا نعيش واقعنا الحالى بتراث قديم، أو نصدق هذا القول، وفى ضوءه يجب البحث عن صيغة أخرى تحكم العلاقة بين التراث والواقع غير الصيغة التى تبنتها هذه النظرية، إذ فى إطار هذه الصيغة نصبح أمام أمرين لا ثالث لهما: فإما أن يكون لنا تراث يعكس واقعنا الحالى يختلف بطبيعة الحال عن تراثنا الماضى، أو إذا قبلنا «مزعومة التراث والتجديد» التى تجعل من تراثنا القديم علة تامة فى تخلفنا فلا مفر - والحالة هذه - من قلب النظرية رأساً على عقب، والقول بأصالة التراث وتأثيره فى الواقع بل وجره إلى الوراء، لا تأثير الواقع فى التراث أو جعله جزءاً من الواقع. . إلخ ما تفتق عنه التفسير الجديد من أحكام وأوصاف فرضت على التراث القديم فرضاً، وهى أحكام أقل ما يقال فيها: إنها تضاد حقيقة التراث الإسلامى فى أصوله التى ماجأت إلا لتغير من الواقع وتتحول به من مسار إلى مسار ومن توجه إلى آخر.

ويستند الأستاذ الكبير فى نظريته الجديدة هذه إلى علم «أسباب النزول» وعلم الناسخ والمنسوخ» فإنهما - من وجهة نظره - يؤكدان تبعية التراث للواقع وارتباطه به قوة وضعفاً فإن «ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول هو فى الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر ومناداته له، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن

الفكر يتحدد طبقا لقدرات الواقع وبناء على متطلباته، إن تراخى الواقع تراخى الفكر، وإن اشتد الواقع اشتد الفكر»^(٢١)، وإذن فقد «نزل الوحي حسب متطلبات الواقع أو كما يقول علماء الاصول: طبقا لأسباب النزول وتبعاً لإمكانات تقبله، وكثيراً ما كان الوحي يعدل حسب الواقع كما يقول بذلك علماء النسخ»^(٢٢) ثم يصل بنا الأستاذ إلى ما يشبه الهدف المراد فيقول: «الوحي ذاته مجموعة من الآيات نزلت إبان ثلاثة وعشرين عاماً (. . .) نصوص الوحي ليست كتاباً أنزل مرة واحدة مفروضاً من عقل إلهي ليتقبله جميع البشر، بل مجموعة من الحلول لبعض المشكلات اليومية (. . .) وكثير من الحلول لم تكن كذلك في بادئ الأمر معطاة من الوحي، بل كانت مقترحات من الفرد أو الجماعة ثم أيدها الوحي وفرضها. وهذه الخاصية توجد في الوحي في آخر مراحلها وهو: الوحي الإسلامي، فهو ليس عطاء من الوحي بقدر ما هو فرض من الواقع وتأييد الوحي له، وهذا هو معنى «أسباب النزول»^(٢٣).

ولقد كنا ننتظر من الأستاذ ألا يقفز - بسهولة - على معالم شديدة الوضوح في هذا التراث الذي يريد تجديده، واعنى بها ما هو معروف من خطأ القول بوجود «سبب نزول» لكل آية من آيات القرآن الكريم، فالذي يعرفه تراث المسلمين في أسباب النزول هو أن «نزول القرآن على قسمين: قسم نزل ابتداءً وقسم نزل عقب واقعة أو سؤال»^(٢٤).

أما أن القرآن نزل «طبقاً لأسباب النزول وتبعاً لإمكانات تقبله» فهذا مما لا يعرفه تراث الإسلام، بل مما ياباه، وينكره أشد الإنكار، والأستاذ - نفسه - لم يستطع أن يدعم مقولته هذه بشيء ذي بال من أقوال العلماء، بل ظلت هذه المقولة في كتابات الأستاذ - على طولها - أمنية عز عليه تحقيقها، لا لشيء إلا لأنها نقيض الأصل الذي جاء يحدثنا عنه، ثم ان علم أسباب النزول علم يعرف عنه الأستاذ - قطعاً - أنه اختلطت فيه الحقائق بالأوهام اختلاطاً كثيراً، وأن الصفحات الأولى من كتاب أسباب النزول للسيوطي تسجل على جمع غفير من المفسرين أنهم كانوا يخلطون بين تفسير الآية

(٢١) د. حنفي: التراث والتجديد/ ١٣

(٢٢) د. حنفي: قضايا معاصرة/ ١/ ٩٢

(٢٣) التراث والتجديد/ ١٥٧

(٢٤) السيوطي: الاتقان في علوم القرآن ١/ ٨٢ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٦٧

وسبب نزوله الآية، وأنهم كانوا يذكرون أسبابا عديدة - متضاربة أحيانا - في نزول الآية الواحدة، وقد عبر «رشيد رضا» عن استيائه الشديد من هذه الظاهرة التراثية اللامنضبطة فقال: «ومن عجب شأن رواة أسباب النزول أنهم يمزقون الطائفة الملتزمة من الكلام الإلهي، ويجعلون القرآن عظيم متفرقة، بما يفككون الآيات ويفصلون بعضها من بعض، وبما يفصلون بين الجمل الموثقة في الآية الواحدة، فيجعلون لكل جملة سببا مستقلا، كما يجعلون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سببا مستقلا^(٢٥)». ويقرر السيوطي أنه لو ذكر أحد المفسرين سببا لنزول آية وذكر مفسر آخر في ذات الآية سببا مخالفا فإن كلام كل منهما لا يعد كلاما في أسباب النزول، وإنما يعد كل ذلك من التفسير: «فحق مثل هذا أن لا يورد في تصانيف أسباب النزول، وإنما يذكر في تصانيف أحكام القرآن»^(٢٦) وحسبنا شاهدا على اختلاط الروايات وتضاربها في أسباب النزول أن السيوطي يأخذ على «الواحدى» (الرائد الأول لعلم أسباب النزول) توسعه في تلمس أسباب للنزول بحق وبغير حق، الأمر الذى دفع السيوطي إلى أن يحدد المفهوم الصحيح لسبب النزول بأنه: «مانزلت الآية أيام وقوعه، ليخرج ما ذكره الواحدى في سورة الفيل من أن سببها قصة قدوم الحبشة، فإن ذلك ليس من أسباب النزول في شيء بل هو من باب الإخبار عن الوقائع الماضية، كذكر قصة قوم نوح وعاد وثمود وبناء البيت، ونحو ذلك، وكذلك ذكره في قوله تعالى: ﴿وَآتَاكَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا﴾ سبب اتخاذه خليلا، فليس ذلك من أسباب نزول القرآن كما لا يخفى»^(٢٧)، ويحدد الواحدى أنه «لا يحل القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسمع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب»^(٢٨) بيد أن السيوطي يسجل عليه أنه تارة «يورد الحديث بإسناده، وفيه مع التطويل عدم العلم بمخرج الحديث (. . .) وتارة يورده مقطوعا فلا يدرى هل له إسناد أو لا»^(٢٩).

وبرغم اعترافنا بإننا لسنا من المتخصصين في علوم القرآن الكريم، وأن معلوماتنا

(٢٥) تفسير المنار ١١/٢ بيروت (بدون تاريخ)

(٢٦) السيوطي: أسباب النزول، تحقيق قرني أبو عميرة/٧ ط. القاهرة

(٢٧) المصدر السابق/٦

(٢٨) أسباب النزول/٨، بيروت، ١٩٨٣م

(٢٩) أسباب النزول/٨

متواضعة في هذه الدائرة إلا أننا نستطيع - وبكل تأكيد - أن نزعّم أن القدر المشترك عند القدامى والمحدثين في موضوع أسباب النزول هو أن آراء المفسرين الشخصية قد أخذت في كثير من الأحيان على أنها «أسباب نزول» واختلطت بها اختلاطاً شديداً، وأن المعول عليه في معرفة الوقائع التي تعتبر أسباباً حقيقية لنزول بعض آيات القرآن الكريم هو صحة الرواية وثبوتها . . . وإذن :

١- فليس صحيحاً ما يقال من أن أسباب النزول استوعبت الكتاب الكريم وتحكمت في نزوله وأن «القرآن» نزل طبقاً لهذه الأسباب وتبعاً لمتطلبات الواقع، بل الصحيح المتعارف عليه هو أن قدراً كبيراً جداً من القرآن الكريم نزل ابتداءً بلا أسباب أو مقتضيات من الواقع، بمعنى أن هذا القدر الكبير لم يكن إجابة عن أسئلة ولا ردود فعل لمثيرات معينة أثارها واقع المجتمع المكي أو المدني في عصر الرسالة، وإذا كان بعض آيات الأحكام قد قارن نزوله حوادث جزئية فإن آيات التوحيد لم ترتبط في نزولها بسبب ولا مقتضى ولا باعث من الواقع، بل نزلت أساساً لتدمر واقع المجتمع الجاهلي ولتنشئ على أطلاله مجتمعاً من نوع آخر، ولعل هذا ما هناء الإمام محمد عبده بقوله: «إن سبب النزول إنما يحتاج إليه في آيات الأحكام، لأن معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمته ويسره، (. . .) وأما الآيات المقررة للتوحيد - وهو المقصود الأول من الدين - فلا حاجة إلى التماس أسباب لنزولها بل هي لا تتوقف على انتظار السؤال (. . .) وما عساه يكون قد قارن نزولها من حادثة أو سؤال فهو إن صح رواية لا يزيدنا بياناً في فهم الآية»^(٣٠).

٢- وحتى في دائرة الآيات التي صاحب نزولها أو سبقها حدث معين من الأحداث، يختلط التفسير أو التاريخ أو الأحكام بهذا السبب أو ذلك من أسباب النزول، وما يزال الأمر في حاجة إلى أبحاث متعمقة لمعرفة على وجه اليقين هل نحن نتحدث عن «حادثة» جاءت الآية تعقيماً أو رداً أو إجابة عليها، أو عن مدلول من مدلولاتها، أو عن شيء من تاريخها، وحسبنا دليلاً على ذلك أن كتب أسباب النزول - وهي لحسن الحظ محصورة ومعدودة - لم تقدم لنا سبب نزول لكل آية،

(٣٠) نقلاً عن تفسير المنار ٥٦/٢

وهذا وحده كاف في دحض المقولة التي تُخضع القرآن للواقع وتربطه به اشتدادا وضعفا وإمكانا للقبول أو الامتناع، وحسبنا دليلا - أيضا - الأمثلة العديدة التي يجدها قارىء «أسباب النزول» للواحدى، والتي يربط فيها بين نزول آية من القرآن وبين ما صنعه قوم موسى في الأزمان الغابرة^(٣١) أو بين نزول الآية وبين ما يعتبر من التفسير لا من أسباب النزول، ويدخل تحت هذا النوع عشرات العشرات مما سموه أسبابا للنزول، وإذن فسبب النزول - وكما يعبر الشيخ رشيد رضا - «ليس أكثر من فهم للمروى عنه في الآية، ورأى في تفسيرها مخطيء فيه وبصيب ولا يلزم أحدا أن يتبعه فيه، بل لمن ظهر له خطؤه أن يرده عليه ولا سيما إذا كان ما يتبادر من معنى الآيات يأباه»^(٣٢).

٣- وأن القاعدة الأصولية التي يعلمها الأستاذ - يقينا - والتي تقرر أن «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» تنسف - من الجذور - محاولة ربط القرآن بالواقع ربط معلول بعللة، إذ في ضوء هذه القاعدة لا يصح الوقوف بمحتوى الآية عند حدود الحادثة التي نزلت الآية في جوها بل تتخطى دلالة الآية، بما هي خطاب إلهى، حدود المكان والزمان التي أحاطت بتنزلات الآيات القرآنية، ونحن لانشك لحظة في أن «الأستاذ» يفقه كل ذلك وبأدق وأعمق مما ألمحنا إليه، ولكننا نتساءل: هل من قواعد البحث العلمى المجرى أن يحمل الباحث حكما مناقضا على موضوع البحث ثم يروح يتلمس من عنوان عام أو مفهوم فضفاض «سندا» يرتكن إليه في تعميم الحكم بأن القرآن ابن الواقع وأثره ومعلوله؟! .

إن الحقيقة البسيطة التي يعلمها الأستاذ، إذا التزم بمنطق هذا التراث - أصولا وفروعا - هي: أن القرآن الكريم موجه للواقع ومؤثر فيه وحاكم عليه، بقطع النظر عما صاحب نزول بعض الآيات أو تقدم على نزولها من ظروف وملابسات، وأنه ليس شىء من الحوادث أو الوقائع بعللة في نزول شىء من القرآن، بمعنى أنه كلما افترضنا عدم حدوث السبب فلا بد من أن نفترض معه ضرورة انقطاع هذه الآية، أو تلك، أو احتجاجها عن النزول، فمثل هذا التفكير قلب لأبسط قواعد فهم القرآن رأسا على

(٣١) راجع كلامه عن الآية الكريمة «فانظموا أن يؤمنوا لكم»

(٣٢) تفسير المنار: ٣٢٠/٥

عقب ، ولا يمكن الجمع - بحال من الأحوال - بين القول بأن القرآن وحى من الله تعالى ، والقول بأن القرآن جزء من الواقع أو معلوله ، اللهم إلا إذا كان القصد الخفى وراء هذه التناقضات هو استبعاد «القرآن الكريم» من أن يكون عنصرا مقوما في مشروع النهضة والتجديد! .

ونحن لا نجرؤ أن نتهم صاحب «التراث والتجديد» بشيء من ذلك ، ولكن نسجل من قراءتنا في هذا المشروع أنه وقع في التناقض الذى لا مفر من الوقوع فيه لأى مفكر أو مجدد يحاول أن ينسب القرآن الكريم إلى مصدر إلهى ومصدر مادى فى وقت واحد . والذى يسع الباحث - منطقيا - هو : إما أن يرفض - منذ البداية - أن يكون القرآن وحيا ، وللباحث أن يؤسس - بعد ذلك - ما يشاء من معارضات ومناقضات دون أن يفقد الاتساق المطلوب بين دعواه وبين ما يرتبه عليها من ادعاءات ، ولكن يجب أن تنحصر المناقشة معه فى دعوى بشرية القرآن الكريم أو ماديته ، لافيا يؤسسه على هذه الدعوى ، وإلا كانت المناقشة مناقشة فى النتيجة مع أن المقام مقام تصحيح المقدمات وامتحانها أولا ، وإما ان ينطلق الباحث من أن القرآن وحى إلهى وثمتمذ لا مفر له من القول بتأثير القرآن فى الواقع بتوجيهه أو تغييره أو تصحيحه ، أما الجمع بين هذين الفرضين فإنه جمع بين نقيضين لا يجتمعان .

وقد نبه علماءنا القدامى والمحدثون إلى خطورة هذا الاستغلال السىء لروايات أسباب النزول فى هدم الدين ونقض بنيانه وأركانه ، وأن القول باختصاص القرآن بالواقع الذى تنزل فيه ، فوق أنه افتئات على الحقيقة التى يعرفها المسلمون جميعا فإنه لا يمكن ان يقول به عاقل ، يقول ابن تيمية : «قد يجيء كثيرا قولهم ، هذه الآية نزلت فى كذا ، لاسيما إن كان المذكور شخصا ، (. . . .) فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم ، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق ، والناس وإن تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب : هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد : إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وإنما غاية ما يقال أنها تختص بنوع ذلك الشخص فيعم ما يشبهه ، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ ، والآية التى لها سبب معين ، إن كانت أمرا ونهيا فهى متناوله لذلك الشخص ولغيره ممن

كان بمنزله ، وإن كانت خبرا بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزله»^(٣٣) ويقول الطاهر بن عاشور - أحد أئمة الفكر الإسلامى فى العصر الحاضر - : «لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة وأثبتوها فى كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفا ، حتى أوهموا كثيرا من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها ، وبئس هذا الوهم ، فإن القرآن جاء هاديا إلى ما به صلاح الأمة فى أصناف الصلاح ، فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام»^(٣٤).

وقد تصفح هذا الإمام المعاصر كل أسباب النزول التى صحت أسانيدها وصنفها إلى أنواع خمسة :

النوع الأول : ما يتوقف فهم الآية على العلم به ، وهذا هو النوع الوحيد الذى ينطبق عليه مفهوم «سبب النزول» لأنه يشكل محور الخطاب الإلهى فى الآية النازلة ، وهذا النوع لا يلد للمفسر من العلم به لأنه يفسر مبهمات القرآن ، مثل قوله تعالى : ﴿ قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَدِّدُكَ فِي زَوْجِهَا ﴾ ومثل ﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا أَنْظِرْنَا ﴾ ومثل بعض الآيات التى فيها : «ومن الناس» .

النوع الثانى : حوادث نزلت فيها تشريعات وأحكام ، لكن هذه الحوادث وأمثالها «لا تبين مجملا ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد ، ولكنها إذا ذكرت أمثالها وجدت مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها»^(٣٥) وذلك مثل : حديث عويمر العجلانى الذى نزلت عنه آية اللعان ، وحديث كعب بن عجرة الذى نزلت عنه آية : «فَن كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ ءَأَذَى مِنْ رَأْسِهِ ءَفَقْدِيَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ» الآية . . ولذلك قال كعب : هى لى خاصة ولكم عامة ، وواضح أن هذا النوع ليس سببا مؤثرا فى نزول القرآن ، وإنما هو داخل ضمن توجيهات الآيات النازلة بعد هذه الحوادث . . ولقد كان تعبير الشيخ ابن عاشور فى غاية الدقة والتيقظ حين استخدم تعبير : «نزلت عنه آية اللعان . .» ولم يستخدم تعبير «نزلت فيه أو بسببه» والفرق بين التعبيرين يعنى إعادة

(٣٣) نقلا عن السيوطى : الاتقان ، ١ / ٨٥
(٣٤) تفسير التحرير والتنوير ١ / ٤٦ ، تونس ١٩٨٤ م

العلاقة بين القرآن والواقع إلى وضعها الصحيح بعد أن كانت تمشي على رأسها في مشروع «التراث والتجديد» ويقول الشيخ: «إن هذا النوع لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلا لحكمها، ولا يخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة، إذ قد اتفق العلماء - أو كادوا - على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصا»،^(٣٦).

النوع الثالث: حوادث متكررة، تختص بشخص معين، فتنزل الآية لتعلن شأنها وتبين أحكامها وتتوعد من يقترفها ومعظم المفسرين يقولون عند تفسير هذا النوع من الآيات: «نزلت في كذا» «وهم يريدون أن من الأحوال التي تشير إليها تلك الآية الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل (. . .) وهذا القسم أكثر من ذكره أهل القصص وبعض المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوهم بعض القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات»^(٣٧).

النوع الرابع: حوادث لم يرتبط بحدوثها نزول شيء من القرآن، ولكن في آيات القرآن الكريم السابقة أو اللاحقة ما يناسب معاني هذه الحوادث «فيقع في عبارات بعض السلف ما يوهم أن تلك الحوادث هي المقصودة من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية»^(٣٨).

النوع الخامس: حوادث تبين معاني جملة في الآية، أو تدفع أمرا متشابهها فيها، أو تبين مناسبات الآيات، وهي على كل هذه الأحوال ليست أسبابا للنزول، ثم يعقب الشيخ بن عاشور على هذه الأقسام فيقول «هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة، والتشريع لها، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرهما، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهذيبية»^(٣٩).

(٣٦) السابق ٤٨ / ١

(٣٧) السابق ٤٨ / ١ - ٤٩

(٣٨) السابق ٤٩ / ١، وقد نقل السيوطي عن الزركشي أن الصحابي أو التابعي إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد أن الآية تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان سببا في نزول الآية، راجع الأنتقان ٨٣ / ١ وأيضا تفسير التحرير والتنوير ٥٠ / ١

(٣٩) تفسير التحرير والتنوير ٥٠ / ١

ونعتمد للقارىء إن كنا قد أطلنا في شيء يعرفه، ولكن أردنا أن ننتهي من كل ذلك إلى أن «أسباب النزول» في تراثنا القديم لا تعنى - كما يقول: «التراث والتجديد» - ربط الوحي بالواقع، إن اشتد الواقع اشتد الوحي، وإن تراخى تراخى الوحي معه، كما لا تعنى تعديل الوحي حسب الواقع بل هى - على العكس تماما - تعنى تعديل الواقع حسب الوحي، ولا يفهم من أسباب النزول: أن الوحي في تراثنا القديم ليس مجموعة من الحقائق الثابتة الدائمة، وإنما هو تفسير في ظرف معين، وموقف تاريخي محدد، وعند جماعة خاصة، بل الذى يفهم من أسباب النزول (بعد تمحيصها وتصحيح رواياتها) أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

ومن غريب الأمر أن هذه النظرة التى تجعل من الوحي تابعا للواقع الذى نزل فيه والتى بذل «التراث والتجديد» جهدا شاقا من أجل تمريرها والتبشير بها، يتنكر لها نفس المشروع فى مواضع أخرى عديدة، بحيث يصاب القارىء المتبع لعلاقة «الوحي بالواقع» بحالة من الدوار، لا يدرى معها: هل التجديد فى هذا المشروع ينطلق من اعتبار الوحي مؤثرا فى الواقع أو من اعتباره متأثرا بالواقع، لقد انتهت النظرية السابقة التى طال الحديث عنها إلى نقيضها تماما فى حديث آخر، لا نقول: إنها انقلبت رأسا على عقب فى سياق آخر بل نقول إنها استقامت على قدميها فى موضع آخر يقول فيه الأستاذ «لا يهمننا فى تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التى كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معانى الآيات»^(٤٠) ثم تتوالى تناقضات الفكرة ذاتها عبر نصوص صريحة تجسد هذا التناقض فتتنفى بعد إثبات ثم تثبت بعد نفى إلى الحد الذى يستحيل معه تحديد موقف الأستاذ من قضية «علاقة الوحي بالواقع» بل نقول إلى الحد الذى تفرع فيه هذه القضية من أى معنى أو مدلول، فمرة يحذر الأستاذ من تفسير آيات القرآن والأحاديث وأحكام التشريع بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتغلب الزمن»^(٤١) ومرة ينادى بضرورة أن تتجاوز علوم التفسير «التفسير التاريخي الذى وقع فيه اغلب المفسرين، وكأن القرآن

(٤٠) د. حنفي: فى البسار الإسلامى ص ١٠٠، نقل عن: جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١٠٩، ط. رياض الرئيس لندون ١٩٩١ م
(٤١) السابق: نفس الموضوع

يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»^(٤٢) وثالثة يعتبر الظواهر الالهيانية في علومنا العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه أو تفسيره دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى (. . . .) أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، ويتعبّر آخر: هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى»^(٤٣) لكنه يعود فيهدم ما أثبتته هنا ليتبنى النقيض الذي أورده هناك، وتظل هذه اللعبة التي سهاها بعض المعلقين على مشروع «التراث والتجديد»: «رقصة التناقضات»^(٤٤) مسيطرة على معظم ما تفتق عنه هذا المشروع من فلسفة في التجديد، وسوف يتجلى ذلك - أيضا - بوضوح فيما تبقى لنا من فقرات هذا البحث .

التراث القديم وأثره في حياتنا المعاصرة:

إن التراث القديم وفي الإطار الذي حدده فيه مؤلف «التراث والتجديد» هو - كما يقول - روح الأمة، ومصدر قوتها الأساسية ومحرك جماهيرها بما يمدّها به من تصورات للعالم وقيم للسلوك، هذا التراث الذي يعتبر جزءا من الواقع «ما زال بأفكاره وتصوراته ومثله موجها لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»^(٤٥) ولا تزال أصابعه الخفية تحرك الناس على مسرح الواقع المعاصر، وليس لنا أن نتوقع هاهنا تفرقة حاسمة بين التراث كمبادئ خلاقة في حياة الأمم والشعوب وبين الممارسات الخاطئة التي تحسب

(٤٢) السابق: نفس الموضوع

(٤٣) د. حسن حنفي: في اليسار الإسلامي (يناير ١٩٨١م، ص ٤٣)

(٤٤) جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث ١١٤، ويعلق الدكتور فؤاد زكريا على تناقضات «التراث والتجديد» بالتساؤل التالي: «... وإذا فرضنا أن مؤرخا أراد في المستقبل أن يحدد الموقف العام لحسن حنفي من هذه المسألة فهل سيظل هذا المؤرخ يقوّه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة التناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟» راجع: الحقيقة والوهم في الحركة الإسلامية المعاصرة ٥٧، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة - ١٩٨٦م، وقد خصص جورج طرابيشي قسما كبيرا من كتابه: «المثقفون العرب والتراث» لتحليل تناقضات «التراث والتجديد» التي يقسمها إلى:

- ١- تناقض في الموقف المنهجي .
- ٢- تناقض في الموقف من القضايا .
- ٣- تناقض في الموقف من الوقائع .
- ٤- تناقض في الموقف من النصوص .
- ٥- تناقض في الموقف من الأشخاص .

راجع المصدر السابق ١٠٥ - ١٢٧

(٤٥) د. حسن حنفي: في اليسار الإسلامي (يناير ١٩٨١م - ص ٤٣)

على اتباع التراث لا على التراث نفسه، فمثل هذه التفرقة - على أهميتها القصوى - تختفى تماما من اهتمامات هذا المشروع وهو يتحدث عن التراث وتأثيراته في حياته المعاصرة، وتحل محلها علاقة عضوية «مصنوعة» بين «التراث» كمحتوى ومضمون وكقيم ومبادئ موجّهة للسلوك وبين حالة التخلف الحضارى التى تعيشها الأمة الإسلامية الآن، وقد رصد الأستاذ طائفة من السلوكيات اللاحضارية التى تستعلن فيها بصمات التراث وتأثيراته العميقة فى واقع الناس، ورجع بها إلى أسبابها فى تراثنا العلمى «القديم» بكل شعبه ومدارسه تقرّيبا وخصوصا تراثنا العقلى المتمثل فى علم الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه، فهذا التراث - فيما يرى الأستاذ - هو العلة الحقيقية لكل مشكلاتنا المعاصرة التى ظهر فيها عجزنا وانحطاطنا وتخلفنا:

فما نعانیه - الآن - من لا مبالاة وسلبية وتواكل هو أثر الإيمان بالقضاء والقدر فى التراث، وما استقر فى مناهج تفكيرنا المعاصر من الخلط بين العقل والوجدان «حين نخطب ونظن أننا نفكر ونفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل فى التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل فى علم أصول الدين وفى علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الإطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا فى علم أصول الفقه الذى انتهى أيضا إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع، حتى إنه لم يبق إلا التقليد»^(٤٦) وما تعارفنا عليه وشاع بيننا من تفضيل الكليات الجامعية النظرية على الكليات العملية^(٤٧) وتفضيل الجامعات على المعاهد العليا والتعليم الفنى المتوسط، وتفضيل العمل الفكرى على العمل اليدوى، وتفضيل المثقف على الفلاح والعامل، عنته وجرثومته الأولى كامنتان فى تراثنا القديم حيث تقدم فيه الفضائل النظرية على الفضائل العملية. حتى ظاهرة خروج الشخص صباحا من منزله وتغيبه طوال اليوم دون أن يعلم أحد عنه شيئا، وازدحام الناس فى سيارات النقل العامة سببها أن الإنسان كبعد مستقل، غائب فى تراثنا، لأنه محاصر بين الإلهيات والطبيعات^(٤٨).

(٤٦) التراث والتجديد ١٥

(٤٧) الواقع يشهد بعكس ذلك تماما

(٤٨) المصدر السابق ١٦، ولايسع الباحث المتأمل فى هذا الكلام إلا أن يلوذ بصمت قائم الأعماق حين يعجز تفكيره عن رصد أية علاقة من أي نوع بين الإلهيات والطبيعات فى التراث وبين ازدحام الناس فى وسائل النقل العامة.

ومن آثار علم الكلام في تشكيل الواقع السىء للمسلمين الآن: قبول الإمام بالتعيين، ثم الخضوع له والضعف أمامه، وانتقاء ما يدعم هذا الوضع من التراث، وأيضاً تقطيع وجودنا إلى جزئين: جزء تحت التراب (الجسم)، وجزء نرفعه إلى عنان السماء^(٤٩) (الروح).

أما التراث الفلسفى فقد قذف في أعماقنا بتصور ثنائى للعالم قدمه لنا فلاسفتنا القدامى، فمازلنا نعيش هذا التصور كما ورثناه من الكندى، وآثار ذلك على وحدة السلوك وما يترتب عنه من تطهير وتبرير للنفس، ونفاق وتغطية وتعمية وازدواجية، كما أننا نسلك طبقاً للتصور الهرمى للعالم الذى ورثناه من الفارابى، خاصة فى تصور مجتمعنا ومؤسساته التى يقوم كل منها على الرئيس الذى هو وحده الملهم والقائد والمعلم والكامل والمقدس والمعبود، ثم تقل مراتب الشرف والكمال حتى نصل إلى المرؤوسين الذين عليهم: إما الطاعة والولاء، وإما السجن والعقاب^(٥٠).

وقد ورثت جماهيرنا من علوم الفقه الإسلامى عللاً عقلية ومناقشات نظرية لا تغير من الواقع شيئاً، وفقهاؤنا لم يكونوا إلا محترفى جدل فارغ لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء^(٥١).

أما عن التصوف فحدث ولا حرج، فهو مقاومة للانحراف بانحراف آخر، وهو رجوع للسوراء لأنه دعوة إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والتسليم، وهذا التراث أيضاً لا يزال حياً فى وجدان الجماهير يتمثل فى ما يعلقه الناس على الجدران من عبارات مثل: «الصبر مفتاح الفرج» أو «توكلت على الله» وعلوم الصوفية وتحليلاتهم

(٤٩) المصدر السابق، ١٤ - ١٥، انظر: أيضاً: د. حسن حنفي: موقفنا الحضارى، ضمن: الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر، بحوث المؤتمر الفلسفى العربى الأول، ص ١٥ وما بعدها، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٧م

(٥٠) التراث والتجديد ١٥

(٥١) من المؤلف حقاً أن ينتهى التحليل العلمى بالأستاذ الكبير (المجدد!) إلى أن هموم فقهاتنا وعلماتنا لم تكن فقه الثورة أو فقه العدالة الاجتماعية أو التحرر من الظلم وإنما كانت همومهم منحصرة فى أمور تافهة من قبيل: ما حكم وصية يكتبها رجل بين أنياب الأسد؟ هل يجوز أكل بيضة ولدتها فرخة نكحها انسان؟ ما حكم رجل أقسم أن امرأته طالق إن هو جامعها فى هذا الثوب، وإن لم يجامعها فى هذا الثوب؟ ماهى أحكام الاستنجاء والغائط وماحجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وماهى أحكام حلق عانة الميت؟ (انظر: حسن حنفي: موقفنا الحضارى، ضمن الفلسفة فى الوطن العربى المعاصر ص ١٧) وبغض النظر عن منهج الأستاذ- المتعمد- فى تزييف الحقائق فإن القارئ المتأمل ليتساءل فى دهشة بالغة: هل هذا المستوى من البحث الساخر جدير بحمل أمانة التجديد فى تراث المسلمين!؟

لأمراض القلب وعلل النفس هروب من عالم العقل ، كما أن مقامات الصوفية - وإلى آخر مقام فيها - وهم وانفعال ومجرد إحساس ذاتي^(٥٢) وينتهي الأستاذ إلى أن الإنسان في تراثنا القديم محاصر بين الإلهيات والطبيعيات في الفلسفة ومبتلع في علم التوحيد ، وفان في علوم التصوف ومحموق في علوم التشريع ، وأنا «نعمل بالكندى في كل يوم ، وتنفس الفارابي في كل لحظة ، ونرى ابن سينا في كل الطرقات ، وبالتالي يكون تراثنا القديم حيا يرزق يوجه حياتنا اليومية»^(٥٣).

وكان المفروض على الأستاذ، لو أراد أن يتقيد بضوابط البحث العلمي في أخطر قضية تمس حياة المسلمين على الإطلاق، أن يستثنى من هذا النقد، أصول التراث الذي حمله مسئولية تخلف المسلمين، لكن شاء الأستاذ أن يطلق العنان لعباراته تقرر - صراحة أحيانا وضمنا أحيانا أخرى - أن الإيمان بالقضاء والقدر، والثنائية الفاصلة بين «الله» و«العالم» والإيمان بالبعث هي العلل الأولى والجرائم الحقيقية للأمراض المعاصرة في المجتمع الإسلامي والجهامير المسلمة، كما شاء الأستاذ - عامدا أو متغافلا - أن يزيل الحدود والحواجز في خطة التجديد بين هذه الأصول كثوابت لا تقبل المساومة ولا التأويل ولا الالتفاف عليها بحال من الأحوال، وبين رؤى شائقة وتفسيرات مغشوشة كانت بمثابة أمراض طفيلية التصقت بالتراث الإسلامي الحقيقي وحسبت عليه ظلما وعدوانا، وهي تفسيرات تنشأ - في العادة - من بُعد العهد بالمصدر الأصلي للفكر أو الفلسفة أو الدين، ولم ينبج منها تراث في تاريخ البشرية قديما أو حديثا، وهذا أمر طبيعي ومقرر في تاريخ الفكر وتاريخ الأديان. لكن اللاتطبيعي أو اللامعقول هو هذا الخلط بين مبادئ التراث وقيمه وبين بعض السلوكيات المنحرفة عند البعض من اتباع هذا التراث، واعتبار التراث مسئولا عن كل ذلك في تعميم كاسح من شأنه أن يثير في القارئ ريبة وشكا في جدية المشروع برمته، وأنه يعتمد على ما يشبه المهارة أو «خفة اليد» في لعبة الأسماء والمسميات، وكان على أستاذنا الكبير أن يصمد لمناقشة المفاهيم ويحاكمها في إطارها المعرفي والقيمي كما هي مطروحة في التراث، لا أن يخلط الأوراق في أذهاننا إلى الحد الذي يحدثنا فيه عن ممارسات خاطئة لمفاهيم صحيحة وهو يظن أنه

(٥٢) التراث والتجديد ١٧

(٥٣) المصدر السابق ١٦

يحدثنا عن عيوب في ذات المفاهيم . . على أن سيادته وهو ينحى باللائمة على التراث جملة وتفصيلا لم يأتنا بجديد من النقد، ولم يضع أيدينا علي مكمن العلة وبؤرة الداء في تخلف مجتمعاتنا الإسلامية، وإنما كان يردد تمها قديمة «مستهلكة» وإن كانت الخطورة الجديدة هي أن الأصول أو الأسس التي نشأ حولها هذا التراث هوجمت في هذا التريدي الجديد وانسحب عليها كل ماتوجه على التراث من نقد وتشنيع، وهكذا لم يشأ الأستاذ أن يفرق بين ماهو أصيل وصحيح ومطلوب، وبين ماهو طفيلي وزائف ومطلوب القضاء عليه في تجديده للتراث، والسبب في هذا الخلط هو أن سيادته لم يرَ من تراثنا القديم - في هذا الموضوع - إلا سلوكيات معاصرة رديئة ثم راح يحاكم بها التراث مع أن سيادته أول من يتيقن أنها تطبيقات سيئة للتراث وليست تراثا، وأن محاكمة المبدأ بتطبيقات تنحرف عن المبدأ نفسه ليست من البحث العلمي المنصف في شيء اللهم إلا إذا اعتبر مشروع التجديد أن المحتوى الداخلي للتراث ليس إلا السلبية والنفاق والخنوع، غير أن هذا القول هو أصل الدعوى ورأس المسألة ومحل النزاع بيننا وبين الأستاذ الكبير، وبعبارة تراثية: إنه مصادرة على المطلوب وليس استدلالا على المطلوب، إن هذه التفرقة - التي قفز عليها الأستاذ - هي نقطة فاصلة بين مشروع جادّ يعلم أبعاد التراث وآفاقه الشاسعة ويبصر الفروق الدقيقة بين ثوابته ومتجدداته، وما الذي يجب أن يظل ويبقى وما الذي يجب أن يحال إلى متحف الافكار، وتاريخ النظريات وبين مشروع لانهود من الركض وراء تخطيطاته إلا بالمزيد من البلبلة والحيرة والاضطراب.

ولا يفيدنا في الدفاع عن تراثنا المنقول ضد اتهامات التراث والتجديد أن نردد ماهو معروف ومفهوم لدى الجميع من التفرقة - مثلا - بين القضاء والقدر كأصل من أصول الإيمان في الإسلام وبين مفهوم العجز والتواكل والكسل، أو التفرقة بين الإيمان بالبعث، وبين أمراض الازدواجية في المجتمعات المسلمة، أو التفرقة بين نظام الشورى والخلافة في الإسلام وبين مدهانة بعض المفكرين للحكام ونفاقهم وتسقط التفسيرات المصنوعة لتبرير هذا السلوك الذي يرفضه الإسلام شكلا وموضوعا، ولا يفيدنا أيضا الدفاع التحليلي عن كل علم من علومنا التي عددها الأستاذ وهو يدين تراثنا العقلي

والنقلي جملة وتفصيلاً^(٥٤) ولكن يفيدنا كل الفائدة أن يفضل الأستاذ بانصاف التراث من نفسه بنفسه، ويحدثنا بلهجة أخرى مختلفة تماماً، عن ذات التراث الذي لم يدخر وسعاً في تنقصه من كل نواحية، حديثاً، لاندرى هل تخلى فيه عن كل أحكامه التي وصم بها التراث القديم، أو أنه كان وليد موقف شعر فيه بضرورة الدفاع عن تراثه، أمام هجمات المستشرقين على علمائنا وعلومنا، وأياً ما كان الدافع الذي أنطق الأستاذ بكلمات حق لصالح التراث القديم فإن ما لا يمارى فيه القارئ هو أن لصاحب مشروع «التراث والتجديد» تجاه التراث نظرتين متناقضتين أو موقفين متضارين. وإذا كنا قد افضنا قليلاً في التعرف على النظرة السلبية فإن نظرة الأستاذ الإيجابية لتراثنا برزت من خلال موقفه من التراث الغربي، حيث يرى سيادته ضرورة تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته، مثل أي تراث آخر^(٥٥) ويقرر الأستاذ أن فترة تعلمنا من الغرب والتي زادت مدتها على قرنين قد طالت أكثر مما ينبغي بالمقارنة إلى الفترة التي تعلم فيها أسلافنا ومفكروننا من الثقافات المجاورة «لقد تعلم القدماء قرناً واحداً وهو القرن الثاني، وما إن أتى القرن الثالث حتى ظهر الكندي أول الحكماء، بادئاً علوم الحكمة»^(٥٦) وإذا كانت الدعوة إلى التعلم من الغرب في أوائل في القرن الماضي لها ما يبررها من تخلفنا عن الغرب علماً وصناعة وحرية وديمقراطية ونظماً برلمانية فإن طول فترة التعلم هذه قد حولها إلى تقليد وتبعية وأسر أو في كلمة واحدة «التغريب» وينتهي الأستاذ إلى أن التراث الغربي مرتبطب أشد الإرتباط بالوعي الأوروبي بل هو لا يعبر إلا عن هذا الوعي، في نشأته وتطوره، وحين يحلل الغربيون نشأة «الوعي الغربي أو الأوروبي» فإنهم يعودون به إلى أصول ثلاثة لا رابع لها هي: الأصل اليوناني الروماني، والأصل اليهودي المسيحي، والبيئة الأوروبية نفسها، ويبدو أن اختصار الوعي الأوروبي في هذه المصادر الثلاثة قد أثار في نفس الأستاذ شيئاً من الشعور بتنكر الأوروبيين للإسلام وأثره في نهضتهم، وأثر حضارته في حضارتهم فطفق يتساءل في مرارة: «وكان الإسلام لم يكن تحققاً لصدق اليهودية

(٥٤) فيما يتعلق بنقد الأستاذ للتراث النقلي راجع بحثه، موقفنا الحضاري ضمن الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ص ٢٤-٢٦.

(٥٥) المصدر السابق ٣٠

(٥٦) المصدر السابق ٣٠

والمسيحية في التاريخ . . . وكان الحضارة الإسلامية بعد ترجمتها إلى اللاتينية لم تكن أحد روافد النهضة الأوروبية الحديثة والفلسفات العقلية، وكان الرشدية اللاتينية لم تساهم في نشأة العلم الحديث في الغرب»^(٥٧) وسؤالنا الذي يفرض نفسه هنا هو: إذا كان التراث الإسلامي ينتج مجتمعا عاجزا منافقا، ويتلخ فيه الفرد في علم التوحيد ويفنى في التصوف ويمحق في الشريعة ويحاصر في الفلسفة فكيف غدا - في فترة لاحقة - عنصرا مكونا من عناصر الحضارة الغربية، ورافدا من روافدها في إبداع الفلسفة والعلوم؟ ألا يعني تأكيد الأستاذ على دور التراث الإسلامي في معظم مراحل تطور الوعي الغربي بدءا من مرحلة عصر آباء الكنيسة وانتهاء بعصر العلم والتقنية^(٥٨) أنه قد تخلى عن كل ما قاله عن هذا التراث، وأن حقيقة التراث شيء وما قاله الأستاذ أولا شيء آخر؟ ولا يقل تناقض المواقف واضطرابها حدة بالنسبة إلى علمائنا وفقهائنا الذين وصف كل نشاطاتهم العلمية بأنها جدل لا يدل إلا على تعصب أو ادعاء، ففي ذات الكتاب الذي أهال فيه التراب على رؤوس علمائنا طالعنا بدفاع جاد عن الفقهاء والمتكلمين، بل والصوفية - أيضا - وهو يواجه محاولة بعض المستشرقين في تفرغ تراثنا من كل عناصر الإبداع والإبتكار وحصرها في دائرة النقل والتقليد: «كان كل منهم مسئولا فكريا وحضاريا (أي قومييا بلغة عصرنا)^(٥٩) عن أعمال سابقه فطورها ناقدا ومغيرا ومكملا، بل إن كل عالم من علماء أصول الدين أو أصول الفقه كان يضع العلم ويعيد تأسيسه ولا يكاد يذكر سابقه، لأن العلم مستقل عن واضعيه، ولم يكن موقف علماء الأصول من بعضهم البعض موقف الشرح والعرض بل كان موقف الند للند: الحوار والجدل والنقاش والنقد والتفنيد والهدم وإعادة البناء . . . كان الصوفي يأخذ من الصوفي السابق ويتمثله ويزيد عليه ولم يكن مجرد عارض لآرائه محللا لها، بل إنه حتى في عصر الشروح والملاحظات كان الشرح زيادة على القديم، وكان التلخيص تركيزا على الأبنية العامة للقديم دون أطرافها فكان أيضا عملا إيجابيا . . . وكان الفقهاء يكمل بعضهم البعض أو يختلف بعضهم مع البعض الآخر، والجميع على نفس المستوى من المسئولية

(٥٧) المصدر السابق ٣٢

(٥٨) المصدر السابق ٣٣

(٥٩) التفسير بين القوسين للدكتور حسن حنفي، وهو تفسير له دلالة القوية - عند الأستاذ - على مواكبة التراث لعصره .

الفكرية والقومية . . ومؤلفات أصول الفقه أبنية عقلية خالصة ومناهج تاريخية ولغوية وعقلية لاشأن لها بالفائلين بها بل هي تعبير عن أنساق عقلية خالصة وكأنها موضوعة بعقل كلي شامل»^(٦٠) ومرة أخرى تختلط الأحكام في أذهاننا اختلاط النقيض بنقيضه فلا نعرف من أحاديث الأستاذ هل كان علماؤنا أهل جدل فارغ ونقاش لا يغير من الواقع شيئا أو كانوا - كلهم - على نفس المستوى من المسؤولية الفكرية والقومية؟ ولكن الذي نعرفه منه هو أن الأستاذ وإن كان قد جرد التراث القديم من جميع الحسنات فإنه في ميدان المواجهة مع الغربيين لم يسعه إلا أن يفرع إلى التراث القيم وإلى علمائنا القدامى ويسند إليهم ظهره وهويبحث عن «هويته» وعن «ذاتيته» وأمر طبيعي أن تنكشف له وسط هذا الصراع الجوانب المضيئة في التراث، وأن يتغير حديثه عنه من النقيض إلى النقيض .

تغيير المحاور المركزية في التراث:

يرى الأستاذ أن الحل الحقيقي لا يكون عن طريق التكالب على قيم التراث ولا يكون أيضا بنفض اليدين من هذه القيم جملة وتفصيلا، ولكن عن طريق التراث والتجديد إذ التراث والتجديد هو المشروع المصمم كعلاج لقضية التخلف في البلاد النامية، وهي قضية ثلاثية الأبعاد:

البعد الأول: التحرر من كل أشكال الاستعمار وصوره، وهذا البعد يفرض على باحث اليوم هموما وأعباء جديدة لم يكن يعرفها باحث الأمس، فباحث الأمس مؤثر في الحضارات الأخرى بما هو شخصية مستقلة فاتحة للارض مكتسبة للعلوم واطاعة للنظريات بينما باحث اليوم محتل مستعمر، فاقد لأرضه، متسول في أسواق الغرب . . وما يقوله الأستاذ في تشخيص هذه المأساة صحيح - في جملته على الأقل - ولكن لنتبه جيدا إلى العلاج المطروح في أدبيات هذا المشروع للقضاء على هذه المأساة: إن هذا الاختلاف بين باحث الأمس وباحث اليوم يفرض على باحث اليوم مهمة محددة تتمثل

(٦٠) التراث والتجديد ٨٩ - ٩٠ ويقول سيادته في موضع آخر: «فالفقهاء هم القيمون على التراث وحاماه من الدخلاء وحارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضه الاسلام» (نقلا عن: المثقفون العرب والتراث ٢٢٥) ويقول أيضا: «الذي يجز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه . . لادور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان . . إننا لسنا نقلة علوم لكننا مبدعوا علوم» نقلا عن المصدر السابق ١٥٨ .

في «إيثار الأرض على كل ما عداها» بحيث تتحول الأرض في شعور باحث اليوم إلى ميثافيزيقا وشعر ورواية وقصة، إلى حنان وشق بعد أن أصبحت بكاء ودموعا، مرارة وأسى، ذلا وعارا، فإذا كان هناك لاهوت فهو «لاهوت الارض» وإذا كانت هناك فلسفة فهي فلسفة الارض، وإذا كان هناك تصوف فهو تصوف الأرض. . . وإذا أسسنا لاهوتا فهو لاهوت التحرر. . . وإذا أنشأنا تصوفا فهو تصوف الثورة، وإذا شرعنا فقها فهو فقه النضال، وإذا فسرنا ديننا فهو دين التنمية»^(٦١).

البعد الثاني: التخلف سواء كان على المستوى المادي المتمثل في الجهل والفقر والمرض والامية أو المستوى المعنوي المتمثل في تسلط الأسطورة والخرافة، والانفعال والخوف والاستكانة والقضاء والقدر، ومهمة التجديد تكمن في إسقاط مفاهيم التخلف والتنمية على مقولات التراث القديم.

البعد الثالث: التقدم ضد الركود، ويقصد من الركود: اجترار القديم، أو الاستيراد من فكر الغرب، والعلاج المحتوم - فيما يرى الأستاذ - هو: «حل طلاس الماضي مرة واحدة إلى الأبد»^(٦٢) وتعلق بهذا العلاج منظومة من الصفات المساعدة نلخصها فيما يلي:

— «فك أسرار الموروث حتى لاتعود إلى الظهور أحيانا على السطح، وكثيرا في القاع».

— «مالم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه. . . فإن الواقع لن يتغير»

— «مهمة التراث والتجديد هي التحرر من السلطة بكل أنواعها: سلطة الماضي، وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من طاعة السلطة سواء كانت سلطة الموروث أو سلطة المنقول»^(٦٣).

ولا تخطف العين هنا نوعا من الاستعمال المقصود لمصطلحات مفتوحة مثل:

(٦١) التراث والتجديد ٥٧، ط. دار الكتاب الجامعي، القاهرة

(٦٢) المصدر السابق، ٥٧

(٦٣) المصدر السابق ٥٧

الموروث، الأسطورة التأليه، سلطة المنقول، طلاسما الماضي وأسراره، والذي يغلب على ظني أن ها هنا عناية بالغة واقتداراً فائقاً في انتقاء هذه المصطلحات وتوظيفها في إسقاط مايراد إسقاطه من تحطيم الحواجز وتداخل الحدود بين أصول التراث وتراث الأصول، وإذا كان «التراث والتجديد» يعني تغيير الواقع فإن العلاج هو عرض الموروث القديم على احتياجات العصر، فهي التي تبعث الحياة في التراث وتشكله بأشكال وصور ومفاهيم جديدة، وكلما تغير الواقع تغير معه التراث أطراً ومضامين وأصولاً وفروعاً. وهنا يفاجئنا المشروع بالنص التالي: «ابتداء من علم أصول الدين الذي يعطي الجماهير الأسس النظرية العامة التي تحدد تصوراتنا للكون، وابتداء من إعادة بناء الأصول بتغيير أشكال الفروع بطبيعتها: الانتقال مثلاً من العقل إلى الطبيعة، ومن الروح إلى المادة، ومن الله إلى العالم. . . ومن وحدة العقيدة إلى وحدة السلوك»^(٦٤) والنص في وضوحه العام لا يحتاج إلى تعليق.

وإذن فعملية التجديد تعتمد أول ما تعتمد على ما يسميه المشروع بإعادة «تغيير المحاور المركزية» التي يرتكز عليها التراث، بمعنى أن التجديد يبدأ «بتعديل هذه المحاور وتغيير اتجاهاتها ومراكزها. . . وقد يكون لنفس المحور أسماء عديدة، وقد تنتج عنه محاور أخرى متداخلة معه»^(٦٥)، فمثلاً إذا كان التراث القديم يتمركز حول «الله» فالذي يجب أن يحدث الآن هو التمرکز حول الإنسان، وذلك عن طريق الطرف الآخر من طرفي الوحي، لأن الوحي هو خطاب الله للإنسان، والأولوية في التجديد للوحي بمعنى مخاطبة الإنسان لا بمعنى خطاب الله. أو كما يقول - الأستاذ - علم الإنسان (Anthropolgy) وليس علم الله (Theology) ولا يكتفي التراث والتجديد بهذا اللامعقول الذي يبدنها به، إذ لفظ الخطاب أو الوحي لا يمكن فهمه أساساً إلا بين طرفين، موحى، وموحى إليه، أو مرسل ومرسل إليه أو مخاطب ومخاطب، وما دام الخطاب إلهياً فإن الجانب الإلهي مأخوذ حتماً كأصل في عملية الخطاب، بل لا يكتسب الخطاب قيمته وقوته في التأثير على الإنسان إلا بارتباطه بهذا المصدر وكونه صادراً عنه، نقول: لا يكتفي التراث والتجديد باستتصال المصدر الإلهي من عملية الخطاب

(٦٤) المصدر السابق ٦٣

(٦٥) د. حسن حنفي: الدين والثقافة الوطنية، ص ٣٦

ولكن يُعمن - عبر لامعقول جديد - في تحويل مفهوم «الله» من معناه المعروف للقاصي والداني الى معنى غريب . يقول فيه الأستاذ «والله هو - بعدُ - الشمول والعموم في الحياة الإنسانية الذي على أساسه يمكن التعامل مع الآخرين على قدم المساواة بضمّان وجود معيار شامل للحكم ومقياس عام للسلوك وقد تم ذلك في الغرب ، ابان عصر النهضة في القرن السادس عشر^(٦٦) وأكبر الظن أن عقلا غربيا واحدا لم يقع في هذا اللامعقول الذي يتحدث عنه الأستاذ ، فما نعرفه أن الغرب - ولظروف خاصة به - ثار على المفاهيم الدينية واستبدل بها مفاهيم أخرى وظل العقل الغربي واعيا بالفروق الفاصلة بين المفاهيم الأولى والثانية ، ذلك لأن عملية «سكب» مفهوم في مفهوم آخر - إن صح هذا التعبير - هي قضاء على المفهومين معا ، وإلا فعلى نظرية الحدود في المنطق أن تتواري إلى الأبد وعلى المفاهيم الذهنية والعلمية أن تخضع للعبة السوفسطائيين الجدد .

وإننا لتساءل : ماذا يقصد الأستاذ من «الشمول والعموم في الحياة الإنسانية» كمحور جديد متغير بدل محور «الله» في التراث القديم؟ إن كان المقصود به هو نفس المقصود من مفهوم «الله» فما الفائدة - إذن - من تغيير المحاور مادمنّا سنحافظ على نفس المفهوم الديني اللاهوتي؟! وإن كان المقصود منه مفهوما آخر مختلفا عن مفهوم «الله» فهذا ليس بتجديد ، بل تدمير لمفهوم قديم وإحلال لمفهوم آخر محله ، وهناك أمثلة أخرى يضر بها «التراث والتجديد» نماذج لتغيير المحاور كالانتقال من الله إلى الطبيعة أو من الله إلى الشعب ومن الأخرويات إلى الدنيويات ، ومن تاريخ الأنبياء والرسل في الماضي إلى أعمال القادة والأبطال في الحاضر ، ولا ينسى الأستاذ أن يشكك - ولو بلمحة سريعة - في تاريخهم - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين : «فالهدف من قصص الأنبياء في الرافد الديني للثقافة الوطنية هو إعطاء نماذج للبطولة وقيادة الشعوب ومقاومة الظلم والطغيان : موسى وفرعون ، محمد وقريش . الخ . . نماذج الماضي قد لا تكون واقعا بل خيال . ليست هدفاً في ذاته . .»^(٦٧)

الإيمان والإحاد في التراث والتجديد:

غير أن صاحب التراث والتجديد قد شعر بأن نصوصه هذه تفتح الأبواب علي

(٦٦) المصدر السابق ٣٦

(٦٧) المصدر السابق ٣٨

مصاريعها للإلحاد ، فطفق يُبدي ويعيد في إجابات أعترف بأنها من مستوى يفوق إمكانيات أي قارئ مهتم كانت ثقافته ومهما كان ذكاؤه ، أو أن هذه الإجابات تعتمد «اللامعقول» طريقا لمخاطبة القارئ ، وإلا فما المقصود من القول بأن: «مقولتي الإلحاد والإيمان مقولتان نظريتان لاتعبران عن شيء واقعي لأن ما يظنه البعض على أنه إلحاد قد يكون هو جوهر الإيمان ، وما يظنه البعض الآخر على أنه إيمان قد يكون هو الإلحاد بعينه . بالإضافة إلى أن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها «التجديد» الذي هو مضمون تراثنا القديم ، فمعنى الإلحاد في الحضارة الغربية يعنى الإيمان في تراثنا القديم^(٦٨) ثم يقول سيادته: « ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته ، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة العلمية وتغييرها للواقع ، فالعقائد هي موجهاً للسلوك ، وبواعث عليه لا أكثر» (٦٩).

وفي اعتقادنا أن هذا التذبذب الذي وقع فيه التراث والتجديد بين الإثبات والنفي في الحقيقة والواحدة أمر لا مفر منه مع المنهجية المغلوطة التي اعتمدها هذا المشروع ، وأعنى بها : محاكمة تراث ، خاصته الأولى : قيادة الواقع وتوجيهه ، بظروف الواقع ومتغيراته ومستجداته ، فالواقع — في هذا المشروع — هو «المقدس» الذي لا يُمس ، ومتغيراته لا يأتيتها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، والتراث — وما يشتمل عليه من دين وغيره — هو المتغير سواء كان التغيير بمعنى التجديد أي الحفاظ على الأصول مع تطوير الفروع أو كان التغيير بمعنى الإحلال والإبدال في الأصول والفروع معا ، وفي ضوء هذا «المقياس» المتعارض منذ اللحظة الأولى مع تراثنا شكلا ومضمونا ، أصبح «الإلحاد» مفهوما نسبيا ، وليس وصفا محددًا كما نعرفه من تراثنا وتراث الأديان قاطبة ، فالإلحاد في فلسفة «التراث والتجديد» وإن كان يعني إنكار أصول الدين كلها أو بعضها ، لكن إن كان منبعثا من عقلية مؤثرة في الواقع فهو ليس إلحادا ، أو هو إلحاد يتطلب مشروع التجديد في تراث المسلمين ، ولسنا ندري أية قيمة موضوعية يمكن أن تتصف بها العقيدة الإسلامية — مثلا — في ظل «التراث والتجديد»؟ وما لنا نحاول

(٦٨) المصدر السابق ٦٨

(٦٩) المصدر السابق ٦٩

التساؤل ، وقد حسم الأستاذ القضية في النص السابق ، حين قرر أنه ليس للعقائد صدق داخلي ، ونحن نعلم أن إفراغ العقيدة من صدقها الداخلي هو الوجه الآخر لفلسفة الإلحاد ، تلك التي لا تري في الألوهية أو النبوة أو البعث حقائق موضوعية ثابتة ، وإنما تفسرها على أنها كوابت النفس الإنسانية أو ظواهر اجتماعية نشأت من تعامل الإنسان مع البيئة أو الواقع أو الأوضاع الاقتصادية إلى آخر ما هو معروف من التفسيرات المادية لحقيقة الدين ، والأستاذ الذي انتهض لتجديد تراث المسلمين لا يتعد عن هذه التفسيرات ذاتها حين يقول عن الوحي - مثلا - إنه لا يقصد منه : إثبات موجود مطلق غني لا يحتاج إلى الغير ، بل المقصود منه تطوير الواقع في اللحظة التاريخية التي نمر بها^(٧٠) أو يفسر لنا «الإلحاد» بأنه مفهوم ينتمي إلى مقياس عملي وليس إلى مقياس نظري اعتقادي ، وأن «الإلحاد» - كما يعرفه الغربيون - يؤدي إلى الخير أكثر مما يؤدي إليه الإيمان ، فقد استطاع الإلحاد هناك أن يقضي على الأسطورة والغيب في الفكر الأوروبي ، وهذا هو «الخير» في مفهوم «التراث والتجديد» الذي يجب أن نسعى إليه من خلال التجديد فلا بأس بالإلحاد إذا حقق لنا مصالح الواقع من تحرير للأرض أو تصنيع أو توفير للقمّة العيش ؛ ومن مجازفات الأستاذ التي لا تقبل أبدا أن يبرر نظريته «المقلوبة» هذه بأن «الإيمان في تراثنا ليست له أهمية العمل» فهذا القول هو عكس ما في التراث تماما ، إذ من البدهيات المعروفة في تراثنا القديم أن الإيمان أصل وأساس ، وهذا مما لاخلاف فيه بين المسلمين جميعا ، أما العمل فقد وقع فيه خلاف معروف في علاقته بأصل الإيمان ، ومهما يكن من أمر هذا الخلاف فإن الذي لاخلاف حوله هو أنه لا قيمة للعمل إذا لم يعتمد على الإيمان ، فقد تكون له قيمته الكبرى على مستوى المصلحة الدنيوية المادية ، ولكن من قال إن المصلحة في نظر الإسلام هي المصلحة الدنيوية فقط حتى يكتسب «الإلحاد المحقق للمصالح» هذه القيمة التي يلصقها الأستاذ بالتراث؟ ولنستمع إليه في نص صريح يؤكد أن سياته غريب على مجال التراث وقواعده ومسائله ، يقول فيه : « . . مع أن الإيمان والإلحاد بمقاييس تراثنا القديم وحياتنا المعاصرة مقياس عملي لا نظري ، ففي تراثنا القديم لا يهم الإيمان بقدر ما يهم العمل ، وفي حياتنا

المعاصرة من يلتزم بقضايا العصر ومن يساهم في ثورات الشعوب، ومن يعمل على تحرير الأرض، وعلى إطعام الجوعى فهو المؤمن حقا، وهو إيمان المثقفين الثوريين منا. الإيمان بالتقدم ومصلحة الشعوب، لذلك إن الإلحاد الأوروبي هو الإيمان الحق، كما أدي الإلحاد في أوروبا إلى خير أكثر مما أذاه الإيمان، فعن طريق الإلحاد تم رفض الجوانب الأسطورية والغيبية في الفكر الأوروبي، فأصبحت الحياة أفضل من الموت والدنيا أفضل من الآخرة، وتمت رعاية الانسان أولا قبل إقامة المراسيم لله. وفي حياتنا المعاصرة نرى من نتهمهم بالكفر والإلحاد يساعدوننا على تحرير الأرض وعلى التصنيع وعلى الإطمئنان على لقمة العيش^(٧١) وهذا كلام مرفوض جملة وتفصيلا، فالمؤمن - في التراث - هو من يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر، والتجديد في هذا المفهوم «تدمير» مهما كانت اللافتات التي تخترع له أو يتم ذبحه تحت ظلالها، ومقاييس الإيمان - في تراث الإسلام - وكما يعرف الأستاذ، هي مقاييس حددها القرآن الكريم والسنة الثابتة وانتهى أمرها، وهي - لحسن الحظ - لا تخضع لمقاييس الثوريين مثقفين كانوا أو عمالا أو فلاحين أو شعبيين، ومن حق الثوريين أن يؤمنوا بما شأؤوا، ويكفروا بما يشأؤون، ولكن ليس من حقهم أن يفرضوا على الجماهير إيماننا لاتعرفه هذه الجماهير وتكره أشد الانكار.

وفي إطار المنهجية المغلوطة التي يستعملها «التراث والتجديد» في تقطيع أوصال التراث، تطالعنا نصوصه أيضا بمتناقضات حادة عن أقدس المقدسات في التراث وأعني به «الألوهية» حين يعلن أن ذات «الله» لا يمكن تصورهما من ناحية ولا يمكن الحديث عنها من ناحية أخرى، ومنذ البداية ينبغي ألا نتخذنا لفظة «ذات» المضافة إلى «الله» في نصوص الأستاذ، فالنصوص كلها نفيًا أو إثباتا منصبية على «معرفة الله» أو «العلم بالله» أما لفظة «الذات» فهي هنا مختارة - في عناية - كغطاء لتمير ما يراد تمريره للقاء وهذا الذي يراد تمريره هو:

أولاً: إن ذات الله تعالى لا يمكن تصورهما ولا إدراكها لانه لا يمكن الإشارة إليها، فالله «مفهوم بلا ماصدق» كما يعبر المؤلف، وإذا كان الله - حسبها هو مقرر في التراث -

(٧١) د. حسن حنفي: في فكرنا المعاصر ٧٠.

ليس متعينا في زمان أو مكان فلا يمكن - إذن - أن يكون موضوعا للعلم .

الأمر الثاني : الحديث عن ذات الله لغويا غير ممكن ، لأن اللغة الإنسانية لا يمكن أن تعبر إلا عن التصورات أو الإدراكات أو المعاني الإنسانية .

وفيا يتعلق بالأمر الأول يتناسى «التراث والتجديد» - وربما عن عمد - ما يقرره علم المنطق من أن أفراد الكلى الذي هو موضوع العلم قد تكون ممتنعة الوجود في الخارج ومع ذلك يتعلق العلم بها ويصح الحكم عليها ، إذ لولا تصور الموضوع - ولو بوجه ما - لما أمكن الحكم عليه لا سلباً ولا إيجاباً . وإذا كان المنطق يقرر هذا بالنسبة للمعدوم فكيف - باسم المنطق - ينكر الأستاذ أن يكون «واجب الوجود» موضوعا للعلم؟! وليعلم الأستاذ - وهو يعلم بلاشك - أن مفهوم واجب الوجود أو «الله» مفهوم كلي ، وله «ما صدق» خارج الذهن ، والخارج في ثرائنا - وكما هو معلوم لسيادته - أعم من الخارج المادي^(٧٢) فالله تعالى موجود وجودا حقيقيا ولوجوده تحقق في «نفس الأمر» وهذا الوجود موضوع للعلم ما في ذلك ريب ، وهذا أصل أول يعتمد عليه التراث كله اعتمادا كلياً ونحن نتفق مع «الأستاذ» أن «الذات المقدسة» ليست موضوعا لأي نوع من أنواع الإدراك ، لكن الأستاذ لا يتفق مع عامة المسلمين قديما وحديثا في أن الله تعالى بصفاته وأسمائه موضوع للعلم وموضوع للإيمان وإلا فليقل لنا الأستاذ ماذا نضع بالخطاب الإلهي في القرآن الكريم: « فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » «محمد ١٩» وهل يطلب منا القرآن الكريم العلم بألوهيته تعالى ثم يصادر علينا التراث والتجديد هذا العلم؟ ثم يقول الأستاذ «وإذا كان «ذات» الله لا يمكن تصوره أو إدراكه فإنه أيضا لا يمكن الإشارة إليه حتى يمكن أن يتم به تصديق أو تحقق في العلم^(٧٣)» وواضح من هذه النصوص ، ونصوص أخرى لانطوّل البحث بإيرادها ، أن الأستاذ يخلط عامداً أو غير عامد بين الذات وبين الأسماء والصفات ، وبين الإدراك الحسي والإدراك

(٧٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ١، ١٤٩ تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، مصر ١٩٧١ م.
(٧٣) د. حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية ص ٨٥ مكتبة مدبولي، القاهرة ١٩٨٨ م، ونقلت نظر القاريء إلى ما يشبه لعبة «الحوالة المهرة» في صياغة هذا النص، فالأستاذ يتحدث عن الذات، ولكن حديثه وأحكامه في النص جاءت بضمائر المذكر مما يحقق هدفا مبيتا وراء السطور، ثم يبين في الهامش، أن كلمة «ذات» تذكر وتوث مثل كلمة «روح» وهكذا يضع كلمة ذات ليمرر على القاريء نفي العلم بالله تعالى، ثم يستعمل الضمائر المذكرة بدل المؤنثة ليمت التعبير عن القضية المرادة من النص .

العقلي^(٧٤)، ثم بين تصور «الموضوع» في القضية المنطقية ووجوده الحسي، وكل هذه تحديدات لاسبيل الى التداخل بينها في تراثنا العقلي بحال مما يدل على غربة «الاستاذ» الواضحة في ميدان التراث، ولنستمع إلى الأستاذ في تناقض جديد يعلن فيه استحالة الحديث عن الله - تعالى - فيقول: «وإذا كان ذات الله لا يمكن تصوره، أو إدراكه أو الإشارة إليه فانه لا يمكن أيضا التعبير عنه...» كيف يتم للإنسان التعبير عن شيء لا يقدر على التعامل معه أو ضبطه ولا يمكن العثور له على صياغة؟ الحديث عن ذات الله إذن خطأ في تصور وظيفة اللغة^(٧٥).

وتعقيبنا على هذه الدعوى لا يتعدى مطالبة الأستاذ بتطبيق قاعدته هذه على نفسه، فإذا كان الحديث عن «الله» في ضوء هذه القاعدة خطأ من ناحية التصور اللغوي، فان حديث «سيادته» عن «الله» وتأليفه لمجلد كبير يقع في ٦٧٠ صفحة بعنوان: التوحيد، كله خطأ في خطأ بنفس المقاييس التي وضعها سابقا، ونطالبه بطرد قاعدته هذه في كل كل ما عرضه علينا من أحكام وأقويل عن (الله) على أننا نتساءل: كيف صح في ذهن الأستاذ الكبير الحكم بخطأ الحديث عن «الله» واتسق اتساقا منطقيا واستمتع بنوع من الصدق في اعتقاده لو لم نفترض مسبقا إمكان أن يكون «الله» موضوعا للعلم؟ لكن أستاذنا لا يرى بأسا من أن يقبل موضوعية العلم لله إذا ترتب على ذلك نفي للموضوع، وأن يرفض ذات ما قبله إذا ترتب عليه إثبات الموضوع، ويبدو أن الأستاذ أحس باعتراض من هذا النوع يطرح نفسه بنفسه، وبدلا من أن يراجع أحكامه في ضوء الاعتراض، دفع بالقضية كلها في متاهة جديدة انتهى فيها إلى أن «الصمت» هو اللغة القادرة على التعبير عن الله: «وقد تكون لغة الصمت هي أقدر لغة على التعبير عن ذات «الله» هروبا من قضية اللغة^(٧٦)» غير أن أستاذنا لم يصمت وإنما عبر بألفاظ اللغة عن كل ما يريد أن يقوله عن «الله» إيجاباً وسلباً، ويبدو أيضا أن هذه الفلسفة الجديدة في الإيمان بالله كانت وراء التصور الخاص لمشروع «التراث والتجديد» عن «الله» فقد اتسع هذا التصور حتى صار «لاتصور» على الإطلاق، وأصبح معنى «الألوهية» إطارا

(٧٤) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات بشرح الطوسي ٧/٣

(٧٥) د. حسن حنفي، المصدر السابق، ص ٨٧

(٧٦) المصدر السابق ٨٧، انظر أيضا: التراث والتجديد ١٢٧ وما بعدها

خاوي المضمون يُملأ ويفرغ حسب أولويات الواقع ، وهكذا يمكن أن يعبر لفظ «الله» عن توتر أو قلق أو صرخة وجودية أو حالة شعورية ، أو أمنية عز علينا تحقيقها ، أو رغبة عيش في نظر الجائع أو الحب في وجدان محروم من العواطف أو أي شيء آخر ماعدا مفهومه الحقيقي الذي هو «الله» تعالى بالمعنى الذي جاءتنا به الأديان السماوية . . وهذا مانقرؤه في النص التالي من التراث والتجديد : «إن لفظ «الله» يعبر عن اقتضاء أو مطلب . . أي أنه صرخة وجودية أكثر منه معنى يمكن التعبير عنه بلفظ من اللغة بتصور من العقل . . وكل مانصبو إليه ولانستطيع تحقيقه فهو أيضا في الشعور الجماهيري هو الله . . فالله عند الجائع هو الرغيف ، وعند المستعبد هو الحرية ، وعند المظلوم هو العدل ، وعند المحروم عاطفيا هو الحب ، وعند المكبوت هو الإشباع . . والله في مجتمع يخرج من الخرافة هو العلم ، وفي مجتمع آخر يخرج من التخلف هو التقدم ، وإذا كان الله هو ما يقيم أودنا وأساس وجودنا ويحفظنا فهو الخبز والرزق والقوت والإرادة والحرية . . وهو القوة والعتاد والعدة والاستعداد»^(٧٧).

وواضح أننا نواجه في هذا النص صورة من الخيال الشعري عن «الله» لانتسب الى حقائق العلم ولانتمت إليه بوشيجة أو صلة ، ومثل هذه الخيالات الواقعة خارج حدود العلم لانتمت مناقشتها على أساس من البرهان والحجة وانما تظل تعبيرا أو انعكاسا لانفعالات خاصة بالقائل .

أما خطأ الحديث عن ذات «الله» لغويا فسيبه أن لفظ «الله» لفظ فضفاض في معناه وله دلالات عدة فهو الشارع في أصول الفقه والحكيم في أصول الدين ، والموجود الأول في الفلسفة والواحد في التصوف ، ثم يخطو بنا التراث والتجديد خطوة متقدمة يفصح فيها عن الهدف المقصود فيقول «بل إن لفظ «الله» يحتوى على تناقض في استعماله باعتباره مادة لغوية لتحديد المعاني أو التعبيرات ، وباعتباره معنى مطلقا يراد التعبير عنه بلفظ محدود»^(٧٨) وبؤرة الإحراج التي يهدف إليها هذا النص تتحدد في التقابل بين المحدود والمطلق ، فاللغة بما أنها ألفاظ ، مادة ، فداليتها محدودة ونسبية ، ضرورة محدودية اللفظ ذاته ونسبيته ، وبهذا الاعتبار يصبح لفظ «الله» لفظا محدود

(٧٧) التراث والتجديد ١٣٠

(٧٨) المصدر السابق ١٢٩

الدلالة، لكنه يدل على مفهوم مطلق وهو مفهوم «الله»، وبعبارة أخرى: لفظ «الله» دال محدود الدلالة لأنه لفظ لغوي بينما مدلوله مطلق من جميع الوجوه، فكيف تمكن الدلالة إذن؟ ولا ينتبه الأستاذ إلى أن تحليله هذا يتضمن الرد على نفس الدعوى وأنه يقع في نفس ما حذر منه، لانه يستعمل في استدلاله لفظ «المطلق»، و«المطلق» من حيث كونه دالا، لفظ محدود ونسبي ومن حيث معناه المدلول عليه باللفظ، مطلق وغير محدود، فكيف أمكن للأستاذ أن يفهمنا أن اللفظ الدال المحدود دلّ على معناه اللامحدود؟!

وسبب الإشكال الذي يثيره الأستاذ نابع من تقيده بمبدأ «أسبقية الواقع على الفكر» ثم محاكمة المصطلحات الميتافيزيقية بهذا المبدأ اللامتيافيزيقي، وفي إطار هذه النظرية تصبح الأشياء هي المنشئة للألفاظ، وترتبا على ذلك تكون اللغة أساسا للفكر وليس العكس^(٧٩) ولا يتسع المقام هنا لمناقشة هذا المبدأ الذي يقف وراء كل تناقض وقع فيه مشروع التراث والتجديد وهو بصدد الحديث عن تراثنا القديم، ولا لإيراد الردود الواسعة المستفيضة التي تثبت خطأ هذه النظرية وتبني الاتجاه المعاكس وهو أن الإنسان لما كان مفكرا ولما كان محتاجا إلى ترجمة افكاره ونقلها للغير ظهرت اللغة كتعبير أو إعلان عما يدور في ذهنه. وأن هذا يفسر لنا ظهور اللغة كألفاظ ومعان في حياة الإنسان دون غيره من أنواع الحيوانات، بل لماذا وجد المجتمع الإنساني على هذه الصورة من التعقيد ولم يوجد مجتمع مماثل من بين الكائنات الحية الأخرى^(٨٠) - ولكن نذكر بأن مبدأ أسبقية الفكر على اللغة وعلى الألفاظ هو منطلق أساسي في تراثنا، وصحيح أن ثمة تصورات ونظريات عدة طرحت في كيفية الربط الأول بين الألفاظ ودلالاتها، غير أن أسبقية الواقع على الفكر وربط الفكر باللغة وجودا وعندما أمر غير

(٧٩) يتبنى «التراث والتجديد» هذه النظرية ويعتمد عليها في تفسيره لنشأة العلوم في التراث القديم حيث يرى «أن اللغة تلعب دورا كبيرا في نشأة العلم وفي بنائه، بل إن مصطلحات العلوم هي التي تحدد بناءها، فألفاظ: التواتر والآحاد والعام والخاص والأمر والنهي والحلال والحرام هي التي حددت نشأة علم أصول الفقه... وكذلك ألفاظ الممكن والواجب والمستحيل أو الذات والصفات والأفعال كلها ألفاظ مستعارة من اللغة تعبر عن مضمون آخر وبناء نظري آخر لعلم أصول الدين» راجع التراث والتجديد ١٢٨ «ولانفق مع الأستاذ في استنتاجه هذا، فليس مجرد وجود المصطلحات العلمية كألفاظ في اللغة قبل ظهورها في العلوم سببا في أن هذه الألفاظ تنشئ العلوم، ذلك لأن هذه الألفاظ لم تكن في اللغة بدلالاتها الاصطلاحية وإنما اكتسبت هذه الدلالات بعد نقلها إلى العلوم، وإلا فلماذا صارت طائفة معينة من ألفاظ اللغة اصطلاحات في علوم دون بقية الألفاظ الأخرى؟!

(٨٠) راجع النقد القيم الذي كتبه الأستاذ باقر الصدر، ردا على هذه الفكرة في كتابه: اقتصادنا ص ٧٧ وما بعدها، الطبعة

وارد في التراث الإسلامي ، ولا يعرف في هذا التراث على طوله وعرضه رأي أو اتجاه يقصر دلالات اللغة وتعبيراتها على الموضوعات أو التصورات المحسوسة ، لدى الانسان ، فاللغة أداة للتعبير عن موضوعات حسية وعن موضوعات أخرى تستقل استقلالاً تاماً عن واقعنا المحسوس ، ولنستمع إلى الفخر الرازي وهو يبين لنا لماذا كانت دلالات الألفاظ هي أعم الدلالات في نفس مختصر يقول فيه : «وأما أنها أعمها فليس يمكن أن يكون لكل شيء نقش كذات الله - تعالى - وكالعلوم ، أو إليه إشارة كالعائبات ويمكن أن يكون لكل شيء لفظ ، فلما كانت الألفاظ أيسر وأفيد وأعم صارت موضوعة بإزاء المعاني»^(٨١).

ويدعو «التراث والتجديد» إلى تجاوز لغتنا القديمة ومصطلحاتها وإحلال مصطلحات أكثر ارتباطاً بالواقع محلها ، فلم تعد مصطلحات الواجب والحلال والحرام والصلاة والزكاة والصيام تؤثر في مفكرى اليوم أو تستلفت أنظارهم ، وعلينا أن نتخلى عن أشكال هذه المصطلحات ونعيد بناءها في ألفاظ جديدة تغرى الشباب وتغري الطلاب مثل الحرية والعدل والمساواة ، وكأن هذه المصطلحات قد اخترعها الأستاذ أو المفكرون المعاصرون ، وكأن تراثنا يخلو من مضامين ومحتويات هذه الألفاظ ، ويقدم الأستاذ نموذجاً لتطویر مصطلحاتنا القديمة في قوله «وما أسهل التعبير عن المضمون القديم بلفظ جديد ، فالصلاة تكشف عن الفعل في الزمان ، عن الفتور والتراخي وعن الحال والقضاء ، والزكاة مشاركة في الأموال والصيام إحساس بالآخر ، والواجب هو الفعل الملتزم ، والحرام هو الفعل الذي ينتج عنه ضرر وسلب وعدم وفناء . . .»^(٨٢).

تعقيب:

وإذا كنا نوقفنا عند كثير من نصوص التراث والتجديد فاننا نجمل وجهة نظرنا وهي وجهة نظر شخصية بحثة فيما يلي :

أولاً : ثمة فرق بين التجديد وبين التغيير ، الأول : حفاظ على الأصول وإضافة إليها ، ونفض لما يتراكم عليها من غبار يجربها عن الأنظار ، والثاني هدم وبدء جديد

(٨١) السيوطي ، المزهري ٣٨/١

(٨٢) د . حسن حنفي : الفلسفة في الوطن العربي ٢٦ - ٢٧ .

من فراغ يتم تحت أي مسمى إلا مسمى التجديد، اللهم إلا إذا كان القصد تغييب الوعي أو خداع الجماهير .

ثانيا : إن التراث والتجديد ينتهي بنا في التحليل الأخير الى المناهات الآتية :

الأولى : اعتبار الإسلام «معطى تاريخيا وواقعه حضارية حدثت في التاريخ، يهمننا منه مانشأ كحضارة، وليس مصدره : من أين أتى، تهمننا حضارته بعد حدوثه بالفعل ، وتجديد التراث ليس هو البحث عن النشأة بل عن التطور»
الثانية : البداية العلمية للتغيير تعني البدء بالواقع واعتباره المصدر الأول والأخير لكل فكرة .

الثالثة : تحريم عميلة التغير على الطبقة البورجوازية أو من ينتمى إليها، وإسناد المهمة بكاملها إلى «الطليعة» المنتسبة نفسيا ونضاليا إلى الطبقة العاملة .

ومن حقنا أن نقرر أن التراث والتجديد في هذا الإطار نظرة خاصة وشخصية إلى أبعد حد ممكن . وأنه لا يعبر عن آلام وآمال الجماهير، بل جاء تعبيراً عن آمال فئة محدود العدد جدا وإلى الحد الذي يسقطها من حساب النسبة والتناسب . . ومن حقنا أيضا أن نقول : إن تجديد التراث الإسلامي لا يحسنه إلا عالم ثابت القدمين في دراسة المنقول والمعقول، فاهم لطبيعة التراث المعقد، مدرك لطبيعة المناهج وأدوات التحليل الفكري المستخدمة في البحث والتقصى، وهل تتلاءم مع طبيعة تراث يعتمد على أصول ثابتة موجهة للواقع وحاكمة عليه، أو تتنافر معه منذ الخطوة الأولى من البحث .

والذي لاشك فيه أن «التراث والتجديد» بل أكثر مشاريع التجديد خلا من هذه الشروط الضرورية ونظر إلى تراثنا في أصوله الثابتة من منظار منهج تطوري، أولى مسلماته : ألا ثابت ولا مقدس فلاشك أن تجيء النتائج كلها مضطربة متناقضة، الأمر الذي يجعلنا نتساءل عن أهداف مثل هذه الدراسات، وهل هي حقيقة تجديد لتراث الأمة الإسلامية وبحث عن هويتها وتأكيد لذاتها أو هو استئصال لما تبقى من عناصر قوتها وحيويتها تأكيدا لاستمرار التبعية واستلاب الذات . كما نسجل أيضا أن مشروع التراث والتجديد، قد أهدر كثيرا من دلالات النصوص اللغوية والتاريخية لحساب

رؤية خاصة لم تحل الإشكال بل زادته اضطرابا وغموضا .

ثالثا : لاننكر أننا في حاجة إلى «التجديد» بل مشكلتنا «الأم» هي غيبة التجديد لكن شريطة الوضوح والفصل بين مجال الثوابت ومجال المتغيرات ، والتفرقة والحاسمة بين أصول الدين وتراث أصول الدين . ومن المؤسف - حقا - أن نقرر أن ارتباط جماهيرنا بالتراث قاصر على مجال العبادات ، بينما يحتفي هذا الارتباط - أو يكاد - في مجال العمليات والاجتماعيات ، وأنه لا يزال أمام دعاة المسلمين من أولى الفهم والوعي الكثير مما هو مطلوب لربط المسلم بتراثه في هذا المجال .

رابعا : لا أرى أن التراث هو المحرك لتصرفاتنا والمسئول الأول والأخير عن أزماتنا المعاصرة بل أستطيع أن انطلق من نقيض هذه الدعوى وأزعم أننا لانستلهم تراثنا الإسلامي في كثير مما نفعل أو نترك . . وإلا فأين في أمتنا العربية - والتي يعلقون تحلفها على مشجب التراث - أين فيها هذا المجتمع الذي تنضبط قواعده حياته على أصول الحلال والحرام في التراث؟

ولنضرب لذلك مثلا موقف مجتمعاتنا الإسلامية من المرأة . . إن بعض هذه المجتمعات ينظر إليها في إطار «العورة» ويصادر في هذا الإطار كثيرا من حقوقها التي يقرها الإسلام - والإنسانية - في وضوح لالبس فيه ، هل هذا الموقف مقولة تراثية إسلامية أو هو مرض مزمن ورثناه من عصر ما قبل الإسلام؟ والبعض الآخر من مجتمعاتنا ينظر إليها في إطار غربي تختلط فيه الإيجابيات والسلبيات معا . فهل هذه نظرة تراثية إسلامية ، أو هو انسحاق في تراث آخر غير تراث الإسلام؟ إن هذا أو ذاك تقليد وافد على تراثنا من خلف ومن أمام ولايستطيع منصف أن يلحق أيا منهما بتراث الإسلام . ونحن لاننكر أن في تراثنا أقوالا منغلقة وفهو ما قبله قدمت لنا أحكاما خالية من روح النص ومقاصده ، بل ومتعارضة مع روح النص ومقاصده . ولكن - وبكل التأكيد - ليس هذا هو التوجه السائد أو التوجه الأغلب في هذا التراث المظلوم .

واذن فقددر كبير جدا من أنماط سلوكنا لايعكس تراثنا الاسلامي بقدر مايعكس إما تأثيرات مزمنة من مجتمعات قبلية سابقة على ظهور الإسلام ، أو تأثيرات مستجلبة من بيئات غريبه ، أو من خليط غير متجانس ولا متوازن بين هذين المصدرين

المتضادين . فليس صحيحا ما يؤكد « التراث والتجديد » من أن سبب خلط الأوراق في أذهاننا هو أننا نعمل بالكندي ونتنفس بالفارابي ونرى ابن سينا في كل الطرقات ، بل المشكلة فيما أرى أننا نعيش عصرنا وإحدى قدمينا في ميدان «داحس والغبراء» والأخرى في «البيكادلي والشانزليزيه» وغياب التراث الحقيقي كان دائما مصدر الخلل وستظل مقولاته الثابتة هي الحلقة المفقودة لاستعادة التوازن بين الماضي والحاضر .

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

محمد إقبال وموقفه من «وحدة الوجود»

أ.د / محمد السعيد جمال الدين

أستاذ الفارسية والأدب المقارن
كلية الآداب - جامعة عين شمس - جمهورية مصر العربية

رَفَعُ
عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة:

منذ بضع سنين كتب أحد الدارسين العرب مقالا تناول فيه بالتحليل والنقد فكر الشاعر والمفكر الإسلامي المعروف محمد إقبال^(١)، وزعم كاتب المقال أن مذهب «وحدة الوجود» قد أغرى محمد إقبال فتأثر به واستند إليه في مقولاته الفلسفية برمتها، حتى إن بوسع المرء أن يرد كل فكرة من أفكار إقبال إلى ذلك المذهب،

وحين قرأت المقال المذكور شعرت بدهشة بالغة، لأن هذا الزعم لا يأتي من عربي قرأ شيئا بلغته العربية عن محمد إقبال، فما حظي جانب آخر من جوانب فلسفة إقبال من توضيح وتأکید في لغتنا العربية بمثل ما حظيت به آراؤه في «الذاتية»، وهي الآراء التي نقض بها إقبال على القائلين بوحدة الوجود مذهبهم، حتى تكونت بالمكتبة العربية مجموعة من الأعمال، ما من واحد منها إلا وهو يؤكد موقف الرجل من نبذ تلك الفكرة ويبيّن بكل وجه من وجوه الإبانة، وكلّ ضرب من ضروب الإفصاح أنه إنما أقام نظريته التي أسماها «الذاتية» على أساس مناقض تماما لمذهب وحدة الوجود، وأن تلك النظرية تعد حجر الزاوية في توجهاته الفكرية ومنطلقاته لإصلاح حاضر العالم الإسلامي.

ومن ثم، فقد كان أول شرط يجب أن يشتمل عليه كاتب المقال المذكور هو الإحاطة بما يتكلم فيه، وقراءة ما كتّب بلغته العربية - على أقل تقدير - عن القضية التي يتناولها.

وقد أحببت أن أفرد هذا الموضوع بدراسة مستقلة مستوعبة، لا شكاً فيما سبق لي ولغيري من المشتغلين بفكر إقبال أن علمناه من آرائه، بل معاونة لنفسي على الإحاطة بأبعاد قضية من أعقد القضايا التي ترتبط بفكر إقبال وإسهاماته في حركة الإصلاح الإسلامي الحديث، وهي قضية تنطوي على خطورة بالغة، لأن هذا الزعم - إن صح - فمن شأنه أن يسلب هذا المفكر الإسلامي الكبير أهم ميزاته، وأفضل خصائصه

(١) ولد بالهند عام ١٨٧٧م وتلقى منذ صغره تربية إسلامية، ثم حصل على الليسانس في الآداب من كلية الحكومة بلاهور، وواصل دراساته في إنجلترا، ونال درجة الدكتوراه من ألمانيا سنة ١٩٠٨ وعاد إلى وطنه حيث بدأ يؤسس دعوته الإصلاحية واستخدم كلا من الشعر والنثر، فنظم العديد من الدواوين باللغتين الفارسية والأردية، كما نشر بعض الكتب بالانجليزية، أهمها كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» وبعد حياة حافلة بالفكر والجهاد والابداع توفي في ابريل ١٩٣٨م.

كواحد من دعاة الإصلاح، وكشاعر محرّك للهمم وباعث للعزم والثقة بالنفس بين قوم مضى عليهم ربح من الزمن أنكروا فيه ذواتهم، وخصموها من الوجود انطلاقاً من تصورٍ ظنيّ خاطيء لمكانة الإنسان في الكون، فماتوا وهم أحياء، وقضى عليهم أن يكونوا هلاكاً مجسداً، وبلاء مصبوا على ماضيهم وحاضرهم ومستقبلهم، وغلبتهم الأمم الأخرى وأنزلتهم عندها منزلة السائمة، تمتهن آدميتهم وتستولى على ثرواتهم وخيراتهم دون أن يحرك ذلك فيهم ساكناً من أنفة وعزّة، وهم بعد ما ظلّموا إنما هم الذين ظلّموا أنفسهم حين استهانوا بها وازدروا ملكاتها.

وهل هناك من عمل وقف له هذا المفكر الواعي بهموم أمته وأدائها الشطر الأعظم من حياته أكبر من أنه دعا إلى الإيمان بالحق تعالى؟! . . . لكن هذا الإيمان لا يعني - كما يقول أصحاب وحدة الوجود - نكران الذات الإنسانية ونفيها، بل دعمها كحقيقة مفردة، قادرة على إثبات نفسها والبرهنة على قدرتها الأصيلة في التعبير العملي على ملكاتها التي أودعها الله فيها.

وحدة الوجود: تعريف مجمل

ويتعين علينا قبل أن نشرع في عرض آراء محمد إقبال في مذهب وحدة الوجود أن نتوقف قليلاً للتعرف على أهم الملامح الفكرية لذلك المذهب. فحقيقة الوجود - عند القائلين به - منفصلة أصلاً عن الماهيات، لما بينها من مباينة ذاتية، وهذه الماهيات تكتسب صفة الوجود، لا لأن الوجود قد تشكل فيها بل لأنها منسوبة إليه. ومن ثمّ كان الوجود حقيقة، وهذه الحقيقة هي الفرد الواحد الذي يسرى في سائر الموجودات من واجب وممكن باختلاف الدرجات والمراتب من شدة وضعف، ونقص وكمال، وفقر وغنى، وقلة وكثرة^(٢).

ويشرح ابن تيمية آراء أصحاب ذلك المذهب بقوله: «وهم يجعلون الخالق عين وجود المخلوقات، فكل ما تتصف به المخلوقات من حسن وقبح ومدح وذم إنما المتّصف به عندهم عين الخالق، وليس للخالق عندهم وجودٌ مباين لوجود المخلوقات

(٢) راجع الفصل الرابع الذي كتبه عن وحدة الوجود الاستاذ جلال هماني، في كتابه: «مولوي نامه... عقايد وأفكار مولانا جلال الدين مولوي» ١: ١٩٤ ومابعدها طبع طهران، ١٣٥٤.

منفصل عنها^(٣)، وهو نفس ما قاله ابن عربي في «فصوص الحكم»: «فالعلي لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا، أو مذمومة عرفا وعقلا وشرعا، وليس ذلك إلا لمسمى الله تعالى خاصة»^(٤).

لقد قرأ إقبال - بحكم اشتغاله بالفلسفة الإسلامية - هذه المقولات، وتبين له ما كان لها من أثر واسع المدى فى الفكر والأدب، بل وفى حياة الأمة الإسلامية بعامة على مدى قرون متطاولة، فماذا كان موقفه منها؟

أعتقد أن إجابة هذا السؤال إجابة شافية تقتضيها أن نصطنع منهاجاً نتبع فيه فكر إقبال على ترتيب تاريخى متصل، ليكون ذلك معواناً لنا على التحقق من آرائه فى وحدة الوجود، وما لحق هذه الآراء من تطور.

بين الفكر والواقع:

كان إقبال قد عاد من أوروبا إلى الهند «سنة ١٩٠٨م» بعد أن أتم دراساته العالية بالحصول على دبلوم فى الحقوق وآخر فى الاقتصاد، كما أنجز رسالته للدكتوراة فى الفلسفة الإسلامية، فعمل حينذاك محاضراً منتدياً بالجامعة، كما اشتغل بالمحاماة، وبرغم مشاغله العديدة ظل قلبه يحمل هموم أمته وكان يجد فى الشعر - الذى برع فى أساليبه وأنقن طرائقه - فسحة فى البوح بذات نفسه يرسلها زفرات على ما آل إليه حال المسلمين، فأخذ ينشد قصائده باللغة الأوردية فى الحفلات التى تقيمها جمعية «حمية الإسلام» فى «لاهور».

ومن أهم ما أنشد من قصائد فى تلك المرحلة «١٩١١م» قصيدة «شكوى» يشكو فيها إلى الله - عز وجل - أحوال المسلمين وما أصاب حياتهم من تدهور ومكانتهم من ضعف واضمحلال. وبعد نحو سنتين «١٩١٣م» أعقب القصيدة المذكورة بأخرى فى

(٣) من افتائه الذى استفناه فيه الشيخ سيف الدين عبدالطيف بن بلبان السعودى انظر: برهان الدين البقاعي، تنبيه الغيبي الى تكفير ابن عربي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، طبع مكة المكرمة، ١٤٠٠ هـ، ص ١٧٩ - ١٨٠. وانظر ايضا مجموع فتاوى شيخ الاسلام احمد بن تيمه، طبعة ١٣٩٨ هـ، ٢: ١٦٠.

