المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة جازان

مجلة جامعة جازان

فرع العلوم الإنسانية
(عدد خاص)

دورية علمية محكمة

مجلد ٤ عدد ٣ جمادى الاولى ١٤٣٦هـ (مارس ٢٠١٥م)
(عدد خاص)

ردمد: ١٦٥٨-٦٩٠٥

قواعد النشر في المجلة

مجلة جامعة جازان دورية محكمة تنشرها الجامعة، وهي تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر إنتاجهم العلمي وتقوم المجلة بنشر المواد الآتية:

١- البحث: ويندرج تحت تخصص الباحث ويجب أن يحتوي على إضافة للمعرفة في مجاله.

٢- المقالة الاستعراضية التي تتضمن عرضاً نقدياً لبحوث سبق إجراؤها في مجال معين أو أجريت في خلال فترة زمنية محددة.

٣- البحث المختصر.

٤- نقد الكتب.

٥- الخطابات الموجهة إلى المحرر، والملاحظات والردود، والنتائج الأولية.

تقوم هيئة التحرير، بالنظر في نشر المواد المعرفية ذات الصلة بذلك الفرع، وتقدم البحوث الأصلية، التي لم يسبق نشرها، وفي حال قبول البحث للنشر، لا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.

تعليمات النشر في المجلة

١- تقديم المواد: يقدم أصل البحث مخرجاً في صورته النهائية متضمناً الإشارة إلى أماكن الجداول والأشكال داخل المتن ومطبوعاً على هيئة صفحات مرقمة ترقيماً متسلسلاً، مع ضرورة إرفاق قرص ممغنط مطبوع عليه البحث على برنامج Ms Word باستخدام النظام المتوافق مع IBM، وسيعتذر عن قبول أي بحث لا يلتزم مؤلفه بهذه التعليمات.

٢- الملخصات: يرفق ملخصان بالعربية والإنجليزية للبحوث والمقالات الاستعراضية والبحوث المختصرة. على ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة، وعلى عمود واحد بعرض كتابة ١٣ سم.

٣- لا بد من احتواء كل بحث على كلمات مفتاحية (Key Words) توضع أسفل الملخصين العربي والإنجليزي على ألا تزيد عن عشر كلمات.

٤- الجداول والمواد التوضيحية: يجب أن تكون الجداول والرسومات واللوحات مناسبة لمساحة الصف في صفحة المجلة (١٦ × ٢٤سم بالحواشي، ويتم إعداد الأشكال الخطية على برامج الحاسب الآلي، ولا تقبل إلا أصول الأشكال. كما يجب أن تكون الخطوط واضحة ومحددة ومنتظمة من حيث كثافة الحبر وتناسب سمكها مع حجم الرسم، ويراعى أن تكون الصور الفوتوغرافية (الضوئية) الملونة وغير الملونة مطبوعة على ورق لمّاع، أو محملة على برنامج (Adobe Photoshop). مع كتابة عنوان لكل جدول، وتعليق لكل شكل وصورة، والإشارة إلى مصدر المادة إن كانت مقتبسة.

٥- الاختصارات: يجب استخدام الاختصارات المقننة دولياً مثل: سم، مم، م، كم، سم، ٢مل، مجم، كجم...إلخ.

٦- المراجع: يشار إلى المراجع داخل المتن بنظام الاسم والتاريخ، وتوضع المراجع جميعها في قائمة المراجع بنهاية المادة مرقمة ومتبعة نظام ترتيب البيانات الببليوجرافية التالي:

أ) يشار إلى الدوريات في المتن بنظام الاسم والتاريخ بين قوسين على مستوى السطر. أما في قائمة المراجع فيبدأ المرجع بذكر الاسم الأخير للمؤلف، ثم الاسم الأول، ثم الأسماء الأخرى أو اختصاراتها بالخط الأسود، ثم سنة النشر بين قوسين، فعنوان البحث كاملاً بين علامتي تنصيص " "، فاسم الدورية، فرقم المجلد، ثم رقم العدد: ثم أرقام الصفحات تفصل بشرطة.

مثال:

هادي، أحمد بن جابر. (٢٠١١م)، "استخدام تقنية النانو لتعريف الشفرات الوراثية" مجلة جامعة جازان، ١، ١: ٢٠٠-٢٢٠.

ب) يشار إلى الكتب في المتن داخل قوسين بالاسم والتاريخ.

أما في قائمة المراجع، فيكتب الاسم الأخير للمؤلف، ثم الاسم الأول، ثم الأسماء الأخرى أو اختصاراتها، ثم سنة النشر بين قوسين، فعنوان الكتاب بين علامتي تنصيص، ثم بيان الطبعة، فالناشر، فمدينة النشر: ثم صفحات الكتاب إن وجدت.

مثال:

عبدالهادي، محمد علي، (١٤٣٣هـ)، "مقدمة في التقنية الحيوية"، جامعة جازان، جازان.

ويجب عدم استخدام الاختصارات المرجعية مثل: المرجع نفسه. المرجع السابق...إلخ.

٧ – أ. الحواشي: تستخدم لتزويد القارئ بمعلومات توضيحية، ويشار إليها في المتن بأرقام مرتفعة عن السطر. وترقيم التعليقات متسلسلة داخل المتن. وفي حال الضرورة؛ يمكن الإشارة إلى مرجع داخل الحاشية عن طريق استخدام كتابة الاسم والتاريخ بين قوسين وبنفس طريقة استخدامها في المتن، وتوضع الحواشي أسفل الصفحة التي تخصها والتي ذكرت بها و تفصل بخط عن المتن وبخط أصغر.

ب. يستخدم في تخريج الأحاديث والآثار الطريقة المنهجية المعتمدة في هذا الفن وهي كالآتي/ اسم المؤلف – اسم الكتاب – رقم الجزء والصفحة والحديث)

٨- المواد المنشورة في المجلة لا تعبر؛ بالضرورة، عن رأي جامعة جازان.

٩- المستلات: يعطى المؤلف (٢٠) عشرين نسخة مجانية من بحثه.

١٠- المراسلات: توجه جميع المراسلات إلى:

رئيس هيئة التحرير
مجلة جامعة جازان
٤٤٢١- حي الروابي
وحدة رقم ٨
جازان ٨٢٨٢٢-٦٥٦١
المملكة العربية السعودية

١١- تصدر المجلة مرتين في العام.

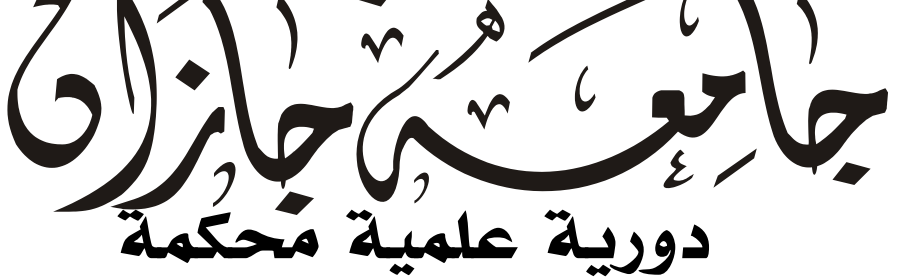
JAZAN UNIVERSITY
JOURNAL OF
Periodic Refereed Scientific

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة جازان

مجلة



دورية علمية محكمة

المجلد ٤ العدد ٣ جمادى الأولى ١٤٣٦هـ (مارس ٢٠١٥م)

(عدد خاص)

رقم الإيداع: ١٤٣٥/٨٧٧٧ إدارة النشر العلمي والمطابع بجامعة جازان الرقم: ٨١٠٠٢١ ردمد: ٦٩٠٥-١٦٥٨

مجلة جامعة جازان

فرع العلوم الإنسانية

دورية علمية محكمة

المجلد ٤ العدد ٣ جمادى الأولى ١٤٣٦هـ (مارس ٢٠١٥م)

(عدد خاص)

المشرف العام

أ.د.محمد بن علي ربيع عبدالله

رئيس هيئة التحرير

أ.د.عبدالله بن يحيي باصهي

مدير التحرير

أ.إبراهيم بن أحمد مسملي

هيئة التحرير

أ.د.علي بن محمد عريشي

أ.د.علي بن أحمد الكاملي

أ.د.سلطان بن حسن الحازمي

أ.د.يحيي بن محمد حكمي

د. محمد بن حسن أبوراسين

المراسلات

توجه جميع المراسلات إلي:

رئيس هيئة التحرير

مجلة جامعة جازان

٤٤٢١- حي الروابي

وحدة رقم ٨

جازان ٨٢٨٢٢-٦٥٦١

المملكة العربية السعودية

أو علي البريد الإلكتروني

jju@jazanu.edu.sa

© ٢٠١٥م (١٤٣٥هـ) جامعة جازان

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخه بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير أو التسجيل أو الإدخال في أى نظام حفظ معلومات أو استعادتها دون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

فهرس المحتويات

الموضوع صفحة

الجعد بن درهم – مقالاته وأثره في نشأة الجهمية
أحمد بن عبدالرحمن حسن العاكش..... ١-٢٨

تفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها في القراءات المعاصرة "دراسة نقدية"
حسين بن علي الحربي..... ٢٩-٦٤

جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه "دراسة تأصيلية"
خالد بن محمد راجح أبو القاسم..... ٦٥-٩٣

نظرية النشوء والارتقاء وموقف الشيخ حسين الجسر منها
السيد محمد عبد الحميد عبد الله..... ٩٤-١٤٧

عقوبة الإعدام "دراسة مقارنة بين الأردن والمملكة العربية السعودية"
أيمن نواف شريف الهواوشة..... ١٤٨-١٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

أما بعد،،،

رأت جامعة جازان استكمالاً لدورها الريادي في تطورها الأكاديمي أن يواكب هذا التطور السير بخطوات كبيرة لدفع عجلة البحث العلمي بمجلة علمية ، فكانت ولادة هذه المجلة في حلة قشيبة وبثقة عالية وبكل فخر واعتزاز كانت البداية إصدار عددين في العام حيث بدأت هذه الأعداد في بداية شهر محرم للعام ١٤٣٣هـ (ديسمبر ٢٠١١م). ولقد احتوت المجلة على فرعين من فروع العلم أحدهما فرع للعلوم الإنسانية و الآخر للعلوم التطبيقية.

فمنذ ذلك التاريخ والمجلة تصدر بشكل دوري مستمر متلمسة خطىً ثابتة وقوية فيما تنشره من أبحاث في مجالاتها المختلفة ساعية أن تلحق بركاب المجلات العالمية المتخصصة في حصولها على تصنيف عالمي عالٍ وفقاً لمقدار وجودة ما تنشره من بحوث علميةُ مُتبعة المعايير المعمول بها سائرين بها إلى تميز يضعها في مصاف المجلات ذات التميز العالمي. ونحن نسعى أن يكون النشر فيها بعون الله في أوعية نشر عالمية في القريب العاجل. ونسعى جاهدين أن يستمر تزايد الأعداد سنوياً في فروع العلوم الإنسانية نظراً للإقبال الشديد من الباحثين على النشر في هذا الفرع إلى جانب سعينا الحثيث في اختيار هيئة استشارية للمجلة من ذوي الخبرة الكبيرة في الاختصاصات المختلفة ممن نرى فيهم وبهم أن يبلغ هذا الصرح العلمي شأواً كبيراً في رسالته التي تصبوا إليها.

ونحن على يقين بعون الله تعالى وبمساعدة أصحاب القرار والرؤى في الجامعة أن نصل بهذا الصرح العلمي إلى مراتب عليا تتناسب وطموحات جميع العاملين فيه والباحثين على حد سواء.

وفق الله على طريق النور خُطانا... والحمد لله رب العالمين.

رئيس هيئة التحرير

أ.د. عبدالله بن يحيى باصهي

الجعد بن درهم – مقالاته وأثره في نشأة الجهمية

أحمد بن عبدالرحمن حسن العاكش
قسم الثقافة الإسلامية – كلية التربية – جامعة جازان – المملكة العربية السعودية.

المُلخّص

يتحدث هذا البحث عن شخصية هذا الرجل الذي يعتبر من أوائل الناس الذين زرعوا الضلال والزيغ عن الحق في أمة الإسلام، فيعرض تاريخه، ومتى ظهر، ومقالاته التي خالف بها سبيل المؤمنين، المتمثلة في نفي الصفات التي أثبتها الرب تبارك وتعالى لنفسه وأثبتها له رسوله – ﷺ –، وشمل البحث الحديث عن موقف علماء المسلمين وحكامهم من الجعد بن درهم، ودورهم البارز في التصدى لأفكاره، ثم بيَّن البحث أثره في نشأة أبرز الفرق المعطلة في تاريخ الإسلام وهي فرقة الجهمية، المنتسبة لتلميذ الجعد: الجهم بن صفوان، والتي سار على نهجها – في نفي صفات الرب تعالى – طوائف كثيرة من فرق المسلمين إلى يومنا هذا، والله المستعان.

الكلمات المفتاحية: الجعد – الجهم – الجهمية – النفي – التعطيل.

مُقَدِّمَةٌ

إن الحمد لله، نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، أرسله الله بالهدى ودين الحق، فبلغ الرسالة، وأدى الأمانة، ونصح الأمة، وجاهد في الله حتى أتاه اليقين، فصلوات الله، وسلامه، وبركاته عليه، وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن التمسك بكتاب الله تعالى وبسنة رسول الله – ﷺ – هو سبيل النجاة في الدارين، سبيل النجاة في الدنيا من الضلال والفتنة، وسبيل النجاة في الآخرة من النار، وقد درج أهل الصدر الأول من هذه الأمة على التمسك بهما، والاعتصام بحبلهما، فكانوا على الصراط المستقيم، وبقي كل من سار على نهجهم في كل عصر كذلك.

ثم ظهر في الأمة ناس تركوا الكتاب والسنة، واتبعوا أهواءهم، فأحدثوا في دين الله ما ليس منه، ومن هؤلاء: الجعد ابن درهم، الذي كان سبباً في مفارقة من اتبعه للجماعة، وهو الذي وضع بذور التعطيل، فنشأت الجهمية من نباتها، وهذا بحث في هذا الموضوع بعنوان: "الجعد بن درهم – مقالاته وأثره في نشأة الجهمية".

أهمية الموضوع وأسباب اختياره: تبرز أهمية بحث هذا الموضوع من خلال ما يلي:

١. كون الجعد بن درهم بمقالاته البدعية هو الواضع الأول لمنهج إنكار صفات الله تعالى، التي أثبتها لنفسه وأثبتها له رسوله صلى الله عليه وسلم.

٢. حاجة طلاب العلم إلى معرفة تاريخ مثل هؤلاء ومقالاتهم، أصحاب الضلال، الذين فرقوا الأمة، وأوردوا أتباعهم سبل الشيطان: ﴿**وَكَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْآيَٰتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ ٱلْمُجْرِمِينَ**﴾ **[الأنعام: ٥٥]**.

٣. من خلال طرح هذا الموضوع تستبين جهود علماء السنة في حماية العقيدة، ويتضح لنا المنهج الذي اتبعوه في التعامل مع أهل الأهواء والبدع.

٤. أن أكثر الانحرافات العقدية – خاصة في صفات الله – مبني على الأصول البدعية التي أسسها الجعد بن درهم.

٥. طغيان الاتجاه العقلي في عصرنا الحاضر، وادعاء التعارض بينه وبين النصوص الشرعية، وهذا يدعونا إلى معرفة أوائل من ابتدعوا هذا المنهج في أمة الإسلام، والمصادر التي تلقوا عنها.

٦. الكشف عن محاولات الاختراق القديمة الجديدة التي يحاولها أعداء الإسلام بأنفسهم، أو عن طريق عملائهم وصنائعهم لشق جدار الإسلام، ولا شك أن الغموض الذي يلف أصل الجعد يجعلنا لا نستبعد كونه أحد صنائع أعداء الإسلام لضرب الإسلام من داخله.

٧. حماية شباب الإسلام داخل المجتمع المسلم من المبتدعة وأصحاب الأهواء حتى لا تبتلى الأمة بأمثال هؤلاء، الذين يكدرون صفو الدين على المسلمين، ويلبسون على الناس بالباطل.

٨. بيان تفاني المبتدعة وأهل الضلال في تبني أفكارهم وقضاياهم، بل والموت في سبيلها، الأمر الذي يدعو المسلم إلى الاعتصام بحبل الله، وسؤاله الهداية والتوفيق، وأن لا يكون في تبني الحق وتطبيقه ودعمه أقل من هؤلاء.

٩. بيان تورع علماء أهل السنة من تكفير المعين، إلا بعد استتابته وإقامة الحجة عليه.

وعليه سيكون هذا البحث. بإذن الله. بيان لتاريخ هذا المبتدع، ومعرفة لأقواله وضلالاته، وكيف واجهه أهل السنة، والإشارة لمدى أثره في نشأة الجهمية التي سار على نهجها كثير من طوائف المسلمين إلى يومنا هذا.

منهج البحث: استقرائي تحليلي.

خطة البحث:

سرت في هذا البحث على الخطة التالية:

المقدمة، وتشمل: أهمية الموضوع، وسبب اختياره، ومنهج البحث، وخطة البحث.

المبحث الأول: الجعد بن درهم. وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: موطنه ونشأته.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الرابع: بدعته، وفيه ثلاث مسائل:

الأولى: سند البدعة.

الثانية: الأماكن التي أظهر فيها البدعة.

الثالثة: مقالات المبتدعة.

المطلب الخامس: موقف الناس من الجعد بن درهم:

الأول: موقف الولاة.

الثاني: موقف العلماء.

الثالث: موقف العامة.

المطلب السادس: وفاة الجعد بن درهم.

المبحث الثاني: الجهمية وفرقها وموقف الأئمة منها. وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نشأة الجهمية ونسبتها.

المطلب الثاني: فرق الجهمية (إجمالاً).

المطلب الثالث: حكم الأئمة على الجهمية:

الأول: الحكم عليهم عموماً.

الثاني: الحكم على أعيانهم.

المبحث الثالث: المسائل التي تبنتها الجهمية من بدعة الجعد. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: القول بخلق القرآن.

المطلب الثاني: التعطيل (نفي الصفات).

الخاتمة الفهارس.

هذا وقد بذلت جهدي في بحث هذا الموضوع، ويبقى عمل الإنسان عرضة للنقص والتقصير، فما كان فيه من صواب فهو من تيسير الرحمن، وما كان فيه من خطأ فهو من طبيعة الإنسان، وتزيين الشيطان. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: الجعد بن درهم

المطلب الأول: اسمه ونسبه:

جميع المصادر والمراجع التي اطلعت عليها، والتي ذكرت فيها ترجمة الجعد بن درهم وخبره لم تذكر إلا اسمه واسم أبيه فقط، وأما أجداده وقبيلته فليس فيها إشارة إلى شيء من ذلك، إلا أنها أشارت إلى أنه من الموالي، وبناءً على ذلك، فإنه لم يكن عربياً، وإنما كان أعجمياً، وقد بين الحافظ بن كثير رحمه الله أن أصله فارسي، حيث قال: ((وأصله من خراسان[١])).[٢]

ولعل في كونه من الموالي ما يبرر اقتصار نسبه على اسمه واسم أبيه، فالعجم في الغالب لم تكن لها عناية بحفظ أنسابها، بخلاف ما كان عليه الحال عند العرب[٣]، أضف إلى ذلك انغماره قبل ظهور بدعته، ولولا ما تلبس به من بدعة لما أعارته كتب التاريخ والتراجم أي اهتمام، وإنما ذكر في الكتب من باب معرفة الشر وأهله، لأنه غدا رأساً لأتباعٍ تبنوا بدعته، ودعوا إليها، وفارقوا المسلمين بها. كان الجعد بن درهم من الموالي، كما سبق، لكن اختلف المترجمون له لأي قبيلة ولاؤه، وذلك على قولين: القول الأول: أنه مولى سويد بن غفلة بن عوسجة الجعفي. وهذا القول ذكره السمعاني والزبيدي.[٤] القول الثاني: أنه مولى بني مروان بن الحكم بن أبي العاص ابن أمية، وهذا القول ذكره ابن كثير رحمه الله.[٥] والراجح أنه مولى سويد بن غفلة لأن الرواية وردت بصيغة الجزم، بخلاف ما وقع في رواية ابن كثير حيث قال: ((ويقال أنه مولى من موالي بني مروان))[٦] بصيغة التمريض، ولأجل هذا يترجح القول الأول، والله أعلم.

المطلب الثاني: موطنه ونشأته:

أولاً: أما موطنه فقد ذكر أهل العلم أن الجعد بن درهم من أهل حران[٧]، قال شيخ الإسلام

١.خراسان: بلاد واسعة، أو حدودها مما يلي العراق أزاذوار قصبة جوين وبيهق، وآخر حدودها مما يلي الهند طخارستان وغزنة ستان وغزت وسجستان وكرمان، وليس ذلك منها إنما هو أطراف حدودها، وتشتمل على أمهات البلاد منها: نيسابور وهرات ومرو. قال النووي: موطن الكثير أو الأكثر من علماء المسلمين رضي الله تعالى عنهم. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان (٤٠١/٢) ت: فريد الجندي دار الكتب العلمية ط١ ١٤١٠هـ. النووي، تهذيب الأسماء واللغات (١٠٢/٣) دار الكتب العلمية.

٢.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩) مكتبة المعارف ١٤٠٨هـ.

٣.التميمي، مقالة التعطيل مكتبة أضواء السلف ط١ ١٤١٨هـ (ص١٤٣).

٤.انظر: السمعاني، الأنساب ت: عبد الله البارودي دار الفكر ط١، ١٤١٨ (٦٦/٢). الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس دار الهداية (٣٢١/٢).

٥.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).

٦.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).

٧.حران مدينة عظيمة مشهورة من جزيرة أقور، وهي على طريق الموصل والشام والروم، قيل سميت بهاران أخي إبراهيم عليه السلام، لأنه أول من بناها فعربت وقيل لها حران، وذكر قوم أنها أول مدينة بنيت على الأرض بعد الطوفان. ياقوت الحموي، معجم البلدان (٢٧١/٢) رقم ٣٥٨٦، وانظر: محمد سيد نصر وآخرون، أطلس العالم، مكتبة لبنان (ص٣٨-٣٩).

رحمه الله: ((وكان الجعد بن درهم هذا من أهل حران)).[١] وقال ابن عساكر رحمه الله: ((وقيل أنه من أهل حران)).[٢] من جانب آخر ذكر الحافظ ابن كثير رحمه الله أنه من أهل الشام حيث قال: ((قال غير واحد من الأئمة: كان الجعد بن درهم من أهل الشام))[٣]، وهذا لا يتعارض مع كون موطنه الأول الذي ولد فيه ونشأ حران، ثم انتقل بعد ذلك إلى الشام، حيث سكن دمشق، وكان له بها دار، وبها أظهر بدعته، ثم هرب منها على ما سيأتي تفصيله إن شاء الله حين الحديث عن بدعته فالحاصل أن موطنه الأول هو حران بالجزيرة الفراتية.[٤]

ثانياً: وأما نشأته، فقد نشأ في هذه البلدة أعني حران ولا شك أن البيئة التي ينشأ فيها الشخص والمجتمع الذي حوله، يؤثر تأثيراً كبيراً على فكره، وسلوكه، بل حتى على عقيدته، فالإنسان الذي ينشأ في بيئة سليمة في فكرها، صحيحة في عقيدتها، سيكون بإذن الله صحيح العقيدة سليم الفكر، والعكس بالعكس، فيما لو نشأ في بيئة ملوثة بالأفكار الفاسدة، والعقائد الضالة، فإنه، في الغالب، سيشرب منها، وستؤثر عليه شاء أم أبى. وهذا هو الذي يشهد له الواقع، فما عرف عن بدعة بزغت، أو فكرة ضالة ظهرت، إلا وكان للبيئة المشوبة التي ولدت فيها أثر في ظهورها، ولو كانت البيئة والمجتمع سليمان لأجهضت البدعة قبل انتشارها، وسوف نرى كيف كان للمجتمع الذي نشأ فيه الجعد أثر في نزعته الضالة. نشأ الجعد بن درهم في حران، كما سبق ،حيث كانت ولادته بها ثم مدة من حياته، وحران كانت دار الصابئة.[٥] قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين، ونمرود هو ملك الصابئة الكذابين المشركين ... فكانت الصابئة، إلا قليلاً منهم إذ ذاك على الشرك، وعلماؤهم هم الفلاسفة ... وكانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل)).[٦] فهل تكون بعد ذلك غرابة أن يخرج من هذه البيئة مثل الجعد بن درهم مكذباً خبر الله عز وجل، متبنياً مقالة هؤلاء الذين يقولون: ((إنه ليس للرب إلا صفات سلبية، أو إضافية، أو مركبة منها)).[٧] وبذا ظهر تأثر الجعد بالمجتمع الذي نشأ فيه.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه:

أولاً: شيوخه: سبق في المطلب الثاني معرفة كيف تأثر الجعد بن درهم بالصابئة والفلاسفة، الذين كانوا بحران، حيث نشأ بين ظهرانيهم، ففي الجملة يمكن اعتبار هؤلاء شيوخه ومعلميه، قال ابن أبي العز رحمه الله: ((وقد قيل: إن الجعد كان قد اتصل بالصابئة الفلاسفة من أهل حران، وأنه أيضاً أخذ شيئاً عن بعض اليهود المحرفين لدينهم)).[٨] ولم تذكر كتب التراجم والتواريخ

١.ابن تيمية، منهاج السنة ت: محمد رشاد مكتبة ابن تيمية ط٢ ١٤٠٩ (١٩٢/٢)، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع: ابن قاسم (٣٥٠/١٢).
٢.ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق: الحافظ، نزار أباظة (٥٠/٦).
٣.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).
٤.الجزيرة الفراتية قال السمعاني في الأنساب: الجزري، هذه النسبة إلى الجزيرة، وهي إلى عدة بلاد منها: الموصل وسنجار وحران والرقة ورأس العين وآمرومافارقين، وهي بلاد بين الدجلة والفرات وإنما قيل لها الجزيرة لهذا. انظر: (٥٥/٢).
٥.ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ت: د.رفيق العجم دار الفكر (٤١/٢).
٦.انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢١/٥).
٧.المرجع السابق (٢٢/٥).
٨.ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ت: د.التركي، الأرنؤوط مؤسسة الرسالة ط٢ ١٤١٣هـ (ص٧٩٥).

أشخاصاً يعدون بأعيانهم شيوخ الجعد بن درهم، ولم أقف إلا على رجلين يمكن اعتبارهما شيخين للجعد، أحدهما ضال مبتدع، وهو الذي تلقى عنه الجعد البدعة، وتأثر به، والآخر ثقة صاحب سنة.

أولهما: بيان بن سمعان النهدي التميمي، الضال، قال عنه الإمام الذهبي رحمه الله: ((بيان الزنديق، ظهر بالعراق بعد المائة، وقال بإلهية علي رضي الله عنه، وأنه فيه جزءاً إلهياً متحداً بناسوته، ثم من بعده في ابنه محمد بن الحنفية، ثم في أبي هاشم ولد ابن الحنفية، ثم من بعده في بيان هذا. وكتب بيان كتاباً إلى أبي جعفر الباقر، يدعوه إلى نفسه وأنه نبي[١]))، وأنه المشار إليه بقوله تعالى: **﴿هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾[آل عمران:١٣٨]**.

انفرد هو وفرقته عليهم لعنة الله، بأن قالوا: إن الله يفنى إلا وجهه[٢]، صلبه وأحرقه خالد بن عبد الله القسري، وقد اجتمعت طائفة على بيان بن سمعان، ودانوا به وبمذهبه. وممن أخذ من مذهبه، وتتلمذ عليه الجعد بن درهم، حيث أخذ عنه مقالته في نفي الصفات، والتكذيب بالقرآن، ولم يُنقل أنه أخذ عنه الرفض والغلو في علي رضي عنه، قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((وقد روي أن الجهم بن صفوان أخذ هذا المذهب الذي يتأول فيه الصفات عن الجعد بن درهم، والجعد أخذه عن بيان أو إبان بن سمعان)).[٣]

ثانيهما: وهب بن منبه بن كامل بن سيج، أبو عبد الله الأنباري، اليماني الذماري الصنعاني، العلامة الأخباري القصصي، ثقة من الطبقة الثالثة، مات في ذي الحجة سنة ١١٣هـ وقيل: ١١٠هـ وقيل: سنة ١١٤هـ[٤].

ويعتبر الجعد بن درهم من تلاميذه، حيث كان يحضر مجلسه، ثم أصبح يلقي بعض البدع والشبهات، فكان وهب رحمه الله ينهاه، ويحذره عواقب ما يتحدث به. قال الحافظ بن كثير رحمه الله: ((وقد ذكر غير واحدٍ من الحفاظ أنه كان يتردد إلى وهب بن منبه، وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول: أجمع للعقل، وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل، فقال له وهب يوماً: ويلك يا جعد، أقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك، وأن له نفساً ما قلنا ذلك، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم، والكلام، وغير ذلك))[٥]. فلم ينتفع الجعد بذلك، وما ازداد إلا ضلالاً، وهكذا أصحاب البدع، لا ينتفعون في الغالب بعلماء السنة، الذين يبينون لهم الحق، ويحذرونهم من الإحداث في الدين، وذلك لأن صاحب البدعة الذي تمكنت الشبهة من عقله يعتقد أنه على صواب، وعلى طريق مستقيم، هذا إن كان سبب وقوعه فيها الشبهة، أما إن كان باعثه في الأصل الحقد على الدين ومحاولة إفساده، فإعراضه عن الحق مقصود، وصدوده عن علماء السنة متعمد؛ كي لا

١.الذهبي، ميزان الاعتدال ت: علي البجاوي دار المعرفة (٣٥٧/١). وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل ت: مهنا، فاعور دار المعرفة ط٤ ١٩٩٥م (١٧٦/١).
٢.أبو محمد اليمني، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة ت: الغامدي مكتبة العلوم والحكم ط١ ١٤١٤هـ (٤٦٣/١)، وانظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ت: شمس الدين دار الكتب العلمية ط١ ١٤١٦هـ (١١٩/٣).
٣.ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ت: اليحيا (٣٤٢٣٤٣/١). وانظر: الشهرستاني، الملل والنحل (١٧٦/١).
٤.الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومأمون الصاغرجي، ط٧، ١٤١٠-١٩٩٠م، (٥٤٤٥٥٧/٤)، ابن حجر، تهذيب التهذيب دار إحياء التراث ط١ ١٤١٢ (١٠٧/٦).
٥.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩)، وانظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥).

يُفتضح أمره، ويُكتشف حقده. وكان وهب بن منبه رحمه الله يتألف الجعد شفقة به ألا يتمادى فيما يقول، حتى قال عنه الجعد: ((ما كلمت عالماً قط إلا غضب، وحل حبوته، غير وهب)).[١]

ثانياً: تلاميذه:

كان الجعد بن درهم رأساً في البدعة، ومثله لا بد أن يكون له أتباع وتلاميذ يدينون به، ويحملون مذهبه، ومن أشهر تلاميذه مروان بن محمد، حيث كان الجعد مؤدبه، وأما أعظم تلاميذه أثراً بعده فهو الجهم بن صفوان، الذي حمل مذهبه الضال، وأشاعه، وزاد عليه من الكفر والإلحاد ما زاد.

١.مروان بن محمد بن عبد الملك بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية، أبو عبد الملك، الخليفة الأموي، يعرف بمروان الحمار، وبمروان الجعدي، نسبة إلى مؤدبه جعد بن درهم. قتل في ذي الحجة سنة ١٣٢هـ وبمقتله انتهت خلافة بني أمية.[٢] وكانت خلافته خمس سنين، وعشرة أيام، وقيل: خمس سنين وشهرين.[٣] وكان الجعد بن درهم أستاذه ومؤدبه، وشيخه عندما كان مروان والياً على الجزيرة الفراتية في أيام هشام بن عبد الملك[٤]، فتعلم من الجعد مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك[٥]. وهذا ما جعل بدعة الجعد تروج عند بعض الناس كما قال ابن القيم رحمه الله.[٦] وكان يعير ويسب بنسبته إلى الجعد، حتى قال له أهل الموصلي آخر أيامه: ((يا جعدي يا معطل، الحمد لله الذي أزال سلطانكم، وذهب بدولتكم)).[٧] وهنا لابد أن نقف وقفة مهمة وهي ضرورة التبصر فيمن يسند إليه تعليم الأبناء وتأديبهم، بحيث يختار لهم الأكفاء الثقات في دينهم وأخلاقهم، وإلا كانت الثمرة خبيثة سامة، فهذا الجعد بن درهم دخل بيت الخلافة الأموية معلماً ومؤدباً لابنهم مروان، فبث بدعته في رأس الدولة، فكان بعد ذلك شؤماً عليهم وعلى الإسلام والمسلمين.

٢.الجهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي، مولاهم السمرقندي، الكاتب المتكلم، أُسُّ الضلالة، ورأس الجهمية، كان صاحب ذكاء وجدال، وكان ينكر الصفات، وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن. ويقول: إن الله في الأمكنة كلها، وكان يقول: الإيمان عقد بالقلب، وإن تلفظ بالكفر.[٨] هلك سنة ١٢٨هـ.[٩] وهو التلميذ الأول للجعد بن درهم، فهو الذي تعلم أقواله، وتبنى مذهبه ونشره، ودعا إليه. قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((وقد روي أن الجهم ابن صفوان أخذ هذا المذهب الذي يتأول فيه الصفات عن الجعد بن درهم))[١٠] وهو الذي تنسب

١.الذهبي، سير أعلام النبلاء (٥٤٧/٤).
٢.المرجع السابق (٧٤/٦)، وانظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك دار الفكر ط١ ١٤٠٧هـ ٨(٣٣٩/) حوادث سنة ١٣٢، ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك ت: عطا دار الكتب العلمية ط١ ١٤١٢هـ (٢٦٠/٧) حوادث سنة ١٢٧هـ، وابن كثير، البداية والنهاية (٤٢/١٠، ٤٦)، جمال الدين الأتابكي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة دار الكتب المصرية ط١ ١٣٤٨هـ (٣٢٢/١) سنة ١٣٢.
٣.ابن كثير، البداية والنهاية (٤٦/١٠، ٤٧).
٤.فؤاد السيد، معجم الأوائل دار المناهل ط١ ١٤١٢هـ (ص١٧٣).
٥.ابن الأثير، الكامل في التاريخ ت: محمد يوسف دار الكتب العلمية ط١ ١٤٠٧هـ (٧٧/٥) حوادث سنة ١٣٢.
٦.انظر: ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ت: الدخيل الله دار العاصمة ط٣ ١٤١٨هـ ٣(١٠١٧/).
٧.ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٧٣/٥) حوادث سنة ١٣٢.
٨.الذهبي، سير أعلام النبلاء (٢٦/٦، ٢٧)، والذهبي، ميزان الاعتدال (٤٢٦/١).
٩.انظر: الطبري، تاريخ الأمم والملوك (٢٢٢/٨) حوادث سنة ١٢٨هـ، وابن الأثير، الكامل في التاريخ (١٨/٥)، والزركلي، الأعلام دار العلم للملايين ط١٢ ١٩٩٧م، (١٤١/٢).
١٠.ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ت: اليحيا (٣٤٢/١، ٣٤٣).

إليه الجهمية[١].

وقد تتلمذ الجهم بن صفوان على الجعد عندما لقيه بالكوفة، حين هرب إليها من دمشق فتعلم منه القول بخلق القرآن بها. قال الحافظ بن عساكر: ((أقام الجعد بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فتطلبه بنوا أمية فهرب وسكن الكوفة فلقيه بها الجهم بن صفوان فتقلد عنه هذا القول)).[٢] وممن أكَّد هذا من المعاصرين الشيخ جمال الدين القاسمي رحمه الله فذكر أن مذهب الجهم مأخوذ عن الجعد، وعقد مبحثاً في تاريخ الجهمية والمعتزلة سمَّاه: بيان أن مذهب الجهم متلقى عن الجعد بن درهم.[٣]

المطلب الرابع: بدعته:

لم يعرف الجعد إلا ببدعته، ولولا ما أحدثه في دين الله عز وجل لما عرف، ولما اشتهر، ولذا فإن كل من ذكر خبر الجعد لا يذكره إلا لأجل أقواله المبتدعة. وفي هذا المطلب سيكون الحديث عن بدعة الجعد من خلال ثلاثة مسائل، الأولى: سند البدعة، الثانية: الأماكن التي أظهر فيها البدعة، الثالثة: مقالاته المبتدعة.

المسألة الأول: سند البدعة: فقد نقل الحافظ بن كثير رحمه الله عن ابن عساكر رحمه الله وغيره سلسلة الرجال الذين تنقلت البدعة بينهم حتى وصلت الجعد، فقال: ((قال ابن عساكر وغيره: أخذ الجعد بدعته عن بيان بن سمعان، وأخذها بيان عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم، وزوج ابنته وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم عن يهودي باليمن[٤])). فتأمل هذا السند المظلم تجد مدى حرص أهل الباطل على تناقل الشر عبر الأجيال، وعليه هذا فأصل بدعته متصل باليهود المغضوب عليهم، وإن كان المشهور عن اليهود التجسيم والتشبيه إلا أن فيهم المعطل أيضاً، كالذين نفوا صفة الغنى وقالوا: إن الله فقير، ونفوا الكرم وقالوا: يد الله مغلولة، وغير ذلك مما ذُكر في القرآن الكريم من سبلهم صفات الكمال عن الله عز وجل ووصفه بالنقائص، تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً.

ومن هنا نعرف مدى العداء الذي يحمله اليهود والنصارى لهذا الدين، بزراعة مثل هذا البدع في الإسلام عن طريق عملائهم وصنائعهم، والمشهور في تاريخ كثير من البدع رجوعها في الأصل إلى اليهود أو النصارى، فالتشيع أسسه عبدالله بن سبأ اليهودي الذي أسلم لا رغبة في الإسلام ولكن ليغر المسلمين بإسلامه فيفسد دين الإسلام بكره وخبثه[٥]، وعبدالله بن سعيد بن كلاب الذي تنسب إليه الكلابية وكان نصرانياً فأسلم قد ضمَّن مذهبه مسائل أصولها من النصرانية.[٦]

المسألة الثانية: الأماكن التي أظهر فيها البدعة.

أولاً: في الجزيرة الفراتية.

لدى مطالعة تلك المصادر، التي ذكرت خبر الجعد، تبين أن الجعد أول ما بدت بوادر مقالته بالجزيرة الفراتية

١.انظر: الشهرستاني، الملل والنحل (٩٧/١)، وأبو محمد اليمني، عقائد الثلاث والسبعين فرقة (٢٧٣/١)، والذهبي، ميزان الاعتدال (٤٢٦/١).
٢.ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق (٥٠/٦)، وانظر: ابن كثير، البداية والنهاية (٥٣/٩).
٣.جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة مؤسسة الرسالة ط١ ١٣٩٩هـ (ص ٣٦).
٤.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩)، وانظر: ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق (٥٠/٦)، وابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ت: اليحيا (٣٤٢/١، ٣٤٣)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٢٠/٥).
٥.انظر:السكسكي، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان (ص٨٥)، وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية(٧٣٨/٢-٧٣٩).
٦.انظر:السكسكي،البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان(ص٣٦-٣٧)

التي نشأ فيها، وأخذ برأيه فيها جماعة، قال السمعاني: ((الجعد بن درهم ... وقع إلى الجزيرة وأخذ برأيه جماعة وكان الوالي بها إذ ذاك مروان بن محمد)).[١] وقال الزبيدي رحمه الله: ((الجعد بن درهم ... صاحب رأي أخذ به جماعة بالجزيرة)).[٢] وأشهر الجماعة التي تأثرت ببدعة الجعد، وأخذت بها، مروان بن محمد، كما سبق، حيث كان الجعد بن درهم مؤدبه وشيخه، وكان هو الوالي على الجزيرة لهشام ابن عبد الملك. بل كان تأثر بعض الناس في الجزيرة بمقالة الجعد تبعاً لواليهم مروان، ولذا قال ابن القيم رحمه الله: ((وإنما نفق عند الناس لأنه كان معلم مروان بن محمد وشيخه)).[٣]

ثانياً: في دمشق.

أراد الجعد بن درهم أن ينشر مذهبه، ويروج بدعته، فانتقل إلى دمشق عاصمة الخلافة الأموية، وحاضرة العلم إذ ذاك، بعد أن بث شره في الجزيرة. وفي دمشق بدأ يختلف إلى العلماء في مجالسهم وحلقهم، يجادل ويناظر، لكن أهل العلم الراسخين فيه لا يعييهم جواب مثل هؤلاء المبتدعة، فوقفوا له يعظونه، ويحذرونه مغبة مثل هذه المقالات الضالة. أمثال: وهب بن منبه، وميمون بن مهران رحمهما الله.

وقد سبق ذكر تردده على مجلس وهب بن منبه رحمه الله، وجوابه له. وأما ميمون بن مهران رحمه الله فقد أورد الحافظ بن الأثير رحمه الله ما كان منه من وعظ الجعد ونهيه عن الشر وتحذيره، فقال: ((وقيل: إن الجعد بن درهم كان زنديقاً، وعظه ميمون بن مهران، فقال: لشاه قباذ[٤] أحب إلي مما تدين به. فقال له: قتلك الله وهو قاتلك)).[٥] ومع ذلك لم ينته الجعد ((فشهد عليه ميمون رحمه الله، فطلبه هشام بن عبد الملك، فضربه، وسيره إلى خالد القسري فقتله)).[٦] وفي رواية أنه نفاه إلى البصرة، ذكر ذلك أبو محمد اليمني، فقال: ((فبان له، أي هشام، بعض زندقته فنفاه إلى البصرة)).[٧] ويؤيد ذلك أيضاً قول الإمام الدارمي رحمه الله: ((كان أول من أظهر شيئاً منه، أي التكذيب بكلام الله، بعد كفار قريش: الجعد بن درهم بالبصرة، وجهم بخراسان)).[٨] وفي رواية أنه لم يظفر به وإنما هرب من دمشق إلى الكوفة.

ثالثاً: في الكوفة.

لما طلبه هشام بن عبد الملك في دمشق، وعلم أنه إن ظفر به فلن يتركه حتى يعاقبه، فهشام رحمه الله كان شديداً كما سيأتي على أهل البدع لذا هرب ببدعته إلى الكوفة، وفيها لقي الجهم بن صفوان الذي حمل أقواله وتبنى ضلاله. قال ابن عساكر رحمه الله: ((كان الجعد أول من أظهر القول بخلق القرآن في أمة محمد، فطلبه بنوا أمية، فهرب من دمشق وسكن الكوفة، ومنه تعلم الجهم بن صفوان بالكوفة خلق القرآن)).[٩] وقال ابن كثير رحمه الله: ((أقام أي الجعد بدمشق حتى أظهر

١.السمعاني، الأنساب (٦٦/٢).
٢.الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (٣٢١/٢).
٣.ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (١٧١/٣).
٤.لشاه قباذ: الشاه هو الملك بالفارسية. وقباذ: والد كسرى أنوشروان ملك الفرس، ولعلها مدينة سميت باسم والد كسرى، وقباذيان مكان ببلْخ كثير البساتين، ويقال حنطة قباذية: نسبة إلى المكان أو إلى زمان قباذ والد أنوشروان.
انظر: الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس (٤٥٥/٩)، وإبراهيم الزيات وآخرون، المعجم الوسيط (ص٥٠١).
٥.ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٧٧/٥).
٦.أبو محمد اليمني، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة (٢٨٧/١).
٧.المرجع السابق (٢٨٧/١).
٨.الدارمي، الرد على الجهمية ت: البدر دار ابن الأثير ط٢ ١٤١٦هـ (ص٢١).
٩.ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق (٥٠/٦).

القول بخلق القرآن، فتطلبه بن أمية، فهرب منهم، فسكن الكوفة)).[١]

المطلب الثالث: مقالاته المبتدعة.

أ– إنكار صفات الله عز وجل.

فالجعد بن درهم كان ينفي عن الله تبارك وتعالى الصفات، ومما ذكر أهل العلم من مذهب الجعد في نفي الصفات: إنكار صفة الكلام، وصفة المحبة. قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((وهاتان الصفتان أي الكلام والرضى المتضمن للمحبة والمشيئة هما اللتان أنكرهما الجعد بن درهم أول الجهمية، لما زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، إذ لا محبة له ولا رضى، ولم يكلم موسى تكليما)).[٢] وكان هذا المذهب الضال الذي ابتدعه في المسلمين سبباً في قتله. قال ابن القيم رحمه الله حين ذكر منزلة المحبة: ((ولهذا ضحى خالد بن عبد الله القسري بمقدم هؤلاء، أي المنكرين للمحبة، وشيخهم: الجعد بن درهم، وقال عقيب خطبته: "يا أيها الناس ضحوا، تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍ بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، تعالى الله عما يقول الجعد علواً كبيراً" ثم نزل فذبحه)).[٣]

وقد نقل الحافظ ابن كثير رحمه الله خبره مع وهب بن منبه رحمه الله، وفيه ما يدل على أن الجعد بن درهم كان ينكر صفات الله عز وجل، فقد كان ((يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل، فقال له وهب يوماً: ويلك يا جعد، أقصر المسألة عن ذلك، إني لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم والكلام وغير ذلك)).[٤] ففي هذا إشارة إلى أن الجعد كان ينكر صفة اليد، وصفة العين، والسمع، والعلم، وغيرها من الصفات. كما أشار ابن القيم رحمه الله إلى إنكاره صفة العلو والاستواء على العرش حيث قال: ((وأول من عرف عنه في هذه الأمة إنكار أن يكون الله فوق سماواته على عرشه هو جهم بن صفوان، وقبله الجعد بن درهم، ولكن الجهم هو الذي دعا إلى هذه المقالة، وقررها، وعنه أخذت)).[٥]

ب– إنكار كلام الله والقول بخلق القرآن.

وهي متعلِّقة بالمسألة السابقة لكن أُفردت مستقلة لأن الأمة وقعت بسببها، فيما بعد زمن الدولة العباسية، في محنة عظيمة، أُبتلي فيها المسلمون، وامتُحِن العلماء والأئمة على رأسهم إمام أهل السنة أحمد بن حنبل رحمه الله، حينما كانت السطلة بيد المعتزلة القائلين بخلق القرآن، وكان الجعد بن درهم أوّل من أتى بهذه المقالة، وأنكر كلام الله عز وجل عموماً وتكلم بالقرآن خاصة. فالقرآن عنده ليس كلام الله تعالى وإنما هو مخلوق قال الإمام هبة الله اللالكائي رحمه الله: ((ذكره أي الجعد عبد الرحمن بن أبي حاتم، قال: سمعت أبي يقول: أول من أتى بخلق القرآن جعد بن درهم، وقاله في سنة نيف وعشرين ومائة)).[٦] وقال

١.ابن كثير، البداية والنهاية (٩/٣٥٠).
٢.ابن تيمية، الاستقامة ت: محمد بن رشاد سالم مكتبة السنة ط٢ ١٤٠٩هـ (١/٢١٥).
٣.ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين ت: محمد المعتصم بالله دار الكتاب العربي ط٤ ١٤١٧هـ (٣/٢٨).
٤.ابن كثير، البداية والنهاية (٩/٣٥٠).
٥.ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية ت: المعتق مكتبة الرشد ط٢ ١٤١٥هـ (ص٢٢٤)، وانظر: شرح العقيدة السفارينية (بن مانع) ت: أشرف بن عبد المقصود مكتبة أضواء السلف ط١ ١٤١٨هـ (ص٥٣).
٦.هبة الله اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ت: الغامدي دار طيبة ط٤ ١٤١٦هـ (٣/٤٢٥) رقم ٦٤١.

ابن عساكر رحمه الله حين ترجم للجعد: ((أول من قال بخلق القرآن)).[١] وقال ابن كثير رحمه الله: ((هو أول من قال بخلق القرآن)).[٢] وقال الإمام البيهقي رحمه الله قبلهما: ((وأول من خالف الجماعة في ذلك، يعني في أن القرآن كلام الله غير مخلوق، الجعد بن درهم)).[٣]

والواقع أن الجعد بن درهم قد تعلم هذه البدعة من مصدرين:

الأول: من شيخه بيان بن سمعان الذي تلقى مذهبه عن طالوت بن أخت لبيد، حيث كان وخاله ينكران كلام الله عز وجل، ويقولان بخلق التوراة، حتى صنف في ذلك.[٤]

الثاني: من الصابئة المتفلسفة الذين كان يقطنون حران، حيث نشأ الجعد بن درهم ((وهؤلاء الصابئة المحضة من المتفلسفة يقولون: إن الله ليس له كلام حقيقة لكن كلامه عند من أظهر الإقرار بالرسل منهم ما يفيض على نفوس الأنبياء، وهو أنه محدث في نفوسهم من غير أن يكون في الخارج عن نفوسهم لله عندهم كلام... ويقولون: كلام الله اسم لما يفيض على قلب النبي من العقل الفعال أو غيره ... وقد يقولون: إن جبريل هو العقل الفعال))[٥]. ومنهم تعلم الجعد بن درهم نفي كلام الله عز وجل الذي ترتب عليه قوله بخلق القرآن. وهذه من بدعة ومقالاته التي أراد بثها في أهل الإسلام.

ج: إنكار القدر: فهذا أيضاً من بدع الجعد التي ذكرها أهل العلم، قال ابن الأثير رحمه الله في ترجمة مروان بن محمد: ((وكان مروان يلقب بالحمار[٦]، والجعدي، لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في القول بخلق القرآن، والقدر، وغير ذلك)).[٧] فهذا يدل على أن الجعد كان من منكري القدر، الذين يسمون القدرية، وقد عده البغدادي منهم، حيث ذكر خلاف القدرية في القدر والاستطاعة في زمن متأخري الصحابة رضي الله عنهم، ومنهم الجعد بن درهم.[٨] فكان الجعد من هؤلاء القدرية الذين خالفوا الصحابة والتابعين، وفارقوا جماعة المسلمين وابتدعوا في هذا الدين. وذكر الحافظ ابن حجر رحمه الله قصة وفيها إشارة إلى قدرية الجعد حيث قال: ((وللجعد أخبار كثيرة في الزندقة منها: أنه جعل في قارورة تراباً وماءً، فاستحال دوداً وهواماً. فقال: أنا خلقت هذا لأني كنت سبب كونه. فبلغ ذلك جعفر بن محمد فقال: ليقل كم هو؟ وكم من الذكران منه والإناث، إن كان خلقه وليأمر الذي يسعى إلى هذا أن يرجع إلى غيره فبلغه ذلك فرجع)).[٩] وهذه المسألة من مقالات الجعد التي لم تتأثر بها الجهمية بل كانوا جبرية في باب القدر.

المطلب الخامس: موقف الناس منه:

الأول: موقف الولاة.

ظهر الجعد بن درهم في أيام الخلافة الأموية، وكان خلفاء بني أمية في الجملة أشداء على أهل البدع، ويأخذون بعزمات العلماء فيهم، ومن المواقف المشكورة

١.ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق (٥٠/٦).
٢.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).
٣.البيهقي، الأسماء والصفات ت: الحاشدي مكتبة السوادي ط١ ١٤١٣هـ (٦١٧/١).
٤.انظر: ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق (٥٠/٦).
٥.ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥١٣٥٢/١٢).
٦.لُقِّب بالحمار لثباته في الحرب، انظر: الكتبي، فوات الوفيات، دار صادر–بيروت (١٢٨/٤).
٧.ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٧٧/٥).
٨.انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ت: محمد محي الدين دار المعرفة (ص١٨١٩).
٩.ابن حجر، لسان الميزان دار الكتاب الإسلامي ط١(١٠٥/٢).

لهم تجاه المبتدعة: موقف عبد الملك بن مروان من معبد الجهني الذي كان أول من أظهر القول بالقدر[١]، فصلبه بدمشق سنة ٨٠ ثم قتله.[٢] وموقف هشام بن عبد الملك رحمه الله من غيلان الدمشقي، الذي حمل مقولة معبد في القدر، فأحضره عمر بن عبد العزيز واستتابه فتاب، في قصة طويلة.[٣] فلما كان زمن هشام بن عبد الملك أظهر القول مرة أخرى فأحضره وناظره أهل العلم، وأفتوا بقتله، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، ثم أمر به فصلب.[٤] والواقع أن مواقف خلفاء بني أمية من أهل البدع كثيرة، وإنما اخترت هذين الموقفين لأنهما يمثلان قمة الردع لمثل هؤلاء، ثم خشية من الإطالة فليس المقام هنا لذلك. هذا ما يتعلق بموقفهم من المبتدعة قبل الجعد، أما موقفهم وولايتهم من الجعد خاصة فيظهر هنا موقف الخليفة في ذلك الوقت هشام بن عبد الملك، وموقف واليين له: أحدهما على الجزيرة وهو مروان بن محمد، والثاني على البصرة والكوفة وهو خالد بن عبد الله القسري.

أولاً: موقف الخليفة هشام بن عبد الملك.

كان الخليفة هشام بن عبد الملك رحمه الله شديداً على أهل البدع، وكان موقفه من الجعد صارماً أيضاً فلما بلغه خبر الجعد وشهد عليه ميمون بن مهران رحمه الله، طلبه وأمر بإحضاره، ولما قبض عليه سيَّره إلى واليه خالد القسري فقلته[٥]، أو أنه لما طلبه هرب إلى الكوفة، فلم يقبض، كما ذكر ابن كثير رحمه الله[٦]. والحاصل أن هشام رحمه الله لم يترك الجعد ينشر مذهبه الفاسد، فكان موقفه منه مشكوراً.

ثانياً: موقف مروان بن محمد.

كان والياً على الجزيرة الفراتية في ذلك الوقت، وموقفه كان موقف التلميذ من شيخه. فالجعد شيخه ومعلمه ومؤدبه، فتأثر به مروان، وتعلم منه بدعته كما سبق ولما ولي الخلافة بقي متأثراً به، حتى كان ذلك سبباً في زوال دولته، قال شيخ الإسلام رحمه الله: ((وكان شؤمه أي الجعد عاد عليه حتى زالت الدولة، فإنه إذا ظهرت البدع التي تخالف دين الرسل، انتقم الله ممن خالف الرسل، وانتصر لهم)).[٧] وقال في موضع آخر: ((والمقصود هنا أن دولة بني أمية كان انقراضها بسبب هذا الجعد المعطل، وغيره من الأسباب، التي أوجبت إدبارها)).[٨] ولهذا يجب على ولاة أمر المسلمين التمسك بالكتاب والسنة، والتنبُّه والحذر من تقريب أهل البدع، وينبغي لهم التواصل مع علماء السنة المعروفين، ودوام استشارتهم وأخذ آرائهم في الأفكار والمعتقدات التي يحملها جلساؤهم، ليكونوا بعيدين عن أسباب سخط الله تعالى وعقابه.

ثالثاً: موقف خالد بن عبد الله القسري.

وهو الوالي، في ذلك الوقت، على العراقين (البصرة والكوفة)، وكان موقفه محموداً، وإن كان تابعاً فيه لهشام

١.انظر: الصابوني، عقيدة السلف وأصحاب الحديث ت: الجديع دار العاصمة ط١ ١٤١٥هـ (ص١١٧)، والأحمدي، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة دار طيبة ط٢ ١٤١٦هـ (١٤١/١).
٢.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٤/٩).
٣.انظر: هبة الله اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٧٨٩٧٩٠/٤).
٤.انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٤٦٦/٤) سنة ١٢٥هـ، والأعلام (١٢٤/٥).
٥.انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٧٧/٥).
٦.انظر: ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).
٧.ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٧٧/١٣).
٨.المرجع السابق (١٨٢/١٣).

فهو الذي أمره بذلك، فقتله على رؤوس الأشهاد، وفي ذلك زجر لأهل البدع وتخويفهم وردعهم، بخلاف ما لو قتل في غير هذا المشهد.وفي بعض الروايات أن خالد القسري لم يقتله مباشرة، وإنما اكتفى بحبسه فبلغ الخبر هشاماً، فكتب إلى خالد يلومه ويعزم عليه أن يقتله فأخرجه خالد من الحبس في وثاقه فلما صلى العيد يوم الأضحى قتله في القصة المشهورة.[١] وكان لخالد كذلك موقف آخر قبل هذا مع المغيرة بن سعيد الكذاب، قال الإمام الذهبي رحمه الله عندما أورد قصة قتله للجعد: ((هذه من حسناته، هي وقتلُه مغيرة الكذَّاب)).[٢]

الثاني: موقف العلماء.

تكفل الله عز وجل بحفظ هذا الدين القويم، ولأجل ذلك هيأ الأسباب الكثيرة التي بها تكون حمايته وحفظه، ومن هذه الأسباب وأعظمها العلماء الربانيون العاملون، فهم حملة هذا الدين وحفاظه. ولا تجد عالماً من علماء السنة وأئمتها، إلا ويقف سداً منيعاً أمام كل محدثة من شأنها زعزعة العقيدة، وإفساد الشريعة، وذلك نابع من علمهم أن حمل هذا الدين قائم على ركنين هما ((تقريره، وتعلمه ونشره والعمل به، والركن الثاني حمايته وحماية العقيدة، والشريعة والدفاع عنها، وبيان ما يخالفها، وكل ذلك كان منهج القرآن، وعليه عمل النبي صلى الله عليه وسلم، وأصحابه وأئمة السلف، وهو سبيل المؤمنين)).[٣] والواقع أن مواقف العلماء من أهل البدع لم يكن باعثها العداء للشخص خاصة قبل إقامة الحجة وإنما الباعث هو الشفقة على الخلق خاصة المبتدع بعد حماية الدين، ولذا نجدهم يتدرجون في التعامل معه، بدءاً بالوعظ، وبيان الحق، ثم بالتحذير من بدعته، ثم بالعقاب إن لم يرتدع. وهكذا تعامل العلماء مع الجعد بن درهم، حين أظهر بدعته، وبدأ يدعو إليها، وهنا أذكر موقف عالمين من أئمة المسلمين في ذلك الوقت، وهما: وهب بن منبه، وميمون بن مهران رحمهما الله.

أولاً: موقف وهب بن منبه رحمه الله: فقد كان الجعد يتردد على مجلسه ويطرح شبهه، وكان وهب رحمه الله يعظه ويبين له الحق، لكن لم ينتفع، قال الحافظ ابن كثير رحمه الله: ((وقال غير واحد من الحفاظ أنه أي الجعد كان يتردد على وهب بن منبه، وأنه كان كلما راح إلى وهب يغتسل، ويقول: أجمع للعقل، وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل، فقال له وهب يوماً: ويلك، أقصر المسألة عن ذلك، إن لأظنك من الهالكين، لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك، وأن له عيناً ما قلنا ذلك، وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وذكر الصفات من العلم والكلام، وغير ذلك)).[٤] ومع ذلك لم يرجع الجعد عن قوله، ولم ينتفع بتحذير هذا الإمام المشفق عليه، واستمر في بدعته.

ثانياً: موقف ميمون بن مهران رحمه الله: فهو الذي وعظ الجعد أيضاً، وحذره مغبة مقالته وبدعته، فلما لم يرعوي كما هو شأن أهل البدع، الذين لا يستجيبون لعلماء السنة شهد عليه ميمون عند هشام بن عبد الملك فكان ذلك سبباً في قتله. وهذا ما أورده ابن الأثير رحمه الله حيث قال: ((وقيل: إن الجعد كان زنديقاً، وعظه ميمون بن مهران فقال: لشاه قباذ أحب إلي مما تدين به، فقال له: قتلك الله وهو قاتلك، فشهد عليه ميمون، وطلبه هشام فظفر به فسيره إلى خالد

١.ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٤٦٦/٢) سنة ١٢٥.
٢.الذهبي، سير أعلام النبلاء (٤٣٢/٥).
٣.ناصر العقل، المقدمات في الأهواء والافتراق والبدع دار الوطن ط٢ ١٤١٧هـ (ص٧).
٤.ابن كثير، البداية والنهاية (٣٥٠/٩).

القسري فقتله[١])). فهذا موقف ميمون بن مهران رحمه الله، وفيه يظهر منهج السلف في تعاملهم مع أهل البدع، بدءاً بالوعظ والتحذير، وانتهاءً بالعقاب عن طريق ولي الأمر.

الثالث: موقف العامة: لا شك أن أي فكرة فاسدة تنشأ في مجتمع ما، وتجد من يتبناها، ويدعو إليها، سوف يتأثر بها بعض من يسمعها، ويكون ذلك أدعى إذا توفر أمران: أحدهما: فصاحة الداعي، ومهارة جداله، وقوة حجته. ثانيهما: قلة العلم لدى المستقبِل، وضعف حجته، إضافة إلى تزيين الشيطان للباطل. وشأن مقالة الجعد وبدعته كذلك، وقد تأثر به بعض الناس من العوام، الذين ليس عندهم علم يعصمهم، خاصة في الجزيرة الفراتية، ومما ساعد على تأثرهم واغترارهم به كونه مؤدب واليهم ومعلمه مروان بن محمد الذي تعلم منه بدعته، لذا قال الإمام ابن القيم رحمه الله: ((وإنما نفق عند الناس بعض الشيء لأنه كان معلم مروان وشيخه)).[٢] أما في غير الجزيرة فكان التأثر به أقل، فقد انبرى له علماء السنة في الشام وكذا في العراقين، إلا ما كان من لقائه بالجهم وتعلم الثاني منه، ومما يدل على أن العامة كان ينبذون الجعد استحسانهم قتله، قال أبو محمد اليمني رحمه الله بعد ذكر قصة قتله: ((فاستحسن الناس منه ذلك، وقالوا: نفى الغل عن الإسلام جزاه الله خيراً)).[٣]

المطلب السادس: وفاته.

هلك الجعد بن درهم مقتولاً، بعد أن أظهر مقالته البدعية، على مشهد عظيم من الناس بعد صلاة عيد الأضحى، حيث ذبحه خالد بن عبد الله القسري رحمه الله، في قصة مشهورة، أوردها جمع من الأئمة، من ذلك ما رواه الإمام البخاري رحمه الله بسنده ((عن عبد الرحمن بن محمد بن حبيب عن أبيه عن جده قال: شهدت خالد بن عبد الله القسري بواسط[٤] في يوم الأضحى، وقال: ارجعوا فضحوا تقبل الله منكم فإني مضحٍ بالجعد بن درهم، زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ولم يكلم موسى تكليما، تعالى الله علواً كبيراً عما يقول ابن درهم، ثم نزل فذبحه)).[٥] هكذا كانت نهاية عدو الله، المبتدع الضال، فأثنى الناس عامتهم وعلماؤهم على خالد القسري لأجل صنيعه هذا ((وقالوا: نفى الغل عن الإسلام جزاه الله خيراً)).[٦] قال ابن القيم رحمه الله في نونيته المسماه الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية:

ولأجل ذا ضحى بجعد خالد ال
.:.
قسري يوم ذبائح القربان
إذ قال إبراهيم ليس خليله
.:.
كلا ولا موسى الكليم الداني
شكر الضحية كل صاحب سنة
.:.
لله درك من أخي قربان[٧]

وهذه النهاية التي وصل إليها الجعد بن درهم تجعلنا

١.ابن الأثير، الكامل في التاريخ (٥/٧٧).
٢.ابن قيم الجوزية،الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة(٣/١٧١).
٣.أبو محمد اليمني، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة (١/٢٨٧).
٤.واسط العراق، ويقال لها: واسط القصب، بناها الحجاج بن يوسف أمير العراق في سنة ٨٣ من الهجرة، وقيل لها: واسط، لأنها وسط العراقين (البصرة والكوفة) منها إلى كل منهما خمسين فرسخاً، وهي واسطتهما. خرج منها جماعة من أهل العلم في كل منه وفيهم كثرة وشهرة. انظر: السمعاني، الأنساب (٥/٥٦١)، ياقوت الحموي، معجم البلدان (٥/٤٠٠).
٥.البخاري، خلق أفعال العباد ت: عميرة دار المعارف السعودية ١٣٩٨هـ (ص٢٩٣٠).
٦.أبو محمد اليمني، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة (١/٢٨٧).
٧.ابن قيم الجوزية، القصيدة النونية مكتبة ابن تيمية ط١ ١٤١٥هـ (ص:٧٨).

نتأمل فيها من جانب آخر وهو التعجب من تفاني المبتدعة وأهل الضلال في تبني أفكارهم وقضاياهم، بل والموت في سبيلها، فانظر كيف صبر هذا الرجل على المطاردة والطلب ثم ثبت عند رؤية السيف ولم يتراجع عن أفكاره، الأمر الذي يدعو المسلم إلى الاعتصام بحبل الله، وسؤاله الهداية والتوفيق، وأيضاً ألا يكون في تبني الحق وتطبيقه ودعمه أقل من هؤلاء، ومن المأثور عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قوله: (اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر وعجز الثقة).[١]

ثبوت الحادثة: هذا السند، الذي ذكرت به القصة عند عامة المصنفين، ضعيف، لأن فيه محمد بن حبيب بن أبي حبيب الجرمي وهو ضعيف. قال عنه ابن أبي حاتم رحمه الله: ((سمعت أبي يقول: لا أعرفه)).[٢] وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: ((مجهول من السادسة)).[٣] وهذا ما جعل بعض الباحثين ينفي ثبوت القصة، لكن هذا المسلك في رواية تاريخية غير صحيح من وجهين:

الأول: أن مثل هذه الرواية لا ترد لأن إسنادها فيه راوٍ ضعيف، ذلك أن الروايات التاريخية يتسامح فيها أهل العلم، بخلاف الروايات المتعلقة بالأحكام. وقد نقل عن الإمام أحمد رحمه الله قوله: ((ابن اسحاق رجل تكتب عنه هذه الأحاديث يعني: المغازي ونحوها وإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا، وقبض أصابع يديه الأربعة)).[٤] فالأولى أن يُفرَّق بين ما يتعلق به حكم شرعي، وبين ما لا يؤخذ منه حكم شرعي، فالثاني لا داعي لوزنه وتحقيقه على نحو تحقيق أخبار الأحكام.[٥] وبالتالي فلا يمكن أن ترد هذه القصة لأجل ضعف السند.

الثاني: اشتهار الحادثة، واستفاضتها عند أهل العلم، فهذه الشهرة تقوي ثبوتها، قال الإمام الذهبي رحمه الله: ((فقتل على ذلك في العراق والقصة مشهورة)).[٦] وقال الحافظ ابن كثير رحمه الله بعد أن ذكر قصة ذبحه: ((وقد ذكر هذا غير واحد من الحفاظ))[٧]، وذكر بعضهم. وهذا هو الواقع، فقد أوردها جمع غفير من المصنفين.[٨] ولولا خشية الإطالة لذكرت ما أوردوه. أضف إلى ذلك أن الأئمة المحققين كشيخ الإسلام وابن القيم رحمهما الله لم أقف على تعليق لهما يشير إلى تضعيفهما للقصة، ولو كان ضعف سندها يوجب ردها، لبيَّنا ذلك رحمهما الله، كما هي عادتهما في إنصاف الخصوم.بل إن الإمام البخاري رحمه الله أورد هذه القصة من رواية محمد بن حبيب في التاريخ الكبير،

١.ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (٦/٢٧٦).
٢.ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل دار الكتب العلمية ط١ (٧/٢٢٥). وانظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب (٥/٧١) رقم ٦٧٥٣.
٣.ابن حجر، تقريب التهذيب (ص ٤٧٣) رقم ٥٨٠١.
٤.عبدالكريم الخضير، الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به دار المسلم ط١ ١٤١٧هـ (ص٣٢٠).
٥.انظر: المرجع السابق (ص٣٢٢).
٦.الذهبي، ميزان الاعتدال (١/٣٩٩).
٧.ابن كثير، البداية والنهاية (٩/٣٥٠).
٨.انظر: الحادثة في البخاري، خلق أفعال العباد، (ص ٢٩٣٠) والبخاري، التاريخ الكبير مؤسسة الكتب الثقافية (١/٦٤ و٣/١٥٨). والدارمي، الرد على الجهمية (ص٢١)، والخلّال، السنة ت: الزهراني دار الراية ط١ ١٤١٥هـ (٥/٨٧و٨٨). والآجري، كتاب الشريعة ت: الرميحي دار الوطن ط١ ١٤١٨هـ (٣/١١٢٢) والبيهقي، الأسماء والصفات (١/٦١٧) وابن بطة، الإبانة– الرد على الجهمية ت: الوابل دار الراية ط ٢ ١٤١٨هـ (٢/١٢٠) واللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٣٥٢) وابن الأثير، الكامل في التاريخ (٤/٤٦٦) وابن تيمية، منهاج السنة (٣/١٦٥١٦٦) وابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٢/٣٥٠ و١٣/١٧٧) وابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (٣/١٠٧١) وابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين ت: أبو عمر دار ابن القيم ط١ ١٤٠٩ (ص٢٤٣) وابن كثير، البداية والنهاية (٩/٣٥٠) وابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية (ص:٣٩٥).

وسكت عنه[١]، مع أن الكتاب لنقد الرجال، فهذا أيضاً مما يقوي ثبوت الحادثة.

سبب قتله: كان سبب قتله هو البدعة التي أظهرها، والتي يلزم منها تكذيب القرآن، والطعن في الرسول صلى الله عليه وسلم، الموجبان للكفر، ((وكان ذلك بفتوى أهل زمانه من علماء التابعين رضي الله عنهم))[٢]، ومنهم ميمون بن مهران رحمه الله.وقد صرح خالد القسري بالباعث على تضحيته بالجعد فقال: إنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولا كلم موسى تكليما، فذبحه لأجل هذا. وفي هذا رد واضح على من زعم أن الباعث على قتله هو سبب سياسي، لا لآرائه الفكرية، ومن ذلك قول الدكتور علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: ((لا نستطيع أن نصدِّق أن قتله كان لآرائه الفكرية، بل يبدو أنه سبب سياسي)).[٣]

والرد على هذا الرأي من وجوه:

١- لم أجد من المؤرِّخين حسب اطلاعي من ذكر أن قتل الجعد بن درهم كان لسبب سياسي، بل كتب التاريخ والسيَر تؤكد أن قتله كان بسبب المخالفة العقدية.

٢- من قال: إنه قُتِل لسبب سياسي لم يذكر هذا السبب بالتحديد، وما الدور السياسي الذي كان يمثله الجعد، أو الرأي السياسي الذي كان يتبنَّاه، والذي قتل بسببه؟ وإنما هو مبني على الظن والتوقع، بينما القائلون بالسبب العقدي والفكري قد حدَّدوه وعيَّنوه، والحاكم الذي قتلة صرَّح به عند قتله، فلماذا التشبُّث بما هو مظنون وطرح ما هو صريح؟.

٣- أن الأئمة يذكرون هذه القصة عقب سرد الأدلة على إثبات صفات الله، وإيضاح مذهب السلف، ومذهب المخالفين ومنهم الجعد بن درهم، ثم يبينون أنه قُتل لأجل بدعته التي خالف فيها جماعة المسلمين.

٤- على فرض صحة الدافع السياسي لقتله فلا مانع أبداً من اجتماع السببين، ولا ينفي أحدهما الآخر، ومما لا شك فيه أن الأفكار المنحرفة والعقائد الضالة ستشكل خطراً على سياسة الدولة المسلمة الملتزمة بتحكيم شريعة الكتاب والسنة، وبالتالي يجب محاربتها والتصدي لأصحابها.كما أنه قد يكون الباعث للحاكم على قتل المبتدع الخوف على سلطانه ويجعله الله تعالى سبباً في دفع شر ديني عن الأمة، ويكون خيراً للإسلام والمسلمين.

سنة قتله.

ذكر في الأعلام أن هلاك الجعد كان سنة ١١٨هـ[٤]، ورأيت أغلب الباحثين يذكرون هذا التاريخ عند ترجمته، لكن عبارة شيخ الإسلام رحمه الله تشير إلى أن قتله كان قبل هذه السنة حيث قال: ((فضحى بالجعد خالد بن عبد الله القسري بواسط، على عهد علماء التابعين، وغيرهم من علماء المسلمين، وهم بقية التابعين في وقته: مثل الحسن البصري رحمه الله، وغيره، الذين حمدوه على ما فعل وشكروا ذلك))[٥] وقال في

١.البخاري، التاريخ الكبير (٦٤/١) رقم ١٤٣.
٢.ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية (ص٣٩٠).
٣.على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف ط٣ (٣٢٩/١)، وأشار إليه الشيخ شعيب الأرناؤوط في تحقيقه لسير أعلام النبلاء (٤٣٣/٥).
٤.الزركلي، الأعلام (١٢٠/٢).
٥.ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٣٥٠/١٢).

موضع آخر: ((وشكر له علماء المسلمين على ما فعله، كالحسن البصري وغيره)).[١] وهذا يدل على أن الحسن البصري رحمه الله شهد مقتل الجعد بن درهم حيث حمد لخالد صنيعه بعدو الله، والمعلوم أن الحسن البصري كانت وفاته في رجب سنة ١١٠هـ.[٢] وعليه فيكون مقتل الجعد بين هذه السنة وسنة ١٠٦ للهجرة، حيث كانت بداية ولاية خالد القسري على العراقين.[٣]

وفي كلام أبي حاتم رحمه الله الذي نقله عنه الإمام اللالكائي رحمه الله إشارة إلى أن قتله كان بعد المائة وعشرين، حيث قال: ((أول من أتى بخلق القرآن الجعد بن درهم، وقاله في سنة نيف وعشرين ومائة)).[٤] لكن هذا لا يتوافق مع كون خالد القسري عزل سنة ١٢٠هـ.[٥] وبناءً عليه فإن السنة التي قتل فيها الجعد لم تحرر، والحاصل أنه قتل في بداية القرن الثاني.

المبحث الثاني: الجهمية

المطلب الأول: نشأة الجهمية ونسبتها.

أولاً: أما النشأة فكانت في بداية القرن الثاني الهجري، حيث ظهر الجهم بن صفوان، الذي تنسب إليه الجهمية، فأصبح السلف رحمهم الله ينسبون كل من قال بما يوافق ما أظهره الجهم إلى الجهمية، لكننا إذا نظرنا إلى آراء الجهمية، وجملة اعتقاداتهم، نجد أن منها ما كان قبل الجهم. فنفي صفات الله مثلاً، والقول بخلق القرآن مما تبنته الجهمية، وصار من أصولها، ظهر ذلك قبل الجهم، فأول من قال بنفي الصفات وخلق القرآن هو الجعد بن درهم كما سبق ومنه أخذ الجهم وعلى يديه تتلمذ. وبناءً على ذلك، فيمكن أن نعتبر أن بذور الجهمية الأولى نشأت مع الجعد بن درهم، ثم تطورت وتوسعت على يد الجهم بن صفوان، وكان ذلك كما ذكرت في بداية القرن الثاني، وهو نهاية زمن الدولة الأموية، وبداية الخلافة العباسية.

قال الشيخ ابن قاسم: ((وأما الجهمية فإنما حدثوا في أواخر عصر التابعين بعد موت عمر بن عبد العزيز، وكان أول من ابتدع هذا في الإسلام هو الجعد بن درهم في أوائل المائة الثانية ... وفي أواخر دولتهم يعني: بني أمية ظهر الجهم بن صفوان في خراسان، فأظهر هذا المذهب، وناظر عليه، وإليه أضيف قول الجهمية)).[٦] وبذلك يظهر أن الجعد بن درهم كان له أثر في نشأة الجهمية، وهو شيخ مؤسسها، وعلى أفكاره قامت أصولها.

ثانياً: وأما نسبتها كما يظهر من اسمها فإنها تنسب إلى الجهم بن صفوان، وهذا ما تكاد تتفق عليه الكتب التي تتحدث عن الفرق. وإنما نسبت إليه لكونه الذي تبنى الدعوة إلى المذهب، وأتى فيه بأقوال صار يقتدى به فيها، والسلف رحمهم الله ينسبون المذهب إلى قائله، والداعية إليه، والرأس فيه.قال الإمام أحمد رحمه الله، مبيناً أن الجهم بن صفوان هو واضع مذهب الجهمية: ((وتبعه على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة، وأصحاب عمرو بن عبيد بالبصرة، ووضع دين الجهمية)).[٧] قال الإمام أبو محمد اليمني رحمه الله:

١.المرجع السابق (١٣/١٧٧).
٢.انظر: الذهبي، الإعلام بوفيات الأعلام (١/٦٦) وفيات سنة١١٠.
٣.انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (٥/٤٢٦).
٤.هبة الله اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣/٤٢٥) رقم ٦٤١.
٥.انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (٥/٤٢٦).
٦.ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية ت: بن قاسم المقدمة (١/٨٩).
٧.أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة ت: عميرة دار اللواء ط٢ ١٤٠٢هـ (ص١٠٤و١٠٥).

((الجهمية أصحاب جهم بن صفوان)).[١] وقال الشهرستاني رحمه الله: ((الجهمية أصحاب جهم بن صفوان)).[٢] وهكذا كل من يتحدث عن الجهمية يذكر أنهم أصحاب الجهم.والجهم هذا قال عنه الإمام الذهبي رحمه الله: ((الضال المبتدع، رأس الجهمية، هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئاً، لكن زرع شراً عظيماً)).[٣] ويقول بعض من أرّخه: لم يكن لجهم نفاذ في العلم يعني بالعلم: علم الحديث والأثر فإن الجمهور كان منكباً على تحمل الحديث، وآثار الصحابة، ومروياتهم، إلا فئة من المتكلمين، ومقدمتهم الجهم وإخوانه، فلم يكن لهم عناية برواية الحديث ولا تحمله، وكانوا يرون العلم ما هم فيه من علم الكلام.[٤] وهكذا كل من ابتعد عن علم الكتاب والسنة وآثار الصحابة، وقع في البدعة من حيث يحسب أنه على السنة، وكان جملة ما يدين به الجهم:

١- أنه لا يجوز أن يوصف الباري بصفة يوصف بها خلقه، لأن ذلك يقتضي تشبيهاً.
٢- وكذلك يثبت الجهم علوماً حادثة لله جل وعلا.
٣- ويقول: إن الإنسان لا يقدر على شيء، ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة، ولا إرادة، ولا اختيار.
٤- إن حركات أهل الخلدين تنقطع، والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما.
٥- من أتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر، لأن العلم والمعرفة لا يزولان بالجحد قال: والإيمان لا يتبعض، أي لا ينقسم إلى عقدٍ وقولٍ وعمل.

قال: ولا يتفاضل أهله فيه، فإيمان الأنبياء وإيمان الأمة، على نمطٍ واحد، إذ المعارف لا تتفاوت.[٥]

فكان مذهبه في أسماء الله وصفاته التعطيل، وفي أفعال العباد الجبر، وفي الإيمان الإرجاء، وهذا هو الجهم بن صفوان الذي تنسب إليه الجهمية، وقد ذكرت طرفاً من تاريخه سابقاً.

المطلب الثاني: فرق الجهمية (إجمالاً).

قسم الإمام الملطي الجهمية إلى ثمان فرق[٦]، ولم يسمها وإنما ذكر آراء كل فرقة ومزاعمها. وذكر الإمام ابن الجوزي رحمه الله أن الجهمية انقسمت إلى اثنتي عشرة فرقة.[٧]

١- المعطلة: زعموا أن كل ما يقع عليه وهم الإنسان فهو مخلوق، ومن ادعى أن الله يُرى فهو كافر. ويطلق التعطيل على نفي أسماء الله وصفاته، وهو الذي قام عليه مذهب الجهمية.
٢- المرّيسية: نسبة إلى بشر المريسي، قالوا: أكثر صفات الله مخلوقة.
٣- الملتزمة: جعلوا الباري سبحانه وتعالى في كل مكان.
٤- الواردية: قالوا: لا يدخل النار من عرف ربه، ومن دخلها لم يخرج منها أبداً. وهذا يتضمن: القول بالإرجاء، وأن الإيمان هو المعرفة، وهذا مذهب الجهم.[٨] ويتضمن كذلك إنكار الشفاعة في أهل

١.أبو محمد اليمني، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة (٢٧٣/١).
٢.الشهرستاني، الملل والنحل (٩٧/١).
٣.الذهبي، ميزان الاعتدال (٤٢٦/١ رقم ١٥٨٤).
٤.جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص١٠).
٥.انظر: الشهرستاني، الملل والنحل (٩٧/١و٩٩)، والأشعري، مقالات الإسلاميين ت: عبد الحميد المكتبة العصرية ١٤١١هـ (٣٣٨/١).
٦.الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ت: الميادين دار رمادي ط١ ١٤١٤هـ (ص١١٠١١٣).
٧.ابن الجوزي، تلبيس إبليس دار الجيل ١٤٠٨هـ (ص ٣٣).
٨.انظر: الشهرستاني، الملل والنحل (٩٩/١) والأشعري، مقالات الإسلاميين (٣٣٨/١).

الكبائر، وهذا أيضاً يعتقده الجهم.[١]

٥- الزنادقة: قالوا ليس لأحدٍ أن يثبت لنفسه رباً، لأن الإثبات لا يكون إلا بعد إدراك الحواس، وما يدرك فليس بإله، وما لا يدرك فلا يثبت.

٦- الحرقية: زعموا أن الكافر تحرقه النار مرة واحدة، ثم يبقى محترقاً أبداً لا يجد حر النار.

٧- المخلوقين: زعموا أن القرآن مخلوق. وهذا من أشهر ما أظهر الجهمية، قال ابن بطة رحمه الله: ((واعلموا رحمكم الله أن صنفاً من الجهمية اعتقدوا بمكر قلوبهم، وخبث آرائهم، وقبح أهوائهم، أن القرآن مخلوق)).[٢]

٨- الفانية: زعموا أن الجنة والنار تفنيان، ومنهم من قال: إنهما لم تخلقا.

٩- المغيرية: جحدوا الرسل فقالوا: إنما هم حكام.

١٠- الواقفية: قالوا: لا نقول إن القرآن مخلوق ولا غير مخلوق. قال ابن بطة رحمه الله: ((الطائفة الواقفة: التي وقفت وشكت، وقالت: لا نقول مخلوق ولا غير مخلوق)).[٣]

١١- القبرية: ينكرون عذاب القبر والشفاعة قال الملطي: ((وأنكر جهم عذاب القبر ومنكر ونكير)).[٤]

١٢- اللفظية: قالوا: لفظنا بالقرآن مخلوق.

فهذه فرق الجهمية إجمالاً، ولولا ما التزمته في هذا المبحث من الإجمال لذكرت تفصيلات أكثر في هذه الفرق.

المطلب الثالث: حكم الأئمة على الجهمية.

لما ظهر مذهب الجهمية، وصار له رؤوس وأتباع، تصدى له أئمة الإسلام، لأنهم يوقنون أن حماية العقيدة من واجبهم، ولأجل ذلك وقفوا في وجه هؤلاء المبتدعة، الذين أحدثوا في دين الله ما ليس منه، ونشروا شرهم في الناس، وجادلوا عليه بالباطل. قابلهم الأئمة والعلماء ببيان الحق، وإيضاح الدليل وتجلية الشبهة، وفي نفس الوقت تحذيرهم من عواقب ما يقولون، فلما استفحل أمرهم، وتوسع شرهم، بدأ أهل العلم بتحذير الناس منهم، وذلك بالحكم عليهم، وعلى أقوالهم، وبدعهم على تفاوتها، ليبين أمرهم. وقد صنف الأئمة كتباً في الرد على الجهمية، والحكم عليهم. وفي هذا الإطار يمكن أن نقسم هذا المطلب إلى قسمين:

الأول: في الحكم على الجهمية عموماً.

والثاني: في الحكم على أعيانهم.

المطلب الأول: الحكم على الجهمية عموماً.

نقل الأئمة رحمهم الله، الذين صنفوا في الرد على الجهمية، أقوال أهل العلم بالسنة في الحكم على هؤلاء الجهمية، وكان من ذلك: الحكم عليهم بالكفر والردة، وعدم الصلاة خلفهم، وإباحة قتلهم، وتطليق نسائهم، وتحريم إرثهم. وسوف أسرد طرفاً من أقوال أهل العلم في الحكم عليهم بكل واحد من هذه الأحكام:

أولاً: الحكم عليهم بالكفر والردة.

حكم عليهم الأئمة بالكفر، لأجل ما قالوه من كفر صريح أو لازمه، وقد ذكر الإمام الدارمي رحمه الله سبب تكفيرهم فقال: ((ناظرني رجل ببغداد منافحاً عن هؤلاء الجهمية، فقال لي: بأية حجة تكفرون هؤلاء الجهمية، وقد نُهي عن إكفار أهل القبلة؟ ... فقلت:

١.انظر: الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع(ص:١٤٢).
٢.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (١/٣١٧).
٣.ابن بطة العكبري الإبانة (الرد على الجهمية) (١/٢٨٤).
٤.الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (ص ١٣٤).

والجهمية عندنا من أهل القبلة؟ ... قال: وتكفرهم بكفر مشهور، وهو تكذيبهم بنص الكتاب، أخبر الله تبارك وتعالى أن القرآن كلامه، وادعت الجهمية أنه خلقه. وأخبر الله تبارك وتعالى أنه كلم موسى تكليما، وقال هؤلاء: لم يكلمه الله بنفسه، ولم يسمع موسى نفس كلام الله، وإنما سمع كلاماً خرج إليه من مخلوق... فأي كفر أوضح من هذا ...

