الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة باتنة -1-

كلية العلوم الإسلامية — نيابة العمادة لما بعد التدرج

قسم الشريعة — والبحث العلمي والعلاقات الخارجية

مفهوم تغيير الخلق وأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية

- دراسة فقهية-

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فقه والأصول

إعداد الطالب: — تحت إشراف:

شـهر الدين قـالة — أ.د . سعيد فكـرة

أعضاء اللجنة:

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د.رابح زرواتي	أستاذ	جامعة باتنة 1	رئيسا
أ.د.سعيد فكرة	أستاذ	جامعة العربي التبسي – تبسة-	مشرفا ومقررا
د.سميرة عبدو	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضوا
د.دوادي قوميدي	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة 1	عضوا
د.بوبكر بعداش	أستاذ محاضر أ	جامعة الأمير عبد القادر-قسنطينة-	عضوا
د.نجية رحماني	أستاذ محاضر أ	جامعة محمد بوضياف –المسيلة-	عضوا

السنة الجامعية: 2017-2018م/1439-1440هـ

شكر وتقدير

الشكر لله تعالى أولا الذي وفق وهدى ، سبحانه لا نحصي ثناء عليه هو كما أثنى على نفسه ، ثم الشكر للأستاذ المشرف:الأستاذ الدكتور سعيد فكرة الذي تحمل مسؤولية الإشراف والمتابعة لهذا البحث حتى بلغ نهايته، رغم انشغالاته الكثيرة.

كما أشكر لجنة المناقشة على تكرمهم بقراءة هذا البحث وإثرائه وتصويبه ، والشكر لكل من أعان وساعد على إنجاز هذا البحث وأخص بالذكر الأخ – من الأب والأم – خير الدين ، والأخ شوقي على جهديهما الكبيرين في إخراج هذا البحث .

ومن لا يشكر الناس لا يشكر الله.

المقـــدمـــــــة

1- أهمية البحث وطرح الإشكالية:

الحمد لله فاطر السماوات والأرض، جاعل الملائكة رسلا أولي أجنحة مثنى وثلاث ورباع، يزيد في الخلق ما يشاء، وأشهد أن لا إله إلا الله فطر الإنسان على أحسن خلقة، وأنزل عليه كتابه ليذكره بمقتضى فطرته، وأمره بالتزامه فقال: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[1].

وأشهد أن سيدنا محمدا عبد الله ورسوله الرحمة المهداة والنعمة المسداة، اللهم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعدفإن العزم على إنجاز هذا البحث كان قائما يوم كنت بصدد إعداد البحث الموسوم بـ: أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان –دراسة فقهية مقارنة–الذي كان –يومها– مشروعا لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، فبدا لي –وأنا أبحث مسائله– أن الإنسان لا يمكن اختزاله في جسده، ولا الاستغناء –حين بحث الأحكام المتعلقة به– عن نفسه وسلوكه؛ فالإنسان مادة وروح، بدن ونفس، جسد ومثل وقيم...، فبمجموع هذه المكونات كان الإنسان إنسانا، وبمجمل مكوناته تلك خوطب خطاب التكريم؛ فقيل له: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)[2]، ولذلك فإنه لابد إن أردنا أن نوفق إلى دراسة الإنسان، وبحث ما تعلق به من أحكام أن ندرسه ككيان متكامل المعنى والحس، وإن بحث المسائل المتعلقة بالتدخل في تكوينه الجسدي (العضوي) لا يمكن أن يؤتي أكله بحق إلا إذا اعتبر ذلك الجسد محل الدراسة وعاءً لحقيقة كبرى ينفعل لها، وتؤثر فيه.

وبناء عليه بدت قيمة هذا البحث، وحاجتنا إليه؛ إذ إن دراسة أحكام التدخل في قيم الإنسان، وركائز عقله، ومكونات نفسه وأصول أخلاقه أهم وأخطر من دراسة أحكام التدخل في أعضائه الحسية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الترابط بين خلقة الإنسان الظاهرة وقواه الباطنة جعل بحث مفهوم تغيير الخلق الذي هو محـل نزاع بين من يجيز التدخل في الخلقة الإنســانية، ومن لا يجيزه، جعـل بحث هـذا

1- الروم: 30.

2- الإسراء: 70.

المفهوم –حين قصره على الخلقة الظاهرة– قاصرا، مما جعلني أبحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية التي تعتبر الخلقة الظاهرة نوعا من أنواعها، وأسأل عن علاقة هذا التدخل بتغيير الخلق.

2– إشكالية البحث:

تبرز إشكالية البحث –إذن– واضحة من خلال محاولة بيان إلى أي مدى يجوز التدخل في الفطرة الإنسانية بعد بيان حقيقتها، وإبراز العلاقة بين هذا التدخل بتغيير الخلق الذي لا خلاف في ذمه وتحريمه، وإنما الخلاف –الذي كان سببا في النزاع بين الفقهاء في كثير من المسائل– في تحديد مفهومه الذي يستوجب بحثا عميقا في طبيعة الخلق نفسه، وإجلاء ما كان منه صفة لله لا يحق لغيره أن يضاهيه فيها، مما هو إطلاق على وجه المجاز في حق غيره، وهل يكون التدخل في الخلق الذي هو مما استأثر به الله تغييرا للخلق دوما، بينما يكون التدخل فيما سواه غير ذلك، أم أن تغيير الخلق الذي هو من أمر الشيطان (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ) [1] يشمل النوعين؟

وما هو المراد بتغيير الخلق الوارد في قوله تعالى: (إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذْ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا)[2]، هل المراد بتغيير الخلق –هنا– تغيير الهيئة الظاهرة التي خلق عليها الإنسان أم تدخل ضمنه –أيضا– تغيير الهيئة الباطنة.

ثم ما هي هذه الفطرة التي أرشد الوحي الكريم إلى ثباتها إشعارا بحرمة المساس بها وتبديلها فقال: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُون) [3].

3– سبب اختيار الموضوع:

يرجع سبب اختياري لهذا الموضوع إلى ما يأتي:

أ– إتمام بحث ما تعلق بالتدخل في الخلقة الإنسانية، بعد دراسة الأحكام المتعلقة بجزء من تلك الخلقة، وهو التكوين العضوي، أو الجزء الحسي منها، وهذا الجزء في الحقيقة ما هو إلا جانب من جوانب تكوين الخلقة الإنسانية؛ إذ الإنسان جسد وروح، جسم وعقل، حس ومعنى، فجاءت هذه الدراسة – إذن– تتمم ما بدأناه من جهد، وتستكمل ما شرعنا فيه من عمل.

1- النساء: 119.

2- النساء: 117-119.

3- الروم: 30.

ب- قلة البحوث المقدمة في الموضوع؛ حيث إن ما كتب في موضوع الفطرة الإنسانية – بحسب ما أمكن الاطلاع عليه- إما دراسات متعلقة بالمفهوم؛ أي تعرف بالفطرة وتذكر أقوال العلماء فيها قديما وحديثا، وبعضها – وهو قليل- أبحاث تحدد العلاقة بين الفطرة وبعض العلوم، ومنها العلوم الإسلامية؛ كعلاقة الفطرة بالاجتهاد والمقاصد.

أما أن تكون ثمة دراسات تعني بأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية فما وقفت على دراسة جامعة في الموضوع، إلا أن تكون ثمة دراسات لمسائل جزئية تطبيقية لأنواع من التدخل في فطرة الإنسان في بعض أنواعها.

ت- كون موضوع البحث ذا علاقة بالإنسان، ولا شك أن من أهم الدراسات التي ينبغي أن تحظى بالاهتمام تلك التي تدرس الإنسان في أي جانب من جوانب كيانه، فكيف إذا تعلقت الدراسة بمجموع مكوناته الأساسية: أفكاره واعتقاداته، عقله ومعارفه، نفسه وطبيعته، أخلاقه وسلوكه، ثم جسده وجسمه...

إن دراسة كهذه لا شك أنها – مع القصور الذي سيلحقها لسعة موضوعها وتشعبه – من أهم الدراسات؛ لكون محلها وموضوعها من أهم المحال ومن أشرف الموضوعات، وهو سبب موضوعي يدفع إلى دراسة هذا الموضوع

4- الدراسات السابقة:

لقد سبق هذا البحث أبحاث عديدة تدرس ما تعلق بالفطرة من حيث المفهوم؛ تعرفها وتذكر أقوال العلماء في تحديد معناها.

وبعض تلك الأبحاث دراسات في بعض المسائل الجزئية المتعلقة بالتدخل في الفطرة الإنسانية، إلا أنه ليس ثمة دراسة – في حدود اطلاعي- جمعت البحث عن مفهوم الفطرة وعلاقة تغيير الخلق بالتدخل في الفطرة الإنسانية وبحث الموضوعات المتصلة بالتدخل في الفطرة الإنسانية في موضوع واحد.

وفيما يلي عرض لأهم تلك الدراسات:

أولا: الدراسات الجامعية.

1- الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، للطالبة مها عبد العزيز فيصل المطوع، وهي رسالة أعدت استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله، تحت إشراف الدكتور منصور محمد راجح مقدادي، في كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية عام 2015م.

ولقد عمدت الطالبة في بحثها إلى إبراز أثر الفطرة في الاجتهاد المقاصدي وحاولت الطالبة أن تبين العلاقة بين الفطرة السليمة والأحكام والمقاصد الشرعية مستحضرة أثرها في المجتهد والاجتهاد، وختمتها بتطبيقات على اتساق الأحكام مع الفطرة السليمة.

وخلصت الدراسة إلى عدد من النتائج كان من أهمها أن مقاصد الشريعة ترتكز على حفظ الفطرة لذلك يمكن اعتبارها أداة من أدوات الترجيح بين المصالح المتساوية، وأن للفطرة دورا في تكوين ملكة الاجتهاد بما يمكّن من اعتبارها أحد أسباب اختلاف الآراء الاجتهادية بين المجتهدين.

فالبحث – إذن- متصل ببيان العلاقة بين الفطرة والاجتهاد ومقاصد الشريعة، ولم تتطرق الباحثة إلى بيان أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية بأنواعها.

2- خطاب القرآن الكريم للفطرة الإنسانية ودلالته على وجود الله تعالى، للطالب محمد سليمان حسين الوردات، تحت إشراف الدكتور شريف الخطيب، وهي رسالة أعدت استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص العقيدة الإسلامية في جامعة آل البيت بالأردن، عام 2004م.

ولقد عمد الباحث إلى إبراز دلالة خطاب القرآن الكريم للفطرة الإنسانية على وجود الله من خلال حاجات الإنسان، ومن خلال مشاعره وأحاسيسه.

فهذا البحث عالج جزئية من جزئيات موضوع التدخل في الفطرة الإنسانية وهو الكشف عن بعض متعلقات الفطرة العقدية، التي درستها في بحث ضمن الحديث عن الفطرة العقدية؛ كنوع من أنواع الفطرة.

فهذه الدراسة – إذن- لم تبحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، إنما بحثت نوعا من أنواعها كدليل على وجود الله.

3- مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي (نظرة تربوية) للطالب عبد الله زايد محمد البيشي، إشراف الدكتور عبد اللطيف محمد بالطو، وهي بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في قسم التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية جامعة أم القرى مكة المكرمة عام 1416هـ، والدراسة عبارة عن بحث في مفهوم الفطرة.

ولقد بسط الباحث القول في بيان معاني الفطرة عند علماء المسلمين مع عرض أدلة كل فريق من الوحي والعقل على ما ذهب إليه من اختيار.

ثم عرض آراء فلاسفة الفكر الغربي في الفطرة وختم بحثه بعقد مقارنات بين الفكرين الإسلامي والغربي فيما توصل إليه كل منهما من معاني وحقائق الفطرة.

فهذا البحث نظر – فقط- في مسائل المفهوم، ولم يشر إلى أحكام الفطرة ومسائل التدخل فيها.

4- الدلالات التربوية المستنبطة من أحاديث سنن الفطرة في الإسلام وتطبيقاتها في الأسرة والمدرسة، للباحث عبد الرحمان بن محمد بن سعد حدايدي، تحت إشراف الدكتور نجم الدين ابن عبد الغفور الأنديجاني، وهو بحث مكمل لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة بكلية التربية جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

وكانت الدراسة تهدف إلى بيان الدلالات التربوية المستنبطة من سنن الفطرة، وذلك بعد بيان تلك السنن وإحصائها، ثم ذكر التطبيقات التربوية لسنن الفطرة في الجانب التعبدي، والجانب الصحي والجانب الاجتماعي في الأسرة والمدرسة.

فالبحث ليس ذا صلة بالدراسة الفقهية المتعلقة بأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية.

5- الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر للدكتور: السيد محمد عبد الرحيم مهران، وهي دراسة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في كلية الشريعة والقانون جامعة الأزهر بالقاهرة، والدراسة عبارة عن بحث في أحكام شرعية قانونية لمسائل تطبيقية تتعلق بالتدخل في عوامل الوراثة؛ كمسائل الإنجاب والتكاثر، والاستنساخ وفحص المحتوى الوراثي، واختيار جنس المولود، ومنع الحمل، والتلقيح الاصطناعي.

فهو بحث – إذن- في دراسة بعض أحكام التدخل في نوع من أنواع الفطرة الإنسانية؛ وهي الفطرة الجسدية –فقط- دون بحث أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية والنفسية والسلوكية التي جاءت هذه الدراسة تعالجها.

كما أن الباحث لم يشر بدقة إلى علاقة التدخل في عوامل الوراثة بتغيير الخلق.

6- دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزها من خلال المؤسسات التربوية، للطالبة أسماء عودة عطا الله الصوفي، إشراف الدكتور أحمد بن عبد الله الصوفي، وقدمت هذه الرسالة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في قسم أصول التربية بكلية التربية في الجامعة الإسلامية بغزة عام 1432هـ الموافق لـ 2011م.

وهي دراسة تهدف إلى الكشف عن الدلالات التربوية لمفهوم الفطرة السليمة، وخلصت الباحثة إلى القول بخيرية الفطرة وأن ما يطرأ عليها من انحراف إنما يرجع إلى أسباب خارجية.

فالدراسة – إذن- تتعلق بالبحث في مجال المفهوم، مفهوم الفطرة ودلالاتها التربوية.

7- الجراحة التجميلية عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة، للباحث صالح بن محمد الفوزان وهي رسالة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي بكلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

وكما هو واضح من خلال عنوان البحث فإن الباحث درس بعض الأحكام المتعلقة بنوع واحد من أنواع الفطرة الإنسانية؛ وهي الفطرة الجسدية دون سواها، كدراسة السيد مهران تماما، غير أن هذه درست أحكام الجراحة التجميلية والأخرى درست أحكام التدخل في تقنيات الوراثة.

والذي يسجل للباحث في بحثه هذا هو محاولته إبراز مفهوم تغيير الخلق، ووضع ضوابط تحدّده، كانت مرجعا لأكثر الباحثين المعاصرين الذين كتبوا في ضوابط تغيير الخلق، إلا أن الذي يلاحظ على تلك الضوابط أن مجال تحديدها كان ضعيفا، وأن المستند إليه في ذلك كان النظر إلى التعريف دون اعتبار موافقتها أو مخالفتها لخصائص الخلقة والفطرة الإنسانية، ولا اعتبار أسباب وآثار التدخل في الخلقة وإرجاعها للحكم إلى أسبابه ومآلاته.

بناء على هذا العرض للدراسات الأكاديمية الجامعية يتضح لنا أن بعضها وجه البحث فيها إلى دراسة أحكام جزء في نوع من أنواع الفطرة الإنسانية، ولم ترد فيها الفطرة كموضوع مراد تدرس فيها حقيقتها والأحكام المتعلقة بها، إنما هي أبحاث رجعت إليها لكونها تحمل بعض المسائل التطبيقية العملية المتعلقة بنوع من أنواع الفطرة.

وأن البعض الآخر وإن كانت الفطرة محلّا للبحث فيها، إلا أن بحث الفطرة ضمنها كان في مجال غير المجال الذي عالجت هذه الدراسة الفطرة من خلاله، وهو مجال أحكام التدخل فيها.

ثانيا: الدراسات العامة الأخرى:

1- الفطرية: بعثة التجديد المقبلة للدكتور فريد الأنصاري، وهو بحث قيم نشر لدار السلام للطباعة بالقاهرة وطبعت الطبعة الأولى منه عام 2009م.

والكتاب يتجه إلى تقرير العلاقة بين الفطرية والعمل الدعوي الإسلامي، وفيه دعوة إلى استعادة دور الوحي التربوي والاجتماعي في النفس وفي المجتمع.

كما يثبت الكتاب أن طبيعة التدافع الحضاري بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم قد دخلت مرحلة جديدة مختلفة كميا ونوعيا؛ حيث صار الرهان الغربي اليوم قائما على تدمير الفطرة الإنسانية في الأمة بما يجعلها قابلة للابتلاع العولمي الجديد.

ولذلك فإن هذه الأمة لا مناص لها – للاستجابة لهذا التحدي الحضاري- إلا أن ترجع إلى أصول الفطرة المسلوبة.

فدراسة الأنصاري –كما يبدو من عرض ملخصها- تتجه إلى تحديد معالم التجديد الفطري، وعلاقة ذلك بالنهوض الحضاري والدعوي.

فهي – وإن عرفت الفطرة- لم تعط للمفهوم المجال الأوسع في البحث وهو شيء أساسي.

ثم هي بعد ذلك لم تنح منحى بحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية بأنواعها.

2- الفطرة للأستاذ مرتضى مطهري، وهي دراسة طبعت بمؤسسة البعثة بيروت عام 1990 في طبعتها الأولى، وبحث الكاتب في كتابه حقيقة الفطرة بإسهاب بداية من الدلالة اللغوية كمصطلح وانتهاء بآراء الفلاسفة واختلافهم في تحديد المفهوم، ثم في بيان طبيعة هذه الفطرة.

فالدراسة -إذن- لا تتجاوز حدود بحث المفهوم على طولها وسعتها، حيث إنها لم تشر إلى علاقة هذه الفطرة بأحكام التدخل فيها.

3- تغيير خلق الله: مفهومه- مجالاته – ضوابطه وأحكامه الشرعية، للدكتور زرواتي رابح من منشورات دار ابن حزم عام 2007م في طبعته الأولى، وهو من أجود الكتب التي بحثت موضوع تغيير الخلق؛ بأن جمعت بين الجانبين النظري والتطبيقي.

والكتاب يبحث مفهوم تغيير الخلق، وضوابطه ومجالاته، ثم ذكر التطبيقات المتعلقة بتغيير الخلقة الظاهرة للإنسان، فالبحث –إذن- يدرس أحكام التدخل في الخلقة الظاهرة للإنسان، والتي تعد في بحثنا نوعا من أنواع الفطرة الإنسانية، وهي الفطرة الجسدية.

5- منهج البحث:

طبيعة الدراسة اقتصت أن أعتمد في إنجاز هذا البحث على المنهج المركب من الاستقراء والاستنباط، وذلك عند دراسة مفهومي الخلق والفطرة والتدخل فيهما، وذلك عند جمع المعلومات المتعلقة بالبحث في هاتين الجزئيتين.

كما اعتمدت منهج التحليل عند تحليل النصوص التي سيقت كأدلة على بعض المسائل محل البحث وشرحها، وبيان أوجه دلالتها على المطلوب.

كما اعتمدت منهج المقارنة عند إيراد آراء الفقهاء في المسائل الفقهية، مع ذكر أدلتهم ومناقشتها ثم الترجيح بينها، وكذا حين المقارنة بين المذاهب الفلسفية الغربية وآراء بعض فلاسفتها ومفكريها، وبين آراء مفكري الإسلام وفقهائه.

أما فيما يخص عرض المادة العلمية فقد اتبعت الخطوات التالية:

أ- قمت بعزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية المستشهد بها، وذلك برواية حفص عن عاصم.

ب- قمت بتخريج الأحاديث النبوية من مصادرها، واقتصرت على تخريج الحديث من صحيحي البخاري ومسلم حال وجوده فيهما، أو من أحدهما إن كان موجودا فيه دون غيره، دون استقصاء التخريج من جميع كتب الحديث، حيث يغني وجوده في الصحيحين أو في أحدهما، لثبوت صحته بذلك، وأما إن كان واردا

في غيرهما اعتنيت ببيان من أخرجه، وأذكر اسم الكتاب والباب، والجزء والصفحة، ورقم الحديث، وربما أشرت إلى درجته حال الإمكان.

ت- اعتنيت بذكر آراء الفقهاء من الكتب المعتمدة في مذاهبها، واقتصرت في أغلب المسائل على المذاهب الأربعة، ونادرا ما أذكر غيرها، إلا أن تكون المسألة مما له علاقة بموضوع فكري أو فلسفي يقتضي لتجليتها ذكر رأي بعض فلاسفة الغرب أو مفكريهم فأذكره.

ث- اعتنيت بتخريج المسائل الواردة في البحث على القواعد المقررة عند علمائنا حال تعذر وجود النصوص الشرعية الدالة على حكمها.

ج- ترجمت لأغلب الأعلام القدامى، والمعاصرين التي وردت أسماؤهم في متن الصفحة عند ذكرهم لأول مرة، إلا من تعذر أن أترجم لهم.

ح- بالنسبة لتوثيق المراجع والمصادر، فإني أذكر المؤلّف بما اشتهر به، ثم باقي اسمه وكنيته، ثم عنوان الكتاب ومحققه إن وجد، ثم دار النشر ورقم الطبعة ثم سنة النشر، إن وجدا، وإلا كتبت د.ط، عند عدم وجود رقم الطبعة، ود.ت عند عدم وجود عام النشر، ثم أذكر الجزء والصفحة، وإذا تكرر المرجع في الصفحة نفسها، بنفس رقم الجزء والصفحة، كتبت: المرجع نفسه، فإذا تكرر المرجع في أول الصفحة الموالية، أو في الصفحة نفسها، مع اختلاف في رقم الجزء أو الصفحة كتبت: المرجع السابق، وذكرت الجزء والصفحة.

6- أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق الأهداف العلمية التالية:

أ- تحديد المفهوم الدقيق للفطرة الإنسانية وبيان خصائصها وأنواعها، وبحث العلاقة بين التدخل فيها وتغيير الخلق، ليفيدنا ذلك في دراسة الأحكام الشرعية المتعلقة بالتدخل في الفطرة، على اعتبار أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

ب- محاولة بناء نظرية عامة لموضوع تغيير الخلق المتعلق بالتدخل في الهيئة الإنسانية، على اعتبار أنها كل متكامل لا يمكن فصل الظاهرة منها عن الباطنة، فلا تستثنى إحداهما من تغيير الخلق بالتدخل فيها دون الأخرى، وعلى اعتبار أن التوفيق إلى بحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية إنما يتحقق حين ينظر إلى الإنسان على أنه روح وجسد، ومعنى وحس.

ت- المساهمة في بحث بعض الأحكام الشرعية التي هي مسائل تطبيقية لموضوع التدخل في الفطرة الإنسانية، وهي كثيرة جدا، لا نزعم بحثها كلها، بل ولا أكثرها، ولكن وإن تعلق البحث ببعضها فضمن منهج واحد؛ وهو اعتبار مدى موافقة التدخل بها في الفطرة الإنسانية أو عدم موافقته؛ بمعنى تثبيتها، أو

تنظيمها أو مسخها.

7- خطة البحث:

قسمت بحثي هذا إلى مقدمة، وثلاثة أبواب وخاتمة، وضمنت كل باب فصولا، وأدرجت ضمن كل فصل مباحث، وقسمت المبحث إلى مطالب، والمطلب في أغلب الحالات إلى فروع، وشعبت الفروع إلى عدد من النقاط إن اقتضى الأمر ذلك.

عنونت الباب الأول بـ: تغيير الخلق: مفهومه وضوابطه، وقد تناولت هذا الباب في ثلاثة فصول:

درست في الفصل الأول: تعريف الخلق وأنواعه، وذلك من خلال مبحثين:

المبحث الأول: تعريف الخلق والألفاظ ذات الصلة.

المبحث الثاني: أنواع الخلق.

أما الفصل الثاني فقد بحثت فيه خصائص الخلقة الإنسانية، وذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التكريم.

المبحث الثاني: انعدام الحق المطلق في التصرف بها.

المبحث الثالث: التنوع والاختلاف.

وفي الفصل الثالث من الباب الأول عرّفت بتغيير الخلق وحددت ضوابطه، وذلك في مبحثين:

المبحث الأول: تعريف تغيير الخلق.

المبحث الثاني: مجالات تغيير الخلق وضوابطه.

وفي الباب الثاني درست حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية، وذلك في فصلين:

الفصل الأول: الفطرة الإنسانية: تعريفها، خصائصها، ومفهوم التدخل فيها، وضمنت هذا الفصل أربعة مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الفطرة الإنسانية.

المبحث الثاني: الفطرة في القرآن والسنة.

المبحث الثالث: خصائص الفطرة الإنسانية.

المبحث الرابع: مفهوم التدخل في الفطرة الإنسانية.

وبحثت في الفصل الثاني: أنواع الفطرة الإنسانية.

وضمنت هذا الفصل ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: الفطرة العقدية والفطرة العقلية.

المبحث الثاني: الفطرة النفسية والفطرة السلوكية.

والمبحث الثالث: الفطرة الجسدية.

أما الباب الثالث فخصصته لبحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، وذلك في ثلاثة فصول.

الفصل الأول أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تثبيتا وموافقة، وضمنته ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية تثبيتا وموافقة.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تثبيتا وموافقة.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تثبيتا وموافقة.

أما الفصل الثاني فبحثت فيه أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية، وذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية تنظيما وتزكية.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تنظيما وتزكية.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تنظيما وتزكية.

أما الفصل الثالث فبحثت فيه أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا، وذلك في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية مسخا ونسخا.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرةالنفسية والعقلية مسخا ونسخا.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية مسخا ونسخا.

وختمت هذا البحث بخاتمة ذكرت فيها أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها.

الباب الأول

تغيير الخلق: مفهومه وضوابطه

تمهيد:

يعتبر تغيير الخلق فعلا محرّما؛ لأنّه من أمر الشيطان: (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ) [1]، كما يعتبر دليلا يستند إليه الفقهاء في تحريم بعض أنواع التدخل في الهيئة الإنسانية، وقد حصل خلاف واسع في تحديد معنى تغيير الخلق –وإن حصل الاتفاق على كونه مسلكا آثما ومعصية من كبائر الإثم– ولذلك حصل خلاف واسع بين الفقهاء في حكم كثير من المسائل الفرعية المتعلقة بالتدخل في الخلقة الإنسانية.

وبناء عليه تبرز أهمية البحث في مفهوم تغيير الخلق الذي ورد النهي عنه، وفي ضوابطه، وذلك، بتعريف الخلق، وذكر أنواعه، وبيان الصلة بينه وبين بعض الألفاظ المتصلة به، وبحث خصائص الخلقة الإنسانية، وعرض آراء العلماء في بيان مفهوم تغيير الخلق وذكر ضوابطه، وذلك في الفصول التالية:

الفصل الأول: تعريف الخلق وأنواعه.

الفصل الثاني: خصائص الخلقة الإنسانية.

الفصل الثالث: تعريف تغيير الخلق وضوابطه.

1- النساء: 119.

الفصل الأول:

تعريف الخلق وأنواعه

الفصل الأول: تعريف الخلق وأنواعه.

تمهيد: نحاول في هذا الفصل أن نعرف الخلق لغة واصطلاحا، ونذكر أهم المصطلحات ذات الصلة بالخلق، ثم نبين أنواع الخلق.

وتبرز أهمية هذا الفصل في كون الوقوف على حقيقة الخلق بتعريفه، وبيان أنواعه مما يعين على معرفة ماهية الخلق الذي اختص الله عز وجل به، فيكون ذلك معينا على الوقوف على حقيقة تغيير الخلق بعد ذلك.

وسنعرف بالخلق من خلال المبحثين التاليين:

المبحث الأول: تعريف الخلق.

المبحث الثاني: أنواع الخلق.

المبحث الأول: تعريف الخلق.

نذكر في هذا المبحث تعريف الخلق لغة واصطلاحا، ثم نبين العلاقة بين الخلق وبعض الألفاظ ذات الصلة به في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: تعريف الخلق لغة واصطلاحا:

الفرع الأول: تعريف الخلق لغة.

جاء في لسان العرب: "والخلق في كلام العرب ابتداع الشيء على مثال لم سبق إليه"[1].

وقال أبو بكر الأنباري[2] الخلق في كلام العرب على وجهين:

أحدهما الإنشاء على مثال أبدعه.

والآخر: التقدير.

وقال في قوله تعالى: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[3]، معناه أحسن المقدرين، وكذلك قوله تعالى: (وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا)[4] أي تقدرون كذبا، وقوله تعالى: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ)[5] خلقه تقديره، ولم يرد أنّه يحدث معدوما[6].

فالخلق – إذن– يرد في كلام العرب على وجهين:

1- التقدير؛ ومنه قول الشاعر: ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

2- الإنشاء على مثال أبدعه، ومنه قوله تعالى: (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ)[7]، وقوله سبحانه: (هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ)[8].

1- ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414 هـ، ج: 10، ص: 85.

2- عبد الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري، أبو البركات، كمال الدين الأنباري، من علماء اللغة والأدب وتاريخ الرجال، ولد بغداد سنة 513هـ، 1119م وتوفي فيها سنة 577هـ، 1181م. له "نزهة الألباء في طبقات الأدباء" و "الإغراب في جدل الإعراب" و "أسرار العربية" و "لمعة الأدلة" في علم العربية، و "الإنصاف في مسائل الخلاف" في نحو الكوفيين والبصريين، جزآن، و "البيان في غريب إعراب القرآن" و "عمدة الأدباء في معرفة ما يكتب فيه بالألف والياء" و "الميزان" في النحو (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 15، 2002م، ج: 3، ص: 327).

3- المؤمنون: 14.

4- العنكبوت: 17.

5- آل عمران: 49.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج: 10، ص: 85.

7- النحل: 17.

8- لقمان: 11.

الفرع الثاني: تعريف الخلق اصطلاحا.

المقصود بالاصطلاح – هنا- اصطلاح من يصرف الخلق إلى الله تعالى إذا أطلق، ولذلك يقول المناوي[1] رحمه الله تعالى: " الخلق هو الإبداع والإنشاء من العدم، ولا يكون إلا لله تعالى"[2].

فالتعريف الاصطلاحي –إذن- لا يشمل إلا خلق الله، ويستثنى منه أنواع أخرى من الخلق سيأتي الحديث عنها في المبحث الآتي، كما يقتصر التعريف –هنا أيضا- على خلق الله للإنسان، ولقد اختلف علماؤنا في تعريف خلق الله الذي ورد في قوله تعالى: (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[3].

فذهب ابن عباس، ومجاهد[4]، وإبراهيم النخعي، وسعيد بن جبير[5] إلى أنّ خلق الله هو دينه[6].

وذهب آخرون[7] إلى أنّ خلق الله هو فطرة الله[8].

وذهب بعضهم[9] إلى أنّ المراد بالخلق (خلق الله) أمر الله[10]، وإذا بدا أنّ ثمة تعارضا بين هذه التعريفات، أو حتى تنوعا فإنها -في الحقيقة- تصب في معين واحد، وكل تلك المعاني يمكن أن تكون داخلة في مركب التعريف الاصطلاحي لخلق الله الذي هو: "كل ما أبدع الله سبحانه في الإنسانية، وأنشأ من عدم باق على أصل نشأته، وهو ما أمر الله به من أمر وشرع".

1- محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري، زين الدين: ولد سنة 952هـ-1545م وتوفي بالقاهرة عام 1031هـ-1622م، من كبار العلماء بالدين والفنون، له نحو ثمانين مصنفا، منها الكبير والصغير والتام والناقص، من كتبه: "كنوز الحقائق" في الحديث، و "التيسير" في شرح الجامع الصغير، مجلدان، اختصره من شرحه الكبير "فيض القدير" و "شرح الشمائل للترمذي" و "الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية" في جزءين و "شرح القاموس المحيط ". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 204).

2- محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التعريفات، ت: محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، بيروت، دمشق، ط: 1، 1410هـ، ص: 324.

3- النساء: 119.

4- مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي المكي، المقريء المفسر الحافظ، توفي سنة: 103 هـ (ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تذكرة الحفاظ، ت: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1، 1419هـ - 1998م، ج: 1، ص: 71).

5- أبو عبد الله - وقيل أبو محمد - سعيد بن جبير بن هشام الأسدي بالولاء مولى بني والبة بن الحارث بطن من بني أسد بن خزيمة، وكان أسود اللون، كتب لعبد الله بن عتبة بن مسعود، ثم كتب لأبي بردة بن أبي موسى الأشعري وهو على القضاء وبيت المال بالكوفة، وخرج مع عبد الرحمن بن محمد بن الأشعث، (ينظر: الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414 هـ - 1993 م، ج: 3، ص: 1363).

6- السيوطي جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، طبعة دار الفكر بيروت لبنان، ط: 1993، ج: 2، ص: 690.

7- حسنين مخلوف، وشهاب الدين أحمد بن محمد الهائم، (ينظر: حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، طبعة دار المعارف، القاهرة، د.ط، دت، مصر، ص: 85).

8- حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، ص: 85، والدابولي، فتحي أنور، التبيان في تفسير غريب القرآن، دار الصحابة للتراث، مصر، ط: 1، 1992م، ص: 334.

9- هو قول عطاء. (ينظر: ابن الجوزي عبد الرحمان، زاد الميسر في علم التفسير، المكتب الإسلامي بيروت، لبنان، ط: 3، 1404هـ، ج: 2، ص: 206).

10- ابن الجوزي عبد الرحمان، زاد الميسر في علم التفسير، ج: 2، ص: 206.

الفرع الثالث: شرح التعريف.

- (كل ما أبدع الله) على غير مثال سابق، وهو قيد في التعريف يخرج به ما يمكن أن يحاكي به المخلوق خالقه أو غيره من المخلوقين في خلق، أو صنعوا كل ما جعله سبحانه على غير مثال.
- (في الإنسانية) قيد في التعريف أخرجنا به ما أبدع الله في الكائنات والعوالم؛ كالسماوات والأراضين والملائكة، والجن، وغيرها من مخلوقات الله تعالى.
- (وأنشأ من عدم) قيد في التعريف يخرج به ما يمكن أن يوجد مما هو موجود، أو تصرف بالزيادة أو النقص مما يتدخل به المخلوق فيما هو مخلوق، فكل ذلك قد يدعى صناعة، أو إنشاء، أو ابتداعا، ولكن لا يسمى خلقا.
- (باق على أصل خلقته) قيد في التعريف يخرج به ما أصله خلق الله، طالته يد الإنسان بالتدخل فيه تغييرا، وتبديلا، فيكون بذلك مخالفا لأمر الله في نشأته وتكوينه، وهو نفسه تغيير الخلق.
- (وهو ما أمر الله به من أمر وشرع) وإنما اعتبر أمر الله وشرعه خلقه الذي هو على أصل خلقته دون تغيير أو تبديل؛ إذ إن كلمات الله الشرعية تضاهي كلماته الكونية، وتضارعها، وهي حقائق يؤكد بعضها بعضا.

انظر إلى قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ)[1]، وقوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)[2]، ثم انظر إلى قوله سبحانه: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَا)[3] تر كيف تساوى متعلق الحمد الكوني بمتعلقه الشرعي.

والذي يبدو — والله أعلم- أن الدين أعم من الخلق ومن الفطرة منفردين، بل هو مجموعهما، فإنما أمر الله الذي لا تبديل له هو مجموع الخلق مع الفطرة، فتكون معادلة الدين على النحو الآتي:

الديـن = الخلق + الفطـرة.

وهي مقتضى شرح تعريف الخلقة الإنسانية.

1- الأنعام: 1.

2- فاطر: 1.

3- الكهف: 1.

المطلب الثاني: علاقة الخلق ببعض المصطلحات المشابهة له.

حاجتنا إلى هذا المطلب راجعة إلى أننا إذا فقهنا دلالات بعض الألفاظ التي وردت في الكتاب والسنة في سياق الخلق، أو قريبا منه، مقرونة به أحيانا، أو مستقلة عنه أحيانا أخرى، فإن معنى الخلق سيتضح لدينا أكثر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن إدراك معاني تلك المصطلحات ذات الصلة بالخلق، والتفرقة بينه وبينها يمكنه أن يعيننا في تحديد معنى الخلق الذي لا يصح إطلاقه إلا على الله تعالى، ويزيل التعارض الحاصل بين ما ورد من نصوص يدل على أن الخلق ليس إلا لله؛ كقوله تعالى: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ)[1]، وبين ما ورد من نصوص تدل بظاهرها على إثبات الخلق لغير الله؛ كقوله تعالى: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[2]، وقوله سبحانه: (وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا)[3].

الفرع الأول: الجعل.

وسندرس العلاقة بين الخلق وما اتصل به من مصطلحات مشابهة في الفروع الآتية:

أولا: تعريف الجعل لغة:

قال ابن منظور[4]: جعل الشيء يجعله جعلا ومجعلا، واجتعله: وضعه، قال أبو زبيد[5]:

وَما مُغِبٌّ، بِثِنْيِ الحِنْوِ، مُجْتَعِلٌ في الغِيلِ، فِي جانِبِ العِرِّيسِ، محْرابا

وقال يرثي اللجلاج ابن أخته:

ناطَ أَمْرَ الضِّعافِ، واجْتَعَلَ اللّيْلَ كحَبْلِ العَادِيَّةِ المِمْدُود.

أي جعل يسير الليل كله مستقيما كاستقامة حبل البئر إلى الماء، والعادية البئر القديمة.

وجعله يجعله جعلا: صنعه.

1- فاطر: 3.

2- المؤمنون: 14.

3- العنكبوت: 17.

4- محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، من نسل رويفع بن ثابت الأنصاري، ولد بمصر (وقيل: في طرابلس الغرب) سنة 630هـ-1232م، خدم في ديوان الإنشاء بالقاهرة، ثم ولي القضاء في طرابلس، وعاد إلى مصر فتوفي فيها سنة 711 هـ-1311 م، وقد ترك بخطه نحو خمسمائة مجلد، وعمي في آخر عمره، من أشهر كتبه: "لسان العرب" و"مختار الأغاني" و "مختصر مفردات ابن البيطار" و"نثار الأزهار في الليل والنهار". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 108).

5- شاعر مشهور مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام واختلف في إسلامه، واسمه حرملة بن منذر، ويقال المنذر بن حرملة بن معد يكرب بن حنظلة بن النعمان بن حية، بن حتانية مثناة، بن سعد بن الغوث بن الحارث بن ربيعة بن مالك بن هني بن عمرو بن الغوث بن طي الطائي، توفي سنة 35 هـ. (ينظر: ابن عساكر أبو القاسم، تاريخ دمشق، ت: العمروي عمرو بن غرامة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، يروت، ط: 1، 1419هـ - 1998م، ج: 12، ص: 320-327، والعسقلاني بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415 هـ، ج: 7، ص: 136، 137).

وجعله صيره، قال سيبويه[1]: جعلت متاعك بعضه فوق بعض ألقيته، وقال مرة: عملته.

وجعل الطين خزفا، والقبيح حسنا: صيره إياه، وجعل البصرة بغداد: ظنها إياها، وجعل يفعل كذا: أقبل، وقال الزجاج: جعلت زيدا أخاك نسبته إليك، وجعل عمل، وهيأ وجعل: خلق.

وجعل: قال، ومنه قوله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[2]، معناه إنا بيناه قرآنا عربيا، حكاه الزجاج، وقيل: قلناه، وقيل صيرناه، ومن هذا قوله: وجعلني نبيا، وقوله تعالى: (وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاثًا)[3]، قال الزجاج: الجعل هاهنا بمعنى القول والحكم على الشيء، كأن تقول جعلت زيدا أعلم الناس، أي قد وصفته بذلك وحكمت به، ويقال جعل فلان يصنع كذا وكذا كقولك طفق وعلق يفعل كذا وكذا.

ويقال: جعلته أحذق الناس بعمله؛ أي صيرته، وقوله تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ)[4] أي خلقنا، وإذا قال المخلوق: جعلت هذا الباب من شجرة كذا فمعناه صنعته[5].

وقال الخليل بن أحمد الفراهيدي[6]: "جعل جعلا، صنع صنعا، وجعل أعم؛ لأنك تقول: جعل يأكل، وجعل يصنع، ولا تقول: صنع يأكل، والجعل ما جعلت الإنسان أجرا له على عمل يعمله، والجعالة بتثليث الجيم أيضا، والجُعلات: ما يتجاعل الناس بينهم عند بعث أو أمر يحزنهم من السلطان، والجعل: دابة من هوام الأرض، والجعل واحدها جعلة؛ وهي النخل الصغار.

والجِعال والجِعالة: خرقة تنزل بها القدر عن رأس النار يتقى بها من الحر"[7].

1- أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الملقب سيبويه، مولى بني الحارث بن كعب بن عمرو بن عُلَة بن جَلْد بن مالك بن أُدد، ولد بقرية من قرى شيراز، يقال لها: "البيضاء" من عَمَل فارِس، ثم قدم البصرة ليكتب الحديث، كان أعلم المتقدمين والمتأخرين بالنحو، اختلف في وفاته، قيل 181هـ، وقيل 190هـ، وأخذ سيبويه النحو عن الخليل بن أحمد وعن عيسى ابن عمر ويونس بن حبيب وغيرهم، وأخذ اللغة عن أبي الخطاب المعروف بالأخفش الأكبر. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط، ج: 3، ص: 463-465، و الزَّبِيدِي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين "سلسلة ذخائر العرب"، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط: 2، ج: 66، ص: 22).

2- الزخرف: 3.

3- الزخرف: 19.

4- الأنبياء: 30.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج: 11، ص: 111.

6- الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي الأزدي اليحمدي، أبو عبد الرحمن، من أئمة اللغة والأدب، وواضع علم العروض، أخذه من الموسيقى وكان عارفا بها، وهو أستاذ سيبويه النحويّ، ولد في البصرة سنة 100هـ- 718م وتوفي سنة 170 هـ - 786 م، كان شعث الرأس، شاحب اللون، قشف الهيئة، متمزق الثياب، متقطع القدمين، مغمورا في الناس لايعرف، من كتبه: "العين" و "معاني الحروف" و "جملة آلات العرب" و "تفسير حروف اللغة" و "العروض" و "النقط والشكل" و "النغم".(ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 2، ص: 314).

7- الفراهيدي، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 299.

من خلال ما ذكر ابن منظور، والفراهيدي عن معنى الجعل يمكن حصر معانيها في:

- كونها تحوي معنى صنع وتزيد عليه؛ أي أن هناك إضافة لمعنى الصناعة تبرز في الصيرورة والتحويل من حال إلى حال أخرى ويكون ذلك في المحسوسات، كما في المعنويات المتجسدة في المحسوسات.