(٤) فصوص الحكم، ص ٧٩، نقلا عن: برهان الدين البقاعي، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، هامش ص ١٨٠.

نفس الموضوع وجعلها بعنوان «جواب المشكوى»^(٥)، بين فيها أنه سمع صوتاً سماوياً تخيَّله يجيبه عن شكواه ويبين له أصل الداء، وهو أن المسلمين قد تركوا العمل:

أتشكو أن ترى الأقوامَ فازوا بمجد لا يراه النائمونا
مَشَا بهدي أوائلكم وجَدُوا وضيَّعتُم تراثَ الأولينا
أليسَ من العَدالة أن أرضى يكونُ حصادُها للزرَّاعينا؟!!

هاتان «القصيدتان المتدعتان في الأسلوب والمعاني والغرض»^(٦) تنطوي معانيهما على إحساس عميق باليأس من أحوال المسلمين بسبب ما طرأ عليهم من حبِّ العجز، واطِّراح الهمة، وخور العزيمة، والتواكل والانسحاب من ميدان العمل ومعتزك الحياة. والشاعر وإن عبر عن تمسكه بأهداب الأمل في أن تنبعث العزيمة في قلب المسلم، فيعمل على إنقاذ عالم الإسلام بل والإنسانية جمعاء مما تردت فيه من أضرار المادية والجهالة والظلام، فقد بدا ذلك الأمل مجرد مثال لا سند له من الواقع المعاش حوله، والحقيقة القاسية المريرة التي تحيط به.

بدء التحول:

يلاحظ المتبع لتطور فكر إقبال أن ثمت تحولاً طرأ - بعد ذلك - على طريقتة فانتقل به من السلب إلى الإيجاب ومن الجهر بالأسى على حال الأمة إلى بيان أدوائها وتوصيف الدواء الناجع لها، وقد تمثلت قمة هذا التحول في نشره لديوان «أسرار خودي» - أي أسرار الذات - باللغة الفارسية في يونيو ١٩١٥م، وهو الديوان الذي اشتمل على ملامح نظريته المعروفة بالذاتية، والتي يؤكد فيها على أهمية الذات الإنسانية، وأن هدف الإنسان في هذه الحياة معرفة ذاته وتقويتها واستخدام مواهبها واستنباط ما في فطرتها. أما إنكارها أو إضعافها والعمل لفنائها - كما يقول الهنادك وأصحاب وحدة الوجود - فهو الشر بعينه.

وواضح أن هذه النظرية تتصادم - من كل وجه من الوجوه - مع مذهب «وحدة

(٥) ترجم الاستاذ الصاوي شعلان القصيدتين إلى العربية شعراً، ونشرهما في كتابه: فلسفة إقبال، طبع مصر، ١٩٥٠م.

(٦) أبو الحسن الندوي، روائع إقبال، طبع دمشق، ١٩٦٠م، ص ١٧.

الوجود» ولما كان إقبال لم يظهر منه - قبل نشر ديوان «أسرار خودى» - أنه يعارض ذلك المذهب أو يقف موقف الناقد لمقولاته، فلاشك أن الرجل قد تبينت له - في تلك المرحلة من حياته الفكرية - أمور اعتقد صحتها وأيقن سلامتها تتعلق بوحدة الوجود جعلته يقف منه موقف العداء الصريح، بل يبني فلسفته كلها على أساس مخالف له تمام المخالفة.

ولاريب أن هناك أصولا فلسفية بحتة تتعلق بوحدة الوجود قد تبنت له قبل ذلك ببضع سنين، حين كان يعد أطروحته التي حصل بها على الدكتوراة في الفلسفة الإسلامية من إحدى الجامعات الألمانية «١٩٠٨م» في موضوع «تطور الفكر الفلسفي في إيران» فقد عرض لقضية وحدة الوجود في غير موضع من تلك الأطروحة، وبين أنها شاعت بين المسلمين من طريقتين:

١ - الأفلاطونية الحديثة، التي أسهمت عند مفكرى الفرس من المسلمين في «إقامة ضرب من الذاتية الحاملة التي بلغت ذروتها في الاعتقاد بوحدة الوجود لدى بعض المدارس الصوفية»^(٧) بل أثرت في العقلانيين من المعتزلة أنفسهم، لقد حاول هؤلاء جميعا «تحويل القانون المطلق الذى يحكم فاعلية الوجود من مبدأ خارجي موضوعي صارم إلى حال أو شأن من شئون الذات الإلهية نفسها»^(٨). ومن أهم خصائص الأفلاطونية الحديثة عنده أنها «ذات طابع موغل في الميتافيزيقية، ولم تتضمن رسالة للناس على العموم»^(٩).

٢ - الفكر الآرى وبخاصة فكرة «النرفانا» - أى الفناء - البوذية^(١٠) النظرية والفلسفية البحتة - من أن نظرية وحدة الوجود تنتمي إلى روافد غير إسلامية، وأنها إنما غزت

(٧) محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، طبع مصر سنة ١٩٨٩م، ص ١٤٢

(٨) أيضا، ص ٤٩ - ٥٠.

(٩) أيضا، ص ٨٥

(١٠) أشار أبو الريحان البيروني في كتابه «ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة» طبع حيدر اباد الدكن الى ان تمت تقريبا بين بعض الفلاسفة من اصناف النصارى (الأفلاطونية المحدثة) والهنود في قولهم بالحلول والاتحاد بين مذهب الهنود في ذلك بقوله (ص ٥): «ولا أذكر من كلامهم [يعني كلام الهند] كلام غيرهم الا ان يكون للسوفية [يعني الصوفية] او لأحد اصناف النصارى لتقارب الامر بين جميعهم في الحلول والاتحاد». ويقول في ص ٢٤: «ومنهم كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الاولى فقط لاستغنائها بذاتها فيه وحاجة غيرها اليها. . . والحق هو الواحد الأول فقط، وهذا رأي السوفية [يعني الصوفية]». وانظر ايضا مقاله في ص ٢٥ من الكتاب نفسه.

التصوف الإسلامي بسبب حيويته ومرورته وقدرته على جذب المقولات المختلفة إلى ساحته .

وأرى أن محمد إقبال قد وقف في تلك المرحلة من حياته الفكرية عند هذا الحد في تحليل ظاهرة اقتحام وحدة الوجود للفكر الإسلامي ، لأنه انطلق في تحليله للظاهرة - وغيرها من الظواهر في أطروحته - «تطور الفكر الفلسفي في إيران» - من منهج يقوم على تفسير الظواهر الفكرية والفلسفية والحضارية بعامة تفسيراً يقوم على أساس من الفصل بين الأجناس البشرية، باعتبار أن لكل جنس خصائصه العقلية التي تميزه عن غيره من الأجناس .

فقد رأى أن اعتناق الفرس للإسلام كان فاتحة تفاعل وتواصل بين الجانبين السامي والآري ، ولكنه يلاحظ «أن الآري وإن ترك الوجه الظاهر من حياته ينطبع بالمظاهر السامية إلى حد كبير يعمد في هدوء إلى أن يتحوّل بالإسلام الذي اعتنقه إلى ما يتوافق مع عاداته الفكرية الآرية»^(١١) .

كما نحس - حينذاك - لتفسير كل تحول في الفكر الفلسفي في إيران عن تعاليم الإسلام باعتباره «محاولة للتخفيف من الصرامة البالغة - للقانون المطلق الذي فرض على المرء من خارجه «يعني من العنصر السامي» وبعبارة أقصر هي محاولة لجعل ما هو خارجي مفروض يبدو كما لو كان ذاتياً نابعاً من الداخل»^(١٢) .

وواضح أن محمد إقبال كان متأثراً في تلك المرحلة من حياته بمنهاج البحث العلمي التي راجت بين المستشرقين في أوائل العشرين ، وطبعت الدراسات الأكاديمية في الغرب حينذاك بل وربما حتى الآن ، بطابع التمييز المفرق بين الأجناس البشرية وتفسير الظواهر تفسيراً قائماً على العصبية . وأذكر أنني قرأت الكثير من الكتب التي ألفها المستشرقون في تلك الفترة عن تاريخ الإسلام تعتمد هذا التفسير ذاته^(١٣) ، برغم ما بين المسلمين على اختلاف أجناسهم من وحدة العقيدة .

(١١) تطور الفكر الفلسفي في إيران ، ص ٣١ .

(١٢) أيضاً ، ص ٣٢ .

(١٣) أذكر من تلك الكتب على سبيل المثال : احزاب المعارضة السياسية في الاسلام ، ليوليوس فلهوزن . والعقيدة والشريعة في الاسلام ، لجولدزبير . والسيادة العربية والشيعية والاسرائيليات ، لفان فلوتن .

ولسنا هنا في مجال الرد على ذلك المنهج، وإنما حسبنا أن نقول إن انسياق إقبال وراءه قد أدى به إلى إغفال حقيقة جوهرية في الأمر كله، وهي أن مذهب وحدة الوجود ما تبلور ولا تحددت معالمه كمذهب فكري صارم إلا على يد رجل عربي سامي وليس آري، هو محيي الدين بن عربي، الحاتمي الطائي الأندلسي «٥٦٠ - ٦٣٨ هـ». وعلى كل حال فقد نخل إقبال عن هذا المنهج في سائر ما كتب بعد ذلك.

وربما كان هذا التفسير القاصر للظواهر، وحصراً لموضوع البحث وجهد الباحث كله في تمييز السامي من الآري، هو الذي جعل محمد إقبال يتوقف في دراسته للظاهرة عند مجرد تحديد الروافد الأجنبية لها، والتي تمثلت عنده في رافدين هما الأفلاطونية الحديثة والفكر الآري، كما ذكرنا.

ومع أنه قد توصل «حوالي سنة ١٩٠٨م» إلى أن مذهب وحدة الوجود يعد نبتة غريبة غرست في التصوف الإسلامي، إلا أن موقفه من ذلك المذهب ظل باهتاً شاحباً لا يدل على أنه قد اتخذ منه موقفاً ما.

وربما دفع هذا بعض الدارسين الهنود والباكستانيين لفكر إقبال - كالأستاذ شريف -^(١٤) إلى الزعم بأن «الفترة التي تمتد من سنة ١٩٠١م إلى حوالي ١٩٠٨م، قد غلبت عليها مسحة من وحدة الوجود، ويرد الأستاذ شريف ذلك إلى «تأثره بالأنباط والتقاليد المتوارثة للشعر الفارسي والأردى، ودراسته للشعر الإنجليزي الرومانسي ويبين أن هذه المسحة بدت واضحة جلية في شعره الذي نظمته باللغة الأوردية بخاصة في تلك الفترة»^(١٥).

ونستطيع أن نقول إن ما لاحظته الأستاذ شريف لا يعدو أن يكون ميلاً ونزوعاً لا موقفاً فكرياً، فقد ظل إقبال وياً للبيئة التي تربى فيها - وهي بيئة تنزع إلى التصوف كفلسفة شاملة للحياة، ولا تنزع إلى «وحدة الوجود» كمذهب فكري قائم برأسه، وإنما كملح ضمني من ملامح التصوف. فلقد أشار إقبال في إحدى رسائله إلى

(١٤) Sherif.M.M,About Iqbal And His thought

نقلاً عن مقال رفعت حسان في مجلة Iqbal Review العدد الصادر في فصل الربيع [أبريل/يونيو ١٩٨٧] من صفحة ٩ - ٢٦، والمقال بعنوان: God and the universe in Iqbal's philosophy (١٥) جمع هذا الشعر ونشر في لاهور في سنة ١٩٢٤م، في ديوان بعنوان «بانك درا» أي «صلصلة الجرس» ويشتمل على أكثر قصائده الأوردية.

السيد حسن نظامي إلى أنه نازع ميله الفطري إلى التصوف ، فقد نشأ هذا الميل عنده بحكم بيئته وتربيته^(١٦) . وهو لا يعني به التصوف الإسلامي كله ، وإنما يعني صوفية أصحاب الوحدة الداعين إلى الفناء ونكران الذات وترك العمل ، ويطلق على هذا النوع اسم «التصوف العجمي»^(١٧) الذي «أخذ من رهبانية كل أمة وجهد أن يجذب إليه كل نحلة ، حتى القرمطية التي قصدت إلى التحلل من الأحكام الشرعية لم تعد نصيرا من الصوفية»^(١٨) . وظل إقبال طيلة حياته يكن تقديرا خاصا لعدد من كبار الصوفية من ذوى الإخلاص والعزم ومن أهل التوحيد «لا الوحدة ، يقول في ديوانه «جاويد نامه» «نشرة بالفارسية سنة ١٩٣٢ م» :

«الفرد يصبح ربانيا بالتوحيد ، أما الأمة فتصبح جبروتا بالتوحيد ، صنع التوحيد أبا يزيد والشبلي وأبا ذر ، صاغ التوحيد للأمة طغرل وسنجر»^(١٩) لقد كان هؤلاء جميعا نماذج للفرد الموحّد ، كما كانت الدولة السلجوقية - ممثلة في طغرل وسنجر نموذجا للأمة الموحدة التي أحرقت الباطل بحماسها الملتهب وعزيمتها الفتية ، ومن ثم كانت صبغة التوحيد ربّانية ، وصبغة وحدة الوجود رهبانية ، وستان بين الاثنتين .

مقاصد الفلسفة والشعر:

والآن أعود إلى حيث قطعني الأستاذ شريف لكي أصل ما انقطع من الحديث في تطوّر فكر إقبال منذ عودته إلى بلاده حتى نشر على الناس ديوانه «أسرار خودي» ، وهو الديوان الذي دارت حوله واحدة من أنبل معارك الفكر وأروعها .

فقد انبرى إقبال للردّ على معارضي مذهبه في الذاتية ، وكتب لهذا الغرض العديد من الخطابات والرسائل إلى أئمة الهند وعلماؤها يشرح فيها فلسفته ويبين منهجه في الإصلاح . ثم أراد المستشرق الإنجليزي «نيكلسون» أن يترجم الديوان إلى الإنجليزية ، فكتب إلى إقبال يسأله أن يكتب مقالا يجمل فيه فلسفته ، فكتب إليه بضع صفحات في هذا الغرض ، فأثبت نيكلسون بعضها وجعلها مقدّمة لترجمة «أسرار

(١٦) انظر عزام : محمد إقبال . . . ص ٦٣ ، والرسالة مؤرخة ١٩١٥ / ١ / ٣٠ م

(١٧) أيضا .

(١٨) أيضا .

(١٩) رسالة الخلود ، ص ٣١٢ - ٣١٣ ، والاشارة لكل من أبي يزيد البسطامي وشبلي البغدادي وأبي ذر الغفاري ، رضي الله عنه . اما طغري وسنجر ، فهما من كبار سلاطين السلاجقة .

خودى» (١٩٢٠م) وما لبث بعض المتفلسفين الإنجليز أن ردّوا على «نيكلسون» معترضين على مذهب إقبال . وكتب بعضهم نقدا لآرائه الفلسفية ، فبعث إلى نيكلسون برد جامع على ماأثاروه من قضايا وأبدوه من اعتراضات^(٢٠) .

ونستطيع من خلال ردود إقبال ومقدمته للترجمة الإنجليزية للديوان ان نتبين عمق التحول الذى طرأ على فكره، ودفعه إلى أن يتبوأ مكانة كواحد من المصلحين الإسلاميين في العصر الحديث .

نعم ، هو تحول ملحوظ في فكر إقبال وحياته كلها ، ليس بوسع المرء أن يتجاهله ، أو يمرّ عليه دون أن يتوقف عنده ، لانه هو الذى حسم موقف الرجل من قضية الفلسفة التى درسها أفضل ما يكون الدرس ، ونال فيها أعلى الدرجات العلمية ، وقضية الشعر الذى ملك عليه لبه واستحوذ على قلبه ووجدانه ، وبرع فيه وأحسن كل الإحسان .

ولكن ، ما جدوى الفلسفة إن ظلت نظريات عقلية مجردة لم تخرج من القوة إلى الفعل ، وما جدوى الشعر إن لم ينتقل من مجرد الانفعال والتأثير إلى التأثير وإلى تحريك الهمم وحفزها إلى العلاء ، ومن ثم «ينبغي أن تكون للفلسفة والشعر مقاصد إنسانية عامة»^(٢١) .

لقد ألمح إقبال نفسه في بعض خطاباته عقب نشر ديوانه «أسرار خودى» إلى أن تحولاً ما قد حدث في نفسه جعله يشعر بفداحة مسؤوليته كمفكر وشاعر موهوب تجاه أمته : فرأيت فرضاً عليّ ، بأني مسلم ومحّب للإنسانية أن أوجههم «يعني المسلمين» إلى مقاصدهم الحق»^(٢٢) .

لقد أحس أنه شاعر حالم يداعبه حلم البعث ، بعث أمته من جديد ، وشعره يلهب العواطف ويتأجج بالشرر ، لكن هذا الشرر لا يلبث أن ينطفئ ، والعواطف المستعرة لا تلبث أن تمحمد جذوتها ، فيتبدّد أثر هذا الشعر الذى لا يعدو أن يكون أسهاراً أو غناء

(٢٠) ترجم المرحوم الدكتور عبدالوهاب عزام بعض الخطابات والاعتراضات ورد اقبال عليها ، كما ترجم جانبا من مقدمة ديوان «أسرار خودى» الانجليزية في كتابه : محمد اقبال ، انظر ص ٤٨ وما بعدها ، ص ١٢٠ وما بعدها .

(٢١) من رد اقبال على «مستر دكسون» انظر عزام : محمد اقبال ، ص ١٢٧ .

(٢٢) من رده على «مستر دكسون» ، انظر : عزام ، ص ١٢٨ .

ليس إلا ، فلا تنتظمه فكرة محورية ولا يأخذ بمجامعه تصميم ضابط يفضي به إلى هدف محدد وغاية معينة . يقول في خطاب آخر للسير « كشن برشاد » :

« هذه المنظومة «يعني أسرار خودى» قد أعدت لهدف معين ، بينما طبيعتي راغبة في الحلم والاستغراق . . إنني لم أكتب هذه المنظومة من تلقاء نفسي ، بل قد أمرت بكتابتها . . فكأنني أشعر أنها هي واجبي وغاية حياتي^(٢٣) . »

وهذا يعني أنه لو ترك على سجيته مستغرقاً في حلمه مكتفياً بالتوصيف والتقرير في شعره لاستمر على ما اعتاده ، ولما قيض له أن يجعل لعلمه وفنه مقصداً إنسانياً عاماً .

ولاشك أن تلك النقلة من عالم المثال إلى عالم الواقع تستتبع كفاحاً مريراً في ميدان الفكر ومنازعة طويلة للنفس ، وهماً مقيماً ، يقول في خطاب أرسله إلى الشاعر أكبر الله آبادى «في ١٨ / ١٠ / ١٩١٥م» : « . . . وأنا منذ عشر سنين في همّ وتفكير . . الخ^(٢٤) . »

إنّ دافعا قوياً نشأ في نفسه أدرك به أنه أودع أسرار العلاج الناجع لأدواء أمته ، وأنه أوّتمن أمانة لا بد له أن يؤديها للناس ، وأن أداءها هو مهمته الأولى ، وغاية حياته كلها ، فلقد خلق ميسراً لها بعلمه وفنه ، فطوى نفسه من يومئذ على عزيمة حذاء ماضية أن يبدأ رحلة كفاح طويلة في عالم الفكر والفن ، وصاغ منهجاً إصلاحياً شاملاً متشعب الأطراف ، يزداد مع تطاول الأيام رحابة وسعة وشمولاً واستقصاءً ، وقد عبر إقبال عن هذا المعنى شعراً في أوائل ديوانه «أسرار خودى» بقوله :

لما أراد الله أن يغير ما حلّ بالمسلمين من تخاذل وسقوط همّة ، جعل في كلامي قوة التأثير ، وأودع في شعري قدرة خارقة تفعل الأعاجيب بنفس المؤمن . . لقد علم الحق - عز وجل - صلاحيتي ، فكشف أمام منظار قلبي عن مكنون الحقائق والمعارف ، فيها هي ذي الحقائق المحتجبة تترأى لعيني . . . أقامنى الله - جل وعلا - بقدرته شمسا تتبدد بها الظلمات ، وتبيد بها الجرائم الفتاكة ، وتتوارى بطلعتها الأفكار الخاطئة إلى غير رجعة ، وتتلاشى بها مشاعر الخنوع والاستكانة . . من تلقاء الشرق علت

(٢٣) ترجم هذا الخطاب الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن في كتابه : محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية ، طبع مكة المكرمة ، سنة ١٤٠٨ هـ ، ص ٨٠ .

(٢٤) انظر : عزام ، محمد إقبال . . . ، ص ٤٩ .

صباحتي . . فقوضت أركان الليل ، واستقر على وجنات ورورد العالم بأسره ندى جديد . . .» (٢٥) .

لم يكن هذا الندى الجديد إلا نظريته «الذاتية» التي خرج بها من أنقاض مذهب وحدة الوجود الذي حال دون تقدم الفكر والعمل معا . لقد خرج إقبال من أزمته الفكرية مبشراً بعهد جديد من احترام الذات ، وهو يقرر أن القرآن الكريم كان أكبر معوان له على الخروج من أزمته الفكرية ، وبيان الطريق الواضح أمامه ، فانحلت عنه رابطة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة ، ونجا من شبك المقولات الفلسفية ، يقول في إحدى رسائله «سنة ١٩١٥ م»: «إني بفطرتي أنزع إلى التصوّف ، وقد زادني فلسفة أوروبا نزوعاً إليه ، فإن فلسفة أوروبا في جملتها تتوجه إلى وحدة الوجود ، ولكن تدبر القرآن المجيد ، ومطالعة تاريخ الإسلام بإمعان أشعراي بغلطي ، ومن أجل القرآن عدلت عن أفكارى الأولى وجاهدت ميلى الفطرى ، وحدثت عن طريقة آبائي» (٢٦) .

قضيّتان رئيسيتان:

لقد شغل فكر إقبال منذ عودته إلى بلاده سنة ١٩٠٨ م بقضيتين رئيسيتين ، شكلتا فيما بعد أسس نظريته المعروفة بـ «الذاتية» :

- ١ - مسألة المادة في مبحث حرية الذات .
- ٢ - مسألة الزمان في مبحث خلود الذات (٢٧) .

لقد علم إقبال أن توصله لحل المسألتين يعني خروجه من الأزمة الفكرية التي تملكته نحو عشر سنوات (٢٨) ، كما يعني في الوقت نفسه بلورة مذهب جديد ذى صبغة إنسانية ، لكنّه يجب أن يكون ذا طابع عملي لا مجرد أفكار سانحة لا أساس لها من واقع الحياة ، ومن ثم ينبغي تحقيقه أول الأمر «في جماعة بعينها لها مسلك معين ومذهب

(٢٥) محمد اقبال ، كليات اشعار فارسي ، طبع أحمد سروش ، طهران ، ١٣٤٣ هـ . ش (١٩٦٤ م) ، ص ٥ - ٦ .

(٢٦) رسالته إلى السيد حسن نظامي في ٣٠ / ١ / ١٩١٥ م ، انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٦٣ .

(٢٧) راجع المقدمة التي كتبها اقبال للترجمة الانجليزية لديوان «اسرار خودي» وانظر عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٥٧ .

(٢٨) يقول في رسالة الى الشاعر اكبر إله آبادي (١٨ / ١٠ / ١٩١٥) : «وأنا منذ عشر سنين في هم وتفكير . . .» (انظر : عبدالوهاب عزام : محمد اقبال ، ص ٤٩)

مستقل ، ولكن طرائقها في العمل تتسع بالدعوة والتبليغ إلى غير نهاية . وعندى أن هذه الجماعة هي الأمة الإسلامية»^(٢٩) .

وإذا نحن أمعنا النظر في المسألتين كليهما تبين لنا إلى أى حد يرتبطان بمذهب وحدة الوجود . فلا بد لمن يتناول هاتين المسألتين ، أعني حرية الذات ، وخلودها ، أن يتوقف عند ذلك المذهب ، إما أن يقبله جملة فينفي – ابتداء وللوهلة الأولى – ما للذات من حرية العمل والاختيار وقدرة على تسخير المادة ، بل ينفي أن يكون لها وجود حقيقى أصلا ، وبالتالي ينتقل إلى المسألة الثانية تلقائيا فيقول بفناء الذات وعدم بقائها خالدة بذاتها . وإما أن يرفضه برّمته وينحل عن مقولاته فيغدو ومجال البحث في المسألتين مفتوحا أمامه ، يجوز فيه بفكره وعقله ما شاء الله له أن يجوز .

ومن ثم كان لا بد لإقبال أن يعالج في المبحثين كليهما مذهب وحدة الوجود ، وقد فعل ، فما وجدته إلا مجرد «طلسم» - كما سماه هو - لاحقيقة له ولاسند في الواقع ، وإنما هو مجرد ظنّ وتخيل ليس إلا ، لكنه عاق سير الفكر الإسلامى وأمسكه عن التقدم في الاتجاه الصحيح ، وأساء إلى الأمة كلها غاية الإساءة حين سلبها الرغبة في العمل ، وأفقدتها وعيها بمكانتها فصارت كأنها تائهة متحيرة في بادية يطوقها سراب من خيال لا يمكن أن يتحقق .

وهذا كاف في الدلالة على أن نظرية الذاتية التى دعا إليها إقبال ، وكانت محور حياته وجهاده في سبيل الإصلاح ما قامت إلا على نقض مذهب «وحدة الوجود» وبيان تهافتة . وأن مردّ هذا التحول الشامل في حياة إقبال يرجع في حقيقته إلى تغير نظرتة إلى مذهب وحدة الوجود .

ولقد لاحظ ذلك أستاذه «ماك تاجرت» MCTAGGARTT أستاذ الفلسفة بجامعة «كامبردج» وكانت قد نشأت علاقة صداقة بينهما أيام دراسة إقبال بإنجلترا . فحين قرأ تاجرت الترجمة الإنجليزية لأسرار خودى أرسل إلى إقبال خطابا قال فيه : «ألم تُغير موقفك تغيرا كبيرا؟ بكل تأكيد . فحين كنّا نجلس للحديث سوياً في الفلسفة كنت

(٢٩) في رده على «مستر دكسن» ، انظر : أيضا ، عزام ، ص ١٢٧ - ١٢٨ .

أكثر تمسكا بوحدة الوجود والتصوف^(٣٠) .

«الذاتية» نقض لوحدة الوجود:

والآن، علينا أن نتلمس مما تفرق في خطابات إقبال ومقدماته وردوده على معارضية كيف اتخذ لنفسه مذهباً فلسفياً أطلق عليه اسم «خودي» أي «الذاتية» مذهباً منتزعا من عالم الفكر لكأنها أراد به صاحبه أن يكون فلسفة للتمدن الإسلامي في العصر الحديث . وسوف يتبين لنا أن «الذاتية» من كل وجوهها، ومن خلال أقوال صاحبها نفسه، ردّ على مذهب وحدة الوجود ونقض لمقولاته .

كان أول ما لاحظته إقبال - في مبحثي حرية الذات وخلودها - أن الهنادك أميل إلى أن حياة «الأنا» التي هي أصل المصائب والآلام منشؤها العمل، وأن حالة النفس الإنسانية نتيجة محتومة لأعمالها، «ولاريب أن آراءهم جديرة بالإعجاب من جهة الفلسفة، ولاسيما جرأتهم على قبول كل نتائج هذه القضية، وقولهم إنه لا سبيل إلى الخلاص من شرك «أنا» إلا ترك العمل . ولكن في هذا خطراً عظيماً في حياة الواحد والجماعة^(٣١) .

أما أمم الغرب فميلهم إلى العمل ساقهم إلى ميلائم طباعهم في هذا الصدد، لقد بدأت الفلسفة الجديدة في الغرب من وحدة الوجود التي دعا إليها الفيلسوف الهولندي اليهودي «يعني اسبينوزا ١٦٣٢ - ١٦٧٧م» ولكن مسحة العمل غلبت على طبائع الغرب، فلم يلبث طويلاً طلسم وحدة الوجود . . سبق الألمان إلى إثبات حقيقة «أنا» الإنسانية المستقلة، ثم تحرر من هذا الطلسم الخيالي فلاسفة الغرب على مر الزمان ولاسيما فلاسفة الإنجليز . . فلم يرج في بلاد الإنجليز حتى اليوم كل نظام فلسفي من نسج الفكر لا يثبت في ضوء الوقائع^(٣٢) .

أما الإسلام فقد حلّ القضيتين دفعة واحدة حين جمع بين حرية الذات وخلودها - في رضا الحق تعالى أو في عذابه - في حدّ واحد، هو العمل : «فالإسلام يرى أن «أنا»

(٣٠) نشر الاستاذ سيد عبدالواحد - تلميذ إقبال - هذا الخطاب في كتابه :

Thoughts and Reflections of Iqbal, Lahore, 1964, P.112

(٣١) مقدمة الطبعة الأولى من اسرار خودي، وانظر، عزام: محمد إقبال، ص ٥١ .

(٣٢) أيضاً، ص ٥٣ .

مخلوق ينال الخلود «في الجنة أو في النار» بالعمل^(٣٣).

لكن محيي الدين ابن عربي الأندلسي - وكان يتمتع بمكانة علمية كبيرة - قد أول القرآن الكريم تأويلاً يشبهه إلى حد بعيد آراء الهنادك، واستطاع أن يجعل من «مسألة وحدة الوجود عنصراً في الفكر الإسلامي»^(٣٤) «لأنكر عظمة الشيخ وفضله، بل أعدّه من كبار فلاسفة المسلمين، ولا أرتاب في إسلامه فإنه يحتج على عقائده - بقدّم الأرواح ووحدة الوجود بالقرآن على حُسن نيّة، قرأوه - على صوابها أو غلطها - قائمة على تأويل القرآن . . . وعندى أن تأويله غير صحيح»^(٣٥).

«وأصل المسألة أن الصوفية أخطأوا خطأ كبيراً في فهم التوحيد ووحدة الوجود . ليس هذان الاصطلاحان مترادفين كما توهموا . فالأول مفهوم ديني ، والثاني فلسفي محض ، ليس التوحيد ضد الكثرة - كما يظن الصوفيّة - بل هو ضدّ الشرك . وأمّا وحدة الوجود فهي ضدّ الكثرة . وكانت نتيجة هذا الغلط أن عد من الموحدين طائفة ذهبوا إلى وحدة الوجود - أو التوحيد في اصطلاح فلسفة أوروبا الحاضرة - على حين أنّ المسألة التي ذهبوا إليها لاتتعلق بالدين ، بل بحقيقة نظام العالم»^(٣٦).

«إنّ تعليم الإسلام واضح بين . هو أنّ ذاتاً واحدة تستحقّ العبادة وأن كلّ الكثرة التي ترى في العالم مخلوقة . . .»

«ليست عقيدة وحدة الوجود من تعليم القرآن ، فإن القرآن يبين المغايرة التامة بين الخالق والمخلوق أو العابد والمعبود» .

وينطلق إقبال من هذا المبدأ لتأسيس نظريته في الذاتية قائلاً : «الحياة كلها فردية ، وليس للحياة الكلية وجود خارجي ، حيثما تجلّت الحياة تجلّت في شخص أو فرد أو شيء ، والخالق كذلك فرد ، لكنّه أوحد لا مثيل له»^(٣٧).

(٣٣) مقدمة الطبعة الأولى من اسرار خودي ، وانظر ، عزام : محمد اقبال ، ص ٥٣ .

(٣٤) أيضاً ، ص ٥١ .

(٣٥) من رسالة الى السيد حسن نظامي ، انظر عزام ، ص ٦٤ .

(٣٦) هذا قول قريب جداً من قول ابن تيمية : «وكثير من الناس تشبه عليهم الحقائق الأمرية الدينية الاياتية بالحقائق الخلقية القدرية الكونية» (الفرقان ، ص ٩٨ ، وانظر ما بعدها) .

(٣٧) من مقدمة الترجمة الانجليزية لأسرار خودي ، انظر عزام ، ص ٥٥ ، وهو قريب من قول ابن تيمية : «المطلق بشرط الاطلاق لا يتصور إذ لكل موجود حقيقة يتميز بها ، ومالا حقيقة له يتميز بها فليس بشيء» (مجموعة الرسائل والمسائل ٤ : ٢١) .

لقد شاعت عقيدة وحدة الوجود بين المسلمين فأبدعتهم عن روح دينهم وتغلغلت في أعماق مجتمعاتهم حتى بلغت العامة من الناس، فسلبتهم الرّغبة في العمل^(٣٨) والدّأب والجلاد. وبذلك تردّت الأمة في حالة يرثى لها من الضعف والعجز والهوان. «وتبدلت أنظارها، وجمل الضعف في أعينها، وركنت إلى ترك الدنيا، لكي تخفي ضعفها وهزيمتها في تنازع البقاء^(٣٩) ورفعت شعارا يقول:

تبدّلتَ فاجتهدْ أن تُبدّلَ شرِعةً فليسَ يطيقُ الطَّبِيُّ شرِعةَ ضَيِّغَمٍ^(٤٠)
 فحين ضعفت الأمة عن شريعة القرآن حاولت أن تبدل القرآن ليلائهما، ولم تحاول أن تغير نفسهما لتلائم القرآن، والتمست لذلك تأويلات ومعاني باطنية لقانون الأمة، وماهي في الحقيقة إلا مسح لهذا القانون وإبطال لمفعوله.

وهنا يكمن المضمون الإصلاحى لفلسفة محمد إقبال، فالرجل لا يعارض وحدة الوجود من منظور فلسفى فحسب، بل يعارض النتائج والآثار المترتبة عليها في حياة الفرد والجماعة بنفس القدر.

وهو يذكر من سبقه إلى معارضة وحدة الوجود، ويقول إن شيخ الإسلام ابن تيمية كان أول من رفع الصوت باستنكار تلك النزعة،^(٤١) كما يشير^(٤٢) إلى تأثيره بالشيخ أحمد ابن عبد الأحد السرهندي «٩٧١ - ١٠٣٤م» الملقب بمجدد الألف الثانية^(٤٣)، غير أنه يقرر أن جلال الدين الرومى «٦٠٤ - ٦٧٢ هـ» كان أكثر الناس تأثيراً فيه، فهو الذى أيقظه وشجعه ودلّه على أن يسلك هذا الطريق وأن يبلغ رسالته للناس عن طريق الشعر.

(٣٨) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، عزام ص ٥٢.

(٣٩) من رسالة إلى السيد سراج الدين بال، انظر عزام، ص ٦٥.

(٤٠) البيت لإقبال من ديوان «ضرب الكليم»، ترجمة الدكتور عبد الوهاب عزام، طبع مصر، سنة ١٩٥٢م.

(٤١) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي، انظر عزام، ص ٥٢.

(٤٢) من خطاب أرسل إلى السيد سليمان الندوي (١٩١٧م)، انظر: رفعت حسان، في مقاله المذكور فيما سبق، هامش رقم (١٣).

(٤٣) انظر في معارضة المجدد الثاني لوحدة الوجود، كتاب محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية، للدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن، وانظر ايضا كتاب الاستاذ ب. أ. فاروقى

دور الشعر:

ويرى إقبال أن للشعر دورا فاعلا في هذه المسألة وأنه كان السبب في رواج مذهب وحدة الوجود بين المسلمين ، فقد تلقف الشعراء من الفرس بخاصة مقولات ذلك المذهب وخاطبوا القلوب ، وتدفق ينبوع الشعر في انسياب حاملا معه إلى النفوس أفكار وحدة الوجود ونكران الذات : «فكانوا أشد خطرا وأكثر تأثيرا حتى أشاعوا بدقائقهم هذه المسألة بين العامة فسلموا الأمة الإسلامية الرغبة في العمل»^(٤٤) ووضعوا للمسلمين أساس أدب يقوم على وحدة الوجود ، وقد افتن هؤلاء الشعراء في إبطال شعائر الإسلام بأساليب عجيبة خداعة ، وأبانوا عن وجه مذموم في كل أمر ممدوح في الإسلام .^(٤٥) ويضرب إقبال على ذلك أمثلة مختلفة من أشعار بعض شعراء الفرس ممن ذهبوا ذلك المذهب .

لكن نقد «ابن تيمية» ومعارضته الشديدة لوحدة الوجود لم تترك إلا بعض الأثر لأن «جفاف المنطق لا يقوى على مقاومة نضرة الشعر وفتنته»^(٤٦) .

ولقد كان هذا من بين الأسباب التي دفعت محمد إقبال إلى استخدام موهبته الشعرية الفذة ومعرفته بطرائق الشعراء وأساليبهم ، للترويج لنظرية «الذاتية» وتقريبها إلى الناس ، فهو يقول في مقدمة ديوانه «أسرار خودي» : «اجتهدت أن أحرر هذه المسألة الدقيقة من تعقيد الأدلة الفلسفية ، وألوانها بألوان الخيال ليتيسر إدراك حقيقتها . . فإنما خيال الشعر فيها وسيلة إلى توجيه الناس إلى هذه الحقيقة : حقيقة أن لذة الحياة مرتبطة باستقلال «أنا» وبإثباتها وإحكامها وتوسيعها . . إلخ»^(٤٧) .

فاستخدام الشعر في الإصلاح الوجداني للأمة ، وشحذ همتها ، ودفعتها نحو الرقي والتقدم الروحي والمادي ، وتجديد مقاصدها ، من شأنه - في رأي إقبال - أن يفك العقدة بنفس الطريقة التي انعقدت بها من قبل»^(٤٨) .

(٤٤) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي ، وانظر عزام ، ص ٥٢ .

(٤٥) من رسالة الى سراج الدين بال (١٩١٦م) ، وانظر عزام ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٤٦) مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي ، انظر : عزام ، ص ٥٢ .

(٤٧) من مقدمة الطبعة الأولى لأسرار خودي ، انظر عزام ، ص ٥٤ .

(٤٨) راجع كتابنا : صفحات مطوية من الثقافة الإسلامية ، طبع مصر ، ١٩٨٥م ، ص ٩ وما بعدها .

إشكال آخر:

لقد أصبح بيننا الآن بلا خفاء أن محمد إقبال قد اصطنع بنظريته في «الذاتية» منهجاً لإصلاح حاضر أمته، وعلاجاً لأدوائها التي ردتها القهقري فأردتها في الغموض والحيرة، وأمسكت بها عن النهوض وشلت حركتها عن التقدم. وقد نال إقبال بهذه النظرية مكانته التي عُرف بها بين الناس منذ ذلك الحين كواحد من دعاة الإصلاح، وكتب في تأييده جماعة من كبار القادة السياسيين في الهند، ومنهم الزعيم مولانا محمد علي، فقال بعد ان اكتملت ملامح نظرية إقبال في «الذاتية» بنشر ديوانه الثاني «رموز نفي الذات» سنة ١٩١٨م: «إن شعر إقبال يحدو المسلمين في هذا العصر إلى النشأة الثانية. . إنه شعر يبعث الحياة في الجماد^(٤٩)».

ورغم ذلك كله، زعم بعض الدارسين من الهنود ان محمد إقبال قد عاد عن موقفه السابق وسلّم بصحة مذهب وحدة الوجود، وقد حدث ذلك - بزعمهم - قبل نشر ديوانه «بيام مشرق» «أى رسالة المشرق» سنة ١٩٢٣م.

وكان أهمّ من تبني هذا الزعم الأستاذ «ميكش أكبر آبادي» فألف من أجل البرهنة على صحته كتاباً في اللغة الأردية بعنوان «نقد إقبال»^(٥٠) ذهب فيه إلى أن محمد إقبال أخطأ حين تصور أن فكرة «الفناء» الصوفية هي نفسها فكرة «النرفانا» البوذية، كما أخطأ حين ظنّ أن وحدة الوجود مرادفة لنفي الذات «!؟»، لكنه ما لبث أن أدرك خطأه «وعلم ان ذلك مخالف للحقيقة، فأيد وحدة الوجود بصراحة، ولما كانت الموافقة على وحدة الوجود متأخرة عن معارضتها وفق الترتيب التاريخي، فقد ثبت - بما لا يدع مجالاً للشك أن العلامة «يعني إقبالاً» قد رجع عن تصوّراته الأولى^(٥١)».

ومن يقرأ هذا الكلام يخيل إليه أن محمد إقبال قد ندم على ما فرط منه في حق مذهب وحدة الوجود، فأعلن صراحة ودون مواربة، وعلى رؤوس الأشهاد توبته عما كان ألصقه به من تهم وبيلة، وأن ذلك مفض بالضرورة إلى نقض عرى نظريته «الذاتية»

(٤٩) انظر: عزام: محمد إقبال، ص ٦٦.

(٥٠) تفضل صديقي الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن - وهو أحد المشتغلين بالاقباليات - فأحضر لي نسخة من الطبعة الأخيرة المزودة ببعض الإضافات لهذا الكتاب من الهند، وهي طبعة نيودلهي، ١٩٨٢م.

(٥١) ميكش أكبر آبادي، نقد إقبال، نبي دلهي، تيسري بار ١٩٨٢م، ص ٢٦-٢٧.

التي ما انتزعها إلا من براهين قائمة على تهافت وحدة الوجود . ولا بد أن يكون إعلان إقبال في هذا الصدد معروفا لمن وافقه ومن خالفه على السواء ، ومُسْمَعاً للناس قاطبة بنفس القدر من الوضوح الذي كان عندما أعلن مذهبه في «الذاتية» . فلم يكن بوسع أحد من الناس ، لا في الهند ولا في غيرها أن يقبل أقلّ من أن يعترف إقبال بذلك صراحة .

غير أنه - كما هو واضح من تفاصيل حياته ودقائقها - ما حدث أبداً بمثل هذا التصريح ؛ فما كَلِمَ به أحداً ، أو أرسل لأحد فيه خطاباً ، أو ألقى بشأنه خطبة عامة من الخطب الكثيرة التي ألقاها ، أو أشار إليه - إشارة واضحة لللبس فيها - في كتابه الذي ألفه بعد ذلك الموعد المزعوم بنحو ست سنوات «١٩٢٨» وهو كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام» ، أو خصص له فصلاً في واحد من دواوينه العديدة التي نشرت منذ ذلك الحين .

والقضية أكبر من أن تُخْفَى أو تُدارى ، لأنها ترتبط بأخلاقيات رجل نظر إليه الناس على أنه رائد فيهم ، والرائد لا يكذب أهله ، وهو قد ملأ أَسْماع الدنيا منذ بضع سنوات بآراء دارت حولها كل هذه المعارك الكلامية ، ونشب حولها كل هذا الجدل بينه وبين معارضيه ، وهو في تلك المعارك وذلك الجدل قد بذل مهجته وأفرغ طاقته افكرية والفنية وقدرته على البيان للبرهنة على آرائه والإنابة عن مذهبِهِ ، والإفساح لنظريته كي تجد لها مكاناً متراحباً في عقول الأمة وقلوبها .

فهل يليق به - من الوجهة الأخلاقية - إذا كان قد أيقن غلطه - بعد حين - فيما كان قد ذهب إليه أن يسكت عنه ويخفيه ، فتبقى تلك الدعوة التي كان قد دعا الناس إليها قائمة بينهم يظنون صحتها وصلاحتها ويرعون حرمة صاحبها : المفكر الشاعر داعية الإصلاح ، بينما هو - في قرارة نفسه - موقن فسادها وبطلان مدخلها ومخرجها ، وما قد تجلبه من وبال على أهله؟

إن كان ذلك صحيحاً - وهو غير صحيح - فإنه يعدّ علّة قادحة في خُلُق الرَّجُل ونوعاً من المخاتلة والخداع ضربة لازب .

ولم يكن الكذب أو الخداع من خُلِقَ إقبال، ولم تكن تمنعه هيبَةُ الناس أن يقول بحقّ إذا علمه، وهذه خليقة ثابتة له يعرفها كل من هياً الله أن يدارس ماكتب فلقد «كان يتمع بشجاعة أدبية نادرة، وكان لا يتحرج من العدول عن فكرة ولا يتردد في تصحيح رأى مادامت التجربة قد أثبتت خطأه، من ذلك مثلاً أنه أشاد بتركيا الحديثة ونهضتها في كتاب «تجديد التفكير الديني»، ولكنه مالبت أن عدل عن هذا الرأى بعد أن تكشفت له حقيقة الحركة الكمالية ونزوعها إلى تقليد الغرب في نبذ الدين، فشنّ عليها هجوماً شديداً ونقدها نقداً لاذعاً^(٥٢)».

ثم إن الأمر ليس فكراً مجرداً مُنبَتُ الصلة بالحياة فيتاح له أن يحلم مايشاء ويذهب به الخيال كل حين مذهبا مختلفا، بل هو أمر جليل، لأنه يتعلق بمصير أمة تبحث بشوق ولهفة عن العودة إلى طريق الحق، وهي بحاجة إلى حاد بصير يجدو القافلة صوب الهدف بتصميم وإرادة وإخلاص قصد، لا يتردد وارتياب ومراعاة للحظوظ الدنيوية. فما الذى حمل الأستاذ ميكس أكبر آبأدى على هذا الزعم؟ وما البراهين التى انتزعها من كلام إقبال لكي يؤيد بها زعمه؟. لقد استشهد بييت شعري واحد وثلاث ربايعات بالفارسية، وبيتين بالأردية من دواوين إقبال العديدة التى نشرت منذ سنة ١٩٢٣م وحتى سنة ١٩٣٨م، كما يستشهد بثلاثة أقوال مجتزأة من كتاب «تجديد التفكير الديني»، وجملة واحدة من الخطاب الذى ألقاه إقبال سنة ١٩٣٠م حين اختير رئيساً لحزب الرابطة الإسلامية بالهند،^(٥٣) وجمع الأستاذ ميكس كل هذه الشواهد فيما لايزيد عن صفحة ونصف صفحة من كتابه الذى يربو عدد صفحاته على الثلاثمائة شحنها بالدفاع عن مذهب وحدة الوجود بخاصة والتصوف بعامه.

وكل تلك الشواهد التى احتج بها لاتدلّ - منفردة ولا مجتمعة - على رأى يخالف آراء إقبال في وحدة الوجود، فلم يقل فيها إن الحقّ - تعالى - هو عين الوجود، أو إنّ العابد والمعبود سواء، وإنّما تناول في بعضها حقيقة التّوحيد، وفي بعضها الآخر حقيقة الزّمان، وحقيقة الإنسان^(٥٤).

(٥٢) رسالة الخلود، لكاتب هذا المقال، ص ٩. وانظر أيضاً موقفاً مماثلاً آخر لإقبال من الحركة البائية، في كتاب: صفحات مطوية، ص ٣٨ ومابعدها.

(٥٣) انظر: ميكس أكبر آبأدى، نقد إقبال، ص ٢٥-٢٧.

(٥٤) راجع في «حقيقة الإنسان» عند إقبال: رسالة الخلود، ص ١٠٢ ومابعدها.

كذلك ، لا صلة لمذهب وحدة الوجود بما استشهد به الكاتب من أقوال إقبال في «تجديد الفكر الديني» وخطبة الرابطة ، فالقول بأن المادة في أصلها روح لايعني الوحدة بين الحق والخلق ، والقول بوحدة العناصر المكوّنة للشعور وقوى النفس الإنسانية لايعني الوحدة الوجودية بحال ، فليست كل وحدة بين شيئين أو أكثر تعني وحدة الوجود .

وإذا كان الكاتب قد أتى ببضعة أبيات من شعر إقبال وفقرات من أقواله لكي يفسرها هذا التفسير المعتسف ، فإن بوسعنا أن نأتي بعشرات بل مئات من الأبيات والأقوال^(٥٥) واضحة الدلالة ، وبها لايجتاج إلى تأويل ، على فساد مقولات وحدة الوجود وإيمان الرجل الراسخ بصلاحيّة مذهبه «الذاتية» كمنهج للإصلاح ، لاسيما أنه شهد بنفسه قبل وفاته في سنة ١٩٣٨م كيف أتت دعوته ثارها بين مسلمي الهند فزادت الحماسة ، وتعالى الهمم ، ودبّت النشوة في جماهير المجاهدين ، ومهدّ الطريق الوعر ، وتحدّد الهدف بأن يكون للمسلمين في شبه القارة الهندية كيان خاص بهم ، وهو ماتحقق بعد وفاة إقبال - بوضع سنين - بإنشاء «باكستان» .

على أن أقرب تلاميذ إقبال ، وأكثرهم مخالطة له ، لم يقل أحدهم إن الرجل قد وثق يوماً في صحة مذهب «وحدة الوجود» ، فهذا هو ذا السيد نذير نيازى الذى صحبه مدة طويلة ، والذى ترجم بإشرافه كتاب «تجديد التفكير الدينى» إلى الأردية يرى أن أستاذه «لم يعتنق تلك الفكرة ليوم واحد ، لا في أول عهده ولا في آخره . . ولم تصل إلى مستوى العقيدة في فكر إقبال وشعره في يوم من الأيام^(٥٦)» .

(٥٥) راجع مثلاً في تجديد التفكير الديني رده على بعض فلاسفة الغرب من القائلين بوحدة الوجود ، ص ٧٧ .
(٥٦) نذير نيازى : داناى راز (العارف بالسرى) ، ص ٤٢٨ ومابعدها ، نقلا عن الدكتور خليل الرحمن عبدالرحمن : محمد اقبال وموقفه من الحضارة الغربية ، ص ١٧٥ .

الصراع الديني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام «بواعثه - أبعاده - آثاره»

د. بكر زكي عوض
الأستاذ المساعد بقسم الدعوة

التعريف بالبحث

الجزيرة العربية مهبط الوحي عبر التاريخ، منها خرج أنبياء وإليها هاجر أنبياء ومنها أرسلت رسل لهداية البشرية، كما تميزت بموقعها الجغرافي لإطلالها على المياه من ثلاثة جوانب ولتضمنها مواقع استراتيجية من ناحية ثانية، مما جعل الأبصار تتطلع إليها عبر التاريخ وإن تفاوتت البواعث فهل استطاعت تحقيق ما تريد؟ هذا ما عالجته البحث في الفترة الزمنية من منتصف القرن الرابع الميلادي حتى منتصف القرن السابع الميلادي تقريبا .

والله من وراء القصد .

رَفَعُ
جِد الرَّحْمَنُ الْجَدِّي
أَسْكُنَا النَّبِيَّ الْفَرُوسِ
www.moswarat.com

مقدمة البحث

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله . والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله الذي اصطفاه الله من العرب تكريماً لهم وتخليداً لذكرهم وجعل ذلك منة عليهم (لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ) (١).

وأُنزل عليه قرآناً يتلى إلى قيام الساعة فيه التخليد له ولقومه (وَإِنَّهُ لَذَكَرُكَ وَلِقَوْمِكَ) (٢) وأمرنا بتدبره في آيات عدة حتى نهتدي في مسيرتنا في هذه الحياة (فَدَّ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ. وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (٣).

وبعد

فان العلم بأخبار السابقين من فروض الكفاية . فكم وردت آيات تحث المسلمين على السير والنظر ، كما وردت آيات أخرى تأمر بذكر القصص الهادف أو تذكره في بعض الأحيان لأخذ الحيلة والحذر والاعتبار .

وكم ربط القرآن بين بعض المواقف زمن التنزيل وبين مواقف أخرى سبقت عصر التنزيل كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يذكر لأصحابه بعض أخبار السابقين في بعض المواطن للتأسي والاعتبار حيناً وللإقتداء أحياناً أخرى ولعلّه مراد الرسول من حديثه (بلغوا عني ولو آية وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج) (٤).

ومن الإشارات التي وردت في القرآن الكريم ، حديثه عن الصراع بين الفرس والروم زمن النبوة ، ومحاولة أصحاب الفيل - حلفاء الروم - السيطرة على البيت الحرام ، وهزيمة هؤلاء شر هزيمة مع لفت نظر قريش والمسلمين إلى هذه النعمة كما أشار إلى رحلتي الشتاء والصيف وأثرهما في يسر العيش لأهل مكة .

(١) سورة التوبة ١٣٨

(٢) سورة الزخرف ٤٤

(٣) سورة المائدة ١٥ ، ١٦

(٤) الحديث : صحيح البخارى ك الأنبياء والترمذى ك العلم ومسند أحمد ١١٩/٢ .

وفي عصرنا الحاضر بدأ كثيرون يعيدون النظر في التاريخ القديم في ضوء ما ورثناه من كتب وما اكتشف من آثار وما حل من رموز، مع تغليب الجانب العقلي على الجانب العاطفي حين الكتابة وتقديم النظرة الشمولية على النظرة الجزئية عن طريق الجمع بين الروايات المتعددة والنظر في الكتابات المتباينة عقدياً أو سياسياً مع التماس الدلائل لترجيح ما يذهبون إليه . حتى بدت كتاباتهم أقرب إلى المعقول منها إلى بعض المنقول وبخاصة إذا تنزهت البحوث عن الأهواء .

وهذا البحث يعالج قضية الصراع الديني المسيحي على الجزيرة العربية قبل الإسلام من كافة الجوانب (السياسية والإقتصادية والاجتماعية) في غير فصل بين الأحداث وأهدافها المتعددة، بمثل ما أعرض كتاب السيرة عن بعض البواعث والأهداف وفعل بعض السياسيين مثل ذلك وشاركهم في هذا بعض الاقتصاديين ، فكانت الكتابات في بعض الأحيان موجهة بدءاً أو قبل البدء فيها .

كما يشير هذا البحث إلى مكانة شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام لدى الفرس والروم وبخاصة وإن لم يدرك بعض العرب قيمة موقعهم بمثل ما أدرك أولئك تلك القيمة . كما يؤكد تطلع هاتين الدولتين إلى تلك المنطقة عن طريق الاستيلاء أو المعاهدات والأحلاف أو الزج بآخرين لتحقيق مآربهم في تلك الديار لما لموقع هذه الجزيرة من أهمية سياسية وإقتصادية قبل الإسلام .

وقد استعان الروم بالدين لتحقيق مآربهم فأرسلوا من ينشر المسيحية ونصروا الجماعات المسيحية في اليمن ونجران ووقعوا حلفاً لتنصير مكة - لم يكتب له النجاح - فضلاً عن محاولة تنصيرها بقوة السيف إلا أن الله هزم أبرهة فلم تنصر مكة وإن فشت النصرانية في الأطراف الشمالية والجنوبية في شبه الجزيرة . كما اعتنقها بعض الأفراد في مكة ومنهم من كان نصراني المولد .

وقد اعتمد الروم في نشر المسيحية في شبه الجزيرة على طريقتين :

الأولى : عن طريق الأفراد معتمدين على الحيل وخوارق العادات .

الثانية : الاستعمار مع الإكراه العقيدي ورد كل عادية على النصرانية في الجزيرة

العربية .

وقد بدأت حركة التنصير منذ منتصف القرن الرابع الميلادي يدفع الروم إلى ذلك
أمران :

الأول : بعد تبني قسطنطين النصرانية ثم تنصره أذن بها تعميماً ونشراً لما لذلك من
آثار إيجابية في الحروب فضلاً عن المكاسب السياسية والاقتصادية من جراء النشر وقد
تبعه في ذلك خلفاؤه في الحكم .

الثاني : إيمان المسيحيين بعالمية المسيحية كما تصوره نصوص العهد الجديد نظرياً
وعملياً ولم يمض سوى قرنين حتى كادت المسيحية أن تسيطر على كثير من بلدان شبه
الجزيرة وكانت نعمة الله على أهل الجزيرة خاصة وعلى الناس عامة بالإسلام الذي رد
عادية النصرانية عن الجزيرة أولاً ثم أخرج المسيحية من الجزيرة ثانياً فضلاً عن إعلاء
منزلتها ولفت نظر البشرية إليها منذ ظهر وإلى يومنا هذا . حيث فرض شعيرة لا تؤدي
إلا في ديارها وفي بقاع محددة منها كما أمر المسلمين بالتوجه إلى الكعبة قبله المسلمين في
مشارك الأرض ومغارها كعنصر ربط بين المسلمين .

فهل يعتبر المسلمون من أحداث الماضي ويدركون فضل الإسلام فينتفعون به في
الحاضر فالأرض هي الأرض وإن اكتسبت جمالا عن ذي قبل والموقع هو الموقع وإن
اكتسب قيمة عن ذي قبل والصراع هو الصراع وإن اختلفت المسميات عن ذي قبل ،
والله نسأل أن يحفظها في زماننا بما حفظها به في صدر الإسلام . آمين .

عالمية المسيحية كما وردت بالعهد الجديد

وردت نصوص عدة تصرح بعالمية المسيحية زماناً ومكاناً وإنساناً وقد تفاوتت
الدلائل على ذلك . فمنها ما ينسب إلى عمل المسيح عليه السلام ومنها ما ينسب إلى
وصايا المسيح لتلاميذه ومنها ما يتعلق بعدم نسخ شريعة المسيح إلى قيام الساعة ومنها
ما يتعلق بعودة المسيح إلى الأرض مرة ثانية ليحاسب كل من لم يؤمن به . . . الخ

ويمكن بيان ذلك من خلال نصوص العهد الجديد فيما يلي :

أولاً: عمل المسيح ودلالته على العالمية:

كثرت النصوص التي تصرح بأن المسيح كان يتحرك في أمكنة عدة بهدف نشر المسيحية وإذا كان المؤرخون يقصرون حركة المسيح على منطقة فلسطين فإن النصوص قد وردت بصيغة العموم ومنها .

١ - مانسب إلى المسيح أنه كان (يطوف المدن كلها والقرى يعلم في مجامعها ويكرر في بشارة الملكوت...) (٥)

٢ - «ولما أكمل يسوع أمره لتلاميذه الاثنى عشر انصرف من هناك ليعلم ويكرز في مدنهم ويكرز ببشارة الملكوت هذه في كل المسكونة شهادة لجميع الأمم ثم يأتي المنتهى» (٦).

ثانياً: وصايا المسيح لتلاميذه بنشر الرسالة لسائر أرجاء الأرض

ويبدو أن فكرة عالمية المسيحية كانت تراود مدوني الأناجيل ومؤلفي أعمال الرسل حتى إن الانسان ليلحظ كثرة النصوص الدالة على العالمية وتقاربها من حيث اللفظ والمعنى نذكر من هذه النصوص مايلي :

(أ) ورد في متى : أن المسيح كان يرسل رسلا لبلاغ ويرسم لهم المنهج ومن النصوص : «هؤلاء الاثنى عشر أرسلهم يسوع وأوصاهم قائلاً : إلى طريق أمم لا تمضوا وإلى مدينة السامريين لا تدخلوا . بل اذهبوا بالحرى إلى خراف بيت إسرائيل الضالّة وفيما أنتم ذاهبون اكرزوا قائلين إنه قد اقترب ملكوت السموات . . وأي مدينة أو قرية دخلتموها فافحصوا من فيها مستحق ، وأقيموا هناك حتى تخرجوا وحين تدخلون البيت سلموا عليه . فان كان البيت مستحقاً فليأت سلامكم عليه . . ومن لا يقبل ولا يسمع كلامكم فاخرجوا خارجاً من ذلك البيت أو من تلك المدينة وانفضوا غبار أرجلكم...» (٧).

(٥) متى ٩/٣٥

(٦) متى ١١/١

(٧) متى ١٠/١٥-١٠

ومتى طردوكم في هذه المدينة فاهربوا إلى الأخرى فإنى الحق أقول لكم لا تكملون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الانسان . . . (٨).

كما يدعى النصارى أن المسيح بعد قيامه من قبره قال لتلاميذه (رفع إلى كل سلطان في السماء وعلى الأرض فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس . . . (٩).

كما ينسب إليه أنه قال في حق المرأة التي سكبت الطيب على رأسه (ألق أقول لكم حينها يكرز بهذا الإنجيل في العالم يخبر أيضا بما فعلته هذه تذكارا لها . . . (١٠).

(ب) ورد في مرقس : ما يفيد العموم كذلك ومن النصوص : ما ينسب إلى المسيح بعد قيامته من قبره (ظهر للأحد عشر وهم متكئون وويخ عدم إيمانهم وقساوة قلوبهم لأنهم لم يصدقوا الذين نظروه قد قام . وقال لهم اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها من آمن واعتمد خلص ومن لم يؤمن يدن . . ثم إن الرب بعد ما كلمهم ارتفع إلى السماء وجلس عن يمين الله . وأما هم فخرجوا فكرزوا في كل مكان والرب يعمل معهم ويثبت الكلام بالآيات التابعة . . . (١١).

وينسب إلى المسيح أنه في حال حياته (دعا الاثنى عشر وابتدأ يرسلهم اثنين اثنين وأعطاهم سلطانا على الأرواح النجسة . . فخرجوا وصاروا يكرزون أن يتوبوا وأخرجوا شياطين كثيرة ودهنوا بزيت مرضي كثيرين فشفوهم . . واجتمع الرسل إلى يسوع وأخبروه بكل شيء كل ما فعلوا وكل ما علموا . . . (١٢).

ثم صعد إلى الجبل ودعا الذين أرادهم فذهبوا إليه وأقام اثني عشر ليكونوا معه وليرسلهم ليكرزوا ويكون لهم سلطان على شفاء الأمراض وإخراج الشياطين) (١٣).

(ج) ورد في لوقا : ودعا تلاميذه الاثنى عشر وأعطاهم قوة وسلطانا على جميع

(٨) متى ٢٣/١٠

(٩) متى ١٩، ١٨/٢٨

(١٠) متى ١٣/٢٦

(١١) مرقس ١٤/١٦-٢٠

(١٢) مرقس ٦/٧، ١٢، ٣٠

(١٣) مرقس ٣/١٣-١٥

الشياطين وشفاء أمراض وأرسلهم ليكرزوا بملكوت الله ويشفوا المرضى . .
فلما خرجوا كانوا يجتازون في كل قرية يبشرون ويشفون في كل موضع ولما رجع
الرسول أخبروه بجميع ما فعلوا فأخذهم وانصرف منفردا إلى موضع خلاء . .
وبعد ذلك عين الرب سبعين آخرين أيضا وأرسلهم اثنين اثنين أمام وجهه إلى كل
مدينة وموضع حيث كان هو مزمعا أن يأتي . . الذي يسمع منكم يسمع مني
والذي يرذل لكم يرذلني . والذي يرذلني يرذل الذي أرسلني فرجع السبعون بفرح
قائلين : (يارب حتى الشياطين تخضع لنا باسمك . . .) (١٤) .

كما نسب إليه أنه بعد قيامته من قبره رأى تلاميذه (وقال لهم هكذا هو مكتوب
وهكذا كان ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث . وأن يكرز
باسمه بالتوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم مبتدأ من أورشليم وأنتم شهود لذلك .
ها أنا أرسل إليكم موعداً أبي . فأقيموا في مدينة أورشليم إلى أن تلبسوا قوة من
الأعالي . .) (١٥) .

«كما ورد أن المسيح بعد قيامته من قبره رأى تلاميذه» وقال لهم هكذا هو مكتوب
وهكذا كان ينبغي أن المسيح يتألم ويقوم من الأموات في اليوم الثالث وأن يكرز باسمه
بالتوبة ومغفرة الخطايا لجميع الأمم مبتدأ من أورشليم وأنتم شهود لذلك وها أنا
أرسل إليكم موعداً أبي . . فأقيموا في مدينة أورشليم إلى أن تلبسوا قوة من
الأعالي (١٦) .

ثالثاً: عدم نسخ الشريعة

يرى النصارى أن المسيح أتى متمماً لرسالة موسى عليه السلام دون أن يغير شيئاً
فيها (ماجئت لأنقص بل لأكمل . .) (١٧) وأعلن عن رسالته بقوله (السما والأرض
تزولان ولكن كلامي لا يزول) (١٨) .

(١٤) لوقا ١٠/١، ١٦، ١٧

(١٥) لوقا ٢٤/٤٦ : ٤٩

(١٦) لوقا ٢٤/٤٦ : ٤٩

(١٧) متى ٢٧/٤٠

(١٨) متى ٢٤/٣٥ ونفس النص لوقا ٢١/٢٣

رابعاً: عقيدة رجعة المسيح وعالمية المسيحية

وردت نصوص عدة في العهد الجديد تصرح بعودة المسيح إلى الأرض مرة ثانية وهذه النصوص تجمع بين الإجمال والتفصيل . فبينما تصرح بعض النصوص أن المسيح سيأتي في فترة زمنية وجيزة من صلبه . كما يزعم النصارى . وذلك قبل أن يموت بعض مشاهديه صرحت نصوص أخرى بأنه سيأتي لكي يدين الأحياء والأموات لعدم إيمانهم به أو للتقصير في نشر رسالته ويمكن ذكر بعض النصوص الدالة على ذلك فيما يلي :

١ - نصوص مجملة : تبعث الأمل في العودة و الثبات على الرسالة والاشتغال بالنشر ، ومنها :

— «ألق أقول لكم إن من القيام ها هنا قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الانسان آتيا في ملكوته» (١٩).

— «فإني الحق أقول لكم لا تكلمون مدن إسرائيل حتى يأتي ابن الانسان» (٢٠).

— «وقال لهم الحق أقول لكم إن من القيام ههنا قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ملكوت الله قد أتى بقوة» (٢١).

— عندما سأل بطرس المسيح عن منزلة سمعان (أحد الحواريين) وماذا أعد له؟ قال له يسوع إن كنت أشاء أنه يبقى حتى أجيء فماذا لك اتبعني أنت . فزاع هذا القول بين الأخوة أن ذلك التلميذ لا يموت ولكن لم يقل له يسوع إنه لا يموت بل إن كنت أشاء أنه يبقى حتى أجيء فماذا لك . . . (٢٢).

٢ - نصوص مفصلة تبين علة المجيء وحكمته ومنها :

— ينسب إلى المسيح قوله (فإن ابن الإنسان سوف يأتي في مجد أبيه مع ملائكته وحينئذ يجازي كل واحد حسب عمله . ألق أقول لكم إن من القيام ههنا

(١٩) متى ٢٨/١٦

(٢٠) متى ٢٣/١٠

(٢١) مرقس ١/٩

(٢٢) يوحنا ٢٠/٢١-٢٣

قوما لا يذوقون الموت حتى يروا ابن الانسان آتيا في ملكوته . . . (٢٣).

— (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 . . .) (٢٤).

— ورد في سفر أعمال الرسل أن المسيح ظل يظهر للتلاميذ أربعين يوما ويتكلم عن الأمور المختصة بملكوت الله ، أما المجتمعون فسألوه قائلين يارب هل في هذا الوقت ترد الملك إلى إسرائيل . فقال لهم ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والأوقات التي جعلها الأب في سلطانه . لكنكم ستنالون قوة من حلول الروح القدس عليكم وتكونون لي شهودا في كل أورشليم وفي كل اليهودية والسامرة وإلى أقصى الأرض) (٢٥).

أثر الإيمان بعالمية المسيحية على المسيحيين

لقد كان للنصوص السابقة أثرها على أتباع المسيح عليه السلام . ويبدو أن فكرة عودة المسيح قبل أن يموت بعض التلاميذ الذين عايشوه وقبل أن تكتمل مدن إسرائيل - تبشيريا - لأجل الدينونة كان لها دور فعال في أن ينهض التلاميذ بالدعوة بعد الصلب والقيامة - كما يزعم النصارى - إلى المسيحية .

وقد ذكر مدونوا العهد الجديد أن التلاميذ قد جمعوا أنفسهم ورتبوا شئون الكنيسة في فترة زمنية وجيزة للغاية بهدف التحرك بالمسيحية في بلاد الشام بأثرها . إلا أن دعوتهم قد اصطدمت مرة ثانية باليهود ، كما لاقت مقاومة فعالة من الروم الوثنيين الذين كانوا يخضعون لمنطقة الشام لنفوذهم في ذلك الحين ، وقد خشى حكام الولايات التابعون للحاكم العام الوثني (قيصر) من انتشار المسيحية . وحتى لا تؤدي إلى حركة تمرد على حق الحاكم (الوثني) من قبل المسيحيين (الموحدين) كانت حركة

(٢٣) متى ٢٨، ٢٧ / ١٦

(٢٤) متى ٢٥ / ٣١ - ٣٣

(٢٥) أعمال ١ / ٨-٦

الاضطهاد التي بدأت من منتصف القرن الأول للميلاد ولم ترتفع إلا مع مطلع القرن الرابع الميلادي .

ويدعى النصارى أن حركة الاضطهاد تلك كانت بعناية الرب ورعايته ، لأنها أكسبت المسيحيين قوة ولفتت نظر الآخرين إليهم وأعجب كثير من الوثنيين بصلابه اعتقاد النصارى وبخاصة إذا ماخُيروا بين الحرق أو التخلي عن الدعوة فكان الحرق أحب إليهم من الدعوة إلى الوثنية . كما أن الإلقاء إلى السباع الجوعى وطلاء الأفراد بالقار وإيقاد النار فيهم في الميادين العامة ومشاهدة حكام الرومان - بالتتابع - لتلك المشاهد كان بمثابة الدعاية إلى المسيحية من طرف خفي .

إلا أنه أمام حركات الاضطهاد تلك قد استطاع بعض المسيحيين أن يُنصروا أفراداً من خارج منطقة الشام في ذلك الوقت . فكتاب العهد الجديد يذكرون أن أحد الرسل واسمه (فيلبس) قد ظهر ملاك الرب له «قائلاً قم واذهب نحو الجنوب على الطريق المنحدرة من أورشليم إلى غزة التي هي برية . فقام وذهب وإذا رجل حبشي خصي وزير لكنداكة - ملكة الحبشة - كان على جميع خزائنها . فهذا كان قد جاء إلى أورشليم ليسجد . وكان راجعاً وجالساً على مركبته وهو يقرأ النبي أشعيا - فقال الروح لفيلبس تقدم ورافق هذه المركبة .

فبادر إليه فيلبس . . وفيما هما سائران في الطريق أقبل على ماء . فقال الخصي هو ذا ماء ماذا يمنع أن أعتمد . فقال فيلبس إن كنت تؤمن من كل قلبك يجوز فأجاب وقال أنا أؤمن أن يسوع المسيح هو ابن الله . فأمر أن تقف المركبة فنزل كلاهما إلى الماء فيلبس والخصي فعمده ، ولما صعدا من الماء خطف روح الرب فيلبس فلم يبصره الخصي أيضاً . وذهب في طريقه فرحاً وأما فيلبس فوجد في أشدود وبينما هو مجتاز كان يبشر جميع المدن حتى جاء إلى قيصرية^(٢٦) وبذلك بذرت بذور المسيحية في بلاط الحكم في بلاد الحبشة .

كذلك هرب بعض المسيحيين الموحدين إلى الاسكندرية فنشروا المسيحية بها على أساس من التوحيد حتى إن أريوس الاسكندري كان له دور بارز في مجمع نيقية

(٢٦) أعمال الرسل ٨/٢٦: ٣٩

(٣٢٥م) في الدعوة إلى الإيمان بإله واحد هو الله وإلى الإيمان ببشرية المسيح ونبوته (٢٧) . . مما يدل على سلامة الفكر الديني المسيحي المصري في ذلك الوقت عند كثيرين وإن وجدت آراء مضادة لذلك الرأي أيضا .

الجزيرة العربية والنصرانية

لم تشر كتب التاريخ والسير إلى أن المسيحية قد دخلت شبه الجزيرة العربية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد وإنما بدأت حركة التنصير فيها بعد أن أصبحت المسيحية دينار سميا لروما بعد تعميم قسطنطين وتبني الدولة حركة التنصير واتخاذها المسيحية سبيلا لتحقيق الأهداف والمطامع السياسية في بلاد مصر والحبشة وشبه الجزيرة العربية . وقد فشت فيها المسيحية من طريقين :

الطريق الأول : تبشيري أو تنصري .

الطريق الثاني : استخدام السيف كوسيلة للتنصير .

وسبل الطريق الأول تجلت في هجرة بعض الرهبان الى شبه الجزيرة العربية وخروج بعض العرب لطلب أحب الأديان إلى الله والتجارة ومن وإلى بلاد الشام والتجارة من وإلى بلاد الحبشة وقيام بعض النصارى بديار العرب لأسباب متعددة . . . الخ .

وسبل الطريق الثاني تجلّى في التماس الأسباب لإكراه الناس على التنصر أو حمل الناس على ترك اليهود فضلا عن اتخاذ الدين ستارا لتحقيق مكاسب سياسية واقتصادية وهو ما يمثل في فتح اليمن وغزو مكة بمساندة قيصر الروم وتنفيذ ملوك الحبشة الذين كانوا خاضعين لإمرة الروم في ذلك الوقت .

ومن البلدان التي دخلتها المسيحية من طريق التبشير - في شبه الجزيرة مايلي :

١ - اليمن في الجنوب : والتي تسربت إليها مبادئ النصرانية على المذهب المنوفيتي (٢٨) من عهد قديم . وربما كان المرسلون السوريون قد قصدوا اليمن في

(٢٧) راجع المجمع بالتفصيل في تاريخ الأقباط زكى شنودة ، تاريخ الكنيسة يوسابيوس القيصري (٢٨) يرى أتباع هذا المذهب أن المسيح عليه السلام ذو طبيعة واحدة لاهوتية تجلت في شخص إنسان .

توزر يزيدا وعبدالمسيح وقيساهم خير أربابها
وشاهدنا الورود والياسم — بين والمسمعات بقصاها (٣٢)

ولقد بقيت للنصرانية بنجران بيعة واحدة معروفة إلى الأزمنة المتأخرة . وإلى هؤلاء
النصارى المقيمين بنجران أرسل يعقوب السروجي (ت ٥٢١م) كتابا بالسريانية يحثهم
فيه على الجهاد الروحي ثم جاء الإسلام فأجلى عمر النصارى (٣٣) من نجران .

ويبدو من كتابات المؤرخين أن هذين الشخصين قد لعبا دورا كبيرا في نشر
المسيحية بنجران وأنها تنسب إليهما معا وإن كان لفيميون فضل سبق على ابن التامر في
بعض الروايات التي أثبتت أنه سمعه وتأثر به واعتنق دينه ثم اشتغل بنشره . بينما تذكر
بعض الروايات أن ابن التامر أتى من بلاد الشام مباشرة فارا بدينه حتى استوطن
نجران . إلا أن قصة اعتناقه للنصرانية - كما ذكرها المؤرخون العرب - تؤكد كونه
عربيا اعتنق النصرانية بعد أن أعجب بخوارق العادات من قبل فيميون . ثم باشر
نفس المنهج في الدعوة إلى المسيحية .

٣- مكة أقام بها بعض النصارى كما تنصر بعض المكين إلا أن هؤلاء لم ينشروا
المسيحية أو يحرصوا على نشرها لأن وضع مكة الديني ما كان ليسمح بانتشار
المسيحية فيها نظرا للعادات والتقاليد الدينية الوثنية وأثرها على الناشئة . كما أن
النصارى يميلون إلى إقامة بيع لهم وهو من الأمور التي تتعارض مع منزلة البيت
الحرام مع أن الرغبة في تنصيرها كانت نصب عين قيصر الروم سواء عن طريق
الغزو أو التحالف كما سيتضح بعد .

ويبدو من خلال كتب السيرة والتاريخ أن بعض النصارى قد أقام بها بينما كان
البعض الآخر يزورها ثم يرجع . يقول ابن إسحاق (وكان بمكة رجل قبطي نجار
فتهايا لهم في أنفسهم بعض ما يصلحها - أي الكعبة - ثم ذكر قصة السفينة التي ألقى بها
البحر حين تهدمت الكعبة وقيام ذلك القبطي بصناعة سقفاها (٣٤) .

(٣٢) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ١١٧

(٣٣) تاريخ العرب (مطول) ٨١ / ١

(٣٤) الطبرى ٢ / ٢٨٧ والبداية والنهاية ٢ / ٣٠١ تاريخ العرب (مطول) ١ / ٣٢٦

ونقل ابن كثير عن أبي نعيم أنه (كان بمر الظهران راهب من الرهبان يدعى عيصا من أهل الشام وكان متخفرا بالعاصي بن وائل وكان الله قد آتاه علماً كثيراً وجعل فيه منافع كثيرة لأهل مكة من طيب ورفق وعلم . وكان يلزم صومعة له ويدخل مكة في كل سنة فيلقي الناس ويقول : إنه يوشك أن يولد فيكم مولود يا أهل مكة يدين له العرب ويملك العجم هذا زمانه . ومن أدركه واتبعه أصاب حاجته ومن أدركه فخالفه أخطأ حاجته . . (٣٥) .

وكان الرق سبيلاً من السبل التي مكنت بعض النصارى من الإقامة بمكة وبخاصة الأرقاء الذين أتوا من بلاد الروم أو الشام أو الحبشة وقد أكره بعضهم على الوثنية بينما بقى البعض الآخر على المسيحية . . إلا أن المسيحية قد بقيت رهينة لغتها السريانية أو الرومانية فلم تنتشر انتشاراً ملحوظاً . . وكل الذين اعتنقوها من العرب هم الذين كانوا على صلة باللسان الأعجمي (٣٦) . فلم ينشر كتابهم المقدس لأنه لم يكن قد ترجم إلى اللغة العربية وكذلك طقوسهم الدينية لم تؤد في تلك المدينة (٣٧) التي كانت الطقوس فيها قاصرة على الوثنية . وقد كان للأسواق التجارية في مكة دورها كذلك في إتيان كثيرين من النصارى بتجارة إلى تلك الديار وبعضهم اتخذ له بها ضيعاً كما أن حركة القرشيين التجارية إلى الشام واليمن قد اطلعتهم كثيراً على النصرانية دون أن يكون لها أثر يذكر . إذا ما استثنيا أفراداً معدودين حرصوا على طلب الدين الحق فانساحوا في الأرض يطلبونه فمنهم من تنصر كورقة بن نوفل (وهو ابن عم خديجة وكان يكتب الكتاب العبراني من الإنجيل بالعبرانية ماشاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيراً قد عمى) (٣٨) .

ويقال إن سبب تنصره - أي ورقة - أنه وزيد بن عمر بن نفيل وعثمان بن الحويرث قد خرجوا إلى الشمال فتنصروا إلا زيدياً فإنه لم يدخل في شيء من الأديان بل بقى على فطرته من عبادة الله وحده لا شريك له متبعاً ما أمكنه من دين إبراهيم على

(٣٥) البداية والنهاية ٢/ ٢٧٢

(٣٦) التعميم غير مسلم في الحكم به

(٣٧) في الفكر الديني الجاهلي د/ محمد الفيومي ص ٨٨

(٣٨) البخاري ١/ ١٨ - ٢٢٣ مسلم ٩٧٨ - ٩٨ ط الشعب

ماذكرناه (٣٩).

وتشير المصادر العربية إلى وجود عدد من تجار الروم في مكة نزلوها وأقاموا بها واتخذ بعضهم موالي لأشراف أهل مكة مثل نسطاس مولي سفيان بن أمية ويوحنا مولي صهيب الرومي وصهيب الرومي نفسه وكان مولى لعبدالله بن جدعان بن عمرو بن كعب وكان أسيرا في أرض الروم وكان بمكة قبطا من مصر وكان من الروم من اندس بين تجار مكة بغية التجسس على العرب وتسقط أخبار الفرس وصلاتهم بالعرب. كما توافد على مكة تجار من الروم والفرس ساكنوا المكيين وتحالفوا مع أثريائهم (٤٠).

عثمان بن الحويرث والرغبة في تنصير مكة:

خرج عثمان بن الحويرث من مكة حتى قدم على قيصر وقد رأى موضع حاجتهم إليه ومتجرهم من بلاده فذكر له مكة ورغبة فيها وقال: تكون زيادة على ملكك كما ملك كسرى صنعاء فملكه عليهم وكتب له إليهم. فلما قدم عثمان إليهم قال: إن قيصر من قد علمتم. أما نكم ببلادهم وماتصيون من التجارة في كنفه وقد ملكني عليكم وإنما أنا ابن عمكم وإنما أخذ منكم الجراب من القرظ والعكة من السمن والإهاب فأجمع ذلك ثم أبعث به إليه. وأنا أخاف إن أبيت ذلك أن يمنع منكم الشام فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه فلما قال لهم ذلك خافوا قيصر. وأخذ بقلوبهم ما ذكر من متجرهم فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج عشية وفارقوا على ذلك. فلما طافوا عشية بعث الله إليه ابن عمه أبا زمعة الأسود بن عبدالمطلب بن أسد فصاح على أحفل ما كانت قريش في الطواف فقال: عباد الله. ملك بتهامة؟ فأنحاشوا إليه انحياش حمر الوحش ثم قالوا: صدقت واللات والعزى ما كان بتهامة ملك قط. فانتقضت قريش عما كانت قالت له ولحق بقيصر يعلمه، ثم روى الزبير بسنده أن قيصر حمل عثمان على بغلة عليها سرج الذهب حين ملكه وأعطاه كتابا مختوما بالذهب من أسفله فلما أبت قريش الاستجابة لدعوته خرج إلى قيصر مرة ثانية وكان بعض التجار القرشيين بالشام فسألوا عمرو بن جفنة الغساني - عامل قيصر - أن يفسد على

(٣٩) البداية والنهاية ٢/ ٢٤٣.

(٤٠) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ٣٦٠/ ٣٦١.

عثمان عند قيصر . فسأل عمرو في ذلك ترجمان قيصر . فأخبر الترجمان قيصر عن عثمان سوءاً حتى أوقع بينهما إلا أن عثمان تحيل حتى دخل على قيصر وعرفه ما يقتضي أن الترجمان كذب عليه ومالاً أعداءه فكتب قيصر إلى عمرو بن جفنة يأمره أن يجبس لعثمان من أراد حبسه من تجار قريش بالشام ففعل ذلك عمرو إلا أن العرب قد سموا عثمان فمات بالشام (٤١) .

المسيحية في الشمال:

فشنت المسيحية في الأطراف الشمالية لشبه الجزيرة العربية . ومع أن القبيلتين اللتين وقعتا في شمال الجزيرة كانتا في صراع دائم وحروب مستمرة تتبع أحدهما الدولة الفارسية (الحيرة) بقيادة المناذرة والثانية تتبع الروم (الغساسنة) فقد كان لتنصر الحكام أثره البالغ في نشر المسيحية فقد تنصرت الأسرة المالكة أو أغلبها - في الحيرة - وكانت بالحيرة بيعة أورد ياقوت الكتابة التي كانت على واجهتها ونصها (بنت هذه البيعة هند أمة المسيح وأم عبده (٤٢)) ويذكر المؤرخون أن النعمان كان راغباً في التنصر منذ فترة سابقة على تنصره إلا أنه تخوف من كسرى ملك الفرس أن يعزله كما ينسبون إليه أنه ترهب بعد ذلك وذم الدنيا وزخرفها وقد أنكر بعض المؤرخين اعتناق المنذر للنصرانية وسواء أصح الرأي الأول أم الثاني فإن الذي لاخلاف عليه أن المسيحيين في حكمه قد تمتعوا بحرية الاعتقاد كما يشاءون ، وقد روى المؤرخون المسيحيون أن للراهب (القديس سمعان) دوره في تنصر المنذر وإكرامه للقسيسين والرهبان بخرافات ذكروها في كتبهم . . . (٤٣) .

وأما الغساسنة فقد استقروا في نواحي الجنوب الشرقي من دمشق على مقربة من الطرف الشمالي لطريق النقل العظيم الذي كان يربط مأرب بدمشق وكرت الأعوام فإذا غسان قد تنصرت واصطبغت بالصبغة السورية واتخذت الأرامية لغة لها . إلا أنها لم تهجر لسانها العربي الأصلي . . . وقبل انقضاء القرن الخامس للميلاد غشت أرض

(٤١) البداية والنهاية ٢/٢٤٣ ، سمط النجوم العوالي ٢١٣ ، ٢١٤ موسوعة التاريخ الإسلامي ١/٢٢٢ .

(٤٢) موسوعة تاريخ الإسلام ١/١٧٥ ، تاريخ العرب في الجاهلية ٢٧٩ والعرب قبل الإسلام ٢٦٧ .

(٤٣) تاريخ العبر في الجاهلية ٢٦٢/٢٦٤ ، العرب قبل الإسلام ٢٦٨ .

غسان مؤثرات سياسية أدخلتها ضمن دائرة النفوذ الروماني السياسي وقد قصد الروم بذلك أن يجعلوها حاجزا لرد هجمات البدو. ولما كان من مصلحة الغساسنة السياسية اعتناق النصرانية وهي دين البيزنطيين فقد اعتنقوها على المذهب المونوفيزيتي وقد استقروا أخيرا في جابية الجولان (٤٤).

كما وجدت أماكن للرهبان في بلاد الشمال للجزيرة العربية بدليل ماورد في كتب السيرة والتاريخ من أحاديث تتعلق بأمر بحيرا الراهب (٤٥). وميسرة (٤٦) ونسطورا (٤٧) وقصة سلمان الفارسي تشير إلى ذلك وتؤكد (٤٨).

كما اعتنقت بعض القبائل النصرانية في الشمال (فمن أقدم الحروب البدوية الشهيرة حرب البسوس بين قبيلتي بكر وتغلب المرتبطتين بصلة القرابة. وقد حدثت في أواخر القرن الخامس الميلادي في الشمال الشرقي من الجزيرة وكانت القبيلتان تدينان بالنصرانية (٤٩).

النصرانية في يثرب: وجدت قلة قليلة من النصارى استوطنت يثرب وأقامت بها وكان لها نشاط تجاري شبه خاص بها (كما وجد في يثرب سوق يقيمها النصارى من سكانها تسمى (سوق النبط) والمعتقد أن نبط الشام كانوا ينزلون فيها للتجارة بالحبوب (٥٠).

وقد كانت المسيحية في نجد أكثر انتشارا من اليهودية وكان بنو تغلب وجماعة من بني أسد من نصارى العرب. . ويبدو أن أول من تنصر من ملوك كندة هو معديكرب الكندي الملقب بـ «ذي التاج الأوضح». . ونعتقد أن ولديه الأسود بن معديكرب بن الحارث وقيس كانا مسيحيين (٥١).

(٤٤) تاريخ العرب (مطول) ١٠٣/١

(٤٥) الطبرى ٢/٢٧٨-٢٧٩ والبداية والنهاية ٢/٢٥٤-٢٨٥

(٤٦) الطبرى ٢/٢٨٠ وحدثائق الأنوار ١/٣٣

(٤٧) الطبرى ٢/٢٨٠-٢٨١ والكامل ١/٢٣٢

(٤٨) ابن هشام ١/٢١٤-٢٢٢ وسبل الهدى والرشاد ١/١٢٢-١٣٠ وحدثائق الأنوار ١/١٢٣

(٤٩) تاريخ العرب (مطول) ص ١/١٢٠

(٥٠) تاريخ العرب القديم ٢٤٨

(٥١) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ٣٣٤م/٣٣٥.

استخدام القوة لنشر المسيحية في بلاد العرب

حرص القيصرية على إخضاع شمال وغرب وجنوب الجزيرة العربية لسطانهم باستخدام السيف ويمكن ذكر موقفين من مواقف الروم العسكرية لتنصير تلك الديار يدفعهم إلى ذلك أهداف دينية وسياسية واقتصادية كما سيتضح فيما يلي .

أولاً: المسيحية في اليمن ودور الروم فيها

تمتعت اليمن في التاريخ القديم بموقع استراتيجي للغاية فلقد كانت همزة الوصل بين العرب والهند وبين العرب والأحباش وبها أقيم سوق تجاري بين العرب والعجم حيث تبادل البضائع وقد أدرك الرومان والفرس قيمة اليمن وقدرها فحرصت كل دولة على أن تكون لها السيادة عليها إلا أن بعد اليمن عن الفرس وضعف الفرس في ذلك الوقت حال دون إخضاع اليمن لنفوذهم بينما رأى الرومان أن في فتح اليمن سياسياً ودينياً كسباً كبيراً لهم فلما يسرت أسباب الغزو لم يترددوا لحظة عن التنفيذ .

أسباب غزو الأحباش لليمن ودور روما فيه :

لم تكن محاولة تنصير اليمن على يد الأحباش هي الأولى بل أنها سبقت بمحاولة قبل ذلك في القرن الرابع الميلادي فقد توالى الوقائع بين الأحباش وحمير في أواسط القرن الرابع الميلادي . جرت فيها معارك كانت الحرب فيها سجالاتاً وممن وافق الحميريين من ملوك الأحباش ملك اسمه (العلي اسكندر) حارب الهدهاد ملك حمير سنة ٣٤٠ م وخلفه العلي عميدة (حكم من سنة ٣٤٠ - ٣٤٨ م) حارب الهدهاد وبلقيس وفتح اليمن سنة ٣٤٥ م بمساعدة قيصر الروم قسطنطيوس رغبة في نشر المسيحية وكانت قد دخلت الحبشة من عهد قريب على يد كاهن رومي اسمه فردمنتوس سلموه أسقفاً عليها سنة ٣٥٤ في أكسوم (٥٢) .

وفي أواخر الربع الأول من القرن السادس الميلادي توجه الأحباش مرة ثانية إلى اليمن لفتحها بعد أن حرص ملك اليمن في ذلك الوقت (ذو نواس الحميري) على قتل

(٥٢) العرب قبل الإسلام ١٧١ / ١٧٢

كل نصراني في نجران إلا أن يهود. فأبى القوم اعتناق اليهودية فخذلهم الأخدود وأتى بهم عليه وقد أوقد فيه النار وخيرهم بين التهود والحرق فأبوا التهود فألقوا في الأخدود بسبب تمسكهم بعقيدتهم (وبعد قتل ذى نواس الحميري) لهؤلاء. يقال أن واحداً منهم يقال له دوس ذو ثعلبان خرج على فرس له ومضى على وجهه حتى أتى قيصر ملك الروم فاستنصره على ذى نواس وجنوده ، وأخبره بما بلغ منهم وذلك لأنه نصراني على دينهم. ويقال أنه أخذ نسخة من الإنجيل محروقة فأطلعه عليها. فقال له - قيصر - بعدت بلادك منا ولكن سأكتب لك إلى ملك الحبشة فإنه على هذا الدين وهو أقرب إلى بلادك. فكتب إليه يأمره بنصره والطلب بثأره. فقدم دوس على النجاشي بكتاب قيصر فبعث معه سبعين ألفاً من الحبشة وأمر عليهم رجلاً منهم يقال له أرباط ومعه في جنده أبرهة الأشرم فركب أرباط البحر حتى نزل بساحة اليمن وانتهى الأمر له بالنصر على بلاد اليمن وتملكها (٥٣).

كما ذكر الطبري رواية ثانية وفيها أن قيصر هو الذي قال للنصراني من نجران (ولكنني سأكتب إلي ملك الحبشة فإنه على هذا الدين وهو أقرب إلى بلادك منا فينصرك ويمنعك ويطلب لك بثأرك ممن ظلمك واستحل منك ومن أهل دينك ما استحل فكتب معه قيصر إلى ملك الحبشة يذكر له حقه وما بلغ منه ومن أهل دينه ويأمره بنصره وطلب ثأره ممن بغى عليه وعلى أهل دينه) (٥٤).

يقال أن الرجل الذي خرج من نجران توجه أولاً إلى النجاشي ملك الحبشة. فأعلمه ما ركبوا به وأتاه بالإنجيل قد أحرقت النار بعضه. فقال له الرجال عندي كثير وليس عندي سفن وأنا كاتب إلى قيصر في البعثة إلى بسفن أحمل فيها الرجال فكتب إلى قيصر في ذلك وبعث إليه بالإنجيل المحرق ، فبعث إليه قيصر بسفن كثيرة (٥٥).

وهنا يقف العقل متسائلاً : هل ذهب ذلك الرجل إلى قيصر الروم فكتب له إلى نجاشي الحبشة فأرسل النجاشي في طلب سفن من قيصر فأمدّه أو أنها رجلا ن أحدهما

(٥٣) الطبري ١٢٧/٢ ، والبداية والنهاية ١٦٩/٢ ، والكامل ٤٣١/١ ، ٤٣٢ ، تاريخ العرب (مطول) ٨٢/١

(٥٤) تاريخ الأمم والملوك ١٢٥/٢ .