وقالوا: ليس لله يدٌ إنما يداه نعمتاه ورزقاه، فادعوا في يدي الله أوحش مما ادعته اليهود ﴿**وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ۚ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَٰنًا وَكُفْرًا ۚ وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ كُلَّمَآ أَوْقَدُوا۟ نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا ٱللَّهُ ۚ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا ۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ**﴾ **[المائدة:٦٤]** وقالت الجهمية: يد الله مخلوقة، لأن النعم والأرزاق مخلوقة لا شك فيها، وذاك محال في كلام العرب، فضلاً أن يكون كفراً ... ونكفرهم أيضاً بالمشهور من كفرهم، أنهم لا يثبتون لله تبارك وتعالى وجهاً، ولا سمعاً، ولا بصراً، ولا علماً، ولا كلاماً، ولا صفة إلا بتأويل ضلال ... ونكفرهم أيضاً لأنهم لا يرون أين الله ولا يصفونه بأين)).[١] وقد ذكر هذه الأسباب في باب سماه: الاحتجاج في إكفار الجهمية.[٢] وقد نقل تكفيرهم عن جمع من الأئمة من ذلك:

قال الإمام عبد الله بن المبارك: ((الجهمية كفار زنادقة)).[٣] وقال سلام بن أبي مطيع رحمه الله: ((هؤلاء الجهمية كفار)).[٤] وقال عبد الوهاب الوراق رحمه الله: ((الجهمية كفار زنادقة مشركون)).[٥] وقال يزيد بن هارون رحمه الله: ((هم والله زنادقة عليهم لعنة الله)).[٦] وغير ذلك من كلام أهل العلم الصريح في الحكم على الجهمية عموماً بالكفر والزندقة والردة.

ثانياً: الحكم بعدم صحة الصلاة خلفهم.

وقد نقل هذا أيضاً عن غير واحدٍ من الأئمة، قال الإمام اللالكائي رحمه الله: ((من قال: لا ينكحون، ولا يصلى خلفهم...))[٧]، ثم نقل أقوال أهل العلم في ذلك، وممن نقل عنه الحكم عليهم بهذا، سلام بن أبي مطيع رحمه الله، حيث قال: ((كفار ولا يصلى خلفهم)).[٨] وذكر أن عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله سئل عن الصلاة خلف أصحاب الأهواء؟ قال: نعم، لا يصلى خلف هؤلاء الصنفين: ((الجهمية والروافض، فإن الجهمية كفار بكتاب الله)).[٩]

ثالثاً: الحكم عليهم بالقتل.

إن لم يتوبوا، وفي ذلك روى عبد الله ابن أحمد رحمه الله بسنده عن عبد الرحمن بن مهدي رحمه الله أنه قال: ((الجهمية يستتابون، فإن تابوا وإلا ضربت أعناقهم)).[١٠]

رابعاً: الحكم بتطليق نسائهم منهم.

قال الإمام اللالكائي رحمه الله سارداً أقوال أهل

١.الدارمي، الرد على الجهمية (١/٢٠٠٢٠٢).
٢.الدارمي، الرد على الجهمية (١/٢٠٠).
٣.عبدالله بن أحمد، السنة ت: القحطاني الرمادي للنشر ط٢، ١٤١٦هـ (١/١٠٩) رقم ١٥، وابن بطة العكبري، الإبانة –الرد على الجهمية (٢/٥٦، ١٠١) رقم ٢٥٤.
٤.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٢/٩٩) رقم ٣٣٦، واللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٣٥٥).
٥.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٢/٨٣).
٦.عبدالله بن أحمد، السنة (١/١٢٢) رقم ٤٩، وابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٢/١٠٠) رقم ٣٣٧.
٧.اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢/٣٥٤).
٨.المرجع السابق (٢/٣٥٥).
٩.المرجع السابق (٢/٣٥٦) رقم ٥١٨.
١٠.عبدالله بن أحمد، السنة (١/١٢١) رقم ٤٨.

العلم في هؤلاء: ((ومن قال امرأته طالق))[١]، وذكر من ذلك: عن عبد الله بن المبارك رحمه الله أنه قال: سمعت الناس منذ تسع وأربعين سنة يقولون: من قال القرآن مخلوق فامرأته طالق ثلاثاً بتّه. قيل: ولم ذلك، قال: لأن امرأته مسلمة والمسلمة لا تكون تحت كافر.[٢]

خامساً: الحكم بتحريم إرثهم.

قال الإمام عبد الرحمن بن مهدي رحمه اله: ((لو أن رجلاً جهمياً مات، وأنا وارثه، ما استحللت أن آخذ من ميراثه)).[٣] وعقد ابن بطة رحمه الله في الرد على الجهمية باباً في إباحة قتلهم وتحريم مواريثهم على عصبتهم من المسلمين، وأورد فيه قول الإمام أحمد رحمه الله: ((الجهمي إذا مات وله ولد أنه لا يرثه)).[٤] فهذه الأحكام جملة ما أطلقه أئمة الإسلام على هؤلاء المضلين، والواقع أن الأربعة الأخيرة فرع عن الأول، فالحكم بالكفر والردة يلزم منه ألا تطبق عليهم أحكام المسلمين، يستتاب فإن تاب وإلا قتل، وعليه فلا يصلى خلفه، ولا عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، وتطلق منه امرأته، ولا يورث ولا يرث، ونحو ذلك، فحاصل حكم الأئمة على الجهمية الكفر والردة والعياذ بالله. ثم إن ما ذكرته غيض من فيض، من أقوال أهل العلم وأئمة الهدى، فقد أورد المصنفون في الرد على الجهمية حشداً من النصوص المأثورة في تكفير الجهمية، واستيعابها أو أكثرها يطيل البحث، والمقصود هو الإشارة.

الثاني: الحكم على أعيان الجهمية.

وأعني بذلك الحكم على الشخص المعين من الجهمية بما حكم به الأئمة على مذهبهم: وقد تحصل سابقاً أن الحكم على مذهب الجهمية هو الكفر والردة، فهل يحكم على جهمي بعينه أنه كافر؟ نقل شيخ الإسلام رحمه الله: ((أن الإمام أحمد رحمه لله: لم يكفر أعيان الجهمية، ولا كل من قال إنه جهمي كفره، ولا كل من وافق الجهمية في بعض بدعهم)).[٥] وذكر رحمه الله أن هذا هو مذهب السلف، قال رحمه الله: ((وكنت أبين لهم أنما التفريق بين الإطلاق والتعيين، وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار)) وقال رحمه الله: ((كما أطلق السلف الكفر على من قال ببعض مقالات الجهمية، مثل القول بخلق القرآن، أو إنكار الرؤية، أو نحو ذلك مما هو دون إنكار علو الله على الخلق، وأنه فوق العرش، فإن تكفير صاحب هذه المقالة كان عندهم من أظهر الأمور، فإن التكفير المطلق، مثل الوعيد المطلق، ولا يستلزم تكفير الشخص المعين حتى تقوم عليه الحجة التي تكفر تاركها)).[٦] وبناءً على ذلك تجد أنه لم يرد عن الأئمة تكفير شخص بعينه، إلا بعض رؤوسهم ومنظريهم، وقد وقفت على حكم أهل العلم على ثلاثة من رؤوس الجهمية وهم:

١- الجهم بن صفوان، رأس الضلال، ومنبت الجهمية، وقد نقل الإمام البخاري رحمه الله، وغيره، عند عبد الحميد الحماني رحمه الله قوله: ((جهم كافر بالله العظيم)).[٧]

٢- حفص الفرد، كفره الإمام الشافعي رحمه الله لما ناظره فقال: إن القرآن مخلوق، قال له الشافعي:

١.اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣٥٤/٢).
٢.المرجع السابق (٣٥٤/٢) رقم ٥١٥.
٣.عبدالله بن أحمد، السنة (١٢١/١) رقم ٤٧، وانظر البخاري، خلق أفعال العباد (ص ٣٤و٣٥).
٤.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٧٧/٢، و٨٢) رقم ٣١٣.
٥.ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥٠٧/٥و٥٠٨).
٦.ابن تيمية، الاستقامة (١٦٤/١).
٧.البخاري، خلق أفعال العباد (ص ٣٤)، وانظر: ابن بطة الكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٩١٩٢/٢).

كفرت بالله العظيم[١]، ولم يُنقل عنه الدعوة لإقامة حد الكفر عليه.

٣- بشر المريسي، قال قتيبة بن سعيد: بشر المريسي كافر.[٢] وقال أبو زرعة الرازي: زنديق.[٣]

فهؤلاء الثلاثة وقفت على نص الأئمة في تكفيرهم، وهم رؤوس الجهمية، والمنظرين لمذهبهم.

المبحث الثالث: المسائل التي تبنتها الجهمية من بدعة الجعد.

وفي هذا الفصل سينظر كيف كان للجعد أثر في نشأة الجهمية، فإن مذهب الجهمية قام على التعطيل وكان القول بخلق القرآن أحد نتائجه وثمراته. وكان أول من وضع بذورها الجعد بن درهم، وسيأتي ذكر علاقة هاتين المسألتين بالجعد، ومن ثم بنشأة الجهمية، وهو المقصود من عقد هذا المبحث أي: بيان أثر الجعد في نشأة الجهمية وبناءً على ذلك فإنني لن أفصّل الحديث في إيراد شبه القوم، وأدلتهم، ومناقشتها، وإنما سأذكر طرفاً من ذلك، وأما الاسهاب فيها عرضاً ورداً فإنه يحتاج إلى بحث مستقل. وسيكون الحديث في هذ الفصل على مطلبين: **الأول**: القول بخلق القرآن. **الثاني**: التعطيل (نفي الصفات).

المطلب الأول: القول بخلق القرآن.

وهذه المسألة من أظهر مسائل الجهمية، التي تبنتها من بدعة الجعد، وجادلت عليها، وتجهّم المعتزلة فيها، وجرت بينهم وبين السلف مناظرات عظيمة من أجلها، وحشد السلف خلالها النصوص الكثيرة من الكتاب والسنة، ومن أقوال الصحابة والتابعين، وهذه المسألة فرع عن مذهبهم الفاسد في إنكار كلام الله عز وجل، وعموم صفاته سبحانه وتعالى.

ومقالة الجهمية بخلق القرآن دليل واضح على تأثرهم بالجعد، فهو كما سبق أول من أظهر هذه البدعة زمن هشام بن عبد الملك، في دمشق، ثم نقلها إلى الكوفة، وفيها لقي رأس الجهمية، الجهم بن صفوان، الذي تعلم منه، وتبنى أقواله، ومنها القول بخلق القرآن.

وبناءً عليه يكون الجعد بن درهم هذا هو الذي وضع بذور الجهمية الأولى، وزرع شرها في المسلمين.

ولما أظهر الجهمية القول بخلق القرآن، نص أهل العلم على كفر من قال بها، لأنه يلزم منها تكذيب الله عز وجل، والطعن في الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي الوحي، وإبطال الرسالة.

قال الإمام مالك رحمه الله، لما سئل: ما تقول فيمن يقول: (القرآن مخلوق)؟ فقال: ((كافر زنديق، اقتلوه)).[٤] وقال الإمام الشافعي رحمه الله: ((القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال مخلوق فهو كافر)).[٥] وقال الإمام أحمد رحمه الله: ((من قال القرآن مخلوق فهو عندنا كافر، لأن القرآن من علم الله، وفيه أسماء الله، قال الله عز وجل: ﴿**فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل**

١.انظر: الآجري، كتاب الشريعة (٥٠٨/١) رقم ١٧٦، واللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢٧٨/٢و٢٧٩)، وابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥٠٦/١٢).

٢.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (١٠٢/٢) رقم ٣٤٣، والذهبي، ميزان الاعتدال (٣٢٢/١).

٣.الذهبي، ميزان الاعتدال (٣٢٢/١).

٤.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٥٢/٢)، واللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢٧٥/٢) رقم ٤١٢.

٥.ابن بطة العكبري، الإبانة (الرد على الجهمية) (٥٢/٢)، واللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٢٧٨/٢ و٢٧٩) رقم ٤١٩.

﴿لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[آل عمران: ٦١]))[١] والنصوص من كلام أهل العلم في تكفير من قال بخلق القرآن أكثر من أن أحصيها في هذا المقام.

المطلب الثاني: التعطيل (نفي الصفات).

وهذه المسألة كذلك من الأصول التي بني عليها مذهب الجهمية، فإنهم وخاصة غلاتهم ينفون عن الله عز وجل الأسماء والصفات.[٢] فخلاصة مذهب الجهم هو: ((تأويل آيات الصفات كلها، والجنوح إلى التنزيه البحت، وبه نفى أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته)).[٣] وأصل هذه المسألة من بدعة الجعد بن درهم، فهو المعطل الأول، وقد أشار أهل العلم إلى إنكار الجعد للصفات، مثل: المحبة، والرضى، والكلام، والسمع، والبصر، واليد، والعلو، والاستواء، وغيرها مما سبق تفصيله في الحديث عن بدعة الجعد.

وهذا يدل على أن الجهمية قد تأثرت بالجعد في هذه البدعة، وهذا هو الواقع، فإنها تبنت أقواله، وزادت فيها الضلالة والباطل، حتى قال عبد الله بن المبارك رحمه الله: ((وإنا لنحكي كلام اليهود والنصارى، ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية)).[٤] وادعى الجهمية أن نفي الصفات هو عين توحيد الله، فالتوحيد عندهم ألا يوصف الله عز وجل بصفة، وكان من أعظم شبههم في هذا الباب، اعتقاد أن ظاهر نصوص الصفات يفيد التشبيه بالمخلوق، أي أن ما يفهم من نصوصها يماثل ما يفهم من صفات المخلوق... فظاهر معناها التمثيل وهو مستحيل، فيجب التأويل.[٥] لكنهم فروا من التشبيه فوقعوا في شرٍ منه وهو التعطيل. ومما زعموه كذلك أن إثبات الصفات يقتضي تعدد الذات.

ويرد عليهم أولاً: بأن إثبات الصفات لا يقتضي التشبيه، ((فإن الله ليس كمثله شيء، لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فإذا كان له ذات حقيقية لا تماثل الذوات، فالذات متصفة بصفات حقيقية لا تماثل صفات سائر الذوات)).[٦] وأما دعوى لزوم تعدد الذات بتعدد الصفات فهو أيضاً ساقط، لأن المخلوق المعين يوصف بأوصاف متعددة وذاته واحدة، ولا يقول عاقل بأن ذاته تتعدد بتعدد الصفات التي وصف بها.

ثانياً: ذكر شيخ الإسلام رحمه الله أن من ((يتوهم في بعض الصفات، أو في كثير منها، أكثرها، أو كلها، أنها تماثل صفات المخلوقين، ثم يريد أن ينفي ذلك الذي فهمه، يقع في أربعة أنواع من المحاذير:

أحدها: كونه مثل ما فهمه من النصوص بصفات المخلوقين، وظن أن مدلول النصوص هو التمثيل.

الثاني: أنه إذا جعل ذلك هو مفهومها، وعطله، بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله، فبقي مع جنايته على النصوص، وظنه السيء الذي ظنه بالله ورسوله حيث ظن أن الذي يفهم من كلامهما هو التمثيل قد عطل ما أودع الله ورسوله في كلامهما من إثبات الصفات لله.

الثالث: أنه ينفي تلك الصفات عن الله بغير علم، فيكون معطلاً لما يستحقه الرب تعالى.

الرابع: أنه يصنف الرب بنقيض تلك الصفات من

١.عبدالله بن أحمد، السنة (١/١٠٣) رقم ٣.
٢.انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى (٥/٣٥٥).
٣.جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص١٩).
٤.البخاري، خلق أفعال العباد (ص ٣١)، وعبدالله بن أحمد، السنة (١/١١١) رقم ٢٣.
٥.انظر: جمال الدين القاسمي، تاريخ الجهمية والمعتزلة (ص١٩).
٦.ابن تيمية، التدمرية ت: السعوي ط١ ١٤٠٥هـ (ص٤٣).

صفات الموات، والجمادات، أو صفات المعدومات)).[١] وذلك أقبح من التشبيه بالموجودات.[٢]

وبهذا يتضح لنا كيف تأسس مذهب الجهمية على بدعة الجعد بن درهم، ومما ينبغي أن يُعلَم أن منهج الجهمية في صفات الله تعالى المتلقى من الجعد تأثر به كل من جاء بعدهم من الفرق، كالمعتزلة والأشاعرة، بل حتى الروافض وإن كانوا قبلهم في النشأة إلا إنهم فيما بعد التزموا مذهبهم في التعطيل، ورد نصوص الصفات أو تأويلها على غير حقيقتها، سالكين بذلك منهج الجهمية.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد.

فإنني بعد إتمام هذا البحث، أحمد الله تبارك وتعالى على ما سهل ويسر، وأشير في ختامه إلى بعض النتائج التي توصلت إليها من خلال بحثي في هذا الموضوع وأهمها:

١- الجعد بن درهم يعتبر الواضع الأول لبذرة الجهمية، وله الأثر الواضح في نشأتها.

٢- أن البدع التي تظهر في الأمة أحياناً تكون أصولها من أهل الكتاب خاصة اليهود الذين تأصل في نفوسهم العداء لهذا الدين.

٣- أن أهل الباطل لا يألون جهداً في نشر مذهبهم، والدعوة إليه، وتحمل الأذى في سبيله، وإن وصل بهم الأمر إلى القتل، وكان الجعد نموذجاً لهؤلاء. والأولى منهم ذلك أهل الحق: ﴿**وَلَا تَهِنُواْ فِي ٱبۡتِغَآءِ ٱلۡقَوۡمِۖ إِن تَكُونُواْ تَأۡلَمُونَ فَإِنَّهُمۡ يَأۡلَمُونَ كَمَا تَأۡلَمُونَۖ وَتَرۡجُونَ مِنَ ٱللَّهِ مَا لَا يَرۡجُونَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا**﴾[النساء:١٠٤].

٤- أن أهل العلم، وأئمة الهدى، لا يسكتون عن أهل الأهواء والبدع، بل يقفون سداً منيعاً يحمي العقيدة من ضلالهم. ولهم في ذلك منهج واضح مستمد من الكتاب والسنة. ومن ثم فلا نجاة للأمة من الفتن والأهواء والبدع إلا بالرجوع إلى علماء السنة الراسخين، الذين هم كالسراج المنير في ظلمة الفتن.

٥- تورع علماء أهل السنة من تكفير المعين، إلا بعد استتابته وإقامة الحجة عليه، وقبل ذلك لا يجوز تكفير المعين بحال، وإنما الحكم على المناهج والأفكار.

٦- كل من عارض نصوص الكتاب والسنة بالعقل فهو سائر على منهج الجعد بن درهم وأمثاله ممن أحدثوا الخصومة بين العقل والنقل.

٧- الفرق المعطلة لصفات الله – على اختلاف درجاتها – إلى يومنا هذا كلها سالكة سبيل الجعد بن درهم.

فهذه بعض النتائج التي ظهرت من خلال هذا البحث، وختاماً أقول: إنني بذلت جهدي في الموضوع، فما كان من حسن فمن الله، وما كان من قبيح فمن نفسي والشيطان، وأسأل الله تعالى أن يتجاوز عني، وأن يغفر لي زللي، وأن يجعل عملي خالصاً لوجهه إنه سميع مجيب.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم،،،

١.المرجع السابق (ص ٧٩-٨٠).

٢.المرجع السابق (ص٣٦).

المراجع

الآجري، أبو بكر، الشـــريعة، تحقيق: عبد الله بن عمر الرميحي، دار الوطن الرياض، ط:١، ١٤١٨هـ.

إبراهيم الزيات، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجـار، المعجم الوســـيط، مجمع اللغـة العربيـة، دار الدعوة، اسطانبول – تركيا.

ابن أبي العز، علي بن علي بن محمد الدمشـقي، شـرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: د.عبد الله التركي وشـــعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٢، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، تحقيق: محمد يوسف، دار الكتب العلمية بيروت، ط:١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

ابن بطة العكبري، الإبانة عن شـــريعة الفرقة الناجية، تحقيق: د.يوســـف الوابل، دار الراية الرياض ط:٢، ١٤١٨هـ.

ابن تيمية، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، مكتبة السنة القاهرة، ط:٢، ١٤٠٩هـ.

ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الكريم اليحيى، رسالة دكتوراه.

ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، ط: لا يوجد.

ابن تيمية، التدمرية، تحقيق: محمد بن عودة الســـعوي، ط:١، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

ابن تيميـة، الرد على المنطقيين، تحقيق: رفيق العجم، دار الفكر بيروت، ط: لا يوجد.

ابن تيمية، منهاج الســـنة النبوية، تحقيق: محمد رشـــاد ســـالم، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط:٢، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن قاسـم وابنه محمد.

ابن الجوزي، المنتظم في تـاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مصـطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط:١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

ابن الجوزي، تلبيس إبليس، دار الجيـل بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

ابن حزم، الفصـــل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط:١، ١٤١٦هـ.

ابن قيم الجوزية، متن القصـيدة النونية، مكتبة ابن تيمية القاهرة، ط:١، ١٤١٥هـ.

ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: علي محمد الدخيل الله، دار العاصـــمة الرياض، ط:٢، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

ابن قيم الجوزيـة، مـدارج الســـالكين، تحقيق: محمـد المعتصـــم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط:٤، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

ابن قيم الجوزيـة، طريق الهجرتين وبـاب الســـعـادتين،

تحقيق: عمر محمود أبو عمر، دار ابن القيم الدمام، ط:١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

ابن قيم الجوزية، اجتماع الجيوش الإسلامية، تحقيق: د.عواد عبد الله المعتق، مكتبة الرشد الرياض ط:٢، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

ابن كثير، البداية والنهاية، مكتبة المعارف بيروت، ط:٧، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

ابن مانع، محمد بن عبد العزيز، شرح العقيدة السفارينية، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف الرياض، ط:١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.

الأتابكي، جمال الدين يوسف بن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية القاهرة، ط:١، ١٣٤٨هـ-١٩٢٩م.

أحمد بن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار اللواء الرياض، ط:٢، ١٤٠٢هـ.

الأحمدي، عبد الإله سليمان، المسائل والرسائل المروية عن الإمام أحمد في العقيدة، دار طيبة الرياض، ط:٢، ١٤١٦هـ.

الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، مؤسسة الكتب الثقافية، ط: لا يوجد.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، تحقيق: محب الدين الخطيب، محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة السلفية القاهرة.

البخاري، محمد بن إسماعيل، خلق أفعال العباد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية الرياض، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة بيروت، ط: لا يوجد.

البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي جدة، ط:١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

التميمي، محمد بن خليفة، مقالة التعطيل والجعد بن درهم، مكتبة أضواء السلف الرياض، ط:١، ١٤١٨هـ.

الحموي، ياقو ، معجم البلدان، تحقيق: فريد الجندي، دار الكتب العلمية بيروت، ط: لا يوجد.

الخضير، عبد الكريم بن عبد الله، الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به، دار المسلم الرياض، ط:١، ١٤١٧هـ.

الخلال، أحمد بن محمد، السنة، تحقيق: عطية بن عتيق الزهراني، دار الراية الرياض، ط:١، ١٤١٥هـ.

الدارمي، عثمان بن سعيد، الرد على الجهمية، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير الكويت، ط:٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

الدمشقي، علي بن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: عبد الله التركي، شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة بيروت، ط:٢، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

الذهبي، شمس الدين، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة بيروت، ط: لا يوجد.

الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مأمون الصاغرجي، ط:٧، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد، الإعلام بوفيات الأعلام، تحقيق: مصطفى بن علي عوض، ربيع أبو بكر عبد الباقي، المكتبة التجارية مكة المكرمة، ط:١، ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

الرازي، عبدالرحمن ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار الكتب العلمية بيروت، ط:١.

الزَّبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

الزركلي، خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين بيروت، ط: ١٢، ١٩٩٧م.

السكسكي، أبو الفضل عباس بن منصور الحنبلي، البرهان في معرفة عقائد أهل الأديان، تحقيق: د.بسام علي سلامة العموش، مكتبة المنار-الأردن، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

السمعاني، أبوسعد عبد الكريم، الأنساب، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، دار الفكر، دار الجنان بيروت، ط:١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

السيد، لفؤاد صالح، معجم الأوائل، دار المناهل بيروت، ط:١، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

الشهرستاني، أبو الفتح، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا، علي حسن فاعور، دار المعرفة بيروت، ط:٤، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

الصابوني، أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة الرياض، ط:١، ١٤١٥هـ.

الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الفكر بيروت، ط:١، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

عبدالله بن أحمد، السنة، تحقيق: محمد بن سعيد القحطاني، دار رمادي الدمام، ط:٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

العسقلاني، أحمد بن حجر، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد حلب، ط:١، ١٤١١هـ-١٩٩١م.

العسقلاني، أحمد بن حجر، تهذيب التهذيب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط:١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.

العسقلاني، أحمد بن حجر، لسان الميزان، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، ط: لا يوجد.

العقل، ناصر بن عبد الكريم، مقدمات في الأهواء والافتراق والبدع، دار الوطن الرياض، ط:٢، ١٤١٧هـ.

القاسمي، محمد جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة بيروت، ط:١، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

اللالكائي، هبة الله بن الحسين، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة الرياض، ط:٤، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.

محمد سيد نصر وآخرون، أطلس العالم، مكتبة لبنان (بيروت).

محمد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، تحقيق: إحاسن عباس، دار صادر (بيروت).

محمد بن منظور، مختصر تاريخ دمشق، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، نزار أباظة، ط: لا يوجد.

الملطي، محمد بن أحمد، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: يمان بن سعد الدين الياديني، دار رمادي الدمام، ط:١، ١٤١٤هـ-١٩٩٤.

النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف القاهرة، ط:٣، ١٩٦٥م.

النووي، أبو زكريا بن شرف، تهذيب الأسماء واللغات، دار الكتب العلمية بيروت، ط: لا يوجد.

اليمني، أبو محمد، عقائد الثلاثة والسبعين فرقة، تحقيق: محمد عبد الله الغامدي، مكتبة العلوم والحكم المدينة، ط:١، ١٤١٤هـ.

Al Jaad Ben Dirham - His Essays and Its Influence In The Emergence Of Jahamia

A. A. Alakesh
Department of Islamic culture -Faculty of education-Jazan University-KSA.

Abstract

This is a research titled (Al Jaad Ben Dirham - his essays and its influence in the emergence of Jahamia) which speaks about the personage and character of this man who is regarded as the first one who put in perversity and evade away from rights in the Islamic nation. The research displays his history, his appearance and his essays in which he was at odds with the believers pathway represented in the denial of the tokens which Allah be blessed proved for his majesty and proved by his messenger peace be upon him. The research involves the attitude of Muslim Scholars and their governors towards Jud Ben Dirham and their prominent role to stand against his intellect and thoughts.Then the research shows and reveals the emergence of the most prominent disabling parties in the history of Islam and it is the Jahamia party related to Tameeth AL Jaad: AL Jahm Ben Safwan and the approach he adopted - in denying God tokens - by more sects of muslims parties up to now, and Allah is the refuge.

Keywords: AL Jaad, AL Jahm, AL Jahamia, the disabling, the denying.

تفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها في القراءات المعاصرة "دراسة نقدية"

حسين بن علي الحربي
قسم الثقافة الإسلامية – كلية التربية – جامعة جازان – المملكة العربية السعودية.

المُلخّص

تناولت هذه الدراسة الدعوات المعاصرة المستغربة والحداثية تجاه تفسير القرآن الكريم بما أسموه: (القراءة المعاصرة للقرآن)، والتي سعوا من خلالها إلى الخروج بالقرآن الكريم عن مدلولات ألفاظه وسياقاته، وقد أبرزت الدراسة أهمية علم الدلالة في تفسير القرآن وفهمه، وعرضَتْ أصول دعاوى المناهج المعاصرة وأسسها في فهم القرآن، ومحاكمتها إلى جانب الدلالة في ملفوظ القرآن وسياقه، وقررت الدراسة أن هذا الفكر يتقاطع مع الفكر الباطني في تعامله مع القرآن ودلالات ألفاظه وسياقاته، وقطيعتهم للارتباط بين اللفظ والمعنى، والنص وقائله، وذلك من خلال نظريتهم أن منتج الدلالة هو القارئ لا النص المقروء، إذ يتصرف القارئ في النص بلا حدود أو ضوابط، اعتماداً على الرموز والإشارات والمغزى والباطن، وهذا يفسر احتفاء المستشرقين والحداثيين بالباطنية وتفاسيرهم للقرآن الكريم. ومن خلال هذه الدراسة تبين أن القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم ارتكزت على عدد من الإسقاطات المعرفية والمنهجية للفكر الغربي على القرآن الكريم، وأنها تُحاكيه في تعامله مع تراثه وماضيه، يسعى الحداثيون من خلالها لقطع صلة المسلمين بكتاب ربهم، وحجبهم عن هداياته بتحريف معانيه بقراءاتهم الباطلة، وقطيعتهم لتفاسير سلف الأمة وحملتهم الشعواء عليها.

الكلمات المفتاحية: القرآن، اللغة، الدلالة، التفسير، القراءة، المعاصرة، أسس، الحداثيون.

مُقَدِّمَة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد،،،

فلقد بعث الله تعالى جميع الأنبياء والرسل بلسان أقوامهم كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤] وختمهم بنبينا محمد ﷺ وأنزل الله تعالى عليه القرآن الكريم بلسان قومه اللسان العربي لهداية الخلق إلى الدين الحق قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء:٩] فهدايات القرآن وتفهم معانيه تؤخذ من دلالة ألفاظه العربية التي يحصل بها فهم مراد الله تعالى، كما قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء:١٩٢-١٩٥] وقد كان المسلمون جميعاً على مرِّ العصور يفهمون معاني القرآن وفق دلالات ألفاظه وسياقاته العربية، معتمدين المنقول عن النبي ﷺ، وما ورد عن صحابته الكرام وسلف هذه الأمة، إلى أن دخل تأثير العقائد والسياسات في استشراح معاني القرآن، وبدأت جذور التفلت من دلالات الألفاظ في الفكر الباطني بشتى فرقه وطوائفه، ثم ظهرت في حياتنا المعاصرة الدعوات المستغربة والحداثية الرامية إلى إعادة قراءة – (تفسير) – القرآن قراءة معاصرة، تسعى من خلالها إلى

البريد الالكتروني: alharbi2000@gmail.com
ردمد: ١٦٥٨-٦٩٠٥

الخروج بألفاظه عن مدلولاتها اللفظية والسياقية، ومسخ معانيه، واعتبار أحكام الشريعة ومسلماتها قضايا تاريخية تتعلق بحوادث ووقائع تنزل القرآن وثقافة عصره، وتعاملت مع القرآن الكريم كأي نص بشري لا خصوصية له في مصدره أو لفظه، فضلاً عن اعتبار كلام أحد من البشر في بيان معناه أو إيضاح هداياته، أو التعبير عن مصطلحاته، بل يصل الأمر إلى نزع قدسيته ومسلمات تواتره، واعتبار ذلك كلّه منهجاً حديثاً أو حداثياً لفهم القرآن وتفسيره، وحقيقة الأمر أن هذا الاتجاه امتداد لعمل المستشرقين ودراساتهم حول القرآن الكريم: تاريخه وتفسيره، وقد سلك جملة من أبناء الوطن العربي هذا المنهج وخلَّفوا آثاراً من المصنفات التي تصب في هذا الفكر من أمثال محمد أركون (ت:١٤٣١هـ)، وحسن حنفي، ونصر حامد أبو زيد (ت:١٤٣١هـ)، ومحمد عابد الجابري (ت:١٤٣١هـ)، وعلي حرب وغيرهم، فكان من الواجب على الباحثين رد شبهات المبطلين ونفيها عن كتاب الله تعالى فكانت هذه الدراسة المتناولة لجزئية الدلالة في قراءاتهم المعاصرة وسمَّيتها بـ"تفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها في القراءات المعاصرة دراسة نقدية" وتهتم بعرض أصول دعاوى المناهج المعاصرة ومرتكزاتها في فهم القرآن، ومحاكمتها إلى جانب الدلالة في ملفوظ القرآن وسياقه، وما أحسن كلام ابن الوزير في هذا الباب حيث قال: اعلم أن كتاب الله تعالى لما كان مفزع الطالب للحق بعد الإيمان، وكان محفوظاً كما وعد به الرحمن، ودخل الشيطان على كثيرٍ من طريق تفسيره، وعدم الفرق بين التفسير والتحريف والتأويل والتبديل، ولو كان لكلّ مبتدع أن يحمله على ما يوافق هواه بطل كونه فرقاً بين الحق والباطل، وقد ثبت أنه يقذف بالحق على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق، وهذا لا يتم إلا بحراسته من دعاوى المبطلين في تصرفاتهم واحتيالهم على التشويش فيه، ولبس صوادعه وقواطعه بخوافيه، وهذه هذه فليهتم المعظم له بمعرفتها ويتأملها حق التأمل ويتعرف على أسبابها. اهـ[1]

وتفريغ نصوص القرآن الكريم من دلالاتها وفهمه على غير جادته له جذوره التاريخية في فكر فرق أهل القبلة، وذلك ذهاباً بالقرآن لتأييد معتقداتهم وتأويلاتهم، غير أن لتيار القراءة المعاصرة جذوره النابعة من الغرب في الدراسات الاستشراقية والحداثية فقاموا بإسقاط مناهج القوم – التي طبقوها على نصوص كتبهم المقدسة – على القرآن الكريم، وساروا في ركابهم في ذلك، فلا تعظيم عندهم لكتاب الله تعالى، ولا اعتبار عندهم لفهم سلف الأمة ومفسريها، ولا للغته التي نزل بها. وقد اجتهدت في عرض الفكر التحريفي من خلال مصادره المعرفية ونتاجه الفكري ما استطعت إلى ذلك سبيلاً.

وقد سرت في منهج كتابة هذا البحث على التتبع لتقريرات هذه المدرسة المحيِّدة للمعنى الدلالي وتنظيراتهم في المنظور المعاصر بالدرجة الأولى، وتعاملت مع أسس المنهج الذي قامت عليها هذه الدعاوى، ولم أعتبر بآحاد تحريفاتهم، وكلّ ذلك من نصوص كلامهم فيما كانت نصوصه مكتوبة بالعربية، واعتمدت على المترجم إلى العربية فيما كتب بغير العربية من كتابات المستشرقين والمستغربين، أو من خلال نقل وترجمة بعض المتخصصين، وقد أفدت من عدد منهم في هذا المحور ومن مؤلفاتهم وبحوثهم، وعلى رأسهم الأستاذ الكبير

١. إيثار الحق على الخلق، لابن الوزير: ص١٤٦.

الدكتور طه عبد الرحمن، والأستاذ الكبير الدكتور عبد الرزاق هرماس، وهما من علماء المغرب المهتمين بكشف عوار هذا الفكر المنحرف في تفسير النصوص الشرعية، فلهما مني الدعاء والثناء العاطر، كما أنني أفدت من دراسة الدكتور أحمد الطعان من المتخصصين في المشرق في هذا المجال، وأوثّق النص المنقول من مصدره، وأذكره أولاً، وقد أردف بالإحالة إلى مجموعة من المراجع، وذلك إثراء للبحث، ووضع مراجع متعددة للمسألة بين يديّ القارئ الكريم. ويتطلع الباحث إلى أن تحقق هذه الدراسة جملة من الأهداف العلمية منها:

١. تقويم ونقد منهج القراءة المعاصرة للقرآن الكريم المنفلتة من دلالات نصوص القرآن الكريم، وأصول تفسيره.
٢. إبراز أهمية علم الدلالة في تفسير القرآن وفهمه.
٣. عرض وتأصيل الأصول المرجعية في تفسير القرآن الكريم وفهمه في الجانب الدلالي.

وسيتبع الباحث في دراسة هذا الموضوع المنهج الاستقرائي والتحليلي، والموازنة بين الأقوال والمناهج للوصول إلى الحق وفق أدلته في مجال هذه الدراسة. ويتكون البحث من مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المقدمة وفيها:

- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.
- أهداف البحث.
- منهج كتابة البحث.
- خطة البحث.

التمهيد وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدراسات السابقة في الموضوع.

المطلب الثاني: التعريف بأهم مصطلحات البحث.

المبحث الأول: التفسير الدلالي للقرآن الكريم المصدر الأوحد لفهم معانيه، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: علم الدلالة وأهميته في فهم نصوص القرآن.

المطلب الثاني: الأصول التي يقوم عليها التفسير الدلالي للقرآن الكريم.

المطلب الثالث: حجية التفسير الدلالي للقرآن الكريم.

المبحث الثاني: القراءات المعاصرة للقرآن الكريم ومواقفها من دلالات نصوصه، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الجذور التاريخية لتفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها.

المطلب الثاني: أسس "القراءة الحداثية المعاصرة" للنصوص.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج المستفادة، والتوصيات المقترحة.

وأخيراً: لقد استغرق هذا البحث مني جهداً كبيراً، ووقتاً طويلاً في سبر غور هذا الاتجاه، وكلفني ذلك قراءة عشرات الأجزاء والكتب التي تعج بالغث الممرض للقلوب من الإفك والتقول على الله تعالى، والإلحاد في آياته، وتكبدت عناء فرز أطروحاتهم وتخليص ما يخص الجانب الدلالي عن بقية الجوانب التي تناولوها في أطروحاتهم.

التمهيد وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدراسات السابقة في الموضوع.

كانت بلاد المغرب العربي هي البيئة الأولى لانتشار الفكر الحداثي وقراءته للقرآن في الوطن العربي؛ لذا كان لعلماء المغرب السبق في انطلاق الدراسات والبحوث

التقويمية النقدية لهذا الفكر وقراءته، فكانت دراساتهم مرتكزاً لغيرها من الدراسات والبحوث، ولقد لقي موضوع "القراءات المعاصرة للقرآن الكريم" ونقدها عناية الباحثين، فأخرجوا عشرات الدراسات، وعُقدت عدة مؤتمرات وندوات لدراسة هذا الموضوع، ومن أبرز وأقدم مَنْ كَتَب في هذا الموضوع: الأستاذ الدكتور عبد الرزاق هرماس، حيث كانت أطروحته العلمية "القراءة المعاصرة في ضوء ضوابط التفسير" والتي قدمها لجامعة محمد الخامس، ونوقشت قديماً في عام ١٤٠٨هـ، ثم توالت أبحاثه العلمية حول ذات الموضوع، فنشر في مجلة جامعة أم القرى العدد (٢٥) بحثاً بعنوان: "علم التفسير في دراسات المستشرقين"، وبحثاً آخر في حولية كلية الشريعة والقانون والدراسات الإسلامية بجامعة قطر العدد (١٩) (١٤٢٢هـ) بعنوان: "القرآن الكريم ومناهج تحليل الخطاب"، وقدم بحثاً للمؤتمر الدولي لتطوير الدراسات القرآنية المنعقد في الرياض ٦-١٠/٤/١٤٣٤هـ بعنوان: "دعوى فهم القرآن في ضوء مناهج العلوم الإنسانية الغربية منطلقاتها وحقيقتها وآفاقها"، وله دراسة بعنوان "قراءة النص القرآني" على الآلة الراقمة لم تنشر، وغيرها. ومن الدراسات التقويمية النقدية للفكر الحداثي وقراءته للقرآن: دراسات الأستاذ الدكتور طه عبد الرحمن، ومن أبرزها "روح الحداثة مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية" وقد خصص فصلاً تكلم فيه عن القراءة الحداثية للقرآن والإبداع الموصول.

وتتميز دراسات الدكتور طه عبد الرحمن والدكتور عبد الرزاق هرماس بأصالة ودقة برزت من خلال اعتمادهما على أصل دراسات وبحوث المستشرقين وأتباعهم من الحداثيين العرب الذين كتبوا بحوثهم ومقالاتهم باللغة الفرنسية، ولم يعتمدا على الترجمات التي قد يصيبها شيء من التحريف، وكذلك اطلاعهما على كثير من الدراسات بالفرنسية التي لم يتم ترجمتها حتى الآن، وذلك لإتقانهما اللغة الفرنسية، وهي البيئة التي ولدت فيها القراءات المعاصرة ثم نقلت بعد ذلك للعرب كما سيأتي في ثنايا هذا البحث. ومن الدراسات التقويمية النقدية: دراسة الدكتور أحمد الطعان بعنوان: "العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص"، وهي في الأصل أطروحة علمية لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة بجامعة دمشق، ثم طبعت بعد ذلك بدار ابن حزم في الرياض. ومن الدراسات التقويمية النقدية: دراسة الدكتور الحسن العباقي بعنوان: "القرآن الكريم والقراءة الحداثية دراسة تحليلية نقدية لإشكالية النص عند محمد أركون (ت:١٤٣١هـ)" وهي في الأصل أطروحة علمية لنيل درجة الدكتوراه في جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب، ونوقشت عام ١٤٢٧هـ. ومن الدراسات التقويمية النقدية: دراسة بعنوان "التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم عرض ونقد" لمنى محمد بهي الشافعي، وهي في الأصل أطروحة علمية لنيل درجة الماجستير من جامعة الأزهر. ومن الدراسات التقويمية النقدية: دراسة الدكتور محمد بن أحمد جهلان بعنوان: "فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني"، وهي في الأصل أطروحة علمية، ثم طبعت بعد ذلك بدار صفحات للدراسات والنشر، في دمشق، سوريا. ومن الدراسات التقويمية النقدية: دراسة الدكتور إبراهيم بن محمد أبو هادي بعنوان: "نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية نقدية"، وهي أطروحة علمية لنيل درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى.

وغير هذه الدراسات كثير، غير أني لم أجد – فيما اطلعت عليه – دراسة أفردت الجانب الدلالي في القراءة المعاصرة وتقويمها في هذا الجانب، فكانت هذه الدراسة التي ارتكزت على إبانة منهج هذه المدرسة في التعامل مع دلالات نصوص القرآن الكريم.

المطلب الثاني: التعريف بأهم مصطلحات البحث.

أولاً: المراد بـ(تفريغ).

(تَفْرِيغ): مصدر من الفعل الثلاثي المزيد (فَرَّغ)، و(فَرَغ) أصلٌ صحيح يدلُّ على خُلوٍّ وَسَعةِ ذَرْع، ومن ذلك الفَرَاغ: خِلاف الشُّغل، وفَرسٌ فَرِيغٌ، أي واسع المِشْي، وسمِّي بذلك لأنَّه كأنَّه خالٍ من كلِّ شيء فخَفَّ عَدْوُه ومَشْيُه. وقرأ الحسن وغيره[١] قوله: ﴿حَتَّى إِذَا فُرِّغَ﴾ [سبأ:٢٣] بفاء وراء مهملة وغين معجمة من الفراغ أي: فَرَّغ قلوبهم من الفزع. وأما قوله جلّ وعزّ: ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغاً إِن كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلا أَن رَّبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [القصص:١٠]، فإنه يُفَسَّرُ على وجهين؛ أحدهما: أصبح فارِغاً من كلّ شيء إلا ذكر موسى، والثاني: أن فؤادها أصبح فارغاً من الاهتمام بموسى لأن الله وعدها أن يردَّه عليها، وكلا القولين يذهب إليه أهل التفسير والعربيَّة.[٢] والمراد بالتفريغ في هذا البحث هو نفس المعنى الذي دل عليه المعنى اللغوي، وهو إفراغ الألفاظ من معانيها التي تدل عليها.

ثانياً: المراد بـ (الدلالة، والمدلول).

في اللغة: الدلالة: مصدر دلَّ يدل دلالة، ول (دلَّ) أصلان:

أحدهما: إبانة الشيء بأمارةٍ تتعلّمها، والآخَر: اضطرابٌ في الشيء.

فالأوَّل قولهم: دلَلْتُ فلاناً على الطريق. والدليل: الأمارة في الشيء. وهو بيِّن الدَّلالة والدِّلالة.

والأصل الآخَر قولهم: تَدَلْدَل الشَّيءُ، إذا اضطرَبَ.

ومن الباب دَلال المرأة، وهو جُرْأتها في تغَنُّجٍ وشِكْلٍ، كأنَّها مخالِفَةٌ وليس بها خِلاف. وذلك لا يكون إلّا بتمايُلٍ واضطراب.[٣]

فالدلالة المعجمية للفظ "دلّ" بمعنى إبانة بأمارة وإرشاد، أو اضطراب في الشيء، وإليهما ترجع كافة الاستعمالات العربية في سياقاتها المختلفة. وقد وردت صيغة "دلّ" بمختلف مشتقاتها في سبعة مواضع من القرآن جميع معانيها تدور في إطار الدلالة المعجمية للفظ "دلّ".

فالموضع الأول ورد في قصة آدم وزوجه، قال تعالى: ﴿فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى﴾ [طه:١٢٠] أي: أرشدك إلى شجرة الخلد.

والموضع الثاني والثالث في قصة موسى عليه السلام، قال تعالى: ﴿إِذْ تَمْشِي أُخْتُكَ فَتَقُولُ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى مَنْ يَكْفُلُهُ﴾ [طه:٤٠] وقوله تعالى: ﴿وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ﴾ [القصص:١٢] أي: أرشدكم وأعلمكم بأهل بيت.

والموضع الرابع في سورة الفرقان، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا﴾ [الفرقان:٤٥].

١.انظر: المحتسب، لابن جني: (١٩١/٢-١٩٢)، والقراءات الشاذة وتوجيهها، لعبد الفتاح قاضي: ص٧٥.
٢.انظر: مادة (فرغ) في تهذيب اللغة، للأزهري: (٨/ ١٠٩)، معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: (٤٩٣/٤).
٣.معجم مقاييس اللغة، لابن فارس: (٢٥٩/٢)، وانظر: الكليات، للكفوي: ص٦٨٦.

والموضع الخامس قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [سبأ:٧] يعنون محمداً ﷺ أي: هل نرشدكم إلى رجل يخبركم.(١)

الموضع السادس في قصة سليمان عليه السلام، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ﴾ [سبأ:١٤].

والموضع السابع، قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الصف:١٠]، وفي كافة هذه الاستعمالات القرآنية لمادة "دلَّ" وتصريفاتها تدور في دلالتها على مدار أصل المادة اللغوي من معنى الإرشاد والإعلام والإشارة.

الدلالة في الاصطلاح:

اعتنى أهل العلم – وخاصة علماء الأصول – بتعريف الدلالة، وضبط حدودها، وبيان أقسامها، والذي يهمنا في هذا البحث من أقسام الدلالة: الدلالة اللفظية، أما الدلالة غير اللفظية فلا مجال لها في بحثنا هذا، إذ مجال بحثنا هو دلالة الآيات القرآنية: ألفاظها وسياقاتها، وهذا مجال بحثه في الدلالة اللفظية. وقد عُرِّفت دلالة اللفظ بعدة تعريفات، ولعل من أقربها أنها: فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، أو جزأه، أو لازمه.(٢) وهذا التعريف الذي اخترته من أبرز مزاياه أنه يستوعب الأقسام الثلاثة لدلالة اللفظ(٣):

دلالة المطابقة، وهي: فهم السامع من كلام المتكلم كمال المسمى.

ودلالة التضمن، وهي: فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى.

ودلالة الالتزام، وهي: فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين، وهو اللازم له في الذهن.

فالدليل: هو اللفظ.

والمدلول عليه: هو المعنى الذي يدل عليه اللفظ من خلال العلاقة بين اللفظ ومسمياته التي يحيل عليها، باعتبار ما وضع له كما في المفردات.

وقد يكون "المدلول" باعتبار قصد المتكلم باللفظ ويُبِين عن ذلك دلالة التركيب والسياق. فالألفاظ إذا أدخلت في التراكيب صار لها معان تناسب سياقاتها التي أدخلت فيها، وهي تبين قصد المتكلم بكلامه، وهذا هو "المعنى" وهو المقصود الأهم من معرفة دلالة الألفاظ، إذ "الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم، بناء على أن العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني، وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها"(٤) فمعاني ألفاظ القرآن تؤخذ بحسب تراكيب جملها في سياقاتها القرآنية، ولا تنتزع من دلالات سياقاتها. وقد يكون "المدلول" باعتبار ما يفهمه السامع من اللفظ، وهذا هو المفهوم، والذي تختلف فيه أفهام الناس عند قراءتهم للألفاظ المفردة أو المركبة. وبهذا يظهر أن مصطلح "المدلول" أوسع من "المعنى"، وقد يستخدمان بمعنى على الترادف، ومنهم من جعل "المعنى" أعم وأشمل من مفهوم "الدلالة" باعتبار أن "المعنى" يكون للفظ، ويكون للعبارة، أو الجملة، ولا يكون مقصوراً بالضرورة على الألفاظ وحدها.(٥)، أما دلالة اللفظ عند الحداثيين فهي: "فعل

١.فتح القدير، للشوكاني: (٣١٣/٤).
٢.شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص٢٣، وانظر: البحر المحيط، للزركشي: (٣٦/٢).
٣.انظر: أقسامها في شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص٢٤.
٤.الموافقات، للشاطبي: (٨٧/٢)، وانظر: دلائل الإعجاز، لعبد القاهر: ص٥٣٩.
٥.انظر: دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، لمحمود سعيد: ص٣٨، ومفهوم المعنى دراسة تحليلية، لعزمي إسلام، حوليات كلية الآداب الكويت المجلد ٦ العدد ١٩٨٥/٣١ ص٢٥.

قرائي، لا قيمة للنصّ إلا بوجوده، كأثر إبداعي"[١]. أي: إن الدلالة ينتجها الفعل القرائي والقارئ لا النص، بل إن النص لا قيمة له في الدلالة على المعنى بدون هذه القراءة، وكلّ ذلك من أجل إلغاء دلالة النصوص الشرعية ليصبح المجال رحباً للعبث بالنصوص ودلالاتها، وسيأتي مزيد بيان لهذا المنحى في ثنايا هذا البحث.

ثالثاً: المراد بـ (القراءة).

في اللغة: بالنظر في الدلالة المعجمية لمادة (قرأ) وعلاقة تصريفاتها بلفظ الـ(القراءة) نجد أنها تدور على معنى اللفظ بالشيء مجموعاً، يقال: قرأتُ القرآن، وأنا أقرؤه قَرْءاً وقراءة وقُرآناً، أي: لفظت به مجموعاً، أي ألقيتُه، وقال بعضهم: تقرَّأتُ: تَفقَّهْتُ، ويقال: قارأتُ فلاناً مُقارأةً، أي: دارسْتُه.[٢] قال الراغب (ت:٤٢٥هـ): "والقراءة: ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل، وليس يقال ذلك لكل جمع، لا يقال قرأت القوم: إذا جمعتهم، ويدل على ذلك أنه لا يقال للحرف الواحد إذا تُفُوِّه به قراءة".[٣]

وفي الاصطلاح: المراد بـ(القراءة) في اصطلاح أصحاب القراءات المعاصرة: إعادة إنتاج المعنى عن طريق شبكة من العلاقات التي ينطوي عليها النص"[٤]، فعلى هذا يكون لفظ (القراءة) في استعمالهم له اصطلاح خاص، يراد به إنتاج المعنى من النص، وليس ثمَّة علاقة بين هذا المصطلح عند مستعمليه والدلالة المعجمية للفظ (القراءة) في الاستعمال العربي.

ويمكن القول بأن القراءة المعاصرة للقرآن الكريم هي: مجموعة من الأطروحات الفكرية حول القرآن الكريم تسعى لإنتاج معانيه معتمدة على كون القارئ منتجاً للدلالة باستخدام الرمز والإشارة.

المبحث الأول: التفسير الدلالي للقرآن الكريم المصدر الأوحد لفهم معانيه:

المطلب الأول: علم الدلالة وأهميته في فهم نصوص القرآن الكريم.

لقد اعتنت العرب بالمعاني من خلال اعتنائها بالألفاظ، لأن الألفاظ قوالب المعاني في اللسان العربي، فأصلحت الألفاظ من أجل إصلاح المعاني. وقد ذكر ابن جني في الخصائص[٥] – وغيره – اعتناء العرب بإصلاح الألفاظ من أجل المعاني، والمناسبة الظاهرة بينهما، وأطال في تقرير ذلك، وكان لعلماء الأصول اهتمام بالغ بضبط طرق دلالة الألفاظ على الأحكام والمعاني،[٦] لكونها هي الأداة لفهم نصوص القرآن والسنة، واستنباط الأحكام منهما. والذي يتقرر عند أساطين أهل العلم بالعربية والشريعة أن القاعدة الدلالية منحصرة في علاقة الألفاظ بمعانيها، فكلّ لفظ له معنى يدل عليه بمفرده، كما أن له معنى يدل عليه في سياقه. وإن التفسير الدلالي لألفاظ القرآن الكريم يقتضي أن تفسر ألفاظه وسياقاته وفق ما تدل عليه من معانٍ بأي نوع من أنواع الدلالة منطوقاً أو مفهوماً، ويبقى دليل السياق هو المرجح بين هذه المعاني، فتُحمل دلالات

١.تشريح النص، للغذامي: ص١١٣.
٢.تهذيب اللغة، للأزهري: مادة (قرأ)، (٩/٢٧٣-٢٧٤).
٣.المفردات، للراغب الأصفهاني: مادة (قرأ)، ص٦٦٨.
٤.انظر: قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس: ص٦، على الآلة الراقمة، وعصر البنيوية، لأديث كريزويل، ترجمة د.جابر عصفور: ملحق المصطلحات ص٣٨٢، ٤٠٥، وفعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان: ص٤٦.
٥.انظر: الخصائص، لابن جني: (١/٢١٥)، و(٢/١٥٢)، والمزهر، للسيوطي: (١/٤٨).
٦.انظر: المحصول، للرازي: (١/٢٩٩)، وروضة الناظر، لابن قدامة: (١/٥٠)، والإحكام، للآمدي: (١/٣٦)، ونهاية السول، للأسنوي: (١/٣٢)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص٢٤، وكشف الأسرار، لعبد العزيز البخاري: (١/١٧١)، والبحر المحيط، للزركشي: (٢/٣٦)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار: (١/١٢٥) وغيرها.

الألفاظ المفردة على دلالاتها السياقية، فالسياق هادٍ ومرشد إلى محتملات المعاني المفردة، كما أن أسباب النزول وملابساته مؤثرة في تعيين أحد محتملات اللفظ، وهكذا باقي الأحوال المؤثرة في فهم نصوص القرآن، كما أن موافقة أحد معاني اللفظ المفرد لدليل من الخارج منفصل عن النص المفَسَّر، سواء أكان من القرآن أو السنة أو غيرهما من القرائن الخارجية المرجحة لأحد محتملات المعاني اللفظية أو السياقية، وإن الغاية الرئيسة من العناية بالألفاظ والتراكيب هي ضبط الدلالة، لينضبط معها المعنى المستفاد منها، وإن المصدر الأوحد للحصول على المعاني هو الألفاظ في دلالتها الإفرادية والتركيبية والسياقية.

أقسام الدلالة:

اختلفت أنظار أهل العلم من البيانيين والأصوليين والمنطقيين في بيان طرق دلالة الألفاظ على الأحكام والمعاني، وتعددت مصطلحاتهم في طرق الدلالة وأقسامها، ولا تعنينا هنا كثيراً الدراسة التفصيلية لهذه الأقسام، أو تلك المصطلحات على اختلاف مناهجهم، بقدر ما يعنينا اتفاقهم جميعاً على أنه لا سبيل إلى معرفة حكم النص أو معناه إلا من خلال طرق دلالة الألفاظ المعتبرة لديهم على اختلاف مناهجهم، كما أن علاقة المعاني بالألفاظ عند الإطلاق تدخل فيها المعاني الثانوية كدخول المعاني الأصلية.

ويمكن تقريب طرق دلالة الألفاظ على المعاني من خلال تقسيمها إلى قسمين[1]:

القسم الأول: دلالة المنطوق، والقسم الثاني: دلالة المفهوم.

فدلالة المنطوق هي: دلالة اللفظ على حكم ذكر في الكلام ونطق به، مطابقة أو تضمناً أو التزاماً.[2]

كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة:٢٧٥] بمنطوقه على حلّ البيع وحرمة التعامل بالربا، فقد ذُكِرا في الآية ونطق بهما. وتنقسم دلالة المنطوق إلى ثلاثة أقسام: دلالة المطابقة، ودلالة التضمن، ودلالة الالتزام.

فدلالة المطابقة هي: دلالة اللفظ على تمام معناه الذي وضع له. وسميت مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى فلا يزيد أحدهما على الآخر.

ودلالة التضمن وهي: دلالة اللفظ على جزء معناه الذي وضع له. وهذا الجزء الذي دل عليه اللفظ هو من جملة المعاني التي يتضمنها اللفظ، وتسمى هاتان الدلالتان منطوق صريح.

ودلالة الالتزام وهي: دلالة اللفظ على لازم معناه الذي وضع له. وذلك أن اللفظ له معنى وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلول اللفظ إلى لازمه.[3،4] فمثلاً قول الله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾

١.وهو منهج المتكلمين من الأصوليين، وللحنفية تقسيم آخر، انظر:تفسير النصوص، لمحمد أديب الصالح:(١/٤٦١-٧٤٠)

٢.تفسير النصوص، لمحمد أديب الصالح: (١/٥٩١).

٣.وقع الخلاف بين الأصوليين في دلالة الالتزام هل هي دلالة وضعية – وهي: دلالة الألفاظ على معانيها بسبب الوضع، أو دلالة عقلية – وهي: دلالة الألفاظ على معانيها بسبب إرشاد العقل إليها – على مذهبين:

الأول: أنها دلالة وضعية كدلالة المطابقة والتضمن، واستدلوا بتوقف فهم المعنى الالتزامي على الوضع، فصار اللفظ كأنه موضوع لذلك.

المذهب الثاني: أنها دلالة عقلية، وذلك لتوقف الالتزام على الانتقال الذهني من المعنى المطابقي إلى ما هو خارج عنه في الالتزام، ولولا هذا الانتقال الذهني لم تحصل الدلالة، فهذه دلالة عقلية. انظر: البحر المحيط، للزركشي: (٢/٤٣)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار: (١/١٢٧-١٢٨).

٤.انظر: الكلام على هذه الدلالات في شرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص٢٤، والبحر المحيط، للزركشي: (٢/٣٧)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار: (١/١٢٦-١٢٧) وغيرها من كتب الأصول.

[البقرة:١٨٧] دلَّ بالمطابقة على جواز المباشرة في ليالي الصيام، ودلَّ بالتضمن على جواز المباشرة في أي وقت من الليل إلى طلوع الفجر من ليالي الصيام، ودلَّ بالالتزام على صحة صيام من أصبح جنباً، إذ إباحة مباشرة الزوجة في ليالي الصيام، واستغراق كامل أجزاء الليل دلّ لزوماً على طلوع الفجر على المباشر وهو جنب، فدلّ على صحة صيامه.

أما دلالة المفهوم فهي: دلالة اللفظ على حكم لم يذكر في الكلام ولم ينطق به.(١) كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء:٢٣] على تحريم جميع أنواع الأذى للوالدين، فتحريم جميع أنواع الأذى لم ينطق به في الآية، وإنما فهم مما نطق به وهو تحريم التأفف، وقد وافق حكم المفهوم حكم المنطوق، وعليه فإن المفهوم ينقسم إلى مفهوم موافقة –كما في حكم هذا المثال – وهو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق للمسكوت عنه.

والقسم الثاني مفهوم المخالفة هو: دلالة اللفظ على ثبوت حكم للمسكوت عنه مخالف لما دل عليه المنطوق، لانتفاء قيد من القيود المعتبرة في الحكم.(٢) كدلالة قوله تعالى: ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة:٢] فقد دلت بمنطوقها على أن القرآن هدى للمتقين، ويفهم من الآية أن غير المتقين ليس هذا القرآن هدى لهم.(٣) ولكلٍّ من مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة أقسام تفصيلية لا أطيل بذكرها، وإنما المهم في هذا المقام هو اتفاق أهل العلم على انحصار معرفة معاني الألفاظ واستنباط أحكامها من خلال دلالاتها في هذه الأقسام وفروعها، فمن ادعى معنى للفظ لم يصل إليه من خلال دلالة اللفظ وسياقه فهو مبطل في دعواه، محرِّف للكلم عن مواضعه. فإذا تقرر هذا فإن ألفاظ القرآن الكريم دالة على معانيها حسب وضع اللغة التي نزل بها هذا الكتاب الكريم، فالواجب على كلّ من تصدى لتفسيره وفهمه أن يكون تفسيره وفهمه محمولاً على المعاني التي تدل عليها ألفاظه ومبانيه وفق دلالاتها اللفظية والسياقية.

المطلب الثاني: الأصول التي يقوم عليها التفسير الدلالي للقرآن الكريم.

إن الإبانة عن معاني ومدلولات ألفاظ القرآن الكريم وسياقاته تعتمد على أصلين مهمين في ذلك:

أحدهما: النص المفَسَّر، بدلالاته الإفرادية والتركيبية والسياقية، وما يحف به من أسباب النزول، وما أثر عن النبي ﷺ وعن السلف الصالح في تفسيره، وما تدلي به لغة القرآن، ونحوها من المعاني المؤثرة في الإبانة عن معناه من خلال أربعة مستويات:

المستوى الأول: المعنى الإفرادي لألفاظ النص المفَسَّر، والمتمثل في غريب اللفظ ودلالاته المعجمية.

المستوى الثاني: المعنى الصيغي، والمتمثل بدلالة صيغ ألفاظ النص المفَسَّر أفعالاً ومصادرَ ودلالاتها على المعاني.

المستوى الثالث: المعنى التركيبي للنص المفَسَّر، والمتمثل في جُمَله وأساليبه ودلالاتها على المعاني التركيبية، إذ "الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمياتها: تمكين الإنسان من تفهم ما يتركب من تلك المسميات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة".(٤)

المستوى الرابع: المعنى السياقي والمتمثل في سياق

١.تفسير النصوص، لمحمد أديب الصالح: (٥٩٢/١).
٢.تفسير النصوص، لمحمد أديب الصالح: (١/ ٦٠٨-٦٠٩).
٣.انظر: أضواء البيان، للشنقيطي: (١٠٧/١).
٤.المحصول، للرازي: (٢٦٨/١).

النص المفَسَّر من سابق الكلام ولاحقه ودلالاتهما على المعنى. قال الزركشي (ت:٧٩٤هـ): ومعلوم أن تفسيره – أي القرآن – يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها، وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه؛ ولهذا لا يُستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه، ويرجع في تفسيره إليه، من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها وسياقه وظاهره وباطنه، وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم، ويدق عنه الفهم. اهـ[1]

والأصل الثاني: المفسِّر، إذ تختلف ملكات المفسرين وأفهامهم في فهم معاني القرآن وتفسيره تبعاً لتفاوتهم فيما توافر لهم من العلوم التي يحتاجها المفسِّر في تفسير القرآن، والشروط التي يجب أن تتوافر فيه، ليقوم بتفسير نصوص القرآن في حدود دلالاتها، دون الخروج إلى جو الفوضى التأويلية المبنية على سياقات خارج النص المفسَّر، ومستقاة من مصادر توجيهية أخرى تأثراً بمذهب أو معتقد أو رأي، وجعلها أصولاً يحمل القرآن عليها، وتصرف آياته إليها، فينصرف هَمُّ المفسِّر من الإبانة عن مراد الله تعالى بكلامه إلى التدليل على صحة المذهب أو المعتقد أو الرأي، وإصباغ شاهد القرآن عليه من خلال لَيِّ أعناق الآيات لتوافق المذاهب والمعتقد، ثم لا يلبث أن يتجه إلى النصوص – الناقضة لمذهبه وعقيدته ورأيه – بالتأويل والتحريف لمعانيها، وكل ذلك من أجل نصرة المذهب والرأي الذي اعتقده المفَسِّر، وأصَّلوا لنصرة ذلك أصولاً وضوابط يسيرون عليها في تفسير القرآن الكريم وفهمه، غير أنها مناهج بعيدة عن الحق المبني على أصالة البحث العلمي المتجرد، والفهم الصحيح لنصوص القرآن؛ لأن الأصل أن يُطْلب المذهب والرأي الحق من القرآن الكريم لا أن يبحث في القرآن عما يشهد للمذهب، ويخدم المفَسِّر وفكرته دون بيان مراد الله تعالى من النص المفَسَّر، إذ جعلوا المذهب والرأي والمعتقد هو الأساس الذي ينطلق منه في تفسير نصوص القرآن وفهمها، فكان تفسيراً كما أراده المفَسِّر، لا كما دلَّ عليه القرآن الكريم وفق دلالات ألفاظه وسياقاته ومعهود خطابه، ومع ذلك كلِّه فإن مثل هذه المناهج أهون شراً، وأقرب إلى الاهتداء إلى الحق ممن يُقدِم على تفسير القرآن وفهمه بلا أصول ولا ضوابط يحتكم إليها كما هو حال الاتجاه الباطني والحداثي في قراءتهم الحداثية للقرآن.

وإن من أهم الأسس لأي مفسِّر للقرآن – أو ما يسمونه بـ(قارئ) – أن يكون ملمَّاً بأصول التفسير المعتبرة، ويعلم الدلالة التي يبنى عليها التفسير، وبالعلوم التي يعتمد عليها مفسِّر وعلى رأسها علم العربية التي نزل بها القرآن، وقد أحسن الزركشي عندما قال: ومن ادعى فهم أسرار القرآن، ولم يحكم التفسير الظاهر، فهو كمن ادعى البلوغ إلى صدر البيت قبل تجاوز الباب، فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم، وما لا بد فيها من استماع كثير؛ لأنَّ القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها... ومَن لم يكن له علم وفهم وتقوى وتدبر لم يدرك من لذة القرآن شيئاً. اهـ.[2] فأول ما يُبدأ به في فهم المعنى هو معاني الألفاظ والتراكيب، وهو المعنى الذي ينطلق منه المفسر في الاستنباط من القرآن، وكلّ فهم واستنباط انبنى على

١.البرهان في علوم القرآن، للزركشي: (١/١٥).

٢.البرهان في علوم القرآن، للزركشي: (٢/١٥٥).

هذا المعنى دخل في مدلول الآية، وهو من التفسير الدلالي لها، فما فهمه النبي ﷺ وصحابته الكرام في زمن التنزيل من معاني ألفاظ الوحي هو المعنى الذي أدلى به لفظه وسياقه وفق دلالته العربية، قال الشاطبي (ت:٧٩٠هـ): وما نُقل من فهم السلف الصالح في القرآن، فإنه كله جارٍ على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية. ا.هـ[١] وأيّ فهم أو استنباط خرج عن الدلالة الظاهرة للنص، ومقتضى العربية، ولم يُبْنَ عليها فهو ضرب من التخرص على كتاب الله تعالى.

فالتفسير الذي لا يعتمد على دلالة نصوص الوحي في زمن التنزيل، وفي سياق استعمالها القرآني، ولا ينطلق منها، فهو تفسير يهدف إلى إخضاع نصوص القرآن لأهواء وأغراض المفسِّر أو ما يسمى بـ"القارئ"؛ لأنه خرج به عن المصدر الأول في أصول تفسير القرآن وفهمه، ألا وهو دلالة نصوصه المعتبرة وقت التنزيل دون غيرها من الدلالات الحادثة، إذ لا يجوز أن يحمل كلام الله تعالى على عادات حدثت بعد زمن تنزله، "فالواجب أن تُعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمونه من الرسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك"[٢]، كما أنه يجب أن تكون المعاني المستنبطة من القرآن الكريم جارية مع فهم السلف للقرآن مجرى التنوع، لا مجرى الإلغاء والتعارض، والقرآن كتاب الأمة إلى قيام الساعة، وصالح لكلّ زمان ومكان، لكن لا يعني تجدد خطاب القرآن، ومعالجته لنوازل الأمة، إلغاء فهم الأمة للقرآن عبر أجيالها السالفة، أو المضادة له، إذ في ذلك تهمة صريحة لكلّ أجيال الأمة بعدم فهم القرآن الفهم الصحيح، بما في ذلك جيل الصحابة والقرون المفضلة، ومن بعدهم، ولا شك أن ذلك باطل ومرود شرعاً وعقلاً.

المطلب الثالث: حجية التفسير الدلالي للقرآن الكريم.

المراد بالتفسير الدلالي هو تفسير القرآن المعتمد على دلالة الألفاظ والسياقات القرآنية لإبراز معانيه الأصلية والثانوية، وسواء أكان المفسِّر معتمداً في ذلك البيان على القرآن نفسه، أو على السنة النبوية، أو على أقوال السلف، أو كان معتمداً على لغة العرب، فكلّ ذلك تفسير دلالي مستمد من دلالة نصوصه؛ لأن التلازم بين الكلمة ودلالتها أمر لا بد منه في اللغة وتفسير القرآن، و"إنما جُعلت الألفاظ أدلة يستدل بها على مراد المتكلم"[٣]، فكلّ مفسِّر سلك هذا المسلك في تفسير القرآن الكريم فهو على الجادة، مع تفاوت بين أقوالهم قرباً وبعداً من مدلول اللفظ وسياقه، لكن تبقى جميع الأقوال التي انطلقت في بيان المعنى من مدلول اللفظ والسياق في دائرة التفسير الدلالي سواء أكانت راجحة أو مرجوحة، مقدَّمة أو مؤخرة، فالذي يحكم ذلك كلّه أدلة الترجيح، وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى أنزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين، ومعنى كون القرآن عربياً أي أنه جار على سَنَن العرب في كلامها ودلالات ألفاظها، وهو لسان النبي ﷺ وقومه كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم:٤]، وأخبر بإنزاله عربياً في سياق التمدح

١.الموافقات، للشاطبي: (٤٠٤/٣).
٢.الإيمان، لابن تيمية: ص١٠١.
٣.إعلام الموقعين، لابن القيم: (٢١٨/١).

والثناء على هذا الكتاب العربي، فقال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:٢] وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا﴾[طه:١١٣]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا﴾ [الرعد:٣٧]، وقال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنْذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنْذِرَ﴾ [الشورى:٧]، ونفى عنه الاعوجاج واللبس والاختلاف بقوله تعالى: ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر:٢٨]، وكمَّله بتفصيل آياته فقال تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت:٣]، وغيرها من الآيات في هذا المعنى، وكلّ ذلك دالٌّ دلالة نصِّية على أن القرآن نزل وفق لسان العرب وسَنَنِها في الكلام، وأن فهم معانيه متوقف على معرفة دلالات ألفاظه وتراكيبه وسياقاته وفق سنن اللغة التي نزل بها، "ومن جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، فقد خفي عليه بيان معاني كلام الله تعالى بقدر جهله بلسان العرب، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها".[١] "وقد كلَّف الله عباده بما ضمَّن كتابه من الأحكام، وشرح لهم فيه من بيان الحلال والحرام، وأمر رسوله ﷺ ببيانه بالسنة، وهما – أي القرآن والسنة – عربيان، ولا يمكن امتثال مأمور الله تعالى في كتابه ورسوله ﷺ في سنته إلا بعد معرفة مقتضاهما، ولا يمكن فهم مقتضاهما إلا بمعرفة اللغة التي وردا بها، وهي اللغة العربية، وحينئذٍ امتثال التكاليف الواجبة متوقف على معرفة اللغة، وما لا يتم الواجب المطلق إلا به، وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب".[٢] قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): ولابدَّ في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرف ما يَدلّ على مراد الله ورسوله من الألفاظ، وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربية التي خوطبنا بها مما يعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإن عامة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب، فإنهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنه دال عليه ولا يكون الأمر كذلك. أهـ[٣] فمن فسَّر القرآن وأبان معانيه دون النظر إلى دلالة اللسان العربي فهو مفسد لمعانيه ودلالات آياته لفظاً وسياقاً. إذا تقرر ذلك كلّه، فإن حجة الله تعالى قائمة على خلقه بكتابه، وما أحسن تقرير إمام المفسرين محمد بن جرير (ت:٣١٠هـ) حين قال: "وكان معلوماً أنه غير جائز أن يخاطبَ جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطَبُ، ولا يرسلَ إلى أحد منهم رسولاً برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسَلُ إليه؛ لأن المخاطب والمرسَلَ إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأُرسل به إليه فحالهُ – قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعدَه – سواءٌ، إذ لم يفدْه الخطابُ والرسالةُ شيئاً كان به قبل ذلك جاهلاً، والله – جل ذكره – يتعالى عن أن يخاطب خطاباً أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خُوطب، أو أرسلت إليه؛ لأن ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعالٍ؛ ولذلك قال – جل ثناؤه – في محكم تنزيله: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم:٤]. وقال لنبيه محمد ﷺ: ﴿وَمَا أَنزلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدىً وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [سورة النحل:٦٤]. فغير

١.انظر: الرسالة، للشافعي: ص٥٠.
٢.الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، للطوفي: ص٤٧، وانظر: المحصول، للرازي: (٢٧٥/١)، واقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية: (٤٦٩/١).
٣.الإيمان، لابن تيمية: ص١١١-١١٢.

جائز أن يكونَ به مهتدياً، منْ كانَ بما يُهْدَى إليه جاهلاً. فقد تبين إذًا – بما عليه دللنا من الدِّلالة – أن كلّ رسول الله – جل ثناؤه – أرسله إلى قوم، فإنما أرسله بلسان من أرسله إليه، وكلّ كتاب أنزله على نبي، ورسالة أرسلها إلى أمة، فإنما أنزله بلسان من أنزله، أو أرسله إليه، فاتضح بما قلنا ووصفنا أن كتاب الله الذي أنزله إلى نبينا محمد ﷺ، بلسان محمد ﷺ. وإذْ كان لسان محمد ﷺ عربيّاً، فبيِّنٌ أن القرآن عربيٌّ، وبذلك أيضاً نطق محكم تنزيل ربنا، فقال جل ذكره: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف:٢]. وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نزلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء:١٩٢-١٩٥]. وإذْ كانت واضحةً صحةُ ما قلنا – بما عليه استشهدنا من الشواهد، ودللنا عليه من الدلائل – فالواجبُ أن تكون معاني كتاب الله المنزل على نبينا محمد ﷺ، لمعاني كلام العرب موافقةً، وظاهرُه لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتابُ الله بالفضيلة التي فضَلَ بها سائرَ الكلام والبيان. اهـ[١]

وقال الشاطبي (ت:٧٩٠هـ): والمقصود هنا أن القرآن نزل بلسان العرب على الجملة فطلب فهمه إنما يكون من هذا الطريق خاصة، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:٢]... [وساق جملة من الآيات في هذا المعنى، ثم قال:] فمن أراد تفهمه من جهة لسان العرب يُفهم، ولا سبيل إلى تطلب فهمه من غير هذه الجهة. اهـ[٢] وقد تواتر كلام المفسرين من السلف والخلف وأهل العلم والفتوى على أن اللغة أحد أهم مصادر بيان دلالات النصوص الشرعية من القرآن والسنة والاستنباط منهما، وعلى ذلك عامة أهل اللغة والتفسير والفقه والأصول وشراح الحديث، ومن أجل ذلك اشترطوا العلم باللغة فيمن يفسر القرآن أو يفتي الناس،[٣] فهم على مرِّ العصور لا يخرجون بألفاظ الوحي عما تدل عليه في لسانها العربي، ولم يروا سبيلاً إلى فهم القرآن بغير لغته التي نزل بها، ولم يخرج عن ذلك إلا طوائف من أهل الضلال ممن لا يعتد بقولهم –كالباطنية والحداثيين – ولا بمخالفتهم؛ لأنهم بلا حجة ولا برهان؛ ذلك أنهم ألغوا دلالة الألفاظ، ففسروا النصوص في قراءتهم المعاصرة للقرآن بأهوائهم دون اعتبار للجانب الدلالي للآيات القرآنية، وفي إلغاء دلالات ألفاظ القرآن وسياقاته إبطال لخطابه وأمره ونهيه، وتكذيب لخبره.

ومما ينبغي التنبيه عليه هنا أن التفسير الدلالي للقرآن يشمل جميع مصادر التفسير، إذ جميعها من التفسير الدلالي، وعندما نحاكم الأقوال المنحرفة في تفسير القرآن وفهمه، فإننا نحاكمها إلى الجانب الدلالي للألفاظ والمباني بالإضافة إلى بقية المصادر، ولا يفهم من التفسير الدلالي أننا ندعو إلى تفسير القرآن بمجرد اللغة بعيداً عن دلالات السياق وأسباب النزول وحال المخاطبين به، وبيان النبي ﷺ، وبيان أصحابه، إذ ذلك لون من الانحراف في تفسير القرآن، فاللغة وحدها لا تستقل ببيان معاني القرآن مطلقاً دون بقية مصادر

١.جامع البيان، للطبري: (١١/١).
٢.الموافقات، للشاطبي: (٦٤/٢)، وانظر المرجع نفسه: (١١٥/٤).
٣.انظر: الصاحبي، لابن فارس: ص٥٠، والبرهان في علوم القرآن، للزركشي: (٢٩٢/٢)، والإتقان في علوم القرآن، للسيوطي: (٢٢٧٤/٦)، والعدة، لأبي يعلى: (١٥٩٤/٥)، وشرح الروضة، للطوفي: (٥٨١/٣)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي: ص٤٣٧، والبحر المحيط، للزركشي: (٢٠٢/٦)، وشرح الكوكب، لابن النجار: (٤٦٢/٤).

التفسير، وقد انتهج أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت:٢٠٩هـ) في كتابه "مجاز القرآن" مسلك الاعتماد على العربية وحدها حيث جعل القرآن نصاً عربياً مجرداً، ولم يراع في تفسيره سياق الآيات، ولا أسباب النزول، ولا المعاني الشرعية التي تدل عليها ألفاظ القرآن، ولا ما أثر من التفسير عن الصحابة والتابعين ولا عادات المخاطبين بهذا القرآن، حيث جرَّد تفسيره للآيات من هذا كلّه، ونزَّله على المعاني العربية، دون أن يحتكم إلى غير استعمال العرب للألفاظ والتراكيب، وقد أنكر عليه هذا المنهج جماعة من تلاميذه ومعاصريه ومن بعدهم.[١] واللغة وإن كانت من أوسع وأهم مصادر التفسير، إلا أنه ليس كلّ ما صح في اللغة جاز حمل القرآن عليه، وتفسيره به، إذ الحكم في قبول المعنى اللغوي بعد ثبوته في اللغة، قبول سياق الآيات له، فما قَبِلَه السياق أُخذ، وما أباه السياق رُدَّ.

المبحث الثاني: القراءة المعاصرة للقرآن الكريم ومواقفها من دلالات نصوصه.

المطلب الأول: الجذور التاريخية لتفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها.

يتناول هذا المطلب عرض الجذور التاريخية للقراءة الحداثية ومنطلقاتها الفكرية، والتي انتهجت تفريغ نصوص القرآن الكريم من مدلولاتها لمؤثرات خارج دلالة النص، حيث عمدوا إلى الدعوة لتفريغ نصوص القرآن من مدلولاتها فيما سموه بـ "القراءة المعاصرة للقرآن"، وكان أول ظهور لمصطلح "القراءة" في البيئة الغربية، وتحديداً في البيئة الثقافية الفرنسية، فظهر هذا المصطلح في مطلع السبعينيات من القرن الميلادي الماضي في الأدب الفرنسي، وكان مصطلحاً نقدياً في النصوص الأدبية، له علاقته بانفتاح النص وتعدده الدلالي، وبحرية الناقد (القارئ) الذي أصبح عمله على النص يسمى (قراءة)، مع إمكانية حدوث أقوال أخرى تبعاً لتعدد القراءات، دون أن يكون أي منها يسعى إلى إلغاء الآخر.[٢] ثم استعير لمجالات معرفية أخرى غير الأدب، كمجال الدراسات الاجتماعية والتاريخية، ودراسة اللاهوت القديمة والحديثة، وقد نَحَتِ المدرسة الحداثية الغربية التي نادت بـ"القراءة" إلى تأسيس فكرهم على القطيعة المعرفية لكل أسباب الماضي وآثاره، إذ كانت الحداثة حركة معاكسة لسيطرة الكنيسة على مناحي الحياة، والتي يُعْزَى إليها أسباب تخلف الغرب في القرون الوسطى، "وجاءت نظرية قراءة التراث الديني الغربي في سياق البحث عن (عقيدة) دينية جديدة، لا تتقيد بكهنوت الكنيسة وطقوسها وتعاليمها، لكنها تحتفظ بجانب من القيم المسيحية التي تضفي عليها تصورات رمزية، تكون وسيلة للتقارب بين الكنائس العالمية"[٣] ثم عمم هذا المصطلح بأسسه ليغطي مجال الدراسات الاستشراقية، بينما لم يعتمد مصطلح "القراءة" بمعنى: التفسير من قبل المجلس الدولي للغة الفرنسية إلا قبل سنوات معدودة، ولا يكاد يوجد له نظير بهذا المعنى في أغلب المعاجم الغربية، أو العربية المعتمدة[٤]، وقد رعت

١.انظر: على سبيل المثال: جامع البيان، للطبري: (١٣٢/١) و(١٩٧/١٣) و(٩١/١٩)، وإنباه الرواة، للقفطي: (٢٧٨/٣).
٢.انظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان: ص٤٤.
٣.قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس: ص١٠٢.
٤.ذكر الدكتور عبد الرزاق هرماس أن مادة (القراءة) بهذا المعنى ذكرت في معجم (روبير الكبير) الفرنسي في إصداره الثاني بتوسع، حيث ذكر فيها تاريخ ظهور اللفظ، وسياقات استعماله، وحدد له تسعة مداخل خصص الرابع منها للمعنى الذي استقر عليه هذا اللفظ في الدراسات الأدبية المعاصرة. انظر: قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس: ص٦، ٦٠، ١٩١.

أقسام الدراسات الشرقية بالجامعات الفرنسية هذا المصطلح، وسعت حثيثاً في تطبيقه على القرآن الكريم، والترويج لوضع منهج غربي حديث للتعامل مع القرآن، يغني عن "أصول التفسير" المقررة عند علماء المسلمين، ويكون بديلاً عنها، ووُجِّهت أبحاثهم حول القرآن إلى توجهين:

أحدهما: يهتم بتاريخ النص القرآني وتكوينه وجمعه وكتابته والآخر وهو الذي يعنينا هنا: اختص بإعادة قراءة القرآن (أي: تفسيره) بتطبيق المناهج المستعملة في دراسة التوراة والأناجيل بالغرب، اعتماداً على الأدوات التي تمنحها العلوم الإنسانية المختلفة، كما يرتبط هذا التوجه بالدراسة النقدية لأمهات التفاسير القديمة. "[١] ثم نُقِل هذا الفكر الحداثي الغربي بقطيعته للماضي وآثاره – والمبنية على خلفيات عقدية وظروف اجتماعية – إلى الوطن العربي في بيئة لا ينطبق عليها ما انطبق على البيئة الغربية، إذ كانت هذه القرون شاهدة على حضارة المسلمين لا على تخلفهم، وما حصل لهم بعد ذلك من تراجع فهو عائد لحاضرهم لا إلى ماضيهم، إلا أن الحداثيين العرب أسسوا فكرهم الحداثي حذو الفكر الغربي في علاقته بتاريخه وماضيه وبدينه وكتابه، فتعاملوا مع القرآن وتفاسير الأمة له سلفاً وخلفاً على أنها سلطة كهنوتية – كما فعل النصارى – تُحكم الحصار على النصوص لينفرد "الكهنوت" بسلطة التأويل والتفسير[٢] على زعمهم، ولذلك جعلوا من المهام العاجلة لهم "إعادة قراءة كل التراث الإسلامي على ضوء أحدث المناهج اللغوية والتاريخية والسوسيولوجية والأنتربولوجية (أي: المقارنة مع بقية التراثات الدينية، وبخاصة ما حصل في الغرب المسيحي)؛ لأنك – في زعمهم – لن تستطيع أن تنطلق إلا إذا صفَّيت حساباتك مع ماضيك"[٣]، وهكذا انطلق الفكر الحداثي العربي في مشروعه النقدي بتصفية حساباته مع ماضي الأمة وموروثها، وإعلان القطيعة له كما فعل الغرب بتراثهم، فجاءوا بقراءات للقرآن تقطع صلتها بكل التفاسير السابقة على مر عصور المسلمين، لا لتضع للإيمان والعمل أسسه في تفسيرها وإنما لتمارس نقداً على القرآن.[٤] وقد كان انتقال مصطلح "القراءة" إلى الوطن العربي، وخاصة بلاد المغرب والشمال الإفريقي في أواخر السبعينيات من القرن الميلادي الماضي، وقد شاركت عدة عوامل في نقله وانتشاره، من أهمها عودة عدد من الدارسين العرب من المغرب وتونس والجزائر ومصر – الذين أمضوا فترة دراستهم العليا في فرنسا، وكانت أطروحاتهم (قراءات) في موضوعات تتعلق بالأدب والاجتماع والتاريخ والأديان، وتأثروا بهذا الفكر– إلى أوطانهم، ونشرهم لأفكارهم في أروقة الجامعات، كما أن للاتصال الثقافي بين فرنسا ودول المغرب العربي دوراً بارزاً في التبادل الثقافي، وانتقال مثل هذه التوجهات الفكرية إلى هذه الدول ومن ثَمَّ انتشارها في باقي أنحاء الوطن العربي والإسلامي.[٥]

المطلب الثاني: أسس "القراءة الحداثية المعاصرة" للنصوص.