- أن معاني جعل تتسع لتدل على ما هو معنوي بحت في لفظة الجعالات، وهو ما يتجاعل الناس بينهم عند بعث أمر يحز بهم من سلطان، فيكون المعنى: صناعة تحويلية في الرأي النهائي المنسوج من آراء أولية بسيطة أو متناقضة.

- وقد يتسع المعنى عن طريق مجاز المجاورة في لفظة "الجعْل" بوصفه أجرا على عمل، لكون العامل يصنع ما يتحول من الأعمال من غير نافع أو محايد إلى ما هو نافع[1].

ثانيا: تعريف الجعل من خلال الاستعمال القرآني:

وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة ذكر فيها جملة "جعل"، وسنحاول ذكر الآيات التي وردت فيها هذه الجملة بتصنيفها باعتبار المعنى الدقيق للفعل جعل المتفاعل مع معاني الكلمات التي تتألف منها جملة: "جعل" مع مراعاة الوظائف النحوية التي تحددها الجملة لكلماتها مع الأخذ بعين الاعتبار المعنى المعجم لفعل جعل الذي هو الصيرورة والحركة[2]، وسنحاول عرض الآيات التي ذكر فيها جملة "جعل" تبعا لوضع المفعول الثاني للفعل جعل.

1- الآيات التي ورد فيها ذكر "جعل" مع ذكر المفعولين شيئين محسوسين: وقد وردت ضمن هذا الاعتبار آيات كثيرة منها قوله تعالى: (فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)[3]، وقوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)[4]، ويكون معنى جعل هنا – بوضوح- صيّر، لكون الفعل جعل دخل على مبتدأ وخبر، و- دوره إذ ذاك- أن يغير حكم الطرفين شكلا ومضمونا؛ فأما من حيث الشكل فإنهما – المبتدأ والخبر- يصيران مفعولين، وأما من حيث المضمون فإن جعل – هنا- تؤدي وظيفة معنوية وهي أنها تصير المفعول الأول إلى الثاني.

1- حميدي خالد كاظم وتومان غازي حسين، معاني جعل في الإفراد والإسناد والاستعمال القرآني، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع: 35، عام 2014م، المجلد: 1، ص: 293.

2- المرجع نفسه.

3- المؤمنون: 41.

4- الفرقان: 23.

2- الآيات التي ورد فيها ذكر "جعل" مع مجيء المفعول الثاني مشتقا: ومن الآيات التي وردت ضمن هذا الاعتبار قوله تعالى: (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)[1].

والملاحظ للآية الكريمة (اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا)[2]، لا يجد فرقا بينها وبين الآيات المندرجة ضمن الاعتبار الأول، لكون المفعولين دالين على ذاتين (شيئين)؛ وهما هذا: (وهو المكان الموحش المشار إليه)، والبلد.

ويدل الوصف آمنا على أن المكان المشار إليه كان غير آمن قبل تصييره كذلك.

ولذلك فإن الاعتبار الذي سقنا هذه الآية ضمنه متعلق بقوله تعالى: (وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا)[3]، وهي جملة الاستجابة للدعاء.

وهنا اختلف المفسرون في تحديد معنى جعل – هنا- فمن اعتبر مثابة مفعولا ثانيا ذهب إلى أن معنى جعل صيّر[4]، ومن اعتبر مثابة اسم مكان مخصوص للإثابة، أي بما يوصف به المكان، فكأنهما صارا شيئا واحدا، فتكون النتيجة أن يكون الفعل جعل – عندهم- متعديا إلى مفعول واحد، فأعطوا للفعل جعل معاني تليق به ضمن هذا الاعتبار؛ كمعنى خلق، أو وضع وأبدع، واعتبر حالا من مفعوله[5].

3- الآيات التي ورد فيها ذكر "جعل" مع حذف المفعول الثاني: ومن الآيات التي وردت ضمن هذا الاعتبار قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ)[6]، وقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ)[7].

1- البقرة: 125، 126.

2- البقرة: 126.

3- البقرة: 125.

4- العمادي، أبو السعود، محمد بن محمد، (تفسير أبو السعود) إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ت: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 194.

5- وقد اعترض بعض الباحثين المتخصصين في الدراسات اللغوية على هذا التوجه في اعتبار مثابة اسم مكان مخصوص للإقامة، صار متحدا مع المكان المعرف (البيت)، واعتبر أن هذا التوجه أورث عند أصحابه إيهاما بأن الفعل جعل يتعدى إلى مفعول واحد، وهذا ما جعلهم يذكرون له معان غير معناه الذي هو صير، كخلق...، وممن اعترض على هذا التوجه الدكتور خالد كاظم حميدي، والدكتور غازي حسين تومان، ومحل اعتراضهما من جهة كون هذا التوجه يغفل المعنى المعجمي لكلمة جعل التي يرجع أصلها إلى معنى التصيير والحركة، وبناء عليه، ذهبا إلى أن مثابة تعرب- لتؤدي جعل في جملتها، دلالتها الأصلية- حالا (ينظر: كاظم خالد حميدي، وتومان غازي حسين، معاني جعل في الإفراد والإسناد والاستعمال القرآني، ص: 291).

6- الأنعام: 1.

7- العنكبوت: 27.

إن هذا التركيب الذي وردت عليه الآيتين السابقتين، حيث لم يكن المفعول الثاني فيه باديا، جعل بعض المفسرين – اعتمادا على اعتماد التركيب اللغوي– يذهبون إلى أن معنى جعل – هنا– خلق وأوجد[1]، مستبعدين تضمنها لمعنى التصيير؛ لأن التركيب في ظاهره يحيله.

يقول الدكتور خالد كاظم حميدي: بعد أن ذكر التوجه إلى تفسير معنى جعل حين يحذف المفعول الثاني بخلق وأوجد: "...ولكن كل هذه البدائل لا تلبي المعنى المقصود الذي يصوره الفعل "جعل" ولذلك يكون معنى الآيتين كالأتي: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ)[2]: أي: صيرناهما ظلمات ونورا من بعد أن لم يكونا كذلك، أما حالهما الأولى فمسكوت عنه ولا نعلم عنه شيئا، فربما كان النور غير مدرك، كأن يكون أشعة تحت الحمراء أو فوق البنفسجية، فنراه ظلمة فصيره الله مدركا بالأبصار..."[3].

وحين ينظر إلى كثير من الآيات التي وردت فيها جعل متعدية إلى مفعولين حذف الثاني منهما، حين ينظر إليها بالمنهج السابق يزال الإشكال المتعلق ببعض التفاسير التي أعطت لجعل معنى خلق على اعتبار كونها غير متعدية إلى مفعولين؛ ومن تلك الآيات قوله تعالى: (حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)[4]، والآية فيها دلالة على أن القرآن قبل أن يصير عربيا أمره مسكوت عنه، ولذلك حصل حول معناه خلاف، ذكره الزمخشري، دون أن يذكر ترجيحا لرأي على غيره، فقال: "جعلناه: بمعنى صيرناه، معدى إلى مفعولين، أو خقلناه معدى إلى مفعول واحد كقوله تعالى: (وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ)[5]"[6].

وهكذا يتضح لنا أن جعل في القرآن الكريم ورد بمعنى صير، وكان هذا المعنى واضحا حين يرد فعل "جعل" في جملة يكون فيها المفعولان مذكورين دالين على ذاتين أو شيئين، ويحتاج هذا المعنى إلى نظر دقيق لتبينه إذ ورد المفعول الثاني في جملة " جعل" مشتقا، أو كان محذوفا.

1- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط: 4، 1430هـ-2009م، ص: 197، والزمخشري جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1419هـ-1988م، ج: 1، ص: 141.

2- الأنعام: 1.

3- خالد كاظم حميدي، وتومان غازي حسين، معاني (جعل) في الإفراد والإسناد والاستعمال القرآني، ص: 293.

4- الزخرف: 1-3.

5- الأنعام: 1.

6- جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، الطبعة الأخيرة، 1392هـ، ج: 4، ص: 230.

ثالثا: علاقة الجعل بالخلق.

من تعريف كل من الخلق، والجعل السابقين؛ حيث ذكرنا أن معنى الخلق يرجع إلى أمرين:

- التقدير.
- الإنشاء على مثال أبدعه، وأن معنى الجعل يرجع إلى الصناعة والصيرورة.

وعلاقة الجعل بالخلق – هنا– تتحدد تبعا لنسبة الخلق؛ فإن كانت نسبته إلى الله سبحانه، وهي الأصل؛ إذ إن الخلق في الأصل لا يكون إلا له، فإن الجعل يلتقي مع الخلق في معنى التقدير الذي هو ملحوظ في الصيرورة والانتقال والصناعة.

ويفترق الجعل مع الخلق في كون الخلق هو الإيجاد المبدييء من العدم، وهي صفة إلهية لا يجوز أن تنسب لبشر؛ أما الجعل فهو التصرف في ما هو مخلوق بتحويله إلى غيره، وهو صفة تثبت لله سبحانه، ولغيره أيضا.

أما إن كان الخلق منسوبا إلى العبد، وقد سبق أنه لا يجوز إلا على وجه المجاز، فيكون بمعنى التقدير، فإنه يلتقي مع الجعل في نفس التقدير الملحوظ في الاصطلاحين.

الفرع الثاني: الفعل والعمل والصنع.

وإنما ذكرنا هذه الأفعال مقترنة لتقاربها في المعنى، وسنذكر تعريف كل منها ثم نشير إلى العلاقة بينها وبين الخلق.

أولا: الفعل.

1– تعريفه لغة:

قال ابن منظور: فَعَل يَفْعَلُ فَعْلاً وفَعَالية، فهو فاعل، فعل الشيء عمله وصنعه[1].

وورد في تاج العروس من جواهر القاموس:

فعل: الفعل بالكسر حركة الإنسان، وقال الصاغاني: هو إحداث كل شيء من عمل أو غيره، فهو أخص من العمل، أو كناية عن كل عمل، متعد أو غير متعد، كما في الحكم، وقيل: هو الهيئة العارضة للمؤثر في غيره بسبب التأثير أولا، كالهيئة الحاصلة للقاطع بسبب كونه قاطعا، قال ابن الكمال: وقال الراغب: الفعل: التأثير من جهة مؤثر، وهوعام لما كان بإيجاده أو بغيره، ولما كان لعلم أو بغيره، ولما كان بقصد أو بغيره، ولما كان من إنسان أو الحيوان أو الجماد، والعمل مثله، والصنع أخص منهما.

1– ابن منظور، لسان العرب، ج: 11، ص: 529.

وقال الجويني: الفعل ما كان في زمن يسير بلا تكرير، والعمل ما تكرر وطال زمنه واستمر، ورُدّ بحديث: "ما فعل النغير"[1]، والفعل عند النحاة ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، وقال السعد في شرح التصريف: الفعل بالكسر اسم لكلمة مخصوصة، وبالفتح مصدر فَعَل، كمنع، وفعل به بفعل فِعلا وفَعلا، فالاسم مكسور والمصدر مفتوح[2].

2- الفرق بينه وبين الخلق.

سئل الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي عن الفرق بين الخلق والفعل فأجاب بأن الخلق فعل وزيادة، أما الفعل فهم أعم من الخلق، حيث إنه قد يتضمن الخلق وقد لا يتضمنه؛ كقوله تعالى: (وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا)[3]، وكذلك في قوله تعالى: (يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ)[4]، فالرؤية فعل وليس خلقا[5].

وإذا كانت هذه الإجابة تتضمن الفرق بين الفعل والخلق في جنب الله سبحانه، فإنه يمكن أن نضيف فرقا آخر بين المصطلحين وهو أن الخلق مما اختص به الله عز وجل، بينما يمكن إطلاق لفظ الفعل على غيره.

ثانيا: العمل.

1- تعريفه لغة:

قال ابن فارس: العين والميم واللام اصل واحد صحيح، وهو عام في كل فعل يفعل، قال الخليل: عمل يعمل عملا، فهو عامل، واعتمل الرجل إذا عمل بنفسه، قال:

إن الكريم وأبيك يعتمل إن لم يجد يوما على من يتكل

والعمالة: أجر ما عمل، والمعاملة مصدر من قولك عاملته، وأنا أعامله معاملة، والعملة: القوم يعملون بأيديهم ضروبا من العمل، حفرا، أو طيا أو نحوه، ومن الباب عامل الرمح وعاملته، وهو ما دون الثعلب قليلا مما يلي السّنان، وهو مصدره.

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأدب، باب: الكنية للصبي وقبل أن يولد للرجل، ج: 8، ص: 30، رقم: 6203، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأدب: باب: استحباب تحنيك المولود عند ولادته وحمله إلى صالح يحنكه، وجواز تسميته يوم ولادته، واستحباب التسمية بعبد الله وإبراهيم وسائر أسماء الأنبياء عليهم السلام، ج:3، ص: 1692، رقم: 2150/30.

2- الزبيدي محمد بن محمد عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت، ج: 30، ص: 139، 140.

3- الفجر: 22.

4- الشعراء: 218.

5- فتاوى البوطي، موقع نسيم الشام، رقم الفتوى 35634، بتاريخ: 2012/10/14م، www.naseemalsham.com.

2- الفرق بينه وبين الفعل:

ذكر أبو هلال العسكري[1] في الفروق اللغوية الفرق بين الفعل والعمل فقال: " إن العمل إيجاد الأثر في الشيء، يقال: فلان يعمل الطين خزفا، ويعمل الحوض زنبيلا والأديم سقاء، ولا يقال يفعل ذلك لأن فعل ذلك الشيء هو إيجاده على ما ذكرناه، وقال الله تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ)[2] ؛ أي خلقكم وخلق ما تؤثرون فيه بنحتكم إياه أو صوغكم له.

وقال البلخي رحمه الله تعالى: من الأفعال ما يقع في علاج وتعب واحتيال ولا يقال للفعل الواحد عمل. وعنده أن الصفة لله بالعمل مجاز، وعند أبي ليله رحمه الله أنها حقيقة"[3].

وقال ابو حيان التوحيدي[4]: "المقابسة الخامسة والسبعون: في بيان الفرق بين الفعل والعمل سألت أبا سليمان عن الفرق بين الفعل والعمل فقال: الفعل يقال على ما ينقضي، والعمل يقال على الآثار التي تثبت في الذوات بعد انقضاء الحركة.

قال: والعمل أيضا يعم كل معنى صادر عن ذات، وجد الفعل أنه كيفية صادرة عن ذات، والانفعال كيفية واردة عن ذات؛ فالفعل يقال على التحقيق على هذا المعنى"[5].

وقال الراغب الأصفهاني[6] في المفردات في غريب القرآن: "العمل كل فعل يكون من الحيوان بقصد، فهو

1- الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران العَسْكَري، أبو هلال، عالم بالأدب، له شعر، نسبته إلى (عسكر مُكرَم) من كور الأهواز، توفي بعد 395هـ - 1005 م، من كتبه: "التلخيص" في اللغة، و "معجم" و "جمهرة الأمثال"و "الحث على طلب العلم" و "كتاب الصناعتين: النظم والنثر" و "شرح الحماسة" و "الأوائل" و "الفرق بين المعاني" و "العمدة" و "ما تلحن فيه الخاصة" و "المحاسن". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 2، ص: 196).

2- الصافات: 96.

3- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، ط: 1، 1412هـ، ص: 109.

4- أَبُو حيّان التوحيدي، صاحب المصنَّفات، واسمه عَلِيّ بْن مُحَمَّد بْن الْعَبَّاس الصُّوفِي، توفي فِي حدود 400 هـ، له مصنَّفات عديدة فِي الْأدب والفصاحة والفلسفة، وكان سيئ الاعتقاد، نفاه الوزير أَبُو مُحَمَّد المهلّبي، وقيل: إنّ أبا حَيَّان معدود فِي كبار الشافعية. له مصنفات كثيرة منها "البصائر". (ينظر: الذَهَبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ت: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 2003م، ج: 8، ص: 837).

5- التوحيدي، أبو حيان بن محمد بن العباس، المقابسات، دار سعاد وصباح، ط: 2، ص: 280.

6- الإمام العلاَّمة أبو القاسم حسين بن محمد بن المُفَضَّل الرَّاغب الأصفهاني، أديب، إمام من حكماء العلماء، اشتهر بالتفسير واللغة. أصله من أصفهان، وعاش ببغداد، وكان في أوائل المائة الخامسة، له "مفردات القرآن" و"أفانين البلاغة" و"المحاضرات" و"تفصيل النشأتين " و"تفسير القرآن" و"درَّة العادل" و "المعاني الأكبر" و"احتجاج القراء" و"تحقيق البيان في تأويل القرآن" و "تفسير الراغب". (ينظر: كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، 2010م، ج: 2، ص: 56).

أخص من الفعل؛ لأن الفعل ينسب إلى الجمادات، والعمل قلما ينسب إلى ذلك، ولم يستعمل العمل في الحيوانات إلا في قولهم: البقر العوامل"[1].

والخلاصة:

أ- أن العمل هو إيجاد الأثر في الشيء، ويطلق على الآثار المعمولة في الشيء، والفعل هو إيجاد الشيء نفسه.

ب- العمل شيء مستمر دؤوب، ولا يقال للفعل الواحد المنقضي مرة واحدة عمل.

ج- العمل يعم كل ما يصدر عن الذات من فعل وانفعال، والفعل قسيم الانفعال في الحقيقة.

د- العمل لا يكون إلا بقصد، والفعل قد يكون بدون قصد؛ كفعل البهائم، ولا يقال عمل في حق البهائم.

3- الفرق بين العمل والخلق.

يمكن ملاحظة الفرق بين الخلق والعمل من أوجه:

- الوجه الأول وهو الذي ثبت فيه الفرق بين الخلق والفعل وهو أن الخلق يشمل العمل وزيادة، كما شمل الفعل وزيادة، مع ملاحظة ما بين الفعل والعمل من فرق.

- الوجه الثاني أن الخلق لا يكون على الحقيقة إلا لله، بينما العمل يكون له سبحانه ولغيره.

قال تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ(71)وَذَلَّلْنَاهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ)[2].

ثالثا: الصنع.

1- تعريفه لغة:

ورد في لسان العرب: صنع عمله، وقوله تعالى: (صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ)[3].

وقوله تعالى: (وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي)[4]، تأويله اخترتك لإقامة حجتي.

والصناعة حرفة الصانع، وعمله الصنعة، والصناعة ما تستطيع من أمر"[5].

وفي الصحاح في اللغة: "الصنع بالفم مصدر قولك صنع إليه معروفا، وصنع به صنيعا قبيحا، والصناعة حرفة الصانع، وعمله الصنعة، وصنعة الفرس – أيضا- حسن القيام عليه...

1- الأصفهاني، أبو القاسم الحسيني بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1412هـ، ص: 587.

2- يس: 71، 72.

3- النمل: 88.

4- طه: 41.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج: 8، ص: 292.

وامرأة صناع اليدين؛ أي حاذقة ماهرة بعمل اليدين.

والتصنع تكلف حسن السمت، وتصنعت المرأة إذا صنعت نفسها، والمصانعة: الرشوة، وفي المثل: من صانع بالمال لم يحتشم من طلب الحاجة، والمصنعة كالحوض يجمع فيه ماء المطر، وكذلك المصنعة بضم النون، والمصانع الحصون[1].

فأصل الصنع في اللغة — إذن- يرجع إلى العمل بحذاقة ومهارة وحسن أداء.

2- الفرق بين الصنع والعمل:

الصنع هو ترتيب العمل وإحكامه مع تقدم العلم به وبما يوصل إلى المراد فيه، ولذلك يقال للنجار صانع، ولا يقال للتاجر صانع؛ لأن النجار سبق علمه بما يريد عمله، وبالأسباب التي توصل إلى المراد، خلافا للتاجر؛ فإنه لا يعلم إذا اتجر أنه يصل إلى مراده من الربح أم لا، فالعلم لا يقتضي بما يعمل له[2].

3- الفرق بين الصنع والخلق:

الصنع هو الخلق المتقن في جنب الله تعالى، فيكون وصفا للخلق؛ لأن خلق الله تعالى كله متقن، (الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ)[3]، وإذا تعلق بغير الله عز وجل فهو الإنشاء بتدبير وإتقان.

فتكون علاقة الصنع بالخلق من جهتين:

الأولى: أن يكون فيه معنى وصف الخلق، وغيره من أفعال الله عز وجل بالإتقان.

الثانية: أن الخلق مما يختص به الله سبحانه أما الصنع فيمكن أن يتصف به غير الله عز وجل.

1- الجوهري، أبو نصر اسماعيل، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 4، 1407هـ - 1987م، ج: 1، ص: 397.

2- الجرجاني علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط: 2، 1413هـ، ص: 175.

3- السجدة: 7.

المبحث الثاني: أنواع الخلق.

الخلق – في الأصل– ليس إلا لله سبحانه: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[1]، فلا خالق على التحقيق إلا هو (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ)[2] ونسب القرآن لفظ الخلق إلى غير الله تعالى، استشكل المعنى، فاقتضى ذلك البيان والتوضيح، لإزالة اللبس، وذلك عند بيان أنواع الخلق، وتوضيح حقيقة كل نوع منها في المطالب التالية:

المطلب الأول: خلق الله سبحانه.

وهذا النوع هو أصل الخلق؛ إذ الخلق إذا أطلق لم ينصرف إلا إليه، لأنه لا خالق على الحقيقة إلا الله، قال الله تعالى: (يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ)[3]، وقال سبحانه: (هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ)[4]، وقال سبحانه: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[5]، وقال تعالى: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ)[6].

وخلق الله — هنا– يصح إطلاقه على معنييه اللغويين؛ ابتداع الشيء على مثال لم يسبق إليه، أو التقدير، فالله سبحانه هو خالق الإنسان من عدم على غير مثال سبق إليه: (هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا)[7]، ثم هو الذي أوجده بتقدير وتسوية؛ بما أودع فيه من نظـــام

الإيجاد، وقانون النشأة والتكوين بأن خلقه من تراب، وجعله نطفة في الأرحام، ثم خلق النطفة علقة، وخلق العلقة مضغة، وخلق المضغة عظاما، ثم كسا العظام لحما، ثم أنشأه خلقا آخر[8].

يقول ابن عاشور[9] في تفسير قوله تعـالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

1- الأعراف: 54.

2- فاطر: 3.

3- الحج: 73.

4- لقمان: 11.

5- الأعراف: 54.

6- فاطر: 3.

7- الإنسان: 1.

8- الحكمي، حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ت: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط: 3، 1415هـ – 1995م، ج: 6، ص: 11.

9- محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين المالكيين بتونس وشيخ جامع الزيتونة وفروعه بتونس، ولد عام 1296هـ–1879م في تونس، وتوفي بها سنة 1393 هـ– 1973م، عين عام 1932 شيخا للإسلام مالكيا، وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة، له مصنفات مطبوعة، من أشهرها "مقاصد الشريعة الإسلامية" و "أصول النظام الاجتماعي في الإسلام" و "التحرير والتنوير" في تفسير القرآن، صدر منه عشرة أجزاء، و"الوقف وآثاره في الإسلام" و"أصول الإنشاء والخطابة" و"موجز البلاغة" ومما عني بتحقيقه ونشره "ديوان بشار بن برد". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 174).

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)[1] والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية، ومنه خلق الأديم إذا هيأه ليقطعه ويخرزه، قال زهير[2] في هرم بن سنان[3]:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري.

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجا لا صنعة فيه للبشر، وهو أيضا معنى البدع لا على مثال سابق، فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها، وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخزف.

فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بعضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه، وتكوين الزرع في الحبوب، وتكوين الماء في الأسحبة، فذلك كله خلق، وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس؛ كالتزوج، وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ العربية دلالة على معنى الإيجاد من العدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام، فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله، تعالى: (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ)[4]، وقال: (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ)[5]، وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره، ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه عجرفة، فيجب أن ينبه على تركه[6].

المطلب الثاني: خلق العباد.

وهذا النوع من الخلق ليس إلا ضربا من المجاز، أو هو حمل على المعنى اللغوي إن أثبتناه على حقيقته، ويصرح القرآن الكريم بوجود هذا النوع من الخلق على هذا المعنى، في مواضع منها:

1- البقرة: 21.

2- زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رياح المزني، من مضر: حكيم الشعراء في الجاهلية، وفي أئمة الأدب من يفضله على شعراء العرب كافة، ولد في بلاد "مُزَينة" بنواحي المدينة، وكان يقيم في الحاجر "من ديار نجد" واستمر بنوه فيه بعد الإسلام، قيل كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة فكانت قصائده تسمى "الحوليّات" أشهر شعره معلقته التي مطلعها: "أمن أم أوفى دمنة لم تكلم"، (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 3، ص: 52).

3- هرم بن سنان بن أبي حارثة المري، من مرة بن عوف بن سعد بن ذبيان، من أجواد العرب وقضاتهم المحكمين في الجاهلية، وهو ممدوح زهير بن أبي سلمى، اشتهر هو وابن عمه "الحارث بن عوف بن أبي حارثة " بدخولهما في الإصلاح بين عبس وذبيان، ومات قبل الإسلام نحو 608 م، في أرض لبني أسد يقال لها "رزاء" وهو متوجه إلى النعمان. (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 8، ص: 82).

4- النحل: 17.

5- فاطر: 3.

6- ابن عاشور، الطاهر، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ط، 1997 م، ج: 1، ص: 328.

قوله تعالى: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[1]، وقوله سبحانه: (وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا)[2] أي تقدرون كذبا، وقوله تعالى: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ)[3]وخلقه – هنا- تقديره، ولم يرد أنه يحدث معدوما[4].

ولما كان التقدير من معنيي الخلق صح إطلاق لفظ الخلق على البشر من هذا الوجه؛ فهم يقدّرون أمرهم على وجه لا يخرج عن تقدير الله سبحانه وتعالى، سواء أكان أمر الله –هنا- كونيا أم شرعيا، أما الأمر الشرعي فهم يدبرونه بتدبير أمور الدين؛ بإقامة الشعائر من الصلوات والصوم والزكاة والحج، وطلب العلم الشرعي، والجهاد ذبا عن الدين، ونشرا له، وكذا بإقامة جميع التكاليف الشرعية المقدور عليها، إما على وجه الوجوب أو الندب.

وأما الأمر الكوني فإن العباد يقدّرون ما بوسعهم من اتخاذ الأسباب التي أمروا باتخاذها على وجه الوجوب أو الندب تبعا للسبب المأمور باتخاذه، وكل مل لا يتعلق تكليفهم به من الأمور الكونية؛ كإيجاد شيء من عدم، أو إماتة أو إحياء، فلا خلق لهم منه، على ما تقد من تأويل الخلق بالتقدير.

فالعبد يخلق – إذن- بمعنى أنه يقدّر بمباشرة الأسباب تذرعا بها إلى مسبباتها سواء أكانت شرعية أم كونية، وهو مع ذلك مفتقر دائما إلى إعانة الله سبحانه له ليباشر الأسباب، فلن يخرج خلقه بتدبير الأسباب عن خلق الله عز وجل، الشارع لهذه الأسباب، إن كانت شرعية، المكوّن لها، إن كانت كونية، المجري لها وفق سنن محكمة، فقد حمل الله سبحانه في الأسباب الشرعية ما يتوصل به إلى نيل رضاه ومحبته؛ فهي العلة المؤثرة فيها بحصول المسبب من رضا الله[5].

ولقد جعل الله تبارك وتعالى في الأسباب الكونية قوة التأثير في مسبباتها؛ فجعل في النار قوة الإحراق التي بها يقع الفعل، فهو فرع عن سببه الكوني، وجعل في الأكل الشبع بعده.

فالسنة مطردة في كلا النوعين: الشرعي والكوني، فلا يتوصل إلى المراد إلا ببذل سببه، ولا يكون ذلك إلا بإقدار الله تعالى للعبد على ذلك، فلن يقدر العبد على مباشرة أي سبب شرعي أو كوني إلا إذا أذن الله عز وجل مجري الأسباب، فيسعى العبد في تحصيل تلك الأسباب بما كلّف به، وليس له تحصيل المسببات، بل ذلك كله راجع إلى الله خالق كلّ شيء؛ فمريض يباشر سبب الدواء فيشفى، وآخر يباشره فيهلك مـــع

1- المؤمنون: 14.

2- العنكبوت: 17.

3- آل عمران: 39.

4- ابن عاشور، محمد، تفسير العدل والاعتدال، موقع مكتبة صيد الفوائد: http: //www.saaid.net/book/index.php، تم استيراده من نسخة: shamela160000، ج: 2، ص: 56.

5- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: علي بن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط: 2، 1419هـ- 1999م، ج: 4، ص: 425.

كون العلة واحدة، والدواء واحد، فلا يؤمر أحدهما بترك السبب لعدم جدواه، بل يؤمران جميعا بمباشرة سببه، وأما الشفاء فليس لهما، أو للطبيب، ولا للملك الموكل بتأويل قدر الله عزّ وجلّ فيهم، بإحياء، أو إماتة، بل هو لله سبحانه وحده[1].

فيصح من هذا الوجه إطلاق لفظ الخلق على العبد، لا على ما ذهبت إليه القدرية الذين جعلوا العبد خالقا لأفعاله، على معنى الإيجاد لا تقدير الأسباب بمباشرتها توصلا إلى مسبباتها[2].

كما يصح إطلاق لفظ الخلق في حق العبد بمعنى مباشرة أسباب الصناعات المشهودة، فهو يتضمن – أيضا– معنى التقدير؛ فالصانع قبل أن يصنع صناعته يقدرها في ذهنه، أو خارجه، كما يقع في عالم البناء – مثلا– فقبل التشييد، تعد رسوم تصميمية تضع التصور الأول، فهو يتضمن معنى التقدير فيما يقدر عليه العبد من الأسباب المشهودة، ويزيد عليه معنى التنفيذ، وتنفيذ العبد – هنا– ليس إيجادا من العدم، بل هو تحويل للمادة الموجودة سلفا من صورة إلى أخرى، فليس إيجاده مطلقا كإيجاد الله سبحانه وتعالى من العدم.

وقد يستشكل بعض ما يقدم عليه الإنسان من إنجاز؛ كالاستنساخ – مثلا– فيوهم ذلك أنّ الإنسان يوجد من لا شيء، والحقيقة غير ذلك، حيث إن مادة الاستنساخ الأولى، وهي الخلية التي يتم استبدال نواة مخصبة بنواتها، موجودة سلفا، فليس للمستنسخ إلا عملية الاستبدال، ولا يقدر أحد – غير الله– على إيجاد الأنوية أو الخلايا من العدم، بل يقدر على التحكم في انقساماتها، فهي تجري وفق سنن كونية محكمة ليس له إلا رد الفعل اتجاهها، فإن شاء الله أجراها على سنن الاستقامة كما في عامة الأجساد وإن شاء أبطل السنة الكونية، فتخرج الخلية عن معدل النمو الطبيعي، إظهارا لقدرته سبحانه في خلق الأضداد، وحكمته في مباشرة أسباب العلاج، وعلى هذا المعنى يحمل قوله تعالى: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[3].

فإما أن يكون المعنى: فتبارك الله أحسن المقدرين[4]، فتقديره أكمل وأنفذ من تقدير العبد على التفصيل السابق، أو فتبارك الله أحسن الموجدين[5]؛ فإيجاده قد عم كل صور الإيجاد، سواء أكان من عدم أم من صورة موجودة يفنيها عزّ وجلّ ليوجد منها صورة أخرى كما في أطوار الجنين، بخلاف إيجاد العبد الذي لا يتعدى حد التصرف في الصورة بمباشرة أسباب تحويلها من هيئة إلى هيئة.

ومـا ذكره القرآن الكريم من خلق الإنسان يحمل على معنى التقدير، ومنه ما حكاه من قـول عيسـى علـيه

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 328.

2- الغامدي، صالح بن غرم الله، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير، دار الأندلس، ط: 1، 1418هـ - 1998م، ج: 1، ص: 373.

3- المؤمنون: 14.

4- التوحيدي، أبو حيان محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1420هـ، ج: 6، ص: 369.

5- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 17.

السلام: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ)[1].

يقول الشيخ الطاهر بن عاشور رحمه الله: "فما حكاه الله في القرآن الكريم من قول عيسى عليه السلام: (أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ)[2]، وقول الله تعالى: (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي)[3]، فإنّ ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى ومن أجل ذلك قال الله تعالى: (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ)[4]"[5].

فالسياق في خلق المسيح عليه السلام قد رد الحقيقة إلى أصلها اللغوي، فهو أصل في معرفة مراد المتكلم، فالمراد بالخلق – هنا– التقدير لقرينة السياق، فيقدر المسيح عليه السلام هيئة الطير دون أن يخلق فيه مادة الحياة بل يباشر صورة السبب، وهو النفخ فيخلق الله عز وجل مادة الحياة في الطير، وبذلك رد على من استدل بهذه الآية على ألوهية عيسى المسيح عليه السلام، فليس له إيجاد الحياة من عدم، وإنما له تقدير الهيئات[6].

ونخلص إلى أن الخلق قد استقر معناه في عرف الشرع على حقيقة الإيجاد من العدم، فصار بذلك حقيقة شرعية في ذلك المعنى الذي اختص به الله عزّ وجلّ بل هو من أخص أوصاف ربوبيته سبحانه، فالربوبية خلق للأشياء من العدم، وتدبير لها بالسبب الكوني نفاذا، أو الشرعي ابتلاء لمن يصح التكليف بهم، ومع صيرورته ضرورة شرعية إلا أنّه لا يمتنع حمله على أصله من الحقيقة اللغوية التي يصح إطلاقها على العبد مقيدة بحالة، على ما تقدم من معنى التقدير والتحويل الذي يقدر عليه[7].

المطلب الثالث: خلق الملائكة.

لقد وردت نسبة الخلق إلى الملائكة في حديث ابن مسعود رضي الله عنه، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إذا مرّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليهما ملكا فيصوّرها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها"[8].

1- آل عمران: 49.

2- آل عمران: 49.

3- المائدة: 110.

4- المؤمنون: 14.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 328.

6- ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج: 4، ص: 425.

7- ابن أبي العز الدمشقي، علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1417هـ -1997م، ص: 55، 56.

8- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ج: 4، ص: 2037، رقم: 2645/3، عن ابن مسعود رضي الله عنه.

وخلق الملائكة – هنا- محمول على تدبير أمر الله عز وجل الكوني؛ فالملائكة تدبر الأمر بإذن الله عز وجل، كما قال تعالى: (فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا)[1]، فهي تتلقى منه سبحانه الأمر الكوني النافذ المعلوم أزلا بالعلم التقديري الأول المسطور في اللوح المحفوظ قبل خلق السماوات والأرض، فتباشر الملائكة سبب إيجاد المقدور الكوني على حدّ ما شاء ربنا عزّ وجلّ فيقع تأويله كما علم وسطر، فلا يزاد فيه ولا ينقص، فالربوبية تدور حول هذين المعنيين الجليلين: قدرة الله عز وجل النافذة؛ وهي صفة من صفات جلاله، وبها يظهر كماله في تقديره الأول، وقضائه الثاني بإيجاد المقدور وفق ما قدّر، فالملائكة – إذن- لا تستقل بالتدبير، وإنما هي مستخلفة في التنفيذ، ولا تعمل إلا بأمر مستخلفها سبحانه وتعالى، كما قال مولانا عزّ وجلّ: (لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ)[2].

فلا يصدرون إلا عن أمر الله الكوني النافذ، فإذا شاء أمرا أمر بحكمه الكوني، وإذا شاء خلقا أمر بكلمات الخلق، وإذا شاء موتا أمر بكلمات الإماتة، فتلقتها الملائكة على حدّ الإذعان والتسليم، فباشرت أسباب تأويلها في عالم الشهادة فظهرت حكمة الله عزّ وجلّ في أن جعل لكل شيء سببا، فإنّ الملائكة لا تستقل بالتأثير في هذا الكون، بل هي منفذة لأمر ربها، مستجيبة لأمره وحكمه[3].

وهكذا يتبين أنه لا خالق -على الحقيقة- إلا الله عز وجل، وإنما حظ العبد من الخلق –إن نسب إليه- هو التقدير الذي يدخل ضمن إمكانه وما كُلّف به، ومباشرة الأسباب التي أذن له فيها، وحظ الملائكة منه تدبير أمر الله عز وجل، على وجه التسليم والطاعة.

1- النازعات: 5.

2- الأنبياء: 27.

3- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دار الوفاء، المنصورة، ط: 2، 1421هـ -2001م، ج: 11، ص: 322، وموقع أرشيف منتدى الفصيح: http: //www.alfaseeh.com، آخر تحديث: محرم 1432هـ- ديسمبر 2010م.

الفصل الثاني:

خصائص الخلقة الإنسانية

الفصل الثاني: خصائص الخلقة الإنسانية.

لا نزعم –هنا– بحث جميع خصائص الإنسان المادية والمعنوية، واستقصاء جميع ما يتميز به الإنسان في خلقته عن غيره، ولكننا سنحاول بحث أهم ما تختص به هذه الخلقة، وتتميز به عن غيرها من مخلوقات الله سبحانه، من جهة، ومن جهة أخرى نركز على تلك الصفات التي هي مما فطر عليه الإنسان في خلقته تلك، وذلك لنهتدي بأخذ تلك الخصائص بعين الاعتبار في مبحث أحكام التدخل في تلك الجوانب التي جبل عليها الإنسان في خلقته، لعلنا نهتدي إلى إصابة الحق في ذلك.

فهذا الفصل – إذن– محاولة لبيان كون هذه الخلقة الإنسانية التي يراد بحث أحكام التدخل فيها، لها ما يميزها عن الأشياء، فهو مخلوق كرمه ربه ورفع من شأنه، خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، كما أنه مخلوق لا يستأثر بحق تملك نفسه، بل ينازع ذلك حق الله، كما أنه يختص بعد موته بصبغة من الخلود يمنحه إياها الحي الذي لا يموت.

وكل تدخل في هذه الخلقة الإنسانية لا يأخذ هذه الخصائص مجتمعة بعين الاعتبار؛ هو تدخل يسيء إلى الإنسان، كما أن أي حكم على أي تدخل في تلك الخلقة يغفل هذه المعطيات، وفق نظرة جزئية للنصوص قد تتوهم بعض المصالح تريد استجلابها أو تزعم مفاسد تتوهم درءها، يكون حتما قاصرا، لا يمس الحقيقة في عمقها[1].

وسنبحث خصائص الخلقة الإنسانية في المباحث الآتية:

المبحث الأول: التكريم.

المبحث الثاني: انعدام الحق المطلق في التصرف بها.

المبحث الثالث: التنوع والاختلاف.

1– شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان دراسة فقهية مقارنة، أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الشريعة، جامعة دمشق، إشراف الدكتور أحمد حسن، عام 1431هـ/2010م، ص: 29.

المبحث الأول: التكريم.

إن أهم خصائص الخلقة الإنسانية، هو ذلك التكريم الإلهي الذي حظيت به، وامتن الله عزّ وجل به عليها لما قال: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)[1].

وهذا التكريم الذي خص به الإنسان يمسّ جميع جوانب خلقته، المادية والروحية؛ حيث إن الله عز وجل خص الإنسان بالتكريم في أصل خلقته، فخلقه كان من الله خلقا مخصوصا، متميزا بالشرف على خلق سائر المخلوقات، وذاته المادية والمعنوية استجمعت من معاني العز والشرف ما لم تستجمعه سائر الكائنات، ثم سخّر الله عزّ وجل له – بعد ذلك- كثيرا ممن، ومما خلق، وجعل قوانين الكون، ونواميس الوجود تستجيب له، وتخضع لأمره[2].

وإذا كان لموضوع تكريم الإنسان أثره في جوانب متعددة في حياة الفرد والمجتمع، فإن الذي نودّ بيانه – هنا- من تلك الآثار هو أثره فيما يستحق هذا المخلوق من احترام ينبغي اعتباره حين إرادة التدخل فيه.

يقول الدكتور عبد المجيد النجار: "ومن البيّن أن للإيمان بعقيدة تكريم الإنسان أثرا كبيرا في النفس وفي المجتمع، فاستشعار الإنسان لرفعة ذاته يفضي به إلى استعظام دوره في الحياة، وينأى به عن اليأس والعبثية، كما أنه يفضي به إلى تصرف اجتماعي يقوم على احترام الذات البشرية، ومراعاة حقوق الإنسان، في مظاهرها المختلفة الفردية والاجتماعية"[3].

وللتكريم الرباني للخلقة الإنسانية مظاهر متعددة، سنحاول استعراضها في المطالب التالية:

المطلب الأول: شرف الخلق.

لقد توالت نصوص الوحي التي دلت على علو شأن الإنسان، وجلالة قدره، وشرف خلقه، ويتجلى شرف هذا الإنسان في خلقته في مظاهر متعددة أهمها: كونه مخلوقا بيد الله سبحانه، وكونه مستويا في خلقته.

الفرع الأول: شرف خلقة الإنسان لكونه مخلوقا بيد الله عزّ وجل، نافخا فيه من روحه، منشئا له على صورته.

لقد تميز خلق الإنسان عن غيره بكونه سبحانه قد باشر خلقه بيده، ونفخ فيه من روحه، وفي ذلك دلالة واضحة على العناية المخصوصة من الله تعالى بهذا المخلوق في تصويره وتكوينه.

1- الإسراء: 70.

2- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ج: 21، ص: 10-14، والنجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، ط: 1، 1417هـ-1996م، ص: 12، و شهرالدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 30.

3- د. عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ص: 14.

ومن الآيات الدالة على ذلك قوله سبحانه: (قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنْ الْعَالِينَ)[1]، ففي الآية بيان لشرف الإنسان في خلقته، وعلوّ مكانته لكونه مخلوقا بيد الله سبحانه، يقول الإمام الرازي[2]: "إن السلطان العظيم لا يقدم على عمل شيء بيده إلا إذا كانت غاية عنايته مصروفة إلى ذلك العمل، فإذا كانت العناية الشديدة من لوازم العمل باليد أمكن جعله مجازا عنه"[3]، وقال القرطبي: "أضاف خلقه إلى نفسه تكريما له، وإن كان خالق كل شيء، وهذا كما أضاف إلى نفسه الروح، والبيت، والناقة، والمساجد، فخاطب الناس بما يعرفونه في تعاملهم، فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئا بيده إلا على سبيل الإعظام والتكريم"[4].

وإذا كان شرف الخلقة الإنسانية باديا في كونها من صنع يد الله سبحانه، فإن هذا الشرف يتجلى أيضا في كون هذه الخلقة محلا لعنصر شريف، هو روح الله سبحانه وتعالى، ولا يعني ذلك أبدا حلول جزء من الله سبحانه في الجسد الإنساني كما توهم بعض الحلوليين، بل يعني بيان تشريف هذه الخلقة الإنسانية وتكريمها بإسناد النفخ، وإضافة عنصر الروح إليه سبحانه[5].