(٥٥) تاريخ الأمم والملوك ١٢٤/٢

توجه إلى قيصر والثاني إلى النجاشي أو أن الرجل ذهب أولاً إلى نجاشي الحبشة فأرسل النجاشي رجلاً من قبله إلى قيصر يستأذنه في نصره ذلك الرجل ويطلب منه المدد فأمده . . الله أعلم .

وقد وردت بعض الروايات التي تصرح بأن اليمن قد أرسل لها ثلاث حملات هزمت الأولى وانتصرت الثانية ولكنها لم تخضع لسلطان النجاشي فأرسل لها حملة تأديبية وقيل أرسل لها حملتان هزمت الأولى وانتصرت الثانية وغزت اليمن^(٥٦) .
وبهذا يتضح لنا أن فتح الأحباش لليمن كان سببه دينياً بالدرجة الأولى .

وتشير بعض الروايات العربية إلى أن أسباب الفتح كانت سياسية اقتصادية (فلقد كان لتحول ملوك أكسوم إلى المسيحية سنة ٣٢٠م أثره الكبير في التقارب مع بيزنطة حامية نصارى الشرق وكان الأحباش يطمعون في السيطرة على اليمن لضمان توزيع البضائع الحبشية دون أن تتعرض للاعتداءات التي كان يمارسها الحميريون وكانت الصلة بين نصارى اليمن - في نجران - ونصارى الحبشة قوية مما جعل الأحباش يمارسون ضغطاً سياسياً على اليمن من طرق النصارى هناك وهذا ما جعل ذا نواس يربط بين انتشار المسيحية في اليمن وبين ازدياد النفوذ السياسي للأحباش في البلاد .
ولذلك عول على تحمیل نصارى نجران عن دينهم بالقوة وعندئذ وجد «كالب» ملك الحبشة فرصته المواتية لغزو اليمن بحجة وضع حد لسياسة ذي نواس التعسفية مع النصارى^(٥٧) .

وأما اليونانيون فإنهم ينسبون الفتح إلى أسباب تجارية مالية وذلك أن اليمنيين لما تضعضعت أحوالهم بتقهقر دولتهم وخروج مقاليد التجارة من أيديهم كان الرومان قد أخذوا ينشرون نفوذهم في الشرق بواسطة النصرانية وتيسر لتجارهم المرور في بلاد اليمن بين خليج العجم والبحر الأحمر يحملون تجارة الهند إلى الحبشة ثم إلى مصر والعرب يشق ذلك عليهم ولا حيلة لهم في منعهم فجعلوا يضايقونهم في تسيارهم .
وأراد الفرس في أثناء ذلك أن يعرقلوا مساعي الروم أعدائهم القدامى في متاجرهم عن

(٥٦) الطبرى ٢/ ١٢٠، ١٢٧، والكامل ١/ ٤٣٢، والبداية والنهاية ٢/ ١٦٩ .

(٥٧) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ١٥٠-١٥١ .

طريق جزيرة العرب فنزل جند منهم بشواطئ خليج العجم من جزيرة العرب . فأرسل القيصر «جوستين» إلى بني حمير أن يردوا الفرس عنهم ويبعث من الجهة الأخرى إلى الأحباش أن يأخذوا بيد تجار الروم في ذلك السبيل . . إلا أن ذلك لم يدم . فعاد العرب إلى معارضة قوافل الروم . . واتفق في أوائل القرن السادس أن الحميريين تعدوا على تجارة الروم في أثناء اجتيازهم اليمن بتجارهم الهندية وقتلوا جماعة منهم فتوقفت حركة التجار فشق ذلك على الأحباش فتجددوا لفتح الطريق وقطعوا البحر الأحمر تحت راية ملكهم «هداد» وحاربوا الحميريين وقتلوا ملكهم «دميانوس» (ذانواس) وجددوا المعاهدة مع قيصر القسطنطينية (جستينيان) على شرط أن يتنصر أهل أكسوم وأرسلوا إلى الأسكندرية وفداً يطلب قسيساً يعمدهم ويعلمهم فأرسل لهم رجلاً تقياً عاقلاً اسمه «يوحنا» صار بعدئذ أسقفاً على أكسوم .

وبعد ما اقتصر الأحباش من الحميريين انسحبوا إلى بلادهم ، فعاد الحميريون إلى ماكانوا عليه وعادت التجارة إلى الانقطاع . فأعاد «اليسباسي» ملك الحبشة الكرة وفتح بلاد اليمن فتحاً بحملة كبيرة حارب بها الحميريين وغلبهم على بلادهم وولى عليهم أميراً مسيحياً من أمرائه اسمه (أسيافيوس) (السيفع) ، وأوعز إليه أن يحمل أهلها على النصرانية استنجاداً بالدين على السياسة واستعان بأسقف اسمه (جريجنتوس) كان خطيباً مفوهاً وعالماً كبيراً على أن يبذل جهده في هذا السبيل ، وعقد مجلساً جمع فيه بين هذا الأسقف وحرر يهودى اسمه (هربان) وأمرهما بالمناقشة في الدين . فتناقشا وكتب الأسقف بعد ذلك كتاباً نسب فيه الفوز لنفسه . وذكر أعجوبة وقعت من ذلك الأسقف حيث عمى كل الحاضرين من اليهود ، فصلى الأسقف والتمس شفاءهم فعادت إليهم أبصارهم فأفحموا وتنصروا^(٥٨) .

وبهذا الغزو سنة ٥٢٥ هـ استقرت المسيحية في اليمن وثبتت أقدامها ولم يتطلع حكامها إلى تنصير اليمن وحدها بل إلى تنصير العرب عن طريق الإكراه . كما تنفس المسيحيون في نجران الصعداء وقضى على التيار الوثني واليهودى حتى سنة ٥٧٥ هـ حين طرد اليهود الأحباش من اليمن مرة ثانية .

(٥٨) العرب قبل الإسلام جرجى زيدان ١٧٢ - ١٧٤ بتصرف .

ثانياً : غزو الأحباش لمكة وأبعاده:

بعد أن استقرت أقدام الحبشة في اليمن وارتدت إليها النصرانية تطلعت أمالمهم إلى غزو مكة وإن تعلقوا بعلل واهية لتبرير ذلك الغزو . والحقيقة أن إرادة غزو مكة قائمة نصب عين الأحباش - عملاء الرومان - لأبعاد دينية وسياسية واقتصادية وهو ما نوضحه فيما يلي :

أولاً : البعد الديني:

عرفت مكة منذ عهد اسماعيل بأنها أرض البيت الحرام ولا يخف على أحد ما كان للبيت من حرمة عند معظم العرب قبل الإسلام . فضلاً عن وجود معظم ألهتهم به ، وقد أكسب هذا البيت المكيين منزلة كبيرة بين العرب وإن حملهم عبئاً ثقيلاً في السقاية والرفادة إلا أن الهدايا والقرابين التي كانت تقدم للآلهة الموجودة إلى جوار الكعبة كانت تفي بالكثير من حاجة قريش .

ويبدو أن أبرهة قد ضاق ذرعاً بالبيت الحرام فالتمس الأسباب لهدمه باعتباره مثبت الوثنية في وجه المسيحية في قلب وغرب الجزيرة العربية ولذلك سلك السبل التالية :

١ - بناء كنيسة في اليمن تسمى : بالقليس لصرف العرب إليها في حجهم بهدف حملهم على النصرانية وقد بنيت الكنيسة بأموال حبشية وزينت ببعض المواد الخام من قبل بيزنطة في ذلك الوقت كما استمد أبرهة العون من النجاشي وقيصر . ففي مكتوب من أبرهة إلى النجاشي ورد (إني قد بنيت لك كنيسة لم يبين مثلها لملك كان قبلك ولست بمنتته حتى أصرف إليها حج العرب)(٥٩) .

كما ذكر الطبري : أن أبرهة بنى كنيسة بصنعاء بناءً معجباً لم ير مثله بالذهب والأصباغ المعجبة وكتب إلى قيصر يعلمه أنه يريد بناء كنيسة بصنعاء يبقى أثرها وذكرها وسأله المعونة على ذلك فأعانه بالصناعات والفسيفساء والرخام(٦٠) .

(٥٩) الطبري ١٣٠ / ٢ ، والكامل ٤٤٢ / ١ ، والبداية والنهاية ١٧٠ / ٢

(٦٠) تاريخ الأمم والملوك ١٣١ / ٢ - ١٣٢

وفي رواية ثانية: أن أبرهة بعد أن غلب على اليمن ورأى الناس يتجهزون أيام الموسم للحج إلى البيت الحرام فسأل: أين يذهب الناس؟ فقالوا ما يأتي هاهنا من الوسائل، قال: والمسيح لأبنين لكم بناءً خيراً منه فبناه. . . وأمر الناس فحجوه. فحججه كثير من قبائل العرب سنين ومكث فيه رجال يتعبدون ويتألهون ونسكوا له، وكان نفيل الخثعمي يؤرض له ما يكره، فلما كان ليلة من الليالي لم ير أحداً يتحرك فقام فجاء بعذرة فلطخ بها قبلته. فأخبر أبرهة بذلك فغضب غضباً شديداً قال: إنما فعلت هذا العرب غضباً لبيتهم، لأنقضنه حجراً حجراً وكتب إلى النجاشي يخبره بذلك ويسأل أن يبعث إليه بفيله «محمود» وكان فيلاً لم ير مثله في الأرض عظماً وجسماً وقوة فبعث به إليه فلما قدم عليه الفيل سار أبرهة بالناس لهدم الكعبة (٦١).

وفي البداية والنهاية أن عبد المطلب أراد أن يصلح أبرهة على ثلث أموال تهامة على أن يرجع عنهم ولا يهدم البيت فأبى عليهم ذلك، وقد عقب ابن كثير على هذا الخبر بقوله: فالله أعلم أكان ذلك أم لا؟ (٦٢).

٢ - عقد التاج لبعض العرب بعد تنصره وتوجيهه لدعوة العرب إلى النصرانية بناء على رغبة أبرهة ففى تاريخ الأمم والملوك ورد أن بعض العرب أتوا إلى أبرهة يطلبون فضله منهم محمد بن خزاعي بن حزابه الذكواني ثم السلمى في نفر من قومه مع أخ يقال له قيس بن خزاعي. . . وفي هذا اللقاء توج أبرهة محمد بن خزاعي وأمره على مضر وأمره أن يسير في الناس يدعوهم إلى حج القليس كنيسته التي بناها فسار محمد بن خزاعي حتى إذا نزل ببعض أرض بني كنانة وقد بلغ أهل تهامة أمره وما جاء إليه فبعثوا إليه رجلاً من هذيل يقال له عروة بن حياض الملاحى فرماه بسهم فقتله وفر أخوه قيس إلى أبرهة فأخبره فزاد ذلك أبرهة غضباً وحنقاً وحلف ليغزون بني كنانة وليهدمن البيت (٦٣).

٣ - قيل إن أمراً مباشراً من قبل النجاشي قد أتى إلى أبرهة لهدم الكعبة قال مقاتل: إن

(٦١) تاريخ الأمم والملوك ١٣٧/٢، ١٣٨، والكامل ١/٤٤٢، والبداية والنهاية ٢/١٧٠

(٦٢) البداية والنهاية ٢/١٧٢

(٦٣) تاريخ الأمم والملوك ٢/١٣١

السبب الذى جر أصحاب الفيل أن فتية من قریش خرجوا تجاراً إلى أرض النجاشى فدنوا من ساحل البحر وثمة بيعة للنصارى تسميها قریش " الهيكل " فنزلوا فأججوا ناراً فاشتروا ، فلما ارتحلوا تركوا النار كما هى فى يوم عاصف فهاجت الريح فاضطرم الهيكل ناراً فانطلق الصريخ إلى النجاشى فأسف غضباً للبيعة فبعث أبرهة لهدم الكعبة أمراً إياه بذلك (٦٤).

ويؤكد جرجى زيدان على البعد الدينى لهدم الكعبة رابطاً بين فتح اليمن كنقطة بدء والتوجه إلى مكة كخطوة ثانية فيقول : " لقد دخل الأحباش أعواناً فى فتح اليمن ثم مالبتوا أن تحولوا فاتحين ثم نشأ منهم جيل جديد استعمر الأرض واستأثر بها من سنة ٥٢٥ م إلى ٥٧٥ هـ واستثمر الأحباش أرضاً كان أجدادهم قد نزحوا عنها فى الأزمان القديمة واستوطنوا الساحل الأفريقى وابتنى أبرهة عامل الدولة الأكسومية كندرائية فى صنعاء - عاصمة اليمن اليوم - تعد أفخم كاتدرائية فى ذلك العصر وعقد الأحباش النية على تنصير البلاد ومزاحمة مكة الوثنية ومكة يومئذ مزار دينى (الحج) فى أمصار الشمال وموارد الحج غنية عن البيان ويخيل لنا أن المشرفين على سياسة البلاد من الأحباش أفلحوا فيما نووه من إنشاء مزار دينى فى الجنوب تتوارد إليه القبائل وهو أمر يجلب الضرر إلى معبد الحجاز وحفظت الأحبار ذكرى هذه المنافسة الاقتصادية الدينية فنقلت أن أبرهة كتب إلى النجاشى يقول " إني قد بنيت لك إليها الملك كنيسة لم بين مثلها لملك كان قبلك ولست بمتته حتى أصرف إليها حج العرب (٦٥) .

ثانياً : البعد السياسى :

يجمع المؤرخون على أن الفرس والروم كانا فى صراع دائم وحروب مستمرة وقد جعلنا من شبه الجزيرة العربية مسرحاً ومقياساً لاختبار القوة والنفوذ وبخاصة الأطراف الشمالية والجنوبية والشرقية والغربية دون منطقة العمق فى قلب الجزيرة .

أما الطرف الشمالى فقد خضع الجانب الشرقى منه (مملكة الحيرة) للفرس وخضع

(٦٤) سمط النجوم العوالى ١ / ٢٣٢

(٦٥) تاريخ العرب (مطول) ١ / ٨٣

الطرف الغربي منه (الغساسنة) للروم . وذلك لدرء كل خطر متوقع من سكان الجزيرة على هاتين الدولتين أو إحداهما من ناحية ولتكون كل مملكة مقياساً لقوة الدولة التي تحالفها ضد الأخرى من ناحية ثانية .

وأما الجانب الشرقي لشبه الجزيرة فكان خاضعاً لنفوذ الفرس وسلطانهم دون أن يكون للرومان حظ يذكر في هذا الجانب حتى اشتهر الخليج العربي الآن في ذلك الوقت باسم «الخليج الفارسي» وقد ظل ذلك النفوذ ممتداً حتى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم - كما تشير إليه كتب السير حين كتب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أمير البحرين وأمراء عمان داعياً إياهم إلى الإسلام أو دفع الجزية (٦٦) .

ورد في تاريخ الأمم والملوك : أنه كان بين «كسرى أنوشروان» وبين «يخثيانوس» ملك الروم موادة وهدنة فوقع بين رجل من العرب كان ملكه «يخثيانوس» على عرب الشام يقال له «خالد بن جبلة» وبين رجل من لخم كان كسرى ملكه على عمان والبحرين واليامة إلى الطائف وسائر الحجاز ومن فيها من العرب يقال له «المنذر بن النعمان» قائده فأغار خالد بن جبلة على حيز «المنذر» فقتل من أصحابه مقتلة عظيمة وغنم أموالاً من أمواله . فشكا المنذر الأمر إلى كسرى وطلب منه نصرته عن طريق الكتابة إلى قيصر الروم (يخثيانوس) بحكم الهدنة والعهد بينهما فكتب كسرى كتاباً عدة إلى يخثيانوس ولكنه لم يأبه بها . فغزا كسرى بلاد الشام (وكانت خاضعة للروم) فأخذ مدينة دارا ومدينة الرهاء ومدينة منبج ومدينة قنسرين ومدينة حلب وأنطاكية وقامية وحمص ومدناً كثيرة متاخمة لهذه المدائن عنوة واحتوى على ما كان فيها من الأموال والعروض ونقل السبي إلى الرومية وأجرى عليهم الأرزاق وعهد بهم إلى رجل نصراني ليأنسوا به لحال ملته ويسكنوا إليه .

وأما سائر مدن الشام ومصر فإن يخثيانوس ابتاعها من كسرى بأموال عظيمة حملها إليه وضمن له فدية يحملها إليه في كل سنة على أن لا يغزو بلاده وكتب لكسرى بذلك كتاباً . (٦٧) .

(٦٦) راجع الإصطفاء في سيرة المصطفى ٣/٣٩-٤٠

(٦٧) تاريخ الأمم والملوك للطبري ٢/٤٨-١٥٠ بتصرف

ويؤكد حركة الصراع السياسي بين الفرس والروم على جنوب الجزيرة ما ذكره المؤرخون من أن سيف بن ذى يزن حين نشط لتحرير الجنوب من سلطان المسيحية المتمثل في حكم الأحباش . حرص في البدء على أن يستمد قوة من قيصر في بلاد الروم على حكم الأحباش في اليمن ، فرفض قيصر قائلاً : إنه لا يحسن في ديننا أن يخرج بعضنا على بعض ، فضلاً على أن الروم لم يكونوا بحاجة إلى نفوذ في اليمن لأنه كان قائماً أصلاً عن طريق حكم الأحباش^(٦٨) فصار إلى ملك الخيرة الذي قدمه إلى عاهل الفرس كسرى أنوشروان المقيم ببلاطه في المدائن على أمل أن يقوم هذا بنجدته تحقيقاً لحلم فارس في السيطرة على طريق التجارة عبر البحر الأحمر^(٦٩) .

ولاشك أن محاولة ابن ذى يزن الاستئصال بأعظم قوتين في العالم في هذا الوقت واستجابة الفرس له تعبر عن قيام منافسة بين الروم والفرس للسيطرة على الطرق التجارية الموصلة إلى الهند . وقصة لجوء يوسف بن ذى يزن إلى كسرى وحثه إياه على فتح اليمن وتحريرها من الأحباش قصة لا تبدو غير معقولة فقد كان من الطبيعي أن تنشأ في اليمن حركات قومية مناهضة للأحباش . . وقد كان كسرى يعرف عظم ثروات اليمن وكان يتلهف للسيطرة عليها مادام في ذلك وسيلة يتوصل بها للقضاء على نفوذ الروم السياسي والاقتصادي في اليمن . كذلك تستبعد ما زعموه من أن الجيش الذي سيره لتحرير اليمن كان جيشاً من السجناء ، فليس طبيعياً أن يستهين كسرى بمثل هذا الفتح إذا كان يحرص كل الحرص على نجاح هذه الحملة^(٧٠) .

وكسب الفرس كثيراً من ضم اليمن إلى حوزتهم ، فقد أصبحوا يسيطرون سيطرة فعلية على الطريق البحري التجاري إلى الهند عبر البحر الأحمر كما سيطروا كذلك على الطريق البري أو طريق الحجاز ولم يلبث الفرس أن توجوا جهودهم بفتح الشام ومصر سنة ٦١٤م وأدرك هرقل أن الفرس أصبحوا أصحاب السلطان الفعلي على سواحل البحر المتوسط والبحر الأحمر وأنهم خنقوا دولة أكسوم الحبشية حليفة الروم^(٧١) .

(٦٨) الطبري ١٤٨/٢ ، الكامل ٤٤٧/١ ، ٤٥١ والبدية والنهاية ٢/٢٧٧

(٦٩) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ١٧٢ .

(٧٠) المرجع السابق ١٧٤

(٧١) المرجع السابق ١٧٧

وأما دولة أكسوم الحبشية فكانت وكيلاً غير شرعي تنظر في مصالح بيزنطة وكان نصارى العرب يوالون البيزنطيين ويتطلعون إلى الحماية والرعاية من القسطنطينية كما كان اليهود والوثنيون والعرب يلوذون بالفرس يطلبون عطف المدائن واستغاث " سيف " بملك الفرس فأغاثه وأرسل لغوثه ٨٠٠ محارب سنة ٥٧٥م فدحر الأحباش وأخرجهم من اليمن وكفى البلاد شر حكامها الإفريقيين ، ونشأ على أنقاض ذلك حكومة مزدوجة وكان الوالي الأسمى فيها (سيف بن ذى يزن) وكان الفرس يتدخلون في شؤون اليمن حتى أخضعوها لسلطانهم إلى أن كان دخول الإسلام فيها(٧٢).

وهناك من يعتقد بأن الهدف من حملة أبرهة كان هدفاً سياسياً لأن البيزنطيين كانوا يسعون إلى توحيد القبائل العربية في شبه الجزيرة تحت نفوذهم ضد الفرس ويستند هؤلاء على ما أورده " بروكويوس " إذ يقول " أما فيما يختص بحمير فقد كان من المرغوب فيه أن يقيموا قيساً زعيمه على معبد ويسيروا جيشاً منهم ومن المعربين لغزو فارس ، ولم يكن أبرهة يزهد في استغلال مثل هذه الفرصة لمد نفوذه على بلاد العرب(٧٣).

وقد ذكر الدكتور جواد على بعض الروايات التي صرحت برغبة الأحباش في غزو أماكن نفوذ الفرس في الجزيرة بإيعاز من الروم ، ثم عقب عليها بقوله : فهل أراد بذلك سير أبرهة لفتح مكة وبقيّة مدن الحجاز ليهاجم من هناك العراق وحدود امبراطورية الفرس وليمهد بذلك الطريق إلى الاتصال بالروم ، أو إنه عنى مهاجمة الفرس من مواضع أخرى تقع في العربية الجنوبية أو سواحل الخليج(٧٤).

ثالثاً : البعد الاقتصادي:

لقد كان الطريق التجاري في غرب شبه الجزيرة العربية ذا منزلة كبيرة في ذلك الوقت بما يعدل قيمة قناة السويس في العصر الحاضر ، حيث التوجه من اليمن إلى الشام والعكس . على الجانب الشرقي للبحر الأحمر وهناك فرع للطريق من مكة يتجه

(٧٢) تاريخ العرب (مطول) ١/٨٦ ، ٨٧ .

(٧٣) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ١٧٠ .

(٧٤) المفصل في تاريخ العرب ٣/١٩٧ .

ناحية الشرق يصل إلى الخليج الفارسي في ذلك الوقت ثم يتفرع إلى فرعين :
أحدهما : شمالاً حتى بلاد العراق ، ثانيهما : جنوباً حتى بلاد البحرين .

وقد أعنى هذا الطريق عن استخدام البحر الأحمر والخليج الفارسي لأسباب ذكرها المؤرخون منها (أن السفن في ذلك العهد لم تكن تستطيع استعمال البحر الأحمر المملوء بالجزر التي تجعل الملاحة خطراً عليها كما أن شواطئه قليلة الموانئ وأن به كثيراً من الشطوط الضحلة التي كان اقتراب السفن منها أمراً محفوفاً بالمخاطر (٧٥) .

ولم تكن السفن كذلك تستطيع استعمال الخليج الفارسي بسبب وجود الفرس على ساحله الشمالي وهم أعداء لسكان حوض البحر المتوسط . وعلى هذا أصبحت المواصلات البرية هي الطريق المهم للتجارة عبر البادية بين الشمال والجنوب ثم بين الشرق والغرب (٧٦) .

وقد ذكر أحد المؤرخين أن من أسباب نصره كسرى لسيف قوله (نظراً للعداء الفارسي البيزنطي ولكون الاحتلال الحبشي لليمن وما يكون وراءه من نفوذ بيزنطي يؤثر تأثيراً سيئاً على الاقتصاد الفارسي من حيث تحويل تجارة الشرق الأقصى إلى أيدي البيزنطيين وحرمان الفرس من الأرباح التي تأتيهم من تجارة التوابل عبر الخليج العربي الفارسي في ذلك الوقت - إلى المناطق الشمالية ، لوجود منافسين أقوياء إلى جانبهم هذا بالإضافة إلى ما ينجم عن احتلال اليمن من تزايد في السيطرة السياسية البيزنطية ومن اختلال في توازن القوى السياسية بين الدولتين العدوتين (٧٧) .

لقد كان لمكة أهمية تجارية عظيمة فهي نقطة التقاء لطرق عدة تأتيها من جميع الجهات من اليمن ومن الخليج العربي ومن الحبشة عن طريق البحر الأحمر ومن مصر وفلسطين وسورية وليس المعلوم على وجه التحقيق متى كان منشؤها . إنها الراجح أن موقعها الهام على طريق القوافل التجارية قد جعل منها من غابر الزمن محطة يقيم فيها

(٧٥) موسوعة التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية ١/ ١٥٣ نقلاً عن عصور الازدهار في الجزيرة العربية د/ نقولا زيادة .

(٧٦) المرجع السابق جـ ١/ ١٥٣ ونسبة إلى : حياة محمد ص ٧٧ د/ محمد حسنين هيكل ، وقريب منه ماورد بصفحة ٨٩ الطبعة السادسة عشر ط ، دار المعارف - مصر .

(٧٧) تاريخ العرب القديم ٨٦

رجال القوافل أياماً بسبب إمكان العثور على ماء للشرب فيها . الأمر الذى دعا إلى ارتفاع شأنها وإلى تحويلها من محطة تجارية إلى مدينة زاهرة . . لقد تحولت طرق التجارة من جديد إلى البحر الأحمر منذ استولى الرومان على سورية ومصر قبيل مستهل النصف الثانى من القرن الأول قبل الميلادى وسيطروا على تجارة هذا البحر من خليجى العقبة والسويس . بعد أن قضوا على دولة الأنباط وجعلوا محطتها التجارية تحت سيطرتهم وعلى الدولة التدمرية إذ دمروها فقضوا بذلك على حياتها التجارية ، عندئذ بدأت سفن الرومان التجارية تمخر عباب البحر الأحمر فى طريقها إلى الشرق الأقصى ، وتمر بالثغور الحجازية فى ذهابها وإيابها ولم تفقد المحطات التجارية البرية ومنها مكة أهميتها . بل زاد نشاطها بعد أن انحطت دول الجنوب العربى وتخلت عن دورها التجارى المرموق فاستلمت مكة وأهلها مقاليد التجارة فى شبة الجزيرة العربية لاسيما وأن العلاقات التجارية بين قريش وبين الأحباش الذين احتلوا اليمن وبينهم وبين البيزنطيين الذين حرصوهم على ذلك كانت حسنة(٧٨) .

إن الازدهار التجارى الذى تصييه شبه جزيرة العرب بعامتة ومكة بخاصة كان مرتهناً بطريق الهند فبحسب أن يمر الطريق إلى الهند من الشمال عبر وادى الرافدين - فارس - أفغانستان أو من الجنوب والغرب عبر شبه جزيرة العرب والخليج العربى - الفارسى فى ذلك الوقت - واليمن يكون العرب إما فقراء أو أغنياء(٧٩) .

والواقع أن مكة قد استفادت من وقوعها على طريق الهند وذلك أن القوافل التجارية الآتية من اليمن ببضائع الهند والذاهبة إليها كانت تمر فيها بوصفها محطة تجارية لا بد لها من النزول فيها كما أعان على ازدهار مكة وارتقائها من محطة تجارية إلى مدينة عامرة تدهور العلاقات بين حكام فارس وحكام بلاد الشام البيزنطيين ونشوب حروب طويلة بين الطرفين فى القرنين اللذين سبقا ظهور الإسلام مما أدى إلى تعطيل التجارة بين بلاد الشام والهند عبر إيران وأفغانستان وإلى انتقال النشاط التجارى إلى شبه جزيرة العرب وبخاصة ساحلها الغربى على البحر الأحمر فاتجه المكيون إلى التجارة

(٧٨) تاريخ العرب القديم ١٦٨ ، وقد سمي الخليج الفارسى فى ذلك الوقت بـ "الخليج العربى" سهواً

(٧٩) تاريخ العرب فى عصر الجاهلية ٢٣٨ نقلاً عن دير منعم ٢٧

وانصرفوا إليها بكليتهم لاسيما وأن سقوط اليمن في يد الأحباش قد أدى إلى خروج مقاليد التجارة من أيدي اليمنيين وانتقالها بطبيعة الحال إلى أيدي المكيين . . . الذين أسهموا في التجارة العالمية فتاجروا مع مصر والحبشة عبر البحر الأحمر عن طريق ميناء الشعبية الذي كان ميناء مكة في العهد الجاهلي (٨٠).

وقد اعتمد الروم البيزنطيون على تجارة مكة في كثير من شئونهم ووسائل ترفهم لاسيما الحصول على الأقمشة الحريرية المزركشة المشاهة ولم يكن بوسعهم الاستغناء عما يأتونهم به . وقد ذكر بعض مؤرخي العرب بأنه كان للبيزنطيين بيوت تجارية في مكة يستخدمونها للشئون التجارية والتجسس على أحوال العرب (٨١).

ولقد أدرك الرومان أهمية بلاد الحجاز فأخذوا يتطلعون إلى السيطرة على الطريق التجاري إلى الهند عبر البحر الأحمر وذلك بالاستيلاء على اليمن فاستغلوا تبعية شمال الحجاز للأقباط وسيروا حملتهم بقيادة «اليوس جالوس» استعانوا فيها بفرقة من الأقباط عدتها ألف مقاتل نبطي كما استعانوا بوزير الأنباط ويدعى (سليوس) أو (صالح) ليكون مرشداً لهم ودليلاً عبر مفاوز الحجاز ثم تجددت منذ أيام (جستنيان) فكرة السيطرة على الطريق التجاري إلى الهند ويذكر (بروكيوس) أن ملك الحبشة المسيحي كان يسعى لفرض حكم مسيحي على بلاد حمير الوثنية وتدخل جستنيان بقصد توحيد جميع الأقطار المطلة على البحر الأحمر ضد فارس للسيطرة بمساعدتهم على حرير العين ولكن فارس التي كنت تسيطر على وادي الرافدين ومصبها ظلت تحتفظ بمفتاح المواصلات في آسيا الوسطى على الرغم من المحاولات الفاشلة التي قام بها البيزنطيون لتحطيم الستار الحديدي . ومع أن البيزنطيين أثبتوا نجاحهم في السيطرة على الطريق البحري عبر البحر الأحمر بفضل حلفائهم الأحباش الذين استولوا على اليمن فإنهم أخفقوا عندما حاولوا بسط نفوذهم على الحجاز عن طريق الأحباش كذلك . وفشلت حملة أبرهة فشلاً ذريعاً كما فشلت حملة «إيليو جالوس» قبل ذلك بقرون (٨٢).

(٨٠) تاريخ العرب القديم ٢٣٨ نقلاً عن جواد علي ٢٠٣/٤

(٨١) المرجع السابق ٢٤١ ونسبة إلى الأمازي ١٩٩/٣

(٨٢) تاريخ العربي في عصر الجاهلية ٣٤٢/٣٤٣

وكانت قريش تفرض الإتاوات على التجار الغرباء وعلى العرب الذين لا يرتبطون مع قبائل قريش بحلف ومن بين الضرائب التي كانت تفرضها ضريبة العشور فكانوا يعشرون من يدخل مكة من تجار الروم . وتشير المصادر العربية إلى وجود عدد من تجار الروم في مكة نزلوها وأقاموا فيها واتخذ بعضهم موالى لأشراف مكة مثل نسطاس مولى صفوان بن أمية ويوحنا مولى صهيب الرومي وصهيب الرومي نفسه وكان مولى لعبد الله بن جدعان ابن عمرو بن كعب . . وكان بمكة قطباً من مصر ، فقد ذكروا أنه كان يقيم فيها نجار قبطي ، وكان من الروم من أندس بين تجار مكة بغية التجسس على العرب وتسقط أخبار الفرس وصلاتهم بالعرب كما توافد على مكة تجار من الروم والفرس ساكنوا المكين وتحالفوا مع أثريائهم ومنهم من أقام بمكة نظير دفع جزية لحمايته وحفظ أمواله وتجارته ، وكان تجار بلاد الشام يجلبون القمح والزيت والخمور ومصنوعات الشام إلى مكة (٨٣) .

ويبدو أن اتصال تجار مكة بالحبشة والصومال كان يتم عن طريق آخر غير طريق اليمن البري هو طريق البحر فقد كان لمكة ميناء على البحر الأحمر يسمى الشعبية ، فكان تجار مكة يستخدمون هذا الميناء والموانئ القريبة منه للاتصال بالحبشة والصومال ومصر أيضاً . ومن المعروف أن قريشاً لم تكن تملك سفناً في البحر الأحمر والأرجح أنهم استخدموا سفناً كانت تعمل لحسابهم (٨٤) .

أبرهة يسير لهدم الكعبة

تبين لنا مما سبق منزلة مكة من الناحية السياسية والاقتصادية بالنسبة للروم والأحباش والفرس كذلك . إلا أن نأى مكة عن بلاد فارس وقربها من الحبشة في اليمن ومقابلتها لمصر - الخاضعة لسلطان الروم - على شواطئ البحر الأحمر وإرادة الروم السيطرة على البحر الأحمر بشاطئيه في مقابل سيطرة الفرس على الخليج الفارسي بشاطئيه كل ذلك هو الذي دفع الأحباش إلى محاولة الاستيلاء على مكة مدفوعين - قبل ذلك كله - بالدافع الديني .

(٨٣) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ٣٦٠

(٨٤) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ٣٦٤ نقلاً عن أحمد إبراهيم الشريف مكة والمدينة ص ٢١ .

ويبدو من الجيش الذي ساقه أبرهة وطلبه المدد من النجاشي وتخصيص الفيلة بالذكر على وجه الخصوص أن الأمر قد أخذ مأخذ الجد من قبل أبرهة حتى يحقق الأمل الذي أعلن عنه سابقاً للنجاشي «إني بنيت لك أيها الملك كنيسة لم يبن مثلها لملك قبلك ولست بمنتته حتى أصرف إليها حج العرب» .

وأثناء توجه أبرهة إلى مكة خرجت بعض القبائل لحربه حتى تصده عن البيت إلا أن قوة جيش أبرهة قد فتكت بها ومكنت أبرهة من الاستيلاء على كثير من أمتعتها (٨٥) .

ويقال أن أبرهة قد تخوف من الاستيلاء على البيت عنوة لعلمه بمنزلة هذا البيت عند الله فحرص على أن يكون الاستيلاء سلباً ولذلك أرسل إلى حماة هذا البيت كي يسلموه دون قتال ، وكانت المفاجأة أن عبد المطلب قد عدل عن إجابة أبرهة بشأن البيت الحرام إلى طلبه منه أن يرد عليه إبله التي استاقها خيله حين السير إلى مكة مما أثار استغراب أبرهة حتى إنه أنكر على عبد المطلب ذلك قائلاً لترجمانه قل له كنت أعجبته حين رأيتك ثم زهدت فيك حين كلمتني . أتكلمني في مائة بعير أصبتها لك وترك بيتاً هو دينك ودين آبائك قد جئت لهدمه لانكلمني فيه . فرد عليه عبد المطلب قائلاً أنا رب الإبل وللبيت رب يحميه (٨٦) .

يقول الشيخ أبو زهرة : كان هذا الكلام السهل اللين يخفى في نفسه إنذاراً شديداً لرجل كتابي نصراني ، لأنه بهذا الكلم اللين ينبهه إلى أنه لا يحارب أحداً من أهل مكة وإنما يحارب الله ويهدم بيتاً بناه بأمر الله إبراهيم - عليه السلام - . . . ففي هذا الكلام تهديد بحرب لم يألّفها ولم يعرفها وهي حرب الله وحرب أبي الأنبياء (٨٧) .

ويبدو على هذه الرواية سمة الوضع والتكلف لإعلاء شأن مكة والحرم عند أبرهة مع أن مقدمات الإعداد والاستعداد لا تدل على أدنى قدسية لهذا البيت في نظر ذلك النصراني . فلقد أتى بالخيسول والبغال يمتطيها الجنود باعتبارها من وسائل الحرب

(٨٥) الكامل ٤٤٢/١ والبداية والنهاية ١٧٠/٢

(٨٦) الكامل ٤٤٤/١ والبداية والنهاية ١٧١/٢

(٨٧) خاتم النبيين لأبي زهرة ١/١٣١

وأتى بالفيلة لهدم ذات الحرم كما أن الرواية التي ذكرها ابن كثير ومفادها أن عبد المطلب أراد أن يصلح أبرهة على ثلث أموال تهامة على أن يرجع عن البيت فأبى (٨٨) تبطل كون الرغبة إلى السلم أقرب منها إلى الحرب .

نهاية الحملة وأثرها على النصارى في غرب الجزيرة

لقد شاءت الأقدار أن يكون نصر الله لأهل مكة على الأحباش على غير ماجرت به العادة عند العرب بمثل ما كانت الفيلة في المعركة تمثل سلاحاً لم يعرفه العرب في ذلك الوقت ولا قبل لهم به . وقد صور القرآن الواقعة بدءاً ونهاية أبلغ تصوير من باب إظهار المنة على الرسول ﷺ وعلى العرب قال تعالى : « أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضَلُّيلٍ ﴿٢﴾ وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ ﴿٣﴾ تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِّن سِجِّيلٍ ﴿٤﴾ فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَّأْكُولٍ ﴿٥﴾ » وهنا تذهب النفس كل مذهب في المقارنة بين عظم الفيل وزناً وقوة ورهبة وبين ضالة الطير وضعفه . . إلخ إنها قدرة الله .

وبهذا يتبين لنا أن السلاح الذي هزم به أصحاب الفيل كان خارجاً عن دائرة المألوف وأن الهلاك كان بصورة غير معهودة . سواء أكان الهلاك بالجدري (٨٩) أم بذات الحجارة وما استودع الله فيها من قدرة على إهلاك من أصابته .

ولكن الذي لا خلاف عليه أن أهل مكة لم يستخدموا السيف في هذه الغزوة ولم يواجهوا الأحباش لضعف قوتهم وقلة ذات يدهم ولتقدم أسلحة الأحباش على أسلحتهم مع إيمانهم بأن الحرب حرب صليبية ضد الله وضد بيته بدليل ما أنشده أبو طالب ، ومن قصيدته :

لا غلبهم من صليبيهم
وانصر على آل الصليبيين
ومحالمهم أبداً محالك
وعابديه اليوم آلك (٩٠) .

(٨٨) البداية والنهاية ١٧٢ / ٢

(٨٩) سمط النجوم العوالى ١ / ٢٣٢ وتاريخ العرب في عصر الجاهلية ١٦٨ وابن هشام ١ / ٥٦ وابن سعد ١ / ١٣٢٢

(٩٠) سمط النجوم العوالى ١ / ٢٣٠ وتاريخ الطبرى ٢ / ١٣٥ والبداية والنهاية ١٧٣ / ٢ .

أثر الهزيمة في مكة (للأحباش) على النصرانية :

١ - كانت نتائج تلك الهزيمة إيجابية لأهل مكة بكل ما تحمله الكلمة من معنى حيث عظم شأن الحرم وشأن قريش وشأن عبد المطلب وشأن مكة ، وفشا الأمر عند العرب أجمع فازدادوا تقديراً وتعظيماً لحرمة البيت .

٢ - بقى النصرانى فى مكة على نصرانيته والوثنى على وثنيته والحنيفى على حنيفيته ، حيث انتفى عامل الإكراه ، ولم يستطع الأحباش صرف العرب للحج إلى القليس باليمن .

٣ - ضعف شأن الأحباش بهذه الهزيمة وسقطت هيبتهم وازدرى الناس بهم وخاصة بعد وفاة أبرهة الأشرم وتولى يكسوم ابنه .

٤ - تولدت روح التحرير لدى أهل اليمن وتجراً على طرد الأحباش بعد حكم دام نصف قرن تقريباً . ففي سنة ٥٧٥ م - أى بعد هزيمة الأحباش فى مكة بأربعة أعوام ، استطاع سيف بن ذى يزن أن يلتمس الأسباب لطرد الحبشة من اليمن فلما يسرت له الأسباب حاربهم وانتصر عليهم وقتل معظمهم واستبقى القليل منهم خدماً وعبيداً إلا أنهم غدروا به فى رحلة كان يقوم بها وقتلوه .

٥ - علم الروم بأمر الغزو ونتائجه ، وقد ترك العلم بهذا النصر فى أنفس المستشارين لحكام النصارى أثراً كبيراً فى الخوف من حرمة هذا البيت بعد أن تأكد لهم أن تبع الحميرى مالك اليمن - حين أراد غزوه وهدمه صرفه الله عنه حيث أظلمت الدنيا عليه فيه ثلاثة أيام لم ير فيها شيئاً فظهرت حرمة البيت له فكساه وتركه (٩١) . كما أن الأحباش حين أرادوه بسوء كانت عاقبتهم أسوأ من ذى قبل ، ولذلك عندما رجع عثمان بن الحويرث إلى قيصر يشكو إليه ما وجده من أهل مكة وامتناعهم عن قبول النصرانية ، كتب قيصر له إلى ابن جفنة ملك عرب الشام ليجهز معه جيشاً لحرب قريش فعزم على ذلك فكتبت إليه الأعراب تنهاه عن ذلك لما رأوه من عظمة مكة وكيف فعل الله بأصحاب الفيل . فكساه ابن جفنة قميصاً مصبوغاً مسموماً فمات من سمه (٩٢) .

(٩١) البداية والنهاية ١٦٤ / ٢

(٩٢) البداية والنهاية ٢٤٣ / ٢

الآثار

استطاع النصارى أن يدخلوا المسيحية إلى شبه الجزيرة العربية إلا أن وجودها كان متفاوت الآثار ، فبينما دانت بعض البلدان في الشمال بالنصرانية كالغساسنة والمناذرة والرها ونصيبين وإربل وسلوقية وجدنا من شرق الجزيرة من يدين بها كالبحرين وعمان ومن جنوبها اليمن ونجران وعدن .

كما وجدنا بعض القبائل كذلك مثل تغلب وبطون بكر بن وائل وطبيء ودومة الجندل تعتنقها ومن مشاهير العرب من دان بها وقد أشار (لويس شيخو) في موسوعته (شعراء النصرانية في الجاهلية والإسلام) إليهم ، وإن وجه بعض النقد إلى ما كتبه هذا المستشرق وينبغي أن لا ننسى أن المسيحية كانت تحل محل بعض الديانات وأحياناً يتم الجمع بين المسيحية والوثنية لدى الشخص الواحد . ويكفى أنها عرفت في صدارة المعتقدات التي وجدت في شبه الجزيرة كالوثنية واليهودية وعبادة الكواكب والملائكة وبعض الظواهر الطبيعية حتى كان الإسلام الذي طهر شبه الجزيرة من كافة المعتقدات إلا التوحيد الخالص لله رب العالمين .

أهم نتائج البحث

- ١ - لشبه الجزيرة أهمية بالغة عبر التاريخ من ناحية الموقع جعلت القوتين المعاصرتين لها قبل الإسلام تتطلعان إلى السيطرة عليها بصورة مباشرة أو غير مباشرة .
- ٢ - يؤمن النصارى بعالمية المسيحية وما لم نتعامل معهم على هذا الأساس فسوف نخسر الجولات الدائرة معهم .
- ٣ - نمت إرادة إخضاع شبه الجزيرة للدولة الرومانية المسيحية في القرن السادس على وجه الخصوص وسلكوا من أجل ذلك سبلاً عدة منها (الغزو - الأحلاف - المنصرين) .
- ٤ - كانت الرغبة في تطويق شاطئ البحر الأحمر نصب عين الدولة الرومانية في هذه الفترة كرد فعل لتطويق الفرس لشاطئ الخليج العربى (الفارسى في ذلك الوقت) .
- ٥ - كانت النصرانية في شبه الجزيرة خاضعة من طرف خفى - للنصرانية في بيزنطة . فضلاً عن حماية قيصر الروم للمسيحية في شبه الجزيرة وبخاصة منطقتى الشمال والجنوب .
- ٦ - لم يستخدم الرومان فرداً من بلادهم في الحروب التى تمت في اليمن أو غزو مكة وإنما استعانوا بالأحباش ومن قبل من العرب واكتفوا بالدعم المادى فقط .
- ٧ - لم يقبل الرومان نصر الوثنيين على المسيحيين في تلك الديار بمثل ما فعل قيصر مع سيف بن ذى يزن قائلاً له : ليس حسناً في ديننا أن يخرج بعضنا على بعض .
- ٨ - فشلت النصرانية في كثير من مناطق شبه الجزيرة وبخاصة الشمال والجنوب والشرق .
- ٩ - لمكة منزلتها الدينية عند الله وعند الناس (العرب قبل الإسلام) . وقد كان لهزيمة أبرهة كبير الأثر في تحرك أهل اليمن لطرد الأحباش من بلادهم .
- ١٠ - كل فصل في معالجة القضايا السابقة يجعلها قاصرة ، فلا إمكانية لفصل الباعث السياسى والاقتصادى عن الباعث الدينى حين الحديث عن فتح اليمن (غزوها) ، أو إرادة (غزو مكة) .
- ١١ - الإسلام هو الذى وحد سكان شبه الجزيرة بعد فرقة عبر تاريخها وحررها من النصرانية ورد عادية الفرس فضلاً عن إكسابها مكانة فوق مكانتها وقدرها فوق قدرها .

أهم المراجع

القرآن الكريم

الكتاب المقدس

- ١ - ابن الأثير : محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الكامل في التاريخ ط دار صادر بيروت ١٩٧٩ م .
- ٢ - ابن الربيع الشيباني عبد الرحمن بن علي بن محمد حدائق الأنوار في سيرة النبي المختار ط إدارة إحياء التراث الإسلامي - قطر ١٩٨٢ م .
- ٣ - ابن جرير الطبري محمد بن جرير الطبري تاريخ الأمم والملوك - ط دار المعارف - مصر ١٩٦٠ م .
- ٤ - ابن كثير أبو الفدا عماد الدين بن كثير البداية والنهاية - ط مكتبة المعارف - بيروت ط ٤ سنة ١٩٨١ م .
- ٥ - ابن هشام السيرة النبوية ط ٣ دار إحياء التراث العربي بيروت - ١٩٧١ تحقيق الإيباري .
- ٦ - أبو زهرة الإمام محمد أبو زهرة خاتم النبیین - مؤسسة دار العلوم - لحساب إدارة إحياء التراث الإسلامي قطر .
- ٧ - أحمد شلبي (دكتور) موسوعة التاريخ الإسلامي - مكتبة النهضة المصرية ط ١١ سنة ١٩٨٤ م .
- ٨ - توفيق برو (دكتور) تاريخ العرب القديم ط - دار الفكر - دمشق ط ١٠ سنة ١٩٨٤ م .
- ٩ - جرجي زيدان العرب قبل الإسلام ط دار مكتبة الحياة - بيروت .
- ١٠ - سيد عبد العزيز سالم (دكتور) تاريخ العرب في عصر الجاهلية ، ط دار النهضة العربية - بيروت سنة ١٩٧١ .

- ١١ - عبد الملك بن حسين بن عبد الله سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي
- ط السلفية مصر سنة ١٣٧٩هـ
- ١٢ - فيليب حتى تاريخ العرب (مطول) ط ٣ سنة ١٩٦١م . دار الكشاف للنشر
والطباعة والتوزيع .
- ١٣ - محمد الفيومي (دكتور) في الفكر الديني الجاهلي - ط . دار القلم - الكويت ط ٢
سنة ١٩٨٠م .
- ١٤ - محمد نبهان الخباز الاصطفاء في سيرة المصطفى - إدارة إحياء التراث الإسلامي
- قطر سنة ١٩٨٦م .
- ١٥ - محمد بن يوسف الصالحى الشامى سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد -
المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - مصر ١٩٨٤ .

رقع
عبد الرحمن المجددي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي

د. جمال الدين عطية
قسم القانون

رقع
عبد الرحمن العجدي
أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

١- مقدمة عن المقاصد الشرعية

١ - يعد بحث مقاصد الشريعة من أهم مباحثها ولعل من أهم ما وصلنا مما كتب في هذا الموضوع من السابقين ما كتبه حجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) في كتابه «المستصفى» وعز الدين بن عبد السلام (٦٦٠هـ) في كتابه (قواعد الاحكام في مصالح الأنام) والإمام القرافي (٦٨٤هـ) في كتابه «الفروق» وسليمان الطوفي اثناء شرحه لحديث لا ضرر ولا ضرار ضمن شرح الاربعين النووية (انتهى من تأليفه سنة ٧١٣هـ)، والامام الشاطبي (٧٩٠هـ) في كتابه «الموافقات»

كما كتب من المعاصرين في الموضوع الشيخ محمد الطاهر بن عاشور كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»، والدكتور مصطفى زيد كتاب «المصلحة في التشريع الاسلامي» والدكتور محمد سعيد البوطي كتاب «ضوابط المصلحة في الشريعة الاسلامية»، والدكتور حسين حامد حسان كتاب «نظرية المصلحة في الفقه الاسلامي»، وعلال الفاسي كتابه «مقاصد الشريعة الاسلامية ومكارمها» وغيرهم . .

٢ - وأهم ما يستوقفنا - فيما يتعلق بموضوعنا مقاصد الاقتصاد الاسلامي - هو ذلك التطور او التطوير الذي أدخله الشيخ محمد الطاهر بن عاشور على الموضوع اذ لم يكتف ببحث المقاصد العامة للشريعة كما فعل السابقون ممن اشرنا اليهم وانما توسع في استخراج مقاصد الشريعة في كل قسم من اقسامها كالعبادات والاحوال الشخصية والمعاملات المالية والعقوبات فقد أورد مثلاً في قسم العقوبات ما خلاصته أن مقاصد العقوبات ثلاثة:

(١) تأديب الجاني .

(٢) إرضاء المجني عليه .

(٣) زجر المقتدى بالجناة .

وكمثال آخر مما أورده أن مقاصد الشريعة في الأموال خمسة:

(١) رواج الامول وهو دورانها بين أيدي اكثر من يمكن من الناس بوجه حق .

(٢) وضوح الاموال .

(٣) حفظ الأموال .

(٤) ثبات الأموال .

(٥) العدل في الأموال .

إلى آخر هذا الجهد الذي بذله في كتابه حيث يجد الراغب في الاستزادة تفصيل ما تحدث فيه واستنبطه من احكام الشريعة .

ولم يقف الشيخ ابن عاشور عند حد البحث في مقاصد الاقسام الكبرى من الشريعة ولكنه تابع قدر امكانه البحث في المقاصد الفرعية حتى وصل الى بيان مقاصد الاحكام الفرعية .

٣ - ومن ناحية اخرى فقد تطورت الكتابة في المقاصد الشرعية وتبلورت الى دوائر ثلاث مرتبة في الكلية والجزئية بحيث يندرج الجزئي منها في الكلي ، وهو مايؤول بالاحكام الشرعية كلها إلى الإنخراط في هذه الدوائر الثلاث في انطوائها على المقاصد ليحقق كل حكم مقصدا جزئيا ، ثم يحقق بواسطته ما هو أعلى منه إلى نهاية الدوائر .

وتشتمل الدوائر العليا من المقاصد على مايرجع إلى حفظ «نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان»

وتشتمل الدائرة الثانية على مايندرج تحت ذلك من مقاصد كلية خمس هي : حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال مراعاة فيها لأحاد الأفراد من الناس ولعموم الأمة على حد سواء .

وتشتمل الدائرة الثالثة على مادون ذلك من مقاصد تتعلق بأحاد الأحكام الشرعية مما يسمى بعلم الأحكام^(١) .

ونلاحظ هنا اشتغال الدوائر الاولى والثانية على المقاصد المتعلقة بالجماعة ، وهو

(١) ابن عاشور في مقاصد الشريعة ص ٦٣ و١٠٨ ، والدكتور عبد المجيد النجار في مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بمجلة العلوم الاسلامية الصادرة عن جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة ص ٢٦ .

تطور هام بعد أن كانت الكتابة في مقاصد الشريعة منحصرة فيما يتعلق بالأفراد من المقاصد الخمسة المعروفة .

وقد انضم كل من الشيخ محمد الغزالي والدكتور يوسف القرضاوي إلى هذا الإتجاه، واقترح إضافة الحرية والمساواة والعدالة تحت عنوان مقاصد الشريعة المتعلقة بالجماعة^(٢) .

وهذا التطور في بحث المقاصد الشرعية جدير بأن يتابع وأن يحدد فيه البحث لا في مجال الأقسام التقليدية في الشريعة فحسب وإنما كذلك فيما استجد من العلوم التي بين أيدينا سواء في ذلك العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم الطبيعية والتطبيقية .

وقبل أن نزيد القول في هذا التطوير لمجالات البحث في المقاصد، يحسن أن نتحدث عن ثبوت المقاصد ومناهج التوصل إلى تحديدها :

٤ - فأما من حيث ثبوت مقاصد الشريعة فقد رتبها ابن عاشور من حيث ظهورها وخفاؤها في الأحكام إلى ثلاث مراتب :

(أ) مرتبة تكون فيها العلل في أعلى مرتبة من الظهور حيث تكون منصوفا عليها أو مؤمنا إليها .

(ب) ومرتبة تكون فيها خفية ولكنها تستنبط بالاجتهاد .

(ج) ومرتبة تكون فيها خفية بحيث لا يهتدي إليها^(٣) .

٥ - وقد بين ابن عاشور أن مقاصد الشريعة منها ماهو قطعي ومنها ماهو ظني ولكنه جعل غاية الأصوليين والفقهاء أن يتحروا شديد التحري في تعيين المقاصد وأن يجدوا بذلك ثلة من المقاصد القطعية أو الظنية القريبة من القطع ليتخذوا منها أصلا يصار إليه عند الجدل والاختلاف في الفقه، ثم يكون الجهد بعد ذلك متواصلا بالبحث والاجتهاد بالقطعيات^(٤) وهو ما يفهم منه أن ابن عاشور وأن

(٢) د . يوسف القرضاوي في : سمنار سنن الله في الأفق والأنفس . . القاهرة ص ٩٠ .

(٣) ابن عاشور في مقاصد الشريعة ص ٤٥ .

(٤) ابن عاشور في المقاصد ص ٤٠ وما بعدها .

كان يعتبر أن المقاصد منها ما يدخل في دائرة الظن إلا أن هذه الظنية يمكن أن تضيق بالنظر والاجتهاد الذي تقوم به الاجيال المتعاقبة، ولعل هذا المعني هو الذي عناه في مقدمة كتابه «المقاصد» حينما اقترح تأسيس علم المقاصد منتخبا من نصوص الفقه ليكون علما أصوله قطعية^(٥).

٦ - وقد بحث كل من الشاطبي وابن عاشور في مشكلة ظاهر النص وباطنه وهما بصدد البحث عن مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.

فخلص الشاطبي إلى اختيار منهج يقوم على اعتبار الأمرين جميعا: ظواهر النصوص ومعانيها على وجه لا يخل فيه المعني بالنص ولا بالعكس لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تناقض^(٦).

اما ابن عاشور فقد خلص إلى أن المقاصد تلتبس من بين ظواهر النصوص ومما يحف بها من سياق الكلام ومقام الخطاب مبيئات من البساط وحافات القرائن، فتلك كلها معينات على تعيين المقاصد^(٧).

٧ - اما تفصيل منهج الشاطبي فيمكن تلخيصه في المسالك الأربعة التي حددها لبيان المقاصد على النحو التالي:

المسلك الأول: تبين المقصد الالهي من مجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص .
المسلك الثاني: ألا يقتصر على مجرد الأمر والنهي بل يتعدى ذلك إلى اعتبار العلل في الأمر والنهي .

المسلك الثالث: أن المقاصد منها الأصلي ومنها التابع المؤكد له واذا ما كان المقصد الأصلي معلوما فان المقاصد المؤكدة له وهي الأكثر وجودا في واقع الأحكام تعرف بمقايستها بالمقصد الأصلي، فما كان مؤكدا له مقويا لحكمته فهو مقصد شرعي وما كان مناقضا فهو ليس بمقصد شرعي .

المسلك الرابع: وهو مسلك تعرف به مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفعل

(٥) ابن عاشور في المقاصد ص ٨، وعبد المجيد النجار في بحثه مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ص ٣٥، ٣٦ .

(٦) الشاطبي في الموافقات جزء ٢ ص ٢٩٠ .

(٧) ابن عاشور في المقاصد ص ٢٧ و٢٨ .

اي في سكوت الشارع عن الحكم مع وجود معني يقتضي ذلك الحكم^(٨) .

٨ - اما ابن عاشور فقد فصل في مسالك الكشف عن المقاصد في طرق ثلاثة يمكن تلخيصها على النحو التالي :

الطريق الأول : باستقراء أدلة الأحكام الشرعية بحيث يفضي ذلك الاستقراء الى أن جملة منها اشتركت في علة واحدة فيحصل من ذلك يقين بأن تلك العلة التي اشتركت فيها الأحكام هي مقصد الشارع ، وكذلك إذا ما تحصلت لدينا علل عديدة للأحكام وأصبحت معلومة لدينا بطرق مسالك العلة فإننا نقوم باستقراء لتلك العلل فإذا ما وجدنا عدداً كبيراً منها يشترك في الدلالة على حكمة واحدة ايقنا ان تلك الحكمة هي مقصد شرعي أصلي يتنزل من تلك العلل منزلة المفهوم الكلي الذي يحصل باستقراء جزئياته .

الطريق الثاني : هو الاستخلاص المباشر لمقاصد الشريعة من تصريحات القرآن الكريم .

الطريق الثالث : هو الاستخلاص المباشر من السنة المتواترة^(٩) .

وقد انتهى د . النجار من مقارنة مسالك الشاطبي وابن عاشور إلى أن مارسه الشاطبي ينحو منحى الجزئية وما رسمه ابن عاشور يعتبر مرحلة ثانية مبنية على الأولى وهي تنحو منحى التنظير والتقنين^(١٠) .

— والذي يتبين من استعراض هذه المسالك التي اعتمدها كل من الشاطبي وابن عاشور هو انها قد استخدمتا كلا من منهج الاستنباط من النصوص والاستقراء لها ولعلها والحكمة منها توصل بالمنهجين جميعاً إلى استخراج المقصد الشرعي .

٩ - وإذا كنا بصدد محاولة التوصل إلى تحديد المقاصد الشرعية للعلوم الحديثة وعلى وجه الخصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية فإننا ينبغي أن نأخذ بالاعتبار أن

(٨) الشاطبي في الموافقات جزء ٢ ص ٢٩٠، ٢٩٣، ٣٠٣-٣٠٦ .

(٩) ابن عاشور في المقاصد ص ١٩-٢٨ .

(١٠) الدكتور النجار ص ٤٩ .

هذه العلوم إلى جانب الأحكام الشرعية الخاصة بكل منها والتي هي بمثابة الضوابط الشرعية المعيارية للعلم - تحتوي على مجموعة من القوانين والسنن التي تحكم الظواهر الإنسانية والاجتماعية المتعلقة بالمجال الذي يدرسه هذا العلم أو ذلك، وهذه القوانين أو السنن إنما هي بيان للطبيعة الإنسانية والاجتماعية وبيان العلاقة السببية بين الظواهر محل الدراسة ومن ثم يكون من اللازم أن نستخدم المناهج المناسبة للتعرف على المقصد الشرعي للعلم بشقيه المعيارى والموضوعى .

١٠- ولعل هذا المزج بين مقصد الشريعة في كل من الشقين الموضوعى والمعيارى يذكرنا بتعريف الإمام الشاطبى لمقصد الشريعة بأنه «إخراج المكلف من داعية هواه ليكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا» أي أن مقصد الشريعة هو إيجاد الانسجام بين سلوك الإنسان وتصرفاته الاختيارية المحكومة بالضوابط المعيارية وبين السنن والقوانين النفسية والاجتماعية والكونية التي تحكم هذا الكون .

١١- والاصل في الإسلام هو طلب العلم النافع والرسول الكريم ﷺ كان يتعوذ من علم لا ينفع، وحتى نتعرف عما إذا كان العلم نافعا أو غير نافع فلا مناص من بحث مقاصده وأهدافه وتتبع نتائجه وآثاره وتطبيقاته .

١٢- والبحث في مقاصد العلوم من الناحية الشرعية يستدعى بالضرورة ان تربط بالمقاصد العامة للشريعة والتي لا يختلف العلماء في أنها تدور حول تحقيق مصالح الناس وأن مقصود الشرع في الجملة تحقيق خمسة أمور هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال وأن كل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه المصلحة فهو مفسدة ودفعه مصلحة، والبحث في المقاصد الشرعية لكل من العلوم في ضوء هذه المقاصد العامة مع ربطها بها يؤدي في النهاية إلى تصور كلي شامل لفكرة المقاصد الشرعية اجمالا وتفصيلا في نسق عقلي وشرعي واضح .

١٣- كما أن البحث في المقاصد الشرعية لكل علم من العلوم هو حجز الزاوية في فلسفة

هذا العلم وبانجاز هذه الفلسفة بكافة مباحثها الأخرى تتضح المعالم الرئيسية للعلوم الإسلامية الشرعية والإنسانية والكونية بكافة فروعها وتتميز بذلك عن نظيراتها من العلوم القائمة على فلسفة غربية مادية .

١٤- من هذا المنطلق أتناول البحث في مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي وأفرق في هذا الصدد بين ثلاثة مباحث رئيسية لتوضيح الرؤية وإزالة اللبس :

- (١) المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي ، في دائرة الاقتصاد الجزئي .
- (٢) المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي ، في دائرة الاقتصاد الكلي .
- (٣) مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي الجامعة بين الدائرتين السابقتين حيث أن النظام الاقتصادي هو موضوع علم الاقتصاد .

٢- المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي^(١١).

وإذا استعرضنا النصوص نستلهم منها المقاصد الشرعية للأفراد في المجال الاقتصادي نستطيع ان نخرج بوضوح بالعناصر التالية :

١ - رسم الإسلام طريقا وسطا بين حياة الدنيا وحياة الآخرة: عن أنس بن مالك قال قال رسول الله ﷺ «ليس خيركم من ترك دنياه لآخرته ولا من ترك آخرته لدنياه حتى ينال منهما فان كل واحدة منهما مبلغة إلى الأخرى ولا تكن كلا على الناس^(١٢)».

وكان رسول الله ﷺ كما روي عنه ابو هريرة يقول «اللهم اصلح لي دنياي التي فيها معاشي واصلح لي آخرتي التي إليها منقلي^(١٣)».

٢ - رسم الإسلام اطار سعي الفرد في مسائل المال بين سلامة المصدر وسلامة الانفاق: «عن أبي برزة الأسلمي قال: قال رسول الله ﷺ «لاتزول قدم ابن آدم يوم القيامة من بين يدي ربه عز وجل حتى يسأل عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه^(١٤)».

٣ - إن الإسلام دعا إلى العمل لتحصيل المال والسعي في طلب الحلال من الرزق :

(١١) يمكن ان نشير في هذا الصدد الى بعض المراجع التراثية التي عالجت هذا الموضوع وفي مقدمتها :

١- كتاب (الاكتساب في الرزق المستطاب) للإمام محمد بن الحسن الشيباني (٢٣٤هـ) وقد عالج هذا الكتاب موضوع الكسب فكتب عن تعريفه وفوائده وانواعه والاشتغال به ومراتبه وعن الغنى والفقر وما تقوم به ابدان اولاد آدم أي الحاجات الاقتصادية كما تكلم عن العمل والزهد وأخذ الصدقة ومعطيتها .

٢- كتاب (اصلاح المال) لابي بكر بن ابي الدنيا (٢٨١هـ) والذي تكلم فيه عن فضل المال واصلاحه واخذ المال من حقه والرفق في المعيشة وحسن التدبير والاحتراف وافاضل التجارات والمذموم من التجارة كما تكلم عن القصد في المال والمطعم والملبس وعن كثرة المال والفقر .

٣- كتاب (الاشارة الى محاسن التجارة) لابي الفضل جعفر بن علي الدمشقي (من علماء القرن السادس الهجري) وقد تحدث فيه عن حقيقة المال وبيان اقسامه والحاجة اليه كما تكلم عن النقود والتمن والقيمة واسباب كسب الملكية والصنائع والعلوم ووسائل حفظ المال .

(١٢) أورده السيوطي في الحاوي للفتاوي ٢/ ٨٩ ، ١١٠ ، والعجلوني في الكشف ٢/ ٢٣٨ .

(١٣) اخرجه مسلم في صحيحه ٤/ ٢٠٨ والنسائي في سننه ٣/ ٧٣ واحمد في مسنده ٤/ ٣٩٩ .

(١٤) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٣٠ ، اخرجه الترمذي في سننه ٤/ ٦١٤ بزيادة . . حتى يسأل عن عمره فيم افناه وعن علمه فيم فعل وعن ماله من اين اكتسبه وفيم انفق وعن جسمه فيم ابلاه . وقال هذا حديث حسن صحيح .

« الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَتَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ »
 «الملك : ١٥»

روي الإمام أحمد عن الزبير بن العوام قال ، قال رسول الله ﷺ « لأن يحمل الرجل حبلًا فيحتطب به ثم يجيء فيضعه في السوق فيبيعه ثم يستعني به فينفقه على نفسه خير له من أن يسأل الناس اعطوه أو منعه (١٥) .

٤ - وقد أكد الإسلام على أن يكون مصدر المال حلالا بالعديد من النصوص : فعن أبي سعيد الخدري قال ، قال رسول الله ﷺ «من يأخذ مالا بحقه يبارك له فيه ومن يأخذ مالا بغير حقه فمثلته مثل الذي يأكل ولا يشبع (١٦) » .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه « أن الله طيب لا يقبل إلا طيبا وإن الله عز وجل أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين فقال « يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ » « المؤمنون : ٥١ » وقال تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ » « البقرة : ١٧٢ » قال ثم ذكر عبدا اشعث أغبر يطيل السفر رافعا يديه يارب يارب ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذي بالحرام فإني يستجاب لهذا (١٧) .

٥ - وقد جعل الإسلام طلب المال واكتسابه تحقيقا لمهمة خلافته في الأرض ليستعين به على عمل الخير .

قال الله تعالى « وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ » « الحديد : ٧ » « وَأَنْتُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ » « النور : ٣٣ » .

٦ - ولما كان المال له وظيفته الاجتماعية وليس هدفا في حد ذاته فقد وردت النصوص بالنهاي عن اكتنازه أي امساكه عن التداول :

« وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ »

(١٥) رواه مسلم والترمذي ، والفتح الرباني في ترتيب مستند احمد ٢ / ١٥ .

(١٦) اخرجه مسلم في صحيحه ٧٢ / ٢ من حديث طويل ، والنسائي في سننه ٦٠ / ٥ ، وابن ماجه في سننه ١٣٢٣ / ٢ من حديث طويل ، وأحمد في مسنده ٧ / ٣ من حديث طويل .

(١٧) اخرجه مسلم في صحيحه ٧٠٣ / ٢ ، والسيوطي في الدر المنثور في التفسير بالأنوار ١ / ١٦٨ ، ١٠ / ٥ ، والقرطبي في تفسيره ٦٩ / ١١ والمنذري في الترغيب والترهيب ٥٤٥ / ٢ .

﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَرِهْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ «التوبة: ٣٤ و ٣٥» .

« وَلَا يُحْسِنُ الَّذِينَ يَبِخُلُونَ بِمَاءِ أَنفُسِهِمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ سَيُطَوَّفُونَ مَا يَبْخُلُونَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لِلَّهِ مِيرَاتُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ » «آل عمران: ١٨٠» .

٧ - في هذا الاطار الذي حث فيه الإسلام على كسب المال وعلى عدم اكتنازه تحدد علاقة المؤمن بالمال علاقة وسيلة يستعين بها على بلوغ هدفه لا غاية ينشغل بها :
عن عمرو بن العاص قال : قال رسول الله ﷺ «نعم المال الصالح للمرء الصالح»^(١٨) .

وعن عبد الله بن حبيب عن عمه قال : قال رسول الله ﷺ « لا بأس بالغني لمن اتقى الله عز وجل ، والصحة لمن اتقى الله عز وجل خير من الغني ، وطيب النفس من النعم»^(١٩) .

وعن خالد بن معدان وضمرة بن حبيب أن النبي ﷺ قال : «من كثر ماله كثر همه ومن كثر همه افترق قلبه في أودية شتى فلم يبال الله عز وجل أيها سلك ، ومن كان همه هما واحداً كفاه الله عز وجل هموم الدنيا»^(٢٠) .

٨ - وفي مجال انفاق المال يوجه الإسلام إلى أهمية وألوية الانفاق على النفس ويقدم ذلك على الانفاق في سبيل الخيرات .

فقد ورد أن رسول الله ﷺ قال «خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن

(١٨) أخرجه البخاري في الادب المفرد ١٣٢ مطولا واحدا في مسنده ١٩٧/٤ ، ٢٠٢ من حديث طويل والهيشمي في موارد الظمان ٢٦٨ .

(١٩) أخرجه البخاري في الادب المفرد ١٣٤ والحاكم في المستدرک ٣/٢ وقال حديث صحيح وابن ماجه في سننه ٧٢٤/٢ واحمد في مسنده ٣٧٢/٥ .

(٢٠) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٢٣ ، وقد اخرج بعضه الحاكم في المستدرک ٣٢٩/٤ بلفظ (من جعل الهموم هما واحدا كفاه الله ما اهمه من امر الدنيا والآخرة ومن تشعبت به الهموم لم يبال الله في أي أودية الدنيا هلك) وقال هذا حديث صحيح الاسناد . واخرج الزمذني في سننه ٦٤٢/٤ :

عن انس قال : قال رسول الله ﷺ (من كانت الآخرة همه جعل الله غناه في قلبه وجمع له شمله واتته الدنيا وهي راغمة ، ومن كانت الدنيا همه جعل الله فقره بين عينيه وفرق عليه شمله ولم يأت من الدنيا الا ما قدر له)

تعول^(٢١)». والمعنى أن أفضل الصدقة ما وقع بعد القيام بحقوق النفس والعيال بحيث لا يصير المتصدق محتاجا بعد صدقته إلى أحد ومعنى الغنى في هذا الحديث حصول ماتدفع به الحاجة الضرورية .

٩ - والانفاق على النفس له طرفان هما التقير والاسراف والمطلوب هو التوسط بينهما . والله سبحانه وتعالى يقول : « وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا » الفرقان : ٦٧ .
ويقول « وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا » الاسراء : ٢٩ .

فالاقتصاد رتبة بين ربتين ومنزلة بين منزلتين ، والمنازل ثلاثة التقصير في جلب المصالح ، والاسراف في جلبها ، والاقتصاد بينهما .
قال حذيفة : الحسنة بين السيئتين اي ماتوسط بين الاسراف والتقصير وخير الأمور أوسطها^(٢٢) .

وعن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ «السؤال نصف العلم والرفق نصف العيش وماعال «أي افتقر» من اقتصد والحمى رائد الموت والدنيا سجن المؤمن^(٢٣)» .

١٠ - وهذا يجرنا الى البحث عن حاجات الإنسان في الإسلام وفي هذا المجال يمكن تصنيفها على النحو التالي^(٢٤) .

(أ) حاجات طيبة وحاجات خبيثة والآية الكريمة تقول « يَتَأَيَّهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ »
«البقرة : ١٦٨»

(ب) حاجات مادية وحاجات روحية والآيات في هذا المعنى كثيرة منها قوله تعالى :

« وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ

(٢١) فتح الباري ٣/ ٢٩٦ .

(٢٢) قواعد الاحكام للعزيز بن عبد السلام ج ٢ ص ٢٠٥ .

(٢٣) مسند احمد ١/ ٤٤٧ .

(٢٤) د . محمد عبد المنعم عفر . الاقتصاد الاسلامي ٣/ ٢٣ - ٣٤ .

عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا نُطِيعُ مَنْ أَغْوَيْنَا قَابِلَهُ، عَنْ ذِكْرِنَا وَأَتَّبَعَ هَوْنَهُ
وَكَانَ أَمْرُهُ فُرْطًا» «الكهف: ٢٨»

«فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنْ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّ رَبَّكَ
هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَى ﴿٣٠﴾»
«النجم: ٢٩ و ٣٠».

«فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ، يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿٣٦﴾ رِجَالٌ
لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ
وَالْأَبْصَارُ ﴿٣٧﴾ لِيَجْزِيَهمُ اللَّهُ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ
حِسَابٍ» «النور: ٣٦-٣٨».

«فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلُ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمِدَّكُمْ
بِأَمْوَالٍ وَيَبْنِيَنَّ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَارًا
«نوح: ١٠-١٢»

(ج) حاجات ضرورية وحاجية وتحسينية، وفي هذا المجال كلام كثير في علم
أصول الفقه ليس هنا مجال تفصيله كما ان بعض الاقتصاديين الإسلاميين
تكلم في تطبيقه في المجال الاقتصادي^(٢٥).

(د) حاجات حالية وحاجات مستقبلية فمن الحاجات المستقبلية:

- ١- الاعداد لمستقبل الأولاد فقد روي سعد بن أبي وقاص أن النبي ﷺ قال
له «أن تترك ورثتك اغنياء خير من تدعهم عالة يتكففون الناس»^(٢٦).
- ٢- وفي هذا الصدد نذكر ان عبد الله بن الزبير قال كان جميع مال الزبير
خمسين ألف ألف «أي خمسين مليون»^(٢٧).

٣- كما أن امرأة عبد الرحمن بن عوف صولحت على حصتها من تركته وهي
ثلث الثمن بثلاثمائة وثمانين ألفا أي أن أصل التركة تسعة ملايين ومائة

(٢٥) د. يوسف ابراهيم يوسف. استراتيجية وتكتيك التنمية في الاقتصاد الاسلامي.

(٢٦) أخرجه البخاري في صحيحه، فتح الباري ٧/ ٢٦٩، ومسلم في صحيحه ٣/ ١٢٥٠، والترمذي في سننه ٤/ ٤٣٠
وابن ماجه في سننه ٢/ ٩٠٤.

(٢٧) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٤١٨.

وعشرون ألفاً (٢٨) .

٤ - ومنها ان يعد لشيخوخته فعن عائشة رضي الله عنها قالت كان من دعاء النبي ﷺ الذي لا يكاد ان يدعه « اللهم اجعل اوسع رزقك عليّ عند كبر سنى وانقطاع عمري وقرب أجلى (٢٩) » .

٥ - ومنها الوصية بالخيرات بعد الوفاة خاصة الصدقة الجارية فعن رسول الله ﷺ « اذا مات الإنسان انقطع عنه عمله إلا من ثلاث صدقة جارية وعلم ينتفع به وولد صالح يدعو له (٣٠) » .

(هـ) حاجات عينية وحاجات كفاية وسيأتى بيان الحاجات الكفاية عند الكلام عن المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي .

١١ - وغنى عن البيان ان الانفاق لا يكون في المحرمات فهذا ضابط عام سواء في الانفاق على النفس أو الانفاق على الغير .

وقد روي المغيرة بن شعبة قال سمعت رسول الله ﷺ ينهى عن وأد البنات وعن عقوق الأمهات وعن منع وهات وعن قيل وقال وعن كثرة السؤال وعن إضاعة المال (٣١) .

وقد سأل رجل سعيد بن جبير عن نهي النبي ﷺ عن اضاعة المال قال هو « ان يرزقك الله رزقا حلالا فتفقهه فيما حرم الله عليك (٣٢) » .

١٢ - ومن جماع ما سبق يتبين ان المال فتنه للانسان وامتحان له سواء في طرق كسبه أو في وجوه انفاقه .

وكان رسول الله ﷺ يدعو كما روت عائشة رضي الله عنها « اللهم اني اعوذ بك

(٢٨) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ٤٢٧ .

(٢٩) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ١٥١ .

(٣٠) من حديث ابي هريرة رواه الترمذي في سننه واخرجه الالباني في صحيح سنن الترمذي ١١١-٤٠٣ ج ٢ ص ٥٠ ورواه ابن ماجه في سننه من حديث ابي قتاده بعبارة اخرى «ج ١ ص ٤٣» وعن ابي هريرة «ان مما يلحق المؤمن من عمله وحسناته بعد موته . علما نشره ، وولدا صالحا تركه ، ومصحفا ورثه ، أو مسجدا بناه أو بيتا لابن السبيل ، أو نهرا اجراه أو صدقة اخرجها من ماله في صحته وحياته ، يلحقه من بعد موته» ج ١ ص ٤٤

(٣١) اخرج البخاري في صحيحه «فتح الباري ٣/٣٤٠» ومسلم في صحيحه ١٣٤١/٣ .

(٣٢) اصلاح المال لابن ابي الدنيا ١١٥ .

من شر فتنه الغنى ومن شر فتنه الفقر^(٣٣) وعن كعب بن عياض عن النبي ﷺ قال لكل أمة فتنه وفتنة أمتي المال^(٣٤).

ومن هنا كانت أهمية تحديد المقاصد الشرعية للفرد في مجال الاقتصاد والتي يمكن ان نوجزها مما سبق في :

عبادة الله باتباع أمره في مجال المال وذلك :

— بالعمل والسعى في كسب الرزق بالطريق الحلال ،

— وانفاق المال — في توسط دون اسراف او تقتير - على حاجاته الطيبة وحاجات من يعولهم شرعا ، المادية والمعنوية ، الضرورية والحاجية والتحسينية ، الحالية والمستقبلية ، الفردية والاجتماعية ،

وما زاد من كسبه بعد سد هذه الحاجات ينفقه في وجوه الخير المأمور بها والمندوب لها ،

مستهدفا في ذلك كله سواء في مجال الكسب أو الانفاق أداء الأمانة فيما استخلف فيه من عمارة الأرض .

* * *

وماسبق بيانه يتعلق بمقاصد الشريعة بالنسبة لنشاط الفرد في مجال الاقتصاد ، وهي تختلف عن مقاصد الافراد أنفسهم في تصرفاتهم الاقتصادية والتي ينبغى ان تظل ضمن اطار مقاصد الشريعة التي هي بمثابة الضوابط الشرعي لها .

ومقاصد الافراد هي المعاني التي لأجلها يتصرفون لما فيها من ملائمة لانتظام حياتهم كنقل الملكية في البيع وتحصيل المنفعة في الاجارة وغير ذلك مما يحقق مصالح الناس الخاصة والتي تختلف من فرد إلى آخر ومن وقت لآخر ولكن ينبغى أن تظل دائما منضبطة باطار المقاصد الشرعية والتي يراد بها تحقيق المصالح الحقيقية لا المتوهمة للافراد وتحقيق مصالح الجماعة كذلك على النحو الذي سنبينه فيما يلي^(٣٥).

(٣٣) اخرجه البخاري في صحيحه فتح الباري ١١/١٧٦، ١٨١، ١٨٢، ومسلم في صحيحه ٤/٢٠٧٨ والنسائي في سننه ٨/٢٦٢، وابن ماجه في سننه ٢/١٢٦٢ .

(٣٤) الترمذي في سننه ٤/٥٦٩ .

(٣٥) ابن عاشور في المقاصد ص ١٤٦، ١٤٧ .

٣. المقاصد الشرعية للمجتمع في المجال الاقتصادي^(٣٦).

كما قد اشرنا عند الحديث عن الحاجات إلى وجود حاجات هي فرض عين وحاجات هي فرض كفاية بمعنى انها حاجات اجتماعية يحتاج اليها المجتمع ككل وينبنى على ذلك ضرورة تعاون المجتمع للقيام بها وإلا كان جميع أفراد المجتمع آثمين وقد ضرب علماء أصول الفقه أمثلة كثيرة لفروض الكفاية تقتصر منها هنا على مايتصل بالمجال الاقتصادي :

١ - تولى الإمامة العظمى ، والمقصود بها اقامة مؤسسة الامامة بما يكفل وحدة المسلمين وتعاونهم وتطبيق الشورى وينعكس ذلك اقتصاديا على الوظائف الاساسية للدولة .

٢ - الجهاد اذا كان العدو مستقراً في بلاده أما إذا ديست أرض الإسلام فيكون الجهاد فرض عين وينعكس ذلك في المجال الاقتصادي بالاكثفاء الذاتي في الصناعات الحربية بما يكفل القيام بواجب الإعداد دون اعتماد على غير المسلمين كما يشمل

(٣٦) يمكن ان نشير في هذا الصدد الى بعض المراجع التراثية التي عالجت هذا الموضوع وفي مقدمتها :

- ١ - كتاب «الخراج» لابي يوسف «١٨٣ هـ» وهو يتناول ثلاث موضوعات : موارد الدولة ونفقات الدولة ، واخلاقيات النظام المالى والواجبات المنوطة ببيت المال .
- ٢ - كتاب «الخراج» ليحيى بن آدم القرشي «٢٠٣ هـ» .
- ٣ - كتاب «كنف الحال عن الوجوه التي ينتظم منها بيت المال» لمحمد الطاودي الفاسي «٢٠٩ هـ» لايزال مخطوطا .
- ٤ - كتاب «الاموال» لابي عبيد القاسم بن سلام «٢٢٤ هـ» .
- ٥ - كتاب «الاموال» لابن زنجويه «٢٥١ هـ» .
- ٦ - كتاب «الاموال» لاحمد بن نصر الداودي «٣٠٧ هـ» لايزال مخطوطا .

٧ - خاتمة كتاب الزكاة من المحلى للإمام ابن حزم الظاهري «٤٥٦ هـ» حيث تعرض لمشكلة الفقر لا من ناحية واجب الاحسان المترتب على الغني للفقير وانما من ناحية حقوق الفرد ازاء المجتمع ونص عبارة ابن حزم :
وفرض على الاغنياء من اهل كل بلد ان يقوموا بفقرائهم ، ويجبرهم السلطان على ذلك ، ان لم تقم الزكوات بهم ، ولا في سائر احوال المسلمين بهم فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك وبمسكن يكتنهم من المطر ، والصيف والشمس وعيون المارة .
وبعد ان فصل دليل رأيه وناقش آراء المخالفين له قال :

ويقولون : من عطش فخاف الموت ففرض عليه ان يأخذ الماء حيث وجده وان يقاتل عليه .
قال ابو محمد : فأى فرق بين ما أباحوه له من القتال على مايدفع به عن نفسه الموت من العطش وبين ما منعه منه من القتال عن نفسه فيما يدفع به عنها الموت من الجوع والعري؟ هذا خلاف للاجماع وللقرآن وللسنن وللقياس .

تعميم الاعداد والتعبئة الشاملة للأمة بما يكفل دفع العدوان عنها وحماية السلام العادل .

٣ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يختص بآرباب الولايات حسب تعبير الاصوليين ويعني ذلك اقامة مؤسسات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ضمن انظمة متخصصة متطورة تكفل تحقيق الوظيفة دون تعسف في الفهم أو إساءة في الممارسة ومع بقاء دور الافراد كاملا غير منقوص وكفالة وتنظيم قيامهم بهذا الواجب .

٤ - دفع ضرر المحاويع من المسلمين من كسوة وطعام إذا لم تندفع بزكاة أو بيت مال ومثله محاويع أهل الذمة . ويعنى ذلك وضع النظم وإقامة المؤسسات الكفيلة بتأمين الضرورات من غذاء وكساء ومسكن وصحة وتعليم مجانا لغير القادرين وتنظيم التأمينات الاجتماعية بكافة صورها لجميع المواطنين .

قال أبو محمد: ولا يجمل لمسلم اضطر ان يأكل ميتة او لحم خنزير وهو يجد طعاماً فيه فضل عن صاحبه ، لمسلم او لذمي ، لان فرضا على صاحب الطعام اطعام الجائع فاذا كان ذلك كذلك فليس بمضطر الى الميتة ولا الى لحم الخنزير وبالله تعالى التوفيق .

وله ان يقاتل عن ذلك ، فان قتل فعلي قاتله القود ، وان قتل المانع فالى لعنة الله ، لأنه منع حقا ، وهو طائفة باغية ، قال تعالى : « فان بغت احدهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله » ومانع الحق باغ على أخيه الذي له الحق . وبهذا قاتل ابو بكر الصديق رضي الله عنه مانع الزكاة . وبالله تعالى التوفيق . ابن حزم في المحلى طبعة دار الأفاق الجديدة ج ٦ ص ١٥٦ - ١٥٩ «المسألة ٧٢٥»

٨ - كتاب « الاستخراج لكتاب الخراج » لابن رجب الحنبلي «٧٩٥هـ»

٩ - كتاب « الفلاكة والمفلوكون » لآحمد بن على الدلجي «٧٩٩هـ» ويقصد بالفلاكة والمفلوكين الفقر والفقراء ، ويعالج مشكلة الفقر لا على أنها ظاهرة من ظواهر الحرمان المادي فحسب وانما كذلك على أنه من معوقات مزولة العبادة وتحقيق التكامل الايباني ، ومن اسباب سوء الخلق كالكذب والخديعة والحقد والحسد والتملق والخضوع وغير ذلك ، كما يؤدي الى تمنى الفقراء زوال الدول وتغيرها املا في تغير الحال ، كما يؤدي الى تعلقهم بالاسباب المستحيلة كالنجوم وتحول المعادن ذهابا ، وقد بحث فيه كذلك ان التوكل لايتنافي التعلق بالاسباب وان الزهد لايتنافي كون المال في اليدين .

كما اوضح غلبة الفقر على نوع الانسان وانه ألصق بأهل العلم وألزم لهم من غيرهم وقد خصص جزءا كبيرا من الكتاب لترجم العلماء الذين تقلصت عنهم دنياهم ، كما أورد أشعار الفقراء . والكتاب يغلب عليه استقراء الواقع وتحليله باقتدار ينم عن إحاطة مؤلفه بمجموعة من المعارف التي تمكنه من هذا التحليل .

١٠ - كتاب « الاحكام السلطانية » لأبي يعلى الحنبلي .

١١ - كتاب « الاحكام السلطانية » للماوردي .

٥ - القسم الدنيوي من فروض الكفاية كالحرف و الصناعات وما به قوام المعاش كالباع والشراء والحراثة وما لا بد منه حتى الحجامة والكنس كما عدوا من فروض الكفاية الاشتغال بعلم الطب والحساب .

وهذه الأمثلة التي ضربها الفقهاء انما هي على سبيل المثال وهي ما يناسب حاجات مجتمعاتهم وبالإمكان اضافة ما استجد من حاجات في عصرنا والتي يمكن الإشارة إليها :

٧ - تحقيق الاكتفاء الذاتي في جميع المجالات بدءا بالضروريات من زراعة وصناعات لمتطلبات الغذاء والملبس والمسكن والصحة والتعليم بما يكفل الاستقلال الاقتصادي للأمة الإسلامية وتيسير هذه الضروريات مجاناً لغير القادرين وبأسعار معقولة للقادرين .

٨ - اقامة المعاهد التعليمية ومؤسسات البحث العلمي والنظم التدريسية الكفيلة بتقديم الأمة في جميع المجالات وتكوين العناصر المتخصصة المدربة اللازمة لتغطية هذه المجالات .

٩ - وضع النظم الكفيلة بتعبئة المدخرات والفوائض وتوجيهها للاستثمار في هذه المجالات ووضع الحوافز الربحية والضريبية المعينة على ذلك .

١٠ - اقامة المؤسسات الاقتصادية والمالية والمصرفية في اطار الشريعة وفق مبادئها .

* * *

وفي مجال العلاقة بين الدوافع الشخصية التي تحرك النشاط الفردي والمصلحة الاجتماعية التي تقتضي تضحية من جانب الفرد يبرز جانب التدين كمفتاح للتوفيق بين المصالح العامة والدوافع الذاتية ومن هنا كان تأسيس المصالح العامة كفروض كفاية يقوم بها الافراد تحقيقا لمعنى التدين واستكمال الحاجاته الاجتماعية على النحو الذي أشرنا إليه فيما سبق^(٣٧) .

* * *

(٣٧) محمد باقر الصدر في اقتصادنا ص ٢٨٧ .

وإذا أردنا ان نحدد الهدف العام للانفاق العام في الاسلام فهو سد الحاجات العامة .

ولتعريف الحاجات العامة نقول انه اذا عجز كل فرد عن اشباع نوع من الحاجات بصورة معينة ، أو عجز فرد معين عن إشباع ما يستطيع غيره من الافراد اشباعه فان هذه الحاجات تكون حاجات عامة ، على الدولة في ظل الفكر الاسلامي ان تقوم بتوفيرها للافراد .

ونستطيع ان نحدد مفهوم الحاجة العامة في الفكر الإسلامي بأنها مصالح المسلمين وما لاغني عنه ، التي يعود تحقيقها بالنفع العام ، والتي تتدرج من الضروريات الى الحاجيات الى الكماليات وفقا لحدود الشريعة الاسلامية .

هذا عن الهدف العام ، غير انه داخل هذا الثوب الفضفاض توجد اهداف محددة من مجموعها يتكون الهدف العام :

من هذه الاهداف المحددة ماشارك فيه الدولة الإسلامية مع غيرها من الانظمة ويشمل ذلك :

١ - تنظيم العلاقات الخارجية مع الدول الأخرى .

٢ - الدفاع ضد أي اعتداء .

٣ - الأمن الداخلي .

٤ - العدالة .

وهذه هي وظائف الدولة وفقا للمذهب الفردي الذي يقوم عليه المجتمع الليبرالي في الأصل ، وان كان في الواقع قد أضاف الى ذلك مجموعة من الوظائف لتحقيق دولة الرفاهية Welfare State ولتحاشي وقوع ثورات اجتماعية من جانب الطبقات الفقيرة ، وقد سبق الاسلام الى تقرير هذه الوظائف ومارسها المجتمع الإسلامي بالفعل على اساس انها فروض كفاية وهي :

٥ - التعليم .

٦ - الصحة .

٧- التكافل والضمان الاجتماعي .

وهناك إلى جانب هذه الأهداف ، أهداف أخرى يؤكد عليها النظام الإسلامي وهي^(٣٨) :

٨ - حفظ قيم المجتمع الإسلامية على أساس فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

٩ - الدعوة إلى الإسلام على مستوى العالم أجمع .

* * *

وهذه الوظائف التي تتحقق بها الحاجات العامة لها في الفكر الإسلامي ترتيب وفقا لمراتب الضروريات والحاجيات والتحسينيات .

أما مرتبة الضرورة فتشمل وظائف الدفاع لان بها حفظ الدين والنفس والمال والنسل ، وتشمل نفقات الأمن وإقامة العدالة لان بها حفظ النفس والمال ، وتشمل نفقات التعليم فيها حفظ العقل وتنميته وحفظ الدين على اصوله المستقرة ، كما تشمل نفقات الضمان الاجتماعي فيها حفظ النفس والعقل والنسل لمن هو في حاجة اليها .

اما مرتبة الحاجيات فتشمل وظائف التنمية الاقتصادية كما تشمل رقابة الدولة لنشاط الافراد الاقتصادي .

هذا وقد تكون وظيفة مامن قبيل الحاجيات في وقت من الاوقات بينما تكون من الضروريات في وقت آخر تبعا لمنزلتها من حياة الناس .

اما مرتبة التحسينيات فهي تتسع كلما تقدم المجتمع وارتقى وظهرت فيه حاجات جماعية جديدة ومن بين هذه الوظائف بناء الاندية الرياضية واقامة المسابقات والحدائق والمتنزهات وتوفير انواع التسلية المفيدة للعاملين وقت فراغهم الى غير ذلك مما يجعل الحياة مليئة بالحسن وجميل العادات^(٣٩) .

(٣٨) النفقات العامة في الإسلام للدكتور يوسف ابراهيم ص ١٣٠ ، ١٣٤ ، ١٩٠ ، ٣٨٦ ، استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الاسلام للدكتور يوسف ابراهيم ص ٣٨٠ .

(٣٩) النفقات العامة للدكتور يوسف ابراهيم ص ٣٧٨ - ٣٨١ .

ويهمنا الإشارة إلى أن حاجات المجتمع التي هي فرض كفاية كما بينا منها ما تقوم به المؤسسة الجماعية الأم وهي الدولة كما أن منها ما يمكن أن يقوم به المجتمع الاسلامي متمثلاً في تنظيمات أخرى محلية أو نوعية لا تخضع بالضرورة لتوجيه المؤسسة الأم ولا ينفق عليها من ميزانيتها وانما تنشأ وتدار في اطار المبادرات الجماعية للأفراد والتي تنظمها عادة قوانين الجمعيات والأندية والشركات وغيرها .