١. انظر: قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس ص٣٥، ٣٧، ٤٩.
٢. النص والسلطة والحقيقة، لنصر أبو زيد: ص١٥٧.
٣. قضايا في نقد العقل الديني، لأركون: ص٢٩٢.
٤. انظر: روح الحداثة، لطه عبد الرحمن: ص١٧٥-١٧٦، والمرايا المحدبة، لعبد العزيز حمودة: ص٣٥، الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها، لسعيد الغامدي: (٩٢/١).
٥. انظر: قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق هرماس: ص١٠،٥، ١٢، ١٥، ٨٩، ١٩١، وعلم التفسير في دراسات المستشرقين، لعبد الرزاق هرماس، مجلة جامعة أم القرى، العدد٢٥ ص٩٩، وما بعدها.

يذهب الحداثيون إلى تسمية التفسير الدلالي بـ(القراءة الاستهلاكية) أو (الاستنساخية)، وهي القراءة التي تعتمد على دلالات الألفاظ والتراكيب المسبقة، وتؤمن بوجود معنى محدد وثابت في النص يجب البحث عنه، والوصول إليه من خلال دلالات ألفاظ النصوص وتراكيبها وسياقاتها، مع رفض أيّ حذف من النصوص، أو أيّ إضافة إليها يمكن أن تظهر من خلال القراءة ما لم يقم الدليل على الحذف.[١] فهذا التفسير يهتم بقصد قائل النص، ويسعى للتطابق معه، وقد ناصب الحداثيون العداء لهذا النوع من التفسير، واتجهوا إليه بالنقد، بل إنه قد يصل الحال بهم إلى إنكار دلالة الألفاظ من أصل وجودها كالقول بأنه "لا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول [صلى الله عليه وسلم] للدلالة الذاتية للنص، على فرض وجود مثل هذه الدلالة..."[٢] فإذا كان فهم النبي صلى الله عليه وسلم لا يطابق دلالة النص عندهم فغيره من باب أولى، بل النص – عندهم – لا دلالة له أصلاً، لهذا حكموا على تفاسير الأمة للقرآن الكريم من أولها إلى آخرها على أنها تسير خبط عشواء بدون أن يكون لها "نظرية محكمة في التفسير".[٣] واعتبر الحداثيون أنفسهم أنهم هم الذين سيأتون بالنظرية المحكمة في التفسير، وحقيقة الأمر هو إنشاء نظرية لإبطال أحكام القرآن والسنة، وإسقاط حجيتهما ودلالات نصوصهما. وقد أقاموا بنيان قراءتهم (الحداثية) على التأويلية والرمزية المتضمنة للتفريغ الكامل لمدلولات ألفاظ القرآن وتراكيبه وسياقاته، بل تمادوا إلى تقويل النصوص ما لم تقله أو تقصد قوله. "فالقراءات المهمة –[عندهم]– للقرآن ليست هي التي تقول لنا ما أراد النص قوله، وإنما تكشف عما يسكت عنه النص، أو يستبعده، أو يتناساه".[٤] إذن البحث عندهم عن ما لم يقله النص، أو يقصد به، والذي يحدد ذلك – على زعمهم – هو القارئ، فمرجع الدلالة ومنشؤها – عندهم – هو القارئ لا النص، وهم يفعلون ذلك من أجل الوصول إلى حقيقة واحدة هي تضييع المعنى، ويسمون هذا النوع من العبث بـ(القراءة الفعَّالة) التي ترى نفسها مسؤولة عن تشكيل الدلالات حتى تصل إلى بناء معنى النص وتمنحه قيمة دلالية، كل ذلك في ظاهرة عبثية بالنصوص غير متناهية، وتقوُّل وتحريف ومسخ لها، وماذا بعد اعترافهم وتقريرهم لمنهجهم في التعامل مع النصوص بمثل قول بعض منظِّريهم. "مع أن مبرر كل مفكر جدير بلقبه أن يمارس التفكير بطريقة مغايرة للذين سبقوه، إذا لم يشأ أن يكون مجرد شارح مبسط، أو تابع مقلد، أو حارس مدافع عن العقيدة والحقيقة. والتفكير بصورة مغايرة يعني أن نبدِّل وننسخ، أو نحرِّف ونحوِّر، أو نزحزح ونقلِّب، أو نُنقِّب ونكشف، أو نحفر ونفكِّك، أو نرمِّم ونطعِّم، أو نفسِّر ونؤوِّل... فهذه وجوه للتفكير وللقراءة في النصوص، لا أزعم أني أقوم بحصرها واستقصائها".[٥] فالتبديل والتحريف والتحوير والتأويل أهم سمات القراءات الحداثية، بل تجاوز عبثهم ذلك، وجعلوا لأنفسهم حق النسخ للنصوص، فهم

١.انظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان: ص٤٩-٥٦.
٢.نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص١٢٦.
٣.في فكرنا المعاصر، حوار حسن حنفي، مجلة ١٥-٢١ العدد الأول ص٢٥، وانظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: ص٦٢.
٤.نقد النص، لعلي حرب: ص٢٠.
٥.نقد النص، لعلي حرب: ص١٣٣.

يسعون من خلال هذا المنهج إلى "قطع الصلة بين النص وقائله، وبين المعنى واحتمالاته"[١] كما أن هذه القراءات الحداثية اتسمت بمشروعها النقدي للقرآن، وتفاسير الأمة جمعياً، سلفاً وخلفاً، ولم تتضمن في ثناياها طلب هدايات القرآن الكريم، بل هي "قراءة انتقادية لا اعتقادية".[٢]، فهم لا يرون للقرآن قداسة، ولذلك هو عندهم كغيره من النصوص الأدبية في عرضه للنقد، والإنكار لمسلماته، والتكذيب بغيبياته، كما يقول نصر أبو زيد (ت:١٤٣١هـ): "إن النص القرآني وإن كان نصاً مقدساً إلا أنه لا يخرج عن كونه نصاً، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية".[٣] والقرآن قد عجز عن نقده فصحاء العرب وقت تنزيله، والعداوة قائمة على أشدها معه، فكيف يتطلع هؤلاء لنقده ومنهم من لا يتكلم العربية، أو من يتكلمها على كلفة، بل يبلغ الشطط غايته عندما لا يجد أحدهم حرجاً في الدعوة لإخضاع القرآن لمناهج النقد التاريخي، بمثل قوله: "يغالي البعض وأكثرهم من اللاهوتيين المحافظين، ويدَّعون أنّ الله قد حفظ كتابه من التغْيير والتبديل، وأن العناية الإلهية هي الحافظة للنصوص، ومن ثَمَّ فلا داعي هناك لتطبيق قواعد المنهج التاريخي على النصوص الدينية، وإقامة نقد تاريخي للكتب المقدسة ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجر:٩] وهي نظرية لاهوتية صرفة، تهرب من النقد، وتلجأ للسلطة الإلهية... وقد يكون معنى الآية هو حفظ المعنى، وحفظ تطبيق المعنى في الواقع، لا حفظ النص الحرفي المدوَّن، فذلك ما يعتريه التغيير والتحريف والتبديل، وهو ما يتَّهم به القرآن أهل الكتاب، ويؤيده النقد التاريخي للكتب المقدَّسة"[٤] فهذا تكذيب صريح للقرآن، وحقيقته أنهم لا يؤمنون بحفظ الله تعالى للقرآن في نصه ولا في معناه، ولا تطبيق المعنى في الواقع، لا كما يدعون؛ لأنه إذا لم يكن القرآن في نصوصه محفوظاً، فكيف يكون حفظ المعنى أو تطبيقه؟ إنه ضرب من الاجترار لدعاوى المستشرقين على القرآن الكريم، وقد عملوا على تنفيذ مشروعهم النقدي هذا من خلال حزمة من الأهداف والآليات والعمليات المنهجية ضمن خطط متعددة الجوانب سواء أكانت في جانب التأنيس، أو التعقيل، أو التأريخ، فخطة التأنيس "والتي اختصَّت بنقل الآيات من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري، قاصدة إلغاء القدسية منها، فصارت إلى تقرير المماثلة اللغوية بين القرآن وغيره من النصوص البشرية،[٥] كما اختصَّت خطة التعقيل بالتعامل مع الآيات القرآنية بجميع المنهجيات

١.الممنوع والممتنع، لعلي حرب: ص٢٢، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٢١.
٢.روح الحداثة، لطه عبد الرحمن: ص١٧٧. والنقد في المفهوم الحداثي هو النقد الذي لا يعتد بقائل النص، بل ولا يعتد بالنص أصلاً، وإنما يعتد بقدرة القارئ على التحريف والتقويل. انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٧٦٧.
٣.مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، لنصر أبو زيد: ص٢٤.
٤.رسالة في اللاهوت والسياسة، لاسبيوزا، ترجمة: حسن حنفي، والكلام من مقدمة حسن حنفي للكتاب، وانظر: أدبية النص القرآني، لعمر القيّام: ص١٥٢.
٥.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص ١١٩، ١٢٦، ومفهوم النص دراسات في علوم القرآن، له: ص٢٤، والنص السلطة الحقيقة، له: ص٩٢، وأدبية النص القرآني، لعمر القيّام: ص١٦٤. وقد استحضر الحداثيون قول المعتزلة بخلق القرآن وجعلوها فكرة صالحة للبناء عليها في إلغاء القداسة عن القرآن، وفتح باب التأويل، وربط القرآن بواقع نزوله وعصره والقول بتاريخية القرآن. وانظر: الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد: ص١١٧، ٢٠٣، والنص والسلطة والحقيقة، لنصر أبو زيد: ص٣٣، وأدبية النص القرآني، لعمر القيّام: ص١٥٨، والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٣٧، وما

والنظريات الحديثة، قاصدة إلغاء الغيبية منها، فانتهت إلى تقرير المماثلة الدينية بين القرآن وسواه من النصوص الدينية في كتب أهل الكتاب، واختصَّت خطة التأريخ بوَصْل الآيات القرآنية بظروفها وسياقاتها المختلفة، قاصدة إلغاء الحُكمية فيها، فأدَّت إلى تقرير المماثلة التاريخية بين القرآن وما عداه من النصوص"[١] وكل مكونات خطط الحداثة منقولة من خطط الحداثة الغربية في صراعها مع الدين المسيحي الذي تمثله الكنيسة، ولن أتناول هنا المشروع الحداثي بكامل تفاصيله مع القرآن، إذ ذلك مشروع كبير متعدد الجوانب، والذي يعنينا هنا هو الأسس التي استند إليها المشروع الحداثي في جانب قراءته للقرآن، والمتعلقة بالجانب الدلالي لآيات القرآن الكريم ألفاظاً مفردة وجملاً وسياقات، حيث سعى الاتجاه الحداثي في قراءته المعاصرة للقرآن الكريم إلى التفلت من دلالات نصوصه، وسموا تحريفاتهم ونقدهم: (قراءة)، وجعلوا ذلك مشاعاً لكل من يمارس ذلك وسموه: (قارئاً) فتتعدد القراءات، ويتعدد القراء، وتتعدد المعاني بلا نهاية حتى لو كانت متضادة، فلا يلغي بعضها بعضاً، فذلك شأن القرآن؛ لأن له القدرة "المستمرة على توليد المختلف من القراءات والتأويلات حتى التعارض والشقاق"[٢]، وهم في كل ذلك يبنون قراءتهم للقرآن على جملة من الأسس الباطلة، ومن أهمها في الجانب الدلالي:

الأساس الأول: جعل العقل بديلاً لدلالات اللغة في الإبانة عن معاني القرآن الكريم، بل يرون أن الإبانة عن معاني القرآن عن طريق دلالة الألفاظ خطأ وقعت فيه الأمة على مر العصور في بيان معاني القرآن، حيث يقول الجابري (ت:١٤٣١هـ): "والخطأ الذي وقع فيه البيانيون – فيما نعتقد – هو أنهم جعلوا من وسائل التنبيه التي يستعملها القرآن قواعد للاستدلال، ومنطقاً للفكر، ولكن لا باتخاذ النص القرآني سلطة مرجعية وحيدة، بل بقراءته بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي: عالم الأعرابي، عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها مرجعية وحكماً بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن"[٣] ويؤسس الجابري (ت:١٤٣١هـ) لمنهجه الفكري بقوله: "ولو أن الدليل تأسس على نظام العقل أولاً بدلاً من نظام الخطاب، ومقاصد الشريعة الكلية بدلاً من الألفاظ والعبارات لما وصل الحال إلى ما هو عليه من انغلاق وجمود"[٤]، بل ويرون أن "العودة إلى الإسلام لا تتم إلا بإعادة تأسيس العقل في الفكر والثقافة، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص".[٥]

كما أن بعضهم علل إقصاء اللغة التي نزل بها القرآن بدعوى البحث عن "اللغة الاصطلاحية للقرآن"، والتنظير لذلك بأن "للقرآن لغته الاصطلاحية الدقيقة التي لم يُعن بها التراثيون بالقدر الذي عنوا فيه بالمصير البشري للغة، فهم قد دونوا لسان العرب، ولكنهم لم يدونوا لسان القرآن، إذ اعتقدوا بأن هذه تلك، فانصرفوا للإعراب والبحث في بلاغة القرآن وعجائبه، ففسروا القرآن بدلالات ألفاظهم هم، وليس بدلالات

بعدها، ونصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، لإبراهيم أبو هادي: ص١٥٣.

١.روح الحداثة، لطه عبد الرحمن: ص٢٠٥.

٢.انظر: نقد النص، لعلي حرب: ص٦٣.

٣.بنية العقل العربي، للجابري: ص٢٤٨.

٤.بنية العقل العربي، للجابري: ص١٠٥-١٠٧، وانظر: العلمانيون والقرآن والكريم، لأحمد الطعان: ص٣٦٥.

٥.نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص١٠٣.

ألفاظ القرآن، كما استمدوا فهمهم للعائد المعرفي من ألفاظ القرآن من فهمهم هم لهذا العائد المعرفي على ضوء مكوناتهم الثقافية"[١]. فالدعوة إلى إلغاء نظام الخطاب العربي في فهم النصوص وتفسيرها، واستبداله بالعقل هي في حقيقتها دعوة اعتزالية قديمة وظَّفَها الحداثيون لتحقيق أهدافهم التأويلية للنصوص، وإبطال مدلولاتها، وجعل العقل مقدم وحاكم على النصوص، والحق أن العقل تابع للنقل فـ"إذا تعاضد النقل والعقل على المسائل الشرعية فعلى شرط أن يتقدم النقل فيكون متبوعاً، ويتأخر العقل فيكون تابعاً، فلا يسرح العقل في مجال النظر إلا بقدر ما يسرِّحه النقل"[٢] يقول الشاطبي (ت:٧٩٠هـ) في ردَّه على مثل هذه الدعاوى: فإن كثيراً من الناس يأخذون أدلة القرآن بحسب ما يعطيه العقل فيها، لا بحسب ما يُفهم من طريق الوضع، وفي ذلك فساد كبير، وخروج عن مقصود الشارع. اهـ[٣]

وأما المقاصد الكلية للشريعة، والتي يتعلقون بها فليس المقصود بها عندهم مقاصد الباري – عز وجل– قائل القرآن ومنزله، وليست مقاصد نصوصه منطوقاً أو مفهوماً، وإلا فأهل العلم – ممن يسمونهم الحداثيون بالتراثيين – لم يُغفِلوا ذلك، بل مقاصد الشريعة ونصوصها معتبرة عندهم، ومتوافقة مع تفاسيرهم، بعكس تأويلات الحداثيين وعبثهم فهي متناقضة جملة وتفصيلاً مع مقاصد الشريعة ونصوصها، وهم إنما يقصدون بالمقاصد: مقاصدهم هم كقراء يسهمون في إنتاج دلالة النصوص حسب أهوائهم[٤]. أما إقصاء اللغة عن تفسير القرآن واستبدالها بما سموه اللغة الاصطلاحية للقرآن، أو المنهج المعرفي للقرآن فهي دعوى للخروج من ضبط الدلالة إلى الانفلات من الدلالة، وأرادوا جعل المنهج للوصول إلى المعاني بديلاً لفهم السلف للقرآن،[٥] لتحقيق الوجه الذي يريده القارئ العابث، ولو كان المقصود من اللغة الاصطلاحية للقرآن، أو المنهج المعرفي للقرآن المعاني التي يدلي بها السياق، وعُرف القرآن، ومعهود استعماله وعاداته في استخدام الألفاظ والمباني، لكان قولهم هذا ضرباً من الهراء – أيضاً – إذ ذلك معتبر عند مفسري الأمة، وكتبهم شاهدة على كل ذلك، وهم في ذلك كلِّه معتمدون على اللغة في فهم القرآن لا على إقصائها، وكل صور فهم معاني القرآن من سياقاته وعاداته غير مستغنية عن اللغة، إذ هي إحالة إلى المعاني العربية المستقرة في ذهن المفسِّر والقارئ العربي، وما علم الوجوه والنظائر، وتفسير القرآن بالقرآن، وكليات القرآن وعاداته، إلا خير شاهد على ذلك، لكن الحداثيين أرادوا بدعواهم هذه هدم الأسس التي يقوم عليها علم فهم القرآن: أحكامه ومعانيه وهداياته، من خلال إقصاء اللغة عن تفسير القرآن الكريم. وقد سبق في المبحث الأول أدلة تأصيل اعتبار اللغة مصدراً مهماً ورئيساً لتفسير القرآن الكريم بما يغني عن إعادته في هذا الموضع.

الثاني: اعتبار النص مجموعة من الرموز والإشارات،

١.مقال بعنوان "قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي"، لأبي القاسم حاج حمد: مجلة المنطق ربيع ١٩٩٥ عدد١١١ ص١٢٤، بواسطة نقل أحمد الطعان في كتابه العلمانيون والقرآن الكريم: ص٣٦٧.
٢.الموافقات، للشاطبي (١/٨٧).
٣.الموافقات، للشاطبي: (١/٤٤).
٤.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٧٠٠-٧٠١.
٥.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٣٨٩.

وإلغاء المدلول المعجمي للفظ، واعتباره قيداً يحاصر النص، فالنصوص عندهم "تتأسس على افتراض كون اللغة عبارة عن نظام من الإشارات التي يعبَّر بها عن الأفكار... والتي تقوم على إطلاق الإشارات كدوال حرة لا تقيدها حدود المعاني المعجمية، وبهذا تصير فعالية قرائية إبداعية تعتمد على الطاقة التخيلية للإشارة في تلاقي بواعثها مع بواعث ذهن المتلقي فيصير الإنسان القارئ هو صانع النص، وتصبح الكلمة إشارة حرة، تم تحريرها على يدي المبدع الذي يرسلها صوب المتلقي، لا ليقيدها مرة أخرى بتصور مجتلب من بطون المعاجم، وإنما يتفاعل معها بفتح أبواب خياله لها".[١] فيتأسس على هذا الخطاب جعل ألفاظ القرآن مجموعة من الرموز والإشارات لكي يحملوا عليها عبثهم وتأويلاتهم بما لا تحتمله من المعاني.

يقول نصر أبو زيد (ت: ١٤٣١هـ): الإشارة أفصح من العبارة، فإن العبارة تفتقر إلى علم الاصطلاح، وليست الإشارة كذلك. اهـ[٢] وعلى الإشارة والرمزية تدور أصولهم في تعاملهم مع القرآن، فهم يرون أنه "لن يكون بمقدورهم تحقيق نموّ العلاقات داخل النصّ إلا إذا هم أخذوا بمبدأ (الإشارة الحرة)، ذلك لأن المدلول المعجمي للعنصر اللغوي يظلّ قيداً يحاصر نبض النصّ، وقد يخنقه، بعد أن يكبِّل حركته بأنفاس المعاني السالفة والحاضرة، ولكن خلاص النصّ يكون بفتح حدود عناصره، وإطلاق هذه العناصر على أنها إشارات حرّة تم إعتاقها من السالف والحاضر."[٣] ويخلص في تحديد ماهية الدلالة بأنها "ما هي إلا فعل قرائي، لا قيمة للنصّ إلا بوجوده، كأثر إبداعي"[٤] فهم يعتمدون في ذلك كله على أن اللغة عبارة عن نظام من الإشارات والرموز الحرة، يعبِّر بها القارئ عن أفكاره، حيث تعتمد قراءتهم على الرمزية والإشارة، فيطلق القارئ خياله في قراءته للرموز والإشارات، وهو الذي يصنع النص ودلالته. والنص دال عائم، فالنصوص عندهم إشارات رمزية حرة الدلالة، والنص "دال عائم". أما "المدلول" فهو قراءة تتأسس من القارئ، ودلالاتها تسمو فوق مستوى الدلالة الصريحة للنص.[٥]، فأنت تلاحظ الإصرار الأكيد على إلغاء الدلالة المعجمية للألفاظ، وإقصائها بهدف وحيد، هو الوصول إلى الرمزية في تفسير النصوص، بحيث يصبح النص عبارة عن رموز لكل قارئ أن يقرأها كيف شاء، وهذا منهج الباطنية في تعاملهم مع النصوص، وهو عين العبث بالخطاب الإلهي وهداياته، وإفساد للغة التخاطب.

الثالث: القارئ هو منشأ دلالة النصوص، فمدلول النص– عندهم –: هو قراءة تتأسس من القارئ، وحياة النص مرهونة بتعدد قراءته، والقارئ هو منشأ دلالة النصوص لا النص المفَسَّر، "فعلى القارئ أن يضفي على النص الدلالات التي يرغب بها، ويُسقط عليه ما يشاء من أفكار"[٦]؛ لأن فهم النصوص عندهم لا يبدأ من قراءة النص، وإنما يبدأ من خلفية القارئ وثقافته،

١.تشريح النص، للغذامي: ص٧٨، والخطيئة والتكفير، له: ص٤٩. وانظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: (٤٦/١)، والعلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٧٠٤.
٢.فلسفة التأويل، لنصر أبو زيد: ص٢٦٩.
٣.تشريح النص، للغذامي: ص ٧٨، وانظر: القراءة الجديدة في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: ص٤٦.
٤.تشريح النص، للغذامي: ص١١٣.
٥.انظر: تشريح النص، للغذامي: ص٥٦، ٥٨، والإسلام أصالة وممارسة، لأركون: ص١٢١-١٢٢.
٦.الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، للغذامي: ص٢٧-٢٧، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٧٠١.

والدوال المكونة لهذه الثقافة وآفاقه المعرفية.[١] إذ أنهم يرون الدلالة تنشأ عبر القراءة التي يسمونها (الفعَّالة المنتجة)، لا أن الألفاظ لها دلالات مسبقة، "فلا وجود لمحتوى أو معنى محدَّد قبلي، بل يتأسس المعنى ويتشكل في أثناء عملية القراءة نفسها"[٢] و"القارئ منتج للنص وصانع لدلالاته"،[٣] ويرون أن حياة النص مرهونة بتعدد قراءته، وإلا فهو ميت، وينظِّرون لمهمتهم مع النصوص بأنهم هم القراء بقولهم: "نحن طرف في علاقة طرفها الآخر النص، نحن نبدع النصوص حين نقرؤها، ونحن بالقراءة نقيم حياة النصوص، أو نشهد على موتها".[٤]، و"لابد من القول إن أي نص – ديني أو دنيوي – معرض لأن يموت إذا لم يجد قارئاً"،[٥] فمنتج الدلالة هو القارئ، ومنه تُستمد لا من النص، وهذا غاية العبث بالنصوص ودلالاتها، فلا معنى معتمد للألفاظ، بل هي جملة من القراءات غير الراشدة وغير المتناهية، وقد تكون متعارضة، وكل هذه المعاني يصنعها القارئ لا النص، بعيداً عن المدلول المعجمي للفظ اللغوي، إذ اعتبروا الدلالة المعجمية قيداً للنص، فهم يرون في الإشارة الحرة إلغاءً للمدلول اللغوي من أجل تعدد القراءات للنص الواحد، كل قارئ يذهب بالنص حيث يشاء، فتتعدد في حقيقة الأمر النصوص بعدد القراءات التي سلطت عليه، ولكل أحد أن يأخذ من القراءة ما شاء، ولا قراءة مرجعية تحكم فهم النص مطلقاً، "واقترن مصطلح القراءة بـ" "نظرية النص" التي تعد – عند أصحابها – إعلاناً بميلاد القارئ الذي ينتج الدراسة الأدبية، أي "القراءة" بمعناها الواسع، اعتماداً على مناهج مختلفة، على حساب موت المؤلف".[٦] فالنص يكتسي دلالات جديدة بحسب ظروف المتلقي، وبتغيُّر أنماط المتلقين وفق أنظمتهم الدلالية، وإرادتهم وميولهم ورغباتهم، والبحث في النص من خلال ما يقوله القارئ ويقصده، بعيداً عما يقوله ويقصده قائل النص[٧]؛ لأنه من المستحيل حصول تطابق دلالي بين خطاب التفسير، والنص المراد تفسيره[٨]، وعليه فلا سبيل إلى إيجاد قراءة موضوعية لأي نص، وستظل القراءة تجربة شخصية.[٩] هذا التقول على القرآن ولغته مستغن في بيان بطلانه عن التعليق، إذ اعتماد مثل هذه النظرية يفسد جميع لغات التخاطب، والشرائع وأحكامها وهدايات القرآن، وجميع الغيبيات، بل حتى إنه مفسد للغات التخاطب بين البشر مع بعضهم، ومفسد لقوانين دنياهم فلكل أحد أن يفسِّر كلام غيره بما يشتهي فيفسد التخاطب، وهذا هو العبث بعينه.

الرابع: العبرة عند الحداثيين بخصوص السبب لا بعموم اللفظ[١٠]، فينبغي – عندهم – تفسير القرآن بخصوص

١.مفهوم النص، لنصر أبو زيد: ص١٠١.
٢.فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان: ص٦٩.
٣.تشريح النص، للغذامي: ص٥٩.
٤.في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي، لحكمت الخطيب: ص٥.
٥.الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد: ص٢٦٤.
٦.انظر: عصر البينوية، لأديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور: ص ٤٠٦، والقراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: ص٤٦.
٧.انظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، لمحمد جهلان: ص١٩٤-١٩٥.
٨.انظر: الممنوع والممتنع، لعلي حرب: ص٣٠.
٩.انظر: الخطيئة والتكفير، للغذامي: ص٨٣، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٣٢.
١٠.أصل هذه المسألة بحث أصولي، اجتزأ منه الحداثيون ما يبنون عليه ضلالهم وتركوا ما اتفقت عليه الأمة، فأصل المسألة إذا ورد لفظ الآية عاماً، وسببها خاصاً، وخلا من القرينة المعيِّنة لأحدهما، فقد اختلف أهل العلم فيها على قولين: أحدهما: الحمل على عموم اللفظ، لا على خصوص السبب، فيدخل

أسباب تنزله، لا بعموم ألفاظه[١]، مع الدعوى العريضة أن القرآن – فيما عدا السور الأولى – كله أو أغلبه نزل بأسباب خاصة استوجبت إنزاله[٢]، وهم يهدفون من وراء ذلك لجعل أحكام القرآن وتشريعاته مخصوصة بتلك الأسباب والوقائع التي نزل القرآن بسببها وحصرها فيها، وليست أحكاماً مطلقة عامة[٣]، وهم يجعلون أحكام القرآن أحكاماً تاريخية كانت تصف واقعاً أكثر من أن تصنع تشريعاً، وبناءً على ذلك، وبما أن واقع الحياة في تغير مستمر، والنصوص جامدة ثابتة على حوادث نزولها، فلا حجة في النصوص عندهم، فـ" قال الله وقال الرسول – [صلى الله عليه وسلم] – لا يعتبر حجة".[٤] فهذه هي النتيجة الحقيقية التي أرادوا الوصول الوصول إليها من جميع أطروحاتهم، وهي الهدف الذي يستهدفون بفكرهم.

وأما الدعوى العريضة التي ادعوها جهلاً أو تدليساً أن القرآن كله أو جلَّه نزل بأسباب خاصة فهي دعوى باطلة مردودة، عارية عن الدليل والبرهان، إذ المتقرر عند أهل العلم أن أكثر آيات القرآن نزلت ابتداءً بدون سبب، والقليل من آياته هي التي نزلت بأسباب خاصة، وكتب رواية الحديث والأثر وأسباب النزول والتفسير شاهدة بذلك.

أمَّا الحيدة عن دلالة اللفظ العام إلى خصوص السبب، فمن أجل تحقيق أهم أهدافهم في إسقاط حجية القرآن بجعل خطابه تاريخياً محصوراً في الوقائع والحوادث التي نزل بسببها، لا يتعداها إلى غيرها، ويعللون ذلك بأن "التمسك بعموم اللفظ، وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يسلِّم بها الفكر الديني، إن أخطر هذه النتائج للتمسك بعموم اللفظ مع إهدار خصوص السبب أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج في التشريع في قضايا الحلال والحرام في مجال الأطعمة والأشربة"،[٥] لكنهم لا يرون في إلغاء عمومات القرآن

جميع أفراد اللفظ العام في مدلول لفظ الآية وحكمها، وهو قول جمهور أهل العلم، والقول الآخر: العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فتدخل صورة سبب النزول فقط تحت مدلول لفظ الآية، بينما يؤخذ حكم بقية أفراد العام من دليل آخر غير لفظ الآية، وهو القياس، أو الاجتهاد المبني على الأدلة.
وبناء على ذلك يتفق القولان على أن الحكم لا يقتصر على صورة سبب النزول، وإنما يتعداها إلى غيرها، فيشمل حكم الآية جميع أفراد العام، وإنما خلافهم في الدليل الذي أدخل غير صورة سبب النزول، وقد أطال الأصوليون وغيرهم في تقرير هذه المسألة من حيث النظر والدليل. فأما الحداثيون فلم يأخذوا بأي من القولين، وإنما أخذوا بنصف القول الثاني، وهو إخراج غير صورة سبب النزول من أفراد العام عن دلالة اللفظ، ولم يُجروا حكم مدلول اللفظ على غير صورة سبب النزول مطلقاً، ليتحقق لهم القول بتأريخية القرآن الكريم وأحكامه، وأنها مقصورة على الوقائع والحوادث التي نزل بسببها فقط دون غيرها، وقول الحداثيين في هذه المسألة لم يقله أحد من أهل العلم، بل لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، ولم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين الذي نزلت بسببه الآية.
انظر: مزيد تفصيل للمسألة في التمهيد، لأبي الخطاب: (١٦٣/٢)، والمحصول، للرازي: (١٨٩/٣/١)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٣٣٩/١٣)، وكشف الأسرار، للبزدوي: (٣٨٠/٣)، والأشباه والنظائر، للسبكي: (١٣٦/٢)، والبحر المحيط، للزركشي: (١٩٨/٣)، والإتقان، للسيوطي: (٨٥/١)، وإرشاد الفحول، للشوكاني: ص ٢٣٠، ومناهل العرفان، للزرقاني: (١٢٧/١).
١.انظر: تحديث العقل الإسلامي، للعشماوي: بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر، المنعقدة في عدن ٣-٨ فبراير ١٩٩٢م، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان: ص٤٧٤.
٢.انظر: مفهوم النص، لنصر أبو زيد: ص١٠٩، وفي فكرنا المعاصر، لحسن حنفي: ص١٢٦، وهموم الفكر والوطن، لحسن حنفي: (٢٠/١).
٣.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٧٤.
٤.دراسات إسلامية، لحسن حنفي: ص٥١، وانظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص١١٨.
٥.مفهوم النص، لنصر أبو زيد: ص١١٧.

إهداراً لأحكامه العامة، من أجل الحصول على الحكمة من التدرج في التشريع على زعمهم، إنها العلل الواهية لتحقيق الغايات والخطط لإسقاط حجية القرآن على مر العصور والأزمنة، والحكمة من التدرج في التشريع تدرك بأخذ عموم نصوص القرآن وآياته، وحمل بعضها على بعض.[١] قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت:٧٢٨هـ): ما يذكرون أنه نزل في قوم من المشركين بمكة أو في قوم من أهل الكتاب اليهود والنصارى، أو في قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية مختص بأولئك الأعيان دون غيرهم؛ فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق، والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب هل يختص بسببه أم لا ؟ فلم يقل أحد من علماء المسلمين إن عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين. اهـ[٢] رحم الله شيخ الإسلام فقد كان يظن أن هذا القول لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق في وقته ولا بعده، ولكن في عصرنا استمات الحداثيون للقول بقصر عمومات الكتاب والسنة على حواث نزولها وعصرها، وهم إنما قالوا ذلك من أجل جعل القرآن الكريم والسنة النبوية، وأحكامهما وتفاسير السلف وفهمهم لهما أموراً تاريخية تعالج وقائع عصرها فقط لا تتعداها إلى غيرها، وهي خاضعة للتجديد بفهم جديد، ودلالات جديدة، وفق واقع المجتمعات وثقافتهم. ويقسِّم نصر أبو زيد (ت:١٤٣١هـ) نصوص القرآن الكريم من حيث مستوى دلالاتها إلى ثلاثة أقسام[٣]، جميعها لا تخرج عن القول بتاريخية القرآن الكريم، أولها: مستوى الدلالات التي لا تعدو أن تكون من قبيل الشواهد التاريخية، مختصة بالواقع الذي نزلت فيه الآيات لا تتعداه إلى غيره، مثل الكرسي والعرش، والسحر والشياطين والقصص القرآني، ونحوها من الغيبيات والأحكام والشرائع كالرق، فهي في دلالتها عنده مرتبطة بزمن وحوادث محددة، يقول أبو زيد: "بعض الدلالات الجزئية – خاصة في مجال الأحكام والتشريع – يسقطها تطور الواقع الاجتماعي التاريخي، وتتحول من ثَمَّ إلى شواهد دلالية تاريخية"[٤] فهو بهذا حصر الدلالة على الزمن والثقافة والوقائع المحددة وقت التنزيل لا تتعداها إلى غيرها، فألغى دلالة عموم النصوص، ونفاذ دلالاتها إلى كافة الأزمنة والعصور، وكأن القرآن الكريم نزل بهداياته وشرائعه لعصر محدد، وأن الله تعالى خاطب الناس بما لا يعرفون معناه ودلالته في عصور لاحقة، وهذا من أفسد المذاهب والتقول على كتاب الله تعالى.[٥]

الخامس: تفسير ألفاظ القرآن الكريم بالمعاني الحادثة في كل عصر حسب ثقافة المجتمعات، وهو القسم الثاني من مستويات الدلالة الذي أسس بها نصر أبو زيد (ت:١٤٣١هـ) للقراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم، وهو ما سماه بمستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، متوسلاً بالتطور الدلالي في اللغة، إذ جعل دلالته تتعدى إلى ما بعد واقعة التنزيل – بعكس المستوى الأول –، وأن "تطور اللغة يعود ليحرك دلالة النصوص، وينقلها في الغالب من الحقيقة إلى المجاز. وتتضح هذه الحقيقة بشكل أعمق بتحليل بعض الأمثلة

١.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٩٤.
٢.مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية: ص٤١.
٣.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢١٠.
٤.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢١٠.
٥.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٣٤١.

من النص الديني الأساسي، وهو القرآن، فتتحدث كثير من الآيات عن الله بوصفه مَالِكاً – بكسر اللام – له عرش وكرسي وجنود... وكلها تساهم إذا فهمت فهماً حرفياً في تشكيل صورة أسطورية عن عالم ما وراء عالمنا المادي".[١] فهو يرى إعمال المجاز، ورفض المعنى الحقيقي في صفات الله تعالى والمسائل الغيبية، بل أبعد من ذلك حين جعل الفهم لدلالة هذه النصوص على حقيقتها يشكل صورة أسطورية خيالية، وكل ذلك بمطية المجاز، على الرغم من أنه لم يلتزم بقواعد إعمال المجاز عند المتكلمين – على ما فيها –، بل نحا به إلى التأويل وفق الرؤية الحداثية المتجهة إلى النظرية التأويلية الغربية، والأسس التي قامت عليها، وسيأتي مزيد بسط لموضوع التأويل في الأساس السادس. فتطور اللغة ودلالاتها عند الحداثيين – على التسليم أنه من قبيل التطور الدلالي – من جملة الوسائل التي توسلوا بها لإهدار دلالة الآيات القرآنية، من جهة أنهم اعتبروا المعاني الحادثة للألفاظ في تفسير القرآن، ويؤسسون لتحريف معاني القرآن استناداً إلى التطور الدلالي في اللغة، بحسب استخدام الثقافات والمجتمعات للألفاظ والمباني، ويرى أن الحل هو تغيير دلالة النصوص وفق ما جرى عليه الواقع الإنساني، دون قيد أو ضابط، بل لكل عصر وثقافة وواقع أن يفهم النصوص وفق ما تدلي به ثقافة العصر ودلالاته اللغوية.[٢]

ويرى الفكر الحداثي "أن إحياء اللغة القديمة – لغة النص – التي تجاوزها تطور الواقع يتناقض مع النص ذاته"،[٣] فأراد تفسير ألفاظ القرآن الكريم في كل عصر بما دلَّ عليه عرف ذلك العصر، وهذا عين التحريف والانحراف في تفسير القرآن الكريم، فأسقطوا الدلالات الأصلية لنصوص القرآن، وجعلوا مكانها مفاهيم لا علاقة لها باللفظ، لا من قريب ولا من بعيد؛ لأنهم فسروا القرآن بما تعارف عليه أهل العصر، بعيداً عن مدلول اللفظ في لغة التنزيل، وهذا عين الخطأ والإفساد لمعاني القرآن، والهدم للغة، إذ لا بد في العرف الذي يفسر به القرآن "أن يكون قائماً في زمان رسول الله ﷺ أو موجوداً قبله، فأما عرف حدث بعد رسول الله ﷺ، واصطلح الناس على استعمال اللفظ فيما بينهم فيه، فإنه لا يجوز حمل خطاب الله – عزَّ وجلَّ– وخطاب رسوله ﷺ عليه. وإنما قلنا ذلك، لأنا نريد أن نعرف مراد الله – عز وجل – ومراد رسوله ﷺ في خطابهما، ولا يمكن معرفة مرادهما بالكلام إلا من عرف كان قائماً موجوداً عند ورود الخطاب، فنعلم أنه قصد بإطلاق الكلام ما يقتضيه ذلك العرف، فأما عرف حدث بعده فإنه لا يجوز أن يتعرف منه مراد رسول الله ﷺ لأنه لم يكن موجوداً في زمانه".[٤] قال شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨هـ): فإن العربي الذي يفهم كلام العرب، يسبق إلى ذهنه من اللفظ ما لا يسبق إلى ذهن النبطي، الذي صار يستعمل الألفاظ في غير معانيها، ومن هنا غلط كثير من الناس، فإنهم قد تعوَّدوا ما اعتادوه؛ إما من خِطَاب عامّتهم، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنىً، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنُّوا أنه

١.نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢٠٧.
٢.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص١٣٣.
٣.نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢١٤.
٤.شرح اللمع، للشيرازي: (١٣١/١)، وانظر: تنقيح الفصول، للقرافي: ص٢١١، والأشباه والنظائر، للسيوطي: ص٩٦، والأشباه والنظائر، لابن نجيم: ص١١٠، والمدخل الفقهي العام، للزرقاء: (٨٧٨/٢)، وقواعد الترجيح عند المفسرين، للحربي: (٦٥/٢).

مستعمل في ذلك المعنى، فيحملون كلام الله ورسوله ﷺ على لغتهم النبطية، وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن تعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل في القرآن والسنة، وما كان الصحابة يفهمون من الرسول ﷺ عند سماع تلك الألفاظ، فبتلك اللغة والعادة والعرف خاطبهم الله ورسوله، لا بما حدث بعد ذلك. اهـ[١]

السادس: الأصل في الكلام – عند الحداثيين – التأويل، لأن النصوص عندهم فارغة بلا مضمون[٢]، إذ جعلوا مضامين النصوص تاريخية، تتعامل مع الحوادث في عصر تنزلها، وبناءً على ذلك فهي بالنسبة للواقع المعاصر لا تحمل معاني مناسبة له ليبقى الدور للمفسر (القارئ) أن يملأ هذه النصوص بالتأويل، لا كما هو معروف عند المتكلمين من نقل معنى اللفظ من حقيقته إلى مجازه لقرينة، ولكن هو تأويل من نوع خاص، يعني إسقاط مضامين معاصرة، وفق هوى ورأي القارئ، والتأويل عندهم "لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي، الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص"،[٣] و"بالتأويل يكون الإبداع والتجديد، أو الاستئناف وإعادة التأسيس، ومأزق التأويل أنه يوسع النص بصورة تجعل القارئ يقرأ فيه كل ما يريد أن يقرأه".[٤] ونحن لا نناقش الأحكام واللوازم الشرعية لهذا الكلام وأمثاله، ولكن الغرض عرض صور هذا الانحراف في التعامل مع دلالة ألفاظ القرآن وآياته، من هؤلاء الحداثيين الذين أسلموا أنفسهم للفكر الغربي بكافة تفاصيله، فقد ظهرت في الدراسات الغربية المعاصرة النظرية التأويلية التي ترى عدم تناهي تفسيرات النصوص، وترى النظرية التأويلية الغربية أن النص كون مفتوح بإمكان المؤَّل أن يكتشف داخله سلسلة من الروابط غير المتناهية، التي تنشئ تفسيرات غير متناهية، وأن اللغة عاجزة عن الإمساك بدلالة وحيدة ومعطاة على نحو سابق.[٥] فالنظريات الغربية جعلت القارئ أو المؤِّل هو الذي يحدد المراد من النص، وينشئ دلالاته، بحيث يكون قصد القارئ محل قصد صاحب النص في تأويلات غير متناهية ولا محددة، إنهم يسعون إلى الوصول إلى انعدام المعنى، ويرون أن من وصل إلى ذلك هو "القارئ الحقيقي الذي يفهم أن سرَّ النص يكمن في عدمه".[٦] وتعتمد القراءة الحداثية العربية اعتماداً كلياً على النظرية التأويلية الغربية؛ لذا يقول أركون (ت: ١٤٣١هـ): فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة... إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة، إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات... إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أو غير مسلمة. أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكياتها

١. الإيمان، لابن تيمية: ص١٠١.
٢. انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص١٨٢.
٣. مفهوم النص، لنصر أبو زيد: ص١٨٢.
٤. الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، لعلي حرب: ص٢١، وانظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى: ص١٠١.
٥. انظر: فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى، لمحمد جهلان: ص٢٣٥.
٦. التأويل بين السميائيات والتفكيكية، إيكو أميرتو: ص٤٣، بواسطة نقل محمد جهلان في كتابه فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى: ص٢٣٦.

الخاصة الربط بين الأفكار والتصورات، انطلاقاً من نصوص مختارة بحرِّية، من كتاب طالما عاب عليه الباحثون "فوضاه"، لكن الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة في كل اتجاه"[١] – تعالى الله تعالى وكلامه عن أن يوصف بالفوضى إنما هو تشرد المتشردين–، فالمؤِّل (القارئ) له الحرية الكاملة في تأويل النصوص بلا تناهي للمعاني، فهو الذي ينشئ المعاني والدلالات بعيداً عن النص، وكل قارئ له رؤيته وثقافته ودلالاته وتأويلاته اللامتناهية، والتأويلية لا تؤمن بوجود معنى نهائي للنص ولا حقيقة له، بل هو عندها نسيج من العلامات والإحالات اللامتناهية، وهي آلية للتشتيت، وليس لقول الحقيقة، أو التعبير عن الدلالة،[٢] وهذا التأويل الذي ينحو إليه الفكر الحداثي لا يخضع لأي ضوابط، ولا تحكمه حدود، ولا يعتمد على قواعد، سوى إرادة القارئ وهواه ورغباته، فأين منزلة دلالات الآيات القرآنية من هذا الانحراف الفاضح؟

السابع: ومن الأسس التي بنى الفكر الحداثي عليها أطروحاته حول القرآن ما يسمونه بـ"المغزى"، وهو مساوٍ لمعنى الباطن عند الباطنية، ويمثل الباطن – عندهم – مستوى المغزى الكامن في ثنايا الدلالة،[٣] وتفرقة الصوفية بين مستويي الظاهر والباطن في تأويل النصوص يفيد – عندهم – في توضيح علاقة الدلالة بالمغزى،[٤] وهو القسم الثالث من مستويات الدلالة الذي أسس بها نصر أبو زيد (ت:١٤٣١هـ) للقراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم، وهو ما سماه بمستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس "المغزى" الذي يحيل فيه اكتشاف المعاني من خلال السياق الثقافي والاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد إنتاج دلالات النصوص.[٥] وهذا هو الإفساد الكامل للدلالات والمعاني القرآنية، إذ أطلق للقارئ حرية تفريغ النصوص من مدلولاتها، وابتداع المعاني والدلالات التي يشتهيها قارئ النص تحت ما يسمى بـ"المغزى"، بل ويصرح بذلك صراحة بنحو قوله: "عقل الرجال ومستوى معرفتهم، هو الذي يحدد الدلالة ويصوغ المعنى"[٦].

"إن غاية القراءة الجديدة هي أساساً الخروج عن الدلالات التي تفهم من النص القرآني، لا اكتشافات أخرى جديدة... فهم يسعون لإفراغ النصوص من مدلولاتها الحقيقية والمجازية على السواء، ليعيد شحنها بمدلولات أخرى مستمدة من "الفهم المطلق والمفتوح".[٧] فهو يدعو إلى إلغاء دلالة الآيات القرآنية، وتفريغها من معانيها في كل المستويات الثلاثة التي ابتدعها الفكر الحداثي، وفي حقيقة الأمر وواقعه فإن جميع المستويات الثلاثة تعود إلى القول بتاريخية القرآن الكريم، وهو محور رئيس يؤسس عليه الفكر الحداثي عامة أطروحاته حول القرآن الكريم، وذلك لفتح الباب

١.الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، لأركون: ص٧٦.
٢.انظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى: ص٢٥٤– ٢٥٥.
٣.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢٢١، والتيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، لمنى الشافعي: ص٥٨٣.
٤.انظر: نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢٢٢، والتيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، لمنى الشافعي: ص٥٨٣.
٥.نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد: ص٢١٠.
٦.الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، لنصر أبو زيد: ص٢٧.
٧.القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: ص١٨٢.

على مصراعيه لتغيير الأحكام الشرعية، حسب واقع العصر وثقافته، وإنكار ثبات الأحكام الشرعية.

الثامن: لا معنى نهائي للقرآن، فالقرآن — عندهم – لا ينص على الحقيقة، فالمعاني فيه لا نهائية، ولا تقف عند حد معين، "فليس من حق أحد من البشر – في منظور الخطاب العلماني – أن يقرر معنىً نهائياً للقرآن؛ لأنه عندئذ سيضع نفسه وصياً على الناس بوصاية إلهية، حتى على مستوى العقائد لا يمكن لأحد من الناس أن يتكلم باسم الله؛ لأنه سيجعل من نفسه نائباً عن الإله... لأن الله بعيد عن المنال، بعيد عن التصور، ولا يمكن للبشر أن يصلوا إليه مباشرة، وإنما يقدمون عنه تصورات مختلفة، بحسب المجتمعات والعصور، ثم يتخيلون أن هذه الصورة هي الله ذاته"،[١] — تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً – ولا توجد عندهم قراءات صحيحة، وأخرى خاطئة، فالقراءات كلها صحيحة، والخطأ هو قراءة المعاصرين للقرآن بمنظور غير عصري.[٢] أي أن المعنى الوحيد الخاطئ في تفسير القرآن في الفكر الحداثي هو تفسيره وفق دلالات ألفاظه، وهذا يشمل تفاسير الأمة قاطبة سلفاً وخلفاً، أما التقول على القرآن بما لا تحتمله ألفاظه وسياقاته من جميع أنواع وصور الرمزية والتأويل فهي تفاسير صحيحة مقبولة عندهم، إذ جعلوا تحديد المعنى الحقيقي للقرآن — أي وفق دلالات نصوصه – من السخف الحقيقي الذي تأباه نفوسهم،[٣] فسبحان الله! قبلوا كل وجوه التقول على الله تعالى في بيان معاني كتابه، من خلال التفاسير العابثة، إلا المعنى الدلالي للآيات، فهو مرفوض عندهم، بل هو عندهم ضرب من السخف، والسخف في هرائهم الذي لا يقبله النص، ولا تقبله العقول السليمة، إذ جعلوا القرآن ومعانيه آيلة إلى العدم، فهو عندهم يقول كل شيءٍ دون أن يقول شيئاً.[٤] فرحلة البحث عن المعنى عندهم لا حدود لها، إلى أن تصل إلى مرحلة اللامعنى"، إذ لا يمكن تحديد معاني القرآن على الحقيقة — عندهم – فليس للنصوص معاني ثابتة، أو دلالات ذاتية ولا نهائية، بل هو فضاء دلالي، وإمكان تأويلي،[٥] إذ لا يمكن الوصول إلى المعنى الحقيقي الموضوعي للنص والقصد الإلهي منه؛ لأنه لا وجود لهذا المعنى[٦]، فالمعنى الحقيقي أو النهائي — على زعمهم – الذي يمكننا أن نحكم على المعاني الأخرى أو التأويلات الأخرى على ضوئه "مُرجأ" دائماً إلى مالا نهاية، والنص يستمر دائماً في إثارة معاني أخرى، وما دام ليس ثَمَّة معنى نهائي ومطلق، فإن كل القراءات والتأويلات مشروعة، وكلها مناسبة للنص عندهم، فالفكر الحداثي لا يعطي فرصة لاستقرار وثبات المعنى، لكونه يؤجل المعنى الحقيقي إلى مالا نهاية، ويستمر في التأويل بشكل دائم،[٧] وهم يرون ما قامت به الأمة من بيان لمعاني القرآن الكريم في تفاسيرها هو ضرب من

١.العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٢٦.
٢.انظر: التراث والتجديد، لحسن حنفي: ص١١٢، والعلمانيون والقرآن الكريم، للطعان: ص٤٢٧.
٣.الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن، لأركون: ص٣٦، مقال في مجلة الثقافة الجديدة ترجمة العربي الوافي العدد ٢٧/٢٦ السنة السادسة، المغرب، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، للطعان: ص٤٢٧.
٤.انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، لأحمد الطعان: ص٤٢٨.
٥.انظر: إشكاليات القراءة، لنصر أبو زيد: ص٧٧، ونقد الحقيقة، لعلي حرب: ص٩.
٦.انظر: إشكاليات القراءة، لنصر أبو زيد: ص١٥، ٤٧.
٧.انظر: الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى: ص٢٥٥.

الوهم، لكونهم ذكروا معاني حقيقية ودلالات ثابتة، إذ يقول منظِّرهم أركون (ت:١٤٣١هـ) "من السخف الذي نأباه على أنفسنا أن نحدِّد "المعنى" الحقيقي للقرآن، تعددت أجيال المفسرين الذين أغراهم هذا الوهم، إذ أصبح اليوم البحث عن المعنى يستوجب البدء بالتحرر من التأويلات المتتالية، والتمييز بين المقصد الأصلي من القرآن، والرواسب المختلفة التي تراكمت في التفاسير"،[١] فهو يرى تفاسير الأمة ضرباً من ضروب الوهم، وأنه لا معنى حقيقي للقرآن، أي أن الأمة لم تصل إلى فهم القرآن على الحقيقة، وأنها خلال أربعة عشر قرناً ونيِّفاً تعيش في وهم وجهل لمعاني كتاب الله تعالى، ولم تصل إلى حقيقة تفسيره إلى أن يأتي أركون من أروقة السربون وأحضان المستشرقين، ليعلِّم الأمة المعنى الحقيقي للقرآن، الذي جهلته الأمة المعصومة، فأي اغترارٍ أقبح من هذا؟ وإنما أرادوا بإسقاط تفاسير الأمة للقرآن التحرر منها، ليسهل عليهم الافتآت على القرآن الكريم، وعلى ما أطبقت عليه الأمة عبر عصورها المختلفة من تفسيره.

التاسع: الاعتناء بما سكت عنه النص أكثر من العناية بما نطق به النص، وهم لا يعنون بما سكت عنه النص: المفهوم سواء أكان مفهوم موافقة أو مفهوم مخالفة، بل هم يقصدون ويمارسون على النصوص ضروباً من التحريف والتقول بما لم تنطق به، وما لم يفهم منها مطلقاً، فعلى القارئ أن لا يعتني بما ينطق به الخطاب بقدر ما يعتني بما يسكت عنه ويحجبه من بداهات ومصادرات،[٢] فهم يبحثون في النص عما لم يقله المؤلف، فيجدون فيه عكس ما يصرح به،[٣] لأن "مهمة الفهم – [على زعمهم] – هي السعي لكشف الغامض والمستتر من خلال الواضح المكشوف، اكتشاف ما لم يقله النص، من خلال ما يقوله بالفعل"،[٤] "فنتحرر من سلطة النصوص، ونكف عن التعامل معها، وكأنها أوثان تعبد"[٥]، فأنت ترى كيف أرادوا الخروج من دلالات النصوص بضروب من التقول عليها، بما هو أبعد من قضية التأويل لها، كما أنها قراءة تعتمد على شفرات تقيم حواراً جدلياً مع كل ما يسهم في بناء النص – على زعمهم –، كما أنه على القارئ أن لا يلتفت إلى ظاهر النص كثيراً، بقدر ما يهتم بأسراره وكوامن باطنه، فيقرأ فيه أبعد مما هو في لفظه الظاهر، وبهذا يسهم القارئ – على زعمهم– في إنتاج مقروئه الذي يختلف بحسب اختلاف القراء وأهدافهم. وحقيقة هذا الاتجاه هو تضييع معنى النص بين القراء وأهوائهم، و"إذا كانت هذه القراءة تقوم بتثبيت شيء في النص فهو اللامعنى".[٦] فهذه أهم الأسس والمرتكزات التي قامت عليها القراءات المعاصرة للقرآن الكريم، وعبثهم بمعانيه، في جانبها الدلالي، وهي تكرس التقول على القرآن بالباطل، متجاوزة حدود التأويل، وهي تتقاطع مع الفكر الباطني في تفسير نصوص القرآن، وتعاملها مع دلالات ألفاظه وسياقاته، وقطع الارتباط بين اللفظ والمعنى، والنص وقائله، وإحالة صنع دلالة اللفظ، وبيان معناه، إلى المفسِّر أو المؤِّل أو القارئ، اعتماداً على الرموز والإشارات والمغزى

١.الإسلام أصالة وممارسة، لأركون، ترجمة: خليل أحمد: ص١١٣.
٢.انظر: نقد النص، لعلي حرب: ص١٥٠.
٣.انظر: نقد النص، لعلي حرب: ص١٥.
٤.إشكاليات القراءة، لنصر أبو زيد: ص٣٦.
٥.انظر: نقد النص، لعلي حرب: ص٢٤-٢٥.
٦.الخروج من التيه، لعبد العزيز حمودة: ص٤٠.

والباطن، وتحاكي المناهج الغربية في تعاملها مع تراثها وماضيها، وهم في كل ذلك يعمدون إلى إفساد لغة التخاطب في كل النصوص الإلهية والبشرية، فلا يَفهم المتلقي ما أراده المتكلم بكلامه، وبهذا يزول التخاطب وتفسد نظم الحياة وقوانينها، ولا يستقيم على هذا التأطير لهم خطاب، ولا يتحقق لهم قصد، بل لكل أحد أن يصرِّف الخطاب كيف شاء، وهذا غاية الفساد والعبث بلغة التخاطب عموماً، وبكتاب الله خصوصاً نسأل الله العافية. لقد نظَّر الحداثيون للقراءة المعاصرة للقرآن الكريم تنظيراً لم يستطيعوا تطبيقه وإنتاج تفسير لكامل القرآن وفق الرؤية التي نظَّروا لها، مع كثرة المنتمين لهذا التيار، وكثرة الناعقين بنظرياته، بل محاولاتهم لا تتعدى بعض الآيات أو السور المأخوذة بانتقائية، والتي لهم في تأويلها هوى متبع، سواء أكانت ذات صلة وتعلق بالمغيبات، أو المرأة والحجاب والحاكمية، ونحوها من الموضوعات التي تنتخب بانتقائية، قطعوا فيها الصلة بهدايات القرآن، والقطيعة لتفاسيره المأثورة عن الأمة عبر العصور، كما فعل أركون (ت:١٤٣١هـ) في بعض المواضع من تفسير سورتي الفاتحة والكهف، وشحرور في تأويله لسورة العلق، تطبيقاً لقوانين التأويل التي نظرها في كتابه: "الكتاب والقرآن قراءة معاصرة"، وكما فعل الجابري (ت:١٤٣١هـ) فيما أخرجه من محاولات تفسير لبعض السور وغيرهم، وجميعها لم تستطع أن تجعل القارئ منتجاً للدلالة، بعيداً عن الدلالة المسبقة للنص، سوى الآيات التي لهم في تأويلها هوى معين، فقد لجأوا إلى الرمزية والتأويلية بحمل النصوص على معاني لم يُسبقوا إليها، ولا تمت إلى النصوص ودلالاتها بصلة، وإنما هي الأهواء والمعتقدات كما فعل أسلافهم من الباطنية، واكتفوا بتمجيد الاتجاه الباطني في تعامله مع القرآن الكريم وتفسيره[1]؛ لأن هذا الاتجاه يحقق لهم بعض أهداف المشروع الحداثي من إلغاء دلالات ألفاظ القرآن، بل الوصول إلى القول بتاريخية القرآن الكريم وتفاسير الأمة، إذ يحيل ذلك على أنه ضرب من الفيض الإشراقي عند الباطنية، يقول نصر أبو زيد (ت:١٤٣١هـ): "قام المتصوفة بخطوة أوسع نحو ترميز المعاني والدلالات، بحيث تعبر عن آفاق أرحب، وتأويلات ابن عربي بصفة خاصة فتحت آفاق النص روحياً وأخلاقياً وفلسفياً"،[2] وذلك لتوافق هذا الفكر مع الباطنية في جعل القارئ أو المفسر غير محدود بحدود أو ضوابط في ادعاء المعنى على النص بما يسمونه دلالات خفية لا يعلمها إلا طائفة معينة، فهم لا يسعون إلى بيان معنى النص ومراد قائله منه، وإنما يسعون إلى إيجاد معاني مقصودة، تخدم مذاهبهم واتجاهاتهم ومعتقداتهم، دون الاستناد والتحاكم إلى مصدر من مصادر تفسير القرآن المعتبرة، ولا إلى دلالة ظاهر نصوص القرآن، بل أبعدوا عندما جعلوا النصوص ظاهرة البيان رموزاً لبواطن المعاني، لا تعلمها الأمة المخاطبة بالقرآن، فأين يجدون الهدى والبيان من كتاب نصوصه رموز لا تُعلم معانيها، فهذا عبث بالنصوص تستدعيه الأهواء التي لا يضبطها ضابط، ولا تتفق عليه

١.ألف نصر أبو زيد كتاباً بعنوان "فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن عربي"، وانظر: أيضاً كتاب "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة" تنسيق: محمد المصباحي، والخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد: ص١١٧، ٢٦٤، والقراءة الجديدة للقرآن في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق هرماس: ص١٣٣.

٢.الخطاب والتأويل، لنصر أبو زيد: ص٢٦٥، وانظر: نقد الخطاب الديني، له: ص١٢٤، وص١٨٢-١٨٣، ونصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث، لإبراهيم أبو هادي: ص١٨٩.

الآراء، ولا تستقيم به الحجة على الخلق. والله المستعان.

الخاتمة

من خلال هذه الدراسة تبين أن القراءة الحداثية المعاصرة للقرآن الكريم ارتكزت على عدد من الإسقاطات المعرفية والمنهجية للفكر الغربي على القرآن الكريم، يسعى الحداثيون من خلالها لقطع صلة المسلمين بكتاب ربهم، وحجبهم عن هداياته، بتحريف معانيه بقراءاتهم الباطلة، وقطيعتهم لتفاسير سلف الأمة، وحملتهم الشعواء عليها.

وقد انتهت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

١. مصطلح "القراءة" بمعنى التفسير أو بيان المراد من النص المقروء مصطلح غربي في أصل نشأته، فقد كان أول ظهوره في فرنسا.

٢. كان منشأ الدعوة لتطبيق القراءة المعاصرة بمناهج العلوم الإنسانية على القرآن الكريم في الغرب على يد بعض المستشرقين، ثم تلقَّفها بعض المبتعثين من الوطن العربي إلى الجامعات الغربية، وتولوا نشرها بعد عودتهم إلى بلدانهم، وكان للتواصل الثقافي بين الشعوب أثر في نشرها.

٣. إن حقيقة القراءة المعاصرة للقرآن بأصولها التي يدعون إليها تعني تضييع معاني القرآن، وأن لا تكون له معاني معتبرة، وذلك من خلال نظريتهم أن منتج الدلالة هو القارئ لا النص المقروء، بعيداً عن كل أصول تفسير القرآن وقواعده.

٤. القراءة المعاصرة للقرآن الكريم تتقاطع في كثير من منهجها مع التفاسير الباطنية التي تبنته فرق الباطنية المختلفة، وهذا يفسر احتفاء المستشرقين والحداثيين بالباطنية، وتفسيرهم للقرآن الكريم.

٥. لا سبيل لفهم مراد الله تعالى بكلامه في كتابه إلا بفهمه من خلال طرق تفسيره المعتبرة عند الأمة، ومن ضوابطها عدم الخروج عن مضامين دلالات نصوصه.

٦. إن من ادعى على الأمة في مختلف عصورها جهلاً بمعنى كتاب الله تعالى فهو الجاهل حقيقة، وقوله مردود.

وفي خاتمة هذا البحث يوصي الباحث بالتالي:

- الاعتناء بعلم أصول التفسير وقواعده تعلماً وتعليماً ونشراً، إذ هو العلم الذي لا يُستغنى عنه في تفسير القرآن الكريم، وضبط نظر المفسر، وردّ كل جنوح فيه.
- إنشاء مراكز بحثية في الجامعات تعنى برصد شبه وطعون المستشرقين، وأتباعهم من الحداثيين حول القرآن الكريم وعلومه، ونقدها.
- الاعتناء بتقريب تراث الأمة التفسيري وربطه بواقع الأمة الذي تعيشه في عصرها.

وبالله التوفيق،

وصلى الله على نبينا محمد

وآله وصحبه وسلم.

المراجع والمصادر

ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، مجموعة أبحاث ندوة "ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة"، تنسيق محمد المصباحي، ط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الخامس – الرباط، الأولى ٢٠٠٣م.

الإتقان في علوم القرآن، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: مركز الدراسات القرآنية بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الأولى ١٤٢٦هـ.

الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي، تحقيق: سيد الجميلي، ط: دار الكتاب العلمي – بيروت، الثانية ١٤٠٦هـ.

أدبية النص القرآني، لعمر حسن القيّام، ط: المعهد العالمي للفكر الإسلامي – فرجينيا – الولايات المتحدة الأمريكية، الأولى ١٤٣٢هـ.

إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، لمحمد بن علي الشوكاني، تحقيق: محمد البدري، ط: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الأولى ١٤١٢هـ.

الإسلام أصالة وممارسة، لمحمد أركون، ترجمة خليل أحمد، ط: بدون دار نشر الأولى ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

الأشباه والنظائر في فروع الشافعية، لعبد الوهاب بن علي ابن السبكي، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي عوض، ط: دار الكتب العلمية – بيروت، الأولى ١٤١١هـ.

الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، لجلال الدين السيوطي، ط: مصطفى الحلبي، ١٣٧٨هـ.

الأشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي، وبحاشيته نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لابن عابدين، تحقيق: محمد الحافظ، ط: دار الفكر – دمشق، الأولى ١٤٠٣هـ.

إشكاليات القراءة وآليات التأويل، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الرابعة ١٩٩٦م.

أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، لمحمد الأمين الشنقيطي، ط: عالم الكتب، بيروت.

إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط: المكتبة العصرية – بيروت ١٤٠٧هـ.

اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: ناصر العقل، ط: دار المسلم، الرياض، الخامسة ١٤١٥هـ.

الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية لنصر أبو زيد، ط: دار سينا – القاهرة، الثالثة ١٩٩٢م.

إنباه الرواة على أنباء النحاة، لأبي الحسن علي بن يوسف القفطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار الفكر العربي – القاهرة، ومؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الأولى ١٤٠٦هـ.

الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها دراسة نقدية شرعية، لسعيد بن ناصر الغامدي، ط: دار الأندلس الخضراء – جدة، الأولى ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، لكحيل مصطفى، ط: دار الأمان – الرباط، الأولى ١٤٣٢هـ.

إيثار الحق على الخلق في رد الخلاف إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، لمحمد بن المرتضى اليماني المشهور بابن الوزير، ط: دار الكتب العلمية – بيروت، الثانية ١٤٠٧هـ.

الإيمان، لابن تيمية، ط: المكتب الإسلامي – بيروت، الثالثة ١٤٠٨هـ.

البحر المحيط في أصول الفقه، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: عبد القادر عبد الله العاني وآخرون، ط: وزارة

الأوقاف والشؤون الإسلامية – الكويت، الثانية ١٤١٣هـ

البرهان في علوم القرآن، لبدرالدين الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعرفة ـــ بيروت – لبنان.

بنية العقل العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، لمحمد عابد الجابري، ط: مركز الوحدة العربية – بيروت، الأولى ١٩٨٦م.

تحديث العقل الإسلامي للعشماوي بحث مقدم إلى الندوة العلمية حول التراث وآفاق التقدم في المجتمع العربي المعاصر، المنعقدة في عدن ٣–٨ فبراير ١٩٩٢م

التراث والتجديد موقفنا من التراث القديم، لحسن حنفي، ط: الإنجلو المصرية، الثالثة ١٩٨٧م.

تشريح النص للغذامي ط: دار الطليعة بيروت، الأولى ١٩٨٧م، وط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الثانية ٢٠٠٦م.

تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، لمحمد أديب الصالح، ط: المكتب الإسلامي بيروت، الثالثة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

التمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب الكلوذاني، تحقيق: مفيد محمد أبو عيشه، ط: جامعة أم القرى، الأولى ١٤٠٦هـ.

تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام هارون وآخرون، ط: الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر ١٣٨٤هـ.

التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم، عرض ونقد، لمنى محمد بهي الدين الشافعي، ط: دار اليسر – القاهرة، الأولى ١٤٢٩هـ.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ط: دار عالم الكتب – بيروت، الأولى ١٤٢٤هـ.

الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، لعبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، نشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت العدد (٢٩٨) الكويت ٢٠٠٣م.

الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، ط: دار الكتاب العربي – بيروت.

الخطاب والتأويل، لنصر حامد أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الثالثة ٢٠٠٨م.

الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، عبد الله الغذامي، ط: النادي الأدبي بجدة — السعودية، الأولى ١٤٠٥هـ.

دراسات إسلامية، لحسن حنفي، دار التنوير – بيروت، الأولى ١٩٨٢م.

دلالة الألفاظ على المعاني عند الأصوليين، لمحمود توفيق سعيد، ط: مكتبة وهبة – القاهرة، الأولى ١٤٣٠هـ.

دلائل الإعجاز، لعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، بالقاهرة – دار المدني بجدة، الثالثة ١٤١٣هـ.

رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبيوزا، ترجمة وتقديم: حسن حنفي، ط: دار الطليعة – بيروت، الثالثة ١٩٩٤م.

الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد شاكر، ط: مكتبة دار التراث — القاهرة، الثانية ١٣٩٩هـ.

روح الحداثة المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، لطه عبد الرحمن، ط: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب، الثانية ٢٠٠٩م.

روضة الناظر وجنة المناظر، لموفق الدين أحمد ابن قدامة، ومعها شرحها نزهة الخاطر العاطر، لعبد القادر ابن أحمد بن بدران، ط: مكتبة المعارف – الرياض.

شرح الكوكب المنير، لمحمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، ط: جامعة أم القرى، الأولى ١٤٠٠هـ.

شرح اللمع في أصول الفقه، لأبي إسحاق للشيرازي، تحقيق: علي العميريني، ط: دار البخاري للنشر والتوزيع – بريدة، ١٤٠٧هـ.

شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: دار الفكر – بيروت، الأولى ١٣٩٣هـ.

شرح مختصر الروضة، لسليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: عبد الله التركي، ط: مؤسسة الرسالة، – بيروت، الأولى ١٤٠٩هـ.

الصاحبي، لأبي الحين ابن فارس، تحقيق: السيد أحمد صقر، ط: البابي الحلبي – القاهرة، بدون تاريخ.

الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، لسليمان بن عبد القوي الطوفي، تحقيق: السيد يوسف أحمد، ط:كتاب – ناشرون – بيروت، الأولى ١٤٣٢هـ.

العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، تحقيق: أحمد سير مباركي، ط: الثانية ١٤١٠هـ.

عصر البنيوية، لأديث كريزويل، ترجمة: جابر عصفور، ط: دار سعاد الصباح – الكويت، الأولى ١٩٩٣م.

علم التفسير في دراسات المستشرقين، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة والدراسات الإسلامية، المجلد (١٥) العدد (٢٥).

العلمانيون والقرآن الكريم تاريخية النص، لأحمد الطعان، ط: دار ابن حزم للنشر والتوزيع – الرياض، الأولى ١٤٢٨هـ.

فتح القدير، لمحمد بن علي الشوكاني، ط: دار الفكر – بيروت ١٤٠٣هـ.

فعالية القراءة وإشكالية تحديد المعنى في النص القرآني، محمد بن أحمد جهلان، ط: دار صفحات للدراسات والنشر، سوريا ـ دمشق، الأولى ٢٠٠٨م.

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، ط: دار الساقي – بيروت، الأولى ١٩٩٩م.

فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محمد بن

عربي، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي الرابعة، المركز الثقافي العربي، عام ١٩٩٨م،

فهم القرآن الحكيم التفسير الواضح حسب ترتيب النزول، لمحمد عابد الجابري، ط: مركز دراسات الوحدة العربية – بيروت، الثالثة ٢٠١٠م.

في فكرنا المعاصر لحسن حنفي، ط: دار التنوير للطباعة والنشر، الثانية ١٩٨٣م – بيروت لبنان

في معرفة النص دراسات في النقد الأدبي لحكمت صباغ الخطيب، بيروت دار الآفاق الجديدة ١٩٨٣م.

القراءات الشاذة وتوجيهها من لغة العرب، لعبد الفتاح قاضي، ط: دار الكتاب العربي – بيروت، الأولى ١٤٠١هـ.

القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس —كلية العلوم والآداب – الرباط ١٤٠٨هـ.

قراءة النص القرآني، لعبد الرزاق بن إسماعيل هرماس، منضد على الآلة الراقمة ٢٠١٢م.

قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، لمحمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر – بيروت، الرابعة ٢٠٠٩م.

قواعد الترجيح عند المفسرين، لحسين بن علي الحربي، ط: دار القاسم، الثانية ١٤٢٩هـ

كشف الأسرار عن أصول البزدوي، لعبد العزيز البخاري، تعليق: محمد البغدادي، ط: دار الكتاب العربي – بيروت، الأولى ١٤١١هـ.

الكليات، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي، قابله: عدنان درويش، ومحمد المصري، ط: مؤسسة الرسالة – بيروت، الأولى ١٤١٢هـ.

لسان العرب، لمحمد بن مكرم ابن منظور، ط: دار صادر، بيروت، الأولى ١٤١٠هـ.

مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، ط: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف – المدينة المنورة.

المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، لأبي الفتح ابن جني، تحقيق: علي النجدي وآخرون، ط: دار سزكين للطباعة والنشر، الثانية ١٤٠٦هـ.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لأبي محمد عبد الحق بن غالب ابن عطية، ط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب – الأولى.

المحصول في علم أصول الفقه، لفخر الدين الرازي، تحقيق: طه فياض، ط: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية – الرياض ١٣٩٩هـ.

المدخل الفقهي العام، لمصطفى الزرقاء، ط: دار الفكر – دمشق، التاسعة ١٩٦٨م.

المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيك، لعبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، نشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب – الكويت العدد (٢٣٢) ١٩٩٨م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها، لجلال الدين السيوطي،

صححه: محمد بك وعلي البجاوي ومحمد فضل إبراهيم، ط: مكتبة دار التراث – القاهرة، الثالثة.

معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام هارون، ط: دار الفكر ١٣٩٩هـ.

مفردات ألفاظ القرآن، للراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط: دار القلم للطباعة والنشر – دمشق، الأولى ١٤١٢هـ.

مفهوم المعنى: دراسة تحليلية، عزمي موسى إسلام، حوليات كلية الآداب بجامعة الكويت، المجلد ٦/العدد ٣١/١٩٨٥م

مفهوم النص دراسة في علوم القرآن لنصر أبو زيد، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة، ١٩٩٣م.

مقال بعنوان "قراءة تفكيكية معاصرة في النسق التاريخي" لأبي القاسم حاج حمد في مجلة المنطق ربيع ١٩٩٥م عدد ١١١.

مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد ابن تيمية، تحقيق: محمد صبحي الحلاق، ط: مكتبة المعارف – الرياض، الأولى ١٤٣١هـ.

الممنوع والممتنع في نقد الذات المفكرة، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الأولى ١٩٩٥م.

مناهل العرفان في علوم القرآن، لمحمد الزرقاني، ط: دار الفكر.

الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي، تعليق: عبد الله دراز، ط: دار المعرفة – بيروت.

النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، لنصر أبو زيد، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الخامسة ٢٠٠٦م.

نصر أبو زيد ومنهجه في التعامل مع التراث دراسة تحليلية نقدية، لإبراهيم أبو هادي، رسالة علمية مقدّمة لنيل درجة العالمية العالية (الدكتوراه) في العقيدة، جامعة أم القرى كلية الدعوة وأصول الدين، ١٤٣٢هـ/١٤٣٣هـ.

نقد الحقيقة، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الأولى ١٩٩٣م.

نقد الخطاب الديني، لنصر أبو زيد، ط: سينا للنشر، الثانية ١٩٩٤م.

نقد النص، لعلي حرب، ط: المركز الثقافي العربي – الدار البيضاء، الرابعة ٢٠٠٥م.

نهاية السول في شرح منهاج الأصول، لجمال الدين الأسنوي، ومعه "سلم الوصول لشرح نهاية السول" لمحمد بخيت المطيعي، ط: عالم الكتب.

هموم الفكر والوطن، لحسن حنفي، ط: دار قباء – القاهرة،١٩٩٦م.

الوحي، الحقيقة، التاريخ، نحو قراءة جديدة للقرآن لأركون، مقال في مجلة الثقافة الجديدة، ترجمة: العربي الوافي العدد ٢٦/٢٧ السنة السادسة، المغرب.

Emptying The Texts Of The Noble Qur'an Of Their Original Meanings In Contemporary Readings: "A Critical Study"

H. A. Al-Harbi
Department of Islamic culture -Faculty of education-Jazan University-KSA.

Abstract

This study talks about contemporary westernized and modernist calls towards the interpretation of the noble Quran in the so called "the contemporary reading of the Quran" through which they work towards taking the noble Quran out of the semantics (meanings) of its enunciations and contexts. The study points out the importance of semantics in the interpretation and understanding of the noble Quran. It also presents the roots and foundations of the claims of contemporary approaches of understanding the noble Quran. The study judges those approaches against the semantics (meanings) of the enunciations and contexts of the noble Qur'an. The study concludes that this school of thought agrees with the mystic "Batini" school of thought in the way it deals with the Qur'an and the semantics (meanings) of its enunciations and contexts and the way they break the ties between words (enunciations) and their meanings, the text and the author on the basis of their theory that the producer of the meaning is the reader not the text as the reader can deal with the text freely without any limits or criteria relying on symbols, signals, tenor, and mysticism. This explains the celebration of the orientalists and modernists of the mystic "Batini" school of thought and their interpretations of the noble Quran. It has become clear through this study that the contemporary modernist reading of the noble Qur'an is based on a number of cognitive and methodological projections of western thought on the noble Qur'an. It, contemporary reading, imitates the western thought in the way it deals with its past and heritage. Through this, modernists work to break the bonds between muslims and the book of their lord, and to keep them, muslims, away from Its guidance by distorting Its meanings in their false readings and their ignorance of the interpretations of the rightly-guided predecessors of the muslim nation, and their fierce campaign to discredit them.

Keywords: The noble Quran, language, semantics, interpretation-reading, contemporary, foundations, modernists.

جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه "دراسة تأصيلية"

خالد بن محمد راجح أبو القاسم
قسم الثقافة الإسلامية–كلية التربية – جامعة جازان– المملكة العربية السعودية.

المُلخّص

تناول الباحث في دراسته قضية مهمة من قضايا علوم الحديث وهي: جمع طرق الحديث الواحد عند الحكم عليه؛ لما لذلك من أهمية كبيرة في ميزان النقد الحديثي، وما يترتب عليه من معرفة حال الحديث صحة وضعفاً، فلا يتأتى الحكم علي أيِّ حديث بالصحة، أو الحسن، أو الضعف، أو الوضع إلا بعد جمع طُرُقه، ومعرفة موضع التقائها، وإدراك الفوارق بينها، وتحقق مدار الإسناد، واكتشاف المتابعة التامة من القاصرة، والنظر في اختلاف رواة الحديث للوقف على مدى ضبطهم وإتقانهم لروايته. وقد بيَّن الباحث أهميَّة جمع طرق الحديث الواحد عند الحكم عليه، وذلك في المبحث الأول من دراسته، وأما المبحث الثاني فقد تتطرق فيه لعناية العلماء بجمع طرق الحديث الواحد، وخصَّ المبحث الثالث منها للفوائد المترتبة على جمع طرق الحديث الواحد، ونظراً لتساهل كثير من محققي العصر في الحكم على الأحاديث دون جمع طرقها فقد كان المبحث الرابع عن بيان حال كثير من المحققين المشتغلين بالتخريج في هذا العصر. وفي المبحث الخامس ذكر الباحث نماذج لجمع طُرُق الحديث الواحد عند أئمة الحديث. وفي نهاية الدراسة كانت خاتمة البحث التي احتوت على أهم النتائج والتوصيات.

الكلمات المفتاحية: جمع الطرق– المتابعات والشواهد– الحكم على الحديث– الجرح والتعديل– الأسانيد– التخريج.

مُقَدِّمَة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، وصفيه من خلقه وخليله، أدَّى الأمانة، وبلغ الرسالة، ونصح الأمة، فكشف الله به الغمة، وجاهد في الله حق جهاده حتى أتاه اليقين، اللَّهم اجزه عنا خير ما جزيت نبياً عن أمته، ورسولاً عن دعوته ورسالته، صلى الله عليه، وعلى آله وأصحابه وأتباعه، وعلى كل من اهتدى بهديه، واستن بسنته واقتفى أثرَه إلى يوم الدين، أمَّا بعد:

فإنَّ للإسناد أهمية كبيرة عِنْدَ المسلمين وأثراً بارزاً؛ وذلك لما للأحاديث النبوية من أهمية بالغة، إذ إنَّ الْحَدِيْث النبوي الشريف ثاني أدلة أحكام الشرع، ولولا الإسناد واهتمام الْمُحَدِّثِيْنَ بِهِ لضاعت علينا سنة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، واختلط بِهَا ما ليس منها، ولما استطعنا تمييز صحيحها من سقيمها، إذن فغاية دراسة الإسناد والاهتمام بِهِ هِيَ مَعْرِفَة صحة الْحَدِيْث أو ضعفه، فمدار قبول الحديث غالباً عَلَى إسناده، قال القاضي عياض: "اعلم أولاً أنَّ مدار الحديث على الإسناد؛ فيه تتبين صحته ويظهر اتصاله".[1] وقال الإمام

١.اليحصُبي، عياض بن موسى "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع" (ص١٩٤)، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة

البريد الالكتروني: aa47bb@gmail.com
ردمد: ٦٩٠٥-١٦٥٨

ابن الأثير: "اعلم أنّ الإسناد في الحديث هُوَ الأصل، وعليه الاعتماد، وبه تعرف صحته وسقمه".[١] وهذا المعنى مقتبس من عبارات المتقدمين، فقد قال سفيان الثوري: "الإسناد سلاح المؤمن، فإذا لم يكن معه سلاح فبأي شيء يقاتل ؟!"[٢] وهذا أمير المؤمنين في الحديث شعبة بن الحجاج يقول: "إنما يعلم صحة الحديث بصحة الإسناد".[٣] وقال عَبْد الله بن المبارك: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء".[٤] فالإسناد أعظم وسيلة استعملها الْمُحَدِّثُوْنَ من لدن الصَّحَابَة رضي الله عنهم إلى عهد التدوين؛ كي ينفوا الخبث عن حديث النَّبِيّ صلى الله عليه وسلم، ويبعدوا عَنْهُ ما ليس مِنْهُ.

ولم يقتصر اهتمام المحدِّثين بالإسناد فحسب، بل بلغ اهتمامهم أيضاً بجمع أسانيد الحديث الواحد مبلغاً عظيماً؛ لما لذلك من أهمية كبيرة في ميزان النقد الحديثي، وهو كفيل ببيان الخطأ الصادر عن بعض الرُّوَاة، وبه يتميز الإسناد الجيد من الرديء، قال علي بن المديني: "الباب إذا لم تُجمع طرقه لم يتبين خطؤه".[٥] لذا لا بدَّ لمن أراد دراسة حديث ما أن يجمع طُرُقه، ويتأمل مخارجه، وأحوال رواته، وكلام الأئمة عليه، وهل اتفقوا على إعلاله فيتبع كلامهم؟ أو اختلفوا فيرجح من أقوالهم ما دلت عليه القرائن الترجيحية؟ لأنه لا يُمكن الحكم علي أيِّ حديث بالصحة، أو الحسن، أو الضعف، أو الوضع إلا بعد جمع طُرُقه، ومعرفة موضع التقائها، وإدراك الفوارق بينها، وأين يتحقق مدار الإسناد، واكتشاف المتابعة التامة من القاصرة، وأيضاً النظر في اختلاف رواته وضبطهم وإتقانهم. فقد سأل الإمامُ الترمذي الإمامَ البخاري عن حديث رواه بسنده عن أبي جُحيفة وآخر عن ابن عباس رضي الله عنهما: "شيبتني هود وأخواتها".[٦] أيهما أصح؟ فقال البخاري: "دعني أنظر"، ولم يقض فيه بشيء.[٧] وفي هذا البحث أردتُّ أن أبيِّنَ أهميّة هذه القاعدة، ومدى دوْرها، وفوائد تطبيقها عند الحكْم على الحديث، وعنونته بـ: "جمْع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه – دراسة تأصيلية".

أهمية البحث:

تتجلى أهمية البحث في النقاط الآتية:

الأولى، دار التراث،القاهرة، مصر،١٣٨٩هـ-١٩٧٠م.

١.الجزري، المبارك بن محمد "جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم" (٧٤/١)، تحقيق: أيمن صالح شعبان، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

٢.البغدادي، أحمد بن علي "شرف أصحاب الحديث" (ص٨٨)، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، مصر، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٣.الأندلسي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" (٥٧/١)، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، وآخر، بدون طبعة، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

٤.البغدادي، أحمد بن علي "شرف أصحاب الحديث"(ص٨٦)

٥.العراقي، عبد الرحيم بن الحسين "التبصرة والتذكرة" (١/ ٢٢٧)، تعليق: محمد الحسيني، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٦.أخرجه الترمذي، محمد بن عيسى "الشمائل المحمدية" (ص٢١ رقم٤١)، تحقيق: عزت عُبيد الدَّعاس، الطبعة الثانية، دار الحديث، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. وأبو يعلى، أحمد بن علي "مسند أبي يعلى الموصلي" (١٨٤/٢ رقم٨٨٠)، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م. والطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (٤٩٨/١٥ رقم ١٧٧٧٤)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مطبعة الزهراء الحديثة، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م. وصحَّحه الألباني، محمد ناصر الدين في "صحيح الجامع الصغير وزيادته" (٦٩٢/١ رقم٣٧٢٠)، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

٧.الترمذي، محمد بن عيسى "علل الترمذي الكبير" (ص٣٥٧ -٣٥٨ رقم٦٦٤ ورقم٦٦٥)، ترتيب: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي، وآخران، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

١. إبراز أهمية جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه؛ لكونه الركيزة الأساسية في الحكم الدَّقيق على الحديث صحة وضعفاً.
٢. بيان المنهج الذي درج عليه كثير من المحققين – في هذا العصر – لكتب السُنَّة النَّبويّة عند حُكمهم على الأحاديث، وهو اقتصارهم على السند الواحد، دون البحث والتقصي عن الأسانيد الأخرى التي ورد بها ذات المتن.
٣. بيان عناية علماء الحديث المتقدمين بجمع طُرُق الحديث الواحد، ومعرفة الفوائد المترتبة على ذلك.