كما ورد – أيضا- في معنى شرف الخلق قول الرسول صلى الله عليه وسلم عن أبي هريرة[6] رضي الله عنه: "خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يجيبونك فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن"[7]، وإذا اختلف شراح الحديث في الضمير في قوله صلى الله عليه وسلم: "في صورته" هل يعود إلى آدم؛ أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط إلى الأرض، أو إلى أن مات، أو يعود إلى الله سبحانه،

1- ص: 75.

2- هو أبو عبد الله، محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، التميمي البكري الطبرستاني، الرازي، الملقب بفخر الدين، والمعروف بابن الخطيب الشافعي، المولود سنة 544هـ، كان –رحمه الله- متكلم زمانه، جمع كثيرا من العلوم ونبغ فيها، فكان إماما في التفسير والكلام، والعلوم العقلية، وعلوم اللغة، من مؤلفته: التفسير الكبير، والتفسير الصغير، والمحصول في علم الأصول، توفي عام 604هـ. (ينظر: ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية في التاريخ، ، مطبعة السعادة بمصر، 1358هـ، ج: 13، ص: 60).

3- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، ج: 26، ص: 231، 232.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2002 م، المجلد 8، ج: 15، ص: 193.

5- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 15، 16، و شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 31.

6- أبو هريرة الدوسي، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اختلف في اسمه واسم أبيه اختلافا كثيرا؛ فقيل عبد الرحمان بن صخر، وقيل غير ذلك، قدم على النبي صلى الله عليه وسلم عام خيبر سنة سبعة من الهجرة، صحب النبي صلى الله عليه وسلم أربع سنين، وكان أحفظ الصحابة، توفي رضي الله عنه عام تسع وخمسين من الهجرة (59هـ). (ينظر: العسقلاني بن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج: 4، ص: 202-211).

7- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الاستئذان، باب: بدء السلام، ج: 4، ص: 131، رقم: 6227، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير، ج:4، ص: 2183، رقم: 2841/28.

فيكون المعنى – كما قال ابن حجر- خلقه على صفته من العلم، والحياة، والسمع، والبصر، مع كون صفات الله لا يشبهها شيء[1]، إذا اختلف شراح الحديث في دلالة الضمير على المعنيين، فإن الذي يستفاد من الحديث هو شرف هذا الخلق ورفعته.

الفرع الثاني: استواء الخلقة.

إن شرف وفضل كل مخلوق في خلقته التي أنشئ عليها متعلق بمدى تحقيق تلك الخلقة للهدف الذي من أجله وجدت، وبقيمة ذلك الهدف أيضا، وإذا كان الإنسان قد خلق لأعلى غرض، وأسمى غاية بالنسبة للمخلوقات كلها، فإن استواء الخلقة التي أنشيء عليها لتحقيق ذلك الهدف الأسمى مما يدل على شرف الإنسان وكرامته[2].

قال سبحانه: (وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[3]، والتقويم هو التسوية والاعتدال[4].

أما مظاهر استواء الخلقة، وحسن التقويم في البعد الجسدي، والتكوين الجسمي في الخلقة الإنسانية فهي كثيرة لا تحصى، سواء من حيث مظهره الخارجي؛ كالاستواء والتناسق بين أعضائه وجمالها، أو من حيث المخبر وتكوينه الدقيق العجيب[5].

ولقد فطر الإنسان في خلقته على هيئة هي روعة في الإبداع والجمال والكمال، من انتصاب في قامته، وتموقع وسائل إدراكه في جهته العليا، وذلك كله مما يساعده على الإشراف على أوسع نطاق، ليسهل عليه قضاء حوائجه ومصالحه، ورعاية منافعه، ودفع الغوائل عنه، وهذا عكس البهائم التي خلقت مكبة على وجهها، ومن تأمل كل عضو من الأعضاء في خلقة الإنسان الجسمانية لألفاه ذا دور عظيم في الحياة[6].

هذا بالنسبة للأعضاء الظاهرة في الخلقة الجسمانية الإنسانية، أما ما تعلق بأعضائه الباطنية، فهي على درجة – أعجب- وأدق، سواء ما تعلق بالتراكيب العضوية البسيطة مثل النشادر، أو التراكيب العضوية المعقدة كسلاسل الحموض الأمينية الضخمة، كذا الحمض النووي D.N.A الذي يشترك في تكوين نواة

1- العسقلاني ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مكتبة الصفا، القاهرة، ط: 1، 1424هـ، 2003م، ج: 11، ص: 3، 4، و عبد المجيد النجار، قيمة الإنسان، ص: 16، 17.

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 32.

3- التين: 1-4.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 10، ص: 354.

5- الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، ج: 32، ص: 11، 12.

6- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 21، و شهر الدين قالة أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 33.

الخلية الحية، ومرورا بالخلايا المتعددة، وانتهاء بالتراكيب الصعبة التي تشكل الأعضاء والأجهزة[1].

وإذا كان الجانب المادي من الخلقة الإنسانية على هذا القدر من الدقة والرفعة ليتمكن الإنسان من أداء مهمة الاستخلاف، والقيام بشؤون التكليف على أحسن وجه، فإن الجانب المعنوي في هذه الخلقة هو أعظم رفعة، وأشد دقة، وأعلى شأنا وتناسقا وانسجاما، لأن هذا الجانب هو الذي تقوّم به إنسانية الإنسان، وهو الذي يوجه مسار الاستخلاف، ويدفع الجسم لتنفيذ تدبيره[2].

وأبرز العناصر في الجانب المعنوي من الخلقة الإنسانية وأشرفها هو العقل الذي هو مناط التكليف للقيام بمهمة الاستخلاف، ولقد أنشيء – لتلك الأهمية- على أكمل الوجوه، وفطر على هيئة من الاستواء عجيبة؛ حيث إن له –فطرة- قدرة على التمييز بين الحق والباطل، والخير والشر، والنافع والضار، كما أوتي قدرة على استيعاب ما غاب من الحقائق بأصل خلقته، بصفة قابلة للتوسع والزيادة والتطوير، بما يمكّن صاحب العقل من التكيف مع مقتضيات استخلافه، وتعامله مع أسرار وطبائع الوجود، ليتم له إمكان الاستمرار في معايشة واقع الحياة، انطلاقا من تجربة الماضي لتحقيق التوفيق في التخطيط للمستقبل[3].

يضاف إلى ما فطر عليه الإنسان في أصل خلقته من الكمال العقلي، ما جبل عليه من المشاعر والغرائز والعواطف، التي هي من الفطرة النفسية التي تضمن للإنسان قيما ذاتية واجتماعية تمكنه من أداء رسالته الاستخلافية، والقيام بوظائفه المادية والاجتماعية.

يقول عبد المجيد النجار: "وإلى جانب العقل خُصّ الإنسان في بنيته المعنوية بجملة من العواطف والغرائز ذات البعد الفردي والاجتماعي من شأنها أن تحقق للإنسان التواصل النوعي والتواصل الاجتماعي، وتضمن التآزر بين الأفراد والتعاون في تأدية الأعمال، وفي نقل مكتسبات الحكمة من جيل إلى جيل، ومن جماعة إلى جماعة، وذلك ما تحققه فطرة الحفاظ على النوع ماديا وثقافيا، وفطرة الاجتماع، وهو ما خص به الإنسان دون غيره مما يتضمنه قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا)[4]، فقد جعل الله الناس جماعات وركّز فيهم فطرة الاستمرارية التي انحدروا بها من آدم وحواء، وفطرة التعاون المعبّر عنه بالتعارف"[5].

1- خالص جلبي، الطب محراب الإيمان، دار الهدى، الجزائر، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 9، 10، و شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 33.

2- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 21، 22.

3- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 22.

4- الحجرات: 13.

5- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 23، 24.

ومن هنا يبدو أن هذا الإنسان أعد في خلقته المكرّمة والمشرّفة إعدادا فطريا خاصا، ظاهرا وباطنا، جسدا وعقلا وروحا ووجدانا وغرائز، وإرادة واستطاعة، أي إعداد على تقويم خاص تقتضيه إمكانية إنفاذ أمانة التكليف، في رفعة مستواها، وبعد غايتها[1]، مصداقا لقوله تعالى: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[2]، وقوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)[3].

إن هذه الآيات القرآنية وما دلت عليه من الآيات الكونية في خلق الإنسان لتحمل من الدلالة الواضحة على كرامة الإنسان، وفضل الله عز وجل عليه في تحسين خلقته الجسمانية والنفسية والعقلية، كما تحمل دلالة أخرى على أن ثمة انسجاما دقيقا حاصل بين قوى النفس والعقل وبين استواء الجسد واعتدال القوام[4].

الفرع الثالث: الاصطفاء بالتكليف.

لقد اصطفي الإنسان من بين المخلوقات لتناط به مهمة التكليف الذي هو الأمانة الكبرى التي دلت عليها الآية الكريمة – عند كثير من المفسرين-: (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)[5].

والتكليف – هنا- لا يراد منه –فقط- ما ورد في التشريع من أحكام، بل ما طبع عليه العبد في خلقته الإنسانية من فطرة.

يقول محمد الطاهر بن عاشور– بعد أن ذكر مجموع الأقوال التي فسرت بها الأمانة في الآية الكريمة، وأرجعها إلى عشرين قولا-: "... وهذه الأقوال ترجع إلى أصناف: صنف الطاعات والشرائع، وصنف العقائد، وصنف ضد الخيانة، وصنف العقل، وصنف خلافة الأرض، ويجب أن يطرح منها صنف الشرائع؛ لأنها ليست لازمة لفطرة الإنسان، فطالما خلت أمم عن التكليف بالشرائع، وهم أهل الفتر، فتسقط ستة أقوال وهي ما في الصنف الأول، ويبقى سائر الأصناف لأنها مرتكزة في طبع الإنسان وفطرته"[6].

1- فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ط: 1، 1408هـ، 1988م، المجلد: 1، ص: 107.

2- التين: 4.

3- الانفطار: 6-8.

4- سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط: 10، 1401هـ، 1981م، ج: 6، ص: 3850، 3933 بتصرف.

5- الأحزاب: 72.

6- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 346.

وإنما اعتبر التكليف الشرعي، الذي يوافق التكليف الفطري، أمانة، لأنه مما عهد به إلى الإنسان في عالم الذر، وتم إقرار الإنسان وتحمله لذلك العهد[1]: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ)[2].

هذا من جهة، أما من جهة أخرى، فإن اعتبار ما فطر عليه الإنسان في أصل خلقته، من الإيمان، والفضائل، والخير تكليفا لحصول المشقة والكلفة من غير تعارض مع ما فطر عليه الإنسان من القيم التي سبقت الإشارة إليها، وما جبل عليه من الغرائز والطبائع.

وقد وضح هذا المعنى الدكتور عبد المجيد النجار في قوله: "وإنما وصف التكليف بأنه الأمر بخلاف ما في الطبيعة؛ لأن في تحمله مشقة تعاكس بعض ما خلق عليه الإنسان من الغرائز والطبائع"[3].

والمراد بكون الإنسان مكلفا كونا وفطرة بما حمل من الأمانة، أنه جبل في أصل خلقته على كل ما يوافق أحكام الشريعة في أصولها، بل في كثير من فروعها؛ كالإقرار بوجود الله ووحدانيته والإحساس بالافتقار إليه ومحبته، والرغبة فيما عنده، والرهبة من جلاله، والشعور بالحاجة إلى عبادته والذل بين يديه، ثم إن الإنسان – في أصل خلقته– مفطور على الميل إلى الخير، والطمأنينة إلى مسالكه، وتقبل الفضائل والتوجه إلى فعلها من غير ما تكلف، كما هو مفطور على عدم استساغته السوء، والتوجس من ارتكابه، ولذلك عبّر عمّن يركب السوء ويأتيه بالاكتساب، مع أن الأصل في الخير أن يكسب، والشر أن يكتسب، إلا فيما شذ من ذلك[4].

ووجه كون هذا التكليف تكريما للإنسان واصطفاء له آت من كونه يحقق لهذا المخلوق – دون سواه– حرية الإرادة والاختيار بين نوازع الخير والشر التي ركبت فيه بما صرح به الوحي في قوله سبحانه: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)[5]، وفي قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[6]، فيتسامى الإنسان إلى قمة إنسانيته – إذ ذاك– فيكون قمّة في المخلوقات.

الفرع الرابع: الرفعة في التعبد.

إن الشعائر التعبدية التي يؤديها الإنسان لا تعتبر استجابة منه لأوامر يرهق كاهله بها، بل على العكـــس من

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 13، ص: 543، 544، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 21، ص: 346.

2- الأعراف: 172، 173.

3- النجار، عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 27.

4- الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم، ج: 1، ص: 242.

5 - البلد: 10.

6 - الشمس: 7، 8.

ذلك كله هي تناغم مع نداء تكويني فطري، واستجابة لرغبة جامحة إلى القيام بها، ليشعر المتعبد معها بالسعادة كلها، والطمأنينة جميعها، حين يتحرر من عبادة أصنام آلهة متعددة في صورها وأشكالها متحدة في طبيعتها وحقيقتها، ولذلك تجد المتعبد – حين يستجيب لنداء فطرته- ينطلق انطلاقة المتحرر من كل الأغلال، شاعرا بعزته وكرامته، وقد أثبتت الدراسات العلمية التي قام بها علماء متخصصون في علم النفس الديني[1] بالتعاون مع علماء متخصصون في الطب[2] أن العبادة نزعة فطرية عند الإنسان لا يمكن لأحد أن يتخلص منها، إلا تعاميا عن الفطرة السوية التي جعلت الإنسان ينزع إلى التدين على مدى التاريخ، وتعطيلا لقدرات هائلة وإمكانات بالغة التعقيد والتطور تمكنه من الاستقرار والتحليل المنطقي والتفكير الاستنباطي.

وخلصت نتائج تلك الدراسات إلى أنه يمكن بطرق علمية لقياس الأنشطة الفكرية أثناء العبادة، وأن ممارسة التأمل العميق الذي هو صورة من صور الخشوع في العبادة، قد يساعد على التغلب على الشعور بالألم النفسي، والإحباط، ويعيد التوازن في توزيع النشاط في مراكز المخ، ويفرغ شحنات الشعور بالتعاسة والألم وفقدان الأمل، وأن العبادة بخشوع شفاء لاضطرابات النفس البشرية وتقوية لجهاز المناعة[3].

فالمتعبد لله صدقا هو المتحرر المكرم حقا، فبقدر ما تذل تعز، وبقدر ما تفتقر تستغني، كل ذلك مما تقتضيه فطرة الإنسان في عجيب تركيبها، وغريب أحوالها.

ولقد عبر عن هذه الحقيقة الدكتور عبد المجيد النجار في قوله: "وقد عبر القرآن الكريم على ما يجمع هذه المعاني في قوله تعالى: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)[4]، فالوهن هو الضعف واستشعار الضآلة، والحزن هو ضرب من الانهزام إزاء المحيط وفي ذلك كله منافاة لكرامة الإنسان ورفعته، وهذا الوضع من الضعف والضآلة والانهزام لا يتطرق إلى الإنسان إذا ما حل به الإيمان؛ أي إذا ما كان عابدا متوجها إلى الله تعالى، فقد علقت في هذه الآية العزة والكرامة والاستعلاء بالعبادة، فتكون العبادة هي سبب الرفعة ومظهر التكريم"[5].

1- مثل البروفيسور اورنسميكفي صاحب كتباب الدراسات النفسية الدينية، وعميد المؤسسة الأمريكية لعلاج الاضطرابات الذهنية Neuro-theology.

2- مثل البروفيسور أندرو نيوبيرج Andrew Newberg أستاذ علم الأشعة Radiology بكلية الطب بجامعة بنسلفانيا في فيلاديلفيا في الولايات المتحدة الأمريكية.

3- الإيمان والعبادة فطرة وشفاء، موقع الإعجاز: www.eajaz.org.php.scientific-miracles.

4- آل عمران: 139.

5- النجار عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 36.

المطلب الثاني: حرمة الخلقة الإنسانية[1].

من مظاهر تكريم الله عز وجل للإنسان أن جعل للإنسان حرمة، فضمن حقوقا تحفظ له هذه الحرمة، تتعلق بعض هذه الحقوق بالإنسان حيا، وبعضها يظل لاصقا بالإنسان بعد وفاته.

وسنحاول بحث هذه الحقوق الضامنة لكرامة الإنسان، وحرمة خلقته حيا و ميتا.

الفرع الأول: حرمة الخلقة الإنسانية في الحياة.

وتبرز حرمة الخلقة الإنسانية في الحياة، في مجموع التشريعات، والتوجيهات والوصايا، التي وردت بها نصوص الوحي تثبت حقوقا يختص بها هذا المخلوق المكرم.

أولا: حق حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير[2].

لقد ضمن الإسلام في تشريعاته وأحكامه حرية الاعتقاد لكل شخص، وكذلك حرية العبادة وفقا لمعتقده، فلا سلطان لأحد على أحد في فرض العقائد، وحمل حقائق الدين، أو الإلزام بالقيام بشعائر التعبد التي لا يعتقد بأصل تشريعها.

ولقد وردت نصوص الوحي تؤكد هذا الحق الإنساني وتدعو إلى إقراره وتأكيده، يقول الله عز وجل: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ)[3]، ويقول سبحانه: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ)[4]، ويقول تعالى: (وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ)[5]، وقال سبحانه: (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ)[6].

فهذه النصوص – وغيرها- تؤكد هذا الحق الإنساني في المعتقد، دون تدخل أو مصادرة من أحد ما دام يلتزم الحدود العامة، ولا يسعى بكفره وارتداده إلى تهديد الأمن العقدي والفكري والسلوكي والاجتماعي، للمجتمع، ولا إلى تضليل الأمة، كما ورد في القرآن الكريم: (وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبِعَ دِينَكُمْ)[7].

وهكذا نرى أن الإسلام قد سبق دعوة المنظمات الدولية في العصر الحاضر إلى حرية الاعتقاد والفكر، حتى اعترفت الأمم المتحدة بأهمية حرية المعتقد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي اعتمد في 10 ديسمبر

1- المرجع السابق، ص: 35.

2- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلام الأمم المتحدة، دار الدعوة، الاسكندرية، مصر، ط: 5، 1422 هـ، 2002م، ص: 178.

3- البقرة: 256.

4- يونس: 99.

5- الكهف: 29.

6- الكافرون: 6.

7- آل عمران: 72، 73.

1948م، وقد نصت المادة 18 منه على أن: " لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة، وإقامة الشعائر، ومراعاتها، سواء أكان ذلك سرا أم مع الجماعة"[1].

وإذا كانت حرية المعتقد والفكر مما أقر في ديننا الحنيف قبل صدور تلك الإعلانات والقرارات الدولية بقرون عدة ومارسها المسلمون على أرض الواقع طيلة ازدهار الحضارة الإسلامية، مما يدل على مدى عدل وتسامح الإسلام واحترامه للإنسان في مقتضيات إنسانيته[2].

ولقد شهد المنصفون من الباحثين بهذه الحقيقة، تقول المستشرقة الألمانية زيغريدهونكة: "لا إكراه في الدين، هذا ما أمر به القرآن الكريم، وبناء على ذلك فإن العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام، فالمسيحيون والزرادشتية، واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها سمح لهم جميعا دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسوهم بأدنى أذى، أوليس هذا منتهى التسامح؟ أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟"[3].

أقول إذا كانت حرية المعتقد والفكر مما سبق ديننا المنظمات الحقوقية في تقريرها، فإن ثمة حقائق ينبغي أن تقرر فيما تعلق بمفهوم حرية المعتقد التي يقررها الإسلام، ويضمنها؛ فهي لا تعني أن الإسلام يعترف بعقائد الشرك؛ أو يرضى بدين غير الإسلام، كلا، بل إن موقف الوحي من الدعوة إلى التوحيد كان واضحا، قال الله تعالى: (وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ)[4]، وقال سبحانه (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ)[5]، وقال تعالى (إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ)[6].

والإسلام – هنا- يعرض حقائق التوحيد التي توافق فطرة الإنسان بالإقناع والبيان فمن اتبع الحق عن بينة ورضا فقد اهتدى، ومن أعرض عن ذكر الله وتنكب السبيل أفهم أنه خالف الفطرة وجانب الصواب والحق، وعرضت عليه آثار اختياره وعقبى موقفه في العاجل والآجل، ثم خلي بينه وبين قناعاته واختياراته، ثم إن ثمة موضوعا آخر ذا علاقة بحرية المعتقد التي يضمنها الإسلام، ربما حصل فيه نوع لبس ينبغي تجليته؛ ألا وهو حكم المرتد حيث إن علماء الإسلام يذهبون إلى أنه لا يحق لأحد أن يبدل دين الإسلام بغيره

1- أنظر الموقع الرسمي لمنظمة الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، قسم الوثائق، http: //www.un.orf/ar/rights.

2- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلام الأمم المتحدة، ص: 179.

3- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضونو كمال، دار الجيل، بيروت، ط: 8، 1413هـ، 1993م، ص: 364.

4- آل عمران: 85.

5- آل عمران: 19.

6- المائدة: 72.

باسم حرية الاعتقاد؛ أو بغيره من المسوغات إلا في حالة الإكراه مع اطمئنان القلب بالإيمان؛ ومن بدل دينه استحق الحد الذي هو القتل[1]، لقوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"[2]، وخلافا لما ذهب إليه علماؤنا القدامى في هذه المسألة فإن بعض الباحثين المعاصرين كتب في موضوع حرية الاعتقاد في الإسلام بشيء من التجديد والتباين عما كان معهودا عليه عند علماء المسلمين الأوائل؛ فأنكر حد الردة وعقوبة المرتد[3]، والناظر بعمق يدرك أن حد الردة ثابت بالنصوص الصحيحة من السنة؛ كقوله صلى الله عليه وسلم: "من بدل دينه فاقتلوه"[4]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك للجماعة"[5]، فالحكم إذن ثابت بهذه النصوص، وإنما الخلاف حاصل في تعليل الحكم هل هو ثابت بسبب الكفر أم بسبب الحرابة، ولعل التعليل الثاني أقرب إلى ما دلت عليه عمومات النصوص وقواعد الشريعة؛ إذ إنه لا إكراه في الدين، وحرية الاعتقاد –بالمفهوم الذي أوضحناه– مكفولة في الإسلام فلم يبق إلا أن يصار إلى التعليل بالحرابة، ولما كانت الحرابة من المرتد غير مقتصرة على المواجهة المباشرة، بل ربما كانت مخادعته بالخروج من الدين شر أنواع الحرب النفسية، ناهيك عن كون التمييز بين المرتد المحارب وغيره من الصعوبة بمكان، حكم على كل مرتد بالحد الشرعي على وجه العموم.

1- اتفق العلماء على وجوب قتل المرتد الذكر والأنثى، خلافا للحنفية الذين يذهبون إلى أن الأنثى المرتدة لا تقتل، ولكن تجبر على الإسلام، وجبرها يكون بحبسها حتى تسلم أو تموت، (ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1424هـ-2003م، ج: 2، ص: 817، والدردير، الشرح الكبير، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، د.ط، د.ت، ج: 4، ص: 304، ومحمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، ج: 4، ص: 139، وابن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، ج: 8، ص: 124، ومرعي بن يوسف الكرمي، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، تحقيق محمد زهير شاومين، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر، ج: 3، ص: 358، ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط: 8، 1425هـ-2005م، ج: 7، ص: 5580 وما بعدها).

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب: حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، ج: 4، ص: 61، رقم: 6922.

3- عبد الله أحمد مبارك باوادي، حرية الاعتقاد في الإسلام بين مفهوم النص والخطاب الديني المعاصر، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في معارف الوحي والتراث، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا، ص: 11 وما بعدها، ومن بين هؤلاء الباحثين: الدكتور تيسير خميس العمر في كتابه حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، والدكتور محبوب إسلام في كتابه Freedom of Religion in shariaah a comparative، وسيد عبد الرحمان، وعبد الحميد أبو سليمان، وعبد المتعال الصعيدي في كتابه " الحرية الدينية في الإسلام"، وجمال البنا في كتابه: " حرية الاعتقاد في الإسلام" و" قضية الحرية في الإسلام"، والدكتور طه جابر العلواني في كتابه" لا إكراه في الدين إشكالية الردة والمرتدين من صدر الإسلام إلى اليوم" والدكتور سليم العوا في كتابيه " في أصول النظام الجنائي الإسلامي" و "الحق في التعبير"، والدكتور يوسف القرضاوي في كتابه: "غير المسلمين في المجتمع الإسلامي. (ينظر: عبد الله أحمد مبارك باوردي، حرية الاعتقاد في الإسلام بين مفهوم النص والخطاب الديني المعاصر، ص: 11، وما بعدها).

4- سبق تخريجه، الصفحة نفسها.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الديات، باب: باب قول الله تعالى: (أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالأَنفَ بِالأَنفِ وَالأُذُنَ بِالأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) [المائدة: 45]، ج: 9، ص:5، رقم: 6878، ومسلم في صحيحه، كتاب: القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب: ما يباح به دم المسلم، ج: 3، ص: 1303، رقم: 1676/25.

وكما ضمن الإسلام حرية المعتقد، -كما أوضحنا- فإنه ضمن أيضا حرية الفكر والتأمل والتصور، والإسلام حين يقرر هذا الحق فإنه يقرر حقا فطريا جبل عليه الإنسان في خلقته الأولى؛ حيث إنه خلق بعقل وظيفته التفكر والنظر والتدبر، كما أن وظيفة اليد تناول الأشياء، ووظيفة القدمين المشي فطرة، يقول محمد الغزالي: "وظيفة العقل أن يفكر كما أن وظيفة العين أن تبصر، وتوهم أن الإنسان يعيش بعقل معطل التفكير كتوهم أن الإنسان يعيش بعين مغلقة ويد مشلولة وقدم مقيدة...إلخ وذلك رد للأشياء عن مجراها الطبيعي، ويستحيل قبول ذلك في دين شارته الأولى الفطرة والاستقامة مع طبائع الأشياء"[1].

ويقدر الإسلام فكر الناس وعده حقا من حقوقهم[2]، ولا يلومهم على فعله بل على تركه، كما قال تعالى: (أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ)[3]، وقال تعالى: (إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ)[4] ولقد ذكرت آي الذكر الحكيم الإنسان بفطرته ـ هذه ـ حينما أمرته أن يطلق عنان فكره في الكون الفسيح وأن يجعل ثمرة هذا الإطلاق اليقين والقوة قال سبحانه: (قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا)[5] كما ذكر الوحي الإنسان بفطرته الأولى التي تدعوه إلى أن ينشئ اختياراته بناء على قناعاته يقول الله سبحانه وتعالى: (قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ)[6] [الأنعام: 50]، وفي هذا السياق لفت الإسلام النظر إلى أسرار التشريعات المختلفة عبادية أو اجتماعية[7]، يقول تعالى: (يَسْأَلُونَكَ عَنْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلْ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)[8].

بناء على هذه الحقيقة عد المقصرون في حق فريضة التفكير على خطر عظيم، وسيقت في حقهم شارات التوبيخ وعلامات التقريع، لما نزل قوله تعالى: (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

1- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 53.
2- هلالي، سعد الدين مسعد، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة تأصيلية فقهية مقارنة، مكتبة وهبة، د، ط، 2010م، ص: 454.
3- الحج: 46.
4- الأنفال: 22.
5- سبأ: 46.
6- الأنعام: 50.
7- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 54.
8- البقرة: 219، 220.

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)[1] لما نزلت هذه الآية بكى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال بلال يا رسول الله لم تبكي، وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال: "أفلا أكون عبدا شكورا لقد نزلت علي الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر"[2].

وإذا ثبت حق التفكير والتأمل للإنسان، فإنه لا يثبت على إطلاقه، إذ لو فعلنا لأساء الإنسان إذ ذاك بتفكيره إلى نفسه وأهله بل إلى ربه الذي خلقه أيضا، ولذلك ينبغي أن يضبط هذا التفكير بضابطين[3]:

الضابط الأول: عدم تحميل العقل ما لا يطيق؛ وذلك بزجه في عالم ما وراء المادة وإقحامه في عالم الغيب، وفي ذلك كله تحميل للعقل ما لا يطيق، ولقد اعتل التفكير الإنساني وتبعه التفكير الإسلامي في حقبة من تاريخه يوم أطلق العنان لتفكيره في بحث الإلهيات، وصح سيره حين توجه إلى الميدان الذي تمهد له؛ ميدان الحياة التي بين أيدينا[4].

وحين يتيه العقل عن رشاده ويغفل عن حقيقته ويوسوس له شيطانه، فإنه ينطلق لتحديد حقائق الوجود كله، بل خالق الوجود فيضل ويشقى، ولذلك حذرنا النبي صلى الله عليه وسلم من الخوض في ما يقصر العقل عن إدراك كنهه فقال: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته"[5] وفي رواية لمسلم: "فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله"[6]، يقول ابن حجر: "والحكمة من هذا أن العلم باستغناء الله تعالى عن كل ما يوسوسه الشيطان أمر ضروري لايحتاج للاحتجاج والمناظرة فإن وقع شيء من ذلك فهو وسوسة الشيطان متناهية، فمهما عورض بحجة يجد مسلكا آخر من المغالطة والاسترسال، فيضيع الوقت إن سلم من فتنة، فلا تدبير في دفعه أقوى من الالتجاء إلى الله تعالى بالاستعاذة به"[7].

وترك الخوض في ذات الله علامة الفطرة السوية وأمارة الإيمان الظاهرة[8]، فقد أخرج أبو داود والبيهقي وسعيد بن منصور عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: "أوجدتموه؟" قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح

1- آل عمران: 190، 191.

2- رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب: الرقائق، باب: التوبة، ج:2، ص: 386، رقم: 620، قال الألباني: صحيح. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، مكتبة المعارف، الرياض، د. ط، د. ت، ج: 1، ص: 147).

3- هلالي سعد الدين، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة تأصيلية فقهية مقارنة، ص: 454.

4- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 55، 56.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، ج: 4، ص: 123، رقم: 3276.

6- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ج: 1، ص: 119، رقم: 134/212.

7- ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 273.

8- هلالي سعد الدين، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة تأصيلية فقهية مقارنة، ص: 454.

الإيمان" [1].

الضابط الثاني: ألا يحدث إطلاق الفكر ضررا بالآخرين؛ حيث ينبغي للفكر الإنساني أن يضبط وأن تلجم رغبته الجامحة في الانطلاق غير المحدود، وإذا أصبح وسيلة تضر بالآخرين وجب إيقافه، إذ إن القاعدة الفقهية أن: "الضرر يزال"[2] وقد أخرج الإمام أحمد وابن ماجة عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا ضرر ولا ضرار"[3]، ولعل من التطبيقات على هذا الضابط النهي عن سب آلهة المشركين في قوله تعالى: (وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ)[4].

ثانيا: حق الحياة[5]

يعتبر حفظ النفس من أهم مقاصد الدين، ولقيمة هذه النفس وحرمتها جاء مقصد المحافظة عليها بعد حفظ الدين، ولقد حرم الشرع الشريف إنهاء الحياة الإنسانية بأي وسيلة من وسائل الجناية عليها، وعد ذلك من كبائر الإثم، وحكم على من قتل نفسا واحدة على أنه كقاتل الخلق أجمعين، وأثاب من سعى إلى إحيائها بجائزة من أحيا الناس جميعا، فقال سبحانه: (مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا)[6]، وقد أوجب الشرع على من أزهق النفس البشرية القصاص في الدنيا فضلا عما توعد به من عذاب الله وغضبه ولعنه في الآخرة، يقول الله سبحانه: (وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا)[7].

وما هذه العقوبات الدنيوية والأخروية التي وعد الله بها القتلة إلا حصانة لضمان حق الحياة بين الناس جميعا ولقد عبرت الآية الكريمة (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ)[8] عن هذا المعنى بأفصح بيان وأبلغ إيجاز[9].

1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ج: 1، ص: 119، رقم: 132/209.

2- السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1403هـ، ص: 83، وزين العابدين إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ، ص: 85.

3- رواه مالك مرسلا في الموطأ، كتاب: الأقضية، باب: القضاء في المرفق، ج: 4، ص: 1078، رقم: 2171، وابن ماجه في سننه، كتاب: الأحكام، باب: من بنى في حقه ما يضر بجاره، ج: 2، ص: 784، رقم: 2340، والبيهقي في الكبرى، كتاب: الصلح، باب: لاضرر ولا ضرار، ج:6، ص: 66، رقم: 11384، والطبراني في الكبير، باب: الثاء، من اسمه ثعلبة، ثعلبة بن أبي مالك القرضي، ج:2، ص: 86، رقم: 1387، قال السيوطي في الجامع الصغير: الحديث حسن، ج: 2، ص: 202، وقال الألباني: صحيح. (ينظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 1، ص: 498).

4- الأنعام: 108.

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 35 وما بعدها.

6- المائدة: 32.

7- النساء: 93.

8- البقرة: 179.

9- الرازي، التفسير الكبير، ج: 5، ص: 51، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 1، ص: 644، 645.

لتحقيق هذا المقصد حرم الإسلام كل عمل ينتقص من هذا الحق، سواء أكان هذا الحق تخويفا، أم إهانة، أم ضربا، أم اعتقالا، أم تطاولا، أم طعنا في العرض، فإن الحياة الإنسانية المادية والأدبية مواضع الرعاية والاحترام[1].

ولأجل حماية حق الحياة بهذا الشكل العميق وردت نصوص الوحي تحذر عن كل ما من شأنه أن يهدد هذا الحق صغيرا كان أم كبيرا قليلا أم كثيرا فقال صلى الله عليه وسلم: "ظهر المؤمن حمى إلا بحقه"[2]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من جلد ظهر امرئ مسلم بغير حق، لقي الله وهو عليه غضبان"[3]، وقال عليه الصلاة والسلام: "لايحل لمسلم أن يروع مسلما"[4] وفي رواية: "إن روعة المسلم عند الله ظلم عظيم"[5] وقال صلى الله عليه وسلم: "لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري، لعل الشيطان ينزع في يده، فيقع في حفرة من النار"[6].

من أراد أن يعرف –بحق– قيمة النفس المؤمنة وحرمتها فليتأمل وقفة النبي صلى الله عليه وسلم أمام الكعبة قائلا: "ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك، والذي نفس محمد بيده، لحرمة المؤمن أعظم عند الله حرمة منك، ماله، ودمه، وأن نظن به إلا خيرا"[7].

إن الذي يتأمل أصداء الصيحات الحانية الحذرة التي أطلقها النبي صلى الله عيه وسلم في الناس يخطب فيهم يوم حجة الوداع يدرك قداسة دم الإنسان وماله وعرضه[8]، يقول النبي صلى الله عليه وسلم سائـــــلا

1- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 40.

2- رواه الطبراني في معجمه الكبير، عن عصمة بن مالك الخطمي، ج: 17، ص: 180، رقم: 476.

3- راوه الطبراني في معجمه الكبير، ما أسند أبو أمامة، محمد بن زياد الألهاني، عن أبي أمامة، ج:8، ص: 116، رقم: 7536.

4- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الديات، باب: ما يأخذ الشيء على المزاح، ج: 2، ص: 719، رقم: 5004، والطبراني في المعجم الأوسط، ج: 2، ص: 187، رقم: 1673، والبيهقي في الكبرى، كتاب: الاشهادات، باب المزاح لا ترد به الشهادة، ج: 10، ص: 249، رقم: 21177، قال السيوطي في الجامع الصغير: صحيح. (ينظر: السيوطي جلال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، ج: 2، ص: 203)، وقال الألباني صحيح. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن أبي داود، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ص: 2).

5- رواه البزار في مسنده، مسند عامر بن ربيعة رضي الله عنه، ج:2، ص: 65، رقم: 3816.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الفتن، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من حمل علينا السلاح فليس منا"، ج: 9، ص: 49، رقم: 7072، ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم، ج: 4، ص: 2020، رقم: 2617/126.

7- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب: الفتن، باب: حرمة دم المؤمن وماله، ج: 5، ص: 85، رقم: 3932، والطبراني في معجمه الكبير، عن طاوس، عن ابن عباس، ج: 9، ص: 250، رقم: 10966، قال الألباني: ضعيف. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج: 8، ص: 432).

8- الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، ص: 42.

الناس: "فأي يوم هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس يوم النحر؟ قلنا بلى، قال: فإن دماءكم وأموالكم —قال محمد: وأحسبه قال- وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، وستلقون ربكم، فيسألكم عن أعمالكم، ألا فلا ترجعوا بعدي ضلالا، يضرب بعضكم رقاب بعض، ألا ليبلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه —وكان محمد إذا ذكره قال: صدق النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال- ألا هل بلغت، ألا هل بلغت مرتين"[1].

والذي يلاحظ من ضمن التشريعات التي أحاط بها الإسلام النفس البشرية لحرمتها تشريع الدية والكفارة في حق من قتل نفسا مؤمنة خطأ، يدرك قداسة هذه النفس وحرمتها يقول الله سبحانه: (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا)[2]، والإسلام حين حرم قتل النفس تكريما لها وتعظيما لحرمتها لم يفعل ذلك بوصف الإيمان، وإن كان في الإيمان زيادة تكريم وتشريف وتعظيم، ولكن بوصفها نفسا إنسانية ولذلك حرم الإسلام الاعتداء على الإنسان مطلقا، حتى وإن كان على غير دين الحق، إلا إذا استوجب القتل بموجب شرعي، فالمسلم وغير المسلم – غير المحارب- في حرمة الدم سواء، ومن اعتدى على المسالمين من الناس فقد ركب السوء واحتمل الإثم العظيم، عن عمرو بن العاص[3] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من قتل معاهدا[4] لم يرح رائحة الجنة"[5].

وجرم الاعتداء على النفس التي حرمها الله ثابت سواء أتم بفعل غيرها أم كان انتحارا، إذ إن هذه الخلقة الإنسانية بكل مكوناتها ليست حقا لصاحبها يتصرف فيها كيف يشاء، بل لله حق متعلق بها كما سيأتي بيان ذلك ـ إن شاء الله قريبا.

1- رواه البخاري، كتاب: الأضاحي، باب: من قال الأضحى يوم النحر، ج:5، ص: 177، رقم: 5550، ومسلم، كتاب: الأيمان، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، ج: 3، ص: 1305، رقم: 3197.

2- النساء: 92.

3- عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، هاجر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مسلما أوائل سنة ثمان للهجرة، ففرح النبي صلى الله عليه وسلم لقدومه، فاتح مصر، وولي إمرتها زمن خلافة عمر، وصدرا من خلافة عثمان، كان له دور بارز في الفتوحات الإسلامية، توفي سنة اثنتين أو ثلاث وأربعين للهجرة. (ينظر: الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ج: 3، ص: 54-77).

4- المعاهد هو الرجل من أهل دار الحرب يدخل إلى دار الإسلام فيحرم على المسلمين قتله حتى يرجع إلى مأمنه. (ينظر: الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ت: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط: 1، 1993م، ج: 7، ص: 20).

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجزية، باب: إثم من قتل معاهدا بغير جرم، ج: 4، ص: 99، رقم: 3166.

وفي حرمة الانتحار وقتل النفس ورد قوله صلى الله عليه وسلم: "الذي يخنق نفسه يخنقها في النار والذي يطعنها يطعنها في النار"[1] وهكذا يتبين أن الحق في الحياة ثابت لكل إنسان لم يسقطه عن نفسه بموجب شرعي وقانوني، لا يحق لأحد أن يتطاول عنه وأن يسلبه إياه بالمبررات غير الثابتة كما تفعل بعض الاتجاهات التي تدعو إلى إنهاء حياة بعض المرضى الذين لا يرجى برؤهم، أو الذين اشتدت الآلام بهم للتخفيف عنهم وإن تم ذلك تحت أي ظرف بموافقة ورضا الضحايا[2].

إن كل هذه التشريعات التي وردت للحفاظ على حق الإنسان في الحياة سواء أكانت سماوية، أو من قوانين البشر هي في الحقيقة تؤكد أو تذكر بالقانون الفطري الذي جبل عليه الإنسان في حبه للحياة، وحرصه على البقاء وتوجسه من الموت خيفة، ومن الهلاك رهبة، هذه الفطرة – فطرة الحرص على الحياة – أقرها القرآن الكريم حين قال في حق اليهود (وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ)[3]، والآية وردت بصيغة أحرص وهي من أفعل التفضيل فدلت على اشتراك الناس جميعا في الحرص على الحياة وحب البقاء ولكن اليهود كانوا أحرصهم عليها[4]، يقول الطاهر بن عاشور: " فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفا وأسبابا قال أبو الطيب:

أرى كلنا نهوى الحيـــاة بسعيه حـــريصا عليها مستهاما بها صبا
فحب الجبان النفس أورده التقى وحب الشجاع النفس أورده الحربا

ونكر الحياة قصدا للتنويع: أي كيفما كانت تلك الحياة "[5].

وكما أقر القرآن الكريم فطرة حرص الإنسان على البقاء لاستبقاء نوعه ونظمها بعد ذلك، فإن السنة النبوية –أيضا– فعلت ذلك؛ ففي حديث عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه" قالت عائشة أو بعض أزواجه: إنا لنكره الموت، قال: "ليس ذاك، ولكن المؤمن إذا حضره الموت بشر برضوان الله وكرامته، فليس شيء أحب إليه مما أمامه، فأحب لقاء الله وأحب الله لقاءه، وإن الكافر إذا حضر بشر بعذاب الله وعقوبته، فليس شيء أكره إليه مما

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: ماجاء في قاتل النفس، ج: 4، ص: 99، رقم: 1365.
2- أبو اليزيد علي المتيت، النظم السياسية والحياة العامة، مؤسسة الشباب الجامعي، الاسكندرية، ط: 3، ص: 197، وسهيل حسن الفتلاوي، نظرية الحق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط: 1، 1944م، ص: 13.
3- النساء: 96.
4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 1، ص: 393.
5- المرجع نفسه.

أمامه، كره لقاء الله وكره الله لقاءه"[1]، وبناء عليه فإن كل تدخل في هذا الجانب من الفطرة الإنسانية يثبتها ويوافقها أو ينظمها ويزكيها فهو تدخل مشروع محمود، وإلا بأن كان تدخلا فيها يمسخها أو ينسخها حكم عليه بالبطلان والفساد.

ثالثا: ضمان السلامة بالوقاية والعلاج.

لقد وردت تشريعات في نصوص الوحي لضمان سلامة الخلقة الإنسانية والإبقاء على عناصرها الأساسية الروحية والعقلية والنفسية والجسدية سليمة، وذلك عن طريق الوقاية أو العلاج، ذلك كله بسبب ما أوليت هذه الخلقة الإنسانية من رعاية وحرمة وحظيت من شرف وتكريم، ولضمان السلامة والمحافظة عليها وردت كثير من الأحكام التشريعية الوقائية والعلاجية.