* * *

وعلى العموم فان التفرقة بين النشاط الفردي « الاقتصاد الجزئي » والنشاط الاجتماعي « الاقتصاد الكلي » انها هو لهدف الدراسة فحسب ، اما في الحياة العملية فهما متكاملان ومتداخلان ولذلك لا ينبغي اهمال الرباط الوثيق بين فرعي الدراسات الاقتصادية والاعتماد المتبادل بينهما^(٤٠) .

(٤٠) د . محمد عبد المنعم عفر ويوسف كمال في اصول الاقتصاد الاسلامي ج ١ ص ٦٦ .

٤ - مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي

أما وقد انتهينا من بحث مقاصد الشريعة لكل من الأفراد والمجتمع في المجال الاقتصادي فيكون من الطبيعي أن نبحث في مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي ، المشتمل على دائرتي الاقتصاد الجزئي والكلي . ويمكن بداية ان نقول أن علم الاقتصاد الإسلامي يهدف إلى استكشاف ما به يمكن للأفراد والمجتمع ان يحققوا مقاصدهم في مجال الاقتصاد .

ذلك لان قيام الافراد والمجتمعات بتحقيق مقاصدهم في مجال الاقتصاد واجب ولا يتأتى قيامهم بذلك الا بهذا الاستكشاف وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب . وحتى يصل علم الاقتصاد الى تحقيق هذا المقصد العام يلزمه ان يحقق على الاقل ثلاثة انجازات :

أولاً : ان يجدد المسلمات التي ينطلق منها في بحثه وهذه المسلمات تستمد من الجانب العقائدي في الاسلام الذي يكون الاساس والمنطلق لاي بحث في مجال الاقتصاد مثل مسلمات ان الحاكمية والعبودية لله وحده سبحانه وتعالى ، وان المال مال الله ونحن مستخلفون فيه ، وان غاية الوجود على ظهر الأرض هي اعمارها ويرتبط بذلك تدمير المال ، وان الارض خاصة والكون ومافيه عامة مسخر للانسان ومذلل له ليتمكن من تحقيق هذا الاستخلاف وهذا الإعمار ، وان استخلاف الله للانسان في الارض عام في البشر لا يختص به فريق دون فريق ، وان مايقنتيه الانسان نتيجة لكسبه لايعطي صاحبه امتيازاً خاصاً كما لايلحق فقدانه غضاضة ولاينقص من حقوقه الانسانية والاجتماعية^(٤١) الى غير ذلك من المسلمات التي تتميز بها الاسلام عن غيره من المذاهب ، وهذا ما يكون الجانب الايديولوجي للاقتصاد الإسلامي .

وهذا الجانب الايديولوجي والمذهبي والعقدي هو الاطار العام للجوانب الاقتصادية التي سيأتي الحديث عنها وهي همزة الوصل بين الجوانب الاقتصادية

(٤١) د . عبد الحميد الغزالي في الدين والاقتصاد للدكتور مراد وهبة ص ١٤ والدكتورة سعاد ابراهيم صالح في مبادئ النظام الاقتصادي الإسلامي وبعض تطبيقاته ص ٤٣ - ٥١ .

وغيرها من الجوانب العبادية والأخلاقية والتربوية والاجتماعية والسياسية وغيرها من جوانب الاسلام والتي تتكامل جميعا لايجاد الفرد المسلم في الجماعة المسلمة .

وعليه فانه يمكن وصف الاقتصاد الاسلامي بانه الاقتصاد الذي يسود مجتمعا ينتظم وفقا للتعاليم الاسلامية والذي تعمل مؤسساته وفقا للقواعد الاسلامية الحقة والذي يؤمن فيه افراده بالقيم الاسلامية ويسلكون في حياتهم الصراط الاسلامي الصحيح .

فهو بذلك مجتمع يختلف تماما عن جميع المجتمعات التي تنص دساتيرها على الاسلام دون ان يكون لذلك اي مدلول واقعي في حياة أفرادها^(٤٢) .

ثانيا : ان يحدد السنن والقوانين الالهية التي تحكم العلاقات الاقتصادية :

(أ) وهذه السنن والقوانين بعضها قد ورد ذكره صراحة في القرآن الكريم والسنة النبوية من مثل قوله تعالى : « كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظِرٌ ﴿١﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْتَضَ ﴿٢﴾ » «سورة العلق ٦ و٧» وقوله تعالى « وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا ﴿١٠٠﴾ » «سورة الاسراء ١٠٠» وقوله تعالى «وَتُحِبُّونَ الْمَالَ حُبَّ الْجَمَّةِ» «سورة الفجر ٢٠» وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تتناول أمور المال والاقتصاد فهذا الشق من السنن يهدف علم الاقتصاد الاسلامي الى استقصائه وبيانه .

(ب) ومنها ما ينبغي على الاقتصادي المسلم ان يستكشفه من دراسة واقع الحياة الاقتصادية في ماضيها وحاضرها حتى يصل الى اكتشاف القوانين التي تحكمها .

وهذا الشق يتعلق كما هو واضح بدراسة الواقع وهو ما لا غنى عنه لتكوين الجانب العلمي والتنظيري من الاقتصاد الاسلامي .

ثالثا : استقصاء الاحكام الشرعية المتعلقة بالامور الاقتصادية سواء ما كان منها معتمدا مباشرة على الكتاب والسنة او ما توصل اليه بطريق الاجتهاد المناسب لحاجة كل زمان ومكان .

(٤٢) د . عبد العزيز فهمي هيكل في : مدخل إلى الاقتصاد الإسلامي ص ١٦ .

وهذا هو الشق التكليفي او المعياري او القيمي اي المتعلق بما ينبغي ان يكون وليس بما هو واقع والاحكام التكلفية المتضمنة في هذا الشق التكليفي منها ما هو موجه الى الفرد «فرض عين» ومنها ما هو موجه إلى المجتمع «فرض كفاية» ودون أداء هذه الفروض العينية والكفائية فلا ينتظر أن تتحقق المقاصد الاقتصادية الشرعية لأن آليات النظام الاقتصادي الاسلامي مرتبطة نتائجها ومتوقفة على قيام كل من الفرد والجماعة بالواجب المطلوب قيامه به .

* * *

ومن جماع هذه الاقسام الثلاثة يتضح المقصد الذي يستهدفه علم الاقتصاد الاسلامي حتى يحقق هدفه .

وعلى العموم - وكما قلنا بخصوص التفرقة بين النشاطين الفردي والاجتماعي - فكذلك التفرقة بين العناصر الثلاثة لعلم الاقتصاد انما هي لغرض الدراسات فحسب ، اما في الحياة العملية فتمتزج النواحي الايديولوجية والتنظيرية والتطبيقية وتتفاعل مع بعضها البعض .

كما يلزم التنويه بان تحديد مقاصد العلم يؤدي إلى تحديد موضوعه ومضمونه ولكن تظل التفرقة قائمة بين مقاصد علم الاقتصاد بالصورة التي حددناها وبين موضوع علم الاقتصاد والذي يمكن تنوع خطة تصنيفه ومعالجة اقسامه وفقا لطريقة كل كاتب .

قائمة المصادر

- ١ - ابن ابي الدنيا، ابو بكر .
اصلاح المال / ابو بكر بن أبي الدنيا، تحقيق مصطفى مفلح القضاة ٠ - ط ١ .
القاهرة: دار الوفاء، ١٩٩٠ .
٤٨٤ ص، ٢٤ سم .
- ٢ - ابن حجر العسقلاني، احمد بن علي «٨٥٢هـ»
فتح الباري بشرح صحيح البخاري / احمد بن علي بن حجر العسقلاني، اخرجه
محب الدين الخطيب - بيروت: دار المعرفة، د. ت .
١٣ ج، ١٣ مج، ٢٦ سم .
- ٣ - ابن حزم الظاهري، ابو محمد علي بن احمد بن سعيد «٤٥٦هـ» .
المحلي طبعة دار الآفاق الجديدة بيروت .
- ٤ - ابن حنبل، احمد .
مسند الامام أحمد
احمد بن حنبل - بيروت: المكتب الاسلامي، ١٩٨٠
٦ ج، ٦ مج، ١٦ سم
- ٥ - ابن عاشور، محمد الطاهر .
مقاصد الشريعة الاسلامية - محمد الطاهر بن عاشور - تونس: الشركة التونسية
للتوزيع د. ت .
١١٢ ص، ٢٤ سم .
- ٦ - ابن عبد السلام السلمي، عز الدين عبد العزيز «٦٦٠هـ»
قواعد الاحكام في مصالح الامام / عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي،
مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - بيروت: دار الجيل، ١٩٨٠ .
٢ ج - ٢ مج .
- ٧ - ابن ماجه، ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني «٢٧٣هـ»
سنن ابن ماجه / ابو عبد الله محمد بن يزيد القزويني - ط ٢ - الرياض شركة
الطباعة العربية السعودية، ١٩٨٤ م .
٣ ج، ٣ مج .

٨ - ابو اسحق الشاطبي، ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي
«ت ٥٧٩٠هـ».

الموافقات في اصول الشريعة: ابراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي ابو
اسحق الشاطبي، شرح: عبد الله دراز، ضبط: محمد عبد الله دراز - ط ٢ -
بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٥،
٤ ج، ٤ مج، ٢٤ سم.

٩ - البخاري، محمد بن اسماعيل «٢٥٦هـ»
الادب المفرد / محمد بن اسماعيل البخاري - ط ١ - بيروت: مؤسسة الكتب
الثقافية ١٩٨٦.
٢٩٠ ص، ٢٤ سم.

١٠ - الترمذي، ابو عيسى محمد بن عيسى بن سورة «٢٧٩هـ»
الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق وشرح: احمد شاكر - بيروت دار الكتب
العلمية، د.ت.
٥ ج ٥ مج، ٢٦ سم.

١١ - الدلجي، احمد بن علي «٧٩٩هـ»:
الفلاكة والمفلوكون، مطبعة الشعب سنة ١٣٢٢ هـ.

١٢ - السيوطي، جلال الدين.
الدر المنثور في التفسير بالمأثور / جلال الدين السيوطي - بيروت - دار المعرفة
١٣١٤ هـ.

١٣ - عطية، جمال الدين «معاصر»
سمنار: سنن الله في الآفاق والأنفس. القاهرة ١٠ / ١ / ١٩٩٠.

١٤ - عفر، محمد عبد المنعم «معاصر»
الاقتصاد الاسلامي: الاقتصاد الجزئي / محمد عبد المنعم عفر - ط ١. جدة: دار
البيان العربي، ١٩٨٥.
ج ٣: بيروت ٤٧٥ ص، ٢٤ سم.

١٥- العجلوني، اسماعيل بن محمد «١١٦٢هـ»

كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الاحاديث على ألسنة الناس /
اسماعيل بن محمد العجلوني - ط ٣ : دار الكتب العلمية، ١٩٨٨ .
ج ٢ ، ١ مج ، ٢٤ سم .

١٦- الغزالي ، عبد الحميد «معاصر»

في الدين والاقتصاد تحرير مراد وهبة - القاهرة : سينا للنشر ، ١٩٩٠ .
١٤٢ ص ، ٢٤ سم .

١٧- الساعاتي، عبد الرحمن «معاصر»

الفتح الرباني في ترتيب مسند الامام احمد الشيباني .

١٨- صالح، د. سعاد ابراهيم «معاصرة»

مبادئ النظام الاقتصادي الاسلامي وبعض تطبيقاته .

١٩- الصدر، محمد باقر «معاصر»

اقتصادنا : دراسة تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية / محمد باقر الصدر
- ط ١ ، مزيدة ومنقحة - بيروت : دار الكتاب اللبناني ، ١٩٧٧ .
٧١٢ ص ، ٢٤ سم .

٢٠- مسلم، ابو الحسين مسلم بن الحجاج.

صحيح مسلم / ابو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري ، شرح النووي
- القاهرة : دار الريان للتراث ، ١٩٨٦
ج ٦ ، ٦ مج ، ٢٦ سم .

٢١- النسائي، ابو عبد الرحمن احمد بن شعيب بن علي بن يحيى.

سنن النسائي ، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي ، اعتنى به ورقمه : عبد الفتاح
ابو غدة - ط ٢ - بيروت : دار البشائر الاسلامية ، ١٩٨٦ .
ج ٩ ، ٥ مج ، ٢٤ سم .

٢٢- النيسابوري ، ابو عبد الله الحاكم.

المستدرک علی الصحیحین / ابو عبد الله الحاكم النيسابوري - بيروت دار الكتاب العربي ، ١٩٨٠ .
ج ٤ . مج ٤ ، ص ٣٠ سم .

٢٣- الهيثمي ، نور الدين علي بن ابي بكر.

موارد الظمان الى زوائد ابن حبان / نور الدين علي بن ابي بكر الهيثمي ، تحقيق محمد عبدالرزاق حمزة - بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٩٨٥ .
٦٨٠ ص ، ٢٤ سم .

٢٤- هيكل ، عبد العزيز فهمي «معاصر»

مدخل الى الاقتصاد الاسلامي / عبد العزيز فهمي هيكل - بيروت : در النهضة العربية ١٩٨٣ .
٢٢٧ ص ، ٢٤ سم .

٢٥- يوسف ، يوسف ابراهيم «معاصر»

استراتيجية وتكتيك التنمية الاقتصادية في الاسلام / يوسف ابراهيم يوسف القاهرة : الاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية ، ١٩٨١ .
٦٢٢ ص ، ٢٤ سم - «موسوعة الاقتصاد الاسلامي ، ٢»

٢٦- يوسف ، يوسف ابراهيم «معاصر»

النفقات العامة في الاسلام : دراسة مقارنة / يوسف ابراهيم يوسف - ط ٢ الدوحة : دار الثقافة ، ١٩٨٨ .
٤٥٧ ص ، ٢٤ سم .

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

الرخصة في الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها المعاصرة

أ. د. محمد رأفت سعيد

كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
قسم التفسير والحديث - جامعة قطر

رقع
عبد الرحمن البجاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بسم اله الرحمن الرحيم

المقدمة

نحمدك اللهم ونستعينك ونستهديك ونصلى ونسلم على خاتم أنبيائك ورسلك سيدنا محمد، وبعد، فإن موضوع الأخذ بالرخص وحكمه من الموضوعات الجديرة بالدراسة لما اكتنف هذا الموضوع من ملابسات تحتاج إلى دراسة وتوضيح لوجه الحق فيها.

فمن هذه الملابسات التي تحتاج إلى دراسة:

هل سلوك سبيل المشقة على النفس فيه إرضاء لله سبحانه، في سائر الأحوال، حتى يرتبط الثواب دائماً على قدر هذه المشقة؟

وهل الأخذ بأيسر الأمرين يعد تقصيراً وضعف همة، وعجزاً في الدين؟

وما موقف المسلم المعاصر من الأخذ بالرخص، وقد تنازعت تيارات فكرية عاتية، من بين أغراضها تصوير الالتزام بالأحكام الشرعية بالمعوق للمسلم الذي يعيش عصره، دون علم بما يكون من الأحكام عزيمة، وما يكون منها رخصة.

فهذه الملابسات وغيرها دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع لمعالجته وفق الخطة الآتية، والتي وزعتها على مجموعة من المباحث هي:

- ١ - مبحث تعريف الرخصة.
- ٢ - أقسام الرخصة.
- ٣ - أحكام الرخصة.
- ٤ - وجهة الإسلام في طبيعة الأحام بين النظر والتطبيق.
- وقاعدة: المشقة تجلب التيسير.
- ٥ - طبيعة المشقة ودرجاتها وضبطها.
- ٦ - تخفيفات الشرع وأنواعها.
- ٧ - أسباب التخفيفات.

٨- تحليل الدهوى .

٩- الموقف المعاصر .

وتتبع في تناولى هذه المباحث أقوال علمائنا القدامى والمحدثين فى مصادرهم لأبرز نتائج هذه الدراسة فى الخاتمة ، مع تقديم التوصية التى تمثل ثمرة هذا البحث .
وأرجو الله سبحانه أن يهين لنا من أمرنا رشداً فهو حسبنا ونعم الوكيل ، وصلِّ اللهم وسلم على سيدنا محمد .

تعريف الرخصة:

نجد لدى العلماء اتجاهين في توصيف الرخصة، فمنهم من جعل الرخصة - وكذلك العزيمة - وصفين للفعل كالأمدى، وابن الحاجب والإمام الرازي .

ومنهم من جعلها وصفين للحكم كالقرافي والبيضاوي .

فعلى الرأي الأول تكون الرخصة من أقسام الفعل، وعلى الرأي الثاني تكون من أقسام الحكم^(١).

فتعريف الرخصة على الرأي الأول عند الأمدى:

«الرخصة في اللغة بتسكين الخاء فعبارة عن التيسير والتسهيل، ومنه يقال:

رخص السعر، إذا تيسر وسهل، وبفتح الخاء عبارة عن الآخذ بالرخص.

وأما في الشرع فقد قيل: الرخصة ما أبيض فعله مع كونه حراماً، وهو تناقض

ظاهر.

وقيل: ما رخص فيه، مع كونه حراماً، وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة

بالترخيص المشتق من الرخصة، غير خارج عن الإباحة، فكان في معنى الأول.

وقال أصحابنا: الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم، وهو غير

جامع؛ فإن الرخصة، كما قد تكون بالفعل، قد تكون بترك الفعل، كإسقاط وجوب

صوم رمضان، والركعتين من الرباعية في السفر، فكان من الواجب أن يقال:

الرخصة: ما شرع من الأحكام لعذر، إلى آخر الحد المذكور، حتى يعم النفي

والإثبات^(٢).

وأما تعريف الرخصة لدى الاتجاه الآخر - اصطلاحاً - فهي الحكم الثابت بدليل

على خلاف دليل آخر لعذر^(٣).

فالرخصة - هنا - وصف لحكم، لا بد لها من دليل، فإن لم تثبت بدليل لم يجوز

(١) أنظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور / ٨٥

(٢) أنظر الإحكام في أصول الأحكام للأمدى ١٧ / ١٨٨

(٣) أنظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ٨٥ / ١ و ٨٦

الإقدام عليها، وإلا لزم ترك العمل بالدليل السالم عن المعارض، وهو باطل .
وأما معنى : «على خلاف دليل آخر» فهو احتراز به عما أباحه الله تعالى من الأكل
والشرب وغيرهما، فلا يسمى رخصة : لأنه لم يثبت على المنع منه دليل، وهذا يجري في
الأفعال الاختيارية .

وإطلاق «الدليل» في التعريف ؛ ليشمل ما إذا كان الترخيص بجواز الفعل على
خلاف الدليل المقتضى للتحريم كأكل الميتة .
وما إذا كان بجواز الترك، إما على خلاف الدليل المقتضى للوجوب كجواز الفطر
في السفر .

وإما على خلاف الدليل المقتضى للندب ؛ كترك الجماعة بعذر المطر والمرض (عند
من يرى الندب في الجماعة) فإنه رخصة، وكالإبراد عند من يقول : إنه رخصة .
واحتراز به عن دخول المانع في العذر كالحيض، لأن المشروعية لا تتحقق معه،
ومن - هنا - لا يسمى إسقاط الصلاة عن الحائض رخصة، لأن الحيض مانع من
المشروعية^(٤) .

فالرخصة هي الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر، وهذا ما سنسير
عليه في تناولنا للمباحث الآتية في الرخصة .
أقسام الرخصة:

ويذكر الإمام السمرقندي في ميزان الأصول^(٥) نوعين للرخصة :

١ - حقيقية .

٢ - مجاز .

أما الحقيقية فهي - كذلك - نوعان:

أحدهما : ما تغير حكمه مع بقاء الوصف الذي كان عليه من قبل، وهو أن يكون
الفعل محرماً بنفسه مع سقوط حكمه، وهو المؤاخذه في الدار الآخرة، وذلك نحو
إجراء كلمة الكفر على لسانه حالة الإكراه، مع قيام التصديق بالقلب .

(٤) انظر نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للبيضاوي للإسنوي ١/ ١٢٠ و ١٢١ وأصول الفقه للأستاذ محمد أبو النور

وإتلاف المال المعصوم لغيره، بغير إذنه، بسبب الإكراه، أو المخمصة، حتى لو امتنع فقتل أو مات جوعاً؛ فإنه يثاب على ذلك، لامتناعه ببذل نفسه لوجه الله تعالى وتعظيم نبيه، لأن حرمة الكفر والتكلم به لا تحتمل الإباحة بحال، وكذا إباحة تناول مال الغير بغير إذنه لم يرد الشرع به، لكن لا يؤاخذ في الآخرة: لأن العذاب ليس من الأحكام اللازمة لمباشرة المحظور، وإنما عرف جزاء له بوعيد الله تعالى، والله تعالى ما أوعد الجزاء بمباشرة المحظور عند العذر.

وكذا إفطار صوم رمضان بالإكراه من هذا القبيل.

النوع الثاني: أن يسقط الحظر والمؤاخذة جميعاً.

وذلك نحو حرمة الميتة والخمر عند الإكراه والمخمصة، حتى لو امتنع فمات، فإنه يؤاخذ (أى يَأْتَم) بدمه^(٦).

وأما الصوم في حق المسافر في رمضان: فيقول السمرقندي: فعند عامة مشايخنا رحمهم الله من القسم الأول؛ فإن العزيمة في حق المسافر، إذا كان لا يخاف الهلاك، هو الصوم، فيكون الصوم واجباً في حقه، لكن المؤاخذة ساقطة مع قيام الوجوب. وعند بعض المشايخ من القسم الثاني: لأن الوجوب ساقط إلا أنه إذا ترك الترخص واشتغل بالعزيمة، يعود حكم العزيمة كما كان.

وكلا القسمين رخصة، بطريق الحقيقة، لوجود التغير عن الأصلي إلى تخفيف وتيسير، إلا أن القسم الثاني أكمل في الرخصة، لأن التيسير والتغيير فيه عن الأمر الأصلي أكثر، وهو سقوط وصف الفعل وسقوط الحكم جميعاً.

ويقول السمرقندي^(٧): «فأما الصلاة في حق المسافر فليس برخصة - عندنا - بل هو عزيمة، وعند الشافعي رحمه الله رخصة؛ لأن المشروع الأصلي في الصلاة من

(٦) ميزان الأصول ٥٥ - ٥٧

(٧) المرجع السابق، ص ٥٧ و ٥٨ وحديث أم المؤمنين عائشة رضی الله عنها قالت: فرض الله الصلاة حين فرضها ركعتين، ثم أتمها في الحضر، وأقرت صلاة السفر على الفريضة الأولى، للشيخين ومالك وأبي داود) وانظر جمع الفوائد ١/١٤١ حديث ٩٤٨ وقول عمر رضی الله عنه «صلاة الأضحى ركعتان، وصلاة الفطر ركعتان، وصلاة المسافر ركعتان، وصلاة الجمعة ركعتان، تمام غير قصر على لسان النبي صلى الله عليه وسلم» للنسائي، وانظر جمع الفوائد ١/١٤١ رقم ٩٥٢

حيث القدر ركعتان، على ماروى عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الصلاة في الأصل ركعتان، زيدت في الحضر وأقرت في السفر». وقال عمر رضى الله عنه: «صلاة المسافر ركعتان تمام، من غير قصر على لسان نبيكم صلى الله عليه وسلم».

ثم في حق المقيم تغيرت عن الأصل وصارت أربعة، لكنه تغير إلى الغلظ والشدة، لا إلى التيسير والسهولة، فلا يسمى رخصة».

ويورد السمرقندى قولاً آخر لبعض مشايخه من الحنفية يرى تقسيم الرخصة الحقيقية إلى نوعين:

أحدهما: ما تسقط المؤاخذة فيه مع قيام الحرمة والوجوب على ما ذكر.

الثانى: ما تسقط المؤاخذة فيه والحرمة والوجوب مع قيام السبب المحرم والسبب الموجب. وهذا إنما يصح على قول من يقول بتخصيص العلة، ويجوز قيام السبب المحرم والموجب بلا حرمة ولا وجوب^(٨).

ويجمل السمرقندى القول فيما يرتضيه من وصف الرخصة الحقيقية - بعد بيانه لآراء مشايخه - بقول بعض أصحاب الحديث: «إن حقيقة الرخصة ماوسع على المكلف فعله، لعذر، مع كونه حراماً في حق من لا عذر له».

أو وسع على المكلف تركه، مع قيام الوجوب في الجملة في حق غير المعذور.

وسوى بين الرخص كلها وقال: لا يجوز أن تكون الرخصة حرام التحصيل.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى يحب أن يؤتى برخصه، كما يحب أن يؤتى بعزائمه^(٩)».

وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعمار بن ياسر رضى الله عنه - حين أكرهه الكفار على إجراء كلمة الكفر فأجرى: «فإن عادوا فعد». كيف وإن بعض الرخص يجب

(٨) ميزان الأصول، ص ٥٨ و ٥٩

(٩) إن الله يحب أن تؤتى رخصه، رواه أحمد والبيهقى عن ابن عمر، ورواه الطبرانى عن ابن عباس وابن مسعود، وهو حديث ضعيف، وقال ابن طاهر: وقفه على ابن مسعود أصح (فيض القدير ٢/٣٩٢ ومسند أحمد ٢/١٠٨).

تحصيله، كما في تناول الميتة والدم عند الإكراه والمخمصة، وكما في الإفطار إذا خاف الهلاك».

وهذا صحيح ويجب أن يكون قول أصحابنا رحمهم الله هذا، فإن معنى الرخصة السهولة واليسر، وذلك في سقوط الحظر والعقوبة جميعاً^(١٠).

وإذا كان السمرقندی قد ذكر الرخصة بطريق المجاز، إلا أن قوله يتضمن نوعاً واحداً لها - على خلاف ما هو معروف من مذهب الحنفية، حيث جعلوا الرخصة المجازية نوعين كذلك - كما سنرى، فقد قال:

«وأما الرخصة بطريق المجاز: فهو كل حكم شرع في الأصل، تيسيراً لا أنه تغير عن الأصل إلى التخفيف بعارض، لكن كان على التضييق والعسر في شريعة من قبلنا من الأمم السالفة، وذلك نحو وضع الإصر والأغلال التي كانت على الأمم السالفة، وصارت منسوخة ولم يشرع مثلها في شريعتنا، بل على اليسر والسهولة. فعلى اعتبار الإضافة إلى الشريعة الماضية يشبه الرخصة فسميت مجازاً.

فأما ما شرع في شريعتنا بطريق السهولة واليسر - كما هو في شريعة من قبلنا كإباحة أكل الطيبات ولبس الزيتة، فلا يسمى رخصة لا حقيقة ولا مجازاً^(١١)».

فإذا كان السمرقندی قد قصر الرخصة المجازية على نوع واحد - كما رأينا - فإن المعروف - لدى الحنفية - نوعان للرخصة المجازية، ففي المغنى في أصول الفقه للإمام عمر الخبازي^(١٢) - وهو أحد مشايخ الحنفية الكبار:

وأما الرخص فأربعة أنواع:

نوعان من الحقيقة، أحدهما أحق من الآخر.

ونوعان من المجاز، أحدهما أتم من الآخر.

وعند الحديث عن نوعي الرخصة المجازية - تفصيلاً - يقول:

(١٠) ميزان الأصول، ص ٥٩

(١١) ميزان الأصول ص ٥٩، ٦٠

(١٢) انظر المغنى في أصول الفقه للإمام جلال الدين عمر الخبازي ٣٢٩-٦٩١ هـ بتحقيق د. محمد مظهر بقا، ص ٨٧.

وأما أتم نوعى المجاز فما وضع عنا من الإصر والأغلال^(١٣)، لانعدام سببه، فلم يكن رخصة إلا مجازاً من حيث هو نسخ تمحض تخفيفاً.

وأما النوع الرابع (ويقصد به الثانى من المجازية والرابع فى الأنواع) فما سقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجباً لحكمه فى حقه مع بقاءه موجباً لذلك فى الجملة.

كسقوط حرمة تناول الخمر والميتة - عن المكروه والمضطر، للاستثناء^(١٤) حتى لا يسعها الصبر عنهما.

وسقوط اشتراط العينية فى المسلم فيه^(١٥) أصلاً حتى صار^(١٦) مفسداً له بعد أن كان^(١٧) مصححاً فى الجملة.

وسقوط غسل الرجل وشطر الصلاة عن الماسح، والمسافر، مع بقاء السبب موجباً لحكمه فى حق غيرهم فى هذه الحالة، وفى حقهم فى غير هذه الحالة، فكان مجازاً لانعدام السبب، يشبه الحقيقة من حيث إنه سبب فى الجملة. وإنما جعلنا قصر المسافر رخصة إسقاط، استدلالاً بدليل الرخصة ومعناها.

أما الدليل فما روى عن عمر - رضى الله عنه - أنه قال: أنقصر الصلاة ونحن أمنون؟ فقال عليه الصلاة والسلام: «إن الله تعالى تصدق عليكم بصدقة فاقبلوا صدقته^(١٨)».

(١٣) قال الله تعالى: (ويضع عنهم إصرهم والأغلال التى كانت عليهم) الأعراف ١٥٦

(١٤) الاستثناء المذكور فى قوله تعالى: (إلا ما اضطررتم إليه) الأنعام / ١١٩

(١٥) مع بقائها فى سائر البياعات.

(١٦) أى صار تعيين المسلم فيه يفسد المسلم.

(١٧) أى التعيين فى بيع غير المسلم

(١٨) أخرجه مسلم فى صلاة المسافرين، باب صلاة المسافرين وقصرها ٤٧٨/١ بلفظ: عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا»، الآية، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.

ويمثله أخرج الترمذى فى تفسير سورة النساء، ص ٢٤٣،

وأبو داود فى الصلاة، باب صلاة المسافر ٣/٢

والنسائى فى كتاب تقصير الصلاة ١١٦/٣ وابن ماجه فى كتاب إقامة الصلاة باب تقصير الصلاة فى السفر

٣٣٩/١

والدارمى فى الصلاة باب قصر الصلاة فى السفر ٣٥٤/١، واحمد فى مسنده ٣٥/١ وعبد الرزاق فى مصنفه

٥١٧/٢

والتصدق بما لا يحتمل التملك ممن لا يلزم طاعته لا يقبل الرد كالعفو عن القصاص ، فمن يلزم طاعته أولى .

وأما المعنى فهو أن الرخصة لطلب الرفق ، والرفق متعين في القصر ، فسقط الإكمال أصلاً^(١٩) فهذا هو التقسيم الرباعي للرخصة عند الحنفية ، ويرى الإسنوي : أن مفهوم الرخصة واحد عند الحنفية والشافعية ، وأن الخلاف فيما هو داخل تحت هذا المفهوم لأمر فقهي اقتضاه النظر في الدليل التفصيلي . وهذا القول للإسنوي إنما هو للرخصة الحقيقية ، وأما الرخصة المجازية بقسميها ، فقد زادها الحنفية ، لأن بعض الشافعية جعل منها ما هو رخصة حقيقية كرخصة الصلاة في السفر بناء على مارأوه في الدليل التفصيلي من أن الصلاة الرباعية شرعت أربعاً ، ولعذر السفر قصرت ، فبين الحنفية أن قصر الصلاة في السفر رخصة مجازية بناء على قولهم بمقتضى الدليل التفصيلي : إن الصلاة الرباعية شرعت - أولاً - ركعتين ، فأقرت في السفر وزيدت في الحضر فعلى رأي الشافعية قد تغير الحكم من عسر إلى يسر لعذر السفر ، وعلى رأي الحنفية لم يتغير الحكم من يسر إلى عسر ، بل انتقل من حكم أصلي في حال الإقامة ، إلى حكم أصلي في حال السفر ، والحكم حال السفر هو الذي شرع أولاً ، وهو أيسر من حكم الإقامة الذي شرع ثانياً .

ولكن لما كان السفر طارئاً على الإقامة والصلاة فيه أيسر منها في الإقامة ألبسه الرخصة ، وهكذا نظائره من أكل الميتة ونحوها^(٢٠) .

ويرتبط بهذا التقسيم للحقيقة ، والمجاز في الرخصة تقسيم آخر يعيننا على تتبع التنوع في أحكامها كما يتضح في المبحث الآتي :

أحكام الرخصة:

وأما تقسيم الرخصة مقترنة بأحكامها فعلي النحو التالي : الإيجاب والندب ، والإباحة ، وخلاف الأولى^(٢١) ، والكراهة .

(١٩) انظر المعنى في أصول الفقه للخجزي ، ص ٨٩ و٩٠

(٢٠) انظر : نهاية السؤل ١/١٢٣ و١٢٤

(٢١) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١/٨٧ و٨٨ . وأصول الفقه الإسلامي ، د. بدران أبو العينين ٢٧٧ -

٢٨٣ . وسلم الوصول لعلم الأصول للأستاذ عمر عبد الله ، ص ٦٠-٦٥ ، وحاشية العلامة البناني

١/١٢١ و١٢٢ . وانظر الأشباه والنظائر ص ٩١ .

١ - الإيجاب مثل وجوب أكل الميتة للمضطر ، فإن هذا الحكم ثبت بدليل ، وهو قوله تعالى : « وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ^(٢٢) » مع قوله تعالى : « فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ^(٢٣) » .

وهذا الدليل يخالف الدليل الدال على حرمة أكلها ، وهو قوله تعالى : « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ ^(٢٤) » ، فوجوب أكل الميتة للمضطر رخصة ، لأنه ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر وهو الاضطرار إلى الأكل لحفظ الحياة .

٢ - الندب مثل قصر الصلاة الرباعية في السفر إذا توفرت شروطه ، فإن هذا الحكم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم : « هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ^(٢٥) » وهذا الدليل يخالف للدليل الدال على وجوب الإتمام مثل قوله تعالى : « وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ ^(٤٣) » مع فعله عليه الصلاة والسلام المبين لعدد الركعات ، فنذب القصر رخصة ، لأنه حكم ثبت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر ، وهذا العذر هو مشقة السفر .

٣ - الإباحة : مثل إباحة العرايا ، أو السلم ، فإن إباحة العرايا حكم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم : . . « وأرخص في العرايا ^(٢٦) » .

وهذا الدليل يخالف للدليل الدال على حرمة الربا - مثل قوله تعالى : « وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ^(٢٧) » وهذه المخالفة لعذر ، وهو حاجة الفقراء .

وإباحة السلم حكم ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم : « من أسلف في تمر فليسلف في كيل معلوم ، ووزن معلوم ، إلى أجل معلوم ^(٢٧) » .

(٢٢) سورة البقرة : الآية ١٩٥ ، ويقول ابن النجار في شرح الكوكب المنير : « فإنه واجب على الصحيح الذي عليه الأكثر لأنه سبب لإحياء النفس ، وما كان كذلك فهو واجب ، وذلك لأن النفوس حق لله تعالى وهي أمانة عند المكلفين فيجب حفظها ليستوفي الله سبحانه وتعالى حقه منها بالعبادات والتكاليف » ج ١ / ٤٧٩ من شرح الكوكب المنير .

(٢٣) سورة البقرة : الآية ١٧٣ .

(٢٤) سورة المائدة : الآية ٣

(٢٥) سبق تخرجه

(٢٦) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ١ / ٨٨ ، وانظر نهاية السؤل ١ / ١٢٦ و ١٢٧

(٢٧) صحيح مسلم بشرح النووي ١١ / ٤١ ، وانظر السراج الوهاج ٦ / ٩٢

وهذا الدليل مخالف للدليل الدال على حرمة بيع المعدوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم: «لا تبع ما ليس عندك»^(٢٨).

وهذه المخالفة لعذر، وهو الحاجة، فكل من إباحة - العرايا والسلم رخصة: لانطباق حقيقتها عليه^(٢٩).

٤ - خلاف الأولى: مثل الفطر في نهار رمضان بالنسبة للمسافر الذي لا يتضرر بالصوم، فإن هذا الحكم ثابت بقوله تعالى: (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ^(٣٠)).

وهذا الدليل مخالف لدليل آخر وهو قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ»^(٣١) وهذه المخالفة لعذر وهو مشقة السفر، وإنما كان الفطر لمن لا يتضرر بالصوم بخلاف الأولى: لقوله تعالى: (وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ^(٣٢)).

ويذكر الإمام السيوطي الأحكام السابقة في أقسام الرخص ويزيد على ما ذكر قسماً آخر وهو ما يكره فعلها، فالأقسام عنده كما يلي:

١ - ما يجب فعلها، كأكل الميتة للمضطر، والفطر لمن خاف الهلاك بغلبة الجوع والعطش وإن كان مقيماً صحيحاً، وإساعة الغصّة بالخمر.

٢ - وما يندب، كالقصر في السفر، والفطر لمن يشق عليه الصوم في سفر، أو مرض والإبراد بالظهر، والنظر إلى المخطوبة.

٣ - وما يباح، كالسلم.

٤ - وما الأولى تركها: كالمسح على الخف، والجمع والفطر لمن لا يتضرر، والتيمم لمن وجد الماء يباع بأكثر من ثمن المثل، وهو قادر عليه.

٥ - وما يكره فعلها، كالقصر في أقل من ثلاث مراحل^(٣٣).

(٢٨) انظر مواهب الجليل من أدلة خليل ٢٥٣/٣

(٢٩) انظر أصول الفقه الأستاذ محمد أبو النور ٨٨/١

(٣٠) سورة البقرة: الآية ١٨٤

(٣١) سورة البقرة، ١٨٥

(٣٢) سورة البقرة، الآية ١٨٤

(٣٣) الأشباه والنظائر، ص ٩١

وعلى ذلك فإن الرخصة ليست في درجة واحدة، وعلى من يقبل على الأخذ بها أن يرى موقعه منها، وأن يكيف الحالة التي هو عليها لتلاءم مع الحكم المناسب .

ولكى يتضح هذا التوجه نحو الأخذ بالرخص علينا أن نتعرف على وجهة الإسلام في طبيعة أحكامه، وكيف كان المنهج نحو الأخذ بهذه الأحكام من الجانب النظرى في النصوص الشرعية، والجانب التطبيقي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي سلوك أصحابه رضوان الله عليهم، ومن تبعهم بإحسان .

وجهة الإسلام في طبيعة الأحكام بين النظر والتطبيق:

وقدم لنا الإمام السيوطى في القاعدة الثالثة: المشقة: تجلب التيسير أساساً نعتد عليه في بيان الموقف من تتبع الرخص فيقول:

الأصل في هذه القاعدة قوله تعالى: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (٣٤).

وقوله تعالى: (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ^(٣٥))، وقوله صلى الله عليه وسلم: بعثت بالحنيفية السمحة ^(٣٦) .

وعن أبى هريرة رضى الله عنه: «إن أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة ^(٣٧)» .

وعنه - أيضاً - : «إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين»، وحديث «يسروا ولا تعسروا ^(٣٨)» .

وعنه - كذلك - مرفوعاً: «إن دين الله يسر - ثلاثاً ^(٣٩)» .

وروى أحمد من حديث الأعرابى بسند صحيح: «إن خير دينكم أيسره، إن خير دينكم أيسره» .

(٣٤) سورة البقرة: الآية ١٨٥

(٣٥) سورة الحج: الآية ٧٨

(٣٦) أخرجه أحمد في مسنده من حديث جابر بن عبد الله، ومن حديث أبى أمامة والديلمى، في مسند الفردوس من حديث عائشة رضى الله عنها .

(٣٧) رواه الشيخان وغيرهما .

(٣٨) رواه الشيخان وغيرهما .

(٣٩) رواه أحمد والبخارى والنسائى: «إن هذا الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه» وانظر جمع الفوائد ١ / ٣٧ حديث ١٧٥

وروى ابن مردويه من حديث محجن بن الأدرع مرفوعاً: «إن الله إنما أراد بهذه الأمة اليسر، ولم يرد بهم العسر».

وروى الشيخان عن عائشة رضی الله عنها: «ما خير رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أمرين إلا اختار أيسرهما، ما لم يكن إثماً».

وروى الطبراني عن ابن عباس مرفوعاً: «إن الله شرع الدين فجعله سهلاً سمحاً واسعاً ولم يجعله ضيقاً»^(٤٠).

فهذه النصوص أدلة واضحة متضافرة في بيان وجهة الإسلام في اعتبار اليسر غاية، ورفع الحرج عن الأمة، واعتبار اليسر خيراً ما يختار من المناهج والأعمال ولذلك يقول السيوطي بعد إيراده هذه النصوص: قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته^(٤١).

ومع هذا البيان النظري في التوجه نحو التيسير، والبيان التطبيقي والعملية من حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وجدنا تطبيقات أخرى يميل فيها أصحابها نحو التزكية النفسية باختيار ما يشق على النفس، ليس تعمداً منهم للمخالفة، وإنما هو حمل للنفس على الأشد طلباً للمزيد من الأجر، وخشية من الوقوع في التقصير ورغبة في تحقيق الرضوان من الله سبحانه ومغفرة الذنوب ورفع الدرجات.

إلا أن الالتزام بالبيان النظري والعملية من هدى النبي صلى الله عليه وسلم يكفل للمسلم الاستمرار في الأعمال عندما يأخذ منها ما يطيق، كما يحقق في حياته التوازن المستمر بين بدنه وطاقاته وقلبه وعقله دون ميل من جانب على جانب آخر.

فوجدنا في التطبيق العملي لدى أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ورضى الله عنهم أجمعين النوعين؛ من عرف بمنهج التيسير على نفسه، وعلى غيره عندما يفتيهم، ومن عرف بالتشديد على نفسه ورعاً وخشية، وعلى غيره عندما يستفتى.

وقد أدرك التابعون هذا المعنى في منهج الصحابة رضوان الله عليهم، فهذا عبيد بن جريح يحكى لنا مسلكين في الفتوى يدلان على منهجين، منهج لابن عمر رضی

(٤٠) انظر الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٤ و ٨٥

(٤١) المرجع السابق، ص ٨٥

الله عنهما، ومنهج لابن عباس رضى الله عنهما، ويحكى ذلك أيضاً سليمان بن يسار .
فروى الدارمى : عن عبيد بن جريح قال : كنت أجلس بمكة إلى ابن عمر يوماً
وإلى ابن عباس يوماً ، فما يقول ابن عمر فيما يسأله : « لا علم لى » أكثر مما يفتى به^(٤٢) .

وعن سليمان بن يسار قال : « كنت أقسم نفسى بين ابن عباس وابن عمر ، فكنت
أكثر ما أسمع ابن عمر يقول : « لا أدرى » ، وابن عباس لا يرد أحداً ، فسمعت ابن
عباس يقول : عجباً لابن عمر ورده الناس ، ألا ينظر فيما يشك فيه ، فإن كانت مضت
به سنة قال بها ، وإلا قال برأيه^(٤٣) .

وكان ميمون بن مهران إذا ذكر ابن عباس وابن عمر عنده يقول : « ابن عمر
أورعهما ، وابن عباس أعلمهما^(٤٤) » .

وكان هذا الورع يحمل ابن عمر على التشديد على نفسه وعلى غيره ، فقد صح عنه
أنه كان يدخل الماء في باطن عينيه في الوضوء والغسل^(٤٥) .

وعلق ابن قدامة على فعل ابن عمر ، والذي روى عنه ، وأنه عمى من كثرة إدخال
الماء في عينيه بقوله : « والصحيح : أن هذا ليس بمسنون في وضوء ولا غسل لأن النبى
صلى الله عليه وسلم لم يفعله ، ولا أمر به ، وفيه ضرر ، وما ذكر عن ابن عمر فهو
دليل على كراهته ، لأنه ذهب ببصره ، وفعل ما يخاف منه ذهاب البصر أو نقصه من
غير ورود الشرع به إذا لم يكن محرماً فلا أقل من أن يكون مكروهاً^(٤٦) » .

وعندما طلب أبو جعفر المنصور من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً تجلت
هذه الموازنة في قوله : « تجنب فيه : رخص ابن عباس ، وشدائد ابن عمر^(٤٧) » .

وروى سحنون عن ابن القاسم أنه سأل مالكا عن الغدير ترده المواشى ، فقبول فيه

(٤٢) سنن الدارمى ٥٧/١

(٤٣) تذكرة الحفاظ ٣٦/١

(٤٤) أعلام الموقعين مع حادى الأرواح ٢٠/١ ، وانظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث لأستاذنا الدكتور عبد

المجيد محمود ، ص ١٤٨ و١٤٩

(٤٥) انظر المحلى ٧٦/٢ ، والمغنى ١٠٧/١ ، وانظر الاتجاهات الفقهية ص ١٨١

(٤٦) المغنى لابن قدامة ١٠٧/١ و١٠٨

(٤٧) انظر الاتجاهات الفقهية ، ص ١٨١

وتبعر حتى يتغير لون الماء وريجه : أيتوضأ منه للصلاة؟

قال مالك : أكرهه ولا أحرمه ، كان ابن عمر يقول : «إني لأحب أن أجعل بيني وبين الحرام سترة من الحلال»^(٤٨) .

فهذا الورع يحمله على التشديد أخذاً بالحيطه حتى يبلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم خلاف ما يذهب إليه ، فيترك قوله^(٤٩) .

روى البخارى عن نافع أن ابن عمر رضى الله عنهما ، كان يكرى مزارعه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر ، وعمر ، وعثمان وصدرا من إمارة معاوية ، ثم حدث عن رافع بن خديج ، أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كراء المزارع ، فذهب ابن عمر إلى رافع ، فذهبت معه ، فسأله ، فقال : نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن كراء المزارع فقال ابن عمر : قد علمت أنا نكرى مزارعنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بما على الأربعاء وبشئ من التبن^(٥٠) .

وروى البخارى — كذلك — بسند عن ابن شهاب عن سالم أن عبد الله ابن عمر رضى الله عنهما قال : كنت أعلم في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أن الأرض تكرى ، ثم خشى عبد الله أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ، قد أحدث في ذلك شيئاً لم يعلمه ، فترك كراء الأرض^(٥١) .

ومما أخذته أم المؤمنين السيدة عائشة رضى الله عنها على تشديد ابن عمر رضى الله عنه واستدركته عليه ، أنه كان يقول : «في القبلة الوضوء» فاستدركت عليه وقالت «كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل ، وهو صائم ، ثم لا يتوضأ»^(٥٢) .

وكان يمنع المحرم أن يتطيب قبل إحرامه ، وكان يقول : لأن أصبح مطلياً بقطران أحب إلى من أن أصبح محرماً أنضح طيباً

(٤٨) المحلى لابن حزم ٢٠١/١

(٤٩) انظر الاتجاهات الفقهية ، ص ١٨١

(٥٠) البخارى بحاشية السندى ٢١/٢

(٥١) البخارى بحاشية السندى ٣١/٢

(٥٢) الإجابة للزركشى ، ص ١١٨ و ١١٩

فاستدركت عليه وقالت: «طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم فطاف علي نسائه ثم أصبح محرماً» .

وفي لفظ البخارى أن عائشة قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن كنت أطيّب رسول الله صلى الله عليه وسلم فيطوف علي نسائه ثم يصبح محرماً ينضح طيباً^(٥٣) .

ومن ذلك أنه كان يأمر بقطع الخفين للمرأة المحرمة إذا لم تجد نعلًا، ثم حدثته صفية بنت أبي عبيد أن عائشة رضيت الله عنها حدثتها «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كان رخص للنساء في الخفين فترك قوله في ذلك^(٥٤)» .

وموقف أم المؤمنين السيدة عائشة رضيت الله عنها يجعلنا نقول: إن كل ما يؤثر عن صاحبى وفيه ما يشق على النفس فليس بملزم، وإنما سار عليه الصحابى بعزمه وهمته، وقد يكون ذلك لعدم وصول الحديث إليه، فإذا عرف الحديث لزمه .

والذى يلزمنا ما أئثر عن النبى صلى الله عليه وسلم من الأخذ بمنهج اليسر فى الأمر كله، ما لم يكن فى الأمر إثم .

ولما كانت الأعمال لاتنفك عن نوع من الجهد الذى يبذل فيها كان من الضرورى أن نبحث طبيعة المشقة، ودرجاتها، وكيفية ضبطها .

طبيعة المشقة، ودرجاتها، وضبطها:

«فالمشاق على قسمين: مشقة لاتنفك عنها العبادة غالباً، كمشقة البرد فى الوضوء، والغسل، ومشقة الصوم فى شدة الحر، وطول النهار، ومشقة السفر التى لا انفكك للحج والجهاد عنها، ومشقة ألم الحدود ورجم الزناة، وقتل الجناة، فلا أثر لهذه فى إسقاط العبادات فى كل الأوقات .

ومن استثنى من ذلك جواز التيمم للخوف من شدة البرد، فلم يصب: لأن المراد أن يخاف من شدة البرد حصول مرض من الأمراض التى تبيح التيمم، وهذا أمر ينفك عن الاغتسال فى الغالب .

(٥٣) المرجع السابق، ص ١١٤، وانظر الاتجاهات الفقهية، ص ١٨٢

(٥٤) الإجابة، ص ١١٧ و ١١٨

أما ألم البرد الذى لا يخاف معه المرض المذكور، فلا يبيح التيمم بحال، وهو الذى لا يبيح الانتقال إلى التيمم.

وأما المشقة التى تنفك عنها العبادات غالباً، فعلى مراتب:

الأولى: مشقة عظيمة فادحة، كمشقة الخوف على النفوس، والأطراف، ومنافع الأعضاء، فهى موجبة للتخفيف والترخيص قطعاً، لأن حفظ النفوس والأطراف لإقامة مصالح الدين أولى من تعريضها للنفوس فى عبادة، أو عبادات يفوت بها أمثالها.

الثانية: مشقة خفيفة لا وقع لها، كأدنى وجع فى إصبع، وأدنى صداع فى الرأس، أو سوء مزاج خفيف، فهذه لا أثر لها، ولا التنفكات إليها، لأن تحصيل مصالح العبادات أولى من دفع مثل هذه المفسدة التى لا أثر لها.

الثالثة: متوسطة بين هاتين المرتبتين. فما دنا من المرتبة العليا، أوجب التخفيف، أو من الدنيا، لم يوجبه كحمى خفيفة، ووجع الضرس اليسير وما تردد فى إلحاقه بأيهما اختلف فيه.

ولاضبط لهذه المراتب إلا بالتقرب^(٥٥).

«وقد أشار الشيخ عز الدين إلى أن الأولى فى ضبط مشاق العبادات: أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعتبرة فى تخفيف تلك العبادة فإن كانت مثلها، أو أزيد، ثبتت الرخصة»

ولذلك اعتبر فى مشقة المرض المبيح للقطر فى الصوم: أن يكون كزيادة مشقة الصوم فى السفر عليه فى الحضر.

وفى إباحة محظورات الإحرام: أن يحصل بتركها، مثل مشقة القمل الوارد فيه الرخصة.

وأما أصل الحج، فلا يكتفى فى تركه بذلك، بل لابد من مشقة لا يمتثل مثلها، كالخوف على النفس، والمال، وعدم الزاد والراحلة.

(٥٥) الأشباه والنظائر، ص ٨٩

وفي إباحة ترك القيام إلى القعود: أن يحصل به ما يشوش الخشوع، وإلى الاضطجاع أشق، لأنه مناف لتعظيم العبادات بخلاف القعود، فإنه مباح بلاعذر كما في التشهد، فلم يشترط فيه العجز بالكلية.

وكذلك اكتفى في إباحة النظر إلى الوجه والكفين بأصل الحاجة، واشترط في سائر الأعضاء تأكدها، وضبطه الإمام بالقدر الذي يجوز الانتقال معه إلى التيمم، واشترط في السواتين مزيد التأكيد، وضبطه الغزالي بما لا يعد التكشف بسببه هتكا للمروءة، ويعذر فيه في العادة^(٥٦).

«تنبيه: من المشكل على هذا الضابط: التيمم، فإنهم اشترطوا في المرض المبيح له أن يخاف معه تلف نفس، أو عضو، أو منفعة، أو حدوث مرض مخوف، أو بقاء البرء، أو شين فاحش في عضو ظاهر، ومشقة السفر دون ذلك بكثير».

قال العلائي: ولعل الفارق بين السفر والمرض: أن المقصود أن لا ينقطع المسافر عن رفقته، ولا يحصل له ما يعوق عليه التقلب في السفر بالمعاش، فاغتر فيه أخف مما يلحق المريض، أشار إلى ذلك إمام الحرمين.

وأشكل من هذا أنهم لم يوجبوا شراء الماء بزيادة يسيرة على ثمن المثل، وجوزوا التيمم، ومنعوه فيما إذا خاف شيئاً فاحشاً في عضو باطن، مع أن ضرره أشد من ضرر بذل الزيادة اليسيرة جداً، خصوصاً إذا كان رقيقاً، فإنه ينقص بذلك قيمته أضعاف قدر الزيادة المذكورة.

وقد استشكله الشيخ عز الدين وغيره، ولا جواب عنه.

تنبيه: ضبط في الروضة، وأصلها نقلاً عن الأصحاب: المرض المبيح للفظر، ولأكل الميتة: بالمبيح للتيمم^(٥٧).

يقول الشيخ عز الدين: فإن قيل: المشاق تنقسم إلى ماهو في أعلى مراتب الشدة، وإلى ماهو في أدناها، وإلى ما يتوسط بينهما، فكيف تعرف المشاق المتوسطة المبيحة التي

(٥٦) الأشباه والنظائر للسيوطي، ص ٨٩ و ٩٠، وانظر قواعد الأحكام للإمام عز الدين بن عبد السلام ج ٢/ ٩-١٧

(٥٧) الأشباه والنظائر، ص ٩٠

لاضابط لها، مع أن الشرع قد ربط التخفيفات بالشديد والأشد، والشاق والأشق، مع أن معرفة الشديد والشاق متعذرة لعدم الضابط؟

قلنا: لاوجه لضبط هذا وأمثاله إلا بالتقريب، فإن ما لا يجد ضابطه لايجوز تعطيله، ويجب تقريبه.

فالأولى في ضابط مشاق العبادات أن تضبط مشقة كل عبادة بأدنى المشاق المعبرة في تلك العبادة، فإن كانت مثلها أو أزيد ثبتت الرخصة بها، ولن يعلم التماثل إلا بالزيادة، إذ ليس في قدرة البشر الوقوف على تساوى المشاق، فإذا زادت إحدى المشقتين على الأخرى علمنا أنها قد استويا فيما اشتملت عليه المشقة الدنيا منهما، وكان ثبوت التخفيف والترخيص بسبب الزيادة.

ولأمثال ذلك:

أن التأذى بالقمل مبيح للحلق في حق الناسك فينبغى أن يعتبر تأذيه بالأمراض بمثل مشقة القمل، كذلك سائر المشاق المبيحة للبس والطيب والدهن وغير ذلك من المحظورات.

وكذلك ينبغى أن تقرب المشاق المبيحة للتيمم بأدنى مشقة أيبح بمثلها التيمم، وفي هذا إشكال - فإن مشقة الزيادة اليسيرة على ثمن المثل ومشقة الانقطاع من سفر النزهة خفيفة لا ينبغى أن يعتبر بها الأمراض، وأما المبيح للفطر فينبغى أن تقرب مشقته بمشقة الصيام في الحضر، فإذا شق الصوم مشقة تربي على مشقة الصوم في الحضر فليجز الإفطار بذلك، ولهذا نظائر كثيرة.

منها مقادير الاغرار في المعاملات.

ومنها: توقان الجائع إلى الطعام، وقد حضرت الصلاة.

ومنها: التأذى بالرياح الباردة في الليلة المظلمة، وكذلك التأذى بالمشى في الوحل.

ومنها: غضب الحكام المانع من الإقدام على الحكام.

فإن المراتب في ذلك كله مختلفة، ولاضابط لمتوسطاتها إلا بالتقريب.

وقد ضبط غضب الحاكم بما يمنع من استيفاء النظر .

وكل هذه تقريبات يرجع في أمثالها إلى ظنون المكلفين .

ولا ينهى الحاكم الغضبان بما هو معلوم له إذ لا حاجة به إلى النظر فيه .

مثاله : أن يدعى إنسان على إنسان بدرهم معلوم فينكره ، فلا يكره للحاكم الحكم

بينهما : إذ لا يحتاج في هذه المسألة إلى نظر واعتبار ، بل حكمه في حال رضاه .

فإن قيل : لقد تقرر في الشرع : أن ما لا يمكن ضبطه يجب الحمل على أقله ، كمن

باع عبداً وشرط أنه كاتب ، أو نجار ، أو رام ، أو بان ، فإن الشرط يحمل على أقل رتبة

الكتابة ، والنجارة ، والخياطة ، والبناء ، وكذلك من أسلم في شيء ، ووصفه بصفات

لكل واحدة منهن رتب عالية ، ورتب دانية ، ورتب متوسطة ، فإنه يحمل على أدناهن ،

إذ لا ضبط لما زاد عليها .

فإذا وصفت الجارية ، بإشراق اللون ، أو بالكحل ، أو بالبياض حمل على أقل رتب

ذلك .

وكذلك سائر الصفات ، فهلا قلتم بالحمل - ههنا - على أدنى رتب المشاق لعسر

ضبط رتب المشاق الزائدة على أدناهن؟

قلنا : لا يجوز تفويت مصالح العبادات - مع عظمها وشرفها - بمثل هذه المشاق -

مع خفتها وسهولة تحملها ، بل تحمل هذه المشاق لا وزن له في تحصيل مصالح

العبادات ، لأن مصالح العبادات باقية أبد الأبد ، ودهر الدهرين ، مع ما يتغنى

عليها من رضا رب العالمين .

ولذلك كان اجتناب الترخص في معظم هذه المشاق أولى ، لأن تحمل المشاق فيها

أعظم أجراً من تعاطيه بغير مشقة ، لما ذكرناه من فضل تحمل المشاق لأجل الله .

وإنما حملنا في المعاملات على الأقل ، تحصيلاً لمقاصد المعاملات ومصالحها ، فإن

الحمل على الأعلى يؤدي في السلم إلى عزة الوجود ، وهي مبطللة للسلم .

والحمل في الصفات المشروطة في البيوع على الأعلى يؤدي إلى كثرة التنازع

والاختلاف .

والحمل على ما بينهما لاضابط له ، ولاوقوف عليه ، فتعذر تجويزه لعدم الإطلاع عليه^(٥٨) .

وهكذا نرى فطنة الشيخ عز الدين في التفريق بين العبادات والمعاملات عند ضبطه مراتب الشدة .

وكما ضبط الشيخ عز الدين مراتب المشقة فقد أحسن في جمع أنواع تخفيفات الشرع في ستة أنواع .

تخفيفات الشرع وأنواعها:

قال الشيخ عز الدين : تخفيفات الشرع ستة أنواع :

الأول : تخفيف إسقاط كإسقاط الجمعة ، والحج ، والعمرة ، والجهد بالأعدار .

الثاني : تخفيف تنقيص ، كالقصر ، وتنقيص ما عجز عنه المريض من أفعال الصلوات إلى القدر الميسور

الثالث : تخفيف إبدال ، كإبدال الوضوء بالغسل والتميم ، والقيام في الصلاة بالعود والاضطجاع أو الإيماء ، والصيام بالإطعام .

الرابع : تخفيف تقديم ، كالجمع ، وتقديم الزكاة على الحول ، وزكاة الفطر في رمضان ، والكفارة على الحنث .

الخامس : تخفيف تأخير ، كالجمع ، وتأخير رمضان للمريض والمسافر ، وتأخير الصلاة في حق مشتغل بإنقاذ غريق ، أو نحوه من الأعدار .

السادس : تخفيف ترخيص ، كصلاة المستحمر ، مع فضلة النجوى ، وكأكل النجاسات للمداواة ، وشرب الخمر للغصة ، والتلفظ بكلمة الكفر عند الإكراه ، ويعبر عن هذا بالإطلاق مع قيام المانع ، أو بالإباحة مع قيام الحاضر^(٥٩) .

واستدرك العلاني سابعاً ، وهو : تخفيف تغيير ، كتغيير نظم الصلاة في الخوف . فهذه أنواعها ، وأما أسبابها ففي المبحث الآتي :

(٥٨) انظر قواعد الأحكام للشيخ عز الدين ، ١٥/٢-١٧

(٥٩) انظر الأشباه والنظائر ، ص ٩٠ و٩١ ، وانظر قواعد الأحكام للشيخ عز الدين ٨/٢ و٩

أسباب التخفيفات:

وأحصى العلماء أسباب التخفيفات في العبادات وغيرها فذكروا منها سبعة :
الأول : السفر .

قال النورى : ورخصه ثمانية .

منها : ما يختص بالطويل قطعاً وهو القصر ، والفطر ، والمسح أكثر من يوم وليلة .

ومنها : ما لا يختص به قطعاً ، وهو ترك الجمعة ، وأكل الميتة .

ومنها : ما فيه خلاف ، والأصح اختصاصه به ، وهو الجمع .

ومنها : ما فيه خلاف ، والأصح عدم اختصاصه به ، وهو التنفل على الدابة

وإسقاط الفرض بالتيمم واستدرك ابن الوكيل رخصة تاسعة ، صرح بها الغزالي
وهى :

ما إذا كان له نشوة وأراد السفر ، فإنه يقرع بينهن ، ويأخذ من خرجت لها القرعة ،

ولا يلزمه القضاء لضررتها إذا رجع ، وهل يختص ذلك بالطويل ؟ وجهان :
أصحهما : لا .

الثانى : المرض : ورخصه كثيرة :

التيمم عند مشقة استعمال الماء ، وعدم الكراهة في الاستعانة بمن يصب عليه ، أو

يغسل أعضائه ، والقعود في صلاة الفرض ، وخطبة الجمعة والاضطجاع في الصلاة ،

والإيماء ، والجمع بين الصلاتين ، على وجه اختاره النووى والسبكي والإسنوى

والبلقينى ، ونقل عن النص ، وصح فيه الحديث ، وهو المختار ، والتخلف عن الجماعة

والجمعة مع حصول الفضيلة ، والفطر في رمضان ، وترك الصوم للشيخ الهرم مع

الفدية ، والانتقال من الصوم إلى الإطعام في الكفارة والخروج من المعتكف ، وعدم

قطع التابع المشروط في الاعتكاف ، والاستنابة في الحج . وفي رمى الجمار وإباحة

محظورات الإحرام مع الفدية ، والتحلل على وجهه ، فإن شرطه فعلى المشهور ،

والتداوى بالنجاسات وبالخمر على وجهه ، وإساعة اللقمة بها إذا غص بالانفاق ،

وإباحة النظر حتى للعورة والسواتين .

الثالث : الإكراه

الرابع : النسيان

الخامس : الجهل

السادس : العسر وعموم البلوى

كالصلاة مع النجاسة المعفو عنها، كدم القروح، والدمامل والبراغيث، والقبيح والصديد، وقليل دم الأجنبي وطين الشارع، وأثر نجاسة عسر زواله، وذرق الطيور إذا عم في المساجد والمطاف، وما يصيب الثوب في الدوس من روث البقر وبوله .
ومن ذلك العفو عما لا يدركه الطرف وما لانفس له سائلة، وريق النائم وفم الهرة .

ومن ثم لا يتعدى إلى حيوان لا يعم اختلاطه بالناس، كما قال الغزالي، وأفواه الصبيان، وغبار السرجين ونحوه، وقليل الدخان أو الشعر النجس، ومنفذ الحيوان .
من ثم لا يعفى عن منفذ الأدمى، لإمكان صونه عن الماء ونحوه، وروث مانشوءه في الماء والمائع، وما في جوف السمك الصفار، على وجه اختاره الروياني .
ومن ذلك : مشروعية الاستجمار بالحجر، وإباحة الاستقبال والاستدبار في قضاء الحاجة في البنيان، وفي المصحف للصبى المحدث .

ومن ثم لا يباح له إذا لم يكن متعلماً - كما نقله في المهمات عن مفهوم كلامهم وجواز المسح على العمامة لمشقة استيعاب الرأس، ومسح الخف في الحضر لمشقة نزعته في كل وضوء، ومن ثم وجب نزعته في الغسل لعدم تكرره .

وأنه لا يحكم على الماء بالاستعمال مادام متردداً على العضو، ولا يضره التغيير بالمكث والطين والطحلب وكل ما يعسر صونه عنه، وإباحة الأفعال الكثيرة، والاستدبار في صلاة ستره الخوف، وإباحة النافلة على الدابة في السفر، وفي الحضر على وجه، وإباحة القعود فيهما مع القدرة، وكذا الاضطجاع، والإبراد بالظهر في ستره الحر .

ومن ثم لا إبراد بالجمعة لاستحباب التبكير إليها .

والجمع في المطر وترك الجماعة والجمعة بالأعذار المعروفة، وعدم وجوب قضاء الصلاة على الحائض لتكررها بخلاف الصوم، وبخلاف المستحاضة لندرة ذلك، وأكل الميتة ومال الغير مع ضمان البدل إذا اضطر، وأكل الولي من مال اليتيم بقدر أجره عمله إذا احتاج، وجواز تقديم نية الصوم على أوله، ونية صوم النفل بالنهار، وإباحة التحلل في الذمة وهو السلم، مع النهي عن بيع الغرر، والاكتفاء برؤية ظاهر الصبرة، وأنموذج المتماثل، وبارز الدار عن أسها، ومشروعية الخيار لما كان البيع يقع غالباً من غير ترو، ويحصل فيه الندم فيشق على العاقد، فسهل الشارع ذلك عليه بجواز الفسخ في مجلسه.

وشرع له - أيضاً - شرطه ثلاثة أيام، ومشروعية الرد بالعيب، والتحالف، والإقالة، والحوالة، والرهن، والضمان، والإبراء، والقرض، والشركة، والصلح، والحجر، والوكالة، والإجارة، والمساقاة، والمزارعة، والقراض، والعارية، والوديعة للمشقة العظيمة في أن كل أحد لا ينتفع إلا بما هو ملكه، ولا يستوفى إلا من عليه حقه، ولا يأخذه إلا بكماله، ولا يتعاطى أموره إلا بنفسه، فسهل الأمر بإباحة الانتفاع بملك الغير، بطريق الإجارة، أو الإعارة، أو القراض، وبالاستعانة بالغير وكالة، وإيداعاً، وشركة وقراضاً، ومساقاة، وبالاستيفاء، من غير المديون حوالة، وبالتوثق على الدين برهن وضامن وكفيل وحجر وبإسقاط بعض الدين صلحاً أو كله إبراء.

ومن التخفيف: جواز العقود الجائزة، لأن لزومها يشق، ويكون سبباً لعدم تعاطيها، ولزوم اللازم، وإلا لم يستقر بيع ولا غيره.

ومنه: إباحة النظر عند الخطبة، وللتعليم، والاشهاد، والمعاملة، والمعالجة.

ومنه: جواز العقد على المنكوحة من غير النظر، لما في اشتراطه من المشقة التي لا يحتملها كثير من الناس في بناتهم وأخواتهم: من نظر كل خاطب، فناسب التيسير لعدم اشتراطه بخلاف المبيع، فإن اشتراط الرؤية فيه لا يفضى إلى عسر ومشقة.

ومنه: إباحة أربع نسوة فلم يقتصر على واحدة تيسيراً على الرجال وعلى النساء -

أيضاً - لكثرتهم ، ولم يزد على أربع لما فيه مشقة على الزوجين في القسم وغيره .

ومنه : مشروعية الطلاق ، لما في البقاء على الزوجية من المشقة عند التنافر ، وكذا مشروعية الخلع والافتداء ، والفسخ بالعيب ونحوه ، والرجعة في العدة لما كان الطلاق يقع غالباً بغتة في الخصام والجرح ، ويشق عليه التزام ، فشرعت له الرجعة في تطليقتين ، ولم تشرع - دائماً - لما فيه من المشقة على الزوجة إذ قصد إضرارها بالرجعة والطلاق ، كما كان في ذلك أول الإسلام ، ثم نسخ .

ومنه : مشروعية الإجماع على الوطاء ، أو الطلاق في المولى .

ومنه : مشروعية الكفارة في الظهار واليمين تيسيراً على المكلفين ، لما في التزام موجب ذلك من المشقة عند الندم .

وكذا مشروعية التخيير في كفارة اليمين لتكرره بخلاف كفارة الظهار والقتل والجماع ، لندرة وقوعها ، ولأن المقصود الزجر عنها .

ومشروعية التخيير في نذر اللجاج : بين ما التزم والكفارة لما في الالتزام بالمنذور لجاجاً من المشقة .

ومنه : مشروعية التخيير بين القصاص والدية تيسيراً على هذه الأمة ، على الجاني والمجنى عليه ، وكان في شرع موسى عليه السلام القصاص متحتماً ولا دية .

وفي شرع عيسى عليه السلام الدية ولا قصاص .

ومنه : مشروعية الكتابة ، ليتخلص العبد من دوام الرق ، لما فيه من العسر ، فيرغب السيد الذي لا يسمح بالعتق مجاناً ، بما يبذل له من النجوم .

ومنه : مشروعية الوصية عند الموت ليتدارك الإنسان ما فرط منه في حال الحياة ، وفسح له في الثلث دون ما زاد عليه دفعاً لضرر الورثة . فحصل التيسير ودفع المشقة في الجانين .

ومنه إسقاط الإثم عن المجتهدين في الخطأ والتيسير عليهم بالاكْتفاء بالظن ولو كلفوا الأخذ باليقين لشق وعسر الوصول إليه .

يقول السيوطي - بعد هذا الإجمال - فقد بان بهذا أن القاعدة يرجع إليها غالب أبواب الفقه^(٦٠) ويريد بقوله قاعدة: المشقة تجلب التيسير .

السبب السابع : النقص

فإنه نوع من المشقة ، إذ النفوس مجبولة على حب الكمال ، فناسبه التخفيف في التكاليفات ، فمن ذلك عدم تكليف الصبي ، والمجنون ، وعدم تكليف النساء بكثير مما يجب على الرجال : كالجماعة ، والجمعة ، والجهاد ، والجزية ، وتحمل العقل ، وغير ذلك ، وإباحة لبس الحرير ، وحلى الذهب ، وعدم تكليف الأرقاء بكثير ، مما على الأحرار ككونه على النصف من الحر في الحدود والعدد ، وغير ذلك^(٦١) .

فهذا الحصر الدقيق لدرجات المشقة ، وضبطها ، ومعرفة طبيعتها ، وتخفيفات الشرع ، وأنواعها ، وأسباب التخفيفات - يتيح للناظر إلى هذه الجوانب وصلتها بالأحكام الشرعية التحليل الدقيق لها ، وإدراك العلاقات فيما بينها .

ومن ثم الوقوف على منهج واضح في النظر إلى الرخص واختيار المناسب للمسلم المعاصر منها .

ولم يقصر العلماء في هذا فوجدنا جهوداً قد بذلت في هذا السبيل ، ومنها ما يأتي في المبحث الآتي :

تحليل الدهلوي

ففي بيان موقع الرخصة من الأحكام يقول صاحب «حجة الله البالغة» : «اعلم أن من السياسة أنه إذا أمر بشيء أو نهى عن شيء ، وكان المخاطبون لا يعلمون الغرض من ذلك حق العلم - وجب أن يجعل عندهم كالأشياء المؤثر بالخاصية ، يصدق بتأثيره ، ولا يدرك سبب التأثير ، وكالرقى لا يدرك سبب تأثيرها ، ولذلك سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن بيان أسرار الأوامر والنواهي - تصريحاً - في الأكثر ، وإنما لوح بشيء منه للراسخين في العلم من أمتهم^(٦٢) .

(٦٠) انظر الأشباه والنظائر ، ص ٨٨٥

(٦١) الأشباه والنظائر للسيوطي ، ص ٨٨ و ٨٩

(٦٢) انظر باب أسرار القضاء والرخصة من حجة الله البالغة ، ج ١ / ١٠٢ و ١٠٣

ولذلك كان اعتناء حملة الملة من الخلفاء الراشدين وأئمة الدين بإقامة أشباح الملة أكثر من الاعتناء بإقامة أرواحها .

ويقول : «ووجب أن يسجل على الأخذ بالمأمور حق التسجيل ، ويلام على تركه أشد الملامة ، وتجعل أنفسهم ترغب فيها وتألفها حق الرغبة والألفة حتى تصير داعية الحق محيطة بظواهرهم وبواطنهم .

وإذا كان كذلك ثم منع من المأمور به مانع ضرورى وجب أن يشرع له بدل يقوم مقامه ، لأن المكلف حينئذ بين أمرين :

إما أن يكلف به مع مافيه من المشقة والخرج ، وذلك خلاف موضوع الشرع . قال الله تعالى : «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ (٦٣)» .

وإما أن ينبذ وراء الظهر بالكلية ، فتألف النفس بتركة ، وتسترسل مع إهماله ، وإنما تمرين النفس تمرين الدابة الصعبة ، يغتنم منها الألفة والرغبة ، ومن اشتغل برياضة نفسه ، أو تعليم الأطفال ، أو تمرين الدواب ، ونحو ذلك يعلم كيف تحصل الألفة بالمداومة ، ويسهل بسببها العمل ، وكيف تذهب الألفة بالترك ، والإهمال ، فتضيق النفس بالعمل ، ويثقل عليها ، فإن رام العود إليه احتاج إلى تحصيل الألفة ثانياً ، فلا بد - إذا - من شرع القضاء إذا فات وقت العمل .

ومن الرخص في العمل ليتأتى منه ويتيسر له ، والعمدة في ذلك الحدس المعتمد على معرفة حال الملكلفين ، وغرض العمل ، وأجزائه التى لا بد منها فى تحصيل ذلك الغرض .

ومع ذلك فله أصول يعلمها الراسخون فى العلم .

أحدها : أن الركن والشرط فيها شيئان : أحدهما : الأصل الذى هو داخل حقيقة الشئ ، أو لازمه الذى لا يعتد به بدونه بالنظر إلى أصل الغرض منه كالدعاء ، وفعل الانحناء الدال على التعظيم والتنبه لخلتى الطهارة والخشوع .

وهذا القسم من شأنه أن لا يترك فى المكروه والمنشط سواء ، إذ لا يتحقق من العمل

(٦٣) سورة البقرة، الآية ١٨٥

شيء عند تركه .

وثانيهما : التكميلي الذي إنما شرع كونه واجباً لمعنى آخر محتاجاً إلى التوقيت ، ولا وقت له أحسن من هذه الطاعة ، أو لأنه آلة صالحة لأداء أصل الغرض كاملاً وافرأ ، وهذا القسم من شأنه أن يرخص فيه عند المكاره ، وعلى هذا الأصل ينبغي الرخصة في ترك استقبال القبلة إلى التحرى في الظلمة ونحوها .

وترك ستر العورة لمن لا يجد ثوباً ، وترك الوضوء إلى التيمم لمن لا يجد ماء ، وترك الفاتحة إلى ذكر من الأذكار لمن لا يقدر عليها ، وترك القيام إلى القعود والاضطجاع لمن لا يستطيعه ، وترك الركوع والسجود إلى الانحناء لمن لا يستطيعهما .

الأصل الثاني : أنه ينبغي أن يلتزم في البدل شيء يذكر الأصل ، ويشعر بأنه نائبه وبدله ، وسره تحقيق الغرض المطلوب من شرع الرخص وهو أن تبقى الألفة بالعمل الأول ، وأن تكون النفس كالمنتظرة ، ولذلك اشترط في المسح على الخفين الطهارة وقت اللبس وجعل له مدة ينتهى إليها ، واشترط التحرى في القبلة .

والأصل الثالث : أنه ليس كل حرج يرخص لأجله فإن وجوه الحرج كثيرة والرخصة في جميع ذلك تفضى إلى إهمال الطاعة ، والاستقصاء في ذلك ينفي العناء ، ومقاساة التعب ، وهو المعرف لانقياد الشرع ، واستقامة النفس ، فاقترضت الحكمة أن لا يدور الكلام إلا على وجوه كثر وقوعها ، وعظم الابتلاء بها لا سيما في قوم نزل القرآن بلغتهم ، وتعينت الشريعة في عاداتهم .

ولا ينبغي أن يجاوز من ملاحظة كون الطاعة مؤثرة بالخاصية متى ما أمكن ، ولذلك شرع القصر في السفر دون الأكساب الشاقة ودون الزراع والعمال ، وجوز للمسافر المترفه ما جوز لغير المترفه ، والقضاء منه قضاء بمثل معقول ومنه بمثل غير معقول .

ولما كان أصل الطاعة انقياد القلب لحكم الله ، ومؤاخذه النفس بتعظيم الله كان كل من عمل عن غير قصد ولا عزيمة ، أو هو من جنس من لا يتكامل قصده^(٦٤) ولا

(٦٤) كالصبي .

يتمكن من مؤاخذة نفسه بالتعظيم كما ينبغي من حقه أن يعذر، وأن لا يضيق عليه كل التضيق، وعلى هذا ينبغي أن يخرج قوله صلى الله عليه وسلم: «رفع القلم عن ثلاثة» الحديث^(٦٥) والله أعلم^(٦٦).

الموقف المعاصر

وعلى ذلك فإن الأخذ بالرخصة لا ينسى الأخذ بها الأخذ العزيمة، بل يبقى في قلب الأخذ كيف يسر الله عليه بسبب العذر الذي حدث له.

وهذا الشعور برحمة الله سبحانه يملأ قلب المكلف حباً لخالقه الرحيم سبحانه. وهذا من أركان العقيدة التي يجب أن تدعم في قلب المسلم المعاصر.

ومهمة من يفتي الناس أن يبصر المستفتى بالحكم الأصلي الثابت عزيمة وكيف يتغير ليناسب هذا العذر رحمة من الله سبحانه.

فالإنسان عابد لله بالعزيمة، وعابد لله بالرخصة، وما يكون محققاً لهذه العبودية في استمرار وإحسان، ومتابعة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها التوازن، واختيار الأيسر حفاظاً على النفس وأداء في حدود الطاقة الإنسانية - فهو الأولى بالاتباع.

على أن بعض المواقف العامة التي قد تقتضى من المسلم المعاصر بذلاً من نفسه أو ماله لغايات سامية ندب إليها هذا الدين الحنيف - لا تجرح القاعدة السابقة التي تناسب العموم في اليسر والتوازن وإنما هي على حد قول القائل:

على قدر أهل العزم تأتي العزائم وتأتى على قدر الكرام المكارم
فالمكلف سواء كان مفتياً أم مستفتياً أمامه الرخص بأحكامها المتنوعة من الوجوب إلى الكراهة - كما سبق - وهو أعلم بما يكون فيه من أضرار.

فيختار بهذا ما يناسب من رخصة، ولو تجمعت لدى واحد من المكلفين مجموعة من الرخص بقدر ما لديه من أضرار فلا يعد نقصاً في دينه، أو تبعاً مذموماً للرخص.

(٦٥) أى النائم والصبي والمعتوه، وقيل المراد بالرفع في الشر دون الخير لقوله صلى الله عليه وسلم، مروهم بالصلاة»

(٦٦) حجة الله البالغة، ص ١/١٠٣ و١٠٤

وإذا كان الحكم يدور بين العزيمة والرخصة بوجود العذر أو عدمه فإن المكلف لن يخطيء الوصول إلى محبة الله سبحانه، إن صدق مع نفسه في تقدير حاله، فلاشك أن العزيمة لها أثرها في تقوى القلوب وتزكية النفوس، واستيفاء سائر الحقوق، وإهمالها يؤثر في ذلك على العابد نفسه، وعلى غيره.

ولكن إذا وجد العذر فثم رحمة الله سبحانه وتيسيره على عباده، فإن الله سبحانه يحب أن تؤتى رخصه، كما يحب أن تؤتى عزائمه.

وإن كان هذا الحديث قد ضعف، كما سبق في تحريجه، ووقفه ابن طاهر على ابن مسعود، وصحح ذلك الوقف، فإن هذا الوقف في أمر ليس اجتهادياً وإنما هو من الأمور الخيرية التي لا يقول فيها ابن مسعود رضى الله عنه برأيه، بل يحدث بما سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم، أو ممن سمعه منه من أصحابه رضوان الله عليهم وكلهم ثقات.

وقد مر بنا في حديث عمر رضى الله عنه ما يدعم هذا المعنى في قول النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله تعالى تصدق عليكم بصدقة، فاقبلوا صدقته».

فرخصة القصر من الصلاة أطلق عليها الرسول صلى الله عليه وسلم، لقب الصدقة من الله تعالى، فهي عطاء منه سبحانه، وعلينا قبول عطائه فهي لا تختلف عن المعنى السابق في محبة الله سبحانه أن تؤتى رخصه، كما تؤتى عزائمه.

وحديث عمر أخرجه مسلم - كما سبق تحريجه - في صلاة المسافرين ^(٦٧) وقصرها بلفظ: عن يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: «فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا» الآية، فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال: صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته.

وأما طلب أبي جعفر المنصور من الإمام مالك أن يكتب للناس كتاباً يتجنب فيه رخص ابن عباس، وشدائد ابن عمر.

(٦٧) صحيح مسلم ٤٧٨/١، وانظر بقية تحريج الحديث في مبحث أقسام الرخصة

فهو تعبير عن رغبة أبي جعفر المنصور في تهيئة كتاب يقدم للناس باعتباره دليل عمل لهم له سمة الوسط دون تشديد أو أخذ لما تميل إليه النفس خلاف الأولى .

وموقف الإمام مالك يدل على رفضه لفكرة إلزام الناس باختياراته ، لأن الصحابة قد توزعوا في البلدان المفتوحة وعندهم من العلم ما يزيد على ما عنده ، ولهم تلاميذ يحملون عنهم ما قاموا بتبليغه من سنة النبي صلى الله عليه وسلم .

ومعنى ذلك أن مطلب أبي جعفر كان يمكن تطبيقه لو أن فريقاً من العلماء اجتمعوا على ذلك في تقديم دليل عمل وسط لعامة الناس .

ولكن لا يفهم من عبارة أبي جعفر الرغبة عن الرخص بالتعريف السابق لها وبتنوع أحكامها ، لأنها كما رأينا تمثل حكماً شرعياً وكذلك العزيمة .

أما الشدائد التي تنسب إلى ابن عمر رضى الله عنها فليست من قبيل العزيمة المقابلة للرخصة ، وإنما هي كما قال ابن قدامة - وسبق ذكره في تعليقه على فعل ابن عمر من إدخال الماء في عينيه عند الوضوء والغسل حتى عمى : «والصحيح أن هذا ليس بمسنون في وضوء ولا غسل ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يفعله ، ولا أمر به ، وفيه ضرر ، وما ذكر عن ابن عمر فهو دليل على كراهته ، لأنه ذهب ببصره ، وفعل ما يخاف منه ذهاب البصر أو نقصه من غير ورود الشرع به إذا لم يكن محرماً فلا أقل من أن يكون مكروهاً»^(٦٨) .

وعلى ذلك فمعرفة الرخص وما يقابلها من عزيمة في كل أمر لا يتباع ما يناسب من العمل أمر ضروري لمن يفتى ولمن يستفتى لتحقيق المقاصد الشرعية في التيسير على المكلفين ورفع الحرج عنهم ، وخاصة في عالمنا المعاصر ، حيث تشتد التيارات الفكرية التي تحاول أن تجعل من فكرة الالتزام بالأحكام الشرعية معوقاً في حياة المعاصرين ، وتنتهز في ذلك وقوع بعض الناس في حالات تلائم الأخذ بالرخص ، ولكنها تجهلها فيكون التحلل من الحكم الشرعي هو السبيل الوحيد أمامها ، وهذا ما جعل ولي الله

(٦٨) المغنى لابن قدامة ١/١٠٧ و ١٠٨

الدهلوى يفتن إلى أهمية المعرفة بالارتباط بين حكم العزيمة وحكم الرخصة ، حتى
يظل معنى التعبد قائماً في نفس المكلف عندما يأخذ بالعزيمة وعندما ينتقل منها إلى
الرخصة .

الخاتمة

وبعد تناولنا للمباحث السابقة في موضوع الرخصة والمسلم المعاصر نجمل أبرز النتائج على النحو التالي :

— الرخصة هي الحكم الثابت بدليل على خلاف دليل آخر لعذر .

— يرى بعض أصحاب الحديث حقيقة الرخصة في أنها : ماوسع على المكلف فعله ، لعذر ، مع كونه حراماً في حق من لا عذر له

أو وسع على المكلف تركه ، مع قيام الوجوب في الجملة في حق غير المعذور» .

— الرخصة على الحقيقة نوعان :

الأول : ماغير حكمه مع بقاء الوصف الذي كان عليه من قبل . وهو أن يكون الفعل محرماً في نفسه مع سقوط حكمه ، وهي المؤاخذة في الدار الآخرة ، كإجراء كلمة الكفر على اللسان حالة الإكراه مع قيام التصديق بالقلب .

الثاني : سقوط الحظر والمؤاخذة مثاله : حرمة الميتة عند الإكراه والمخمصة .

— الرخصة على المجاز نوعان :

الأول : ماوضع عنا من الإصر والأغلال .

الثاني : ماسقط عن العبد بخروج السبب من أن يكون موجباً لحكمه في حقه مع بقائه موجباً لذلك في الجملة كسقوط غسل الرجل وشطر الصلاة عن الماسح والمسافر ، مع بقاء السبب موجباً لحكمه في حق غيرهم في هذه الحالة ، وفي حقهم في غير هذه الحالة .

— ليس للرخصة حكم واحد بل يتنوع حكمها بتنوع أقسامها وحالات المكلفين : فقد تكون واجبة وقد تكون مندوبة ، وقد تكون مباحة ، وقد تكون خلاف الأولى ، وقد تكون مكروهة .

— وجهة الإسلام في الأحكام تعتبر اليسر غاية ، وترفع الحرج عن الأمة ، وتعتبر اليسر

خير ما يختار من المناهج والأعمال .

— كل ما يؤثر عن صحابي وفيه ما يشق على النفس فليس بملزم، وإنما سار عليه الصحابي بعزمه وهمته، وقد يكون ذلك لعدم وصول الحديث إليه، فإذا عرف الحديث لزمه .

والذى يلزمنا ما أثار عن النبي صلى الله عليه وسلم من الأخذ بمنهج اليسر في الأمر كله، ما لم يكن في الأمر إثم .

— المشقة ليست مرتبة واحدة فقد تكون فادحة، وقد تكون خفيفة، وقد تكون متوسطة، وتضبط بالتقريب .

فتضبط مشاق العبادات بأدنى المشاق المعتبرة في تخفيف تلك العبادة فإن كانت مثلها أو أزيد تثبت الرخصة بها .

— تخفيفات الشرع سبعة أنواع وهى : إسقاط، وتنقيص، وإبدال، وتقديم، وتأخير، وترخيص، وتغيير .

— وأسباب التخفيف — كذلك — سبعة وهى : السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنقص .

— عندما يؤخذ بالرخصة ينبغى أن يلتزم فى الأخذ بها تذكر الأصل والشعور بأنه نائبه وبدله لتبقى الألفة بالعمل الأول، وليستشعر رحمة الله سبحانه بعباده .

— المسلم المعاصر مطالب أن يتعرف على الأحكام الشرعية بما تتضمنه من عزيمة ورخصة، وأن يعي عصره وحاله حتى يختار مايناسب .

— الإنسان عابد لله بالعزيمة، وعابد لله بالرخصة، وما يكون محققاً لهذه العبودية فى استمرار وإحسان، ومتابعة لسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ومنها التوازن، واختيار الأيسر حفاظاً على النفس وأداء فى حدود الطاقة الإنسانية — فهو أولى بالاتباع .

— قد تقتضى بعض المواقف من المسلم المعاصر أن يأخذ بالعزيمة فيبذل من نفسه وماله لغايات سامية ندب إليها الدين الحنيف، ولايجرح ذلك قاعدة اليسر

والتوازن، وإنما يرتبط ذلك بهمم أهل العزم.
— إن الله يحب من عبده أن يأخذ بالرخصة كما يأخذ بالعزيمة، وفق الحالة التي يكون عليها الملّكف.

التوصية

بعد الوقوف على معنى الرخصة، وأنواعها وتنوع أحكامها وفق ما عرف من منهج الإسلام ووجهته في الأحكام حيث يعد اليسر غاية ويرفع الحرج عن الملّكفين، فإن الأخذ بالرخصة يأخذ حكمه من حالة الملّكف وما تحقق فيه من عذر فقد تكون في حق ملّكف واجبة، وقد تكون مع آخر مندوبة، وقد تكون مع غيرها مباحة، وقد تكون مع رابع خلاف الأولى، وقد تكون مع خامس مكروهة.

أهم المراجع

— الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، للأستاذ الدكتور عبد المجيد محمود، ط ١٣٩٩ هـ ١٩٧٩ م.

— الإجابة لإيراد ما استدركنه عائشة على الصحابة للإمام بدر الدين الزركشي، عنى بتحقيقه ووضع مقدمته وتعاليقه سعيد الأفغانى — ط ثانية المكتب الإسلامى، بيروت، ١٣٩٠ هـ.

— الإحكام في أصول الأحكام، للآمدى - دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

— الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، للإمام جلال الدين عبد الرحمن السيوطى، المتوفى سنة ٩١١ هـ، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابى الحلبي وشركاه.

— أصول الفقه الإسلامى، الأستاذ الدكتور بدران أبو العينين بدران، ط مؤسسة شباب الجامعات.

— أصول الفقه، الأستاذ محمد أبو النور زهير، دار الطباعة المحمدية.

— أعلام الموقعين عن رب العالمين، للإمام ابن قيم الجوزية، مطبعة السعادة بمصر،

١٢٧٤هـ، ١٩٥٤م.

— تذكر الحفاظ، للإمام الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨) ط
الهند سنة ١٣٣٣هـ.

— جامع الترمذى، للإمام الترمذى بتحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط أولى ١٣٨٢هـ
طبع الحلبي.

— حاشية العلامة البناني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلى على متن
جمع الجوامع، للإمام تاج الدين عبدالوهاب بن السبكي، دار إحياء الكتب
العلمية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

— حجة الله البالغة للدهلوي (أحمد بن عبد الرحيم المتوفى سنة ١١٧٦ هـ، ط المطبعة
الخيرية ١٣٣٢ هـ).

— السراج الوهاج من كشف مطالب صحيح مسلم بن الحجاج للشيخ العلامة أبي
الطيب صديق بن حسن خان الحسيني القنوجي البخاري - دار إحياء التراث -
قطر.

— سلم الوصول لعلم الأصول، للأستاذ عمر عبد الله ط أولى ١٩٥٦ - دار المعارف
بمصر.

— سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله عبد الرحمن بن الفضل (ت: ٢٥٥هـ) تحقيق
محمد أحمد دهمان - دار إحياء السنة النبوية.

— سنن أبي داود، للحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ
حمص ١٣٨٨ هـ ١٩٦٩ م.

— سنن ابن ماجه، للإمام محمد بن يزيد القزويني المتوفى سنة ٢٧٥ هـ، مطبعة عيسى
البابي الحلبي، القاهرة، ١٢٧٣ هـ ١٩٥٣ م.

— سنن النسائي، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب المتوفى سنة ٣٠٣ هـ المطبعة
العصرية، الأزهرية ١٢٤٨ هـ ١٩٣٠ م.

- شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، للعلامة الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز ابن علي الفتوحى الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢ هـ، تحقيق د. محمد الزحيلي، ود. نزيه حماد، ط ١٤٠٠ هـ، مركز البحث العلمى، مكة المكرمة.
- صحيح البخارى بحاشية السندى، للإمام محمد بن اسماعيل البخارى (١٩٤ - ٢٥٦ هـ)، وبالهامش حاشية أبى الحسن نور الدين محمد بن عبد الهادى السندى، ومعها تقارير من شرحى الإمامين القسطلانى، والأنصارى، ط ١٣٧٣ هـ.
- صحيح مسلم بشرح النووى، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، ومع شرحه للنووى المتوفى ٦٧٦ هـ ط المطبعة المصرية ومكتبتها بالقاهرة، ١٣٤٩ هـ.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير، للعلامة المناوى، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩١ هـ - ١٩٧٢ م.
- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، للإمام المحدث الفقيه سلطان العلماء أبى محمد عز الدين عبد العزيز بن عبدالسلام السلمى المتوفى سنة ٦٦٠ هـ، راجعه وعلق عليه طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.
- المحلى - للإمام ابن حزم - تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، مكتبة دار التراث.
- مسند أحمد، للإمام أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ المكتب الإسلامى، بيروت ١٣٨٩ هـ.
- مصنف عبد الرزاق، للحافظ أبى بكر عبد الرزاق بن همام الصنعانى المتوفى سنة ٢١١ هـ عنى بتحقيقه الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى، ط أولى ١٣٩٠ هـ، المكتب الإسلامى.
- المغنى فى أصول الفقه، للإمام جلال الدين أبى محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازى (٦٢٩ - ٦٩١ هـ) تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، ط مركز البحوث العلمى، جامعة أم القرى ١٤٠٣ هـ.
- المغنى، لابن قدامه، عبد الله بن أحمد بن محمد المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار الكتاب العربى، بيروت.