أسباب اختيار الموضوع:

يعود اختيار موضوع البحث إلى أسباب عديدة، منها:

١. حاجة المكتبة الحديثية إلى المزيد من الدراسات والبحوث المتعلقة ببيان أهميَّة جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه.
٢. الإقبال الكبير من بعض المعاصرين على تخريج الأحاديث الواردة في كتب المتقدمين، والحكم عليها من غير معرفة تامة بالضوابط والمعايير التي لا بدَّ من مُراعاتِها عند الحكْم على الأحاديث.
٣. إدراكُ الباحثِ – من خلال اطلاعه على كثير من كتب السُنَّة المحققة، ودراسته الجامعية الطويلة في تخصص الحديث وعلومه – حاجةَ المحققين المعاصرين، وطلاب الجامعات المختصين في علم الحديث لمعرفة أهميَّة جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه، والسير على منهج المتقدمين في حكمهم على الأحاديث.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الآتي:

١. إحياء قاعدة "جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه" وإرساؤُها في أذْهان المشتغلين بتحقيق كُتُب الأئمَّة، والحُكْم على أحاديثها، في نهضة حديثيّة غابت عن أذهان الكثير منهم.
٢. إبراز الحقيقة العلمية القائلة: "الباب إذا لم تُجمع طُرُقه لم يتبين خطؤه".
٣. بيان الخطأ الذي سار عليه كثير من المعاصرين المشتغلين بالتخريج في حُكمهم على الأحاديث، وسبب وقوعهم في ذلك.

الدِّراسات السَّابقة:

بعد البحث والتقصي لم يقف الباحث – في حدود بحثه – على أيِّ دراسة تناولت الكلام على أهميَّة جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه، وعناية العلماء به، والفوائد المستفادة منه. لكنَّه عثر على دراسة لا تقل أهميةً عن هذه الدِّراسة بل إنَّ الدراستين تتكاملان فيما بينهما. وهي بعنوان: "مهارات جمع طُرُق الحديث".[1] للباحث: د.إبراهيم بن عبد الله اللاحم، حيث قسَّم دراسته إلى مقدمة، وثمانية مباحث، وضمَّن كل مبحث مهارة واحدة، وكانت على النحو الآتي: المبحث الأول: إتقان كتابة الرسم التوضيحي. المبحث الثاني: التفريق بين أسانيد مؤلف المصدر وأسانيد الرواة عنه. المبحث الثالث: تمييز الرواة. المبحث الرابع: فهم مسارات الأسانيد حين يختصرها المؤلفون. المبحث الخامس: فهم بيانات فروق المتن والإسناد عند المؤلفين. المبحث السادس: إجادة التعامل مع الطرق المعلقة. المبحث السابع: اعتماد مدارات الحديث أساساً لجمع طُرُقه. المبحث الثامن: إتقان معالجة التحريف والسقط في الأسانيد والمتون.

١.نُشرت في مجلة العلوم الشرعية بجامعة القصيم، المجلد (٥) العدد (٢) ص٥٦٩-٦٢٨ رجب١٤٣٣هـ/مايو٢٠١٢م.

خطَّة البحث:

وتشتمل على: مقدِّمة، وتمهيد، وخمسة مباحث، وخاتمة.

المقدِّمة تشتمل على أهمية الموضوع، وسبب اختياره، والهدَف منه، وخطَّة البحث، ومنهجه.

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: مفهوم الطُّرُق لغةً واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم الطُّرُق في اللُّغةِ.

ثانياً: مفهوم الطَّريق اصطلاحاً.

ثالثاً: مفهوم الطَّريق في استعمالِ المحدِّثين.

المطلب الثاني: مفهوم الحديث لغةً واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم الحديث في اللُّغةِ.

ثانياً: مفهوم الحديث في اصطلاح المحدِّثِين.

المبحث الأول: أهمية جمع طُرُق الحديث الواحد

المبحث الثاني: عنايةُ المحدِّثين بجمْع طُرُق الحديث الواحد.

المبحث الثالث: فوائد جمع طُرُق الحديث الواحد.

المبحث الرابع: بيان حال كثير من المحقِّقين المشتغلين بالتخريج في هذا العصر.

المبحث الخامس: نماذج لجمع طُرُق الحديث الواحد عند أئمة الحديث.

الخاتمة: وفيها أهمّ النتائج والتوصيات.

منهج البحث:

وقد كان منهجي في البحث على النحو الآتي:

١. استخراج النصوص الدّالة على أهمية جمع طرق الحديث الواحد، والعناية به من مظانها.

٢. الرجوع إلى بعض كتب الحديث المسندة، والعلل، والتخريج؛ لمعرفة مدى عناية العلماء بجمع طرق الحديث الواحد.

٣. جمع الفوائد المترتبة على جمع طرق الحديث الواحد عند الحكم عليه من أمهات كتب علوم الحديث.

٤. الاطلاع على العديد من كتب الأحاديث المحققة، للوقوف على طريقة محققيها في الحكم على أحاديثها.

٥. ذكر نماذج لجمع طرق الحديث الواحد من الكتب الآتية: (صحيح مسلم – العلل للدرقطني – البدر المنير لابن الملقن).

التمهيد:

المطلب الأول: مفهوم الطُّرُق لغةً واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم الطُّرُق في اللُّغةِ.

الطُّرُق: جمع طريق، وللطَّريق في اللغة عدة معان:

١. جاء بمعنى: السبيل، يُذكَّر ويُؤنَّث. تقول: الطريق الأعظم، والطريق العظمى، والجمع أَطْرِقة وطُرُق. قال الأَعشى:

فـلـمّـا جَـزَمـتُ بـه قِـرْبَـتـي
تَـيَـمَّـمْـتُ أَطْـرِقَـةً أَو خَـلِـيـفَـا.[1]

وفي حديث سَبْرة: "أَنَّ الشيطان قَعَد لابن آدم بأَطْرِقة"[2] هي: جمع طريق على التذكير؛ لأَن الطريق يذكَّر ويُؤنث فجمعه على التذكير: أَطْرِقة كرغيف

١.الجوهري، إسماعيل بن حماد "الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية" (٢٦٥/٤)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٢.أخرجه أحمد بن حنبل الشيباني "المسند" (٤٨٣/٣)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ. والنسائي، أحمد بن شعيب "السنن" (٢١/٦ رقم٣١٣٤)، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ-١٩٨٦م. والطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير"(١١٧/٧ رقم٦٥٥٨)،وصحَّحه الألباني، محمد ناصر الدين "صحيح الجامع الصغير" (رقم١٦٥٢). الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

وأَرْغِفة، وعلى التأْنيث: أَطْرُق كيمين وأَيْمُن.[١]

٢- يُطلق على: ما بين السِّكَّتين من النَّخل، قال أبو حنيفة: يُقال له بالفارسيّة: الرَّشوان.[٢]

٣- وقيل: هو أطول ما يكون من النَّخل، بلغة اليمامة واحدته طريقة، قال الأعشى:

طَرِيقٌ وجَبَّارٌ رِواءٌ أُصُولُهُ عليه أَبابِيلٌ مِنَ الطَّيْر تَنْعَبُ[٣]

٤- وقيل: هو ضرب من النَّخل. قال الأعشى:

وكلِّ كُمَيْتٍ كجِذْعِ الطَّرِيـ قِ يَجْرِي على سَلِطاتٍ لُثُمْ[٤]

ثانياً: مفهوم الطريق في الاصطلاح.

عرَّف الجرجاني الطريق بأنه: ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى المطلوب.[٥]

ثالثاً: مفهوم الطَّريق في اصطلاح المحدِّثين.

تُستعمل كلمة الطَّريق في اصطلاح المحدِّثين بمعنيين:

المعنى الأول: يُطلق ويراد به السَّند أو الإسناد.

قال القاري: "والمراد بالطَّريق: الإسناد"[٦]، ثمَّ فسَّر هذا المعنى في موضع آخر بقوله: "المراد بالطَّريق: ما يُوصل إلى المتن"[٧] ثمَّ كان أكثر إيضاحاً حين قال: "المراد بالطَّريق: رجال الإسناد"[٨]، وجمع الطَّريق طُرق وهي: الأسانيد[٩] ويقول أبو عبد الله الحنفي: "الظاهر أن الطريق عندهم بمعنى المستند، وقد يُقال: الطريق على السند وعلى رجاله"[١٠] بل جاء هذا المعنى للطَّريق في كتب علماء الحديث فهذا ابن طاهر عندما تحدث عن شرط البخاري ومسلم في الصحيحين قال: "فشرط البخاري ومسلم أن يخرجا الحديث المجمع على ثقة نقلته إلى الصحابي المشهور فإن كان للصحابي راويان فصاعداً فحسن، وإن لم يكن له إلا راو واحد وصح ذلك الطريق إلى ذلك الراوي أخرجاه"[١١]، بل نجد أنَّ ابن بهادر قد عبَّر بالطريق بدل الإسناد في قوله: "وأنه ليس لهذا المتن سوى هذا الطريق الواحد".[١٢]

المعنى الثاني: يُطلق ويراد به الوجه.

وكتب العلل والمصطلح مليئة بهذا المعنى؛ فقد قال أبوعيسى الترمذي: "كل حديث يُروى لا يكون في إسناده من يتهم بالكذب، ولا يكون الحديث شاذاً، ويُروى من غير وجه نحو ذاك، فهو عندنا حديث

١.ابن منظور، محمد بن مكرم "لسان العرب" (٢١٨/١٠)، الطبعة الأولى،دار صادر، بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
٢.الزَّبيدي، محمد بن مرتضى الحسيني "تاج العروس" (٨٤/٢٦)، تحقيق: علي شيري، بدون طبعة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
٣.المرجع السابق (٢٢٣/١٠).
٤.ابن سيده، علي بن إسماعيل "المحكم والمحيط الأعظم" (١٥/٣)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ٢٠٠٠م.
٥.الجرجاني، علي بن محمد "التعريفات" (ص١٤١)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٦.القاري، علي بن سلطان "شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر" (ص١٥٩)، تحقيق: محمد وهيثم نزار تميم، بدون طبعة، دار الأرقم، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
٧.المرجع السابق (ص١٦٠).
٨.المرجع السابق (ص٥٤٣).
٩.المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين "اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر" (٢٣٤/١)، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية ١٩٩٩م.
١٠.الكَافِيجي، محمد بن سليمان "المختصر في علم الأثر" (ص١٦٣)، تحقيق: علي زوين، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ١٤٠٧هـ
١١.المقدسي، محمد بن طاهر "شروط الأئمة الستة" (ص١٣-١٤)، عناية: طارق السعود، الطبعة الثانية، دار الهجرة، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
١٢.الزَّركشي، محمد بن جمال بن بهادر "النكت على مقدمة ابن الصلاح" (٢٦٦/٢)، تحقيق: د.زين العابدين بن محمد بلا فريج، الطبعة الأولى، أضواء السلف، الرياض، السعودية، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

حسن"[١] وعندما عرَّف الحافظ البرديجي المنكر قال: "هو الذي ينفرد به الرجل ولا يعرف متنه من غير روايته، لا من الوجه الذي رواه ولا من وجه آخر".[٢]

المطلب الثاني: مفهوم الحديث لغةً واصطلاحاً.

أولاً: مفهوم الحديث لغة.

للحديث في اللغة ثلاثة معانٍ:

١. الحَدِيثُ: نَقِيضُ القَدِيمِ. يُقَالُ: أَخَذَنِي ما قَدُمَ وما حَدُثَ، ولا يُضَمُّ حَدُثَ في شَيءٍ مِنَ الكَلامِ إلاَّ في هذا الموضِعِ، وذلك لمكان قَدُمَ، على الازدِوَاجِ.[٣] فعليه يكون الحديث بمعنى: الجديد من الأشياء.[٤]

٢. الحَدِيثُ: الخَبَرُ، يأتِي عَلَى القَلِيْلِ والكَثِيْرِ، ويُجْمَعُ عَلَى أَحَادِيثَ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ.[٥]

٣. الحَدِيثُ: ما يُحَدِّثُ به المحدِّثُ تَحْدِيثاً، وقد حَدَّثه الحديثَ وحَدَّثَه به[٦] والمحادَثَةُ، والتَّحَادُثُ، والتَّحَدُّثُ، والتَّحْدِيثُ مَعْرُوفاتٌ[٧]، أي: الكَلام.

ثانياً: مفهوم الحديث اصطلاحاً.

للعلماء في تعريف الحدِيث اصطلاحاً قولان:

١. ذهب جمهور المحدِّثين إلى أنَّ الحديث هو: أقوال النَّبي صلى الله عليه وسلم – سوى القرآن – وأفعاله وتقريراته، وصفاته الخَلْقِية، والخُلُقِية، وسائر أخباره سواءً كان ذلك قبل البعثة أم بعدها، وكذلك أقوال الصحابة والتابعين، وأفعالهم.[٨] وعليه يكون الحديث شاملاً للمرفوع، والموقوف، والمقطوع.

٢. وقيل: الحديث هو ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً له، أو فعلاً، أو تقريراً، أو صفةً حتى الحركات والسكنات في اليقظة والمنام.[٩] فيطلق على المرفوع فقط.

المبحث الأول: أهمية جمع طرق الحديث الواحد عند الحكم عليه

إنَّ الناظر في كتب المحدِّثين والمتَتَبِّعَ لطريقتهم في التصحيح والتضعيف، يستوقف نظره ولوع علماء الحديث ونُقَّاده بجمع طُرُق الحديث الواحد، واستقصاء الأسانيد التي ورد بها، وحصر طرقه ومخارجه التي أتى منها، وبلغ منهم ذلك أَنْ حَمَلَ بعضَ مَنْ لم يعرف مسلك المحدِّثين على وصفهم بزوامل للأسفار؛ وذلك لما رآهم لا يكتفون بالسند الواحد للحديث حتى يضموا إليه غيره، وكانوا يفرحون بذلك؛ لأنَّه الطريق إلى معرفة هذا الحديث والحكم الصحيح عليه، يقول الإمام عبد

١.الترمذي، محمد بن عيسى "العلل" (٧٥٨/٥)، مطبوع بآخر المجلد الخامس من السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.

٢.ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن "علوم الحديث" (ص٨٠)، تحقيق: نور الدين عتر، بدون طبعة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ١٣٩٧هـ-١٩٧٧م.

٣.الجوهري، إسماعيل بن حماد "الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية" (٤١٣/١).

٤.ابن منظور، محمد بن مكرم "لسان العرب" (١٣٣/٢).

٥.الجوهري، إسماعيل بن حماد "الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية" (٤١٣/١).

٦.ابن منظور، محمد بن مكرم "لسان العرب" (١٣٣/٢)

٧.الجوهري، إسماعيل بن حماد "الصحاح: تاج اللغة وصحاح العربية" (٤١٤/١)

٨.الطيبي، الحسين بن عبد الله "الخلاصة" (ص٣٣)، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م. التهانوي، ظفر بن أحمد "قواعد في علوم الحديث" (ص٢٤)، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، لبنان، ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

٩.السخاوي، محمد بن عبد الرحمن "فتح المغيث شرح ألفية الحديث" (١٠/١)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، القاسمي، محمد جمال الدين "قواعد التحديث" (ص٦١)، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

الله بن المبارك: "إذا أردت أن يصح لك الحديث فاضرب بعضه ببعض"[١]، بل لا يمكن معرفة أوصاف الحديث، وآفاته، وخطأه، وصوابه، وكل ما يتعلق به سنداً ومتناً، إلا بجمع الطرق، ولهذا يقول ابن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه"[٢]، وقال أيضاً: "اكتب الحديث خمسين مرة، فإنَّ له آفاتٍ كثيرة"[٣]، وقال أيضاً: "لو لم نكتب الحديث من مائة وجه ما وقعنا على الصواب"[٤]، فكلما توسع النَّاقد في جمع الطرق وتتبع الأسانيد التي ورد بها الحديث، كثرت فوائده وضَعُفَ احتمال غَلَطه في الحكم على الحديث، وعَرف من ذلك ما لم يعرفه قبل تتبع طرقه وأسانيده. قال علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يُتبين خطؤه"[٥]، ويقول الإمام أحمد بن حنبل: "الحديث إذا لم تُجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يُفَسِّرُ بعضه بعضاً"[٦]. فكل سند للحديث الواحد يأتي بفائدة جديدة في الحكم على الحديث ومعرفة صفته، ولهذا جعل المحدثون الطريق الواحد بمنزلة خبر مستقل، حتى لو كانت الطرق كلها تحكي عن الواقعة نفسها وتحمل المتن نفسه، وكانوا في العد يجعلون كل طريق حديثاً واحداً، وفي هذا المعنى يقول الإمام مسلم بن الحجاج في بيان مسلكه في صحيحه: "إنا نعمد إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنقسمها على ثلاثة أقسام، وثلاث طبقات من الناس، على غير تكرار إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى أو إسناد يقع إلى جنب إسناد؛ لعلة تكون هناك؛ لأن المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلا بد من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة" [٧] فصَرَّح أنَّ الزيادة في الإسناد تقوم مقام حديث تام. ثم إنَّ رواة الأحاديث ليسوا كلهم في مرتبة واحدة من الحفظ والضبط، والإتقان، فيحفظ بعضهم ما لم يحفظ غيره، ويروي بعضهم ما لا يرويه غيره. ولهذا نص المحدِّثون على ضرورة استقصاء طرق الحديث وتتبع أسانيده التي ورد بها، حتى يمكن حصر صيغه واستكمال وقائعه وأجزائه. فكل إسناد من أسانيد الحديث الواحد لا يخلو في الغالب من زيادات في سند الحديث أو متنه. فأسانيد الحديث تتعدد بتعدد رواته ونقلته، والرواة والنقلة – كما ذكرنا – يختلفون في حفظهم واستيعابهم، وقد ينقل بعضهم ما غفل عنه الآخر، ولا سيما في نقل الأحاديث الطويلة ورواية الوقائع المتلاحقة الحوادث، والنوازل المتنوعة المشاهد والمواضع، يقول الإمام مسلم: "فبجمع هذه الروايات ومقابلة بعضها ببعض يتميز صحيحها من سقيمها، ويتبين رواة ضعاف الأخبار من

١.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢٩٦).
٢.ابن معين، يحيى بن معين بن عون "تاريخ ابن معين–رواية الدوري" (٤/٢٧١)، تحقيق: أحمد نور سيف، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، السعودية، ١٣٩٩هـ–١٩٧٩م.
٣) البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢١٢).
٤) الخليلي، الخليل بن عبد الله "الإرشاد في معرفة علماء الحديث" (٢/٥٩٥)، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، السعودية، ١٤٠٩هـ–١٩٨٩م.
٥) الأبناسي، إبراهيم بن موسى "الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح" (١/٢٠٣)، تحقيق: صلاح فتحي هلل، الطبعة الأولى،مكتبة الرشد، الرياض،السعودية، ١٤١٨هـ–١٩٩٨م.
٦.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢١٢).
٧.النيسابوري، مسلم بن الحجاج "صحيح مسلم" (١/٤)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٧٤هـ–١٩٥٥م.

أضدادهم من الحفاظ... الخ"[١]، وقال الخطيب البغدادي: "السبيل إلى معرفة علة الحديث أن يُجمع بين طُرُقه، ويُنظر في اختلاف رواته، ويُعتبر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم في الإتقان والضبط"[٢]، فمن اقتصر على سند واحد فقد اكتفى برواية واحدة، وعندها قد يكون متن الحديث ناقصاً، وغابت عنه أجزاء كثيرة من الواقعة، أو يقف على الحديث بمعناه دون لفظه، قال إبراهيم الجوهري: "كل حديث لا يكون عندي منه مائة وجه فأنا فيه يتيم"[٣]، وقال الإمام العراقي: "الحديث إذا جُمعت طرقه تَبَيَّن المراد منه، وليس لنا أن نتمسك برواية ونترك بقية الروايات"[٤]، إذن فالواجب جمع طرقِ الحديث، والنظر فيها مجتمعةً، قال أبو حاتم الرازي: "لو لم نكتب الحديث من ستين وجهاً، ما عقلناه"[٥]، وقال الحافظ ابن حجر: "وتحصل معرفة ذلك بكثرة التتبع وجمع الطرق"[٦]، وهذا المسلك هو المعروف عند علماء الحديث بالمتابعات والشواهد، أي: أنَّ المحدث لا يكتفي بالحديث الواحد في مصدر واحد بسند واحد وإنما يبحث له عن أسانيد أخرى، فإن وجدت فالحديث له متابعات وشواهد، وهي مما يتقوى بها الحديث، وإن لم توجد سموه فرداً غريباً. قال الحافظ ابن حجر: "واعلم أن تتبع الطرق من الجوامع، والمسانيد، والأجزاء لذلك الحديث الذي يظن أنه فرد ليعلم هل له متابع أم لا ؟ هو الاعتبار".[٧،٨]

المبحث الثاني: عنايةُ المحدِّثين بجمْع طُرُق الحديث الواحد.

لقد اعتنى المحدِّثون عناية بالغة بجمع الطرق والأوجه للحديث الواحد، والمقارنة بينها، للوصول إلى الصواب والأشبه في حديث النبي صلى الله عليه وسلم من صحة وضعف، وللوقوف على خطأ الراوي وصوابه والاطلاع على أوهام الثقات والعلل الخفية في الحديث، فلا يحكمون على الحديث إلا بعلم ويقين، وبعد سبر ونظر وبحث وتنقيب وتعب وعناء. فقد ذكر ابن حجر كلاماً نفيساً للإمام البخاري في تعليل حديث، ثم قال: "وبهذا التقرير يتبين عظم موقع كلام الأئمة المتقدمين، وشدة فحصهم، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم بما يوجب المصير إلى تقليدهم في ذلك والتسليم لهم فيه".[٩]

١.النيسابوري، مسلم بن الحجاج "كتاب التمييز" – ملحق بكتاب منهج النَّقد عند المحدثين – (ص٢٠٩)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثالثة، مكتبة الكوثر، الرياض، السعودية، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.

٢.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢٩٥).

٣.الذَّهبي، محمد بن أحمد "ميزان الاعتدال في نقد الرجال" (١/٣٥)، تحقيق: علي محمد البجاوي، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٤.العراقي، عبد الرحيم بن الحسين "طرح التثريب في شرح التقريب" (٧/١٨١)، بدون طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.

٥.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي" (٢/١٤٩)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

٦.العسقلاني، أحمد بن علي "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر" (ص١١٣)، تحقيق: د.عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى، مطبعة سفير، الرياض، السعودية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٧.المرجع السابق (ص٩٠).

٨.أفدت في هذا المبحث كثيراً من كتاب "جهود علماء المسلمين في تمييز صحيح السيرة النبوية من ضعيفها" (ص٤-٧)، للدكتور/عبد الكريم بن زيد عكوي، الطبعة الأولى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٢٥هـ.

٩.العسقلاني، أحمد بن علي "النكت على كتاب ابن الصلاح" (٢/٧٢٦)، تحقيق: د.ربيع بن هادي المدخلي، الطبعة الثالثة، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

يقول الإمام علي بن المديني – الذي قال فيه أبو حاتم الرازي: كان علماً في الناس في معرفة الحديث والعلل[١]– : "ربما أدركت علة حديث بعد أربعين سنة".[٢]

إنَّ جمع طُرُق الحديث الواحد لا يقوم به إلا من رزقه الله تعالى فهماً ثاقباً، وحفظا واسعاً، وذكاء وفطنة، وملكة قوية بالأسانيد والمتون، ومعرفة تامة بمراتب الرواة عامة، ومراتب الثقات خاصة، وترجيح بعضهم على بعض عند الاختلاف، قال العلائي: "ووجوه الترجيح كثيرة لا تنحصر، ولا ضابط لها بالنسبة إلى جميع الأحاديث، بل كل حديث يقوم به ترجيح خاص، وإنما ينهض بذلك الممارس الفطن، الذي أكثر من الطرق والروايات... الخ"[٣] بل لا يقف على غوامضه، ويستثير الخفي من فوائده، إلا من جمع متفرقه، وألَّف مشتته، وضم بعضه إلى بعض، واشتغل بتصنيف أبوابه، وترتيب أصنافه. قال الخطيب البغدادي: "قَلَّ من يتمهر في علم الحديث، ويقف على غوامضه، ويستثير الخفي من فوائده، إلا من جمع متفرقه، وألَّف متشتته، وضم بعضه إلى بعض، واشتغل بتصنيف أبوابه، وترتيب أصنافه، فإنَّ ذلك الفعل مما يُقَوِّي النَّفس، ويُثَبِّت الحفظ، ويُذْكي القلب، ويَشْحذُ الطبع، ويبسط اللسان، ويجيد البيان، ويكشف المشتبه ويوضح الملتبس".[٤]

ومن الحفاظ المتقدمين الذين لهم اهتمام بالغ، وعناية تامة بجمع طرق الحديث الواحد في مكان واحد – على سبيل المثال – الأئمة البخاري، ومسلم، في صحيحيهما مع اشتراط الصحة، وابن خزيمة والنسائي في السنن الكبرى وغيرهم. فنرى الإمام البخاري يذكر الحديث الواحد من عدة طرق إما في مكان واحد بصيغة التحويل (ح)، أو في عدة أماكن حسب ما يقتضيه فقهه – وهو الغالب –، وأمَّا الإمام مسلم فيسوق الحديث الواحد بتنسيق بديع في مكان واحد من عدة طرق، سواء بصيغة التحويل أو بأسانيد مستقلة. قال الإمام السيوطي: "واختص مسلم بجمع طرق الحديث في مكان واحد بأسانيده المتعددة وألفاظه المختلفة؛ فَسَهل تناوله، بخلاف البخاري فإنَّه قطعها في الأبواب؛ بسبب استنباطه الأحكام منها، وأورد كثيراً منها في مظنته"[٥]، وهكذا صنيع الإمام ابن خزيمة الذي أكثر استعمال صيغة التحويل (ح) في صحيحه لجمع الطرق والأوجه للحديث الواحد في مكان واحد، وقد ذكر حديث عائشة رضي الله عنها "أنها كانت تفرك المني من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم"، من أكثر من خمس وعشرين طريقاً[٦]، وأما النَّسائي فله عناية خاصة بهذا الجانب، يقول السيد جمال الدين: "صنف في أول الأمر كتاباً يُقال له: السنن الكبرى للنسائي وهو كتاب جليل لم يُكتب مثله في جمع طرق الحديث"[٧]، فهو يذكر

١.ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد "تقدمة الجرح والتعديل" (ص٣١٩)، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
٢.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢٥٧)، تحقيق: د.محمود الطحان، بدون طبعة، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
٣.العسقلاني، أحمد بن علي "النكت على كتاب ابن الصلاح" (٢/٧١٢).
٤.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢/٢٨٠)
٥.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي" (١/٩٥)
٦.ابن خزيمة، محمد بن إسحاق "صحيح ابن خزيمة" (١/١٤٥ -١٤٧ رقم٢٨٨-٢٩٠)، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، بدون طبعة، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
٧.القاري، علي بن سلطان "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" (١/٧٤)، تحقيق: جمال عيتاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

الحديث الواحد من عدة طرق مختلفة، ويبوب لبيان اختلاف ألفاظ الناقلين للخبر فيقول مثلاً: "ثواب من ثابر على اثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين في ذلك" وسرد تحته خمس عشرة رواية[١]، ويقول: "الحجامة للصائم وذكر الأسانيد المختلفة فيه" وسرد تحته أكثر من مائة طريق.[٢]

ومن كتب السُنَّة التي اعتنت بجمع طرق الحديث الواحد: صحيح ابن حبان للإمام أبي حاتم البستي فقد ذكر حديث: "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ و يُنَصِّرَانِهِ و يُمَجِّسَانِهِ" من طريق حُميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة مرفوعاً، ثم قال: "ذكر الخبر المدْحِض قول من زعم أن هذا الخبر تفرد به حميد ابن عبد الرحمن"، وأورده من طريقين آخرين عن أبي هريرة مرفوعاً.[٣] وفي موضع آخر قال: "ذكر الخبر المدْحِض قول من زعم أن هذا الخبر تفرد به سهيل بن أبي صالح" وأورد تحته حديثاً لسليمان بن بلال تابع فيه سهيل بن أبي صالح.[٤] والمعجم الكبير للإمام الطبراني فقد اشتمل على بيان اختلاف الرواة في مروياتهم، وقد يبوب على ذلك أحياناً كما صنع في مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه حيث قال: "الاختلاف عن الأعمش في حديث عبد الله في صلاة النبي صلى الله عليه وسلم بمنىً"[٥]، وفي موضع آخر قال: "الاختلاف عن الأعمش في حديث عبد الله أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم كان أكثر ما ينصرف من الصلاة عن شماله".[٦]

وممن اعتنى – بدقة فائقة – بجمع طرق الحديث الواحد في مكان واحد أصحاب كتب العلل؛ لحاجة الوقوف على علة الحديث، فمن نظر في كتبهم يلاحظ اشتمالها على ذكر طرق الحديث المختلفة، والمقارنة بينها، وذكر اختلاف الرواة فيما بينهم، حيث اهتم أصحابها بهذه المسألة اهتماماً بالغاً، وجعلوها من أهم معايير نقد الحديث والحكم على الرجال عندهم. ومن هؤلاء الأئمة: الإمام يعقوب بن شيبة السدوسي في مسنده المعلل، وعلي بن المديني، وابن أبي حاتم، والدارقطني وغيرهم في عللهم، وكتاب الدارقطني يُعد الأجل والأنفع في هذا الفن[٧]، وطريقتهم أنهم يجمعون الحديث الواحد من طرق متعددة وأوجه مختلفة، ثم ينصون على علة الحديث، والوجه الصواب أو الأشبه منها، وقد ذكر الحافظ الدارقطني لحديث فاطمة بنت أبي حبيش رضي الله عنها "في الاستحاضة" أكثر من ثمانين طريقاً[٨]، ولحديث أم كرز رضي الله عنها "في

١.النَّسائي، أحمد بن شعيب "السنن الكبرى" (١/٤٥٨-٤٦٣ رقم١٤٦٧-١٤٨٢)، تحقيق: د.عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١١هـ-١٩٩١م.
٢.المرجع السابق (٢/٢١٦ – ٢٣٨ رقم ٣١٣٣ – ٣٢٤٤).
٣.البستي، محمد بن حبان "صحيح ابن حبان" (١/٣٣٦-٣٣٩ رقم١٢٨-١٣٠)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
٤.المرجع السابق (١/٣٨٤ – ٣٨٦ رقم ١٦٦ – ١٦٧).
٥.الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٠/١١٥).
٦.المرجع السابق " (١٠/١٢٠).
٧.قال ابن كثير – بعد أن ذكر عدداً من كتب العلل –: "وقد جمع أزمّة ما ذكرناه كُلَّه الحافظ الكبير أبو الحسن الدارقطني في كتابه في ذلك، وهو من أجلّ كتاب، بل أجلّ ما رأيناه وُضع في هذا الفنّ، لم يُسبق إلى مثله، وقد أعجز من يُريد أن يأتي بشكله، فرحمه الله وأكرمَ مثواه"أهـ. ابن كثير، إسماعيل بن عمر "الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث" (١/١٩٨)، شرح: أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض، السعودية، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
٨.الدارقطني، علي بن عمر "العلل الواردة في الأحاديث النبوية" (١٤/١٣٧-١٤٤ رقم٣٤٨٤)، تحقيق: محمد بن صالح الدباسي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية، ١٤٢٧هـ.

العقيقة" أكثر من ستين طريقاً[١]، وكذلك ممن حرص على جمع طرق الحديث الواحد واستيعاب أسانيده، أصحاب كتب التخريج، كالزيلعي في نصب الراية، وابن الملقن في البدر المنير، وابن حجر في كتبه في التخريج.

وقد كان حفاظ الحديث يهتمون كثيراً بجمع طرق الحديث الواحد لا للتكثير بل لمعرفة الخطأ من الصواب، يدل على ذلك ما أورده الخطيب البغدادي من طريق أبي يعلى أحمد بن علي قال: سمعت الحارث بن سريج يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول: "ما رأيت صاحب حديث أحفظ من سفيان الثوري حدث يوماً عن حماد بن أبي سليمان، عن عمرو بن عطية، عن سلمان الفارسي قال: البصاق ليس بطاهر، فقلت: يا أبا عبد الله، هذا خطأ، فقال لي: كيف؟ عمن هذا؟ قلت حماد عن ربعي، عن سلمان، قال: من يحدث به عن حماد؟ قلت: حدثنيه شعبة عن حماد، عن ربعي، قال: أخطأ شعبة فيه، ثم سكت ساعة، ثم قال: وافق شعبة على هذا أحد؟ قلت نعم، قال: من؟ قلت: سعيد بن أبي عروبة، وهشام الدستوائي، وحماد بن سلمة، فقال: أخطأ حماد هو حدثني عن عمرو بن عطية، عن سلمان، قال عبد الرحمن فوقع في نفسي، قلت: أربعة يجتمعون على شيء واحد، يقولون: عن حماد، عن ربعي، فلما كان بعد سنة أخرى، سنة إحدى وثمانين ومائة، أخرج إلي غندر كتاب شعبة فإذا فيه: عن حماد عن ربعي، وقد قال حماد مرة: عن عمرو بن عطية، قال عبد الرحمن: فقلت: رحمك الله يا أبا عبد الله، كنت إذا حفظت الشيء لا تبالي من خالفك".[٢] وبمثله: ما أخرجه ابن حبان البستي في كتاب المجروحين بسنده حيث قال: "سمعت محمد بن إبراهيم بن أبي شيخ الملطي يقول: جاء يحيى بن معين إلى عفان ليسمع منه كتب حماد بن سلمة، فقال له: سمعتها من أحد ؟ قال: نعم، حدثني سبعة عشر نفساً عن حماد بن سلمة، فقال: والله لا حدثتك، فقال: إنما هو دِرْهَم، وانحدرْ إلى البصرة واسمعْ من التبوذكي، فقال: شأنك، فانحدر إلى البصرة، وجاء إلى موسى بن إسماعيل، فقال له موسى: لم تسمعْ هذه الكتب من أحد؟! قال: سمعتُها على الوجه من سبعة عشر نفساً، وأنت الثامن عشر، فقال: وماذا تصنع بهذا ؟ فقال: إنَّ حماد بن سلمة كان يخطئ، فأردتْ أن أميِّز خطأه من خطأ غيره، فإذا رأيتُ أصحابه قد اجتمعوا على شيء علمتُ أن الخطأ من حماد نفسه، وإذا اجتمعوا على شيء عنه، وقال واحد منهم بخلافه، علمتُ أن الخطأ منه لا من حماد، فأميِّز بين ما أخطأ هو بنفسه وبين ما أُخطئ عليه".[٣]

المبحث الثالث: فوائد جمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه

لجمع طُرُق الحديث الواحد في مكان واحد بسياق واحد، والموازنة بينها، فوائد كثيرة غفل عنها الكثير من المحققين في زمننا هذا، من أبرزها الآتي:

١. معرفة حال الحديث صحة وضعفاً. وهي أهم الفوائد، بل هي ثمرته.

قال العلائي: "الحكم على الحديث... لا يتأتى إلا

١.المرجع السابق (١٥/٣٩٤-٤١٠ رقم٤١٠١).
٢.البغدادي، أحمد بن علي "تاريخ بغداد" (٩/١٦٨)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٧هـ.
٣.البستي، محمد بن حبان "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين" (١/٣٢)، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.

بعد جمع الطرق، وكثرة التفتيش"[١]، وقال بعضهم: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يوقف على صحة الحديث ولا على سقمه".[٢]

٢. الوقوف على علة الحديث، إذ لا يمكن الكشف عنها إلا بجمع طرق الحديث المختلفة في سياق واحد، والنظر في كل راو من طبقات الإسناد هل تفرد؟ أو خالف؟ قال الخطيب البغدادي: "والسبيل إلى معرفة علة الحديث أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته، ويعتبر بمكانهم من الحفظ، ومنزلتهم في الإتقان والضبط".[٣]

٣. معرفة اتصال السند، وانقطاعه، ومعرفة نوع الانقطاع من تدليس، أو عضل، أو إرسال، والترجيح بين الوقف والرفع، والوصل والإرسال؛ لذا قال القاسمي: "فإنَّه إذا جمع طرق الحديث يظهر أنه كم من مرسل لا أصل له، وكم من مرسل يخالف مسنداً".[٤]

٤. تحقيق السند، ويشمل: استدراك السقط، وتحرير التحريف، وتصحيح التصحيف. قال الإمام علي بن المديني: "الباب إذا لم تُجمع طرقه لم يتبين خطؤه".[٥] أي: لم ندرك موضع الخطأ من الصواب.

٥. الوقوف على فوائد حديثية كـ: تصريح المدلس بالسماع، وتعيين المبهم، وتوضيح المهمل في الإسناد أو المتن.

٦. الوقوف على مدار الحديث، ومعرفة عدد المخالفين والموافقين.

٧. الاطلاع على دخول حديث في حديث، أو وهم واهم، لا سيما أوهام الثقات، وهو موضوع العلل الخفية.

٨. الوقوف على زيادة الثقة، ومعرفة القرائن المحيطة بها، التي تعين على قبول تلك الزيادة أو ردِّها.

٩. تحقيق المعنى الصحيح للحديث، وتفسير النصوص لبعضها؛ لذا قال الإمام أحمد: "الحديث إذا لم تُجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"[٦]، وقال العراقي: "الحديث إذا جُمعت طرقه تَبَيَّن المراد منه، وليس لنا أن نتمسك برواية ونترك بقية الروايات".[٧]

١٠. الوقوف على الحديث الغريب متناً وإسناداً، وهو الذي تفرد به الصحابي، أو تفرد به راوٍ دون الصحابي.

١١. الوقوف على الاختلافات الحاصلة في الأسانيد والمتون.

١٢. معرفة القلب، والإدراج، والاضطراب الحاصل في الأسانيد والمتون.

١٣. كشف أوهام الرواة وأخطائهم.

١٤. معرفة الزيادة والنقص بين الروايات.

١٥. معرفة من روى عن المختلط قبل اختلاطه من بعده.

المبحث الرابع: بيان حال كثير من المحقِّقين المشتغلين بالتخريج في هذا العصر.

إنَّ الحكم على الحديث، وبيان صحيحه من سقيمه، وجيده من رديئة، ومقبولة من مردوده، والكشف عن علته ليس بأمر هين، بل يتطلب من المحقق أو الباحث

١.الزَّركشي، محمد بن جمال بن بهادر "النكت على مقدمة ابن الصلاح" (٢٦٦/٢).
٢.السخاوي، محمد بن عبد الرحمن "فتح المغيث شرح ألفية الحديث" (٣٧٠/٢).
٣.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢٩٥/٢).
٤.القاسمي، محمد جمال الدين "قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث" (ص٣٣٤).
٥.الأبناسي، إبراهيم بن موسى "الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح" (٢٠٣/١).
٦.البغدادي، أحمد بن علي "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" (٢١٢/٢).
٧.العراقي، عبد الرحيم بن الحسين "طرح التثريب في شرح التقريب" (١٨١/٧).

أو المصحح والمضَعِّف هِمَّة عالية، وجهداً بالغاً، وعلماً واسعاً، ونظراً دقيقاً مع معرفة طرق المتقدمين في النقد والتعليل. ولكن – مع الأسف – نجد كثيراً من المشتغلين بالتخريج في هذا العصر يكتفون في الحكم على الحديث بالنظرة العابرة في إسناده من غير جمع طرقه، والمقارنة بينها، فإذا وجدوا إسناداً رواته ثقات حكموا على الحديث بأنَّه حديث صحيح، وإذا وجدوا إسناداً فيه راو ضعيف حكموا عليه بأنَّه ضعيف، وهذه نظرة غير دقيقة لا يعتبرها المحققون من علماء الحديث، ولا يكتفون بها، ولا يغترون بظاهرها، وإنما يتتبعون طرقه؛ لأن الراوي – وإن كان ثقة – قد يخطئ ويهم في حديث بخصوصه، ولا سبيل إلى معرفة أوهام الثقات سوى جمع طرق الحديث، والمقارنة بينها، والنظر في أقوال النُقَّاد. بل إنَّ البعض من هؤلاء، يظن الواحد منهم أن تكثير العزو إلى المصادر الحديثية هو الغاية والهدف من التخريج، فيثقلون الكتب بتكثير المصادر، ويتسرعون في الحكم عليه من غير مراعاة لضوابط التخريج، والجرح والتعديل، ومن غير مقارنة بين طرق الحديث مع الإهمال والإغفال عن أقوال النُقَّاد في ذلك الحديث، بل أشد من ذلك أننا نجد بعض المنتسبين إلى التحقيق – مع قلة علمه، وقصور فهمه – يتجرأ على كبار النقاد والحفاظ كعلي بن المديني فيخطئه، وينسب الوهم إليه! والله المستعان. إذن يجب على المشتغل بهذا العلم الجليل أن يبذل كامل جهده في جمع طرق الحديث، ويتتبع أقوال العلماء فيه، ويدقق النظر مراراً وتكراراً، وعليه أن يُدرك عظم هذا الأمر، وخطورة الكلام فيه بلا علم، فلا يستعجل، ولا يتسرع في الحكم على الحديث، بل يتأنى، ويقف قليلاً، ويتذكر أنَّه بحكمه هذا قد يحلل حراماً أو يحرم حلالاً، وأنَّه ينسب هذا الكلام إلى النبي صلى الله عليه وسلم أو ينفيه عنه، ويتذكر أنَّ قوماً سوف يأخذون قوله، ويعملون بحكمه، وأنَّه مسؤول عن هذه الجُرْأة أمام الله عز وجل يوم القيامة.

المبحث الخامس: نماذج لجمع طُرُق الحديث الواحد عند أئمة الحديث

تبيَّن لنا من الكلام على عناية الأئمة بجمع طرق الحديث الواحد أنَّ المصنفات التي اهتمت بجمع طُرُق الحديث على ثلاثة أنواع وهي كالآتي:

النوع الأول: أشهر كتب الحديث المسندة. كـ (الصحيحين – سنن النسائى الكبرى – صحيح ابن خزيمة – صحيح ابن حبان – المعجم الكبير للطبراني) وغيرها.

النوع الثاني: كتب العلل.

النوع الثالث: كتب التخريج.

لذا رأيت أن أسوق نموذجاً واحداً لكل نوع من هذه الأنواع الثلاثة – كون الأمثلة شتى يضيق المقام عن حصرها – لأبيِّن للقارئ الكريم طريقة أئمة الحديث في جمع الطرق، وكيفية عرضها.

النموذج الأول:

اهتم كثير من أصحاب كتب الحديث المسندة بجمع الطُرُق وسردها في مكان واحد ليسهل عليه النظر فيها، والحكم على الحديث من خلالها، وممن له اليد الطولى في ذلك الإمام مسلم بن الحجاج في صحيحه، فهو يسوق الحديث الواحد بتنسيق بديع في مكان واحد من عدة طرق، سواء بصيغة التحويل أو بأسانيد مستقلة، مع المحافظة على أداء الألفاظ كما هي دون تقطيع. يقول ابن حجر: "حصل لمسلم في كتابه حظ عظيم

مفرط لم يحصل لأحد مثله، بحيث إن بعض الناس كان يفضله على صحيح محمد بن إسماعيل؛ وذلك لما اختص به من جمع الطرق، وجودة السياق، والمحافظة على أداء الألفاظ كما هي من غير تقطيع، ولا رواية بمعنى، وقد نسج على منواله خلق من النيسابوريين فلم يبلغوا شأوه".[١]

وقال الإمام السيوطي: "واختص مسلم بجمع طرق الحديث في مكان واحد بأسانيده المتعددة وألفاظه المختلفة فسهَّل تناوله، بخلاف البخاري فإنَّه قطعها في الأبواب؛ بسبب استنباطه الأحكام منها، وأورد كثيراً منها في مظنته".[٢] فقد أخرج مسلم في صحيحه[٣] حديث: "أَرْبَعٌ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحِدَأَةُ[٤] وَالْغُرَابُ والفارة وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".[٥] بعدة روايات وألفاظ من ثلاث طُرُق عن النبي صلى الله عليه وسلم.

الطريق الأولى: عن عائشة رضي الله عنها، ورواه عنها من ثلاثة وجوه.

الوجه الأول: من طريق القاسم بن محمد عنها.

قال: حدثنا هَارُونُ بن سَعِيدٍ الْأَيْلِيُّ وَأَحْمَدُ بن عِيسَى قالا: أخبرنا بن وَهْبٍ أخبرني مَخْرَمَةُ بن بُكَيْرٍ عن أبيه قال: سمعت عُبَيْدَ اللَّهِ بن مِقْسَمٍ يقول: سمعت الْقَاسِمَ بن مُحَمَّدٍ يقول: سمعت عَائِشَةَ زَوْجَ النبي صلى الله عليه وسلم تَقُولُ سمعت رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم يقول: "أَرْبَعٌ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ يُقْتَلْنَ في الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحِدَأَةُ، وَالْغُرَابُ، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".[٦]

الوجه الثاني: من طريق سعيد بن المسيب عنها.

قال: وحدثنا أبو بَكْرِ بن أبي شَيْبَةَ حدثنا غُنْدَرٌ عن شُعْبَةَ ح وحدثنا بن الْمُثَنَّى وبن بَشَّارٍ قالا: حدثنا محمد بن جَعْفَرٍ، حدثنا شُعْبَةُ قال: سمعت قَتَادَةَ يحدث عن سَعِيدِ بن الْمُسَيَّبِ عن عَائِشَةَ رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أَنَّهُ قال: "خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ في الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْحَيَّةُ، وَالْغُرَابُ الْأَبْقَعُ[٧]، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْحُدَيَّا".[٨]

الوجه الثالث: من طريق عروة بن الزبير عنها.

وعن عروة: رواه هشام بن عروة، والزهري.

وعن الزهري: رواه معمر، ويونس.

وعن معمر: رواه يزيد بن زريع، وعبد الرزاق.

أولاً: رواية هشام بن عروة عن أبيه عنها.

قال: وحدثنا أبو الرَّبِيعِ الزَّهْرَانِيُّ حدثنا حَمَّادٌ – وهو ابن زَيْدٍ – حدثنا هِشَامُ بن عُرْوَةَ عن أبيه عن عَائِشَةَ رضي

١.العسقلاني، أحمد بن علي "تهذيب التهذيب" (١٢٧/١٠)، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر أباد، الهند، ١٣٢٧هـ.

٢.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي" (٩٥/١).

٣.النِّيسابوري، مسلم بن الحجاج "الصحيح" (٨٥٦/٢-٨٥٩ رقم ١١٩٨-١٢٠٠).

٤.الْحِدَأَةُ: طائرٌ يَصيدُ الجِرْذَان، ويُقال: إنَّها كانت تَصيدُ لسليمان بن داود، وكانت أصيدَ الطير، فانقطع عنه الصيد لدعوة سليمان. الفراهيدي، الخليل بن أحمد "كتاب العين" (٢٧٨/٣)، تحقيق: د.مهدي المخزومي، ود.إبراهيم السامرائي، الطبعة الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٥.العَقُورُ: هو كل سَبُع يَعْقِرُ، أي: يجْرحُ ويَقْتُلُ ويفْتَرِسُ كالأسدِ والنّمِر والذِّئب. سمَّاها كلباً لاشْتِرَاكِها في السَّبُعيَّة. الجزري، مبارك بن محمد بن الأثير "النهاية في غريب الحديث والأثر" (٢٧٥/٣)، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، بدون طبعة المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٦.النيسابوري، مسلم بن الحجاج "صحيح مسلم" (٨٥٦/٢ رقم ٦٦/١١٩٨).

٧.الْأَبْقَعُ: الغُرَابُ الْأَبْقَعُ: الذي فيه سواد وبياض. الجوهري، إسماعيل بن حماد "الصحاح – تاج اللغة وصحاح العربية" (٤٤٢/٣).

٨.النيسابوري، مسلم بن الحجاج "صحيح مسلم" (٨٥٦/٢ رقم ٦٧/١١٩٨).

الله عنها قالت: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ فِي الْحَرَمِ: الْعَقْرَبُ، والفارة، وَالْحُدَيَّا، وَالْغُرَابُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".(١)

ثانياً: رواية يزيد بن زريع عن معمر عن الزهري عن عروة عنها.

قال: وحدثنا عُبَيْدُ اللَّهِ بن عُمَرَ الْقَوَارِيرِيُّ حدثنا يَزِيدُ بن زُرَيْعٍ حدثنا مَعْمَرٌ عن الزُّهْرِيِّ عن عُرْوَةَ عن عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "خَمْسٌ فَوَاسِقُ يُقْتَلْنَ في الْحَرَمِ: الفارة، وَالْعَقْرَبُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحُدَيَّا، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".(٢)

ثالثاً: رواية عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن عروة عنها.

قال: وحدثناه عبد بن حُمَيْدٍ أخبرنا عبد الرَّزَّاقِ أخبرنا مَعْمَرٌ عن الزُّهْرِيِّ بهذا الإسناد قالت: "أَمَرَ رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِقَتْلِ خَمْسٍ فَوَاسِقَ في الْحِلِّ وَالْحَرَمِ".(٣) ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِ حديث يَزِيدَ بن زُرَيْعٍ.

رابعاً: رواية يونس عن ابن شهاب – الزهري – عن عروة عنها.

قال: وحدثني أبو الطَّاهِرِ وَحَرْمَلَةُ قالا: أخبرنا بن وَهْبٍ أخبرني يُونُسُ عن بن شِهَابٍ عن عُرْوَةَ بن الزُّبَيْرِ عن عَائِشَةَ رضي الله عنها قالت: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "خَمْسٌ من الدَّوَابِّ كُلُّهَا فَوَاسِقُ تُقْتَلُ في الْحَرَمِ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْعَقْرَبُ، والفارة".(٤)

الطريق الثانية: عن ابن عمر رضي الله عنه، ورواه عنه من ثلاثة وجوه.

الوجه الأول: من طريق سالم عنه.

قال: وحدثني زُهَيْرُ بن حَرْبٍ وبن أبي عُمَرَ جميعاً عن ابن عُيَيْنَةَ قال: زُهَيْرٌ حدثنا سُفْيَانُ بن عُيَيْنَةَ عن الزُّهْرِيِّ عن سَالِمٍ عن أبيه رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "خَمْسٌ لَا جُنَاحَ على من قَتَلَهُنَّ في الْحَرَمِ وَالْإِحْرَامِ: الفارة، وَالْعَقْرَبُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ" وقال بن أبي عُمَرَ في رِوَايَتِهِ في الْحُرُمِ وَالْإِحْرَامِ.(٥)

الوجه الثاني: من طريق نافع عنه.

ورواه عن نافع: مالك، وابن جريج، ومحمد بن إسحاق

أولاً: رواية مالك عن نافع عن ابن عمر.

قال: وحدثنا يحيى بن يحيى قال: قرأت على مَالِكٍ عن نَافِعٍ عن ابن عُمَرَ رضي الله عنهما أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم قال: "خَمْسٌ من الدَّوَابِّ ليس على الْمُحْرِمِ في قَتْلِهِنَّ جُنَاحٌ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْعَقْرَبُ، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".(٦)

ثانياً: رواية ابن جريج عن نافع عن ابن عمر.

قال: وحدثنا هَارُونُ بن عبد اللَّهِ حدثنا محمد بن بَكْرٍ حدثنا ابن جُرَيْجٍ قال: قلت لِنَافِعٍ مَاذَا سَمِعْتَ ابن عُمَرَ يُحِلُّ لِلْحَرَامِ قَتْلَهُ من الدَّوَابِّ فقال لي نَافِعٌ: قال عبد اللَّهِ: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "خَمْسٌ من الدَّوَابِّ لَا جُنَاحَ على من قَتَلَهُنَّ في قَتْلِهِنَّ: الْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، وَالْعَقْرَبُ، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُور"(٧)

ثالثاً: رواية محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر.

١.المرجع السابق (٨٥٧/٢ رقم ٦٨/١١٩٨).
٢.المرجع السابق (٨٥٧/٢ رقم ٦٩/١١٩٨).
٣.المرجع السابق (٨٥٧/٢ رقم ٧٠/١١٩٨).
٤.المرجع السابق (٨٥٧/٢ رقم ٧١/١١٩٨).
٥.المرجع السابق (٨٥٧/٢ رقم ٧٢/١١٩٩).
٦.المرجع السابق (٨٥٨/٢ رقم ٧٦/١١٩٩).
٧.المرجع السابق (٨٥٨/٢ رقم ٧٧/١١٩٩).

قال: وحدثنيه فَضْلُ بن سَهْلٍ حدثنا يَزِيدُ بن هَارُونَ أخبرنا محمد بن إسحاق عن نَافِعٍ وَعُبَيْدِ اللَّهِ بن عبد اللَّهِ عن ابن عُمَرَ رضي الله عنهما قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "خَمْسٌ لَا جُنَاحَ في قَتْلِ ما قُتِلَ مِنْهُنَّ في الْحَرَمِ" فذكر بمثله.(١)

الوجه الثالث: من طريق عبد الله بن دينار عنه.

قال: وحدثنا يحيى بن يحيى وَيَحْيَى بن أَيُّوبَ وَقُتَيْبَةُ وابن حُجْرٍ قال يحيى بن يحيى: أخبرنا وقال الْآخَرُونَ: حدثنا إسماعيل بن جَعْفَرٍ عن عبد اللَّهِ بن دِينَارٍ أَنَّهُ سمع عَبْدَ اللَّهِ بن عُمَرَ رضي الله عنهما يقول: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "خَمْسٌ من قَتَلَهُنَّ وهو حَرَامٌ فلا جُنَاحَ عليه فِيهِنَّ: الْعَقْرَبُ، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحُدَيَّا" واللفظ لِيَحْيَى بن يحيى.(٢)

الطريق الثالثة: عن حفصة رضي الله عنها، ورواه عنها من ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: من طريق سالم بن عبد الله عن عبد الله بن عمر عنها.

قال: حدثني حَرْمَلَةُ بن يحيى أخبرنا ابن وَهْبٍ أخبرني يُونُسُ عن ابن شِهَابٍ أخبرني سَالِمُ بن عبد اللَّهِ أَنَّ عَبْدَاللَّهِ بن عُمَرَ رضي الله عنهما قال: قالت حَفْصَةُ زَوْجُ النبي صلى الله عليه وسلم: قال رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: "خَمْسٌ من الدَّوَابِّ كُلُّهَا فَاسِقٌ لَا حَرَجَ على من قَتَلَهُنَّ: الْعَقْرَبُ، وَالْغُرَابُ، وَالْحِدَأَةُ، والفارة، وَالْكَلْبُ الْعَقُورُ".(٣)

الوجه الثاني: من طريق زهير عن زيد بن جبير عن ابن عمر عنها.

قال: حدثنا أَحْمَدُ بن يُونُسَ حدثنا زُهَيْرٌ حدثنا زَيْدُ بن جُبَيْرٍ أَنَّ رَجُلًا سَأَلَ ابن عُمَرَ: ما يَقْتُلُ الْمُحْرِمُ من الدَّوَابِّ؟ فقال: أَخْبَرَتْنِي إِحْدَى نِسْوَةِ رسول اللَّهِ صلى الله عليه وسلم "أَنَّهُ أَمَرَ أو أُمِرَ أَنْ يَقْتُلَ الفارة، وَالْعَقْرَبَ، وَالْحِدَأَةَ وَالْكَلْبَ الْعَقُورَ، وَالْغُرَابَ".(٤)

الوجه الثالث: من طريق أبي عوانة عن زيد بن جبير عن ابن عمر عنها.

قال: حدثنا شَيْبَانُ بن فَرُّوخَ حدثنا أبو عَوَانَةَ عن زَيْدِ بن جُبَيْرٍ قال: سَأَلَ رَجُلٌ ابن عُمَرَ: ما يَقْتُلُ الرَّجُلُ من الدَّوَابِّ وهو مُحْرِمٌ؟ قال: حَدَّثَتْنِي إِحْدَى نِسْوَةِ النبي صلى الله عليه وسلم "أَنَّهُ كان يَأْمُرُ بِقَتْلِ الْكَلْبِ الْعَقُورِ، والفارة، وَالْعَقْرَبِ، وَالْحُدَيَّا، وَالْغُرَابِ، وَالْحَيَّةِ" قال وفي الصَّلَاةِ أَيْضاً.(٥)

النموذج الثاني:

الغالب على منهج كتب العلل أن يُسأل الشيخ عن حديث من طريق معينة فيذكر الخطأ في سنده، أو في متنه، أو فيهما معاً، وقد يذكر بعض الطرق الصحيحة ويعتمد عليها في بيان علة الحديث المسؤول عنه، ويُعرِّف أحياناً ببعض الرواة، ويبيّن أحوالهم قوة وضعفاً، وحفظاً وضبطاً... وإن التزام الأئمة لهذا المنهج يعود إلى طبيعة هذا العلم وموضوعه، الذي يعتمد اعتماداً كبيراً على الحفظ والفهم ومعرفة الطرق الكثيرة(٦) والناظر في كتب العلل يلاحظ اشتمالها على ذكر طرق الحديث المختلفة،

١.المرجع السابق (٨٥٩/٢ رقم ٧٨/١١٩٩).
٢.المرجع السابق (٨٥٩/٢ رقم ٧٩/١١٩٩).
٣.المرجع السابق (٨٥٨/٢ رقم ٧٣/١٢٠٠).
٤.المرجع السابق (٨٥٨/٢ رقم ٧٤/١٢٠٠).
٥.المرجع السابق (٨٥٨/٢ رقم ٧٥/١٢٠٠).
٦.الخطيب، محمد عجاج "أصول الحديث علومه ومصطلحه" (ص٢٩٥)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.

والمقارنة بينها وذكر اختلاف الرواة فيما بينهم. وأشهر كتب العلل: (العلل لابن المديني – العلل لمسلم – العلل الكبير للترمذي – العلل لابن أبي حاتم – العلل للدارقطني) وهو أوسعها شمولاً، وأجمعها استيعاباً، وأحسنها تنظيماً، وأجلُّها قدراً. يقول الحميدي: "ثلاثة كتب من علوم الحديث يجب التهمم بها: كتاب العلل، وأحسنُ كتابٍ وضع فيه كتابُ الدارقطني"[١] وقال الحافظ ابن كثير – بعد أن ذكر عدداً من كتب العلل – : "وقد جمع أزمّة ما ذكرناه كُلَّه الحافظ الكبير أبو الحسن الدارقطني في كتابه في ذلك، وهو من أجلّ كتاب، بل أجلّ ما رأيناه وُضع في هذا الفنّ، لم يُسبق إلى مثله، وقد أعجز من يُريد أن يأتي بشكله، فرحمه الله وأكرمَ مثواه".[٢] سُئل الإمام الدارقطني في علله[٣] عن حديث: مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: مَا نَسِيتُ فَإِنِّي لَمْ أَنْسَ تَسْلِيمَ رسول الله صلى الله عليه وسلم فِي الصَّلَاةِ عَنْ يَمِينِهِ وَعَنْ شِمَالِهِ كَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِ خَدِّهِ.

فَقَالَ: رَوَاهُ الشَّعْبِيُّ، وَأَبُو الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ.[٤] وَرَوَاهُ عَنِ الشَّعْبِيِّ زَكَرِيَّا[٥]، وَهُوَ غَرِيبٌ عَنْهُ. قِيلَ لِلشَّيْخِ: هُوَ ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ قَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ. وَرَوَاهُ جَابِرٌ الْجُعْفِيُّ[٦]، واخْتُلِفَ عَنْهُ: فَرَوَاهُ إِسْرَائِيلُ، عَنْ جَابِرٍ وَالْقَاسِمُ الْجُرْمِيُّ، وَعَبْدُ الصَّمَدِ بْنُ حَسَّانٍ، عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِاللَّهِ. وَاخْتُلِفَ عَنِ الثَّوْرِيِّ، فَرَوَاهُ وَكِيعٌ.[٧] وَغَيْرُهُ عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أبي الضحى، عن مسروق.[٨] وَقَالَ عَبْدُ الرَّزَّاقِ: عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ أَبِي سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي الضُّحَى.[٩] وَقَالَ أَبُو حُذَيْفَةَ: عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي الضُّحَى.[١٠] وَقَالَ سَعْدُ بْنُ سَعِيدٍ الْجُرْجَانِيُّ: عَنِ الثَّوْرِيِّ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى. وَقَدْ رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ سَعِيدُ بْنُ سُفْيَانَ الْجَحْدَرِيُّ، عَنْ شُعْبَةَ، فَقَالَ: عَنْ خَالِدٍ عَنْ أَبِي الضُّحَى.[١١] وَقَالَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ حُمَيْدٍ الطَّوِيلُ: عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ،

١.السخاوي، محمد بن عبد الرحمن "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ" (ص١٦١)، ترجمة: د.صالح أحمد العلي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٦م.
٢.ابن كثير، إسماعيل بن عمر "الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث" (١/١٩٨).
٣.الدَّارقطني، علي بن عمر "العلل الواردة في الأحاديث النبوية" (٥/٢٦٢-٢٦٦ رقم٨٦٨)، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض، السعودية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
٤.أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٠/١٢٥-١٢٦ رقم١٠١٨٢) من طريق الشعبي وأبي الضحى عن مسروق به نحوه.
٥.أخرجه البستي، محمد بن حبان "صحيح ابن حبان" (٥/٣٣٣ رقم١٩٩٤) من طريق زكريا عن الشعبي عن مسروق به نحوه.
٦.أخرجه الشاشي، الهيثم بن كليب "مسند الشاشي" (١/٤٠١ رقم٤٠٢)، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ١٤١٠هـ. من طريق جابر الجُعفي عن أبي الضحى عن مسروق به مثله.
٧.أخرجه الشيباني، أحمد بن حنبل "المسند" (١/٣٩٠) عن وكيع عن سفيان (الثوري) عن جابر (الجُعفي) عن أبي الضحى عن مسروق به نحوه.
٨.أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٠/١٢٥ رقم١٠١٧٨) من طريق أبي نعيم عن سفيان (الثوري) عن جابر عن أبي الضحى عن مسروق به نحوه.
٩.أخرجه الصنعاني، عبد الرزاق بن همام "المصنف" (٢/٢١٨-٢١٩ رقم٣١٢٧)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م. عن الثوري، عن حماد عن أبي الضحى عن مسروق به نحوه.
١٠.أخرجه البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزَّخار" (٥/٣٣٥ رقم١٩٦١)، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م. من طريق سفيان عن سليمان (الأعمش) عن أبي الضحى عن مسروق به نحوه.
١١.أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٠/١٢٦رقم١٠١٨٤) من طريق سعيد الجحدري به نحوه.

عَنْ أَبِي الضُّحَى[١]. قَالَهُ حَمْدَانُ بْنُ عُمَرَ عَنْهُ. وَالْمَحْفُوظُ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي الضحى.[٢] وَكَذَلِكَ رَوَاهُ عَبْدُ الْكَرِيمِ أَبُو يَعْفُورٍ الْجُعْفِيُّ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى.

وَرَوَاهُ حَجَّاجُ بْنُ أَرْطاة، عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى.[٣] قَالَ ذَلِكَ عَنْهُ سُوَيْدُ أَبُو حَاتِمٍ. وَقَالَ حَجَّاجُ بْنُ نُصَيْرٍ: عَنْ هِشَامٍ، عَنْ حجاج، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِي الضُّحَى.[٤] وَوَهِمَ فِيهِ. وَرَوَاهُ مُغِيرَةُ بْنُ مِقْسَمٍ وَاخْتُلِفَ عَنْهُ: فَقَالَ حَفْصُ بْنُ جُمَيْعٍ: عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ.[٥]

وَقَالَهُ شُعْبَةُ: عَنْ مُغِيرَةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ مُرْسَلاً.[٦] وَكَذَلِكَ قَالَ فُضَيْلُ بْنُ عَمْرٍو، وَالْقَعْقَاعُ بْنُ يَزِيدَ، وَحَمَّادُ بْنُ أَبِي سُلَيْمَانَ مِنْ رِوَايَةِ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ عَنْهُ، قَالُوا كُلُّهُمْ: عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عليه وسلم مرسلاً.[٧] وَرَوَاهُ أَبُو حَمْزَةَ الْأَعْوَرُ – – وَاسْمُهُ مَيْمُونٌ –، وَعُبَيْدَةُ بْنُ مُعَتِّبٍ، وَعَبْدُ الْكَرِيمِ أَبُو أُمَيَّةَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، فَقَالُوا: عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ.[٨] فَأَسْنَدُوهُ. وَرَوَاهُ يَزِيدُ بْنُ أَبِي زِيَادٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، مَوْقُوفًا غَيْرَ مَرْفُوعٍ. حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُمَرَ بْنِ العباس القزويني، حدثنا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ سَلْمٍ، حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ بن إبراهيم، حدثنا سَعْدُ بْنُ سَعِيدٍ الْجُرْجَانِيُّ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ خَالِدٍ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم: أنه كان يسلم عن يمينه وعن يَسَارِهِ حَتَّى يُرَى بَيَاضُ خَدِّهِ، يَقُولُ: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ".[٩] حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بن مسعدة، حدثنا محمد بن زكريا الأصبهاني، حدثنا أبو حذيفة، حدثنا سُفْيَانُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ، قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ: مَا نَسِيتُ فِيمَا نَسِيتُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أنه كان يسلم عن يمينه: "السَّلَامُ عَلَيْكُمْ" وَعَنْ يَسَارِهِ مِثْلُ ذَلِكَ.[١٠]

النموذج الثالث:

قام جماعة من كبار علماء الحديث بتخريج الأحاديث الواردة في بعض المصنفات التي أُلِّفَت في عدد من الفنون

١.أخرجه الدارقطني، علي بن عمر "الأفراد" – كما في كتاب "أطراف الغرائب والأفراد" للمقدسي، محمد بن طاهر (١٢٣/٤ رقم٣٧٨٧)، تحقيق: محمود حسن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م. وقال: تفرد بِهِ حمدَان بن عمر عَن إِبْرَاهِيم بن حميد الطَّوِيل، عَن شُعْبَة عَن أبي إِسْحَاق عَن أبي الضُّحَى عَنهُ. وَرَوَاهُ مُحَمَّد بن أَحْمد بن أسيد الْهَرَوِيّ عَن حمدَان بِإِسْنَادِهِ.

٢.أخرجه الشيباني، أحمد بن حنبل "المسند" (٤٣٨/١) من طريق شعبة به نحوه.

٣.أخرجه البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزَّخار" (٣٣٦/٥ رقم١٩٦٢) من طريق الحجاج عن أبي الضحى عن مسروق به نحوه.

٤.أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٢٥/١٠ رقم١٠١٨١) من طريق الحجاج عن إبراهيم عن أبي الضحى به نحوه.

٥.أخرجه البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزَّخار" (٣٤٥/٥ رقم١٩٧٢)، والطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٢٥/١٠ رقم١٠١٨٣) كلاهما من طريق حفص بن جميع به نحوه.

٦.أخرجه الشاشي، الهيثم بن كليب "مسند الشاشي" (٣٢١/٢ رقم ٩٠٦) من طريق شعبة عن مغيرة به نحوه.

٧.أخرجه ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار" (٢٦٦/١ رقم٣٠٥٠)، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م. من طريق فضيل عن إبراهيم به نحوه.

٨.أخرجه الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (١٢٦/١٠-١٢٧ رقم١٠١٨٧ ورقم١٠١٨٨) من طريقي محمد بن أبان وأبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن علقمة به نحوه.

٩.الدَّارقطني، علي بن عمر "العلل الواردة في الأحاديث النبوية" (٢٦٦/٥).

١٠.الموضع السابق.

المختلفة كـ الفقه والتفسير والعقيدة، والأصول وغيرها من الكتب، حيث إنَّ المنهج الغالب على معظم هذه المصنفات ذكر الأحاديث، دون عزو، أو ذكر لاسم الصحابي، أو بيان لدرجة الحديث صحة وضعفاً، كما ذكر ذلك المناوي نقلاً عن زين الدين العراقي في خطبة تخريجه الكبير للإحياء قوله: "إنَّ عادة المتقدمين السكوت عما أوردوا من الأحاديث في تصانيفهم، وعدم بيان من خرَّجه ولا بيان الصحيح من الضعيف إلا نادراً"[١].

ولا شك أنّ هذا المسلك لا يُعدُّ عزواً ولا تخريجاً، مما جعل العلماء يهتمون بتخريج هذه الأحاديث، إتماماً للفائدة وتحصيلاً للمقصود من الاستدلال بهذه الأدلة فيُعتمد على ما كان صحيحاً منها دون غيره. خصوصاً إذا علمنا أنَّ التخريج هو: "معرفة حال الراوي والمروي، ومَخْرَجِهِ، وحُكْمِه صحة وضعفاً بمجموع طرقه، وألفاظه".[٢]

وأشهر كتب التخريج: (تخريج أحاديث المختصر الكبير للمقدسي – نصب الراية لتخريج أحاديث الهداية للزيلعي – تخريج أحاديث الشرح الكبير لابن جماعة – البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير لابن الملقن – التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير لابن حجر) وغيرها الكثير، ويُعدُّ كتاب البدر المنير من أنفسها؛ لذا لم يكن مؤلفه مبالغاً حين وصفه بقوله: "...كتاب نفيس، لم أُسبق إلى وضعه، ولم يُنْسج على منواله وجمعه، وأهل زماننا شديدو الحاجة إليه، وكل المذاهب تعتمد في الاستدلال عليه".[٣] ومما يدل على أهمية الكتاب، وبيان قيمته تلك الشهادة من الحافظ ابن حجر حيث قال في خطبة تلخيصه – عند كلامه على الكتب المؤلفة في تخريج أحاديث الرافعي–: "... وأوسعها عبارة، وأخلصها إشارةً كتاب شيخنا سراج الدين".[٤] فقد خرَّج في كتابه[٥] حديث: أنَّه صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". فقال: هَذَا الحَدِيث مَرْوِيّ من طرق، وَالَّذِي يحضرنا مِنْهَا أحد عشر طَرِيقاً:

أَحدهَا: عَن مَالك عَن أبي الزِّنَاد، عَن الْأَعْرَج، عَن أبي هُرَيْرَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي..."، الحَدِيث بِاللَّفْظِ الَّذِي ذكره المصنِّف سَوَاء. رَوَاهُ البُخَارِيُّ[٦] فِي كتاب الصَّلَاة عَن عبد الله بن يُوسُف، عَن مَالك بِهِ. وَرَوَاهُ مُسلم[٧] من حَدِيث سُفْيَان بن عُيَيْنَة، عَن أبي الزِّنَاد بِإِسْنَادِهِ وَلَفظه، ذكره فِي الطَّهَارَة. قَالَ ابْن مَنْدَه: "وَإِسْنَاده مجمع عَلَى صِحَّته".[٨] وقَالَ النَّوَوِيّ: "وَقد غلط بعض الْأَئِمَّة الْكِبَار، فَزعم أنَّ البُخَارِيّ لم يروه

١.المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين "فيض القدير شرح الجامع الصغير" (٢١/١)، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
٢.أبو زيد، بكر بن عبد الله "التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل" (ص٤١)، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ١٤١٣هـ.
٣.ابن الملقن، عمر بن علي "البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير" (٣٠٩/١)، تحقيق: جمال محمد السيد، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض، السعودية، ١٤١٤هـ.
٤.العسقلاني، أحمد بن علي "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير" (٩/١)، اعتنى به: حسن عباس قطب، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، الرياض، السعودية، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
٥.ابن الملقن، عمر بن علي "البدر المنير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير" (٨٧/٣-٩٧ رقم٥٧).
٦.البخاري، محمد بن إسماعيل "الصحيح" (٣٠٣/١ رقم٨٤٧)، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، بيروت، لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٧.النِّيسابوري، مسلم بن الحجاج "الصحيح" (٢٢٠/١ رقم٢٥٢).
٨. لم أجده.

وَجعله من أَفْرَاد مُسلم، وَهُوَ خطأ مِنْهُ".[١] وَفِي رِوَايَة للنسائي[٢] وَابْن خُزَيْمَة[٣]، وَالْبُخَارِيّ[٤] تَعْلِيقاً: "عِنْد كلّ وضوء". وَفِي رِوَايَة لِأَحْمَد[٥] – بِإِسْنَاد صَحِيح –: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ بِوضُوءٍ وَمَعَ كُلِّ وضوءٍ بِسواكٍ".

وَرَوَاهُ الدَّارَقُطْنِيُّ مَرْفُوعاً من حَدِيث مَالك فِي كِتَابه "أَحَادِيث مَالك الَّتِي لَيست فِي الْمُوَطَّأ".[٦] وَأخرجه مَالك فِي "الْمُوَطَّأ"[٧] عَن ابْن شهَاب، عَن حميد بن عبد الرَّحْمَن، عَن أبي هُرَيْرَة – رضي الله عنه – أَنَّه قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ يشقَّ عَلَى أمَّتِهِ لأَمَرَهُم بِالسِّوَاكِ مَعَ كُلِّ وضوءٍ".قَالَ ابْن عبد الْبر: "وَهَذَا يدْخل فِي الْمسند لاتصاله من غير مَا وَجه، وَلما يدل عَلَيْهِ اللَّفْظ".[٨] وَرَوَاهُ الشَّافِعِي[٩] عَن مَالك مَرْفُوعاً. قَالَ الْبَيْهَقِيّ فِي كِتَابه "شعب الإِيمان":[١٠] "رَوَى مَالك خَارج موطئِهِ حَدِيث أبي هُرَيْرَة – رضي الله عنه – مَرْفُوعاً: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لَفرضتُ عَلَيهِم السِّوَاكَ معَ الوضوءِ" وَرَوَاهُ فِي "الْمُوَطَّأ" مَوْقُوفاً[١١]، والْحَدِيث فِي الأَصْل مَرْفُوع من غير هَذَا الْوَجْه". وَهُوَ فِي حَدِيث سعيد بن أبي هِلَال، عَن الْأَعْرَج، عَن أبي هُرَيْرَة مَرْفُوعاً: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ مَعَ الوضوءِ".

قَالَ ابْن خُزَيْمَة: "يشبه أَن يكون مَالك قد كَانَ حَدَّث بِهِ مَرْفُوعاً، ثمَّ شكَّ فِي رَفعه فَوَقفهُ".[١٢] وَفِي البُخَارِيّ[١٣]، فِي كتاب الصَّوم، بَاب سواك الرطب واليابس للصَّائِم: وَقَالَ أَبُو هُرَيْرَة عَن النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وضوءٍ" قَالَ: وَيُرْوَى نَحوه عَن جَابر وَزيد بن خَالِد عَن النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم –، وَلم يخص الصَّائِم من غَيره. وَأغْرب عبد الحقِّ، فَقَالَ فِي كِتَابه – الْجمع بَين الصَّحِيحَيْنِ –: "حَدِيث أبي هُرَيْرَة هَذَا أسْندهُ البُخَارِيّ ومسلم، وَحَدِيث عائشة – يَعْنِي الَّذِي قيَّد السِّوَاك بطهرة الْفَم – أسْندهُ البُخَارِيّ خاصَّة".[١٤]

قُلْتُ: – القائل ابن الملقن – "الأَوَّل لم يخرجَاهُ البتَّة بِهَذَا اللَّفْظ الْمَذْكُور، وهو: "عندَ كلّ وضوءٍ"، وَالثَّانِي لم يسْندهُ البُخَارِيّ أصلاً، وإِنَّمَا ذكره مُعَلّقاً كَمَا ذكره عَنهُ،

١.النووي، محي الدين يحيى بن شرف "المجموع شرح المهذب" (١٤٩/١)، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، بدون طبعة، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م.
٢.النَّسائي، أحمد بن شعيب "السنن الكبرى" (١٩٦/٢ رقم٣٠٣٤).
٣.ابن خزيمة، محمد بن إسحاق "الصحيح" (٧٣/١ رقم١٤٠)، بلفظ: "مع كلّ وضوء".
٤.البخاري، محمد بن إسماعيل "الصحيح" (٦٨٢/٢).
٥.الشيباني، أحمد بن حنبل "المسند" (٢٥٩/٢).
٦.الكتاب غير مطبوع.
٧.الأصبحي، مالك بن أنس "الموطأ" (٦٦/١ رقم١١٥)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٥م.
٨.ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد" (١٩٤/٧)، تحقيق: عبد الله بن الصديق، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.
٩.البيهقي، أحمد بن الحسين "عرفة السنن والآثار" (٢٥٧/١ رقم٥٧٦)، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
١٠.البيهقي، أحمد بن الحسين "شعب الإيمان" (٢٥/٣)، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م. ولفظه: "هذا حديث: رواه مالك خارج الموطأ مرفوعاً، ورواه في الموطأ موقوفاً، والحديث في الأصل مرفوع في غير هذا الموضع".
١١.الأصبحي، مالك بن أنس "الموطأ" (٦٦/١ رقم ١١٥).
١٢.لم أجده.
١٣.البخاري، محمد بن إسماعيل "الصحيح" (٦٨٢/٢).
١٤.الإشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن "الجمع بين الصحيحين" (٢٠٧/١)، اعتنى به: حمد بن محمد الغماس، الطبعة الأولى، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٤١٩هـ-١٩٩٩م.

فَمَا أَدْرِي مَا هَذَا القَوْل من عبد الحقّ سامحنا الله وإياه؟!"[١]

الطَّرِيق الثَّانِي:

عَن سهل بن سعد رَضِيَ اللَّهُ عَنْه أنَّ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". رَوَاهُ أَبُو نعيم[٢] بِإِسْنَادِهِ من حَدِيث عَمْرو بن خليف، ثَنَا يَعْقُوب بن دَاوُد بن مطرف، حَدَّثَنِي أَبُو غَسَّان مُحَمَّد بن مطرف، عَن أبي حَازِم، عَن سهل بِهِ.

الطَّرِيق الثَّالِث:

عَن عبد الله بن عَمْرو أنَّ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي..."، بِمثل الَّذِي قبله.

رَوَاهُ أَبُو نعيم[٣] أَيْضاً بِإِسْنَادِهِ من حَدِيث مُعَاوِيَة بن صَالح، حَدَّثَنِي عبد الرَّحْمَن بن جُبَير بن نفير، عَن أَبِيه، عَن عبد الله بِهِ.

الطَّرِيق الرَّابِع:

عَن أمِّ حَبِيبَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْها قَالَت: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي..."، بِمثلِهِ.

رَوَاهُ أَحْمد[٤] من حَدِيث ابْن إِسْحَاق عَن مُحَمَّد بن طَلْحَة بن يزِيد بن رُكَانَة، عَن سَالم بن عبد الله، عَن أبي الْجراح مولَى أمّ حَبِيبَة، عَنْهَا بِهِ.

ورَوَاهُ الإِمام أَحْمد[٥] مرّة بِهَذَا السَّنَد وَزَاد بعد أبي الْجراح: عَن زَيْنَب بنت جحش فَجعله من مسندها، وَزَاد بعد قَوْله: "كل صَلَاة": "كَمَا يَتَوَضَّؤونَ".

الطَّرِيق الْخَامِس:

عَن جَابر رَضِيَ اللَّهُ عَنْه أَن النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أمتِي" مثله. رَوَاهُ أَبُو نعيم[٦] بِإِسْنَادِهِ. وَفِيه إِسْحَاق بن مُحَمَّد الْفَرْوِي. وَقد أخرج لَهُ البُخَارِيّ وَوَثَّقَهُ ابْن حبَان وَتكلم فِيهِ غَيرهمَا. وَقَالَ ابْن أبي حَاتِم: سَأَلت أبي عَن هَذَا الحَدِيث؟ فَقَالَ: "لَيْسَ بِمَحْفُوظ وَهُوَ مُرْسل أشبه".[٧]

الطَّرِيق السَّادِس:

عَن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "مَا لَكُم تدخلُون عَلَيَّ قلحاً؟! لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". رَوَاهُ أَبُو نعيم[٨]، وَفِي إِسْنَاده: إِبْرَاهِيم بن إِسْمَاعِيل بن أبي حَبِيبَة، وَقد تقدم أَقْوَال الأئمَّة فِيهِ فِي بَاب الماء النَّجس.

الطَّرِيق السَّابِع:

عَن زيد بن خَالِد الْجُهَنِيّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْه عَن النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم قَالَ: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي

١.ابن الملقن، عمر بن علي "البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير" (٩١/٣).
٢.الحديث أخرجه أبو نعيم في كتاب السواك، ولم يُطبع. وأورده ابن دقيق العيد، محمد بن علي في "الإمام في معرفة أحاديث الأحكام" (٣٦١/١)، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، بدون طبعة، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، بدون تاريخ. وعزاه لأبي نعيم، مع ذكر السند والمتن كاملين.
٣.الموضع السابق، وعزاه لأبي نعيم، مع ذكر السند والمتن كاملين.
٤.الشيباني، أحمد بن حنبل "المسند" (٣٢٥/٦).
٥.المرجع السابق (٤٢٩/٦).
٦.الحديث أخرجه أبو نعيم في كتاب "السواك"، ولم يُطبع. وأورده ابن دقيق العيد، محمد بن علي في " الإمام في معرفة أحاديث الأحكام " (٣٦٢/١) وعزاه لأبي نعيم، مع ذكر السند والمتن كاملين.
٧.ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد "كتاب العلل" (٥٠٢/١)، تحقيق: فريق من الباحثين، الطبعة الأولى، مطابع الحميضي، الرياض، السعودية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
٨.الحديث أخرجه أبو نعيم في كتاب "السواك"، ولم يُطبع. وأورده ابن دقيق العيد، محمد بن علي في "الإمام في معرفة أحاديث الأحكام" (٣٦٢/١) وعزاه لأبي نعيم، مع ذكر السند والمتن كاملين.

لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". رَوَاهُ أَبُو دَاوُد[١]، وَالتِّرْمِذِيُّ[٢] وَقَالَ: "حَدِيث حسن صَحِيح"، قَالَ: وَقَالَ البُخَارِيّ: "إِنَّه أصح من حَدِيث أبي هُرَيْرَة".

الطَّرِيق الثَّامِن:

عَن عبد الله بن الزبير رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". رَوَاهُ أَبُو نعيم[٣] وَالطَّبَرَانِيُّ فِي "أكبر معاجمه"[٤]، وَفِي إِسْنَاده مَجْهُول.

الطَّرِيق التَّاسِع:

عَن ابْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهما قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أنْ تضعفوا لأمرتُكم بالسِّوَاكِ عندَ كُلِّ صلاةٍ". رَوَاهُ الْبَزَّار[٥] وَقَالَ: "هَذَا الحَدِيث قد رُوِيَ بِنَحْوِ كَلَامه عَن النَّبِي صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم من غير وَجه بِهَذَا اللَّفْظ، وَلَا يُحفظ عَن ابْن عَبَّاس بِهَذَا اللَّفْظ إلاَّ من هَذَا الْوَجْه بِهَذَا الْإِسْنَاد، وَمُسلم الْملَائي فِي إِسْنَاده، وَلَيْسَ بِهِ بَأْس، رَوَى عَنهُ جماعات وَاحْتَملُوا حَدِيثه".[٦] وَأخرجه الطَّبَرَانِيّ فِي "أكبر معاجمه" من هَذَا الطَّرِيق بلفظين:

أَحدهمَا: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لجعلت عَلَيْهِم السِّوَاك عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ".[٧]

وَالثَّانِي: "لَوْلاَ أَنْ تَضْعف أُمتي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ".[٨]

الطريق الْعَاشِر:

عَن عَلّي رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". رَوَاهُ الإمام أَحْمد.[٩]

الطَّرِيق الْحَادِي عشر:

عَن جَعْفَر بن أبي طَالب رَضِيَ اللَّهُ عَنْه قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "استاكوا، لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". ذكره الدَّارَقُطْنِيّ فِي "علله"[١٠] وَذكر اخْتِلَافاً فِي إِسْنَاده.

وظفرتُ – القائل ابن الملقن – بطريق ثَانِي عشر:

وَهُوَ: مَا رَوَاهُ الطَّبَرَانِيّ فِي "أكبر معاجمه"[١١] من حَدِيث أَرْطَأة أبي حَاتِم، ثَنَا عبيدالله بن عمر عَن نَافِع عَن ابن عمر قَالَ: قَالَ رَسُول الله صَلَّى الله عَلَيْهِ وَسلم: "لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِي لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلاَةٍ". وأرطأة هَذَا قَالَ ابْن عدي: لَهُ أَحَادِيث فِي بَعْضهَا خطأ وَغلط.[١٢] ثمَّ أخرجه الطَّبَرَانِيُّ[١٣] من

١.السجستاني، سليمان بن الأشعث "السنن" (١٢/١ رقم ٤٧)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

٢.الترمذي، محمد بن عيسى "السنن" (٣٥/١ رقم ٢٣)، تحقيق: أحمد شاكر، وآخرون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، مصر، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م.

٣.الحديث أخرجه أبو نعيم في كتاب "السواك"، ولم يُطبع. وأورده ابن دقيق العيد، محمد بن علي في "الإمام في معرفة أحاديث الأحكام" (٣٦٣/١) وعزاه لأبي نعيم، مع ذكر السند والمتن كاملين.

٤.الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" – قطعة من الجزء المفقود – (ص١٢٩ رقم ٣٢٥)، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الأولى، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.

٥.البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزخار" (١٩٢/١١ رقم ٤٩٣٨)، تحقيق: عادل بن سعد، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٦.البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزخار" (١٩٣/١١).

٧.الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (٨٥/١١ رقم ١١١٢٥).

٨.المرجع السابق (٨٥/١١ رقم ١١١٣٣).

٩.الشيباني، أحمد بن حنبل "المسند" (٨٠/١).

١٠.الدارقطني، علي بن عمر "العلل الواردة في الأحاديث النبوية" (٤٧٦/١٣-٤٧٧ رقم ٣٣٦٥).

١١.الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (٣٧٥/١٢ رقم ١٣٣٨٩).

١٢.الجرجاني، عبد الله بن عدي "الكامل في ضعفاء الرجال" (٢٢٩/٢)، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م. بلفظ: "وربما أخطأ في بعض الروايات".