1- الأحكام الوقائية:

والوقاية -وهي خير من العلاج- التي شرعت هذه الأحكام الكثيرة لتحقيقها لا تقتصر على الوقاية في الصحة الجسدية فقط، بل تشمل جيع جوانب الخلقة الإنسانية، وأسس الفطرة التي جبل عليها الناس للمحافظة عليها سليمة وحمايتها من الزيغ والانحراف، والوقاية هنا تشتمل على معنى الحماية والصيانة فهي حفظ ورعاية وستر وحماية[2]؛ فهي مأخوذة من وقاه الشيء إذا صانه[3]، ووقيت الشيء إذا حفظته وسلمته من الأذى، ومنه قوله تعالى: (فَوَقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا)[4].

ويذكر ابن القيم -رحمه الله- أن المرض نوعان مرض القلوب ومرض الأبدان وكلاهما مذكور في القرآن، وأن مرض القلوب ينقسم إلى قسمين: مرض شبهة وشك، ومرض شهوة وغي[5].

ولقد ذكر القرآن الكريم داء القلوب - الذي هو أخطر من داء الأبدان- بنوعيه: داء الشبهات في قوله تعالى عن المنافقين (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمْ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)[6]، كما ذكر داء

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ج: 8، ص: 106، رقم: 6507، ومسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، ج: 4، ص: 165، رقم: 2684/15.

2- بادحدح علي بن عمر، المنهج الوقائي في الإسلام، محاضرات مقروؤة، islamweb.net.

3- الرازي، مختار الصحاح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط: 4، 1990م، ج: 1، ص: 740، والفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية، مصر، ط: 3، 1912، ج: 2، ص: 669.

4- الإنسان: 11.

5- ابن القيم، الطب النبوي، ت: عبد المعطي قلعة، حي دار الوعي، حلب، سورية، ط: 1، 1984م، ج: 2، ص: 2.

6- البقرة: 10.

الشهوات في قوله مخاطبا نساء النبي صلى الله عليه وسلم (فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ)[1].

ومنهج الإسلام في الوقاية من أمراض القلوب يعتمد على أساسين مهمين:

أولهما التقوية، وهي التي تقابل في الطب التغذية؛ حيث إنه قبل تحقيق أسباب الوقاية ينبغي أن تكون ثمة قوة في البدن، ثم يأتي الأمر الثاني وهو الحماية ويقابله في الطب الحمية [2].

أما أساس التقوية الذي يعتمده الإسلام فمنطلقه بناء التكوين العقدي والإيماني للعبد بما يزكي نفسه، ويطهر قلبه، ويرشد عقله، ويحسن قوله، ويصلح ويدعمه في ذلك كله بحسن صلته بربه في عباداته، ثم هو بعد ذلك يقدم له في الأساس الثاني حماية مجمل تشريعاته ضمن منهج: افعل ولا تفعل، وتمثل الآيات القرآنية التي تقيم الدليل على وجود الله وعظمته وعلى دحض شبهات المشركين المنطلق الأساس في تقديم عناصر القوة لشخصية المؤمن كقوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنْ الْحَيِّ ذَلِكُمْ اللَّهُ فَأَنَّا تُؤْفَكُونَ)[3]، وقوله سبحانه: (إِنْ يَنْصُرْكُمْ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ)[4]، وقوله تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)[5]، كما وردت سور وآيات كثيرة تبرهن على ثبوت البعث الذي ينكره المنكرون، ويستبعده – بشبهات- ضعاف العقول، فيقول سبحانه: (ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ)[6]، وقال سبحانه: (وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ)[7]، ومع التقوية التي تسعى نصوص الوحي وتشريعاته إرساء معالمها في الخلقة الإنسانية، ترد جملة أخرى من التشريعات والتوجيهات الدينية التي تخدم جانب الحماية في منهج الوقاية، ويتمثل ذلك في العدد الهائل من النصوص التي تدعو إلى ترك ما من شأنه أن يهدد فطرة الإنسان ويطمس معالم إنسانيته، وذلك في استدلال راسخ ممزوج بحجج قاطعة وبراهين ساطعة؛ كقوله تعالى: (لَا تَجْعَلْ مَعَ

1- الأحزاب: 32.

2- بادحدح علي بن عمر، المنهج الوقائي في الإسلام، islamweb.net.

3- الأنعام: 95.

4- آل عمران: 190.

5- لقمان: 25.

6- ق: 1-4.

7- يس: 78، 79.

اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا)[1]، (وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلْ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ)[2].

وبنفس المبدإ وردت النصوص التي تحذر من بعض الانحرافات النفسية التي يخالف الإنسان فيها فطرته، ويسقط معها في مهاوي الخزي والفضيحة؛ كقوله تعالى: (وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ)[3]، وقوله تعالى: (وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ)[4]، وكما وقي الإنسان في اعتقاده وفي مشاعره التابعة لعقيدته، فإن ثمة نصوصا كثيرة وردت تقي الإنسان في أخلاقه وتحصن سلوكه وتحذره من أن ينحرف عن فطرة الخيرة التي جبل عليها أول مرة، يقول الله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ)[5]، ويقول سبحانه: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)[6]، وإذا لاحظنا ورود النهي بعبارة (لا تقربوا) ندرك أن الإسلام يسعى للوقاية من الانحراف والمرض قبل وقوعه[7]، ويمنع الوسائل التي توصل إلى الداء ويسد الذرائع كلها.

ولذلك وردت التوجيهات الربانية في سورة النور واقية للمسلم من الوقوع في الانحراف الجنسي لما سدت كل المنافذ المؤدية إليه؛ فأمرنا بغض البصر، وأرشدنا إلى الاستئذان، ودعانا إلى النكاح، وقبل ذلك كله وبعده أمرنا بمراقبة الله عز وجل وخشيته[8]، وهذا المنهج الوقائي القرآني للمحافظة على الفطرة الإنسانية السوية هو الذي كان النبي صلى الله عليه وسلم يعتمده تطبيقيا وعمليا، حتى كان يحذر من الأدواء قبل وقوعها، ويشير إلى أسبابها لتجنب تحصيلها، ويظهر ذلك في أحاديثه صلى الله عليه وسلم الذي كان يستهلها بقوله لأصحابه: "إياكم" كقوله: "إياكم والجلوس في الطرقات"، فقالوا ما لنا بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال "فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها"، قالوا وما حق الطريق ؟ قال: "غض البصر وكف الأذى

1- الإسراء: 22.

2- النور: 39-40.

3- الحشر: 9.

4- آل عمران: 139.

5- الأنعام: 151.

6- الإسراء: 32.

7- التوحيدي، تفسير البحر المحيط، ج: 7، ص: 43.

8- الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط: 4، 1420هـ-2000م، ص: 274.

ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر"[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إياكم والدخول على النساء" فقال رجل من الأنصار: يا رسول الله، أفرأيت الحمو؟ قال: "الحمو الموت"[2]، وقوله صلى الله عليه وسلم "إياكم ومحقرات الذنوب، فإنهن يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه"[3].

وأما الوقاية المتعلقة بالجزء المادي في الخلقة الإنسانية[4] (الجسم) فإننا نلحظ الأمر بها في تلك الإجراءات التي شرعت صونا للجسم من أسباب المرض؛ وذلك بتحليل الطيبات، وتحريم الخبائث من المطعومات والمشروبات، وكذا الإسراف فيها قال الله عز وجل: (يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ)[5]، ولقد جاءت النصوص تبيانا للمطعومات التي ورد النهي عنها، لكونها مما يسبب الضرر ويورد المهالك، منها قوله تعالى: (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[6]، وورد في الإسراف الذي هو سبب أنواع من الأدواء (يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[7]، ومن المواقف التي تدل على اهتمام الصحابة رضوان الله عليهم بالمحافظة على صحتهم والوقاية من الردى، ما نقل الإمام القرطبي في تفسيره أن سمرة بن جندب[8] رضي الله عنه سأل عن ابنه ما فعل؟ فقالوا: بشم[9] البارحة قال بشم، أما إنه لو مات ما صليت عليه[10].

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المظالم، باب: أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، ج: 3، ص: 132، رقم: 2333، ومسلم في صحيحه، كتاب: اللباس والزينة، باب: النهي عن الجلوس في الطرقات وإعطاء الطريق حقه، ج: 3، ص: 1675، رقم: 2121/114.

2- البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم، والدخول على المغيبة، ج: 7، ص: 37، رقم: 5232، ومسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها، ج: 4، ص: 1711، رقم: 2172/20.

3- رواه أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه، ج: 1، ص: 402، رقم: 3818، والطبراني في معجمه الكبير، مسند عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، ج: 10، ص: 212، رقم: 10500، قال الألباني: صحيح. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 1، ص: 744).

4- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 39.

5- الأعراف: 157.

6- الأنعام: 145.

7- الأعراف: 31.

8- سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، من علماء الصحابة، كان من خلفاء الأنصار، قدمت به أمه بعد موت أبيه فتزوجها رجل من الأنصار، وقيل أن النبي صلى الله عليه وسلم أجازه يوم أحد، وغزى معه غير غزوة، سكن رضي الله عنه البصرة ومات فيها (سنة 59 هـ) تسع وخمسون للهجرة. (ينظر: ابن الأثير عز الدين علي بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت، 1414هـ-1993م، ج: 2، ص: 321).

9- بشم: أتخم من كثرة الأكل، (ينظر: الفيومي، المصباح المنير، ج: 1، ص: 80).

10- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 4، ص: 171.

وإنما فعل الصحابي ذلك لوعيه بما في الاعتدال في المطعم والمشرب من دواعي الصحة، وفي الإسراف فيهما من أسباب المرض والاعتلال استبصارا بمقالة النبي صلى الله عليه وسلم: "ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطن بحسب ابن آدم لقيمات يقمن صلبه فإن كان لا محالة فثلث لطعامه وثلث لشرابه وثلث لنفسه"[1]، ولغرض الوقاية من انهيار الجسد وإصابته بالإحباط والمحافظة على سلامته ووقايته من الانقطاع في الطريق[2]، وانسجاما مع الفطرة الإنسانية شرعت أنواع من الرخص عند تعذر أداء العزائم، ورغب الدين في الأخذ بالأيسر ـ دوما ـ إلا في إثم، ونهى عن التشدد والغلو، وذلك في العبادات كلها؛ فعند آية الطهارة يقول الله عز وجل: (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)[3]، وفي ختام آية الصوم يقول سبحانه: (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ)[4]، كما يقول عقب ما ذكر من المحرمات من النساء في النكاح وإباحة ما وراء ذلك بشرطه (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا)[5]، ولذلك وصف النبي صلى الله عليه وسلم رسالته التي بعث بها عقيدة وشريعة وأخلاقا بأنها حنيفية فقال: "بعثت بالحنيفية السمحة"[6].

وبناء عليه فإن النبي صلى الله عليه وسلم حمل على موقف المتشددين المخالف للفطرة الإنسانية فقال: "ألا هلك المتنطعون ألا هلك المتنطعون"[7]، وقال لعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما: "يا عبد الله ألم أخبر أنك تصوم النهار وتقوم الليل؟ قلت بلى يا رسول الله، قال" فلا تفعل، صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك حقا وإن لزوجك عليك حقا"[8].

ولقد نهى الشرع الحنيف عن تعريض الجسم الإنساني للأذى مهما كان نوعه –وقاية له– كالتعرض للحر أو البرد الشديدين، وإتيان الحائض والنفساء وغير ذلك من المؤذيات قال تعالى: (وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْمَحِيضِ

1– رواه الترمذي في سننه، كتاب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، ج: 4، ص: 168، رقم: 2380، والنسائي في سننه، كتاب: الوليمة، باب: ذكر القدر الذي يستحب للإنسان من الأكل، ج: 6، ص: 269، رقم: 6558، وابن ماجة في سننه، كتاب الوليمة، ج: 4، ص: 448، رقم: 6770، وأحمد في مسنده، مسند الشاميين، حديث المقدام بن معدي كرب، ج: 4، ص: 132، رقم: 16851، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الأطعمة، ج: 4، ص: 135، رقم: 7139.

2– القرضاوي يوسف، العبادة في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، د.ط، د.ت، ص: 191.

3– المائدة: 6.

4– البقرة: 185.

5– النساء: 28.

6– رواه أحمد في مسنده، مسند البصريين رضي الله عنهم، حديث أبي أمامة الباهلى الصدى بن عجلان بن عمرو بن وهب الباهلى عن النبي صلى الله عليه و سلم، ج:5، ص: 266، رقم: 22345، والطبراني في معجمه الكبير، ما أسند أبو أمامة، عفير بن معدان، عن سليم بن عامر، ج: 8، ص: 170، رقم: 7715، قال الألباني: صحيح. (ينظر: الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 7، ص: 125).

7– رواه مسلم في صحيحه، كتاب العلم، باب: هلك المتنطعون، ج: 4، ص: 2055، رقم: 2670/7 عن ابن مسعود.

8– رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصوم، باب حق الجسم في الصوم، ج: 3، ص: 39، رقم: 1975.

قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمْ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)[1].

ومن تعاليم الإسلام الواردة في سياق وقاية الجسد الإنساني من الأذى تشريعه للحجر الصحي[2]، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا يوردن ممرض على مصح"[3]، وقال أيضا: "إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها وإذا وقع بأرض وأنتم فيها فلا تخرجوا منها"[4]، ومما يقي الجسد الإنساني ويضمن قوته وسلامته النظافة والرياضة التي دعا إليهما ديننا الحنيف، أما النظافة فإن الإسلام حث على نظافة اليدين والثوب والمكان بل عدها شرطا لصحة الصلاة فقال تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ)[5]، وقال صلى الله عليه وسلم: "لا تقبل صلاة بغير طهور"[6]، كما قال عليه السلام: "غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم"[7]، ودعا صلوات الله وسلامه عليه إلى إجراءات تطهيرية عدها من سنن الفطرة المتعلقة بالجسد الإنساني فقال: "عشر من خصال الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية والسواك واستنشاق الماء وقص الأظافر وغسل البراجم ونتف الإبط وحلق العانة وانتقاص الماء، قال زكرياء قال مصعب ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة"[8]، وبالجملة فإن ديننا دعا إلى الطهارة بكل أنواعها للوقاية من الأدواء التي يسببها الوسخ وجعلها عنوانا لمحبة الله فقال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)[9].

1- البقرة: 222.

2- الحجر الصحي: هو الحد من حرية التنقل لمن تعرض للعدوى مدة من الزمن تعادل أطول حد لحضانة ذلك المرض، فإذا ثبت سلامته، رفع عنه الحجر وإلا عزل لإصابته، (ينظر: النسيمي محمد ناظم، الطب النبوي والعلم الحديث، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، 1404هـ-1934م، ط: 1، ج: 2، ص: 381).

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب لا هامة، ج: 13، ص: 483، رقم: 5771، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا بنو ولا نوء ولا غول ولا يورد ممرض على مصح، ج: 4، ص: 1743، رقم: 2221/104، عن أبي هريرة.

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ج: 7، ص: 130، رقم: 5728، ومسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ج: 4، ص: 1742، رقم: 2218/92، عن أسامة بن زيد.

5- المائدة: 6.

6- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: وجوب الطهارة للصلاة، ج: 1، ص: 204، رقم: 224.

7- رواه البخاري في صحيحه كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو على النساء، ج: 2، ص: 3، رقم: 879، ومسلم في صحيحه، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل يوم الجمعة على كل بالغ من الرجال، ج: 2، ص: 580، رقم: 846/5، عن أبي سعيد.

8- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، ج: 1، ص: 223، رقم:261/56 عن عائشة رضي الله عنها.

9- البقرة: 222.

أما الرياضة البدنية التي لها أثرها في وقاية الجسم من الأدواء لما فيها من تنشيط للدورة الدموية، وجهاز التنفس وتنمية العضلات، وتساعد على طرح الفضلات من الجسم عن طريق التعرق، كما تساعد على تنمية الجهاز العصبي فتكسب الرياضة –بذلك– الجسم مناعة تجعله قويا أمام الأمراض المحتملة[1].

2- العلاج:

إن الإسلام كما شرع أحكاما وجاء بتشريعات تضمن الوقاية من الأدواء جميعها سواء ما تعلق منها بالبدن أو القلب، فإنه شرع – أيضا– أحكاما لعلاج الإنسان حين يمسه المرض وتصيب فطرته السوية الأدواء والخلل، والقاعدة التي ينطلق منها المسلم بطلب العلاج لأدوائه ما ورد من نصوص الوحي تدعوه إلى ذلك يقول الله سبحانه: (وَنُنَزِّلُ مِنْ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ)[2]، فالآية تدل على أن القرآن وقاية من الأمراض، وعلاج لها في الوقت نفسه.

وعلاج القرآن للأمراض عام لأدواء الروح والنفس والعقل والبدن[3]، يقول الشيخ الشعراوي: "والشفاء أن تعالج داء موجودا لتبرأ منه، والرحمة أن تتخذ من أسباب الوقاية ما يضمن لك عدم معاودة المرض مرة أخرى، فالرحمة وقاية والشفاء علاج، لكن هل شفاء القرآن شفاء معنوي لأمراض القلوب وعلل النفوس فيخلص المسلم من القلق والحيرة والغيرة ويجتث ما في نفسه من الغل والحقد والحسد إلى غير هذا من أمراض معنوية، أم هو شفاء للماديات ولأمراض البدن أيضا ؟ والرأي الراجح بكل المؤكد الذي لاشك فيه أن القرآن شفاء بالمعنى العام الشامل لهذه الكلمة "[4].

ودل على مشروعية العلاج للمحافظة على الكيان الإنساني أدلة:

من الكتاب:

- قوله تعالى: (وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ)[5]، وجه الدلالة لما بث أيوب حزنه إلى بارئه –وهو يناديه– وقد أصابه السقم وأعياه المرض أمره الله عز وجل أن يطلب الشفاء من مظانه وأن يأتيه بأسبابه وهي هنا الركض بالرجل دافعا بها

1- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 41، 42، وكمال الدين جمعة بكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، رسالة ماجستير، دار الخير، دمشق، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2001م، ص: 91.

2- الإسراء: 82.

3- البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن حمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1418هـ، ج: 3، ص: 265، وعبد الرحمان بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد علي معوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 1418هـ، ج: 3، ص: 434.

4- الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج: 1، ص: 5288.

5- ص: 41، 42.

الماء ثم الاغتسال والشرب منه مع أن الله سبحانه كان قادرا على أن يشفيه دون الأخذ بتلك الأسباب، فدل ذلك على مشروعية العلاج بل فضله[1].

- قول الله عز وجل: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)[2]، ووجه دلالة الآية على المطلوب: في كونها أثبتت أن العسل فيه شفاء ولا يكون ذلك إلا بتناوله والعلاج به فدل ذلك على مشروعية العلاج[3].

- قول الله عز وجل: (وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا فَإِمَّا تَرَيْنَ مِنْ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَانِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّا)[4]، وجه الدلالة: الإحالة على الرطب المناسب للنفساء في حالتها دعوة إلى التداوي من خلال نعت الدواء المناسب، وفيه دلالة على تشريع التداوي والعلاج [5].

أما من السنة:

فقد وردت أحاديث كثيرة تدعو إلى العلاج وتبين أن لكل داء دواء فمنها:

- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء"[6].

- وعن جابر بن عبد الله[7] رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله عز وجل"[8].

- وعن أسامة بن شريك[9] رضي الله عنه قال: "أتيت النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير فسلمت ثم قعدت فجاء الأعراب من ها هنا وها هنا فقالوا يارسول الله أنتداوى؟ فقال

1- الرازي، التفسير الكبير، ج: 26، ص: 197.

2- النحل: 68، 69.

3- كمال الدين جمعة بكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ص: 107.

4- مريم: 25، 26.

5- كمال الدين جمعة بكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ص: 108.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ج: 7، ص: 127، رقم: 5678.

7- جابر بن عبد الله بن عمر بن حرام السلمي الخزرجي الأنصاري، شهد بيعة العقبة الثانية مع أبيه وهو صبي، لم يتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة قط بعد بدر وأحد، كان كثير العلم، كانت له حلقة علم في المسجد النبوي وكان الناس يأخذون عنه العلم حيث وجدوه، ويعتبر من المكثرين من الرواية، توفي سنة أربع وسبعين للهجرة بالمدينة، (ينظر: ابن الأثير، أسد الغابة، ج: 1، ص: 351، 352).

8- رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب: لكل داء دواء واستحباب التداوي، ج: 4، ص: 1729، رقم: 2204/69.

9- أسامة بن شريك الثعلبي، له صحبة، خرج مع النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة، (ينظر: ابن الأثير، أسد الغابة، ج: 1، ص: 93، 94).

تداووا فإن الله تعالى لا يضع داء إلا وضع له دواء غير داء واحد: الهرم"[1].

ووجه الدلالة في هذه الأحاديث:

هو أنها أشارت إلى أنه ليس ثمة داء ينزل بالناس إلا وينزل معه دواؤه، وفي ذلك دعوة للمريض إلى طلب العلاج، وللطبيب إلى بذل جهده لتوفيره وفي ذلك كله دلالة على مشروعية التداوي[2].

قال ابن القيم[3]: "وفي قوله صلى الله عليه وسلم "لكل داء دواء" تقوية لنفس المريض والطبيب وحث على طلب ذلك الدواء والتفتيش عليه فإن المريض إذا استشعرت نفسه أن لدائه دواء يزيله تعلق قلبه بروح الرجاء وبردت عنه حرارة اليأس، وانفتح له باب الرجاء، ومتى قويت نفسه انبعثت حرارته الغريزية، وكان ذلك سببا لقوة الأرواح الحيوانية والنفسانية والطبيعية، ومتى قويت هذه الأرواح قويت القوى التي هي حاملة لها فقهرت المرض، ودفعته، وكذلك الطبيب إذا علم أن لهذا الداء دواء أمكن طلبه والتفتيش عليه"[4].

وعن جابر رضي الله عنه قال: "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي بن كعب[5] طبيبا فقطع منه عرقا ثم كواه"[6].

ووجه دلالة الحديث على مشروعية التداوي ظاهر من بعث النبي صلى الله عليه وسلم الطبيب لمعالجة أبي[7].

وإذا كانت النصوص التي سيقت من الكتاب والسنة وغيرها تدل على مشروعية التداوي وطلب العلاج[8]، وهو مما يسهم في ضمان سلامة الخلقة الإنسانية وعودتها إلى سوائها بعد سقم، فإن خلافا حصل بين

1- رواه أبو داود في سننه، كتاب الطب، باب: الرجل يتداوى، ج:4، ص:3، رقم: 3855، والترمذي في سننه، كتاب الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه، ج: 4، ص: 383، رقم: 2038، وابن ماجة في سننه، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، ج:5، ص:115، رقم: 3436، رقم: 3436، قال الألباني في صحيح الجامع الصغير: "صحيح"، ج: 1، ص: 565، رقم: 2930.

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 43.

3- هو أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي الشهير بابن قيم الجوزية، مفسر نحوي أصولي متكلم، له تصانيف كثيرة نافعة أشهرها، أعلام الموقعين، وزاد الميعاد في هدي خير العباد، توفي – رحمه الله- سنة إحدى وخمسين وسبعمائة للهجرة (751هـ)، ينظر: شهاب الدين بن أحمد بن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق، ط: 1، 1408هـ-1988م، ج: 8، ص: 287، 291.

4- ابن القيم، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 3، 1402هـ-1982م، ج: 4، ص: 17.

5- هو أبو المنذر، أبي بن كعب بن قيس الأنصاري، شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، كان أحد فقهاء الصحابة، وأقرأهم لكتاب الله عز وجل، وكان من كتاب الوحي، توفي في خلال عمر رضي الله عنه سنة تسع عشر للهجرة (19هـ)، (ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج: 1، ص: 19، 20).

6- رواه مسلم في صحيحه، كتاب السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي، ج: 4، ص: 1730، رقم: 2207/73.

7- كمال الدين جمعة بكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، ص: 112.

8- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 44.

الفقهاء في الحكم الذي تحمل عليه هذه المشروعية فذهب الحنفية في المعتمد[1]، والمالكية في المشهور[2] إلا أن الأمر بالتداوي محمول على الإباحة وحمله بعض الحنفية[3] والشافعية[4] والحنابلة [5] في مشهور مذهبيهما على الاستحباب، بينما حمله بعض الشافعية[6] وبعض الحنابلة[7] على الوجوب، بينما ذهب داود[8] وأحمد في رواية عنه[9] إلى أن الأفضل تركه.

فإذا كان الخلاف في المسألة يرجع أولا إلى الاختلاف في دلالة فعل الأمر تداووا فحمله الظاهرية على الوجوب وحمله غيرهم على الاستحباب أو كان راجعا ثانيا إلى ورود بعض النصوص المشعرة بظاهرها على كراهة التداوي؛ كحديث عمران بن حصين[10] رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفا بغير حساب" قالوا ومن هم يا رسول الله؟ قال: "هم الذين لايكتوون ولا يسترقون وعلى ربهم يتوكلون"، فقام عكاشة[11] فقال: أدع الله أن يجعلني منهم، فقال: "أنت منهم"، قال: فقام رجل، فقال: يا نبي الله، أدع الله أن يجعلني منهم، فقال: "سبقك بها عكاشة"[12].

فهذا الحديث يشعر بظاهره على كراهة التداوي، وفضل تركه توكلا على الله[13]، ولذلك ذهب بعض الفقهاء إلى القول بكراهة التداوي[14].

1- الكاساني علاء الدين بن إبراهيم، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 2، 1402هـ-1984م، ج: 5، ص: 127.

2- ابن عبد البر يوسف، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مطبعة فضالة، المغرب، د.ط، 1402هـ، ج: 5، ص: 265.

3- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 5، ص: 127.

4- النووي يحي بن شرف أبو زكريا، المجموع شرح المهذب، ت: محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، 1421هـ، 2000م، ج: 5، ص: 96.

5- المرداوي علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار الهجرة، القاهرة، ط: 1، 1414هـ-1993م، ج: 6، ص: 10.

6- الشربيني، مغني المحتاج، ج: 1، ص: 357.

7- المرداوي، الإنصاف، ج: 6، ص: 10.

8- ابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، المحلى بالآثار، المطبعة الأميرية، مصر، ط: 1، 1351هـ، ج: 7، ص: 418.

9- المرداوي، الإنصاف، ج: 6، ص: 10.

10- عمران بن حصين الخزاعي صحابي جليل، له مناقب كثيرة، أسلم عام خيبر سنة سبع للهجرة، بعثه عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أهل البصرة يفقههم في دينهم، وتولى القضاء بها ثم ترمه، توفي رضي الله عنه عام اثنتين وخمسين للهجرة (52هـ) (ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج: 1، ص: 249).

11- عكاشة بن محصن الأسدي، أحد المهاجرين، شهد المشاهد كلها مع النبي صلى الله عليه وسلم، قتل في قتال أهل الردة سنة إحدى عشر للهجرة (11هـ)، (ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج: 1، ص: 135).

12- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب من اكتوى أو كوى غيره، وفضل من لم يكتو، ج: 7، ص: 126، رقم: 5705، ومسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: الدليل على دخول طوائف المسلمين الجنة بغير سابق حساب ولا عذاب، ج: 1، ص: 197، رقم: 218/372.

13- النووي محي الدين أبو زكرياء يحي بن شرف، صحيح مسلم، شرح النووي، دار التقوى للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ج: 3، ص: 455.

14-المرجع نفسه.

وإذا كان السبب الثالث[1] الذي أثمر هذا الخلاف في هذه المسألة كون نتائج العلاج مظنونة على زمن الفقهاء المتقدمين لعدم تقدم علم الطب يومها، حتى قال بعض الحنفية في بعض كتبهم: "من ترك التداوي ولو بغير محرم حتى مات لا يأثم لأنه مظنون"[2]، فإن الذي يبدو راجحا في هذه المسالة أن العلاج تعتريه الأحكام الخمسة؛ فإذا كان هذا العلاج مما ينقذ النفس من الهلاك وجب لعموم النصوص الدالة على وجوب استنقاذ النفس من الهلاك، ولكون هذا الفعل مما يرجع الخلقة الإنسانية إلى أصل فطرتها خاصة إذا لاحظنا أن محل المعالجة هو الخلقة الإنسانية بجميع جوانبها.

ويكون علاج الخلقة الإنسانية مندوبا إليه إذا كان فيه ارتقاء بها إلى مراتب أفضل في صحتها وسلامتها دون أن يترتب على هذا العلاج إنقاذ النفس من الهلاك، ويكون العلاج مكروها أو محرما إذا ترتب على فعله مضاعفات أشد من العلة المراد إزالتها على حسب طبيعة تلك المضاعفات[3].

ويمكن –هنا– أن يرد على من ذهب إلى كراهة العلاج المتعلق بالجسد الإنساني تحديدا، بناء على ما ورد من نصوص تشعر بظاهرها بذلك، بما ساقه علماؤنا من أوجه للتوفيق بين هذه النصوص وبين النصوص الدالة على مشروعية التداوي، فذهب الداودي[4] إلى أن المراد بالحديث الذين يجتنبون فعل ذلك في الصحة خشية وقوع الداء[5]، وذهب القاضي عياض[6] إلى أن حـديث السبعـين ألفا يدل على أن هؤلاء السبـعين

1- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 46.

2- ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط: 2، 1412هـ، 1992م، ج: 5، ص: 249.

3- القول بأن علاج الجسم البشري تعتريه الأحكام الخمسة، هو اختيار ابن تيمية، وترجيح بعض الباحثين؛ كالدكتور محمود ناظم النسيمي، وهو ما صدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في قراره رقم: 7/5/68 في دورة بمؤتمره السابع المنعقد بجدة في المملكة العربية السعودية، من 17 إلى 22 ذو القعدة 1412هـ الموافق لـ 09 إلى 14 مايو 1992.(ينظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج: 7، ص: 5204، النسيمي، الطب النبوي والعلم الحديث، ج: 3، ص: 13).

4- هو أبو جعفر أحمد بن نصر الداودي الأسدي، من أئمة المالكية بالمغرب، أصله من المسيلة من الجزائر وقيل من بسكرة، كان يجيد التأليف، فقيها متمرسا عاش بطرابلس وبها أخلى كتابه في شرح الموطأ، توفي بتلمسان سنة 402هـ، (ينظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط: 2، 1403هـ-1983م، ج: 1، ص: 493.

5- صحيح مسلم بشرح النووي، ج: 3، ص: 455.

6- هو القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي، ولد بسبتة عام 496هـ، كان إمام وقته في الحديث وعلومه، عالم بالتفسير وعلوم القرآن، أصوليا فقيها، عالما بالنحو واللغة وكلام العرب، وأيامهم وأنسابهم، من مؤلفاته، الشفا، مشارق الأنوار، إكمال المعلم، توفي بمراكش سنة 544هـ،) (ينظر إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مطبعة الفحالة، مصر، ط: 1، 1350هـ، ص: 168-172).

ألفا لهم مزية على غيرهم، ولا دلالة فيه على كراهة التداوي، أما الطبري[1] والمازري[2] فإنهما يذهبان إلى أن حديث السبعين ألفا محمول على من يعتقد أن الأدوية تنفع بطبعها، وحمل الخطابي[3] الحديث على فضل الاعتماد على الله في دفع الداء والرضا بقدره لا القدح في جواز التداوي[4].

أما القول بأن نتائج العلاج مظنونة فإنه يرد عليه بأن ذلك حاصل قديما لعدم تقدم علم الطب يومها، خلافا لما عليه الحال اليوم من تقدم هذا العلم وانقسامه إلى تخصصات دقيقة، مما قوى آثار التداوي في حصول الشفاء[5].

فالعلاج –إذن– مشروع للحفاظ على سلامة الخلقة الإنسانية، وإذا كان العلاج منصرفا إذا أطلق إلى علاج الجسد من أدوائه المعلومة، فإننا هنا نقصد العلاج بمفهومه العام لكل مكونات الخلقة الإنسانية.

فإذا نظرنا إلى الانحرافات التي يمكن أن تمس الاعتقاد من كفر وشرك ونفاق وهي أمراض وجدنا القرآن الكريم الذي شرع أحكاما للوقاية منها يشرع لها أيضا ما يعالجها بعد حدوثها، ومن أجل ذلك سيقت الآيات الكثيرة التي تعالج أعراض هذا المرض وأسبابه؛ لأن العلاج غالبا ما يكون على مستويين: المستوى الاستعجالي، ونعالج فيه أعراض الداء؛ كالحمى و الألم في أمراض الأعضاء، والمستوى الثاني: هو المستوى الذي تواجه فيه أسباب الداء بعد تشخيصها لاستئصال المرض والقضاء عليه.

ومن أمثلة الآيات التي تساق لعلاج انحراف العقيدة في المستوى الأول تلك الآيات التي تقرع مسامع الكافرين وتتوعدهم كأقسى ما يوجه من موجات كهربائية بل هي أشد، تخاطب بها الفطرة لعلها تستجيب كقوله تعالى: (بَشِّرْ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا)[6]، وقوله سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ)[7]، وقوله عز وجل: (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا

1- هو أبو جعفر بن جرير بن يزيد بن كثير الطبري، ولد عام 224هـ، إمام في التفسير، كان شافعي المذهب، ثم اشتغل بمذهب خاص به جمع فنونا من العلم، من مؤلفاته: جامع البيان في تفسير القرآن، أحكام شرائع الإسلام، تاريخ الأمم، توفي عام 310هـ.(ينظر: جلال عبد الرحمان السيوطي، طبقات المفسرين، طبع طهران، د.ط، 1960م، ص: 30، 31).

2- هو محمد بن علي بن عمر التميمي المازري أبو عبد الله، محدث من فقهاء المالكية، نسبته إلى مازر بجزيرة صقلية، ووفاته بالمهدية، له المعلم لفوائد مسلم، (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 277).

3- هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب، أبو سليمان الخطابي البوستي، كان إماما في الحديث والفقه واللغة، من أهم مؤلفاته معالم السنن في شرح سنن أبي داود، توفي – رحمه الله– سنة 388هـ، (ينظر: جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القطفي، إنباه الرواة على أشباه النحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط: 1، 1406هـ -1986م، ج: 1، ص: 160).

4- النووي، صحيح مسلم بشرح النووي، ج: 3، ص: 455.

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 46، والنسيمي، الطب النبوي والعلم الحديث، ج: 3، ص: 13.

6- النساء: 138.

7- الأعراف: 40-41.

سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ)[1]، وقوله تعالى يخاطب من اتخذ معه إلها: (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)[2].

ومما يعتبر إجراء علاجيا ضمن المستوى الثاني في مجال انحراف العقيدة والتصور ما ورد في القرآن من آيات تصحح المفاهيم، وتزيل الشبهات، من ذلك ما ورد في سورة الطور من آيات تفحم بالحجة والدليل من يزعم عدم وجود الله، وهو انحراف في الفطرة عجيب، يخاطب صاحبه: (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا يُوقِنُونَ)[3].

أما بخصوص انحراف الناس في فطرتهم السلوكية، فإنهم يعالجون – على وجه الاستعجال– ببعض ما ورد من أحكام ردعية؛ كحد السرقة، والزنا، وغيرها من أنواع السلوك المنحرف: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[4]، ويقول سبحانه: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنْ الْمُؤْمِنِينَ)[5].

ولكن العلاج الحقيقي لمثل هذه الانحرافات هو بحث أسبابها والسعي إلى إزالتها، وقد سيقت لذلك آيات بينات تعالج الخلافات القائمة بين الزوجين – وهي سبب من أسباب الانحراف– بأسلوب بليغ، وطريقة حكيمة: (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا)[6]، كما ورد في التشريع أحكام تعالج الفقر، والبطر، والربا، وغيرها من انحراف في مسالك كسب المال وإنفاقه، وغير ذلك من أسباب السرقة والغلول.

الفرع الثاني: تكريم الخلقة الإنسانية بعد الموت.

إن التكريم الإلهي للإنسان لا يقتصر على ما أثر به من تشريف وتكليف، وخص به من تشريعات – في هذه الحياة الدنيا– تدل على كرامته، بل تمتد مظاهر تكريمه إلى ما بعد موته.

وترجع تلك المظاهر في مجموعها إلى:

1- النساء: 56.

2- المائدة: 17.

3- الطور: 35، 36.

4- المائدة: 38.

5- النور: 2.

6- النساء: 34.

- ما كتب له من البقاء بعد الموت وما وعد به من الخلود.
- ما شرع له بعد موته من أحكام تمنع عنه الأذى تمييزا وإيثارا وتأمر بتكريمه.

أولا: الوعد الحسن بالخلود.

إن من تمام الشرف والكمال البشري الذي جبل عليه الإنسان في فطرته، حب البقاء، وإنكار الفناء، ولقد سجل الوحي هذا المكوّن في الفطرة الإنسانية في قوله تعالى عن اليهود: (وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ)[1]، وأحرص من أفعل التفضيل فدل ذلك على اشتراك الناس جميعا في حب البقاء والحرص على الحياة، ولكن اليهود أحرصهم عليها، فحب البقاء – إذن- والتطلع للخلود، فطرة يؤكد القرآن وجودها في الإنسان[2].

ووجه كون الإنسان موعودا بالخلود بعد الموت تكريما وتشريفا آت من جهة أنه لو كانت حياة الإنسان في هذه الدنيا منتهية بفنائه بعد الموت، لكان وجوده – إذ ذاك- عبثا، بل محنة لا تطاق، تجعل من هموم وعناء رحلته الدنيوية عبثا باهظا لا يحتمل[3].

وبقدر ما تضمن هذه الفطرة – فطرة النزوع للبقاء- بقانونها الكوني المغروس في الخلقة الإنسانية إحساسا بالتكريم والتشريف لدى الإنسان؛ حيث إن مجرد توهم الفناء ليهدد بالنقص والفناء والمهانة، فإن الذي تحققه هذه الفطرة – أيضا- هو الدافع القوي إلى تحصيل الفضيلة، والسعي إلى فعل الخير، وتجاوز دواعي اليأس والقنوط، والاستسلام لمخالب الهم يفترس هذا الكيان الإنساني، الذي خلق على هيئة من التكريم والتشريف.

ولذلك وردت نصوص الوحي مذكرة بقانون الفطرة، والعهد الكوني الأزلي المسطر في جبلة الخلقة الإنسانية، تلك النصوص التي تشير إلى أن كرامة الإنسان ومنزلته في الخلائق أسمى من أن يخلق لدار الفناء، يعيش كما تعيش الأنعام سواء بسواء، يأكل ويتمتع، تغشاه أهواؤه وشهواته ثم يسدل عليه التراب؛ ثم يكون مصير من أحسن كمن أساء سواء بسواء، قال تعالى: (أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ)[4]، إن الله عز وجل ليتعالى بحكمته وعدله أن يجعل مصير أشرف من خلق، فأحسن خلقته، ثم كلفه فأمره ونهاه، أن يجعل مصير هذا العبد الذي أرسل إليه الرسل وأنزل إليه الكتب، الفناء والعدم، إنه – إذن- اللهو العبث، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

1- البقرة: 96.

2- العودة سلمان بن فهد، نداء الفطرة، موقع الإسلام اليوم، www.islamtoday.net، آخر تحديث 2001/12/12م.

3- عائشة بن عبد الرحمان، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين، ط: 4، بيروت، 1981، ص: 154.

4- ص: 28.

يقول تعالى: (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ)[1].

وقال سبحانه وتعالى: (لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمْ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ)[2].

فلما تبين – إذن– أن الله عز وجل قد شرّف الإنسان وكرمه حتى خلقه بيده، في أحسن تقويم، فسواه وعدله، ونفخ فيه من روحه فجعله على أتم هيئة، وأكمل خلقة، وأحسن تقويم في صورته الخلقية الجسمية، وقدراته العقلية الإدراكية، وتمام أحاسيسه الشعورية، واستعداداته الروحية، فدل ذلك كله على أن انسجاما دقيقا حصل بين قوى النفس والعقل واستواء البدن واعتدال القوام، فتبارك الله أحسن الخالقين[3].

إذا كان الله عز وجل قد شرف الإنسان بذلك كله فإن كل تدخل يحدث خللا في هذه الخلقة الإنسانية السوية في فطرتها البديعة وهيأتها يعد من كبائر الذنوب، ذلك أن تدخلا من هذا النوع هو من تغيير الخلق الذي يشعر باعتراض على مشيئة الله في الخلق من وجه، وإفساد لما عدّلت يد الله وأبدعت من وجه آخر، ولذلك جاء ذم تغيير الخلق في بعض نصوص الوحي مقرونا بالشرك بالله، كما جاء بما يشعر بتعليل التحريم بالإفساد[4].

ثانيا: الأحكام التي شرعت في حق الميت والتعامل معه بعد وفاته.

وهي تنبئ عن تشريفه، واعتباره لا على أنه جسد صار رميما بل كيان له في عالم الغيب – بعد عالم الشهادة – امتداد ووجود.

ومن تلك الأحكام، ما أوجبه الله عز وجل على الأحياء من تغسيل الأموات، وتكفينهم والصلاة عليهم، وهي كلها حقوق للميت تحفظ بها كرامته، عن ابن عباس رضي الله عنهما[5] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في رجل وقصته ناقته فقتلته: "اغسلوه بماء وسدر، ولا تغطوا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة وهو يهل"[6].

1- المؤمنون: 115، 116.

2- الأنبياء: 17، 18.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 6، ص: 3850، 3933 بتصرف.

4- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 34.

5- هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بن عم النبي صلى الله عليه وسلم، حبر الأمة وترجمان القرآن، ولد قبل الهجرة بثلاث سنوات، وقيل بخمس، يعد من علماء الصحابة، توفي بالطائف سنة ثمان وستين للهجرة (68هـ). (ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج: 1، ص: 294-296).

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: الكفن في ثوبين، ج: 2، ص: 75، رقم: 1265، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: ما يفعل بالمحرم إذا مات، ج: 2، ص: 865، رقم: 1206/93.

ويبدو ذلك التكريم للميت، والعناية بحرمته في الحض على ستره، وعدم إفشاء سره؛ فعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من غسل ميتا فأدى فيه الأمانة، ولم يفش عليه ما يكون منه عند ذلك، خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه"[1]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من غسل ميتا وكفنه، وحنطه، وحمله، وصلى عليه، ولم يفش عليه ما رأى، خرج من خطيئته، مثل يوم ولدته أمه"[2].

والناظر إلى ما كتبه فقهاؤنا من تفريعات وأحكام تتعلق بهيئة غسل الميت، وآدابه، وطريقة الدفن، وتفصيل ذلك كله، يدرك مدى حرص الإسلام على تكريم هذا الإنسان حتى وهو ميت[3].