— مواهب الجليل من أدلة خليل ، للشيخ أحمد بن أحمد المختار الجكنى الشنقيطى ،
عنى بمراجعته الشيخ عبد الله الأنصارى ، دار إحياء التراث الإسلامى ، قطر
١٤٠٧هـ .

— ميزان الأصول فى نتائج العقول ، تصنيف الإمام علاء الدين أبى بكر محمد بن أحمد
السمرقندى ٥٣٩هـ حققه وعلق عليه الدكتور محمد زكى عبد البر ، ط أولى
١٤٠٤هـ ١٩٨٤م .

— نهاية السؤل فى شرح منهاج الأصول ، للقاضى ناصر الدين عبد الله بن عمر
البيضاوى ، تأليف الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسئوى ، ومعه
حواشيه المسماة سلم الوصول لشرح نهاية السؤل للشيخ محمد بخيت المطيعى ،
المطبعة السلفية ، ١٣٤٥هـ .

موقف الشريعة من إجهاض الجنين المشوه

د. علي محمد يوسف المحمدي

الأستاذ المساعد بقسم الفقه والأصول
ووكيل كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية
جامعة قطر

رَفَعُ
عبد الرحمن العجّري
أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

تمهيد:

يلاحظ المتبع للأبحاث والدراسات الطبية منذ مطلع القرن الخامس عشر الهجري أن هذه الدراسات والأبحاث أخذت تهتم اهتماماً بالغاً بالحديث عن الإعجاز الطبي في القرآن الكريم ، وكذلك بيان موقف الإسلام من التطورات العلمية المذهلة في مجال ما يسمى بالهندسة الوراثية .

وإذا كان العلم قد استطاع الكشف عن الأجنة في أرحامها ، ومراحل حياتها من نطفة وعلقة ومضغة ، وخلق المضغة عظاماً ، ثم كسوة العظام لحماً ، ثم الإنشاء خلقاً آخر ، فإن هذا الكشف قد أماط اللثام عن بعض أسرار تلك الأجنة من حيث معرفة العلل التي قد تصيبها ، أو التشوهات التي قد تتعرض لها ، وقد فتح هذا الكشف باب القول في التخلص من هذه الأجنة التي تعاني من أمراض أو تشوهات ، رحمة بها من جهة ، ومحافظة على سلامة النسل وقوته من جهة أخرى . .

وقد تعددت الدراسات في هذا الموضوع من الناحية الطبية والشرعية ومع هذا لم يصل الرأي الطبي أو الشرعي إلى قول فصل فيه ، وهذه الدراسة الموجزة التي أقدمها في الإجهاض ، وبخاصة إجهاض الجنين المشوه ، أطمع من ورائها أن تسهم في الوصول إلى رأي حاسم في قضية إنسانية وأخلاقية تحظى باهتمام كبير على مستوى العالم كله .

أما منهج هذه الدراسة فإنه يتكون من خمسة مباحث ، وخاتمة .

المبحث الأول: منزلة الإنسان في الإسلام .

المبحث الثاني: مراحل تكوين الجنين بين القرآن والعلم الحديث .

المبحث الثالث: مفهوم الإجهاض وأنواعه وأضراره .

المبحث الرابع: الإجهاض بوجه عام بين القانون الوضعي والإسلام .

المبحث الخامس: موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه .

وتتضمن الخاتمة أهم نتائج الدراسة ، وماترشد إليه من توجيهات وتوصيات .

المبحث الأول

منزلة الإنسان في الإسلام

لقد خلق الله الإنسان وفضله على كثير من خلقه بصفات تميزه عنهم كخلقه على تلك الهيئة المعتدلة وتزويده بتلك الاستعدادات التي استأهل بها الخلافة في الأرض وتعمير الكون وتسخير له .

ومن أعظم أنواع التكريم أنه خلقه بيديه ونفخ فيه من روحه واحتفل بقدمه بسجود الملائكة له ثم أرسل له رسله ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ «سورة الإسراء: الآية ٧٢» .

وإن البحث عن أسرار الإنسان وخفاياه كان ولا يزال هو الشغل الشاغل للعلماء والمفكرن حتى قال أحد الحكماء قديماً من عرف نفسه عرف ربه .

وقد أشار القرآن الكريم إلى عظم السر الإلهي في خلق الإنسان وأنه عالم صغير ، وكلما ارتقى الإنسان في المعرفة واتسعت مداركه وزادت معلوماته وكثرت تجاربه ، اكتشف المزيد من أسرار الكون وأسرار النفس ، وسيبقى هذان المعرضان الإلهيان الهائلان «الكون والإنسان» حافلين بكل عجيب وجديد إلى آخر الزمان وهذه الخلائق التي تعمر الأرض من الأحياء ، فإن كل خليقة منها أمة وكل فرد منها عجيبة ، وهذا المخلوق الإنساني هو العجيبة الكبرى في هذه الأرض . إنه عجيبة في تكوينه الجسماني : في أسرار هذا الجسد ، عجيبة في تكوينه الروحي : في أسرار هذه النفس ، وهو عجيبة في ظاهره وعجيبة في باطنه ، وهو يمثل عناصر هذا الكون وأسراره وخفاياه .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وحيثما وقف الإنسان يتأمل عجائب نفسه التقى بأسرار تدهش وتحير ، تكوين أعضائه وتوزيعها ، وظائفها وطريقة أدائها لهذه الوظائف ، عملية الهضم والامتصاص . عملية التنفس والاحتراق . دورة الدم في القلب والعروق . الجهاز العصبي وتركيبه وإدارته للجسم . الغدد وإفرازها وعلاقتها بنمو الجسد ونشاطه

وانتظامه . تناسق هذه الأجهزة كلها وتعاونها ، وتجاوبها الكامل الدقيق . وكل عجيبة من هذه تنطوي تحتها عجائب . . وفي كل عضو وكل جزء من عضو خارقة تحير الألباب .

وأسرار روحه وطاقاتها المعلومة والمجهولة . . إدراكه للمدركات وطريقة إدراكها وحفظها وتذكرها . هذه المعلومات والصور المختزنة . أين وكيف؟ هذه الصور والرؤى والمشاهد كيف انطبعت؟ وأين؟ وكيف تستدعى فتجيء . . وذلك في الجانب المعلوم من هذه القوى . فأما المجهول منها فهو أكبر وأكثر . تظهر آثاره بين الحين والحين في لمسات وإشراقات تدل على ما وراء الظاهر من المغيب المجهول .

ثم أسرار هذا الجنس في توالده وتوارثه . خلية واحدة تحمل كل رصيد الجنس البشري من الخصائص ، وتحمل معها خصائص الأبوين والأجداد والقريبين . فأين تكمن هذه الخصائص في تلك الخلية الصغيرة؟؟ وكيف تهدي بذاتها إلى طريقها التاريخي الطويل ، فتمثله أدق تمثيل ، وتنتهي إلى إعادة هذا الكائن الإنساني العجيب؟! .

وإن وقفة أمام اللحظة التي يبدأ فيها الجنين حياته على الأرض ، وهو ينفصل عن أمه ويعتمد على نفسه ، ويؤذن لقلبه ورئتيه بالحركة لبدء الحياة . إن وقفة أمام هذه اللحظة وأمام هذه الحركة لتدهش العقول وتحير الألباب ، وتغمر النفس بفيض من الدهش وفيض من الإيمان ، لا يقف له قلب ولا يتاسك له وجدان! .

وإن وقفة أخرى أمام اللحظة التي يتحرك فيها لسان الوليد لينطلق بهذه الحروف والمقاطع والكلمات ثم بالعبارات . بل أمام النطق ذاته . نطق هذا اللسان . وتصويت تلك الخنجرة . إنها عجيبة . عجيبة تفقد وقعها لأنها تمر بنا كثيراً . ولكن الوقوف أمامها لحظة في تدبر يجدد وقعها . إنها خارقة . خارقة مذهلة تنبئ عن القدرة التي لا تكون إلا لله .

وكل جزئية في حياة هذا المخلوق تقفنا أمام خارقة من الخوارق ، لا ينقض منها العجيب؛ وكل فرد من هذا الجنس عالم وحده . ومرآة ينعكس من خلالها هذا الوجود

كله في صورة خاصة لا تتكرر أبداً على مدار الدهور . ولا نظير له بين أبناء جنسه جميعاً ، لا في شكله ولا ملامحه ، ولا في عقله ومداركه ، ولا في روحه ومشاعره ، ولا في صور الكون كما هي في حسه وتصوره . ففي هذا المتحف الإلهي العجيب الذي يضم ملايين الملايين ، كل فرد نموذج خاص ، وطبعة فريدة لا تتكرر . يمر من خلالها الوجود كله في صورة كذلك لا تتكرر . . كما لا توجد بصمة أصابع مماثلة لبصمة أصابع أخرى في هذه الأرض في جميع العصور !! .

وكثير من عجائب الجنس البشري مكشوفة للبصر ، تراه العيون : ﴿ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾ « الآية ٢١ الذاريات » وماتره العيون من عجائبه يشير إلى المغيب المكنون .

وهذه العجائب لا يحصرها كتاب . فالمعلوم المكشوف منها يحتاج تفصيله إلى مجلدات . والمجهول منها ما يزال أكثر من المعلوم ، والقرآن لا يحصيها ولا يحصرها ، ولكنه يلمس القلب هذه اللمسة ليستيقظ لهذا المتحف الإلهي المعروض للأبصار والبصائر ، وليقضي رحلته على هذا الكوكب في ملاحظة وتدبر ، وفي متاع رفيع بتأمل هذا الخلق العجيب ، الكامن في ذات نفسه وهو عنه غافل مشغول»^(١) .

وإذا كان الإنسان على هذا النحو من الخلق الذي حير الألباب ، وقدم لأهل النظر والبصر أبلغ الشواهد على وحدانية الخالق وقدرته فإن هذا الخلق المتميز للإنسان كان به أهلاً للخلافة عن الله في الأرض ، وقد تطلعت الملائكة إلى أن تحظى بشرف هذه الخلافة ، ولكن الحق سبحانه أعطى الإنسان ما لم يعطه للملائكة ، فكان من ثم جديراً - وفق مشيئة الله وإرادته - للخلافة في الأرض . وفضلاً عن هذا فقد سخر الله الكون بما فيه للإنسان وأسبغ عليه نعمه ، ظاهرة وباطنة ، وكان من أهمها نعمة إرسال الرسل والأنبياء بالتشريعات والأحكام التي تبين له طريق الخير في الحياة الدنيا ، ويوم يقوم الأشهاد كما تحفظ عليه حياته وكرامته وحرته ، فلا اعتداء أو امتهان ولكن حماية وعزة في كل مراحل حياته^(٢) .

(١) في ظلال القرآن ، للشهيد سيد قطب ٧/٥٧٩-٥٨٠ .

(٢) انظر : الإسلام والإنسان ، للدكتور إبراهيم عوضين ، ط . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة .

المبحث الثاني

مراحل تكوين الجنين بين القرآن الكريم والعلم الحديث

لقد تحدث القرآن الكريم عن مراحل التخلق الإنساني في آيات عديدة ليستدل بها على كمال قدرته وأنه سبحانه هو الخالق ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ﴾ وقال تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة والتي تدل دلالة قاطبة على أنه لاخالق لشيء من المخلوقات إلا رب العالمين .

وقد يتطور العلم إلى اضعاف ما هو عليه ، ولكنه لن يتمكن من الوصول إلى النطفة التي يبدأ خلق الجنين أو يسلك بها في نموها مسلكاً غير الذي هديت إليه منذ وجد النوع الإنساني .

ومن الآيات التي تحدثت عن أطوار الإنسان قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْطَانٍ مِنْ طِينٍ﴾ ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ﴿١٣﴾ ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظماً فكسونا العظم لحماً ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين ﴿سورة المؤمنون : الآية ١٤﴾ .

وفي سورة الحج قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ الْآرْحَامَ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يُوَفَّىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾ «سورة الحج : الآية ١٥٥» .

ومن هذه الآيات وغيرها يمكن تحديد مراحل تكوين الجنين في القرآن الكريم إلى :

١ - مرحلة النطفة : أي المنى ، والنطفة القليل من الماء ، فالإنسان يتكون من نطفة الرجل وهي الحيوانات المنوية ومن نطفة الأنثى وهي البويضة . قال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ «سورة الإنسان : الآية : ٢» فالمراد من النطفة الأمشاج البويضة الملقحة .

٢ - مرحلة العلقة : الدم الجامد ، ويبدأ العلوق منذ اليوم السابع من التلقيح حيث

تلتصق الكرة الجرثومية بجدار الرحم، وتمتص الغذاء منه .

٣- المضغة المخلفة وغير المخلفة: والمضغة هي القطعة من اللحم قدر ما يمتصغ الماضغ، وهي المرحلة الثالثة من تكون الجنين والتي تمتد من نهاية مرحلة العلقة إلى بداية تكون العظام والعضلات، وقد أشار القرآن إلى أن مرحلة المضغة هي المرحلة التي يتجه فيها التخلق اتجاهها سلبياً أو مشوهاً . حيث تختلف في كل جنين تبعاً لعوامل الوراثة من جهة وبيئة الرحم من جهة أخرى^(٣)، ويقول الدكتور البار، بعد أن يقارن بين أقوال المفسرين الذين اعتمدوا على نصوص الكتاب والسنة وبين الطب، يقول: بأن هذه الأقوال تتفق مع الحقيقة العلمية^(٤) ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ .

٤- مرحلة العظام واللحم، وفيها الإشارة في قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا﴾ فالعظام من المضغة .

٥- لحم يكسو العظام، وقد أشارت إلى هذه الآية السابقة وأومات إلى أن العضلات ليس أصلها من العظام، وإنما أصلها من المضغة وأن العضلات تكسو العظام كما يكسو اللباس جسم الإنسان دون أن يكون قد تكون منه والعظام قوام الجسم، وعليها تشتمل العضلات والعضلات لحم لا يقوم وحده، لذا تظهر العظام أولاً لتعطي الجنين قوامه فتستند إليها العضلات بعد ذلك وتغلفها بطريقة رائعة كاللباس وعندما يموت الإنسان يتمزق هذا اللباس وتبقى العظام عارية عنه مدة طويلة قبل أن تتلاشى هي الأخرى^(٥) .

٦- مرحلة الخلق الآخر: وإليها الإشارة في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ حيث إن نمو الجنين بعد الشهرين الأولين يتجه إلى نمو الحجم ويقول الدكتور البار: إن أجهزة الجسم المختلفة تهدم ويعاد بناؤها باستمرار وتتجلى هذه التسوية والتعديل في أجلى صورها في الجنين . . ولهذا تعتبر هذه الفترة «ما بين الأسبوع

(٣) دليل الأنفس، ص ٢٤٣، ٣٨٤ .

(٤) خلق الإنسان للدكتور البار ص ٢١٠ والطب النبوي والعلم الحديث، د. محمود النسيمي، ص ٣٢٩/٣ .

(٥) دليل الأنفس ٣٨٨، وانظر الدكتور البار، ص ٢٧٧، ٢٨٦ .

الرابع والثامن) هي الفترة الحرجة التي تكون فيها الجينات أشد ماتكون قابلة للتغيير^(٦).

٧- مرحلة نفخ الروح : لقد اختلف العلماء قديماً وحديثاً في الروح على أقوال كثيرة لم يصلوا فيه بعد إلى اليقين . وأنى لهم ذلك ، وقد قطع القرآن القول فيه بقول الحق سبحانه ﴿رَبِّسَأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء : الآية ٨٥) . هذا على القول بأن المراد من الروح هنا الروح الإنسانية - وصدق الحق سبحانه فما زال علم الإنسان عن نفسه محدوداً باعتراف العلم نفسه ، ولا زال عاجزاً عن إدراك سر الحياة في كل خلية من خلاياها . فكيف يدرك سر ما أخفاه الله واستأثر هو بعلمه . ولا يمكن للإنسان أن يدركه لأنه ليس مما تقع عليه حواسه ولكن يدرك أثره كالكهرباء والأثير فهما مما يؤمن بهما وإن لم تقع عليهما الحواس لأنه أدرك أثرهما .

ورأي علماء المسلمين أن نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً ، وذلك تمام أربعة أشهر ودخوله في الشهر الخامس ، وبنوا على ذلك أحكاماً خاصة تتعلق بالجنين . وأما حركته قبل ذلك فهي حركة نمو واغتذاء كالنبات ، وهي حركة غير إرادية فلما نفخت فيه الروح انضمت إليه حركة حسيته وإرادته إلى حركة نموه واغتذائه ، كما قال ابن القيم .

ويكاد رأي الطب يقترب من هذا الرأي حيث إنه يقول بأن هناك تطورات هامة تحدث للجنين في نهاية الشهر الرابع ربما تعكس نفخ الروح أو تكون ثمرة من ثمار الروح الجديدة التي بعثت في الجسد الخامل . . ويقول الطب عن تلك التطورات الهامة : في نهاية الشهر الرابع الجنين يسمع ويتحرك إرادياً ويفرح ويحزن وتظهر ملامح شخصيته المتميزة عن بقية البشر . . وتشعر الأم بحركته ويمكن سماع دقات قلبه ، ويمارس عملية النوم والصحو ويصبح قادراً على البلع ويبدأ الكبد بالقيام بعمله الغريزي . . وتؤدي هذه التغيرات الجذرية إلى انتقال أجهزة الجنين من الخمود إلى الفعالية . . وفي تقدير الطب أن هذا ناجم عن نفخ الروح في هذا الوقت من عمر

(٦) ص ٣٧٥ .

الجنين، وإن لم يكن معرفة اللحظة التي يتم فيها نفخ الروح، وبنفخ الروح يستكمل الجنين شطر حقيقته كإنسان. وسوف ينزل بعد ذلك إلى الدنيا - إن قدر له ذلك - خلقاً آخر لا يشبه أحداً غيره، فله صفاته النوعية والفردية والجسمية والعقلية، وله روحه لا يشترك معه فيها أحد ولا تتناسخ منه لسواه.

والحاصل أنه بعد نفخ الروح تتحقق إنسانيته مع أنه يتصف بالحياة قبل ذلك^(٧). وهكذا يلتقي علماء الطب الحديث بتجاربههم وملاحظاتهم مع علماء الشرع الإسلامي بأدلتهم ونصوصهم^(٨).

المبحث الثالث

مفهوم الإجهاض وأنواعه وأضراره

الإجهاض لغة وفقهاً:

تكاد تلتقي كتب اللغة في تعريفها^(٩) للإجهاض على أنه يتناول ما ألقته المرأة ناقص الخلق أو تام الخلق ميتاً أو ناقص المدة سواء أكان الإلقاء بفعل فاعل أم تلقائياً. ولم يبعد الفقهاء في تعريفهم للإجهاض عما ورد في كتب اللغة، وإن كانوا يستعملون «الإسقاط»^(١٠) أحياناً بدل الإجهاض.

(٧) انظر: تفسير ابن كثير ١٠/٥، والألوسي ١١٦/١٧، وتفسير القرطبي ٨/١٢، والبيان في أقسام القرآن لابن القيم ٢٥١، وخلق الإنسان للدكتور محمد علي البار ٣٥١-٣٥٤، والإنسان. د. عبد الرحمن المطرودي ص ١٣٦-١٤٠ والإجهاض، د. سيف الدين السباعي ٤٢-٤٤ ودليل الأنفس لتوفيق محمد عز الدين ١٦٢-١٦٣، والقرار المكين د. مأمون شقفة ٢٤٧-٢٥٤ ويعول الفقهاء على هذه المدة «نفخ الروح» فيما يحتاج إليه من أحكام الاستلحاق عند النزاع، وفي وجوب النفقات على حمل المطلقات، وذلك لتيقنه بحركة الجنين في الجوف، وقد قيل: إنه الحكمة في عدة المرأة من الوفاة بأربعة أشهر وعشر، وهذا الدخول في الخامس يحقق براءة الرحم ببلوغ هذه المدة إذا لم يظهر حمل «تفسير القرطبي ٨/١٢، وفتح الباري ١١/٤٨٥.

(٨) علمنا أقوال الأطباء، أما الفقهاء فقد استدلوا بالآيات التي سبق ذكرها وبأحاديث كثيرة أشهرها حديث الصحيحين: أن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقه مثل ذلك، ثم يكون مضغاً مثل ذلك، ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح.

(٩) انظر: اللسان مادة «جھض» والمصباح المنير، وتاج العروس، والنهاية لابن الأثير، والمعجم الوسيط.

(١٠) السقط هو الولد ذكراً كان أو أنثى يسقط قبل تمامه وهو يشبه الخلق «المصباح».

فالإجهاض إذن هو إلقاء المرأة جنينها ميتاً سواء أتم خلقه أم لم يتم؟ نفخت فيه الروح أم لم تنفخ^(١١).

تعريف الإجهاض في الطب:

وفي تعريف الأطباء يقولون: الإجهاض خروج الجنين من الرحم قبل أن يستطيع الحياة خارجه أي قبل الشهر السابع القمري من فترة الحمل^(١٢).

أو هو: اخراج ثمرة الحمل قبل أوانها، ويعتبر إجهاضاً حتى لو كان الجنين غير قابل للحياة. وعبر عنه بعضهم بقوله: هو خروج محتويات الحمل قبل عشرين أسبوعاً^(١٣) بينما عرفه البعض الآخر بقوله: هو إنهاء حالة الحمل قبل الولادة الطبيعية^(١٤).

ولما كان الإجهاض يتعلق بالجنين وهو موضوع البحث، فمن المستحسن أن أذكر تعريف الجنين.

والجنين: فعيل بمعنى مفعول، من جنه إذا ستره، وسمي بذلك لأنه استجن أي استتر واختفى، ويجمع على أجنة وأجنن، وهو الولد مادام في الرحم. وفي التنزيل: ﴿وَإِذَا نَسَرَّاجِحَةٌ فِي بَطْنِ أُمِّهِنَّكُمْ﴾ وهذا يشمل الولد من مرحلة النطفة، فالعلقة، فالمضغة، ثم بعد نفخ الروح^(١٥).

وعرفه الفقهاء بقولهم: الجنين هو الحمل في بطن أمه^(١٦).

وعند الأطباء: ثمرة الحمل في الرحم حتى نهاية الأسبوع الثامن، وبعده يدعى بالحمل^(١٧).

(١١) انظر: موسوعة عمر للدكتور محمد رواس قلعه جي، ص ٢١.

(١٢) الحمل والولادة والعقم عند الجنسين، د. محمد رفعت، ص ١٦٣، وبنحو هذا جاء تعريفه في كتاب السلوك المهني للأطباء ص ٣٢٨: والإسقاط هو إنهاء الحمل وطرح الجنين غير المتكامل النمو من الرحم.

(١٣) انظر: التعريفات السابقة في كتاب الطب الشرعي ٥٩٧، والمعجم الوسيط، ومشكلة الإجهاض للدكتور محمد علي البار، ص ١٠.

(١٤) الطب الشرعي لمعرض ٦١٦.

(١٥) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصبهاني ص ٩٨، وتفسير القرطبي ١٧/ ١١٠ وابن عابدين ٦/ ٥٨٧.

(١٦) ابن عابدين ٦/ ٥٨٧.

(١٧) نقلاً عن المعجم الوسيط ١/ ١٤١.

ثم أضاف الدكتور البار: أن المحكمة العليا في الولايات المتحدة، اعتبرت أن الجنين يكون قابلاً للحياة المستقلة بعد الأسبوع الثالث والعشرين . . ثم قال أيضاً: وقد جعلت المراجع الطبية الحديثة أقل مدة يمكن أن يعيش فيها المولود عشرين أسبوعاً فما فوق، ويكون وزن المولود خمسمائة جرام فما فوقها . .

وهم في هذا التعريف يقتربون من رأي جمهور الفقهاء القائلين بحرمة إجهاضه بعد نفخ الروح أي بعد الشهر الرابع .

أنواع الإجهاض:

ولمعرفة أنواع الإجهاض وأقسامه أهمية كبيرة بالنسبة للفقهاء، ليكون إصدار الحكم الشرعي مبنياً على اليقين، ولذا نجد أن الأطباء يقسمون الإجهاض إلى أربعة أنواع:

النوع الأول: الإجهاض الطبيعي، وأسبابه كثيرة، أهمها الأمراض التي تصيب الجنين أو أحد الزوجين، وأخطرها الزهري، والالتهاب الكلوي، وغيرهما . . أو التعرض لحادث بدني أو نفسي، أو موت الجنين في الرحم، أو الولادة المعجلة، ويعتبر الإجهاض الطبيعي عملية طبيعية يقوم بها الرحم لطرد جنين لا يمكن أن تكتمل له عناصر الحياة . . وأغلب حالاته يكون خلال الشهرين الأوليين من الحمل . . وإن حدث بعد الشهرين الأوليين، فإن وقع طبيعياً كان سليم العواقب في الغالب. وإن كان بفعل فاعل، فله مضاعفات كثيرة . .

وسمي عند البعض بالإجهاض التلقائي، ولخص أسبابه في خلل يحدث في الكروموسومات، أو عيوب في الرحم، أو أمراض عامة في الأم، أو تعريفها لحادث بدني أو نفسي أو تناول الأدوية والعقاقير^(١٨).

النوع الثاني: الإجهاض العارض: ومن أسبابه الانفعالات الشديدة، أو بذل مجهود قوي أو السقوط على الأطراف السفلى وهي منبسطة، أو الضغط على البطن . . وغير ذلك .

(١٨) مشكلة الإجهاض، للدكتور البار، ص ١٢-١٣ .

النوع الثالث : الإجهاض العلاجي : يرى القانون الطبي تقديم حياة الأم وسلامتها على سلامة الطفل الذي لم يولد بعد ، فإذا دعت الضرورة إلى إجهاض الحامل بقصد إنقاذ حياتها ، فهذا جائز طبياً ، وتتلخص هذه الأسباب المرضية في ثلاث حالات^(١٩) .

أ - الحالة المرضية التي تتعلق بالحمل والجنين .

ب - الأمراض الجسدية للأم .

ج - الأمراض النفسية والعصبية .

ولكن الطب يؤكد أن الحاجة إلى هذا النوع من العلاج نادر نسبياً ، بحيث لا تزيد عن حالة واحدة من كل خمسمائة حالة حمل ، أي أن إنقاذ حياة امرأة بواسطة الإجهاض أمر شديد الندرة ، وذلك بفضل التقدم الطبي والعلاجي .

ومعظم حالات الإجهاض اليوم فهي لأسباب اجتماعية ، وليس لأسباب طبية ؛ وإن كانت تحمل اسم الإجهاض العلاجي^(٢٠) .

النوع الرابع : الإجهاض الجنائي : وأكثر حالات هذا النوع من الإجهاض يجري سراً ، وفي أماكن غير معقمة ، وتستخدم وسائل غريبة من ادخال أعواد الملوخية ، وزيت نبات العرر ، أو بطريق التدليك والضغط القوي على البطن ، ويعتبر الإجهاض الجنائي خطراً على صحة الأم . وتصل نسبة الوفيات فيه إلى أرقام عالية جداً وألف من كل مائة ألف» بالإضافة إلى المضاعفات الأخرى ؛ وقد لوحظ أن معظم حالات الإجهاض الجنائي هن لفتيات غير متزوجات ، بينما لوحظ أن أكثر حالات الإجهاض القانوني هن لنساء متزوجات ، وتبلغ حالات الإجهاض الجنائي في العالم أكثر من ٢٥ مليون حالة إجهاض سنوياً . حسب تقديرات منظمة الصحة العالمية سنة ١٩٧٦ م . وقد زادت هذه الحالات إلى خمسين مليون حالة حسبما ذكرته مجلة التايمز الأمريكية ١٩٨٤ / ٨ / ٦ م ، ولولا انتشار وسائل منع الحمل ، وخاصة الحبوب ، لكان الإجهاض الجنائي أكثر من هذه الأرقام المفزعة بكثير .

(١٩) السلوك المهني للأطباء ٣٣٣ .

(٢٠) مشكلة الإجهاض للبار ، ص ٢٨ .

ومما سبق يتضح أن الإجهاض هو الاعتداء على حياة الجنين ، أو كل ما يؤدي إلى انفصال الجنين عن أمه ، وأن الإجهاض قد يكون مادياً أو معنوياً .

فالمادي كالضرب ، والضغط على البطن ، وتناول الدواء ، وإدخال مواد غريبة في الرحم ، أو حمل حمل ثقيل .

والمعنوي : كالشتم ، والترويع ، والتهديد بالضرب أو القتل أو طلب ذي شوكة لها ، أو بالصوم أو شمت ریحاً ضاراً كما أنه لا اعتبار لصفة الجاني سواء وقعت الجناية من أحد الوالدين أو غيرهما فهو مسؤول عن جنايته^(٢١) .

أضرار الإجهاض:

وقد اتفقت كلمة الطب أن للإجهاض أضراراً كبيرة ومؤثرات مهلكة على صحة المرأة ، وعلى نظامها العصبي ، ولخص المودودي تلك الأضرار في عدة نقاط منها :

(أ) أنه يهلك فيه عدد غير معلوم من الأجنة الأبرياء .

(ب) أنه يهلك فيه عدد غير يسير من الأمهات ضحية الموت ، أثناء عملية الإجهاض .

(ج) تحدث في المرأة مؤثرات مرضية لا يستهان بعددها^(٢٢) من إصابة الكثرات بمخاطر صحية تحيا بعدها الضحية بعلة مزمنة ، أو تفقد القدرة على الإنجاب .

كما أن خطر الإجهاض عم في الدول التي أبحاثه ، ففي اليابان هبط معدل الولادة إلى ١٣, ٥ في الألف . مما تسبب في نقص عدد الشباب عن الوفاء بمطالب العمالة . وفي رومانيا زاد عدد حالات الإجهاض على عدد حالات الولادة ، ورأت الدولة أن الأمة تمارس نوعاً من الانتحار الجماعي ، فعادت إلى اقتصار الإجهاض على الدواعي الطبية ، وتشجيع مكافآت للولادة ، وإجازة أمومة براتب كامل .

وفي بريطانيا زادت حالات الإجهاض زيادة ، مطردة ، لدرجة أن هذه الزيادة شغلت من أسرة المستشفيات ومن وقت الأطباء ماعطل علاج المريضات بالأمراض الأخرى ، كما أصبح هناك سوقاً للاستغلال التجاري والثراء الفاحش^(٢٣) .

(٢١) التشريع الجنائي ٢٩٣ .

(٢٢) حركة تحديد النسل للمودودي ٨٧-٨٨ .

(٢٣) ندوة الإنجاب ٢٤٥-٢٤٦ .

المبحث الرابع

الإجهاض بوجه عام بين القانون الوضعي والإسلام

عرفنا فيما سبق معنى الإجهاض ، وأنواعه ، ومدى خطورته ، وازدياده سنوياً ، فما هي نظرة القانون الوضعي بوجه عام إلى الإجهاض؟ .

يمكن تلخيص الآراء حول الإجهاض إلى ثلاثة مذاهب :

المذهب الأول : وهو مذهب القائلين بإباحة الإجهاض . معللين لرأيهم بأن الحمل ماهو إلا جزء من جسم الحامل ، وهي حرة في جسمها ، كما هي حرة في شعرها تفعل به ما تشاء ، تطيله أو تقصره ، كذلك هي حرة في بطنها ، تفرغه ، أو تتركه كما يترأى لها^(٢٤) .

وقد ساد هذا القانون في عصور الجهاد الأولى ، كما تبنته في العصر الحديث روسيا البلشفية ، ولكن في ١٩٢٦م ، أصدرت أمراً بمنعه بعد الشهر الثالث من الحمل .

المذهب الثالث : وهو اعتبار الإجهاض عمداً في مستوى جريمة القتل العمد لما فيها من الاعتداء على روح ، فينبغي ألا تكون العقوبة واحدة . وقد أخذت به قوانين الكنيسة في القرون الوسطى والآن^(٢٥) .

المذهب الثالث : وهو وسط بين المذهبين ، يرى معاقبة مرتكب الإجهاض ، ولكن بعقوبة أخف كثيراً من عقوبة القتل العمد .

ومع اتفاق كل التشريعات تقريباً على العقاب ، إلا أنها تختلف في التفاصيل من حيث شروط الجريمة ، ومقدار العقوبة ، وأسباب الإباحة ، أي مسوغات الإجهاض ، فمنها قوانين لاتقيم لأشهر الحمل وزناً ، ولا يكونه خرج حياً أو ميتاً ، ولا بالأسباب التي أدت إلى الحمل .

(٢٤) ولاشك أن هذه نظرة بيمية أنانية ، أن يعامل ذلك الطفل البريء الضعيف بهذه القسوة ، لا لشيء إلا لأنه غير مرغوب فيه ، كما أنها تدل على القصور البشري مهما ارتقى في سلم العلم .

(٢٥) هذا القانون يدل على حرص الكنيسة على النسل ، في حين أن أمريكا تقدم موانع الحمل للدول الإسلامية في صورة معونات مجانية ، ونحت شعار تنظيم النسل والارتقاء بمستوى المعيشة وتحسين الدخل .

بينما نجد في بعض القوانين كالبولوني، يميز الإجهاض في عدة حالات منها: ما إذا كان الحمل قبل بلوغ سن الخامسة عشرة، أو كان نتيجة إكراه أو حيلة، أو كان نتيجة واقعة بين محارم، كأب وابنته، وأخ وأخته.

وبعضها تخفف في مثل هذه الأحوال كالقانون الإيطالي، والتركي، والمكسيكي، والبلغاري. والحاصل أنه لا بد من توافر أربعة شروط لتكوين جريمة الإجهاض:

الأول: وجود الحمل، ولا أهمية لمدته ولا سببه.

الثاني: استعمال وسيلة الإجهاض، ولا عبء بنوعها، فهي سواء كالدواء، أو الحقنة، أو التأثير النفسي، ولا يشترط أن يكون طبيباً أو غير طبيب.

الثالث: حصول الإجهاض بتلك الوسيلة فعلاً، لأن القانون لا يتدخل إلا بعد وقوع الإجهاض.

الرابع: تعمد الإجهاض، أما إذا حصل عن غير قصد، فلامسئولية جنائية على الحامل، ولا على الشخص الأجنبي المتسبب في الإجهاض.

فمتى توفرت هذه الشروط الأربعة، تعينت المسئولية الجنائية، سواء أكان الإجهاض برضا الحامل، أو بدون رضاها.

مسوغات الإجهاض قانوناً:

يرى القانون أن المسوغات التي تجعل الطبيب في حل من إسقاط الحامل، وتندعم معها الجريمة والمسئولية الجنائية في حالة ما إذا كان هناك خطر يهدد حياة الحامل، أو صحتها، ولم يكن بد من إجهاضها للإبقاء على حياتها، فعندئذ تندعم المسئولية من قبل الطبيب.

ومن صور المسوغات في بعض القوانين الأجنبية الحديثة كالقانون البولوني الصادر في ١٩٣٣، والروماني والتشييكوسلوفاكي، وغيرها - فيما إذا كان الحمل قبل بلوغ الفتاة سن الخامسة عشرة. أو إذا كان نتيجة إكراه، أو خداع، أو إذا كان الحمل نتيجة واقعة بين المحارم، فبعض هذه التشريعات تجعل الفعل غير معاقب عليه، وبعضها

ترى أن الأصل العقاب، إلا إذا رأت المحكمة أن الظروف تستدعي عدم العقاب فتحكم بالبراءة^(٢٦).

«كما أن القانون التونسي يبيح الإجهاض إن كان للسيدة خمسة أطفال أحياء، والقانون الأردني يعتبر الإجهاض جريمة إلا أنه اعتبر ظرفاً مخففاً أن يكون الإجهاض قد أحدث اتقاء فضيحة تمس الشرف»^(٢٧).

وهكذا يظهر لنا أن القانون توسع في مسوغاته ومبرراته بشكل تتضاءل أمامه المسوغات الطبية.

متى تتكون جريمة الإجهاض في القانون؟

يعتبر الإجهاض جريمة يعاقب عليها القانون إذا توافرت أربعة شروط:

الأول: وجود الحمل، ولا أهمية لمدته، كما لا يؤثر الحمل على قيام المسؤولية في كثير من الحكومات، لكن بعض التشريعات الحديثة لا يعاقب على الإجهاض إلا إذا حصل في الشهر الثالث من الحمل، وبعضها لا تفرق في الإجهاض الجنائي بين خروج الطفل ميتاً أو حياً، وما إذا كان قابلاً للحياة بعد ولادته، أو غير قابل، كما لا يفرق القانون بين أسباب الحمل، سواء كان الحمل ناشئاً عن علاقة زواج شرعية أو غير شرعية كمن تحمل في غيبة زوجها، وكاغتصاب، أو زنا، ففي كل هذه الأحوال يحمي القانون الحمل في بطن أمه، ويعاقب على الاعتداء عليه، سواء كان طبيياً أو غير طبي، ولا يشفع قانون خشية العار أو الرغبة في ستر الفضيحة.

الثاني: أن يستعمل الجاني وسيلة للإجهاض، ولا عبرة بنوعه، سواء كان دواءً أو حقنة، أو بطريق التأثير النفسي، أو وسيلة ميكانيكية، وسواء كان طبيياً أو غيره.

الثالث: يجب أن تؤدي هذه الوسيلة إلى الإجهاض فعلاً.

الرابع: وجود القصد الجنائي، أما إذا حصل الإجهاض من غير قصد فلا مسؤولية جنائية على الحامل، ولا على الشخص الأجنبي الذي كانت له يد في هذه الأفعال، كما لو كان الإجهاض نتيجة إجهاد شاق، أو اصطدام، أو نشأ عن تناول دواء وصفه لها

(٢٦) الطب الشرعي، ٦٠٠-٦٠٤.

(٢٧) ندوة الإنجاب ٢٤٣.

الطبيب لمعالجة مرض تشكو منه، فلامسئولية على الطبيب، ولا على الحامل .

فمن ضرب امرأة بقصد الضرب لاغير، فترتب عليه سقوط الحمل، فلايسأل إلا عن الضرب فقط، ولايسأل عن جريمة الإجهاض لانعدام قصد الإجهاض^(٢٨).

حكم الإجهاض في الإسلام:

بتبعية لأقوال الفقهاء في هذه المسألة وجدت أن أكثرهم يفرقون بين حكم الإجهاض بعد نفخ الروح «أي بعد ١٢٠ يوم» وبين حكمه قبل ذلك وبعد التكون في الرحم والاستقرار .

أما عن حكم الإجهاض بعد نفخ الروح فقد اتفقوا على أنه حرام^(٢٩) لأنه جناية على حي متكامل الخلق ظاهر الحياة، ففي إسقاطه الدية إن نزل حياً ثم مات والغرة إن نزل ميتاً .

واستدلوا لقولهم بتحريم الإجهاض بعد النفخ بما ثبت في الصحيحين من حديث ابن مسعود مرفوعاً «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»^(٣٠).

وأما عن حكم الإجهاض قبل نفخ الروح فقد اختلفت آراؤهم وتعددت أقوالهم حتى في المذهب الواحد، ويمكن إيجاز مذاهبهم فيما يأتي :

القول الأول: ذهب أصحاب هذا القول إلى أن إسقاط الجنين خلال أربعين يوماً من حملها جائز ثم اختلفوا فبعضهم مثل بعض الحنفية والبخاري من المالكية وأبو إسحاق المروزي من الشافعية وبعض الخنابلة^(٣١) أطلقت القول بجوازه مطلقاً، فهو عندهم قبل هذه المدة حماد، ولأنه قطعة دم قد لا تكون جنيناً، ومنهم من وضع

(٢٨) راجع الطب الشرعي ص ٦٠٠ .

(٢٩) فتاوى ابن تيمية ١٦٠/٣٤، وانظر حاشية الدسوقي ٢/٢٦٧، وفتح القدير ٢/٤٩٥، ونهاية المحتاج للمربي ٤١٦/٨ والفروع ١/١٩١، والمحلي ١١/٢٩ .

(٣٠) فتح الباري ١١/٤٧٧، كتاب القدر ٦/٣٠٣ .

(٣١) ابن عابدين ٢/٣٨٠ وحاشية الرهوني على الزرقاني ٣/٢٦٤، ونهاية المحتاج للمربي ٨/٤١٦، والفروع ١٩١/٦، وانظر حاشية الجمل ٤/٤٤٦ حيث إنه ذكر أن التحريم بعد أخذ الجنين في مبادئ التخلف أي في مرحلة العلقه .

الشروط والضوابط التالية ، وهو حقيقة مذهب الحنفية ، وبعد الشافعية وبعض الحنابلة^(٣٢) ومن تلك الشروط :

(أ) أن يكون في استمراره ضرر على الزوجة .

(ب) أن يكون بعذر كأنقطع لبنها بعد الحمل وعجز الأب عن استئجار ممرض للطفل مما يعرضه للهلاك .

(ج) أن يكون برضا الزوجين وموافقتهما .

(د) أن يكون بتأكيد الطبيب الثقة بأن الإسقاط لا ينشأ عنه أي ضرر على المرأة .

(هـ) أن يكون بقصد التفرغ لتربية الولد إذ من النساء من يعيقها الحمل عن القيام بواجباتها .

(ز) وأضاف بعضهم إلى الأعذار كون الجنين من نطفة الزنا .

القول الثاني : يذهب إلى كراهة الإجهاض كراهة تحريم وهو قول بعض الحنفية وبعض الشافعية وبعض الحنابلة^(٣٣) ويقوى التحريم عندهم كلما قرب من زمن النفخ لأنه جريمة .

القول الثالث : يحرم الإجهاض مطلقاً ، وهو قول بعض المالكية ، وبعض الشافعية ، وبعض الحنابلة^(٣٤) ، وقالوا : لا يجوز إخراج المنى المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين لأن الماء بعد ما وقع في الرحم مآله الحياة فيكون له حكم الحياة .

وقد عبر الغزالي عن حرمة الإجهاض في هذه المرحلة بأنه جنابة على موجود حاصل وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم وتختلط بماء المرأة وتستعد لقبول الحياة وإفساد ذلك جنابة ، ولأنه مترق إلى الكمال وسار إلى التمام . وقال ابن الجوزي : إلا أنه أقل إثماً من الذي نفخ فيه الروح .

(٣٢) ابن عبادين ٢/ ٣٨٠ وابن عبادين ط . الحلبي ٥/ ٣٩١ وجامع الفصولين ٢/ ٣٥٤ ونهاية المحتاج للرملي ٨/ ٤١٨ والانصاف للمرادوي ١/ ٣٨٦ والفروع ١/ ٢٨١ .

(٣٣) جامع الفصولين ٢/ ٣٥٤ والفتاوى الخانية ٣/ ٤١٠ وابن عبادين ٣/ ٤٩٥ ونهاية المحتاج ٨/ ٤١٦ والفروع ١/ ٢٨١ .

(٣٤) انظر المصادر السابقة وإحياء علوم الدين ٢/ ٥١ وموسوعة الفقه الكويتية ٢/ ٥٧ وموسوعة عبد الناصر ٣/ ١٥٨ والفقه الإسلامي للدكتور وهبة الزحيلي ٣/ ٥٥٦ وأحكام النساء لابن الجوزي ص ٣٧٤ .

القول الرابع : يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح وهو قول بعض الحنفية وبعض
الحنابلة وبعض الشافعية وبعض الزيدية^(٣٥).

الترجيح:

والذي نرجحه أن الإجهاض حرام من حيث المبدأ لأن الماء بعدما وقع في الرحم
يأخذ في مبادئ التخلق ويترق إلى الكمال ويسير إلى التمام «وقد أكد العلم الحديث أن
الجنين يتكون نتيجة لامتزاج نطفة الرجل ببيضة المرأة^(٣٦) وأن النطف تحتاج خمس
ساعات تقريباً كي تصل إلى البيضة مكونة نواة الإنسان وفي اليوم السابع من التلقيح
تنغرز في جدار الرحم، فمآلها الحياة، ولكن قبل نفخ الروح ولاسيما خلال الأربعين
يوماً الأولى يجوز الإجهاض لضرورة أو لحاجة ملحة مثل أن يصل الأطباء إلى مرحلة
اليقين أو الظن الغالب المؤكد بأن الجنين مشوه تشويهاً كاملاً كما سيأتي تفصيله.

المبحث الخامس

موقف الشرع من إسقاط الجنين المشوه

مما لاشك فيه أن الذي يدفع الأطباء والباحثين إلى التفكير في هذا الموضوع بجدية
أشياء كثيرة اجتماعية، اقتصادية . . وغيرها، ولكن أهمها في نظري دافع الشفقة
المتناهية حين يرون طفلاً مشوهاً فكم من العذاب الجسمي والنفسي يلحق به وبمن
حوله . . ومن هذه النظرة جاءت فكرة المنادين بالتخلص من أصحاب الأمراض
المستعصية شفقة عليهم ورحمة بهم^(٣٧) كما قالوا إن هذا يتنافى مع ما وصف الحق به
نفسه من الرأفة والرحمة بعباده ومن أنه ﴿ وَمَا أَنَا بِظَنَّكَ لِّلْغَيْبِ ﴾ .

ولاشك أن مثل هذه الأفكار تراود كل نفس أو أغلبها، لكن الحسن ما حسنه

(٣٥) ابن عابدين ٤١١/٢، والفروع ٢٨١/١، وقلوب ١٥٩/٤، والبحر الزخار ٨١/٤.

(٣٦) البار ١٩٧، ٢٠٥، وأطفال تحت الطلب ص ٣٠، ٣٨، والطب محراب الإيمان ٤٧/٢، ٥٢، ٥٩، والطب
النبي والعلم الحديث ٣/٣٣١.

(٣٧) بعض الدول أباحقت القتل بدافع الرحمة وتخليص المريض من آلامه إن طلب ذلك. جريدة العرب القطرية بتاريخ
١٠/٢/١٩٩٣م.

الشرع لا ماحسنه العقل القاصر . . . ولأن الإنسان إذا وثق في قائده ثقة تامة لا يخطئه في أفعاله التي يراها غير صحيحة لأنه يقول في نفسه لعله فعل ذلك لحكمة يعلمها حيث إنه أدري مني وهكذا المسلم الذي أسلم قياده لله وآمن به . والذين عنوا بالكون في دراساتهم وصلوا إلى نتيجة مذهلة وهي : « أن هذا الكون لا يشتمل على أجزاء متفرقة يستقل بعضها عن بعض بل هو كل مرتبطة جميع أجزائه - بعضها ببعض - ارتباطاً محكماً » ، وأن ما ينبغي أن نتفكر فيه الآن هو : هل لهذا الإنسان الذي لا يحيط بالكون نظراً ولا ينظر منه إلا إلى جزء تافه لا يعدو نسبته إلى الكل نسبة ذرة صغيرة إلى الشمس ، والذي لا تبدي أمامه السلسلة المتكاملة لحوادث الكون ، وإنما هي حلقة أو حلقتان من حلقاتها التي لا يأتي عليها عد والذي لا يبصر حتى من هذا الجزء الصغير وحوادثه إلا السطح الظاهري وليس بيده من وسيلة لإدراك حقائقه الباطنة الخفية ، هل له إذا نظر إلى حادث جزئي من حوادث الكون الكثيرة المتنوعة ، أن يقرر رأياً في حكمه وأسراره ومصالحه؟ وهل يجوز أن يكون رأيه صحيحاً إذا أبقى - على عجزه - إلا أن يقرر رأيه؟^(٣٨) .

وقبل أن نبين حكم الشرع في هذه المسألة؛ فلا بد من طرح السؤال التالي وهو : هل يدخل تحت قانون الضرورة^(٣٩) أو الإجهاض العلاجي؟ . . أم لا؟

الرأي الأول: عدم جواز الإجهاض للتشوه:

يرى بعض الفقهاء المعاصرين أن أركان الضرورة الشرعية غير متكاملة في هذه القضية حيث إن الطب لم يصل فيها إلى اليقين أو الظن الغالب بأن هذا الجنين مشوه . ولا يعدو الأمر كونه احتمالاً يحذر منه الأطباء ولذا فإن مثل هذه الحال لا تعد من الضرورة^(٤٠) وهذا ما قاله المازري قديماً بالنسبة لرأي الطب : ولا شك أن علم الطب من أكثر العلوم احتياجاً إلى التفصيل حتى إن المريض يكون الشيء دواءه في ساعة ثم

(٣٨) مجلة المسلمون الدمشقية للسبعيني مج ٦ العدد الأول ص ٢٧ من مقال للشيخ أبي الأعلى المودودي .

(٣٩) «ولابد للضرورة الشرعية من ثلاثة عناصر ، الأول : أن تكون أسبابها قائمة لامتوقعة . والثاني : أن تكون نتائجها يقينية أو غالبية على الظن . والثالث : أن تكون المفسدة المترتبة على تجنب المحذور أعظم خطراً من المفسدة المترتبة على ارتكابه» ، تحديد النسل للبطوني ص ٩٣ .

(٤٠) المصدر السابق ص ٩٤ وذكر أنه استعان برأي الأطباء في ذلك ومع هذا الرأي الدكتور أحمد الناقه ، انظر مجلة المسلمون الدمشقية ص ٧٩ المجلد ٦ .

يصير داء له في الساعة التي تليها لعارض يعرض له . . ومثل ذلك كثير ، فإذا فرض وجود الشفاء لشخص بشيء في حالة ما يلزم منه وجود الشفاء به له أو لغيره في سائر الأحوال ، والأطباء مجمعون أن المرض الواحد يختلف علاجه باختلاف السن والزمان والعادة والغذاء المتقدم والتأثير المألوف وقوة الطباع^(٤١) .

ولأن هناك توازناً طبيعياً في الكون «وكل شيء عنده بمقدار» حيث إن الجنين في المراحل الأولى يسقط تلقائياً إذا كان مشوهاً «البيضة مشوهة» وفي ذلك يقول الطب : بأن نصف الأجنة تكون مشوهة خلال الأسابيع الأربعة الأولى ، ولذا اقتضت حكمته سبحانه تخليص البشرية من هذا العدد الضخم من المشوهين بالإسقاط العفوي أو التلقائي حيث تصل نسبته في هذه المرحلة إلى ٤٠٪ وأوصلها بعضهم إلى ٩٠٪^(٤٢) .

كما أن الأطباء يؤكدون أن الإجهاض سلاح ذو حدين فهو يقدم الشفاء من جهة والأخطار من جهة أخرى وهي أخطار قد تؤدي إلى تحويل حياة الأم إلى جحيم إن عاشت مثل الآلام النفسية نتيجة انتزاع الجنين من بطنها مما يعد اعتداء على مشاعر الأمومة وقد يؤدي أحياناً إلى أعراض جانبية كالنزف والأورام والعمق وغير ذلك من المخاطر^(٤٣) .

كما أن هذا المبرر لا يرفع عن الإجهاض بأنه صورة من صور الوأد الجاهلي ﴿وَإِذَا الْمَوْءِدَةُ سَلَّتْ ﴿٨﴾ بَأَيْ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ﴾ ، وكل ما في الأمر أن جاهلية القرن العشرين طورت أسلوب القتل البدائي واستخدمت تقدمها العلمي في قتل الجنين في المرحلة التي يختارها بدلاً من أن يظل حبيساً في الرحم لمدة تسعة أشهر^(٤٤) .

ويرد على القائلين بأن جسد الحامل ومنافعه مملوكة لها فتصرف فيه كما تتصرف في

(٤١) فتح الباري ١٠/١٧٦ .

(٤٢) مع الطب في القرآن ص ١٤٦ ، والإجهاض ، سيف الدين السباعي ص ٧٠ ، وانظر عن أسباب التشوهات والتي منها الاضطرابات الصبغية كما في المنغولية مثلاً . ص ٧١ ، والقرار المكين ، د . مأمون شقفة ص ١٩٨ + ١٧٣ ، وخلق الإنسان للبار ٤٩٦ - ٥٠٨ حول أسباب التشوهات ، وانظر الاجهاض للدكتور البار ص ١٢ والطب محراب الإيمان ١٩٢ / ٢ ، وانظر حول تدخل الإنسان في مسلسل الحمل من كتاب دليل الأنفس ٣٥٩ - ٣٦٢ . والحمل والولادة عند الجنسين ص ١٤٩ .

(٤٣) الإجهاض سيف الدين السباعي ص ١٠٥ .

(٤٤) انظر رأي الدين لمحمد الجهي ٤ / ٤٤٠ ، وظلال القرآن ، للشهيد سيد قطب ٥ / ٣٢٢ .

شعرها بما تشاء ، نقول بأنه ليس من حق أحد أن يتصرف في جسده إلا وفق ما أمر به واهبه وهو الله ، فنعمة النظر مملوكة له ، ولكن ليس له استعماله فيما حرم الله النظر إليه .

ومن المعلوم أن حفظ النسل من الكليات الخمس التي أمر الشرع بحفظها والتي دارت عليها أحكام الشرع . فإجهاض الجنين إضاعة لما أمرنا الله بحفظه .

ومن المسلم به لدى كل مسلم أن الله تعالى كل شيء عنده بمقدار ، وفي رأبي أن الجنين المشوه لن يخرج عن هذا التصور الإلهي وأنه خلقه بقدر ولحكمة يعلمها ، قد يكون منها الاتعاض والاعتبار ، فكم من ظالم رق قلبه لمثل هذه المناظر والمشاهد وعاد ليفتح صفحة جديدة مع نفسه ﴿ وَمَا تُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴾ كما فيه دلالة على مظاهر قدرته وتصرفه في ملكه ﴿ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ فهو سبحانه قادر على تصويره كيف يشاء ﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ من حسن وقبح وغيره^(٤٥)؛ وقال تعالى: ﴿ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾ ، فهذه سنة الله في خلقه إنه ﴿ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ﴾

قال ابن كثير : أي يفعل ما يشاء ويتصرف في عبده كما يريد ﴿ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ ﴾^(٤٦) وهي غير جارية على مطلق الاستبداد بالأمر وإنما هي وفق علمه الدقيق الحكيم وبمقتضى قدرته التي ينفذ بها ما يريد من شؤون عباده .

ومن مقاصد الزواج حفظ النوع الإنساني عن طريق التناسل حيث إن طلب النسل عبادة تيمناً بأن يكون ولداً صالحاً يدعو له واستجابة لأمر النبي ﷺ من تكثير سواد الأمة «فإني مباه بكم الأمم» . وإن كان الأصل هو النسل القوي الصحيح لكن إن شذ عن القاعدة فلا يعني التخلص منه لفقده المواصفات المطلوبة . ولانعاقبه بما لادخل له فيه ، والمرأة تؤجر في الحمل كما في الحديث وفي الوضع وفي تربية الولد^(٤٧) .

كما أن العلاج ليس في التخلص من الجنين المشوه لأنه نتيجة وليس سبباً فلا بد من

(٤٥) انظر تفسير ابن كثير ٤/٢ ، والشوكاني ٣١٣/١ ، والقرطبي ٨/٤ ، وابن عطية ١٦/٣ ، وروح المعاني ٧٨/٣ .

(٤٦) تفسير ابن كثير ٥/٢٧٣ في معنى الآية ٥٤ من سورة الروم .

(٤٧) انظر الأحاديث الواردة في فضل ذلك ، كتاب أحكام النساء لابن الجوزي بتحقيقنا ص ٣٥٢-٣٥٩ .

معالجة الأسباب التي أدت إلى هذه الأمراض .

الرأي الثاني: جواز الإجهاض للتشوه:

يرى الدكتور البار «أنه من الممكن التأكد من ذلك - أي التشوه - بواسطة بذل عينة من السائل الأمينوسي المحيط بالجنين، أو تصويره بالموجات فوق الصوتية، أو بغير ذلك من الوسائل الطبية المستجدة. .»^(٤٨).

ولاشك أنه بعد تطور الطب في مجال التنبؤ الوراثي أمكن القضاء على بعض الأمراض الوبائية، وتحذير الأشخاص المعرضين للإصابة بمرض معين. دفعهم إلى تشخيص المرض مبكراً مما سهل علاجه، وها هو الفحص الفرزي أثناء الحمل دل على قدرة الجينات على التنبؤ بالمستقبل وذلك بإجراء اختبار السائل المحيط بالجنين لمعرفة أي مؤشرات لأمراض الشذوذ الوراثي مثل المغولية أو مرض تاس المميت الذي يهاجم الأجهزة العصبية. . ويتوقع العلم أن يصل خلال سنوات إلى أن الحامل سوف تتمكن بمجرد إعطاء عينة من دم جنينها - فتعرف ليس فقط ما إذا كان سيصاب بمرض من الأمراض الوراثية الكثيرة، بل تعرف الطريقة 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^(٤٩).

وما دام الوصول إلى معرفة التشوه متيسراً في عصرنا فإني أميل إلى جواز الإجهاض في هذه الحالة، ولكن بالشروط والضوابط الآتية:

أولاً: أن يكون الإجهاض قبل الأربعين يوماً أو قبل نفخ الروح.

ثانياً: أن يكون الجنين مشوهاً تشويهاً كاملاً، وأما مجرد تشوه بسيط كأن يكون أعمى أو أعرج أو نحو ذلك مما يمكن أن يعيش أو يبدع كما عرف أن كل ذي عاهة جبار، فلا يجوز أبداً إجهاضه لأجل هذا العيب.

ثالثاً: أن يصل الأطباء إلى هذه النتيجة من خلال الأجهزة المتطورة التي إن لم تكن

(٤٨) مشكلة الإجهاض للدكتور البار، ص ٣٣، ٤٤.

(٤٩) التنبؤ الوراثي، دلت. زولت هار سنيابي وريتشارد هتون، ترجمة د. مصطفى فهمي، ود. مختار الظواهري، ص ٢٣-٢٤.

نتيجتها ١٠٠٪ فلا أقل من أن تكون ٩٠٪.

رابعاً: أن يكون هؤلاء الأطباء عدولاً وأليقل عددهم عن طبيين خبيرين .
معالجة أسباب التشوه:

إن معالجة أسباب التشوه وتخليص الإنسان من ضرر حقيقي أمر مطلوب شرعاً لأنه يدخل فيما أمر به الشرع من التداوي، وفي الحديث الصحيح عن أسامة بن شريك قال: قالت الأعراب يارسول الله ألا نتداوي؟ قال: نعم يا عباد الله تداووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء، إلا داءً واحداً. فقالوا: يارسول الله وما هو؟ قال: الهرم^(٥٠) فهذا الحديث يدل على إثبات الطب والعلاج والحث عليه، وعن عائشة - رضي الله عنها - قالت: أن رسول الله ﷺ كثرت أسقامه، فكان يقدم عليه أطباء العرب والعجم فيصفون له فنعالجه^(٥١) وهناك عشرات النصوص على أن الصحابة ومن بعدهم كانوا يتداوون.

وعليه فلامانع من أخذ كافة الاحتياطات والأدوية التي من شأنها معالجة أسباب التشوه لإنتاج جيل قوي صحيح معافي، وتطبيق الحديث في تدعيم البحوث العلمية للقضاء على الأمراض المتعلقة بالحمل والوراثة، فإن من أنزل الداء أنزل الدواء علمه من عمله وجهله من جهله. ويمكن تطبيق الكشف الطبي كطريق للوقاية، ومن معالجة الأسباب والاتخاذ بالوقاية إن الإسلام أمر باختيار الزوجة البعيدة عن محيط الأسرة والقبيلة كما جاء في الأثر: «اغربوا حتى لاتضوا» أي لاتضعفوا.

وقد أكد العلم الحديث بأن حالات الوفاة تكون أكثر بين الأطفال الذين يكون والدهم على صلة قرابة وراثية وأنهم يموتون أصغر من غيرهم، وكلما كانت صلة القرابة بين الوالدين أوثق كان الناتج أسوأ^(٥٢) وإلى كثرة التشوهات الولادية المختلفة والأمراض المنديلية المقهورة^(٥٣).

(٥٠) معالم السنن للخطابي ٢١٦/٤ ومحنة الأحوذى ١٩٠/٦ ولفظ البخاري: ما نزل الله داء إلا أنزل له شفاء» انظر فتح الباري ١٠/١٣٤.

(٥١) رواه الخلال في كتاب الطب بإسناده عن عروة عن الزبير عن عائشة، تخريج الدلالات السماعية ص ٦٦٧.

(٥٢) التنبؤ الوراثي، ص ١٥٨، وانظر التعليل العلمي لذلك ص ١٥٩ والحمل والولادة عند الجنسين ١٥٢.

(٥٣) مع الطب في القرآن، ص ٥٦.

خاتمة

وبعد، ما أهم نتائج هذه الدراسة الموجزة؟ وما التوصيات التي توصى بها؟ .

إن أهم النتائج هي مايلي:

أولاً: للإنسان في الإسلام منزلة خاصة، فهو خليفة الله في الأرض، والكون كله مسخر له، وقد منح الله من الطاقات والقدرات ما لم يمنحه لغيره من المخلوقات .

ثانياً: سبق القرآن العلم الحديث بتحديد مراحل تطور الجنين في بطن أمه، وهذا السبق آية من آيات المعجزة القرآنية الخالدة .

ثالثاً: ليس بين المفهوم اللغوي والشرعي والطبي للإجهاض اختلاف جوهري وهو يتعدد وفقاً للظروف والملابسات .

رابعاً: للإجهاض أضرار خطيرة تتعلق بموت الأجنة وحياة الأمهات وصحتهن .

خامساً: يختلف فقهاء القانون في حكم الإجهاض، فمنهم من يبيحه، ومنهم من يعده قتلاً، ومنهم من ذهب إلى أنه دون القتل في العقوبة .

سادساً: الإجهاض في الإسلام حرام من حيث المبدأ، ولكن يجوز الإجهاض خلال الأربعين يوماً الأولى من الحمل إذا تأكد الأطباء أن الجنين مشوه تشويهاً كاملاً .

وأما التوصيات فأهمها:

أولاً: يجب تعاون علماء الشريعة والطب في مجال الحكم بالنسبة لقضايا الوراثة والأجنة .

ثانياً: يجب توجيه الدراسات الطبية الحديثة في الأجنة وعلم الوراثة وجهة تحفظ على الإنسان فطرته وكرامته .

والحمد لله الذي هدانا لهذا، وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله .

الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني

الشيخ الدكتور أحمد حمد
قسم الفقه والأصول

رَفَعُ
عبد الرحمن العجمي
أسكنه الفردوس
www.moswarat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

من عهد الرسول:

لقد بدأ هذان الاتجاهان يأخذان مسارهما في الفكر عامة وفي الفكر الفقهي على وجه الخصوص منذ عهد الرسول ﷺ ، وهذان الاتجاهان هما :

١ - الالتزام بحرفية النص عند تحقيق المراد منه .

٢ - عدم الالتزام بالحرفية إذا تبين أن هناك معنى من المعاني يحول دون الالتزام ويتم باعتباره تحقيق المراد من النص .

في السنة الخامسة من الهجرة:

ففي السنة الخامسة من الهجرة كانت غزوة الأحزاب التي زلزل فيها المؤمنون زلزالا شديدا ، إذ تألب عليهم كفار الجزيرة بقيادة قريش فأحاطوا بهم من فوقهم ومن تحت أرجلهم . وانتهم يهود بني قريظة هذه الفرصة فظاهروا هؤلاء الكفار ونقضوا العهد مع رسول الله ﷺ ألا يظاهروا عليه أحدا .

وعندما رد الله هؤلاء الكفار بغیظهم لم ينالوا خيرا بأن أرسل عليهم ريحا وجنودا لم يروها - وكفى الله المؤمنين القتال بانصراف هؤلاء الكفار عنهم - توجه المؤمنون إلى منازلهم في المدينة ووضعوا أسلحتهم ليأخذوا قسطا من الراحة بعد هذا العناء الذي لاقوه في غزوة الخندق ، لكن جبريل نزل على الرسول ﷺ يخبره بأن الملائكة لم تضع بعد أسلحتها ولا بد من الذهاب فورا إلى بني قريظة . عند ذلك أصدر الرسول ﷺ أمرا إلى جنوده في هذه المعركة - وكان الوقت بعد الزوال وأداء صلاة الظهر - بأن يتوجهوا جميعا إلى قتال بني قريظة ، وقال لهم ليستثير فيهم الحماس والهمة وعدم التباطؤ - فقد كانت الأيام العصيبة التي مرت بهم كفيلا بأن تبعث الفتور النفسي والعجز البدني وعدم التفكير في أي معركة ينطلقون إليها على عجل - : « لا يصلين أحدكم العصر إلا في بني قريظة »^(١) .

(١) انظر كتب التفسير في سورة الأحزاب وكتب الحديث والسيرة في غزوة الخندق وبني قريظة .

قصدت بذكر مراجع النص على هذه الصورة إلى أن هذا النص مقطوع به ولا خلاف في وروده . وإنما الخلاف جاء من اتجاه كل فريق إلى الطريقة التي يراها الأكثر صواباً في تنفيذ مضمون هذا النص . وقد روى البخاري هذا الحديث في كتاب المغازي .

ولأن تجميع وحدات هؤلاء الجنود يحتاج وقتاً - والطريق إلى بني قريظة مع الحفاظ على تنظيم هذه الوحدات ليس بالقصير، حيث يبلغ عدة كيلو مترات - فإن الوقت الباقي عن الغروب لم يكن يسمح بالوصول والصلاة قبل غروب الشمس ضماناً لوقت العصر الذي يجب أن يؤديوا صلاته في بني قريظة امتثالاً لأمر الرسول ﷺ. ولأن الوقت الباقي عن الغروب لم يكن يسمح بصلاة العصر في بني قريظة امتثالاً لأمر الرسول ﷺ فقد برز اتجاهان بين هؤلاء الجنود:

١ - اتجاه نحو الالتزام وعدم أداء صلاة العصر إلا في بني قريظة - حتى لو خرج وقت العصر - امتثالاً لنص الأمر الذي صدر عن الرسول بذلك.

٢ - اتجاه نحو التصرف في هذا النص، لمعنى أداء الصلاة قبل خروج وقتها، وكان الرسول ﷺ أراد بأمره الإسراع، ولم يرد أداء الصلاة بعد خروج وقتها، فإنه كان يحافظ على أداء كل صلاة في وقتها حتى في ميدان الحرب.

وبعد أن امتثل كل فريق من الفريقين لأمر الرسول ﷺ بأداء صلاة العصر على حسب الاتجاه الذي ارتضاه لنفسه في الامتثال لهذا الأمر رأياً أن يعرضاً هذين الاتجاهين على الرسول ﷺ ليبين لهما من أخذ بحظ من الصواب ومن لم يأخذ في طريقة هذا الامتثال.

وكانت إجابة الرسول ﷺ على غير مايتوقع كل منهما، إنه وافق كلا منهما على اتجاهه في الامتثال ولم يعنف أحداً منهما فكل منهما على صواب في رأيه وعلى سلامة في اتجاهه. وهذا يعني أن اتجاه الذين التزموا بحرفية النص صحيح، وان اتجاه الذين رجحوا جانب المعنى صحيح كذلك^(٢).

في عهد الصحابة:

وفي عهد الصحابة رضوان الله عليهم ظهر من يأخذ باتجاه الالتزام بحرفية النصوص إلى أقصى حد، كما ظهر في المقابل من يأخذ بالانفتاح على المعاني إلى أقصى

(٢) انظر المراجع المشار إليها سابقاً.

حد . وقد أطلق على الملتزمين بحرفية النصوص المتشددون ، وأطلق على المفتحين على المعاني المترخصون . وكان على رأس المتشددين عبدالله بن عمر حيث كان يشتهر بتشديداته ، وكان على رأس المفتحين على المعاني عبدالله بن عباس حيث كان يشتهر برخصه ، وبين المتشددين والمترخصين جمع غفير من الصحابة يأخذ أحيانا بهذا الاتجاه أو بذلك بحسب ماينقذ في ذهنه من صواب وماينعقد عليه اجتهاده من رأي . ومع ذلك لم يكن أحد من الصحابة ليعيب على الآخر رأيه أو لينكر عليه اتجاهه . فالكل يأخذ عن رسول الله ﷺ ويسير على نهجه ولا يخالف ما رسم لأمته بحكمته من التزام أو انفتاح في طرائق التفكير مادام الهدف هو الامتثال .

بعد عصر الصحابة:

لكن الأمر بعد عصر الصحابة أخذ طورا آخر - ولا سيما في القرن الثاني الهجري وترجمة ثقافة الإغريق على نطاق واسع في عهد العباسيين - فقد أخذ كل فريق يتحدى الآخر ويسفه أصحاب الآراء المتقابلة بعضهم بعضا ، وازداد هذا التحدي وهذا التسفيه حدة وشدة بازدياد ظهور هذين المصطلحين بين الفقهاء وهما : أهل الرأي وأهل النص - إلى أن جاء القرن الرابع الهجري وقد رفع فيه لواء المذهب الظاهري ابن حزم ، وتزعم فريق المتشددين أو الملتزمين بحرفية النص مع التحدي والتسفيه للفريق المقابل .

والفريق المقابل هو الذي يرى عدم التشدد ويسير في اتجاه الانفتاح على المعاني ، ويتزعمه فقهاء الحنفية . وأصبح يطلق اصطلاح أهل النص على الظاهرية ، ويطلق اصطلاح أهل الرأي على الحنفية .

الصناعة الفقهية والأصولية:

وكان هذا يعتبر إنجازا في صناعة الفقه وصناعة الأصول ، وصار التعبير بأهل الرأي وأهل النص هو التعبير السائد على ألسنة فطاحل علماء الفقه والأصول وجهابذتهم من أمثال أبي إسحاق الشاطبي - المتوفى في القرن الثامن الهجري - الذي تناول هذا الموضوع في كتابه المشهور - الموافقات - قائلا : «صاحب الرأي يقول :

الشريعة كلها ترجع إلى مصالح العباد ودرء مفاسدهم، وعلى ذلك دلت أدلتها عموماً وخصوصاً، ودل على ذلك الاستقراء، فكل فرد جاء مخالفاً فليس بمعتبر شرعاً، إذ قد شهد الاستقراء بما يعتبر وما لا يعتبر لكن على وجه كلي عام، فهذا الخاص المخالف يجب رده وإعمال الكلي العام، لأن دليله قطعي ودليل الخاص ظني فلا يتعارضان.

والظاهري صاحب النص يقول: الشريعة إنما جاءت لابتلاء المكلفين أيهم أحسن عملاً، ومصالحهم تجري على حسب ما أجراه الشارع لأعلى حسب أنظارهم، فنحن من اتباع مقتضى النصوص على اليقين في الإجابة، من حيث إن الشارع إنما تعبدنا بذلك. واتباع المعاني رأى، فكل ما خالف النصوص منه غير معتبر، لأنه أمر خاص يخالف لعام الشريعة، والخاص الظني لا يعارض العام القطعي. وأصحاب الرأي جردوا المعاني - أي ما تحمله الألفاظ من حكم وأسرار وإشارات - فنظروا في الشريعة بها واطرحوا خصوصيات الألفاظ. والظاهرية - أصحاب النص - جردوا مقتضيات الألفاظ - أي نظروا إليها دون الالتفات إلى ما تحمل من معاني وحكم وأسرار - فإن همهم المدلولات المباشرة للتراكيب لا أكثر - فنظروا في الشريعة بها واطرحوا خصوصيات المعاني القياسية. ولم تنزل واحدة من الفرقتين إلى النظر فيما نظرت فيه الأخرى بناء على كلي ما اعتمده في فهم الشريعة^(٣).

وقد كنا نريد أن نكتفي بما أوضحه الشاطبي في هذا الموضوع، فهو في نظرنا من خير ما يرجع إليه في هذه الصناعة، ولكن خشينا أن يظن أن أحداً لم يسبقه في ذلك، فرأينا أن نضيف إلى قول الشاطبي قول عالم ممن سبقوه في مجال الفقه والأصول - وهو عالم فحل لم يحظ بالشهرة التي حظي بها غيره، من علماء القرن السادس الهجري - يقول هذا العالم الجليل: الظاهرية^(٤) - وهم الذين أخذ عنهم الالتزام بحرفية النصوص - يقولون أولاً: إن الشارع دل بوضع الشريعة على منعنا من القياس حيث فرق بين المتفقين وجمع بين المختلفين في الحكم، فإنه أباح النظر إلى شعر الأمة الحسنة

(٣) انظر الموافقات ج ٤ ص ٢٣٠. وانظر هامش هذه الصفحة.

(٤) المذهب الظاهري على الرغم من أنه انقضى كمدسة فقهية لها طابع استقطاب الأتباع لمنهجها الفقهي فإنها بقيت كاتجاه فقهي عند كثير من الأفراد، لأنه يرجع أساساً إلى طبيعة الفكر.

وحرّم النظر إلى شعر الحرة الشوهاء، وأوجب الغسل في المني دون البول والمذي، وأوجب على الطاهرة من الحيض قضاء الصوم. ولا يقال بأن القياس إنما يقتضى الجمع بين الشيتين إذا اشتركا في علة الحكم - ولم توجد المشاركة في هذه المواضع - لأننا نقول: الشريعة لو حظرت النظر إلى شعر الحرة ولم تذكر الأمة لعلم أنها حظرت لخوف الفتنة، وهذه العلة قائمة في شعر الأمة، ولكن أقوى ما يذكرون من الأمانة في القياس، فلما شهدت الشريعة بإبطال هذه الأمانة علمنا أن وضعها يمنع القياس. ولو ورد التعبد بالقياس فإنه يؤدي إلى أحكام متضادة، لأن الفرع قد يشبه أصلين متضادين متضادين متضادين، فافتضى إثباتهما في الفرع، وذلك محال. وورود التعبد بالقياس إنما هو باعتبار الحاجة، ولا حاجة إلى ذلك، لأن النصوص العامة والخاصة متناولة للحوادث كلها، وكذلك دليل العقل شامل للحوادث كلها.

ويمكن أن يجاب على ذلك بما يلي: أما الأول فليس فيه أكثر من وجود الأمانة وعدم حكمها وبهذا تخرج عن كونها دلالة؛ أما ما لا يخرج عن كونه أمانة، كالغيم الرطب في زمان الشتاء فإنه أمانة المطر، ثم لا ينقض كونه أمانة وجود غيم الشتاء ولا مطر معه، فكان هذا، ونحن لاندعي إلا كونه أمانة.

وأما الثاني - وهو الفرع إذا أشبه أصلين مختلفين - فإما أن يتخير المجتهد في العمل بإلحاق الفرع بأيهما شاء - والتخير حكم من الله تعالى، كما في أخبار الأحاد إذا تعارضت - أو نقول: لا بد أن يكون شبه الفرع بأحدهما أقوى والله جعل لنا طريقاً إلى معرفته، فعلى المجتهد أن يراجع النظر حتى يظفر بالأقوى فلا يؤدي إلى تعطيل الأمانة -

وأما الثالث فقد قلنا فيه: لانسلم أن النصوص متناولة للحوادث كلها، إذ لو كانت متناولة للحوادث كلها لكانت متناولة للحوادث التي اختلف فيها الصحابة ولاحتجوا بها، وحيث لم يحتجوا علم أنها لم تتناول كل الحوادث.

وأما دليل العقل فإنه يعمل به لو لم ينقل عنه دليل شرعي^(٥) فبينوا إذن أن القياس

(٥) معنى هذه العبارة أن دليل العقل يؤخذ في الاعتبار إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

ليس بدليل شرعى (٦).

ما الحكمة من هذا التوجيه النبوي؟

ويسوقنا هذا إلى التساؤل عن الحكمة التي كان يهدف إليها رسول الله ﷺ من عدم الاعتراض على أي من الاتجاهين في التفكير على الرغم من تقابلها.

ولتوضيح هذه الحكمة يجب أن نتبع مسارات ضوئها حتى لو كانت هذه المسارات متقاربة أو متباعدة، فنستطيع أن نقول إن هذه الحكمة هي:

١ - تعويد المسلمين على أن يستقلوا بأرائهم وقراراتهم في حل القضايا العاجلة التي لا تختمل الانتظار والرجوع إلى رأي الرئيس الأعلى البعيد عن مكان القضية.

٢ - تشجيع أهل الفكر والنظر على استغلال قرائنهم في مواجهة أى مشكلة تعترضهم مهما كان تقابل الآراء واختلاف وجهات النظر.

٣ - عدم الحجر على أي رأي مادام هذا الرأي في نطاق البحث عن الصواب وتحري الحق.

٤ - عدم الانحصار في اتجاه واحد مادام الجميع يقصدون إلى تحقيق هدف موحد.

٥ - تقرير مبدأ حرية الرأي الذي لا تسيره الأهواء ولا تتحكم فيه الانحرافات أو الأعراف الفاسدة.

٦ - إشعار جميع الناس برحابة الإسلام وسماحته وأنه لا يضيق بأي رأي مادام منضبطاً بقواعد سليمة في التفكير.

٧ - إشعار الأمة الإسلامية أن الاختلاف في فهم الدين ليس سبيلاً لإيجاد أى فرقة أو تنازع بين المسلمين حتى لو كان هذا الاختلاف تعارضاً أو تناقضاً في وجهات النظر.

(٦) انظر بذل النظر في الأصول للعلامة محمد عبد الحميد الأسمندي. تحقيق الدكتور زكي عبد البر ١٩٩٢ القاهرة - مكتبة التراث.

وينظر كذلك للإمام بهذا الموضوع الإحكام في أصول الأحكام للأمدى، دار الكتب العلمية بيروت - لبنان ١٩٨٠ ج ٤ ص ٨٩ وما بعدها؛ وكذلك المستصفي للإمام الغزالي، بولاق - القاهرة ١٣٢٤ هـ - ج ٢ ص ٢٣٤ وما بعدها؛ وأيضاً فواتح الرحموت للعلامة عبد العلي الأنصاري، بولاق القاهرة ١٣٢٤ هـ - ج ٢ ص ٢٧٠ وهو بذيل المستصفي؛ وأيضاً نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول للأسنوى، عالم الكتب - القاهرة ١٣٤٣ هـ - ج ٤ ص ٢٤١ وما بعدها.

احتمالات واردة:

ويمكن أن يقال إن رسول الله ﷺ قد حدث منه ذلك ، لكنه لما لم يبين ما إذا كان تقريره عاما لجميع المسلمين جيلا بعد جيل فمن الراجح أن تقريره لهذين الاتجاهين خاص بمثل هذه الحالة أو خاص بعهد دون سائر العصور بعده .

فإن كان خاصا بمثل هذه الحالة فيجب ألا يتعدى اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء هذا النطاق من مسائل الفقه ؛ وإن كان خاصا بعهد صلى الله عليه وسلم دون سائر العصور فيجب ألا يتعدى اختلاف وجهات النظر بين الفقهاء هذا العهد النبوي وأن يلتزموا بحرفية النص بعد هذا العهد ؛ وكأن هذا الفعل من الرسول ﷺ كان خصوصية منه لمن صاحبه في عهده ، ولا يترتب عليه حكم عام لسائر المسلمين من بعده .

كما يمكن أن يقال كذلك إن اختلاف وجهات النظر في عهد رسول الله ﷺ لم تكن لتؤدي إلى تنازع شديد وفرقة مستحكمة وإعجاب كل ذي رأي برأيه ، فإن مهابته وحكمته وحب الصحابة الشديد له تقف بالمرصاد لأي تنازع بينهم أن يشتد ولأي فرقة أن تستحكم ولأي إعجاب بالرأي أن يأخذ مداه .

ويمكن أن يقال أيضا إن الخطورة من هذه الاتجاهين إن كانت مأمونة في عهد رسول الله ﷺ بسبب الأعداد المحدودة من المسلمين والمساحة المحدودة لدولة الإسلام ، فإن هذه الخطورة ليست بمأمونة بعد انداحت رقعة الاسلام وتضاعفت أعداد المسلمين بكثرة الفتوح ودخول أمم في الإسلام مختلفة الحضارات متباينة المنازع ، لأن الخطورة حينئذ أعظم من أن يقف أمامها أو يتصدى لها أو يخفف من حدتها لجان حكماء أو بحوث خبراء أو مؤتمرات فقهاء .

ويمكن رابعا أن يقال إن أعداء الإسلام يستغلون ساحة الإسلام للكيد بالمسلمين ، فهم يستغلون من ناحية هذين الاتجاهين لتوسيع وتعميق هوة الخلاف بين فريقى الاتجاهين ، ويستغلون من ناحية أخرى الاتجاه الذى يستجيب لمقاصدهم ويحققون به أهدافهم ؛ فإن المصلحة غير منظورة وقد تكون غير واضحة المعالم أو بعيدة

التحقيق أو قليلة الجدوى ، ولكن قوة الدعاية وحسن العرض والإصرار على التأييد يجعل من الخفاء وضوحا ومن البعد قربا ومن القلة كثرة ، فإذا ما تعلق الكثرة بها وجعلوها غايتهم كانت الفرصة سانحة لتقرير الخطط الفاسدة كوسائل للوصول إلى هذه المصلحة المنشودة . وهكذا يستطيع أعداء الاسلام التحكم في مصير المسلمين عن طريق تلوين العاطفة بالتركيز على الفرقة ، وعن طريق تلوين الفكر بالتركيز على الاتجاه الذي يمكن تحويره واستقطاب الناس حوله .

وقد يقال خامسا إن هذين الاتجاهين حتى لو أخذ بحكم الجواز فيهما فإن الأصل هو الاتجاه إلى الالتزام بحرفية النص ، ولا يعتبر الاتجاه إلى المعاني أصلا مثله ، لأن المسلمين مطالبون باتباع النصوص المنزلة على رسول الله ﷺ : « اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ »^(٧) ، « وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ »^(٨) .

ومادام الالتزام بحرفية النص هو الأصل - وهو الاتجاه الفكري الذي يلتزم في الأساس - فإن الاتجاه إلى المعاني لا يؤخذ به إذا كان سياتر عليه أي مساس بوحدة المسلمين أو أي انحراف في مسار حياتهم أو أي اضطراب في نظام مجتمعهم .

ردود على هذه الاحتمالات:

وكما يمكن إيراد الاحتمالات السابقة يمكن الرد عليها . فيرد على الاحتمال الأول - وهو أن يكون تقرير الرسول ﷺ لاتجاهين متعارضين في التفكير خاصا بالمسألة التي حدث فيها هذا التقرير أو خاصا بعهده دون العهود التالية بعده - بأن هذه الخصوصية لا يوجد هناك دليل يعتد به يشهد لها ، وعدم الدليل دليل على عدم اعتبار هذه الخصوصية . والأصل في الأحكام أن تكون عامة حتى لو كانت أسبابها خاصة ، لأن الأحكام لا ترد إلا على أسباب خاصة ، ولهذا استقر رأي علماء الفقه وأصوله على هذه القاعدة ، وهي أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . ثم إن الصحابة رضي الله عنهم قد أخذوا بهذين الاتجاهين في التفكير بعد وفاة الرسول ﷺ ، فلو كانت هناك خصوصية بعهده في هذا المجال لكانوا أولى الناس بالالتزام بهذه الخصوصية .

(٧) الآية ٣ من سورة الأعراف .

(٨) الآية ١٥٥ من سورة الأنعام .

ويرد على هذا الاحتمال الثاني - وهو أن وجود الرسول ﷺ بين الصحابة كان صمام أمان ، ولذلك لم يشتد التنازع بينهم عند الأخذ بهذين الاتجاهين المتعارضين ، بعكس المسلمين بعد وفاة الرسول - بأن هذا يعني أن يظل الرسول ﷺ موجودا بين المسلمين إلى آخر الزمان ليكون دائما صمام أمان حتى لا يشتد التنازع بينهم ، وهذا غير معقول ، فإن وظيفة الرسول ﷺ البلاغ والبيان ، فإذا بلغ وبين فإن رسالته هي الباقية إلى آخر الزمان : «تركت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا بعدي»^(٩) ، وكذلك الأب مع أبنائه أو المعلم مع تلاميذه لن يستمر إلى آخر الزمان صمام أمان خشية التنازع واشتداد الشقاق بين الأبناء أو التلاميذ ، بل إنهم عندما يشبون عن الطوق ويصلون إلى المستوى التربوي المأمون يكون كل من الأب والمعلم قد أدى دوره في أمانة وأذن زمنه بالرحيل .

ويرد على الاحتمال الثالث - وهو أن أعداد المسلمين كانت محدودة في عصر الرسول ﷺ ، ويمكن الاطمئنان عليهم من أي خطورة إذا حدث بينهم خلاف أو تعارض في وجهات النظر - بأن اشتداد النزاع عند تعارض وجهات النظر لا يرجع إلى كثرة أعداد المتنازعين أو قتلهم ، بل إلى شدة التعصب للرأي أو اعتداله ، فالعبرة بما يدور في النفوس من نوازع لا بما يتضاعف في المجتمعات من أعداد ، والاطمئنان لا يتحقق إلا بالتحكم في هذه النوازع ، ولا يتحقق على الإطلاق بالتحكم في أعداد المتعارضين أو في وجهات نظرهم .

ويرد على الاحتمال الرابع - وهو استغلال أعداء الإسلام لسماحته والتسلل إلى حصون المسلمين عن طريق إباحته للتعارض في وجهات النظر - بأن أعداء الإسلام إنما يتسللون إلى حصون المسلمين عن طريق معين حدده رسول الله ﷺ وهو : «حب الدنيا وكرهية الموت»^(١٠) ، وليس عن طريق سماحة الإسلام وإباحته لتعارض وجهات النظر ، فإن حب الدنيا وكرهية الموت هي التي تجعل المسلمين غرضا لأعدائهم وصيدا ثمينا يغري بالانقضاض والالتهام .

(٩) رواه مالك في الموطأ ببعض اختلاف ، وروى في الجامع الصغير عن الحاكم في مستدركه بلفظ : «تركت فيكم شيئين لن تضلوا بعدهما : كتاب الله وسنتي» .

(١٠) من حديث رواه أبو داود في سننه (كتاب الملاحم) ، وأحمد في مسنده ج٢ ص ٣٥٩ ، ج٥ ص ٢٧٨ .

ويرد على الاحتمال الخامس — وهو أن الأصل هو الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النصوص ، ولا يعتبر الانفتاح على المعاني أصلا مثله ، وإذا لا يؤخذ بهذا الانفتاح إذا كان سترتب عليه أى ضرر للمسلمين - بأن الرسول ﷺ لم يرجح أى الاتجاهين على الآخر ولم يبين إن كان أحدهما أصلا والآخر ليس بالأصل ؛ واتباع الكتاب المجيد أو نصوص الوحي يتحقق بالأخذ بحرفية النصوص كما يتحقق بالانفتاح على معاني هذه النصوص ، فالذي يطالب به المسلم إنها هو عدم الخروج على نصوص الوحي . ولا يعتبر أى مسلم قد أخذ بحرفية النص أو أخذ بمعناه قد خرج عليه ، بل إنها هو في هذه الحال أو تلك في نطاق النص يدور ولحكمه متبع .

تصارع الحجج:

ونخلص من هذه الاحتمالات والرد عليها إلى الحجج التي يركز عليها كل اتجاه لتأييد الأخذ به . ونبدأ بالحجج التي يركز عليها اتجاه حرفية النص ، وهي :

أولا أن لنصوص الوحي قدسية ، ولذلك يتعبد بها - كنصوص القرآن - أو تسمو بها مكائنها إلى قريب من التعبد ، كنصوص الحديث . وليس من حق مسلم أن يغفل هذه القدسية على أي حال أو بأي أسلوب من أساليب الإغفال ولو كان هذا الأسلوب هو ما يسمى بالانفتاح على المعاني ، فإن هذا الانفتاح إنها هو إغفال للنص أو عدم اعتباره له .

ثانيا أن الانفتاح على المعاني يشجع على عدم الالتفات إلى الألفاظ ودلالاتها الحقيقية أو الالتفات إليها مع تحويرها وتحميلها ما لا تحتتمل - وهذا قريب من تحريف الكلام عن مواضعه - ولولا أن الله حفظ القرآن من أي تحريف أو تبديل لكان الآخذون بالانفتاح على المعاني قد حرفوا وبدلوا الكثير من نصوصه .

وثالثا أن النص كالمصباح تحس بقوة نوره كلما قربت منه ، وتحس بضعف هذا النور وخفته كلما بعدت عنه ، والأخذ بحرفية النص قريب من مصدر النور ، لكن الأخذ بالانفتاح على المعاني يبتعد شيئا فشيئا عن هذا المصدر .

أما الحجج التي يركز عليها اتجاه الانفتاح على المعاني فهي :

أولاً أن النصوص لها جانبان : جانب القدسية والتعبد ، وجانب الفهم والاستنباط . أما جانب القدسية والتعبد فيقابلة التلاوة أو الحفظ أو كلاهما ؛ وأما جانب الفهم والاستنباط فيقابلة تحليل النص وإدارته على جميع معانيه والتعرف على ظلاله ومدى امتدادها ، وهذا بعينه هو الانفتاح على المعاني ، ولا يمكن أن نفهم أي نص أو نستنبط منه إلا بهذا الانفتاح .

وثانياً : الشريعة إنما تقصد مصلحة البشر ، أي أن أحكامها تجلب لهم المصالح وتدرأ عنهم المفاسد ، تشهد بذلك نصوص الكتاب والسنة . وقد قرر فطاحل علماء الفقه وأصوله أن المصلحة مادامت هي مقصد الشريعة فحيثما وجدت هذه المصلحة فثم شرع الله .

وثالثاً أن الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج على النص ، بل معناه التقييد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه ، ومادام الانفتاح على المعاني ليس معناه الخروج عن النص ، بل معناه التقييد بالنص وعدم الخروج عن نطاقه ، ومادام المنفتح على المعاني متقيداً بالنص وليس خارجاً عليه ، ومادام فكره في ظلال النص أو في نطاقه يتحرك فليس بعيداً عن أهل النص ، بل هو من أهل النص .

ورابعاً ان الذين يعتبرون أنفسهم أهل النص يضطرون إلى الانفتاح على المعاني والعيش في ظلال النصوص ، فإن تطور الحياة وتجدد الأحداث وظهور قضايا تتطلب أحكاماً مناسبة لها قد دفع بهم إلى أن يتوسعوا في دلالات النصوص إلى آخر مدى حتى تشمل قضايا الأحداث التي تجددت وتتجدد ، انطلاقاً من شمولية الشريعة وصلاحتها لكل زمان ومكان . وهم من أجل ذلك يعتبرون من أصحاب الرأي أو من أهل الانفتاح على المعاني ، إذ يدورون في نطاق النص كما يدورون ويتبعون دلالاته حيث تكون .

هل أغلق باب الاجتهاد يوماً؟

ووسط هذه التيارات الفكرية التي تنطلق من الحياة الفكرية نفسها لا يمكن أن يقال إن باب الاجتهاد قد أغلق في عصر ما أو يوماً ما ، إذ يعني إغلاق باب الاجتهاد

شلل القدرات الفكرية ووقف عملية التفكير ، وهذا يستحيل إثباته أو التدليل عليه في أي عصر من العصور .

إن اضطراب الأوضاع في الأمة الإسلامية - ولاسيما بعد أن عاث التتار والصليبيون في أرض الإسلام الفساد - قد دفع الفقهاء إلى أن يثيروا فيما بينهم قضية المتاجرين بالدين الذين يريدون أن يتقربوا إلى المتسلطين على البلاد الإسلامية - سواء من أهل الكفر أو من أهل الكتاب - بتطويع النصوص لإثبات شرعية وجودهم وتطويع المسلمين حتى لا تبدو منهم أي معارضة لتسلط هؤلاء عليهم وحتى يسارعوا برضا بالغ مستجيبين لأي إشارة ومنفذين لكل أمر .