١٣.الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" (٤٣٥/١٢ رقم ١٣٥٩٢).

حَدِيث سعيد بن رَاشد، عَن عَطاء، عَن ابْن عمر مثله مَرْفُوعاً، وَسَعِيد هَذَا تَركه النَّسَائِيّ.[١]

الخاتمة

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده وبعد:

ففي ختام هذه الدِّراسة التأصيلية توصل الباحث إلى عدد من النتائج، والتوصيات.

أولاً: النتائج:

أسفرت الدِّراسة عن النتائج الآتية:

١) أنَّ حكم علماء الحديث المتقدمين على الأحاديث النَّبوية قائم على أسس ومعايير وضوابط معينة.

٢) أنَّ أهم معايير المتقدمين في الحكم على الحديث، جمع طرقه في مكان واحد، والمقارنة بينها، والنظر في اختلاف الرواة، والاعتبار بمكانهم في الحفظ والإتقان.

٣) أنَّ شدة فحص السلف، وقوة بحثهم، وصحة نظرهم، وتقدمهم يوجب التسليم لهم بالإمامة في ذلك، وأخذ أقوالهم بعين الاعتبار.

٤) لجمع طرق الحديث فوائد جمة، من أهمها: الوصول إلى الحكم المناسب على الحديث من صحة وضعف، والكشف عن أوهام الثقات.

٥) التسرع في الحكم على الحديث غلب على كثير من المشتغلين بتخريج الأحاديث في هذا الزمان، وله مفاسد عظيمة وآثار سيئة، نسأل الله السلامة منها.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحث في ختام هذا البحث بالآتي:

١) أنَّ يقوم المختصون بإعداد دراسات وأبحاث في بيان معايير وضوابط الحكم على الأحاديث النَّبويَّة.

٢) ضرورة العناية بجمع طُرُق الحديث الواحد عند الحكم عليه بالنسبة للمشتغلين بالحديث.

٣) وضع مقرر خاص لطلبة الدراسات العليا في هذا الفن والبحث فيه نظرياً وعملياً؛ لأنَّ كثيراً من الخلل الواقع في كلام المعاصرين على الأحاديث إنَّما هو نتيجة للقصور في عدم جمع الطُرُق، وهذا من أكبر أسباب الاختلاف في الحكم على الأحاديث بين المعاصرين وكبار النقاد المتقدمين.

٤) عدم الاعتماد على أحكام كثير من المعاصرين المشتغلين بالتحقيق في حكمهم على الأحاديث؛ لعدم اطلاعهم على الطرق الأخرى لهذه الأحاديث؛ ولقلة خبرتهم، أو جهلهم بأصول هذا الفن.

قائمة المصادر والمراجع

الأبناسي، إبراهيم بن موسى، "الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح"، تحقيق: صلاح فتحي هلل، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

الإشبيلي، عبد الحق بن عبد الرحمن "الجمع بين الصحيحين"، اعتنى به: حمد بن محمد الغماس، الطبعة الأولى، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ١٤١٩هـ– ١٩٩٩م.

الأصبحي، مالك بن أنس "الموطأ"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بدون طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م.

١.النَّسائي، أحمد بن شعيب "كتاب الضعفاء والمتروكين" (ص١٢٩ رقم ٢٩٥)، تحقيق: بوران الصنَّاوي، كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ–١٩٨٥م.

الألباني، محمد ناصر الدين، "صحيح الجامع الصغير وزيادته"، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

البخاري، محمد بن إسماعيل "الصحيح"، تحقيق: د.مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، دار ابن كثير، بيروت – لبنان، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزخار"، تحقيق: عادل بن سعد، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – السعودية، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

البزار، أحمد بن عمرو "البحر الزَّخار"، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – السعودية، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

البستي، محمد بن حبان، "صحيح ابن حبان"، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

البستي، محمد بن حبان، "المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين"، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت – لبنان، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

لبغدادي، أحمد بن علي، "تاريخ بغداد"، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٧هـ.

البغدادي، أحمد بن علي، "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع"، تحقيق: د.محمود الطحان، بدون طبعة، مكتبة المعارف، الرياض – السعودية، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

البغدادي، أحمد بن علي "شرف أصحاب الحديث"، تحقيق: عمرو عبد المنعم سليم، الطبعة الأولى، مكتبة ابن تيمية، القاهرة – مصر، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

البيهقي، أحمد بن الحسين "شعب الإيمان"، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

لبيهقي، أحمد بن الحسين "معرفة السنن والآثار"، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، دار قتيبة للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ١٤١٢هـ – ١٩٩١م.

الترمذي، محمد بن عيسى، "السنن"، تحقيق: أحمد شاكر، وآخرون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة – مصر، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

الترمذي، محمد بن عيسى، "الشمائل المحمدية"، تحقيق: عزت عُبيد الدَّعاس، الطبعة الثانية، دار الحديث، بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

الترمذي، محمد بن عيسى، "العلل"، مطبوع بآخر المجلد الخامس من السنن، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة – مصر، ١٣٩٥هـ – ١٩٧٥م.

الترمذي، محمد بن عيسى، "علل الترمذي الكبير"، ترتيب: أبو طالب القاضي، تحقيق: صبحي السامرائي وآخران، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

التهانوي، ظفر بن أحمد، "قواعد في علوم الحديث"، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت – لبنان، ١٣٩٢هـ – ١٩٧٢م.

الجرجاني، عبد الله بن عدي "الكامل في ضعفاء الرجال"، الطبعة الثالثة، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٨م.

الجرجاني، علي بن محمد، "التعريفات"، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

الجزري، المبارك بن محمد، "جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم"، تحقيق: أيمن صالح شعبان، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٨هـ – ١٩٩٨م.

الجزري، المبارك بن محمد بن الأثير "النهاية في غريب الحديث والأثر"، تحقيق: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، بدون طبعة المكتبة العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، "تاج اللغة وصحاح العربية"، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ١٤٢٠هـ – ١٩٩٩م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد "كتاب العلل"، تحقيق: فريق من الباحثين، الطبعة الأولى، مطابع الحميضي، الرياض – السعودية، ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، "مقدمة الجرح والتعديل"، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، "صحيح ابن خزيمة"، تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، بدون طبعة، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

الخطيب، محمد عجاج "أصول الحديث علومه ومصطلحه" (ص٢٩٥)، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٣٩١هـ – ١٩٧١م.

الخليلي، الخليل بن عبد الله، "الإرشاد في معرفة علماء الحديث"، تحقيق: محمد سعيد عمر إدريس، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

الدَّارقطني، علي بن عمر "العلل الواردة في الأحاديث النبوية"، تحقيق: د.محفوظ الرحمن زين الله السلفي، الطبعة الأولى، دار طيبة، الرياض – السعودية، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

الدارقطني، علي بن عمر، "العلل الواردة في الأحاديث النبوية"، تحقيق: محمد بن صالح الدباسي، الطبعة الأولى، دار ابن الجوزي، الدمام – السعودية، ١٤٢٧هـ.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي "الإمام في معرفة أحاديث الأحكام"، تحقيق: سعد بن عبد الله آل حميد، بدون طبعة، دار المحقق للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، بدون تاريخ.

الذَّهبي، محمد بن أحمد، "ميزان الاعتدال في نقد الرجال"، تحقيق: علي محمد البجاوي، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

الزَّبيدي، محمد بن مرتضى الحسيني، "تاج العروس"، تحقيق: علي شيري، بدون طبعة، دار الفكر، بيروت – لبنان، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

الزَّركشي، محمد بن جمال بن بهادر، "النكت على مقدمة ابن الصلاح"، تحقيق: د.زين العابدين بن محمد بلا

فريج، الطبعة الأولى، أضواء السلف، الرياض – السعودية، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

أبو زيد، بكر بن عبد الله "التأصيل لأصول التخريج وقواعد الجرح والتعديل"، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض – السعودية، ١٤١٣هـ.

السجستاني، سليمان بن الأشعث "السنن"، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن "الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ"، ترجمة: د.صالح أحمد العلي، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، "فتح المغيث شرح ألفية الحديث"، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ.

ابن سيده، علي بن إسماعيل، "المحكم والمحيط الأعظم"، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ٢٠٠٠م.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، "تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي"، تحقيق: عبدالوهاب عبد اللطيف، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

الشاشي، الهيثم بن كليب "مسند الشاشي"، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – السعودية، ١٤١٠هـ.

الشيباني، أحمد بن حنبل، "المسند"، بدون طبعة، دار الفكر العربي، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد "الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار"، تحقيق: كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة – السعودية، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، "علوم الحديث"، تحقيق: نور الدين عتر، بدون طبعة، دار الفكر المعاصر، بيروت – لبنان، ١٣٩٧هـ – ١٩٧٧م.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام "المصنف"، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م.

الطبراني، سليمان بن أحمد، "المعجم الكبير"، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، مطبعة الزهراء الحديثة، القاهرة – مصر، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.

الطبراني، سليمان بن أحمد "المعجم الكبير" – قطعة من الجزء المفقود – تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الأولى، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

الطيبي، الحسين بن عبد الله، "الخلاصة"، تحقيق: صبحي السامرائي، الطبعة الأولى، عالم الكتب، بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، تحقيق: عبد الله ابن الصديق، طبعة وزارة الأوقاف المغربية، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، "التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد"، تحقيق: مصطفى ابن أحمد العلوي وآخر، بدون طبعة، وزارة الأوقاف المغربية، المغرب، ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، "التبصرة والتذكرة"، تعليق: محمد الحسيني، بدون طبعة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، "طرح التثريب في شرح التقريب"، بدون طبعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

العسقلاني، أحمد بن علي "تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير"، اعتنى به: حسن عباس قطب، الطبعة الأولى، مؤسسة قرطبة، الرياض – السعودية، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

العسقلاني، أحمد بن علي، "تهذيب التهذيب"، الطبعة الأولى، مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد – الهند، ١٣٢٧هـ.

العسقلاني، أحمد بن علي، "فتح الباري شرح صحيح البخاري"، تحقيق: محب الدين الخطيب، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

العسقلاني، أحمد بن علي، "نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر"، تحقيق: د.عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، الطبعة الأولى، مطبعة سفير، الرياض – السعودية، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

العسقلاني، أحمد بن علي، "النكت على كتاب ابن الصلاح"، تحقيق: د.ربيع بن هادي المدخلي، الطبعة الثالثة، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

عكوي، عبد الكريم زيد، "جهود علماء المسلمين في تمييز صحيح السيرة النبوية من ضعيفها"، الطبعة الأولى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، السعودية، ١٤٢٥هـ.

القاري، علي بن سلطان، "شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر"، تحقيق: محمد هيثم نزار تميم، بدون طبعة، دار الأرقم، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

القاري، علي بن سلطان، "مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح"، تحقيق: جمال عيتاني، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

القاسمي، محمد جمال الدين، "قواعد التحديث"، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٣٩٩هـ – ١٩٧٩م.

الكَافِيجي، محمد بن سليمان، "المختصر في علم الأثر"، تحقيق: علي زوين، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية، ١٤٠٧هـ.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، "الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث"، شرح: أحمد شاكر، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف، الرياض – السعودية، ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.

المقدسي، محمد بن طاهر "أطراف الغرائب والأفراد"، تحقيق: محمود حسن، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

المقدسي، محمد بن طاهر، "شروط الأئمة الستة"، عناية: طارق السعود، الطبعة الثانية، دار الهجرة، بيروت – لبنان، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

ابن الملقن، عمر بن علي "البدر المنير في تخريج أحاديث الشرح الكبير"، تحقيق: جمال محمد السيد، الطبعة الأولى، دار العاصمة، الرياض – السعودية، ١٤١٤هـ.

المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين "فيض القدير شرح الجامع الصغير"، بدون طبعة، دار المعرفة، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.

المناوي، محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين، "اليواقيت والدرر في شرح نخبة ابن حجر"، تحقيق: المرتضي الزين أحمد، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض – السعودية ١٩٩٩م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، "لسان العرب"، الطبعة الأولى، دار صادر، بيروت – لبنان، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

النسائي، أحمد بن شعيب، "السنن الكبرى"، تحقيق: د.عبد الغفار البنداري وسيد كسروي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ١٤١١هـ – ١٩٩١م.

النَّسائي، أحمد بن شعيب، "سنن النسائي"، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدة، الطبعة الثانية، دار البشائر الإسلامية، بيروت – لبنان، ١٤٢٠هـ – ١٩٨٦م.

النَّسائي، أحمد بن شعيب "كتاب الضعفاء والمتروكين"، تحقيق: بوران الصنَّاوي، كمال يوسف الحوت، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت – لبنان، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٥م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف "المجموع شرح المهذب"، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، بدون طبعة، دار عالم الكتب، الرياض – السعودية، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "صحيح مسلم"، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، ١٣٧٤هـ – ١٩٥٥م.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، "كتاب التمييز" – ملحق بكتاب منهج النَّقد عند المحدثين – تحقيق: د.محمد مصطفى الأعظمي، الطبعة الثالثة، مكتبة الكوثر، الرياض – السعودية، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

اليحصُبي، عياض بن موسى، "الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع"، تحقيق: السيد أحمد صقر، الطبعة الأولى، دار التراث، القاهرة – مصر، ١٣٨٩هـ – ١٩٧٠م.

أبو يعلى، أحمد بن علي، "مسند أبي يعلى الموصلي"، تحقيق: حسين سليم أسد، الطبعة الأولى، دار الثقافة، بيروت – لبنان، ١٤١٢هـ – ١٩٩٢م.

Gathering Methods When Sentencing Certain Hadeeth "A Consolidating Study"

K. M. R. Abo-Alkasem
Department of Islamic culture -Faculty of education-Jazan University-KSA

Abstract

The researcher addressed in this study an important issue of hadeeth science, namely: Gathering methods when sentencing certain hadeeth, As this has a great importance in the balance of hadeeth criticism, And the consequent of finding the status of hadeeth (strength and weakness), so no hadeeth should be sentence as strong, good, weak, or rejected except after gathering it's methods, and get to know the objects of coinciding and compatibility that relates to a certain hadeeth, understand the differences between them, and check over the attribution to discriminate the complete follow-up from the deficient, and considering the differences between repeaters of hadeeth to determine their adjustment and mastery of recounting hadeeth. In the first section from the study, the researcher showed the importance of collecting hadeeth's methods in order to sentence each hadeeth accurately. The second section has addressed the attention of scientists regarding gathering methods of each hadeeth. The third section highlighted in particular the benefits of gathering methods of each hadeeth, due to the leniency of many interrogators of the era in sentencing hadeeth without gathering methods. The fourth section was a pause with interrogators engaged in ranking and sorting hadeeth in this era. In the fifth section, the researcher stated models for gathering methods of certain hadeeth according to imams of hadeeth, and finally, the end of the study was conclusion research which contained the main findings and recommendations.

Keywords: Gathering methods - prosecutions and evidences - sentencing hadeeth - Skepticism and righteousness - Isnaads - ranking and sorting.

نظرية النشوء والارتقاء وموقف الشيخ حسين الجسر منها

السيد محمد عبد الحميد عبد الله
قسم الثقافة الإسلامية –كلية التربية – جامعة جازان – المملكة العربية السعودية.

المُلخّص

يتناول البحث فلسفة النشوء والارتقاء المادية التي تدعي أن الأنواع الحالية على اختلافها ترجع إلى بضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى عدة نواميس إذا وجدت وفعلت معا فإن التطور لابد وأن يكون حتميا وآليا، وأخذوا من التشابه بين الإنسان في النواحي التشريحية والأطوار الجنينية دليلا لهم على تطور الإنسان من الحيوان، ويبين موقف الشيخ الجسر الذي يرى أن النشوء والارتقاء لا يزال مذهبا مختلفا في صحته، وهو مجرد فرض لم يقم على الدليل والبرهان اليقيني بل قام على الظن والوهم والخيال، وأن جميع ما ذكره الدهريون بشأن خلق العالم وتنوع الأنواع بالدلائل القاطعة فإن مفكري الإسلام يقولون بها إذ لا شيء من النصوص التي ذكرت في القرآن الكريم ينافي القول بهذا التكوين مع اعتقادهم أن الله تعالى هو الذي أوجد الشمس وكونها وفصل منها الكواكب والأرض، وأما ما ذكروه بشأن خلق عوالم الأرض فنعتقد أن الله تعالى خلق كل نوع مستقلا ولم يخلقه بطريق النشوء وإن كان الله قادرا على كلتا الصورتين، وأما أن كل نوع خلقه دفعة واحدة أو بترق بسبب نواميس وضعها الله فهذا سبيله عندنا التوقف، وأما الإنسان الأول فقد خلق خلقا مستقلا لا بطريق النشوء لأنه لو كان مخلوقا بنشوء وارتقاء لكان الحكمة تقتضي أن يشرح الله تعالى تلك التطورات والترقيات ويفصلها حسبما جرى عليه في تفصيل خلق ذريته، وهؤلاء الماديون حاولوا أن يطلبوا ربهم في المحسوسات وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية، فاللبيب من ترك الوهم والخيال جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا.

الكلمات المفتاحية: النشوء والارتقاء، التطور، الشيخ حسين الجسر، الانتخاب الطبيعي، تنازع البقاء، بقاء الأصلح.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سينا محمد النبي العربي الأمي الأمين وعلى آله وصحبه والتابعين، ومن سار على هديهم إلى يوم الدين، وبعد...

فإن قضية قدم العالم وحدوثه من كبريات المسائل العقدية والفلسفية التي أججت نار الخصومة بين المتكلمين والفلاسفة ردحا طويلا من الزمن، وجاء العلم الحديث ليثبت بما لا يدع مجالا للشك أن العالم حادث من خلال القانون الثاني للحرارة الديناميكية حيث أكد قانون الطاقة المتاحة أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجيا وأنها سائرة حتما إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة، ولكن بما أن الحياة لا تزال قائمة ولا تزال العمليات الكيماوية والطبيعية تسير في طريقها، فإنا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليا وإلا

العنوان الدائم: كلية أصول الدين والدعوة - الزقازيق - جامعة الأزهر - جمهورية مصر العربية.
البريد الالكتروني: dr.elsayed11@yahoo.com
ردمد: ٦٩٠٥-١٦٥٨

استهلكت طاقته من زمن بعيد.[١] وإذا كان العالم حادث فلابد له من محدث وذلك المحدث هو الله تعالى أحدثه وأوجده من العدم ونوعه إلى أنواعه التي يتألف منها، وأما هذه النواميس التي تشاهد في تكون بعض الكائنات إنما هي أسباب وضعها الله تعالى لذلك، وهو سبحانه غني عنها وقادر على إحداث تلك الكائنات بدونها.

ولكن الملحدين المعاصرين الذين ينكرون وجود الخالق سبحانه، يحاولون التشكيك في صحة هذه المقدمات فالنشوئيون يقدحون في المقدمة الثانية من دليل الحدوث بادعاء أن الأنواع الحالية على اختلافها ترجع إلى بضعة أصول نمت وتكاثرت وتنوعت في زمن مديد بمقتضى قوانين الانتخاب الطبيعي أو بقاء الأصلح وتنازع البقاء، وتكون التباينات بين الأفراد، والوراثة، وهذه النواميس إذا وجدت وفعلت معا فإن التطور لابد وأن يكون حتميا وآليا، ومن هنا استبعد النشوئيون الخلق المستقل في حق الإنسان وبقية الحيوانات، وزعموا أن أول موجود من الأجسام الحية هو «البروتوبلازم Protoplasm» تكون من اجتماع بعض العناصر بسبب حركة لأجزاء المادة، ثم أخذ ذلك المكون في التوالد فصارت فروعه ترث صفات منه وتباينه في صفات أخرى، ويحدث الترقي بسبب ذلك إلى أن بلغت رتبة أدنى الحيوان والنبات، ودام الحال على ذلك فنشأ من إرث الفروع لصفات الأصول ومباينتها لها في صفات أخرى على كرور السنين وكثرة التباينات الموروثة أن صار الحال إلى تنوع الأنواع واشتقاق بعضها من بعض ونشأ من تنازع البقاء هلاك الضعيف وبقاء القوي، ونتيجة ذلك على طول الزمان حصول الانتخاب الطبيعي ومن ذلك كله وصلت الأنواع إلى ما هي عليه الآن، ثم رأو أن القرد يشبه الإنسان في صورته وبعض أعماله فقالوا لا مانع أن يكونا اشتقا من أصل واحد[٢].لهذا استخرت الله تعالى في دراسة نظرية النشوء والارتقاء Evolution theory وبيان موقف الشيخ حسين الجسر منها؛ وقد دفعني للكتابة في هذا الموضوع عدة عوامل منها:

١. عدم وجود دراسة علمية متكاملة خصصت لبيان موقف الشيخ حسين الجسر من فلسفة النشوء والارتقاء فوجدت أن من واجبي القيام بهذه الدراسة، وخصوصا أن الرجل كان عالما من أكابر علماء الدين في عصره، واسع الاطلاع على حقائق العلوم الكونية، عظيم التبحر في المسائل الكلامية، والقضايا الفلسفية.
٢. إن الشيخ حسين الجسر كان من العلماء المحققين الذين يشددون النكير على علماء الدين الذين ينكرون حقائق العلم القطعية، ويرى أنهم عقبة في سبيل الإيمان؛ لجهلهم بقواعد الدين وأصوله، وبطرق التوفيق بين نصوصه الحكيمة وبين الأدلة العلمية القاطعة، فكان له من نظرية التطور موقف متميز يختلف كثيرا عن مواقف بعض العلماء منها.
٣. إن الشيخ الجسر عندما تناول فلسفة النشوء والارتقاء بالكلام كان في كلامه شديد الاعتصام بالدين حريصا على التوفيق بين المنقول والمعقول، بعيدا عن الجمود والتعصب الأعمى، صادق اليقين بأن دين

١.راجع العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث لسعد الدين السيد صالح ص٩٥ دار الصفا، الطبعة الثانية ١٤١١هـ، ١٩٩١م والله يتجلى في عصر العلم، تأليف نخبة من العلماء الأمريكيين ص٩١ ترجمة د.الدمرداش سرحان، راجعه: د.محمد جمال الدين الفندي الناشر: دار القلم، بيروت–لبنان.

٢.الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٢، ٣١٣ طبعت على نفقة السيد حسن القرق برخصة مجلس معارف بيروت.

الإسلام لا يتنافى أو يتعارض مع أحكام العقل السليم ومع معطيات العلم الحديث.[١]

٤. أردت أن أوضح أثر نظرية النشوء والارتقاء على العقائد الدينية والقيم الأخلاقية وأثرها في الفلسفات المادية التي أنكرت وجود الله تعالى وقد جاء هذا البحث بتوفيق الله تعالى مكونا من مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة، أما المقدمة فتتضمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة البحث.

المبحث الأول: نظرية النشوء والارتقاء في تاريخ الفكر الفلسفي.

المبحث الثاني: معالم نظرية النشوء والارتقاء عند «تشارلز داروين».

المبحث الثالث: موقف الشيخ الجسر من نظرية النشوء والارتقاء.

المبحث الرابع: شبه النشوئيين الماديين على قضية الإيمان بالله تعالى وموقف الجسر منها.

المبحث الخامس: آثار نظرية النشوء والارتقاء على الأخلاق والتيارات المادية.

وَمَا توفيقي إِلَّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول: نظرية النشوء والارتقاء في تاريخ الفكر الفلسفي.

أولا: النشوء والارتقاء في الفلسفة اليونانية:

لقد ادعى «أنكسمندر Anaximandre»[٢] أن الأحياء كانت في مبدأ نشأتها منحطة ثم أخذت في التطور إلى درجات أعلى؛ إذ كانت في الأصل سمكا مغطى بقشر شائك يعيش في الماء حتى إذا ما اكتمل نموها انتقلت إلى الأرض ونفضت عنها القشر وتكونت أعضاؤها، وعلى النحو السابق فسَّر« أنكسمندر» نشأة الإنسان فلم يوجد الإنسان في مبدأ نشأته على الصورة البشرية المعهودة وإنما انحدر من حيوانات مائية تخالفه في النوع حملته في بطنها إلى أن نمت قواه وتم تكوينه فاستطاع أن يعيش على سطح الأرض ويحفظ حياته بنفسه.[٣]وكذلك يرى أنكساجوراس Anaxagoras[٤] أن الحياة كانت جراثيم تسبح في الفضاء فساقتها مياه الأمطار إلى الأرض حيث تكاثرت وتنوعت على الوجه الذي هي عليه الآن، ويعلل «نكساجوراس» رقي الحيوان على النبات بأنه طليق غير مرتبط بالأرض، وكذلك يعلل رقي الإنسان على الحيوان بأن له يدين، وأن اليد خير الآلات ونموذجها.[٥]

١.راجع قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن لنديم الجسر ص١٩٦ طرابلس، لبنان.

٢.هو أنكسمندر الملطي فيلسوف يوناني، ولد في ملطية باليونان عام٦١٠ق.م وتوفي عام٥٤٧ أو ٥٤٦ ق.م، وكان تلميذا لطاليس وينتمي إلى مدرسة الطبيعيين الأوليين، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص١٠٦، الطبعة الثالثة، دار الطليعة، بيروت.

٣.راجع فجر الفلسفة اليونانية د.أحمد فؤاد الأهواني ص٦٢، ٦٣، دار إحياء الكتب العربية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م، وأضواء على الفلسفة اليونانية د.صلاح عبد العليم ص٤٥، دار الطباعة المحمدية ١٩٩٤م، وأضواء على الفلسفة اليونانية د.أحمد عبده الجمل ص١٠٤، دار الطباعة المحمدية، ٢٠٠٥م.

٤.هو أنكساجوراس الأقلازوماني، ولد في آسيا الصغرى نحو عام ٥٠٠ق.م، ومات في لمسباقيوم عام ٤٢٨ق.م راجع معجم الفلاسفة لطرابيشي ص١٠٦.

٥.تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم ص٥٦، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، وقصة الفلسفة اليونانية د.أحمد أمين، د.زكي نجيب محمود ص٧٨ الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية ١٩٣٥م.

ثانيا: النشوء والارتقاء في الفكر الإسلامي:

لقد أشار القرآن الكريم إلى أن الإنسان يمر بمراحل مختلفة ويتطور من مرحلة إلى أخرى في آيات كثيرة منها قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ. ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون١٢: ١٤]. ويرى الإمام الرازي أن الله تعالى قد ذكر في هذه الآيات ما يدل على وجوده واتصافه بصفات الجلال والوحدانية فذكر من الدلائل أنواعا منها الاستدلال بتقلب الإنسان في أدوار الخلقة وأكوان الفطرة وهي على مراتب متعددة:

المرتبة الأولى: قوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ وَالسُّلَالَةُ الْخُلَاصَةُ لِأَنَّهَا تُسَلُّ مِنْ بَيْنِ الْكَدَرِ.

المرتبة الثانية: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ﴾ ومعنى جعل الإنسان نطفة أنه خلق جوهر الإنسان أولا طينا، ثم جعل جوهره بعد ذلك نطفة في أصلاب الآباء فقذفه الصلب بالجماع إلى رحم المرأة فصار الرحم قرارا مكينا لهذه النطفة.

المرتبة الثالثة: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾ أَيْ حَوَّلْنَا النُّطْفَةَ عَنْ صِفَاتِهَا إِلَى صِفَاتِ الْعَلَقَةِ وَهِيَ الدَّمُ الْجَامِدُ.

المرتبة الرابعة: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾ أي جعلنا ذلك الدم الجامد مضغة أي قطعة لحم كأنها مقدار ما يمضغ كالغرفة وهي مقدار ما يغترف، وسمي التحويل خلقا لأنه سبحانه يفني بعض أعراضها ويخلق أعراضا غيرها فسمى خلق الأعراض خلقا لها وكأنه سبحانه وتعالى يخلق فيها أجزاء زائدة.

المرتبة الخامِسَةُ: قوله:﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظاماً﴾ أَيْ صَيَّرْنَاهَا كَذَلِكَ.

المرتبة السادسة: قَوْلُهُ تَعَالَى:﴿فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً﴾ وَذَلِكَ لِأَنَّ اللَّحْمَ يَسْتُرُ الْعَظْمَ فَجَعَلَهُ كالكسوة لَهَا.

المرتبة السابعة: قَوْلُهُ تَعَالَى:﴿ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ﴾ أي خلقا مباينا للخلق الأول مباينة ما أبعدها حيث جعله حيوانا وكان جمادا، وناطقا وكان أبكما، وسميعا وكان أصم، وبصيرا وكان أكمه، وأودع باطنه وظاهره بل كل عضو من أعضائه وكل جزء من أجزائه عجائب فطرة وغرائب حكمة لا يحيط بها وصف الواصفين، ولا شرح الشارحين.[1] وما ورد في الفكر الإسلامي متصلا بالنشوء والارتقاء لا يتضمن القول بتحول الأنواع وانشقاق بعضها عن البعض، كما يدعي أصحاب النشوء والارتقاء، وإنما يقصد به ترتيب الكائنات والموجودات على أساس تفاضلها وحظها من الحياة أو من مشابهة الأحياء، بمعنى أن سلسلة أصناف الموجودات فيها من التناسق في طريق الصعود إلى الأعلى ما يجعلها شبيهة بحبات عقد متساوقة في التدرج نحو الأكثر جمالا وندرة[2]، وهذه الفكرة نجدها واضحة عند كثير من الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي، وإخوان الصفا، وابن طفيل، وابن مسكويه وابن خلدون. يقول ابن خلدون: "انظر إلى عالم التّكوين كيف ابتدأ من المعادن ثمّ النّبات ثمّ الحيوان على هيئة بديعة من التّدريج آخر أفق المعادن متّصل بأوّل أفق النّبات مثل الحشائش وما لا بذر له،

١.راجع التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ٢٦٤/٢٣، والله والعلم الحديث للأستاذ عبد الرزاق نوفل ص١٤٧، ١٤٨.

٢.الإنسان في القرآن الكريم "المبدأ والمصير" د.صلاح عبد العليم ص١٤٧ مطبعة الفجر الجديد ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.

وآخر أفق النّبات مثل النّخل والكرم متّصل بأوّل أفق الحيوان مثل الحلزون والصّدف ولم يوجد لهما إلّا قوة اللّمس فقط ومعنى الاتّصال في هذه المكوّنات أنّ آخر أفق منها مستعدّ بالاستعداد الغريب لأن يصير أول أفق الّذي بعده واتّسع عالم الحيوان وتعدّدت أنواعه وانتهى في تدريج التّكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرّويّة".[١] ويقول ابن مسكوية: "فأما اتصال الموجودات التي نقول إن الحكمة سارية فيها حتى إذا أوجدتها وأظهرت التدبير المتقن من قبل الواحد الحق في جميعها حتى اتصل آخر كل نوع بأول كل نوع فصار كالسلك الواحد الذي ينظم خرزا كثيرا على تأليف صحيح، وحتى جاء من الجميع عقدا واحدا، فهو الذي ننبه عليه بالدلالة بمعونة الله".[٢] هذا هو مذهب بعض مفكري الإسلام في النشوء والارتقاء الذي يقصدون به ترتيب الموجودات وتدرجها وتفاضلها فقط، وهو مذهب يختلف تمام الاختلاف عن مذهب «داروين» و«لامارك» وغيرهما من الماديين من عدة وجوه منها:-

١. إن التطور القرآني تطور إبداعي يدل على مبدعه ومطوره بينما هو عند النشوئيين تطور مادي ميكانيكي آلي بحت لا مكان فيه للإله، فمفكرو الإسلام يصدرون في نظرتهم عن إيمان بالله تعالى ومن هنا كانت الغاية من التطور عندهم هي التأمل والاعتبار لمظاهر قدرة الله تعالى وحكمته وعلمه.

٢. إن التطور القرآني الإسلامي داخل النوع الواحد ولا يُغيِّر حقائق الأشياء بينما التطور الإلحادي يدعي تغيير الأعيان وتحويلها إلى أعيان أخرى لا صلة لها بالحقائق السابقة بما يتعارض مع أبسط مبادئ الفكر البشري.[٣]

٣. إن النشوء عند المسلمين – لو ثبت — فهو بخلق الله تعالى؛ لقيام الدليل على أنه لا خالق ولا مؤثر في العالم إلا الله، والنواميس التي ترافق هذا التطور ما هي إلا أسباب عادية، وأما النشوء عند الماديين فهو بتأثير تلك النواميس المادية.[٤]

٤. إن الإنسان عند مفكري الإسلام ليس مادة فقط بل هو مركب من عنصرين متمايزين هما المادة والروح، وهاهو ذا الفيلسوف الأندلسي «ابن طفيل» عندما قرر في قصته حي بن يقظان أن الله تعالى أوجد الكائنات بنشوء وارتقاء نجده يثبت النفس الإنسانية، ويثبت أنها عنصر يختلف تماما عن الجسد؛ لأن بها يدرك الإنسان وجود الله تعالى، وأما النشوئيون فقد اتخذوا من نظرية التطور سلاحا لتصفية العقيدة الإيمانية من الوجود.

٥. إن مفكري الإسلام في نظرتهم للتطور يؤمنون بسمو منزلة الإنسان وارتقاء مكانته؛ لأنه مخلوق مكرم من الله تعالى بجميع أنواع التكريم، ويتضح تكريم الله تعالى للإنسان من نواح متعددة منها:-

---

١.المقدمة لابن خلدون ص١٢١ المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، وراجع آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي ص٦١ وما بعدها والرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٠٤، وكبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص٢٧١.

٢.الفوز الأصغر للشيخ الإمام ابن مسكوية ص٨٦ بيروت ١٣١٩هـ.

٣.راجع العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث د. سعد الدين صالح ص١٢٢، دار الصفا، الطبعة الثانية ١٤١١هـ ١٩٩١م.

٤.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٠٤، ٣٠٥. والشيخ الجسر بمذهبه في الأسباب وعلاقتها بمسبباتها يريد أن يثبت طلاقة القدرة الإلهية وشمولها لكل شيء، لكن الحق أن الأسباب لا تؤثر في مسبباتها بذاتها كما يدعي النشوئيون، وإنما تؤثر في مسبباتها بما أودع الله تعالى فيها من قوة التأثير.

- إن رب العزة والجلال خلقه بيديه، ونفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، كما أن الله تعالى كرمه في أصله حيث جعله نسلا لنبي من أنبياء الله تعالى.
- إن الله تعالى كرمه في خلقه فجعله في أحسن صورة، وركبه أبدع تركيب وأجمل تصوير[١]، وهذه الكرامة التي اختص بها الإنسان حماية إلهية له تنطوي على احترام عقله وفكره وحريته وذريته، وهي الحرية الحقيقية الواعية المسئولة التي تدرك أهمية تحملها أمانة التكليف والمسئولية وهي الحكمة من خلق الإنسان.

فالنظرة الإسلامية للتطور تسمو بالإنسانية وتعرج بها إلى الملأ الأعلى، أما النظرة النشوئية الداروينية فتنظر إلى الإنسان بعين عوراء تدفعه إلى إشباع الجانب الحيواني فقط ويرفضون تكريم الله تعالى لهم ويهبطون بالإنسان إلى درك الحيوان الأعجم بهذه الأفكار اللاإنسانية.

ثالثا: النشوء والارتقاء في الفكر الأوربي الحديث.

١– «ديدرو Diderot Denis»

ولد هذا الفيلسوف الفرنسي عام١٧١٣م وتوفي ١٧٨٤م وكان من أعظم الفلاسفة الماديين، نشر كتبًا تدرج فيها من المذهب الطبيعي القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية، إلى الأحادية المادية الزاعمة أن المادة حية بذاتها، وأن الأحياء تتطور ابتداء من خلية تحدثها المادة الحية بحيث تحدث الأعضاء الحاجات، وتحدث الحاجات الأعضاء، وهو ينقل هذه النظرية القديمة نقلًا، ولا يدعمها بحجج علمية جديدة.[٢]

٢– مذهب «لامارك Lamarck»[٣]

لقد كان للفيلسوف الفرنسي «لامارك» الأثر الكبير على مذهب «داروين» فصرح هذا الرجل أن الحياة من خلق الله تعالى، وذهب إلى أن أنواع الكائنات يتحول بعضها إلى بعض بقانون التطور، وأنه لا صحة للاعتقاد السائد بأن تلك الأنواع قد خلقت متمايزة من المبدأ بأن خلقت خلقا مستقلا مباشرا، فسلم بالتولد الذاتي لكن لا بمعنى أن المادة تتجه بذاتها إلى الحياة، بل بمعنى أن غازات لطيفة كالحرارة والكهرباء قد تنقل غير الحي إلى الحي بكيفية متقطعة وفي نطاق ضيق، فالحياة في الأصل من خلق الله؛ فقد أوجد الله تعالى أصولًا طبيعية أو نماذج ينتظم كل منها من عدد معين من الأعضاء المعينة مركبة تركيبًا معينًا.[٤]

وتقوم نظرية النشوء والارتقاء اللاماركية على المعطيات والأمور الآتية:–

١) قد ثبت أن في بعض الحيوانات التي تطورت وارتقت أعضاء أصبح لا عمل لها بعد هذا التطور، بينما هي في الحيوانات الدنيا ذات وظيفة هامة فدل ذلك على أن هذه الأعضاء لا تعمل إلا وقت أن يكون الحيوان في حالة خاصة، فيأكل من الأغذية ما تصلح هذه الأعضاء للعمل فيه، فإذا ما ترك ذلك الحيوان مسلكه وارتقى إلى ما فوقه أصبح ذلك العضو بإزاء الغذاء الجديد لا عمل له مطلقا، وذلك مثل الزائدة الدودية في الإنسان والقرد.[٥]

١.العقيدة الإسلامية د.سعد الدين صالح ص١٢٢.
٢.تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم ص١٩٠، مكتبة الدراسات الفلسفية، الطبعة الخامسة وراجع الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة د.يحي هاشم حسن فرغل ص٢٣، ٢٤ دار المعارف ١٩٨٤م.
٣.هو جان باتيست مونيه لامارك ولد عام ١٧٤٤م وتوفي عام ١٨٢٩م عام طبيعيات، له نظام الحيوانات اللافقارية، وفلسفة علم الحيوان، وأبحاث على تنظيم الأنواع، راجع المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة ص٥٣٦.
٤.تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص٣٠٠ ومعجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٢٩٥، والعقيدة الإسلامية د.سعد الدين صالح ص١٠٣.
٥.راجع قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن للشيخ نديم الجسر ص١٨٥، طرابلس، لبنان.

٢) شاهد علماء النبات أن بعض النباتات تحتوي على جاذبية خاصة يجذب بعضها بعض الحشرات ثم يلتهمها فيتغذى بها، وهذا من دلائل الاستعداد للصعود للحيوانية.

٣) يوجد تشابه كبير بين الإنسان والنوع الراقي من الحيوانات في التكوين وفي محتويات الدماغ فيجمع كل الفصائل المهذبة من الحيوانات العمود الفقري العجيب الذي يحمل محركات الفكر من الجسم إلى الرأس.

٤) إن تتبع الحفريات الأثرية المتغلغلة في أعماق الماضي يضع تحت أبصارنا لتدرج الحيوان والنبات صورة واضحة لا سبيل إلى الشك فيها مطلقا إذ هو يرينا في وضوح أن صور الكائنات الحية كانت في مبدأ الأمر بسيطة ثم أخذت تسير في التركب والتعقد والغموض شيئا فشيئا بنظام دقيق حتى صارت إلى الحالة التي هي عليها الآن، وهذا يبرهن على التطور وانتقال الأنواع من غير شك، ولكن يجب أن نلاحظ أن هذا التطور ينشأ تحت تأثيرات خاصة، وفي ظروف خاصة، ومن هذا نجم اختلافه في أسلاك الأنواع، فبعضها يتقدم إلى الرقي بخطوات واسعة، والبعض الآخر يسير إليه ببطء خاضعا لظروفه المتنوعة.[١] فالتباين الموجود بين أنواع الكائنات عند «لامارك» لا يرجع إلى اختلاف أصولها؛ لأن الأنواع المنحطة توجد أولا ثم تتدرج في الرقي ويتولد بعضها من بعض ويتغير النوع إلى أنواع أخرى، والأنواع إلى أنواع، ويسير كل نوع في سلسلته التي هيأته الطبيعة للسير فيها، وكان الإنسان آخر حلقات إحدى هذه السلاسل وأرقاها، وقد ذهب إلى أن السبب في هذا التغيير والتطور الذي يطرأ على الكائنات يرجع إلى عدة أمور من أهمها:

أ– النمو المطرد الذي تفوز به الأعضاء بمقدار الحاجة التي يتطلبها الاستعمال.

يرى «لامارك» أن التمرينات العملية هي التي تخلق الأعضاء أو تدعوا الطبيعة إلى خلقها، ومعنى هذا أن وظيفة العضو توجد فيه فيحس الكائن بحاجة شديدة إلى عضو يملأ هذه الوظيفة ولا يزال في شوق إلى هذا العضو الذي تدعوه وظيفته إلى شغلها أثناء بقائها فارغة أو انشغالها بعضو آخر خلقته الطبيعة لوظيفة أخرى حتى يخلق هذا العضو المطلوب، وذلك مثل الأكل الذي وجد لدى الحيوان قبل أن توجد له يدان فأخذ يتناوله بفمه الذي لم يخلق لوظيفة التناول فشغله الحيوان بوظيفة أخرى غير التي خلق لها حتى وجدت اليدان فتسلمتا عملها الطبيعي وأراحتا منه الفم، فإذا وجد العضو الذي خلق خصيصا لتلك الوظيفة تسلمته قوتان هائلتان وأخذت تعملان على نموه وهما قوتان الوراثة والبيئة، وكذلك العضو الذي ينعدم استعماله لانعدام وظيفته تتسلمه هاتان القوتان حتى يبيداه، وذلك مثل الذيل الذي انقرض من الحيوانات الراقية؛ لأنه أصبح بلا وظيفة.[٢]

ب– قانون الوراثة: وبه تنتقل الصفات التي يتم بها ذلك التعديل من الأصل إلى فرعه فيستمر التحول حتى يتغير النوع إلى نوع آخر.

ت– قانون البيئة: بمعنى أن الكائن قد تلائمه بيئته التي وجد فيها فيعدل نفسه وفق الظروف حتى يستطيع

١.راجع شرح بخنر على مذهب داروين ص٩٣ ضمن كتاب فلسفة النشوء والارتقاء د.شبلي الشميل، دار مارون عبود، الطبعة الأولى ١٩٨٤م، والفلسفة العامة وتاريخها د.محمد غلاب ص١٨٨، ١٨٩، وتاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص٣٠٠.

٢.راجع الفلسفة العامة د.محمد غلاب ص١٨٩، وراجع أصل الإنسان بين العلم والكتب المقدسة د. موريس بوكاي ص٣٣، ٣٤ ترجمة فوزي شعبان، المكتبة العلمية.

البقاء في تلك البيئة وتنعدم الصلة بين الفرع وبين أجداده.[١]

فالتطور عند «لامارك» له أسبابه التي لا تخرج عن العادة والاستعمال والضرورة، ولقد بدأت الحياة من مادة هلامية تشكلت وتطورت على مر الأزمنة البعيدة إلى مراتب وفصائل من الكائنات معقدة التركيب، كما تحدث «لامارك» عن أسباب التطور فقد عزا بعضها إلى ضروب من التأثير أسندها إلى الأحوال الطبيعية في الحياة والبعض الآخر إلى تلاقح الصور الحالية ثم رد الكثير منها إلى استعمال الأعضاء وإغفالها وإلى تأثير العادة التي ينسب إليها جميع ما يرى في الطبيعة من ضروب التناسب والتكافؤ الخلقي، فهو إذاً يرى أن أعضاء الجسم للكائن الحي تتغير بالاستعمال أو الإهمال أو بطارئ من طوارئ المرض والإصابة، كما يرى أن الصفات المكتسبة التي تتولد من ذلك تنتقل من الأصول إلى الفروع بالوراثة ولا تزال تتباعد بين الأفراد حتى ينفصل كل نوع منها بنوعه المستقل الذي لا يقبل التناسل مع غيره، وقد ضرب مثلا بالزرافة وافترض أنها لطول قوائمها كانت تأكل طعامها من أطراف الشجر العليا وتعودت أن تمد عنقها كلما تجردت الفروع السفلى من أوراقها حتى بلغ غاية امتداده وثبت على هذا الطول في أعقابها المتوالية.[٢] ولقد تعرضت نظرية «لامارك» في التطور للنقد الشديد فقد كان الرأي السائد عند العلماء أن هذه النظرية ترتكز على انتقال الصفات المكتسبة بالوراثة وبما أن التجارب الجديدة أثبتت أن الصفات التي يكتسبها الفرد في أثناء حياته لا تتوارث؛ فإنهم رأوا أن هذه النظرية تستحق أن تتوارى في ظلام النسيان.[٣]

المبحث الثاني: معالم نظرية النشوء والارتقاء عند الفيلسوف الإنجليزي «داروين».

لقد وضع «تشارلز داروين Charles Robert Darwin»[٤] نظرية في تطور الأحياء أدت به إلى نظرية فلسفية في الطبيعة، وخصص كتابا برأسه تحدث فيه عن الإنسان وتطوره اشتمل على كثير من الآراء الخطيرة التي تناقض ما جاءت به الأديان، وتقوم فكرة التطور الداروينية على أن الكائنات الحية تسير في تطورها مرتقية من أدنى الأحياء إلى الأعلى فالأعلى، وأن الإنسان قد كان قمة تطورها، وبقاء بعض الأنواع وانقراض بعضها يرجع إلى ظاهرة الصراع من أجل البقاء، فالبقاء يكون للنوع المكافح الأفضل، وأما النوع الخامل الذي لا يكافح من أجل البقاء فإنه يضمر، ثمّ يضمحل، ثمّ ينقرض، والعضو الذي يهمل إذ لا تبقى له وظيفة عمل في النوع الواحد، يضمر شيئاً فشيئاً، حتى يضمحلّ ولا يبقى منه إلا أثر يدلُّ عليه، وقد لا يبقى له أي أثر، كانت هذه هي الداروينية في عالم الأحياء، ثُمّ عُمّمت حتى شملت الوجود المادي كله، من الغاز السديمي الأول حتى المجرات فالكواكب، فالمواد الصالحة لظهور الحياة فالنبات فالحيوانات فالنبات فالحيوان[٥]، ويمكن لنا أن نوضح هذه النظرية لهذا الفيلسوف الإنجليزي في التطور من خلال هذه المطالب.

١.الأخلاق النظرية للأستاذ أبو بكر ذكري ص١٠٣، ١٠٤.
٢.راجع شرح بخنر على مذهب داروين ص٨٩، والإنسان في القرآن الكريم د.صلاح عبد العليم ص١٦١.
٣.كبرى اليقينيات الكونية د.محمد البوطي ص٢٥٦ دار الفكر والإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة د.يحي هاشم حسن ص٢٤ وراجع أصل الإنسان بين العلم والكتب المقدسة د.موريس بوكاي ص٣٥.
٤.عالم طبيعيات إنجليزي، ولد عام ١٨٠٩م وتوفي عام ١٨٨٢م راجع المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة ص٢١٦.
٥.تاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص٣٥١ ودراسات في فلسفة الأخلاق د.محمد عبد الستار نصار ص١٧٣، دار القلم، وكواشف زيوف لعبد الرحمن حَبَنَّكَة ٣١٧/١ دار القلم، دمشق ١٩٩٠م.

المطلب الأول: النواميس الأربعة التي أقام عليها داروين نظريته.

لقد أقام «تشارلز داروين» مذهبه في النشوء والارتقاء على عدة نواميس، وهي بمنزلة واسطة لتوجيه كيفية جريان الترقي والنشوء في عالم النبات والحيوان وهذه النواميس هي تنازع البقاء، والتباينات بين الأفراد أو تغير الأفراد، وإمكان انتقال الصفات بالوراثة، والانتخاب الطبيعي، وهذه النواميس الأربعة إذا وجدت وفعلت معا فإن التطور في الطبيعة لابد وأن يكون حتميا، وهذا تفصيل وبيان لهذه القوانين.

أولا: قانون تنازع البقاء

"Struggle Forexistence."

يرى الفيلسوف الإنجليزي «داروين» أن الأنواع تنازع بعضها في التسابق إلى أسباب المعيشة ويطرأ عليها كوارث خارجية فيهلك الضعيف بتغلب القوي أو بالكوارث ويبقى القوي، ويبلغ التنازع معظمه بين الأنواع الأقرب بعضها إلى بعض لاشتراكها في المتنازع عليه، ويقل كلما ابتعدت الأنواع عن بعض حتى يفقد، وكلما كانت الصورة قديمة كانت أضعف عن مقاومة خصومها الأحدث لاتخاذ الأحدث في التنازع صورا أنسب للتغييرات الحاصلة في أحوال الحياة تجعلها أقوى، وكل صورة غُلِبت لا تعود أبدا".[١] وهذا الناموس عام ومطرد عند «داروين» في كل الاعتبارات، ومن خلال هذا التنازع يتم الفوز للفرد الذي تؤهله صفاته للغلبة والبقاء، وهذه الصفات كثيرة ومختلفة بالنسبة للحيوانات والنباتات، فقد تكون الصفة المؤثرة للفوز والغلبة صفة القوة أو الشجاعة أو كبر الجثة أو صغرها أو السرعة أو الجمال أو الذكاء، أو الحيلة في دفع الشر وتدبير القوت، أو الصبر على الجوع والعطش، أو الجلد على تحمل المؤثرات أو غير ذلك، فإذا تم الفوز للأفراد الذين لهم شيء من هذه الصفات والخذل الأفراد الذين ليس لهم ما يؤهلهم للغلبة، كُتِب البقاء للصالحين للحياة، وحق الفناء على غير الصالحين.[٢]

ثانيا: قانون تكون التباينات بين الأفراد:

يؤكد «داروين» على أن كل فرع مع إرثه لصفات كانت في أصله لابد أن يباينه في صفات أخرى؛ إذ أن الأجسام الحية ميَّالة إلى التغير على أوجه مختلفة وإلى حد محدود، بمعنى أن الأنواع تنحرف عن الأصل الصادرة عنه ببعض الصفات في اللون أو الضعف أو القوة أو الطول والشكل أو الخصب أو التكاثر أو تكوين بعض الأعضاء، فلا تشبه الأبناء الآباء شبها تاما مطلقا، بل يوجد دائما اختلاف مهما كان قليلا، وعلى أساس هذه القاعدة يشبه الابن أبويه في الصفات الجوهرية وليس في كل الصفات – وإن كان الاختلاف جزئي غير محسوس – ويشتد هذا الاختلاف كلما كانت سلسلة التسلسل أطول، فهذا الميل في الأحياء إلى التغير نتيجته تكون التباينات التي تعتبر أصل الأنواع؛ إذ أنها حاصلة عن انحصار بعض الصفات في بعض الأفراد وانتقالها في النسل بالوراثة وثبوتها فيه مع الزمان الطويل، ولما كان هذا التباين جزئيا ولا يتناول الأمور الجوهرية فإنه يخفى على غير المحققين، ولكن بمرور الزمن والدهور الطويلة يظهر التباين، ويتكون النوع الجديد.[٣]

١.راجع أصل الأنواع لداروين ص١٠١ ترجمة إسماعيل مظهر، المطبعة المصرية، وشرح بخنر على مذهب داروين ص١٠٢، والرسالة الحميدية ص٣١٢.

٢.راجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٨٦، والفكر المادي د.محمود عتمان ص١١٦، ١١٧.

٣.راجع أصل الأنواع لداروين ص٣٥، وشرح بخنر على مذهب

ثالثا: قانون الوراثة "Heredity".

ومعناه مجموع العوامل التي بها يتم انتقال صفات الأصل إلى فرعه مثل وراثة الابن طول أبيه أو أمه ولون أحدهما وغير ذلك من الصفات الجسدية أو الأدبية كالأخلاق والعادات والميول وغير ذلك، وبمقتضى هذا القانون تنتقل الصفات المميزة للأنواع في النسل.[١] وهذا الناموس هو المتمم لناموس التباينات بين الأفراد؛ لأن التباينات التي سبق ذكرها تنتقل بالوراثة من الأصول إلى الفروع، وتكون في أول الأمر جزئية وعرضية ثم تصبح بمرور الأزمنة الطويلة جوهرية وتظهر في الأنواع.[٢]

رابعا: قانون الانتخاب الطبيعي "Selection Natural".

إذا كانت الحياة عند «داروين» صراع من أجل البقاء فإن الطبيعة تختار من بين الموجودات ما هو أصلح للبقاء وتترك غير الصالح ليفنى، ولقد دفع «داروين» إلى القول بذلك أنه عني بتجارب مربي الحيوان ورآهم يحصلون على أصناف جديدة للمزاوجة بين الأفراد الذين يلاحظون فيها تغيرات ضئيلة ملائمة، فقد رأى أن الأفراد الذين يكتسبون وظيفة أو عضوا ملائما لظروف حياتهم أقدر على الصراع من العاطلين عن تلك الوظيفة أو ذلك العضو، فيحسن الأولون نوعهم وينقرض الآخرون، وقرر أن هناك إذاً "انتخاب طبيعي" يشبه الانتخاب الصناعي إلا أنه يخلو من القصد والنظام، فلا يدل على علة التغير، بل على أثره ونتيجته، ثم قد أن القرابة بين الأنواع المندثرة والأنواع الباقية تفسر بأن هذه صور عليا من تلك.[٣] فالانتخاب الطبيعي يحتفظ بما له فائدة في بقاء الأحياء على اعتبار أنه إذا احتفظ الانتخاب بصفات تضر بالنوع لبادت الأنواع ولم تستطع البقاء، والبقاء على الصفات النافعة للأنواع وإبادة الضارة بها هو ما أطلق عليه «داروين» الانتخاب الطبيعي، ويقرر «داروين» أن الانتخاب الطبيعي بالمعنى الذي حدده ممكن، وذلك أن الإنسان يستطيع إحداث بعض الصفات في الكائنات وتثبيتها بالانتخاب الصناعي، بل أحدثها فعلا، ولكن هناك فرق بين عمل الإنسان وعمل الطبيعة، فالإنسان ينتخب بعض الصفات الظاهرة التي تفيده هو ذاتيا ولذلك لا يحتاج إلى زمن طويل ولكن الطبيعة تنتخب الصفات الغير ظاهرة التي تساعد الكائن الحي على الاحتفاظ بالبقاء، فالطبيعة ليست كالإنسان تختار لمصلحتها أو منفعتها، ولكنها تختار من الصفات تلك التي تفيد الكائن الحي ذاته، وعلى هذا النحو فإن الطبيعة تحتاج في عملها إلى زمن طويل جدا لإتمام مهمتها، وإذا كان الإنسان يستطيع الانتخاب صناعيا فإن الطبيعة تستطيعه بلباقة أكثر وإتقان أكبر.[٤] فناموس الانتخاب الطبيعي هو الأساس الذي ترتكز عليه نظرية النشوء والارتقاء بأكملها في النتيجة، فقانون الوراثة كما ينقل التباينات ينقل أيضا جميع الصفات التي يحملها الأصل إلى الفرع، مادية كانت أو معنوية، أصلية أو مكتسبة، وهذه الصفات منها النافع كالقوة والصحة والذكاء، ومنها الضار كالأمراض والعاهات والشذوذ، أما الضارة فإما أن تتلاشى بتغلب النافعة عليها، وإما أن تتغلب فتؤدي إلى ملاشاة صاحبها بذاته أو بنسله، وأما النافعة فهي التي تجعل صاحبها ممتازا وفائزا في معركة تنازع

داروين ١/١٠٥ والرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٣١٢، والإنسان في القرآن الكريم د.صلاح عبد العليم ص١٦٦، وقصة الإيمان ص١٨٦.

١.راجع شرح بخنر على مذهب داروين ١/١٢٠، والرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٢.

٢.قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٨٦.

٣.أصل الأنواع ص١٣٤ وشرح بخنر على مذهب داروين ص١١٠، والرسالة الحميدية ص٣١٢ وتاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص٣٥٢.

٤.الفكر المادي الحديث د.محمود عتمان ص١١٩، ١٢٠.

البقاء، ثم تتوارث الفروع هذه الصفات النافعة جيلا بعد جيل، وبعد مرور آلاف الأجيال يبلغ الامتياز حدا يجعل من الفرد الممتاز نوعا جديدا، وهذا هو قانون الانتخاب الطبيعي الذي يراه داروين سببا لتكوين الأنواع الحية الموجودة اليوم على سطح الأرض.[١]

هذه هي أهم قوانين التطور عند« داروين» التي بها يترقى الكائن بعد أن يوجد ويتعرض لعوامل الفناء وتنازع البقاء ويكافح في سبيل الحياة ويعدل نفسه مع بيئته حسب الظروف، فإذا حاز الصلاحية للبقاء استمر وجوده وورث صفاته التي حصل عليها لنسله من بعده، وبهذه الصفات يترقى الخلف ويستفيد هو أيضا ما يضمه إلى هذا الميراث فيتغير على طول الزمان خلقا آخرا يحسب الناظر إليه أنه لا يمت إلى غيره من الأنواع بصله مع أنه ربما كان مع رقيه ذا رحم لأنواع أخرى أحط منه بدليل ما بينه وبين بعضها من شبه قريب في الخصائص والمميزات.[٢] وإذا كان «لامارك» يرى أن البيئة تستبقي الكائن الحي الذي يحمل الصفات الملائمة لها وأنها هي التي تشكل أعضاء الكائن الحي فإن «داروين» قد ادعى أن البيئة تنتخب الأصلح له والأوفق، وتأتي أهمية «لامارك» أيضا من ناحية أخرى فإن إصراره على أن عملية التطور لها هدف تعتبر خطوة فكرة واسعة، فالتطور الهادف هو ما يقول به بعض التطوريين المحدثين، ووجود هذا الهدف هو اعتراف بوجود قوة خلاقة عليا تسيِّر هذا الكون وما فيه من أحياء ومن ثم اتبعها التطوريون المؤمنون وأنكرها الماديون نكرانا شديدا.[٣]

والخلاصة إن الإنسان عند «داروين» يولد كما تنبت الشجرة ويشب مثلها ويشيخ حتى تتلف أعضاؤه فيجف كما يجف النبات ويحصده الموت، وعلى الجملة يناله كل ما ينال النبات والحيوان من حياة وموت وقوة وضعف إلى آخر ما هنالك من صلات واتفاقات، فيجب أن لا نفرق بين الإنسان وغيره من بقية الأنواع في أي أمر كان؛ لأنه لا يوجد فرق كبير بين أفراد الأنواع المختلفة وأفراد النوع الواحد، وإن تنازع البقاء والحرب من أجل الحياة والقوت اللذين يوجدان بين أفراد الأنواع المختلفة لا يفترقان عنهما عند أفراد النوع الواحد وهو الذي ينشأ منه الانتخاب الطبيعي، فالكائنات المشتملة على قوة وسرعة في الحركة ومناعة تمكنها من المقاومة تبقى وتقوى وتتطور إلى الأمام، والكائنات التي ينقصها شيء من هذا تهوى في حضيض الفناء، فإذا أضفنا كل هذا إلى أن الإنسان يمكن أن يتناسل مع بقية الحيوانات الأخرى وأيقنا بتلاقح كل هذه الأنواع، وجب أن نؤمن بأن أصل هذه الحيوانات واحد وأنها تطورت واختلفت بعضها عن بعض.[٤]

المطلب الثاني: العلوم الطبيعية التي اعتمد عليها «داروين» في النشوء والارتقاء.

لقد درس «داروين» ومن جاء بعده من الذين نّقحوا آراءه أنواع الأحياء ما كان منها حياً وقت الدراسة، وما جمعوه من الحفريات التي قاموا بها، وما شهدوه من دفائن القرون الأولى في الصخور والكهوف، وما جمعوه من مخلفات الأحياء في الرمال وبقايا السيول القديمة، وما استخرجوه من محفوظات الثلوج المتراكمة من أزمان قديمة، فانتهوا إلى حقائق وصفية بَنَوْا عليها تفسيرات احتمالية تخمينيّة واستنتج النشوئيون استنتاجاً فكرياً هو

١.راجع قصة الإيمان ص١٨٦، وأصل الأنواع لداروين ص٥٠، والفكر المادي ص١١٩.
٢.الأخلاق النظرية أبو بكر ذكري ص١٠٥.
٣.أصل الإنسان د.محمد غلاب ص٤٥ وتاريخ الفلسفة الحديثة الأستاذ يوسف كرم ص٣٥٢، ٣٥٣.
٤.الفلسفة العامة د.محمد غلاب ص١٩١، وتاريخ الفلسفة الحديثة للأستاذ يوسف كرم ص٣٥٣.

أن الكائنات الحية تطوّرت تطوراً ذاتياً تصاعدياً من أدنى الكائنات الحية حتى الإنسان الذي هو أعلاها كمالاً، وكانت "الأميبا" هي أدنى الكائنات الحية في التصور، ثمّ جاء التصحيح إلى "الباكتيريا" التي هي أدنى من الأميبا بعد اكتشافها، ثمّ جاء التصحيح إلى "الفيروس" الذي هو أدنى من الباكتيريا بعد اكتشافه، فالفيروسات في نظرهم الآن تتوسط الحدّ الفاصل بين الحي وغير الحي[١]، وها هي العلوم التي اعتمد النشوئيون عليها وكيفية استدلالهم بها.

أولا: دليل علم التشريح "Anatomy":

يدعي التطوريون أن الإنسان من الناحية الفسيولوجية حيوان في صفاته؛ لوجود التشابه بينهما في التركيب التشريحي، فقد وجد «داروين» أن أجزاء الهيكل العظمي للإنسان يمكن مقارنتها بمثيلاتها في الحيوانات الأخرى، فذراع الإنسان والرجل الأمامية من ذوات الأربع تتشابه عظامها في التركيب وإن اختلفت في الوظيفة، والتحورات في كل نوع من هذه الأنواع تلائم الوظيفة التي يؤديها كل عضو، كذلك الحال بالنسبة للجهاز العضلي أو العصبي أو الدوري أو الهضمي حتى تركيب المخ وأجزاؤه يمكن مقارنتها في الإنسان والحيوان، وليس هذا فحسب بل إن الإنسان يحمل ميكروبات الأمراض أو الطفيليات من الحيوان، فالسعار والكوليرا يصيبان الإنسان والحيوان على حد سواء، وتندمل الجروح في الإنسان والحيوان بطريقة واحدة حتى عملية النسل والولادة والفطام ورعاية الأطفال أساسها واحد في الإنسان والحيوان.[٢]

ثانيا: دليل علم الأجنة "Embryology":

من المعلوم أن الأطوار الجنينية المبكرة للحيوانات المختلفة تتشابه إلى حد كبير، فلا يستطيع الإنسان لأول وهلة التفريق بينهما، فجنين الإنسان يتفق مع جنين القرد اتفاقا تاما عند النشوئيين في البداية، ولذلك لا يمكن الجزم هذه المرحلة المبكرة بنوع الجنين ثم تظهر الصفات الخاصة المميزة في أخريات الانقلاب الجنيني، ولو كان مذهب الخلق المستقل صحيحا لما كان لهذا التشابه معنى.[٣]

ثالثا: علم الحفريات والاكتشافات الجيولوجية:

يرى النشوئيون أن الاكتشافات الجيولوجية تؤكد على أن الأسبق في طبقات الأرض هو أدنى النبات وأدنى الحيوان ثم بعده الأرقى فالأرقى حتى كان أرقى الجميع هو المتأخر في زمن وجوده ومكانه من طبقات الأرض العليا والأدنى قد تلاشى بعدما وجد الذي هو أرقى منه، فلو كان مذهب الخلق هو الصحيح لكان يوجد من كل نوع من الأرقى والأدنى في الأزمنة الجيولوجية المتقدمة والمتوسطة والمتأخرة، وكان يشاهد ذلك في الطبقات السفلى والوسطى والعليا من الأرض ولكن ذلك لم يكن، فلولا أن هذه الأنواع مترقية عن بعضها البعض، فأصل الموجودات هي الدنيا ثم أخذت تترقى حتى بلغت ما هي عليه الآن وكان الأرقى يلاشي الأدنى بتنازع البقاء لما كان الحال كما اكتشفنا.[٤] فالنشوئيون يؤكدون على أن العلوم الجيولوجية تبين أن الكائنات الحية لم توجد في زمن واحد بل تقدم بعضها على بعض، فبقايا الحفريات

١.راجع كواشف زيوف لعبد الرحمن حبنكة ٣٢٩/١.
٢.ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء لإسماعيل مظهر ص٢٨٥، والإنسان في القرآن الكريم ص١٧٠.
٣.راجع ملقى السبيل لإسماعيل مظهر ص٢٩٣ وكبرى اليقينيات الكونية للبوطي ص٢٥٩، والفكر المادي الحديث د.محمود عتمان ص١٢٩.
٤.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٢ والإسلام والاتجاهات العلمية د.يحي هاشم ص٣١.

تشكل سلسلة كاملة من الأشكال التي عاشت في الأزمنة السابقة من أدناها إلى أرقاها مما يدل على نمو تدريجي للكائنات يبدأ من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيدا إلى أن وصلت إلى الإنسان وفق النواميس الأربعة.[١]

رابعا: علم وظائف الأعضاء والتراكيب الأثرية:

يقرر الشيخ الجسر أن النشوئيين قد زعموا بأننا نشاهد الأعضاء الأثرية في بعض الحيوانات – لا في كلها ولا في غالبها – وهي آثار أعضاء توجد في الحيوان كآثار أصابع مثلا غير كاملة بل الذي يظهر منها مبدأ تكونها، فلو كان كل نوع مخلوقا مستقلا كما هو مذهب الخلق لما كان لهذه الآثار فائدة؛ لأن مذهب الخلق يقتضي أن يكون في كل نوع أعضاؤه اللازمة له ذات الفائدة لا أقل ولا أكثر، وهذه الأعضاء الأثرية لا فائدة لها الآن فيظهر أنها آثار أعضاء في نوع قديم وقد كانت لازمة له ثم لما طرأ على هذا النوع تغيرات تقتضي استغناءه عنها أخذت تتلاشى حتى لم يبق الآن إلا أثرها، أو أن هذا النوع كان خاليا عن تلك الأعضاء فطرأت عليه تغيرات تؤهله لأن ينقلب إلى نوع آخر يحتاج إلى تلك الأعضاء التي ظهرت آثارها فابتدأت تظهر فيه الآثار.

والخلاصة إن تلك الآثار إما آثار أعضاء كانت قديمة وأخذت تتلاشى وإما مبادئ أعضاء سوف تكمل وعلى كل فقد ثبت صحة التغير للأنواع وانتقال نوع إلى نوع آخر، وذلك يدلنا على صحة النشوء والارتقاء[٢]، مثل الشعر الصوفي الذي يغطي جنين الإنسان في شهره السادس ثم يختفي بعد ذلك، والشعر الموجود على جسم الإنسان البالغ والزائدة الدودية، والقدرة على تحريك الأذن عند بعض الأشخاص، وهي صفة تحتفظ بها الحيوانات ولم يعد لها فائدة عند الإنسان، والعضلة التي تحرك الإذن تلاشت عند الإنسان ولكنها تظهر من آن لآخر عند بعض الناس، ولقد وجد «داروين» في عصره شخصا يستطيع تحريك أذنه إلى الأمام. ويعتقد «داروين» أن ظهور هذه العضلات وأمثالها في الإنسان يرجع إلى صفات فقدها الإنسان منذ القدم ومراحل قطعتها أسلافه خلال انقلاباتها النشوئية العديدة.[٣]

هذه هي أهم الأدلة التي تمسك بها «داروين» وأتباعه لبيان أن الكائنات الحية تتطور حسب العوامل الطبيعية وأنها مشتقة من أصل واحد جميعا، فأنكروا الخلق الدفعي المباشر الذي ذكرته الكتب المنزلة، وزعموا أن الإنسان لم يخلق خلقا مستقلا وإنما كانت نشأته من أصل حيواني وخصوصا القرد حسب القوانين التي ذكروها للتطور، للشبه العظيم بين الإنسان والقرد في أكثر الأعضاء وبعض الطباع، وقالوا إن للكثير من الحيوانات كل إحساسات الروح كالفرح والحزن والحقد والمودة، ولها شيء من التفكير، واستنتجوا أن لها عقولا كالإنسان، ولكن هؤلاء القائلين بنشوء الإنسان من القرد تحيروا في كيفية انتقال القرود من الحيوانية إلى الإنسانية نقلته الأخيرة، فقال بعضهم أنها حصلت فجأة، وقال آخرون أنها حصلت بالتدريج لأن النقلة الفجائية بعيدة جدا لما بين الإنسان والقرد في العقل من الفرق العظيم، وبحثوا عن الحلقة المفقودة في طبقات الأرض فلم يجدوا لها أثرا ولم يتمكنوا حتى اليوم من البت في تلك النقلة برأي قاطع أو راجح.[٤] وانطلاقا من هذه النظرية الإلحادية قام الماديون من أنصار نظرية التطور بحملة عنيفة على فكرة

١.راجع ملقى السبيل للأستاذ إسماعيل مظهر ص٢١٦.
٢.راجع ملقى السبيل لإسماعيل مظهر ص٢٨٩، والرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١١.
٣.الإنسان في القرآن د.صلاح عبد العليم ص١٧٢، ١٧٣.
٤.راجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٩٠.

الخلق وعلى القائلين بها، ووصفها بالبدائية وتفضيل أي رأي علمي مهما كانت قيمته على أي فكرة دينية من الخلق، وكانت هذه سمة القرن التاسع عشر الميلادي على العموم.(١)

المبحث الثالث: موقف الشيخ الجسر من نظرية النشوء والارتقاء.

تمهيد

قبل عرض موقف الشيخ حسين الجسر من نظرية النشوء والارتقاء نريد أن نتعرف – باختصار – على الشيخ حسين الجسر، وعلى أهم مؤلفاته، فهو حسين بن محمد بن مصطفى الجْسْر الطرابلسي الحنفي، كان رجلا عالما بالفقه والأدب، من بيت علم، اشتغل بالصحافة، فأنشأ جريدة طرابلس، وله نظم، وآل الجسر أصلهم من مصر، ويرجح العلماء أن سلفهم نزح من دمياط حوالي سنة١١٧٠هـ، ولد الرجل بطرابلس الشام عام١٢٦١هـ الموافق ١٨٤٥م، وفي السنة التي ولد فيها حسين توفي والده فنشأ يتيماً، وفي العاشرة من عمره فقد والدته إلا أن تربيته لم تتأثر كثيراً بفقد والديه، فقد نشأ في رعاية عمه الذي سهر على تعليمه، وبين العاشرة والثامنة عشرة من عمره أتيح له أن يَدْرس على أيدي بعض المشايخ أمثال الشيخ أحمد عبد الجليل، وصهريه عبد القادر وعبد الرزاق الرافعيين والشيخ عرابي، ورحل الجسر بعد ذلك إلى مصر، فدخل الأزهر سنة١٢٧٩هـ على غرار كثير من أبناء مدينته، وقد مكث في أرجائه أربع سنوات ونصف السنة بشكل متواصل ودون انقطاع، وتلقّى عن شيوخ من أبرزهم الشيخ حسين المرصفي [١٨٨٩م] الذي أثّر فيه كثيراً، وكان المرصفي واحداً من المشايخ المنفتحين الذين آمنوا بضرورة الانفتاح وتحصيل العلوم الحديثة، وكان للشيخ حسين المرصفي تأثير بعيد على أفكار التلميذ الجسر الذي لازمه واستمع إلى دروسه، وذلك من خلال تدريسه لمقدمة ابن خلدون التي منحت حسيناً عناصر وأدوات لتحليل المجتمع، ومن خلال اهتمامه للدور الإصلاحي الذي يمكن أن تنهض به التربية في المجتمع، واستمر الشيخ الجسر بالقاهرة إلى ١٢٨٤هـ، وكان في نيته البقاء عشرين عاماً في الأزهر لولا رسالة وصلته من طرابلس تدعوه إلى العودة بسبب مرض عمه الشديد، وبعد عودته بقليل توفي عمه فاضطر حسين إلى أن يتحمل أعباء العائلة المعيشية والروحية، وعاد إلى طرابلس، فكان رجلها في عصره علما ووجاهة، وقد قام بتأسيس المدرسة الوطنية وأراد منها أن تكون مدرسة عصرية بإدخال العلوم الحديثة، فدرس فيها العلوم العربية والشرعية، والمنطق، والرياضيات، والفلسفة الطبيعية؛ لأنه رأى أن الأمة الإسلامية لا تصلح وترقى إلا بالجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا على الطريقة العصرية الأوربية مع التربية الإسلامية الوطنية تجاه التربية الأجنبية في مدارس الدول الأوربية والأمريكية، وأمضى أغلب سنوات حياته في كتابة افتتاحيات الجريدة وفي المطالعة والتأليف والعبادة، وقد جمعت افتتاحياته في عشر مجلدات باسم رياض طرابلس، وقد توفي بطرابلس الشام في رجب عام١٣٢٧هـ الموافق١٩٠٩م(٢)، ومن أهم مصنفاته:

١–الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة

١.راجع الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه د.محمود عتمان ص١٨٧.

٢.راجع الشيخ حسين الجسر، حياته وفكره، د.خالد زيادة سلسلة أعلام طرابلس، الطبعة الأولى، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٢م، وإيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون، للبغدادي ٥٣٦/٣، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان.

الشريعة المحمدية، وقد ظهرت الطبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٨٨٨م ثم ظهرت طبعة ثانية سنة ١٩٣٣م، ويبدو أن نسخة منه وصلت إلى الشيخ جمال الدين الأفغاني، فقدّرها ولقّب صاحبَها بأشعري زمانه، كما اتصل خبر هذه الرسالة بالسلطان عبد الحميد الثاني الذي كذلك قدّر صاحبها تقديراً خاصاً، وأصبحت تُلقى دروساً في دور العلم.

٢-الحصون الحميدية في المحافظة على العقائد الإسلامية.

٣-مناقب الشيخ محمد الجسر.

٤-نزهة الفكر في ترجمة أبيه.

٥-إشارات الطاعة في حكم صلاة الجماعة.

٦-رياض طرابلس الشام عشرة أجزاء.

٧-له مقالات نشرها في جريدة طرابلس.

٨-والكواكب الدرية في الفنون الأدبية.

٩-العلوم الحكمية في نظر الشريعة الإسلامية.

١٠-البدر التمام في مولد سيد الأنام.[١]

المطلب الأول: مذهب الشيخ حسين الجسر في النشوء والارتقاء.

يرى الشيخ الجسر أن مذهب داروين عند ثبوته لا يتعارض مع أحكام القرآن ولا مع الإيمان بوجود الخالق العظيم تعارضا قطعيا كما يظن البعض؛ لأنه يرى أن الأمر المهم الضروري هو أن نعتقد بأن الله تعالى هو الخالق للعالم ولما فيه من أنواع، وبعد هذا الاعتقاد لا فرق بين القول بمذهب الخلق أو القول بمذهب النشوء والارتقاء من مادة أصلية خلقها الله تعالى ثم كوَّن منها الأنواع وفرَّعها بطريق النشوء والارتقاء وفق نواميس وضعها الله في هذا الكون.[٢] ولكن لابد من التنبيه على أن الشيخ الجسر يقرر أن مذهب النشوء والارتقاء الذي يقول به داروين وأتباعه لا يزال مذهبا مختلفا في صحته، ولم تقم الدلائل القاطعة التي من شأنها أن تحملنا على تأويل ظواهر النصوص المنزلة، وأنه متى قامت الدلائل القاطعة على صحة هذا المذهب جاز القول به، ووجب تأويل النصوص والتوفيق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع.ولبيان وتفصيل ما ذهب إليه الجسر لابد من ذكر المقدمات التي بنى عليها الرجل مذهبه في تفسير النصوص المتعلقة بخلق العالم وخلق الإنسان وحكم التعارض بين النصوص الشرعية وقضايا العلم اليقينية، وكيفية التوفيق بينهما، ومعرفة كيفية تطبيق هذه المقدمات على قضية الخلق للعالم وللإنسان.

أولا: المقدمات التي بنى عليها الجسر مذهبه في النشوء والارتقاء.

المقدمة الأولى:

يقرر الشيخ الجسر أن النصوص التي يعتمد عليها في الاعتقاد والأعمال والأحكام في الشريعة الإسلامية، تنقسم إلى قسمين هما متواتر ومشهور، فالمتواتر ما ثبت قطعيا وروده لما توفر فيه من الأسباب الموجبة للعلم اليقيني، والمشهور: ما ثبت وروده ثبوتا قريبا من القطعي لما توفر فيه من الأسباب الموجبة لطمأنينة القلب، وهي فوق الظن ودون اليقين، ثم إن كلا من المتواتر والمشهور إما أن يدل على معنى لا يحتمل الدلالة على سواه، فلا

١.راجع معجم المؤلفين، لعمر بن رضا كحالة ٤/٥٨، والأعلام لخير الدين الزركلي ٢/٣٥٨.

٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٨٣، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢٠٨، والتفسير القرآني للقرآن. عبد الكريم الخطيب ١/٦٥ دار الفكر العربي – القاهرة.

يقبل الصرف ولا التأويل إلى معنى آخر، وهو ما يسميه الجسر متعين المعنى، وهذا القسم لا يوجد منه في الشريعة المحمدية ما يناقض الدليل العقلي القاطع مطلقا.[١] وإما أن يدل كل من المتواتر والمشهور على معنى ظاهر متبادر منه، ويكون محتمل الدلالة على معنى آخر وإن كان بعيدا وهو ما يسميه الجسر بظاهر المعنى، وهذا القسم قد يوجد منه في الشريعة المحمدية ما يناقض معناه الظاهر الدليل العقلي القاطع، ثم إن حكم النص المتعين المعنى إنه إن كان متواتراً أو مشهوراً يجب التصديق بمعناه المعين ولا يجوز تأويله وصرفه إلى معنى آخر إذ هو لا يحتمل التأويل ولا يناقض شيء منه الدليل العقلي القاطع حتى يحتاج لتأويله، وأما حكم النص الظاهر المعنى فهو أنه إن كان متواتراً أو مشهوراً يجب التصديق بمعناه المتبادر منه فحينئذ يُؤول ويصرف إلى معنى غير معناه المتبادر بحيث يصح التوفيق بينه وبين ما دل عليه الدليل العقلي القاطع، وإنما جاز حينئذ تأويل النص الظاهر المعنى لأن الجمود على اعتقاد المعنى المتبادر منه ورفض ما يدل عليه الدليل العقلي القاطع يقتضي هدم الأصل وهو العقل الذي ثبتت به رسالة الرسول المتكلم بتلك النصوص الشرعية إذ لولا العقل لما وصلنا إلى الاستدلال على صدق دعواه الرسالة فإذا هدم الأصل هدم الفرع لا محالة، فرفض الدلائل العقلية رجوع على الدلائل النقلية بالنقض، وهكذا الحكم في كل نص ظاهر المعنى ناقضه الدليل العقلي القاطع.

وأما إذا كان الدليل الذي قام على ما يناقض ظاهر المعنى دليلا غير قطعي فلا يسوغ تأويل النص وصرفه إلى معنى آخر، ومن المعلوم أن الدليل القاطع هو الذي يدل على مدلوله دلالة يقينية لا تحتمل النقيض، وأما الدليل العقلي الظني غير القاطع فهو الذي يدل على مدلوله دلالة راجحة تحتمل النقيض، ولو احتمالا بعيدا فبهذا الاحتمال ينزل عن درجة اليقين ولا يجوز عنده تأويل المعنى الظاهر ألبتة.[٢] وقد يوجد في الشريعة المحمدية نص لا تتوفر له الشروط التي يبلغ بها درجة المتواتر أو المشهور فلا يكون ثبوت وروده يقينا، ويسمى بالآحاد وهو ينقسم أيضا إلى متعين المعنى وظاهر المعنى، وحكمه في الشريعة الإسلامية أنه يعتمد عليه في الأحكام الشرعية العملية إذ يكفي في حقها الظن ولا يعتمد عليه استقلالا في المعتقدات الإسلامية حيث إن ثبوت وروده ظني لا يقيني فلا يكفر منكر وروده أو معناه، كما هو منصوص عليه في كتب الأصول لكن الأحاد إذا نقله العدول وصارت معتمد الفقهاء في الفروع فلا يجوز إنكارها حيث لم يعارضها معارض عقلي قاطع لئلا يجر ذلك إلى إنكار المتواتر والمشهور، نعم إذا اكتنف الآحاد ما يقويه ويجعله مفيدا لليقين فيعتمد عليه حينئذ في المعتقدات كما يعتمد على المتواتر والمشهور فيها.[٣]

وخلاصة هذه المقدمة إن النص المتعين المعنى من المتواتر والمشهور لا يوجد في العقل ما يناقضه ولا يسوغ تأويله، والنص الظاهر المعنى منهما لا يجوز تأويله وصرفه عن معناه المتبادر منه إلا إذا قام في العقل دليل قاطع على ما يناقض معناه الظاهر وإنما جاز حينئذ تأويله؛

١.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٨٤ وراجع الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني ص١٠ تحقيق محمد حامد بدون طبع.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٨٣، ٢٨٤ وراجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢٠٩، ٢١٠، وشرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني ٥٢ دار المعارف النعمانية – باكستان الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٨٨، والحصون الحميدية للشيخ الجسر ص١٦٧.

لأن الجمود على اعتقاد المعنى المتبادر منه ورفض ما يدل عليه الدليل القاطع يقتضي هدم الأصل وهو العقل الذي ثبت به رسالة الرسول المتكلم بتلك النصوص الشرعية؛ إذ لولا العقل لما وصلنا إلى الاستدلال على صدقه في دعواه الرسالة، فإذا هدم الأصل هدم الفرع لا محالة، فرفض الدلائل العقلية رجوع على الدلائل النقلية بالنقض وهو خلاف المطلوب، وهذا حكم كل نص ظاهر المعنى ناقضه الدليل العقلي القاطع يرجع فيه إلى التأويل.[١]

ومن المعلوم أن ما ذكره الشيخ الجسر يتفق تماما مع ما قال به الأشاعرة من أن الدَّلَائِل القطعية الْعَقْلِيَّة إِذا قَامَت على ثُبُوت شَيْء ثمَّ وجدنَا أَدِلَّة نقلية يشْعر ظَاهرهَا بِخِلَاف ذَلِك فهناك لَا يَخْلُو الْحَال من أحد أُمُور أَرْبَعَة إِمَّا أَن يصدق مُقْتَضى الْعقل وَالنَّقْل فَيلْزم تَصْدِيق النقيضين وَهُوَ محَال وَإِمَّا أَن يبطل فَيلْزم تَكْذِيب النقيضين وَهُوَ محَال وَإِمَّا أَن يصدق الظَّوَاهِر النقلية ويكذب الظَّوَاهِر الْعَقْلِيَّة وَذَلِكَ بَاطِل لِأَنَّهُ لَا يمكننا أَن نَعْرِف صِحَة الظَّوَاهِر النقلية إِلَّا إِذا عرفنَا بالدلائل الْعَقْلِيَّة إِثْبَات الصَّانِع وَصِفَاته وَكَيْفِيَّة دلَالَة المعجزة على صدق الرَّسُول ﷺ وَظُهُور المعجزات على مُحَمَّد ﷺ وَلَو جَوَّزنَا الْقدح فِي الدَّلَائِل الْعَقْلِيَّة القطعية صَار الْعقل مُتَّهمًا غير مَقْبُول القَوْل وَلَو كَانَ كَذَلِك لخرج أَن يكون مَقْبُول القَوْل فِي هَذِه الْأُصُول وَإِذا لم نثبت هَذِه الْأُصُول خرجت الدَّلَائِل النقلية عَن كَونهَا مفيدة فَثَبت أَن الْقدح لتصحيح النَّقْل يُفْضِي إِلَى الْقدح فِي الْعقل وَالنَّقْل مَعًا وَإِنَّهُ بَاطِل وَلما بطلت الْأَقْسَام الْأَرْبَعَة لم يبْق إِلَّا أَن يقطع بِمُقْتَضى الدَّلَائِل الْعَقْلِيَّة القاطعة بِأَن هَذِه الدَّلَائِل النقلية إِمَّا أَن يُقَال إِنَّهَا غير صَحِيحَة أَو يُقَال إِنَّهَا صَحِيحَة إِلَّا أَن المرَاد مِنْهَا غير ظواهرها.[٢]

وأما المقدمة الثانية فهي أن الشريعة الإسلامية بل وسائر الشرائع إنما يقصد منها بيان ما يرشد الخلق إلى معرفة الله تعالى باعتقاد وجوده واتصافه بصفات الكمال وإلى كيفية عبادته وأداء شكره وإلى الأحكام التي توصلهم إلى انتظام المعاش وحسن المعاد، وأما تعريفهم بمباحث العلوم الكونية من كيفية خلق العالم وما هي النواميس القائمة في السماوات أو في الأراضين وأمثال ذلك فليس شيء من نحو ذلك من مقاصد الشريعة، بل هذه المباحث هي معارف تتوصل الناس إليها بعقولهم فربما ينتفعون بها في دنياهم، والشرائع لا تلتفت إليها أولا وبالذات، ولا تهتم بتفاصيلها، وتكتفي بذكر شيء من أمرها على قدر ما يكون له دخل في مقاصدها الأصلية، فتذكر مثلا خلق السماوات والأرض وإبرازهما من العدم، وخلق أنواع المخلوقات، وكيفية تدبير الأكوان وما فيها من النظام على سبيل الإجمال ليكون ذكر ذلك دليلا عقليا للناس على وجود الله الخالق القادر العليم الحكيم.[٣]

ثانيا: حدوث العالم عند الشيخ الجسر.