قال القرافي[4]: "النظر الأول في الغسل، في الجواهر أقله إمرار الماء على جملة الجسد، مع الدلك وكماله: حمله إلى موضع خال، للسترة، ويوضع على سرير، ليبعد عن فساد العفن، وليتمك من غسله، وينزع قميصه، ليعبر الهواء إليه فيبعد عن الفساد"[5].

وقال النووي[6]: "والمستحب أن يجلسه إجلاسا رفيقا، ويمسح بطنه مسحا بليغا...وكلما مر اليد على البطن صب عليه ماء كثيرا، حتى إن خرج شيء لم تظهر رائحته... ويدخل إصبعه في فيه، ويسوك بها أسنانه، ولا يفغر فاه، ويتبع ما تحت أظافره، إن لم يكن قد قلم أظافره، ويكون ذلك بعود لين لا يجرحه، ثم يغسله، ويكون كالمنحدر قليلا حتى لا يجتمع الماء تحته فيستنقع فيه، ويفسد بدنه، ويغسله ثلاثا كما يفعل الحي في وضوئه وغسله..."[7].

1- رواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الجنائز، باب: من يكون أولى بغسل الميت، ج: 3، ص: 555، رقم: 6658، وأحمد في مسنده، مسند عائشة، ج: 41، ص: 374، رقم: 24881، والحديث ضعيف أورده السيوطي في اللآلي المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: وفيه جابر الجعفري، وفيه كلام كثير، (ينظر: جلال الدين السيوطي، اللآليء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ص: 9، ومجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1412هـ، ج: 3، ص: 114).

2- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب الجنائز، باب: ما جاء في غسل الميت، عن علي، ج: 2، ص: 447، رقم: 1462، قال ابن الجوزي في العلل المتناهية في الأحاديث الواهية "هذا حديث لا يصح"، قال أحمد بن حنبل: عباد بن كثير روى أحاديث كذب لم يسمعها، قال يحي: ليس شيء في الحديث، وقال البخاري والنسائي متروك في الحديث. (ينظر: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ت: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط: 2، 1402هـ-1981م، ج: 2، ص: 414).

3- القرافي شهاب الدين، الذخيرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1422هـ-2001م، ج: 2، ص: 270-280، والنووي، المجموع، ج: 5، ص: 113، 114، وابن قدامة المقدسي، المغني، ج: 2، ص: 308، 343.

4- بدر الدين محمد بن يحي القرافي، من أهل مصر، لغوي وفقيه مالكي، ولي قضاء المالكية في مصر، له مؤلفات كثيرة منها: "القول المأنوس بتحرير ما في القاموس"، "توشيح الديباج"، "الذخيرة"، "الدرر المنيفة في الفراغ عن الوظيفة" و"الفروق"، توفي سنة ألف وثمانية للهجرة (1008هـ). (ينظر: الزركلي، خير الدين الأعلام، ج: 7، ص: 141).

5- القرافي، الذخيرة، ج: 2، ص: 270، 271.

6- أبو زكريا يحي بن شرف النووي، شيخ الإسلام، الفقيه الشافعي، والحافظ الزاهد، ولي مشيخة دمشق، له تصانيف كثيرة منها، المجموع، رياض الصالحين، ... ولد سنة إحدى وثلاثين وستمئة للهجرة (631هـ) وتوفي سنة ست وسبعون وستمئة للهجرة (676هـ). (ينظر: ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج: 1، ص: 618-620).

7- النووي، المجموع، ج: 5، ص: 127.

وإذا أضفنا إلى هذه الأحكام التي تأمر بالإحسان إلى الميت والرفق به، ما ورد من أحكام تنهى عن إيذائه بأي نوع من الأذى، يتأكد لدينا ذلك الاهتمام بهذا المخلوق المكرك المشرف الذي لم يخلق لهذه الدنيا، بل للآخرة التي هي خير له: (وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنْ الْأُولَى)[1]، (وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى)[2]، (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)[3].

ومن تلك الأحكام النهي عن الجلوس على القبور، فعن أبي مرثد الغنوي[4] أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها"[5]، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه حتى تصل إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر"[6].

ولقد ذكر علماؤنا أن إيذاء الميت كإيذاء الحي[7]، لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "كسر عظم الميت ككسره حيا"[8].

1- الضحى: 4.

2- الأعلى: 17.

3- العنكبوت: 64.

4-أبو مرثد الغنوي هو كناز بن حصين بن يربوع بن مضر، شهد بدرا، روى عنه واثلة بن الأسقع، توفي في خلافة أبي بكر الصديق رضي الله عنه وهو ابن ست وستين سنة (ينظر: ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت: البجاوي علي محمد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط: 1، 1412 هـ - 1992 م، ج: 4، ص: 1754، 1755.

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: النهي عن الجلوس على القبر والصلاة عليه، ج: 2، ص: 668، رقم: 982/97.

6- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الجنائز، باب: النهي عن الجلوس على القبر، ج: 2، ص: 667، رقم: 971/96.

7- ابن حجر الهيثمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ت: محمد بن عبد العزيز وآخرون، دار الوليد، جدة، ط: 1، 1414هـ، ج: 1، ص: 371، الطيبي حسين بن محمد، الكاشف عن حقائق السنن ومعه مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيبي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط: 1، 1413هـ، ج: 5، ص: 449.

8- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب: الجنائز، باب: النهي عن كسر عظام الميت، ج: 1، ص: 516، رقم: 1616، وأبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب: في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، ج: 3، ص: 212، رقم: 3207، والبيهقي في سننه، كتاب الجنائز، باب: من كره أن يحفر له قبر غيره إذا كان يتوهم بقاء شيء منه مخافة أن يكسر له عظم، ج: 4، ص: 58، رقم: 7079، قال ابن حجر، الحديث صحيح، رواه أبو داود بإسناد على شرط مسلم. (ينظر: ابن حجر العسقلاني، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار الفكر، لبنان، 1409هـ-1989م، ص: 122).

المبحث الثاني: انعدام الحق المطلق في التصرف بها.

نودّ من خلال هذا المبحث أن نبين مدى سلطة الإنسان على نفسه من حيث التصرف بها، والتدخل فيها فهذا الإنسان ليس ملكا لنفسه، يفعل بها ما يشاء، ويتدخل في مكونات بدنه ونفسه، ويغير من معالم فطرته وهيأته التي خلق عليها ما يبدو له، بل هو خلق الله سبحانه وتعالى، فإلى أي حدّ يجوز للإنسان أن يتدخل في فطرته؟ وأن يغيّر من خلقته؟ وسنحاول معرفة ذلك من خلال التعريف بالحق، منشئه وأقسامه، وأنواع الحقوق المتعلقة بالخلقة الإنسانية.

المطلب الأول: تعريف الحق والسلطة والملك.

الفرع الأول: تعريف الحق.

أولا: تعريف الحق لغة.

الحق لغة هو الثبوت، من حقّ الشيء إذا ثبت ووجب، ومنه قوله تعالى: (لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ)[1].

فالحق هو الأمر الموجود الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، فيكون الحق –إذن– خلاف الباطل، كما يطلق الحق على المال والملك[2].

ثانيا: تعريف الحق اصطلاحا:

1– تعريف الحق عند الفقهاء:

وردت تعريفات الفقهاء للحق موافقة للدلالة اللغوية، فقد عرفه ابن نجيم[3] بأنه: "ما يستحقه الرجل"[4].

وهو تعريف –كما هو باد– مستمد من التعريف اللغوي، وينتقد بأن فيه دورا، لكون الاستحقاق الوارد

1 – يس: 7.

2– ابن منظور، لسان العرب، مادة: حقق، ج: 4، ص: 177.

3– الإمام الفقيه زين بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد، الشهير بابن نُجَيْم الحنفي القاهري، المتوفى بها في رجب سنة سبعين وتسعمائة وله من العمر أربع وأربعون سنة، أخذ العربية والعلوم العقلية عن جماعة منهم نور الدين الدّيلمي والشيخ سفير المغربي من تلامذة المغوشي، وتفقّه على الشيخ ابن الحنبلي وأبي الفيض وأمين الدين بن عبد العالي، له "البحر الرائق شرح كنز الدقائق" وهو أكبر مؤلفاته وأنفعها وصل فيه إلى أثناء الدعاوى و"شرح المنار" و"الأشباه والنظائر"، واختصر "تحرير ابن الهُمام" وسمّاه "لب الأصول". (ينظر: كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج: 2، ص: 119).

4– ابن نجيم زين العابدين، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ط: 3، 1993، ج: 6، ص: 148.

فيه متوقفا على معنى الحق، وينقل ابن نجيم عن شرح الكرماني[1] للبخاري[2] بأن الحق حقيقة هو الله تعالى بجميع صفاته، لأنه الموجود حقيقة، بمعنى لم يسبق بعدم، ولم يلحقه عدم، وإطلاق الحق على غيره مجاز[3].

يلاحظ من خلال تعريف الفقهاء للحق، شمول معناه الحقوق مطلقا؛ المالية وغير المالية، والالتزامات، والأرزاق، والحقوق المجردة؛ لحق التملك، وما ينشأ عن العقد من التزامات[4].

2- تعريف الحق عند الأصوليين:

يعرف الأصوليون الحق بأنه:

أ- " الحكم، وهو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع"[5].

ب- " الحق الموجود المراد به حكم يثبت"[6].

ج- "الحق هو الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع"[7].

ويلاحظ على هذه التعريفات أنها اعتبرت الحق حكما، وهو اعتبار غير دقيق لأن الحكم في اصطلاح الأصوليين هو خطاب الشارع من أمر ونهي ونحوهما، والحق هو أثر ذلك الخطاب وليس هو نفسه، فعلاقة الحق بالحكم هي علاقة السبب بالمسبب[8].

3- تعريف الحق عند بعض الباحثين المعاصرين:

ذكر بعض الباحثين المعاصرين عدة تعريفات للحق منها:

1- الكرماني هو أحمد بن يوسف بن علي بن سعيد شمس الدين الكرماني، عالم بالحديث، ولد بكرمان عام 717هـ، تصدى لنشر العلم ببغداد ثلاثين عاما، من أهم كتبه الدراري في شرح صحيح البخاري، توفي عام 786هـ في طريقه إلى بغداد عائدا من الحج، ودفن بها، (ينظر: الزركلي، الأعلام، ج: 7، ص: 153).

2- محمد بن اسماعيل البخاري، شيخ الإسلام وإمام الحفاظ، صحاب الصحيح، ولد عام 194هـ، نشأ يتيما وسمع من علماء الأمصار، مات عام 256هـ، (ينظر: الصالحي أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، طبقات علماء الحديث، ت: أحمد البوتين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 2، 1996م، ج: 2، ص: 243).

3- ابن نجيم، البحر الرائق، ج: 6، ص: 148.

4- عبد المنعم فارس سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، إشراف.د محمد سعيد رمضان البوطي، بحث أعد لنيل درجة الماجستير، جامعة دمشق، كلية الشريعة، ص: 57.

5- أمير باد شاه محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب العزيز، دار المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 174، والقرافي شهاب الدين، الفروق، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط: 1، 1423هـ، 2002م، ج: 1، ص: 140.

6- اللكنوي محمد، حاشية قمر الأقمار على نور الأنوار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1995م، ج: 4، ص: 134.

7- المكي محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأنوار الفقهية، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 157.

8- الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1998م، ج: 3، ص: 10، وعبد المنعم سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، ص: 56.

أ- "الحق هو مصلحة مستقلة شرعا"[1].

ب- الحق مصلحة ثابتة للفرد أو المجتمع، أولهما جميعا يقررها الشارع الحكيم[2].

ويلاحظ على التعريفين اعتبار الحق مصلحة، وينتقد بأنه تعريف للحق بالغاية؛ لأنه نظر إلى ما ينبغي بالحق من مصلحة.

ج- الحق: ماثبت للإنسان استيفاؤه، ويقصد به، ما يثبت بمقتضى الشرع[3].

ويلاحظ على هذا التعريف أنه أبرز موضوع الحق لا حقيقته، وجوهره.

د- وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه: " اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا"[4].

الفرع الثاني: تعريف الملك.

أولا: تعريف الملك لغة:

الملك في اللغة هو حيازة الشيء والانفراد بالتصرف به[5].

ثانيا: تعريف الملك اصطلاحا.

عرفه الإمام السيوطي[6] بأنه: "حكم شرعي يقدر في عين أو منفعة"[7].

كما عرّفه صاحب الحاوي القدسي بأنه: "اختصاص حاجز"[8].

كما عرف بأنه: "علاقة اختصاص يقرّها الشارع بين المالك ومحل الملك"[9].

من خلال هذه التعاريف يتبين أن الملك مجرد اعتبار شرعي يقره الشارع بحكم، ويصدق على كل شيء مادي أو معنوي من شأن صاحبه أن يتصرف فيه على وجه الاختصاص[10].

1- الخفيف علي، الحق والذمة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 1، 1996م، ص: 37، والخفيف علي، الملكية في الشريعة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1990م، ص: 6.

2- موسى عبد الله إبراهيم، المسؤولية الجسدية في الإسلام، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1994م، ص: 12.

3- السنهوري عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، التجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، د.ط، 1954م، ج: 1، ص: 4.

4- الزرقا، المدخل للفقهي، ج: 3، ص: 10.

5- الزيات أحمد حسن، المعجم الوسيط، مكتبة النوري، دمشق، ط: 3، د.ت، مادة: ملك.

6- الشيخ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد بن خليل بن نصر السيوطي الأصل الطّولوني الشافعي، المتوفى بالقاهرة في جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة وله اثنتان وستون سنة، نشأ يتيمًا وقرأ وأخذ عن الفخر عثمان وابن الفالاتي، ولازم السخاوي وابن حجر في الرواية وسمع على بقايا من المسنِّدين، ذكر أن تصانيفه تزيد على ثلاثمائة كتاب. (ينظر: كاتب جلبي مصطفى، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج: 2 ص: 248).

7- السيوطي، الأشباه والنظائر، ص: 316.

8- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: 411.

9- المرجع نفسه.

10- التفتازاني سعد الدين بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 122.

الفرع الثالث: تعريف السلطة.

أولا تعريف السلطة لغة.

السلطة في اللغة هي القهر، وقدرة الملك، وقدرة من له ذلك[1].

عرفها وهبة الزحيلي بأنها: قدرة على الملك، وتكون على شخص؛ كحق الحضانة والولاية على النفس، أو على شيء معين لحق الملكية[2].

الفرع الرابع: العلاقة بين الحق والملك والسلطة.

تنتج العلاقة التي أقرها الشارع بين المالك ومحل الملك الإذن الشرعي في التصرف في الملك، فالتمكين هو مناط لثبوت السلطة من التصرف، ولا قيمة لإقرار الشارع لهذا الحق وحمايته إذا لم يمكنه من التصرف[3].

ولما كان الحق اختصاصا يقره الشرع فإن ذلك يستلزم حتمية إقراره سلطة المختص على ما اختص به، ولا تتعدى هذه السلطة الحدود الشرعية.

فيكون– بالتالي– جوهر كلّ من الملك والحق ذلك الاختصاص الذي يحدده الشرع.

ثم إن السلطة إنما هي أثر الحق، وهي أثر التمكين الناتج عن الملك[4].

المطلب الثاني: منشأ الحق في الفقه الإسلامي.

إن مصدر الحق في الفقه الإسلامي هو الله سبحانه وتعالى القائل: (أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ)[5]، ولو شاء الله ما جعل لغيره حقا، ولكنه تكرما منه سبحانه ومنة جعل للعبد حقوقا تؤدى، وأمره أن يؤدي حقوق الله وحقوق غيره، وأبلغه عن طريق رسله وشرائعه ما له من حقوق وما عليه ومن واجبات[6].

وبناء عليه فلا يعتبر التصرف حقا إلا إذا أقره الشرع، وتقرر بحكم، فيكون – بذلك– مصدر الحق هو مصادر الشريعة[7]؛ أي أن الحق هو السبب الشرعي الذي أنشأه، فالحقوق هي أثر خطاب

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 232.

2- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج: 4، ص: 2839.

3- الدريني فتحي، النظريات الفقهية، جامعة دمشق، د.ط، 1993م، ص: 196، والدريني فتحي، الفقه المقارن، جامعة دمشق، د.ط، 1992م، ص: 294، وعبد المنعم سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، ، ص: 59.

4- عبد المنعم سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، ص: 59.

5- الأعراف: 54.

6- عبد المنعم سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، ص: 62.

7- الدريني فتحي، المناهج الأصولية، الشركة المتحدة، دمشق، ط: 2، 1985م، ص: 20، ودرعان عبد الله، المدخل للفقه الإسلامي، مكتبة التوبة، الرياض، ط: 1، 1993م، ص: 243، والدريني فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 2، 1977م، ص: 70.

الشرع[1]، ولا يستحق العبد الحق بحكم إنسانيته، بل هو منحة ربانية له، يقول الشاطبي[2]: "... لأن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقا له بإثبات الشرع ذلك له، لا لكونه مستحقا لذلك الحكم بالأصل"[3].

ويذكر الإمام الشاطبي أن كل الحقوق – حتى ما كان للعبد- هي حقوق الله سبحانه، فيقول: " كل تكليف حق لله، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله من وجهين:

أ- من جهة حق الله فيه.

ب- من جهة كون حق العبد من حقوق الله؛ إذ كان لله ألا يجعل للعبد حقا أصلا"[4].

بناء على ما سبق نستنتج أن حقوق العبد ليست حقوقا طبيعية في الإسلام، بل هي منح ترتكز على المصادر التي تستقى منها الأحكام الشرعية، وأن تشريع تلك الحقوق للعبد إنما كان لحكمة ومصلحة قصد الشارع تحقيقها؛ لأن المنح دون قصد عبث ينزه عنه الشرع الحكيم، فيكون التصرف بالحق التقيد بما أمر الشرع به ابتداء، وبما يحقق المصلحة، ويضمن عدم الإضرار بالنفس أو بالغير.

المطلب الثالث: أقسام الحق.

ينقسم الحق إلى أقسام عديدة، أهمها ما كان راجعا إلى محل الحق أو صاحبه.

الفرع الأول: أقسام الحق بالنظر إلى محله.

وترجع أقسام الحق بهذا الاعتبار إلى:

1- حقوق مالية وحقوق غير مالية:

ويقصد بالحقوق المالية ما تعلق بالأموال ممكا يمكن حيازته والانتفاع به انتفاعا مشروعا؛ كالنقود والعقارات والمنقولات، ويلحق به ما هو في حكم المال؛ لتعلقه به، مما يصح أن يكون محلا للتعاقد، ويضمن بالتعدي، وينقل بالإرث؛ كحقوق التأليف، وحقوق براعة الاختراع، ونحو ذلك[5].

أما الحقوق غير المالية فهو ما كان مجردا من المال؛ كحق الوالد على ولده، وحق الزوج على زوجته، وكل حق لا يتقوم بالمال، ويدخل ضمنه حقوق الإنسان[6].

2- حق شخصي وحق عيني:

1- عبد المنعم سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، ص: 62، السنهوري، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، ج: 1، ص: 39.

2- إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشاطبي، من علماء المالكية وأئمتهم، له مصنفات كثيرة منها: الموافقات، والاعتصام، توفي سنة تسعين وسبع مئة (790هـ). (ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، ج: 1، ص: 75).

3- الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1991م، ج: 2، ص: 286.

4- المرجع السابق، ج: 2، ص: 240.

5- الزنجاني، شهاب الدين بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 3، 1979م، ص: 255، والمكي محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأنوار الفقهية، ج: 3، ص: 284.

6- عبد المنعم سقا، سلطة الإنسان بالتصرف في أعضائه، ص: 4- 6.

الحق الشخصي هو ما يقره الشرع لشخص على آخر ومحله أن يكون قياما بعمل، أو امتناعا عنه؛ ومثال الأول حق المشتري في تسليم المبيع، وحق البائع في تسلم الثمن؛ ومثال الثاني حق المودع على الوديع في عدم استعمال الوديعة.

أما الحق العيني فهو ما يقره الشرع لشخص على شيء معين بالذات؛ مثل حق الملكية الذي به يستطيع المالك ممارسة أكمل السلطات على ما يملكه؛ فهي التصرف والاستثمار[1].

3- حق مجرد وحق غير مجرد:

الحق المجرد هو الذي لا يترك أثرا بالتنازل عنه صلحا أو إيراد، بل يبقى محل الحق عند المكلف (المدين) بعد التنازل؛ كحق الشفعة، فإذا أسقط الشفيع حقه في الشفعة كانت ملكية المشتري للعقار بعد التنازل هي بعينها قبل التنازل.

أما الحق غير المجرد فهو الحق الذي يترك أثرا بعد التنازل عنه؛ كحق القصاص الذي يتعلق برقبة القاتل ودمه، فإن هذا النوع من الحق يترك فيه أثرا بالتنازل عنه؛ فيتغير فيه الحكم فيصير معصوم الدم بالعفو، بعد أن كان مهدورا[2].

الفرع الثاني: أقسام الحق بالنظر إلى صاحبه.

وتنقسم الحقوق بهذا الاعتبار إلى أقسام أربعة:

1- حقوق خالصة لله تعالى: وهي التي تعود بالنفع على المجتمع، لاستغناء الله سبحانه وتنزهه عن طلب المنافع لقوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) [3] وإنما نسب الحق إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه، ويتمثل هذا الحق في العبادات المحضة؛ كالصلاة، وكذا العبادات التي فيها المؤونة مثل صدقة الفطر، والعقوبات التي هي حدود حدّها الله سبحانه، فهذه كلها حقوق لله شرعت للمصلحة العامة دون أن يشوبها غرض شخصي، ويقابل حقوق الله في القانون ما يسمّى بالنظام العام[4].

2- حقوق خالصة للعبد: وهي التي يتعلق بها تحقيق مصلحة خاصة له من تحصيل مصلحة مالية؛ كحق البائع في تملك الثمن، وضمان المتلفات، وحق الشفعة، وغيرها...

وهذا النـوع من الحقوق يطلق عليه القانونيون الحقوق التي لا تتعلق بالنظام العام، وهي حقوق يجوز للأفـراد

1- وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج: 4، ص: 2850.

2- عبد المنعم سقا، سلطة الإنسان بالتصرف في أعضائه، ص: 64.

3- فاطر: 15.

4- ابن الملك عبد اللطيف، شرح المنار، الطبعة العثمانية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 313، وعبد المنعم سقا، سلطة الإنسان بالتصرف في أعضائه، ص: 66.

التنازل عنها، أو الاتفاق على مخالفة أحكامها[1].

3- حقوق مشتركة: وهي الحقوق التي يجتمع فيها حق الله وحق العبد، على أن يغلب –أحيانا- حق الله تعالى، فتلحق به، أو يغلب حق العبد فتلحق به.

ويمكن التمثيل للنوع الأول بعدة المطلقة؛ حيث يجتمع فيها الحقان:

أ- حق الله تعالى، ويتمثل في صيانة الأنساب.

ب- حق العبد؛ ويتمثل في حفظ نسب ولد الشخص، لكن يلاحظ – هنا- تغليب حق الله تعالى؛ لأن في صيانة الأنساب نفعا عاما للمجتمع؛ حيث يحمى بها من الاندثار والانهيار.

والذي ينبغي أن نسجله – هنا- هو أنه في بعض المسائل التي يجتمع فيها الحقان، قد يصعب تغليب أحد الحقين على الآخر، لاختلاف فهوم الناس في تقدير أي المصلحتين المتعلقتين بكل حق منهما أجدر بالتغليب.

ومثال ذلك حد القذف، فذهب الجمهور[2] إلى تغليب حق العبد فيه، وذهب الحنفية[3] إلى أن حق الله فيه هو الغالب.

ومثال هذا النوع من الحق – أيضا- ما تعلق بصيانة الخلقة الإنسانية والمحافظة على فطرتها السوية، المتعلقة بعقائدها وعقلها وصحتها وجمالها، وكل مكوناتها، وهو مما اجتمع فيه الحقان ولكن حق الله تعالى هو الغالب لعموم النفع العائد للمجتمع.

أما مثال الثاني فيمكن أن ينطبق على القصاص الثابت لولي المقتول، وهو مما اجتمع فيه الحقان أيضا حق الله تعالى وهو تطهير المجتمع من جريمة القتل، وحق الشخص، وهو شفاء غيظه، وتطييب نفسه بقتل القاتل[4].

1- البخاري عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، ضبط المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1، 1988م، ج: 4، ص: 135.

2- النووي يحي بن شرف الدين، روضة الطالبين، ت: عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1992م، ج: 7، والبهوتي منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 3، ص: 351.

3- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 7، ص: 56.

4- البخاري، بن أحمد، كشف الأسرار، ج: 4، ص: 161، وسلطة الإنسان بالتصرف في أعضائه، عبد المنعم سقا، ص: 87.

وهكذا يبدو أن الفطرة الإنسانية مثال صالح للحق المشترك، فتارة تكون حقا لله؛ كحالة إزالتها التي تعتبر قتلا، سواء أكانت الإزالة مادية محسوسة، كالقتل الذي هو إزهاق للروح، واعتاد الناس معرفته، أم كانت الإزالة معنوية، كتحريف الفطرة عن الإيمان بربها، وهو فعل يفضي إلى الموت المعنوي، قال تعالى: (أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)[1]، وهنا لا

يحق للعبد أن ينهي حياته بأي نوع من الإنهاء ولا أن يأذن لغيره بفعل ذلك، فحق العبد هنا لا يعتد به شرعا.

أما حق العبد في هذا المثال – ويكون تارة غالبا- فهو أي استخدام لهذه الخلقة الإنسانية بما فطرت عليه بما لا يناقض أوامر الله، وقد مثل الشاطبي لذلك بأن يبكي الإنسان حتى العمى، أو يقف حتى تنفطر قدماه، فقال: " فإن من غلب على حق الله تعالى منع بإطلاق، ومن غلب جانب العبد يمنع بإطلاق وجعل ذلك إلى خيرته"[2].

المطلب الرابع: مدى قابلية الحقوق المتعلقة بالخلقة الإنسانية للإسقاط.

لما تقرر أن الكيان الإنساني خلقة وفطرة ذو تعلق بحق الله سبحانه، وحق العبد، وكان معلوما لدينا عدم قبول حق الله تعالى للإسقاط، وأن الأصل فيه عدم جواز إسقاطه إلا لأسباب شرعية تحكمها ضوابط وقواعد مقررة[3]؛ كأن تتعارض الحقوق، أو تجتمع المصلحة والمفسدة، فيتعين إسقاط بعض تلك الحقوق فإنها تسقط، ولكن ضمن قواعد شرعية مستنبطة من نصوص الشريعة وأحكامها، منها قاعدة ارتكاب أخف الضررين لدفع أشدها، والتضحية بأدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما، ومن أمثلة ذلك جواز التلفظ بكلمة الكفر دون اعتقادها تحت الإكراه، وجواز قطع بعض الأعضاء المتآكلة إنقاذا لباقي الجسد، وجواز تناول المسكر إنقاذا للنفس، وجواز الكذب إذا تضمن مصلحة محققة تربو على مفسدته، وجواز شق بطن الميتة لإخراج ولدها إذا رجونا حياته، وجواز كشف العورات لعلاج أو شهادة[4].

1- الأنعام: 122.

2- الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 109.

3- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة، د.ط، 1986م، وأحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، شهر الدين قالة، ص: 57.

4- ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص: 85-90، والزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله، المنثور في القواعد، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط: 2، 1402هـ، ج: 2، ص: 317، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 58.

ولما تقرر –كما سبق– تعلق الكيان الإنساني بحق العبد، وكان الأصل في حق العبد جواز التصرف في حقه بالإسقاط أو النقل أو غيرها[1] فإن القول بجواز تصرف العبد في خلقته فيما يتعلق بها من حقه يمكن أن ترد عليه بعض الاستثناءات، وذلك حين يكون هذا التصرف معارضا لأحكام الشريعة، لأن منشأ هذا الحق هو إذن الله تعالى الذي هو المالك الحق للأشياء كلها، وأن الإنسان ليس له –كمالك– إلا ما أذن

له الشارع في التصرف فيه لقوله تعالى: (وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا)[2]، وقوله سبحانه: (فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[3]، وكل ما ورد من نصوص بعد ذلك تشعر بمليكة الإنسان للأشياء إنما هي مقيدة بالإذن الشرعي؛ كقوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ)[4]، فيكون معنى الملك هنا الاستيلاء عليها، ووضع اليد عليها بالإذن الشرعي[5].

بناء على ما سبق يتبين لنا أن الإنسان بما جبل عليه من خلقة، وفطر عليه من هيئة ملك لله تعالى، يتصرف فيه كيف يشاء، وإنما أُذن له في التصرف في خلقته بما يثبت لها فطرتها ويوافقها أو ينظمها ويزكيها، فيحقق له ذلك المصلحة ويدفع عنه الضرر والمفسدة، وثمرة هذا المنهج منع الإنسان من التعسف في استعمال حقه في التدخل في كيانه، والعبث بأسس بنائه، ومسخ فطرته، فيضر بنفسه وبالآخرين؛ فيظهر الفساد في الأرض، وتضيع الحقوق[6].

1- ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1973م، ج: 1، ص: 108.

2- الزخرف: 85.

3- يس: 83.

4- يس: 71.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 51، وابن كثير أبو الفداء اسماعيل، تفسير القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 2002م، المجلد: 3، ص: 423، والشوكاني محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 2000م، ص: 1478.

6- الدريني فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، ص: 160، ويسين محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط: 4، 1428هـ-2008م، ص: 156، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 58.

المبحث الثالث: التنوع والاختلاف.

من أهم ما يتصف به الإنسان في خلقته تميزه عن غيره، واختلافه في مجالات متعدد عن غيره، وسنحاول في هذا المبحث أن نبدي كيف أن التنوع والاختلاف سنة كونية في كل شيء، ثم نضيق مجال البحث للنظر في مجالات ومظاهر التنوع والاختلاف المتعلقة بالخلقة الإنسانية، وذلك في المطالب الآتية:

المطلب الأول: التنوع سنة كونية.

يعد التنوع والاختلاف من أبرز سنن الله في كونه، وهي سنة تتعلق بجميع ما خلق الله وذرأ[1]، والناظر في جميع ما خالق الله سبحانه وتعالى من كائنات في بره وبحره وفي سمائه وأرضه يلوح له هذا الاختلاف بين النبات والحيوان، وبين النبات والإنسان، وبين الحيوان والإنسان، بل بين أفراد الجنس الواحد نفسه.

وهذا الاختلاف يشمل جوانب متعددة في الخلق؛ يشمل الأشكال والأوزان، والقامات، والأذواق، والطباع ودرجات التفكير، والتأمل، واللغات، واللهجات، ورموز الخطاب، وإشارات التعامل، والزي والسمت، وتنوع السلوك والاختلاف، واختلاف العقائد والأديان.

ولقد ذهب رشيد رضا ومن قبله أبو حيان إلى تفسير الاختلاف الوارد في قوله تعالى في سورة هود: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ)[2] بمطلق الاختلاف؛ يعني في العقائد والأديان كما في الأحوال والهيآت والتفكير والأرزاق، والتكوين وغيرها[3]، خلافا للإمام الرازي الذي جزم بكون الاختلاف في الآية مقصور على الاختلاف في الدين لا يتعداه إلى غيره؛ فقال: "فإن قيل إنكم حملتم قوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ)[4] على الاختلاف في الأديان، فما الدليل عليه، ولما لا يجوز أن يحمل على الاختلاف في الألوان والألسنة والأرزاق والأعمال؟" قلنا: الدليل عليه أن ما قبل هذه الآية هو قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً)[5] فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يخرجهم من أن يكونوا أمة واحدة، وما بعده هذه الآية هو قوله تعالى: (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ)[6]، فيجب حمل هذا الاختلاف على معنى يصح أن يستثنى (إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ)[7]، ولذلك ليس إلا ما قلنا"[8].

وقال أبو حيان في البحر المحيط في تفسير قوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ

1- الدمشقي أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1419هـ-1998م، ج: 16، ص: 133.

2- هود: 118، 119.

3- رشيد رضا محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 248، وأبو حيان، البحر المحيط، ج: 5، ص: 272.

4- هود: 118.

5- هود: 118.

6- هود: 118.

7- هود: 118.

8- الرازي، التفسير الكبير، ج: 18، ص: 362.

خَلَقَهُمْ)[1]: "هو من الاختلاف الذي هو ضد الاتفاق، وأن المعنى في الحق والباطل، قاله ابن عباس، وقال الحسن في الأرزاق، والأحوال من تسخير بعضهم لبعض، وقال مجاهد في الأديان، وقال عكرمة[2] في الأهواء، وقال ابن حجر: المراد أن بعضهم يخلف بعضا"[3].

وقال رشيد رضا مبينا معنى الآية: "بيان سنة الله تعالى في اختلاف الأمم في الدين، كاختلافهم في التكوين والعقول والفهوم..."[4].

ويعتبر التنوع والاختلاف في الوجود مظهر من مظاهر عظمة الله وقدرته، والنظر إليهما من أعظم أسباب معرفة الله وخشيته، يقول الله عز وجل: (أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنْ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ وَمِنْ النَّاسِ وَالدَّوَابِّ وَالْأَنْعَامِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ)[5].

كما تعد صفة التنوع بين البشر ضرورية لمبدأ التكليف، فربنا عز وجل جعل لكل إنسان شخصيته المستقلة التي على أساسها يخاطب، وبناء عليها يكلف، ثم يحاسب ليثاب أو يعاقب[6].

ثم إن الاختلاف والتنوع في الخلق سنة كونية اقتضتها طبيعة الحياة التي اقتضت الحكمة فيها –لتستمر وتنمو – أن تتكامل الجهود، وتوزع الأدوار بين أفراد المجموعة الإنسانية والكونية[7]، حيث إن كل مخلوق يحتاج إلى غيره فيما فضل عليه فيه وميز عليه به، يقول سبحانه وتعالى: (أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا)[8]، قال الفخر الرازي في معنى الآية: "أنا أوقعنا هذا التفاوت بين العباد في القوة والضعف، والعلم والجهل، والحذاقة والبلاهة، والشهرة والخمول، إنما جعلنا ذلك، لأنا لو سوينا بينهم في كل هذه الأحوال لم يخدم أحد أحدا، ولم يصر أحد منهم مسخرا لغيره، وحينئذ يفضي ذلك إلى خراب العالم، وفساد نظام الدين"[9].

1- هود: 118، 119.

2- عكرمة، أبو عبد الله البربري ثم المدني الهاشمي، مولى ابن عباس، أفتى في حياة ابن عباس، مات سنة، 107هـ بالمدينة (ينظر: تذكرة الحفاظ، الذهبي، ج: 1، ص: 74).

3- أبو حيان، البحر المحيط، ج: 5، ص: 272.

4- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 2، ص: 248.

5- فاطر: 27-28.

6- القرضاوي يوسف، خطب الشيخ القرضاوي، إعداد خالد السعد، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1422هـ-2001م، ج: 3، ص: 64.

7- الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، ت: عبد السلام محمد هارون، منشورات محمد الداية، بيروت، ط: 3، 1383هـ-1969م، ج: 1، ص: 43.

8- الزخرف: 32.

9- الرازي، التفسير الكبير، ج: 27، ص: 186.

ونحن نريد في هذا المبحث أن نقصر الحديث عن سنة الله سبحانه وتعالى في اختلاف الناس في جبلتهم، وما فطروا عليه من خلال تميز بعضهم عن بعض؛ حيث إن الناس وإن اتفقوا في أصل فطرتهم التي خلقوا عليها إلا أنهم يتمايزون في ذلك قوة وضعفا، وكما وكيفا.

والقصد من ذلك– بحث سنة التنوع بين الناس في خلقتهم– هو التأكيد على أن كل تدخل في هذه الصفة يلغيها هو تدخل يحظره الشرع ويمنعه، كما سيأتي معنا في المسائل التطبيقية في الباب الثاني.

المطلب الثاني: التنوع والاختلاف فطرة إنسانية.

لا شك في كون أصول الفطرة –التي هي نظام الخلقة الإنسانية– مشتركة وعامة بين الناس جميعا؛ كإيمانهم بربهم وإقرارهم بربوبيته، فقد اعترفوا بمقتضى فطرهم – جميعا– بذلك[1]؛ لقوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)[2].

ومن ذلك أيضا اشتراكهم في إقرارهم بالبديهيات العقلية والمسلمات المنطقية، واشتراكهم في استلذاذ اللذيذ وإنكار القبيح...[3]

والقول باشتراك الناس في أصول الفطر لا يعني تطابقهم التام في جزئيات تلك الفطر، بل هم في ذلك مختلفون وفي ذلك يقول الفارابي: "الناس الذين فطرتهم سليمة لهم فطرة مشتركة أعدوا بها لقبول معقولات هي مشتركة لجميعهم يسعون بها نحو أمور وأفعال مشتركة لهم، ثم من بعد ذلك يتفاوتون ويختلفون فتصير لهم فطر تخص كل واحد وكل طائفة"[4].

ولقد بحثت في دراستي الموسومة "بأحكام التدخل العضوي في الإنسان" – دراسة فقهية مقارنة– الجوانب التي تتنوع فيها خلقة الناس الجسدية؛ وهي[5]:

1- اختلاف الألوان والأشكال.

2- الاختلاف والتنوع في البصمات الوراثية.

3- الاختلاف الجسدي بين الذكر والأنثى.

والـذي يضاف إلى هذه الجـوانب مما يختلف الناس فيه – أيضا– ويتنوعون؛ اختلافهم في قدراتهم العقلية،

1- الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص: 129.

2- الأعراف: 172.

3- وسيأتي – إن شاء الله– التفصيل في اشتراك الناس في أصل الفطرة بأنواعها في الباب الثاني في بحث صفة العموم في الفطرة.

4- الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، ت: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط: 1، 1996م، ص: 82.

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 65-83.

وتفاوتهم في ذلك[1] وفي استعداداتهم وميولهم، فإنك تجد قدرات الإخوة الأشقاء العقلية، وميولهم النفسية تختلف وتتنوع مما يؤثر في اختلاف شخصياتهم، وقد أثبتت الدراسات أ ن ذلك يحدث حتى مع الأخوين التوأم[2].

والقول بتفاوت الناس في خلقتهم التي فطروا عليا، وتنوع أحوالهم في ذلك – بعد اشتراكهم في أصل خلقتهم الإنسانية- إن كان مما دلت عليه بعض نصوص الشريعة الإسلامية كقوله تعالى: (وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ)[3]، ولقد ذهب بعض المفسرين إلى أن الاختلاف يتعلق بالعقائد والأفكار والميول وقدرات الناس، وجميع ما تعلق بهيآتهم وخلقتهم[4].

أقول إذا كان التفاوت في فطر الناس العقلية والنفسية مما دلت عليه بعض نصوص الشريعة فإن ذلك هو ما ذهب إليه بعض فلاسفة الغرب، وبعض علماء المسلمين[5].

وترجع أهمية الكلام في تفاوت الناس في فطرهم، واختلافهم فيما جبلوا عليه من خلقة إلى علاقة ذلك بفقه التدخل في تلك الخلقة؛ إذ ينبغي مراعاة ذلك التفاوت في بحث الأحكام الشرعية المتعلقة بالتدخل في الفطرة الإنسانية.

فإذا علمنا – مثلا- أن الناس يتفاوتون في أصل خلقتهم في قوة الملكة المدركة (العقل) – مع اشتراكهم في أصل هذه الملكة- أدركنا أن الدعوة إلى جمع المجتهدين على رأي واحد مما تحيله الفطرة الإنسانية، وأن ذلك

1- اختلف الأصوليون في مسألة تفاوت العقول (الفطرة العقلية) على قولين بارزين:

القول الأول: أن العقل يتفاوت بين إنسان وآخر، وممن ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى بن الفراء، وأبو الحسن التميمي والبربهاري، ودليلهم أن غريزة العقل كالنور الذي يشرق في سن التمييز، ثم ينمو تدريجيا حتى سن الأربعين، وكما أن قوة البصر تتفاوت، فكذا البصيرة، ولولا ذلك ما اختلف الناس في فهم العلوم.

القول الثاني: لا تفاوت في العقل بين إنسان وآخر، وممن ذهب إلى هذا القول الجويني والزركشي.

(ينظر: ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط: 2، 1418هـ-1997، ج: 1، ص: 85، والجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 114، و الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ت: عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السعودية، ط: 2، 1413هـ- 1992م، ص: 21).

2- فردمان وشستك هاوردس، الشخصية: النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ترجمة: أحمد رمو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط: 1، 2013م، ص: 258.

3- هود: 118-119.

4- الرازي، التفسير الكبير، ج: 6، ص: 373.

5- إلى ذلك ذهب أفلاطون، وأرسطو، وبيكون، والفارابي، وابن سينا. (ينظر: الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، ت: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط: 2، 1403هـ-1998م، ص: 76، وبرنيرين، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة، عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1997م، ص: 40، والمنياوي، أحمد، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، ط: 1، 2010م، ص: 123).

تدخلا يتجه إلى تحريف الفطرة ومسخها.

وإلى تقرير هذه الحقيقة ذهب بعض العلماء الذين بحثوا موضوع الاختلاف ومدى مشروعيته، وضوابطه باعتبار علاقته بالفطرة الإنسانية.

فالدكتور يوسف القرضاوي يرى عدم إمكان صب الناس في قالب واحد، وجمعهم على تفكير واحد، وجعلهم نسخا مكررة، فيكون ذلك من العبث الذي ينبغي اجتنابه؛ لأنه يخالف فطرة الله التي فطر الناس عليها، ومن خالف الفطرة عاقبته عقوبة معجلة[1].

وإلى الاتجاه نفسه ذهب الدكتور طه جابر العلواني يرى أن الاختلاف في وجهات النظر، وتقدير الأشياء، والنظر في عواقب الأمور، والحكم في المسائل أمر طبيعي فطري ذو علاقة بالفروق الفردية والشخصية إلى حد كبير[2].

ومن الجوانب التي يمكن ملاحظة التنوع والاختلاف فيها في الخلقة الإنسانية ما يخالف فيه الرجل المرأة في تكوينه الخلقي وفي فطرته التي فطر عليها، من كون الرجل خلق على هيئة جسدية هي الأقوى مقارنة بهيئة المرأة، ذلك أن الرجل خلق ليكون أكثر تهيؤا للعمل والكسب من المرأة[3]، كما أن المرأة خلقت على هيئة نفسية هي الأغنى في مشاعرها وعواطفها مقارنة بما خلق عليه الرجل في هذا الجانب، ذلك أن المرأة خلقت لتكون أكثر تهيؤا لتحمل أعضاء البيت والأولاد[4]، هذا فضلا عن التباين بينهما في خلقتيهما الجسدية؛ فقد خص الله عز وجل المرأة بأعضاء مهيئة للحمل والانجاب والإرضاع مما ليس من خصوصيات الرجل[5].