ولعل صوت المتوجسين خيفة من ظهور هؤلاء المتاجرين كان صوتا عاليا ، فشاع من أجل ذلك القول بإغلاق باب الاجتهاد بين الفقهاء . ولا نملك إلا الظن والتعليل ، فإن الاجتهاد لا يمكن على الإطلاق إغلاقه - كما سبق أن أشرنا - لارتباطه بالفكر الذي لا يمكن على الإطلاق وقفه أو تقييده . فضلا عن ذلك لا يستطيع أي مؤرخ أن يثبت أن مؤتمراً قد عقده الفقهاء من أجل هذا الموضوع ولا أن قرارا صدر بشأنه من هذا المؤتمر أو من أي سلطة في أي بلد من البلاد الإسلامية .

أسباب الانحصار والانفتاح

لم تكن هناك أسباب واضحة عندما برز هذان الاتجاهان الفكران أيام رسول الله ﷺ ، إلا إذا قلنا إن السبب في هذين الاتجاهين هو التكوين النفسي عند كل فريق اتخذ أحد هذين الاتجاهين ، لكننا نستطيع أن نوسع مجال الأسباب الآن فنقول : إنها ترجع في الغالب إلى مايلي :

١ - التكوين النفسي

٢ - التأثير العلمي

٣ - الوسط البيئي

٤ - النفاق السياسي .

وقد يجتمع أكثر من سبب في الانحصار بالنسبة للفقهاء فيكون أكثر التزاما بالحرفية وأشد لصوقا بها؛ وفي الانفتاح فيكون أكثر احتفالا بالمعاني وأقرب خروجاً على النصوص. وقد يكون بين سببين متناقضين: سبب يدعو إلى الانحصار في النصوص وسبب يغريه بالانفتاح على المعاني. وهنا يتأرجح اتجاه الفقيه فمرة يتجه إلى الأخذ بحرفية النصوص، ومرة يتجه إلى الانفتاح، وبقدر تأثير هذين الاتجاهين أو قوة تأثير أحدهما يكون انحصاره أو انفتاحه.

التكوين النفسي:

والتكوين النفسي يعني أن القدرات العقلية أو الفكرية عند الفقيه تميل بطبيعة تكوينها فيه إلى الانحصار في النصوص من حيث حرفيتها أو الانفتاح على ما يحيط بهذه النصوص من حيث ظلالها ومعانيها، فهناك من الفقهاء من يضيق صدره بأي افتحاح على أي معنى آخر غير المعنى المباشر للنص؛ وهناك منهم من يضيق صدره كذلك من الانحصار في حرفية النص، ويرى أن النص هو المفتاح الذي يفتح للعقل آفاق التفكير، فكيف ينشغل الفقيه بالمفتاح عن ارتياد هذه الآفاق؟

التأثير العلمي:

والتأثير العلمي يعني المدرسة الفقهية أو المذهبية التي تربى المنتسب إليها على منهجها الفقهي وتبلور اتجاهه الفكري على يد أساتذتها. وتستطيع المدرسة الفقهية أو المذهبية أن تستقطب إليها من يستهوهم منهجها في التزامها بحرفية النصوص أو في انفتاحها على معاني هذه النصوص. كما تستطيع المدرسة الفقهية أو المذهبية - ولاسيما إذا كان أساتذتها يمتازون بطول الخبرة كما يمتازون بطول الباع في التأثير والإقناع - أن تغري المزيد ممن ينتسبون إليها حتى يكثر تلاميذها وأتباعها. وكلما زاد الإغراء زادت نسبة هؤلاء أو هؤلاء.

الوسط البيئي:

والوسط البيئي يعني المجتمع الذي يسود فيه اتجاه فكري معين - سواء كان اتجاه الانحصار في حرفية النص أو اتجاه الانفتاح على المعاني - والفقهاء الذين نشأوا في مجتمع

يسود فيه الانحصار في الحرفية يميلون بطبيعتهم إلى هذا الاتجاه ويتجاوبون معه لأنهم شبا عليه ولمسوا أن انتظام الحياة في مجتمعهم به ؛ وكذلك بالنسبة للفقهاء الذين نشأوا في مجتمع يسود فيه الانفتاح على المعاني . وربما لا يجد الفقيه ذو الانفتاح على المعاني مجالا في المجتمع ذي الانحصار في الحرفية ، وبالعكس بالنسبة للفقيه ذي الانحصار في الحرفية .

النفاق السياسي:

والنفاق السياسي يعني ممالأة أي حاكم في اتجاهه الفكري ، فقد ينال الفقيه الخطوة عند الحاكم بموافقته على الاتجاه الفكري الذي ارتضاه لاستقرار حكمه وسياسة رعيته .

وقد يغالي الفقيه في الأخذ بالاتجاه الفكري الذي ارتضاه الحاكم لنفسه . وغالبا ما يميل الحكام إلى اتجاه الانفتاح على المعاني ليجدوا تسويغا لكثير من تصرفاتهم التي يصعب أن يجدوا لها مسوغا في اتجاه الانحصار في الحرفية ، لذلك لا يستطيع الفقيه ذو الانحصار في الحرفية أن يعلن عن نفسه أو يدلي برأيه - مهما كان لرأيه وزنه وقيمته - إلا إذا كان الحاكم مؤمنا بالحياة الشورية ، ويتحقق أصحاب الاتجاهات الفكرية أن مجتمعه يسود فيه مناخ الحرية .

أمثلة للانحصار في الحرفية:

ومن أمثلة الانحصار في الحرفية : عدم القيام بصلاة العصر إلا في بني قريظة حتى لو غربت الشمس ، وهو المثال الذي ذكرناه في أول هذا البحث وبيننا أن الرسول ﷺ فتح به باب الحرية على مصراعيه لأصحاب الاتجاهات الفكرية .

ومن أمثلته : عدم التجسس على أعداء الإسلام ، لقوله تعالى : «ولا تجسسوا»^(١١) ، فإن النهي في هذه الآية عام يشمل الجميع ، والتجسس خلق ذميم لا يجوز أن يكون من صفات أي مسلم ولا من سلوكياته .

ومن أمثلته : عدم جواز قتل الذين اشتركوا في قتل شخص واحد ، لقوله تعالى :

(١١) سورة الحجرات ، الآية : ١٢ .

«أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ»^(١٢) فَإِنَّ الْآيَةَ تَنْصَحُ عَلَى أَنْ الْقِصَاصُ لَا يَنْفِذُ عَلَى الْجَانِي إِلَّا إِذَا كَانَ شَخْصًا وَاحِدًا مُقَابِلَ نَفْسٍ الْمَجْنِي عَلَيْهِ .

ومن أمثلته : عدم حرمة التناجي إذا كان بين أكثر من اثنين تاركين صاحبهم معزولا عن مناجاتهم ، لقوله ﷺ : « لا يتناج اثنان دون ثالث »^(١٣) ، فإن هذا النص ورد في اثنين تاركين ثالثهم معزولا عنهم .

أمثلة للانفتاح على المعاني :

ومن أمثلة الانفتاح على المعاني : أداء صلاة العصر في وقتها قبل غروب الشمس ، حتى قبل وصول الجيش إلى بني قريظة ، مع أن الرسول ﷺ أمر بأن تكون هذه الصلاة في بني قريظة . وقد سبق أن ذكرنا هذا المثال في أول البحث ، حيث برز فيه أول اتجاه للانفتاح على المعاني أيام رسول الله ﷺ ، وحيث خالف فيه أصحاب هذا الاتجاه إخوانهم ذوي الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النص .

ومن أمثلته : وجوب التجسس على أعداء الاسلام ، لمعنى الحذر منهم مصداقا لقوله تعالى : « يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ »^(١٤) ولمعنى السيطرة عليهم مصداقا لقوله : « أَعَزَّةٌ عَلَى الْكٰفِرِينَ »^(١٥) ، مع أن وجوب التجسس عليهم يخالف نص الآية المباشر في النهي عن التجسس .

ومن أمثلته : وجوب قتل الجماعة التي اشتركت في قتل شخص واحد ، فإن الحكم بعدم قتل الجماعة إذا اشتركوا في قتل شخص واحد يؤدي إلى كثرة المقتولين ظلما وتفلت القتل من القصاص بادعاء الاشتراك في القتل ، وبدل أن نحسم أمر الدماء نفتح الباب على مصراعيه لسفك هذه الدماء .

ومن أمثلته : حرمة المناجاة بين أكثر من اثنين إذا كان صاحبهم معزولا عن هذه المناجاة ، فإن سبب التحريم - وهو إشعار هذا الصاحب المعزول بالحزن أو الوحشة -

(١٢) سورة المائدة ، الآية : ٤٥ .

(١٣) رواه البخاري ومسلم والترمذي وابن ماجه ومالك في الموطأ بألفاظ مختلفة .

(١٤) سورة النساء ، آية : ٧١ .

(١٥) سورة المائدة ، آية : ٥٤ .

متحقق فيما إذا كان المتناجي اثنين أو أكثر ماداموا قد عزلوا واحدا منهم فلم يشترك معهم في هذه المناجاة. وكذلك يتحقق سبب التحريم في غير المناجاة، وهو أن يتحدث اثنان بلغة لا يفهمها الثالث، فإن هذا الثالث يعتبر معزولا عنهما، ولا شك أنه سيشعر بالحزن والوحشة كما يشعر الذي عزل عن صاحبيه اللذين يتناجيان دونه. ويتحقق سبب التحريم أيضا في التفاهم بالإشارة بين اثنين، وصاحبها الثالث لا يفهم من هذه الإشارة شيئا.

المغالاة في الأخذ بالحرفية:

والحق أنه ليست هناك خطورة في الاتجاه إلى الأخذ بحرفية النصوص، ولكن الخطورة تكمن في المغالاة في الأخذ بها، فقد يغالي في الأخذ بحرفية النص كما في الأمثلة الآتية:

من يذهب إلى أن أهل الذكر في قوله تعالى «فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^(١٦) هم الذين يذكرون الله تعالى قياما وقيودا وعلى جنوبهم، ولا يجوز سؤال غيرهم إذا لم يكونوا بهذا الوصف.

ومن يذهب إلى أن الانتشار بعد الطعام واجب أخذا بقوله تعالى: «فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَانْتَشِرُوا»^(١٧) حتى لو كانت السماء ترعد وتبرق وينزل منها المطر مدرارا، وحتى لو كان الإنسان يتناول الطعام في بيته، وحتى لو كان هذا الطعام في غسق الليل والذي كان يتناوله نساء والطريق مخوف أو مليء بدثاب البشر.

ومن يذهب إلى أن الاستحمام في الماء الراكد لا يجوز بالنسبة لمن بال فيه فحسب، أخذا بقوله ﷺ: «لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ أو يستحم فيه»^(١٨).

أما من جمع بوله أو بول غيره في وعاء ثم صبه في هذا الماء الراكد فإن الوضوء أو الاستحمام يكون حينئذ مباحا في هذا الماء، لأن النهي مقصور بحسب النص على البول فيه.

(١٦) سورة الأنبياء، آية: ٧.

(١٧) سورة الأحزاب، آية: ٥٣.

(١٨) رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وأحمد.

التوسع في الانفتاح على المعاني:

كما أن الخطورة ليست في الاتجاه إلى الانفتاح على المعاني ، ولكن الخطورة في التوسع في هذا الانفتاح ، فقد يتوسع الآخذون بهذا الاتجاه إلى درجة تخرج بهم عن النص :

فهذا الذي يرى استباحة الخادمة أخذا من قوله تعالى « أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ » (١٩) يخرج بهذا الرأي عن النص ، لأن المعنى الذي قصد إليه - وهو أن كلا من الخادمة والمملوكة يستويان في الخدمة - قد حجب عنه المعنى الحقيقي للمملوكة وما يترتب على استباحتها من الحرية التي تكفلها هذه الاستباحة لأولادها من سيدها ولنفسها كذلك بعد موته .

وهذا الذي يذهب إلى أنه يهدر دم كل من كان ينتسب إلى مذهب أو حزب أو جماعة لها طريقة خاصة بها في الدعوة إلى الله ، ثم ترك هذا المذهب أو هذا الحزب أو هذه الجماعة ، أخذا من قوله ﷺ : « لا يجل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث : قاتل نفس يغير حق والثيب الثاني والتارك لدينه المفارق للجماعة (٢٠) ؛ فإن هذا النص يعني دين الإسلام لا أي دين - لأن الدين عند الله الإسلام - ويعني الجماعة التي تعتنق هذا الدين لا أي جماعة أو حزب أو مذهب . وما أكثر الجماعات التي تتبنى أو تتخذ سلوكا خاصا ثم تدعى كل جماعة منها أنها الجماعة الإسلامية لا غيرها !

وهذا الذي يذهب إلى أن أي حاكم من حقه أن يسن من التشريعات في مجال المعاملات ما يروق له ، أخذا من قول رسول الله ﷺ : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » (٢١) ؛ فإن هذا النص قد ورد في تأبير النخل - أي تلقيح طلعتها -

وقصة هذا النص باختصار أن رسول الله ﷺ أشار على أصحاب النخل بعدم التأبير لما في هذا التأبير من معاناة كبيرة . ثم لما أخبروه بقله المحصول بسبب عدم التأبير قال لهم : « أنتم أعلم بشئون دنياكم » .

(١٩) سورة النساء ، آية : ٣ .

(٢٠) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي وأحمد .

(٢١) رواه مسلم في صحيحه .

وتعنى هذه العبارة أن أصحاب النخل هم الأدرى بما يتعلق بهذا النخل من شئون في رعايته وتعهده وإنضاج ثمره ومضاعفة محصوله ، فإن في ذلك عيشهم وحياتهم - أي دنياهم - ولا يعقل أن أصحاب النخل هم الأعلم بشئون دنياهم من جميع جوانبها السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسلمية والحربية إلى آخر هذه الجوانب الحياتية . ثم إن نصوص الكتاب والسنة قد عاجت هذه الجوانب فكيف يقال إن نص هذا الحديث قد أعطى الحاكم الحق في أن يشرع في المعاملات ما يشاء؟

النصوص القطعية والظنية:

وليست نصوص الشريعة على نمط واحد أو درجة واحدة من حيث القطع والظن ، فمنها ما هو مقطوع به ومنها ما هو مظنون .

والقطع والظن قد يكونان من حيث الثبوت ، وقد يكونان من حيث الدلالة .

فالمقطوع به من حيث الثبوت هو نصوص القرآن الكريم ، ونصوص الأحاديث المتواترة لفظاً أو معنى وكذلك نصوص الأحاديث التي يتفق على صحتها الخبراء في علم الحديث رواية ودراية .

والمقطوع به من حيث الدلالة كل نص يثبت معناه المباشر وحدانية الله ، وكمال المطلق ، ورسالة الرسل على الإجمال والتفصيل ، والإخبار عن الدار الآخرة وما فيها من بعث وحشر وحساب وجنة ونار وثواب وعقاب ، والحث على التحلي بمكارم الاخلاق ، والاستجابة لأعدل الأحكام .

أما المظنون من حيث الثبوت فهي نصوص الحديث ما عدا المتواتر منها لفظاً ومعنى وما عدا ما اتفق على صحتها الخبراء في علم الحديث رواية ودراية .

وأما المظنون من حيث الدلالة فهي النصوص التي يمكن أن تتعرض للاتجاهات الفكرية المتقابلة ، لأنها تخضع لأمر كثيرة منها الحقيقة والمجاز والإطلاق والتقييد

والإجمال والبيان والعموم والخصوص والإظهار والإضمار واللزوم والتضمين . وكل النصوص تخضع لهذه الأمور ماعدا النصوص التي تقرر الإطار المتكامل للشريعة الإسلامية من عقائد وأحكام .

المعاني وضوابطها:

وليست المعاني على شاكلة واحدة أو على أمر سواء ، فليس للفكر أن يطلق فيها العنان دون حدود أو قيود أو ضوابط ، لأن المعاني لها في أفق الفكر الرحب أبعاد مختلفة ورسوم متباينة وظلال مختلفة ، وكثيرا ما ينطلق فكر بعضهم – ولاسيما أصحاب الأهواء أو أصحاب الملل والنحل ذات الطابع المنحرف – إلى معاني تتعد كل البعد عن النص أو تصطدم بنص آخر أو تعارض كليا من كليات الشريعة . ومن هنا رأينا أن نضع الضوابط الآتية لانفتاح الفقيه على المعاني :

الضابط الأول : ألا يبعد المعنى كل البعد عن النص ، فالذين ذهبوا إلى أن قوله تعالى : « وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ »^(٢٢) يعني أن الإمام علي بن أبي طالب ورث محمدا ﷺ ، وإلى أن قوله تعالى : « جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْغُرَامَ قِيَمًا لِلنَّاسِ »^(٢٣) يعني بالكعبة محمدا ﷺ ، وإلى أن قوله تعالى عن البحر الذي ضربه موسى بالعصا : « فَأَنْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ »^(٢٤) ، يعني أن علم موسى قد تفرق بين أسباط اليهود ، هؤلاء الذين ذهبوا إلى ذلك قد بعدوا كل البعد عن النصوص .

والضابط الثاني : ألا يصطدم المعنى بنص آخر من نصوص الشريعة ، فالذين يرون أن قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ »^(٢٥) يعني أن المسلم لا شأن له بغيره ولو اقترف المنكر علانية أمامه – يصطدم رأيهم بنص الآيات التي تجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أول واجبات المجتمع المسلم : « وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ »^(٢٦) .

(٢٢) سورة النمل ، آية : ١٦ .

(٢٣) سورة المائدة ، آية ٩٧ .

(٢٤) سورة الشعراء ، آية : ٦٣ .

(٢٥) سورة المائدة ، آية : ١٠٥ .

(٢٦) سورة التوبة ، آية : ٧١ .

« كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ » (٢٧) .
 والذين يرون أن قوله تعالى : « وَإِنَّ أُمَّرَأَةً خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا » (٢٨) يشير إلى أن المرأة من حقها أن تؤدب زوجها كما أن الرجل من حقه أن يؤدبها - يصطدم رأيهم بقوله تعالى : « الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ » (٢٩) .

والذين يرون أن قوله تعالى : « أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ » (٣٠) يعني النظر المتأمل في كل خلق الله ولا سيما النساء الجميلات - يصطدم رأيهم بقوله تعالى : « قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّونَ أَبْصَارَهُمْ » (٣١) وقوله ﷺ : « إنا لك الأولى وعليك الثانية » (٣٢) .

والضابط الثالث : ألا يعارض كلياً من كليات الشريعة ، فالذين يرون أن قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » (٣٣) يعني إزالة الضرر - ولو بالموت - عن المرضى الذين يعانون من آلام مبرحة ولا أمل في شفائهم - يعارض رأيهم كلياً من كليات الشريعة وهو الحفاظ على النفس .

والذين يرون أن قوله تعالى : « وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ » (٣٤) يعني سقوط العبادة عن الإنسان إذا وصل إلى مرحلة اليقين بربه - يعارض رأيهم كلياً من كليات الشريعة وهو الحفاظ على الدين .

والذين يرون أن قوله تعالى : « إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ » (٣٥) يشير إلى عدم

(٢٧) الآية ١١٠ من سورة آل عمران .

(٢٨) الآية ١٢٨ من سورة النساء .

(٢٩) الآية ٢٨ من سورة النساء .

(٣٠) الآية ١٨٥ من سورة الأعراف .

(٣١) الآية ٣٠ من سورة النور .

(٣٢) رواه مسلم في كتاب الأدب ، وأبو داود في كتاب النكاح ، والترمذي في كتاب الأدب ، والدارمي في كتاب الاستئذان ، وأحمد في مسنده ج ٤ ص ٣٥٨ ، ٣٦١ .

(٣٣) رواه مالك في موطئه ، وكذلك رواه الدارقطني وابنه ماجه .

(٣٤) آخر آية في سورة الحجر .

(٣٥) الآية ١٥ من سورة التغابن .

الإنجاب أو التخلص من الأولاد - يعارض رأيهم كلياً من كليات الشريعة وهو الحفاظ على النسل .

الرأى الواحد والوحدة:

ولأن نصوصاً^(٣٦) قد وردت تحت على وحدة المسلمين وتختلف حولها الاتجاهات الفكرية قد يجرى انطلاقاً منها تساؤل حول وضع المسلمين الآن ومدى تفرقهم الذي يتطلب بإلحاح هذا العلاج الوحيد - وهو توحيد رأيهم لتحقيق وحدتهم - وهذا التساؤل يعني أن مالم يكن مستساغاً في الماضي يمكن أن يكون مستساغاً أو مطلوباً في الحاضر . فإذا كان جمع المسلمين من حيث توجهاتهم الفكرية على رأي واحد في العصور الماضية قضية من القضايا التي تختلف حولها وجهات النظر فإنها في الحاضر لا تحتتمل أى خلاف ، وقد أصبح كل مسلم مطالباً الآن أن يعمل على توحيد رأى المسلمين جميعاً أو توحيد اتجاهاتهم الفكرية حتى تتحقق وحدتهم المنشودة ويتخلصوا من هذه الفرقة البغيضة .

وإذا كان انفصال البلاد الإسلامية بعضها عن بعض بحواجز أو فواصل طبيعية أو مصطنعة ، إذا كان هذا الانفصال قد تم وقد أكد هذه الفرقة في الماضي فإنه في الحاضر من أشنع الكوارث التي نزلت بالأمة الإسلامية ، وعلى كل مسلم أن يعمل على إزالة هذه الكارثة التي تسمى في كل لحظة إلى الإسلام وإلى كل مسلم ، ولن تزول إلا بتوحيد الاتجاه الفكري لجميع المسلمين .

وربما اعتبر توحيد الاتجاه الفكري لجميع المسلمين من قبيل الحجر على الفكر وسبيلاً مؤدياً لإيقاف التطور وجمود الحياة ، لكن هذا الاعتبار يكون مقبولاً لو كان توحيد الاتجاه الفكري غاية يقف السعي عندها ، فإذا كان ليس غاية يقف السعي عندها بل هو وسيلة للتخلص من كارثة الفرقة وهموم التمزق فلا يقبل هذا الاعتبار ولا يستساغ . إنه بعد تحقيق الوحدة التي ينشدها الجميع سيكون الرجوع إلى الحال

(٣٦) مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ ، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ ، ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِبَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ﴾ ، وقول الرسول ﷺ : «مثل المؤمنين في تآلفهم وتعاطفهم وتراحمهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر» .

الطبيعية أمرا لازما، فهي التي كانت مألوفة قبل وقوع كارثة الفرقة وانتشار مرض التمزق.

إجابة ذات فقه:

ويمكن أن يجاب على هذا التساؤل بأن مقومات الوحدة قائمة وثابتة ودائمة بين جميع المسلمين في كل عصر وفي كل زمان، ولم يخل أي عصر وأى مكان من هذه المقومات التي وحدت بين المسلمين على الرغم من أعاصير الفتن، هذه المقومات هي أصول الدين وأسس الشريعة - من شهادة بالتوحيد ورسالة الرسول، ومن الصلاة والزكاة والصيام والحج، ومن إقامة العدل وإعلان الجهاد في سبيل الله، ومن كل ما يعتبر ضروريا في أي ركن من أركان الدين - أما الأمور التي تخدم هذه المقومات أو هذه الأصول فلا بأس من أن تختلف فيها وجهات النظر ويأخذ الفكر مداه فيها؛ فإعلاء كلمة الله - بناء على هذا التأصيل - أصل من أصول الدين لا يختلف عليه اثنان، ولكن الاختلاف هو في سبيل تحقيقه: هل يكون عن طريق الإعداد للجهاد وإن كان لم يأخذ هذا الإعداد صورة الاكتمال؟ أم لابد من إتمام الإعداد قبل بدء الجهاد؟ هل يمكن مقاطعة أعداء الاسلام مقاطعة تامة أو يمكن التعامل معهم على حذر؟ وإلى أي مدى يكون هذا التعامل؟

خطورة الواقع وشمولية القرار:

لكن الواقع قد يكون خطيرا خطورة بالغة بحيث لا يَحتمل أى اختلاف لوجهات النظر حول أمر ما، بل إن هذا الاختلاف سيزيده سوءا وتعقيدا، وليس من حل على الإطلاق إلا بأن يتوحد الرأي أو يتوحد الاتجاه الفكري في أي أمر من الأمور، كالذي يريد الوصول إلى غايته ولا يتخذ إلا طريق البر وحده لغلبة السلامة فيه. والبلاد الاسلامية تتحقق سلامتها في اتخاذ طريق الوحدة في الرأي أو توحيد الاتجاه الفكري حتى تنقذ نفسها مما تردى فيه واقعا.

ولاشك أن هذا الواقع المتردى كان نتيجة اختلاف الوجهات والتوجهات.

ولا يعتبر توحيد الاتجاه الفكري وجهها من وجوه «الديكتاتورية»، فإن

الديكتاتورية آفة من آفات الحكم وهوى من أهواء الحكام، ولكنه يعتبر من القرارات الشمولية التي تلزم بها البلاد الإسلامية أو الأمة الإسلامية نفسها، أي أن أهل الخبرة أو أهل الفكر والنظر من مختلف البلاد الإسلامية يصدرن قراراً شاملاً بتوحيد الفكر والاتجاه إلى أن تتحقق الوحدة بين المسلمين وتزول الفرقة عنهم، كالمريض الذي يشكو من تلبك معدته فيحرم على نفسه تنوع الأطعمة ويقتصر على طعام واحد إلى أن تعود إليه صحته وتقوى على الهضم معدته .

رأينا في هذا الموضوع:

ونرى أن توحيد الرأي جمود، وتنفيذ هذا التوحيد عن طريق سلطة يعتبر «ديكتاتورية»، وإذا فنبداً أولاً بالاتجاه إلى هذه الوحدة عن طريق مؤتمر الخبراء أو العلماء أو أهل النظر والفكر المختارين من جميع البلاد الإسلامية والذين تتوافر فيهم كل شروط الصلاحية^(٣٧) أن يتناولوا في مؤتمرهم - من أجل توحيد الاتجاه الفكري - أمرين -

الأول: علاج الغلو في التعصب للرأي، والثاني مدى الضغوط الأجنبية على بلاد الإسلام. أما الأول فإن الغلو يكون نتيجة طغيان الانتصار للنفس، وحيثئذ يخفي وجه الحقيقة ولا يكون الاعتماد في الحوار على وجهة الرأي أو قوة الدليل بل على قوة التهديد أو براعة التضليل. وقد كان علاج الرسول ﷺ لهذا الغلو الرضا التام وإعلان عصيان المصر على هذا الغلو وخروجه عن منهج الإسلام: «إني لأتقاكم لله وأخشاكم له، ولكني أصوم وأفطر وأقوم وأنام، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني»^(٣٨) قال ذلك في خطبة على ملأ من الصحابة يواجه بها هؤلاء الذين

(٣٧) ليس كل من اشتهر عنه أنه من أهل الفكر والنظر أو من أهل الخبرة يصلح للاشتراك في إصدار القرار، فمعظم من اشتهر عنهم ذلك في مجتمعات المسلمين يعتبرون أخطر على الإسلام من أعداء الإسلام، فالذين نافقوا الحكام والذين ينقصهم إدراك شؤون الحياة وتقويم أحداث التاريخ، والذين جعلوا الدعوة إلى الإسلام حرفة للثراء، والذين قطعوا الطريق على غيرهم لسيطرة الحقد على عواطفهم، والذين يركضون وراء المناصب ابتغاء العزة فيها والشهرة بها، والذين يبذلون أي شيء ويتخذون أي طريق سبيلاً للوصول إلى هذه الشهرة، كل هؤلاء لا يصلحون على الإطلاق أن يكونوا أعضاء في مؤتمر يصدر مثل هذا القرار .

(٣٨) من حديث رواه البخاري في صحيحه .

يرون الإصرار على الصوم المتصل دون إفطار والقيام المستمر دون نوم والعزوبة المتبلة دون زواج، ويبررون هذا الإصرار ليستمروا في هذا الغلو.

وأما الثاني فيكون بتقدير حجم الضغوط ومدى تأثيرها على البلاد الإسلامية جملة وعلى كل بلد منها، وهل هذه الضغوط تساوي الضغوط التي تعرض لها رسول الله ﷺ والمسلمون معه؟ فقد تعرض لضغوط شديدة اضطرت له لخوض حروب متعددة الجبهات طوال عشر سنوات من يوم هجرته إلى يوم وفاته ومع ذلك لم يعمل على توحيد الاتجاه الفكري بين المسلمين^(٣٩). ومادام الرسول ﷺ لم يعمل على توحيد الاتجاه الفكري على الرغم من هذه الضغوط التي تعرض لها المسلمون أيعتبر هذا من قبيل الإباحة أم يعتبر راجعا إلى كلي من كليات الشريعة وهو الحفاظ على العقل بعدم إضعافه أو إفساده وبعدم أسره أو تقييده؟ وإذا اعتبر راجعا إلى كلي من كليات الشريعة وهو الحفاظ على العقل ألا يصطدم هذا الكلي بكلي آخر أو أكثر من كليات الشريعة، وهو الحفاظ على المال؟ فإن الدول الأجنبية تتكالب على البلاد الإسلامية فتهدد أبناءها وتنهب خيراتها، ولانجاة لها من هذا التهديد وهذا النهب إلا بالوحدة ونبذ الفرقة، والعامل الأساس لتحقيق الوحدة ونبذ الفرقة هو توحيد الاتجاه الفكري، فإن الكيانات الصغيرة أصبحت مهددة بالافتراس، وأصبحت وحوش الغابة الدولية التي تلبس عباءة الشرعية الدولية تفترس ماتشاء في الظاهر والخفاء؟

الإجماع سبيل الترجيح:

وتحديد الموقف يكون بوضع عمل الرسول ﷺ في إطار الإجماع الذي أقرته الصحابة فصار من المصادر التشريعية، حيث يعرض هذان الاتجاهان على مؤتمر العلماء الذين تتوفر فيهم الصلاحية. والاتجاه الذي يحوز موافقة الغالبية - سواء كانت الغالبية المطلقة أو بشرط الثلثين^(٤٠) - هو الذي يصدر به قرار المؤتمر، وهذا القرار تعتبر مخالفته معصية تستوجب العقاب لأنه حكم شرعي. فإن استحال أو تعذر

(٣٩) أي فيما عدا ما علم من الدين بالضرورة ولا خلاف عليه. وقد أشرنا إلى ذلك عند ذكرنا للقواعد التي تنضبط بها الاتجاهات الفكرية عند المسلمين وكذلك تحت عنوان (إجابة ذات فقه)

(٤٠) انظر مؤلفنا بعنوان «الإجماع بين النظرية والتطبيق»، دار القلم بالكويت ١٩٨٢.

الحصول على العلماء الذين تتوفر فيهم الصلاحية فليس هناك مناص من الرجوع إلى رأي جماهير المسلمين في أي قطر من الأقطار الإسلامية .
والله من وراء القصد.

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

عقد الاستنـاع بين الاتباع والاستقلال وبين اللزوم والجواز

د. علي محيي الدين القرّة داغي
الاستاذ المساعد بقسم الفقه والأصول

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله
 وصحبه من تبع هداة إلى يوم الدين
 وبعد ،

فقد اولى الاسلام عناية كبرى بالصناعة والاستصناع في وقت كانت العرب -
 وغيرهم من الأمم - تنظر الى الصناعات والحرف نظرة فيها التقليل من شأنها ، فنزلت
 الآيات الدالات على اهمية الصناعة في حياة الامة حتى قرن الله تعالى الحديد مع القرآن
 الكريم في الانزال ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ
 لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ ﴾ (١) وبين القرآن
 الكريم في مقام الامتنان بالنعم العظمى ان الله علم احد انبيائه العظام - وهو داود -
 صنعة اللباس الحديدي ، والدرع حيث يقول: ﴿ وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُحْصِنَكُمْ
 مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ ﴾ (٢) كما يجعل الرسول الصناعة اليدوية ، بل كل ما
 تصنعه اليد من أفضل الاعمال حيث يقول «ما أكل أحد طعاما قط خيرا من ان يأكل
 من عمل يده ، وان نبي الله داود - عليه السلام - كان يأكل من عمل يده» (٣) .
 وجاء فقهاؤنا العظام منذ بداية القرن الثاني الهجري - مثل ابي حنيفة وصاحبيه ،
 وكذلك غيرهم - بتنظيم عقد الاستصناع وأهميته ، وبيان شروطه وضوابطه ، وفروعه
 ومسائله .

كل ذلك يحدث في هذا الوقت المبكر بيننا الغرب لم يصل الى تقنين عقد الاستصناع
 إلا في وقت متأخر جدا ، حيث نرى ان (دافيد) يستغرب جدا عن عدم وجود تنظيم
 لعقد الاستصناع في التقنين المدني الفرنسي الذي صدر عام ١٨٠٤م ويعزى ذلك الى ان
 مشرعي هذا القانوني لم يكونوا يعرفون هذا العقد بصورة كاملة ، وذلك بسبب عدم
 ظهور هذا العقد آنذاك (٤) .

(١) سورة الحديد الآية ٢٥

(٢) سورة الأنبياء الآية ٨٠

(٣) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب البيوع - ط . السلفية (٤/٣٠٣)

(٤) المشار إليه في : عقد الاستصناع في الفقه الإسلامي لكاتب عبدالكريم ط . الاسكندرية ، المقدمة .

وهذا ان دل على شىء فان ما يدل على عظمة هذا الفقه الاسلامي العظيم، وسبقه بقرون عدة في كل مجالات التشريع .

ونحن نحاول في هذا البحث المتواضع ان نستعرض عقد الاستصناع مركزين على أمرين أساسيين هما، هل هذا العقد عقد مستقل، ام تبع وداخل في عقود أخرى؟ وهل هو عقد لازم أم هو عقد جائز؟

وقد بذلت كل جهدي في رجوعي الى المصادر المعتمدة في كل مذهب، وبيان آراء الفقهاء، والاستفادة منها، ولكنه مع ذلك لم يقف جهدي عند هذا الحد، بل حاولت الوصول الى صورة متكاملة لعقد الاستصناع وان كان ذلك على حساب مخالفة الرأي الذي عليه الجمهور، لأنني وضعت نصب عيني مقاصد الشريعة ومبادئها الكلية، بل قدمت السير في ظلها على السير في ظل التفسيرات الفرعية، فمثلا إذا كنت قد اخذت لزوم عقد الاستصناع من رواية لأبي يوسف فأنني لم اقف عند قوله - مع قول بقية الحنفية - ببطلان الاستصناع بموت أحد الطرفين، وانما قلت ببقائه، وانتقال الحق الى الورثة، بل لاحظت التنظيمات الموجودة للشركات والمصانع في عصرنا الحاضر، التي اعترفت فيها بوجود شخصية معنوية لها تستمر مادامت الشركة قائمة دون النظر الى اصحابها ومدراءها، ولذلك قلت بعدم بطلان الاستصناع بموت احد العاقدين، كما ان قول الحنفية هذا قياس على الاجارة التي هي نفسها محل خلاف في بطلانها بموت أحد العاقدين . بل الجمهور على عدم بطلانها، ومن هنا قست الاستصناع في عدم البطلان بموت احد العاقدين على الاجارة على مذهب الجمهور، بل اننا لسنا بحاجة الى القياس لأن الاستصناع عقد مستقل .

وهكذا حاولنا ان نبذل كل مانستطيع بذله للوصول الى صورة متكاملة محققة لمصلحة الطرفين، ومصلحة الأمة في الازدهار والتنمية والاستقرار .

والله أسأل ان يجعل جميع اعماله خالصة لوجهه الكريم، وان يعصمنا من الخطأ في القول والعمل .

علي محيي الدين القرعة داغي
جامعة قطر - كلية الشريعة

الاستصناع لغة واصطلاحاً

الاستصناع في اللغة:

الاستصناع لغة: مصدر «استصنع» بمعنى طلب الصنعة، فيقال: استصنع الشيء أي دعا إلى صنعه، واصله «صنع يصنع صنعا، فهو مصنوع وصتيع، والصناعة حرفة الصانع والصناعة: ماتستصنع من أمر^(٥)».

وقد ورد لفظ «صنع» ومشتقاته في القرآن الكريم عشرين مرة منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصَيِّبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةً أَوْ تُحِلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ﴾^(٦) حيث اطلق على ما يصنعه الانسان. ويطلق على صناعة السحر حيث يقول تعالى: ﴿وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سِحْرٍ﴾^(٧) وعلى صناعة السفينة حيث قال: ﴿وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ﴾^(٨).

ومنها قوله تعالى: ﴿وَأَصْطَنَعَتْكَ لِنَفْسِي...﴾ قال الماوردي: يحتمل وجهين أحدهما: خلقتك، مأخوذ من الصنعة، الثاني، اخترتك، مأخوذ من الصنعة^(٩).

ومنها قوله تعالى ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ...﴾^(١٠) أي فعل الله الذي أنقن كل شيء^(١١) ويبدو ان الصنع أخص من مطلق الفعل.

ومنها قوله تعالى في حق داود (عليه السلام): ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَّكُمْ لِنُحْصِنَكُمْ مِّنْ بَأْسِكُمْ﴾^(١٢).

(٥) لسان العرب، ط. دار المعارف ص ٢٥٠٨، وكشاف اصلاحات الفنون، ط. الهيئة العامة للكتاب (٤/ ٢٣٥).

(٦) سورة الرعد الآية ٣١

(٧) سورة طه الآية ٦٩

(٨) سورة هود الآية ٣٨

(٩) تفسير الماوردي، ط. اوقاف الكويت (٣/ ١٥)

(١٠) سورة النمل الآية ٨٨

(١١) تفسير الماوردي (٣/ ٢١٢)

(١٢) سورة الأنبياء: ٨٠، قال الماوردي (٣/ ٥٣) فيه وجهان: أحدهما «لبوس»: الدرع الملبوس والثاني أن جميع السلاح لبوس عند العرب.

ومنها قوله تعالى ﴿ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴾ (١٣).

وقد تكرر لفظ «صنع» ومشتقاته في السنة المشرفة كثيرا، منها اطلاق الصنع على الأفعال وصنعة الأشياء مثل «رأيت رسول الله - ﷺ - صنع مثل هذا» (١٤) أي فعل كذا عن الوضوء والمسح على الخفين، ومنها اطلاقه على صنع المنبر (١٥).

ومنها ما رواه البخاري وغيرهم بسندهم عن ابن عمر (رضي الله عنهما) : ان رسول الله - ﷺ - : اصطنع خاتما من ذهب وكان يلبسه فيجعل فسه في باطن كفه، فصنع الناس خواتيم، ثم انه جلس على المنبر فنزعه، فقال : اني كنت ألبس الخاتم . فرمى به، ثم قال : «والله لا ألبسه أبدا» فنبذ الناس خواتيمهم» (١٦).

وترجم ابن ماجه في سننه : باب الصناعات، وترجم الترمذي في سننه : باب ما جاء في صنائع المعروف .

والمقصود من هذا السرد ان هذه الكلمة مما شاع استعمالها في القرآن الكريم في معانيها اللغوية التي تشمل الحرفة، وغيرها من اي عمل كان، وفي ايجاد الشيء من العدم ونحو ذلك .

الاستصناع اصطلاحا:

وقد عرف الاستصناع في عرف من قالوا به عدة تعريفات :

منها تعريف رحمه الكاساني واختارته الموسوعة الفقهية (١٧) وهو ان الاستصناع عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل (١٨) غير ان الكاساني ذكر عدة تعريفات فقال : «وأما معناه فقد اختلف المشائخ فيه، قال بعضهم : هو مواعدة، وليس يبيع وقال بعضهم : هو يبيع لكن للمشتري فيه خيار، وهو الصحيح بدليل ان محمدا (رحمه

(١٣) سورة الشعراء الآية ١٢٩

(١٤) صحيح البخاري، الصلاة - مع الفتح - (٤٩٤/١)

(١٥) مسند أحمد (١٣٧/٥)

(١٦) صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الايمان (٥٣٧/١١) وأحمد (١٠١/٣)

(١٧) الموسوعة الفقهية الكويتية، ط . أوقاف الكويت (٣٢٥/٣)

(١٨) بدائع الصنائع، ط . الامام بالقاهرة (٢٦٧٧/٦)

الله) ذكر في جوازه القياس والاستحسان، وذلك لا يكون في العداات (اي الوعود) وكذا اثبت فيه خيار الرؤية، وانه يختص بالبياعات. . ثم اختلفت عباراتهم عن هذا النوع من البيع:

قال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة، وقال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل، ثم رجح الكاساني التعريف الاخير فقال: «والصحيح هو القول الأخير، لأن الاستصناع: طلب الصنع، فما لم يشترط فيه العمل لا يكون استصناعا، فكان مأخذ الاسم دليلا عليه، ولأن العقد على مبيع في الذمة يسمى سلما، وهذا العقد يسمى استصناعا» (١٩).

ومنها ما ذكره ابن عابدين حيث قال: «وأما شرعا فهو طلب العمل منه في شيء خاص على وجه مخصوص» (٢٠).

وقال البابرقي: «والاستصناع هو أن يجيء انسان الى صانع فيقال: اصنع لي شيئا صورته كذا، وقدره كذا بكذا درهما، ويسلم اليه جميع الدراهم، او بعضها او لايسلم» (٢١).

وعرفته مجلة الاحكام العدلية في مادتها (١٢٤) بأنه عقد مع صانع على عمل شيء معين في الذمة.

وجاء في بعض كتب الحنابلة: «استصناع سلعة يعني يشتري منه سلعة، ويطلب منه ان يصنعها له، مثل أن يشتري منه ثوبا ليس عنده، وانما يصنعه له بعد العقد» (٢٢).

(١٩) بدائع الصنائع، (٦/٢٦٧٧) ويراجع: المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الأوقاف العامة ببغداد ج-٢ ورقة ٥٧٢.

(٢٠) رد المختار على الدر المختار، ط. دار احياء التراث العربي ببيروت (٤/٢١٢).

(٢١) شرح العناية مع فتح القدير، ط. مصطفى الحلبي/ القاهرة (٧/١١٤).

(٢٢) كتاب الفروع لابن مفلح، مع ملاحظة ما ذكره مراجع الكتاب من أن العبارة السابقة من هامش مخطوط الأزهر (ط/٢٤) ويراجع عقد الاستصناع في الفقه الاسلامي لكاسب عبدالكريم البدران، ط. دار الدعوة الاسكندرية ص ٦٣ وما بعدها.

أنواع الاستصناع :

بالنظر الى ما ذكره المالكية نجد انهم يذكرون للاستصناع اربعة أنواع
نذكرها هنا لأهميتها وهي : كما ذكره ابن رشيد في مقدماته :

النوع الأول : أن لا يشترط المسلم المستعمل عمل من استعمله ولا يعين ما يعمل منه .
فهذا النوع سلم على حكم السلم لا يجوز الا بوصف العمل وضرب
الاجل وتقديم رأس المال .

النوع الثاني : ان يشترط المسلم عمل من استعمله ، ويعين ما يعمل منه .

فهذا النوع ليس بسلم ، وانما هو من باب البيع ، والاجارة في الشيء
المبيع ، فان كان يعرف وجه خروج ذلك الشيء من العمل . أو تمكن
بإعادته للعمل ، او عمل غيره من الشيء المعين منه العمل فيجوز على ان
يشرع في العمل ، وعلى ان يؤخر الشروع فيه بشرط ما بينه وبين ثلاثة أيام
او نحو ذلك ، فان كان على ان يشرع في العمل جاز ذلك بشرط تعجيل
النقد ، وتأخيره ، وان كان على ان يتأخر الشروع في العمل الى الثلاثة ايام
ونحوها لم يجز تعجيل النقد بشرط حتى يشرع في العمل^(٢٣) غير ان
اشهب اجاز في السلم تعيين المصنوع منه ، والصانع خلافا لابن
قاسم^(٢٤) .

النوع الثالث : أن لا يشترط المسلم عمل من استعمله ، ويعين ما يعمل منه .

فهذا النوع أيضا من باب البيع والاجارة في المبيع الا انه يجوز على تعجيل
العمل وتأخيره الى نحو ثلاثة ايام بتعجيل النقد ، وتأخيره .

النوع الرابع : ان يشترط المسلم عمل من استعمله ، ولا يعين ما يعمل منه .

فهذا النوع لا يجوز على حال ، لأنه يجتذبه أصلان متناقضان هما : لزوم

(٢٣) المقدمات الممهדות ، ط . دار الغرب الاسلامي (٣٢ / ٢)

(٢٤) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ط . عيسى الحلبي (٢١٦ / ٣) .

النقد لكون ما يعمل منه مضمونا، وامتناعه لاشتراط عمل المستعمل بعينه (٢٥).

وذكر العلامة الدسوقي بعض هذه المسائل، فقال: وصورته: وجدت نحاسا يعمل طشتا، او حلة، او تورا، او غير ذلك فقلت له: كمله لي على صفة كذا بدينار فيجوز ان شرع في تكميله بالفعل، او بعد ايام قلائل كخمسة عشر يوما فأقل، والا منع، لما فيه من بيع معين يتأخر قبضه، ومحل الجواز أيضا إذا كان عند النحاس نحاس بحيث إذا لم يأت على الصفة المطلوبة كسره واعاده وكماله مما عنده من النحاس . . . ، وقد جعل مج (أي الشيخ محمد الأمير) وعبق (أي الزرقاني) وشارحنا هذه المسألة تبعا لابن الحاجب والتوضيح من باب اجتماع البيع والاجارة، وهو مغاير لأسلوب المصنف، ويصح ان يكون من باب السلم بناء «على مذهب أشهب المجوز في السلم تعيين المصنوع منه والصانع، هنا عين المصنوع منه، وهذه يمنعا ابن القاسم» (٢٦).

وعلق العلامة الدردير على قول خليل في اطلاق لفظ السلم على النوع الثاني فقال: «اطلاق لفظ السلم على هذا الشراء مجاز، وانما هو بيع معين يشترط فيه الشروع ولو حكما، فهو من افراد قوله: «وان اشترى المعمول منه واستأجره جاز ان شرع، ويضمنه مشتريه بالعقد، وانما يضمنه بائعه ضمان الصانع» (٢٧).

ثم ان المالكية فرقوا بين مصنوع يمكن اعادته إلى مادته الخام ليصنع منها آخر، ومصنوع ليس كذلك، يقول الدردير: «ومعنى كلامه ان ما وجد صانعا شرع عمل تور مثلا فاشتراه منه جزافا بثمن معلوم على ان يكمله له جاز، فان اشتراه على الوزن لم يضمنه مشتريه الا بالقبض، وهذا بخلاف شراء ثوب ليكمل فيصنع . . . لإمكان إعادة التور إن جاء على خلاف الصفة المشترطة أو المعتادة بخلاف الثوب إلا أن يكون عنده غزل يعمل منه غيره إذا جاء على غير الصفة» (٢٨).

(٢٥) المقدمات (٣٢/٢).

(٢٦) حاشية الدسوقي (٢١٥/٣) ويراجع: شرح الخرشبي، ط. بولاق مصر (٢٢٤/٥-٢٢٥).

(٢٧) الشرح الكبير مع الدسوقي (٢١٥/٣-٢١٦).

(٢٨) المصدر السابق نفسه.

وهذا النص يدل على ان الاساس هنا في الجواز وعدمه هو مدى صلاحية كون المادة الخام لأن يصنع منها المطلوب، ولأن تعاد مرة اخرى ليصنع منها المطلوب مرة اخرى، او وجود كمية اضافية ليصنع منها آخر حسب الوصف المطلوب. ومن هنا فالمصنوعات الحديثة التي تقوم بصنعها المكائن حسب قوالب محددة غير مختلفة فلا أشكال في جوازها.

وكذلك فرق المالكية بين الشراء من دائم العمل اي محترف الصنعة كالحباز وغيره، حيث اجازوا شراء ما يصنع دون تعيينه، اي يكون الصانع معيناً، دون المصنوع منه واعتبروا بيعاً، بينما يعتبر سلماً إذا كان الصانع غير محترف او على حسب تعبيرهم (غير دائم العمل) حيث يكون ديناً في الذمة كعقد على قنطار خبز يؤخذ من المسلم اليه بعد شهر يحدد قدره وصفته، لكن المالكية جعلوا استصناع السيف والسرج سلماً سواء كان الصانع المعقود عليه دائم العمل ام لا، يقول الدردير: «والحاصل ان دائم العمل حقيقة او حكماً ان نصب نفسه على ان يؤخذ منه كل يوم مثلاً ما نصب نفسه له من وزن او كيل، او عدد كالحباز، واللبان، والجزار، والبقال يمكن فيه البيع تارة، والسلم أخرى بشروطه، والا - (أي ان لم يكن دائم العمل ولا غالبه بأن كان انقطاعه أكثر، او تساوي عمله مع انقطاعه -) فالسلم بشروطه كالحداد، والنجار، والحباك»^(٢٩) والدليل على جواز ذلك عمل أهل المدينة^(٣٠).

ثم ان المالكية مختلفون في ان تعيين المصنوع منه هل يفسد السلم؟ فذهب ابن القاسم الى ان تعيين المصنوع منه يفسد السلم كأن يقول: اعمل لي من هذا الحديد بعينه، أو من هذا الخشب بعينه، لأنه حينئذ لا يكون ديناً في ذمته وبالتالي لا يكون سلماً. وذهب اشهب الى جواز أن يكون المصنوع منه معيناً في السلم^(٣١)، وذلك لأن تعيين المصنوع منه لا يضر بطبيعة السلم في نظره، ولا يوجد نص يمنع ذلك.

(٢٩) الشرح الكبير مع الدسوقي (٣/٢١٦-٢١٧).

(٣٠) جاء في المدونة: «قال مالك: ولقد حدثني عبدالرحمن بن المجبر عن سالم بن عبدالله قال: كنا نبتاع اللحم كذا رطلاً بدينار نأخذ كل يوم كذا وكذا، والتمن إلى العطاء، فلم ير أحد ذلك ديناً بدينين، ولم يروا به بأساً» - المدونة (٣/٢٩٠). ويراجع مواهب الجليل (٤/٥٣٨) وتبيين المسالك، ط. دار الغرب الاسلامي (٣/٤٥٥).

(٣١) الشرح الكبير مع الدسوقي (٣/٢١٦-٢١٧).

الاستصناع بين الاستقلال والاتباع:

ثار خلاف بين الفقهاء فذهب جماعة منهم الى ان الاستصناع عقد تابع وداخل في احد العقود المشهورة المتفق عليه ، وهؤلاء اختلفوا على ضوء ما يأتي :

١- هل هو سلم؟ هذه المسألة هي مثار خلاف كبير بين الفقهاء ، فذهب جمهور الفقهاء (المالكية على تفصيل والشافعية والحنابلة) الى أن الاستصناع داخل في باب السلم ، ولذلك يخضع لشروطه وضوابطه من تسليم الثمن في المجلس عند الجمهور أو خلال ثلاثة ايام عند المالكية وغير ذلك من شروط السلم .

ومن هنا لم يعترف هؤلاء بالاستصناع كعقد مستقل ، وانما ادخلوه في السلم ، ولذلك ذكروه في باب السلم ، جاء في المدونة : باب السلف في الصناعات : قلت «ما قول مالك في رجل استصنع طشتا ، أو تورا أو قمقما ، او قلنسوة ، أو خفين ، أو لبدا ، او استنحت سرجا ، أو قارورة ، او قدحا ، او شيئا مما يعمل الناس في اسواقهم من أنيتهم ، او امتعتهم التي يستعملون في أسواقهم عند الصناعات فاستعمل من ذلك شيئا موصوفا ، وضرب لذلك أجلا بعيدا ، وجعل لرأس المال أجلا بعيدا ، أيكون هذا سلفا او تفسده ، لأنه ضرب لرأس المال أجلا بعيدا ، ام لا يكون سلفا ، ويكون بيعا من البيوع في قول مالك ويجوز؟

قال : أرى في هذا انه إذا ضرب للسلعة التي استعملها أجلا بعيدا ، وجعل ذلك مضمونا على الذي يعملها بصفة معلومة وليس من شيء بعينه يريه يعمله منه ، ولم يشترط ان يعمله رجل بعينه ، وقدم رأس المال ، او دفع رأس المال بعد يوم او يومين ، ولم يضرب لرأس المال أجلا فهذا السلف جائز ، وهو لازم للذي عليه يأتي به إذا حل الأجل على صفة ما وصفا .

قلت : وان ضرب لرأس المال أجلا بعيدا ، والمسألة على حالها فسد وصار ديننا في دين في قول مالك؟ قال : نعم .

قلت : وان لم يضرب لرأس المال أجلا ، واشترط ان يعمله هو نفسه ، او اشترط عمل رجل بعينه؟ قال : لا يكون هذا سلفا ، لأن هذا رجل سلف في دين مضمون على

هذا الرجل ، وشرط عليه عمل نفسه ، وقدم نقده فهو لا يدري أيسلم هذا الرجل الى ذلك الأجل فيعمله له ام لا ، فهذا من الغرر ، وهو ان سلم عمله له وان لم يسلم ومات قبل الأجل بطل سلف هذا فيكون الذي اسلف اليه قد انتفع بذهبه باطلا .

قلت : لم ؟ قال : لأنه لا يدري أيسلم ذلك الحديد او الطواهر ، أو الخشب الى ذلك الأجل ام لا ، ولا يكون السلف في شىء بعينه ، فلذلك لا يجوز في قول مالك^(٣٢) .

هذا هو نص المدونة نقلناه بطوله لأهميته حيث يدل بوضوح على ان الاستصناع انما يصح إذا توافرت فيه شروط السلم وضوابطه .

جاء في حاشية الدسوقي تفصيل أكثر وهو : «وصورته : وجدت نحاسا يعمل طشتا ، او حلة ، او تورا ، او غير ذلك ، فقلت له : كمله لي على صفة كذا بدينار فيجوز ان شرع في تكميله بالفعل . . . الى آخر النص^(٣٣) .

والتحقيق أن المالكية جعلوا احدى صور الاستصناع سلما ، وبقية صوره الثلاث اما من باب البيع والاجارة - كما في النوع الثاني ، والثالث ، واما باطل كما في النوع الرابع - كما سبق - كما جعلوا بعض صوره بيعا - كما سيأتي - وقد علق العلامة الدسوقي على النوع الذي قيل : انه من باب البيع والاجارة فقال : «وأنت إذا امعنت النظر وجدتها لها شبه بالسلم نظرا للمعدوم في حال العقد ، ولها شبه بالبيع نظرا للموجود ، وليست من اجتماع البيع والاجارة ، ولكن اقرب ما يتمشى عليه كلام المصنف قول اشهب الذي يميز تعيين المعمول منه^(٣٤) وحيثذ يكون سلما على قول اشهب .

وكذلك الامر عند الشافعية والحنابلة حيث ادخلوا الاستصناع في باب السلم أيضا حيث يقول الشافعي في كتاب السلم : «ولابأس أن يسلفه في طست ، او تور من نحاس احمر ، أو أبيض . . أو رصاص . . او حديد ، ويشترطه بسعة معروفة ، ومضروبا ، او مفرغا ، وبصنعة معروفة ويصفه بالتخانة ، او الرقة ، ويضرب له أجلا

(٣٢) المدونة الكبرى لامام دار الهجرة الامام مالك ، ط . السعادة ١٣٢٣هـ - القاهرة (١٨/٩ - ١٩) .

(٣٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ، ط . عيسى الحلبي (٢١٥/٣ - ٢١٦) .

(٣٤) المصدر السابق نفسه .

كهو في الثياب واذا جاء به على ما يقع عليه اسم الصفة ، او الشرط لزمه ولم يكن له رده ، وكذلك كل اناء من جنس واحد ضبطت صفته فهو كالطست . . ولا يجوز فيه الاذن الا ان يدفع ثمنه ، وهذا شراء صفة مضمونة فلا يجوز فيها الا ان يدفع ثمنها ، وتكون على ما وصفت» وأجاز الشافعية الاستصناع سواء كان حالاً ام مؤجلاً لأنه سلم (٣٥) .

وقد وضع الامام الشافعي ضابطة في جواز السلم تكمن في ضبط اوصاف المسلم فيه وكون هذه الاوصاف مما يمكن تحقيقها ومعرفتها . ولذلك لم يجز السلم في شيئين مختلطين مثل ان يشترط ان يعمل له طستا من نحاس وحديد وذلك ، لأنها لا يخلصان فيعرف قدر كل واحد منهما^(٣٦) وعلى ضوء ذلك إذا أمكن معرفته بدقة - كما يحدث اليوم في المصانع التي تضبط المواصفات ، والمقادير - بدقة يكون الحكم الجواز ، غير ان لازم المذهب ليس بمذهب .

كذلك يذكر الحنابلة موضوع الاستصناع في باب السلم قال ابن قدامة : « قال القاضي والذي يجمع اخلاطاً على اربعة اضرب » ثم ذكر ضمن النوع الاول الثياب المنسوجة من قطن وكتان ، ثم ذكر كيفية ضبط الثياب ، وضبط النحاس ، والرصاص والحديد ، والخشب وهكذا^(٣٧) . . . وجاء في مطالب اولى النهى في باب السلم : « ويصح - اي السلم - فيما يجمع اخلاطاً متميزة كثوب نسج من نوعين كقطن وكتان ، أو ابريسم ، وقطن ، لامكان ضبطها بصفة لا يختلف ثمنها معها غالباً »^(٣٨) .

واما الحنفية فقد فرقوا بين نوعي الاستصناع ، حيث جعلوا احدهما سلماً ، جاء في الدر المختار وحاشيته : والاستصناع بأجل - مثل شهر وما فوقه سلم ، فتعتبر شرائطه

(٣٥) روضة الطالبين ، ط . المكتب الاسلامي (٧/٤) جاء فيه : يصح السلم الحال ، كالمؤجل ، فان صرح بحلول ، أو تأجيل فذاك ، وان أطلق فوجهان ، وقيل : قولان ، أصحابها عند الجمهور : يصح ، ويكون حالاً .
(٣٦) الأم ط . دار المعرفة بيروت (١٣١/٣) ويراجع : الغاية القصوى للبيضاوي ، بتحقيق علي القره داغي (٤٩٦/١) والمحلي مع حاشيتي النليوي وعميره ، ط . عيسى الحلبي (٢/٢٥٤٠٠٠) وروضة الطالبين ، ط . المكتب الاسلامي (٢٧/٤) .

(٣٧) المغني لابن قدامة ط . الرياض (٤/٣١٠-٣١٦) ويراجع : الفروع (٤/٢٤)

(٣٨) مطالب اولى النهى (٣/٣١٠)

جرى فيه تعامل كخف وطست، ونحوهما، أم لا كالثياب ونحوها هذا عند أبي حنيفة، أما الصاحبان فقالا: إن ما جرى فيه تعامل استصناع، لأن اللفظ حقيقة للاستصناع فيحافظ على قضيته، وحينئذ يحمل الأجل على التعجيل بخلاف ما لاتعامل فيه لأنه استصناع فاسد فيحمل على السلم الصحيح، بينما قال الامام ابو حنيفة: ان النوع الاول أيضا سلم، لأنه دين يحتمل السلم، وهو ثابت بالاجماع بينما الاستصناع فيه خلاف فكان الحمل على السلم اولى.

واما إذا كان الاجل اقل من شهر فهو استصناع باتفاقهم مادام فيها جرى فيه عمل وصنعة^(٣٩).

٢ - الاستصناع بيع:

ذكر المالكية عدة صور للاستصناع - كما سبق - وجعلوا احداها من باب البيع، وهى ما إذا طلب شخص من النحاس - مثلا - ان يصنع من نحاسه المعين تورا - اى طشتا - قال العلامة الدردير: «انما هو بيع معين يشترط فيه الشروع ولو حكما، فهو من افراد قوله: وان اشترى المعمول منه، واستأجره جاز إن شرع، ويضمنه مشتريه بالعقد»^(٤٠).

ولكن العلامة الدسوقي قال: «واعترضه شيخنا بان بينها فرقا، لأنه هنا وقع العقد على المصنوع، ولم يدخل المعمول منه في ملك المشتري، والآية دخل في ملكه المعمول منه بالعقد عليه ثم استأجره»^(٤١).

وذكر المالكية بعض الصور التي هى فيها صنعة لكنها تدخل في البيع منها: جواز ان يشتري شخص من دائم العمل او غالبه - ككون البائع من اهل حرفة وذلك الشيء لتيسره عنده - وكان الصانع معيناً دون المصنوع منه، فأشبهه المعقود عليه المعين، وذلك مثل الخبازة والجزار بنقد وبغيره، وكذلك لا يشترط فيه تعجيل رأس المال، ولا تأجيل المثمن، لأنه بيع وهو لا يشترط فيه واحد من الامرين، وانما يشترط الشروع في

(٣٩) حاشية رد المحتار على الدر المختار (٤/٢١٢).

(٤٠) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٢١٦).

(٤١) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٣/٢١٦).

الآخذ حقيقة، أو حكما بان يؤخر الشروع في الآخذ خلال خمسة عشر يوما، حيث أجازوا التأخير لنصف شهر^(٤٢) يقول العلامة الدسوقي معلقا على هذا النوع: «انهم نزلوا دوام العمل منزلة تعين المبيع، وذكر العلامة الدردير مثالين لتطبيق ذلك فقال: «والشراء اما بجملة يأخذها مفرقة على ايام كقنطار بكذا كل يوم رطلين». . . والمثال الثاني هو ان يعقد معه على ان يشتري منه كل يوم عددا معيناً، قال الدردير: وليس لأحدهما الفسخ في الصورة الاولى دون الثانية» حيث البيع فيها جائز غير لازم فلكل واحد منهما في الصورة الثانية حق الفسخ^(٤٣).

فالملكية أيضا أجازوا شراء مصنوع - من نحاس ونحوه - لم يكتمل صنعه جزافا بثمان معلوم على ان يكمله له، بينما منعوا مثل ذلك في ثوب من نسيج الا إذا كان عنده غزل يعمل منه غيره إذا جاء على غير الصفة قال الدردير: «إن ما وجد صانعا شرع في عمل تور مثلا فاشتراه منه جزافا بثمان معلوم على ان يكمله له جاز، فان اشتراه على الوزن لم يضمه مشتريه الا بالقبض وهذا بخلاف شراء ثوب ليكمل فيمنع. . . لإمكان اعادة التور ان جاء على خلاف الصفة المشترطة او المعتادة، بخلاف الثوب الا ان يكون عنده غزل يعمل منه غيره إذا جاء على غير الصفة»^(٤٤) اذن فالسبب وراء الجواز هو قدرة البائع على الوفاء بأداء ما التزم به حسب المواصفات التي طلبت منه.

وهذا الكلام يفيدنا جدا في عصرنا الحاضر حيث القدرة على التحكم في المواصفات

متحققة .

وذهب بعض الحنفية الى ان الاستصناع بيع ملزم للطرفين، وذهب بعضهم الاخر الى انه بيع ولكنه للمشتري فيه حق الخيار قال الكاساني: «وهو الصحيح»^(٤٥)، ثم اختلفوا في ان المبيع هل هو العين، ام عمله؟^(٤٦).

(٤٢) و (٤٣) الشرح الكبير، مع الدسوقي (٢١٦/٣) ويراجع شرح الخرشي (٢٢٥/٥)

(٤٤) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي (٢١٦/٣).

(٤٥) بدائع الصنائع (٢٦٧٧/٦).

(٤٦) حاشية ابن عابدين (٢١٣/٤).

٣ - الاستصناع ببيع واجارة:

ادخل المالكية بعض صور الاستصناع في باب البيع والاجارة حيث ذكر ابن رشد صورتين واعتبرهما من هذا الباب، وهما:

١ - ان يشترط المسلم عمل من استعمله، ويعين ما يعمل منه، حيث قال: «وهذا ليس بسلم، وانما هو من باب البيع والاجارة في الشيء المبيع، فان كان يعرف وجه خروج ذلك الشيء من العمل، او تمكن باعادته للعمل، او عمل غيره من الشيء المعين منه العمل فيجوز على ان يشرع في العمل، وعلى ان يؤخر الشروع فيه بشرط ما بينه وبين ثلاثة ايام، او نحو ذلك، فان كان على ان يشرع في العمل جاز ذلك بشرط تعجيل النقد وتأخيرته، وان كان على ان يتأخر الشروع في العمل الى الثلاثة ايام ونحوها لم يميز تعجيل النقد بشرط حتى يشرع في العمل» (٤٧).

٢ - أن لا يشترط المسلم عمل من استعمله، ويعين ما يعمل منه، قال ابن رشد «فهو أيضا من باب البيع والاجارة في المبيع، الا انه يجوز على تعجيل العمل وتأخيرته الى نحو ثلاثة ايام بتعجيل النقد وتأخيرته» (٤٨).

إجارة ابتداء وبيع انتهاء:

وذهب بعض الحنفية الى ان الاستصناع اجارة ابتداء، وبيع انتهاء، جاء في الذخيرة: «هو اجارة ابتداء، وبيع انتهاء لكن قبل التسليم، لا عند التسليم بدليل انهم قالوا: إذا مات الصانع يبطل ولا يستوفي المصنوع من تركته، ذكره محمد في كتاب البيوع» (٤٩).

وقد شرح صاحب المحيط البرهاني هذه المسألة في كتابه القيم (المخطوط) شرحا رائعا حيث قال: «ثم كيف ينقصد معاقدة؟ نقول: ينقصد اجارة ابتداء، ويصير بيعا انتهاء متى سلم قبل التسليم فباعه، بدليل انهم قالوا: بأن الصانع إذا مات قبل تسليم العمل بطل الاستصناع ولا يستوفي المصنوع من تركته، ولو انعقد بيعا ابتداء وانتهاء.

(٤٧) و (٢) المقدمات والمهدات (٣٢/٢).

(٤٨) فتح القدير، ط. مصطفى الحلبي (١١٦/٧).

(٤٩) المحيط البرهاني مخطوطه مكتبة الاوقاف العامة ج. - ورقة ٥٧٥.

لم يبطل بموته كما في بيع العين . . . والسلم، وقال محمد: ان أتى به الصانع كان المستصنع بالخيار، لأنه اشترى شيئاً لم يره، ولو انعقد اجارة ابتداء وانتهاء لم يكن له خيار الرؤية كما في الخياط والصباغ ولو كان ينعقد بيعاً عند التسليم لاقبله بساعة لم يثبت خيار الرؤية لأنه يكون مشترياً ما رآه، وخيار الرؤية لا يثبت في المشتري، فعلمنا انه ينعقد اجارة ابتداء، وان كان القياس يأباه لأنه اجارة على عمل في ملك الآخر، ثم يصير بيعاً انتهاء قبل التسليم بساعة وان كان القياس يأبى ان يصير الاجارة بيعاً لكننا تركنا القياس في الكل، لمكان التعامل، والمعنى في ذلك ان المستصنع طلب منه العمل والعين جميعاً فلا بد من اعتبارهما جميعاً، واعتبارهما جميعاً في حالة واحدة متعذرة لأن بين الاجارة والبيع تنافياً فجوزناها اجارة ابتداء، لأن عدم المعقود عليه لا يمنع انعقاد الاجارة ويمنع انعقاد البيع فاعتبرناها اجارة ابتداء، وجعلناها بيعاً قبل التسليم . . . كما فعلنا هكذا في الهبة بشرط العوض، اعتبرناها تبرعاً ابتداء عملاً باللفظ، وبيعا انتهاء عملاً بالمعنى لذلك قلنا: لو مات قبل التسليم يبطل كالاجارة، ومتى سلم كان المستصنع بالخيار، لأنه اشترى ما لم يره» (٥٠).

٤ - الاستصناع إجارة محضه؟

ذكر هذا الرأي أو الاحتمال صاحب العناية ورد عليه حيث قال: فان قيل: أي فرق بين هذا وبين الصباغ، فان في الصبغ العمل والعين كما في الاستصناع وذلك إجارة محضه؟ أجيب بان الصبغ أصل، والصبغ آتته، فكان المقصود منه العمل، وذلك إجارة وردت على العمل في عين المستأجر، وهاهنا الأصل هو العين المستصنع المملوك للصانع فيكون بيعاً، ولما لم يكن له وجود من حيث وصفه الا بالعمل أشبه الاجارة في حكم واحد لا غير» (٥١).

٥ - الاستصناع مواعدة: (أي وعد من الطرفين وليس عقداً)

ذهب بعض الحنفية الى ان الاستصناع مواعدة من الطرفين أولاً، ثم حينما يكمل الصانع المصنوع ويسلمه الى المصنوع له يصبح بيعاً بالتعاطي وعلى ضوء ذلك لا يكون

(٥٠) شرح العناية على الهداية مع فتح القدير (١١٦/٧).

(٥١) المحيط البرهاني مخطوطة مكتبة الاوقاف العامة ج- ٢٠ ورقة ٥٧٥

عقدا ملزما للطرفين الا بعد التسليم والرضاء به ، بل يكون لهما الخيار جاء في المحيط البرهاني في رده على كون الاستصناع موعدة : «اذا جاز استحسانا فانها يجوز معاودة لا موعدة بدليل ان محمدا «رحمه الله» ذكر فيه القياس والاستحسان ، ولو كان موعدة» . . لما احتاج الى ذلك «وان محمدا قال في الكتاب إذا فرغ الصانع من العمل واتى به كان المستصنع بالخيار ، لأنه اشترى ما لم يره ، فقد سماه شراء ، وكذلك قال : إذا قبض الأجر فانه يملك ولو كانت موعدة لامعاودة لكان لا يصير الاجر ملكا له فدل انها تنعقد معاودة لامواعدة»^(٥٢) .

٦ - الاستصناع له شبه بالسلم والبيع :

جعل المالكية احدى صور الاستصناع من هذا الباب ، وهى ما إذا عين الشخص المصنوع منه والصانع ويطلب منه ان يصنع من نحاسه شيئا معينا موصوفا ، قال الدسوقي : «وأنت إذا امعنت النظر وجدتها لها شبه بالسلم نظرا للمعدوم في حال العقد ، ولها شبه بالبيع نظرا للموجود ، وليست من اجتماع البيع والاجارة»^(٥٣) .

وهذا الرأي يقرب من القول باستقلالية الاستصناع ، حيث انه ليس مثل السلم في كل الوجوه ، ولا مثل البيع في كل الوجوه ، وحيثئذ يكون عقدا خاصا .

٧ - هل هو جعالة؟

الجعالة - كما لا يخفى - هى عبارة عن التزام عوض معلوم على عمل معين . او مجهول عسر علمه ، وهى عقد على عمل ، وهو عقد غير لازم قبل الاتيان بالشىء المطلوب^(٥٤) مثل ان يقول : من رد بعيري فله كذا .

وجاء في الموسوعة الفقهية : «الجعالة تتفق مع الاستصناع في انها عقدان شرط فيها العمل ، ويفترقان في ان الجعالة عامة في الصناعات وغيرها ، الا ان الاستصناع خاص في الصناعات ، كما ان الجعالة العمل قد يكون معلوما ، وقد يكون مجهولا في حين ان الاستصناع لابد ان يكون معلوما»^(٥٥) .

(٥٢) الدسوقي على الشرح الكبير (٣/٢١٦) .

(٥٣) البجبرمي على شرح الخطيب (٣/٢٣٨) والكتب الفقهية في باب الجعالة ، والموسوعة الفقهية (٣/٣٢٦) .

(٥٤) الموسوعة الفقهية (٣/٣٢٦) .

(٥٥) المصادر الخلفية السابقة كلها .

وكذلك يفترقان في المحل المعقود عليه، حيث هو في الاستصناع عين وعمل، وفي الجمالة له عمل محض فقط.

٨ - الاستقلال:

الاستصناع عقد مستقل له أركانه وشروطه واحكامه وأثاره الخاصة، وهذا رأي الحنفية - من حيث المبدأ - عدا زفر^(٥٦).

المناقشة والترجيح:

يمكن ان نناقش الاقوال السابقة بما يأتي:

أولاً: ان الذين قالوا: انه بيع، اعترف أكثرهم بنوع من التغير بينه وبين الاستصناع، فمثلاً قالوا: ان الاستصناع يخالف البيع في اشتراط العمل في الاستصناع دون البيع، وفي اثبات خيار الرؤية عند بعضهم في الاول^(٥٧).

ثم ان الاستصناع لو كان بيعاً لما بطل بموت احد العاقدين عند الحنفية، كما ان الاستصناع بيع للمعدوم وهو لا يجوز كما يقولون^(٥٨).

نعم ان هؤلاء حاولوا الاجابة عن هذه الاعتراضات، ولكن اجاباتهم أيضاً تحمل في طياتها الاعتراف بوجود شبه للاستصناع بغيره، فمثلاً قالوا في سبب بطلانه بموت أحد العاقدين: ان له شبهاً بالاجارة^(٥٩).

ثم ان اكثر الحنفية القدماء لم يجعلوا لعقد الاستصناع اللزوم، بل اعتبروه من العقود الجائزة (غير الملزمة للطرفين قبل العمل وبعده) وحينئذ كيف يكون بيعاً؟ نعم لو توافرت فيه شروط السلم اصبح حينئذ عقداً لازماً لانه سلم^(٦٠) وقال ابن الهمام: «ولا يبيعا لأنه بيع معدوم» على غير شروط السلم، غير انه اجيز استحساناً^(٦١).

(٥٦) و (٥٧) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٧) والمبسوط (١٥/٨٤) وابن عابدين (٤/٢١٢-٢١٣) وفتح القدير (٧/١١٦-١١٧) ويراجع: كاسب عبدالكريم: عقد الاستصناع، ط. دار الدعوة بالاسكندرية ص (١٢٨-١٣٠).

(٥٨) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٧) والمبسوط (١٥/٨٤) وابن عابدين (٤/٢١٢-٢١٣) وفتح القدير (٧/١١٦-١١٧) ويراجع: كاسب عبدالكريم: عقد الاستصناع، ط. دار الدعوة بالاسكندرية ص (١٢٨-١٣٠).

(٥٩) ابن عابدين (٤/٢١٣) والمصادر السابقة.

(٦٠) فتح القدير (٧/١١٥).

(٦١) بحث الاجارة في الموسوعة الفقهية الكويتية (١/٢٥٢) وبحث الاستصناع (٢/٢٢٦)، يراجع د. كاسب عبدالكريم، المرجع ص (١٣١-١٣٢).

ثانيا: الذين جعلوا الاستصناع إجارة يرد عليهم بوجود فرق كبير بينهما، فالاستصناع وارد على العين والعمل، بينما الاجارة وارد على العمل فقط، وحتى في الاستئجار على الصبغ ان محله الصبغ (اي عمل الصباغ) والصبغ مادته وآلته، فكان المقصود فيه هو العمل فلم يخرج عن اطار الاجارة التي ترد على العمل في عين يملكها المستأجر، اما الاستصناع فالأصل المقصود فيه هو العين المستصنعة المملوكة للصانع. فيكون ما حدث بين الصانع والمستصنع قريبا من البيع،^(٦٢) ولكنه ليس بيعا - كما سبق - وانما له شبه به، وبالاجارة في وجود العمل، قال ابن الهمام: «اذ لا يمكن - اي الاستصناع - اجارة، لأنه استئجار على العمل في ملك الاجير، وذلك لا يجوز، كما لو قال: احمل طعامك من هذا المكان الى مكان كذا بكذا او اصبغ ثوبك احمر بكذا لا يصح»^(٦٣).

وقد فرق السرخي بين الاستئجار للصناعة، وبين الاستصناع فقال: الاستئجار للصناعة هو: بيع عمل، العين فيه تبع، ثم ضرب مثلا فقال: «اذا اسلم حديدا الى حداد ليصنعه اثناء مسمى بأجر مسمى. . فانه جائز، ولا خيار فيه إذا كان مثل ما سمي، لأن إثبات الخيار للفسخ ليعود اليه رأس ماله فيندفع الضرر به وذلك لا يتأتى هنا، فانه بعد اتصال عمله بالحديد لا وجه لفسخ العقد فيه، فاما في الاستصناع: المقصود عليه العين. وفسخ العقد فيه ممكن فلهذا ثبت خيار الرؤية فيه، ولان الحداد هناك يلتزم العمل بالعقد في ذمته، ولا يثبت خيار الرؤية فيما يكون محله الذمة كالمسلم فيه»^(٦٤).

ثالثا: ان الذين قالوا: انه مواعدة - وهم قلة - رد عليهم عامة فقهاء الحنفية فقالوا: ان الاستصناع يختلف عن المواعدة في كثير من الامور منها ان محمدا (صاحب ابي حنيفة) ذكر في جوازه القياس والاستحسان، وذلك لا يكون في اثبات العداة. ومنها: انه اثبت فيه خيار الرؤية وهذا أيضا يختص بالبياعات. ومنها انه يجري فيه التقاضي، وانما يتقاضى في الواجب، لا الموعود، ومنها ان الاستصناع خاص بما تجري فيه الصناعة،

(٦٢) فتح القدير (٧/١١٤-١١٥).

(٦٣) المبسوط (١٥/٨٤-٨٥).

(٦٤) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الأوقاف ج-٢. ورقة ٥٧٥

والمواعدة تجوز في كل شيء وقد ذكرنا رد المحيط البرهاني على هذا القول (٦٥).

رابعاً: ان الذين أدخلوا الاستصناع في السلم (وحيثئذ تشترط فيه شروطه) فهو لاء في الواقع لا يعترفون به أبداً، وانما الاعتراف بالسلم وانواعه، وحيثئذ يرد عليهم بالادلة الدالة على مشروعية الاستصناع من السنة والاستحسان. اضافة الى فروق جوهرية بينها، فالمعقود عليه في السلم هو الشيء المبيع في الذمة. اما في الاستصناع فهو العين والعمل كما سبق.

خامساً: ان القائلين بان الاستصناع بيع اختلفوا في محل العقد بشكل يدل بوضوح على الاضطراب عدم وضوح فكرة البيع فيه، يقول الكاساني: «ثم اختلفت عباراتهم عن هذا النوع من البيع، قال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة، وقال بعضهم: هو عقد على مبيع في الذمة شرط فيه العمل.

وجه القول الأول: ان الصانع لو احضر عينا كان عملها قبل العقد ورضي به المستصنع لجاز، ولو كان شرط العمل من نفس العقد لما جاز، لأن الشرط يقع على عمل في المستقبل لا في الماضي. والصحيح هو القول الاخير، لان الاستصناع: «طلب الصنع، فما لم يشترط فيه العمل لا يكون استصناعاً، فكان مأخذ الاسم دليلاً عليه، ولان العقد على مبيع في الذمة يسمى سلماً، وهذا العقد يسمى استصناعاً واختلف الاسامي دليل على اختلاف المعاني في الاصل. واما اذا أتى الصانع بعين صنعها قبل العقد، ورضي به المستصنع فانها جاز لا بالعقد الاول، بل بعقد آخر وهو التعاطي بتراضيهما (٦٦).

كل هذه الاختلافات تدل بوضوح على ان عقد الاستصناع له شبه ببعض العقود، ولكنه ليس هو ذلك العقد، وانما هو عقد مستقل، كما سنوضح ذلك آنفاً.

الترجيح:

وقبل ان نقوم بعملية الترجيح أرى من الضروري تحرير محل النزاع واجراء نوع من التفصيل وتنقيح المناط.

(٦٥) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٧).

(٦٦) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٧).

وذلك لأن كثيرا من المسائل المختلفة قد حشرت تحت لواء «الاستصناع» بحيث نرى ان كل مسألة في باب البيع، أو الاجارة، أو السلم فيها صنعة أو استصناع لغوي ادخلت في باب الاستصناع ولذلك نرى من الضروري حصر الاستصناع في مفهومه الخاص بحيث لا يكون فيه خلط أو التباس بغيره. كذلك ينبغي ابعاد المسائل - التي هي مندرجة اساسا تحت عقد خاص - عن الاستصناع، ولذلك، إذا صيغ عقد الاستصناع على اساس مواصفات السلم وتوافرت فيه شروطه، فانه حينئذ سلم، لأن العبرة في العقود بالمقاصد والمعاني، لا بالألفاظ والمباني، ولذلك لو قال وهبتك هذا الثوب بعشرة دنانير كان بيعا. وهكذا الامر هنا فلو طلب شخص من آخر من آخر ان يصنع - بضم الياء - له مصنوع موصوف في الذمة، ولم يحدد الشخص ولا الشيء المصنوع منه بعينه، فهذا سلم يجب فيه دفع الثمن في المجلس عند الجمهود أو خلال ثلاثة أيام عند الملكية وحتى لو سمي استصناعا فهو من الناحية اللغوية، وحينها يكون سلما يكون ملزما للطرفين، ويشترط فيه شروط السلم.

وكذلك الأمر حينما يكون المصنوع جاهزا فيأتي به الصانع فيبيعه، أو يكون غائبا فيقع عليه العقد وحينئذ يكون بيعا للغائب الذي لم يره فيكون له حق خيار الرؤية، وإذا كان قد باعه على الصفة فيكون له الخيار إذا تخلف المصنوع عن الصفات التي ذكرها.

وكذلك الحكم فيما لو صيغ العقد على اساس الاجارة بأن يأتي شخص بكمية من الحديد، ويستأجر الصانع ان يصنع له منه سيفا أو نحو ذلك، فهذا إجارة ويصبح الصانع اجيرا مشتركا، ويشترط فيه شروط الاجارة، ويصبح ملزما للطرفين. وكذلك الامر حينما يصاغ على صورة الجمالة أو نحوها،

ولذلك يقول الكاساني: «وأما إذا أتى الصانع بعين صنعها قبل العقد ورضي به المستصنع فانها جاز لا بالعقد الاول بل بعقد آخر، وهو التعاقد بتراضيها^(٦٧)، ويقول ايضا: فان سلم الى حداد حديدا ليعمل له اثناء معلوما بأجر معلوم او جلدا الى

(٦٧) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨١).

خفاف ليعمل له خفا معلوما بأجر معلوم فذلك جائز، ولا خيار فيه لأن هذا ليس باستصناع بل هو استتجار فكان جائزا، فان عمل كما امر استحق الاجر، وان فسّد فله ان يضمّنه حديدا مثله، لأنه لما افسده فكأنه اخذ حديدا له واتخذ منه آنية من غير اذنه. والائناء للصانع لأن المضمونات تملك بالضمان» (٦٨).

وإذا كان الامر كذلك فلا ينبغي الخلط، وانما يجب الحكم على هذه المسائل التي ذكرت مع الاستصناع على ضوء العقود التي تندرج فيها تلك.

وبعد هذا التحرير والتفصيل نقول: «ان الاستصناع (الذي هو عقد خاص مستقل) هو ما إذا طلب المستصنع من الصانع صنع شيء معين موصوف في الذمة خلال فترة محددة قصيرة أم طويلة، وسواء كان المستصنع عين المصنوع منه بذاته أم لا، وسواء كان المصنع منه موجودا اثناء العقد ام لا.

وبعبارة موجزة ان محل عقد الاستصناع هو العمل والعين من الصانع.

فهذا العقد بهذه الصورة ليس بيعا ولا اجارة، ولا سلما ولا غيرها، وانما هو عقد مستقل له شروطه الخاصة به، وخصائصه وآثاره الخاصة به ولا ينبغي صهره في بوتقة عقد آخر، يقول الامام السرخي: «اعلم ان البيوع اربعة: بيع عين بثمان . . وبيع دين في الذمة بثمان وهو السلم . . وبيع عمل . . العين فيه تبع وهو الاستتجار للصناعة ونحوها . . فالمعقود عليه الوصف الذي يحدث في المحل بعمل العامل . . والعين هو الصبغ بيع فيه . . وبيع عين شرط فيه العمل . . وهو الاستصناع فالمستصنع فيه مبيع عين» (٦٩) فهذا النص واضح جدا في الدلالة على ان الاستصناع مثل السلم والاجارة، فكما انها مستقلان، فكذلك الاستصناع وان كان لفظ البيع (بعمومه اللفظي) يشمل الجميع.

وعلى ضوء ذلك فالاستصناع عقد مستقبل خاص، محله العمل والعين معا، وبذلك يمتاز عن البيع الذي محله العين، وعن الاجارة التي محلها العمل، وعن السلم الذي محله هو الذمة، أو العين الموصوفة في الذمة، اضافة الى ملاحظة كل هذه الفروق

(٦٨) المبسوط (١٥/٨٤ - ٨٥)

(٦٩) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الاوقاف ج- ٢. ورقة ٥٧٥

التي ذكرناها عند مناقشتنا للأقوال السابقة . جاء في المحيط البرهاني : «ان المستصنع طلب منه العمل والعين جميعا فلا بد من اعتبارهما جميعا»^(٧٠) .

هل يجوز احداث عقد جديد؟

هذه المسألة تسمى بمدى الحرية التعاقدية في الفقه الاسلامي ، وقد اختلف فيها الفقهاء ، فذهب جمهور الفقهاء - كما حققناه في رسالتنا^(٧١) - الى ان الأصل في انشاء العقود الاباحة ، وان الناس احرار في انشاء عقود جديدة مالم تكن مخالفة لنصوص الشرع الشريف ، بينما ذهب الظاهرية الى ان الاصل في انشاء العقود الحظر مالم يرد دليل بجوازه .

وقد دافع شيخ الاسلام ابن تيمية بشدة عن مذهب القائلين بالاباحة^(٧٢) وقد استدل الجمهور بالكتاب والسنة ، والمعقول .

اما الكتاب : فقوله تعالى : ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٧٣) .

وقوله تعالى : ﴿ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴾^(٧٣) وغير ذلك من الآيات الدالة على وجوب الوفاء بالعقود ، يقول ابن تيمية : «فقد أمر الله سبحانه بالوفاء بالعقود وهذا عام ، وكذلك امر بالوفاء بعهد الله ، وبالعهد وقد دخل في ذلك ما عقده المرء على نفسه بدليل قوله تعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَانُوا عَاهَدُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ لَا يُولُونَ الْآذِينَ وَكَانَ عَهْدُ اللَّهِ مَسْئُولًا ﴾^(٧٤) ، فدل على ان عهد الله يدخل فيه ما عقده المرء على نفسه وان لم يكن الله قد امر بنفس ذلك المعهود عليه قبل العهد كالنذر والبيع . . . وقال سبحانه ﴿ وَأَتَقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ﴾^(٧٥) قال

(٧٠) يراجع : مبدأ الرضا في العقود ، دراسة مقارنة . ط . دار البشائر الاسلامية ١١٤٨/٢١ - ١١٦٤ ومصادره المعتمدة لكل المذاهب .

(٧١) القواعد النورانية ، ط . السنة المحمدية (١٩٥) ص (١٨٤) ومجموع فتاوي شيخ الاسلام ابن تيمية ، ط . دار العربية (١٢٦/٢٩) .

(٧٢) سورة المائدة الآية : ١

(٧٣) سورة الاسراء الآية : ٣٤

(٧٤) سورة الاحزاب : الآية ١٥

(٧٥) سورة النساء : الآية ١

المفسرون - كالضحك وغيره - تساءلون به : تتعاقدون وتتعاقدون ، وذلك لأن كل واحد من المتعاقدين يطلب من الاخر ما أوجبه العقد من فعل ، أو ترك ، أو مال ، أو نفع ، أو نحو ذلك ، وجمع سبحانه في هذه الآية ، وسائر السورة احكام الاسباب التي بين بني آدم المخلوقة كالرحم ، والمكسوبة كالعقود التي يدخل فيها العهد . . .» (٧٦).

وكذلك تدل مجموعة كبيرة من الاحاديث الشريفة على وجوب الوفاء بالعقود والوعود والعهود . وان مخالفة الوعد من علامات النفاق ، اضافة الى احاديث خاصة في الموضوع نفسه منها قول النبي - ﷺ - : «الصلح جائز بين المسلمين الا صلحا حرم حلالا ، او احل حراما ، والمسلمون على شروطهم الا شرطا حرم حلالا ، او احل حراما» رواه الترمذي ، وقال «حسن صحيح» ورواه البخاري تعليقا بصيغة الجزم لكنه بدون الاستثناء ورواه كذلك الحاكم وابو داود عن ابي هريرة بلفظ «المسلمون عند شروطهم» اي بدون الاستثناء (٧٧).

وأثار الصحابة تشهد على ذلك ، بل يقول ابن تيمية : ان الوفاء بها أي بالالتزامات التي التزم بها الانسان - من الواجبات التي اتفقت عليه الملل ، بل العقلاء جميعهم» (٧٨).

ثم إن أساس العقود هو التراضي ، وموجبها هو ما اوجبه العاقدان على انفسهما وقد استدلل الظاهرية بأدلة لاتنهض حجة على دعواهم (٧٩) واذا ثبت رجحان قول الجمهور فيكون من المشروع احداث اي عقد جديد وان لم يكن موجودا في عصر الرسول - ﷺ - وعصر الصحابة والفقهاء مادام لا يخالفه نصا من كتاب الله وسنة رسوله - ﷺ - .

وعلى ضوء ذلك فعقد الاستصناع - كعقد مستقل - له الأدلة العامة في اعتباره ومشروعيته ناهيك عن الأدلة الخاصة على مشروعيته ، ثم ان عقد الاستصناع يتضمن

(٧٦) مجموع الفتاوي (٢٩/١٢٨-١٢٩)

(٧٧) الحديث في : سنن الترمذي - مع شرح تحفة الأحوزي ، كتاب الاحكام (٤/٤٨٤) وصحيح البخاري مع الفتح - كتاب الاجارة (٢/٤٥١) وسنن أبي داود - مع عون المعبود - (٩/٥١٦) والحاكم في مستدرکه (٢/٤٩).

(٧٨) مجموع الفتاوي (٢٩/١٥٤) والقواعد التورانية ص (٥٢)

(٧٩) يراجع لمزيد من أدلة الجمهور والظاهرية مع المناقشة والترجيح ، مبدأ الرضا في العقود (٢/١١٤٨-١١٦٤).

العقد على العمل ، والعين في الذمة ، وكل واحد منهما صالح لأن يكون معقودا عليه ، وكذلك الامر لو وقع العقد على مجموعها . أما الأدلة الخاصة على مشروعية الاستصناع :

فمنها الحديث الصحيح الذي رواه البخاري وغيره بسندهم عن ابن عمر «رضي الله عنهما» ان رسول الله - ﷺ - اصطنع خاتما من ذهب^(٨٠) كما استدلت الحنفية بالاجماع العملي من لدن رسول الله - ﷺ - دون نكير وتعامل الناس بهذا العقد . وحاجة الناس اليه^(٨١) .

والخلاصة:

إن عقد الاستصناع - بهذا المعنى الخاص - عقد مستقل له كيانه الخاص . وشروطه الخاصة واثاره الخاصة .

والاستصناع باعتباره عقدا لا بد من توافر اركانه ، وهي العاقدان والمعقود عليه - أي الثمن والمستصنع - والايجاب والقبول اي ما يدل على الرضا من قول ، أو فعل . او اشارة او كتابة^(٨٢) وكذلك له شروطه العامة مما ذكره الفقهاء من شروط العقد ، من اهلية التعاقد ، وعدم وجود عيوب الرضا ، وعدم الفصل الكثير بين الايجاب والقبول ، وان يكون المحل حلالا ، ونحو ذلك .

* * *

شروط الاستصناع الخاصة به:

للاستصناع شروط خاصة به وهي :

١- ان يذكر في العقد أوصاف الشيء المراد صنعه على شكل يؤدي الى بيانه وتكوين العلم به ، يقول الكاساني : «واما شرائط جوازه فمنها بيان جنس المصنوع ونوعه ، وقدره ، وصفته ، لانه لا يصير معلوما بدونه»^(٨٣) .

(٨٠) صحيح البخاري - مع الفتح - كتاب الايمان - (٥٢٧/١١) واحمد (١٠١/٣) وقد نبهه الرسول - ﷺ - بعد

فترة وحلف ان لا يلبسه مرة أخرى

(٨١) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٨) .

(٨٢) يراجع في تفصيل وسائل التعبير عن الارادة : مبدأ الرضا في العقود (٢/٨٢٢) وما بعدها .

(٨٣) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٨) .

٢ - وان يكون الاستصناع في الاشياء التي جرى العرف بالتعامل بها ، وقد ذكر فقهاء الحنفية عدة امثلة لذلك فقالوا : مثل استصناع الحديد والرصاص والنحاس ، والزجاج ، والخفاف ، والنعال ونحو ذلك^(٨٤) .