يقرر الجسر أن الذي ورد في الشريعة الإسلامية من النصوص المتواترة أو المشهورة بشأن خلق العالم وتنوع الأنواع إنما هي نصوص لم يبيَّن فيها الله تعالى كيفية تفاصيل الخلق وكيفياته، فقد ورد أن الله تعالى ﴿خَلَقَ

١.الرسالة الحميدية ص٢٨٥ والحصون الحميدية ص١٦٧وراجع التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ٢٩٨/٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، والمواقف لعضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني ٢٠٥/١ تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٢.أساس التقديس في علم الكلام، لفخر الدين الرازي ص١٣٠ مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٨٨، ٢٨٩، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٣١٠.

السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾ [الفرقان:٥٩]، وورد أنه تعالى﴿اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١] ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ﴾ [البقرة:٢٩]. ويوضح الجسر أن المفسرين المسلمين قد اختلفوا في تفسير هذه الأيام الستة من حيث كونها كأيامنا هذه أو غيرها، فأكثرهم على أنها كأيامنا[١]، وقال بعضهم أنها أيام من أيام الآخرة التي ورد عنها أن يومها كألف سنة من سنيننا[٢]، وقال بعضهم اليوم من تلك الأيام الستة يطلق على خمسين ألف سنة، ومع ذلك فالجميع متفقون على أن الله تعالى قادر على خلق السموات والأرض وما بينهما في أقل من لحظة لما قام لديهم من دلائل عظمة قدرته سبحانه، وإنما خلق ذلك في ستة أيام وَكَانَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَادِرًا عَلَى خَلْقِ السموات وَالْأَرْضِ فِي لَمْحَةٍ وَلَحْظَةٍ، فَخَلَقَهُنَّ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ تَعْلِيمًا لِخَلْقِهِ التَّثَبُّتَ وَالتَّأَنِّي فِي الْأُمُورِ.[٣] ويوضح الشيخ الجسر أن هناك نصوصا أيضا في القرآن العظيم تثبت أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقهما الله تعالى، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾ [الأنبياء:٣٠]، وقد نقل الجسر عن الإمام اختلاف المفسرين فِي الْمُرَادِ مِنَ الرَّتْقِ وَالْفَتْقِ وأقوالهم في ذلك:

أَحَدُهَا: وهو قول الحسن وقتادة وسعيد بن جبير ورواية عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهم أن المعنى كانتا شيئا واحدا ملتزقتين ففصل الله بينهما ورفع السماء إلى حيث هي وأقر الأرض وهذا القول يوجب أن خلق الأرض مقدم على خلق السماء لأنه تعالى لما فصل بينهما ترك الأرض حيث هي وأصعد الأجزاء السماوية، قال كعب: خلق الله السموات والأرض ملتصقتين ثم خلق ريحا توسطتهما ففتقهما بها.

وَثَانِيهَا: وَهُوَ قَوْلُ أَبِي صَالِحٍ ومجاهد أن المعنى كانت السموات مرتتقة فجعلت سبع سموات وَكَذَلِكَ الْأَرَضُونَ.

وثالثها: وهو قول ابن عباس والحسن وأكثر المفسرين أن السموات والأرض كانتا رتقا بالاستواء والصلابة ففتق الله السماء بالمطر والأرض بالنبات والشجر، ورجحوا هذا الوجه على سائر الوجوه بقوله بعد ذلك: ﴿وَجَعَلْنا مِنَ الْماءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ وذلك لا يليق إلا وللماء تعلق بما تقدم ولا يكون كذلك إلا إذا كان المراد ما ذكرنا.

ورابعها: قول أبي مسلم الأصفهاني: يجوز أن يراد بالفتق الإيجاد والإظهار: ﴿فاطِرِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الشورى:١١] وكقوله: ﴿قالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾ [الْأَنْبِيَاءِ:٦] فأخبر عن الإيجاد بلفظ الفتق وعن الحال قبل الإيجاد بلفظ الرتق. أقول وتحقيقه أن العدم نفي محض، فليس فيه ذوات مميزة وأعيان متباينة، بل كأنه أمر واحد متصل متشابه، فإذا وجدت الحقائق فعند الوجود والتكون يتميز بعضها عن بعض وينفصل بعضها عن بعض، فبهذا الطريق حسن جعل الرتق مجازا عن العدم والفتق عن الوجود.

وَخَامِسُهَا: أَنَّ الليل سابق عَلَى النهار لقوله تَعَالَى:

١.راجع جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري ٢٢١/١٨، وبحر العلوم لأبي الليث السمرقندي ١٣٩/٢ والكشف والبيان عن تفسير القرآن لأبي إسحاق الثعلبي، ٢٣٨/٤ والكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم الزمخشري ٢٨٨/٣ ومدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي ٣٦٩/٣.

٢.راجع تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم ١٩٢٥/٦ وغرائب التفسير وعجائب التأويل لأبي القاسم الكرماني ٤٠٦/١ واللباب في علوم الكتاب لعمر النعماني ١٤١/٩ وفتح القدير للشوكاني ٢٤٢/٢.

٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٩٠، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١١.

﴿وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ﴾ [يس:٣٧] وكانت السموات والأرض مُظْلِمَةً أولاً فَفَتَقَهُمَا اللَّه تَعَالَى بِإِظْهَارِ النَّهَارِ الْمُبْصِرِ، فإن قيل: فأي الأقاويل أليق بالظاهر؟ قلنا: الظاهر يقتضي أن السماء على ما هي عليه، والأرض على ما هي عليه كانتا رتقا، ولا يجوز كونهما كذلك إلا وهما موجودان، والرتق ضد الفتق فإذا كان الفتق هو المفارقة فالرتق يجب أن يكون هو الملازمة، وبهذا الطريق صار الوجه الرابع والخامس مرجوحا، ويصير الوجه الأول أولى الوجوه ويتلوه الوجه الثاني. وهو أن كل واحد منهما كان رتقا ففتقهما بأن جعل كل واحد منهما سبعا، ويتلوه الثالث وهو أنهما كانا صلبين من غير فطور وفرج، ففتقهما لينزل المطر من السماء، ويظهر النبات على الأرض[١]، وقد اختار الشيخ حسين الجسر مع الإمام الرازي الوجه الأول وجعله أولى الوجوه بالقبول.

ويوضح الشيخ حسين الجسر أنه قد فهم بعض المفسرين من قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:١١] أن الأرض خلقت قبل السموات ولكنها غير مدحوة أي مبسوطة صالحة للسكنى، ثم استوى الله تعالى إلى السماء وهي دخان خلقه الله تعالى قبل ذلك، فسواها سبع سموات ثم دحى الأرض، ومن قال بهذا تأول النص الذي ظاهره يخالف ذلك، وفهم البعض الآخر أن السموات خلقت قبل الأرض وتأول ما ظاهره يخالف ذلك. يقول الإمام الرازي: " قَوْلُهُ ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ﴾ مشعر بأن تخليق السماء حصل بعد تخليق الأرض، وقوله تَعَالَى: ﴿وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذلِكَ دَحاها﴾ [النَّازِعَاتِ:٣٠] مشعر بأن تخليق الأرض حصل بعد تخليق السماء وذلك يوجب التناقض، واختلف العلماء في هذه المسألة، والجواب المشهور: أن يقال إنه تعالى خلق الأرض في يومين أولا ثم خلق بعدها السماء، ثم بعد خلق السماء دحا الأرض، وبهذا الطريق يزول التناقض"[٢]، وقد نَقَلَ الْوَاحِدِيُّ فِي «الْبَسِيطِ» عَنْ مُقَاتِلٍ أَنَّهُ قَالَ: خلق الله السموات قَبْلَ الْأَرْضِ وَتَأْوِيلُ قَوْلِهِ ﴿ثُمَّ اسْتَوى إِلَى السَّماءِ﴾ ثُمَّ كَانَ قَدِ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ، وَقَالَ لَهَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْأَرْضَ فَأَضْمَرَ فِيهِ كَانَ".[٣]

ويقرر الجسر أن تفصيل خلق السموات والأرض وكيفيات تكوينها أو تكوين الشمس والكواكب والأرض من أن أصابها السديم ثم تكونت منه الشمس ثم انفصلت عنها الكواكب ومنها أرضنا على النواميس التي يقول الماديون بها أو على طريقة أخرى، فلم تنص مصادر الشريعة الإسلامية على شيء منه، ولم يرد في نصوصها ما يثبته أو ينفيه، بل إن نصوص الشريعة قد ذمت من يتعرض للبحث في ذلك، فقال تعالى: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف:٥١].[٤]

وإذا نظرنا إلى التفاصيل التي ذكرها الماديون في خلق وتكون الشمس والسموات والأرض بعين الإنصاف ظهر أنها فروض وتخمينات، فيجوز أن يكون الله تعالى كوّنها

١.التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ١٣٨/٢٢، وراجع الحصون الحميدية للجسر ص١٦٦.
٢.التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ٥٤٦/٢٧ وإن كان الإمام قد رفض هذا الجواب المشهور من عدة وجوه.
٣.التفسير الكبير لفخر الدين الرازي ٥٤٦/٢٧، وراجع تفسير مقاتل بن سليمان لأبي الحسن مقاتل بن سليمان ٧٣٧/٣، المحقق: عبد الله محمود شحاته، دار إحياء التراث – بيروت، الطبعة الأولى – ١٤٢٣هـ وإن كان الإمام قد رفض هذا الجواب.
٤.راجع الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٢٩٣ وكواشف زيوف لعبد الرحمن حَبَنَّكَة ٣٢٢/١.

على تلك الطريقة التي يقولون بها، ويجوز أن يكون الحال بخلاف ذلك، فما دامت تلك الفروض في درجة الظن فأتباع محمد ﷺ لا يجزمون بها في اعتقادهم ويكفيهم فيها ما قد ورد في شريعتهم على أحد الأوجه التي فهمها وقال بها علماؤهم، ولكن إذا ثبتت تلك الفروض بالدلائل القاطعة التي لا تحتمل النقيض ولا مجال للعقل في رفضها، فإن المسلمين يقولون بها مع اعتقادهم أن الله تعالى هو الذي أوجد الشمس وكونها وفصل منها الكواكب والأرض على الكيفية التي تذكرونها، والنواميس التي قال النشوئيون بها في ذلك التكوين.

وهذه النواميس التي قال بها النشوئيون تكون عند المسلمين أسبابا عادية لا تأثير لها في نفسها، والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى، لكن جرت عادته في وضع تلك الأسباب وإيجاد مسبباتها عندها، لأن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه يخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى جميع المقترنات.[1]

ومن الواضح أنه لا شيء من النصوص المتقدمة التي ذكرت في القرآن الكريم ينافي القول بهذا التكوين الذي يقول النشوئيون به، ويمكن عند ثبوت ما ذكروه بالأدلة العقلية القاطعة أن يقال: إن الله تعالى خلق أولا مادة العالم شيئا واحدا وقد سماه دخانا، وهو السديم المنتشر في الخلاء، ثم فتق السموات والأرض أي ميز مادة السماء عن المادة التي يريد أن يكون منها الشمس والكواكب والأرض، ثم كوَّن الشمس وفصل عنها الكواكب والأرض، لكن الأرض كانت بعد فصلها غير مدحوة وبصورة لا تصلح للسكنى، ثم قصد سبحانه إلى السماء وهي دخان فسواها سبع سموات، ثم دحى الأرض بعد ذلك، وكل ذلك أجراه الله تعالى على نواميس مخصوصة وهي أسباب عادية، وفي أزمنة طويلة هي التي سماها ستة أيام، وفي هذا التقرير يكون ما ذكره الماديون في تكون الشمس والكواكب والأرض منطبقا على ما ورد في نصوص كتاب الله تعالى وسنة الرسول ﷺ، ولكننا لا نلتزم القول بهذا الرأي ما لم تقم عندنا الأدلة القاطعة عليه، وما دامت الأدلة ظنية لم نكن نحن المسلمين مضطرين إلى الأخذ بها، واكتفينا بالقول أنه رأي محتمل الصحة.[2]

ويقرر الجسر أن المدار في اعتقاد المسلمين في شأن عوالم الأكوان أن يعلموا علما جازما أنها حادثة فلابد

١.راجع تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي ص٢٣٧، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة، وقد أشرنا سلفا إلى أن الأسباب لا تؤثر في مسبباتها بذاتها كما يذهب إلى ذلك النشوئيون، وإنما تؤثر في مسبباتها بما أودع الله تعالى فيها من قوة التأثير.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٩٥، وراجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٢.

لها من محدث هو الله تعالى الذي أوجدها وخلقها من العدم ونوعها إلى أنواعها التي نشاهدها الآن، وإن جميع ذلك لم يكن بتأثير طبيعة أو ناموس، والنواميس التي تشاهد في خلق وتكون بعض الكائنات إنما هي أسباب عادية وضعها الله تعالى لذلك وهو غني عنها، قادر على إحداث تلك الكائنات بدونها، وهذا القدر من العلم الجازم يكفينا نحن المسلمين في الاستدلال على وجوده سبحانه واتصافه بسائر الصفات الكمالية التي تدل عليها تلك الآثار من العلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من الصفات.

ولا فرق عندنا بين أن نعتقد أن الله تعالى أوجد أنواع هذه العوالم بطريق الخلق أي إنه أوجد كل نوع منها ابتداء مستقلا عن غيره ليس مشتقا من سواه، سواء أوجده دفعة واحدة أو بتكوين متمهل بأن رقاه من مادة على تطورات عديدة حتى بلغ به ما هو عليه، فكل من التكوين الدفعي والتمهل من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله تعالى، وهو سبحانه فاعل مختار لا حجر عليه في سلوك أي طريق أراد، وبين أن يعتقدوا أن الله تعالى أوجد أنواع هذه العوالم بطريق النشوء، أي أنه أوجد المادة البسيطة ثم رقاها إلى عناصر ثم إلى معادن، ثم إلى أبسط جسم حي (البروتوبلازم) ثم إلى أدنى النبات أو الحيوان، ثم فرع من ذلك بقية الأنواع واشتق بعضها من بعض، واختار إبقاء البعض وإبادة البعض، وأجرى جميع ذلك على نواميس وضعها في المادة يتسبب عنها ذلك الارتقاء والنشوء والتنوع إلى أن بلغت تلك العوالم أنواعها التي هي عليها الآن، فكل من هذين الاعتقادين، أي اعتقاد طريق الخلق واعتقاد طريق النشوء في إيجاد العوالم لا ينافي الاعتقاد بوجود الله تعالى وأنه الخالق لهذه العوالم في كل حال.

وباختصار إن كلا من اعتقاد أن الله تعالى أوجد كل نوع من أنواع هذه العوالم مستقلا عن غيره ابتداء إما بدفعة واحدة وإما بتمهل، وتكون تلك الأجناس بعد ذلك منتزعة في العقول ومتصورة من تلك الأنواع وليس لها وجود إلا في الصور الذهنية، ومن اعتقاد أنه سبحانه أوجد في الخارج مادة الأجناس أولاً ولم يزل يرقيها وينوع منها الأنواع ويشتق الأنواع من بعضها حتى بلغت إلى ما عليه الآن، كل ذلك كاف في الاستدلال على وجود الله تعالى واتصافه بصفات الكمال.[1] ثم يقرر الشيخ الجسر أن النصوص المعتمدة في الاعتقاد التي وردت في الشريعة المحمدية في شأن خلق عوالم الأرض هي، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ [الأنبياء:٣٠]، وقال تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [النور:٤٥]. وقال ﷻ: ﴿جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَمِنْ الأَنْعَامِ أَزْوَاجاً﴾[الشورى:١١]. وقال: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ الْفُلْكِ وَالأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ﴾[الزخرف١٢]، وقال ﷻ ﴿وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالأُنْثَى﴾ [النجم:٤٥]. وقال سبحانه ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَاراً وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [الرعد:٣]. ويرى الجسر أن هذه النصوص يحتمل أن تفسر بحد ذاتها على مذهب الخلق أو مذهب النشوء، والنصان الأولان منها يوافقان قول الماديين الحديث بأن المادة الحيوية من الماء، وأما بقية النصوص فالمعنى الظاهر منها يدل على أن الله تعالى أوجد الأنواع بطريق الخلق المستقل، ولكن مع ذلك

١.الرسالة الحميدية ص٢٩٨ والتفسير القرآني للقرآن. عبد الكريم الخطيب ١٢٩٣/١٢.

كله لم يرد نص يفيد أن كل نوع أوجده الله تعالى دفعه واحدة أو بتمهل إلا ما ورد في بعض النصوص الأحادية في حديث الإمام مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: أَخَذَ رَسُولُ اللهِ ﷺ بِيَدِي فَقَالَ: «خَلَقَ اللهُ ﷻ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الِاثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثُّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبِعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عليه السلام بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ».(١)

ويوضح الإمام الجسر أن هذا النص لا يفيد إلا أن الحيوان تأخر عن الشجر في الخلق وهو لا يفيد أن كل نوع منهما كان إيجاده دفعيا عن طريق الخلق المستقل، أو بتمهل عن طريق النشوء والارتقاء.(٢) فبناءً على ما تقدم من تلك النصوص وبحسب القاعدة المتقدمة من أن الواجب في الشريعة المحمدية أن يعتقد أتباعها المعاني المتعينة أو المعاني الظاهرة من نصوصها المتواترة أو المشهورة ما لم يعارض المعاني الظاهرة دليل عقلي قاطع نعتقد أن الله تعالى خلق كل نوع مستقلا ابتداءً، ولم يخلقه بطريق النشوء وإن كان الله قادرا على كلتا الصورتين، وأما أن كل نوع خلقه دفعة واحدة أو بتمهل وترق بسبب نواميس وضعها الله فهذا سبيله عندنا التوقف، إذ لم يأت في الشريعة ما يفيد القطع بأحد الأمرين، ولا يسوغ لنا أن نعدل عن اعتقاد الظاهر إلى خلافه من أمر النشوء واشتقاق بعض الأنواع من بعض، مادام لم يقم دليل قاطع يضطرنا إلى تأويل تلك النصوص، ومتى قامت الأدلة العقلية القاطعة على صحة مذهب النشوء وأصل الأنواع، كان علينا أن نؤول ظاهر تلك النصوص ونوفق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع.(٣) ولكن إذا كان هذا هو رأي الشيخ حسين الجسر في تفسير النصوص المتعلقة بخلق العالم، فكيف فسر النصوص المتعلقة بخلق الإنسان، وهل قول الداروينيين والنشوئيين في خلق الإنسان يمكن التوفيق بينه وبين النصوص الشرعية التي جاءت بها شريعتنا المحمدية؟

ثالثا: مذهب الشيخ الجسر في خلق الإنسان:

الحق أن الشيخ حسين الجسر يقرر أنه قد ورد في نصوص الشريعة المحمدية التي عليها مدار الاعتقاد في خلق الإنسان: أن الله ﴿بَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ [السجدة:٧، ٨]، وخلقه الله تعالى ﴿مِنْ طِينٍ لازِبٍ﴾ [الصافات:١١] وبينت آيات القرآن أيضا أن الله تعالى خلق ﴿الإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾ [الحجر:٢٦]، و﴿خَلَقَ الإِنسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ﴾ [الرحمن:١٤]، وورد أنه تعالى ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ [النور:٤٥]، وقد قال بعض المفسرين أن التراب والماء أصلان للإنسان أي أنه خلق منهما، فتارة تذكر النصوص هذا، وتارة تذكر ذلك، وورد أن الله تعالى خلق الإنسان بصورة ممتازة عن بقية العوالم حيث خلقه الله بيديه، فقال تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص:٧٥] وورد أنه خلق البشر من نفس واحدة وخلق منها زوجها فقال جل شأنه ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً﴾ [النساء:١].

١.الحديث أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب ابتداء الخلق وخلق آدم عليه السلام، حديث رقم ٢٧٨٩، ٤/٢١٤٩.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٩٩.

٣.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٠٠ وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٥، ٢١٦.

فهذه النصوص تفيد ظواهرها أن الله خلق الإنسان نوعا مستقلا، لا بطريق النشوء والاشتقاق من نوع آخر، ولاسيما قوله تعالى:﴿وبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [السجدة:٧] وإن كان كلا الأمرين من الجائز العقلي الداخل تحت قدرة الله، نعم ليس في تلك النصوص صراحة ما يفيد أن الله خلق الإنسان الأول آدم عليه السلام من تراب دفعة واحدة أو بتكوين متمهل على انفراده، فسبيل هذا عندنا التوقف وعدم الجزم بأحد الأمرين، وإن كان قد يظهر من بعض النصوص الأحادية أن تكون الإنسان الأول وهو آدم عليه السلام كان بتمهل، ومرت عليه مدة من الزمان، ولكن ظواهر النصوص التي عليها مدار الاعتقاد تدل على الخلق المستقل، فقال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ﴾ [الروم٢٠].

يقول الإمام الرازي: "قَوْلُهُ: إذا وَهِيَ لِلْمُفَاجَأَةِ يُقَالُ خَرَجْتُ فَإِذَا أَسَدٌ بِالْبَابِ وَهُوَ إشَارَةٌ إلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ بِكُنْ فَكَانَ لَا أَنَّهُ صَارَ مَعْدِنًا ثُمَّ نَبَاتًا ثُمَّ حَيَوَانًا ثُمَّ إنْسَانًا، وَهَذَا إشَارَةٌ إلَى مَسْأَلَةٍ حُكْمِيَّةٍ، وَهِيَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ أولا إنسانا فينبهه أنه يحيي حَيَوَانًا وَنَامِيًا وَغَيْرُ ذَلِكَ لَا أَنَّهُ خُلِقَ أَوَّلًا حَيَوَانًا، ثُمَّ يَجْعَلُهُ إنْسَانًا فَخَلْقُ الْأَنْوَاعِ هُوَ الْمُرَادُ الْأَوَّلُ، ثُمَّ تَكُونُ الْأَنْوَاعُ فِيهَا الْأَجْنَاسُ بِتِلْكَ الْإِرَادَةِ الْأُولَى، فَاللَّهُ تَعَالَى جَعَلَ الْمَرْتَبَةَ الْأَخِيرَةَ فِي الشَّيْءِ الْبَعِيدِ عَنْهَا غَايَةً مِنْ غَيْرِ انْتِقَالٍ مِنْ مَرْتَبَةٍ إلَى مَرْتَبَةٍ مِنَ الْمَرَاتِبِ".[1] يقول الشيخ الجسر تعليقا على كلام الإمام: "فهذا تصريح بأن ذلك النص يفيد أن الإنسان كان تكوينه بطريق الخلق مستقلا ابتداء لا بطريق النشوء كما يزعمون، وطريق الخلق هو الذي تعطيه بقية النصوص".[2]

ومن المعلوم أنه لا يجوز تأويل هذه النصوص وصرفها عن معناها الظاهر إلا إذا قام الدليل العقلي القاطع على مذهب النشوء، وعندما تقوم الدلائل العقلية القاطعة على وجود الإنسان وخلقه بطريق النشوء فعند ذلك يمكن تأويل هذه النصوص والتوفيق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع، ولا ينافي ذلك اعتقاد المسلمين في شيء ما دام الأصل عندهم أن الله تعالى هو خالق الإنسان في كل حال.[3] فنصوص الشريعة عند الجسر تؤكد على أن الله تعالى قد خلق الإنسان مستقلا، وتبعد كل البعد أن يكون أصل الإنسان المادة البسيطة ثم ترقى إلى العناصر ثم إلى المادة الحية وهي البرتوبلازم ثم إلى أدنى حيوان ثم ترقى حتى بلغ القرد ثم إلى القرد الإنسان ثم إلى الإنسان كما يدعي الماديون، فالقرآن الكريم يهمل بيان كل ذلك ويقتصر على قوله في المادة التي خلق منها آدم ﴿وبَدَأَ خَلْقَ الإِنسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ بل إن الجسر يوضح إن الإنسان لو كان مخلوقا بنشوء وارتقاء لكان الحكمة تقتضي أن يشرح الله تعالى تلك التطورات والترقيات ويفصلها حسبما جرى عليه في تفصيل خلق ذرية الإنسان، فإن الله تعالى فصَّل ذلك حيث قال: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر:٦٧] فسكوت النصوص القرآنية عن بيان النشوء واشتقاق الإنسان من نوع سواه واقتصارها

١.التفسير الكبير للفخر الرازي ٨٩/٢٥.
٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٠٤، والحصون الحميدية للجسر ص١٩١.
٣.راجع الرسالة الحميدية ص٣٠٤، ٣٠٥ وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٥.

على ما تقدم من البيان ظاهر في أن الإنسان خلق نوعا مستقلا وليس مشتقا وإن كان كلا الأمرين من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف القدرة الإلهية.

والخلاصة: إن الجسر يؤكد على أن الإنسان الأول خلق مستقلا لا بطريق النشوء وذلك لما يلي:

١-ظواهر النصوص القرآنية التي تؤكد على ذلك، ولا يجوز تأويل الظاهر إلا عند تعذر حمل المعنى عليه.

٢-لو كان مخلوقا بنشوء وارتقاء لكان الحكمة تقتضي أن يشرح الله تعالى تلك التطورات والترقيات ويفصلها حسبما جرى عليه في تفصيل خلق ذريته.

٣-هناك بعض التفسيرات تشير إلى أن خلق آدم عليه السلام كان في جنة عدن أو في السماء الدنيا، وأن الله تعالى بعدما خلق الإنسان الأول خلق زوجته منه وأسكنهما الجنة دار الثواب التي أعدها الله لعباده المتقين وهي غير أرضنا[١] وهكذا يبرهن الجسر على أن دين الإسلام لا يتصادم ولا يمكن أن يتصادم مع العلم إذا تأيد هذا العلم بالدليل العقلي القاطع، ويصرح بأنه لا فرق في نظر الدين بين أن يكون إيجاد الله تعالى للعالم بطريق الخلق الدفعي، أو الخلق المتمهل، أو بطريق النشوء والارتقاء، فالخلق على كل حال تم بإرادة الله تعالى وقدرته وحكمته، وليس أحد المذهبين بأدل على الله تعالى من الآخر.[٢] فالشيخ الجسر يريد أن يثبت أن آيات الكتاب العزيز لا يمكن أن تتعارض مع معطيات العلم الحديث عند ثبوتها بالدليل العقلي القاطع، فمذهب النشوء والارتقاء عند ثبوته قطعيا لا يتناقض مع الدين الإسلامي في شيء.

أما العقل الإنساني فيرى الشيخ الجسر أنه من المغيبات التي لا سبيل إلى الوصول لكنهها وحقيقتها، وأن الشرع لم يأت بإيضاح لها، وعلى كل حال فلا يبعد أن يكون صحيحا قول الماديين إن العقل ظاهرة من ظواهر التفاعل لأجزاء المادة، ولكننا نقرر أن هذا التفاعل حصل بخلق الله تعالى الذي لا إله إلا هو، ولا رب سواه، وليس هذا التفاعل بمحض حركة المادة لذاتها.[٣] وكذلك قولهم إن عقل الإنسان لا يخالف عقول الحيوانات إلا بالكم ولا يخالفها في الذات والحقيقة، فإنه لا يتصادم مع نصوص الشريعة الإسلامية في الاعتقاد، إذ ليس فيها ما ينافي ذلك أو يؤيده، بل غاية ما ورد فيها أن الإنسان خص بالعقل عن سائر الحيوانات، وبه كلف الشرائع دونها، وأما كونه مغايرا لإدراكها فلم يرد فيه نص، فلا مانع أن يكون إدراك الحيوانات الذي أُعطيت إياه لتدبير معيشتها وعقل الإنسان من مقولة واحدة، هي عرض من الأعراض يحصل بخلق الله تعالى ولكنه قد زاد حتى بلغ في الإنسان درجة ممتازة عن سائر عقول الحيوانات تؤهله لاستنباط العلوم والتمييز بين الأخلاق الحميدة وغيرها، وهذه الدرجة هي التي تجعله أهلا للتكليف الشرعي وسميت عقلا لأنها تعقله عن ارتكاب خلاف الصواب.[٤]

وأما الروح فيقرر الجسر أنها موجودة، ولكن الرجل يعترف بعجز العقل عن إدراك حقيقتها، وهذا التوقف

١.راجع الرسالة الحميدية ص٣٠٦، وتفسير الفخر الرازي ٤٥١/٣.
٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٣٠٨ وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٥.
٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٣٠.
٤.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٣٠، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٨.

من الجسر عن الخوض في حقيقة الروح والعقل التي عجز عن إدراكها كل الفلاسفة، برهان على سمو تفكيره، كما أن عدم الإنكار على القائلين إن الحياة ظاهرة من ظواهر تفاعل المادة بقدرة خالقها ﷻ، دليل على سعة عقله، وبعده عن الجمود وسمو نظره في فهم حقيقة الدين.(١)

ولو زعم النشوئيون أن المشابهة بين الإنسان والقرد تقتضي أن يكون قد اشتق هو وإياه من أصل واحد فإن الجسر يبين أن هذه الشبهة في غاية السقوط؛ لأن المشابهة الصورية لا توجب ذلك الأمر ولا تقتضيه، لأننا نرى الإنسان في أول ولادته في غاية الضعف والبله ثم يترقى بعد ذلك في القوة وذاك دليل ساطع على عظمة قدرة الخالق سبحانه في ترقية الإنسان العاجز إلى العالم المدقق أو الفيلسوف المحقق، وأما القرد فيولد مثل باقي الحيوانات على نوع من القوة التي تؤهله للحركة، وعنده من الإدراك مقدار ليس عند طفل الإنسان.(٢)

ولكن إذا كان الشيخ الجسر يقرر أن نظرية النشوء والارتقاء عند ثبوتها بالدليل القطعي اليقيني لا تتعارض مع الدين فكيف وُصِف الماديون بالإلحاد لما قالوا بها؟؟ الحق أن الماديين من النشوئيين كانوا ملحدين عندما قرروا أن الخلية الحية الأولى نشأت من الجماد بالتولد الذاتي، وبالمصادفة عند حصول توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر المادية وليس بقدرة الله تعالى، والشيخ الجسر يقول إن نشأة الحياة من الجماد أمر ممكن وقد تكون الحياة ظاهرة من ظواهر المادة حدثت من الحركة ومن توازن نسبي بين مقادير مخصوصة من العناصر، ولكن كل ذلك حصل بخلق الله تعالى الخالق لكل شيء لا بالمصادفة العمياء كما يزعمون، أي أن الجسر يقول أن الله تعالى هو خالق مادة الكون الأصلية من العدم، وهو سبحانه خالق عناصرها المختلفة، وهو واهب العناصر طبائعها وهو الذي أعطى الذرات حركتها، وهو العليم بسر التوازن النسبي الذي يمكن أن تنشأ به الحياة، وهو الذي كوّن ذلك التناسب، وسبب عنه الحياة كعادته سبحانه في إنتاج المسببات عن الأسباب، وأما الماديون الملحدون فينكرون وجود الخالق أصلا، وينكرون وجود الإرادة في الخلق، ويزعمون أن العناصر تآلفت وتمازجت عن طريق المصادفة فأحدثت الحياة، فالفارق بينه وبين الماديين أن الرجل ينكر ويرفض رفضا قاطعا لا تردد فيه الخلق عن طريق المصادفة.(٣)

المطلب الثاني: موقف الجسر من النواميس التي قامت عليها نظرية النشوء والارتقاء.

من المعلوم سلفا أن النشوئيين قد أقاموا مذهبهم في النشوء والارتقاء والترقي على عدة نواميس هي تنازع البقاء، والتباينات، والوراثة، والانتخاب الطبيعي، وعندما يناقش الشيخ الجسر هذه القوانين ودلالتها على النشوء فإنه يناقشها على مرحلتين:

المرحلة الأولى: يقرر الشيخ الجسر أن هذه القوانين ظنية لاحظ لها من اليقين على النشوء والارتقاء، وبيان ذلك:

قانون تنازع البقاء:

يوضح الشيخ الجسر أنه لا مانع من حصول تنازع البقاء، ولا مانع أيضا من أن ينتج عن هذا الناموس أن بعض الأنواع تبقى وبعضها يهلك، لكن يقرر الجسر

١.راجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٨.
٢.الرسالة الحميدية ص٣٢٦ وقارن أم القرى لعبد الرحمن الكواكبي ص٥٤ دار الرائد العربي – لبنان بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
٣.راجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢١٧ وكواشف زيوف لعبد الرحمن حَبَنَّكَة ٣٢٣/١.

ويؤكد على أن المرجع في كل ذلك إلى الله تعالى الخالق، ونحن الآن لم نزل نشاهد هذا الناموس بين الخلق حتى في أصناف البشر، ولكنه يصح أن يحصل مع النشوء أو مع الخلق المستقل، فأي مانع من كون الأنواع وجدت مستقلة ومع ذلك ترث الفروع صفات الأصول، وتتنازع الأنواع للبقاء فيبقى القوي ويهلك الضعيف، مع أن كل نوع منها مستقل وليس ناشئا عن سواه من الأنواع.[١]

قانون التباينات بين الأفراد:

لقد ذكرنا سلفا أن هذا القانون يعني أن كل فرع مع إرثه صفات أصله لابد أن يباينه في صفات أخرى ليست فيه، ويقرر الجسر أن هذا الناموس وإن كان جائزا عقلا والتغير به جائز أيضا لكن كل ذلك داخل تحت تصرف القدرة الإلهية، ومن هنا يكون وقوع ذلك الناموس مظنون غير يقيني فحصول نتيجته وهي تغير الأنواع إلى بعضها يكون مظنونا، وأتباع محمد ﷺ لا يعبئون بهذا الناموس ولا يعتبرونه منتجا للنشوء فلا يضطرون إلى تأويل ظواهر نصوص شريعتهم الدالة على الخلق ووجود الأنواع مستقلة بل يؤمنون بأنها وجدت بطريق الخلق إلا إذا فرض قيام دليل يقيني قاطع يدل على خلافه، فحينئذ يجرون على قاعدتهم في التأويل للتوفيق بين الدليل العقلي والنقلي، ويبطل الجسر تمسك النشوئيين بهذا القانون على نظريتهم بعدة أمور:

١-أن هذا الناموس مشاهد في الحيوان والنبات، وقد جعله الله تعالى في المخلوقات لأجل التمايز؛ إذ لو كانت إفراد الأنواع على صورة واحدة في كل نوع لحصل من ذلك اشتباه بينهما ونشأ عنه اختلال في نظام العالم لا تدري نهايته، فكان الرجل لا يعلم ابنه ولا زوجته ولا هما يعلمانه ولا يعلم فرسه، وفي ذلك من فساد المعاملات وضياع الحقوق ما لا يخفى.

٢-ليس هذا الناموس خاصا في النبات والحيوان ولا في الفروع مع الأصول، بل عام في كل الموجودات، فلا ترى شيئا يشابه شيئا آخرا تمام المشابهة سواء كان فرعه أم لا حتى في صنائع البشر فلا ترى كتابا يشابه كتابا آخرا تمام المشابهة ولو حصل كامل التحري من صانعهما في إكمال المشابهة باختيار أوراقهما وطبعهما بمطبعة واحدة، ولا ترى قدحا يشبه قدحا، ولا حبة خردل تشابه حبة أخرى تمام المشابهة ولو تحرى الصانع كامل الأسباب المفضية إلى تمام المشابهة، بل لابد من تباين هناك ولو كان خفيا جدا يظهر عند تدقيق النظر، وما ذلك إلا لطف من الله تعالى لأجل التمايز.

٣-إن التباين في الموجودات هو ناموس وهبي من الخالق سبحانه، وليس بطبيعي كما تقولون وإلا فإن نظر فيه طبيعيا بين الفروع والأصول فقد كان من حق الفرع أن يأتي طبق أصله ويرث جميع صفاته ولا يباينه في شيء إلا عند عروض سبب موجب، ولكن مهما اتفق من توحد الأسباب للمشابهة لا تتم بين شيئين أصلا لا بين الفرع وأصله ولا بين الفرعين المتحدين في جميع أسباب التكون كمثل التوأمين اللذين يولدان في كيس واحد في مشيمة واحدة ثم يتحرى في تربيتهما توحيد الأسباب التكوينية على غاية الدقة فلابد من التباين بينهما، والتماس أسباب وهمية للتباين حينئذ كما نسمعه عن بعضكم ما هو إلا تعسف بارد وخارج عن دائرة الإنصاف".[٢]

١.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٨، ٣١٩ وراجع الإسلام وفلسفة العلم د.أحمد السيد رمضان ص٤٤٨، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٩، ٣٢٠.

٤-ما المانع من أن يكون هذا الناموس والذي اعتمدوا عليه في تغير النوع وتحوله إلى غيره على طول الزمان يكون محدودا بمقدار لا يخرج النوع إلى نوع آخر، وبذلك المقدار تتم فائدة التمايز بين الأفراد، فيمكن أن الله تعالى قد جعل فروع القرد الأول من النوع تباينه في صفات وفروع الفروع تباين أصولها أيضا، وهكذا إلى حد محدود من سلسلة النسب يجرى في ملايين من الأفراد والصور إلى درجة لا يخرج بها النوع إلى نوع آخر ثم يكر سبحانه على الفروع فيعطيها صور أجدادها السابقة، وهكذا حتى يتم الدور الثاني لاستيفاء الفروع صور الجدود، ثم يعيد ذلك العمل في الفروع التي تجيء بعد ذلك وهكذا حتى ينقضي هذا النوع أو ينقضي هذا العالم.[١]

وأما قانون الوراثة:

فهذا أمر مشاهد لا يمكن نكرانه بل هو جائز الحصول وممكن الوقوع بخلق الله تعالى، سواء كان ذلك لأسباب عادية أم لا، فأي مانع من كون الأنواع وجدت مستقلة ومع ذلك ترث الفروع صفات الأصول.[٢] والحق أن القول بوراثة الصفات المكتسبة واعتبارها عاملا أساسيا من عوامل التطور يكذبه الواقع، فمثلا: عادة الختان المنتشرة في البلاد الشرقية بين العبرانيين والعرب والمسلمين لم تعقب أثرا وراثيا في الأجنة والمواليد فلم يولد أحد مختونا إلا لإعجاز، ولم تكف الطبيعة عن منح الإنسان هذه القطعة التي تختتن، إلى غير ذلك من الأمثلة التي تتحقق فيها صفات مكتسبة تستمر لأجيال طويلة، ومع ذلك لا تعقب أثرا وراثيا، مما يدل على أن الذي يورث إنما الصفات الفطرية دون المكتسبة".[٣] فقانون الوراثة الذي يعتمد عليه التطوريون والنشوئيون ليس شرعا لناموس التطور ولا تحليلا لأسبابه أو استقراء لجزئياته، وإنما هو ملاحظة للظواهر الخارجية فحسب، والنظريات العلمية الصحيحة لا يصح أن تعتمد على الملاحظة الظاهرة وحدها دون مستندات علمية ثابتة.[٤]

أما ناموس الانتخاب الطبيعي فهو عندهم بمنزلة نتيجة للنواميس الثلاثة المتقدمة فنتاجه عنها يكون مظنونا، وبعد تسليم حصوله يقال: يمكن أن يكون هذا مع وجود الأنواع بطريقة الخلق بأن يكون قد وجد أولا الأدنى منها ثم وجد الأرقى مستقلا غير ناشئ عن الأدنى، فنازع البقاء مع الأدنى وأباده، ثم وجد أرقى من الثاني مستقلا ونازعه وأباده وهلم جرا، إلى أن وصل الحال إلى الأنواع الموجودة الآن بدون أن يكون نوع ناشئا عن نوع فقد ظهر أن وجود الأحسن والأنسب الآن ليس لازما خاصا للنشوء، بل يمكن أن يكون مع الخلق واستقلال الأنواع، فحصوله لا يدل على النشوء.[٥]

ويؤكد العلم الحديث أن هناك أنواعا كثيرة من الحيوانات منذ آلاف السنين وهي على ما هي عليه لم تتعرض لتغيير ولا تبديل ومنها الطحالب الزرقاء، وهي كائنات حية تعيش منذ بليون سنة ومع ذلك فهي اليوم كما كانت منذ وجدت، وإذا كان أصحاب نظرية النشوء والارتقاء يستشهدون على الانتخاب الطبيعي بقصر ذنب الكلاب لأن جماعة واظبوا على قطع ذنبها قرونا طويلة مما جعل الطبيعة تكف عن هبته فإنا نسألهم عن رأيهم في قص الشعر والأظافر فكل ذلك عادة

١.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٢١.
٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٨.
٣.الإنسان في القرآن د.صلاح عبد العليم إبراهيم ص١٧٨.
٤.الفلسفة العامة د.محمد غلاب ص١٩٦.
٥.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٢٣.

للإنسان منذ الآف السنين، فلماذا لم تكف الطبيعة عن منحها للإنسان؟[١]

المرحلة الثانية من مناقشة النواميس الأربعة:

يقرر الشيخ الجسر أننا لو سلمنا جدلا بصحة هذه القوانين التي قامت عليها نظرية داروين فإنها لا يمكن أن تتعارض مع مذهب الخلق واستقلال الأنواع بأن يقال: يمكن أن الله تعالى خلق أولا الأنواع الدنيا، ثم خلق أنواعا أرقى منها مستقلة ليست ناشئة عنها ثم أباد الأولى بأسباب كونية، وتنازع البقاء مع الثانية، ثم وثم حتى بلغ الحال إلى هذه الأنواع الموجودة الآن، وهي أحسن وأنسب من جميع ما مر من الأنواع، فهذه الحال تضمنت ناموس التنازع وبقاء الأحسن والأنسب، ومع ذلك أيضا قد أجرى سبحانه إرث الفروع لصفات الأصول ومباينة الفروع للأصول في صفات أخرى، ولكن ذلك التباين إلى حد محدود وبحيث لا يحول النوع إلى نوع آخر وحكمته التمايز، وهذه الحال قد تضمن الناموسين الباقيين وهما الإرث والتباين المشاهدان مع أن الأنواع قد وجدت بالخلق والاستقلال عن بعضها واكتشافاتكم الجيولوجية لا تنافي شيئا من هذا التوجيه فهل عندكم دليل على امتناعه؟ كلا ثم كلا وبعد جميع ما تقدم لا يكون النشوء راجحا على الخلق في نظرية العقل بل هما على حد سواء فكل منها محتمل جائز داخل تحت تصرف القدرة الإلهية، وبهذا تبين أن النشوء ليس مظنونا أيضا في نظر العقل بل هو مشكوك ولكن أتباع محمد ﷺ يرجحون عليه القول بالخلق واستقلال الأنواع ويجزمون به لظواهر نصوص شريعتهم، وأنتم لا داعي لكم إلى ترجيح النشوء والجزم به بعدما أظهرت لكم منزلته من الثبوت، وإذ لم يثبت النشوء فلا ينبني عليه اشتقاق الإنسان والقرد من أصل واحد كما تزعمون".[٢]

المطلب الثالث: موقف الشيخ الجسر من أدلة النشوئيين على القول بالتطور.

الحق أن هذه النظرية التي قال بها «لامارك» و«هكسلي» و«داروين» والتي لا تفسح لفكرة الخلق التي جاء بها الدين مجالا لا تستحق المناقشة؛ لأنها قائمة على الظن والوهم والخيال، ولم تقم على الدليل اليقيني والبرهان العلمي، بل إن أصحابها قد لجأوا إلى الكذب والتضليل في إثباتها، «فأرنست هيكل Ernstheinrich Haeckel»[٣] عندما ادعى أن الكون مؤلف من المادة، ومن هذه المادة نشأ كل ما في العالم من أحياء وغير أحياء، وحركة العالم هي حركة تطور دائم يبتدئ من أبسط الذرات وينتهي إلى أرقى الكائنات، فهذه الكائنات كلها تتألف من عناصر واحدة لا فرق في ذلك بين الحي وغير الحي، لأن عناصر المواد العضوية موجودة بذاتها في المواد غير العضوية، وعلى هذا الأساس يقول هيكل إن أبسط أنواع الحيوان نشأ من مادة غير حية بطريق التولد الذاتي، ولما أراد أن يثبت أن الأطوار الأولى للجنين تتشابه في كل من الإنسان والحيوان راح يعرض صورا لجنين القرد وجنين الإنسان لكي يثبت تطابقهما، لكن العلماء المدققين قد اكتشفوا أنه كان مزورا في الصور التي عرضها، ولذلك

١.الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني ص١٠ والعقيدة الإسلامية د.سعد الدين السيد صالح ص١١٠ والفلسفة العامة د.محمد غلاب ص١٩٦.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣٢٤.

٣.هو فيلسوف وعالم طبيعيات ألماني ولد ١٨٣٤م وتوفي ١٩١٩م درس التشريح وعلم الأجنة والفسيولوجيا المقارنة، من أعماله محاولات في علم النفس، وأدلة عن التحولية، ألغاز الكون، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٧٢٥.

عندما احتفلت أكاديمية برلين بعيدها المئوي دعت العلماء من شتى أنحاء الأرض وضربت عرض الحائط بدعوة مواطنها «هيكل» استخفافا به كعالم بعد أن اكتشفوا استخفافه بعقول الناس.[١]

ومهما يكن من أمر فإن الشيخ الجسر يرى أن هذه الشبه التي استند إليها النشوئيون لإثبات مدعاهم في التطور مجرد شبه واهية لا قيمة لها في مجال البحث العلمي، ولا يمكن أن يسلم عاقل بأي حال من الأحوال أنها تصل إلى مرتبة الدليل، لأنها أدلة ظنية مبناها على الفروض، ولا يعتمد عليها في الاعتقاد عند أتباع محمد ﷺ ولا تعارض ظواهر نصوص الشريعة الإسلامية مما يضطرنا إلى تأويلها؛ إذ لا يضطرنا إلى ذلك إلا معارضة اليقين، ومن المعلوم أن الدليل متى تطرق إليه الاحتمال ولو كان احتمالا بعيدا سقط به الاستدلال على اليقين، وهذا حكم لا ينكر عند كل العقلاء[٢]، ويتضح لنا ذلك من خلال مناقشة هذه الأدلة.

أ–دليل علم التشريح: يبين الجسر أن هذا التشابه بين تركيب الإنسان وتركيب بعض الحيوانات لا يثبت أن الإنسان قد تطور عن الحيوان وذلك لأن هذا التشابه يدل علي وجود الخالق سبحانه وتعالى الذي خلق فسوى وقدر فهدى، ولو سلمنا معهم جدلاً أن هناك ما يسمي بالعقل الحيواني أو الذكاء الحيواني وأن العقل الإنساني لا يختلف عن هذه العقول في ذاتها وإنما يخالفها بالكم فقط فإن هذا لا يصادم شيئاً من نصوص الشريعة المحمدية المعتمدة في الاعتقاد؛ إذ غاية ما تفيده تلك النصوص أن الإنسان قد خص بالعقل عن سائر الحيوانات وبه كلف الشرائع دونها، وأما كونه مغايرا لإدراكها في الذات والحقيقة أم لا فلم يرد في تلك النصوص ما هو تصريح بشيء منها[٣] والحق إن الإنسان هو الكائن الوحيد بين الأحياء الذي يتمتع بالقدرة على التفكير المنطقي وهو المخلوق الأوحد الذي يستطيع أن ينمي معلوماته؛ لأنه يفكر بطريقه منطقيه تجعله يتعدى حدود مجرد التفكير إلى الحكم علي الأشياء بالصواب أو الخطأ، وإلى التمييز بين الصدق والكذب، واستنتاج النتائج من المقدمات التي تلزم عنها، والاستفادة من أفكار السابقين إلي غير ذلك من العمليات الذهنية التي لا نجد لها نظيراً عند غيره من الحيوانات، وهو حين ينطق إنما يفهم ما ينطق وليس كالأنواع الأخرى التي تنطق بلا فهم[٤]، ويأتي علم التشريح ليثبت أن هناك فروق كبيرة وهائلة بين تركيب الإنسان وتركيب غيره من الحيوانات وخصوصا القرد، وتتمثل هذه الفروق في أشياء كثيرة فحجم الفراغ في جمجمة القرد من ٤٠٠ إلى ٥٠٠سم أما الإنسان فيصل في المتوسط إلى ٣٥٠سم، وكبر حجم المخ عند الإنسان عنه عند القرد وجبهة الإنسان عريضة بينما جبهة القرد ضيقة إلى غير ذلك فالتشابه بين أنواع الحيوان لا ينهض لأن يكون دليلا على دعواهم بل هو دليل على وحدانية الخالق سبحانه وتعالى.[٥]

١.راجع قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٨٨ والعقيدة الإسلامية د.سعد الدين صالح ص١٠٦، وأسس الفلسفة د.توفيق الطويل ص١٢٠ وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين مصطفى صبري ٢/٢٨٣.
٢.الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٣٠٥، ص٣١٣.
٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٥٩.
٤.المقدمة لابن خلدون ص٧٣٦ وقصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين د.سعد صالح ص١٩.
٥.راجع العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث د.سعد الدين السيد صالح ص١٠٨، والإنسان في القرآن للأستاذ عباس محمود العقاد ص٩٣ والإنسان في القرآن للعقاد ص١٥٤.

ب–مناقشة الدليل الثاني «دليل علم الأجنة» لقد ذكر النشوئيون أن تشابه الصور الجنينية بين الإنسان وبعض الحيوانات دليلا لهم على التطور؛ لأنهم يرون أن المراحل التي يمر بها الحنين أثناء تطوره وتكَوُّن أعضائه المختلفة تحكي قصة التطور التي يمر بها الجنين في عالم الحيوان، وهذا التشابه لا يصلح دليلا لمذهب التطور وذلك لما يلي:

١–إن الأبحاث العلمية قد أثبتت وجود اختلاف في الجينات بين الإنسان والحيوان، فقد كشف علماء الأجنة والإحياء أن كل جنس من أجناس الكائنات الحية يتكون من مجموعة خلايا، وأن كل خلية من خلايا جنس معين تحتفظ بعدد ثابت من الكروموسومات واكتشفوا أن كل خلية من خلايا الإنسان تتكون من ٤٦ كروموسوم فإن زاد العدد أو نقص تعرض الإنسان إلى خلل عقلي أو تعويق خلقي، وبفحص خلايا القرد وجد هؤلاء العلماء أن خلاياه تتكون من ٤٤ كروموسوم وهو عدد ثابت في خلايا القرد لا يزيد ولا ينقص، وهذه الكروموسومات أو الجينات هي التي تحدد النوع، وهو العامل الرئيسي فيما يكون عليه كل كائن حي أو إنسان.[١]

٢–إن التشابه الذي يظهر في الأشكال الجنينية لا يعني إعادة الصور السالفة، بل هو مجرد نتيجة للشروط التي يخضع لها نمو الجنين، ثم إن التطابق بين تطور القرد وتطور النوع ليس أمرا واقعا في أغلب الأحيان، فالعضو الذي يفترض اكتسابه في أواخر تطور النوع يظهر في أغلب الأحيان في أوائل نمو الجنين، وهو حال تكوين الحويصلة البصرية لدى الفقريات.[٢]

والخلاصة: إن دليل الصور الجينية الذي اعتمد عليه داروين لا قيمة له بل هو دليل مكذوب ومزور؛ لأن صور الأجنة الصحيحة لا تبرز هذه الشبه، وماعدا ذلك من الصور المتشابهة فهو مزور باعتراف واضع تلك الصور العالم الألماني " أرنست هيكل" فإنه أعلن بعد انتقاد علماء الأجنة له أنه اضطر إلى تكملة الشبه في نحو ثمانية في المائة من صور الأجنة لنقص الرسم المنقول[٣]، فهل يا ترى يمكن أن تنبني حقائق العلم على الكذب والتزوير؟؟؟ وهل الأمانة العلمية تقتضي الافتراء على التاريخ الإنساني؟؟؟

ج – مناقشة دليل علم الحفريات والاكتشافات الجيولوجية إن ما استند إليه الدارونيون من علم الحفريات وادعاؤهم أن الإنسان القديم كان أقل رقيا من الإنسان المعاصر؛ لأن الحيوانات عندهم كانت قد تطورت من كائنات أقل رقيا منها، إذ كان الأسبق في طبقات الأرض هو أدنى النبات وأدنى الحيوان ثم بعده الأرقى فالأرقى حتى كان أرقى الجميع هو المتأخر في زمن وجوده ومكانه من طبقات الأرض، وأنه قد تلاشى الأدنى فالأدنى، فإن الشيخ الجسر يقرر أن ذلك لا يصلح ذلك دليلا على مذهب التطور؛ لأن دلالته بعد تسليمها على الترقي والنشوء ظنية، وذلك لما يلي:

١–إن هذه الاكتشافات الجيولوجية لا تتعارض مع مذهب الخلق، وذلك لأمرين:

- ما المانع من أن يكون أول ما خلق الله تعالى في

١.راجع الإنسان في القرآن الكريم د.صلاح عبد العليم ص١٨١.
٢.خلاصة الميتافيزياء د.محمد يعقوبي ١٧٧/٢ دار الكتاب الحديث ١٤٢٢هـ–٢٠٠٢م.
٣.الإنسان في القرآن الكريم د.صلاح عبد العليم ص١٨٢ وراجع المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي د.محمد سيد أحمد المسير ص٣٨٦.

طبقات الأرض أدنى النبات وأدنى الحيوان، ثم أوجد الله تعالى ما هو أرقى منها مستقلا كل نوع منه ليس ناشئا عن نوع من أنواع ذلك الأدنى، ثم أباد الأدنى لأسباب كونية من نحو أن الدور الزماني لم يبق مناسبا له وإنما يناسب ما وجد بعضه أو أن الأرقى تغلب عليه أو غير ذلك من الأسباب، ثم بعد دور آخر أوجد ما هو أرقى من الثاني مستقلا كل نوع منه أيضا غير ناشئ عما قبله،ثم أباد الثاني لأسباب أخرى كونية، ثم بعد دور آخر أوجد ما هو أرقى من الثالث مستقلا كل نوع منه أيضا، ثم أباد الثالث وهكذا الحال حتى وصل الدور إلى أنواع النبات والحيوان الموجودة الآن مستقلة أنواعها غير ناشئة عما قبلها وقد أباد ما قبلها بمثل تلك الأسباب فبقيت أحافيرها وآثارها في طبقات الأرض، وإذا كان هذا الاحتمال قائما فإن اليقين في استدلال النشوئيين فيما أظهرته الاكتشافات الجيولوجية، وبهذا الاحتمال لا تخالف تلك الاكتشافات مذهب الخلق المستقل.[١]

- إن الحلقة المفقودة التي تعبر عن الكائن البدائي الأكثر شبها بالقرد والذي يفترض أنه السلف المباشر للإنسان الذي انحدر منه لا تزال أمرا مجهولا، إذ لم يعثر أحد حتى الآن على بقايا هذا السلف المباشر للإنسان ولا على آثار مؤكدة للحيوان المقول بأن الإنسان والقرد الشبيه بالإنسان كلاهما انحدر منه.[٢]
- إن النشوئيين لما اعتمدوا على علم الحفريات قد أخذوا منه الظواهر التي تؤيد وجهة نظرهم وتركوا الاكتشافات العلمية التي تهدم نظريتهم في التطور؛ لأن هناك كثيرا من الكشوف لهياكل حيوانات راقية تعود إلى حقب قديمة ولكن لم يهتم بها دعاة التطور لأنها تناقض نظريتهم، فقد أعلن جوهانس ووكر عن اكتشاف قطعة فحم بها فك إنسان يرجع إلى عشرة ملايين سنة، وهي أقدم قطعة عن الإنسان في العالم وموجودة في متحف بال بسويسرا، وصرح بأنه لا يوجد دليل على أن الإنسان من سلالة القرود.

د. مناقشة دليل الأعضاء والتراكيب الأثرية والذي يعنون به أن بعض الأعضاء زائدة في الإنسان ولا فائدة منها مثل الشعر الموجود في جسم الإنسان البالغ، وهو دليل على التطور عندهم لأنها آثار لصفات فقدها الإنسان منذ زمن بعيد نتيجة التكيف مع الوضع الجديد، ويرى الجسر أن هذا الدليل لا قيمة له ولا نتيجة له إلا الظن وليس من اليقين في شيء لتطرق الاحتمال إليه، وذلك لما يلي:

١-إن هذه الأعضاء الأثرية لها الكثير من الفوائد وفيها العديد من الحكم التي قد تخفى على الإنسان، وعدم علم النشوئيين وإدراكهم لما فيها من الحكم لا يدل على عدم وجود هذه الحكم في ذاتها[٣]، لأن الله تعالى لم يخلق شَيئا فِي مَوضِع إِلَّا لأنه مُتَعَيّن لَهُ وَلَو تيامن عَنهُ أَو تياسر أَو تسفل أَو تعلى لَكَانَ نَاقِصا أَو بَاطِلا أَو قبيحا أَو خَارِجا عَن المتناسب[٤]، لأنه سبحانه هُوَ الَّذِي تنساق تدبيراته إِلَى غاياتها على

١.الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٣١٦، ٣١٧.
٢.الإسلام والاتجاهات العلمية د.يحي هاشم حسن ص٤٥.
٣.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٣١٤، وراجع معالم أصول الدين للإمام الرازي ص٩٣ المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان، والمطالب العالية من العلم الإلهي ٣/٢٩٠.
٤.المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى للغزالي ص٩٩ تحقيق بسام عبد الوهاب الجابي الناشر: الجفان والجابي –قبرص الطبعة: الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.

سنَن السداد من غير إِشَارَة مشير وتسديد مُسَدّد وإرشاد مرشد[١]، فكيف نقبل بعد ذلك إدعاء الدارونيين أن وجود الزائدة الدودية في الإنسان لا فائدة منها؟؟

٢-لو سلمنا للدارونيين جدلا من باب مجاراة الخصم أن وجود هذه الأعضاء الأثرية لا فائدة لها وأنها تدل على تغير النوع الذي هي فيه، لكن نقول أنها لم توجد إلا في بعض الأنواع ولم توجد في كلها بل ولا في غالبها، وعلى ذلك فما المانع من أن التغير قد يوجد في بعض الأنواع وهي التي وجدت فيها تلك الأعضاء فيتحول نوع إلى نوع آخر لأسباب وضعها الله تعالى لذلك، وأما باقي الأنواع التي لم توجد فيها تلك الأعضاء فقد خلقت مستقلة ولم يطرأ عليها ذلك التغير، فلم يثبت مذهب النشوء الذي قالوا بعمومه في كل الأنواع، مثلا يمكن أن يكون قد حصل تغير في نوع من الحيات التي وجدتم فيها الأعضاء الأثرية فكانت أولا ذات أرجل ثم لما استشعر الإنسان أو غيره من الحيوان بأذيتها تسلط عليها بالقتل فصارت تحذره وتسلك في أوكار الأرض وتهمل استعمال أرجلها لاستغنائها عنها، فعلى طول الزمان غيّر الله خلقها بذلك السبب العادي وأخذت تتلاشى أرجلها بخلق الله تعالى وينتقل ذلك التغير إلى فروعها ويورث ذلك التلاشي حتى بلغت إلى ما هي عليه الآن ولم يبق إلا آثار تلك الأرجل، وهكذا يقال في بقية ما شوهد في الأعضاء الأثرية، وأما بقية الأنواع وهي الأكثر فنقول أنها لم يحصل لها أدنى تغير، بل هي كما خلقت، فعلى هذا التقرير يكون حكم الدارونيين على جميع الأنواع بالتغير وباستنتاج النشوء منه حكما مبنيا على الظن الذي نتج معهم من الإستقراء الناقص الذي لا يفيد اليقين.[٢] فالحق أن النظرية الداروينية قد فشلت فشلا ذريعا في تقديم تفسير لسر الحياة؛ لأنها وإن كانت قد ادعت أن الحياة قد بدأت من خلال خلية واحدة إلا أنها قد لجأت إلى القول بالمصادفة فلم توضح من الذي خلق الحياة في هذه الخلية الأولى، ولم تفسر لنا كيف نشأت الحركة الأولى التي حدثت للمادة في حالتها الأولية الراكدة، وكيف ظهر الإنسان بتكوينه المشتمل على العقل وعلى الجهاز البدني المعقد[٣]؟؟

ومن المعلوم أن القول بالمصادفة خرافة يستنكرها العقل والوجدان لاستحالة حدوث المصنوعات ذات الغاية والحكمة يغير إرادة واعية وقصد هادف، كاستحالة حدوث العقل من غير فاعل، واستحالة صدور الأثر بدون مؤثر، ومتى تجلى القصد واتضحت الغاية في الموجود كان لابد له من قاصد مريد، واستحالت فيه المصادفة والاتفاق.[٤] والحق أن ادعاء المصادفة في نشأة الحياة قول يبرأ منه العلم، وتنفيه حقائق الكون، لأن النظر في الكون وفى سمائه وأرضه، وحيوانه ونباته، وبره وبحره، كفيل بدحض هذا الافتراء.[٥]

والخلاصة إن نظرية النشوء والارتقاء مردودة ولا يسلم بها عاقل وذلك لما يلي:-

١.المقصد الأسنى للإمام الغزالي ص١٤٨.
٢.الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص٣١٤، ٣١٥.
٣.راجع الإسلام والاتجاهات العلمية د.يحي هاشم ص٥٧.
٤.راجع الله يتجلى في عصر العلم، تأليف: نخبة من العلماء الأمريكيين ص١٥، ١٦ ودراسات في العقيدة الإسلامية أد.شوقي إبراهيم عبد الله ص١٥٠.
٥.راجع المجتمع المثالي د.محمد أحمد المسير ص٣٨٧.

١-إن هذه النظرية مخالفة لأبسط قواعد الفكر الضرورية، وتتناقض مع قوانين العقل والمنطق، وخصوصا مع قانون الذاتية الذي يؤكد على ثبات حقائق الأشياء، فالإنسان هو الإنسان كل شيء فيه ثابت جسمه وعقله، وقد يفترق إنسان عن آخر في العوارض الغير مشخصة ولكن الإنسان بما هو إنسان هو إنسان دائما[١]، وفي ظل هذا القانون تثبت مفاهيم القيم الأخلاقية فيكون لها حقيقتها الذاتية والتي لا تختلف من فرد لآخر، فالجميل هو الجميل والقبيح هو القبيح، وإذا كان الأمر كذلك فإن داروين وأتباعه من النشوئيين عندما ادعوا أنه ليس هناك شيء ثابت على وجه الأرض لا النبات ولا الحيوان ولا الإنسان يتعارض مع المنطق والعقل.[٢]

٢-إن نظرية التطوريين والنشوئيين تتعارض مع مبادئ المنهج العلمي التجريبي الذي يعتمد على الملاحظة والتجربة، فهل لاحظ هذه النظرية أحد منهم أو جرَّبها في معمله؟ أنت خبير أن هذا ضرب من المستحيل؛ لأن عملية الارتقاء معقدة وهي تتعلق بماضٍ بعيد جداً حتى إنه لا سؤال عن تجربتها وملاحظتها وهو ما أكده «ر.س.لل» من أنها وسيلة لتفسير مظاهر الخلق وليست بملاحظة واقعية.[٣]

٣-إن النظرية تتعارض مع الواقع المشاهد المحسوس الذي يؤكد على ثبات حقائق الأشياء، "فالحلقة المفقودة قد وقفت أصحاب مذهب التطور موقف العجز والسلبية؛ لأنه يجب لإثبات التطور علميا أن توجد طبقة من المخلوقات تكون قد حوت كثيرا من صفات كل من النوعين "المتطور عنه والمتطور إليه" في شيء من الوضوح الذي لا يزال يضؤل حتى ينعدم، وحينئذ يفقد الكائن المتطور كل صفات أصله القديم ويقتصر على صفات النوع المتطور، ولكنهم ماداموا قد عجزوا عن الإتيان بهذه الحلقة فقد قضوا على مذهبهم القضاء الأخير، وصيّروه مؤسسا على أوهام وتكهنات لا تغني من الحق شيئا، ولو أنهم آتوا بآلاف السنين وعجزوا عن هذه الحلقة المطلوبة لكانوا كأنهم لم يأتوا بشيء؛ لأنهم يكونون إذ ذاك قد أثبتوا التطور الذي يقضي بارتقاء أفراد كل نوع في داخل حدود دائرته دون أن يتعداها إلى دائرة النوع الآخر، وهذا لا ننكره عليهم ولا نعارضهم فيه؛ لأنه مشاهد لدى أفراد كل نوع، أما الذي نجحده كل الجحد فهو تخطي تلك العقبة الهائلة وهي النوعية التي لا يستسيغ العقل المستقيم تسامحها في شخصيتها وتنازلها عنها واندماجها في نوعية أخرى".[٤]

٤-إن نظرية النشوء والارتقاء مبتورة من أساسها؛ لأنها لم تكشف لنا عن كيفية خروج الحياة من الجمادات، وهو إذا كانوا يدعون أن الحياة قد نشأت لأول مرة في «الأميبا» فلا ندري كيف خرجت الأميبا الحية من مادة لا حياة فيها، ولو سلمنا جدلا أن الحياة

١.راجع قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين د.سعد الدين السيد صالح ص١٥٦ دار الأرقم ١٩٩٠م.
٢.قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار لأستاذنا الدكتور سعدالدين السيد صالح ص٩٤، ٩٥، المكتب العلمي الحديث للطباعة.
٣.راجع الإسلام يتحدى للأستاذ وحيد الدين خان ص٤٥ ترجمة ظفر الإسلام خان مكتبة الرسالة.
٤.الفلسفة العامة د.محمد غلاب ص١٩٥، وقصة الإيمان للشيخ الجسر ص١٨٧ وموقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ مصطفى صبري ٢٨١/٢ دار إحياء التراث بيروت.

قد نشأت من هذه المادة الحية فهل يمكن وجود هذه الأميبا بذاتها دون أن تحتاج إلى موجد وخالق يوجدها ويخرجها من العدم إلى الوجود؟؟!! إن العقل البشري يقطع بأن كل معلول لابد له من علة، وكل مسبب لابد له من سبب، فما هو السبب في وجود الأميبا؟؟؟[١]

٥-إذا كانت نظرية التطور تعتمد على التشابه بين الإنسان والحيوان في الصفات الجسمية فلماذا وقف التطور عند الإنسان؟؟ ولماذا لم يتطور الإنسان إلى نوع آخر ما دام هناك حتمية للتطور؟؟ ولماذا لم نشاهد قردا قد وصل في التطور إلى درجة الإنسان.[٢]

المبحث الرابع: شبه النشوئيين الماديين على قضية الإيمان بالله تعالى وموقف الشيخ حسين الجسر منها.

المطلب الأول: شبه النشوئيين الماديين على قضية الإيمان بالله تعالى.

لقد كانت نظرية النشوء والارتقاء سببا في انتشار الإلحاد إذ كانت العقبة الأساسية أمام حركة الإلحاد في أوربا هي الإجابة على هذا السؤال: إذ لم يكن الله موجودا، فكيف خُلِق العالم؟ وقد وجد "داروين" الإجابة على هذا السؤال من خلال الفلسفة اليونانية القديمة حيث قال «أنكسمنس Anaximenes»[٣] بنظرية التطور والتوالد الذاتي، فأخذ داروين النظرية وفصلها في كتابه أصل الأنواع، وحاول تصفية العقيدة الدينية من الوجود.[٤] فنظرية «داروين» في النشوء والارتقاء نظرية مادية إلحادية لأنه لم يستثن الإنسان من قانون التطور العام أو يعلق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقام بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار، وقد كان مؤمنا بالله إلى وقت ظهور كتابه "أصل الأنواع" وقال في ختامه إن الصور الحية الأولى مخلوقة، ثم تطور فكره شيئا فشيئا حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأي العام، وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز، وأن ما في العالم من آلام يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنه هو لا أدرى، فلا يقول بالعناية ولا بالصدفة، وأن الكلمة الأخيرة عنده هي أن المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدى واجبه.[٥] وقد تلقفت الفلسفات المادية مذهب «داروين» واتخذت منه سلاحا تحارب به الدين باسم العلم، ورأوا أن عدم القول بها يجعل بداية الخلق لغزا عصيا؛ لأنهم لا يمكنهم تصور فكرة الخلق المباشر من العدم، واستغلوا المذهب في إنكار وجود الله تعالى، فأرنست هيكل ينكر الأديان وما جاءت به من عقائد تتعلق بوجود الله والبعث والجزاء ومصير النفس الإنسانية وحرية الإرادة فيقول: "والمسائل المعقدة، صعبة

١.العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث د.سعد صالح ص١١٣.
٢.الأخلاق النظرية للأستاذ أبو بكر ذكري ص١١٣ وراجع العقيدة الإسلامية د.سعد الدين السيد صالح ص١٠٩ وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٨٧، والإنسان في القرآن د.صلاح عبد العليم إبراهيم ص١٩٠.
٣.فيلسوف يوناني، ولد عام ٥٨٨ قم، وتوفى عام ٥٢٥ق.م، كان تلميذا لأنكسمندريس اليوناني، وينتمي لمدرسة الطبيعيين الأوليين، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص١٠٧.
٤.راجع انهيار الشيوعية أمام الإسلام د.سعد الدين صالح ص٧٧، وداروين ونظرية التطور لشمس الدين آق بلوت ص١٠٠ ترجمة أورخان محمد علي، دار الصحوة.
٥.تاريخ الفلسفة الحديثة يوسف كرم ص٣٥٤، ٣٥٥.

الحل، الغير معقولة مطلقا ثلاث، أما الأولى: فالاعتقاد بوجود إرادة حرة مطلقة في الإنسان، وأما الثانية: فالإيمان بوجود روح خالدة، وأما الثالثة: فالتصديق بوجود إله".[١]

ويذكر الشيخ حسين الجسر أن النشوئيين الماديين قد تمسكوا بعدة شبه حالت بينهم وبين الإيمان بوجود الله تعالى وبأنه خالق الكون من العدم، وهذه الشبه هي:

١-قدم المادة وقدم حركتها.

٢-عجز العقول عن تصور كنه الإله الذي ليس كمثله شيء.

٣-إن العقول قاصرة عن تصور خلق المادة من العدم.

٤-وجود أشياء في العالم لا تنطبق على القصد والحكمة.

وسبيلنا الآن بيان هذه الشبه التي تمسك بها هؤلاء النشوئيون، وبيان لموقف الشيخ الجسر منها:

الشبهة الأولى: يرى الماديون أن أصل العالم أمران هما المادة وقوتها أي حركتها، وهما قديمتان متلازمتان من الأزل، وليس لهذه الحركة سبب إلا نفسها، وإن المخلوقات كلها تكونت من المادة بواسطة حركتها وحدثت بعد إن لم تكن، حدوث المعلول عن علته بمقتضى الضرورة، وليس للمادة وحركتها إرادة وقصد في تكوين شيء منها، ويدعي النشوئيون أنه قد ثبت لديهم حدوث الحيوانات والنباتات بعد أن لم تكن باكتشاف طبقات الأرض التي ظهر لهم منها أن آخر طبقة وصلوا إليها خالية من الأحياء وآثارها، وأنه مر على الأرض زمن كانت في خالية من الأجسام الحية، وأنه بتجمع أجزاء المادة بواسطة حركتها تكونت العناصر الأصلية، وبتمازجها على نسب مخصوصة تكونت الأجسام الحية، وأن أول شيء تكون من الأجسام الحية مادة زلالية لها قوة التغذي والانقسام والتولد، ومن تولدها حدثت أبسط النباتات والحيوانات، وأن هذه الأحياء أخذت في التكاثر والتنوع بتأثير النواميس الأربعة حتى وصلت بعد كر الملايين من السنين إلى ما وصلت إليه اليوم.[٢]

الشبهة الثانية: يدعي الماديون أنه لا يمكن أن تتصور عقولنا وجود شيء ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في الكيف، وليس كمثله شيء.

الشبهة الثالثة: يرى النشوئيون أنه لا يمكن أن تتصور عقولنا وجود شيء من لا شيء أي حصول المادة من العدم.

الشبهة الرابعة: يرى الدهريون الماديون أنه لو كان نظام الكائنات بقصد وإرادة وحكمة لكانت علامات القصد والحكمة تامة في كل شيء، مع أننا نرى أشياء لا تنطبق على القصد والحكمة، ومن العبث عندهم أن يكون له غاية يهدف إليها.[٣]

المطلب الثاني: موقف الشيخ الجسر من شبه النشوئيين الماديين.

الشبهة الأولى: عندما يناقش الجسر هذه الشبهة للنشوئيين يبين أنها تنطوي على ثلاث قضايا، **فالقضية الأولى** أنهم قالوا بقدم المادة وقدم حركتها، وأنهما

١.فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء – أرنست هيكل، ص٩٠ مطبعة الشباب، القاهرة، ١٩٢٤م.

٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٥٦، وقصة الإيمان لنديم الجسر ص١٩٧.

٣.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٦٧، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص ٢٠٤، والطبيعة وما بعد الطبيعة للأستاذ يوسف كرم ص١٤ كلمات عربية للترجمة والنشر٢٠١٢م.

متلازمتان من الأزل لا تنفكان عن بعضهما، **والثانية:** أنهم قالوا بحدوث الأنواع الحية بعد أن انكشف لهم من علم طبقات الأرض أن أنواع الحيوانات والنباتات قد حدثت في الأرض بعد أن لم تكن، وأن الإنسان أحدثها عهدا، **والثالثة:** أنهم قالوا: إن جميع التنوعات حدثت بواسطة حركة أجزاء المادة، تلك الحركة الملازمة لها من الأزل على وجه الضرورة، ولم يكن للمادة ولا لحركتها اختيار في ذلك ولا إرادة، ومعنى ذلك أن التنوعات حدثت عن المادة وحركتها حدوث المعلول عن علته، ويرد الجسر عن ذلك بأمرين:

الأول: لو كانت علة التنوعات قديمة لكان الاستعداد لها قديما، ولو كان الاستعداد قديما لكانت التنوعات قديمة، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: إنه لا شك أن الاستعداد ناشيء عن العلة الأولى بالاضطرار فيكون كمعلول لها وتلك العلة قديمة فيلزم أن يكون قديما ويتبعه قدم التنوعات المعلولة وإلا يلزم وجود العلة في الأزل بدون المعلول وهو محال، فإما أن يقولوا بقدم تلك التنوعات المعلولة ويكذبوا ما ثبت في علومهم الطبيعية واكتشافاتهم لطبقات الأرض، وهم لا يقولون بذلك، وإما أن يقولوا أن المادة وحركتها فاعلتان بالاختيار فخصصتا زمانا لحدوث التنوعات، وهذا مرفوض عندهم أيضا، وإما أن يقولوا بحدوث المادة وحركتها وهو المطلوب.[١]

والخلاصة: إن كل عقل سليم يحكم حكما قاطعا بأن الشيء لا يتخلف عن علته المستلزمة له ألبتة، فإن كانت علته حادثة كان هو حادثا عقبها بدون تأخير، وإن كانت قديمة كان هو قديما وإلا لزم وجود العلة بدون المعلول، وهو محال عقلا، فقولهم بقدم المادة وقدم حركتها اللتين هما علة التنوعات الكونية من جماد ونبات وحيوان يلزم منه قدم هذه التنوعات، وهم لا يقولون بقدمها. فالنشوئيون في هذا بين ثلاثة أمور: إما أن يقولوا بقدم تلك التنوعات المعلولة تبعا لقدم علتها خلافا لما ثبت بالاكتشافات العلمية، وإما أن يقولوا أن المادة وحركتها فاعلتان بالاختيار والإرادة فخصصتا زمانا معينا لحدوث التنوعات، وهذا ما ينكروه أشد الإنكار، وإما أن يقولوا بحدوث المادة وحركتها وهو المطلوب.[٢]

الثاني: لا يخفى أن المادة لا يعقل أن تخلو من صورة تقوم بها، ولذلك قالوا إن المادة وحركتها اللتين عنهما تنشأ الصورة قديمتان متلازمتان، ولكن العقل السليم يقطع بأن كل صورة تقوم في المادة هي حادثة لأنها تزول وتتغير ولو كانت أبسط صورة بدليل أن تلك الصور البسيطة قد تغيرت وانعدمت وخلفتها صور التنوعات الحية التي أثبتم أن وجودها في طبقات الأرض حادث.

ولا يخفى على عاقل أن كل ما يطرأ عليه العدم يستحيل عليه القدم، وأن ما ثبت قدمه استحال عدمه، فمادامت الصورة اللازمة للمادة حادثة، فلا يمكن أن تكون المادة قديمة؛ لأننا إذا رجعنا لأبسط صورة كانت للمادة نجد أن هذه الصورة حادثة أيضا، بدليل قبولها للعدم، فقبل حدوثها ماذا كان حال المادة؟ إما أن يقال إنها كانت بدون الصورة، وهذا ما ينفيه الماديون لأنه محال عقلا، فالمادة لم تكن أبدا بدون صورة، وإما أن تقولوا إن المادة حدثت مع الصورة فتكون حادثة لا قديمة.

وبعبارة أخرى نقول: إن المادة بحسب قولكم وبحكم العقل السليم ملزومة للصورة، والصورة لازمة للمادة لا تنفك عنها، فلو كانت المادة الملزومة قديمة لكانت

١.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص١٦٣.

٢.الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص١٦٠، ١٦١.

الصورة اللازمة قديمة لعدم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم عقلا، ولكن هذه الصورة ليست بقديمة بدليل قبولها العدم، فالمادة إذاً ليست قديمة.[١] وبعد أن يبرهن الشيخ حسين الجسر على حدوث العالم بمادته وصورته يقرر أن الحادث لابد له من محدث يحدثه ويترجح به وجوده على عدمه؛ وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو من المحالات العقلية البديهية، وإذا ثبت أن المادة حادثة فلابد من شيء حدثت عنه وترجح به وجودها على عدمها، وهذا الشيء لابد أن يكون موجودا، لأن المعدوم لا يوجد عنه شيء، وهذا الموجد هو الله تعالى، ولابد – عقلا – أن يكون هذا الموجود قديما؛ لأنه لو كان حادثا لاحتاج إلى محدث فيلزم إما الدور أو التسلسل، وكلاهما محال عقلا.

ثم إن هذا الموجد القديم الذي أحدث المادة إما أن يكون حدوثها عنه بطريق العلية والضرورة بدون إرادة واختيار، وإما أن يكون حدوثها عنه بطريق الإرادة والاختيار، وغير جائز عقلا أن يكون حدوثها بطريق العلية؛ لأنه لو كان كذلك وهو قديم للزم أن تكون المادة قديمة وتنوعاتها قديمة، وقد ثبت حدوثها وحدوث تنوعاتها، فلم يبق إلا أنها حدثت بإرادته واختياره وتخصيصه لهذا الوقت الذي وُجدت فيه، فثبت بهذا أن ذلك الموجد القديم مريد مختار، ثم إن الإرادة تصلح لترجيح الوجود على العدم وتخصيص زمانه وإما نفس الوجود فلا يتم بالإرادة وحدها بل لابد من القدرة والعلم.[٢]

وأما الجواب عن **الشبهة الثانية** فالجسر يدفعها بأمرين:

الأول: إن أتباع محمد ﷺ يستدلون على وجود إله العالم وصفاته بهذه الكائنات؛ لأن وجودها بنفسها غير ممكن مع قيام الدليل على حدوثها، وهذه الكائنات قد بلغت من العظمة والصنع الغريب والترتيب البديع العجيب والإتقان والإحكام درجة رفيعة جدا تعجز العقول البشرية عن الإحاطة بجميع دقائقها، وهذا ظَاهر لمن نظر فِي الْآفَاق والأنفس وَتَأمل ارتباط العلويات بالسفليات سِيمَا فِي الْحَيَوَانَات وَمَا هديت إِلَيْهِ من مصالحها وَأعْطيت من الْآلَات الْمُنَاسبَة لَهَا، ويعين على ذَلِك علم التشريح وَمَنَافع خلقَة الْإِنْسَان وأعضائه الَّتِي قد كسرت عَلَيْهَا المجلدات، فهي إذاً تدل على عظمة مبدعها وعظمة صفاته وسمو حكمته إلى درجة لا تدخل تحت الحصر ولا تحيط بها الأفكار، وهذا شأن العقل البشري أن يستدل على مقدار عظمة المؤثر بمقدار عظمة الآثار.[٣]

الثاني: إن الماديين لو نظروا إلى منزلتهم في العلم لوجدوا أنهم – وهم من أعاظم العلماء في شتى فنون العلم – لا يزالون على شاطئ بحر عظيم لا تعرف نهايته ولا يسبر غوره، وطالما اعترف أكابرهم بالعجز والتقصير في معرفة كثير من أسرار الكون وحقيقة المادة التي يرونها بأعينهم ويذوقونها بألسنتهم ويصرفونها في طرق الحياة والعيش، وهم حتى اليوم لم يعرفوا حقيقتها وكنهها، كما أنهم لا يزالون عاجزين ومقرين بالعجز عن معرفة حقيقة الحياة، وحقيقة العقل والإدراك وغاية ما أوصلهم إليه التفكير أنهم قالوا إن الحياة ظاهرة من ظواهر تفاعل أجزاء المادة

١.الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص١٦٥، ١٦٦ وقصة الإيمان لنديم الجسر ص١٩٩.
٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ الجسر ص١٦٦، وقصة الإيمان للشيخ نديم ص٢٠٠.
٣.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٦٧ والمواقف للإيجي بشرح السيد الشريف الجرجاني ٩٣/٣، الطبعة الأولى، دار الجيل، لبنان.

والعقل ظاهر من جملة تلك الظواهر، فإذا كان هذا شأنهم وهم العلماء في معرفة أقرب الأشياء إليهم وألصقها وأمسها بهم فهل يطمعون أن يصلوا بعقولهم إلى معرفة حقيقة الله تعالى؟ وهل يرجو الإنسان الذي لا يعرف المادة التي يلمسها ويأكلها ويشربها ويشمها أن يعرف كنه ذات الله تعالى؟ وهل يرجو الإنسان الذي لا يعرف كيف يعرف ولا يدرك كيف يدرك ولا يعقل كيف يعقل أن يدرك حقيقة الله تعالى؟ إنكم أيها الماديون إلى اليوم عاجزون عن معرفة الطريقة التي يتم بها الإدراك والوسيلة التي يتم بها الاتصال بين المادة والعقل، والكيفية التي يتلقى بها العقل الروحاني الإحساس بالشيء المادي فيدركه فهل تطمعون أن تعرفوا كنه ذات الله تعالى؟ ويحملكم على إنكاره قصور العقول عن تصوره على الصورة التي تعودتم إدراك الأجسام المادية بها؟

الحق أنه إذا كانت عقول البشر قاصرة لا تتمكن من تصور الإله فلا يلزم منه عدم وجوده إذ أن كثيرا من الحقائق لم نتمكن من تصورها حق التصور وتكون في الحقيقة موجودة ويقوم الدليل العقلي على وجودها. وأما الجزم بأنه لا يمكن وجود شيء متصف بتلك الصفات بريء من الجسمية والمادة قد نشأ مع الماديين من قياس الغائب على الشاهد، وهذا القياس ليس دليلا قاطعا، ويكفي العقول أن تستدل على وجود الله وصفاته بآثاره، وكل ما في العالم من وجود ونظام واتقان وإحكام دلائل قاطعة على وجوده سبحانه وعلى علمه وقدرته وحكمته.(١)

والحق أن هذا – ادعاء الماديين أنه لا يمكن أن تتصور عقولنا وجود شيء ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم ولا مادة معقولة ولا له قسمة في الكم ولا في الكيف – حكم الْوَهم وهو يجري فِي الْأُمُور المحسوسة، بِخِلَاف حكمه فِي المجردات والمعقولات الصرفة؛ فَإِنَّهُ إِذا حكم عَلَيْهَا بِأَحْكَام المحسوسات كَانَ حكمه هُنَاكَ كَاذِبًا كحكمه بِأَن كل مَوْجُود لَابُد أَن يكون جسما فِي جِهَة وَفِي مَكَان، وله صورة(٢) وَرُبمَا يستعان فِي تصور مَوْجُود لَا حيّز لَهُ أصلا بالإنسان الْكُلِّي الْمُشْتَرك بَين أَفْرَاده وَعلمنَا بِهِ، فَإِنَّهُمَا موجودان وليسا بمتحيزين قطعا، أما الأول فلأنه لَو كَانَ متحيزا أَو حَالا فِيهِ لاختص بِمِقْدَار معِين وَوضع مَخْصُوص فَلَا يُطَابق أفرادا متباينة الْمَقَادِير والأوضاع فَلَا يكون مُشْتَركا بَينهَا، وَأما الثَّانِي فَلِأَن الْعلم بالماهية الْكُلية لَا يخْتَص بِمِقْدَار وَوضع مخصوصين، وَإِلَّا لم يكن علما بِتِلْكَ الْمَاهِيّة.(٣)

وباختصار نقول مع الإمام الرازي إن من أَرَادَ أَن يشرع فِي المعارف الإلهية فليستحدث لنَفسِهِ فطْرَة أُخْرَى، فالإنسان إِذا تَأمل فِي أَحْوَال الأجرام السفلية والعلوية وَتَأمل فِي صفاتها فَذَلِك لَهُ قانون، وإِذا أَرَادَ أَن ينْتَقل مِنْهَا إِلَى معرفَة الربوبية وَجب أَن يستحدث لنَفسِهِ فطْرَة أخرى وعقلا آخرا بخلاف الْعقل الَّذِي بِهِ اهْتَدَى إِلَى معرفَة الجسمانيات والحسيات.(٤)

وأما الشبهة الثالثة: وهي عجز العقول عن تصور خلق العالم من العدم فيقرر الجسر في جوابها أن عدم تصور

١.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٦٧، ٢٧٧، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢٠٦، والبرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين الجويني ١٠٦/١، والمستصفى للإمام الغزالي ٣٣٥/٢.