وبالتالي فإن مراعاة هذه الفروق بين الجنسين أمر أساسي في بحث مسائل التدخل في الفطرة الإنسانية، وعلاقته بتغيير الخلق، وبناء على هذه الحقائق يمكن فهم ما ورد من أحكام تختص بها المرأة دون الرجل؛ كحكم سفرها دون محرم، وولايتها للمناصب العامة، والتعدد الذي شرع للرجل دون المرأة.

كما أنه في ضوء هذه الحقيقة ينبغي بحث بعض الأحكام التي تعد من التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا؛ كالزواج المثلي، وغيره من الأحكام التي سندرس بعضها في الباب الثالث من هذا البحث.

1- القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع، والتفريق المذموم، دار الشروق، القاهرة، ط: 1، 1421هـ-2001م، ص: 46.

2- العلواني، طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط: 7، 1427هـ-2005م، ص: 11.

3- أبو المكارم، سعيد، الفطرة بين التكوين والتشريع، دار المكارم لإحياء التراث، بيروت، د.ط، 1428هـ-2007م، ص: 119.

4- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 2، ص: 651.

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 76-83.

الفصل الثالث:

تعريف تغيير الخلق وضوابطه

نحاول في هذا الفصل أن نذكر تعريفا لتغيير الخلق بعد أن نورد آراء العلماء والمفسرين فيه؛ حيث إنهم اختلفوا اختلافا واسعا في تعريفه، ثم نذكر مجالات تغيير الخلق بعد سوق الآيات والأحاديث الدالة عليه، ثم نعمد إلى وضع ضوابط تزيده تحديدا وبيانا، وذلك في المبحثين التاليين:

المبحث الأول: تعريف تغيير الخلق.

المبحث الثاني: مجالات تغيير الخلق وضوابطه.

المبحث الأول: تعريف تغيير الخلق.

يشتمل هذا المعرّف "تغيير الخلق" على مضاف ومضاف إليه، لذلك لابد من تعريف المضاف والمضاف إليه، ثم تعريفهما –بعد ذلك– باللقب، وبالتعريف اللقبي يمكن أن نبرز العلاقة بين تغيير الخلق، والتدخل في الفطرة الإنسانية التي يراد بحث أحكام التدخل فيها.

المطلب الأول: تعريف تغيير الخلق باعتباره مركبا إضافيا.

الفرع الأول: تعريف التغيير:

1- التغيير لغة:

تدور مادة غيّر في اللغة على أصلين، هما:

- إحداث شيء لم يكن قبله.
- انتقال الشيء من حالة إلى حالة[1].

فمن الأصل الأول غيّره: جعله غير ما كان، وغيّره: حوّله وبدّله.

ومن الأصل الثاني: الغِير، أي: تغيّر الحال، وانتقالها من الصلاح إلى الفساد[2].

وجاء في "النهاية" في حديث الاستسقاء: (من يكفُرِ اللهَ يلْقَ الغِيرَ)، والغِير: الاسم من قولك: غيّرت الشيء فتغيّر.[3]

وفي حديث جرير بن عبد الله أنّه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا ثم لا يغيروا إلا يوشك أن يعمهم الله منه بعقاب"[4].

قال الزجاج: "معنى: (يغيّرون)؛ أي: يدفعون ذلك المنكر بغيره من الحق"[5].

2- التغيير اصطلاحا:

يؤخذ المعنى الاصطلاحي للتغيير من موارد لفظه في القرآن الكريم، ولقد ورد التغيير في الكتاب في أربعة مواضع، موزعة على أربع سور مدنية النزول بالاشتقاقات الآتية:

1- الجرجاني، التعريفات، ص: 78.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج: 11، ص: 108.

3- ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 3، ص: 401.

4- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الملاحم، باب: الأمر والنهي، ج: 4، ص: 122، رقم: 4338، وابن ماجة في سننه، كتاب: الفتن، باب: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ج: 2، ص: 1329، رقم: 4009، وأحمد في مسنده، ومن حديث جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 4، ص: 364، رقم: 19273، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: إسناده حسن.

5- الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 1، 2001م، ج: 9، ص: 166.

- يغيّرُن، في قوله تعالى: (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[1].
- يغيّرُ، في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)[2].
- يغيّروا، تكررت في سورتين: الأولى في الأنفال في قوله تعالى: (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ)[3]، والثانية في الرعد في قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ)[4].
- يتغيّرْ، في قوله تعالى: (مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ لَبَنٍ لَمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِنْ عَسَلٍ مُصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَمَغْفِرَةٌ مِنْ رَبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ فِي النَّارِ وَسُقُوا مَاءً حَمِيمًا فَقَطَّعَ أَمْعَاءَهُمْ)[5].

يلاحظ أنّ المعنى المشترك للفظ التغيير في المواضع الأربعة هو الإحداث والتبديل؛ ففي الآية الأولى حصل الاتفاق بين المفسرين في أن معناها هو تبديل الخلق مع اختلافهم في المبدل، كما سيأتي معنا ذكر أقوالهم في المبحث الآتي، وفي الآية الثانية والثالثة ذكر المفسرون أن معناهما هو أنه سبحانه إذا أنعم على عباد بنعمة، لا يبدلها إلى غيرها وهو النقمة إلا إذا بدّلوا شكرها بالكفر.

يقول ابن عاشور: " فتغيير النعمة إبدالها بضدها، وهو النقمة وسوء الحال، أي تبديل حالة حسنة بحالة سيئة، والمراد بهذا التغيير، تغيير سببه، وهو الشكر بأن يبدلوه بالكفران"[6].

أما دلالة معنى التبدل والتحول في لفظ التغير في آية سورة محمد صلى الله عليه وسلم فواضح.

فيحصل لدينا – إذن- من مجموع دلالات ألفاظ التغيير الواردة في القرآن الكريم باشتقاقاتها المعنى الاصطلاحي المراد من التغيير، وهو التبديل والتحويل، والانتقال من حال إلى حال، وهو المعنى الناشئ من الدلالة اللغوية للفظ التغيير.

الفرع الثاني: تعريف الخلق.

لقد سبق معنا في الفصل الأول تعريف الخلق لغة، واصطلاحا[7].

ولذلك يمكننا تعريف تغيير الخلق باعتباره لقبا.

1- النساء: 119.

2- الرعد: 11.

3- الأنفال: 53.

4- الرعد: 11.

5- محمد: 15.

6- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 10، ص: 45.

7- ص: 17، 18 من البحث.

المطلب الثاني: تعريف تغيير الخلق باعتباره لقبا.

الفرع الأول: تعريف بعض الباحثين المعاصرين لتغيير الخلق باعتباره لقبا.

يعرّف الدكتور صالح بن محمد الفوزان تغيير الخلق بأنه: "إحداث تغيير دائم في خلقة معهودة"[1]، ثم يشرح التعريف قائلا:

تغيير: (هذا التغيير إما أن يكون بإضافة؛ كالحقن التجميلي والترقيع ونحوهما، وإما أن يكون بإزالة بعض أنسجة الجسم، كشفط الدهون، وإما أن يكون بتعديل مظهر بعض الأعضاء بتكبيرها أو بتصغيرها، أو شدها).

دائم: (المراد أن أثره يمكث مدة طويلة كالأشهر والسنوات، ولا يلزم أن يدوم مدى الحياة، وهذا قيد يخرج التغيير المؤقت الذي لا يدوم أثره أكثر من عدة أيام).

خلقة معهودة: (أي الخلقة المعتادة التي جرت السنة الكونية بمثلها، فالمعتاد – مثلا- في كبار السن وجود التجاعيد في وجوههم، أما الصغار فإن وجودها بشكل مشوّه يعدّ خلقة غير معتادة ولا معهودة، وتقييد التغيير بحدوثه في الخلقة، يعني أن التغيير يظهر على العضو وليس بإضافة شيء خارجي إليه)[2].

والذي يلاحظ على هذا التعريف، وشرحه هو ما يلي:

أ- وجود الدور في تعريف التغيير بالتغيير.

ب- إخراج التغيير المؤقت بقيد الدائم، وهو ما لا دليل عليه، اللهم إلا إذا قصرنا مفهوم الخلق على الخلقة الظاهرة للإنسان، وحينها يمكن أن يستدل على هذا القيد بما ورد في النصوص الشرعية من الأمر به، أو الإذن فيه مما يعتبر ظاهره تغييرا للخلق؛ كخصال الفطرة.

أما إذا وسعنا مفهوم الخلقة الإنسانية التي يطالها التغيير لتشمل كل ما جبل عليه وفطر، وهو ما يدل عليه معنى الخلقة، فإن هذا القيد لا دليل عليه.

الفرع الثاني: التعريف المختار لتغيير الخلق باعتباره لقبا.

إذا نظرنا إلى تعريف "التغيير" ثم "الخلق" كمضاف ومضاف إليه، وإذا أخذنا أيضا بالاعتبار معنى الخلق مما سبق، فإننا نعرف تغيير الخلق بأنه: (إحداث تبديل فيما أبدع الله سبحانه في الإنسانية، وتحويله عن أصل نشأته، مخالفا أمر الله ودينه).

شرح التعريف:

1- الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة، دار ابن حزم، السعودية، ط: 1، 1428هـ، ص: 74.

2- المرجع نفسه.

" إحداث تبديل" سواء أكان هذا التبديل بالزيادة أو النقصان.

"فيما أبدع الله في الإنسانية" فيه قيدان:

الأول في "فيما أبدع" ويخرج به ما لم يكن على خلقة معهودة فإن التدخل فيه لا يعتبر تغييرا للخلق.

والثاني في "في الإنسانية" وهو قيد في التعريف يخرج به ما كان تدخلا بتبديل أو تحويل فيما أبدع الله وأنشأ في غير الإنسانية، لا بمعنى أنه ليس تغييرا للخلق، ولكن كونه خارج محل بحثنا.

"وتحويله عن أصل نشأته" فيشمل التعريف كل تدخل في الخلقة الإنسانية تبدل كل قانون جبلت عليه، وفطرت على التناغم معه، سواء تعلق الأمر بروحه، أو عقله، أو جسده؛ كالتدخل لتبديل ما جبل عليه الإنسان من الاعتقاد بوجود خالقه، يميل بفطرته إلى حبّه وعبادته، أو تبديل ما ركب – قانونا- في طبع الإنسان وغريزته من حبه للولد والمال إلى خلافه بالرهبنة والنسك المنحرف، أو التدخل في جسد الإنسان بأي نوع من أنواع التدخل الذي يحوّله عن أصل خلقته التي أبدع الله صورته فيها، وجعلها متناسقة مع قواه الباطنة، إلا ما استثني من ذلك، كما مرّ في القيد السابق، "مخالفا أمر الله" هو حال يبدي تناغم قانون الفطرة التي فطر عليها الإنسان في خلقته الذي هو حكم الله الكوني مع أوامره الموجهة للتعامل مع تلك الخلقة، تلك الأوامر التي تعتبر حكما شرعيا، لذلك يجب مراعاة أحكام الشرع في التعامل مع الخلقة الإنسانية؛ إذ إنه لا يعلم ما يصلح شأن هذه الخلقة إلا خالقها (أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)[1].

ولذلك سنحاول في المبحث الآتي، أن نورد من نصوص الشريعة ما ورد فيه ذكر لتغيير الخلق، ونسوق آراء العلماء في معانيها، لتتضح لنا معالم تغيير الخلق، وتتحدد ضوابطه.

المبحث الثاني: مجالات تغيير الخلق وضوابطه.

1 - الملك: 14.

يعتبر هذا المبحث ذا علاقة وطيدة بما قبله؛ إذ به يتحدد أكثر مفهوم تغيير الخلق الذي يعتبر الخلاف بين الفقهاء في تحديده سببا في الاختلاف في كثير من المسائل الفقهية، لذلك فإننا نرى ضرورة تحديد ضوابط لتغيير الخلق، وعدم الاكتفاء بتعريفه، وذلك بالنظر العميق إلى نصوص الشريعة الواردة في شأنه، وكذلك بالأخذ بعين الاعتبار خصائص الخلقة الإنسانية التي أنشيء عليها الإنسان.

المطلب الأول: مجالات تغيير الخلق.

لبيان مجالات تغيير الخلق، نسوق أهم النصوص الشرعية الواردة في موضوعه، مع بيان دلالتها، وأقوال العلماء فيها.

الفرع الأول: أدلة الكتاب:

1- قوله تعالى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَاثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذْ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا)[1].

تعد هذه الآية من أهم النصوص الواردة في موضوع تغيير الخلق، لذا سأبين المعنى العام لها، وللآيات التي وردت في سياقها، ثم أذكر المراد بتغيير الخلق ومجالاته على ضوء أقوال علماء التفسير.

أ- المعنى العام للآيات:

أخبر الله سبحانه وتعالى أنه لا يغفر لمن أشرك شركا أكبر ومات على ذلك، ويغفر ما دونه من الذنوب لمن يشاء، ثم بين سبحانه وتعالى انحراف وضلال المشركين به الذين اتخذوا أصناما آلهة سموها بأسماء الإناث، وأخبر سبحانه وتعالى أنهم يعبدون – في الحقيقة- الشيطان الذي زين لهم فعل ذلك وأمرهم به، فاستجابوا له بعدما طرده الله من رحمته، وأقسم على أن يتخذ من بعض عباده أولياء يضلهم في العلم والعمل ويمنيهم الأماني الكاذبة التي هي غرور، وأن يأمرهم بتقطيع آذان الأنعام؛ كما كان أهل الجاهلية يصنعون، وأن يأمرهم بتغيير خلق الله تعالى، ثم ختمت الآيات بوعيد شديد يطال من أطاع الشيطان فيما أمر، واتخذه وليا من دون الله، وأن مآله الخسران المبين[2].

ب- المراد بتغيير خلق الله في الآيات:

1- النساء: 116-119.

2- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 01، ص: 555، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 386، والصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، ط: 5، د.ت، ج: 01، ص: 306، 307، والجزائري أبو بكر جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، الطبعة الأولى الخاصة بالمؤلف، 1414هـ، ج: 01، ص: 543، 544.

لقد اختلفت آراء المفسرين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم في معنى قوله تعالى: (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[1]، وسنحاول عرض أقوالهم التي ذهبت إلى اتجاهين[2]:

الاتجاه الأول: تفسير تغيير الخلق بالتغيير بالباطني، أو التغيير المعنوي، ومن أشهر الأقوال في هذا الاتجاه:

- عبادة الشمس والقمر والحجر، ذهب إليه مجاهد والضحاك، وسعيد بن جبير وقتادة[3].
- تغيير دين الله وهو رواية عن ابن عباس وقاله النخعي، واختاره الطبري.
- تغيير فطرة الله التي فطر الناس عليها، وهو رواية عن مجاهد أيضا، وتغيير أمر الله، وهو قول عطاء.
- تغيير النسب باستلحاق شخص أو نفيه عنه.

الاتجاه الثاني: تفسير تغيير الخلق بالتغيير الظاهر "الحسي" ومن أشهر الأقوال في هذا الاتجاه:

- الوشم وما يلحق به من نمص وتفلج ووصل تصنعا للحسن.
- الخصاء.
- خضاب الشيب بالسواد.
- التخنث، وما شابهه من تشبه الرجال بالنساء وتشبه النساء بالرجال.
- معاقبة الولاة بعض الجناة بقطع الآذان، وسمل العيون، وقطع الأنثيين[4].

ويذهب بعض الباحثين المعاصرين[5] إلى ترجيح أن الآية تشمل كل ما ذكر من معان؛ فقال: "ويظهر لي – والله أعلم– أن الآية وإن كانت إلى التغيير الحسي أقرب بدلالة الحديث الآتي إلا أنها تشمل كل ما ذكر من معان؛ حيث إن هذه المعاني لا تعارض بينها، ولا يبعد أن يكون كل واحد منها مقصودا، فالشيطان تسلط على أوليائه وأتباعه وأمرهم بكل ما ذكره المفسرون، والواقع يشهد بذلك، فالتغيير يشمل التغيير الحسي والتغيير المعنوي، وهذا ما ذهب إليه جمع من المفسرين المتقدمين والمتأخرين"[6].

1- النساء: 119.

2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 386.

3- عبيد بن عمير بن قتادة الليثي، روى عن عمر وأبي ذر وعلي وعائشة، كان عالما واعظا كبير القدر مات سنة 74هـ (ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ، ج: 1، ص: 41).

4- انظر هذه الأقوال في: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط: 3، 1388هـ، ج: 5، ص: 282)، وابن الجوزي عبد الرحمان، زاد المسير في علم التفسير، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 3، 1404هـ، ج: 2، ص: 205، 206).

5- منهم: الدكتور صالح بن محمد الفوزان في رسالته الجراحة التجميلية، ص: 70.

وهذا الذي رجحه الباحث هو ما ذهب إليه جمع من المفسرين قديما وحديثا.

6- الفوزان صالح بن محمد، الجراحة التجميلية، ص: 70.

والذي يبدو – والله أعلم– أن المراد من تغيير الخلق هو تغيير ما فطرت عليه الخلقة من نظام الوجود، وهو ما يضارع الدين؛ إذ مرّ معنا أن الدين هو مجموع الخلقة + الفطرة.

ومما يدل على ذلك الآية الكريمة الثانية التي نسوقها ضمن أدلة الكتاب في هذا الفرع، وهي:

2- قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[1].

أ- المعنى العام للآية:

قال الإمام ابن كثير في تفسير الآية: "فسدّد وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم التي هداك الله لها، وكملها لك غاية الكمال، وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده وأنه لا إله غيره"[2].

ب- المراد بخلق الله وتبديله:

ذكر المفسرون للآية معان مختلفة، نذكرها –هنا– باختصار ثم نفصل القول فيها في الباب الثاني.

قال الطبري في تفسيرها: "لا تغيير لدين الله، أي لا يصلح ذلك، ولا ينبغي أن يفعل"[3].

ثم ذكر –رحمه الله– من قال بذلك من أهل التأويل؛ وهم مجاهد، وعكرمة، وقتادة، وسعيد بن جبير، والضحاك وابن زيد، كلهم قالوا: "لا تبديل لخلق الله" أي دين الله.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: لا تغيير لخلق الله من البهائم بأن يخص الفحول منها، ذكر ذلك عن ابن عباس – رضي الله عنهما–، كما روي عن عكرمة ومجاهد[4].

أما ابن كثير فقد ذكر في تفسيرها قولين: الأول قول بعضهم: "معناه: لا تبدلوا خلق الله فتغيروا الناس فطرتهم ... بمعنى الطلب، كقوله تعالى: (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)[5]، وهو معنى حسن صحيح"[6].

أما القول الثاني، فقال عنه أنه: "خبر على بابه، ومعناه: أنه تعالى ساوى بين خلقه كلهم في الفطرة على الجبلة المستقيمة لا يولد أحد إلا على ذلك، ولا تفاوت بين الناس في ذلك (ذلك الدين القيم) أي: التمسك بالشريعة والفطرة السليمة هو الدين القيم"[7].

1- الروم: 30.

2- ابن كثير، تفسير، ج: 3، ص: 432.

3- الطبري، تفسير الطبري، ج: 11، ص: 41.

4- المرجع نفسه.

5- آل عمران: 97.

6- ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج: 3، ص: 432.

7- المرجع نفسه.

الفرع الثاني: أدلة السنة.

ورد في موضوع تغيير الخلق أدلة كثيرة من السنة النبوية؛ نذكر أهمها، مع ذكر أقوال شراح الحديث في دلالاتها، لنصل- بعد ذلك- إلى تحديد مجالات تغيير الخلق بناء على أقوال العلماء في دلالات الآيات و الأحاديث النبوية الشريفة.

أولا: الأحاديث الشريفة الواردة في تغيير الخلق.

1- روى البخاري ومسلم عن علقمة أن عبد الله بن مسعود قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات[1] والمتفلجات[2] للحسن المغيرات خلق الله، قال فبلغ ذلك امرأة من بني أسد يقال لها أم يعقوب وكانت تقرأ القرآن، فأتته فقالت: ما حديث بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات[3]، والمتنمصات والمتفلجات، للحسن المغيرات خلق الله، فقال عبد الله: وما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وهو في كتاب الله، فقالت المرأة: لقد قرأت ما بين لوحي المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه، قال الله عز وجل:(وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا)[4] فقالت المرأة: فإني أرى شيئا من هذا على امرأتك الآن، قال: اذهبي فانظري، قال: فدخلت على امرأة عبد الله فلم تر شيئا، فجاءت إليه فقالت: ما رأيت شيئا، فقال: أما لو كان ذلك لم نجامعها[5]"[6].

2- روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أن جارية من الأنصار تزوجت، وأنها مرضت، فتمعط[7] شعرها، فأرادوا أن يصلوها، فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة[8]"[9].

1- المتنمصات جمع متنمصة؛ وهي التي تطلب النماص، والنامصة: التي تفعله، و النماص إزالة شعر الوجه بالمنقاش، ويسمى المنقاش منماصا لذلك، ويقال: إن النماص يختص بإزالة شعر الحاجبين لترفيعهما أو تسويتهما. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 372).

2- المتفلجات جمع متفلجة: وهي التي تطلب الفلج أو تصنعه، والفلج هو انفراج ما بين الثنيتين، والتفلج أن يفرج بين السنين المتلاصقتين بالمبرد ونحوه، وهو مختص عادة بالثنايا و الرباعيات، و يستحسن من المرأة، فربما صنعته المرأة التي تكون أسنانها متلاصقة لتصير متفلجة، وقد تفعله الكبيرة لتوهم غيرها أنها صغيرة، ويقال للمتفلجة-أيضا- الواشرة. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 372).

3- الواشمة هي التي تشم، والمستوشمة هي التي تطلبه، والوشم أن يغرز في العضو أداة يسال بها الدم، ثم يحشى بمادة فيخضر.(ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 377)

4- الحشر: 7.

5- المقصود بقوله لم نجامعها: لم نجتمع وإياها، بل نطلقها ولا نصاحبها.(ينظر: النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 6، ص: 290).

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير، باب: **(وما آتاكم الرسول فخذوه)**، ج: 6، ص: 146، رقم: 4886، ومسلم كتاب اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ج: 3، ص: 1678، رقم: 2125.

7- تمعط: مد إلى أن تقطع، وخرج عن أصله، و يطلق على من سقط شعره. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 377).

8- الواصلة و المستوصلة: الواصلة التي تصل شعرها بغيره، أو شعر غيرها، والمستوصلة هي التي تطلب ذلك، ويفعل بها. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 375).

9- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5934.

3- وروى البخاري عن أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما: أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إني أنكحت ابنتي، ثم أصابها شكوى، فتمرق رأسها، وزوجها يستحثني بها، أفأصل رأسها؟ "فسب[1] رسول الله صل الله عليه وسلم الواصلة والمستوصلة"[2]

وفي رواية أخرى عنها أيضا قالت: سألت امرأة النبي صل الله عليه وسلم فقالت: إنّ ابنتي أصابتها الحصبة فامّرق[3] شعرها، وإني زوجتها أفأصل فيه؟ فقال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة "[4].

4- وروى البخاري عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صل الله عليه وسلم قال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة"، وقال نافع: "الوشم في اللثة"[5].

5- وروى البخاري عن حميد بن عبد الرحمان بن عوف أنه سمع معاوية بن أبي سفيان، عام حج، وهو على المنبر، وهو يقول، وتناول قصة[6] من شعر كانت بيد حرسي: أين علماؤكم؟ سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن مثل هذه، ويقول: "إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم"[7].

6- وروى البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة"[8].

7- وروى البخاري عن سعيد بن المسيب قال: قدم معاوية المدينة، آخر قدمة قدمها، فخطبنا فأخرج كبة من شعر، قال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا غير اليهود "إن النبي صلى الله عليه وسلم سماه الزور، يعني الواصلة في الشعر"[9].

ثانيا: أقوال شراح الحديث في مجالات تغيير الخلق.

1- قول ابن حجر في شرح الأحاديث:

1- أي فلعن. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 387).

2- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5935.

3- امرق: بتشديد الميم بعدها راء، وأصله امرق بنون، فذهبت في الإدغام، ومعناها تساقط. (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 391).

4- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر،ج:7، ص: 165، رقم: 5933 ، ومسلم ،كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، ج: 3، ص: 1676، رقم: 2122/115.

5- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5937.

6- القصة، الخصلة من الشعر (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 375).

7- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5932.

8- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5933.

9- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: الوصل في الشعر، ج: 7، ص: 165، رقم: 5938.

أ- ذكر ابن حجر -رحمه الله - أي النهي الوارد في الأحاديث السابقة إنما ورد للنهي عن تغيير الخلقة الأصلية[1].

ب- ذهب ابن حجر إلى حرمة الوشم حيث كان من الجسم، وذكر الوجه أو اللثة ليس قيدا؛ فالوشم محرم سواء أكان في اليد أو الوجه أو غيرها من الجسد، وسواء أن كان نقشا، أو دوائر، أو كتب اسم المحبوب، أو غيره من الشعارات.[2]

ت- ذهب ابن حجر إلى أن تغيير الخلقة الظاهرة، سواء بالنمص أو الفلج، أو الوصل، كل ذلك من تغيير الخلق المنهي عنه.[3]

ث- وذهب ابن حجر إلى أن قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث" المتفلجات للحسن" قيد يفهم منه أن المنهي عنه من تغيير الخلقة ما كان على سبيل طلب الحسن، أما ما فعل لعلاج أو ضرورة جاز [4].

ج- ذهب ابن حجر إلى أن الوصل المنهي عنه؛ هو وصل الشعر بالشعر أو بغيره؛ لحديث جابر: "زجر النبي صلى الله عليه وسلم أن تصل المرأة برأسها شيئا"[5]، وذكر قول غير الجمهور؛ و هو قول الليث- ونقل عنه أبو عبيدة- أن المنهي عنه وصل الشعر بالشعر، أما إذا وصلت شعرها بغير الشعر من خرقة وغيرها فلا يدخل في النهي.

وذكر حديث أبي داود بسند صحيح عن سعيد بن جبير-دليلا على هذا القول- قال: لا بأس بالقرامل، والقرامل جمع قرمل، والمراد به خيوط من حرير أو صوف يعمل ضفائر، تصل به المرأة شعرها.

ثم ذكر ابن حجر قولا أخر يفصل فيه أصحابه بين ما إذا كان ما وصل به الشعر مستورا بعد عقده مع الشعر، بحيث يظن أنه من الشعر، فمنعوه لما فيه من التدليس، وقال ابن حجر: وهو قوي، وبين ما إذا كان ظاهرا فأجازوه[6].

ح- ونقل ابن حجر مذهب من يرى أن النهي الوارد في الأحاديث السابقة إنما هو للغش والخداع، كما هو قول الخطابي الذي نقل ابن حجر قوله "إنما ورد الوعيد الشديد في هذه الأشياء لما فيها من الغش والخداع، ولو رخص في شيء منها لكان وسيلة إلى استجازة غيرها من أنواع الغش، ولما فيه من تغيير

1- ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 372.

2- المرجع نفسه.

3- ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 372، 373.

4- المرجع نفسه

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: اللباس والزينة، باب: باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، ج، 3، ص: 1679، رقم: 2126/121.

6- ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 375.

الخلقة"، ثم ذكر ابن حجر قول الحنابلة الذين يرون أن النهي عن النمص إنما ورد لكونه أشهر شعار الفواجر، وفي رواية عنهم يجوز إذا كان بإذن الزوج وأمن التدليس[1].

خ- ونقل ابن حجر في الفتح قول الطبري: " لا يجوز للمرأة تغيير شيئ من خلقتها التي خلقها الله عليها بزيادة أو نقص التماس الحسن، لا للزوج و لا لغيره؛ لمن تكون مقرونة الحاجبين فتزيل ما بينهما توهم البلج أو عكسه، ومن تكون لها سن زائدة فتقلعها، أو طويلة فتقطع منها، أو لحية أو شارب، أو عنفقة فتزيلها بالنتف، ومن يكون شعرها قصيرا أو حقيرا فتطوله، أو تغرزه بشعر غيرها، فكل ذلك داخل في النهي، وهو من تغيير خلق الله، قال ويستثنى من ذلك ما يحصل به الضرر و الأذية كمن تكون لها سن زائدة أو طويلة تعيقها في الأكل، أو أصبع زائدة تؤذيها أو تؤلمها، و الرجل في هذا الأخير كالمرأة"[2].

2- قول النووي في شرح الأحاديث:

أ- ذكر النووي أن هذه الأحاديث بمجموعها دالة على تحريم الوصل، ولعن الواصلة والمستوصلة مطلقا، وذهب إلى أن هذا هو الظاهر المختار في مذهب الشافعية، ثم ذكر بعد ذلك تفصيلا في المذهب فقال: وقد فصله أصحابنا فقالوا:

- إن وصلت شعرها بشعر آدمي فهو حرام بلا خلاف، سواء كان شعر رجل أو امرأة، وسواء شعر المحرم أو الزوج، وغيرهما بلا خلاف؛ لعموم الأحاديث، ولأنه يحرم الانتفاع بشعر الآدمي وسائر أجزائه لكرامته.

- وإن وصلته بشعر غير آدمي، فإن كان شعرا نجسا - وهو شعر الميتة وشعرها لا يؤكل إذا انفصل في حياته- فهو حرام أيضا للحديث؛ أي حديث: (لعن الله الواصلة والمستوصلة)، ولأنه محل نجاسة في صلاته وفي غيرها عمدا، وسواء في هذين النوعين المزوجة وغيرها من النساء والرجال.

- وأما الشعر الطاهر من غير الآدمي:

فإن لم يكن لها زوج ولا سيد فهو حرام أيضا. وإن كان فثلاثة أوجه: الحرمة مطلقا، والجواز مطلقا، والجواز بإذنهما وإلا فالحرمة.

قالوا: وأما تحمير الوجه والخضاب بالسواد وتطريف[3] الأصابع فإنه يحرم إن لم يكن لها زوج ولا سيد، أو كانا ولم يأذنا، فإن أذنا جاز[4].

1- ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 377، 378.

2- المرجع نفسه

3- تطريف الأصابع: خضبها. (ينظر: النووي، شرح النووي على مسلم/ ج: 14، ص: 103).

4-النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 14، ص: 103، 104.

ب- ذكر النووي عند شرحه لقوله صل الله عليه وسلم في حديث ابن مسعود: "المتفلجات للحسن" أي معناه أن الحرام هو ما فعل لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه لعلاج أو عيب في السن ونحوه فلابأس [1].

ج- كما ذكر النووي عن المتفلجة (الواشرة) في حديث ابن مسعود أن هذا الفعل حرام في حق الفاعلة والمفعول بها، لهذه الأحاديث، ولأنه تغيير لخلق الله تعالى، ولأنه تزوير، ولأنه تدليس [2].

د- قال النووي في النمص: "وهذا الفعل حرام إلا إذا نبتت للمرأة لحية أو شوارب فلا تحرم إزالتها، بل يستحب عندنا، وقال ابن جرير: لا يجوز حلق لحيتها ولا عنفقتها[3]، ولا شاربها، ولا تغيير شيئ من خلقتها لزيادة أو نقص، ومذهبنا ما قدمناه من استحباب إزالة اللحية والشارب والعنفقة، وأن النهي إنما هو في الحواجب وما في أطراف الوجه"[4].

3- قول الشوكاني في شرحه لأحاديث تغيير الخلق.

أ- قال الشوكاني في نيل الأوطار في شرحه لحديث ابن مسعود: أما القاشرة والمقشورة فقال أبو عبيد: نراه أراد هذه الغمرة التي يعالج بها النساء وجوههن حتى ينسحق أعلى الوجه ويبدوا ما تحته من البشرة، وهو يشبه بما جاء في النامصة.

ب- وقال في قوله "إلا من داء" ظاهره أن التحريم المذكور إنما هو فيما إذا كان لقصد التحسين لا لداء وعلة فإنه ليس بمحرم، وقيل: وهذا إنما هو في التغيير الذي يكون باقيا؛ فأما مالا يكون باقيا؛ كالكحل ونحوه من الخضابات فقد أجازه مالك وغيره من العلماء"[5].

4- قول الزرقاني في شرح أحاديث تغيير الخلق:

قال الزرقاني في شرحه على الموطأ عن حديث معاوية: " ويحتمل أن القصة لم تفش فيهم حتى أعلنوا بالكبائر، ويحتمل أن القصة علامة لا تكاد تظهر إلا في أهل الفسق، لا أنها فعلة يستحق فاعلها الهلاك بها دون أن يجامعها غيرها، ويحتمل أن بني اسرائيل نهوا تحريما عن ذلك فاتخذوه استخفافا فهلكوا"[6].

والحاصل من الأحاديث السابقة وشروحها:

1- أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن مجموعة من الأفعال بجامع:

1- المرجع السابق، ج: 10، ص: 107.

2- المرجع نفسه.

3- العنفقة: الشعر الذي يقع تحت الشفة السفلى، وفوق الذقن. (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 241).

4- النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 14، ص: 107.

5- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ج: 7، ص: 219.

6- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 7، ص: 219.

أ- كونها متعلقة بالخلقة الظاهرة للإنسان.

ب- اشتراكها في الغرض من فعلها؛ فهي إما أن تفعل لغرض طلب الحسن، أو التدليس، أو إزالة العيب والضرر الحاصل.

2- نحا بعض الباحثين إلى التفريق بين أن تكون تلك الأفعال التي ورد النهي عنها في الأحاديث السابقة محرمة لكونها من تغيير الخلق، أو لاعتبارات أخرى كطلب الحسن، أو التدليس.

ورجح بعض هؤلاء الباحثين كون تلك الأفعال محرمة لا لكونها تغييرا للخلق بل لاعتبارات أخرى، وذلك بناء على ترجيحهم أن عبارة "المغيرات لخلق الله" هي من قول ابن مسعود رضي الله عنه، وليست من متن الحديث.

وممن اتجه إلى هذه الوجهة الدكتور محمد سليمان الأشقر، والدكتور رابح زرواتي، يقول محمد سليمان الأشقر: " وأما جعل الوشم و التفليج والنمص من تغيير خلق الله، فقد يفهم من روايات الحديث أنه من قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه موقوف عليه، وليس قوله حجة على ما هو المعتمد عند بعض المحققين من الأصوليين من أن قول الصحابي ليس بحجة في الدين، وإن قلنا هو حجة، أو افترضنا أن جعل هذه الأمور من تغيير خلق الله، فالتغيير هو ما ذكره من الوشم والتفليج والنمص ونحوها من التغيير في الجسم، مما يظهر الخلقة على غير ما جعلها الله تعالى عليه"[1].

ويقول رابح زرواتي: "أن الأفعال التي ذكرت في الأحاديث السابقة هل هي من تغيير خلق الله أم لا، قولان: والراجح أنها محرمة لاعتبارات أخرى و ليس لأنها من تغيير خلق الله"[2].

والظاهر –والله أعلم- أنه يمكن الجمع بين الاعتبارين؛ حيث إن القيام بتلك الأفعال المنهي عنها إذا كان لغرض الحسن كان نفسه تغييرا للخلق من حيث إنه تغيير لما هو أحسن إلى ما يبدو أنه حسن، إذ إن الله عز وجل قد خلق كل إنسان على ما هو عليه في أحسن تقويم، فيكون تغيير الخلق- هنا- مطابقا لانحراف الفطرة العقدية لدى الفاعل، حين اختار ما يراه حسنا على ما جعله الله الأحسن.

أما إذا كان القيام بتلك الأفعال المنهي عنها مما ينشيء مفسدة من تدليس، أو غش أو غيرها فإن ذلك كله من تغيير الخلق، الذي يعني انحراف الفطرة السلوكية لدى الفاعل، و مخالفته لأحكام الدين.

الفرع الثالث: مجالات تغيير الخلق.

بالنظر إلى الآيات و الأحاديث التي وردت في موضوع تغيير الخلق، وأقوال العلماء التي فسرت وشرحت تلك النصوص يمكن تحديد مجالات تغيير الخلق في:

1- الأشقر محمد سليمان، أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1422هـ- 2001م، ص: 23، 24.

2- زرواتي، رابح، تغيير خلق الله، مفهومه-مجالاته-ضوابطه، وأحكامه الشرعية، دار ابن حزم، ط: 1، 1428هـ-2007م، ص: 24.

1- الخلقة الإنسانية الظاهرة؛ ونقصد التدخل في الجسد الإنساني بالتغيير و التبديل، ويكون ذلك بالوشم، والتفليج، والنمص، والوصل، والتخنث سواء أكان ذلك لطلب الحسن، أو التدليس، أو التحدي، أو العبث.

2- الخلقة الإنسانية الباطنة، وتعني الفطرة العقدية، والنفسية والسلوكية والعقلية لدى الإنسان[1].

ويكون ذلك بكل تدخل ينسخ أو يمسخ[2] نوعا من أنواع تلك الفطرة كتغيير عقيدة التوحيد إلى الشرك، أو التأثير في التفكير السليم الذي يدل على الحق، أو تبديل الفضائل بأخلاق السوء.

3- تبديل أحكام الدين، ذلك أن الأحكام الشرعية تذكير بالأحكام الكونية الفطرية، وكل مساس بجزء من الفطرة الإنسانية يضارعه مساس بحكم شرعي، و العكس صحيح.

وبناء عليه يتأكد —من خلال توافق الجزئين ضمن مجالات تغيير الخلق- القول بتوافق البدعتين الشرعية و الكونية.

المطلب الثاني: ضوابط تغيير الخلق.

لوضع ضوابط لتغيير الخلق، سنحاول إيراد ما وضعه بعض الباحثين المعاصرين من ضوابط- بناء على آراء علمائنا الأولين في مفهوم تغيير الخلق- ثم نناقشها، وبناء عليه نقترح ضوابط لتغيير الخلق، وذلك في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: ضوابط تغيير الخلق لدى بعض الباحثين المعاصرين.

كتب بعض الباحثين المعاصرين في موضوع تغيير الخلق، ولعل أبرز من وضع ضوابط لتغيير الخلق وكتب على منواله كثيرون[3]- بعده- الدكتور صالح بن محمد الفوزان في أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه، بعنوان: الجراحة التجميلية عرض طبي ودراسة مفصلة، ولقد ذكر الفوزان ضوابط، ثم صاغ بعد ذكرها ضابطا عاما للتغيير المحرم، نذكرها[4]، ثم نناقشها.

1- سيأتي في الباب الثاني ذكر أنواع الفطرة وبيان علاقتها بالخلقة الإنسانية.

2- سيأتي شرح معنى مسخ الفطرة ونسخها والفرق بينهما وكذا الأحكام المتعلقة بهما في الباب الثاني و الثالث من هذه الدراسة.

3- منهم: د. سمر الشرقاوي في بحثها: تغيير خلق الله، ضوابطه وتطبيقاته المعاصرة، (ينظر: الشرقاوي سمر، تغيير خلق الله. www.pressword.alsamer.com؛ ود. أيمن صالح وبحثه: تغيير خلق الله وجراحة التجميل رؤية جديدة، موقع الشبكة الفقهية. www.eqhweb.com

4- الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية، ص: 73، 74.

1- ما جاء في النصوص الشرعية الأمر به أو الإذن فيه، فليس من تغيير خلق الله المحرم، وإن كان فيه تغيير للخلقة في الظاهر، كخصال الفطرة...

2- ارتكاب ما ظاهره تغيير خلق الله في خلقة مشوهة غير معهودة لقصد العلاج أو إصلاح العيب جائز، ويدل على ذلك فيه قيد (للحسن) في الحديث السابق....، ومن ذلك الجراحات التجميلية التي يقصد منها العلاج وإزالة العيب.

3- يحرم ما فيه تغيير لخلق الله إذا كان لمجرد الحصول على زيادة حسن، كما يدل عليه الحديث السابق، وذلك كما في بعض صور جراحة التجميل التحسينية.

4- إذا كان العضو مشوها فإن الجراحة لإعادته إلى خلقته المعهودة أو قريب منها لا يندرج ضمن تغيير الخلق المحرم؛ إذ المقصود هنا إعادته إلى الخلقة لا إزالتها وتغييرها.

5- لا يعد تغييرا للخلق إلا ما يبقى أثره على الجسم، كالوشم والتفليج ونحوها، أما مالا يبقى، كالكحل والحناء ونحوها، فلا يعد تغييرا للخلق.

وإذا نظرنا إلى هذه الضوابط يمكن ان نلاحظ عليها ما يلي:

1- الحكم على أنواع من تغيير الخلق بالجواز، وبالحرمة على أنواع أخرى منه، وذلك في الضابط الأول، والذي يبدو أنه ليس ثمة تغيير للخلق يحكم له بالجواز، بل هو إثم كله؛ كيف لا و هو من أمر الشيطان (وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[1]، ولعل تسليم الباحث بكون بعض التصرفات الجائزة؛ كسنن الفطرة من تغيير الخلق ولو في الظاهر هو الذي أحدث عنده هذا الاضطراب في الضابط الأول، والحقيقة أن تلك التصرفات ليست من تغيير الخلق في شيء، لا في الظاهر، ولا في الباطن، والدليل إذن الشارع فيها، بل حضه عليها، ولا يعقل أن يؤمر أو يؤذن في تغيير الخلق الذي هو من الشرك.

2- إذا استثنينا الضابطين الثالث والخامس، فإن الضوابط الأخرى أقرب إلى الاستثناءات من الحظر الذي هو حكم تغيير الخلق، منها إلى الضوابط.

3- ضبط تغيير الخلق بالتصرفات التي تنتج أثرا باقيا-كما في الضابط الخامس- لا يبدو دقيقا، ولا دليل عليه، بل يمكن أن يعمد إلى بعض التصرفات التي لا يدوم أثرها، وهي مما يشعر باتباع الشيطان، أو تقليد بعض الفاسقين، فتكون أقرب إلى حقيقة تغيير الخلق، وأشد إثما مما يطول أثره ويضعف- في الجرم-.

1- النساء: 119.

4- مجمل الضوابط التي وضعها الباحث صالح الفوزان وتبعه كثير ممن كتب في ضوابط تغيير الخلق تحصر مجال تغيير الخلق في الخلقة الإنسانية الظاهرة، مع أن بناء هذه الضوابط كان قائما على ما ورد من نصوص الكتاب والسنة، وأقوال العلماء في تفسير تلك النصوص وشرحها، ولئن سلمنا بكون نصوص السنة وشروحها متجهة – ولو في ظاهرها- إلى حصر تغيير الخلق في الخلقة الظاهرة، فإن ما ورد من نصوص الكتاب، وما ذكره العلماء في معناها يوسع مجال تغيير الخلق إلى الخلقة الإنسانية الباطنة، بل إلى الدين كله.