غير انه من الجدير بالتنويه به ان هذه الامثلة كانت شافعة عندهم ولم يريدوا من خلالها حصره فيها ، بل ارادوا التمثيل بها فقط ، ولذلك قد تختلف صناعات عصر عن عصر آخر كثرة وقلة وشيوعا وندرة ، ولذلك نرى مجلة الاحكام العدلية ذكرت امثلة مثل البندقية والسفن الحربية والتجارية لم تكن موجودة في العصور السابقة^(٨٥) ويمكن ان تضاف في عصرنا الحاضر كل الصناعات الخفيفة والثقيلة والمتوسطة والبرية والبحرية والجوية ، والفضائية كالأقمار الصناعية ونحوها .

٣ - ان يحدد فيه الزمن سواء أكان قصيرا ام طويلا ، وذلك لأن العقود الواردة على العمل لا بد ان يذكر معها الاجل .

غير ان الحنفية اختلفوا في هذه المسألة فاشتراط أبو حنيفة أن لا يكون في عقد الاستصناع اجل قال الكاساني : «فان ضرب للاستصناع أجلا صار سلما حتى تعتبر فيه شرائط السلم ، وهو قبض البدل في المجلس ، ولا خيار لو اُحد منهما إذا سلم الصانع المصنوع على الوجه الذي شرط عليه في السلم وهذا قول أبي حنيفة^(٨٦) لكن فقهاء الحنفية اختلفوا في الاجل هنا فقال بعضهم هو شهر وما فوق ، وقيل ادناه ثلاثة ، وقيل نصف يوم فأكثر^(٨٧) .

وذهب ابو سيف ومحمد الى ان هذا ليس بشرط بل هو استصناع على حال سواء ضرب له أجل ام لا .

وقد استدل أبو حنيفة بانه إذا ضرب فيه أجل فقد اتى بمعنى السلم إذ هو على مبيع في الذمة مؤجلا والعبارة في العقود لمعانيها لا لصور الالفاظ ، الا ترى ان البيع

(٨٤) المصدر السابق نفسه ، وفتح القديم (٧/ ١١٤ - ١١٥) وابن عابدين (٤/ ٢١٣) .

(٨٥) مجلة الأحكام العدلية ، المادة (٢٨٩)

(٨٦) بدائع الصنائع : (٦/ ٢٦٧٨)

(٨٧) المصدر السابق (٧/ ٢١٧٥)

ينعقد بلفظ التملك، وكذا الاجارة . . ولهذا صار سلما فيما لا يحتمل الاستصناع، كذا هذا ولأن التأجيل يختص بالديون . لأنه لو وضع لتأخير المطالبة، وتأخير المطالبة انما يكون في عقد فيه مطالبة . وليس ذلك الا السلم اذ لا دين في الاستصناع الا ترى ان لكل واحد منها خيار الامتناع عن العمل قبل العمل بالاتفاق . ثم إذا صار سلما يراعي فيه شروط السلم فان وجدت صح والا فلا^(٨٨) .

واستدل للصاحبين بان العادة جارية بضرب الاجل في الاستصناع، وانما يقصد به تعجيل العمل، لا تأخير المطالبة فلا يخرج به عن كونه استصناعا، او يقال: قد يقصد بضرب الاجل تأخير المطالبة، وقد يقصد به تعجيل العمل فلا يخرج العقد عن موضوعه مع الشك والاحتمال بخلاف ما لا يحتمل الاستصناع، لأن ما لا يحتمل الاستصناع لا يقصد بضرب الأجل فيه تعجيل العمل فتعين ان يكون لتأخير المطالبة بالدين وذلك بالسلم^(٨٩) .

والذي يظهر رجحانه قول الصحابين، بل اننا نرى ضرورة وجود المدة في العقد وذلك لان عقد الاستصناع عقد قائم على العمل والعين المؤجلين عادة . وكل ما هو شأنه لا بد فيه من تحديد المدة حتى لا يؤدي الى النزاع والخصام وذلك لان الصانع قد يتأخر في التنفيذ والمستصنع يريد التعجيل، فاذا لم يكن في العقد تحديد للمدة ادى بلا شك الى نزاع، وعلمنا اننا اتفقوا على منع كل ما يؤدي في العقود الى النزاع ولذلك منعوا الجهالة الفاحشة في المعاوضات، لانها تؤدي الى النزاع، فكذلك الامر في تعويم المدة حيث يؤدي الى نزاع شديد اذن لا بد ان يمنع، ويوجب التحديد، ثم إذا حددت المدة يجب الالتزام بها بان يكمل المصنوع قبل انتهائها، اما إذا انتهت دون اكمال الشيء المستصنع فان للمستصنع - بالكسر - حق الفسخ^(٩٠)، كما هو الحال في شأن كل العقود التي يحدد فيها الوقت .

(٨٨) و(٨٩) بدائع الصنائع (٦/٢٦٧٩) وقد نصت المادة (٣٨٩) من المجلة على ان كل شيء تعومل استصناعه يصح فيه الاستصناع على الاطلاق، واما ما لم يتعامل باستصناعه إذا بين فيه المدة صار سلما، وتعتبر فيه حينئذ شروط السلم واذا لم يبين فيه المدة كان من قبيل الاستصناع أيضا .

(٩٠) الاستاذ الجليل مصطفى الزرقاء: عقد البيع ص ١٢٣

آثار عقد الاستصناع:

يترب على هذا العقد عدة اثار منها :

- ١ - ثبوت الملك للمستصنع في الشيء وثبوت الملك في الثمن المتفق عليه .
ويثبت ذلك في نظرنا بمجرد العقد لأن الله تعالى امرنا بالوفاء به ﴿ أَوْفُوا بِالْعُقُودِ ﴾
وهذا يعني ان الاثر قد ثبت بالالتزام . ولذلك يجب الوفاء به (وسياتي لذلك مزيد
من التفصيل عند اللزوم) .
وعند الحنفية يكون ثبوت ذلك ثبوتا غير لازم ، قال الكاساني :
وأما حكم الاستصناع فهو ثبات الملك للمستصنع في العين المبيعة في الذمة ،
وثبوت الملك للصانع في الثمن ملكا غير لازم (٩١) .
- ٢ - عدم اللزوم بصفة عامة ، والذي نراه هو اللزوم بمجرد العقد (وسياتي مزيد من
التفصيل آنفا) .
- ٣ - ان يقوم الصانع (او مصنعه) بعمل الشيء المستصنع حسب المواصفات المطلوبة .
هذا هو مقتضى عقد الاستصناع (بمعناه الخاص المستقل كما سبق) ولذلك ليس
من حقه ان يذهب الى السوق ويشتري له شيئا مصنوعا حتى وان كان موافقا لما
طلب منه لان عقد الاستصناع يقتضي العمل والعين . ولكن إذا ارادا غير ذلك
فيمكن ان يصاغ العقد على صورة السلم بان يتم الاتفاق على ان يأتي الصانع بعين
موصوفة بصفات كذا خلال اجل محدد وحيثئذ يشترط فيه شروط السلم - كما
سبق - (٩٢) .
- ٤ - خيار الوصف للمستصنع ، بحيث إذا اكمل الصانع الشيء المراد صنعه وسلمه
للمستضع يكون له الخيار إذا كان غير مطابق للمواصفات ، والا فهو ملزم بأخذه
ودفع الثمن المتفق عليه .
- ٥ - عدم بطلان الاستصناع بموت احد الطرفين مادام التنفيذ ممكنا بل الورثة يحلون
محلها الا اذانس في العقد خلاف ذلك .

(٩١) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٧٩)

(٩٢) جاء في البدائع (٦/ ٢٦٨٠) : «انه لو اشترى من مكان آخر وسلم اليه جاز» .

وذلك لان الحنفية قاسوا الاستصناع في بطلانه بموت الصانع على الاجارة وهذا القياس يمكن الرد عليه بعدة وجوه :

أولا : ان بطلان الاجارة بموت المستأجر مسألة ليست متفقاً عليها بل هي خلافية حيث ذهب مالك والشافعي ، واحمد ، واسحاق وابو ثور وابن المنذر الى ان الاجارة لا تبطل بموت العاقدين ولا بموت احدهما^(٩٣) فعلى ضوء ذلك فالجمهور على خلاف ما ذهب اليه الحنفية ، (ونحن هنا ليسنا بصدد مناقشة هذين الرأيين ، ولكن رأي الجمهور له ادلته التي تنهض حجة عليه) ومن هنا فما المانع من القول بعدم بطلان الاستصناع بموت العاقدين او احدهما ولا سيما في وقتنا الحاضر الذي أصبحت للمصانع شخصية معنوية اعتبارية دائمة مستمرة ببقاء الشركة والمصنع وان الاشخاص بذواتهم ليس لهم اثر في شخصية الشركة - كما هو معروف .

ثانيا : ان هذا القياس مع الفارق ، وذلك لان المعقود عليه في الاجارة هو العمل فقط بينما المعقود عليه في الاستصناع هو العين والعمل معا - كما سبق - وحتى الحنفية اثبتوا احكاما للاستصناع لا توجد للاجارة مثل خيار الرؤية وعدم اللزوم ونحوهما .

٦ - ان حق المستصنع لا يتعلق بشيء معين ، وانما المطلوب من الصانع هو الإتيان بالشئ المستصنع في زمنه المحدد له ، ولذلك لو قام الصانع بصنعه قبل الاجل المحدد وباعه لآخر لا يضر ما دام قادرا على الإتيان بمثله في الزمن المحدد في العقد وذلك لأن عقد الاستصناع يقتضي أداء الشئ المستصنع في الزمن المحدد له ، ولا يقتضي تحدد المصنوع بعينه وذاته ، فذمة الصانع مشغولة بصنع الشئ المطلوب منه صنعه بمواصفاته في الوقت الذي اتفق عليه الطرفان ، وبعبارة أخرى أن ما في الذمة لا يتعين حتى بالتعيين ولذلك حتى لو نوى بصنعه ان هذا الشئ يصنع لفلان لا تمنعه هذه النية من بيعه لآخر مادام قادرا على صنع مثله وتسليمه للمستصنع في الوقت المحدد له .

(٩٣) يراجع القوانين الفقهية لابن جزي ، ط . دار الكتاب العربي ، بيروت ص (٢٧٦) ، وروضة الطالبين للنووي ، ط . المكتب الاسلامي (٢٤٥/٥) والمغني لابن قدامة (٤٦٧/٥-٤٦٨) .

عقد الاستصناع بين اللزوم والجواز:

ولاشك ان الحنفية (وهم الذين اجازوا عقد الاستصناع بمعناه الخاص) لهم تفصيل في لزوم هذا العقد حسب مراحلته:

المرحلة الاولى: بعد صدور الايجاب والقبول من الطرفين، وقبل بدء العمل، فالعقد فيها غير لازم باتفاق الحنفية، - إلا في رواية سنذكرها - يقول الكاساني «واما صفة الاستصناع فهي انه عقد غير لازم قبل العمل في الجانبين جميعا بلا خلاف حتى كان لكل واحد منهما خيار الامتناع قبل العمل كالباع المشروط فيه الخيار للمتبايعين. . لان القياس يقتضي ان لا يجوز لما قلنا، وانما عرفنا جوازه استحسانا لتعامل الناس فبقي اللزوم على أصل القياس» (٩٤).

المرحلة الثانية: هي بعد اجراء العقد، وبعد الفراغ من العمل لكن قبل ان يراه المستصنع، ففي هذه الحالة أيضا غير لازم «حتى كان للصانع ان يبيعه ممن يشاء كذا ذكر في الاصل لان العقد ما وقع على عين المعمول، بل على مثله في الذمة» قال الكاساني: «لما ذكرنا انه لو اشترى من مكان آخر وسلم اليه جاز، ولو باعه الصانع، واراد المستصنع ان ينقص البيع ليس له ذلك، ولو استهلكه قبل الرؤية فهو كالبائع إذا استهلك المبيع قبل التسليم، كذا قال ابو يوسف» (٩٥).

المرحلة الثالثة: هي ما إذا أكمل الصانع الشيء الذي طلب صنعه، وأحضره امام المستصنع او وكيله، وحينئذ اما ان يكون المصنوع مطابقا للمواصفات التي طلبت في العقد ام لا.

فان لم يكن مطابقا للمواصفات المطلوبة فان العقد لم ينفذ بعد، حيث يحق له المطالبة بالتنفيذ على ضوء شروط العقد، واما إذا كان فيه عيب يضر بالقيمة في عرف التجار، فان المستصنع بالخيار (٩٦) وقد نصت المادة (٣٩٢) من مجلة الاحكام العدلية على انه: «إذا لم يكن المصنوع على الاوصاف المطلوبة المبينة. . كان المستصنع مخيرا».

(٩٤) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠).

(٩٥) المصدر السابق نفسه.

(٩٦) يراجع في تفصيل ذلك: مبدأ الرضا في العقود ص ٨٠١ وما بعدها.

والذي نرى رجحانه هو الفرق بين اتمام المصنوع ووجود عيب فيه حيث يكون له الخيار ، وبين عدم إتمامه على صورته المطلوبة ابدا حيث يطالب بتنفيذه او بعبارة الفقهاء : فوات الجنس ، وفوات الوصف حيث يؤدي فوات الجنس الى بطلان العقد او فساده بينما يؤدي فوات الوصف الى حق الخيار (٩٧) .

وان كان مطابقا للشروط والمواصفات المطلوبة في العقد فقد سقط خيار الصانع ، وللمستصنع الخيار ، هذا على ظاهر الرواية عن ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد .

وروي عن ابي حنيفة ان لكل واحد منهما الخيار .

وروي عن ابي يوسف انه لاخيار لهما (٩٨) .

وقد ذكر الكاساني ادلة على كل رأي فقال في وجه استدلال الرأي الاول القائل : «بسقوط حق الصانع في الخيار بعد اكمال المصنوع وعرضه على المستصنع : بان الصانع بائع مالم يره بلا خيار له ، ثم ذكر السبب في عدم سقوط حق المستصنع في الخيار : بان المستصنع مشتري ما لم يره فكان له الخيار ، قال الكاساني : «وانما كان كذلك لان المعقود عليه وان كان معدوما حقيقة فقد ألحق بالموجود ليتمكن القول بجواز العقد ، لان الخيار كان ثابتا لهما قبل الإحضار لما ذكرنا أن العقد غير لازم ، فالصانع بالإحضار أسقط خيار نفسه فبقى خيار صاحبه على حالة كالبيع الذي فيه شرط الخيار للعاقدين إذا اسقط احدهما خياره انه يبقى خيار الاخر كذا هذا» (٩٩) .

واستدل للرأي الثاني بان في تخير واحد منهما دفع الضرر عنه وانه واجب (١٠٠) .

واستدل للرأي الأخير بأن الصانع قد أفسد متاعه وقطع جلده وجاء بالعمل على الصفة المشروطة فلو كان للمستصنع حق الامتناع من اخذه لكان فيه إضرار بالصانع بخلاف ما إذا قطع الجلد ولم يعمل فقال المستصنع : «لا أريد ، لأننا لاندرى أن العمل يقع على الصفة المشروطة أو لا ، فلم يكن الامتناع منه أضرارا بصاحبه فثبت الخيار ،

(٩٧) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠) .

(٩٨) المصدر السابق نفسه .

(٩٩) المصدر السابق نفسه .

(١٠٠) المصدر السابق نفسه .

وأما الدليل على أن الصانع ليس له الخيار فهو الدليل الذي ذكرناه للرأي الأول (١٠١).

تصوير المحيط البرهاني للمذهب الحنفي:

هذا الذي ذكرناه هو ما بينه الكاساني في تصوير المذهب الحنفي حيث ذكر ان الخلاف في اللزوم وعدمه انها هو في المرحلة الثالثة عندما يكتمل المصنوع ويعرض على المستصنع .

لكن المحيط البرهاني صور المسألة عند الحنفية على ان الخلاف وارد أيضا في اصل العقد نفسه من حيث اللزوم والجواز او بعبارة اخرى ذكر لنا ان بعض الحنفية يرون لزوم العقد بمجرد الانعقاد، وحينئذ يجبر الصانع على العمل، والمستصنع على اخذه إذا كان موافقا للشروط والمواصفات ولننقل نص عبارته حيث قال: «قلنا: الروايات في لزوم الاستصناع وعدم اللزوم مختلفة» ثم ذكر الروايات الى ان قال: . . . ثم رجع ابو يوسف عن هذا وقال: لا خيار لواحد منهما، بل يجبر الصانع على العمل، ويجبر المستصنع على القبول، وجه ما روي عن ابي يوسف انه يجبر كل واحد منهما اما الصانع فلأنه ضمن العمل فيجبر على العمل، واما المستصنع فلأنه لو لم يجبر على القبول يتضرر به الصانع. لأنه عسى لا يشتريه غيره اصلا، او لا يشتري بذلك القدر من الثمن فيجبر على القبول دفعا للضرر عن الصانع» (١٠٢).

وهذا الذي ذكره ابو يوسف وفصله المحيط البرهاني هو الموافق لمتقضى العقود والقواعد العامة في هذه الشريعة من نفي الضرر والضرار ورعاية مصالح العاقدين، ووجوب الوفاء بالعقود والعهود .

ولذلك اخذت مجلة الاحكام العدلية بهذه الرواية عن ابي يوسف ونصت في مادتها ٣٩٢ على انه: إذا انعقد الاستصناع فليس لأحد العاقدين الرجوع، واذا لم يكن المصنوع على الاوصاف المطلوبة المبينة كان المستصنع مخيرا.

(١٠١) بدائع الصنائع (٦/ ٢٦٨٠).

(١٠٢) المحيط البرهاني، مخطوطة مكتبة الأوقاف ج-٢. ورقة ٥٧٥ - ٥٧٦.

ويبدو ان المجلة اخذت لزوم العقد من هذا الكتاب وغيره من كتب الحنفية التي صورت الخلاف بهذا الشكل الاخير، وذكرت رأي ابي يوسف الاخير الذي رجع إليه .

ولا أعتقد ان ما قام به ابن عابدين من تفصيل وتحرير للخلاف يدفع الخلاف الذي ذكره المحيط البرهاني . وغيره، حيث وصل ابن عابدين الى انه لا خلاف في المذهب الحنفي في عدم لزوم عقد الاستصناع وأنه لا جبر فيه الا إذا كان مؤجلا بشهر فأكثر فيصير سلما، وهو عقد لازم يجبر عليه ولا خيار فيه، وبه علم ان قول المصنف: (فيجبر الصانع على عمله . . .) انها هو فيما إذا صار سلما» ثم قال: فظهر ان قول الدرر تبعا لخزانة المفتي ان الصانع يجبر على عمله، والأمر لا يرجع عنه سهو ظاهر» (١٠٣).

وهذا التحرير الذي قام به ابن عابدين اجتهاد منه في فهم نصوص علماء المذهب الحنفي، وحيث يمكن اعتباره طريقة من الطرق - حسب اصطلاح الفقه المذهبي - ولكن لا يمكن اعتباره حسما في المسألة، وقضاء على الخلاف الذي ذكره المحيط البرهاني والمبسوط، والدر المختار، وخزانة المفتي، والدرر، وغيرها من الكتب المعتمدة التي صرحت بان ابا يوسف في روايته الاخيرة قال بلزوم العقد، ولذلك اخذت بها المجلة وهي عادة لاتعدل عن ظاهر الرواية الا نادرا، ولحجج قوية، كما أن علماء المجلة من محققي المذهب الحنفي . وهم اطلعوا علي ما قاله ابن عابدين، ومع ذلك لم يولوا له عنايتهم، بل اخذوا بلزوم العقد اخذا برواية ابي يوسف .

وقد قال صاحب الهداية (وهو من كبار محققي الحنفية): «وعن ابي يوسف انه لا خيار لهما . . اما الصانع فلما ذكرنا واما المستصنع فلان في اثبات الخيار له إضرارا بالصانع لأنه ربما لا يشتريه غيره بمثله . . » وقال صاحب العناية: «والصحيح انه بيع لا عدة . . وهو مذهب عامة مشايخنا» ثم نقل أيضا هو الاخر رواية ابي يوسف في انه لا خيار لهما، ولو كانت هذ الرواية غير ثابتة، او ان المرغيناني فهمها على غير حقيقتها لعلق عليها» (١٠٤).

(١٠٣) الهداية - مع شرح فتح القدير - ط . مصطفى الحلبي (١١٦/٨).

(١٠٤) شرح العناية بهامش فتح القدير (١١٦/٧).

الترجيح:

والذي يظهر لنا رجحانه هو القول بان عقد الاستصناع عقد لازم - كما هو رواية عن ابي يوسف - لان النصوص الشرعية دالة بوضوح على وجوب الوفاء بالعقود والعهود والالتزامات مثل قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (١٠٥) وقوله تعالى ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ (١٠٦) وكذلك تدل احاديث كثيرة على ذلك منها قول النبي (صلى عليه وسلم): «المسلمون عند شروطهم» (١٠٧) بل ان النصوص الشرعية تدل بوضوح على حرمة مخالفة الوعد ناهيك عن العقد، ولا نسلم التوسع في دائرة الفصل بين القضاء والديانة ولا سيما في نطاق الامور المالية التي يترتب على مخالفتها اضرار بالغير، وذلك لان المفروض من القضاء في الاسلام ان يحمي اوامر الشريعة ونواهيها بقدر ما يمكن ان يتحكم فيه القضاء تاركا الامور القصدية والباطنية لله تعالى بناء على القاعدة الفقهية القاضية بان علينا الظواهر والله يتولى السرائر (١٠٨).

وقد ذكر الامام البخاري بعض أقضية السلف في وجوب الوفاء بالوعود والشروط فقال: قال ابن عوف عن ابن سيرين قال الرجل لكرهه: «ادخل ركابك، فان لم ارحل معك يوم كذا وكذا، فلك مائة درهم، فلم يخرج، فقال شريح: من شرط على نفسه طائعا غير مكره، فهو عليه، وقال ايوب عن ابن سيرين: ان رجلا باع طعاما، قال: ان لم آتك الاربعاء فليس بيني وبينك بيع. فلم يجيء، فقال شريح للمشتري: انت اخلفت فقصي عليه» (١٠٩) وذكر الحافظ ابن حجر ان هذين الاثرين وصلهما سعيد بن منصور، ثم قال: وحاصله ان شريحا في المسألتين قضى على المشتري بما اشترطه على نفسه بغير إكراه. (١١٠).

وهذه الآثار تدل أيضا على مشروعية ما يسمى في وقتنا الحاضر بالشرط الجزائي سواء كان في الاستصناع اوفي غيره، والذي يهمننا هنا في الاستصناع.

(١٠٥) سورة المائدة الآية ١.

(١٠٦) سورة الاسراء الآية: ٣٤

(١٠٧) رواه البخاري في صحيحه - مع الفتح - كتاب الاجارة (٤/٤٥١).

(١٠٨) وقد أقمنا الأدلة على ذلك بالتفصيل في رسالتنا الدكتوراه: مبدأ الرضا في العقود.

ط. دار البشائر (٢/١٠٣١-١٠٣٧).

(١٠٩) و(١١٠) صحيح البخاري - مع فتح الباري، كتاب الشروط ط، السلفية (٥/٣٥٤). ويراجع اعلام الموقعين،

ط. شقرون (٢/٣).

ومن جانب آخر ان القول بعدم لزوم الاستصناع يؤدي الى اضرار كبيرة للطرفين بل إنه في الواقع إذا لم يكن عقدا لازما لا يمكن الافادة منه لأنه بإمكان اي واحد التخلص من اثار العقد بل قد يؤدي الى اضرار كبيرة بالطرفين فقد يقدم الصانع على صنع الشيء الذي طلب منه وحينما يفرغ منه على ضوء المواصفات التي طلب منه المستصنع، يأتي الاخير ويقول له: لا أريده. . . وحينئذ ماذا يفعل به فقد لايقبل آخر بالشيء المستصنع على ضوء مواصفاته الحالية، وهذا توريط كبير منه للصانع، فيتضرر به ضررا كبيرا. وقد يتضرر به المستصنع حيث ينتظر فترة شهر - او اكثر على الاقل - ليكمل له الصانع الشيء المطلوب صنعة، فلو كان بالخيار، وباع الصانع المصنوع ماذا يفعل المستصنع؟ فهذه الاضرار لا اعتقد ان الشريعة تقبلها، وهي - كما يقول ابن القيم - مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل الى الجور، ومن الرحمة الى ضدها، وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة الى العبث. . . فليست من الشريعة وان ادخلت فيها بالتأويل» (١١١).

ومع ان الوعود ليست ملزمة قضاء في نظر جمهور العلماء الا ان جماعة منهم المالكية جعلوا الوعد ملزما إذا ترتب عليه اضرار بسببه، قال سحنون: «الذي يلزم من الوعد قوله: اهدم دارك وأنا أسلفك ما تبني به أو أخرج إلى الحج وأنا اسلفك، او اشتر سلعة، او تزوج امرأة وأنا اسلفك لأنك ادخلته بوعدك في ذلك، وقال: اصبغ: يقضي عليك به تزوج الموعود ام لا. . .» (١١٢) هذا في الوعد فما ظنك في عقد يتوافر فيه الاركان والشروط ويترتب على الاخلال به اضرار كثيرة فردية - كما ذكرنا - وجماعية: من خلال انه لو لم يكن الاستصناع ملزما لما استفاد منه العاقدان على الرغم من اهمية هذا العقد في التنمية والتصنيع.

ومن جانب اخر ان عقد الاستصناع له شبه بمجموعة من العقود وكلها عقود ملزمة، وهي السلم والبيع والاجارة، كما ان المعقود عليه في الاستصناع هو العمل

(١١١) اعلام الموقعين، ط. شقرون (٣/٣).

(١١٢) الفروق للقرافي (٤/٢٤ - ٢٥) ط. دار المعرفة بيروت.

والعين الموصوفة في الذمة وكل واحد منهما لو اصبحت وحده محلا للعقد كان عقدا لازما
فكذلك العقد الوارد عليها معا، فالعقد الذي محله العمل هو الاجارة، وهو ملزم،
وكذلك العقد الوارد على العين الموصوفة - وهو السلم - ملزم، فيكون من الطبيعي
المركب من اللزوم ملزما .

الشرط الجزائي في عقد الاستصناع:

لاأريد الخوض في هذا الموضوع بصورة مفصلة، ولكن الذي اريد ان اذكره هنا
هو ان الشرط الجزائي مقبول من حيث المبدأ، ولكن لا يترتب عليه من الضمان
والتعويض الا بقدر احداث الضرر فمثلا لو خالف احد العاقدين شروط العقد في
المضاربة، او الاستصناع وترتب على ذلك احداث ضرر فان هذا الضرر لا يلحق
العاقدين الآخر، وانما يكون على المتسبب في الضرر، وكذلك لو اشترط احد العاقدين
فرض غرامة مالية على الاخر في عقد الاستصناع ان تأخر الصانع في اكمال المال
المستصنع في وقته، او تأخر المستصنع في دفع المال اليه وترتب على التأخير ضرر فان
للمتضرر الحق في التعويض بقدر ضرره^(١١٣)، وقد ذكرنا فيما سبق مستندا لمبدأ
الشرط الجزائي، يقول الاستاذ الجليل الزرقاء: «في أواخر العهد العثماني اتسعت في
الدولة التجارة الخارجية مع اوربا، وتطورت اساليب التجارة الداخلية، والصنائع،
وتولدت في العصر الحديث أنواع من الحقوق لم تكن معهودة. . واتسعت مجالات
عقود الاستصناع في التعامل بطريق التوصية على المصنوعات مع المعامل والمصانع
الاجنبية. . وقد ضاعف احتياج الناس الى ان يشترطوا في عقودهم ضمانات مالية على
الطرف الذي يتأخر عن تنفيذ التزامه في حينه. . ومثل هذا الشرط يسمى في اصطلاح
الفقه الاجنبي: «الشرط الجزائي»^(١١٤).

فعلى ضوء ذلك لمانع من اقتران الشرط الجزائي بعقد الاستصناع، وحيث ان يلزم
به الطرفان، ويكون التعويض عند الاخلال به بقدر الضرر واثاره، ويرجع في ذلك الى
أهل الخبرة. او الى القاضي عند النزاع.

(١١٣) يراجع في تفصيل ذلك: عبدالمحسن الرويشد: الشرط الجزائي في العقود. رسالة دكتوراه بحقوق القاهرة، عام
١٤٠٤ هـ، وكاسب عبدالكريم: المرجع السابق ص (٢١٢).

(١١٤) المدخل الفقهي العام فقرة ٢٨٦.

الظروف القاهرة:

إذا طرأت بعد انعقاد عقد الاستصناع ظروف القاهرة تحول دون تنفيذها فإنه على القول بلزومه تكون مقبولة، مثل حدوث حرب منعت الصانع من استيراد المادة الخام التي لا توجد في البلاد - مثلاً - ومثل أن يشب حريق في المصنع فأتى على كل ما فيه، فمثل هذه الطوارئ - سواء كانت مكتسبة من الغير أو سببها - تعطي العذر للصانع، وتجعل المستصنع بالخيار بين الانتظار. أو فسخ العقد^(١١٥) وذلك لأن هذه الشريعة تقوم تكاليفها التشريعية على القدرة والاستطاعة (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)^(١١٦). وانه «لا ضرر ولا ضرار»^(١١٧).

أهمية عقد الاستصناع في عصرنا الحاضر، وتطبيقاته المعاصرة:

إن لعقد الاستصناع أهمية بالغة من عدة جوانب:

الجانب الأول: أنه عقد فيه تيسير كبير على المسلمين وذلك لأنه لا يشترط فيه تسليم الثمن، ولا المثمن، فهو تغطية كاملة لجانبين مهمين هما: عقد السلم الذي لا يشترط فيه وجود المسلم فيه، ولكن يجب تسليم الثمن في المجلس عند الجمهور، أو في ثلاثة أيام عند المالكية، وعقد بيع الاجل الذي لا يشترط فيه تسليم الثمن، ولكن لا بد من وجود المثمن (المبيع) وتسليمه الى المشتري، فأباح الاسلام عقد الاستصناع الذي هو في واقعه وارد على الذمة من حيث العين والعمل - كما سبق.

وبذلك اكتملت جميع الجوانب الثلاثة، وغطيت الحاجة الأساسية للمجتمع المسلم الذي يحتاج كثيرا الى هذه العقود الثلاثة.

الجانب الثاني: ان عقد الاستصناع له دور بارز في تطوير المصانع وتنمية المجتمع وتطويره، وكان له دور في المجتمعات السابقة، ودوره اليوم اكثر نظرا لحاجة المصانع الى الاموال، والى التشغيل، فكثير من المصانع ليس لها من السيولة ما يكفي لتطويرها

(١١٥) يراجع: د. العطار: نظرية الالتزام ص ٢٦٢، وكاسب عبدالكريم: المرجع السابق ص ٢١١. ومصادرها.

(١١٦) سورة البقرة الآية: ٢٨٥.

(١١٧) وهو حديث ثابت رواه أحمد في مسنده (١/٢١٣/٢٢٧) ومالك في الموطأ ص (٦٦٤) وابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام (٢/٧٨٤).

كما انها قد تخاف من صنع مواد لا يشتريها الناس ، وحينئذ تكسد بضائعها ومصنوعاتها ، فتخسر ، وقد يؤدي ذلك الى غلقها وافلاسها ، ولكن مادام يباح لها من التعاقد على المصنوعات . تضمن لنفسها قبل البدء مشتريين وزبائن فتقدم على التصنيع وهي مطمئنة من عدم الخسارة ، بل من تحقيق الربح ، وهكذا ، وبذلك تنمو المصانع وتكثر المصنوعات بل وقد ترخص نتيجة لذلك وللتنافس .

وأما تطبيقاته المعاصرة فهي كثيرة حيث يمكن تطبيقه على كل ما دخلت فيه الصناعة ، فهي تشمل جميع الصناعات التي يقوم بصنعها المصانع ، او الصناعات ، من الطائرات والصواريخ الى صنع الاحذية والاثواب ونحوها ، وهي تشمل أيضا بناء العقارات وتصنيع المباني الجاهزة وغيرها ، إذا توافرت الشروط السابقة بل ان المصنوعات اسهل في تطبيق الاستصناع عليها نظرا الى ان المصانع اليوم آلية لا تختلف مصنوعات بعضها عن بعض ، فهي قادرة على الضبط الدقيق ، والمثلية الكاملة بدقة متناهية بينما كانت الصناعات في السابق كلها يدوية قد توجد الصعوبة في التحكم في المثلية .

كذلك يمكن تطبيق عقد الاستصناع للتمويل في جميع المشاريع الصناعية وهذا هو مجال واسع للبنوك الاسلامية بان تقوم بتمويل هذه المشاريع الصناعية على أساس عقد الاستصناع ، وكذلك مشاريع البناء ونحوها مما فيه صناعة إضافة إلى عقد الاستصناع الموازي .

الخلاصة:

يتلخص هذا البحث في ان عقد الاستصناع عقد مستقل محله العمل ، والعين الموصوفة في الذمة ، ولذلك له شروطه الخاصة وخصائصه وآثاره ، وان من أهم اثاره التي رجحناها هي : ثبوت الملك للمستصنع في الشيء المستصنع ، وثبوت الملك في الثمن المتفق عليه للصانع ، ولزوم قيام الصانع بعمله في العين حسب الاتفاق ، ولزوم دفع الثمن من قبل المستصنع معجلاً أو مؤجلاً ومقسطاً وثبوت خيار الوصف ، وعدم بطلان الاستصناع بموت احدهما - حسب ترجيحنا - وان حق المستصنع لا يتعلق بشيء معين ، وانما المطلوب من الصانع ان يصنع له المطلوب حسب المواصفات والشروط .

وقد انتهى البحث كذلك الى لزوم عقد الاستصناع للطرفين وعدم جواز الفسخ الا في حالات الظروف الطارئة ، او بموافقة الطرفين .

وقد استعرض البحث المراحل الثلاث لعقد الاستصناع كما استعرض المذهب الحنفي على ضوء ما ذكره الكاساني ، وعلى ضوء ما ذكره المحيط البرهاني ، وكذلك ما ذكره ابن عابدين فوجد ان حكم ابن عابدين على حصر طرق المذهب الحنفي في عدم اللزوم اجتهاد خاص به لا يلزم غيره من العلماء الاعلام امثال المرغيناني والسرخسي ، والبرهاني وغيرهم .

ووصل البحث الى ان الصانع إذا اكمل المصنوع على المواصفات المطلوبة فانه يلزم المستصنع ان يأخذه ويدفع ثمنه المتفق عليه ، واما إذا كان فيه خلل ، او عيب فان المستصنع بالخيار . كما تناول البحث موضوع الحرية التعاقدية ، ومدى الالتزام بالوعد وموضوع الشرط الجزائي . والظروف القاهرة .

وختاماً هذا جهد متواضع ، وعمل اردنا به وجه الله تعالى فان كنت موفقاً فيه فذلك بفضل الله تعالى ، والا فالتقصير يعود الي ، لكن الله هو الغفور الرحيم وهو الهادي الى الصراط المستقيم .

والله اسأل ان يجعل أعمالنا كلها خالصة لوجهه الكريم ، وأن يعصمنا من الخطأ في القول والعمل .

وصلى الله على سيدنا محمد وعلي آله وصحبه وسلم
وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين

قرار مجمع الفقه في دروته السابعة حول الاستصناع

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام

على سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه
.....

قرار رقم ٧/٣/٦٦

بشأن

عقد الاستصناع

ان مجلس مجمع الفقه الاسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ٧ إلى ١٢ ذو القعدة ١٤١٢ هـ - الموافق ٩ - ١٤ مايو ١٩٩٢ م .
بعد اطلاعه على البحوث الواردة الى المجمع بخصوص موضوع :

(عقد الاستصناع)

واستماعه للمناقشات التي دارت حوله . . ومراعاة لمقاصد الشريعة في مصالح العباد والقواعد الفقهية في العقود والتصرفات . ونظرا لأن عقد الاستصناع له دور كبير في تنشيط الصناعة . وفي فتح مجالات واسعة للتمويل والنهوض بالاقتصاد الاسلامي .

قرر:

١- ان عقد الاستصناع - هو عقد وارد على العمل والعين في الذمة - ملزم للطرفين إذا توافرت فيه الأركان والشروط .

٢ - يشترط في عقد الاستصناع مايلي :

أ - بيان جنس المستصنع ونوعه وقدره وأوصافه المطلوبة .

ب - ان يحدد فيه الاجل .

٣ - يجوز في عقد الاستصناع تأجيل الثمن كله ، أو تقسيطه الى اقساط معلومة لأجال محددة .

٤ - يجوز ان يتضمن عقد الاستصناع شرطا جزائيا بمقتضى ما اتفق عليه العاقد ان مالم تكن هناك ظروف قاهرة^(١) .

والله أعلم

(١) وهذه القرارات كما نرى قد تبناها هذا البحث ودافع الباحث عنها أثناء عرضها على المجمع المقرر ، وذلك الفضل من عند الله

نموذج من عقد الاستصناع المعمول به في

بنك قطر الدولي الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

عقد استصناع

في يوم الموافق / / قد تحرر هذا العقد

١ - بنك قطر الدولي الاسلامي (ش م ق) ومركزه الرئيسي بشارع الكهرباء بالدوحة - قطر ويمثله في التوقيع على هذا العقد السيد / «طرف أول».

٢ - السيد /

وعنوانه «طرف ثان».

أقر الطرفان بصفتها وأهليتها الكاملة للتعاقد واتفقا على ما يلي :

تمهيد

تقدم الطرف الثاني الى الطرف الاول بطلب يعلن فيه عن رغبته في ان يقوم الاخير بتنفيذ مشروع : لحسابه على قطعة الارض التي يملكها على مساحة متر مربع بموجب سند الملكية رقم كما قدم الطرف الثاني الى الطرف الاول رخصة البناء والتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات والشروط العامة والخاصة للمشروع والتي تم اعدادها من قبل المكتب الهندسي

وقد وافق الطرف الأول على طلب الطرف الثاني وتحرر بين الطرفين هذا العقد

وفقا للبنود التالية :

البند الأول

يعتبر التمهيد السابق والطلب المقدم من الطرف الثاني المؤرخ وكذلك رخصة البناء والتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات المرافقة للطلب المذكور والمعتمدة من الطرف الثاني جزءاً لا يتجزأ من هذا العقد .

البند الثاني

اتفق الطرفان على ان يقوم الطرف الاول بكافة الاعمال اللازمة لانشاء المشروع وتسليمه صالحاً للاستعمال وان يلتزم بتنفيذ جميع الاعمال وفقاً للتصاميم والمخططات والرسومات والمواصفات الهندسية وجداول الكميات المقدمة من الطرف الثاني ووفق للشروط العامة وكذلك الشروط الخاصة المبينة في هذا العقد

البند الثالث

قيمة هذا العقد مبلغ ريال ويلتزم الطرف الثاني بدفعه للطرف الاول على () قسطاً شهرياً قيمة كل قسط ريال يستحق القسط الاول بعد من تاريخ هذا العقد . ويخضع سريان هذا العقد لاجراء الرهن من الدرجة الاولى لصالح الطرف الأول (البنك) على العقار رقم ... والذي يمثل ارض المشروع وما عليها من مشتملات ومباني .

البند الرابع

يلتزم الطرف الاول بتنفيذ جميع الأعمال اللازمة لتشييد المشروع خلال مدة أقصاها شهراً تبدأ من تاريخ تسليم الموقع ويتعهد بتسليم المشروع صالحاً للاستعمال في نهاية المدة المحددة .

البند الخامس

قام الطرف الثاني بتعيين المكتب الاستشاري ليكون وكيلاً عنه في الاشراف على تنفيذ مراحل المشروع المختلفة وتسليم المشروع بعد اتمام التنفيذ بالكامل ووافق الطرف الاول على ذلك المكتب . ويقوم هذا الوكيل بالاشراف على جميع أعمال المشروع ومراحل التنفيذ المختلفة والتأكد من ان الاعمال المنجزة نفذت

طبقا للمواصفات المطلوبة والشروط المتفق عليها ، وان يقوم كذلك باعداد شهادات الانجاز وان توقيعه عليها كوكيل عن الطرف الثاني بمثابة شهادة من الطرف الثاني بتسلم الاعمال المنجزة وقبوله لها واقرار منه بانها نفذت وفقا للمواصفات المطلوبة والشروط المتفق عليها .

البند السادس

يعتبر المشروع مستلما من قبل الطرف الثاني بمجرد اصدار شهادة اتمام البناء الابتدائية من قبل المكتب الاستشاري المعتمد حيث تعتبر شهادة اتمام البناء الابتدائية الصادرة عن المكتب الاستشاري بمثابة تسلم ابتدائي من وكيل الطرف الثاني .

البند السابع

يحق للطرف الأول التعاقد مع احدى شركات المقاولات لتنفيذ المشروع حسب الشروط والمواصفات المتفق عليها مع الطرف الثاني . كما يحق للطرف الاول في حالة مخالفة شركة المقاولات للشروط المتفق عليها وعدم الوصول الى اتفاق لحل الخلاف مما يؤثر على سير العمل . استبدالها والتعاقد مع شركة او شركات اخرى لاكمال تنفيذ المشروع .

البند الثامن

يقبل الطرف الثاني قبولا غير قابل للنقض او الالغاء ضمان تنفيذ جميع الاعمال بالمشروع من الطرف الاول او من الجهة التي يتعاقد معها الطرف الاول بتنفيذ المشروع وتقبل تقديم هذا الضمان وحيث ان قد ضمنت المشروع للطرف الاول او لأي طرف آخر يقبل هذا الضمان فان الطرف الاول يجعل هذا الضمان لصالح الطرف الثاني وبناء على هذا فان الطرف الثاني يتنازل عن حقه في الرجوع على الطرف الاول في اية مطالبة او ادعاء قد ينشأ مستقبلا بعد تسليم المشروع نتيجة سوء تنفيذ شركة المقاولات او لأي سبب آخر . ويلتزم الطرف الثاني بناء على ذلك بالرجوع على شركة المقاولات في اية مطالبة أو ادعاء .

البند التاسع

في حالة تأخر الطرف الاول او من يتعاقد معه عن اتمام تنفيذ المشروع في الموعد المحدد فانه يتحمل جميع الاضرار التي تنتج عن هذا التأخير ما لم يكن هناك أسباب قهرية لم يتسبب فيها الطرف الاول وتكون خارجة عن ارادته .

البند العاشر

في حالة وجود اية اعمال اضافية او تعديلات يقترح الطرف الثاني او المكتب الاستشاري او كلاهما معا ضرورة ادخالها مما قد يؤثر على شروط وقيمة هذا العقد ، فان على الطرف الثاني مراجعة الطرف الاول والاتفاق على تعديل العقد او اخذ موافقته على التعديل المقترح قبل تنفيذ اية اعمال خلاف الاعمال المتعمدة سواء كان ذلك بالزيادة او النقصان . كما ان عليه تزويد الطرف الاول بموافقة المكتب الاستشاري على التعديلات المطلوبة وتعديل المخططات والتصاميم والمواصفات تبعا لذلك .

البند الحادي عشر

في حالة توقع هذا العقد من قبل أكثر من شخص واحد بصفة طرف ثاني ، يكون جميع الموقعين مسئولين وضامين متضامين ، منفردين او مجتمعين تجاه الطرف الاول عن تسديد المبالغ المطلوبة بموجب هذا العقد .

البند الثاني عشر

مالم ينص على خلاف ذلك في العقد نفسه فان الاحكام والشروط الواردة في الشروط العامة للتعاقد والصادرة من وزارة الاشغال العامة بدولة قطر تسود على احكام اي مستند آخر يمثل جزء من العقد .

البند الثالث عشر

أ - يتم الفصل في النزاع على أساس الشريعة الاسلامية .

ب - أي خلاف ناشئ عن تطبيق أحكام هذا العقد و/ أو متعلق به ، يعرض على لجنة تحكيم تشكل من ثلاثة اعضاء ويكون حكمهم سواء صدر بالاجماع ام بالاغلبية ، ملزما للطرفين وغير قابل للطعن فيه بأي طريق من طرق الطعن الجائز قانونا وتمثل اللجنة على الوجه التالي :

١ - حكم يختاره الفريق الاول

٢ - حكم يختاره الفريق الثاني

٣ - حكم يختاره المحكمان الأولان

وفي حالة عدم توافر الاغلبية . يحل الخلاف موضوع التحكيم الى المحاكم القطرية وتكون هي المختصة دون سواها ، بالفصل في أية طلبات و/ أو قضايا تنشأ بمقتضى التحكيم و/ أو ناشئة و/ أو متعلقة به و/ أو بهذا العقد .

البند الرابع عشر

تسرى أحكام القانون القطري ، والقوانين والانظمة المرعية على هذا العقد فيما عدا ما نص عليه من اتفاق بين الطرفين وبما لايتعارض مع احكام الشريعة الاسلامية .

البند الخامس عشر

حرر هذا العقد من نسختين اصليتين موقعتين من قبل الطرفين بارادة حرة خالية من العيوب الشرعية والقانونية بتاريخ / / ١٩٩٩م ويسقط الطرف الثاني حقه في الادعاء بكذب الاقرار و/ أو اي دفع شكلي و/ أو موضوعي ، ضد ما جاء في هذا العقد .

الطرف الثاني

الطرف الأول

.....

.....

بين يدي
فقه حماد بن أبي سليمان

د. محمد رواس قلعه جي

رقع
عبد الرحمن البخاري
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

قال الحافظ الذهبي مبينا افقه الناس في كل طبقة من طبقات علماء اهل الكوفة :
 «افقه اهل الكوفي علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود وافقه اصحابها : علقمة بن
 قيس وافقه اصحابه : ابراهيم النخعي وافقه اصحابه : حماد بن ابي سليمان ، وافقه
 اصحاب حماد : ابو حنيفة وافقه اصحابه : ابو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي»^(١).

اما علي بن ابي طالب وعبد الله بن مسعود فناهيك بهما فهما وعاءان من اوعية
 العلم ، ومن الفقهاء من اصحاب رسول الله ﷺ ، اما علقمة ، فهو علقمة بن قيس
 الذي قال فيه عبد الله بن مسعود : ما أقرأ شيئا واعلمه الا علقمة يقرؤه ويعلمه»^(٢)
 ولذلك كان كثير من الصحابة رضوان الله عليهم يستفتون علقمة حتى قال ابو ظبيان
 حصين بن جندب بن الحارث الجنبى الكوفي : «ادركت ما شاء الله من اصحاب النبي
 ﷺ يسألون علقمة ويستفتونه»^(٣).

اما ابراهيم النخعي : فهو امام ائمة العلم الاسلامي في عصره والذي قال فيه
 الشعبي لشعيب بن الجحباب حين عاد من دفنه «دفنتم افقه الناس ، قال شعيب : ومن
 الحسن ؟ قال الشعبي : افقه من الحسن ومن أهل البصرة ومن أهل الكوفة ، ومن اهل
 الشام ومن أهم أهل الحجاز»^(٤) وقال فيه عبد الله بن عون : والله ما ترك ابراهيم مثله ،
 قلت : بالكوفة ؟ قال : لا بالكوفة ولا بالبصرة ولا بالشام ولا بكذا ولا بكذا»^(٥).

هذه هي سلسلة فقه حماد بن ابي سليمان اخذ فيها الفقه العالم الجهبذ ، عن العالم
 الجهبذ من حماد الى عبد الله بن مسعود الى رسول الله ﷺ .

وكان أفقه أصحاب ابراهيم «حماد بن ابي سليمان» حتى ان عبد الملك بن اياس لما
 سأل ابراهيم النخعي من نسأل بعدك ؟ قال ابراهيم : «حمادا»^(٦) وقال فيه اسحق

- (١) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٦ للذهبي ، طبع مؤسسة الرسالة .
- (٢) المختار في مناقب الاخبار ٢١/ ٢٨٧ للمبارك بن محمد بن الاثير الجزري ، مخطوط في المكتبة الاحمدية بحلب ، تحت
 رقم : (٢٧١) .
- (٣) العبر في خبر من غير ١/ ٦٧ للذهبي ، طبع وزارة الثقافة - الكويت .
- (٤) حلية الاولياء ٤/ ٢٢ لأبي نعيم الاصبهاني ، طبع مصر ١٣٥٤ هـ . وتاريخ الاسلام ٣/ ٣٣٩ للذهبي طبع مصر ،
 مكتبة القدسي ١٣٦٨ هـ . والمختار في مناقب الاخبار (١/ ٥٣)
- (٥) الطبقات الكبرى ٦/ ٢٨٤ لابن سعد ، طبع دار صادر ، بيروت ١٣٧٧ هـ .
- (٦) طبقات الفقهاء ص ٦٣ للشيرازي ، تصوير دار المعرفة ، بيروت ، والمعرفة والتاريخ ٢/ ٧٩٥ ليعقوب البسوي
 تحقيق اكرم ضياء العمري ، نشر مؤسسة الرسالة (١٤٠ هـ . سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٢) .

الشيبياني : ما رأيت افقه من حماد^(٧) .

ولكن حمادا - رغم اعتراف اقرانه وشيوخه له بالفقاهة - لم ينل حظه من الاهتمام والدراسة عند الباحثين حتى ان دوائر المعارف ومنها دائرة المعارف الاسلامية لم تذكره وحتى ان ابن كثير لم يذكره في اعداد الذين ماتوا سنة ١١٩ هـ ولا في عداد الذين ماتوا سنة ١٢٠ هـ، والاعرابيون لم يذكروا من اخباره الانتفايسيرة لاتساعد الباحث على الافضة في دراسة تحليلية متكاملة، ونحن سنحاول في هذه العجالة أن نجمع أخباره وصوغها صياغة نعتقد انها مقبولة ونقدمها للقارىء : لعلنا نلقى الضوء على هذه الشخصية .

هوية حماد:

حماد بن ابى سليمان هو ابو اسماعيل حماد بن مسلم^(٨) .

وابوه مسلم أصله من اصبهان^(٩) وكان ممن أرسل به معاوية بن ابى سفيان الى ابى موسى الاشعري وهو بدومة الجندل^(١٠)، ثم صار الى ابراهيم بن ابى موسى الاشعري^(١١) وقد اتفق كل من كتب عن حماد انه توفي عام ١١٩ او عام ١٢٠ هـ، وقد مات كهلا .

كان حماد يعتبر من صغار التابعين وكان اكبر شيخ له هو «انس بن مالك» رضى الله عنه^(١٢) .

هيبته:

كان حماد ثريا من اثرياء الكوفة، ولذلك فانه كان ينفق على لباسه فكان حسن

(٧) طبقات الحفاظ ص ٤٨ للسبوطى طبع مطبعة وهبة، مصر ١٣٩٣ هـ. وسير اعلام النبلاء ذ/ ٢٣٤ .

(٨) تاريخ يحيى بن معين برقم ١٥٠٤ تحقيق احمد نور سيف، طبع جامعة الملك عبد العزيز ١٣٩٩ هـ. وطبقات ابن سعد ٣٣٢/٦ وطبقات الفقهاء ص ٦٣ وسير اعلام النبلاء ٢٣١/٥ .

(٩) سير اعلام النبلاء ٢٣١/٥ وتاريخ يحيى بن معين برقم ١٥٠٤ تحقيق احمد نور سيف، طبع جامعة الملك عبد العزيز ١٣٩٩ هـ. وطبقات ابن سعد ٣٣٢/٦ وطبقات الفقهاء ص ٦٣ وسير اعلام النبلاء ٢٣١/٥ .

(١٠) طبقات ابن سعد ٣٣٢/٦ .

(١١) طبقات ابن سعد ٣٣٢/٦ وطبقات خليفة بن خياط ص ٣٧٦ تحقيق سهيل زكار، طبع وزارة الثقافة بدمشق، وطبقات الحفاظ ص ٤٨ .

(١٢) سير اعلام النبلاء ٢٣١/٥ .

الثياب والهدام وكان متجملاً في احتشام ووقار وقد اتفق واصفوه على أنه كان يلبس المعصفر، فعن مالك بن مغول قال: رأيت حمادا يحلى وعليه ازار اصفر وملحفة حمراء معصفرة^(١٣).

وكان اشهب اللحية قد خالط سواد شعرها الشيب الابيض، قال سفيان الثوري: رأيت حماد بن ابي سليمان جاء الى طلحة الكحال يستعينه في شيء بعينه وهو على فرس له، فرأيته اشهب اللحية^(١٤)، وكان يخضب لحيته بالسواد ولعل هذا مما كان يصرف بعض الناس عنه، فلا يحملون حديثه لانهم يرون في هذا مخالفة للسته قال ابو المريح الرقي - نسبة الى الرقة - قدم علينا حماد الرقة فاذا عليه ملحفة معصفرة وقد خضب بالسواد فلم اسمع منه^(١٥).

مرضه:

كان حماد رحمه الله تعالى يعانى من مرض الصرع^(١٦)، وكانت نوبة الصرع تأتيه أحيانا وهو يلقي دروسه على أصحابه، فاذا ذهب عنه قام وتوضأ، ثم يتابع درسه، فقد قال احمد بن عبد الله العجلي: كان حماد أفقه اصحاب ابراهيم النخعي، وكان ربياً تعتربه موتة وهو يحدث^(١٧).

ورعه:

كان حماد ورعاً إذ قرأ القرآن بكى حتى تخضل لحيته من دموعه فقد حدث مالك بن اسماعيل قال: سمعت امي - وهى ابنة اسماعيل بن حماد - تقول: ربياً رأيت المصحف في حجر جدى حماد بن ابي سليمان ودموعه على الورق^(١٨).

جوده وإنفاقه فى الخير:

قلن إن حمادا كان ثرياً، ولكننا لانعلم من أين جاءه هذا الثراء وكان جواداً كثير

(١٣) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وطبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣ وميزان الاعتدال ٥٩٥-٥٩٦ للذهبي، طبع عيسى البابى الحلبي ١٣٨٢هـ.

(١٤) المعرفة والتاريخ ٢/ ٦٧٤.

(١٥) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥-٥٩٦.

(١٦) ميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥.

(١٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٤.

(١٨) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣.

الانفاق في الخير حتى قال داوود الطائي : كان حماد سخيا على الطعام جوادا بالدرهم والدنانير^(١٩) ، وقال عنه الذهبي : كان حماد أحد العلماء الأذكياء والكرام الأسخياء له ثروة وحشمة وتجميل^(٢٠) ، وكان أجود ما يكون في رمضان فكان إذا أقبل رمضان مد الموائد أجلس عليها الصيام ، فقد ذكر ابن العماد في شذرات الذهب أن حمادا كان يفطر في كل يوم خمسمائة إنسان^(٢١) وذكر الصلت بن بسطام قال : ان حمادا كان يفطر كل يوم في رمضان خمسين إنسانا^(٢٢) ، وقال غيره : إنه كان يفطر في شهر رمضان خمسمائة إنسان^(٢٣) ثم إذا كان العيد كسى الفقراء ثوبا ثوبا وأعطاهم لكل واحد مائة درهم^(٢٤) .

حفاظه على كرامته:

كان حماد شديد الحفاظ على كرامته ، يبذل للحفاظ عليها المال رخيصة وكان يرى أن السؤال وطلب الحاجة من الناس مما يشوب الكرامة ولذلك كان يتجنبه ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، فقد قدم ابو الزناد عبد الله بن ذكوان القرشي - وهو من فقهاء المدينة المنورة المشهود لهم - الكوفة مولى من قبل الخليفة على الصدقات فيها ، فكلم رجل حمادا ليكلم ابا الزناد كي يستعين بقريب له في بعض أعماله ، فقال حماد : كم يؤمل صاحبك من ابي الزناد أن يصيب منه؟ قال : ألف درهم قال حماد : قد أمرت له بخمسة آلاف درهم ولا يبذل ماء وجهي اليه فقال الرجل : جزاك الله خيرا^(٢٥) .

شيوخه:

روى حماد رحمه الله تعالى عن كبار الأئمة في عصره منهم : أنس بن مالك الصحابي الجليل وهو أكبر شيوخه وابو وائل شقيق بن سلمة وزيد بن وهب ، وسعيد بن المسيب و ابراهيم بن يزيد النخعي وعامر بن شراحيل الشعبي وغيرهم^(٢٦) .

(١٩) سير اعلام النبلاء ٢٣٨ / ٥ .

(٢٠) سير اعلام النبلاء ٢٣١ / ٥ .

(٢١) شذرات الذهب ١٥٧ / ١ لعبد الحى بن العماد ، طبع الافاق الجديدة - بيروت .

(٢٢) سير اعلام النبلاء ٢٣٨ / ٥ .

(٢٣) سير اعلام النبلاء ٢٣٤ / ٥ .

(٢٤) سير اعلام النبلاء ٢٢٤ / ٥ - ٢٣٨ .

(٢٥) سير اعلام النبلاء ٢٣٨ / ٥ .

(٢٦) سير اعلام النبلاء ٢٣١ / ٥ وعمهذيب التهذيب ١٦ / ٢ .

تلاميذه:

أخذ العلم عن حماد علماء أجلاء منهم: ابنه اسماعيل وابو حنيفة، والحكم بن عتيبة، وسليمان بن مهران الاعمش، وزيد بن ابى انيسة ومغيرة بن مقسم، وهشام الدستوائى ومحمد بن ابان الجعفى وحمزة الزيات ومسعر بن كدام، وسفيان الثورى وشعبة بن الحجاج وحماد بن سلمة وابو بكر النهشلى وغيرهم^(٢٧).

رحلاته:

إن إهمال الاخباريين نقل أخبار حماد جعلنا لانعلم من أخباره الا النزر اليسير ونحن لانعلم الكثير عن رحلات حماد، وكل الذى نعلمه أنه رحل لأداء فريضة الحج، والتقى برحلته هذه بأئمة الحجاز، عطاء وطاووس ومجاهد، وسبر أغوار علمهم بالفقه، فلم يسره منهجهم فيه ولاطريقتهم فى التفكير الفقهى، فعاد إلى الكوفة يبشر أهلها بأن الفقة فى الكوفة وما فقه اهل الحجاز بشيء قال مغيرة بن مقسم: حج حماد، فلما قدم اتيناه نسلم عليه، فقال: ابشروا يا اهل الكوفة، فانى قدمت على اهل الحجاز فرأيت طاووسا ومجاهدا، فصبيانكم، بل صبيان صبيانكم أفقه منهم، قال مغيرة فرأينا ان ذلك بغي منه^(٢٨).

ورحل إلى البصرة مرة، ونزل على واليها «بلال بن ابى بردة» وسمع منه فى هذه المقدمة هشام الدستوائى وحماد بن سلمة^(٢٩).

ثم قدم إليها مرة أخرى وفى هذه الرحلة خرج الى الناس وعليه ملحفة حمراء، فجعل صبيان البصرة يسخرون منه فقال له رجل: ما تقول فى رجل وطىء دجاجة فخرج من بطنها بيضة. وقال له آخر: ما تقول فى رجل طلق امرأته ملء سكرجه - وهو إناء توضع فيه الحلوى ونحوها -^(٣٠) وفى هذه الرحلة لم يأتها ايوب بن ابى تيممة كيسان السخثيانى وكان ايوب عالما عابدا قدوة لايقدم عالم إلى البصرة الا أتاه فيها فلما

(٢٧) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣١ ومهذب التهذيب ٢/ ١٦.

(٢٨) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ٥/ ٥٩٦ ومهذب التهذيب ٢/ ١٧ لابن حجر، طبع دائرة المعارف النظامية، الهند ١٣٢٥ هـ.

(٢٩) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٣.

(٣٠) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/ ٥٩٥.

لم يأتيه لم يأتيه الناس (٣١) .

ورحل إلى الرقة وفي هذه الرحلة خرج إليه ابو المليح بن اسامة الرقي ، فرآه وقد ارتدى ملحفة حمراء معصفرة وخضب لحيته بالسواد فرجع ولم يسمع منه (٣٢) ؛ لانه يرى أنه قد خالف بذلك السنة .
عقيدته:

كان حماد رحمه الله تعالى على عقيدة أهل السنة والجماعة في أول حياته ولكنه ما إن توفي شيخه ابراهيم النخعي «حتى تحول عنها إلى عقيدة الارغاء (٣٣) . والإرغاء على نوعين : إرغاء الفقهاء وإرغاء البدعة .

أما إرغاء الفقهاء فهو : أنهم لا يعدون العمل كالصلاة والزكاة من الايمان ، ويقولون : الإيـمان إقرار باللسان ويقين بالقلب بينما يقول أهل السنة : إيمان هو عقيدة في القلب وقول باللسان ، وعمل بالجوارح .

يقول الإمام الذهبي : والنزاع بينهما في هذا نزاع لفظي (٣٤) . وأما إرغاء البدعة : فهو القول بأنه لا يضر مع التوحيد ترك الفرائض . وإرغاء حماد كان من النوع الاول الذي قال فيه الذهبي : الخلاف بينه وبين ما يعتقده أهل السنة خلاف لفظي (٣٥) .

ولما تحول حماد إلى الإرغاء ناقشه أقرانه وأصحابه فيما ذهب اليه من الإرغاء وذكره بما كان عليه اشياخه ، فقال له الصفت بن دينار : يا حماد انت راوية ابراهيم النخعي فهل كان ابراهيم مرجئا؟ فقال حماد : لا ، كان شكاكاً مثلك (٣٦) ولما يسوا منه تفرقوا عنه ، فقال له معمر : يا حماد ، كنت رأساً وكنت اماماً في أصحابك فخالفتهم فصرت تابعا فقال حماد : انى أن أكون تابعا في الحق خير من أن أكون رأساً في الباطل (٣٧) .

(٣١) ر : المعرفة والتاريخ ٧٩١ / ٢ .

(٣٢) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٥ وميزان الاعتدال ١ / ٥٩٥ - ٥٩٦ .

(٣٣) طبقات ابن سعد ٦ / ٣٣٣ .

(٣٤) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٣ .

(٣٥) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٣ .

(٣٦) ميزان الاعتدال ١ / ٥٩٥ .

(٣٧) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٣ والمعرفة والتاريخ ٧٩٥ / ٢ .

حماد بالتحديث بالأسانيد كما هو حال المحدثين .

٢- اقوال العلماء في رواية حماد:

لقد تكلم بعض العلماء في رواية حماد رحمه الله تعالى ، ونحن إذا استقرأنا اقوال الطاعنين في رواية حماد نجدها لانتخرج عما يأتي :

(أ) الصرع : لقد ترك شريك رواية حماد أن حمادا كان يصرع ، لقد خاف شريك أن يكون صرعه هذا يؤثر على حفظه ، فقد قيل له : لم تكثر عن حماد؟ فقال : كنت أتجاوزة الى غيره كان به لمم وكنت أقول : لا أكتب عن المجانين^(٤٤) .

(ب) اتهامه بالكذب : لقد اتهم الأعمش ومغيرة حمادا بالكذب ، ولذلك تركا حديثه . أما الأعمش : فقد روى محمد بن عبد الله بن نمير قال : سمعت أبا بكر بن عياش قال : قلت للأعمش : سمعت إبراهيم يقول لنا : كره أن يخلط البسر والتمر من أجل السرف ، كما كره أن يخلط السمن واللحم؟ قال : لا قلت : فمن سمعته؟ قال : من حماد وما كنا نصدقه^(٤٥) .

أما مغيرة : فقد قال أبو بكر بن عياش عن مغيرة : إنه ذكر له عن حماد شيئا فقال : كذب^(٤٦) .

ولكن الذين طعنوا في صدق حماد لم يقدموا دليلا على أنه كان يكذب والجرح لا يصح الا مفسرا بل اكتفى الأعمش بقوله : «وما كنا نصدقه» دون أن يقدم تبريرا لعدم تصديقه ، حتى قال الحاكم : كان الأعمش سىء الرأي في حماد^(٤٧) .

أما قول مغيرة وقد ذكر له عن حماد شيئا فقال : «كذب» فانه لا يصلح أن يكون جرحا لحماد ، لأن غايت أن حمادا علم شيئا ومغيرة لم يعلمه فكذبه مغيرة فيما قال ، ولكن لما كان من علم حجة على من لم يعلم فإن قول مغيرة في حماد «كذب» لا يصلح أن يكوم جرحا له ، وبذلك تسقط دعوى عدم صدقه .

(٤٤) المعرفة والتاريخ ٢/٧٩٢ سير اعلام النبلاء ٥/٢٣٤ وميزان الاعتدال ١/٥٩٦

(٤٥) سير اعلام النبلاء ٥/٢٣٤ .

(٤٦) تهذيب التهذيب ٢/١٧

(٤٧) تهذيب التهذيب ٢/١٦ وميزان الاعتدال ١/٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥/٢٣٤

(ج) قلة الحفظ : إن فريقا من الطاعنين في رواية حماد لا يطعنون عليه قلة الدين ولا ضعف التقوى فهو عدل ثقة عندهم ولكنهم يطعنون عليه قلة الحفظ ، فقد قال أبو حاتم : حماد صدوق لا يحتاج بحديثه وهو مستقيم الفقه ، فاذا جاء الأثر شوش^(٤٨) .

ويشبه هذا ما قاله شعبة عنه ، فقد قال : كان حماد صدوق اللسان لا يحفظ الحديث^(٤٩) .

ومن هذا الباب قول ابن سعد عنه في الطبقات : كان ضعيفا في الحديث واختلط في آخر مرة^(٥٠) .

ولعل سبب ضعف حفظه اشتغاله بالفقه واستخراج العلل والأقيسة وتركيزه عليها وعلى الأعمال الفكرية ، من كان هذا شأنه فإنه تضعف حافظته لقلّة استعماله لها ، ويقوى فكره لكثرة استعماله له ، وقد انتبه إلى هذا «المزني» حين علق على قول شعبة في حماد «كان حماد لا يحفظ» فقال المزني : يعني ان الغالب عليه الفقه ولم يرزق حفظ الآثار^(٥١) .

(د) خطؤه فيما يرويه عن ابراهيم : ينقل ابن سعد في الطبقات أن عثمان البتي كان يرى أن حمادا كان سيء الحفظ فيما ينقله عن غير ابراهيم فقد قال عثمان البتي : كان حماد اذا قال برأيه أصاب ، وإذا قال عن غير ابراهيم أخطأ^(٥٢) ، ومفهوم هذا أن حمادا كان جيد الحفظ فيما ينقله عن شيخه ابراهيم النخعي وهذا معقول ، لأن حمادا تفرغ لابراهيم النخعي وكان له رواية وكان يعب من بحره ومن كان هذا شأنه كان جيد الحفظ لما أفرغ له اهتمامه وعكف عليه .

لكن ينقل البسوي في «المعرفة والتاريخ» عن عثمان البتي انه كان يرى أن حمادا كان سيء الحفظ ينقله عن ابراهيم أيضا ، وقد نقل قول عثمان البتي المتقدم هكذا «كان

(٤٨) تهذيب التهذيب ١٦/٢ وطبقات الحفاظ ص ٤٨ وسير اعلام النبلاء ٥/٢٣٤ .

(٤٩) طبقات ابن سعد ٦/٣٣٣ .

(٥٠) طبقات الحفاظ ص ٤٨ .

(٥١) طبقات ابن سعد ٦/٣٣٣ .

(٥٢) المعرفة والتاريخ ٢/٧٩٣ .

حمادا اذا قال برأيه اصاب وإذا قال : قال ابراهيم اخطأ^(٥٣) ، ودعم البسوى ما نقله من قول عثمان البتي في حماد بإيراد مخالفة حماد الثقات فيما رواه عن ابراهيم في ذكاة الجنين الذي ذبحت امه ، فقال : لقد روى ابو نعيم قال : حدثنا سفيان عن منصور عن ابراهيم قال : «كله أشعر أولم يشعر» وروى ابو نعيم ايضا قال : حدثنا سفيان عن الزبير بن عدى عن ابراهيم قال «ذكاته ذكاة امه» . وروى أنه قال : حدثنا شعبة عن مغيرة عن ابراهيم قال : «الجنين ذكاته ذكاة أمه» .

فقد اتفق كل من منصور والزبير بن عدى ومغيرة فيما يروونه عن ابراهيم على ان ذكاة الجنين ذكاة أمه .

وخالف هؤلاء حماد فيما يرويه عن ابراهيم في ذلك فقد روى عنه أنه قال : لا تكون ذكاة نفس عن نفسين^(٥٤) .

واری ان ما أورده البسوى لا يصلح دليلا على صحة من قال : إن حمادا كان إذا روى عن ابراهيم اخطأ ، لأن الخطأ في الرواية مرة لا يعنى الخطأ فيها كل مرة ، وشأن من يعنى بإنسان ويلزمه ويكثر الأخذ عنه أن يكون قليل الخطأ فيما يرويه عنه ، وقلب الآية بخطئه فيما يرويه عنه مرة أو مرتين لا يصلح دليلا على قلب الوضع وترك العادة .

(هـ) قبول روايته : إذا سقطت دعوى كذبه وبقيت دعوى عدم حفظه تحمل جزءا من الحقيقة لا الحقيقة كلها فإن المحققين من العلماء قبلوا حديثه ، فقد قال فيه ابن عدى : يقع في رواية حماد أفراد وغرائب وهو لا بأس به ، متماسك في الحديث^(٥٥) ، وقال عنه الامام احمد : مقارب ما روى عن القدماء سفيان وشعبة^(٥٦) ، وقال الحافظ الذهب أخرج له مسلم مقرونا بغيره وحديثه في السنن ولا يلتفت إلى قول من ضعفه^(٥٧) .

حماد الفقيه:

١ - اعتراف العلماء لحماد بالفقاهة : اتفق العلماء على أن حمادا كان فقيها وأنه كان جيد

(٥٣) المعرفة والتاريخ ٧٩٢ / ٢ .

(٥٤) المحلى ٤٣ / ٧ واحكام الجصاص ١١١ / ١

(٥٥) تهذيب التهذيب ١٦ / ٢ .

(٥٦) سير اعلام النبلاء ٢٣٤ / ٥ .

(٥٧) تهذيب التهذيب ١٦ / ٢ وميزان الاعتدال ١ / ٥٩٥ وسير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٤ .

التخريج والقياس واستخراج العلل والتنقيب عن مقاصد الشارع من الأحكام حتى قال فيه ابو حاتم «كان حماد مستقيم الفقه»^(٥٨)، وقال ابو اسحق الشيباني: ما رأيت أفقه من حماد، وحماد أفقه من الشعبي^(٥٩)، وقال معمر: لم ار أفقه من هؤلاء: الزهري وحماد وقتادة^(٦٠) ولم أر مثل الزهري في الوجه الذي كان فيه - أى في الحديث - ولم ار مثل حماد في وجهه - أى في الفقه -^(٦١) وقال عثمان البتي: كان حماد إذا قال برأيه أصاب^(٦٢)، وقال شعبة: كان الحكم بن عتيبة أكثر من حماد حديثا ولكن حمادا كان أجود رأيا^(٦٣).

٢ - عقد مشيخة الفقه لحماد بعد ابراهيم: أخذ حماد الفقه عن ابراهيم النخعي ولازمه حتى تفقه به وحتى صار أفقه اصحاب ابراهيم قال الذهبي: تفقه حماد بابراهيم حتى صار أنبل اصحابه، وأفقههم وأقيسهم أبصرهم بالمناظرة والرأى^(٦٤).

وقد اعترف له بالفقاهة والتأهل للفتوى شيخه ابراهيم قال مغيرة: قلت لابراهيم: إن حمادا يفتى قال ابراهيم: وما يمنعه وقد سألتني عما لم تسألني عن عشره^(٦٥)، ولما مرض ابراهيم النخعي وكان محتفيا من الحجاج - أتاه تلاميذه يعودونه فقال لهم: عليكم بحماد فإنه قد سألتني عن جميع ماسألني عنه الناس^(٦٦) ولما اشتد المرض بابراهيم أراد أصحابه أن يعرفوا من سيكون لهم مرجعا في الفقه بعد شيخهم ابراهيم، فسأله عبد الملك بن اياس الشيباني: من نسأل بعدك؟ قال ابراهيم: حمادا^(٦٧). وسأله مغيرة: من نسأل بعدك؟ قال: حمادا^(٦٨).

ولما مات ابراهيم رحمه الله تعالى أراد اصحابه أن ينصبوا لهم شيخا وأن يتحروا

(٥٨) طبقات الحفاظ ص ٤٨ وسير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٤ .

(٥٩) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٢ .

(٦٠) المعرفة والتاريخ ١ / ٦٣٧ .

(٦١) المعرفة والتاريخ ٢ / ٧٩٣ .

(٦٢) المعرفة والتاريخ ٢ / ١٦ .

(٦٣) المعرفة والتاريخ .

(٦٤) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣١ - ٢٣٦ .

(٦٥) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٤ .

(٦٦) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٢ .

(٦٧) سير اعلام النبلاء ٥ / ٢٣٢ والمعرفة والتاريخ ٢ / ٧٩٥ .

(٦٨) طبقات ابن سعد ٢ / ٣٣٣ وطبقات الفقهاء للشيرازي ص ٦٣ .

لدينهم فأخذوا يطوفون على العلماء وكان من ابرزهم في ذلك الوقت الاعمش وحمادا فأتوهما وسألوهما فأجمع رأيهم على إمامة حماد في الفقه، قال مغيرة: لما مات ابراهيم رأينا أن الذي يخلفه الأعمش فأتينا فسألناه عن الحلال والحرام فإذا لاشيء فسألناه عن الفرائض فإذا هي عنده، قال فأتينا حمادا فسألناه عن الفرائض فإذا لاشيء فسألناه عن الحلال والحرام فإذا هو صاحبه فأخذنا الفرائض عن الأعمش وأخذنا الحلال والحرام عن حماد عن ابراهيم^(٦٩).

٣ - عدم استغناء طلاب الفقه عنه: إن المنزلة الفقهية التي بلغها حماد جعلت طلاب العلم لا يستغنون عنه رغم مقاطعة بعض العلماء له، وسوء رأيهم فيه وما كان من بين هؤلاء الطلاب سفيان الثوري الذي كان يأتيه سرا فيسأله عن مسائل وسمع منه، قال سفيان: ما كنا نأتي حمادا الا سرا عن أصحابنا^(٧٠).

٤ - منهج حماد في الفقه: قلنا ان حمادا تفقه بابراهيم وعنه أخذ منهجه في التفكير الفقهي حيث كان كلاهما ينقب عن علة الأحكام وعن مقاصد الشارع منها، إلا أن ابراهيم كان يجمأ الى ذلك رواية الحديث بل كان يجعل الحديث الأصل والمرجع، وتكلم ابراهيم في العلة والمقاصد فتح ذهن حماد عليها فجعلها هي الأصل وجعل يطيل النقاش فيها ويعول عليها في تفقيه أصحابه إذ الفقاهة عنده استخراج العلة من النصوص ومعرفة مقاصد الشارع منها - وهو فقه الرأي - اما العمل بطواهر النصوص - وهو ما عليه أهل الحديث - فكل انسان يحسنه ولذلك كانت عنايته بالبناء الفكري للفقه أكبر من عنايته بحفاً احاديث الأحكام ولذلك فإنه لما حج ورأى الناس في الحجاز يأخذون بطواهر النصوص في الأحكام ولا يغوصون على العلة والمقاصد ولا يعنون بالبنية الفكرية للأحكام لم يعتبر عملهم هذا فقها ولم يعتبرهم فقهاء قال مغيرة: حج حماد فلما قدم أتيناها. نسلم عليه، فقال: ابشروا يا أهل الكوفة، فإني قدمت على أهل الحجاز فرأيت عطاء ومجاهدا فصبيانكم بل صبيان صبيانكم أفقه منهم^(٧١).

(٦٩) طبقات ابن سعد ٦/ ٣٣٢.

(٧٠) المعرفة والتاريخ ٢/ ٢٩١.

(٧١) سير اعلام النبلاء ٥/ ٢٣٥ وميزان الاعتدال ٥/ ٥٦٩ وتهذيب التهذيب ٢/ ١٧ وترتيب تاريخ ابن معين

١٣٢/٢.

وعاب فقهاء الحديث على حماد هذا في الفقه لأنهم رأوا فيه اهمالا لأمر السنة، واعتمادا أكبر على الرأي، وكان منهم الامام «مالك بن انس» إمام أهل المدينة المنورة حيث قال رحمه الله تعالى: كان الناس عندنا أهل العراق حتى وثب انسان يقال له حماد، فاعترض هذا الدين فقال فيه بالرأى^(٧٢)، وكان منهم ايضا عامر الشعبي - العراقي الكوفي - فقد انتهى مرة الى المسجد فاذا حماد وحوله اصحابه ولهم ضوضاء أصوات فقال: والله لقد بغض إلى هؤلاء هذا المسجد حتى تركوه أبغض إلى من كناسة دارى معاصر الصعافقة. ثم انصاع راجعا^(٧٣). وقدم حماد البصرة مرة، فخرج وعليه ملحفة حمراء، فجعل صبيان البصرة يسخرون به، فسأله رجل عن رجل وطىء دجاجة ميتة فخرج من بطنها بيضة، وقال له آخر: ما تقول فى رجل طلق امرأته ملء سكرجة^(٧٤)، استخفافا به واستهزاء وتنديدا بطريقته العقلية التى يعتمد عليها فى الفقه.

٥ - المقارنة بين فقهه وفقه الحكم بن عتيبة:

قال الحجاج بن محمد المصبصى: سألت شعبة عن الحكم وحماد، فقال: كان الحكم أكثرهما حديثا وكان حمادا أجودهما رأيا^(٧٥)، وعلى هذا فإن شعبة رحمه الله تعالى يرى أن كلا من الحكم بن عتيبة وحماد بن ابى سليمان منهجا فى الفقه غير المنهج الذى يتبعه الآخر، فالحكم يتبع أهل الحديث، وحماد يتبع منهج أهل الرأي، فأحب شعبة أن يتبع أثر المنهجين فى الفروع فوضع مجموعة من الأسئلة الفقهية، ويقول سليمان بن حرب: إن مسائل الحكم وحماد كتبت لشعبة^(٧٦) ولا يبعد أن يشترك أكثر من عالم فى وضع هذه الاسئلة ولكن بعضها من وضع شعبة لنفسه لا محالة يدلنا على ذلك اسلوب صياغتها وأسلوب طرحها.

ويهمنا كثيرا الآن ان تكون الأسئلة من وضع شعبة أو من وضع مجموعة من العلماء

(٧٢) تهذيب التهذيب ١٨/٢.

(٧٣) طبقات ابن سعد ٦/٢٥١. والصعافقة: مفردتها صفعق، وهو الذى يشهد السوق وليس عنده رأس مال، فاذا اشترى تاجر سلعة اقحم نفسه معه.

(٧٤) سير اعلام النبلاء ٥/٢٣٥ وميزان الاعتدال ١/٥٩٥.

(٧٥) المعرفة والتاريخ ٢/١٦.

(٧٦) المعرفة والتاريخ ٢/٢٨٣.

بقدر ما يهمننا أن هذه الأسئلة كان من شأنها أن تكشف عما يؤديه اختلاف المنهجين من الاختلاف في الفروع.

وطرح شعبة أسئلته على كل من الحكم بن عتيبة وحماد بن ابى سليمان وأخذ يتلقى الإجابات منهما عليها ويقارن بينها، والشىء المؤسف حقا أن النتائج التى وصل إليها شعبة لم تصلنا، أو لعله لم يعلنها ولكننا من تتبع هذه المسائل والمقارنة بين الاجابات التى تلقاها شعبة منها نجد أن الحكم وحمادا قد اتفقا فى الاجابة على اكثر هذه الاسئلة واختلفا فى قليل منها، رغم اختلاف منهج الفقيهن ومن النظر فيما اختلفا فيه منها نجد لحماد فيما ذهب إليه نكتة فكري أو فقهية لم يرق إليها فكر الحكم حين أجاب، وهذا إن دل على شىء فإنما يدل على أن المنهج الفكرى الذى كان يتبعه حماد فى الفقه كان منهجا سليما ولا يؤدي الى قلب الاحكام كما كانوا يظنون. وقد أحصينا من هذه المسائل التى طرحها شعبة عليهما الاسئلة التالية، نقدم منها ما اتفق جوابها فيه، ثم نتبعه بما اختلف جوابها فيه لكى يسهل على القارىء ملاحظة النتائج التى وصلنا إليها من تفوق التفكير الفقهى عند حماد على التفكير الفقهى عند الحكم:

فأما ما اتفقنا فيه فهو ما يلي:

— سألهما عن الرجل يشتري من الرجل الشىء فيقول: ان كان بنقد فبكذا وان كان الى أجل فبكذا قالوا: إن انصرف على أحدهما جاز^(٧٧).

— وسألهما عن بيع مدبر بمد دقيق فكرهاه^(٧٨).

— وسألهما عن من اشترى ثوبا فقطعه فوجد فيه عوارا فقال الحكم: يرده، وقال حماد: يرده ويرد معه أرش التقطيع وروى ايضا شعبة عن الهيثم عن حماد أنه قال: يوضع عنه أرش العوار^(٧٩).

— وسألهما عن رجل عنده اختان مملوكتان هل يجلب له أن يطأهما؟ فقالوا: لا يطأ واحدة منها ولا يقربنها حتى يخرج واحدة عن ملكه^(٨٠).

(٧٧) مصنف ابن ابى شيبه ٧٨/١ مخطوط تركيا، طوب قبو سراى

(٧٨) عبد الرزاق ٣١/٨.

(٧٩) المحلى ٧٨/٩

(٨٠) المحلى ٥٢٣/٩

- وسألها عن التكبير أيام العشر من ذى الحجة؟ فقالا: محدث^(٨١).
- وسألها عن التكبير إذا خرج الى العيد؟ فقالا: نعم يكبر^(٨٢).
- وسألها عن الرجل يأمر الرجل فيقتل؟ فقالا: يقتل القاتل وليس على الأمر قود^(٨٣).
- وسألها عن القاتل والممسك للقتل؟ فقالا: يقتل القاتل^(٨٤).
- وسألها عن رجل رمى نارا في دار قوم فاحترقوا؟ فقالا: ليس عليه قود ولا يقتل^(٨٥).
- وسألها عن الرجل يوجد مع المرأة فيقول: هي امرأتى، فقالا: لاحد عليه^(٨٦).
- وسألها عن مملوك أكره جارية على الزنا، فقالا: عليه الحد وليس عليه صداق^(٨٧).
- وسألها عن الرجل يجيء يوم الجمعة وقد خرج الامام على المنبر، فقالا: يسلم ويردون عليه السلام، وإذا عطس شمتوه ويرد عليهم^(٨٨).
- وسألها عن من اعتق أمته واستثنى ما في بطنها؟ فقالا: ذلك له^(٨٩).
- وسألها عن السفر في رمضان؟ فقالا: اخرج^(٩٠).
- وسألها عن الرجل ينام عن الصلاة ثم يستيقظ وقد طلع من الشمس شىء؟ فقالا: لا يصلى حتى تنبسط الشمس^(٩١).
- وسألها عن قراءة البسملة في الصلاة، فقالا: اقرأها في نفسك^(٩٢).

(٨١) ابن ابي شيبة ١/١٧٧.

(٨٢) ابن ابي شيبة ١/١٨٢.

(٨٣) المحلى ١٠/٥٠٨.

(٨٤) المحلى ١٠/٥١٢.

(٨٥) المحلى ١١/١٩.

(٨٦) المحلى ١١/٢٤٢.

(٨٧) ابن ابي شيبة ٢/١٢٨.

(٨٨) المحلى ٥/٦٦.

(٨٩) المحلى ٨/٤٠١ و ٩/١٨٩.

(٩٠) تفسير الطبرى ٢/١٤٨ و ٣/٤٥٣.

(٩١) شرح معانى الآثار ١/٢٣٤ للطحاوى، طبع مصر.

(٩٢) ابن ابي شيبة ١/٦٢ ب.

- وسألها عن صلاة المسابقة؟ فقالا: ركعة حيث كان وجهه يومئذ ايباء^(٩٣).
- وسألها عن اللقيط؟ فقالا: هو حر^(٩٤).
- وسألها عما يعفى عنه من النجاسة، فقال الحكم: إذا كان مقدار الدرهم وقال حماد إذا كان مقدار المثقال، ثم قال: أو الدرهم^(٩٥).
- وسألها عن مسح الرأس في الوضوء، فقالا: يمسح مرة واحدة^(٩٦).
- وسألها عما قال: إن فارقت حريمي فهالي في المساكين صدقة، فقالا: ليس عليه شيء^(٩٧).
- وأما ما اختلفا فيه فهو ما يلي:
- سألتها عما اشترى خمسة عشر جريبيا برا بعشرة أجربة، فقال الحكم: لا بأس بذلك، وكرهه حماد^(٩٨).
- وسألها عن بيع الحديد بالنحاس نسيئة، فقال الحكم لا بأس به وكرهه حماد^(٩٩).
- وسألها عن رجل شج رجلا فاقتص له منه، فمات المقتص منه، فقالا: عليه الدية، وقال حماد: ويرفع عنه بقدر الشجة^(١٠٠).
- وسألها عن الكلام بغير عذر إذ خرج الإمام على المنبر حتى يتكلم وإذا نزل قبل أن يصلي؟ فكرهه الحكم وقال حماد لا بأس به^(١٠١).
- وسألها عما توضع بسور الحمار ثم صلى، فقال الحكم: لا يعيد، وقال حماد: أحب إلى أن يعيد^(١٠٢).

(٩٣) ابن ابي شيبة ١١٣/١ ب وتفسير الطبري ٥٧٥/٢ والمحل ٣٦/٥

(٩٤) المحل ٢٧٤/٨

(٩٥) ابن ابي شيبة ٦٠/١

(٩٦) ابن ابي شيبة ٤/١

(٩٧) شرح السنة ٣٧/١٠ للطحاوي.

(٩٨) المحل ٤٦٩/٨

(٩٩) مصنف عبد الرزاق ٣٧/٨ طبع المكتب الاسلامي، بيروت ١٤٠٣ هـ.

(١٠٠) المحل ٢١/١١

(١٠١) ابن ابي شيبة ٧٩/١ والاوسط ٧٩/٤ لابن النذر، تحقيق صغير احمد بن محمد حنيف، طبع دار طيبة - الرياض

١٤١٢ هـ.

(١٠٢) ابن ابي شيبة ٦/١

— وسألها عن الرجل يصلي خلف الصف وحده؟ فقال الحكم: يعيد وقال حماد لا يعيد^(١٠٣).

— وسألها عن الرجل يستيقظ فيجد البلة؟ فقال الحكم: لا يغتسل وقال حماد: إن كان يرى أن احتلم اغتسل^(١٠٤).

— وسألها عن الرجل يتكفل بنفس رجل فمات المكفول قال الحكم: يضمن الدراهم وقال حماد: ليس عليه شيء^(١٠٥).

— وسألها عن بول الشاة والبعير، فقال الحكم: لا يغسل وقال حماد يغسل^(١٠٦).

— وسألها عن قطرة بول أصابت خفا، فصلي فيه صاحبه، فقال الحكم: يعيد، وقال حماد: لا يعيد^(١٠٧).

تأثره بمنهج النخعي في التفكير الفقهي:

قلنا إن حمادا كان تلميذا لابراهيم النخعي بل كان أنيغ تلاميذ النخعي تأثر بمنهجه في التفكير الفقهي وشرب عنه هذا المنهج، حتى رأى ابراهيم أن حمادا خير من يخلفه من تلاميذه في الفتوى لقد فتح ابراهيم أبواب الرأي في التفكير الفقهي فوجها حماد، وترجع في ساحة الفكر فكان فقيها مفكرا وللبرهان على صحة ما قلناه ولائيات هذا التأثير فقد قمنا بمقارنة ما جمعناه من فقه حماد بن ابي سليمان في كتابنا «موسوعة فقه حماد بن ابي سليمان» مع ما جمعناه من فقه ابراهيم النخعي في كتابنا «موسوعة فقه ابراهيم النخعي» وتتبعنا فقه الرجلين مسألة مسألة، فوجدنا أن حمادا بن ابي سليمان لم يخالف شيخه إلا في ست وعشرين مسألة فقط، أما باقى مسائل الفقه فاننا لانعرف له مخالفة لها، وهذه المسائل التي خالف فيها حماد ابراهيم هي:

١ - كره حماد استئجار السمسار وأجرته، ولكن ابراهيم رخص فيها^(١٠٨).

(١٠٣) عبد الرزاق ٥٩/٢

(١٠٤) ابن ابي شيبة ١٣/١ ب

(١٠٥) سنن البيهقي ٧٧/٦ طبع الهند ١٣١٤ هـ.

(١٠٦) ابن ابي شيبة ٢٠/١

(١٠٧) ابن ابي شيبة ٥٥/١

(١٠٨) الاشراف ١/٢٤٠ والمغنى ٥/٤٢٧

٢ - وقال حماد في الإرث : إذا اجتمع لشخص قرابتان فإنه يرث بأقوى القرابتين (المغنى ٣٠٤ / ٦) بينما كان ابراهيم يقول : يرث بالقرابتين جميعا^(١٠٩) .

٣ - وقال حماد : لا يصح الاشتراك في الأضحية^(١١٠) بينما كان ابراهيم يرى صحة الإشتراك في أضحية البقر والإبل حيث يجزىء الواحد منها عن سبعة اشخاص^(١١١) .

٤ - وقال حماد : لا يجوز بيع الكلب وإن كان معلما^(١١٢) بينما أجاز ابراهيم بيع كلب الصيد^(١١٣) .

٥ - كان حماد يقول : تحمل العاقلة دية العبد قلت أم كثرت^(١١٤) بينما كان ابراهيم يقول : لا تحمل العاقلة دية العبد^(١١٥) .

٦ - وكان حماد يرى كراهة ذكر الله تعالى للحائض^(١١٦) بينما رخص فيه ابراهيم^(١١٧) .

٧ - وكان حماد يرى أن الخلع فرقة وليس بطلاق^(١١٨) بينما يرى ابراهيم أن الخلع طلاقة بائنة^(١١٩) .

٨ - وكان حماد يرى أنه لا يجوز وضع بعض الدين مقابل تعجيل الوفاء^(١٢٠) بينما يرى ابراهيم أنه لا بأس بوضع بعض الدين مقابل تعجيل الوفاء^(١٢١) .

(١٠٩) ابن ابي شيبة ١٨١ / ٢ والمغنى ١٨٦ / ٦ و ٣٠٤

(١١٠) المحلى ٣٨١ / ٧ .

(١١١) آثار ابي يوسف ٦١ وآثار محمد بن الحسن ١٣٥

(١١٢) الاشراف ٥٥٥ / ٢ والمحلى ١٠ / ٩ وشرح السنة ٢٤ / ٨ والمغنى ٢٥١ / ٤ والمجموع ٢٤٦ / ٩ .

(١١٣) عبد الرزاق ٢٥٦ / ٩ وشرح النووي لصحيح مسلم ٢٣٣ / ١٠ والمحلى ١٢ / ٩ والمغنى ٢٥١ / ٤ والمجموع ٢٤٦ / ٩ .

(١١٤) المحلى ٢٩ / ١١ و ٥٢ والمغنى ٧٧٥ / ٧ ونيل الاوطار ، ٢٤٧ / .

(١١٥) عبد الرزاق ٤١٠ / ٩ وآثار ابي يوسف ٢٢١ والمحلى ٤٩ / ١١ و ٥٢ والمغنى ٧٧٥ / ٧

(١١٦) ابن ابي شيبة ١٠٣ / ١ .

(١١٧) عبد الرزاق ٣٣٦ / ١

(١١٨) عبد الرزاق ٤٨٦ / ٦

(١١٩) ابن ابي شيبة ٢٤٤ / ١ وعبد الرزاق ٤٨١ / ٦ وآثار محمد ٧٢ و ٧٤ والمحلى ٢٣٨ / ١٠ والمغنى ٥٦ / ٧ .

(١٢٠) المغنى ٤٨ / ٤ .

(١٢١) عبد الرزاق ٧٣ / ٨ و ٧٤ وآثار ابي يوسف ١٨٥ .

٩ - وكان حماد يرى أن الفقير الذي يستحق الزكاة هو من لم يكن عنده ما تجب فيه الزكاة^(١٢٢) بينما يرى ابراهيم أن الفقير الذي يجل له أن يأخذ من الزكاة هو من لم يكن له خمسون درهما^(١٢٣).