٢.المواقف لعضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني ١٩٨/١.

٣.راجع المواقف للإيجي بشرح الجرجاني ٣٥/٣ وشرح المقاصد للسعد التفتازاني ٣٢٢/١.

٤.أساس التقديس في علم الكلام للإمام الرازي ص٢١، ٢٢ الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

حقيقة الأمر لا يكون دليلا على عدمه في نفسه، وما نشأ هذا العجز عن تصور إيجاد شيء من لا شيء إلا من قياس التمثيل[١]، لأنهم لم يشاهدوا شيئا خلق من لا شيء ولكن عدم مشاهدة حدوث شيء من لا شيء لا يلزم منه أن ذلك محال، وقياس التمثيل ليس قطعي الدلالة، بل كثيرا ما يوقع في الغلط، ولا تقاس قدرة الله تعالى على قدرة البشر وعلمه تعالى على علمهم، للاختلاف بين المقيس والمقيس عليه، فالفرق بين القدرتين عظيم، ونحن نقر بالعجز عن إدراك كيفية خلقه سبحانه للعالم من لا شيء ولكن العجز عن تصور حقيقة الشيء الذي قام الدليل العقلي على وجوده لا ينافي الاعتقاد بوجوده.[٢]

يقول الشيخ حسين الجسر: "إنكم لو تأملتم في أعمالكم لا تجدون لأنفسكم صنعا حقيقيا فيها انظروا إلى تحليلكم المعدن الفلاني مثلا إلى عناصره أو تركيبكم المركب الفلاني من عنصرين أو أكثر يظهر لكم أنكم ما أجريتم إلا الأسباب في التحليل أو التركيب التي اطلعتم على أنها تكون سببا في ذلك من نحو خلط كذا بكذا أو إحماء كذا وتغطيسه بكذا حتى يحدث التحليل أو التركيب، أما حقيقة تميز العناصر وكيفية انفصالها عن بعضها أو حقيقة امتزاجها على أوضاع أجزائها التي ينشأ عنها المطلوب فأنتم في الحقيقة تعجزون عن تصور جميع ذلك حق التصور وعن شرحه بالشرح الواضح فضلا عن أنكم أنتم الذين عملتم ذلك كله وخلصتم الأجزاء الفردة لكل عنصر من بين الأجزاء الفردة للآخر على الأوضاع اللازمة في صورة التركيب، وبهذا ظهر عجزكم في الصناعة أيضا كما ظهر عجزكم في الإدراك والمعرفة أبعد ذلك تتطاولون إلى قياس أعمال ذلك الإله على أعمالكم، وقدرته على قدرتكم؟!"[٣]

والحق أن هؤلاء الدهريين الماديين يطلبون ربهم في المحسوسات وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية، ولو اجتمع الأولون والآخرون على أن يدركوا الروح وهي من خلق الله تعالى بهذا المسلك لم يجدوا إلى ذلك سبيلا، فإنه معقول غير محسوس[٤]، ولو أن أحدا من البشر أراد أن يتصور الأرض برحبها برا وبحرا لما تمثل منها إلا قدرا صغيرا، ومبلغا يسيرا، وإن أحدا من الأحياء لو فكر في حياته، وأراد أن يمثلها في فكره لتمثلت له الحياة شكلا متشكلا، وهكذا تزِل الأوهام عن كثير من المخلوقات فكيف السبيل إلى أن ندرك بها الرب تعالى الذي لا يشبهه شيء ولا يشبه شيئا؟ فمن صفة الإله تقدسه عن التصور فكيف يستقيم على منهاج الحق من يطلب معرفة من لا يتصور بالتصور[٥]، فاللبيب إذاً من ترك الوهم والخيال جانبا، ولم يتخذ غير

١.قياس التمثيل هو إثبات حكم واحد في جزئي لوجود ذلك الحكم في جزئي آخر لمعنى مشترك بين الجزأين يوجب ذلك الحكم، وهذا القياس لا يفيد اليقين لأن من قال به من الأصوليين قد أثبت عِلِّية المعنى المشترك بالدوران، أو السبر والتقسيم، وكلاهما ضعيف، راجع تيسير القواعد المنطقية ا.د.محمد شمس الدين إبراهيم سالم ص٢٦٦، الطبعة الرابعة، مطبعة حسان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٢.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٧٣، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢٠٦ والمواقف لعضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني ٢٨/٢، وشرح الدواني على العقائد العضدية ٢٧٣/١.

٣.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٧٤ وأبكار الأفكار لسيف الدين الآمدي ٢٧٠/١.

٤.راجع العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية لإمام الحرمين الجويني ص١٥ تحقيق زاهد الكوثري المكتبة الأزهرية للتراث.

٥.الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين ٥٢٧/١، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

البرهان والدليل صاحبا.[١] فالنفس البشرية قد اعتادت أن تبسط على معارفها حكم الحس والخيال، وكلاهما وليد المشاهدة وربيبها، ومن ثم تضحى الموجودات بأسرها ما شوهد نظيره وما لم يشاهد نظيره منطوية تحت أحكام الحس والخيال ويصبح لزاما على العقل حينئذ أن يقاوم تلك العادة الباطنة في أعماق الذات، وأن يحاول الاعتلاء عليها والارتقاء فوقها إذا ابتغى معرفة الإلهيات.[٢]

وأما **الشبهة الرابعة** وهي قولهم إنهم يرون في الكون أشياء لا تنطبق على القصد والحكمة بل هي أشد انطباقا على الضرورة فالجواب عليها: أننا نشاهد من أسرار الله في مصنوعاته الحكم الباهرة، ولم تزل تظهر لنا يوما بعد يوم حكمة بعد أخرى، مما كان خافيا علينا دهورا طويلة، فإذا شاهدنا شيئا لم تظهر لنا فيه حكمة لم نعتقد أنه وجد عبثا، بل نقول إن الإله حكيم، والدليل على كونه حكيما ما شاهدناه من آثار حكمته وما لا نزال نطلع عليه يوما بعد يوم من دلائل هذه الحكمة التي بقى بعضها خافيا عنا أزمانا طويلة ثم ظهر لنا فلابد إذاً أن يكون هذا الشيء الذي لم تظهر لنا حكمته مبنيا على حكمة خفيت عنا وقد تظهر لنا في يوم من الأيام، كما ظهر سواها، وإذا تأملنا في قصور العقل البشري وعجزه عن إدراك كثير من الأمور المادية المشاهدة لنا وقارنا بين هذا العجز وبين قدرة الله العظمى وحكمته لم نستغرب اختفاء حكمة بعض الأشياء عن عقولنا ورأينا أن الأولى قياس القليل النادر، مما لم تظهر حكمته على الكثير الذي لا يعد ولا يحصى من شواهد حكم الله الظاهرة في مخلوقاته، لا أن نتخذ من هذا القليل النادر الذي خفيت حكمته دليلا على إنكار وجود الله الخالق.[٣]

ويضرب الجسر لذلك مثلا رائعا فيقرر أننا إذا نظرنا إلى الحيوانات المكرسكوبية التي يوجد منها في نقطة الماء الصغيرة ألوف وملايين وجدنا لها من الإدراك ما يكفيها لتأمين معيشتها، ولكن هل ننتظر منها أن تدرك حقيقة الإنسان وتتصور تفاصيل أعضاءه ووظائفها وكيفية سمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه وتغذيه وعمل الدورة الدموية في جسده وكيفية تفكيره وأسرار أعماله ومصنوعاته وتآليفه ومخترعاته ومبتكراته أو أن تعلم كيف اخترعها وأوجدها ولماذا صنعها، والإنسان أقل من تلك الحيوانات الصغيرة علما وقدرة بالنسبة إلى علم الله وقدرته وحكمته بل إن الفرق بين العلمين والقدرتين والحكمتين أعظم بكثير، فعلينا إذا نازعتنا نفوسنا وطلبت منا التعرض لمعرفة حقيقة ذلك الإله العظيم وكنه ذاته المقدسة، ومعرفة كيفية خلق العالم ولماذا خلقه وما الحكمة في كل شيء نشاهده أن نعترف بعجز عقولنا البشرية، ويكفينا لمعرفته والإقرار بوجوده وقدرته وحكمته ما دلتنا عليه آثاره وما شاهدناه من أنوار الحكمة في أكثر تلك الآثار لا أن نتخذ من خفاء حكمة القليل النادر سببا مبررا لإنكار وجوده، ونسبة ما لا يعد ولا يحصى من آثار الحكمة والإتقان إلى عمل الضرورة العمياء.[٤]

١.غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي ص١٨٥ المحقق: حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – القاهرة.

٢.راجع موقف السلف من المتشابهات لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي ص١٠، ١١ إدارة التحرير والنشر بالرابطة العالمية لخريجي الأزهر.

٣.راجع الرسالة الحميدية للشيخ حسين الجسر ص٢٧٧، ٢٧٨، وقصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص٢٠٧.

٤.الرسالة الحميدية ص٢٧٨، ٢٧٩، وقصة الإيمان ص٢٠٧، ٢٠٨.

والحق أن البحث العلمي النزيه لابد أن يصل حتما بصاحبه إلى الإيمان بوجود الله تعالى؛ لأنه من المسلم أن الإيمان به ﷻ مسألة وعي كوني وشعور باطني قبل كل شيء، فالإنسان له وعي يقيني بوجوده الخاص وحقيقته الذاتية وله وعي بما في الكون من جمال ونظام وتناسق وإحكام وبما فيه من أسرار وألغاز وغيوب، وهو لا يخلو كذلك من وعي يقيني وشعور ذاتي فطري بالحقيقة الكونية والوجود الأعظم؛ لأنه متصل بهذا الوجود، بل قائم عليه مدبر له، معْنِي به، فالوعي الكوني المركب في طبيعة الإنسان والمركوز في ضميره هو مصدر وجود الإيمان بوجود الحقيقة الإلهية الكبرى التي تحيط بالكل، وهذا الوعي الكوني هو ما يعبر عنه أحيانا بدليل الفطرة أو بالغريزة الدينية التي تميز الإنسان عن الحيوان، والتي جعلت عالم الغيب والخفاء مستقر وجود وثبات، ودفعت الإنسان إلى الإيمان بوجود شيء لا يراه بعينه ولا يلمسه بيديه.[١]

المبحث الخامس: آثار نظرية النشوء والارتقاء على الأخلاق والتيارات المادية.

المطلب الأول: آثار نظرية النشوء والارتقاء على الأخلاق.

لقد عملت فلسفة النشوء والارتقاء على إثارة الغريزة وتبرير جموحها من حيث إنها مظهر القوة الحيوية، وحاولت أن ترد إليها استعداداتنا العقلية والخلقية على أن هذه الاستعدادات نماء الغريزة وازدهارها، فخلطت بين دائرتين لا اشتراك بينهما، وتجاهلت ثنائية الإنسان التي ألح عليها فلاسفة الأخلاق ردحا طويلا من الزمن[٢]، ونظر النشوئيون إلى الإنسان بعين واحدة تدفعه إلى إشباع الجانب الحيواني فقط دون أن تراعي فطرته التي فطره الله عليها، وأهملوا جوانب الإشباع الروحي فيه، وعملوا على إعلاء صوت الغريزة وإسكات صوت العقل، فبدلا من أن يوجه الإنسان سلوكه وغرائزه على أساس من العقل المنضبط بتعاليم الشرع والذي يتحكم في الغرائز الحيوانية، فيسمح بإشباع ما يمكن إشباعه مما يتفق مع مصلحة الإنسان معا نجد هذه النظرية تدفع الإنسان إلى توجيه سلوكه على أساس من الغرائز الحيوانية، والانطلاق في عالم السعار الجنسي الذي ينحط بالإنسان إلى عالم الحيوان.[٣]

ولهذا يرى داروين أنه لا يجب على الإنسان حماية الضعفاء والمرضى، بل يستنكر ما تفعله الأمم من أجل حماية ضعفائهم في أشكال الرعاية الطبية المختلفة للعجزة والمرضى والزمنى والمجانين، وكذلك ما يبديه بعض الأفراد والأصحاء من التعاطف والتراحم، ويؤكد أن ذلك ليس إلا أمرا مظهريا تجاه هذه الظاهرة تفرضه علينا الغريزة الاجتماعية، وليس في وسعنا نحن المتحضرين أن نوقف تيار هذا التعاطف الوجداني إلا إذا قضينا على أنبل جزء من طبيعتنا.[٤] ولقد تأثر «سيجموند فرويد Sigmund Freud»[٥] بهذه النظرية الداروينية في التحليل النفسي "Psychoanalysis" فاعتبر أن

١.الله للأستاذ عباس العقاد ص١٤٥، وراجع دراسات في العقيدة الإسلامية د.شوقي إبراهيم عبد الله ص٨٦.
٢.الإنسان في القرآن الكريم د.صلاح عبد العليم ص٢٠٦.
٣.راجع نظرية التحليل النفسي عند فرويد د.سعد الدين السيد صالح ص١٠٥ دار الصحابة ١٩٩٤م.
٤.الفلسفة الخلقية، د.توفيق الطويل ص٢٢٢.
٥.فيلسوف ألماني ولد في فريبورج بمنطقة مورافيا عام ١٨٥٦م، صاحب مدرسة تفسر سلوك الإنسان تفسيرا جنسيا، وتجعل الجنس هو الدافع وراء كل شيء، كما أنها تعتبر القيم والعقائد حواجز وعوائق تقف أمام الإشباع الجنسي مما يورث الإنسان عقدا وأمراضا نفسية، راجع المعجم الفلسفي د. مصطفى حسيبة ص٣٧٢.

غرائز الإنسان هي الامتداد الطبيعي لغرائز الحيوانات السابقة له، وأن الأخلاق مفروضة على الإنسان فرضا من قوة خارجية، مسيطرة عليه، ولذلك فهي عندهم لا تتفق مع طبيعته، كما اعتبروا الأخلاق قيودا تمنع النشاط الإنساني من الانطلاق، وتمنع الفرد من التمتع بحريته، وتصيبه بالأمراض النفسية فهي لذلك عندهم خطر على الإنسان.[١]

ومن المعلوم أن الأخلاق الفاضة هي التي تحقق السعادة للفرد والمجتمع من خلال إتباع الأفراد لقيم الخير واجتنابهم للشر وتحليهم بأفضل القيم الخلقية، ولذلك تجد الناس بغير الأخلاق كأنهم في غابة كبيرة يسيطر فيها القوي على الضعيف وتضيع فيها حقوق الضعفاء والمساكين، وقد حولت الحضارة الغربية التي قامت على النشوء والارتقاء الإنسان إلى خنزير لا هَمَّ له إلا المأكل والمشرب، وحولته إلى حيوان لا هَمَّ له إلا إشباع شهوته الجنسية يمارس الرزيلة دون حياء أو خجل وينظر إلى الفضيلة وأصحابها بازدراء واحتكار، كما حولت الإنسان إلى وحش مفترس يحقق مصالحه بالقوة والعنف ولو على حساب الآخرين، وهذه هي أخلاق الحضارة المادية التي تعاملت مع الإنسان كجسد فانٍ، ولم تتعامل معه كروح باقية خالدة.[٢]

وقد كان لمذهب داروين أثر على الأخلاق عند «سبنسر Spencer Herbert»[٣] الإنجليزي، الذي قرر أن الإحسان معارض للقانون الطبيعي الذي يقضي ببقاء الأصلح، ومؤدٍّ إلى انحطاط النوع الإنساني بالتدريج، وإن تقدم الأقوياء وسقوط الضعفاء نتيجة ضرورية، ويرى «سبنسر» أن تطور الأحياء يسير على أساس التوفيق والملاءمة بين الكائن الحي والبيئة التي يعيش فيها، والضرورات التي تكتنفه، والحاجات التي تساعده على الحياة والبقاء، وبحكم هذه الضرورات والحاجات تكونت أعضاء الحيوانات وحواسها حتى العقل وما فيه من الأفكار التي نسميها فطرية قد نشأت من هذا التطور، فأصل الغرائز انعكاسات متراكمة وعادات مستحكمة، ومن الغرائز تكون العقل، وما صور الأفكار الفطرية كقانون العلية وصيغ الزمان والمكان إلا طرائق غريزية للتفكير كسبها الجنس فأصبحت على كر الزمان راسخة قمة رسوخ الفطرة.[٤] ويتضح من ذلك أن الرجل لا ينظر إلى الإنسان إلا كما ننظر إلى الحيوان، ولا يفهم من الغيرية إلا أنها تبادل المنفعة، ويزيد في قسوته أن كثيرين من "الضعفاء" هم ضحايا لفساد المجتمع، فهم مظلومون يتعين على المجتمع تخفيف الظلم عنهم.[٥] وأيا ما كان الأمر فقد جاء «نيتشة Friedrich Friedrich Nietzche»[٦] وتأثر بداروين وطبق مذهبه في الأحياء على علم الأخلاق فجعل الخير في

١.راجع نظرية التحليل النفسي عند فرويد لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح ص٥٨.
٢.الأخلاق في ضوء الفكر الإسلامي د.سعد الدين السيد صالح ص٤.
٣.فيلسوف إنجليزي ولد عام ١٨٢٠م وتوفي عام ١٩٠٣م راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٣٥٦.
٤.قصة الإيمان للشيخ نديم الجسر ص١٩٠، ١٩١ راجع تاريخ الأخلاق د.محمد يوسف موسى ص٢٨٠، ٢٨١ وتاريخ النظريات الأخلاقية للأستاذ أبو بكر ذكري ص٥٤ وتاريخ الفلسفة الحديثة ص ٣٦٤.
٥.تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم ص٣٦٤.
٦.هو فريدريش فلهلم نيتشة، ولد في روكن ببروسيا عام ١٨٤٤م ومات في فايمار عام ١٩٠٠م من مؤلفاته هكذا تكلم زرادشت، راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٦٧٧، وموسوعة أعلام الفلسفة لمحمد أحمد منصور ص٣٢١.

القوة، والشر في الضعف وإن جر ذلك لرفض كل ما كان متعارفا من الأخلاق التي لا تقوم على سيادة القوة، فالقيم الأخلاقية والخير والشر مردهما إلى الطبيعة الإنسانية الخاصة وما فيها من غرائز، والناس هم الذين أقاموا الخير والشر وابتدعوهما لأنفسهم، وما اكتشفوهما ولا أنزلا عليهم بهاتف من السماء، ومادام الإنسان هو الذي قدر تلك القيم ولم يهملها فيجب أن تكون مختلفة لوجود فروق بين الناس تستدعي أن يكون العمل الواحد خيرا بالنسبة لهذا وشرا بالنسبة لذاك، يجب أن نفهم أن هذا الذي هو عدل لهذا قد لا يكون عدلا للآخر وأن المطالبة بأخلاق واحدة للجميع هو خسارة محققة للرجل القوي الممتاز، وأنه بالإجمال كما يوجد فرق في المرتبة بين إنسان وإنسان يجب أن يوجد فرق بين أخلاق وأخلاق.[١]

وإنه لأمر عجيب حقا أن يصدر عن «نيتشة» دستور للحياة الاجتماعية مبني على إرادة القوة، والإجهاز على الضعفاء، ونزع الرحمة من قلوب الناس، وهو البائس المريض!! ألم يعلم أن أول ضحايا فلسفته لو طبقت سيكون هو «نيتشة» نفسه؟! وأية قوة تلك التي يريد «نيتشة» أن يمتلكها الإنسان من المهد إلى اللحد؟؟. إن مجتمع العمالقة كما تصوره «نيتشة» لهو أدنى منزلة من مجتمع الجاهلية، فقد تعاقدت قبائل قريش وتعاقدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوما من أهلها أو من غير أهلها ممن دخلها من سائر الناس، إلا قاموا معه وكانوا على من ظلمه حتى ترد إليه مظلمته، وسمي ذلك بحلف الفضول، وقد شهده الرسول ﷺ قبل البعثة، وإن مجتمعا يقتسم المظالم، وتنزع منه الرحمة، ويرفع فيه السوط على جنسه اللطيف، ويشهر فيه السلاح دائما، ويتربص الدوائر بغيره، لهو مجتمع يتضاءل دونه مجتمع الغاب، ويسمو فوقه مجتمع الجاهلية، ولقد عانت الإنسانية كثيرا من مثل هذا الغرور الأحمق وتلك الأنانية العمياء، وأقرب صورة لذلك الحرب العالمية الثانية بقيادة هتلر الزعيم الألماني الذي تبنى نظرية السوبرمان، واشتعلت حرب ضارية أكثر من خمس سنين شملت أركان الأرض وأهلكت الحرث والنسل إلا أنها انتهت بهزيمة السوبرمان هزيمة منكرة.[٢]

المطلب الثاني: أثر نظرية النشوء والارتقاء في التيارات المادية.

أولا: أثر نظرية النشوء والارتقاء في الشيوعية.

لقد استعان «ماركس Karl Marx»[٣] بنظرية التطور التي قال بها داروين في التغير والتحول، كما أن المادية التاريخية الجدلية عند «ماركس» مبدؤها أن المادة هي كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطور متصل للقوى المادية، وعنده أن نمو الحياة الإنسانية يتوقف كله على الظروف المادية والاقتصادية، وأن درجة الحضارة تقاس بدرجة الثروة الزراعية والصناعية، وأن نوع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم، فليس وجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وإنما هو وجودهم الاجتماعي الذي يعين وجدانهم، والحياة

١.راجع هكذا تكلم زرادشت لفردريك نيتشة ص٢٥ وتاريخ الأخلاق د.محمد يوسف موسى ص٢٨٣.
٢.راجع المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي د.محمد المسير ص٤٣٦، ٤٣٧.
٣.فيلسوف ألماني ولد بمدينة ترير عام ١٨١٨م وتوفي عام ١٨٨٣م راجع المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة ص٤٩٦ الطبعة الأولى، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان الأردن.

الاقتصادية تحقق قانون الصيرورة بأوقاته الثلاثة التي هي القضية ونقيضها والمركب منهما، وهذه هي المادية الجدلية، ومظهرها الاجتماعي الراهن "تنازع الطبقات".(١)

ومن المعلوم أن العوامل المحركة للتاريخ لا يمكن أن تنحصر في العامل المادي فقط، بل هناك عوامل متعددة لها تأثيرها في حركة الإنسان عبر التاريخ من أهمها العقيدة والعقل والفكر والروح، فالله تعالى هو الذي خلق الكون بقدرته وإرادته، وهو الذي وضع فيه السنن والنواميس الكونية الطبيعية، وهو الذي رتّب العلاقات بين الأسباب والمسببات، كما أن الله تعالى قد أطلق العنان للإنسان لكي يحث ويفكر وينظر ويكتشف هذه السنن الكونية التي وضعها الله في الكون؛ لأن الإنسان حر مختار وليس مجرد آلة معطلة الإرادة، وإنما هو عنصر خلاق يشارك في صنع تاريخه، وهو الذي يغير ويطور ويبني ويهدم بفكره وعقله وإرادته النابعة من ذاته، فوجدان الناس هو الذي يعين وجودهم، وليس وجودهم هو الذي يعين وجدانهم كما يدعي ماركس؛ لأن في ذلك انحطاطا بالإنسان العاقل المميز إلى درك الحيوانات.(٢) بل إن هذا الجدل التاريخي القائم على الصراع بين الطبقات، والمنتهي حتمًا عندهم إلى المجتمع البريء من الطبقات الكامل الاشتراكية باطل من جميع الوجوه؛ إنه باطل في أساسه المادي، وفي محاولته استخراج الموجودات على اختلاف أنواعها من المادة البحتة، وإذا كان للظروف المادية والاقتصادية أثرها في حياة الإنسان، فإن هذا الأثر لا يعدو تكييف هذه الحياة وتوجيه بعض أفعال الإنسان، وتبقى القوى الإنسانية ويبقى الوجدان، وهذا الجدل باطل في اعتماده على الإلحاد، ومن عجب العجاب أن تدعي الشيوعية أنها تقوم على فكرة العدالة على الرغم من أن العدالة ليست معروفة من الطبيعة الصماء، وليس الناس متساوين قوة ونشاطًا وذكاء، والنتيجة المنطقية للمادة أن يعتبر الإنسان كائنًا اقتصاديًّا فحسب، قانونه الطمع والمنفعة وتنازع البقاء بالأسلحة الطبيعية، لا عدالة إلا في مذهب يعترف بماهية إنسانية مشتركة بين أفراد النوع، وبحياة إنسانية أرفع من الحياة المادية، وهذان ركنان لا يعترف بهما المذهب المادي.(٣)

ثانيا: أثر نظرية النشوء والارتقاء في الوضعية المنطقية.

لقد أثرت الفلسفة النشوئية على «أوجست كونت Auguste Conte»(٤) وخصوصا في قانون الحالات الثلاث عندما تخيل أن هناك قانونا يحكم حركة تطور المعرفة والفكر ومنهج البحث عند الإنسان، فرأى أن العقل مر بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية، أما "**الحالة اللاهوتية** Theological" فهي الحالة التي بدأت بها الإنسانية، وكان دأب العقل فيها هو البحث عن كنه الكائنات وأصلها ومصيرها، محاولًا إرجاع كل طائفة من الظواهر إلى مبدأ مشترك، وقد تدرج العقل الإنساني في ذلك درجات ثلاثا:

١.تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم ص٤٠٢.
٢.راجع انهيار الشيوعية أمام الإسلام لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح ص١٧٠ دار الأرقم ١٩٩٣م.
٣.تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم ص٤٠٢.
٤.فيلسوف فرنسي كاثوليكي، صاحب الفلسفة الواقعية أو الوضعية، ولد عام ١٧٩٨م، وتوفي عام ١٨٥٧م راجع معجم الفلاسفة لجورج طرابيشي ص٥٤٠.

- "**الفيتشية** Fetichisme" حيث يضيف فيها العقل إلى الكائنات الطبيعية حياة روحية شبيهة بحياة الإنسان، حيث تصور الإنسان أن الرياح والأمطار والشمس والقمر وغير ذلك كائنات حية، ولها أرواح شبيهة بحياة الإنسان فعبدها وفسر بها أحداث الوجود.(١)
- **تعدد الآلهة**، وهي أكثر الدرجات الثلاث تمييزًا للحالة اللاهوتية، فلقد سلب فيها الإنسان عن الكائنات الطبيعية ما كان خلع عليها من حياة، ويضيف أفعالها إلى موجودات غير منظورة تؤلف عالمًا علويًّا، فبعد أن كان يعبد الشمس عبد إله الشمس، وبعد أن كان يعبد المطر عبد إله المطر وهكذا.
- **التوحيد** لما تطورت الإنسانية وصلت إلى توحيد الإله، أي: جمع الإنسان كثرة الآلهة في إله واحد مفارق، وفي هذه الحالة تتسع الشقة ويزداد التضاد بين الأشياء وبين المبدأ الذي تفسر به، وقد بلغت الحالة اللاهوتية أوجها في الكثلكة التي تؤلف تأليفًا عجيبًا التفسيرات الفائقة للطبيعة في فكرة إله واحد مدبر للكل بإرادته، فخصائص الحالة اللاهوتية هي أن موضوعها مطلق، وتفسيراتها فائقة للطبيعة، ومنهجها خيالي، هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فقد كانت المعاني اللاهوتية أساسًا متينًا مشتركًا للحياة الخلقية والاجتماعية، وكانت هذه المرحلة الأولى: مرحلة السلطة "سلطة الكهنة وسلطة الملوك"، وهكذا فالأديان لم تنزل من السماء وإنما هي وليدة التطور العقلي والفكري للإنسان، وهي تمثل مرحلة متأخرة يجب على الإنسان أن يتخلص منها.

وأما الحالة الميتافيزيقية فلقد تطورت فيها الإنسانية شيئا ما وحاولت تفسير الظواهر تفسيرا عقليا، وحاول العقل أن يصل إلى استكناه صميم الأشياء وحقائقها وأصلها ومصيرها، ولكنه كان يستبدل بالعلل المفارقة عللا ذاتية يتوهمها في باطن الأشياء، وما هي إلا معانٍ مجردة جسمها له الخيال، فقال: بالعلة الأولى أو القوة الفاعلية والجوهر والماهية والنفس والحرية والغاية وغير ذلك من التعبيرات الفلسفية، والميل الذي ساقه في الحالة السابقة من الفيتشية إلى تعدد الآلهة فإلى التوحيد، يسوقه هنا أولا إلى الاعتقاد بقوى بعدد طوائف الظواهر، مثل القوة الكيميائية والقوة الحيوية، ثم إلى إرجاع مختلف القوى إلى قوة أولية هي "الطبيعة"، لذا تبلغ هذه الحالة أوجها في مذهب وحدة الوجود "Pantheism" الذي يجمع في "الطبيعة" جميع القوى الميتافيزيقية، وكل الفرق بينها وبين الحالة السالفة أن المجرد يحل محل المشخص، ويحل الاستدلال محل الخيال، أما الملاحظة فثانوية فيها جميعًا.

والحالة الميتافيزيقية فترة انتقال وأداة انحلال؛ هي فترة نقد عقيم ولكنه ضروري، إذ يتناول الاستدلال المعاني اللاهوتية فيبين التناقض فيها، وإذا كان العقل في هذه الحالة يضع معاني أو قوى موضع الإرادات المتقلبة، فإنه يضعف من سلطان القوى المفارقة هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فيبدو الانحلال في انتشار الشك والأنانية فيفصم الفرد الرباط الذي يربطه بالمجتمع، ويثقف العقل على حساب العاطفة، ويتصور الاجتماع ناشئًا من تعاقد الأفراد، وتام الدولة على مبدأ سلطة الشعب، ويحكمها القانونيون.

١.راجع المعجم الفلسفي د.مراد وهبة ص٤٨٠، ٥٣٧.

وأما الحالة الواقعية Positivism فهي قمة التطور الفكري حيث حل التفسير العلمي التجريبي محل التفسيرات السابقة، فأدرك العقل امتناع الحصول على معارف مطلقة، لذا قصر همه على تعرف الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاص إلى العام؛ فحلت هنا الملاحظة محل الخيال والاستدلال، واستعاض عن العلل بالقوانين أي: العلاقات المطردة بين الظواهر، فيكون موضع العلم الإجابة عن السؤال "كيف"، لا عن السؤال "لم" وتكون الحالة الواقعية مختلفة عن الحالتين الأخريين في العناصر الثلاثة جميعًا التي هي الموضوع والتفسير والمنهج[١]، هذه الطريقة هي التي أفلحت في تكوين العلم، ويجب أن يحل العلم الذي تولد عنها محل الفلسفة؛ فكلما أمكن معالجة مسألة بالملاحظة والاختبار انتقلت هذه المسألة من الفلسفة إلى العلم واعتبر حلها نهائيًّا، أما المسائل التي لا تقع تحت الملاحظة فهي خارجة عن دائرة العلم، ويدل تاريخها على أنها لم تتقدم خطوة واحدة منذ أن وضعت، فهو ينطق بأنها غير قابلة للحل، كما أن نجاح العلم الواقعي يقضي بإمكانه وبأنه المجال الحقيقي للعقل، هذا من الوجهة النظرية، أما من الوجهة العملية فتمتاز الحالة الواقعية بقيام علم الاجتماع[٢]، حيث إن هناك ارتباط واضح بين هذه الحالات الثلاث وبين التطور الاجتماعي، فقد أدت الحالة الأولى إلى وجود المجتمع الحربي والعسكري، وأدت الحالة الثانية إلى وجود المجتمع الذي يعتمد على التشريعات العقلية، وأدت الحالة الثالثة إلى وجود المجتمع الصناعي.[٣] وهكذا استأصل المذهب الواقعي فكرة المطلق، وأراد أن يقضي على اللاهوت والميتافيزيقا على السواء ويحل محلهما الواقعية التي لا تعترف بيقين للمعرفة إلا إذا كانت آتية لها عن طريق التجربة، وهذا المنطق يؤدي حتما إلى أن ما وراء الطبيعة، والمعرفة الآتية عنه، ليس لها صفة اليقين، وعلى هذا الأساس يكون الدين الذي هو وحي من كائن وراء الطبيعة ليس له صفة اليقين.[٤] ومن المعلوم أن الإنسانية قد بدأت بالتوحيد وإخلاص الوجه لله تعالى، وكان سيدنا آدم عليه السلام أول إنسان خلقه الله تعالى وأول رسول، فلم تبدأ البشرية بالشرك والتعدد والتفسيرات الخرافية لمظاهر الكون كما يدعي كونت، لأنه لم يكن موجودا عند بدء الخلق ولم يشاهد حالة الإنسانية الأولى حتى نسلم له أنها بدأت بالفيتشية؟؟!!

ويقرر «لانج Lange»[٥] أن أول ديانة إنسانية ظهرت في الوجود هي ديانة التوحيد، وأكد نظريته بأن وجود الانحراف عن التوحيد في تاريخ الإنسانية لا يثبت أنه الأصل لأن الديانة النصرانية كانت ديانة توحيد ثم انحرفت إلى التثليث، كما يرى «شميدت» أن التوحيد هو الأصل وهو فطري في النفس البشرية، وقد أثبت هذه الحقيقة من خلال بعض الدراسات الإنثروبولوجية

١.راجع المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة ص٦٩٤، والمعجم الفلسفى د.مراد وهبة ص٦٨٥.
٢.تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم ص٣١٧، ٣١٨، وراجع فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل ص٣٤، ٣٥ ترجمة د.محمد قاسم، د.السيد بدوي ١٩٥٢م.
٣.بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح ص٤٢، ٤٣.
٤.الفكر المادي الحديث د.محمود عتمان ص٨٨.
٥.هو فيلسوف لاهوتي ألماني برتستانتي ولد ١٦٧٠م وتوفي ١٧٤٤م من مؤلفاته قضية الله ردا على الإلحاد، راجع معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٥٧٣.

على الأقزام وعند سكان أستراليا الجنوبية الشرقية، وقد انتهى بحث «شميدت» هذا إلى أن فكرة "الإله الأعظم" أو التوحيد الحقيقي توجد عند جميع الشـــعوب الذين يعدون من أقدم الأجناس البشـــرية حيث عبدوا الله الواحد ووصفوه بالأبدية والأزلية والسرمدية، فالدراسات الأثرية تثبت أن عقيدة التوحيد والإيمان بالإله الأكبر هي أقدم ديانة ظهرت في المجتمعات البشـــرية، وما الوثنيات إلا أعراض طارئة وأمراض عقلية متخلفة".[١]

ومهما يكن من أمر فإنه إذا كان كونت قد تخيل أن البشـــريـة مرت فعلا بمراحـل ثلاث اللاهوتيـة والميتافيزيقية والوضـــعية فإنه قد بعُد عن المنهج العلمي وذلك لما يلي:

- إن كونت عندما استخدم التاريخ للتدليل على هذا القانون نظر إلى التاريخ الأوربي وادعى أن نهاية الأمر في المعرفة الإنسانية في الغرب هو الوقوف عند الواقعية، فلو نظرنا إلى تاريخ الغرب الفكري لرأيناه دينيا قبل تفلسف اليونان، ثم ميتافيزيقيا في عهد «**سقراط** Socrate»[٢] و«**أفلاطون** Platon»[٣]، ثم مال إلى التجربة والواقع عند «**أرسطو** Aristote»[٤]، وعادت الدورة من جديد فكانت المعرفة دينية في القرون الوسطى، ثم أصبحت عقلية في عصر التنوير، ثم تغلبت الواقعية على التفكير في القرن التاسع عشر[٥] "فكونت اخترع هذا القانون لرفض الدين النصراني، واعتباره مرحلة عفا عليها الزمن، فهو في نظره من اختراع المجتمع والناس، وبالتالي فهم قادرون على وضع أديان أخرى بديلة، لذا وضع كونت دين الإنسانية" لكي يحل محل الأديان السماوية.[٦]
- إن نقطة الخطأ البارزة في هذا المذهب التطوري هي أن أنصاره جعلوا منه قانونا يستوعب التاريخ كله في شرط واحد، قطعت الإنسانية ثلثيه بالفعل، ونفضت أو كادت تنفض يدها منها إلى غير رجعة، فلن تعود إليهما إلا أن يعود الكهل إلى طفولته وشبابه، ولو أنهم جعلوا منه سلسلة دورية كلما ختمت شوطا رجعت عودا على بدء لكان الخطأ في هذه النظرية أقل بشاعة".[٧]

الخاتمة: يمكن لنا أن نذكر بعض النتائج المستخلصة من البحث فيما يلي:-

١) إن مذهب «داروين» في بالنشوء والارتقاء لم يكن جديدا كل الجدة بل كان مقلدا ومرددا لما سبقه من فلاسفة اليونان وفلاسفة المسلمين وفلاسفة العصر الحديث.

٢) إن التطور عند مفكري الإسلام تطور إبداعي داخل

١.راجع الدين د.محمد عبد الله دراز ص١٠٧، ١٠٨ ودراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي ص٢٦ مكتبة الرشد ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

٢.فيلسوف يوناني ولد نحو عام ٤٧٠ق.م، ومات في أثينا عام ٣٩٩ق.م راجع معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٣٦٥، وموسوعة أعلام الفلسفة د.محمد منصور ص١٧٥.

٣.فيلسوف إغريقي يوناني من أسرة أرستقراطية أثينية ولد نحو عام ٤٢٧ق.م، ومات نحو عام ٣٤٧ راجع معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٧١ وموسوعة أعلام الفلسفة ص٦١.

٤.فيلسوف يوناني ولد عام ٣٨٤ق.م، وتوفي سنة ٣٢٢ق.م، راجع معجم الفلاسفة لطرابيشي ص٥٢ وموسوعة أعلام الفلسفة لمحمد منصور ص٤٥.

٥.راجع الفكر المادي الحديث د.محمود عبد الحكيم عتمان ص١٠٨.

٦.راجع بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي د.سعد الدين السيد صالح ص٤٦.

٧.الدين د.محمد عبد الله دراز ص٨٤، ٨٥ أوجست كونت د.مصطفى الخشاب ص٨٦.

النوع الواحد ولا يُغِّير حقائق الأشياء، والنواميس التي ترافق هذا التطور – عند الأشاعرة – أسباب عادية لا تأثير لها ألبتة والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى، بينما هو عند النشوئيين تطور مادي ميكانيكي آلي بحت لا مكان فيه للإله.

٣) لقد أقام «تشارلز داروين» مذهبه في النشوء والارتقاء على عدة نواميس إذا وجدت وفعلت معا فإن التطور في الطبيعة لابد وأن يكون حتميا وهي تنازع البقاء وتكون التباينات وإمكان انتقال الصفات بالوراثة والانتخاب الطبيعي.

٤) إن ناموس الانتخاب الطبيعي هو الأساس الذي ترتكز عليه نظرية النشوء والارتقاء بأكملها في النتيجة، فقانون الوراثة كما ينقل التباينات ينقل أيضا جميع الصفات التي يحملها الأصل إلى الفرع، وهذه الصفات منها النافع ومنها الضار، ثم تتوارث الفروع هذه الصفات النافعة جيلا بعد جيل، وبعد مرور آلاف الأجيال يبلغ الامتياز حدا يجعل من الفرد الممتاز نوعا جديدا، وهذا هو قانون الانتخاب الطبيعي الذي يراه داروين سببا لتكوين الأنواع الحية الموجودة اليوم على سطح الأرض.

٥) لقد اعتمد «داروين» في التطور على عدد من العلوم الطبيعية كعلم التشريح لوجود التشابه بينهما في التركيب التشريحي والأطوار الجنينية المبكرة للحيوانات المختلفة تتشابه إلى حد كبير وبقايا الحفريات تشكل سلسلة كاملة من الأشكال التي عاشت في الأزمنة السابقة من أدناها إلى أرقاها مما يدل على نمو تدريجي للكائنات يبدأ من كائنات بسيطة للغاية إلى كائنات أكثر تعقيدا وظهور العضلات والتراكيب الأثرية في الإنسان يرجع إلى صفات فقدها الإنسان منذ القدم ومراحل قطعتها أسلافه خلال انقلاباتها النشوئية العديدة.

٦) يرى الشيخ الجسر أن مذهب داروين عند ثبوته لا يتعارض تعارضا قطعيا مع أحكام القرآن ولا مع الإيمان بوجود الخالق العظيم؛ فيجب أن نؤمن بأن الله تعالى هو الخالق للعالم ولما فيه من أنواع، وبعد هذا لا فرق بين القول بمذهب الخلق أو القول بمذهب النشوء والارتقاء من مادة أصلية خلقها الله تعالى ثم كوَّن منها الأنواع وفرَّعها بطريق النشوء والارتقاء وفق نواميس وضعها الله في هذا الكون.

٧) يقرر الشيخ الجسر أن مذهب النشوء والارتقاء لا يزال مذهبا مختلفا في صحته، ولم تقم الدلائل القاطعة التي من شأنها أن تحملنا على تأويل ظواهر النصوص المنزلة، وأنه متى قامت الدلائل القاطعة على صحة هذا المذهب جاز القول به، ووجب تأويل النصوص والتوفيق بينها وبين ما قام عليه الدليل القاطع.

٨) إن النص المتعين المعنى من نصوص الشريعة لا يوجد في العقل ما يناقضه ولا يجوز تأويله، وأما النص الظاهر المعنى فلا يجوز تأويله وصرفه عن معناه المتبادر منه إلا إذا قام في العقل دليل قاطع على ما يناقض معناه الظاهر وإنما جاز حينئذ تأويله؛ لأن الجمود على اعتقاد المعنى المتبادر منه ورفض ما يدل عليه الدليل القاطع يقتضي هدم الأصل وهو العقل الذي ثبت به رسالة الرسول المتكلم بتلك النصوص الشرعية، فإذا هدم الأصل هدم الفرع لا محالة، فرفض الدلائل العقلية رجوع على الدلائل النقلية بالنقض وهو خلاف المطلوب.

٩) إن المباحث المتعلقة بالعلوم الكونية من كيفية خلق العالم والنواميس القائمة في السماوات أو في الأراضين وأمثال ذلك ليس من مقاصد الشريعة بل هذه المباحث هي معارف تتوصل الناس إليها بعقولهم فربما ينتفعون بها في دنياهم وتكتفي الشريعة بذكر شيء من أمرها على قدر ما يكون له دخل في مقاصدها الأصلية ليكون ذكر ذلك دليلا عقليا للناس على وجود الله الخالق.

١٠) يقرر الجسر أن الذي ورد في الشريعة الإسلامية من النصوص المتواترة أو المشهورة بشأن خلق العالم وتنوع الأنواع فيه إنما هي نصوص لم يبيَّن فيها الله تعالى كيفية تفاصيل الخلق وكيفياته وإذا ثبتت الفروض التي ذكرها النشوئيون بالدلائل القاطعة التي لا تحتمل النقيض ولا مجال للعقل في رفضها، فإن المسلمين يقولون بها إذ لا شيء من النصوص التي ذكرت في القرآن الكريم ينافي القول بهذا التكوين مع اعتقاد المسلمين أن الله تعالى هو الذي أوجد الشمس وكونها وفصل منها الكواكب والأرض على الكيفية التي تذكرونها، والنواميس التي قال النشوئيون بها تكون عند المسلمين أسبابا عادية لا تأثير لها في نفسها، والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى ولا فرق عندنا بين أن نعتقد أن الله تعالى أوجد أنواع هذه العوالم بطريق الخلق أو أوجد أنواع هذه العوالم بطريق النشوء فكل من هذين الاعتقادين لا ينافي الاعتقاد بوجود الله تعالى وأنه الخالق لهذه العوالم في كل حال.

١١) يقرر الشيخ الجسر أن النصوص المعتمدة في الاعتقاد التي وردت في الشريعة المحمدية في شأن خلق عوالم الأرض أن نعتقد أن الله تعالى خلق كل نوع مستقلا ابتداءً، ولم يخلقه بطريق النشوء وإن كان الله قادرا على كلتا الصورتين، وأما أن كل نوع خلقه دفعة واحدة أو بتمهل وترق بسبب نواميس وضعها الله فهذا سبيله عندنا التوقف، إذ لم يأت في الشريعة ما يفيد القطع بأحد الأمرين.

١٢) إن الجسر يؤكد على أن الإنسان الأول خلق مستقلا لا بطريق النشوء لأن ظواهر النصوص القرآنية تؤكد على ذلك، ولا يجوز تأويل الظاهر إلا عند تعذر حمل المعنى عليه، لو كان مخلوقا بنشوء وارتقاء لكان الحكمة تقتضي أن يشرح الله تعالى تلك التطورات والترقيات ويفصلها حسبما جرى عليه في تفصيل خلق ذريته.

١٣) يقرر الشيخ الجسر أن هذه النواميس التي اعتمد النشوئيون عليها ظنية لاحظ لها من اليقين على النشوء والارتقاء، فلا مانع من حصول تنازع البقاء، ولا مانع أيضا من أن ينتج عن هذا الناموس أن بعض الأنواع تبقى وبعضها يهلك، لكن المرجع في كل ذلك إلى الله تعالى الخالق، وناموس التباينات وإن كان جائزا عقلا والتغير به جائز أيضا لكن كل ذلك داخل تحت تصرف القدرة الإلهية وقد جعله الله تعالى في المخلوقات عاما لأجل التمايز.

١٤) إن الشبه التي تمسك بها النشوئيون الدهريون باطلة لأن العالم حادث، كما أن عجز عقول البشر عن تصور الإله لا يلزم منه عدم وجوده إذ أن كثيرا من الحقائق لم نتمكن من تصورها حق التصور وتكون في الحقيقة موجودة، وعدم تصور حقيقة الأمر لا يكون دليلا على عدمه في نفسه، وهؤلاء الدهريون الماديون يطلبون ربهم في المحسوسات وما يتشكل في

الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن صفات الإلهية، فاللبيب من ترك الوهم والخيال جانبا، ولم يتخذ غير البرهان والدليل صاحبا.

هذا وبالله التوفيق وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المصادر والمراجع

الأخلاق النظرية للأستاذ أبو بكر ذكري، دار الفكر العربي، ١٩٦٥م.

آراء أهل المدينة الفاضلة لأبي نصر الفارابي، تقديم ألبير نصري نادر، الطبعة الثانية، دار المشرق، بيروت.

أساس التقديس في علم الكلام، لفخر الدين الرازي مؤسسة الكتب الثقافية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.

أسس الفلسفة د.توفيق الطويل، دار النهضة العربية، القاهرة.

الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة د.يحي هاشم حسن فرغل، دار المعارف ١٩٨٤م.

الإسلام يتحدى للأستاذ وحيد الدين خان، ترجمة ظفر الإسلام خان تقدين د.عبد الصبور شاهين مكتبة الرسالة.

أصل الإنسان بين العلم والكتب المقدسة د.موريس بوكاي، ترجمة فوزي شعبان، المكتبة العلمية.

أصل الأنواع ونشأتها بالانتخاب الطبيعي داروين، ترجمة اسماعيل مظهر، دار العصور للطباعة ١٩٢٨م.

أضواء على الفلسفة اليونانية د.صلاح عبد العليم، دار الطباعة المحمدية ١٩٩٤م.

أضواء على الفلسفة اليونانية د.أحمد عبده الجمل، دار الطباعة المحمدية، ٢٠٠٥م.

الأعلام لخير الدين الزركلي دار العلم للملايين ٢٠٠٢م.

الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي تحقيق د.السيد أحمد عبد الغفار، دار الطباعة المحمدية، ١٩٩١م.

الله للأستاذ عباس محمود العقاد – نهضة مصر للطباعة.

الإنسان في القرآن الكريم "المبدأ والمصير" د.صلاح عبد العليم، مطبعة الفجر الجديد ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

أم القرى عبد الرحمن الكواكبي دار الرائد العربي – لبنان/بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

انهيار الشيوعية أمام الإسلام د.سعد الدين صالح دار الأرقم ١٩٩٣م.

أوجست كونت د.مصطفى الخشاب مطبعة لجنة البيان العربي، الطبعة الأولى.

بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح دار الصحابة، جدة.

تاريخ الأخلاق د.محمد يوسف موسى، الطبعة الثالثة، مطابع دار الكتاب العربي، ١٣٧٣هـ-١٩٥٣م.

تاريخ الفلسفة الحديثة المؤلف: يوسف كرم، مكتبة الدراسات الفلسفية.

تاريخ الفلسفة اليونانية للأستاذ يوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٦م.

تاريخ النظريات الأخلاقية وتطبيقاتها العملية، للأستاذ أبو بكر ذكري، دار الفكر العربي ١٩٦٥م.

تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، الطبعة الثالثة – ١٤١٩هـ.

التفسير الكبير لفخر الدين الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.

التفسير القرآني للقرآن عبد الكريم الخطيب دار الفكر العربي القاهرة.

تهافت الفلاسفة للإمام الغزالي، تحقيق د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السابعة.

جامع البيان في تأويل القرآن لأبي جعفر الطبري، لمحقق: أحمد محمد شاكر مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م.

الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية للشيخ حسين الجسر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٥١هـ-١٩٣٢م.

حي بن يقظان لابن طفيل الأندلسي، الدار المصرية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٧٨م.

خلاصة الميتافيزياء د.محمد يعقوبي دار الكتاب الحديث ١٤٢٢هـ.

داروين ونظرية التطور لشمس الدين آق بلوت، ترجمة أورخان محمد علي، دار الصحوة.

دراسات في العقيدة الإسلامية د.شوقي إبراهيم علي عبد الله، دار الهدى للطباعة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

دراسات في فلسفة الأخلاق د.محمد عبد الستار نصار، دار القلم.

دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند د.محمد ضياء الرحمن الأعظمي مكتبة الرشد ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م.

الدين د.محمد عبد الله دراز، دار القلم.

الرد على الدهريين لجمال الدين الأفغاني تحقيق محمد حامد بدون.

الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، للشيخ حسين الجسر، طبعت على نفقة السيد حسن القرق، بيروت.

الشامل في أصول الدين لإمام الحرمين، تحقيق د.علي سامي النشار، د.فيصل عون، منشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٦٩م.

شرح بخنر على مذهب داروين ضمن كتاب فلسفة النشوء والارتقاء د.شبلي الشميل، دار مارون عبود، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني، دار المعارف النعمانية – باكستان الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

الطبيعة وما بعد الطبيعة، للأستاذ يوسف كرم، مطبعة كلمات عربية للترجمة والنشر ٢٠١٢م.

العقيدة الإسلامية في ضوء العلم الحديث لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح دار الصفا، الطبعة الثانية ١٤١١هـ، ١٩٩١م.

العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية لإمام الحرمين الجويني، تحقيق زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث.

على أطلال المذهب المادي للأستاذ محمد فريد وجدي مطبعة دائرة معارف القرن العشرين بمصر ١٩٣٠م.

غاية المرام في علم الكلام لسيف الدين الآمدي المحقق: حسن محمود عبد اللطيف المجلس الأعلى للشئون الإسلامية — القاهرة.

غرائب التفسير وعجائب التأويل لأبي القاسم برهان الدين الكرماني دار القبلة للثقافة الإسلامية – جدة، مؤسسة علوم القرآن — بيروت.

فتح القدير المؤلف: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني دار ابن كثير، دار الكلم الطيب – دمشق، بيروت الطبعة الأولى – ١٤١٤هـ.

فجر الفلسفة اليونانية د.أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، ١٩٥٤م.

فصل المقال في فلسفة النشوء والارتقاء – أرنست هيكل، ترجمة حسن حسين، مطبعة الشباب، القاهرة، ١٩٢٤م.

الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، د.محمود عتمان، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ١٩٩٩م.

فلسفة أوجست كونت، ليفي بريل، ترجمة د.محمد قاسم ١٩٥٢.

الفوز الأصغر للشيخ الإمام ابن مسكوية، بيروت ١٣١٩هـ.

قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن لنديم الجسر، طرابلس، لبنان.

قصة الصراع بين منطق اليونان ومنطق المسلمين د.سعد الدين صالح، دار الأرقم، ١٩٩٠م.

قصة الفلسفة اليونانية د.أحمد أمين، د.زكي نجيب محمود الطبعة الثانية، دار الكتب المصرية ١٩٣٥م.

قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح، المكتب العلمي الحديث للطباعة.

كبرى اليقينيات الكونية د.محمد سعيد البوطي دار الفكر ١٩٩٧م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل لأبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري، دار الكتاب العربي، بيروت الطبعة الثالثة – ١٤٠٧هـ.

كواشف زيوف لعبد الرحمن حَبَنَّكَة، دار القلم، دمشق١٩٩٠م.

المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي د.محمد المسير، دار المعارف.

مدارك التنزيل وحقائق التأويل لأبي البركات النسفي حققه يوسف علي بديوي دار الكلم الطيب، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م.

معالم أصول الدين للإمام الرازي، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي – لبنان.

معالم التنزيل في تفسير القرآن لأبي محمد الحسين البغوي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ١٤٢٠هـ.

المعجم الفلسفي "معجم المصطلحات الفلسفية"، مراد وهبة، دار قباء الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٧م.

المعجم الفلسفي د.مصطفى حسيبة، الطبعة الأولى، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠٩م.

معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، الطبعة الثالثة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ٢٠٠٦م.

معجم المؤلفين، لعمر بن رضا كحالة مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

المقدمة لابن خلدون، المحقق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ–١٩٨٨م.

ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء لإسماعيل مظهر المكتبة العصرية ١٩٢٤م.

المنطق واتجاهاته القديمة والحديثة والمعاصرة د.سعد الدين السيد صالح دار الهدى ١٩٨٣م.

المواقف لعضد الدين الإيجي بشرح الجرجاني تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، لبنان، بيروت الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ–١٩٩٧م.

موسوعة أعلام الفلسفة، محمد أحمد منصور، الطبعة الأولى، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ٢٠٠١م.

موقف السلف من المتشابهات لأستاذنا الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، إدارة التحرير والنشر بالرابطة العالمية لخريجي الأزهر.

موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين للشيخ مصطفى صبري دار إحياء التراث بيروت ١٤٠١هـ.

نظرية التحليل النفسي عند فرويد في ميزان الإسلام لأستاذنا الدكتور سعد الدين السيد صالح، دار الصحابة بجده ١٩٩٤م.

هكذا تكلم زرادشت للفيلسوف فردريك نيتشة ترجمة فيلكس فارس، مطبعة جريدة البصير، الإسكندرية ١٩٣٨م.

Sheikh Hussein Al-Gesr's View Of The Evolution Theory

A. M. A. Abdullah
Department of Islamic culture -Faculty of education-Jazan University-KSA.

Abstract

This research discusses the evolution theory, a materialistic theory hypothesizing that a few species evolved automatically across time. Observing the embryological and anatomical similarities between animals and humans some scholars believed in this theory. However, Sheikh al-Gesr sees it as a hypothesis lacking in evidence. Islamic thinkers do believe that this evolution theory might be a fact, which was originally created by God; while materialistic scholars ask their God to concretize whatever is abstract, which is a sort of challenge to Allah and his glorious traits. Those who seek evidence and avoid illusions are the knowledgeable persons.

Keywords: Evolution- Development- Sheikh Hussein AlGesr- Survival for the fittest- Natural selection.

Permanent address: College of Islamic Fundamentals and Preaching, AlAzhar University, Zagazig, Egypt.
E-mail: dr.elsayed11@yahoo.com
ردمد: ٦٩٠٥- ١٦٥٨

عقوبة الإعدام
"دراسة مقارنة بين الأردن والمملكة العربية السعودية"

أيمن نواف شريف الهواوشة
قسم الثقافة الإسلامية – كلية التربية –جامعة الحدود الشمالية – المملكة العربية السعودية.

المُلخّص

أثارت عقوبة الإعدام وما زالت مثاراً للجدل سواء من جهة قيمتها كعقوبة أو من حيث شرعية ردود المجتمع اتجاه الجريمة والفاعل. وعقوبة الإعدام كسياسة عقابية، فإنها تهدف إلى استئصال مرتكب الجريمة من المجتمع. وتضمن هذا البحث مقارنة بين القانون الأردني باعتباره قانوناً وضعياً، والقانون السعودي باعتباره نظاماً يستمد أحكامه من الشريعة الإسلامية. وقد كانت النتيجة التي توصل لها الباحث هي أن النظام السعودي يقدم من الضمانات ما يبرر تطبيق عقوبة الإعدام ونوصي بأن يتم تبني هذه الضمانات في القوانين الأخرى التي ما زالت تأخذ بعقوبة الإعدام، كإجماع كل أعضاء هيئة المحكمة عند الحكم بالإعدام كما هو الحال في المملكة العربية السعودية.

كلمات مفتاحية: عقوبة الإعدام، قصاص، ضمانات، شريعة، قانون.

مُقَدِّمَةٌ

تعد عقوبة الإعدام من أبرز العقوبات التى أثارت حولها جدلا واسع النطاق، والتي بقيت ردحاً من الزمن ولا يزال الجدل مثاراً حتى وقتنا الحالى حول قيمتها العقابية، وشرعيتها كصورة لرد الفعل الاجتماعى إزاء الجانى والمقصود بالإعدام هو إزهاق روح المحكوم عليه، وهو من حيث خصائصه عقوبة جنائية فحسب، وهو من حيث دوره في السياسة الجنائية عقوبة استئصال إذ يؤدي إلى استبعاد من ينفذ فيه من عداد أفراد المجتمع وذلك على نحو نهائي لا رجعة فيه وتبرز أهمية عقوبة الإعدام كونها من أقدم العقوبات التى عرفتها البشرية، وأشدها جسامه على الإطلاق، إذ تؤدى إلى إزهاق روح المحكوم عليه بها واجتثاثه من المجتمع، وبالتالي كل محكوم عليه بالعقوبة يجب إعدامه[1] (بن جعفر، ٢٠٠٩)، وقد كانت عقوبة الإعدام شائعة التطبيق فى الشرائع القديمة، لاسيما فى العصور التى سادت بها فكرة الانتقام الدينى. كما كانت تنفذ بطريقة وحشية وقاسية مصحوبة بصور بشعة من وسائل التعذيب يقشعر منها البدن. وقد عرفت مدونة حمورابي بشدة العقوبات وهي ما تعود لعام ١٧٠٠ قبل الميلاد (رباح، ١٩٨٧)، وقد نص على العديد من الأفعال التي يعاقب على ارتكابها بعقوبة الموت، ومنها:

أ- عقوبة خطف ابن رجل حر، حيث نصت عليها المادة (١٤) من قانون حمورابي.

ب- من اتهم آخر بالقتل ولم يستطع إقامة الدليل. المادة (١) من قانون حمورابي.

١.يشار إلى أن المجلس الوطني التأسيسي التونسي قد أقر في مشروع الدستور الإبقاء على عقوبة الإعدام مع التضييق في نطاقها.

البريد الالكتروني: aymannawaflaw@yahoo.com
ردمد: ٦٩٠٥-١٦٥٨

ج- من شهد زورًا ولم يستطع إثبات شهادته، فعقوبته الموت. المادة (٣) من قانون حمورابي. كما خصصت عقوبة الإعدام للسرقات الكبرى والقتل والزنا والاغتصاب (السراج، عبود، ١٩٨١).

د- كذلك فإن العقوبة نفسها كانت تطبق على من يسرق من المعابد أو من أموال الدولة أو يخفي أشياء مسروقة...إلخ.

كما نصت المادة (٢١) من قانون حمورابي على أن" من أحدث صدعًا بمنزل، يعاقب فاعله بحشره داخل ذلك الشق الذي أحدثه حتى يقضي نحبه". ونلاحظ أن قانون حمورابي، وهو الأشهر بين القوانين القديمة، كان يتصف بالقسوة والصرامة، لأنه نص على عقوبة الموت أربعًا وثلاثين مرة، وكانت طرق تنفيذه لهذه العقوبة تتسم بالوحشية، فهي تنفذ إما عن طريق الغرق أو الحرق أو وضع المذنب على العامود (الحفناوي، ١٩٧٧). ولم تكن عقوبة الإعدام مثاراً للجدل فى التشريعات القديمة، فقد سلم بها الفقهاء دون محاولة لتبريرها، كما كان الحكام والمشرعون يأخذون بها دون أن يواجهوا بمقاومة تذكر من المفكرين والفلاسفة. وقد عرفت مصر هذه العقوبة منذ مهد التاريخ، وطبقتها فى جميع عصورها؛ بداية من العصر الفرعونى وحتى العصر الحديث، ويرى "ديودر الصقلى" أن عقوبة الإعدام قد استبدلت – فى العصر الفرعونى – بعقوبة النفي فى عهد الملك "اكتيزا نيه" أحد ملوك الأسرة الخامسة والعشرين؛ إذ أمر بجمع المحكوم عليهم بالإعدام، وجدع أنوفهم ثم نفيهم إلى منطقة نائية بالصحراء الشرقية حيث أقيمت لهم مدينة ليسكنوا فيها (السقا، ١٩٩٥؛ والمرصفاوى، ١٩٧٨). وقد أصدر الملك "ساكابوس" أمراً صريحاً بإلغاء عقوبة الإعدام، وجعل بدلاً منها عقوبة "الأشغال الشاقة" (السقا، ١٩٩٥). وبذلك تمكن الأول من إنشاء مدينة بأكملها، وتمكن الثاني من إنشاء مصارف وأنفاق متعددة؛ ولكن سرعان ما أعيد تطبيق عقوبة الإعدام مرة أخرى، وظلت مقررة حتى نهاية العصر الفرعونى (عبيد، ١٩٥٨).

منذ فترة ليست بالقصيرة اختلف الفقهاء والمشرعون حول الإبقاء على عقوبة الإعدام أو إلغائها بين مؤيد ومعارض لهذه العقوبة، وقد انعكس ذلك على مختلف دول العالم، فبينما احتفظت العديد من الدول بهذه العقوبة، نجد دولاً أخرى قد قامت حالياً بإلغائها ولجميع الجرائم، في حين أن دولاً أخرى ألغتها لجميع الجرائم ما عدا الجرائم الاستثنائية كجرائم الحرب وهو ما حذا بمنظمة العفو الدولية لدراسة ومتابعة جميع نسب عقوبة الاعدام وعلى مستوى دول العالم، مما يستلزم علينا التطرق لهذه الآراء والحجج التي أبداها كلاً من الوجهتين، وتبيان أياً من هذه الآراء هو الأصلح للمجتمع والبشرية، ولكن يتولد الفضول لمعرفة كيفية تطبيق هذه العقوبة في المملكة العربية السعودية والتي تبنت أحكام الشريعة الإسلامية في دستورها وقوانينها، ومقارنة هذه الإجراءات بالقوانين الوضعية وقد أخذنا المشرع الأردني كنموذج لا يختلف عن باقي الدول التي عالجت هذه العقوبة بنصوص في صلب قانون العقوبات الداخلي لكل دولة. يثير موضوع الدراسة تساؤلات عدة تشكل في مجموعها إشكالية البحث، حيث تتمحور هذه التساؤلات فيما اذا كان المشرع السعودي في النصوص المنظمة لهذه العقوبة قد أحاطها بنظام تنفيذي محكم يكرس بمجملها الضمانات الممنوحة

لشـــخص المحكوم عليه، دون الحد من فعالية العقوبة وذلك مقارنةً مع ما نص عليه المشـــرع الأردني في ذات الموضـوع، مما يسـتلزم المرور في هذا البحث على عقوبة الإعدام والنصوص الدالة علية في التشريع الأردني وكيفية تنفيذ هذه العقوبة، وهل هذه الإجراءات المتبعة تطبق داخل المملكة العربية السـعودية مما يسـتلزم ذلك جعل الدراسة مقارنة مع التشريع السعودي، ومن الأسئلة التي تتردد هل المنظم السعودي جعل من الضمانات للمتهم مـا يكفي لمواجهتـه في هـذه العقوبـة، وهـل هـذه الضمانات كفلها المشرع بأنظمة أم تركها سلطة تقديرية لقاضـــي الموضـــوع، وعليه يجب التعرف على هذه الضـمانات وبحثها مقارنة مع القانون الوضـعي الأردن. وقد وقف البحث عند حدود الدراســـة المقارنة بين المشـرع الأردني والمشـرع السـعودي. وعليه سـنبدأ ببيان الآراء المؤيدة والمعارضـــة لهذه العقوبة، ومن ثم الانتقال إلى مقارنة هذه العقوبة بين الأردن والسعودية من حيث اسـتخدام لفظة "عقوبة الإعدام" والجرائم التي تسـتلزم هذه العقوبة، وكيفية التنفيذ، والضـــمانات في كل من الدولتين التي أحاط في تشـــريعاتها الداخلية مما يكفل محاكمة عادلة للمتهم عند مواجهة المتهم بهذه العقوبة.

الفصل الأول

الاتجاهات المؤيدة والمعارضة لهذه العقوبة

تردد منذ أمد بعيد مذهبان، أحدهما يؤيد الإبقاء على عقوبة الإعدام، والآخر يطالب بإلغائها، ولكل فريق منهما وجهته في ذلك.

المبحث الأول: الاتجاه المؤيد لعقوبة الإعدام.

يؤيد فريق من الشـــراح الإبقاء على عقوبة الإعدام، نذكر منهم، روســـي، ولاكاني، ورومانبوزي، وكانت، وفون، وفى اليونان القديمة اعتبر أرســـطو المجرمين أعداء يجب ضربهم بقسوة، كما يضرب الحيوان الشرس. ولذا فقد أيد العقوبات القاسية كالإعدام؛ لإعادة التوازن إلى المجتمع الذي أخلت به الجريمة. وفى العصـور الوسـطى اعتنق "تومـاس أكوين" فكرة التخلص من العضـــو المريض في المجتمع في سبيل الإبقاء على العضو السليم، فقد اعتبر عقوبة الإعدام أداة لا يمكن الاســتغناء عنها لحماية الصـالح العام (المرصـفاوى، ١٩٧٣). كما دافع الفيلســوف "جان جاك روســو" عن مشـروعية عقوبة الإعدام بما يســمى نظرية العقد الاجتماعي بقوله: "إنه حتى لا يكون الإنسـان ضـحية لأحد القتلة قبل مقدماً أن يعدم إذا أصبح هو نفسه القاتل" (عبيد، ١٩٧٩). كما أيد "لومبروز" عقوبة الإعدام ونادى باجتثاث المجرم بالإعدام؛ لأنه ولد مجرماً. بيد أن هنالك من التشـريعات ما أسـقط هذه العقوبة من قائمة العقوبات التي تقررها، وفي مقدمة هذه التشريعات القانون الألماني والقانون الإيطالي والقانون الفرنســي. ومن أهم الحجج التي يستند عليها المؤيدون:

١. أن عقوبة الإعدام تعد أنسب العقوبات للمجرمين الخطرين الذين لا يجدي معهم سوى الاستئصال، وأنها تحقق الردع العام، أو التخويف الجماعي بما تحمله من التهديد بإزهاق روح الجاني، وأنها تحقق الوظيفة الأخلاقية للعقوبة؛ باعتبارها شراً يتكافأ مع شر الجريمة، وأن العقوبة التالية لها في الشدة وهى السجن المؤبد لا تصلح كبديل لها، وأنها قليلة التكلفة، وأنها ترضى المشاعر العامة، والشعور بالعدالة، وتحد من الانتقام والثأر (بلال، ٢٠٠٨).

٢. إن عقوبة الإعدام عقوبة تحقق الردع العام، وليس

كما يقولون بأنها عقوبة غير إنسانية، وإذا كان فيها إزهاق لروح إنسان وهو الذي قضي عليه بالإعدام فإنه يتعين علينا أن لا ننسى أبداً أن الإنسان المجني عليه والذي تم القضاء عليه وربما يكون نجم عن ذلك القضاء معنوياً على زوجته وأبنائه (احمد، ٢٠١١).

٣. أما القول بان الله هو الذي منح الحياة ولا يجوز لغيره اجتثاثها، فإن الرد على ذلك يكمن في أن الله تعالى هو القائل "ولكم في القصاص حياة يا أولى الألباب" (الإمام أبو زهرة، ١٩٦٨).

٤. عقوبة الإعدام تفي بحاجات هامة للمجتمع لا يمكن سدها بطرق أخرى، وسواء نفذت علناً أم حجبت عن الأنظار وراء جدران السجن، فإن الحجة المستخدمة هي أن عقوبة الإعدام ضرورية، من أجل خير المجتمع.

٥. تعرف عقوبة الإعدام على أنها وسيلة فريدة في فعاليتها وملاءمتها لمنع الجريمة والمعاقبة عليها. لذا نادت المدرسة الوضعية بالإبقاء عليها بوصفها وسيلة صالحة لتحقيق الدفاع الاجتماعي، وهو غاية العقاب. فضرورة إنقاذ الجانب السليم من البنيان الاجتماعي تحتم بتر الجانب المريض واستئصاله، وعقوبة الإعدام هي أداة لحماية المنفعة العامة.

٦. وذهب بعض الفقهاء إلى حد تشبيه تطبيق هذه العقوبة بأنه من قبيل نزع الملكية بالمنفعة العامة الذي تباشره الدولة قبل صاحب العقار (الشلتاوي، ١٩٩٠) كما أن عقوبة الإعدام تحقق الردع العام، كما تحقق أقصى قدر من الزجر والإرهاب في النفس خشية سلب الحق في الحياة، وبالتالي فهي أكثر الوسائل فاعلية لتحقيق أهداف الدولة، والمحافظة على نظامها الاجتماعي. (قشقوش، ٢٠١٠).

٧. كما أن اجتثاث مجرمين لخطورتهم على المجتمع، يحقق إرضاء لمطالب العدالة، فالإعدام يعتبر مجازاة على فعل شرير، وبقتل المجرم يظهر المجتمع شجبه لجريمته، والإقناع بهذه الحجة يستمد جذوره من النفور الشديد الذي تثيره جرائم العنف في المواطنين الحريصين على القانون وذلك إرضاءً للرأي العام، فالرأي العام يطالب ويتمسك بها.

ويرى جانب من الفقه (حسني، د. ت)، "ونحن نخلص بعد فحص لحجج المناهضين لعقوبة الإعدام إلى أنه ما من حجة منها تصلح للحيلولة بين المجتمع وبين أن يستعين بهذه العقوبة لتحقيق مصلحته في مكافحة فعالة جازمة للإجرام، بل إننا نرى أن إلغاء عقوبة الإعدام يمثل خللاً في السياسة الجنائية من شأنه النزول اختياراً عن سلاح فعال في مكافحة حازمه للإجرام، ولكن تأييدنا لعقوبة الإعدام لا يحول بيننا وبين المطالبة بأن يكون لها النطاق المعتدل: فطبيعتها كعقوبة استئصال على وجه لا رجعة فيه تملى انحصار نطاقها على أشد الجرائم جسامة، ونرى أن الجرائم التي تستوجبها هي جرائم الاعتداء على الحياة فحسب، أما جرائم الاعتداء على أمن الدولة فيها عقوبات أقل جسامة، بالإضافة إلى ذلك فإنه لا يجوز للقاضي أن ينطق بعقوبة الإعدام لمجرد ارتكاب المتهم جريمة معاقباً عليها بها، وإنما عليه أن يتحقق من الخطورة البالغة لشخصيته على المجتمع ويقرر انقطاع الأمل في إصلاحه، والاحتمال الكبير في أن يعود إلى مثل جريمته إن لم يستأصل من المجتمع، وبالإضافة إلى ذلك، فإن عليه أن يستوثق بصفة خاصة من قوة أدلة الإدانة، ومن

أن احتمال ظهور براءته يكاد يكون مستبعداً، فإن لم يتوافر ذلك كله فإن على القاضي أن يتذرع بالظروف المخففة لتفادى النطق بها، ويجب على الدولة أن تجعل من سلطتها في العفو الخاص وسيلة لتفادى تنفيذ الإعدام في غير الحالات التي تقتضيها مصلحة المجتمع". ويرى جانب آخر من الفقه (كبيش، ١٩٩٥) "ضرورة الإبقاء على عقوبة الإعدام مع قصرها على أخطر الجرائم، وألا يحكم بها إلا بواسطة جهة قضاء عادية يتوافر أمامها جميع الضمانات".وهناك رأي (الغريب، ٢٠٠٠): يجد أن "عقوبة الإعدام ضرورة اجتماعية، لا يمكن أن تحل محلها أي عقوبة سالبة للحرية، وقد أقرتها الشريعة الإسلامية الغراء فقد أوجبت القصاص فى القتل العمد". كما أن الوظيفة النفعية للعقوبة في الشريعة الإسلامية تتمثل بمنع الجاني من معاودة الإجرام وإصلاحه وتقويمه (عبد السلام، د. ت).

والمقام لا يتسع في هذا الصدد لذكر جميع آراء الفقهاء بهذه المسألة (محمد، ٢٠١١)، وهذا باختصار رأي جمهور من الفقهاء ليتم الرد من قبلهم على الجانب المطالب بإلغائها، بالرغم أن هنالك جانب من الفقه يرى أن مسألة عقوبة الإعدام يعود تقديرها للشارع تمشياً مع حاجات المجتمع وعاداته وتقاليده وتعاليمه (المجالي، ٢٠١٠).

المبحث الثاني: الاتجاه المعارض لعقوبة الإعدام.

ومن أبرز معارضي هذه العقوبة بيكاريا حيث نادى بفكرة إلغاء عقوبة الإعدام (Beccarra, 1979) وذلك في كتابه "الجرائم والعقوبات" إذ لم تكن الحياة عنده من الحقوق التي نزل الأفراد عنها عندما ارتضوا الحياة في المجتمع وقبلوا بتوخيه السلطة في العقاب (حسني، د.ت) ومن ثم "كرارا Carrara" ويليه "بسينا" و"فيرى" و"لونج" و"دى مارسيكو" وغيرهم. ومن أهم الحجج التي يستند عليها المعارضون لعقوبة الإعدام (علي، ١٩٨٣):

١. إن عقوبة الإعدام ليست من حق المجتمع، فالمجتمع لم يهب الحياة للإنسان حتى يكون من حقه أن يسلبها منه. وإن عقوبة الإعدام تتسم بالطابع الوحشي، وبالغة القسوة، وتتنافى مع الإنسانية (السعيد، ٢٠٠٩)، وينبغي أن يعدل عنها مع التقدم الحديث مراعاة لشعور الناس في الجماعة؛ ذلك أنها تمثل نوعاً من الانتقام الذي يجب على الجماعة أن تنأى عنه. وإن عقوبة الإعدام في كثير من الجرائم التي تقرر من أجلها لا تتناسب مع خطورتها، بل إن الجريمة في طبيعتها قد لا تصل أهميتها إلى درجة إزهاق روح مرتكبها. وأن أخطر ما في عقوبة الإعدام أنه إذا شاب توقيعها خطأ فلن يتيسر إصلاحه أبداً خلافاً للعقوبات الأخرى. وأخيراً فإن أثر عقوبة الإعدام فى تحقيق الردع العام محل شك كبير؛ لأن الدول التي ألغت عقوبة الإعدام لم يحدث فيها أن زادت نسبة الجرائم التي كان معاقباً عليها بالإعدام. ويرى المعارضون لهذه العقوبة أن هذه العقوبة يستحيل معها إصلاح المحكوم عليه وإعادة تقويمه. وهذا من الأهداف التي يجب أن تسعى إليها الدولة بفرض العقاب، ولو كأهداف ثانوية والعقوبة التي تقطع باب الأمل أمام الفرد لا يمكن أن تكون عادلة.

٢. أن عقوبة الإعدام غير مجزية وغير نافعة سواء من وجهة فردية أو من وجهة إقناعية (السعيد،

٢٠٠٩)، فهي تحول دون أن يشرع المحكوم عليه – تحت رقابة الدولة – في إصلاح آثار الجريمة كلما كان ذلك ممكناً. كما أن العقوبة تحرم الدولة من قوة عاملة يمكن أن تسهم في الإنتاج، وبخاصة بعد أن أصبح العمل في السجون عاملاً في زيادة الإنتاج.

٣. هذه العقوبة لا يمكن تلافي الخطأ بها (راشد، ١٩٧٤)، فقد تظهر براءة المحكوم عليه بعد تنفيذ العقوبة، وذلك لأن الأخطاء القضائية ليست نادرة والعدالة الإنسانية نسبية، فإعادة الحال إلى ما كان عليه قبل التنفيذ مستحيل (أبو عفيفة، ٢٠١٢).

٤. عقوبة الإعدام غير عادلة؛ لأنها غير قابلة للتدرج وفقاً لمبدأ مسؤولية الجاني أو مدى خطورته أو مدى ما حققه من ضرر (قشقوش، ٢٠١٠).

٥. كما أن الإنسان المجرم ينبغي أن ننظر إليه كالإنسان المريض الذي لا ذنب له في مرضه، وبالتالي من أن إحساس حق العقاب في الشرائع الحديثة ينبغي أن يكون مجرد علاج الجاني من جريمته، كما ينبغي أن يكون مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية في وقاية نفسها من حاملي جراثيم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من أمراضهم إذا أمكن ذلك (عبيد، ١٩٨٩).

المبحث الثالث: عقوبة الإعدام بين التشريع الأردني والسعودي.

المطلب الأول: عقوبة الإعدام في التشريع الأردني.

بالعودة إلى نصوص قانون العقوبات نجد أن المشرع أفرد لهذه العقوبة نصيبا في هذا القانون نظراً لأهميتها وكونها كما ذكرت تنهي حياة المحكوم عليه.[1] فقد عرفت المادة ١٧ من قانون العقوبات عقوبة الإعدام بأنها: "شنق المحكوم عليه". ومن خلال تتبع منحى المشرع في التعامل مع عقوبة الإعدام نجد أن المشرع بدأ يحاول إجهاض هذه العقوبة من الجرائم بأسلوب بطئ

١. يشير الباحث إلى أنه بالرغم من وقف تنفيذ عقوبة الإعدام في الأردن منذ العام ٢٠٠٦، إلا أنه وخلال العام ٢٠١٢ أصدر ١٦ حكماً بالإعدام، أدين معظم المتهمين فيها بجرائم القتل العمد ونشير الى أن النسب تم أخذها عن موقع منظمة العفو الدولية كون هذه المنظمة من المنظمات المهتمة بهذه العقوبة ولا نستطيع التشكيك بدقتها في تحري هذه العقوبة كونها النافذة الوحيدة لنا للوصول إلى هذه النسب.
وبين تقرير صدر عن منظمة العفو الدولية ان العام ٢٠١٢ شهد تنفيذ لأحكام الإعدام في عدد من الدول، على الرغم من قوة واستمرار الاتجاه العالمي، نحو إلغاء هذه العقوبة، ليصل عدد الإعدامات التي تأكد تنفيذها الى ٦٨٢ عملية، في ٢١ دولة، بزيادة عمليتين، عن العام ٢٠١١.
تقرير "العفو الدولية"، حمل عنوان "عقوبة الإعدام في العام "٢٠١٢"، وغطى عقوبة الإعدام المفروضة بموجب أحكام قضائية في العالم، خلال الفترة من كانون الثاني (يناير) الى كانون الأول (ديسمبر) من العام ٢٠١٢.
وانخفض عدد الدول، التي نفذت فيها أحكام الإعدام من ٦٣ الى ٥٨ دولة. ومن حيث طرق تنفيذ الإعدام فقد تنوعت بين قطع الرأس والشنق وإطلاق الرصاص والحقنة المميتة، بحسب تقرير منظمة العفو الدولية، والتي أكدت أن بعض الدول تفرض عقوبة الإعدام على جرائم خاصة بالعلاقات الجنسية، والتي تتم بالتراضي بين الطرفين، وهي جميعها أفعال لا تندرج تحت المعيار الدولي الخاص "بأشد الجرائم خطورة."
ويشير التقرير الى تنفيذ (٥٥٧) حكماً بالإعدام في ٦ دول من بين ١٩ دولة من منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، وهي إيران (٣١٤)، والعراق (١٢٩)، والسلطة الفلسطينية (٦ – في قطاع غزة) والسعودية (٧٩)، والإمارات العربية (١)، واليمن (٢٨).
وصدر ما لا يقل عن (٥٠٥) احكام جديدة بالإعدام في ١٦ دولة في المنطقة العام الماضي، وهي الجزائر (١٥٣)، والبحرين (١)، ومصر (٩١)، وإيران (٧٩)، والعراق (٨١)، والأردن (١٦)، والكويت (٩)، ولبنان (٩)، وليبيا (٥)، والمغرب/الصحراء الغربية (٧)، والسلطة الفلسطينية (٦)، وقطر (١)، والسعودية (١٠)، وتونس (٩)، والإمارات (٢١)، واليمن (٧).

للغاية فلعل المشرع أراد بذلك عدم استفاقة الرأي العام اتجاه إلغاء هذه العقوبة، نلمس ذلك من خلال إلغاء عقوبة الإعدام في جريمة إنتاج وتصنيع المخدرات (المادة ١٠ من قانون المخدرات والمؤثرات العقلية) وفى عام ٢٠٠٦ تم إلغاء عقوبة الإعدام عن جريمة الاعتداء بقصد منع السلطات من ممارسة وظائفها المستمدة من الدستور، المعاقب عليها بمقتضى المادة ١٣٨ من قانون العقوبات. وكذلك تعديل المادة ١١٣ والتي كانت تعاقب بالإعدام من أقدم على أعمال من شأنها شل الدفاع الوطني سواء بالإضرار بالمنشآت والمصانع والبواخر والطائرات أو الأسلحة والتموين وطرق المواصلات بشيء معد لاستعمال القوات العسكرية الأردنية إذا وقعت هذه الأعمال في وقت الحرب أو في وقت يتوقع فيه نشوب الحرب أو إذا أدت هذه الأعمال لموت أحد، واستبدلها بالأشغال الشاقة المؤبدة. وكذلك المادة ٣٨٠ من قانون العقوبات والتي كانت تعاقب بالإعدام كل من أتلف خلال عصيان مسلح أو خلال الفتنة خطوط الاتصالات من هاتف وبرق وأجهزة الإذاعة أو جعلها غير صالحة للاستعمال أو استولى عليها بالقوة، أو منع إصلاحها بالقوة إذا أدى أي من هذه الأعمال إلى موت إنسان، ومثال ذلك عدم تمكن أحد الأشخاص من دعوة الإسعاف بسبب تعطل وسائل الاتصالات المعتدى عليها؛ مما أدى إلى عدم إسعافه ووفاته. وعدل المشرع عن عقوبة الإعدام واستبدلها بالأشغال الشاقة المؤقتة.

المطلب الثاني: الجرائم المعاقب عليها بالإعدام في القانون الأردني.

نص القانون الأردني على حالات معينة يعاقب عليها بالإعدام وردت في قانون العقوبات الأردني رقم ١٦ لسنة ١٩٦٠، وتعديلاته، وقانون العقوبات العسكري لسنة ٢٠٠٦، وقانون حماية أسرار وثائق الدولة رقم ٥٠ لسنة ٧١. إذ تنحصر عقوبة الإعدام في الجنايات فقط والتي نص عليها المشرع في المادة (١٤) من قانون العقوبات. وهذا يوجب علينا التطرق لهذه الجرائم المعاقب عليها (نجم، ٢٠٠٨)[1]، مع الإشارة إلى أن التشريع الإماراتي، زاد على هذه الجرائم فعل القتل الواقع على موظف عام، وكذلك إذا استعمل في القتل مادة سامة، (أبو عامر، ٢٠٠٥) أو مفرقعة (البحر، ٢٠٠٩) والى الاختصاص الذي أوكله المشرع للمحاكم التي تنظر الجرائم التي ترقى إلى عقوبة الإعدام.

الفرع الأول: المحاكم المختصة بإصدار عقوبة الإعدام في المملكة الأردنية الهاشمية.

أوكل المشرع الأردني بنصوصه إنزال هذه العقوبة في المملكة، إلى أربعة محاكم وهي على التوالي: ١.محكمة الجنايات الكبرى ٢.محكمة أمن الدولة ٣.المحكمة العسكرية ٤.محكمة البداية بصفتها الجنائية، مع الملاحظة أن المشرع الأردني جعل إلى جانب المحاكم النظامية، محاكم خاصة، تتولى النظر في قضايا معينة على سبيل الحصر كمحكمة الجنايات الكبرى والتي

١.قارن في ذلك التشريع الاماراتي، اذ زاد المشرع الاماراتي على هذه الجرائم فعل القتل الواقع على موظف عام وكذلك اذا استعمل في القتل مادة سامة او مفرقعة، البحر، ممدوح، ٢٠٠٩، الجرائم الواقعة على الاشخاص، اثراء للنشر والتوزيع، ط٢، ص٤٥.

تنظر جرائم معينة على رأسها جريمة القتل ومحكمة أمن الدولة والمحاكم العسكرية، وان كان لدينا تحفظ على إنشاء المحكمتين الأخيرتين إلى أننا علينا تشخيص ما هو واقع وليس ما يجب أن يكون.

أولاً: الجرائم المعاقب عليها بالإعدام لدى محكمة الجنايات الكبرى.