وبناء عليه سنحاول في الفرع التالي، وضع ضوابط لتغيير الخلق نرى أنها تستجيب لدلالات تلك النصوص، وعمق معنى المصطلح.

الفرع الثاني: ضوابط تغيير الخلق عند الباحث.

إن الذي يبدو من خلال النظر إلى الآيتين التي ورد ذكر تغيير الخلق فيهما، وبتمعن السياق الذي وردتا فيه، وكذا الأحاديث النبوية ذات العلاقة، سواء ما تعلق منها بتغيير الخلقة الظاهرة، أو بتغيير الخلقة الباطنة، وبتفحص جميع الأقوال التي وردت في معنى تغيير الخلق، هو أن ضوابط تغيير الخلق التي تحدد معناه بدقة هي[1]:

1- كل تدخل في الخلقة الإنسانية ظاهرها وباطنها، بقصد التحدي، أو العبث يعتبر تغييرا للخلق، ولا يستغرب أن يكون التحدي أو العبث سببا من أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية، لأنه وإن كان من الصعب تصور وجود صراع بين الخلق وخالقهم ينازعونه فيه الأمر ويبدون تحديه، إلا أن بعض المغرورين يركبهم الشيطان، فيعدهم ببعض ما فتح عليهم من ظاهر العلم ويمنيهم فيصرحون على رؤوس أبحاثهم العلمية بتصريحات لا يفهم منها إلا التحدي أو العبث، يقو ل الدكتور "ليجر" "Glygre": "كلما تعلمنا أكثر عن آليات الحياة اختفت بعض أسرارها، فقد كشفنا كيف تخضع الكائنات الحية لنفس قوانين الطبيعة، وفي اللحظة التي سيطرنا فيها على عالمنا الفيزيائي تعلمنا كيف نتحكم في عالمنا البيولوجي، فمثلا نصنع أطفال الأنابيب، ونغير تركيبنا الوراثي، وربما نكتشف أننا نستطيع تخليق الحياة نفسها"[2].

ولقد بلغ به الغرور مداه حتى قال –متحديا-: " ونحن الآن في طريقنا إلى أن نصبح أشباه آلهة"[3].

1- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 103-160.

2- مهران، محمود، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، كلية الشريعة والقانون، أسيوط، مصر، ط: 1، 1423هـ-2002م، ص: 51.

3- المرجع نفسه، ص: 51.

ومن محاولات التحدي والعبث – بهذا المعنى- التي لها علاقة بتغيير الخلق ما يبتدعه الناس من ألوان الطقوس التعبدية التي تعطي الولاء والتقرب إلى عوالم خفية، وقوى شيطانية، ومنها – أيضا- انحراف البشر حين يأذنون في العلاقات الجنسية بين الرجل والرجل، وبين المرأة والمرأة، والدعوة إلى الاستغناء عن الزواج بمعاشرة الدمى الجنسية وغيرها...

ولعل من أبرز مظاهر هذا العبث محاولات تغيير الخلق باستثمار الهندسة الوراثية للمزاوجة بين جينات الإنسان وأجسام بعض الحيوانات؛ كالكلب والخنزير والقرد والضفدع وغيرها[1]...

يقول جمال نادر: "فمحاولات خلق الإنسان يكون نسيجه مزيجا من خلايا الإنسان والقرد ليكون في حجم الغوريلا، وقوة احتمالها، وفي عقل الإنسان، واستقامة قوامه، نقول إن هذا مع استحالته إلا أن السعي الحثيث إلى إيجاده وصرف مليارات الدولارات لإيجاده لا يدخل إلا من باب العبث والفساد، والعدوان على خلق الله سبحانه وتعالى، ومحاولة تبديله"[2].

فكل محاولة – إذن- للتدخل في خلقة الإنسان التي جبل عليها، وفي فطرته بأنواعها[3]العقدية والعقلية والنفسية والسلوكية والجسدية تبديلا بدافع التحدي وقلب نظام الخلق والإيجاد، هو إفساد في الأرض وتغيير للخلق المذموم.

فالاعتبار الأقوى في الضابط الأول في التدخل في الخلقة الإنسانية هو اقتران هذا التدخل بما يشعر استعلاء أو مضاهاة الخالق فيما خلق بما توسوس به الشياطين، أو يفهم منه سخط على الباري الحكيم فيما برأ وقضى وقدر، أو يلحظ فيه عبث ليس من قصد وراءه إلا العبث، كل ذلك مما يحكم به على ذلك التدخل بأنه تغيير للخلق؛ لأن من معاني تغيير الخلق –كما رأينا- عبادة غير الله، وهل مثل هذا الصنيع إلا عبادة للهوى الجامح، الذي يتخذه كثير من الناس إله يعبدونه (أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ)[4]، واتباع للشيطان المارد الذي وعد وتوعد أولياءه: (لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[5].

1- نشرت صحيفة البيان –دبي- مقالا في 1989/09/30م ورد فيه أن علماء بريطانيين توصلوا في لندن بالمزاوجة بين جينات إنسانية وضفادع إلى الحصول على جنين ضفدع بدون رأس، والحصول على ما يعرف بالطفل الكلب، أو الطفل الذئب، (ينظر: عودة رياض أحمد، الاستنساخ في ميزان الإسلام، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط: 1، 2003م، ص: 74).

2- نادر، جمال، الاستنساخ: حقائق علمية وفتاوى شرعية، دار الإسراء، عمان، الأردن، د.ط، 2001م، ص: 45.

3- سيأتي الحديث عن أنواع الفطرة.

4- الجاثية: 23.

5- النساء: 118-119.

ويستنبط هذا الضابط من ورود ذم تغيير خلق الله في سياق ذم الشرك في الآية السابقة.

وهل رفض كلمة الله التكوينية –كرفض كلمته التشريعية– إلا شرك[1].

2- كل تدخل في الخلقة الإنسانية يمس خاصية من خصائص هذه الخلقة بحيث يعد هدرها، تغييرا للخلق.

ونقصد بخصائص الخلقة الإنسانية؛ ككونها مكرمة، وكونها متعلقة بحق الله وحق العبد، وكونها تتميز بصفة التنوع والتعدد.

وكذلك كل وصف للقانون الرباني الذي يحكم بنظام هذه الخلقة، ونعني هنا نظام الفطرة الإنسانية؛ كالسواء والعموم.

وسيأتي معنا – إن شاء الله– بحث خصائص الفطرة الإنسانية.

ومستند هذا الضابط أن معاني تغيير الخلق تغيير فطرة الله، وهو قول مجاهد.

والحقيقة أن اعتبار هذا الضابط يعطي معنى دقيقا لمفهوم البدعة؛ إذ إن الله عز وجل خلق الإنسان في أحسن تقويم، ومن مقتضيات هذا التقويم الأحسن أنه هداه في أصل خلقته إلى قانون يعدّل له كل حركاته وتفاعلاته (الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ)[2]، ثم أنزل إليه شرائعه تذكره بالعهد الذي أخذ عليه في عالم الذر، وهو نظام فطرته، فإذا استجاب لأحكام الشريعة وافقها ووافق أحكام الفطرة، فكان متبعا، وإن لم يستجب وغيّرها خالفها وخالف أحكام الفطرة فكان مبتدعا.

فالبدعة نوعان: بدعة تشريعية تتعلق بالتدخل في أحكام الشريعة بالزيادة فيها أو النقص منها.

وبدعة تكوينية تتعلق بالتدخل في فطرة الخلقة الإنسانية بالزيادة فيها أو النقص منها.

3- كل تدخل في الخلقة الإنسانية تثمر مفاسد في أي جزء منها، يعدّ تغييرا للخلق، ويحدد عظم جرم ذلك التغيير تبعا للمفسدة الحاصلة.

والناظر إلى هذا الضابط بعين فاحصة يلوح له أنه أثر للضابط السابق، أو حاكم عليه؛ إذ إن كل تدخل في فطرة الإنسان وخلقته يمس بخاصية من خصائصها الأساسية سينتج فسادا وسوءا.

ولعل ورود قوله تعالى: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[3]، لعل ورود هذه الآية في السياق بعد قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوي، ج11، ص: 322.

2- الانفطار: 7.

3- الروم: 41.

الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[1]، فيه إشارة إلى كون تبديل خلق الله، ومعاكسة فطرته توصل إلى ظهور الفساد وإهلاك البلاد.

وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في سبب تحريم النمص أو الوشم أو الوشر هل هو التدليس والغش أم هو طلب الحسن، أم هو الضرر الحاصل بسببه على الجسد الإنساني، أم هو كونه تغييرا للخلق، فإنه في الحقيقة يمكن القول بأنه ذلك كله، إذ التدليس والغش ضرر بالفطرة السلوكية حين نعتدي على حقوق الآخرين، وضرر بالفطرة العقدية حين نعتدي على حق الله لما وهمنا أنه يمكن أن ننتج أحسن مما خلق بارؤنا، وذلك كله يساوي المعنى العميق لتغيير الخلق الذي يسعى الشيطان إلى اكتساب الموافقة على الالتزام بمضمونه حين دعا إليه.

1- الروم: 30.

الباب الثاني

حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية

تمهيد:

إن المسائل المتعلقة بالتدخل في الفطرة الإنسانية التي سنبحث أحكامها في الباب الثالث من هذا البحث تستوجب لإصابة الحق فيها نظرة فاحصة وعميقة إلى حقيقة هذا التدخل، تلك الحقيقة التي تعدّ من فقه الواقع الذي لابد منه، مع فقه الشريعة في نصوصها وأصولها وقواعدها ومقاصدها، لمعرفة الحكم الشرعي استنباطا وتنزيلا.

ولتجلية حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية نقوم بتعريف هذا التدخل بعد بيان مفهوم الفطرة، ثم نبحث أسباب هذا التدخل اعتبارا للباعث في بيان الحكم الشرعي، ثم نبحث آثار التدخل في الفطرة الإنسانية اعتبارا للمآل في الحكم.

الفصل الأول:

الفطرة الإنسانية:

تعريفها، خصائصها، ومفهوم التدخل فيها

الفصل الأول: الفطرة الإنسانية: تعريفها، خصائصها، ومفهوم التدخل فيها.

تمهيد:

يبحث هذا الفصل تعريف الفطرة الإنسانية لغة واصطلاحا، ودلالاتها في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وأقوال العلماء في ذلك، ثم يبحث خصائص الفطرة الإنسانية، ويبين مفهوم التدخل فيها؛ بتعريفه وبيان أسبابه وآثاره، وذلك في المباحث التالية:

المبحث الأول: تعريف الفطرة.

المبحث الثاني: الفطرة في القرآن والسنة.

المبحث الثالث: خصائص الفطرة الإنسانية.

المبحث الرابع: مفهوم التدخل في الفطرة الإنسانية.

المبحث الأول: تعريف الفطرة.

يعتبر مفهوم الفطرة من المفاهيم الأصلية في التراث الإسلامي؛ لوروده في عدد كبير من نصوص الكتاب والسنة؛ حيث تكرر جذر "فطر" في القرآن عشرين مرة، وكذلك لاستعماله الواسع في نصوص التراث الإسلامي في سياق الحجاج والاستدلال والإثبات.

والمتتبع لمدلولات هذا الجذر الثلاثي "فطر" يلحظ بوضوح أثر التطور الدلالي الذي طرأ على أصل مدلوله، ومدى تأثره بالمعاني المستمدة من نصوص الشريعة الإسلامية على وجه الخصوص، والتراث الإسلامي عموما، جعلت من معاني ذلك الجذر اللغوية، معاني لها أبعادها الشرعية.

ولذلك سنحاول بيان تلك المعاني اللغوية، والشرعية لجذر " ف ط ر" على حد سواء.

المطلب الأول: تعريف الفطرة لغة واصطلاحا.

الفرع الأول: تعريف الفطرة لغة.

بالرجوع إلى أمهات المعاجم العربية نجد أن مادة "فطر" ترجع إلى معنيين أصليين:

أولا: الشق؛ فالفطر: الشق، والانفطار الانشقاق، وفطره: شقه، وتفطر: تشقق، والفطور: الشقوق والصدوع، وقد ورد الفطر بمعنى الشق في القرآن الكريم، وفي الحديث الشريف، وفي لغة العرب.

فمما ورد في القرآن الكريم من ذلك قوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ)[1] أي انشقت[2]، وقوله تعالى: (تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ)[3]، أي يتشققن[4]، وقوله تعالى: (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا)[5]، منفطر بمعنى: منشق[6].

كما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنّه: "كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه"[7]، أي تتشقق[8].

وأما في كلام العرب وأشعارهم، فقد ورد قول الشاعر[9] – وأنشده ثعلب–:

1- الانفطار: 1.

2- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 31، ص: 172.

3- مريم: 90.

4-ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 5، ص: 264.

5- المزمل: 18.

6- الطبري، جامع البيان، ج: 23، ص: 696.

7- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر، ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما، ج: 6، ص: 135، رقم: 4837، عن عائشة رضي الله عنها.

8- ابن حجر، فتح الباري، ج: 3، ص: 14.

9- هو عبيد الله بن عبد الله بن عتبة. (ينظر: المرزوقي، أبو علي أحمد، شرح ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1424هـ-2003م، ج: 1، ص: 947.

شققت القلب ثم ذررت فيه هواك فليم فالتأم الفطور أي الشقوق[1]

وفطر ناب البعير بمعنى"طلع؛ لأنه شق اللحم، والفطر ما تفطر من النبات، والفطر أيضا جنس من الكمئ أبيض؛ لأن الأرض تتفطر عنه"[2].

ثانيا: الخلق والابتداء والاختراع.

وقد ورد هذا المعنى – أيضا– في الكتاب، والسنة، وفي كلام العرب وأشعارهم.

لقد ورد لفظ فاطر في القرآن الكريم ست مرات، وقال أبو البقاء في كتابه: الكليات: "كل شيء في القرآن الكريم "فاطر" بمعنى: خالق"[3].

فمما ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: (قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)[4].

ومما ورد في هذا المعنى – أيضا– قوله تعالى: (إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ)[5]، وقوله تعالى: (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)[6]، وقوله سبحانه: (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا)[7]، وغيرها من الآيات التي ورد الفطر فيها بمعنى الخلق والابتداء

وأما في السنة الشريفة، فمن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"[8].

قال أبو الهيثم: "الفطرة: الخلقة التي خلق عليها المولود في بطن أمه"[9].

كما ورد قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض"[10] أي: خلقها.

ومن كلام العرب ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: "ما كنت أدري ما فاطر السماوات والأرض حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، أي: ابتدأت حفرها"[11].

1- الزبيدي، تاج العروس، ص: 325.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 56.

3- الكفوي أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط: 1، 1412هـ، ص: 29.

4- الأنعام: 14.

5- هود: 51.

6- الإسراء: 51.

7- طه: 72.

8- رواه البخاري، كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين، ج: 2، ص: 100، رقم: 1385، ومسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2047، رقم: 2658/22، كلاهما عن أبي هريرة رضي الله عنه.

9- ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 329.

10- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه، ج: 1، ص: 534، رقم: 771/201، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

11- الزبيدي، تاج العروس، ج: 13، ص: 356.

وأنشد ثعلب:

هوّن عليك فقد نال الغنى رجل في فطرة الكلب لا بالدين والحسب.

أي في خلقة الكلب[1].

وذهب الفيومي[2] إلى أنّ معنى الفطرة الجبلة فقال: "تقول جبله الله على كذا؛ أي: فطره عليه"[3]، ولكن معنى الجبل يرجع إلى أحد المعنيين السابقين الذين هما أصل لمعنى الفطر لغة، فهو معنى فرعي عن الأصلين.

يلاحظ– إذن– أنّ المعنيين الأساسيين للفظ الفطرة هما الشق والابتداء، وقد جمعهما تقييد بعضهم الفطرة بأنها الشق الأول[4].

كما جمع بينهما ابن فارس – أيضا– فقال: "فطر: الفاء، والطاء، والراء أصل صحيح يدل على فتح شيء وإبرازه"[5]، فالمعنيان بينهما تقارب وتكامل.

نخلص– إذن– إلى أن الاستعمال اللغوي لكلمة الفطرة يتضمن معنيين أساسيين هما: الشق، والابتداء والاختراع والخلق، وبين المعنيين علاقة وثيقة كما أبنّا.

الفرع الثاني: تعريف الفطرة اصطلاحا.

المقصود بالتعريف الاصطلاحي ما يطلقه العلماء ضمن تخصص على كلمة ما، يريدون به معنى يكون – عادة– متفقا عليه، فالمصطلح – إذن– هو: " اللفظ الذي يطلق بمفهوم محدد أو مقيد في أحد العلوم، بينما يكون له في الاستعمال العام معاني أوسع"[6].

والملاحظ أنّ مصطلح الفطرة من المصطلحات التي حصل اختلاف كبير بين العلماء فيه، يصل أحيانا إلى حد التعارض، والتناقض، ولعل أسباب هذا الاختلاف الواسع في تحديد معنى الفطرة اصطلاحا ترجع إلى ما يلي: [7]

1– اعتماد البعض حين تعريفهم للفطرة على الدلالة اللغوية دون الرجوع إلى موارد لفظ الفطرة في النصوص الشرعية التي منحته معنى أعمق وأدق.

1– ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 56.

2– هو أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، ثم الحموي، نشأ بالفيوم واشتغل ومهر وتميز وجمع في العربية عند أبي حيان، كان فاضلا عالما باللغة والفقه، صنف كتابا سماه المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، توفي سنة 770هـ. (ينظر: ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ج: 1، ص: 372).

3– الفيومي، المصباح المنير، ج: 2، ص: 34.

4– الزبيدي، تاج العروس، ج: 13، ص: 325.

5– ابن فارس، أحمد، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1369هـ، ج: 4، ص: 510.

6– الدسوقي فاروق أحمد، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، المكتب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1988م، ج: 2، ص: 1473.

7– البيشي، عبد الله زايد، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 16.

2- بناء المفهوم على تصور مسبق، ففسرت الفطرة بناء على ذلك التصور؛ كاعتقاد بعضهم أن الفطرة لا تتغير ولا تتحول، فعرّفت الفطرة بما يتفق وذلك الاعتقاد، وذلك – أيضا- مثل من ذهب إلى الرد على من قال بأن الشر ليس بتقدير الله عزّ وجلّ فقاس الفطرة وفق ما يخدم منهجه في الردّ.

3- تفسير الفطرة بناء على فهوم لنصوص أنتجت أحكاما، كانت قاعدة لتفسير معنى الفطرة؛ فمن ذلك إنكار بعضهم وجود الفطرة المعرفية بناء على فهمه لقوله تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ)[1]، ومثاله أيضا اعتراض بعضهم على تفسير الفطرة بالإسلام؛ لأنه يلزم منه إذا وُلد من أبوين كافرين ألا يرثهما ولا يرثانه؛ لأنه مسلم وهما كافران، والحديث دل على أنّه "لا يرث مسلم كافرا ولا يرث كافر مسلما"[2].

يقول ابن تيمية[3] -رحمه الله-: "...ومنشأ الاشتباه في هذه المسألة، اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الآخرة، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجري عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا... صار يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر، كالذي تكلم بالكفر وعمل به، ومن هنا قال من قال: إن الحديث... كان قبل أن تنزل الأحكام... فأما إذا عرف أن كونهم ولدوا على الفطرة لا ينافي أن يكونوا تبعا لآبائهم في أحكام الدنيا زالت الشبهة"[4].

4- كون الفطرة محل بحثنا مضافة إلى الإنسانية؛ حيث لا يزال الفلاسفة والعلماء يعتبرون الإنسان من أشد الكائنات غموضا، ومجهولية في مجال البحث، ولقد لخص أحدهم كل تجاربه في البحث في الإنسان في كتاب عنونه بـ "الإنسان ذلك المجهول"[5].

1- النحل: 78.

2- أخرجه النسائي في سننه، كتاب: الفرائض، في الموارثة بين المسلمين والمشركين، ج: 6، ص: 121، رقم: 6337، وأحمد في مسنده، مسند البصريين رضي الله عنهم، حديث أسامة بن زيد حب رسول الله صلى الله عليه و سلم، ج: 36، ص: 21، رقم: 21800، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: التفسير، قراءات النبي صلى الله عليه و سلم مما لم يخرجاه، وقد صحح سنده، ج: 2، ص: 262، رقم: 2944، وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

3- أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن عبد الله بن أبي القاسم الخضر النميري الحراني الدمشقيّ الحنبلي، أبو العباس، تقي الدين ابن تيمية، الإمام، شيخ الإسلام، ولد في حران عام661هـ-1263م وتحول به أبوه إلى دمشق فنبغ واشتهر، وطلب إلى مصر من أجل فتوى أفتى بها، فقصدها، فتعصب عليه جماعة من أهلها فسجن مدة، ونقل إلى الإسكندرية، ثم أطلق فسافر إلى دمشق سنة 712 هـ واعتقل بها سنة 720هـ وأطلق، ثم أعيد، ومات معتقلا بقلعة دمشق عام 728 هـ -1328م، من مؤلفاته: (الجوامع) و (الإيمان) و (الجمع بين النقل والعقل) و (منهاج السنة) و (الفرقان بين أولياء الله) و (الواسطة بين الحق والخلق). (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 1، ص: 144).

4- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط: 1، 1401هـ، ج: 1، ص: 432-433.

5- هو ألكسس كاريل، الجراح الفرنسي، الحاصل على جائزة نوبل في الطب عام 1912م، توفي عام 1944م. (ينظر: ألكسس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق عارف، مكتبة المعارف، ط: 3، 1980م، ص: 2 وما بعدها).

ولذلك سنحاول – بغرض الوقوف على المفهوم الدقيق للفطرة– أن نورد في هذا المطلب تعريفات علمائنا للفطرة، ونقارن بينها، ثم نذكر في المبحث الموالي النصوص الشرعية التي ورد فيها ذكر الفطرة لنقف على عمق دلالتها.

المطلب الثاني: تعريفات العلماء للفطرة:

التعريف الأول: الفطرة هي دين الإسلام، وهو مذهب جمهور العلماء[1]، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[2]، وهذه الفطرة التي هي الإسلام، قد عبّر عنها بعدّة تعبيرات كلها مستقاة من الروايات المختلفة لأحاديث الفطرة وآثارها، ومن تلك العبارات: الدين، أصل الدين، الملة، التوحيد، سنة الأنبياء، الحنيفية، وغير ذلك.

ومفهومه أنّ كل مولود يولد على الإسلام، ولا يعني ذلك أنه يولد عالما عاملا به، وإنما المراد أن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام، فهي تستلزم الإقرار بالخالق، ومحبته وإخلاص الدين له، ومقتضيات الفطرة، وموجباتها تحصل شيئا فشيئا بحسب كمال الفطرة وسلامتها من العوائق، فكأن أصحاب هذا القول يذهبون إلى أن الفطرة توجد الإسلام في المولود بالقوة لا بالفعل[3].

يقول ابن تيمية في تقرير هذا المعنى: "ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حال الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب، وقبوله، وإرادته للحق — الذي هو الإسلام– بحيث لو ترك من غير مغير لما كان إلا مسلما"[4].

ويقول ابن القيم، موضحا مذهبه في تفسير الفطرة بالإسلام: "ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل إنه ولد على الفطرة، أو على الإسلام أو على هذه الملة، أو خلق حنيفا، فليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا)[5]، ولكن فطرته موجبة مقتضية لدين الإسلام لقربه، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، ومحبته، وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعاصي"[6].

1- ابن القيم، شفاء العليل، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1407هـ، ص: 473.

2- أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الحنبلي، الشهير بابن قيم الجوزية، مفسر نحوي أصولي متكلم، له تصانيف كثيرة منها: زاد المعاد في هدي خير العباد، وإعلام الموقعين عن رب العالمين، توفي –رحمه الله– سنة إحدى وخمسين وسبع مئة للهجرة (751هـ). (ينظر: ابن العماد شهاب الدين عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط، دار بن كثير، دمشق، ط: 1، 1408هـ-1988م، ج: 8، ص: 287-291).

3- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 478، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 4، ص: 245.

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 4، ص: 247.

5- النحل: 78.

6- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 478.

وهذه الفطرة عند أصحاب هذا القول قابلة للتغيير والانحراف كما ورد في الحديث أن الأبوين يغيّران فطرة المولود إلى اليهودية أو النصرانية أو المجوسية، وقد شبه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك التغيير بتغيير الناس لخَلق البهيمة التي تولد جمعاء سليمة، فيجدعونها ويغيرون خلقتها، فدلّ هذا التشبيه على أنه تغيير حقيقي[1].

أدلة أصحاب هذا القول:

1- قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[2]، وأوجه استدلالهم بهذه الآية هي:

أ- نقلهم الإجماع على تفسير الفطرة في هذه الآية بالإسلام، كما حكى ذلك ابن عبد البر، رغم مخالفته في تفسير الفطرة بالإسلام[3].

ب- إضافة الفطرة إلى الله تفيد مدحها والإغراء بها، فهي فطرة ممدوحة محمودة، وليس ذلك إلا الإسلام[4].

جـ- الأمر بإقامة الوجه بإخلاص الدين وتوحيد الله ضمنها، دليل على كونها دين الله الذي هو الإسلام[5].

د- الإشارة إلى الفطرة في الآية بأنها: (الدين القيم) وهو الإسلام[6].

هـ- وصفها بالحنيفية، والحنيف في لغة العرب: المستقيم المخلص، وليس ذلك إلا في الإسلام[7].

2- قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنْ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ)[8]،

ووجه الاستدلال بها على كون الفطرة هي الإسلام هو أنها تدل على أن التوبة ما هي إلا رجوع إلى الحق الذي هو أصيل في الإنسان، وعمل الرسل ما هو إلا تذكير، والذنوب والانحراف ما هي إلا نسيان وغفلة.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "... ولهذا كانت الرسل إنما تأتي بتذكير الفطرة ما هو معلوم لها، وتوقيته، ونفي المغيّر للفطرة"[9].

1- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 362.

2- الروم: 30.

3- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 367.

4- المرجع نفسه، ص: 372.

5- المرجع نفسه، ص: 474.

6- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 474.

7- المرجع نفسه، ص: 474.

8- الأعراف: 201.

9- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 16، ص: 348.

ويرد على هذا الاستدلال أنه إن سُلّم بكون التوبة رجوع إلى الفطرة، وأن الرسل إنما جاءت تذكر بالفطرة فإن ذلك لا يستلزم أن تكون الفطرة هي الإسلام نفسه، بل يمكن بهذه المقدمة أن يتوصل إلى نتيجة صحيحة أخرى، وهي أن الرجوع إنما يكون إلى الحق الذي هو القانون الذي جبل عليه الإنسان في أصل خلقته ونشأته.

3- يستدل أصحاب هذا القول أيضا بقوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ)[1].

ووجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب هو أن الرب ذكر في الموضعين بالإضافة التي توجب التعريف، على اعتبار أنه معروف عند المخاطبين بدون استدلال، معرفته فطرية، بديهية، أولية[2].

والذي يوجه من رد على هذا الاستدلال هو نفسه ما وجه لوجه الاستدلال بالآية السابقة على كون الإسلام هو الفطرة.

4- حديث أبي هريرة رضي الله عنه: "كل مولود يولد على الفطرة"[3].

واستدل أصحاب هذا التعريف بهذا الحديث من أوجه؛ هي:

أ- روايات الحديث المختلفة، والتي يفسر بعضها بعضا، منها: "على الملة"، ورواية "على هذه الملة"[4].

ب- تفسير أبي هريرة رضي الله عنه للفطرة في الحديث بمعناها في الآية؛ أي أنها الإسلام، وراوي الحديث أعلم بما سمع[5].

جـ- أن الحديث ذكر الملل المختلفة التي ينحرف إليها صاحب الفطرة، ولم يذكر الإسلام، فدل أنه يولد عليه.

ويرد عليه بأن عدم ذكر الإسلام مع الملل المنحرفة لا يدل بالضرورة على أن الفطرة هي الإسلام، وإنما قد يدل أيضا على أن الإسلام يوافق تلك الفطرة التي انحرفت إلى غيرها.

5- حديث عياض بن حمار[6] – رضي الله عنه-: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فجاءتهم الشياطين

1- العلق: 1-3.

2- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 16، ص: 324.

3- سبق تخريجه، ص: 111.

4- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 473.

5- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 372.

6- عياض بن حمار بن أبي حمار بن مجاشع المجاشعي التميمي، سكن البصرة، كان صديقا قديما لرسول الله صلى الله عليه وسلم. (ينظر: ابن عبد البر، الاستيعاب، ج: 3، ص: 1232، 1233).

فاجتالتهم[1] عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا "[2].

ومن أوجه استدلالهم بهذا الحديث:

أ- قوله صلى الله عليه وسلم: "حنفاء" والحنيف في لغة العرب: المستقيم المخلص، ولا استقامة أكثر من الإسلام[3].

ب- رواية الحديث الأخرى: "حنفاء مسلمين"[4] فيها تصريح بأن الله عزّ وجلّ خلق بني آدم على الحنفية؛ وهي الإسلام[5].

6- حديث الأسود بن سريع - رضي الله عنه- قال: "غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أربع غزوات، قال: فتناول قوم الذرية بعدما قتلوا المقاتلة، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: "ألا ما بال أقوام قتلوا المقاتلة حتى تناولوا الذرية؟" قال: فقال رجل يا رسول الله: أوليس أبناء المشركين؟ قال: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن خياركم أبناء المشركين، إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت على الفطرة، فما تزال عليها حتى يبين عنها لسانها، فأبواها يهودانها أو ينصرانها"[6].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب هو أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل أولاد المشركين، وفيه دلالة على أنهم ولدوا غير كفار، بل مسلمون.

7- أحاديث خصال الفطرة: "خمس من الفطرة" و"عشر من الفطرة"[7].

ووجه دلالة هذه الأحاديث على المطلوب هو أن هذه الخصال التي عدت من الفطرة هي من خصال الإسلام، وشعائره المعروفة[8].

1- اجتالتهم الشياطين: أي جالوا معهم في الضلالة، (ينظر: لسان العرب، ابن منظور، ج: 11، ص: 158).

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب: في صفة يوم القيامة أعاننا الله على أهوالها، ج: 4، ص: 2197، رقم: 2865/63.

3- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 369.

4- رواه الطبراني في الكبير، عياض بن حمار المجاشعي سكن البصرة، نسبته، ج: 17، ص: 363، رقم: 997، يقول البيهقي: هذا خبر فيه نظر، لأن شعبة وسعيدا وهشاما وهماما ومعمرا رووا هذا الخبر خلاف ما رواه محمد بن إسحاق , مع أن محمد بن إسحاق كان يؤدي الأخبار على المعاني, ثم لو صح خبره ولم يخالفه قتادة والحسن لكان لا يجوز ترك جملة الأخبار التي تقدمت بهذا الخبر , ثم لو صح هذا الخبر لكان حجة لنا لأنه قال: خلقتهم مسلمين (ينظر: البيهقي، القضاء والقدر، مكتبة العبيكان – الرياض، السعودية، ط: 1، 1421هـ - 2000م، ج: 1، ص: 339).

5- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 368.

6- رواه أحمد في مسنده، أول مسند المدنيين، حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه، ج: 4، ص: 24، رقم: 16346، والبيهقي في سننه، كتاب: السير، باب: النهي عن قصد النساء والولدان بالقتل، ج: 9، ص: 77، رقم: 17868، قال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: إسناده ضعيف لانقطاعه الحسن البصري رغم تصريحه بالسماع هنا من الأسود بن سريع إلا أن الصحيح أنه لم يسمع منه.

7- سيأتي تخريج هذه الأحاديث، وشرحها – إن شاء الله- في المبحث الآتي.

8- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 371.

التعريف الثاني: الفطرة هي العهد الذي أخذه الله على ذرية آدم حين أخرجهم من ظهره في عالم الذرّ، فقال: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)[1]، فكل مولود يولد على الإقرار الأول بمعرفة الله عزّ وجلّ وتوحيده. وهذا القول ذكره أبو يعلى عن الإمام أحمد[2] وابن قتيبة، وذكره ابن بطة في الإبانة[3].

التعريف الثالث: الفطرة هي السنة، لورود الحديث بلفظ "عشر من السنة" في حديث "عشر من الفطرة"[4]، وقد نسب العراقي هذا التعريف إلى أكثر العلماء[5].

التعريف الرابع: الفطرة هي الجبلة السليمة، والطبع المتهيّء لقبول الدين، وهو تعريف ابن حجر العسقلاني شارح البخاري[6]، وكذلك الجرجاني[7].

وهذا التعريف قريب من التعريف الأول في النتيجة، فالفطرة في التعريفين توصل إلى قبول الدين، ويختلفان لما يعتبر التعريف الأول الفطرة هي الدين نفسها، خلافا للتعريف الرابع، أما علاقة هذا التعريف بالذي بعده، فإن بينهما عموما وخصوصا؛ إذ يعتبر هذا التعريف أخص مما بعده لما يجعل الفطرة موصلة إلى قبول الدين، بينما يذهب التعريف الذي بعده إلى كون الفطرة موصلة إلى معرفة البديهيات.

التعريف الخامس: وعرّفها الدجوي[8] بأنها: "العلم بالبديهيات التي لا يختلف فيها الصغير والكبير، فهي عند الطفل كما هي عند الرجل، مثل إدراك أن الجزء أقل من الكل، والنقيضين لا يجتمعان، والتفريق بين الحق والباطل، والصدق والكذب، وكذا العلم أن لكل فعل فاعلا... ومن أهم البديهيات: العلم بوجود

1- الأعراف: 172.

2- الإمام أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد بن إدريس بن عبد الله بن حيان بن عبد الله بن أنس بن عوف بن قاسط بن مازن بن شيبان ابن ذهل بن ثعلبة بن عكابة بن صعب بن علي بن بكر بن وائل بن قاسط بن هنب بن أفصي بن دعمي بن جديلة بن أسد بن ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، الشيباني، المروزي الأصل، ولد في بغداد، في شهر ربيع الأول سنة أربع وستين ومائة، وكان إمام المحدثين، صنف كتابه المسند، وجمع فيه من الحديث ما لم يتفق لغيره، توفي سنة إحدى وأربعين ومائتين ببغداد، ودفن بمقبرة باب حرب. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 1، ص: 63-65).

3- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 470.

4- سيأتي تخريج الحديث وشرحه في المبحث الآتي.

5- أبو هلالة يوسف محي الدين، دعوة الفطرة، دار العاصمة، الرياض، ط: 1408هـ، ص: 12.

6- ابن حجر، فتح الباري، ج: 3، ص: 248.

7- الجرجاني، التعريفات، ص: 215.

8- يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي، مدرّس من علماء الأزهر، ضرير. من فقهاء المالكية. ولد سنة 1287هـ في قرية "دجوة " من أعمال القليوبية، كف بصره في طفولته بمرض الجدري، وتعلم بالأزهر (1301 - 1317 هـ) وتوفي سنة 1365هـ بعزبة النخل (من ضواحي القاهرة) ودفن في عين شمس. له كتب، منها "خلاصة علم الوضع" و "تنبيه المؤمنين لمحاسن الدين" و "سبيل السعادة" في الأخلاق، و"الجواب المنيف في الرد على مدّعي التحريف في الكتاب الشريف" و "رسائل السلام ورسل الإسلام" و "رسالة في تفسير: لا يُسأل عما يفعل". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 3، ص: 216).

الصانع وتوحيده، وعدم مماثلته الخلق وهذا هو أصل الإسلام.... وهذه الفطرة هي جزء من إنسانية الإنسان، وبدونها تفسد إنسانيته"[1].

التعريف السادس: الفطرة هي البداءة التي ابتدأ الله عليها الخلق من أنه سبحانه ابتدأهم للحياة والموت، والسعادة والشقاء، إلى ما يصيرون إليه عند البلوغ.

وهو تعريف طائفة من العلماء ذكر ابن القيم تعريفهم دون أن يحدّدهم[2].

واستدل هؤلاء على ما ذهبوا إليه من تعريف الفطرة بدلالة اللغة؛ حيث إن الفطرة في كلام العرب هي البداءة؛ فكأنه قال: يولد على ما ابتدأه الله من الشقاء والسعادة، وغير ذلك مما يصير إليه وقد فطر عليه[3].

التعريف السابع: الفطرة هي ما يولد عليه المولود من السلامة خلقة وطبعا وبنية، ليس معها كفر ولا إيمان ولا معرفة ولا إنكار، قال ابن عبد البر: "هذا القول أصح ما قيل في معنى الفطرة التي تولد الولدان عليها، قالوا: ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الكفر أو الإيمان في أولية أمرهم ما انتقلوا عنه أبدا، قالوا: ويستحيل في العقول أن يكون الطفل في حال ولادته يفعل كفرا أو إيمانا؛ لأن الله أخرجهم من بطون أمهاتهم لا يعملون شيئا"[4].

وهذا التعريف يخالف أكثر التعريفات حيث يعمم مجال الفطرة لتمس الجانب البنيوي البيولوجي، كما يخالف بعضها –كالتعريف الأول الذي ينسب إلى عامة العلماء– لما يحيل كون المولود مفطورا على مبدأ أو قيمة.

التعريف الثامن: عرفها ابن عاشور بأنها: " الخلقة؛ أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر – أي خلق– عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع، خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده من الشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكار السفسطائية ثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية[5].

1- الدجوي يوسف، الإسلام دين الفطرة، مجلة نور الإسلام، العدد: 8، شعبان 1351هـ، ص: 551.

2- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 480.

3- المرجع نفسه.

4- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 68، 69.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 91.

التعريف التاسع: قريب من التعريف السابق، ويذهب إليه مجموعة من المعاصرين؛ كجميل صليبا الذي يعرف الفطرة بأنها: "الجبلة التي يكون عليها كل موجود في أول خلقته"[1].

التعريف العاشر: عرف سلمان العودة الفطرة بأنها: "ما جبل الإنسان عليه في أصل الخلقة من الأشياء الظاهرة والباطنة، تلك الأشياء التي هي من مقتضى الإنسانية، والتي يكون الإخلال بها أو مخالفتها خروجا عن الإنسانية، إما خروجا كليا أو خروجا جزئيا، ثم قال: هذه هي الفطرة على أصح أقوال أهل العلم، وهذا هو المعنى الذي اختاره عدد من العلماء كابن دقيق العيد[2]، وابن هيثم والسيوطي"[3].

التعريف الحادي عشر: عرف الباحث هشام منور الفطرة فقال: "هي النظام الذي أوجده الله عزّ وجلّ في كل مخلوق، والفطرة التي تخص نوع الإنسان هي ما خلقه الله عليه جسدا وعقلا؛ فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة الجسدية، واستنتاج المسببات من أسبابها، والنتائج من مقدماتها فطرة عقلية.

إن الفطرة هي النظام التكويني الذي أوجده الله تعالى في كل مخلوق منذ إنشاء خلقه[4].

التعريف المختار:

يلاحظ من مجموع التعريفات السابقة أنها ترجع في معانيها إلى:

1- كون بعض التعريفات يقصر مجال الفطرة على جزء من الإنسان وهو تكوينه الباطني، فيخصها بالعقيدة والإيمان والكفر.

2- كون بعض التعريفات يحدّ من هذا المجال فيقصرها على معرفة الله.

3- كون بعضها يحدد مجالها تحديدا، فيخصها بالإسلام.

4- كون بعض التعريفات تعمم المعنى، فتجعله يطال التكوين الإنساني كله.

والناظر إلى ما ذهب إليه أصحاب حصر الفطرة في مجال من المجالات العقدية أو الفكرية أو الأخلاقية دون غيرها، يرى أن استدلالاتهم على ما ذهبوا إليه محتملة ظنية، وقد حاولنا الردّ على ما يستوجب ردّا أثناء

1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م، ج: 2، ص: 150.

2- محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، تقيّ الدين القشيري، المعروف بابن دقيق العيد: قاض، من أكابر العلماء بالأصول، مجتهد. أصل أبيه من منفلوط (بمصر) انتقل إلى قوص، وولد له صاحب الترجمة في ينبع (على ساحل البحر الأحمر) فنشأ بقوص، وتعلم بدمشق والإسكندرية ثم بالقاهرة، وولي قضاء الديار المصرية سنة 695 هـ فاستمر الى أن توفي (بالقاهرة)، له تصانيف، منها: "إحكام الأحكام" في الحديث، "الإلمام بأحاديث الأحكام"، "الإمام في شرح الإلمام"، وله "الاقتراح في بيان الاصطلاح" و"شرح الأربعين حديثا للنووي" و "اقتناص السوانح"، و "شرح مقدمة المطرزي" في أصول الفقه. (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 283).

3- العودة سلمان بن فهد، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، كتاب منشور على موقع مركز باحثات، المملكة العربية السعودية، ص: 7، bahethat@bqhathat.com.

4- منور هشام، مقال منشور على موقع كلمة سواء بعنوان مفهوم الفطرة بتاريخ:2009/09/25 www.kalematsawaa.com/vb/showthread

عرض التعريفات، ولذلك نرى أن الفطرة الإنسانية هي" ما جبل عليه الإنسان، وحكم به بقانون إلهي في خلقته الأولى وتكوينه العام الشامل".

المطلب الثالث: علاقة الفطرة ببعض الصفات المشابهة لها.

هناك مصطلحات استعملت في معان متقاربة، ربما أطلق بعضها عن الفطرة، نحاول التعرف على معانيها اللغوية والاصطلاحية لمعرفة مدى التوافق أو الاختلاف بينها وبين مصطلح الفطرة.

من تلك المعاني: الطبيعة، الجبلة، الغريزة، الضمير والوراثة.

الفرع الأول: الفطرة والطبيعة.

عادة ما يحصل خلط بين الفطرة والطبيعة الإنسانية، فقد يطلق هذا المصطلح على ذاك، وسنحاول بيان الفرق بينهما، أو التشابه من خلال تعريف الطبيعة لغة واصطلاحا.

1- الطبيعة لغة:

قال ابن منظور: "الطبع والطبيعة: الخليقة والسجية التي جبل عليها الإنسان... ويجمع طبع الإنسان: طباعا، وهو ما طبع عليه من طباع الإنسان في مأكله ومشربه، وسهولة أخلاقه ومرونتها، وعسرها ويسرها، وشدته ورخاوته، وبخله وسخائه...وطبعه الله على الأمر يطبعه طبعا: فطره.

وطبع الله الخلق على الطبائع التي خلقها فأنشأهم عليها وهي خلائقهم"[1].

وقال الأصفهاني: "الطبع أن تتصور الشيء بصورة ما، كطبع السكة، وطبّع الدرهم، وهو أعم من الختم وأخص من النقش وبه اعتبر الطبع والطبيعة التي هي السجية، فإن ذلك هو نقش النفس بصورة ما، إما من حيث الخلقة، وإما من حيث العادة، وهو فيما ينقش به من حيث الخلقة أغلب، ولهذا قيل: وتأبى الطباع على الناقل"[2].