١٠ - كان حماد يرى أن المجلود في الزنا تخلع عنه ثيابه^(١٢٤) بينما كان ابراهيم يرى أن يترك عليه قميص فإن كان مراد حماد: أن تخلع عنه الحشو والفرو من ثيابه فلا خلاف بينهما.

١١ - وكان حماد يرى قطع اليد بالسرقة من بيت المال ولو كان للشارق فيه حق^(١٢٦) بينما يرى ابراهيم عدم القطع في السرقة من بيت المال^(١٢٧).

١٢ - وكان حماد يرى أن السفر الذي يقصر فيه الصلاة وتعلق به الرخص ما كان أكثر من فرسخين^(١٢٨) وفي رواية ثانية: اثني عشر ميلا - وهي أربعة فراسخ - وفي رواية ثالثة: إن كان يذهب ويعود من يومه فتجب عليه الجمعة^(١٢٩) بينما يرى حماد ان السفر الذي تتعلق به الرخص هو ما كان مسيرة ثلاثة أيام^(١٣٠).

١٣ - وكان حماد يرى أن الأجير المضارب إذا سافر بهال المضاربة فسان نفقته على نفسه^(١٣١) بينما يرى ابراهيم ان نفقته على رأس المال^(١٣٢).

١٤ - وكان حماد يرى أن الشفعة للجار الملاصق دون غيره^(١٣٣) بينما يرى ابراهيم ان الشفعة بالأبواب الملاصق احق من الأبعد منه ثم الأقرب فالأقرب^(١٣٤).

(١٢٢) ابن ابي شيبة ١/١٣٧ والمحلى ٦/١٥٤.

(١٢٣) ابن ابي شيبة ١/١٣٧ وعبد الرزاق ٤/١١٠ والمحلى ٦/١٥٤

(١٢٤) ابن ابي شيبة ٢/١٢٧.

(١٢٥) تفسير القرطبي ١٣/١٦٢

(١٢٦) ابن ابي شيبة ٢/١٣٠ والاشراف ١/٤٩٤ والمغنى ٨/٢٧٧ وسير اعلام النبلاء ٥/٢٣٣

(١٢٧) المحلى ١١/٣٢٨ والمغنى ٨/٢٧٧ واحكام الجصاص ٢/٤٢٦

(١٢٨) ابن ابي شيبة ١/٧٦ب

(١٢٩) الاوسط ٤/٣٥

(١٣٠) عبد الرزاق ٢/٥٢٧ والمجموع ٤/٢١٥

(١٣١) الاشراف ١/١١٣ والمغنى ٥/٣٧

(١٣٢) عبد الرزاق ٨/٢٤٧ والمحلى ٨/٢٤٨ والمغنى ٥/٣٧

(١٣٣) المحلى ٩/١٠٠

(١٣٤) عبد الرزاق ٨/١٨

- ١٥ - وكان حماد يرى قبول شهادة المرأة الواحدة الكافرة على استهلال المولود^(١٣٥) بينما يرى ابراهيم في إحدى الروايتين عنه عدم قبول شهادة الكفار في غير الوصية في السفر إذا لم يوجد من يشهد من المسلمين^(١٣٦) وفي الرواية الثانية: لا تجوز شهادة الكفار في الوصية ولا في غيرها^(١٣٧).
- ١٦ - وكان حماد يرى جواز إمامة المتيمم للمتوضين^(١٣٨) بينما يرى ابراهيم عدم صحة اقتداء متوضىء بمتيمم^(١٣٩).
- ١٧ - ويرى حماد أن المسبوق إن ادرك الإمام في الركوع أو في السجود كبر مرتين الأولى لاستفتاح الصلاة والثانية للركوع ولا يجزيه غير ذلك^(١٤٠) بينما يرى ابراهيم أنه تجزئة تكبيرة واحدة للاستفتاح والركوع^(١٤١).
- ١٨ - وكان حماد يرى أن تطوع الليل والنهار يصلى مثنى مثنى^(١٤٢) بينما يرى ابراهيم أن نافلة الليل تصلى مثنى مثنى، أما نافلة النهار فانها تصلى أربعا أربعا^(١٤٣).
- ١٩ - وكان حماد يرى وجوب الكفارة على من أفطر يوما من رمضان بالوطء^(١٤٤) بينما يرى ابراهيم أنه لا كفارة في إفطار رمضان بوطء أو بغيره والواجب فيه التوبة والاستغفار قياسا على افساد الصلاة^(١٤٥).
- ٢٠ - وكان حماد يرى أن من مات ولم يقض ما عليه من الصيام صام عنه وليه^(١٤٦) بينما يرى ابراهيم أن وليه لا يقضى عنه شيئا ولكن يخرج عنه الفدية نصف صاع من طعام عن كل يوم^(١٤٧).

(١٣٥) المحلى ٣٩٩/٩

(١٣٦) تفسير الطبرى ٦١/١١

(١٣٧) اثار ابي يوسف ١٦٦ و اثار محمد ١١١ .

(١٣٨) الاوسط ٦٧/٢ والمحلى ١٤٣/٢ والمجموع ١٦٣/٤

(١٣٩) عبد الرزاق ٣٥٢/٢ والمجموع ١٦٣/٤ .

(١٤٠) عبد الرزاق ٢٧٨/٢ والاوسط ٨٠/٣ والاستذكار ٨٣/١ والمغنى ٥٠٥/١

(١٤١) عبد الرزاق ٢٧٨/٢ وابن ابي شيبة ٣٨/١ والمغنى ٥٠٤/١

(١٤٢) ابن ابي شيبة ٩٦/١ والمغنى ١٢٤/٢ والمجموع ٥٤٩/٣ .

(١٤٣) ابن ابي شيبة ٩٦/١ و ٩٧ والمغنى ١٦٣/٢ وطرح التثريب ٧٤/٣ ونيل الاوطار ٤٩/٣ .

(١٤٤) المغنى ١١٥/٣

(١٤٥) اثار محمد ٥٣ والمحلى ٨٨/٦ والمغنى ١٢٠/٣ والمجموع ٣٩٥/د

(١٤٦) عبد الرزاق ٢٣٩/٤ والمحلى ٨/٧ وشرح السنة ٣٢٦/٦

(١٤٧) عبد الرزاق ٢٣٧/٤

٢١ - وكان حماد يرى أن من قال لزوجته «أنت على حرام» وقعت عليها طلقة واحدة بائنة^(١٤٨) بينما يرى ابراهيم أنه إن نوى به طلاقا فهو طلاق وإن لم ينو به طلاقا فكفارته كفارة يمين^(١٤٩).

٢٢ - ويرى حماد أن من قذف الجماعة بلفظ واحد أو بألفاظ متعددة فليس عليه إلا حد واحد^(١٥٠) بينما يرى ابراهيم أنه إن قذفهم بلفظ واحد فليس عليه إلا حد واحد، أما إن قذفهم بألفاظ متعددة فعليه حدود متعددة^(١٥١).

٢٣ - وكان حماد يرى أن الرجل إذا تزوج المرأة على مهر عاجل وآجل فهو كله عاجل^(١٥٢) بينما يرى ابراهيم أن المهر الآجل لايجل إلا بالطلاق أو الفرقة^(١٥٣).

٢٤ - وكان حماد يرى أن النذر المخرج مخرج اليمين لا تجب على صاحبه الكفارة بالحنث به^(١٥٤) بينما يرى ابراهيم أن عليه كفارة يمين إن حنث به^(١٥٥).

٢٥ - وكان حماد يرى أن السورثة إن أجازوا الوصية للوارث، أو أجازوا الوصية بأكثر من الثلث فليس لهم أن يرجعوا^(١٥٦) بينما يرى ابراهيم أن للسورثة الرجوع عن إجازتهم قبل الموت أو بعده^(١٥٧).

٢٦ - وكان حماد يرى أن المتوضىء يغسل ظاهر الأذنين وباطنهما في الوضوء^(١٥٨) بينما يرى ابراهيم في إحدى الروايتين عنه: أنه يغسل مقدمهما مع الوجه، ويمسح باطنهما مع الرأس^(١٥٩) وفي رواية ثانية عنه أنه يمسح ظاهرهما وباطنهما^(١٦٠).

(١٤٨) ابن ابي شيبة ١/ ٢٤٠ ب والمحل ١٠/ ١٢٥ والاشراف ٤/ ١٧٢ وتفسير القرطبي ١٨/ ١٨١ .

(١٤٩) ابن ابي شيبة ١/ ٢٤١ ب ونيل الاوطار ٦/ ٢٨١

(١٥٠) ابن ابي شيبة ٢/ ١٢٥ والاشراف ٢/ ٧٢ والمغنى ٨/ ٢٣٣ - ٢٣٤

(١٥١) عبد الرزاق ٧/ ٤٣٤ واثار محمد ١٠٥ والمغنى ٨/ ٢٣٣ .

(١٥٢) الاشراف ٤/ ٥٤ والمغنى ٦/ ٦٩٣ .

(١٥٣) المغنى ٦/ ٦٩٣

(١٥٤) الاشراف ١/ ٤١٣ والمحل ٨/ ٨ وشرح السنة ١٠/ ٣٧ وحلية العلماء ٣/ ٣٣٧ والمغنى ٨/ ٦٩٦ وسير اعلام

النبلاء ٥/ ٣٣٤ .

(١٥٥) عبد الرزاق ٨/ ٢٤٥ - ٢٤٦

(١٥٦) ابن ابي شيبة ٢/ ١٧٥ وسنن الدارمي ٢/ ٤٩٦ والمحل ٩/ ٣١٩ والمغنى ٦/ ١٤ .

(١٥٧) المحل ٩/ ٣١٩

(١٥٨) شرح السنة ١/ ٤٤١

(١٥٩) اثار محمد ١/ ٢ واثار ابي يوسف ص ٥

(١٦٠) ابن ابي شيبة ١/ ٤٦٤ وعبد الرزاق ١/ ١٣ .

ونجد أثر التأثير في الموافقات الكثيرة بين حماد وابراهيم ونحن نورد فيما يلي بعض المسائل التي أخذها حماد عن ابراهيم والتي يبدو فيها التأثير واضحا ، لأنها تكشف عن منحى من التفكير مختلف تماما عن المنحى الذى سلكه فريق آخر من فقهاء الامة الاسلامية وإن المطلع عليه لا يمكنه إلا أن يقر بأخذ حماد هذا التفكير عن النخعي ، نذكر من ذلك :

١ - لقد أخذ حماد عن ابراهيم تطهير البئر الذى وقعت فيه نجاسة بنزح دلاء معدودة منه ، فقال ابراهيم : إن وقع سنور في بئر فمات فيه فإن البئر يطهر بنزح أربعين دلوا منه ، وقال حماد بما قال به ابراهيم^(١٦١) ويلاحظ هنا اتفاقهم في عدد الدلاء مع ان في هذا العدد مجالا للاختلاف .

٢ - وقال ابراهيم بنجاسة بصاق الإنسان وقال حماد بما قال به ابراهيم^(١٦٢) .

٣ - وقال ابراهيم بتقويم صيد الحرم أو صيد المحرم قيمته ، ثم يشتري بثمنه هديا إذا بلغ ثمنه أن يشتري به هدى ، وإن لم يبلغ فيشتري به طعاما ثم يتصدق به^(١٦٣) .

٤ - وقال ابراهيم : إن القارن بين الحج والعمرة يطوف طوافين ويسعى سعيين ، وقال حماد بما قال به ابراهيم^(١٦٤) .

٥ - وقال ابراهيم بعدم سقوط خيار رد المبيع بالعيب إذا شرط البائع البراءة من كل عيب فيه وقال حماد بما قال به ابراهيم^(١٦٥) .

٦ - وقال ابراهيم : إن رفض البائع تسليم المبيع حتى يسلم اليه الثمن يكون المبيع في يده رهنا وإن رفض المشتري استلام المبيع من البائع حتى يأتيه بالثمن ، يكون المبيع في يد البائع امانة ، إن هلك يكون هلاكه من حساب المشتري ، وقال حماد بما قال به ابراهيم وزاد عليه حالة ما إذا سكت المتبايعان فإنه كان لا يراه شيئا حتى يقبحه^(١٦٦) .

(١٦١) ابن ابي شيبة ٢٦/١ والمحلى ١٤٥/١-١٤٦ وشرح معانى الآثار ١/١٧ .

(١٦٢) ابن ابي شيبة ٢٣/١ و٢٧ وعبد الرزاق ١/١٨٥ .

(١٦٣) تفسير الطبرى ٥١/٧ و٥٤ و٥٧ واثار ابي يوسف ١٠٩ والمغنى ٣/٥٢١ .

(١٦٤) ابن ابي شيبة ١/١٨٣ والمحلى ٧/١٧٥ واثار ابي يوسف ١٠١ ونيل الاوطار ٥/٨٣ والمجموع ٨/٦٩ .

(١٦٥) ابن ابي شيبة ١/٢٧١ والمحلى ٨/٣٣٨ والمجموع ٩/٣٣٠ والمغنى ٤/١٧٨ .

(١٦٦) عبد الرزاق ٨/٤٧ .

٧- وقال ابراهيم : إن المستأجر إذا تعدى فان الأجرة تسقط عنه عما تعدى فيه وقال حماد بما قال به ابراهيم (١٦٧) .

٨- وقال ابراهيم : في الذمية تسلم تحت الذمي ويأبى زوجها الاسلام تقر عنده، وفي قول آخر له : يقع طلاقا، وقد أئثر عن حماد الروياتان جميعا، موافقة لابراهيم (١٦٨) .

٩- وقال ابراهيم بايجاب نفقة القريب الفقير على رحمه المحرم الموسر وقال حماد بما قال به ابراهيم (١٦٩) .

١٠- وقال ابراهيم تنتظر امرأة المفقود حتى يأتيها موت زوجها أو طلاقه وقال حماد بما قال به ابراهيم (١٧٠) .

١١- وقال ابراهيم بعدم جواز اعتاق ولد الزنا في الكفارات وقال حماد بما قال به ابراهيم (١٧١) .

١٢- وقال ابراهيم في الجنائيات : يقتص من المباشر للجنانية دون الأمر بها والممسك لها (١٧٢) .

إن هذا الذي أوردنا خير دليل على تأثر حماد بمنهج التفكير الفقهي لابراهيم النخعي ، فقد فتح ابراهيم نوافذ الفكر فدخلها حماد وبني في ساحتها قصورا ثم أتى أبو حنيفة - تلميذ حماد - ففرش هذه القصور وزينها بمختلف الزينات حتى صار فقه الرأي قصرا منيفا بناه أمهر الصناعات ، فكان إحدى المباني الشاهقة في حضارتنا الاسلامية .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين . . .

(١٦٧) ابن ابي شيبة ١/٢٧٣ ب وعبد الرزاق ٨/٢١١

(١٦٨) ابن ابي شيبة ١/٢٤٢ و ٧/٣١٣ والمغنى ٦/٦١٧ .

(١٦٩) ابن ابي شيبة ١/٥٦ والمحلى ١٠/١٠١ واثار ابي يوسف ١٥٨

(١٧٠) ابن ابي شيبة ١/٢١٨ وعبد الرزاق ٧/٩١ واثار محمد ٨٠ والمحلى ١٠/١٣٩ والمغنى ٧/٤٤٨ و ٤٩٠ .

(١٧١) ابن ابي شيبة ١/١٥٧ ب والمحلى ٨/٧٢ والمغنى ٧/٧٥١ .

(١٧٢) الاشراف ٢/١١٤ والمحلى ١٠/٥٠٨-٥٠٩ .

رَفَع
عبد الرحمن البجاري
أسكنه الفردوس
www.moswarat.com

جوانب من الاقتصاد الكلي في فكر ابن خلدون

د. شوقي دنيا

ملخص البحث

موضوع البحث هو جوانب الاقتصاد الكلي في فكر ابن خلدون. وأهمية هذا البحث تنبثق مما له من آثار عملية ونظرية، حيث ان ما يتناوله من قضايا ومشكلات ليست ببعيدة عن واقعنا المعاصر، ومن ثم يمكن لنا أن نستفيد بالكثير مما قدمه في مواجهتها كما أن إبراز وتأسيس ما قدمه سلفنا من عطاء اقتصادي ابرازه بلغة فنية اقتصادية معاصرة هو في حد ذاته قيمة فكرية تستحق ما يبذل فيها من عناء خاصة ونحن نعيش حركة اقتصادية اسلامية معاصرة تتطلب الدعم القوي المستمر من خلال التعرف على ما قدمه علماءنا السابقون حيال القضايا الاقتصادية.

ويدور هذا البحث حول دراسة الجوانب التالية والتي تمثل أهم مسائل الاقتصاد الكلي: الجانب الاول: الدخول القومي من حيث مفهومه ومحدداته. الجانب الثاني: النمو الاقتصادي من حيث طبيعته وأهميته وعوامله ومراحلها وما قد يكون له من آثار سلبية.

ماذا قدم ابن خلدون حيال تلك الموضوعات؟ وما قيمة ما قدمه إذا ما قورن بما قدمه علماء مسلمون آخرون؟ وإذا ما قورن بما قدمه علماء غربيين وهل فيه ما يمكننا أن نستفيد به في تعاملنا الحاضر مع هذه القضايا؟.

رَفَعُ
عبد الرحمن العجمي
أسكنم الله الفردوس
www.moswarat.com

مقدمة:

من المعروف أن للدراسات الاقتصادية جوانبها المتعددة المتنوعة ، ومن المعروف كذلك أن ما يتعلق منها بتاريخ الفكر والمذاهب الاقتصادية قد حظى ومازال باهتمام كبير لدى علماء الاقتصاد الوضعي .

بينما الأمر في الاقتصاد الاسلامي قد يكون على خلاف ذلك ، حيث لم ينل هذا الجانب من اهتمام علماء الاقتصاد الاسلامي ما يستحق من عناية واهتمام رغم ما يحتله من أهمية كبرى في دعم وتطوير وترشيد الحركة المناهضة المعاصرة للاقتصاد الاسلامي إذ هو من جهة يقدم دعماً قوياً للدراسة التطبيقية من حيث كونه كشافاً علينا استخدامه في حركتنا الاقتصادية الحاضرة حيث قضاياها ومشكلاتنا المعاصرة ، وتستند هذه المقولة إلى حقيقة هامة وواضحة رغم ما قد يكون هنالك من عدم انتباه لها ، وهي أن قضايانا ومشكلاتنا وإن اخذت طابع الحداثة والمعاصرة إلا انها في حقيقة الامر تضرب بجذورها في أعماق الماضي . . ومعنى ذلك أنها قضايا ومشكلات واحدة جذورها قديمة نهاياتها معاصرة ، وقد اعجبني كثيراً قول من قال : ان مريثات ابن خلدون حيال قضايا التخلف والنمو هي أقرب اليانا وان تطاول الزمن من مريثات الفكر الاقتصادي الوضعي وإن تحد الزمن أو تقارب وهي مقولة حقيقية وصحيحة عند القائل وانعام النظر . ألم يركز ابن خلدون بقوة على الأهمية الكبرى للعامل السياسي في نجاح واخلق عمليات التنمية؟؟ وألم يطنب القول في خطورة عامل التبعية على ماتقدم المجمعات بل على وجودها ذاته؟؟ ألم يحذر كل التحذير من الآثار التدميرية للسياسات الاقتصادية غير الرشيدة؟؟ أليست هذه العوامل تحتل مرتبة الصدارة في الادب الانثائي المعاصر كما أنها تمثل العقبات الكبرى حيال اي جهد يبذل للقضاء على مشكلة التخلف الاقتصادي؟

هذا عن الأهمية العملية لقيام دراسات وأبحاث تتناول تاريخ الفكر الاقتصادي الإسلامي يضاف إلى ذلك القيمة العلمية النظرية وراء تلك البحوث التي تبرز بلغة فنية اقتصادية معاصرة اسهام علمائنا الأوائل في تأسيس وتنظير وتطوير علم الاقتصاد . وهذه قيمة في حد ذاتها ولاسيما انه أخذت تنهض من ركودها .

هذا ومما هو معروف لدى العلماء المختصين أن مقدمة ابن خلدون تحتوي على العديد من الأفكار والآراء والنظريات التي تعد رائدة بالنسبة للعديد من العلوم . كما انها قد نالت العناية الفائقة من علماء الاجتماع والتاريخ لكن ما نالته على أيدي علماء الاقتصاد وإن كان كبيرا في حد ذاته إلا أنه اقل بكثير من المنظور النسبي ، سواء في ذلك بالنسبة لما قدمه العلماء غير الاقتصاديين ، او بالنسبة لما في المقدمة من عطاء اقتصادي نحن نعتقد أنه في الكثير من جوانبه مازال مكنونا ، وقد صدق المفكر الغربي «ايف لاكوست» عندما قال ما في مقدمة ابن خلدون من علم إنما يكشف بقدر تقدمنا نحن العلمي .

لا أخفى القارىء سرا من أن اعتمدت في النقل من المقدمة على طبعة الاستقامة لمصطفى محمد وهي بدون تاريخ وأن هذه المقدمة تحتل عندي مرتبة متقدمة في كتب سلفنا كما أنها تثير لدى الاهتمام الشديد بما تحتوي عليه من أفكار اقتصادية جد هامة ومتقدمة .

وهذا البحث يتناول بعض هذه الأفكار والآراء بالدراسة والتحليل النقدي المقارن . .

وقد اقتصرنا على الأفكار التي قدمها في مجالي النمو الاقتصادي ، والدخل القومي ومحدداته وهما يندرجان تحت ما يعرف حاليا بالاقتصاد الكلي .

فماذا قدم ابن خلدون حيال هذين الموضوعين؟ وما قيمة ما قدمه في سوق الفكر الاقتصادي؟ وما الذي يمكن أن يستفاد به منه في هذا العصر الحاضر؟ تلك هي المحاور الكبرى التي يدور حولها هذا البحث . وذلك من خلال الخطة التالية :

المبحث الأول: الدخل القومي

١ / ١ - مصطلحات ومفاهيم

١ / ١ / ١ - الثروة ورأس المال

١ / ١ / ٢ - الدخل والخرج

١ / ١ / ٣ - دورة الدخل القومي

١ / ٢ - محددات الدخل القومي

١ / ٢ / ١ - القطاع الحكومي

١ / ٢ / ٢ - القطاع الخاص

١ / ٢ / ٣ - القطاع الخارجي

المبحث الثاني: النمو الاقتصادي

٢ / ١ - طبيعة النمو وأهميته

٢ / ٢ - عوامل النمو

٢ / ٣ - مراحل النمو وديناميكيته

٢ / ٤ - آثار سلبية للنمو

٢ / ٥ - دروس مستفادة

من يقرأ المقدمة قراءة اقتصادية متأنية يجد فيها اشارات عديدة منها ما هو سريع ، ومنها ما هو مطول ، حيال موضوع الدخل القومي من جهة ، وكذلك النمو الاقتصادي من جهة أخرى ، وفيما يلي نعرض لعناصر هذين الموضوعين اللذين تطرق اليهما ابن خلدون تطرق بابن خلدون .

المبحث الأول: الدخل القومي

١/١ - مصطلحات ومفاهيم:

من المصطلحات الاقتصادية المتعلقة بالدخل القومي نجد: الثروة - رأس المال - الدخل - الخرج .

١ / ١ / ١ - الثروة ورأس المال من المعروف أن مصطلح الثروة تعرض من حيث مضمونه لتطورات عديدة علي أيدي رجال الفكر الاقتصادي الوضعي بدءاً بالنقود ومروراً بالمنتجات المادية وانتهاء بشتى المنتجات . ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن خلدون لم يقع فيما وقع فيه التجاريون فيما بعد من انصرافهم بهذا المصطلح إلى المعادن النفسية من النقود ، بشكل جعلهم يربطون بين هذه المعادن من حيث حجمها وبين مقدار ثروة البلد . بينما نجد ابن خلدون قد أكد على الطبيعة العينية والحقيقة للثروة حيث إن ثروة البلد هي مألديه من سلع ومنتجات تولدت من أنشطة اقتصادية ، وكلما زادت هذه الأنشطة والاعمال زادت ثروة البلد . بل لقد عارض بشدة اتجاهها يقترب من اتجاه التجاريين في عصره يذهب إلى الأهمية الكبرى للنقود وكثرتها كقياس لثروة البلد أو تعبير عنها . فبين ابن خلدون ان النقود شأنها بشأن بقية الاموال تزيد وتنقص بمقدار العمل والنشاط الاقتصادي وقد ظهر ذلك واضحا في هجومه الشديد على ما كان يمارس في عصره من عمليات البحث عن الدفائن والكنوز والهوس في الحصول على النقود بأي شكل . . . وفي ذلك يقول : واما قولهم أين أموال الامم من قبلنا وما علم فيها من الكثرة والوفور فاعلم ان الاموال من الذهب والفضة والجواهر والامتعة انما هي معادن ، ومكاسب مثل الحديد والنحاس والرصاص وسائر العقارات والمعادن والعمران يظهرها بالاعمال الانسانية ويزيد فيها وينقصها» (٣٨٨) .

كذلك يقول : «اعلم ان ماتوفر عمرانه من الأقطار وكثر ساكنه اتسعت احوال أهله وكثرت أموالهم والسبب في كثرة الأعمال التي هي سبب للثروة وتفتن دولهم في اتخاذ المعاول والحصون واختطاط المدن وتشبيد الامصار .

واعتبر ذلك بأقطار الشرق مثل مصر والشام وعراق العجم والهند والصين وناحية

السهال كلها وأقطارها وراء البحار الرومي عندما كثر عمرانها كيف كثر المال فيهم وعظمت دولتهم وتعدد مدنهم وحواسرهم وعظمت متاجرهم وأحوالهم . فالذي يشاهد لهذا العهد من أحوال تجار هذه البلاد وما عليه دولهم من غنى ورفه غرائب تسير الركبان بحديثها وربما تتلقى بالانكار في غالب الأمر ويحسب من يسمعها من العامة ان ذلك لزيادة في أموالهم أو لأن المعادن الذهبية والفضية اكثر بأرضهم أو لأن ذهب الأقدمين من الامم استأثروا به دون غيرهم وليس كذلك . بل هو كثرة العمران التي تفيد كثرة الكسب بكثرة الأعمال التي هي سببه» (٢٦٥) .

واضح تماما كيف كانت فكرة الثروة ومضمونها وعواملها وموقع الذهب والفضة من ذلك كيف كانت كل تلك المسائل واضحة جلية لدى ابن خلدون ، مقدما فيها من الرؤية ما يراه اليوم الفكر الاقتصادي الحديث . وما تعثر فيه ردحا طويلا الفكر الاقتصادي القديم والوسيط .

كذلك نلاحظ أنه كان يدرك أهمية ما نسميه اليوم برأس المال القومي مثل التشييدات والهياكل والمعدات ووسائل النقل والمواد الخام والسلع الوسيطة مثل الهدام والمخال والمناقب والاشخاب والرخام والأجر والصهاريج والمطامير والاسطبلات . . . الخ .

١ / ١ / ٢ - الدخل والخرج والعلاقة بينهما : المقصود بمصطلح الخرج هو الانفاق فاذا كان الدخل هو ايرادات فإن الخرج نفقات ومصروفات ومعنى ذلك أنه يمكن الاستعاضة عن مصطلح الخرج بالمصطلح المرادف له وهو الانفاق .

ومصطلح الانفاق القومي لا يغيب عن دارس للاقتصاد الكلي كما أن العلاقة بين الدخل والانفاق هي الأخرى جد معروفة . . يقول ابن خلدون في ذلك وأما حال الدخل والخرج فمتكافئ ، ومتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس» (ص ٣٦٢) .

ومعلوم أن الانفاق القومي يمكن أن يحل محله الطلب الكلي . . وسوف نرى في فقرة قادمة كيف كانت العلاقة بين الطلب الكلي والعرض الكلي واضحة بجلاء عند ابن خلدون وكيف أنه ركز بقوة على الطلب كما فعل كينز ومع ان النموذجين مختلفان

الا ان القاسم بينهما وهو مرونة الجهاز الانتاجي جعل تحليلهما في هذه المسألة متفقا الى حد كبير .

١ / ١ / ٣ - دورة الدخل القومي : من المسائل الأولية اليوم في أدبيات الدخل القومي مسألة دورة الدخل القومي لكن ماهو اليوم شبه مبتذل كان بالأمس وخاصة الأمس البعيد أبعد من الطموحات والتخيلات . وقد عد مكتشفوه هذه المسألة من رواد وعظماء الاقتصاديين مثل كيناي ويني .

ولنا أن نشيد بابن خلدون ايا اشادة لأنه قبل هؤلاء جميعا قدم تحليلا طيبا لهذه المسألة من خلال نموذج اقتصادي يقوم على قطاعين ، القطاع الحكومي والقطاع الخاص ، في ذلك يقول : «المال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان ، منهم اليه ، ومنه اليهم . فاذا حبسه السلطان فقدته الرعية» (ص ٢٨٦) .

ويعود فيؤكد ويوضح هذه القضية قائلا : «إذا أفاض السلطان عطاءه وأمواله في أهلها انبثت فيهم ورجعت اليه ، ثم اليهم منه ، فهي ذاهبة عنهم في الجباية والخراج عائدة عليهم في العطاء فعلى نسبة حال الدولة يكون يسار الرعايا وعلى نسبة يسار الرعايا وكثرتهم يكون مال الدولة» (ص ٣٧١) .

ومما تجدر ملاحظته هنا أولا أنه أكد على اهمية الانفاق حتى تكتمل الدورة وبين انه لو حدث تسرب في أي صورة - وقد ساه احتجان - فإن دورة الدخل لن تكتمل بل يحدث انكماش وزوال وهنا نذكر فقط بما قاله كيناي بعد ذلك بأكثر من قرنين عن دورة الناتج وأهمية الانفاق في اكتمالها .

ومع ادراكنا بأن القطاعات لدى كيناي مغايرة لها لدى ابن خلدون إلا أن الفكرة تكاد تكون واحدة . وثانيا ارتباط الضريبة بالانفاق وكيف انها معا يحدثان آثارا متكافئة عموما ، وخاصة اذا ما قام الحاكم بانفاق الضرائب في نفقات عامة تعود على اهل البلد ، فانهم في تلك الحالة لن يضاروا من جراء تلك الضرائب في جملتهم وهذه هي الفكرة التي احتلت موقفا بارزا في سجل بتي مع ان صاحبها الحقيقي والاول هو ابن خلدون .

٢/١ - محددات الدخل القومي:

يمكن النظر للدخل القومي على أنه دالة في الطلب الكلي أو الانفاق الكلي ومعلوم أن مصادر هذا الانفاق هي الحكومة والافراد والقطاع الخارجي .

١ / ٢ / ١ - القطاع الحكومي من أهم أدواته المؤثرة في الدخل القومي الانفاق العام والضرائب .

١ - الإنفاق العام : أهمية الانفاق الحكومي في تحديد مستوى الدخل القومي لا تخفى على قارىء اقتصادي ولقد تعرف ابن خلدون سلفا على هذا المحدد وعلى أهميته الكبيرة، بل لقد تعرف ولو بشكل غير مكتمل على ما يعرف حاليا بمضاعف الانفاق العام يقول ابن خلدون «إن الصنائع وإجادتها انما تطلبها الدولة - الحكومة - فهى التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات اليها وما لم تطلبه الدولة وإنما يطلبه غيرها من أهل المصر فليس على نسبتها لأن الدولة . هى السوق الاعظم وفيها نفاق كل شىء والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق فيها كان اكثر ضرورة، والسوقة - القطاع الخاص - وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة» (ص ٤٠٣) .

واضح تماما ما يعلقه ابن خلدون من أهمية محورية على الطلب العام في تحريك العرض ومن ثم الدخل وفي عبارة أخرى له يقدم بعض التفسير لهذه المقولة، فيقول :

«والسبب في ذلك ان الدولة والسلطان هى السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران فإذا احتجن السلطان الأموال او الجبايات أوفقدت فلم يصر فيها في مصارفها قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية وانقطع ايضا ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذوهم وقلت نفقاتهم جملة وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم فيقع الكساد حينئذ في الأسواق وتضعف الارباح في المتاجر» (ص : ٢٨٦) .

ويكرر مقولته هذه قائلا . . . وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتسع إحوالهم بالجاء اكثر من اتساعها بالمال فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخرجها في أهل الدولة ثم

فيمن تعلق بهم من أهل المصر وهم الأكثر فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم» (ص ٣٦٩) واضح تماما ان فكرة المضاعف تشع من هذه العبارات فانخفاض الانفاق العام يترتب عليه انخفاض دخل أفراد الجهاز الحكومي ، وانخفاض دخلهم يترتب انخفاض دخول الأفراد ذوي الصلة بهم ، ومن ثم انخفاض نفقاتهم ومعنى ذلك انخفاض الطلب فقلة العرض فانخفاض الانتاج فحدوث الكساد والانكماش وقد عاد وأكد على هذه المقولة موضحا أن انخفاض الإنفاق الحكومي يتولد عنه قهرا أو اختيارا تخفيض الإنفاق الخاص (ص ٣٧٤) وأخيرا فإنه يوضح من خلال إشاراتته بوثيقة طاهر بن الحسين لابنه الى مصر والتي فيها يقول «اعلم ان الاموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لاتنمو وإذا كانت في صلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت» (ص ٣٠٦).

٢ - الضرائب : من المعروف ان للضرائب أثرا انكماشيا وقد ناقش ابن خلدون أثر الضرائب على كل من العرض والطلب فيقول : «وإذا قلت الوظائف والوزائع - الضرائب - على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه فيكثر الاعتمار» (ص ٢٧٩).

ويقول ايضا . فيكثرون الوظائف والوزائع حيثئذ على الرعايا والاكرة والفلاحين وسائر أهل المغارم ويزيدون في كل وظيفة ووزيعة مقدارا عظيما لتكثر لهم الجباية ويضعون المكوس على المبيعات وفي الأبواب ، ثم تتدرج الزيادات بمقدار بعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والانفاق بحيث تثقل المغارم على الرعايا وتمضمهم» (ص ٢٧٩).

هذا عن أثر الضرائب على العرض أما اثرها على الطلب فإن الضرائب وإن فرضت على المنتجين فإنها عادة ما تسبب ارتفاع الاسعار ، ومعنى ارتفاعها تخفيض الطلب فإذا ما علمنا أن الضرائب لاتقتصر على المنتجين بل تعم الجميع فإننا ندرك مدى آثارها الانكماشية على جبهة الطلب ، حيث تقلل من الدخل الممكن التصرف فيه ومعنى ذلك كله انكماش مستوى الدخل القومي يقول ابن خلدون «والمكوس تعود الى المبيعات بالغلاء لأن السوقة والتجار كلهم يحتسبون على سلعهم وبضائعهم جميع ما

ينفقونه حتى في مؤنة أنفسهم فيكون المكس لذلك داخلا في قيم المبيعات وأثمانها فتعظم نفقات أهل الحضارة وتخرج عن القصد إلى الاسراف ولا يجدون وليجة عن ذلك لما ملكهم من أثر العوائد وطاعتها وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ويتتابعون في الإملاق والخصاصة، ويغلب عليهم الفقر ويقل المستامون للبع فتكسد الاسواق ويفسد حال المدينة» (ص ٣٧٢).

وإن الباحث الاقتصادي المنصف لا يملك نفسه من الدهشة إزاء روعة ودقة وعمق هذا التحليل لابن خلدون رحمه الله .

١ / ٢ / ٢ - القطاع الخاص : يمارس القطاع الخاص دوره في تحديد مستوى الدخل القومي من خلال مايقوم به من استهلاك واستثمار .

إن آلية التأثير التبادلي بين الدخل والاستهلاك جد معروفة في الأدب الاقتصادي فكما أن المزيد من الدخل يؤدي إلى المزيد من الاستهلاك فإننا نجد من زاوية أخرى أن المزيد من الاستهلاك يؤدي إلى المزيد من الدخل من خلال تزايد العرض بما يتضمن من تزايد الاستثمارات وتزايد الاستثمارات يولد المزيد من الدخول .

يقول ابن خلدون في ذلك . «دعتهم أحوال الرufe والغنى إلى الترف وحاجاته من التائق في المساكن والملابس واستجادة الآنية واتخاذ الخدم والمراكب هذه كلها أعمال تستدعي بقيمتها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها فتنفق أسواق الاعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه ويحصل اليسار لمنتحلي ذلك من قبل أعمالهم ، ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمتها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول وكذا في الزيادة الثانية والثالثة (ص ٣٦٠).

في هذه العبارة الفذة بدت واضحة جلية ديناميكية ارتفاع مستوى الدخل القومي من خلال تزايد الاستهلاك ومن ثم تزايد الاستثمار ، وفي الوقت ذاته من خلال تزايد الاستثمار ومن ثم الدخل ومن ثم الاستهلاك ومن ثم الاستثمار . وهلم جرا ومعنى

ذلك إننا نلمح بحق فكري المضاعف والمعجل وإن كانتا في بذورهما الأولى ولو كان له أتباع لنمت واكتملت هاتان الفكرتان وهناك العديد من العبارات التي تدور حول هذا المعنى وتؤكدده (ص ١٢٠ ، ١٧٢ ، ٤٠١ ، ٤٠٣).

ويلاحظ أن ابن خلدون وهو بصدد حديثه عن الاستهلاك قد اكتشف مبكراً أثر التقليد في هذا المتغير الاقتصادي وقد تناوله على المستوى القومي وعلى المستوى الدولي فعلى المستوى الدولي كان مثاله في ذلك الاستهلاك في تونس وكيف أنه مرتفع رغم عدم ارتفاع مستوى الدخل بها وأرجع ذلك إلى التقليد والمحاكاة للاستهلاك في مصر لقرب المسافة وسهولة الاتصال (ص ٢٧١) كذلك مثل بحالة كل دولة مغلوبة مع الدولة الغالبة على غرار الاندلس مع الجلالقة (ص ١٤٧) أما على المستوى المحلي فوضح ماعليه الفئات الأقل جاها ودخلا من محاولة تقليد الفئات الأعلى دخلا والاكبر مركزا (ص ١٦٧ ، ١٧٢).

وهذا هو العامل الذي نال من خلاله شهرته الذائعة الاقتصادي المعاصر دوزنبري وذلك في كتابه «الدخل والاستثمار ونظرية سلوك المستهلك» وكذلك ركز عليه الاقتصادي المعاصر فيركسه في كتابه «مشكلات تكوين رأس المال في الدول المتخلفة».

١ / ٢ / ٣ - القطاع الخارجي . ربما كانت الإشارة القوية إلى هذا العامل هي ماقدمها عند حديثه عن تقسيم العمل وأهمية التصدير كفتح لمنافذ خارجية توسع السوق ومن ثم يتأتى لهذه الفكرة القيام محدثة آثارها التوسعية على جبهة الطلب ومن ثم جبهة العرض ويترتب على ذلك كله ارتفاع مستوى الدخل القومي يقول في ذلك ابن خلدون . . فأهل المدينة أو المصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالاقبل من تلك الاعمال ، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج اليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضه وقيمه فيكون لهم بذلك حظ من الغنى . (ص ٣٦٠)

كذلك نجده يؤكد على خطورة الآثار السلبية للسياسات التي قد

تنهجه الدولة حيال قطاع التصدير، وخاصة السياسات السعرية المجحفة إذ أنها تحد كثيرا من امكانيات وفرص التصدير ومن ثم تكسب إلى حد كبير تلك الصناعات التصديرية، وبتداعى الآثار ونتيجة للتداخل الاقتصادي فإن الأثر السلبي يسري في كل أوصال الاقتصاد القومي فيحدث الانكماش والكساد.

ومن أقوال ابن خلدون في ذلك . . ويتناقل الواردون من الآفاق لشراء البضائع وبيعها من أجل ذلك، فتكسب الأسواق ويبطل معاش الرعايا لأن عامته من البيع والشراء (ص ٢٩٠).

المبحث الثاني: النمو الاقتصادي

من وجهة نظر اقتصادية نجد قضية التخلف والنمو تحتل مكانا بارزا بين آراء ابن خلدون الاقتصادية. والمتبع الفاحص للمقدمة يجدها تثير بين ثناياها وفي مواضع مختلفة العديد من التساؤلات التي تطرحها عادة نظرية التخلف والنمو مثل: ماسر التفاوت بين الدول في مستويات المعيشة؟ ولماذا يتحقق هنا نمو ولا يتحقق هناك؟

وماهى العوامل التي من شأنها أن تحدث الاضمحلال وتوقف النمو؟ إلى غير ذلك من التساؤلات والملاحظ أيضا ان ابن خلدون لم يقف عند طرح هذه التساؤلات بل حاول أن يقدم لها إجابات تحليلية.

١/٢ - طبيعة النمو وأهميته:

ذهب نفر غير قليل من العلماء خاصة علماء الاجتماع إلى أن طبيعة التطور عند ابن خلدون لاتعد وأن تكون من باب الدوران حول النفس، أو هو حسب تعبيرهم هو دوران الطاحونة، حيث لم يبرح مكانه، بل يتحرك من نقطة ويلف ويدور إلى أن يعود إلى نفس النقطة، فهى دورية مغلقة لا يترتب عليها تقدم حقيقي في أوضاع المجتمعات، والكثير منهم قدم الكثير من الاعتذارات عن موقف ابن خلدون هذا والعوامل التي دفعته إلى أن تجيء نظريته على هذا النحو غير الصحيح^(١) ومع ذلك فهناك من يرفض هذه المقولة من علماء الاجتماع ومن غيرهم ويكيف التطور عند ابن

(١) د. سعيد النجار، تاريخ الفكر الاقتصادي، بيروت دار النهضة العربية ص ٨١.

خلدون على أنه من باب دوران العجلة التي تقرب العربة من غايتها مهما كان هناك من دوران لها، ومعنى ذلك أن هناك تطوراً حقيقياً وحركة تؤدي إلى نقطة غير نقطة الأصل^(٢).

وبرغم أن هذا الجدل لا يعيننا كثيراً كإقتصاديين إلا أن هذا لا ينفي أن نبدي رأينا الموجز في هذه القضية. حقيقة يمكن أن يستخلص القارئ للمقدمة أن ما يتحدث عنه ابن خلدون ليس تطوراً بالمعنى الحقيقي للتطور بقدر ما هو دوران في حلقة مفرغة.

فهى بدَاوة ثم حضارة ثم فناء للحضارة ومن ثم بدَاوة من جديد، وهكذا. أو هي جماعة من الناس في شكل قبيلة أو غيرها تسيطر على الحكم تتسم في بداية حياتها هذه بالبدَاوة، ثم تأخذ في طور الحضارة شيئاً فشيئاً إلى أن تصل إلى ذروتها، فتتولد عوامل عديدة تضعفها، فتنتهز هذه الفرصة السانحة جماعة أخرى مازالت في طور البدَاوة، فتستولى على الحكم ثم تسير سيرة الأولى، وهكذا دواليك.

ومع ذلك فما لاشك فيه أنه وإن كان هذا صورة صادقة لما كان يحدث كثيراً في عصر ابن خلدون إلا أن ذلك لا ينفي وجود تغير وتمايز في كل مرحلة من هذه المراحل عن نظيرتها السابقة.

وقد صرح بذلك ابن خلدون في أكثر من عبارة له ومن ذلك: «وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفزعوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأولى أشد مخالفة، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك

(٢) د. عبد العزيز عزت، تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون، من أعمال مهرجان ابن خلدون. القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية ١٩٦٢ ص ٤١ وما بعدها.

د. عبد الله شريط، نظرية التطور عند ابن خلدون، من أعمال ندوة ابن خلدون، تونس: المنظمة العربية للتربية

والثقافة والعلوم، ونشرت أعمالها الدار العربية للكتاب في طرابلس ١٩٨٢ ص ٩٨.

د. أحمد الخشاب، التفكير الاجتماعي، القاهرة: دار المعارف ١٩٧٠ ص ٣٢٠.

والسلطان لاتزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة «ص ٢٩» .

اعتقد أن هذه العبارة تنطق بكل جلاء بما كان لابن خلدون من رأي وفكر في تطور المجتمعات وكيف يحدث التمايز والتغير في كل الأوضاع بحيث لانجد وجه شبه بين الدول القديمة جداً والدول الأحدث .

ومهما يكن من أمر فالذي يعنى به الاقتصاديون بدرجة أكبر هو دراسة العوامل المختلفة التي تحدث تغير الوضع الاقتصادي من سييء إلى حسن أو من حسن إلى سييء . وهل لابد من توقف هذه الحركة؟ وهل من أمل في تطويل أمدها؟ وإلى أي مدى تعتبر هذه العوامل هي عوامل حقيقية في إحداث التغيرات في الوضع الاقتصادي؟ .

وقد ذهب ابن خلدون - عكس ماقد يفهم عنه - إلى تقديم تحليل معياري لعملية النمو والتقدم ، ولم يقف عند مجرد تقديم تحليل وضعي لها فقد دافع ابن خلدون عن قضية النمو مقدماً في ذلك اعتبارات دينية وعقلية . والذي يعنينا هنا بدرجة أكبر هي الاعتبارات الدينية التي أيد بها وجهة نظره المعيارية . ومن ذلك ماقدمه حيال قضية الاستكثار من الدنيا التي تعكس النمو الاقتصادي ومايراه حياها . حيث يقول : إن الاستكثار المذموم هو ما يؤدي إلى السرف وعدم أداء الحقوق أما الاستكثار مع عدم الترف أو مع القصد في الاستهلاك وتوجيه الفائض للاستفادة به في مجالات النفع العام فهو محبب ومطلوب . وإن كان الاستكثار من الدنيا مذموماً فإننا يرجع إلى ما أشرنا إليه من الإسراف والخروج عن القصد وإذا كان حالهم - يقصد الصحابة ويلحق بهم من بعدهم - قصداً ، ونفقاتهم في سبيل الحق ومذاهبه كان ذلك الاستكثار عوناً لهم على طرق الحق واكتساب الدار الآخرة (٢٠٥) .

ويقول : «واعلم أن الدنيا كلها وأموالها مطية لآخرة ومن فقد المطية فقد الوصول» «ص ٢٠٢» .

٢/٢ - عوامل النمو

نما يلاحظ أن النمو عند ابن خلدون هو عملية كلية تكاملية مركبة تتفاعل فيها

العوامل العديدة المتنوعة من سياسية واجتماعية وثقافية واقتصادية محدثة واقعا متغيراً متطوراً من فترة لأخرى وبمرور الزمن تتغير هذه العوامل نفسها محدثة تباطؤ عملية التطور ثم توقفها ثم تدهورها، ثم تعود تلك العوامل مرة ثالثة في أوضاع مختلفة محدثة التطور من جديد. وهكذا هناك دوام الحركة والتغير. ومعنى ذلك أننا أمام بذور لأحدث مدخل متكامل للتطور يأخذ في اعتباره أن التطور ليس فقط شيئاً اقتصادياً لا من حيث هو ولا من حيث غاياته ولا من حيث أدواته ووسائله.

وقد قمنا باستعراض تلك العوامل المبتوثة في المقدمة ثم تجميعها على النحو التالي :

١ - العامل الجغرافي : ذهب ابن خلدون إلى أن هذا العامل بجوانبه المختلفة المشتملة على التربة والمياه ودرجة الحرارة والجفاف والرطوبة يمارس أثره الكبير في مستوى النشاط الاقتصادي للسكان ولابن خلدون في ذلك عبارات عديدة نذكر منها « . . . فلهذا كانت العلوم والصنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات وجميع مايتكون في هذه الأقاليم الثلاثة المتوسطة - غير المفرطة - في الحر ولا في البرد - مخصوصة بالاعتدال وساكنها من البشر أعدل أجساماً وألواناً وأخلاقاً وديانة وأهل هذه الأقاليم أكمل لوجود الاعتدال لهم فنجدهم على غاية من التوسط - الكمال - في مساكنهم وملابسهم وأقواتهم وصنائعهم . . . (ص ٨٢) . ثم يقول مؤكداً على أهمية التربة «اعلم أن هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلها يوجد بها الخصب ولا كل سكانها في رغد من العيش، بل منها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاة المنابت واعتدال الطينة ووفور العمران، وفيها الأرض الحرة التي لاتنبت زرعاً ولاعشاباً بالجملة فسكانها. في شطف من العيش «ص ٨٧» وفي عبارة أخرى نجده يصرح بأن «إفراط الحر يفعل في الهواء تجفيفاً ويسا يمنع من التكوين لأنه إذا أفرط الحر جفت المياه والرطوبات وفسد التكوين في المعدن والحيوانات والنبات . . . إلى أن يفرط البرد في شدته فينقص التكوين ويفسد، بيد أن فساد التكوين من جهة الحر أعظم فلذلك تفاوت العمرات في أرجاء المعمورة «ص ٥١» ولسنا في حاجة إلى القول بأن هناك من ظل حتى عصرنا هذا يفسر التخلف الاقتصادي بالعامل الجغرافي. وليس معنى ذلك

أنا نقر هذا التفسير وخاصة مع ما فيه من غلو لم يقع فيه ابن خلدون حيث ان كثيراً من الدول المتخلفة اليوم لم يدخلها ابن خلدون في المناطق الجغرافية المعوقة للنمو . كذلك يلاحظ أن ابن خلدون وإن أبرز هذا العامل الجغرافي إلا أنه لم يستغرق فيه من جهة ولم يجعله المؤثر وحده في النشاط الاقتصادي ومستواه من جهة أخرى بل بين أن التأثير متبادل بين الجغرافيا والإنسان^(٣) ولا يخفى علينا أنه برغم التقدم العلمي والتكنولوجي المذهل في عصرنا هذا إلا أن للموارد الطبيعية دورها الحاسم في إنجاز التقدم أو سهولته وكذلك في المحافظة عليه .

٢ - العامل السكاني : موضوع السكان وعلاقته بالنمو الاقتصادي من أكثر الموضوعات مشاراً للجدل والحوار في الأدب الاقتصادي ، فالبعض يرى أن كثرة السكان معوقة والآخر يرى أن قلة السكان هي المعوقة . وهناك من يرى في الوضع السكاني سبباً وعاملاً في الوضع الاقتصادي القائم ، وهناك من يراه نتيجة للوضع الاقتصادي العام تقدماً وتخلفاً . وفي وسط هذا الخضم المتلاطم لانعجز عن الإمساك ببعض الخيوط ذات الدلالات الهامة ومن ذلك ان المحك الفعلي للحكم على قيمة هذا العامل يتركز حول كل نموذج اقتصادي معين بذاته ولا يصح التعميم ، فمثلاً في بعض النماذج تكون الكثرة مطلوبة وأساسية وفي بعضها تكون معوقة ، ومن ذلك أن أصبحت العلاقات هي العلاقة التبادلية التأثير فالعامل السكاني والمستوى الاقتصادي كلاهما يمارس التأثير والتأثر بالآخر . ومن ذلك أن مسيرة التطور الاقتصادي في أوروبا والتي حققت مانسميه اليوم بالتقدم الاقتصادي قد عايشت تزايداً سكانياً بل إن هناك من الاقتصاديين المرموقين من يذهب إلى أن قلة السكان وعدم النمو المتزايد فيها يمثل العامل الأساسي في الركود

(٣) ألبان ج . ويدجري ، التاريخ وكيف يفسرونه ، ترجمة عبد العزيز ، القاهرة . الهيئة المصرية العامة للكتاب ص ٦٥ .

- د . عمر محي الدين ، التخلف والتنمية ، بيروت : دار النهضة العربية ص ١٥٤ وما بعدها .

- د . أحمد الخشاب ، التفكير الاجتماعي ، مرجع سابق ص ٣٠٨ .

- د . عبد الله بن شريط ، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، الجزائر الشركة الوطنية للنشر ص ١٠٨ وما بعدها .

- ساطع الحصري ، دراسات عن ابن خلدون ، القاهرة : مكتبة الخانجي ١٩٦٧ ، ص ٣١١ .

- د . السيد محمد بدوي ، المورفولوجيا الاجتماعية ، من أعمال المهرجان ص ١٨٨ .

طويل المدى الذي أصاب المجتمعات الأوروبية منذ بدايات هذا القرن ولولا الافتتاح العملاق على العالم لبرزت جلية الآثار السلبية لهذه الوضعية^(٤).

في ضوء ذلك فإنه يمكن فهم وتقدير رأي ابن خلدون في هذا الموضوع حيث يرى أن كثرة السكان عامل إيجابي أساسي لتحقيق وإنجاز التقدم الاقتصادي وان قلتها في البداية التقدم وفي النهاية تضعفه - وعلينا أن ندرك أن النموذج الاقتصادي الذي اتخذته ابن خلدون حقلاً وميداناً لدراسته يتمحور حول مجتمع مبتديء موارده الطبيعية لم تستغل الاستغلال الكامل بعد، ومعنى ذلك وجود الفرص والإمكانيات الاستثنائية الكبيرة يضاف إلى ذلك عدم وجود مشكلة التكنولوجيا كما هي اليوم. وفي ظل تلك الأوضاع ماذا تعني كثرة السكان؟ إنها تعني من جهة المزيد من الأيدي العاملة ومن ثم إمكانية التخصص وتقسيم العمل والذي يؤدي إلى المزيد من الإنتاج فالمزيد من الفائض الاقتصادي ومعنى ذلك تقديم حل معقول لقضية العرض كما أنها تعني من جهة أخرى المزيد من الطلب، ومعنى ذلك حل مشكلة الطلب.

وإذن فكثرة السكان شرط أساسي في مثل هذا النموذج لإحداث تقدم اقتصادي وقد سبق أن بينا أثر السكان على إمكانية التعاون وتقسيم الأعمال عند تناولنا لموضوع الانتاج كما أن لابن خلدون عبارات عديدة تؤكد على رأيه هذا ومن ذلك قوله: «إن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في الكثرة والقلة» ص ١٦٣ وقوله: «ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن كيف يقل الرزق والكسب فيها أو يفقد بقلّة الأعمال الإنسانية وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع أحوالاً وأشد رفاهية» ص ٣٨٢.

وفي بيان كيف تكون العلاقة تبادلية بين السكان والنمو الاقتصادي يشير ابن خلدون إلى ما تحدته قلة الانتاج في نهاية مرحلة الرواج من مجاعات ووفيات. «ص ٣٠٢». كذلك ما يولده النمو المتزايد من تأثيرات جانبية على حجم السكان من نقصان يحدث من جراء الأمراض المتولدة من التلوث الذي ينتجه هذا النمو «ص ٣٠٢».

(٤) د. رمزي زكي، المشكلة السكانية، الكويت: عالم المعرفة ٨٤ ص ١٣٦ وما بعدها.

وبغض النظر عن طبيعة ونوعية العلاقة بين السكان والنمو الاقتصادي إلا أن مجرد الوعي بهذه العلاقة هو في حد ذاته نضج فكري اقتصادي من غير شك .

٣ - العامل السياسي : عندي أن من أروع ما قدمه ابن خلدون في موضوع النمو الاقتصادي مرياته حيال العامل السياسي وأبعاده وآثاره الجوهرية في عملية النمو ، سواء في ذلك ما يتعلق بحرية الوطن وعدم تبعيته وذوبانه في غيره ، أو حرية الوطن وعدم إذلاله واستعباده ، وإتاحة الفرصة الكبرى أمامه ليشترك فعلاً في بناء المجتمع ، أو ما يتعلق بالحكومة القوية العادلة التي تستطيع أن تحقق الحق مهما كان أهله ، وتبطل الباطل مهما كان من وراءه ومن عباراته الفذة الجامعة المانعة في ذلك «لا عمران بدون دولة ولا دولة بدون عمران» «ص ٣٧٦» .

ومن وجهة نظر النمو الاقتصادي فإن العامل السياسي مهمته يمكن حصرها فيما يلي وذلك من خلال استقراء ما قدمه ابن خلدون .

١ - إقامة كل مامن شأنه أن يحقق الوضع الأمثل للتعاون وتوزيع الأعمال في المجتمع ، سواء في ذلك التشريعات أو السياسات أو التنظيمات . هذه إحدى المهام الكبرى للدولة . وإذا نجحت في ذلك فقد قطعت الشوط الطويل ، وإذا أخفقت فلا يجدي أي نجاح آخر لها .

لقد ربط ابن خلدون ربطاً سببياً مباشراً بين النمو والتعاون والدولة .

٢ - حماية الحقوق والممتلكات وإجبار الجميع على احترام النظام . وعبارته في ذلك هي « . . . وهو - أي الحاكم - محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بامضاء الأحكام الوازنة فيهم ، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سابلتهم ، وإلى حملهم على مصالحتهم وماتعم به البلوى من معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعاش والمكايل والموازن . . . » (ص ٢٣٥) . ومن الواضح أن هذه العبارة تحتم على الحاكم القيام بوضع التشريعات والسياسات الاقتصادية الرشيدة في جوانبها المختلفة؟ المالية والنقدية والإنتاجية والتجارية . . الخ . «ص ١٢٧ ، ١٨٦ ، ١٨٧» .

٣ - تأمين وكفالة حق الحرية لكل المواطنين وعدم الاعتداء عليه بأي صورة من صور الاعتداء . وقدم في ذلك تحليلات رائعة يصل فيها إلى حد جعل التقدم الاقتصادي رهين حرية المواطن .

٤ - الحرص الكامل على حماية المجتمع من الوقوع فريسة العدوان الخارجي أياً كان شكله والابتعاد بالمجتمع كل الابتعاد عن مخاطر ومذلة التبعية . وعباراته في التبعية ومخاطرها وآثارها المدمرة لانجد لها نظيراً لدى مفكر آخر ومن ذلك قوله : « إن الأمة إذا غلبت وصارت في فلك غيرها أسرع إليها الفناء . والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكاثر إذا ملك أمرها غيرها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم ، فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتماد إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه من نشاط . فإذا ذهب الأمل بالتكاثر . . . تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم . . . » . «ص ١٤٨» .

٥ - الاستقرار السياسي وحماية المجتمع من الانقلابات والاضطرابات ، الأمر الذي يؤدي إلى التغير المستمر في السياسات والأنظمة والتشريعات ، وذلك يؤدي إلى اضمحلال وتدهور أوضاع المجتمع كلها بما فيها الأوضاع الاقتصادية .

وفي هذا الشأن يوضح بعض السلوكيات المنحرفة الضارة لبعض الناس فيقول : « وأيضاً فهم متفانون في الرئاسة وقل أن يسلم أحد منهم الأمر لغيره ولو كان أباه وأخاه إلا في الأقل وعلى كره من أجل الحياة فيتعدد الحكام منهم والأمراء وتختلف الأيدي على الرعية في الجباية والأحكام فيفسد العمران وينتقص » «ص ١٠٥» .

٦ - التكاثر والتكتل حول هدف قومي مشترك يسعى الجميع إليه من خلال مشاركة قومية فعلية وجادة . وقد أكد كثيراً ابن خلدون على أهمية هذا العامل وفي ذلك يقول « إذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه » «ص ١٥٨» .

هذه هي أهم مهام الحاكم في مجال عمليات النمو والتقدم ، وحتى يمكن للحاكم

القيام بذلك كله لا بد من توافر بعض الضمانات ومن أهمها عند ابن خلدون توفر أخلاقيات السياسة الرشيدة، بمعنى أن تكون الأخلاق السياسية الفاضلة قائمة لدى الحكام كأحسن ما يكون القيام.

وفي ذلك يقول: «اعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحه وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع علمه أو جودة خطه أو ثقبوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم، فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان، والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة . . . فإذا كانت هذه الملكة من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه، فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وهلاكاً لهم.

ويعود حسن الملكة إلى الرفق. فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقياً عن عورات الناس وتعدد ذنوبهم شملهم الخوف والذل ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم . . . وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم، فالمدافعة بها تتم حقيقة الملوك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم والنظر لهم في معاشهم «ص ١٨٨». هذه عبارة مطولة تعمدت نقلها حتى يكون القارئ وجهاً لوجه أمام فلسفة ابن خلدون السياسية وكيف تنعكس على النشاط الاقتصادي ولعل في تلك العبارة ما يزيل ما قد يرد على الذهن عند قراءة قول ابن خلدون «إنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية «ص ١٨٨» والواقع أنه بتجميع هذه العبارات وضمها لبعضها واستخلاص دلالاتها يمكن التعرف على المقصود الحقيقي والصحيح لابن خلدون، وفي رأي أنه يكره في الحاكم التعسف والاستبداد والقسوة كما يكره فيه الضعف والهوان وغير خاف أن ذلك هو بالضبط ما يراه الإسلام في الحاكم.

وله عبارة جامعة في ذلك هي: «فإن كانت الملكة رفيقة وعادلة لا يعاني منها حكم

ولاصد ولا منع كان الناس من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها . وأما إذا كانت الملكة واحكامها بالقهر والسطوة والاخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم لما يكون من التكاسل في النفوس المضطهدة «ص ١٢٥» .

كذلك نراه يوضح بنفسه مقصوده باستعباد الرعية فيقول : « » وكذلك الملك لما ذمه الشارع لم يذم فيه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح ، وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات «ص ٢٠٣» .

ومع هذا التوضيح الذي يمكن أن يكون كافياً إلا أننا كنا نود لابن خلدون أن يرتفع عن مثل هذه العبارات التي تسيء أكثر مما تحسن .

وغاية الأمر هنا أنه يؤكد لنا سلفاً على ما يلح على تأكيده اليوم الفكر الاقتصادي من ضرورة وحتمية تواجد الدولة القوية إن أردنا حقاً تنمية اقتصادية^(٥) .

٤ - العامل العقدي : من الأمور المثيرة في الفكر الاقتصادي الخلدوني انه أدخل الدين والعقيدة في صلب العملية الاقتصادية وجعل ذلك عاملاً أساسياً من عوامل نمو النشاط الاقتصادي واستمراره . وذلك أن الدين هو العامل الوحيد القادر على تحقيق الشروط التمهيديّة للتقدم من مشاركة فعالة ووحدة الهدف كما أنه العامل الوحيد الذي يخضع له الجميع بلا حساسيات خاصة عند العرب الذين لا يخضعهم أي عامل آخر . ومع أن كلام ابن خلدون كان منصباً في ذلك على العرب إلا أن جوهر النتائج لا يختلف من عرب لغيرهم ، إنه بذلك يجعلنا نفتش عن عوامل النمو الحقيقية التي تميزنا عن غيرنا يقول : «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة والسبب في ذلك أنهم - لخلق التوحش الذي فيهم - أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض ، للغلظة والانفة وبعد الهمة والمنافسة في الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم ، فإذا كان الدين

G. nyrdel, The Chollonge of world pouerty, N. Y. Random House, 1970, P. 208. (٥)

بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم،
فسهل انقيادهم واجتماعهم «ص ١٥١» .

كما يقول إن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت
لها من عددها، والسبب في ذلك أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد وتفرد
الوجهة إلى الحق، فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الواجهة
واحدة، والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه «ص ١٥٨» والعجيب أنه لم
يقف عند هذا الحد في تبيان الأثر النظري للدين في النمو، خاصة لدى العرب، بل
أخذ يدعم ذلك ويبرهن عليه تاريخياً. حيث فعل الإسلام بالعرب وفيهم ما لا يفعله
السحر بالإنسان، فقد أمكن لهم من القوة عندما تمسكوا به، ثم عندما تخلوا عنه
ضعفوا وغلبوا على أمرهم «ص ١٥٨» بل انه ليذهب إلى أنهم بابتعادهم عن الدين
افتقدوا السياسة الصحيحة واعتبر ذلك بدولتهم في الملة لما شيد لهم الدين أمر السياسة
بالشريعة وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيه الخلفاء عظم
حيثئذ ملكهم وقوى سلطانهم. كان رستم إذا رأى المسلمين يجتمعون للصلاة يقول
أكل عمر كبدي يعلم الكلاب الآداب. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة
أجيال نبذوا الدين فنسوا السياسة «ص ١٥٢» .

إن ابن خلدون بذلك يفصح لنا عن معضلة من معضلات التخلف المعاصرة
موضحاً السبب الدفين وراء تخلف العالم الإسلامي عامة والعربي منه خاصة وهو
التخلي عن الدين الذي يراعي العمران ظاهراً وباطناً.

٥ - العامل الاقتصادي: ويتمثل في المزيد من العمل من جهة، وتحقيق وتوفير الفائض
الاقتصادي من جهة ثانية. وقد سبق الحديث بما فيه الكفاية عن أهمية العمل
وما نريد إضافته هنا هو كلمة عن الفائض الاقتصادي.

يذهب ابن خلدون إلى أن الفائض ولو أنه عامل متولد من عوامل أخرى إلا أن
وجوده شرط أساسي لانجاز التقدم الاقتصادي ولبدء عجالات النمو، إذ هو الممول
للمشروعات والصناعات التي تتطلبها عملية النمو، كما أنه التمهيد الضروري لتراكم

رؤوس الأموال . وقد أسماه ابن خلدون «الفضلة» أي مايفضل من الناتج أو الدخل عن الاستهلاك يقول في ذلك «اعلم أن مما توفر عمراناه من الأقطار ، وتعددت الأمم في جهاته ، وكثر ساكنه ، اتسعت أحوال أهله وكثرت أموالهم وأمصارهم . . والسبب في ذلك كله ماذكرناه من كثرة الأعمال ، وما سيأتي ذكره من أنها سبب للثروة بما يفضل عنها بعد الوفاء بالضروريات في حاجات الساكن من الفضلة البالغة على مقدار العمران وكثرته ، فيعود على الناس كسبا يتأملونه «ص ٣٦٥» كما أن له عبارات أخرى في ذلك في أماكن عديدة متفرقة . كذلك فقد أكد على حتمية المحافظين على رأس المال وعدم المساس به بل تنميته والافتقر الفرد ومن ثم المجتمع «ص ٢٨٢ ، ٢٩٠ ، ٣٩٨» .

٣/٢ - مراحل النمو وديناميكيته:

لكثرة حديث ابن خلدون عن التطور ومراحله لاستخدامه العديد من المصطلحات في هذا الشأن اختلف الكتاب في فهم موقف ابن خلدون في مراحل التطور وعمّا إذا كانت لديه ثلاث مراحل أم أربع أم خمس . ومن وجهة النظر الاقتصادية ربما يكون التقسيم الثلاثي محققاً ومتلائماً بدرجة أكبر . وقد يكون الأكثر إفادة للفكر الاقتصادي هو التعرف على طبيعة هذه التشكيلات المختلفة وهل هي تمثل مراحل متعاقبة في عملية تطويرية شاملة أم أنها تمثل نماذج اقتصادية لكل نموذج ذاتيته المستقلة . وبعبارة أوضح هل نحن أمام مرحلة بداوة أو تحلف تعقبها مرحلة حضارية ، أو نمو وتقدم تعقبها مرحلة اضمحلال وانحيار؟ أم نحن أمام نموذج الاقتصاد الريفي ونموذج الاقتصاد الحضري؟ الملاحظ أن تحليل ابن خلدون يشجع على كلا الفهمين . فهو في كثير من عباراته يتحدث داخل الدولة الواحدة عن الاقتصاد الريفي وعن الاقتصاد الحضري ، ولا يخفى أن هذه لاتعد مراحل بقدر ماهي نماذج قائمة ومتعايشة مع بعضها ولا يخلو عادة مجتمع من تواجدها معا . ومع ذلك نجده يصرح في عبارات بأن هذه الظاهرة كما تنطبق على الأمصار داخل الأقطار تنطبق على الأقطار ذاتها «٣٦٥» بل إنه يصرح في «ص ٣٥٧» بان افريقيا والشمال الأفريقي كله بدوى كذلك نجده يصرح بأن الدول تنتقل من البداءة إلى الحضارة «ص ١٢٢» وفي

ضوء ذلك وجدنا بعض الاقتصاديين المعاصرين يصرح بأن ابن خلدون من رواد نظرية المراحل في التنمية^(٦).

وفي رأي أنه لا تعارض بين كلا الفهمين ، فإذا ما ذهبنا إلى أنها مراحل فلا يتعارض ذلك مع تواجد القرية والمدينة في مختلف المجتمعات . وهل ينفي ذلك تواجد مجتمعات يغلب عليها الطابع الزراعي ومجتمعات يغلب عليها الطابع الصناعي؟ .

ومن خلال فهمنا لعطاء ابن خلدون يمكن القول أن المرحلة الأولى وهي مرحلة البداوة والتخلف «هي مرحلة أساسية تمر بها كل المجتمعات أما عن اجتياز المجتمع لهذه المرحلة ودخوله مرحلة الحضارة «التقدم» فإن ذلك يتوقف على توفر عوامل معينة . أما عن دخول المجتمع المرحلة الثالثة «الاضمحلال» فإن ذلك عند ابن خلدون أمر لا مفر منه ومرجع ذلك تواجد عوامل ذاتية تجعله يتجاوز مرحلة النمو والتقدم إلى مرحلة الاضمحلال وفيما يلي عرض لتلك المراحل مع بيان مافيها من خصائص وماوراءها من عوامل ، وديناميكية الانتقال من مرحلة إلى أخرى .

٢ / ٣ / ١ - مرحلة البداوة «التخلف»: هذه المرحلة هي البداية الطبيعية لتطور المجتمعات وهي الجذور الأصلية لكل ما يحدث من تطور بعد ذلك . ومن تحليل ما قدمه ابن خلدون إزاء هذه المرحلة نلاحظ أنها تتميز بخصائص أساسية متعددة ، منها ما هو اقتصادي وما هو سياسي وما هو اجتماعي ، وكلها تتفاعل مكونة واقعاً معيناً أسماه ابن خلدون مجتمع البداوة ، ويمكن أن يقابله في مصطلحاتنا مجتمع التخلف الاقتصادي وأهم خصائص هذا الواقع مايلي :

١ - الزراعة هي الحرفة السائدة بما تتضمن من نشاط رعوي .

٢ - الندرة النسبية في السكان .

٣ - ليس هناك تقسيم بارز للعمل .

٤ - النشاط الاقتصادي يقوم عادة على المقايضة والاكتفاء الذاتي غالباً ، وإذا ما كانت هناك تجارة فهي مبادلة الناتج الزراعي بالناتج الصناعي .

(٦) د . فايز الحبيب ، نظريات النمو والتنمية ، الرياض : جامعة الملك سعود ، ١٩٨٥ ص ٩٦ .

٥ - المستوى الاقتصادي منخفض وليس هناك ما يعرف بالفائض الاقتصادي كما أن المستوى العلمي منخفض والامية متفشية .

ولابن خلدون في ذلك عبارات عديدة نذكر منها قوله «أن أهل البدو هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الأنعام، وانهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد، ومقتصرون عما فوق ذلك من حاجي أو كماله» (ص ١٢١) وقد تقدم لنا أن عمران البادية ناقص عن عمران الحواضر والأمصار لأن الأمور الضرورية في العمران ليست كلها موجودة لأهل البدو وإنما توجد لديهم في مواطنهم أمور الفلح . ومواردها معدومة ومعظمها الصنائع فلا توجد لديهم بالكلية من نجار وخياط وحداد وأمثال ذلك مما يقيم لهم ضروريات معاشهم في الفلح وغيره، وكذا الدنانير والدراهم مفقودة لديهم وإنما بأيديهم أعواضها . . .» (ص ١٥٣) .

٢/٣/٢ - مرحلة التحضر «النمو»: لعل من أوضح ما قدمه ابن خلدون في تحديد مقصوده بالحضارة قوله: «الحضارة هي أحوال عادية زائدة عن الضروري من أموال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر . . . ص ٣٦٨» .

ولهذه المرحلة أو هذا الواقع خصائصه المميزة والتي من أهمها:

- ١ - كثرة السكان وتزايد معدل النمو السكاني .
- ٢ - تقسيم فعال للعمل .
- ٣ - مستوى اقتصادي مرتفع مع تواجد فائض اقتصادي متزايد .
- ٤ - جهاز حكومي قوي ورشيد .
- ٥ - غلبة القطاعات الصناعية والتجارية والخدمية .
- ٦ - مستوى علمي متقدم .

ومن عبارات ابن خلدون في ذلك قوله: «ثم اتسعت أحوال هؤلاء المنتحلين

للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم ذلك إلى السكون والدعة وتعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنيق فيها، وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر، ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبلغها في التأنيق في علاج القوت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها، وغير ذلك ومعالجة البيوت والصروح وأحكام وضعها في تنجيدها والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة إلى الفعل إلى غاياتها، فيتخذون القصور والنازل ويجرون فيها الماء ويعالون في صرحها وهؤلاء هم الحضرة ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو لأن أموالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم «ص ١٢٠» .

٢ / ٣ / ٣ - مرحلة الهرم والاضمحلال : اعتبر ابن خلدون هذه مرحلة شبه حتمية إن لم تكن حتمية بالفعل، لا مدفع لها ولا مناص من الدخول فيها، وكل ما يمكن عمله حيالها هو تأجيل حدوثها بعض الوقت. وعوامل نشأة هذه المرحلة تتمخض في حشايا المرحلة السابقة، وخاصة بعد طول العهد بها وبلوغها درجات عالية في الرخاء وتحولها تدريجياً من طور الرفه إلى طور الترف، وتأخذ تلك العوامل في التضخم إلى أن تحيل خط النمو إلى خط التخلف والتدهور وأهم هذه العوامل :

١ - تزايد النفقات والارتفاع المتواصل في مستويات الأسعار .

٢ - الفساد الإداري والسياسي والاضطرابات والقلق الأمني .

٣ - فساد السياسات الاقتصادية .

٤ - الفساد الأخلاقي «ص ٢٨٦» .

٥ - تناقص السكان وتلوث البيئة .

٦ - هروب رؤوس الأموال «ص ٢٨٤» .

ومعنى ذلك أن وراء حدوث هذه المرحلة عوامل سياسية وعوامل اجتماعية

وعوامل اقتصادية ومن عبارات ابن خلدون في ذلك . . . وتكثر عوائدهم وحوادثهم بسبب ما انغمسوا فيه من التعمير والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيدون في كيل وظيفة وزبعة مقداراً عظيماً، لتكثر لهم الجباية ويضعون المكوس على المبيعات، وفي الأبواب - المداخل - حتى تثقل المغارم على الرعايا وتهضم وتصير عادة مفروضة فتقبض كثير من الأيدي عن الاعتمار جملة «ص ٢٧٩» .

هذه هي المراحل وهذه هي خصائصها وعواملها . لكن أين الديناميكية التي تنقل المجتمع من مرحلة لأخرى؟ إذا ما أضفنا إلى ما سبق عرضه من عبارات لابن خلدون في كيفية حدوث الاضمحلال هذه العبارة التي توضح بجلاء آليات مرحلة النمو ينتقل المجتمع من خلالها من مرحلة البداوة «التخلف» إلى مرحلة النو، ثم كيف يتصاعد النمو، فإن الصورة الحركية تكتمل لدينا كما رأيناها من عرض ابن خلدون .

يقول ابن خلدون في ص ٣٦٠ فصل في أن تفاضل الأمصار والمدن في كثرة الرزق لأهلها ونفاق الأسواق إنما هو في تفاضل عمرانها في الكثرة والقلة . والسبب في ذلك أنه قد عرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك، والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة تسد ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً . . . فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضرورتهم، فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضرورتهم وحاجاتهم اكتفى فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات، فتصرف في حاجات التصرف وعوائده، وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبونه منهم بأعواضهم وقيمه، فيكون لهم بذلك حظ من الغنى إن المكاسب إنما هي قيم الأعمال، فإذا كثرت الأعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة، ودعتهم أحوال الرفه والغنى إلى الترف وحاجاته من التأنق في المساكن والملابس واستجادة الآنية والماعون واتخاذ الخدم والمرابك .

وهذه كلها أعمال تستدعي بقيمتها ويختار المهرة في صناعتها والقيام عليها، فتنفق

أسواق الأعمال والصنائع ويكثر دخل المصر وخرجه ، ويحصل اليسار لمتحلي ذلك من قبل أعمالهم ، ومتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ، ونفقت سوق الأعمال بها أكثر من الأول ، وكذا في الزيادة الثانية والثالثة ، لأن الأعمال كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش» .

وبهذا التحليل الحركي الرائع يبين لنا ابن خلدون آليات تطور المجتمع من طور أو مرحلة لأخرى ، والواضح حتى الآن أن آليات انتقال المجتمع من مرحلة البداوة «التخلف» إلى الحضارة «التقدم» تتمثل أساساً في تزايد السكان وتواجد نظام رشيد يجمعهم على التعاون وتوزيع الأعمال ، وسيترتب على ذلك تواجد الفائض الاقتصادي الذي يمول العديد من الصناعات كما يوفر المزيد من الدخول ، ويترتب على ذلك تزايد السكان وارتفاع مستوى المعيشة وتزايد الحاجات وتطورها ، ومن ثم يحدث المزيد من التعاون وتوزيع الأعمال وهكذا . وقد بهر هذا التحليل الحركي علماء الاقتصاد المعاصرين^(٧) .

كما أن آليات تحول المجتمع من مرحلة التقدم إلى مرحلة الاضمحلال تتمثل أساساً في عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية كلها تعمل عملها في إدخال المجتمع في طور الاضمحلال ثم الفناء ، ومن الملاحظ أن ابن خلدون يضع عامل الترف على قمة هذه العوامل التي ترتب زوال المجتمعات ، وهو محق في ذلك . . وسوف نرى مزيد بيان في الفقرة القادمة .

٤ / ٢ - آثار سلبية للنمو : عملية النمو منتجها الأساسي هو الرخاء الاقتصادي ، لكن ماذا عن آثار هذا الرخاء الاقتصادي على الإنسان وعلى قيمه واجتماعياته . بعبارة أخرى أكثر تحديداً هل هناك آثار سلبية لعملية النمو وما تجلبه من رخاء ورفاهة؟ وغير خاف أن دراسة هذه الآثار السلبية للنمو لم يشغل بها الفكر الاقتصادي وغيره إلا حديثاً ، ومع ذلك فلقد تناول ابن خلدون بعض هذه الآثار بقدر كبير من التفصيل

(٧) د . محمد لبيب شقير ، تاريخ الفكر الاقتصادي ، القاهرة : دار نهضة مصر ص ٨ .

وأهم هذه الآثار التي تناولها التلوث والترف والدعة والخمول .

٢ / ٤ / ١ - التلوث وآثاره : لسنا في حاجة إلى أن نذكر بأن النمو الاقتصادي هو أكبر مصدر للتلوث وما يتضمنه من فساد البيئة ، فكونه منتجاً لعملية النمو قضية ليست محل خلاف ، وغير خاف مدى ما للتلوث من مخاطر جسيمة على الإنسان وعلى كل جوانب بيئته ، وإلى الآن لم يكتشف الإنسان العلاج المناسب له ، ويكفي أن نعرف أن من أنواع ما قدم له من علاج هو إيقاف عملية النمو نفسها . هذا كله شيء معهود ومعروف الآن لكن لورجنا القهقري عبر الماضي السحيق ووجدنا إنسانا يتحدث عن التلوث وبوجه خاص عن علاقة النمو به ، فإن هذا الحديث يكون له بلاشك شأن آخر ، وهنا ينبري ابن خلدون ليميط اللثام عن هذه العلاقة بين النمو والتلوث منذ أماد بعيدة . ومن عباراته في ذلك « ووقوع هذه الأمراض في أهل الحضرة والأمصار أكثر لخصب عيشهم وكثرة مآكلهم وقلة اقتصارهم على نوع واحد من الأغذية وعدم توقيتهم لتناولها ، وكثيراً ما يخلطون بالأغذية من التوابل والبقول والفواكه رطباً ويابساً في سبيل العلاج بالطبخ ولا يقتصرون في ذلك على نوع وأنواع ، فربما عددنا في اليوم الواحد من ألوان الطبخ أربعين نوعاً من النبات والحيوان ، فيصير الغذاء مزاجاً غريباً ، وربما يكون غريباً عن ملائمة البدن وأجزائه ، ثم إن الأهمية في الأمصار تفسد بمخالطة الأبخرة العفنة من كثرة الفضلات . . . ثم الرياضة مفقودة لأهل الأمصار ، إذ هم في الغالب وادعون سالمون «ص ٤١٦» وفي عبارة أخرى له يضيف عنصراً جديداً للتلوث وهو ركود الهواء في الأمصار المتقدمة وعدم تحركه بالقدر الكافي «ص ٣٠٢» .

وغير خاف أن الفكر الاقتصادي الحديث يصادق على ضرورة تحريك الهواء لتنقيته^(٨) كما يصادق على العلاقة الوثيقة بين النمو الاقتصادي القائم على الشرّ الاستهلاكي وبين التلوث^(٩) .

(٨) جي هولتن ولسون، الاقتصاد الجزئي، ترجمة د. كامل سلمان العاني، الرياض، دار المريخ ١٩٨٧ ص ٥٧٣ .

(٩) محبوب الحق، ستار الفقر، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ١٣٣ وما بعدها .

- د. إسمايل صبري عبد الله ، نحو نظام اقتصادي عالمي جديد، القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٣٤٥ وما بعدها .

٢/٤/٢- الترف : هذا المرض الفتاك باعتراف الدين وعلماؤا الفلسفة والأخلاق والاجتماع هو الآخر من منتجات النمو . وينبغي إدراك ما هنالك من تمييز بين مجرد الغنى والثراء وبين الترف ، وان الخيط رفيع إلى درجة أنه قد يخفى بحيث يرى هذا على أنه ذاك . ولعل مما يقرب الصورة بعض الشيء أن نعرف أن الغنى والثراء هو تملك واكتساب في المقام الأول وهو إنفاق واستهلاك في المقام الثاني ، وهو في بعده الثاني قد يتداخل ويختلط بالترف ، وقد لا يحدث ذلك ، فقد لا يكون الإنسان غنياً كل الغنى لكنه ليس مرفهاً الترفيه الذي يصل إلى حد الترف .

وموقف الإسلام قرآناً وسنة من الترف والوصول في ذمه إلى أبعد الآماد ليس في حاجة إلى توضيح . وقد قال فيه توينبي «إنه الانتحار الذي تقتل به الدول نفسها أكثر مما يقتلها العدوان الخارجي» ماذا قال ابن خلدون حيال هذا الداء؟ .

بداية نلاحظ توارداً لفظتي الرفه والترف . ومع أنه لم يقدم تعريفاً محدداً لكل منهما إلا أن ما يفهم من كلامه أن الترف هو تزيد ومبالغة في الرفه كما أنه حدد بوضوح وأكد على أن الترف من توابع الثروة والغنى «ص ١٧٤» ثم أسهب في تحليل وتفسير الآثار السلبية المدمرة للترف على المستوى الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي .

وبعد أن حدد ابن خلدون بشكل صريح وصل إلى درجة صياغة مراثياته على هيئة قوانين من حيث كون الترف منتجاً للنمو ومدمراً له وحافزاً عليه في البداية يقف بنا وكأن الطريق قد انتهى والمهمة قد تمت . وهنا نسجل على ابن خلدون عدم وجود أية جهود فكرية منه ولو على سبيل الإرشاد والنصح في كيفية مواجهة هذا الداء الفتاك ، بل الأدهى والأمر أنه يفهمنا بشكل أو بآخر ان هذا مرض لا علاج له مثل الهرم للجسم «ص ٣٥٢»، «ص ٣٧٢» .

ومن عبارات ابن خلدون في ذلك «إذا حصل الترف والدعة أقبلت الدولة على الهرم» «على قدر الترف والنعمة يكون أقدامهم على الفناء» «ص ١٤١» الملك يخلق الترف ويذهب «ص ١٤٦» الترف يزيد الدولة في أولها قوة على قوة «ص ١٧٤» وفي عباراته المطولة المتكررة يبين أن الترف يسهم في تدمير اقتصاديات المجتمع لما يتولد عنه

المزيد من الإسراف في الإنفاق ومن ثم المزيد من ارتفاع الأسعار وتدني مستويات المعيشة . كما أنه كثيراً ما يدعو الدولة إلى فرض المزيد من الضرائب بل وإلى التدخل المباشر في النشاط الإنتاجي والمصادرات الأمر الذي يدمر النشاط الاقتصادي يضاف إلى ذلك ما يولده على المستوى الأخلاقي والاجتماعي من غش وكذب وفسق وبطالة «ص ١٢٣» وما يحدثه من اضطرابات وثورات وانقلابات «ص ١٦٩» «ص ١٨٦» ومن عباراته في ذلك «اعلم أن الداعي لذلك كله إنما هو حاجة الدولة والسلطات إلى الإكثار من المال بما يعرض لهم من الترف . . . ثم لا يزال يزيد والخرج بسببه يكثر والحاجة إلى أموال الناس تشتد . . . إلى أن تمحى دائرة الدولة ويذهب رسمها «ص ٢٩٠» . وهكذا يوصلنا هذا التمثيل العلمي الدقيق إلى القاصدين بمقولة إن الترف هو أهم عوامل الفناء والزوال للمجتمعات .

٢ / ٤ / ٣- الدعة والخمول : كثيراً ما تشدق الفكر الاقتصادي بأن النمو الاقتصادي يحقق السعادة وقد وصل إلى حد القول بأن السعادة دالة في وفرة ما لدى الإنسان من أموال وما يجوزه من منتجات النمو من سلع وخدمات . ورغم أن هذه المقولة مازالت تمثل صلب العديد من الدراسات الإنشائية إلا أن بعض كتاب التنمية وقد ساوره الشك حول صحة هذه المقولة أخذ يرد في كتاباته هذا التساؤل : هل النمو مرادف أو ملزوم للسعادة؟ وبغض النظر عن طبيعة ونوعية الإجابة إلا أن مجرد إثارة السؤال كافية في الإفصاح عما يعانيه الفكر الاقتصادي من جراء بعض المقولات التي طرحها في غيبة من الوعي الكامل . فإذا ما علمنا أن الإجابة الذائعة هي أن النمو لا يعنى السعادة . وبرغم هذا كله فإن صوت هذه المقولة مازال عالياً لدرجة أن من يشكك في صحتها يصبح مثار الشفقة بل السخرية مهما كان قدره العلمي ولا أدل على ذلك مما لاقاه الاقتصادي الشهير سكيترفوسكي مؤلف كتاب «اقتصاد بلا بهجة» من شفقة واستخفاف من زملائه الاقتصاديين عندما نادى بأن النمو يولد الراحة والدعة والخمول ولا يولد السعادة^(١٠) .

(١٠) د. جلال أمين، تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية، مطبوعات الكتب المصري ص ١٦٥.

ولعل مما يثير الاهتمام أن ابن خلدون في معرض حديثه المطول عن عمليات النمو والرخاء الاقتصادي كان دائماً وأبداً ما يقرن ذلك بالراحة والدعة والخمول والكسل دون إقرانه بالسعادة ولنستمع له حيث يقول «فإذا حصل الملك أقصروا عن المتاعب وآثروا الراحة والسكون والدعة ورجعوا إلى تحصيل ثمرات الملك من المباني والمساكن والملابس» (ص ١٦٧) كما يقول: «فإذا استفحل العز والغلب وتوفرت النعم والأرزاق بدور الجبايات، فيذخر بحر الترف والحضارة لطفت أخلاق الحامية... وعادت من ذلك إلى نفوسهم هيئة الجبن والكسل»^(١١). ولنستمع إلى صاحب قصة الحضارة ديورانت حيث يردد كلمات ابن خلدون بقوله «ان من السنن التاريخية التي تكاد تنطبق على جميع العصور أن الثراء الذي يخلق المدينة هو نفسه الذي ينذر بانحلالها وسقوطها ذلك أن الثراء يبعث الخمول ويرقق الأجسام والطباع ويمهد الطريق إلى الدعة والنعيم والترف ويغري أصحاب السواعد القوية والبطون الجائعة لغزو البلاد ذات الثراء»^(١٢) وقد صادق على مقولة ابن خلدون في منتجات النمو الاقتصادي السلبية العديد من الكتاب المعاصرين^(١٣).

٢ / ٤ / ٤ - دروس مستفادة: لانبالغ إن قلنا أن قراءة عميقة في عطاء ابن خلدون في مجال النمو الاقتصادي تهيء وتوفر لنا العديد من الدروس الجذ مفيدة لنا في عصرنا الحاضر، ومن ذلك أن التقدم والتنمية عملية مركبة ذات أبعاد سياسية واجتماعية واقتصادية وفكرية، وأنه لانمو ولا استمرار لما قد يكون هناك من نمو مع فقدان الحرية السياسية للوطن والمواطن «الخارجية والداخلية» فالاستعمار والتبعية يورثان المذلة وفقدان الأمل، بل والاضمحلال السكاني. كما أن الديكتاتورية والاستعباد يرتبان نفس الاثر. كذلك فإن الأمن والعدل خاصة في المجال الاقتصادي لاسيما بين الدولة والرعية من الأركان الأساسية لإحداث النمو والمحافظة عليه.

(١١) سالم الحضري دراسات عن ابن خلدون، مرجع سابق ص ٣٨١.

(١٢) ول ديورانت، قمة الحضارة، ترجمة محمد بدران، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة ج ٢ ص ١٩٤.

(١٣) كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شنيق فريد، القاهرة: مكتبة المعارف ص ٣١ وما بعدها.

- رينيه دويو، انسانية الإنسان، ترجمة د. نبيل صبحي الطويل، بيروت مؤسسة الرسالة ١٩٨٤ ص ٢١٩ وما بعدها.

كما أن الترف مهلكة مدمرة للمجتمعات، وأي نمو يستهدف ويولد الترف لا يستحق أي تقدير^(١٤) وأخيراً فإن التجمعات السكانية الكبيرة أمر أساسي في إحداث النمو عكس التفتت والتشرد^(١٥).

والله ولي التوفيق . . .

-
- (١٤) د. حسن صعب، المقاربة المستقبلية للإتناء العربي، بيروت : دار العلم للملايين ص ٢٥٣ .
- آيف لاكوست، نقلا عن د. عبد الله شريط الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مرجع سابق ص ١٤١ ، ١٧٣ .
- د. محمد صالح، الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر، مجلة القانون والاقتصاد عدد أكتوبر ١٩٣٣ ص ٧٦٠ .
- موريس غورتييه، العالم الثالث : ثلاثة أرباع العالم، ترجمة سليم مكور بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ص ١١١ وما بعدها .
- جيمس جوارتييني، ريجارد واستردب، الاقتصاد الكلي، ترجمة د. عبد الفتاح عبد الرحمن ورفيقه، الرياض دار المريخ ١٩٨٨ ص ٥٩٣ .
G. Myrdel, Op. cit., p. 208 (١٥)

الصفحة

الموضوع

- ٧ قواعد النشر في الحولية
- ٩ كلمة التحرير
- ١١ من فقه القراءات
الأستاذ الدكتور/ إسماعيل أحمد الطحان
- ٥٧ جدل القرآن الكريم لأهل الكتاب : دراسة وتحليل
الدكتور/ خليفة حسين العسال
- ٩٥ نظرات نقدية في أصول المعتزلة (المنزلة بين المنزلتين)
الأستاذ الدكتور/ محمد عبدالستار نصار
- ١٢٩ التراث والتجديد : مناقشات وردود
الأستاذ الدكتور/ أحمد محمد الطيب
- ١٧٣ محمد إقبال وموقفه من «وحدة الوجود»
الأستاذ الدكتور/ محمد السعيد جمال الدين
- ١٩٥ الصراع الديني على شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام
الدكتور/ بكر زكي عوض

- مقاصد علم الاقتصاد الإسلامي
الدكتور/ جمال الدين عطية
٢٣٥
- الرخصة في الشريعة الإسلامية
الاستاذ الدكتور/ محمد رأفت سعيد
٢٦٥
- موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه
الدكتور/ علي محمد يوسف المحمدي
٣٠٥
- الفقهاء بين الالتزام بحرفية النصوص والانفتاح على المعاني
الشيخ الدكتور/ أحمد حمد
٣٣١
- عقد الاستصناع
الدكتور/ علي محيي الدين القرّة داغي
٣٥٩
- بين يدي فقه حماد بن أبي سليمان
الدكتور/ محمد رواس قلعه جي
٤٠٥
- جوانب من الاقتصاد الكلي عند ابن خلدون
الدكتور/ شوقي دنيا
٤٣١

رَفَعُ
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية

٣٤ لسنة ١٩٩٤م

الترقيم الدولي: ٦-٠٧-٢١-٩٩٩٢١

رَفَعُ

عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

www.moswarat.com