شكلت محكمة الجنايات الكبرى بموجب قانون محكمة الجنايات الكبرى لسنة ١٩٨٦، وتقع ضمن ملاك وزارة العدل وتتألف من ٣ قضاة، وتتولى أعمال النيابة لديها هيئة خاصة تتألف من نائب عام، ومساعدين ومدعين عامين، وتخضع للمجلس القضائي الأردني الذي يمثل رأس السلطة القضائية. ولقد نص المشرع في المادة ٣٢٨ على عقوبة الإعدام، إذ يعاقب بالإعدام على القتل قصداً (حديثي وآخرون، ٢٠٠٩): ١.إذا ارتكب مع سبق الإصرار، ويقال له (القتل العمد). ٢.إذا ارتكب تمهيدا لجناية أو تسهيلا أو تنفيذا لها، أو تسهيلا لفرار المحرضين على تلك الجناية أو فاعليها أو المتدخلين فيها أو للحيلولة بينهم وبين العقاب. ٣.إذا ارتكبه المجرم على أحد أصوله. وتختص هذه المحكمة بالفصل في الجرائم التالية، والمعاقب عليها بالإعدام:

١. جريمة القتل العمد: والقتل العمد وفقا للقانون الأردني وهو القتل قصدا (أي المقصود منه إزهاق روح المجني عليه) إذا سبقه سبق إصرار، ونصت عليه كما ذكرنا المادة ٣٢٨ /١ من قانون العقوبات، وقد عرفته محكمة التمييز الأردنية بأنه القتل الذي يقع بعدما أخذ الجاني فرصة للتفكير والتخطيط بهدوء ؛ ومن ثم قام بالتنفيذ فعل (نمور، ٢٠٠٨) القتل المرتكب تمهيدا لجريمة من فئة الجناية أو تنفيذا لها أو تسهيلا لقرار المحرضين على تلك الجناية أو فاعليها أو المتدخلين فيها أو للحيلولة بينهم وبين العقاب، وقد نصت عليها المادة ٢/٣٢٨ من قانون العقوبات وأقرب مثال لها أن يقوم الجاني بقتل حارس المنزل؛ تسهيلا لجريمة اغتصاب.

٢. جريمة القتل المرتكبة من الفروع على الأصول بصريح المادة ٣/٣٢٨ من قانون العقوبات وهو ممارسة فعل القتل على أحد أبويه أو أجداده وإن علوا. جريمة اغتصاب فتاة لم تكمل الخامسة عشرة من عمرها، ونصت عليها المادة ٢/٢٩٢ من قانون العقوبات بقولها "كل شخص أقدم على اغتصاب فتاة لم تتم الخامسة عشرة من عمرها يعاقب بالإعدام".

ثانياً: الجرائم المعاقب عليها بالإعدام لدى محكمة البداية بصفتها الجزائية:

وتشكل هذه المحكمة من ثلاثة قضاة داخل محاكم البداية[1]، وتختص بنظر الجرائم التالية:

١. نص المشرع في قانون العقوبات "إذا تسببت امرأة بفعل أو ترك مقصود في قتل وليدها الذي لم يتجاوز السنة من عمره على صورة تستلزم الحكم عليها بالإعدام، ولكن المحكمة اقتنعت بأنها حينما

١.المادة (٥) من قانون تشكيل المحاكم النظامية الأردني رقم (١٧) لسنة ٢٠٠١:
١.تنعقد المحكمة البدائية في القضايا الجزائية على الوجه التالي:
أ–من ثلاثة قضاة عند النظر في القضايا الجنائية التى تكون العقوبة التي يفرضها القانون فيها الاعدام او الاشغال الشاقة المؤبدة او الاعتقال المؤبد او الاعتقال المؤقت او الاشغال الشاقة المؤقتة لمدة لا تقل عن خمس عشرة سنة.
ب–من قاضيين على الاقل عند النظر في القضايا الجنائية الأخرى.
ج–من قاضي منفرد عند النظر في القضايا الجنحية البدائية.

تسببت في الوفاة لم تكن قد استعادت وعيها تماما من تأثير ولادة الولد أو بسبب الرضاعة الناجم عن ولادته، تبدل عقوبة الإعدام بالاعتقال مدة لا تنقص عن خمس سنوات". بمعنى أن المشرع أراد في هذه الجريمة لمحكمة البداية نظر هذه الجريمة، إذ ينعقد الاختصاص لهذه المحكمة بنظر هذه الجريمة، وهو فعل قتل الأم لوليدها بفعل أو ترك مقصود، إذا ثبت أن الأم لم تكن كاملة الوعي نتيجة تأثير الولادة أو الرضاعة الناجمة عن ولادته، وهو ما نصت عليه المادة ٣٣١ من قانون العقوبات.

٢. جريمة الحريق العمد إذا نجم عن الحريق وفاة إنسان، وقد نصت عليها المادة ٣٧٢ من قانون العقوبات، بقولها "إذا نجم عن الحريق وفاة إنسان عوقب مضرم النار بالإعدام في الحالات التي نصت عليها المادتان (٣٦٨و ٣٦٩) وبالأشغال الشاقة المؤبدة في الحالات التي نصت عليها المادتان (٣٧٠و٣٧١).

ثالثاً: الجرائم المعاقب عليها بالإعدام لدى محكمة أمن الدولة.

نص المشرع في قانون محكمة امن الدولة وتعديلاته[1] وفي المادة الثانية على أن "في أحوال خاصة تقتضيها المصلحة العامة يحق لرئيس الوزراء أن يشكل محكمة خاصة واحدة أو أكثر تدعى محكمة امن الدولة تؤلف كل منها من ثلاثة من القضاة المدنيين و/أو القضاة العسكريين يعينهم رئيس الوزراء بناء على تنسيب وزير العدل بالنسبة للمدنيين ورئيس هيئة الأركان المشتركة بالنسبة للعسكريين وينشر القرار في الجريدة الرسمية". ونجد من خلال هذا النص أن محكمة أمن الدولة هي محكمة خاصة، ولا تدخل ضمن تشكيل المحاكم النظامية، ويشكلها رئيس مجلس الوزراء، وتتألف من ثلاثة قضاة مدنيين أو عسكريين ينسب القضاة المدنيين وزير العدل، وينسب القضاة العسكريين رئيس هيئة الأركان المشتركة، وتنظر بقضايا الجرائم الماسة بالأمن الداخلي والخارجي وتزوير البنكنوت والتجسس وحماية أسرار الدولة، ومن خلال تتبع نصوص قانون هذه المحكمة، نجد أن الجرائم المعاقب عليها بالإعدام والتي ينعقد الاختصاص لها هي:

أ. الجنايات الواقعة على أمن الدولة الخارجي وهي ما حددها المشرع بنصوص واضحة في قانون العقوبات وهي:

١-المادة ١١٠ من قانون العقوبات تعاقب بالإعدام كل أردني حمل السلاح ضد الدولة في صفوف العدو.

٢-المادة ١١١ تعاقب بالإعدام كل أردني دس الدسائس لدى دولة أجنبية، واتصل بها ليدفعها إلى العدوان ضد الأردن أو ليوفر الوسائل لذلك إذا أفضى عمله إلى نتيجة؛ والنتيجة هنا أن يتحقق العدوان أو تم الاستفادة من الوسائل التي وفرها الجاني.

٣-المادة ١١٢ تعاقب بالإعدام من دس الدسائس لدى العدو أو اتصل به ليعاونه على هزيمة الدولة سواء أدى إلى نتيجة أم لا.

٤-المادة ١٢٠ تعاقب بالإعدام كل من جند في المملكة جنودا للقتال لمصلحة دولة أجنبية عدوة؛ بمعنى أن يكون التجنيد داخل البلاد أولا ولمصلحة دولة أجنبية عدوة تحديدا.

١.القانون رقم ١٧ لسنة ١٩٥٩ المنشور على الصفحة ٥٢٩ من عدد الجريدة الرسمية رقم ١٤٢٩ بتاريخ ١/٧/١٩٥٩.

ب . الجرائم الواقعة على السلامة العامة.

نجد ذلك في المادة ١٥٨ فقرة ٣ من قانون العقوبات والتي عرفت العصابات المسلحة وهي المكونة من ثلاثة أشخاص فأكثر، ويقومون بأعمال السلب والتعدي على الأشخاص والأموال وممارسة أعمال اللصوصية إذا أقدموا على القتل لتنفيذ أعمالهم المذكورة أو إذا أنزلوا بالناس التعذيب والأعمال البربرية، وينعقد الاختصاص لهذه الجريمة حسب أحكام المادة ٧/٣ من قانون محكمة أمن الدولة إلى محكمة أمن الدولة باعتبارها أعمال ماسة بالسلامة العامة.

ج. الجنايات الواقعة على الدستور وهي:

١-الاعتداء على حياة الملك أو حريته ومنصوص عليها بالمادة ١/١٣٥.

٢-الاعتداء على حياة الملكة أو ولي العهد أو أحد أوصياء العرش أو على حرية أي منهم ومنصوص عليها بالمادة ٢/١٣٥.

٣-المادة ١٣٦ تعاقب بالإعدام كل من يعمل على تغيير الدستور بطرق غير مشروعة؛ أي عن طريق آخر غير مجلس الدولة.

٤-والمادة ١٣٧ إذ يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة من قام بأفعال بقصد إثارة عصيان مسلح ضد السلطات القائمة بموجب الدستور، وإذا نشب بالفعل هذا العصيان المسلح فيعاقب المحرض وجميع المشتركين بالعصيان بالإعدام.

٥-وعاقب المشرع على الفتنة وهي الأعمال التي تستهدف إثارة الحرب الأهلية بتسليح المواطنين أو بحملهم على التسلح ضد بعض أو بالحض على التقتيل والنهب وأدى العمل إلى وقوع النتيجة ويعاقب مرتكب هذه الأعمال بالإعدام. بصريح المادة ١٤٢.

٦-الجرائم المتعلقة بالإرهاب فقد نصت المادة ٤/١٤٨ من قانون العقوبات على إعدام كل من قام بعمل إرهابي إذا أفضى إلى موت إنسان أو إلى هدم بناء سواء كليا أو جزئيا وكان بالبناء شخص أو أكثر أو إذا كان تنفيذ العمل باستخدام المتفجرات أو المواد المشتعلة أو السامة والحارقة أو الوبائية أو الجرثومية أو الكيميائية أو الإشعاعية.

رابعاً: الجرائم المنصوص عليها بقانون حماية أسرار ووثائق الدولة.[1]

وقد نص قانون حماية أسرار ووثائق الدولة على بعض الجرائم التي يعاقب بها بالإعدام بحيث:

١-حيث قررت المادة ١٤ إعدام كل شخص دخل أو حاول الدخول إلى مكان محظور بقصد الحصول على أسرار أو وثائق محمية أو معلومات تحمل طابع السرية حفاظا على سلامة المملكة، إذا كان دخوله أو محاولة دخوله لمصلحة دولة عدوة.

٢-وكذلك المادة ١٥ إذ تعاقب بالإعدام كل من سرق أسراراً أو وثائق أو معلومات ذات الطابع السري، لحماية سلامة الدولة إذا كانت هذه السرقة لمصلحة دولة عدوة، وقد اشترط المشرع لإنزال عقوبة الإعدام أن تكون الدولة الأجنبية عدوة.

٣-أما المادة ١٦/ب والتي تحتوي موضوع الإبلاغ أو

١.قانون حماية أسرار ووثائق الدولة رقم ٥٠ لسنة ١٩٧١، المنشور على الصفحة ١١٦٤ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٣١٥ بتاريخ ١٩٧١/٨/١، أصبح قانوناً دائماً بموجب إعلان اعتبار قوانين مؤقتة، قوانين دائمة،المنشور على الصفحة ٤٠٤ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٢٣٤٧ بتاريخ ١٩٧٢/٢/٢٠.

الإفشاء عن معلومات أو أسرار ممن وصلت إليه هذه الأسرار بحكم وظيفته سواء كان على رأس عمله أو أن وظيفته انتهت فأفشى بها لدولة عدوة. تتكون عقوبة الإعدام وكسابقتها اشترط المشرع أن تكون الدولة الأجنبية عدوة حتى ترقى العقوبة للإعدام.

خامساً: الجرائم المعاقب عليها بالإعدام لدى المحاكم العسكرية.[1]

وتشكل هذه المحكمة بقرار من رئيس هيئة الأركان المشتركة، وينعقد الاختصاص لهذه المحكمة لإنزال عقوبة الإعدام في الجرائم التالية:

١-جميع الجرائم السابق ذكرها إذا كان مرتكبها من ضباط أو أفراد القوات المسلحة أو من هم مكلفون بخدمة العلم "التجنيد الإجباري" والمستخدمين المدنيين لدى القوات المسلحة، فلعل المشرع أراد للقوات المسلحة أن تحاكم منسوبيها أمامها وليس في المحاكم المدنية النظامية.

٢-وظاهر نص المادة ١٠/ا من قانون العقوبات العسكري: أن كل تسبب بالتمرد في القوات المسلحة، أو في قوات دولة حليفة أو الانضمام إلى تمرد قائم بتلك القوات أو التآمر لوقوع هذا التمرد، ومحاولة إقناع أحد الأشخاص بتلك القوات للانضمام إلى تمرد أنزل له المشرع عقوبة الإعدام.

٣-وكذلك هو الحال في المادة ١٣/د بقولها "مخالفة الأوامر العسكرية أثناء مجابهة العدو أو المتمردين أو رفض الهجوم عند هذه المجابهة، وتسبب هذا الرفض أو تلك المخالفة بضرر جسيم إذ يعاقب بالإعدام.

٤-تقضي المادة ٣٦ من القانون ذاته بإعدام من يوقع أعمال عنف بعسكري جريح أو مريض بقصد تجريده من أشيائه، وكان من شأن هذا العنف أن يزيد حالة ذاك العسكري سوءاً.

٥-وقد نصت المادة ٣٧ على الإعدام وقد حصرها المشرع بالأفعال التالية أ/كل من سلم للعدو موقعاً أو مركبة أو آلية عسكرية أو حصناً أو مخفراً أو نقطة مكلف هو بحراستها. وكذلك الفقرة ب/ من استعمل أي وسيلة لإرغام غيره على ترك موقع أو آلية للعدو. وكذلك قضت الفقرة ج/كل من ألقى سلاحه بصورة شائنة أمام العدو أو المتمردين، أما الفقرة د/كل من أمد العدو بالأسلحة والذخائر أو المؤن. والفقرة هـ/ من يساعد العدو على تحقيق أهدافه. والفقرة و/ تعاقب بالإعدام كل من عرض للخطر نجاح العمليات العسكرية للقوات المسلحة أو قوات دولة حليفة. وأخيراً الفقرة /ز جرائم الحرب سواء كان مرتكبها مدنياً أو عسكرياً، ومن يرتكب هذه الأفعال المذكورة في المادة ٣٧ يعاقب بالإعدام.

المطلب الثالث: القصاص في المملكة العربية السعودية.

على خلاف الدول العربية والأجنبية، ومن خلال تتبع الأنظمة داخل المملكة العربية السعودية فإننا نجد أن المملكة العربية السعودية تطبق أحكام الشريعة الإسلامية السمحة في المملكة، إذ نص النظام الأساسي للحكم في المادة الأولى بقولها: "المملكة العربية

١.صدر قانون تشكيل المحاكم العسكرية رقم ٢٣ لسنة ٢٠٠٦ والمنشور على الصفحة ٧٩١ من عدد الجريدة الرسمية رقم ٤٧٥١ بتاريخ ١٦/٣/٢٠٠٦ إذ حل محل قانون تشكيل المحاكم العسكرية المؤقت رقم ٣٢ لسنة ٢٠٠٢.

السعودية، دولة عربية إسلامية، ذات سيادة تامة، دينها الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم...". كما نص في المادة السابعة أن يستمد الحكم في المملكة العربية السعودية سلطته من كتاب الله تعالى، وسنة رسوله. وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة. كما نص في المادة الثامنة والأربعين تطبق المحاكم على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة. وبالتالي لا نتردد بالقول من أن المنظم السعودي هجر لفظ عقوبة الإعدام ولم يتطرق لها، كون المملكة تطبق الشريعة الإسلامية وبالنتيجة تطبق القصاص. إذن الظاهر من هذه النصوص وغيرها أن المملكة العربية السعودية نصت صراحة على أن دستورها هو كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وبذلك تكون الدولة الوحيدة في العالم التي انفردت بهذا النص انطلاقاً من أن هذه الشريعة السمحة التي تخلو من الغلو والتقصير، تلك الشريعة المحكمة بكافة ما جاءت به، لتنير للبشرية الطريق كمنهاج للحياة على صعيد المعاملات، وتأتي لنا بحدود لا يستطيع أي نظام في البشرية أن يأتي بهذا النظام كيف لا وهي الشريعة المحكمة المعجزة في القرآن الكريم والسنة النبوية العطرة لتشكل لنا نظاما لا يضاهيه نظام مهما بلغنا من الدقة والمهارة في وضع النصوص.

الفرع الأول: تقسيم الجرائم حسب جسامة العقوبة.

ولما كانت المحاكم في المملكة العربية السعودية تطبق على القضايا المعروضة أمامها أحكام الشريعة الإسلامية وفقاً لما دل عليه الكتاب والسنة وما يصدره ولي الأمر من أنظمة لا تتعارض مع الكتاب والسنة فإن المملكة تطبق حكم الإعدام ضمن عقوبات الحدود والقصاص، وهي العقوبات التي يثبت أصلها بالكتاب والسنة. وهو ما جاء في القرآن الكريم تحديداً، آيتي سورة البقرة ١٧٨ و١٧٩. وبالتالي تكون المملكة اتجهت لجعل كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم دستوراً لها، ونجد أن المملكة العربية السعودية تكون بذلك طرحت فكرة تقسيم العقوبات وفقاً لما جاءت به القوانين الوضعية المقارنة، من حيث تقسيم الجرائم إلى جناية وجنحة ومخالفة، وجاءت لنا لتأخذ بتقسيم الجرائم بحسب جسامة العقوبة المقررة عليها في الشريعة الإسلامية والتي تقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: جرائم الحدود: وهي جرائم المعاقب عليها بحد. والحد هو العقوبة المقدرة حقا لله تعالى (عوده، د.ت)، ومعنى العقوبة المقدرة أنها محددة معينة فليس لها حد أدنى ولا حد أعلى، ومعنى أنها حق لله أنه لا يملك أمر الإسقاط لا من الأشخاص الأفراد ولا من الجماعة. وتعتبر العقوبة حقا لله في الشريعة كلما استوجبتها المصلحة العامة، وهي دفع الفساد عن الناس وتحقيق الصيانة والسلامة لهم، وكل جريمة يرجع فسادها إلى لعامة، وتعود منفعة عقوبتها عليهم، تعتبر العقوبة المقررة عليها حقا لله تعالى؛ تأكيدا لتحصيل المنفعة، وتحقيقا لدفع الفساد والمضرة، إذ اعتبار العقوبة حقا لله تؤدي إلى عدم إسقاط العقوبة بإسقاط الأفراد أو الجماعة لها (عوده، د.ت). وجرائم الحدود المقدرة لله معينة ومحدودة على سبيل الحصر، وهي سبع جرائم: (١)الزنا (٢)القذف (٣)الشرب (٤)السرقة (٥)الحرابة (٦)الردة (٧)البغي. ويسميها الفقهاء "الحدود" دون إضافة اللفظ جرائم إليها، وعقوباتها تسمى الحدود أيضا ولكنها تميز بالجريمة التي فرضت عليها فيقال: حد

السرقة، حد الشرب، ويقصد من ذلك عقوبة السرقة وعقوبة الشرب (عوده، د.ت).

القسم الثاني: جرائم القصاص والدية: وهي جرائم القصاص أو دية، وهي عقوبة مقدرة حقا للأفراد وليس كما جاء في الحدود والتي هي مقدرة لله تعالى، ومعنى أنها مقدرة أنها ذات حد واحد، فليس لها حد أعلى وحد أدنى تتراوح بينهما، ومعنى أنها حق للأفراد أن للمجني عليه أن يعفو عنها إذا شاء، فإذا عفا أسقط العفو، العقوبة المقررة (محمد، ١٩٨٨). وكما نعلم فإن جرائم القصاص والدية خمس: (١)القتل العمد (٢)القتل شبه العمد (٣)القتل الخطأ (٤)الجناية على ما دون النفس عمدا (٥)الجناية على ما دون النفس خطأ. ومعنى الجناية على ما دون النفس: الاعتداء الذي لا يؤدي للموت كالجرح والضرب (محمد، ١٩٨٨). ويتكلم الفقهاء عن هذا القسم عادة تحت عنوان الجنايات، متأثرين في ذلك بما تعارفوا عليه من إطلاق لفظ الجناية على هذه الأفعال[١] ولكن بعض الفقهاء يتكلمون عن هذا القسم تحت عنوان الجراح[٢] ناظرين إلى أن الجراحة هي أكثر طرق الاعتداء، كما أن بعض الفقهاء يؤثرون لفظ الدماء[٣] على الجنايات والتي عالجت مسألة الجناية على ما دون النفس.

القسم الثالث: جرائم التعزير: هي الجرائم التي يعاقب عليها بعقوبة أو أكثر من عقوبات التعزير، ومعنى التعزير التأديب، وقد جرت الشريعة على عدم تحديد عقوبة كل جريمة تعزيرية، واكتفت بتقرير مجموعة من العقوبات لهذه الجرائم تبدأ بأخف العقوبات وتنتهي بأشدها، وتركت للقاضي أن يختار العقوبة أو العقوبات في كل جريمة بما يلاءم ظروف الجريمة وظروف المجرم، فالعقوبات في الجرائم التعزير غير مقدرة. وجرائم التعزير غير محدودة كما هو الحال في جرائم الحدود أو جرائم القصاص والدية، وليس في الإمكان حصرها. وقد نصت الشريعة على بعضها وهو ما يعتبر جريمة في كل وقت كالربا وخيانة الأمانة والسب والرشوة، وتركت لأولي الأمر النص على بعضها الآخر، وهو القسم الأكبر من جرائم التعزير، ولكن الشريعة لم تترك لأولي الأمر الحرية في النص على هذه الجرائم بل أوجبت أن يكون التحريم بحسب ما تقتضيه حال الجماعة وتنظيمها والدفاع عن مصالحها ونظامها العام، وأن لا يكون مخالفا لنصوص الشريعة ومبادئها العامة. وقد قصدت الشريعة من إعطاء أولي الأمر حق التشريع في هذه الحدود تمكينهم من تنظيم الجماعة وتوجيهها الوجهات الصحيحة، وتمكينهم من المحافظة على مصالح الجماعة والدفاع عنها ومعالجة الظروف الطارئة (عوده، د.ت).

الفرع الثاني: الجرائم التي تستوجب القصاص في المملكة العربية السعودية.

الأصل أن المنظم حينما يجرم فعلاً ويعاقب عليه فإنما يضع في اعتباره مدى ما ينطوي عليه هذا الفعل من مساس بمصالح المجتمع، وهو ما يتحقق بالمس بحق من حقوق الأفراد كالقتل (محمد، ٢٠٠٠)، تطبق المملكة العربية السعودية القصاص في الحالات الآتية: ١-الحدود والقصاص والتعزير. ٢-الردة عن الدين. ٣-الجاسوس. ٤-الزاني المحصن. ٥-الحرابة. ٦-اللواط (الشذوذ الجنسي). ٧-السحر والشعوذة.

١.بدائع الصنائع ج٧ ص٢٣٣ والإقناع، ج٤، ص١٦٢، البجيرمي على المنهج، ج٤، ص١٢٩.

٢.راجع: تحفة المحتاج، ج٤، ص١ والمغني، ج٩، ص٣١٨.

٣.انظر تفصيل ذلك: مواهب الجليل للحطاب، ج٦، ص٢٣٠.

أولاً: القصاص: يشترط لتنفيذ عقوبة القصاص عدة شروط:

١-أمن التعدي إلى غير الجاني حال التنفيذ، وبناء عليه فلو وجب القصاص على حامل لم يقتص منها حتى تضع حملها وتسقيه اللبن.

٢-صدور الحكم الشرعي من إمام المسلمين، أو نائبه بالقصاص من الجاني فلا ينفذ الحكم قبل حكم الحاكم.

٣-كون مستحق الدم – أي ولي الدم – مكلفاً – أي بالغاً، والعبرة في تقدير سن الشخص يكون بلحظة وقوع الجريمة وليس بوقت القبض عليه أو بوقت رفع الدعوى الجنائية ضده (عبد المنعم، د.ت).

٤-اتفاق أولياء الدم على طلب القصاص، إذا كانوا مكلفين وحاضرين فلا ينفذ القصاص إلا إذا اتفقوا على استيفائه.

٥-حضور أولياء الدم المستحقين للقصاص عند التنفيذ، فلا ينفذ مع غيبة بعضهم.

٦-حضور الإمام أو نائبه عند التنفيذ.

ثانياً: الردة عن الدين.

والردة تعني الكفر بالله بعد الإيمان به، وعقاب المرتد القتل، لقوله صلى الله عليه وسلم "من بدل دينه فاقتلوه"، وإذا ثبتت جريمة الردة على المسلم البالغ العاقل المختار العالم بالتحريم، وبمدلول اللفظ أو الفعل الذي صدر منه بإقراره أو بشهادة رجلين مسلمين عدليين يشهدان بأنه قد ارتد وكفر ويبينان سبب ذلك من قول أو فعل، ثم لم يرجع عما أوجب ردته بعد استتابته فإنه يقتل حداً. والمرأة حكمها في ذلك حكم الرجل عند جمهور الفقهاء، ولا يحكم بالردة على طفل ولو مميز، ولا السكران (حنيص، ٢٠٠٦).

ثالثاً: الجاسوسية.

الجاسوس هو من يطلع على عورات المسلمين، وينهي الخبر إلى ديار الكفار الأعداء. والمعمول به أن الجاسوس إذا كان كافراً حربياً يقتل، أما إذا كان ذمياً أو مسلماً فأمره إلى إمام المسلمين يعاقبه بعقوبة تعزيرية تحقق المصلحة، من ضرب أو سجن أو قتل.[1]

رابعاً: الزاني المحصن.

وهي جريمة من جرائم الحدود فيها اعتداء سافر على الأعراض، ورد تحريمها في سورة النور في الآيتين الثانية والثالثة، وقد أجمع الصحابة وأئمة الأمصار على أن المحصن إذا زنى عامداً عالماً مختاراً؛ فعليه الرجم وعليه جرى العمل برغم أننا نستشعر رغبة كبيرة في عدم تطبيق هذا الحكم لما فيه من شناعة كبيرة، ورفض إنساني له صاحب ذلك اجتهادات لفقهاء معاصرين ترفض هذا الحكم، وتشكك في مستنده الشرعي. بيد أنه من باب حسن السياسة التشريعية، يتم تأجيل عقوبة الرجم بعد ثبوتها في حالة واحدة، وهي ما إذا كان المحكوم عليه بالرجم امرأة حاملاً، فإن العقوبة تؤجل حتى تضع طفلها، وتسقيه اللبن، فإن كان هناك من يرضعه ويقوم بشئونه وإلا أمهلت حتى تفطمه (عوده، د.ت).

١.يجوز قتل الجاسوس المسلم إذا قصد المصلحة، وهو قول مالك وبعض أصحاب أحمد كابن عقيل، وقد ذكر نحو ذلك بعض أصحاب الشافعي وأحمد في قتل الداعية إلى البدع، ومن لا يزول فساده إلا بالقتل، وكذلك مذهب مالك قتل الداعية إلى البدع كالقدرية ونحوهم. والقول الثاني: أنه لا يقتل الجاسوس، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي والقاضي أبي يعلى من أصحاب أحمد، والمنصوص عن أحمد التوقف في المسألة.

خامساً: الحرابة:

ونصها في القرآن (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك خزي لهم في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم) والمراد بالمحارب من شهر السلاح على المسلمين قاصدا أخذ مال أو انتهاك عرض بغير حق.[1] وتشبه جرائم السطو والنهب في التشريعات الوضعية، فمرتكبي هذه الجرائم يسعون في الأرض فساداً علانية (حنيص، ٢٠٠٦).

سادساً: جرائم السحر والشعوذة:

عقوبته هي القتل إذا كان مسلماً، أما إذا كان من أهل الكتاب فلا يقتل استدلالا بالنصوص.[2]

إذن نجد التطور والرقي في تنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية داخل المملكة العربية السعودية، كيف لا وهي تأخذ بالشريعة الإسلامية السمحة والتي هي منهاج وعقيدة وشريعة صالحة لكل زمان ومكان، والمتتبع لهذه الشريعة نجد أن هدفها هو حفظ النسل والدين والعقل والمال والنفس، إذ من ركائزها تقويم المجتمع ومواجهة الانحراف الاجتماعي وفق أرقى المبادئ الجنائية الإنسانية (بهنسي، ١٩٦٥).

الفرع الثالث: كيفية تنفيذ القصاص.

أولاً: كيفية تنفيذ القصاص في المملكة العربية السعودية.

اختلف الفقهاء في كيفية تنفيذ عقوبة القصاص إذ قال مالك والشافعي بأن المحكوم عليه بالقتل يقتل بالشيء الذي قتل به، فيغرق إن أغرق شخصاً ويقتل إن قتل شخصاً بالحجر، شريطة ألا يطول تعذيبه، فإن طال قتل بالسيف، وفي المملكة العربية السعودية فقد أخذ بمذهب أبي حنيفة والذي قال بأنه يقتل بالسيف بجميع الأحوال (حومد، ١٩٩٠) وهذا ما هو مطبق في المملكة بالتنفيذ باستخدام السيف كونه أسهل في إزهاق الروح ولا يجوز أن يتولى القتل في القصاص إلا من يتقنه خوفا من التمثيل فيمن سينفذ فيه الحكم.[3] إذ بعد القبض على المجرم الجاني والتحقيق معه في أقسام الشرطة وكتابة اعترافاته ينقل المجرم من قبل شرطة السجن بعد القيام بالإجراءات القانونية التي نص عليها نظام الإجراءات الجزائية السعودي والتي ينعقد الاختصاص بها إلى هيئة التحقيق والادعاء العام، كما

١.وقد أخذت المحكمة الكبرى بأبها في حكمها الصادر في ٥-٥-١٤٠٥ برقم ١٠٩-١ فقد حكمت بقتل من اختطف فتاة تحت تهديد السلاح، وفعل بها الفاحشة واعتبرته محارباً لله ورسوله ساعياً في الأرض بالإفساد، ونفذ الحكم فيه ٢-١١-١٤٠٥.

٢.ومن هذه العقوبات في الدنيا الحكم بقتل الساحر حداكما جاءت بذلك الأحاديث والآثار.
فعن جندب مرفوعا: (حد الساحر ضربه بالسيف)، وفي رواية: (ضربة بالسيف) روي بالهاء وبالتاء وكلاهما صحيح، وبهذا الحديث أخذ أحمد ومالك وأبو حنيفة فقالوا يقتل الساحر، وروي ذلك عن عمر وعثمان وابن عمر وحفصة وجندب بن عبد الله وجندب بن كعب وقيس بن سعد وعمر بن عبد العزيز.
ولم ير الشافعي عليه القتل بمجرد السحر إلا إن عمل في سحره ما يبلغ الكفر، وبه قال ابن المنذر وهو رواية عن أحمد والأول أولى، للحديث ولأثر عمر الذي رواه بجالة بن عبدة قال: " كنت كاتبا لجزء من معاوية فأتانا كتاب عمر رضي الله تعالى عنه قبل موته بسنة اقتلوا كل ساحر وساحرة... الخ"، وعمل به الناس في خلافته من غير نكير فكان إجماعا، وهو من حجج الجمهور القائلين بأنه يقتل.

٣.راجع قرار مجلس القضاء الأعلى، ٢/٢٦٦، ١٤١٠هـ.

يتبع أعضاء الضبط الجنائي لنظام الإجراءات الجزائية السعودي من حيث القبض والتوقيف والتفتيش وحالات التلبس في الجريمة وجميع ما يلزم من ضمانات لحماية عدم الاعتداء على الإنسان من قبض أو توقيف دون وجه حق وهو ما سنتطرق إليه عند البحث عن الضمانات في المملكة العربية السعودية التي أقرها، وينعقد الاختصاص للمحكمة الشرعية ثم يسأله القاضي عن صحة الاعترافات المنسوبة إليه فإن اقر يطلب منه التوقيع على أقواله وإن أنكر يعاد إلى التحقيق مرة أخرى فإذا وقع على صحة أقواله صدقها القاضي وعدة قضاة آخرين حتى يصدقها رئيس مجلس القضاء الأعلى، ثم تبعث إلى وزير الداخلية، فيوقعها، ثم تبعث للملك ثم يوقعها أو من ينيبه، وذلك وفقاً للمادة (١٢٠) من نظام إجراءات جزائية بقولها "تنفذ الأحكام الصادرة بالقتل، أو الرجم، أو القطع، بعد صدور أمر من الملك أو من ينيبه"، ثم تعاد إلى الداخلية فتقوم بإجراءات القصاص، اذ يخبر مدير السجن قسم "العمليات" ثم يحضر المجرم ويتم القيام بالإجراءات الواجبة للتنفيذ ليكتب وصيته الأخيرة ومن ثم تعصيم لعيني المجرم ووضع القطن في أذنه، فيجلب المجرم بسيارة السجن إلى ساحة القصاص – وغالباً بعد صلاة الجمعة – إذ لا خلاف بين الفقهاء على أنه لا يشترط مكان معين لتنفيذ العقوبة، بل يمكن تنفيذها في أي مكان باستثناء المساجد والحرم المكي، فيحضر مندوب من إمارة البلد المقام فيها القصاص، ومندوب المحكمة ومندوب هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وضباط الشرطة. ولكن هل حضور هؤلاء الأشخاص، وجوبي أم جوازي؟ بالعودة إلى المادة (١٢٠) من نظام إجراءات جزائية نجد أن المنظم السعودي اشترط حضورهم عند التنفيذ ليشهدوا الواقعة بأنفسهم، وكذلك يحضر رجال شرطة مسلحين من اجل حماية تنفيذ القصاص، حتى لا يتجرأ أحد من أهل المجرم من توقيف حكم القصاص. بعد ذلك يحضر أولياء المقتول المطالبين بالدم وتقوم الشرطة بتشكيل مربع كبير من رجال الشرطة بمساحة مناسبة للتنفيذ، ثم يتم تنزيل المجرم من سيارة السجن، ويجلس في وسط المربع بعد ربط عينيه وتكتيف يديه من الخلف ثم يقرأ الشيخ الآيات القرآنية المناسبة للجريمة كقول الله تعالى في القصاص: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَاْ أُولِيْ الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) ثم يذكر جريمة الشخص، فيقول مثلاً أقدم المدعو فلان بن فلان على قتل فلان بن فلان بسبب الشيء الفلاني، فيذكر تفاصيل الجريمة بالميكرفون أمام الناس لتحقيق الردع العام. ثم بعد ذلك يطلب الشيخ من أولياء المقتول العفو عن القاتل لوجه الله تعالى كفرصة أخيرة لعلهم يعفون عنه، فإن عفى لا يتم تنفيذ الحكم كون التنفيذ يدور وجوداً وعدماً حول صفح أولياء، فإن لم يقبلوا العفو أمر قائد الساحة السياف – الذي ينتظر إشارة البدء لتنفيذ شرع الله – فيخرج السياف السيف فيضرب السياف عنق المجرم، وبالتالي اجتثاث المجرم من المجتمع.

ولكن هل يجوز تنفيذ حكم القصاص تحت تأثير المخدر؟

هنالك من يرى (حنيص، ٢٠٠٦) عدم جواز تنفيذ حكم القصاص تحت المخدر (البنج) ولو كان موضعياً، لأنه لا يحصل باستيفاء القصاص مع المخدر التشفي للمجني عليه، فتفوت حكمة القصاص، لفوات إحساس

الجاني المقتص منه بالآلام التي أحس بها المجني عليه عند وقوع الجناية وذلك ما هو مطبق في المملكة العربية السعودية إذ لا يتم استخدام المخدر أو البنج الموضعي على الجاني عند التنفيذ. ونخلص في ذلك إلى أن إجراءات تنفيذ حكم القصاص في المملكة ليست بالأمر اليسير كما يدعي البعض، بل تكون محاطة بإجراءات كفيلة بإحقاق الحق، ودفع الباطل، وكذلك ضمانات – كما سنتطرق لها – للمتهم ليدافع عن نفسه وفقاً لما ذكر سابقاً، ولا ينفذ الحكم بالإعدام بالمرأة الحامل حتى تضع حملها.

ثانياً: الإجراءات المتعلقة بتنفيذ حكم الإعدام في الأردن.

عند صدور حكم بالإعدام يرفع رئيس النيابة إلى وزير العدلية أوراق الدعوى مرفقة بتقرير يضمنه موجزاً عن وقائع القضية والأدلة المستند إليها في صدور الحكم وعن الأسباب الموجبة لإنفاذ عقوبة الإعدام أو لإبدالها بغيرها. ويرفع وزير العدلية أوراق الدعوى مع التقرير إلى رئيس مجلس الوزراء لإحالتها على المجلس. وينظر مجلس الوزراء في الأوراق المذكورة وتقرير رئيس النيابة ويبدي رأيه في وجوب إنفاذ عقوبة الإعدام أو إبدالها بغيرها ويرفع القرار الذي يتخذه في هذا الشأن مشفوعاً ببيان رأيه إلى جلالة الملك، فإذا وافق جلالة الملك على إنفاذ حكم الإعدام يشنق المحكوم عليه داخل بناية السجن أو في محل آخر اذا عين مثل هذا المحل في الإرادة الملكية ولا يجوز تنفيذ عقوبة الإعدام هذه في المحكوم عليه بها في يوم من أيام الأعياد الخاصة بديانته أو في الأعياد الأهلية والرسمية ولا يجوز تنفيذ حكم الإعدام بالحامل إلا بعد وضعها بثلاثة أشهر. وقد اشترط المشرع أن يجري إنفاذ عقوبة الإعدام بمعرفة وزارة الداخلية بناء على طلب خطي من النائب العام وبحضور الأشخاص الآتي ذكرهم:

١. النائب العام أو أحد مساعديه.
٢. كاتب المحكمة التي أصدرت الحكم.
٣. طبيب السجن أو طبيب المركز.
٤. أحد رجال الدين من الطائفة التي ينتمي إليها المحكوم عليه.
٥. مدير السجن أو نائبه.
٦. قائد الشرطة في العاصمة، أو قائد المنطقة في الملحقات.

ثم يسال النائب العام أو مساعده المحكوم عليه إذا كان لديه ما يريد بيانه ويدون أقواله الكاتب في محضر خاص يوقعه النائب العام أو مساعده والكاتب والحاضرون. ثم ينظم كاتب المحكمة محضراً بإنفاذ الإعدام يوقعه مع النائب العام أو مساعده والحاضرون ويحفظ في اضبارته الخاصة عند المدعي العام. تدفن المحكمة جثة من نفذ فيه الإعدام عند عدم وجود ورثة له يقومون بدفنها، ويجب أن يكون الدفن بدون مراسم. وجميع هذه الإجراءات وردة بصريح المواد ٣٥٧ – المادة ٣٦٢ من قانون أصول محاكمات جزائية. وينفذ حكم الإعدام في الأردن ينفذ شنقا، ولا يوجد نص خاص يوضح كيفية إعدام العسكريين كما جاء في المادة ١٠٦ من قانون الأحكام العسكرية في مصر بحيث ألزمت أن ينفذ حكم الإعدام بالعسكريين رمياً بالرصاص (طه، ١٩٨٩). كما لا يتم إعدام في المناسبات الدينية للمحكوم، ولا في المناسبات الرسمية والأعياد. ولا ينفذ إعدام إلا بعد موافقة جلالة الملك الذي يملك إصدار

العفو الخاص. وبالنسبة للعسكريين فإن رئيس هيئة الأركان المشتركة يملك إبدال العقوبة أو الإعفاء منها. وبالنسبة للمرأة الحامل تبدل عقوبة المرأة الحامل من الإعدام إلى الأشغال الشاقة المؤبدة وهو ما يكون في الحالة التي يثبت فيها الحمل قبل الحكم في هذه العقوبة سنداً للمادة (١٧) من قانون العقوبات الأردني في حين أن تأجيل التنفيذ إلى ما بعد الوضع فإنما يكون في حالة حصول الحمل بعد الحكم وقبل التنفيذ سنداً للمادة (٣٥٨) من قانون أصول المحاكمات الجزائية الأردني. وأخيراً لا إعدام لقاصر وإنما يعاقب بحكم خاص بالأحداث.

الفصل الثاني

ضمانات عقوبة الإعدام

المبحث الأول: ضمانات تنفيذ القصاص في المملكة العربية السعودية.

نلمس الضمانات التي أعطاها المنظم السعودي للمتهم من خلال تتبع الأنظمة والمحاكمة العادلة التي تطبق في المملكة العربية السعودية وفقاً لما هو منشور على موقع وزارة العدل السعودية بالتعريف بهذه الإجراءات وتقسيمات المحاكم في المملكة، هذا من جانب ومن جانب آخر عالج المنظم السعودي جميع المسائل التي تتعلق بالجرائم عموما من ناحية القبض والتفتيش والحبس من خلال نظام إجراءات الجزائية السعودي وأفرد لجهة التحقيق نظام خاص وهو نظام هيئة التحقيق والادعاء العام ولا يمكن لأي شخص الحياد عنه، تحت طائلة البطلان أمام المحكمة العليا، وفي النظام القضائي السعودي هناك محاكم الدرجة الأولى، ثم في درجة أعلى هناك محاكم الاستئناف، والتي تتولى النظر في الأحكام القابلة للاستئناف الصادرة من محاكم الدرجة الأولى، ثم بدرجة أعلى المحكمة العليا التي تقوم بمراجعة الأحكام والقرارات التي تصدرها أو تؤيدها محاكم الاستئناف بالقتل وغيره من القضايا المهمة، وهذا من شأنه أن يحقق قدراً أعلى من تحري الدقة، ومراجعة الأحكام في مساحة أكبر.

المطلب الأول: محكمة الدرجة الأولى "المحكمة الجزائية" (الفوزان، ٢٠١٠):

ينعقد الاختصاص للمحكمة الجزائية بنظر قضايا الحدود والقصاص، وهذه المحاكم منتشرة في مختلف محافظات ومناطق المملكة. وتؤلف المحكمة الجزائية من دوائر متخصصة هي:

١-دوائر قضايا القصاص والحدود. ٢-دوائر القضايا التعزيرية. ٣-دوائر قضايا الأحداث.

وتشكل كل دائرة من دوائر المحكمة الجزائية من ثلاثة قضاة، باستثناء القضايا التي يحددها المجلس الأعلى للقضاء فينظرها قاضٍ فرد. وتختص المحكمة الجزائية بالفصل في:

١.جميع القضايا الجزائية.

٢.جميع المسائل التي يتوقف عليها الحكم في الدعوى الجزائية المرفوعة أمامها، إلا إذا نص النظام على خلاف ذلك.

٣.إذا كان الحكم في الدعوى الجزائية يتوقف على نتيجة الفصل في دعوى جزائية أخرى، وجب وقف الدعوى حتى يتم الفصل في الدعوى الأخرى.

المطلب الثاني: محاكم الاستئناف(الفوزان،٢٠١٠).

الاستئناف هو طريق الطعن العام في أحكام محاكم الدرجة الأولى بطرح الدعوى من جديد أمام محاكم أعلى

(محاكم الاستئناف) بغرض مراجعتها والأصل أن تنظر الدعوى تدقيقاً والاستثناء أن تنظر مرافعتاً إذا ارتأت هيئة المحكمة ذلك. والاستئناف هو ضمانه من ضمانات العدالة وهو تطبيق لمبدأ التقاضي على درجتين. وهو المبدأ السائد في التشريعات المقارنة، والذي أخذ به المنظم السعودي كقاعدة أصلية؛ لأنه مدعاة لتريث قاضى الدرجة الأولى وحرصه على الدقة في تحرى وجه الحق، وإعمال القواعد الشرعية والنظامية في تبصرٍ وحكمة. وفي ذلك وحده ضمان كبير للخصوم، فضلاً عن الضمان المستمد من تهيئة فرصة أخرى لعرض وجهات النظر المختلفة على هيئة جديدة مكونة من قضاة أكثر عددًا وخبرة. وبذلك تكون وظيفة محكمة الاستئناف لا تقف عند مراقبة صحة الحكم المستأنف، إنما يؤدى إلى إعادة الفصل في القضية من جديد من حيث الوقائع والقواعد الشرعية والنظامية أمام محكمة الدرجة الثانية "الاستئناف". ولا يجوز استئناف الحكم إلا مرة واحدة تحقيقًا للاستقرار. بحسب نظام القضاء في المملكة يكون في كل منطقة محكمة استئناف أو أكثر. وتباشر المحكمة أعمالها من خلال دوائر متخصصة، تؤلف كل دائرة منها من ثلاثة قضاة، باستثناء الدائرة الجزائية التي تنظر في قضايا القتل والقطع والرجم والقصاص في النفس أو فيما دونها فتؤلف من خمسة قضاة، ولا تقل درجة القاضي في محكمة الاستئناف عن درجة قاضي استئناف، ويكون لكل دائرة رئيس. وتتولى محاكم الاستئناف النظر في الأحكام القابلة للاستئناف الصادرة من محاكم الدرجة الأولى، وتحكم بعد سماع أقوال الخصوم، وفق الإجراءات المقررة في نظام المرافعات الشرعية ونظام الإجراءات الجزائية. وجميع الأحكام القطعية الصادرة في موضوع الدعوى من محاكم الدرجة الأولى تخضع للاستئناف إذ في الدعاوى الجزائية لكل من المدعي العام والمحكوم عليه والمدعي بالحق الخاص الاعتراض بطلب الاستئناف على الأحكام والقرارات التي تصدرها محاكم الدرجة الأولى، متى تحقق أحد أسباب الطعن.

المطلب الثالث: المحكمة العليا (الفوزان، ٢٠١٠).

استحدث النظام القضائي الجديد هيئة عامه تسمى المحكمة العليا تنعقد برئاسة رئيس المحكمة وعضوية جميع قضاتها؛ لتقرير مبادئ عامة في المسائل المتعلقة بالقضاء، والنظر في المسائل التي نصت الأنظمة على نظرها من الهيئة العامة. لا يكون انعقاد الهيئة العامة نظامياً إلا إذا حضره ثلثا أعضائها على الأقل بمن فيهم الرئيس أو من ينوب عنه.وتصدر قرارات الهيئة العامة بالأغلبية للأعضاء الحاضرين، فإن تساوت الآراء يرجح الجانب الذي صوت معه رئيس الجلسة، وتعد قراراتها نهائية.والمحكمة العليا في المملكة العربية السعودية، ليست – بحسب الأصل أو القاعدة – محكمة فصل في الخصومة، بل إنها جهة شكوى ضد المحكمة التي أصدرت الحكم المطعون فيه، فهي تحاكم الحكم من حيث صحة تطبيق القواعد الشرعية والنظامية وتأويلها، وكذلك من حيث الإجراءات التي اتبعت في المحاكمة، دون أن يكون لها التدخل في تصوير الوقائع أو في تقدير الأدلة. غير أنه خروجًا على هذا الأصل أو القاعدة تباشر المحكمة العليا عملها بوصفها محكمة موضوع في قضايا الحدود "القتل أو القطع أو الرجم أو القصاص في النفس أو فيما دون النفس". لذا يصح القول بأن قضايا الحدود تنظر من حيث الوقائع والقواعد الشرعية والنظامية المطبقة في المملكة أمام ثلاث درجات، ويكون التقاضي في هذه

الدعاوى على ثلاث درجات وليس درجتين كما هو الحال في جل الأنظمة المقارنة وتباشر المحكمة العليا اختصاصاتها من خلال دوائر متخصصة (الهيئة التي تجلس لنظر الدعاوى) بحسب الحاجة، تؤلف كل منها من ثلاثة قضاة باستثناء الدائرة الجزائية التي تنظر في الأحكام الصادرة بالقتل أو القطع أو الرجم أو القصاص في النفس أو فيما دونها، فإنها تؤلف من خمسة قضاة، ويكون لكل دائرة رئيس.

اختصاص المحكمة العليا:

ينحصر اختصاص المحكمة العليا من الناحية النظامية في الحالات التالية:

أولاً: مراجعة قضايا الحدود "القتل أو القطع أو الرجم أو القصاص في النفس أو فيما دون النفس".

وفي هذه الحال فإن المحكمة تباشر عملها بوصفها محكمة موضوع وليست محكمة تطبيق للنظام، وعليها أن تتبع ذات الإجراءات التي تتبعها محكمة الموضوع بحسب نوع الدعوى، فتنظرها بذات الطريقة، وفي ذات الحدود، ويكون لها التصدي لمتهمين غير من أقيمت الدعوى عليهم، أو لوقائع أخرى غير المسندة إليهم. وتعرض المحكمة العليا للموضوع في قضايا الحدود وجوبي لا جوازي. ويشترط فيه أن يكون الحكم الذي قبلت الطعن فيه بين الخصوم أنفسهم وعن التهمة ذاتها. فالنظام قد أوجب إجراء محاكمة ثالثة بمعرفة المحكمة العليا في قضايا الحدود "القتل أو القطع أو الرجم أو القصاص في النفس أو فيما دون النفس". كما انه باستثناء قضايا القتل، أو الرجم، أو القطع، أو القصاص في النفس أو فيما دونها نظراً لخطورة هذه الجرائم، تنظر المحكمة العليا الشروط الشكلية في الاعتراض، المتعلقة ببيانات الخصوم، والحكم المعترض عليه، والأسباب التي بُنِيَ عليها الاعتراض، وطلبات المعترض، وتوقيعه، وتاريخ إيداع مذكرة الاعتراض، وما إذا كانت صادرة ممن له حق طلب النقض (الاعتراض)، ثم تقرر قبول الاعتراض أو عدم قبوله شكلاً. وإذا لم تقتنع المحكمة بالأسباب التي بُنِيَ عليها الاعتراض أيدت الحكم، وإذا اقتنعت المحكمة بالأسباب التي بُنِيَ عليها الاعتراض نقضت الحكم كله أو بعضه – بحسب الحال – مع ذكر المستند، وتعيد القضية إلى المحكمة التي أصدرت الحكم لتحكم فيها من جديد من خلال دائرةٍ أخرى غير التي نظرتها. يترتب على نقض الحكم إلغاء جميع القرارات والإجراءات اللاحقة للحكم المنقوض متى كان ذلك الحكم أساساً لها. وهنالك حالات توجب على المحكمة العليا الفصل في الموضوع، هي الأحكام الصادرة من محاكم الاستئناف في قضايا الحدود "القتل، أو الرجم، أو القطع، أو القصاص في النفس أو فيما دونها"، فهذه الأحكام لا تكون نهائية إلا بعد تأييدها من المحكمة العليا، ولا يكون تأييدها لعقوبة القتل تعزيرًا إلا بالإجماع. إذا تم نقض الحكم للمرة الثانية – وكان الموضوع بحالته صالحاً للحكم – وجب عليها أن تحكم في الموضوع. ومن خلال تتبع هذه الإجراءات داخل المملكة من أنظمة وتشكيل للمحاكم بأسلوب حضاري يضاهي الدول المتقدمة في نظام تطبيق العقوبة، نجد أن هذا يعتبر نقله نوعيه فريدة من نوعها تساعد القضاة كثيراً، وذلك من خلال الرجوع إلى هذه المبادئ في حال أشكل عليهم أمر من أمور القضاء. كما يعكس وجهة المنظم السعودي باهتمام المملكة بحقوق الإنسان ولاسيما الحقوق اللصيقة بالشخصية، ويدحض في الوقت ذاته كافة الادعاءات

المقصودة أو المغلوطة التي توحي بأن المملكة لا تراعى تلك الحقوق. إذ لا يتم تنفيذ عقوبة أياً كانت وخاصة قضايا الحدود والقصاص إلا بعد أن تتبع إجراءات التقاضي المذكورة وضمانة تحقيق عادل وقضاء نزيه، فإذا تبين أن الشخص بريء يطلق سراحه فوراً، وإذا ثبت بالوجه القطعي أنه ارتكب الجريمة يقام عليه الحد تطبيقاً لقوله تعالى "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" وأُولِي الألباب هم أصحاب العقول النيرة.

المبحث الثاني: ضمانات عقوبة الإعدام في المملكة الأردنية الهاشمية.

المطلب الأول: ضمانات التحقيق الابتدائي.

أولاً: ضمانات التحقيق الابتدائي أمام محكمة الجنايات البدائية ومحكمة الجنايات الكبرى.

تنص المادة (١٤٧) من قانون أصول محاكمات الجزائية أن المتهم برئ حتى تثبت إدانته ويتعين معاملته على هذا الأساس في مرحلتي التحقيق والمحاكمة. يقوم المدعي العام لدى المحاكم النظامية التحقيق بالجنايات المعاقب عليها بالإعدام، والتي تختص بها محاكم الجنايات البدائية، ويخضع لسلطة النائب العام في ذلك، في حين يمارس مدعي عام الجنايات الكبرى التحقيق في الجنايات الداخلة باختصاص هذه المحكمة، ويعاقب عليها بالإعدام، ويمارس صلاحيته تحت تدرج النيابة العامة لدى محكمة الجنايات الكبرى، ويطبق كلاهما قانون أصول المحاكمات الجزائية مع فوارق تتعلق بمدد التحقيق وإصدار قرارات الاتهام وحالة الدعوى للمحكمة (احمد، ٢٠١١). كما تنص المادة ١/٤٨ من قانون أصول المحاكمات الجزائية عدم جواز استجواب المتهمين من قبل موظفي الضابطة العدلية، وهم الشرطة، ومن يدخل في تعريفهم، وهذا لا يطبق على إطلاقه؛ حيث غير مسموح للمحامين بأن يراقبوا إجراءات الشرطة الذين يمارسون الاستجواب عادة، كما تنص المادة ١/٦٣ على أن من حق المتهم ألا يجيب عن الجرم الموجه له أثناء التحقيق إلا بحضور محام، والتنبيه على المتهم بذلك وجوبي من قبل المدعي العام ولكن حضور المحامي ليس وجوبياً إنما اختياري للمتهمين ومما يقدح بهذه الضمانة أن للمدعي العام أن يحقق مع المتهمين بمعزل عن المحامي إذا لم يحضر المحامى خلال أربع وعشرين ساعة (حديثي، ٢٠١١)، كما يجوز للمدعي العام إذا وجد ضرورة للاستعجال أن يباشر التحقيق بمعزل عن المحامي وهذا هو نص المادة ٢/٦٣ من القانون ذاته، و٣/٦٤ وهذا الإجراء لا يقبل الطعن وبجميع الأحوال فليس مسموحا، للمحامي أن يحضر جلسات سماع الشهود في مرحلة التحقيق، ودوره في المرحلة محدود إذ لا يسمح له الكلام إلا بإذن المحقق "المدعي العام"، ويبقى حق المحامي بحضور وتقديم مذكرة بملاحظاته. كما أن التوقيف على الجرائم المعاقب عليها بالإعدام وجوبياً حسب أحكام المادة ١/١٣٤. وتجدر الإشارة إلى أن جميع إجراءات وقرارات المدعي العام خاضعة لرقابة النائب العام، ويتم البحث بالتهمة على مرحلتين أمام المدعي العام، ومن ثم النائب العام.

ثانياً: ضمانات التحقيق الابتدائي أمام محكمة أمن الدولة.

الأصل أن يتم التحقيق في القضايا الداخلة باختصاص هذه المحكمة وفقا لقانون أصول المحاكمات الجزائية ولكن يمارس صلاحيات التحقيق مدعون عامون ونائب عام عسكري كما نصت المادة ١/٧ من

قانون المحكمة والتي يحكمها قانون خاص. والأصل أن يتمتع الأشخاص بضمانات التحقيق ذاتها المنصوص عليها بقانون أصول المحاكمات الجزائية على عدم كفايتها إلا أنه يتضح من قانون محكمة أمن الدولة أنه يعطي صلاحيات تحقيق واستجواب للضابطة العدلية حين يسمح لهم بالاحتفاظ بالمشتكى عليه مدة سبعة أيام قبل إحالته إلى مدعي عام المحكمة.

ثالثاً: ضمانات التحقيق الابتدائي بالجرائم المعاقب عليها بالإعدام والداخلة باختصاص المحاكم العسكرية:

يستفاد من نص المادة ١١ من قانون تشكيل المحاكم العسكرية أن يباشر دور التحقيق لدى المحاكم العسكرية النيابة العامة العسكرية والمدعون العامون العسكريون ويمارسون صلاحياتهم في ظل قانون خاص يدعى قانون أصول المحاكمات الجزائية العسكري. وانطلاقاً من نص المادة ٢٠ من قانون أصول المحاكمات الجزائية العسكري والتي ترى تطبيق أحكام قانون أصول المحاكمات الجزائية بما لم يرد به نص في هذا القانون؛ ونفهم من ذلك جواز المشتكى عليه أن يستعين بمحام بمرحلة التحقيق.

المطلب الثاني: الضمانات خلال مرحلة الحاكمة.

أولاً: الضمانات الخاصة خلال المحاكمة على الجرائم المعاقب عليها بالإعدام.

١. إن القواعد القانونية الثابتة أمام القضاء النظامي تذهب إلى أن الأحكام في المواد الجزائية تقوم على الجزم واليقين لا على الشك والتخمين وإن الشك يفسر لصالح المتهم الذي هو بريء حتى تثبت إدانته وأن القانون الأصلح له هو الأولى بالتطبيق.[١]

٢. المادة ١٥٠ من قانون أصول المحاكمات الجزائية لا تعطي للضبط الذي تحرره الضابطة العدلية حجية بالإثبات في قضايا الجنايات إذ حصرها المشرع بالجنح والمخالفات.

٣. يحق لزوج وأصول وفروع المتهم الامتناع عن أداء الشهادة ضده.[٢]

٤. لا يعطي القانون أهمية تذكر للاعتراف الذي يتم على يد الضابطة العدلية وعلى النيابة العامة أن تثبت أن الاعتراف تم دون إكراه.

٥. الأصل القانوني ألا تعترف المحكمة إلا بالبيانات التي تقدم أمامها ويتناقش بها الخصوم أمامها إلا أن يجيز القانون للمحكمة إبعاد المتهم والاستيضاح من الشهود على حدة وعليها أن تطلع المتهمين على ما تم في إبعاده.[٣]

١.فالأحكام الصادرة بالإدانة يجب ألا تبنى إلا على حجج قطعية الثبوت تفيد الجزم واليقين. واستقر الفقه والقضاء على أن الأحكام في المواد الجنائية يجب أن تبنى على الجزم واليقين لا على الظن والاحتمال، فإذا كانت المحكمة لم تنته من الأدلة التي ذكرتها إلى الجزم بوقوع الجريمة من المتهم بل رجحت وقوعها منه، فحكمها بإدانته يكون خاطئاً واجباً نقضه.

٢.المادة (١٥٤) من نظام الاجراءات الجزائية الاردني "اذ دعي أي من اصول المتهم أو الظنين أو فروعه أو زوجه لأداء الشهادة دفاعا عنه فان الشهادة المعطاة على الوجه المذكور سواء في الاستجواب أو في مناقشة المدعي العام يجوز الاستناد اليها في اثبات الجرم المسند إلى المتهم أو الظنين".

٣.المادة ١٤٨ من نظام الإجراءات الجزائية الأردني:
١-لا يجوز للقاضي أن يعتمد إلا البينات التي قدمت أثناء المحاكمة وتناقش فيها الخصوم بصورة علنية.
٢-يجوز الاعتماد على اقوال متهم ضد متهم اخر إذا وجدت قرينه اخرى تؤيدها ويحق للمتهم الاخر او وكيله مناقشة المتهم المذكور.

٦. لا يحاكم أمام المحكمة لجناية إلا إذا صدر قرار اتهام بحقه عن النائب العام وأن تبلغ لائحة الاتهام للمتهمين قبل وقت كاف من المحاكمة، ومعها جميع بيانات الإدانة.[1]

٧. وكالتشريعات المقارنة الحكم الصادر بالإعدام عن هذه المحاكم يستأنف بقوة القانون وتنظر محكمة الاستئناف بالدعوى مرافعة.

٨. أحكام الإعدام تميز بقوة القانون وتكون رقابتها رقابة مأمونة بالأحكام الصادرة عن هذه المحاكم أي أنها تراقب تطبيق القانون وتفسيره أو تأويله وصحة الإجراءات.

٩. تسقط الدعوى العامة بمرور ١٠ سنوات على ارتكاب الجرم، ولن تتم الملاحقة.

١٠. تبدل عقوبة الإعدام بالأشغال الشاقة المؤبدة لمن كانت حاملا وقت المحاكمة.

ثانيا: ضمانات المحاكمة أمام محكمة الجنايات الكبرى:

١. إن أصول المحاكمة أمام هذه المحكمة هي ذاتها المتبعة لدى محاكم الجنايات البدائية وفقا لقانون أصول المحاكمات الجزائية وتظهر الخصوصية إجراءاتها السريعة من ناحية، وتخصصها من ناحية ثانية ومن درجتها من ناحية ثالثة إذ أنها توازي محكمة استئناف.

٢. أحكام هذه المحكمة يتم تمييزها بقوة القانون إذا صدرت بالإدانة، وتكون محكمة التمييز بهذه الحالة محكمة موضوع يعني أن رقابتها تفوق عن مراقبة تطبيق القانون وتأويله إلى أن تبحث الأدلة والبيانات وجميع ظروف ووقائع القضية وإن كانت هذه حسنة من حسنات المحاكم أمام محكمة الجنايات إلا أن المحاكمة بالدعاوى التي تدخل باختصاص هذه المحكمة إنما تتم على مرحلتين، في حين أن الدعاوى التي تدخل باختصاص محاكم الجنايات البدائية، والتي هي اقل درجة من محكمة الجنايات الكبرى تتم على ثلاث مراحل مرحلتي محكمة موضوع ومرحلة محكمة قانون.

ثالثاً: الضمانات المتعلقة بعقوبة الإعدام في المحاكمات أمام محكمة أمن الدولة:

١. هذه المحكمة شبه عسكرية من حيث تشكيل قضاتها، ومن حيث النيابة العامة فيها ومحاكم المدنيين ولعل الضمانة الواضحة أمامها هي مثول المحامين، وتطبيق قانون أصول المحاكمات الجزائية بما يحويه من ضمانات.

٢. تمييز أحكام الإعدام الصادرة عن هذه المحكمة بقوة القانون ويجوز لمحكمة التمييز أن تحكم بالبراءة أو الإدانة.

رابعاً: الضمانات المتعلقة بعقوبة الإعدام في المحاكمات التي تتم أمام المحاكم العسكرية.

١. كما سبق ذكره فإن المحامي وجوبي التواجد مع المتهم بجريمة عقوبتها الإعدام.

٢. القرارات الصادرة عن هذه المحكمة تقبل الطعن أمام

١-المادة ٢٠٦ من نظام الإجراءات الجزائية الأردني:
١-لا يقدم شخص للمحاكمة في قضية جنائية إلا إذا كان النائب العام أو من يقوم مقامه قد أصدر قرارا باتهامه بتلك الجريمة.

٢-ينبغي أن تتضمن لائحة الاتهام اسم المتهم وتاريخ توقيفه ونوع الجرم المسند اليه وتاريخ وقوعه وتفاصيل التهمة والمواد القانونية التي يستند اليها الاتهام واسم الشخص الذي وقع عليه الجرم.

محكمة الاستئناف العسكرية.[١]

٣. وفقا للمادة ٢٠ من قانون أصول المحاكمات الجزائية العسكري فإنه يطبق قانون أصول المحاكمات الجزائية على ما لم ينص عليه في هذا القانون مما يعتبر بأن أحكام هذه المحاكم الصادرة بالإعدام تميز حكما.

ونشير في نهاية البحث إلى أن فكرة إشهار تنفيذ حكم الإعدام في الصحف مطبقة في المملكة العربية السعودية، وكذلك هو الحال في الأردن، إلا أنه بعد عام ٢٠٠٦، يذكر صدور الحكم بالإعدام في الصحيفة مجرد ذكر فقط كون العقوبة كما ذكرنا سابقاً تم إيقافها بعد هذا التاريخ.

تم بحمد الله،،،،،،،،،،،،،،،

النتائج

١-لا وجود للفظ الإعدام في المملكة العربية السعودية على خلاف كافة التشريعات، إذ يستخدم المنظم السعودي لفظ "القصاص" وبالتالي لا لفظ إعدام في المملكة العربية السعودية وإنما "عقوبة القصاص".

٢-انه لا يوجد فصل ما بين النيابة العامة والقضاء إذ يتم إجراء التنقلات ما بين القضاء والنيابة العامة وهذا يؤثر بطريقة نظر القاضي للقانون الجزائي، أما في التشريع السعودي نجد أن سلطة التحقيق مستقلة عن القضاء.

٣-من خلال تتبع جميع آراء من عارضوا عقوبة الإعدام، نجد أنهم لم يقدموا لنا حجج واهية لإلغاء هذه العقوبة، لا بل إلغاء العقوبة يؤدي إلى خلل في النظام الجنائي للدولة.

٤-من خلال البحث نجد انه لم يعدم في الأردن ولا في السعودية أشخاص بسبب انتمائهم السياسي، كما أن تنفيذ العقوبة يتم بطريقة إنسانية، بعيداً عن الطرق غير الإنسانية كالصعق على الكرسي الكهربائي أو التنفيذ باستخدام الإبرة السامة، أو الخنق باستخدام الغاز كما هو سائد في بعض الدول.

٥-إن هناك أحكام إعدام تصدر على أشخاص لم يتوفر لديهم قصد جرمي بإحداث القتل، وهذا يتضح من إعدام من تسبب بموت إنسان إثر الحريق العمد، وذات الحالة تتكرر بغير مكان، بتشديد العقوبة إذا أدى الفعل إلى موت إنسان دون اشتراط أن تتجه النية لموت إنسان.

٦-وجود المحكمة العسكرية ومحكمة أمن الدولة يسبب حرجا ونقدا للمملكة الأردنية كون المنظمات الحقوقية ترى بذلك إهدارا للمعايير الدولية للمحاكمة العادلة.

٧-يقضي المشرع الأردني في قانون العقوبات بعقوبة "الأشغال الشاقة المؤبدة" على من مارس فعل التعذيب على المقتول بشراسة قبل قتله، علماً أن ذلك به سبق إصرار وترصد ويستلزم عقوبة الإعدام، وهذا خلل تشريعي فادح على المشرع إزالة التعارض بوجه سريع.

١-المادة (٩) من قانون الإجراءات الجزائية العسكري الأردني:
أ- تستأنف الاحكام الجنائية والجنحية الصادرة عن المحاكم العسكرية لدى محكمة الاستئناف العسكرية.
ب-يكون استئناف الاحكام الجنائية والجنحية من حق النيابة العامة العسكرية والمحكوم عليه او ممثله الشرعي او القانوني.
ج-يكون الحكم الصادر بالاعدام او بالسجن المؤبد او المؤقت مدة لا تقل عن خمس سنوات واجب الاستئناف وان لم يطلب المحكوم عليه ذلك ويترتب على النيابة العامة في هذه الحالة ان ترفع ملف القضية مع مطالعتها عليها لمحكمة الاستئناف خلال ثلاثين يوما من تاريخ صدور الحكم.

التوصيات

١-ضرورة الإبقاء على هذه العقوبة، والقول بأن الله سبحانه هو الذي منح الحياة ولا يجوز لغيره اجتثاثها فهو كلام صحيح، والله تعالى هو القائل "ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب" صدق الله العظيم.

٢-العدل يقتضي أن من يقتل غيره ظلماً وعدواناً لابد من أن يعاقب بالقتل أيضاً لتكون هناك مساواة ويتحقق الردع؛ خاصة إذا علم القاتل أنه سيلقى مصير المقتول قصاصاً، فإذا قتل غيره سيكون مصيره كالمقتول.

٣-يتعين علينا أن لا نتذكر الجاني فقط، وننسى أبداً أن الإنسان المجني عليه والذي تم القضاء عليه، والذي ربما يكون نجم عن ذلك القضاء معنوياً على زوجته وأبنائه.

٤-إلغاء المحاكم العسكرية ومحكمة أمن الدولة في الأردن، لتتم محاكمة جميع المتهمين أمام المحاكم العادية.

٥-الفصل ما بين الجهاز القضائي والنيابة العامة في الأردن، كما الحال في المملكة العربية السعودية إذ جهة التحقيق منفصلة إدرايا عن الجهاز القضائي وفقاً لنظام هيئة التحقيق والادعاء العام.

٦-إلغاء عقوبة الإعدام المنصوص عليها بقانون حماية أسرار ووثائق الدولة في الأردن على من دخل أو حاول الدخول إلى مكان محظور بقصد الحصول على الأسرار والمعلومات ذات الطابع السري ما دام لم يحصل عليها فعلا.

٧-تلافي وقوع الجريمة قبل حدوثها من خلال معالجة انحراف الأحداث والمجرمين الصغار قبل أن يتحولوا إلى قتلة.

٨-إنشاء جمعيات ومنظمات حكومية وغير حكومية لغوث وتأهيل ذوي المحكومين بالإعدام كون هذه العقوبة تمتد لأسرة المحكوم عليه بهذه العقوبة.

٩-التحقيق الجدي بحال ادعاء المتهمين بتعرضهم للتعذيب.

المراجع باللغة العربية:

أحمد، عبد الرحمن. (٢٠١١)، "شرح الإجراءات الجزائية"، دار الثقافة، الأردن.

احمد، عبد الرحمن. (٢٠١٢)، "شرح قانون العقوبات/القسم العام"، دار الثقافة، عمان.

أبو زهرة، محمد. (١٩٦٨)، "العقوبة في الفقه الإسلامي"، دار النهضة العربية، القاهرة.

أبو عامر، محمد. (٢٠٠٥)، "قانون العقوبات/القسم الخاص"، الطبعة الخامسة، دار الجامعة الجديدة، الإسكندرية.

أبو عفيفة، طلال. (٢٠١٢)، "شرح قانون العقوبات/القسم العام"، دار الثقافة، الأردن.

البحر، ممدوح. (٢٠٠٩)، "الجرائم الواقعة على الأشخاص"، الطبعة الثانية، إثراء للنشر والتوزيع، الأردن.

الحفناوى، عبد المجيد. (١٩٧٧)، "تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية"، القاهرة.

السقا، محمود. (١٩٩٥)، "أبحاث فى تاريخ الشرائع القديمة" دار النهضة العربية، القاهرة.

السعيد، كامل. (٢٠٠٩)، " شرح الأحكام العامة في قانون العقوبات/القسم العام"، دار الثقافة، الأردن.

السعيد، السعيد. (١٩٦٢)، "الأحكام العامة فى قانون العقوبات"، الطبعة الرابعة، القاهرة.

السعيد، كامل. (٢٠٠٨)، "شرح قانون العقوبات/الجرائم الواقعة على الإنسان"، دار الثقافة، الأردن.

الغريب، محمد. (٢٠٠٠)، "شرح قانون العقوبات/القسم العام"، دار النهضة العربية، القاهرة.

المرصفاوى، فتحى، (١٩٩٥)، "تاريخ القانون المصرى/دراسة تحليلية للقانونين الفرعونى والبطلمى"، دار الفكر العربى، القاهرة.

المجالي، نظام. (٢٠١٠)، "شرح قانون العقوبات/القسم العام"، دار الثقافة، الأردن.

السيد طه، احمد. (١٩٨٩)، "مستقبل العقوبة في الفكر الجنائي المعاصر"، رسالة دكتوراه، جامعة عين شمس، كلية الحقوق، القاهرة.

السراج، عبود. (١٩٨١)، "علم الإجرام والعقاب/دراسة تحليلية في أسباب الجريمة وعلاج السلوك الإجرامي"، الطبعة الأولى، جامعة الكويت.

عبدالله، عبدالرحمن "الحطاب". (د. ت)، "مواهب الجليل لشرح مختصر خليل"، دار الفكر.

الشلتاوي، محمد. (١٩٩٠). "عقوبة الإعدام في رؤى منظمة العفو الدولية"، مجلة الأمن العام، القاهره، العدد ١٣٠.

بلال، أحمد. (٢٠٠٧/٢٠٠٨) "مبادئ قانون العقوبات المصرى/القسم العام"، دار النهضة العربية، القاهرة.

جعفر، مصطفى. (٢٠٠٩)، "القانون الجزائي التونسي، القسم العام"، تونس.

بنهسي، أحمد. (١٩٦٥)، "السياسة الجنائية في الشريعة الإسلامية"، دار النهضة العربية، القاهرة.

حسنى، محمود. (د. ت)."شرح قانون العقوبات/القسم العام"، الطبعة الثالثة، المجلد الثاني، بيروت، منشورات الحلبي.

حديثي، فخري وآخرون. (٢٠٠٩)، "شرح قانون العقوبات/القسم الخاص"، دار الثقافة، الأردن.

حديثي، فخري. (٢٠١١)، "شرح أصول الحاكمات الجزائية"، دار الثقافة، الأردن.

حنيص، عبد الجبار. (٢٠٠٨)، "الجرائم الواقعة على الأشخاص والأموال في النظام السعودي"، الطبعة الثانية، مكتبة الشقري، الرياض.

حنيص، عبد الجبار. (٢٠٠٦)،"نظرية العقوبة في الفقه الإسلامي"، الطبعة الأولى، خوارزم العالمية، جدة.

حومد، عبد الوهاب. (١٩٩٠)، "المفصل في شرح قانون العقوبات/القسم العام"، المطبعة الجديدة، دمشق.
راشد، علي. (١٩٧٤)، "القانون الجنائي/أصول النظرية العامة"، دار النهضة العربية، القاهرة.

رباح، غسان. (١٩٨٧)، "عقوبة الإعدام حل أم مشكلة"، مؤسسة نوفل، بيروت.

سرور، أحمد. (١٩٨١)، "الوسيط فى قانون العقوبات/القسم العام"، الجزء الأول، مطابع الأهرام، مصر.

عبد الملك، جندي. (د.ت) "الموسوعة الجنائية"، الجزء الخامس، القاهرة.

عبد المنعم، سليمان. (٢٠٠٠)، "النظرية العامة لقانون العقوبات"، دار الجامعة الجديدة للنشر، الإسكندرية.

عبيد، رؤوف. (١٩٧٩) "مبادئ القسم العام من التشريع العقابى"، دار الفكر العربى، الطبعة الرابعة، القاهرة.

عبيد، رؤوف. (١٩٥٨) "القضاء الجنائي عند الفراعنة"، المجلة الجنائية القومية، المجلد الأول، العدد الثالث.

عبيد، رءوف. (١٩٨٩)، "أصول علمي الإجرام والعقاب"، دار الجيل للطباعة، القاهرة.

عثمان، آمال وآخرون. (١٩٨٣)، "أصول علم العقاب"، دار النهضة العربية، القاهرة.

عز الدين ابن عبد السلام (د.ت)، "في قواعد الأحكام في مصالح الآثام"، الجزء الأول.

عوده، عبد القادر (د.ت). "التشريع الجنائي الإسلامي"، مقارناً بالقوانين الوضعية، دار الحديث، ج١، القاهرة.

قشقوش، هدى. (٢٠١٠)، "شرح قانون العقوبات/القسم العام"، دار النهضة العربية، مصر.

كبيش، محمود. (١٩٩٥) "مبادئ علم العقاب" دار النهضة العربية، القاهرة.

محمد، أمين وآخرون. (٢٠١١)، "قانون العقوبات/القسم العام"، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية.

الفوزان، محمد. (٢٠١٠)، "التنظيم القضائي الجديد في المملكة العربية السعودية، مكتبة القانون والاقتصاد، الرياض.

محمد، عصام. (١٩٨٨)، "النظرة العامة للحق في سلامة الجسم"، الطبعة الثانية، المجلد الثاني، دار الطباعة الحديثة، العتبة، القاهرة.

محمد، عوض. (٢٠٠٠)، "قانون العقوبات/القسم العام"، كلية الحقوق، جامعة الإسكندرية، مصر.

نجم، محمد. (٢٠٠٨)، "قانون العقوبات، القسم العام"، دار الثقافة، الأردن.

نجم، محمد. (٢٠٠٢)، "الجرائم الواقعة على الأشخاص"، دار الثقافة، الأردن.

نمور، محمد. (٢٠٠٨)، "الجرائم الواقعة على الأشخاص/القسم الخاص"، الجزء الأول، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الأردن.

Beccarra - des delits et des peines - ed. chama Flammarion -paris, 1979.

منظمة العفو الدولية

http://www.amnesty.org/ar/who-we-are/about-amnesty-international,retrived, 25\8/2013.

"مجلة البحوث العلمية الإسلامية"، المملكة العربية السعودية، العدد الثاني عشر، الإصدار من ربيع الأول إلى جمادى الثانية، لسنة ١٤٠٥هـ، الجزء رقم ١٢.

The Death Penalty
"A Comparative Study Between Saudi Arabia and Jordan"

A. N. H. Al-Howawsha
Department of Islamic culture - Faculty of education - The Northern Borders University-KSA.

Abstract

The death penalty has been and still is one of the most controversial penalties, whether with regard to its value as punishment or its legitimacy as a reaction by the society towards the crime and the culprit. By its nature it is a penalty, and from the point of view of penal policy, it aims to 'weed' the society by eliminating serious offenders. Opponents of the death penalty have launched a fierce campaign for its abolition, but their arguments, in this writer's view, remain unconvincing. In this Article, a comparison is being made between the Jordanian law as a positive or 'man-made' law and the Saudi law as a law based on Islamic sharia law. The conclusion arrived at is that the Saudi law provides enough safeguards in passing the sentence that warrant keeping the death penalty and those safeguards are recommend for adoption by other countries. For example the Saudi rule requiring unanimity of judges in passing the death sentence at all stages of the trial be universally adopted, as it provides that extra guarantee of fairness, and also reduces the possibilities of passing the death sentence.

Keywords: Sharia, law, guarantees, qisas, death penalty.

Editorial Preface

In order for the continuity of its pioneering role in the field of developing its academic research capacity to be fulfilled, the administrative authority of Jazan university has realized that such a development and progress should be supported by taken several steps forward that sustain scientific research enterprises. The launching of the university Journal was certainly a significant step in this direction; a launching that was marked with great confidence and pride. The first volume of the Journal was published in the month of Muharam 1433H (December, 2011) in two parts, one is devoted to the gamut of researches in Humanities while the other to researches in Applied Sciences. Since this date, however, the journal of Jazan university is steady in its periodic publication of original high-quality research papers in various fields, with the goal of attaining a high classification within the accreditation system in order to be part of the international scientific journals. To succeed in this endeavor, the editorial board insists to remain committed to continue with publishing high quality refereed scientific research papers that will be of paramount interest to researchers in academic institutions and vocational ones. The Journal's core mission, therefore, is to be one of the internationally well-recognized scientific journals - a mission that can be achieved only by publishing research papers that conform to a high academic standards and include appropriate scholarly apparatus. We are also attempting to make the Journal, in the very near future, available for the researchers and scholars via international publishing channels and online databases. However, in recognition of the incredibly growth of interest and requests addressed by the researchers, especially in the field of Humanities, to publish their research papers in the Journal of Jazan University, we would like to assure that our current effort is directed not only to increase the number of the periodic volumes of the Journal but also to exert every possible effort in selecting a Consultancy Board from highly experienced scholars in all fields who, by their contributions, would sustain us to achieve the core mission of the Journal referred to above.

We are therefore confident enough, above all by the will of the Almighty and the continual support of the university administration, that the journal of Jazan university will remain an important and significant platform and a forum for thought-provoking, reflecting the ambitions not only of the editorial and the administrative boards of the Journal but of the researchers as well.

Editor-in-Cheif

Prof.Dr. Abdallah Y. Basahy

Contents

Page

Al Jaad Ben Dirham - His Essays and Its Influence In The Emergence Of Jahamia
A. A. Alakesh…….……. 1-28

Emptying The Texts Of The Noble Qur'an Of Their Original Meanings In Contemporary Readings: "A Critical Study"
H. A. Al-Harbi……..…….. 29-64

Gathering Methods When Sentencing Certain Hadeeth "A Consolidating Study"
K. M. R. Abo-Alkasem…….. 65-93

Sheikh Hussein Al-Gesr's View Of The Evolution Theory
A. M. A. Abdullah…...……... 94-147

The Death Penalty "A Comparative Study Between Saudi Arabia and Jordan"
A. N. H. Al-Howawsha……... 148-175

Journal of Jazan University

Human Sciences Branch

A Refereed Scientific Periodical

Vol.4 No.3 March 2015 (Gomada Alola 1436 H)
(Special issue)

General Supervisor

Prof. Mohammed A. Rubiya

Editor-in-Chief

Prof. Abdallah Y. Basahy

Managing Editor

Mr. Ibrahim A. Masmali

Editorial Board

Prof. Ali M. Arishi

Prof. Ali A. Al-Kamli

Prof. Sultan H. Al-Hazmi

Prof. Yahya M. Hakami

Dr. Mohammed H. Abu-Rasain

Correspondence

Address correspondence to an appropriate Division Editor as follows:

Journal of Jazan University

421- Arrawabi

Unit No. 8

Jazan 82822-6561

Kingdom of Saudi Arabia

E-Mail: jju@jazanu.edu.sa

© 2015 (1435 H) Jazan University

All rights are reserved to the *Journal of Jazan University*. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

IN THE NAME OF ALLAH,
MOST GRACIOUS, MOST MERCIFUL

Kingdom of Saudi Arabia

Ministry of Higher Education

Jazan University

JOURNAL OF JAZAN UNIVERSITY

A Refereed Scientific Periodical

Vol.4 No.3 March 2015 (Gomada Alola 1436 H)
(Special issue)

No. of deposit: 8777/1435 Administration of Academic Publishing and Press in Jazan University No: 810021 **ISSN: 6905-1658**

Publication Rules

The University of Jazan provides an opportunity for scholars to publish their scholarly work on research. The editorial board will consider manuscripts from all fields of knowledge. Manuscripts submitted in either Arabic or English, and if the due accepted for publication, may not be published elsewhere, without permission of the Editor-in-Chief. The journal issues one volume per year. The types of manuscript classification used by the Editorial Board run as follows:

1. **Article:**

An author's original work contributing new knowledge to the field in which research was conducted.

2. **Review Article:**

A critical synthesis of the current literature in a particular filed, or a synthesis of the literature in a particular field during an explicit period of time.

3. **Brief Article:**

A short article (note) with the characteristics of an article.

4. **Book Reviews**
5. **Forum:**

Letters to the editor, comments, responses, preliminary results or findings, and miscellany.

General Instructions

1. Submission of manuscripts:

Original manuscripts should be typewritten (one side only), using an A4 size paper, double spaced along with 3 copies. All pages are to be numbered consecutively, including tables and graphs. Tables, other illustrations, and references should be presented on separate sheets with their proper text position indicated.

2. Abstracts:

Manuscripts for articles, review articles, and brief articles require both Arabic and English abstracts, using no more than 200 words, in single column (13cm wide), for each version.

3. Tables and other illustrations:

Tables, charts, figures, and plates should fit the journal's page size (12.5 com x 18cm). All inner drawings must be presented on high quality. Tracing paper is necessary, using black Indian ink as well. Photographs may be submitted, but on glossy print paper in either black or color.

4. Abbreviations and Units:

A4 sizes and quantities should be expressed according to international standards. Standardized abbreviation should only be used. The names of periodicals should be abbreviated in accordance with the words of scientific periodicals .

5. Title Page:

Should contain the title, name of the authors, name and address of the institution, where the work was carried out. The title should be brief and use strong keywords. Scientific names of organism should be clearly stated and should be typed italic.

6. Text:

The organization of the manuscript should be as follows: Introduction, materials, results, discussion, and references. Results and discussions can be combined in one section. Acknowledgement (if needed) should be brief and added before the reference sections.

7. References:

Citation of the references (within the text) should be indicated by author. Date, style, and references should be listed in an alphabetical order and conform to the following examples:

Periodical citations in the text are to be enclosed in one line brackets, e.g.(6).

Periodical references are to be presented in the following form:

References number in line brackets ( ), author's name followed by a given name and/or initials, the title of an article or periodical (italicized), volume number, year of publication (in parentheses) and pages e.g.

Basahy, A.Y. (1992). Protein and Amino Acid contents in seeds of some soybean cultivate (Glycin Max 1) Arab Gulf J. Sci. Res. 11(2), 221-228.

Book Citation

Book references should include the following:

Reference number ( ), author's surname followed by a given name and/or title of the book (italicized), place of publication, publisher, and year of publication.

Example:

Lehman. H. C. (1953) . Age and Achievement. Princeton: Princeton University Press.

8. Content Notes:

Content notes are to be presented on separate sheets. They will be printed below a solid line separating the content notes from the text.

9. The manuscripts and forum items submitted to the journal for publication contain the author's conclusions and opinions, and if published they do no bear a conclusion or opinion of the Editorial Board.

10. Authors will be provided with 20 reprints free of charge, along with two issues of the journal. Additional copies could be purchased, if ordered when the proofs are returned. Price will be shown on the order form.

Correspondence:

All correspondence should be addressed to:

The Editor-in-Chief
Journal of Jazan University
4421, Arrawabi, Unit No. 8, Jazan 82822-6561
Kingdom of Saudi Arabia
Tel: +96673343020
E-Mail: jju@jazanu.edu.sa

Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Higher Education
Jazan University

JAZAN UNIVERSITY

JOURNAL OF
JAZAN UNIVERSITY

Human Sciences Branch
(Special issue)

A Refereed Scientific Periodical

ISSN: 1658-6905

Vol.4 No.3 March 2015 (Gomada Alola 1436 H)
(Special issue)