2- الطبيعة اصطلاحا:

أ- عرّفها الجرجاني بأنها: "ما يقع على الإنسان بغير إرادة، وقيل: الطبع: الجبلة التي خلق الإنسان عليها"[3].

ب- عرّفها وهبة مجدي بأنها: " تلك الصفات في الإنسان التي يمكن اعتبارها أصدق مظهر لما في الكون من نظام وقوة يحيا بها، وتكون الطبيعة هنا مرادفة للفطرة التي يولد بها الإنسان، وتتميز إذن عما يكتسبه من خلال وساطة التربية والعادات والدين والعقل عندما يملي سلوكا مغايرا لما تفرضه ضرورات الطبيعة،

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 8، ص: 232.

2- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص: 449.

3- الجرجاني، التعريفات، ص: 182.

وهذه هي الفطرة التي وردت في الحديث الشريف"[1].

جـ- وقد عرّف قلعة جي الطبع بأنه: "الصفات السلوكية التي يأتيها الإنسان دائما بغير تكلف"[2].

د- وعرّفها البستاني في دائرة المعارف بأنها: "مجموع صفات الإنسانية، والطبيعة الإنسانية واحدة، وهي مؤلفة من النفس والجسد"[3].

هـ- وذهب مرتضى مطهري في كتابه الفطرة إلى أن الطبيعة تعني خصائص الأشياء، وتستعمل من حيث الأصل في الجمادات، فنقول – مثلا- إن من طبيعة الأكسجين قبوله للاشتعال، فالطبيعة –عنده- ما يطلق على الخصائص الذاتية للأشياء، فهي تطلق على الجمادات، أو على الأحياء فيما تشترك فيه مع الجمادات[4].

ولم يذكر المؤلف فيما ذهب إليه من التفريق بين الفطرة والطبيعة من دليل، اللهم إلا قوله أن الشائع في استعمال الطبيعة فيما يختص بالجمادات.

والذي ينظر إلى دلالة كلّ من المصطلحين الفطرة والطبيعة يلحظ أن بينهما توافقا من حيث كونهما يعبران عما هو موجود في أصل الخلقة والنشأة، ولكنهما يفترقان من جهة كون الطبيعة الإنسانية أشمل وأعم من مصطلح الفطرة، إذ إن الإنسان ربما طبع على خلال ينسلخ فيها عن فطرته، فيسلك مسلك الشرّ، ويداوم عليه.

الفرع الثاني: الفطرة والغريزة.

بتعريف الغريزة لغة واصطلاحا، ثم المقارنة بينها وبين الفطرة بتعريفيهما، يمكن أن نقف على أوجه الاتفاق أو الاختلاف بينهما.

1- الغريزة لغة:

قال ابن منظور في اللسان: "والغريزة: الطبيعة والقريحة والسجية من حيز أو شر، وقال اللحياني: هي الأصل والطبيعة، قال الشاعر[5]: إن الشجاعة في الفتى والجود من كرم الغرائز.

وفي قول عمر رضي الله عنه: الجبن والجرأة غرائز؛ أي أخلاق وطبائع صالحة، أو رديئة، وأحدقها غريزة"[6].

1- وهبة مجدي، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1979م، ص: 131.

2- قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط: 1، 1405هـ، ص: 288.

3- البستاني، بطرس، دائرة المعارف، خزانة الكتب والأبحاث، بيروت، د.ط، 1983م، ج: 11، ص: 231، 232.

4- المطهري مرتضى، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، لبنان، ط: 2، 1412هـ- 1992م، ص: 21، 20.

5- هو عمرو بن عبد ود العامري. (ينظر: علي بن إبراهيم، الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1427هـ، ج: 2، ص: 319.

6- ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 387.

وقريبا من تعريف ابن منظور عرّف الجوهري الغريزة لغة فقال: "الغريزة الطبيعة والقريحة"[1]

2- الغريزة اصطلاحا:

يعرفها مرتضى مطهري فيقول: "هذه الكلمة تستعمل في الأكثر بشأن الحيوان، وفي الأقل بشأن الإنسان، ولا تستعمل في شأن الجماد والنبات، والغريزة لم تتضح ماهيتها حتى الآن؛ أي إن أحدا لم يستطع أن يفسر ما هي الغريزة، ولكننا نعرف أن في الحيوانات خصائص باطنية معينة تهديها في حياتها...

هذا ما نطلق عليه اسم الغريزة، وهي حالة من الوعي غير الكامل[2].

فصاحب التعريف يرى – من خلال تعريفه- أن ثمة فرقا بين الغريزة والفطرة، حيث إن الغريزة قلّما تستعمل في حق الإنسان خلافا للفطرة، ولا دليل – في الحقيقة- على هذا التفريق.

كما يذكر صاحب التعريف وجهين آخرين للفرق بين الغريزة والفطرة:

الأول منهما هو أن صاحب الغريزة لا يكون واعيا بها، خلافا للفطرة، فيقول: " الفطرة: وتستعمل للإنسان، وهي مثل الغريزة والطبيعة أمر تكويني؛ أي أنها أصيلة في الإنسان وليست مكتسبة، وهي أقرب إلى الوعي؛ فالإنسان يستطيع أن يعرف أنه يعرف الشيء الذي يعرفه؛ أي أن في الإنسان مجموعة من القضايا الفطرية، وهو عالم بوجودها فيه"[3].

أما الوجه الثاني في التفريق بين الغريزة والفطرة عند المطهري فهو أن الغريزة تستعمل في الجانب المادي من الإنسان وغيره، بينما الفطرة تطلق على الجانب المعنوي في الإنسان[4].

ولم نقف لصاحب التعريف على دليل أو توجيه لهذا التفريق بين الغريزة والفطرة في الوجهين.

ولعل ما ذهب إليه الباحث عبد الله زايد محمد البيشي من التفريق بين المصطلحين هو أقرب لأن يقبل علميا؛ حيث أرجع المعنى الاصطلاحي فيهما إلى المعنى اللغوي وجعله الحكم في التفريق، وبناء عليه ذهب إلى أن الغريزة تكون في الخير والشرّ، فهي صفات مغروزة في الطبع، وقد تكون هذه الغرائز موروثة، وقد تكون مكتسبة، أما الفطرة فهي لا تكون إلا في الصفات الخيّرة، وهي ليست مكتسبة.

الفرع الثالث: الفطرة والضمير.

نعرّف الضمير لغة واصطلاحا، لنقارن بينه وبين الفطرة، لأنه كثيرا ما يوصف الضمير بصفات تطلق على الفطرة.

1- الجوهري إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1399هـ، ج: 3، ص: 863.

2- المطهري، الفطرة، ص: 22، 21.

3- المرجع نفسه، ص: 23.

4- المرجع نفسه ص: 23.

1- الضمير في اللغة:

لم تذكر المعاجم اللغوية المتقدمة لفظ "الضمير"، وإنما ذكرت ما يمكن أن يكون اقرب المعاني اللغوية إليه وهو السر وداخل الخاطر؛ وهو ما يضمره الإنسان في قلبه[1].

أما المعاجم المعاصرة فقد ذكرت معاني الضمير في اللغة، ففي المعجم الوسيط ورد: "أضمر في نفسه أمرا، عزم عليه بقلبه، والضمير المضمر وما تضمره في نفسك ويصعب الوقوف عليه، واستعداد نفسي لإدراك الخبيث والطيب من الأعمال والأقوال والأفكار، والتفرقة بينهما، واستحسان الحسن، واستقباح القبيح منها"[2].

2- الضمير اصطلاحا:

عرّف الضمير اصطلاحا بعدة تعريفات منها:

أ- "الضمير قوة فطرية زوّد الله بها الإنسان يميز بها الخير من الشرّ، فترشده إلى الأول وتثيبه عليه الغبطة، وتحذره من الثاني، وتعاقبه على فعله بالتأنيب والندم"[3].

ب- "الضمير قوة ذاتية في الإنسان تأمره بالخير وتنهاه عن الشرّ"[4].

جـ- "الضمير غريزة فطرية تولد مع الإنسان، وبها يستطيع التمييز بين الخير والشرّ[5].

د- "الضمير الأخلاقي هو خاصية العقل esprit في إصدار أحكام معيارية تلقائية ومباشرة على القيمة الأخلاقية لبعض الأفعال الفردية المعينة، وحين يتعلق هذا الضمير بالأفعال المقبلة، فإنه يتخذ شكل الصوت يأمر وينهى، وإذا تعلق بالأفعال الماضية، فإنه يترجم عن نفسه بمشاعر السرور "الرضا" أو الألم "التأنيب"، وهذا الضمير يوصف – تبعا للأحوال المختلفة- بوصف: الواضح، الغامض، المريب، المخطئ، ..."[6].

هـ- ويعتبر محمد يوسف موسى من أهم من كتب في الضمير وتوسع في بيان مفهومه، وذكر بعض متعلقاته، كأثره، ودرجاته، وأصل نشأته، وإمكان تطويره وتربيته، وبدأ الحديث عنه – تأصيلا- بحديث وابصة بن معبد رضي الله عنه حين قال له النبي صلى الله عليه وسلم – لما جاءه يسأل عن البر والإثم-: "جئت تسأل عن البر؟ قال: نعم، قال: البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 4، ص: 492.

2- أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مطابع المعارف، مصر، د.ط، 1393هـ، ج: 1، ص: 544.

3- خضير طه عبد السلام، دراسات في الأخلاق، دار النهضة العربية، د.ط، 1405هـ، ص: 77.

4- البيشي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بكلية التربية جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1416هـ، ص: 22.

5- المرجع نفسه.

6- بدوي عبد الرحمان، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات الحديثة، الكويت، ط: 1، 1975م، ص: 56.

النفس، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس، وأفتوك"[1].

وردّ محمد يوسف موسى تعريف الضمير إلى ثلاثة مذاهب:

- **مذهب الحاجة الأخلاقية:** ويعرّف أصحابها الضمير بأنه: "قوة فطرية غريزية موضوعها ومتعلقها الخير والشرّ، كما أن المحسوسات متعلق الحواس الأخرى".

- **مذهب "كانت":** ويعرّف الضمير على أنه: " قوة فطرية، لا كسبية، إلا أن هذه القوة عقلية لا حاسية، وشحذت كاملة في الإنسان، وتدعى العقل العملي".

- **مذهب الكسبين:** ويعرّف أصحاب هذا المذهب الضمير بأنه: " قوة من الشعور الكسبي– غير فطرية– اكتسبهاالمرء بالتدرج، فهو (الضمير) لذلك يختلف تبعا للمؤثرات والبيئة"[2].

ويذكر محمد يوسف موسى أن للضمير دورا يؤديه حصره في المراحل التالية:

- **قبل الفعل:** يكون في هذه المرحلة ناصحا أمينا، ينصح بفعل الخير ويحث عليه، ويحذّر من الشر وفعله.

- **بعد الفعل:** يحكم لصاحبه، إن فعل الخير والفضيلة، أو عليه إن أتى الشرّ والرذيلة.

- **تنفيذ الحكم:** فيحكم بالمثوبة لصاحبه بارتياح النفس وحصول الطمأنينة، أو عليه بحصول التأنيب واللوم[3].

والذي يبدو من خلال تعريف الضمير أنه يشمل الجانب الأخلاقي من الفطرة الإنسانية؛ فبينهما –إذن – عموم وخصوص، فكل الذي يقوم به الضمير من دور في الخلقة الإنسانية، تقوم به الفطرة وتزيد.

الفرع الرابع: الفطرة والجبلة.

1- الجبلة لغة:

الجبلة من جبل، يقال جبل الله الخلق جبلا أي: خلقهم، ويقال جبله على كذا يعني: طبعه، وفي الأثر جبلت القلوب على حب من أحسن إليها[4].

2- الجبلة اصطلاحا:

عرّفت بأنها: "الحركة التي تحدث بقوة الجبلة الذاتية من حيث قدرتها على الانقباض والانبساط"[5].

1- رواه الإمام أحمد في مسنده، حديث وابصة بن معبد الأسدي نزل الرقة رضي الله عنه، ج: 4، ص: 228، رقم: 18035، والدارمي في سننه، ومن كتاب البيوع، باب: دع ما يريبك إلى ما لا يريبك، ج: 3، ص: 1648، رقم: 2575.

2- موسى محمد يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، مكتبة الكتاب العربي، القاهرة، مصر، د.ط، 1368هـ، ص: 134-141.

3- المرجع السابق، ص: 123-127.

4- أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ج: 1، ص: 105.

5- المرجع نفسه، ص: 106.

يلاحظ– إذن– أن الصفات الجبلية قريبة من معنى الصفات الفطرية من حيث كون هذه الصفات ناشئة في أصل الخلقة، ويمكن أن يسجل اختلاف بينهما من وجهين:

الوجه الأول: هو أن الصفات الجبلية يقتصر فيها على الجانب المعنوي، أو الأخلاقي في الاستعمال، خلافا للصفات الفطرية، فهي كما تشمل الجانب المعنوي، تشمل الجانب الحسي، أو الجسدي أيضا، كما مرّ معنا.

الوجه الثاني: هو أن الصفات الجبلية يمكن أن يكون الغالب في إطلاقها على تلك الصفات التي يعتبر التحوّل عنها عسيرا لكثرة ممارستها حتى رسخت في الطبع، أما الصفات الفطرية فيمكن التحوّل عنها بشكل أقل عسرا إذا وجدت أسباب التحول.

الفرع الخامس: الفطرة والوراثة.

قد يحصل تداخل بين معنى الصفات الفطرية والصفات الوراثية عند بعض الناس، لذلك سنحاول تعريف الوراثة لغة، ثم الصفات الوراثية، لنقارن بين المصطلحين.

1– الوراثة لغة.

من ورث يرث ورثا ووراثة وإرثا، وأورثه الشيء أعقبه إياه[1].

وقد وردت كلمة الوراثة بمعناها اللغوي في القرآن الكريم، وفي السنة النبوية الشريفة؛ ففي القرآن قوله تعالى: (وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ)[2]، وفي السنة قوله صلى الله عليه وسلم يدعو ربه: "اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني"[3].

2– الصفات الوراثية اصطلاحا.

عرّفت الصفات الوراثية بأنها: "انتقال بعض صفات الأصل لفرعه قلّ ذلك أو كثر"[4].

بالنظر إلى تعريف الصفات الوراثية يتضح الفرق بينها وبين الصفات الفطرية؛ حيث إن الصفات الوراثية هي ما يرثه الشخص من آبائه، مما قد يميزه عن غيره، بينما الصفات الفطرية، فإن بعضها مما يشترك فيه الناس جميعا، كخلقهم على هيئة تمكنهم من معرفة ربهم، والميل إلى محاسن الأخلاق، وبعضها مما يختلف الناس فيه بعضهم عن بعض.

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 2، ص: 227، 228.

2- الحجر: 23.

3- رواه الترمذي في سننه، كتاب: الدعوات عن رسول الله، باب: متعني بسمعي، ج: 13، ص: 179 رقم: 3961 ، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الدعاء، والتكبير، والتهليل، والتسبيح والذكر، ج: 1، ص: 709، رقم: 1934.

4- خضير طه عبد السلام، دراسات في الأخلاق، ص: 38.

المبحث الثاني: الفطرة في القرآن والسنة.

إن تخصيص مبحث للنظر في الآيات والأحاديث الواردة في موضوع الفطرة مما يجلي مفهوم الفطرة، ويكشف عن حقيقتها.

ويرشد إلى أسباب تثبيتها ورسوخها، كما ينبه إلى عوامل زيغها وانحلالها، ثم إن الوقوف على تلك النصوص في الموضوع الواحد مجتمعة مما ييسر بحث أحكامه، ويهدي إلى إصابة الحق في تناولها.

لذلك كله سنتناول نصوص الوحي من الكتاب والسنة التي وردت في الفطرة، ونذكر آراء بعض العلماء في بيان معاني بعضها مما نرى أنه يستوجب شرحه وتفسيره في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الفطرة في القرآن الكريم.

إن الآيات التي وردت في موضوع الفطرة كثيرة ومتنوعة، ويمكن تقسيمها إلى قسمين؛ آيات صرح فيها بلفظ الفطرة ومشتقاتها، وآيات لم يصرّح فيها بلفظ الفطرة، ولكن ورد فيها معناها وموضوعها.

الفرع الأول: الآيات التي صرّح فيها بلفظ الفطرة ومشتقاتها.

أولا: الآيات التي وردت في موضوع الفطرة الإنسانية:

1- قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[1].

2- قوله تعالى: (إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ)[2].

3- قوله تعالى: (فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ)[3].

4- قوله تعالى: (قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا)[4].

5- قوله تعالى: (وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)[5].

6- قوله تعالى: (إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ)[6].

ثانيا: الآيات التي وردت في الفطرة عموما:

1- قوله تعالى: (قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)[7].

1- الروم: 30.

2- هود: 51.

3- الإسراء: 51.

4- طه: 72.

5- يس: 22.

6- الزخرف: 27.

7- الأنعام: 14.

2- قوله تعالى: (إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا)[1].

3- قوله تعالى: (فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ)[2].

4- قوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)[3].

5- قوله تعالى: (تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ)[4].

6- قوله تعالى: (قَالَ بَل رَّبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ)[5].

7- قوله تعالى: (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)[6].

8- قوله تعالى: (قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ)[7].

9- قوله تعالى: (تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ)[8].

10- قوله تعالى: (فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا)[9].

11- قوله تعالى: (فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ)[10].

12- قوله تعالى: (السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا)[11].

13- قوله تعالى: (إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ)[12].

يلاحظ ورود لفظ "فطر" في هذه الآيات بصيغ متعددة، ومعناها يرجع –كما قال المفسرون- إلى أصلين، فما كان منه بصيغة "فطر" و"فطرن" و"فطرنا" و "فطركم" و"فطرهن"، فهي بمعنى خلق، وكذلك ما كان بصيغة "فاطر" فمعناه خالق، فالفطر –هنا- بمعنى الخلق الأول، والفاطر مبتدئ الخلق.

أما الآيات التي وردت بالصيغ التالية: "منفطر"، و"يتفطرن"، و"فطور"، و"انفطرت" فهي بمعنى التشقق،

1- الأنعام: 79.
2- يوسف: 101.
3- إبراهيم: 10.
4- مريم: 90.
5- الأنبياء: 56.
6- فاطر: 1.
7- الزمر: 46.
8- الشورى: 5.
9- الشورى: 11.
10- الملك: 3.
11- المزمل: 18.
12- الانفطار: 1.

وهو المعنى الأصل الثاني ل "فطر"، كما مرّ معنا في التعريف اللغوي للفطرة[1].
وهناك آية واحدة ورد فيها لفظ "فطرة" على وزن المصدر الدال على هيئة الفعل ونوعه، وهي آية الروم، وتعد محور الآيات في حديثنا عن الفطرة الإنسانية، ولذلك سنخصها بالبحث والدراسة بذكر ما قاله المفسرون في بيان معانيها، وذكر لأحكامها ومقاصدها.

ثالثا: تفسير آية الروم.

قال الله عزّ وجلّ: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[2]، وفي تفسير هذه الآية، وبيان بعض معانيها، ومقاصدها مسألتان:
المسألة الأولى: في بيان معنى الفطرة في قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[3]، في الآية دعوة لنبينا محمد صلى الله عليه وسلم أن يسدّد وجهه نحو دين الله عز وجل طاعة له واستقامة على أمره[4].

وإذا كان الطبري – حين فسّر هذه الآية- ذكر أن معنى الفطرة – هنا- هو الإسلام، فقال: (وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل: ... قال ابن زيد في قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)[5] قال: الإسلام مذ خلقهم الله من آدم جميعا يقرّون بذلك[6]، وذكر أن معنى تبديل خلق الله هو تبديل دين الله، وذكر قولا آخر، وهو أن تبديل خلق الله، هو تغيير خلق الله في البهائم بأن يخص الفحول منها[7].

وإلى مثل رأي الطبري ذهب ابن كثير[8] في تفسيره لهذه الآية فقال: "(فأقم وجهك للدين حنيفا): فسدد

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 5، ص: 264.
2- الروم: 30.
3- الروم: 30.
4- الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج: 11، ص: 40.
5- الروم: 30.
6- الطبري، جامع البيان، ج: 11، ص: 40.
7- المرجع نفسه، ص: 41.
8- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي أبو الفداء عماد الدين حافظ مؤرخ ولد في قرية من أعمال بصرى الشام وانتقل مع أبيه إلى دمشق ورحل في طلب العلم حتى صار من الأئمة المشار إليهم وتوفي بدمشق وهو صاحب التفسير المشهور والبداية والنهاية في التاريخ، توفي سنة 774هـ (ينظر: الحسيني الدمشقي، ذيل تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ، 1998م، ص: 38).

وجهك واستمر على الدين الذي شرعه الله لك من الحنيفية ملة إبراهيم التي هداك الله لها – وكمّلها غاية الكمال- وأنت مع ذلك لازم فطرتك السليمة التي فطر الله الخلق عليها، فإنه تعالى فطر خلقه على معرفته وتوحيده وأنه لا إله غيره"[1].

فإذا كان الطبري، وابن كثير[2] قد اختارا كون الإسلام هو معنى الفطرة الوارد في الآية الكريمة، فإن الإمام القرطبي يختار ما ذهب إليه ابن عبد البر من أن الفطرة هي الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه – إذا بلغ مبلغ المعرفة- خلقة يخالف بها البهائم التي لا تصل بخلقتها إلى معرفته سبحانه[3].

وابن عبد البر – وتبعه القرطبي- يرى أنه لا يمكن للفطرة أن تكون بمعنى الإسلام لما يلي:

1- استحالة قيام هذا المعنى في حق المولود، فيقول ابن عبد البر في ذلك: "يستحيل أن تكون الفطرة المذكورة في قول النبي صلى الله عليه وسلم: (كل مولود يولد على الفطرة)[4]: الإسلام؛ لأن الإسلام والإيمان قول باللسان واعتقاد بالقلب، وعمل بالجوارح، وهذا معدوم من الطفل، لا يجهل ذلك ذو عقل"[5].

وقد ردّ المخالف على ابن عبد البر بأنه ألزمهم بما لم يلتزموا به فلا يلزمهم، بمعنى أن الذين فسروا الفطرة بالإسلام لم يقولوا بهذا المفهوم الذي رد ابن عبد البر تفسيرهم بناء عليه، بل نفاه ابن تيمية، وابن القيم، وهما ممن ينتصر لهذا التفسير[6].

يقول ابن تيمية: "ولا يلزم من كونهم مولودين على الفطرة أن يكونوا حال الولادة معتقدين للإسلام بالفعل، فإن الله أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئا، ولكن سلامة القلب، وقبوله، وإرادته للحق –الذي هو الإسلام- بحيث لو ترك من غير مغيّر لما كان إلا مسلما"[7].

ويقول ابن القيم في الردّ نفسه: "ومما ينبغي أن يعلم أنه إذا قيل إنه ولد على الفطرة، أو على الإسلام، أو على هذه الملة، أو خلق حنيفا، فليس المراد أنه خرج من بطن أمه يعلم هذا الدين ويريده، فإن الله تعالى يقول: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا)[8]، ولكن فطرته موجبة ومقتضية لدين الإسلام لقربه، فنفس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقه، ومحبته، وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضياتها

1- ابن كثير اسماعيل، تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص: 432.

2- وغيرهما من المفسرين؛ كالزمخشري، أنظر: الزمخشري، الكشاف، ج: 3، ص: 482.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 14، ص: 27.

4- سبق تخريجه، ص: 111.

5- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 77.

6- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 478.

7- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1408هـ-1987م، ج: 4، ص: 247.

8- النحل: 78.

تحصل شيئا بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من العارض"[1]

2- استحالة قيام هذا المعنى؛ لأنه لو فطر أحد على شيء من الإيمان أو الكفر في أولية أمره ما انتقل عنه أبدا، وهذا مخالف للواقع[2].

يقول ابن عبد البر في ذلك: "لو كان الأطفال قد فطروا على شيء – على الكفر أو الإيمان- في أولية أمرهم، ما انتقلوا عنه أبدا، وقد نجدهم يؤمنون ثم يكفرون"[3]

ولقد ردّ على اعتراض ابن عبد البر المخالفون، بأن ما أورده غير لازم لمذهبهم، بل بيّنوا أن الفطرة تتغيّر وتنحرف، كما دل على ذلك الكتاب والسنة[4].

3- لو كانت الفطرة هي الإسلام، لاقتضى ذلك محاسبة الولدان إذا ماتوا، ولم يقل به أحد، والآية تحيله: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)[5]، وقوله سبحانه: (إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)[6].

يقول ابن عبد البر: "ومن لم يبلغ وقت العمل لم يرتهن بشيء..... ولما أجمعوا على رفع القود والقصاص والحدود والمآثم عنهم في دار الدنيا، كانت الآخرة أولى بذلك"[7].

يردّ من فسر الفطرة بالإسلام على ابن عبد البر – أيضا- بأن ما ذهب إليه لا يلزمهم، حيث إن الله عز وجل فطر عباده على الإسلام، وجعل ذلك حجة عليهم، ولكنه سبحانه – لكريم فضله- لا يعذبهم إلا بعد بلوغ الرسالة، وهي الحجة الأخيرة على بني آدم[8].

والذي يبدو أن الخلاف بين الرأيين يمكن أن يعتبر لفظيا، إذا كان أنصار تفسير الفطرة بالإسلام يقرون أنهم لا يقصدون ما يعرّف به الإسلام، وما يلزم به من قول وفعل، وهناك – في الحقيقة- فرق بين كون الفطرة هي الإسلام، وبين كونها موجبة ومقتضية له، كما يقول ابن القيم.

ولذلك يتأكد في هذا البحث ما تقرر فيه[9] من أن الفطرة مركب "جزء" مهم "أساسي" في معادلة الدين؛ حيث إن: الدين= الخلق + الفطرة.

1- ابن القيم، شفاء العليل، ص: 478.

2- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 70.

3- المرجع نفسه.

4- البيشي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 57.

5- الإسراء: 15.

6- الطور: 16.

7- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 71.

8- البيشي، مفهوم الفطرة، ص: 57.

9- في تعريف الخلق، ص: 19 من البحث.

وإذا نظرنا إلى الآية الكريمة التي ورد فيها لفظ الفطرة نجد أنها وردت في سورة الروم التي عرضت لواقعة تاريخية هزم فيها الروم: (الم غُلِبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ)[1]، ثم ذيلت الآية بأن الأمر لله دائما وأبدا: (لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ)[2].

ثم أشارت الآيات بعد ذلك إلى أن هذا الأمر بالنصر يجري ضمن قانون دقيق، لا يعلمه أكثر الناس، وبذلك أنكره بعضهم، واستعجله آخرون: (وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ، يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنْ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنْ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ)[3].

ثم توالت الآيات تذكر أنواعا من الخلق بقانون لا يتخلف في الآفاق وفي الأنفس: (يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرَجُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ، وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمْ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنْ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ)[4].

وكأن الآيات تشير إلى أن كل خلق له نظامه الذي يقيمه ويصلحه ويدعمه، وكل خروج عليه إفساد له، وكل تدخل يخالف أمر الله فيه جناية عليه: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[5].

وفي هذه السورة يرد الأمر للإنسان الذي هو جزء من هذا الخلق الذي حكم بنظام، أن يقيم وجهه للدين الحنيف غير المائل الذي جاء يقرّ النظام الذي خلق عليه الإنسان ويؤكده، حين يهتدي الإنسان في خلقته وفقه ويسير في منهجه، أو يعدّله ويضبطه حين ينحرف أو يميل عن أمر الله فيه، (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[6].

المسألة الثانية: حقيقة تغير الفطرة.

1- الروم: 1-3.
2- الروم: 4، 5.
3- الروم: 6، 7.
4- الروم: 19-25.
5- الروم: 41.
6- الروم: 30.

ربما فُهم من قوله تعالى: (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[1] أن الفطرة ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، فما معنى لا تبديل لخلق الله؟

يذكر ابن كثير في معنى قوله تعالى (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[2] قولين للمفسرين:

الأول قول بعضهم أن معناها: لا تبدلوا خلق الله فتغيروا الناس عن فطرتهم التي فطرهم الله عليها، خبرا بمعنى الطلب، كقوله تعالى: (وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا)[3]، قال ابن كثير: "وهو معنى حسن صحيح" [4].

والقول الثاني: أنه خبر على بابه، ومعناه: أنه تعالى ساوى بين خلقه كلهم في الفطرة على الجبلة المستقيمة لا يولد أحد إلا على ذلك، ولا تفاوت بين الناس في ذلك (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[5] أي التمسك بالشريعة والفطرة السليمة هو الدين القيم[6].

معنى ذلك أن بعض المفسرين ذهب إلى أن "لا" في الآية تفيد النهي، أي لا تبدلوا خلق الله.

وعلى هاذ التفسير لا يطرح إشكال بخصوص إمكان تغيّر الفطرة، بل هي تأكيد بمعنى الإمكان، إذ لو لم يقم الإمكان لما ورد النهي.

وذهب بعض المفسرين إلى أن "لا" في الآية تفيد النفي وقد رجحه ابن تيمية – رحمه الله- حين يقول: "هذه الآية: (لا تبديل لخلق الله) فيها قولان: أحدهما أن معناها النهي... أي لا تبدلوا دين الله الذي فطر عليه عباده، وهذا قول غير واحد من المفسرين، والثاني: ما قال إسحاق؛ وهو أنها خبر على ظاهرها، وأن خلق الله لا يبدله أحد، وظاهر اللفظ أنه خبر، فلا يجعل نهيا بغير حجة، وهذا أصح، وحينئذ فيقال: المراد ما خلقهم عليه من الفطرة لا تبدل، فلا يخلقون على غير الفطرة، لا يقع هذا قط، ولم يرد بذلك أن الفطرة لا تتغير بعد الخلق، بل نفس الحديث يبين أنها تتغير، فالله أقدَرَ الخَلقَ على أن يغيّر ما خلقهم عليه بقدرته ومشيئته، وأما تبديل الخلق فهذا لا يقدر عليه إلا الله، والله لا يفعله كما قال تعالى: (لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[7]، ولم يقل لا تتغير، فإن تبديل الشيء يكون بذهابه وحصول بدله، فلا يكون خلق بدل هذا الخلق، ولكن إذا غيّر بعد وجوده لم يكن الخلق الموجود عند الولادة قد حصل بدله"[8].

1- الروم: 30.

2- الروم: 30.

3- آل عمران: 97.

4- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص: 432.

5- الروم: 30.

6- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص: 433.

7- الروم: 30.

8- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 425.

إذن حتى القول بأن "لا" في الآية (لا تبديل لخلق الله) تفيد النفي، والنفي لا يفيد معنى عدم إمكان تغيير الخلق والفطرة؛ حيث إن ابن تيمية –هنا– يفرّق بين التغيير والتبديل؛ فالقول بإمكان التبديل معناه القول بإمكان جعل المولود يولد على غير الفطرة، وهو ما ورد نفيه في الآية، أما تغيير الفطرة بعد حصولها فهو ممكن بنص الحديث.

وهنا فائدة أخرى تستخلص من التفريق بين التحويل والتغيير بالتوضيح الذي سبق، وهو أن الفطرة، وإن غيرت، فإنها لا تذهب بالكلية، ولا يعدم أصلها، بل يبقى أصلها، وتظل بذورها ثابتة، يمكنها أن تنبت من جديد، وتنمو إذا توفرت شروط ذلك وأسبابه.

الفرع الثاني: آيات يستدل على الفطرة من معانيها.

هناك آيات كثيرة يفهم من معناها ما يدل على الفطرة، نذكر منها ما يلي:

1- قوله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ)[1].

هذه الآية هي العمدة – بعد آيات سورة الروم– في موضوع الفطرة، ولذلك سنخصها بشيء من البحث بتفسيرها وبيان معانيها ومقاصدها.

وصلة الفطرة بآية الميثاق قائمة من جهة أحد القولين الواردين في تفسير هذه الآية، حيث إن أغلب المفسرين يذكر لهذه الآية تفسيرين ثم يرجح أحدهما بناء على ما ترجح لديه من أدلة، وهذان التفسيران هما:

التفسير الأول:

يذهب أصحابه إلى أن المراد بالميثاق الذي أخذ على ذرية آدم ذلك العهد الحقيقي الذي أخذ عليهم لما أخرجوا من ظهر أبيهم كالذر، وقررهم بربوبيته وتوحيده، وأشهد بعضهم على بعض، فأقروا بربوبيته، وشهدوا بها، فصاروا لذلك فريقين؛ فريقا في الجنة للوفاء بالعهد، وفريقا في السعير لخيانة الميثاق.

وممن ذهب إلى هذا الرأي في التفسير الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه وترجمان القرآن ابن عباس، وغيرهما من الصحابة، وهو اختيار بعض المفسرين كالطبري، والشوكاني، والشنقيطي[2].

يقول الطبري –رحمه الله– في تفسير الآية: "يقول تعالى ذكره لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم واذكر يا محمد ربك إذا استخرج ولد آدم من أصلاب آبائهم، فقررهم بتوحيده، وأشهد بعضهم على بعض شهادتهم

1- الأعراف: 172، 173.

2- الطبري، جامع البيان، ج: 6، ص: 110، والشوكاني، فتح القدير، ج: 2، ص: 262، 263، والشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1415هـ-1995م، ج: 2، ص: 335-338.

بذلك وإقرارهم به"[1].

ثم ذكر الطبري بعض الأدلة من الأحاديث والآثار الدالة على هذا القول، منها حديث ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان (يعني عرفة) فأخرج من صلبه كل ذرية ذرأها، فنثرهم بين يديه كالذر، ثم كلمهم، فتلا فقال (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ)[2]"[3].

التفسير الثاني:

يذهب أصحابه إلى أن المراد بالعهد الذي أخذ على بني آدم الفطرة التي فطروا عليها من الإيمان بالله سبحانه، ومحبته، واللجوء إليه خاصة في أوقات الشدة.

وهذا التفسير يميل إليه أكثر المفسرين، واختاره ابن كثير- رحمه الله- عند تفسير هذه الآية فقال: "يخبر تعالى أنه استخرج ذرية بني آدم من أصلابهم شاهدين على أنفسهم، أن الله ربهم ومليكهم، وأنه لا إله إلا هو، كما أنه تعالى فطرهم على ذلك وجبلهم عليه، قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[4]، ومن ثم قال قائلون من السلف والخلف: إن المراد بهذا الإشهاد، إنما هو فطرهم على التوحيد، كما تقدم في حديث أبي هريرة، وعياض بن حمار المجاشعي، من رواية الحسن البصري[5] عن الأسود بن سريع[6] - رضي الله عنهم جميعا -، وقد فسر

1- الطبري، جامع البيان، ج: 6، ص: 110.

2- الأعراف: 172، 173.

3- أخرجه النسائي في سننه، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: ما يقول عند الموت، ج: 6، ص: 347، رقم: 11191، وأحمد في مسنده، ومن مسند بني هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 1، ص: 272، رقم: 2455، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، ذكر آدم عليه السلام، ج: 2، ص: 593، رقم: 4000، قال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، (ينظر: الحاكم أبو عبد الله بن محمد، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1411هـ-1990م، ج: 2، ص: 593، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: رجاله ثقات، رجال الشيخين غير كلثوم بن جبر من رجال مسلم وثقه أحمد وابن معين وذكره ابن حبان في الثقات وقال النسائي ليس بالقوي، ورجح ابن كثير وقفه على ابن عباس).

4- الروم: 30.

5- الحسن بن أبي الحسن يسار، أبو سعيد البصري، كانت أمه مولاة لأم سلمة رضي الله عنها، ولد لسنتين بقيت لخلافة عمر رضي الله عنه، كان سيد أهل زمانه علما وعملا، توفي سنة: 110هـ (ينظر: ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج: 2، ص: 48).

6- بن حمير بن عبادة بن النزال بن مرّة بن عبيد بن مقاعس بن عمرو بن كعب بن سعد بن زيد بن مناة بن تميم التميمي السعدي الشاعر المشهور، روى البخاريّ في تاريخه، عن مسلم بن إبراهيم، عن السري بن يحيى، عن الحسن البصري، قال: حدثنا الأسود بن سريع، قال: غزوت مع النبي صلّى اللّه عليه وسلم أربع غزوات، قال البغويّ: كان شاعرا، وكان في أول الإسلام قاصّا، ثم روى من طريق السري بن يحيى، عن الحسن أنه كان أول من قصّ في مسجد البصرة، وقال ابن أبي خيثمة، عن أحمد وابن معين: مات سنة اثنتين وأربعين. (ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج: 1، 226).

الحسن الآية بذلك"[1].

كما انتصر لهذا الرأي الزمخسري في تفسيره، فقال: "إخراجهم من أصلابهم نسلا، وإشهادهم على أنفسهم، وقوله: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا)[2] من باب التمثيل والتخييل، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدانيته، وشهدت بها عقولهم، وبصائرهم التي ركبها منهم، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى، فكأنه أشهدهم على أنفسهم، وقررهم، وقال لهم: ألست بربكم؟ وكأنهم قالوا بلى أنت ربنا، شهدنا على أنفسنا، وأقررنا بوحدانيتك، وباب التمثيل واسع في كلام الله تعالى، ورسوله عليه الصلاة والسلام، وفي كلام العرب"[3].

وهناك من المفسرين من جمع بين القولين، ورأى عدم التعارض بينهما، بل إمكان القول بهما في آن، ومن هؤلاء سيد قطب في ظلاله، حيث يقول: "ونحن لا نستبعد أن يكون قول الله تعالى: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)[4] على وجهه لا على سبيل الحال، لأنه في تصورنا يقع كما أخبر عنه الله سبحانه، وليس هناك ما يمنع أن يقع حين يشاؤه ولكننا كذلك لا نستبعد هذا التأويل الذي اختاره ابن كثير، وذكره الحسن البصري، واستشهد له بالآية[5].

هذه الآية – إذن- دليل على وجود الفطرة الإنسانية العميقة التي تحقق للإنسان حقيقة عبوديته، وتضمن له علاقته الصحيحة مع ربه إيمانا وتوحيدا واعترافا، ومحبة.

فهي – كما ترى- لا تعبر على الفطرة بمفهومها الشامل الذي يعني النظام الذي جبلت عليه الخلقة الإنسانية بجميع مكوناتها بما يدل عليه قوله تعالى: (الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)[6]، وإنما تعبر عن الفطرة في بعض نواحيها، بل في أهمها، ناحية العقيدة والروح.

2- الآية الثانية التي فيها دلالة على الفطرة هي قوله تعالى: (اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونِةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)[7].

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 2، ص: 72، 73.

2- الأعراف: 172.

3- الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص: 129.

4- الأعراف: 172.

5- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 3، ص: 1393، 1394.

6- طه: 50.

7- النور: 35.

وصلة هذه الآية بموضوع الفطرة يأتي – أيضا- من دلالة الآية في أحد معنييها في التفسير على الفطرة؛ حيث يذكر المفسرون لمعنى "نوره" في الآية تفسيرين:

الأول يذهب إلى أن الضمير في قوله تعالى: (نُورِهِ) يرجع إلى الله عزّ وجلّ؛ أي مثل هداه في قلب المؤمن كمشكاة، وممن قال به ابن عباس رضي الله عنهما[1].

أما القول الثاني فيذهب أصحابه إلى أن الضمير يعود إلى المؤمن الذي دل عليه سياق الكلام، تقديره: مثل نور المؤمن الذي في قلبه مشكاة، فشبه قلب المؤمن وما هو مفطور عليه من الهدى، ما يتلقاه من القرآن، فيمنحه صفاء، شبهه بالقنديل من الزجاج الشفاف الجوهري، وما يستمد به من القرآن والشرع بالزيت الجيد الصافي المشرق المعتدل الذي لا كدر فيه ولا انحراف[2].

فهذه الآية على التفسير الذي يرجع الضمير في (نوره) إلى المؤمن تشير إلى وجود الفطرة التي هي قانون الهداية التي يهدي إليها الله من يشاء.

ولعل مفهوم الفطرة كما تدل عليه آية النور أوسع من مفهومها كما دلت عليه آية الميثاق، فإذا كان الميثاق الذي أخذ على بني آدم في عالم الذر يشير إلى ما جبلوا عليه من معرفة ربهم والإيمان به والإخلاص له، فإن آية النور تضيف إلى ذلك كله ما فطر عليه الإنسان في خلقته من استساغه للفضيلة والقيم، ونبذه للرذيلة وأخلاق السوء.

ولعل ورود آية النور في سورة النور مما يؤكد هذا المعنى؛ حيث إن موضوع السورة كان دعوة إلى ضبط إحدى الغرائز الإنسانية بل أعتاها؛ وهي غريزة الجنس، فكان أكثر ما ورد في السورة معالم هادية، وأحكام مذكرة بالفطرة السليمة التي جبل عليها الإنسان، والطبيعة السوية، التي تحفظ له كرامته وتصون له إنسانيته.

3- قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[3].

يذكر المفسرون أن معنى الآية أن الله عزّ وجلّ خلق هذه النفس سوية غير معوجّة، وتسويتها واستقامتها على الفطرة التي فطرت عليها كما قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[4]، واعوجاجها انحرافها عن تلك الفطرة، وسلوكها سبيل الفجور[5].

والآية تشير إلى أن مما فطر عليه الإنسان في خلقته أنه خلق على هيئة يمكنه معها أن يميز بين الخير والشر، وأن يختار أيهما شاء ضمن نظام دقيق وعميق يحقق للإنسان تميزه بين المخلوقات، ويحمّله المسؤولية التي

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص: 290.

2- المرجع نفسه.

3- الشمس: 7، 8.

4- الروم: 30.

5- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 4، ص: 525، 526.

يحملها حين أبى غير أن يفعل (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا لِيُعَذِّبَ اللَّهُ الْمُنَافِقِينَ وَالْمُنَافِقَاتِ وَالْمُشْرِكِينَ وَالْمُشْرِكَاتِ وَيَتُوبَ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)[1].

4- الآية الأخرى التي لها صلة بموضوع الفطرة هي قوله تعالى: (أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنْ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ)[2].

المراد بالبينة –هنا– عند كثير من المفسرين هي ما فطر عليه الإنسان من فطرة تعرفهم بربهم، فالمؤمن ثابت على هذه الفطرة محافظ عليها، والشاهد الذي يتلوه هو ما أوحاه الله إلى الأنبياء من الشرائع المؤكدة لتلك الفطرة المذكرة بها[3]

فالآية إضافة إلى كونها تثبت وجود الفطرة التي تهدي صاحبها إلى الحق والخير، فإنها تدل – أيضا– على أن كل القوانين التي تنتظم ضمنها الفطرة في الخلقة الإنسانية، في قوانين كونية ثابتة لا تبديل لها، كل ذلك له ما يؤكده، أو يذكر به من قوانين الوحي المنزلة، التي هي أحكام شرعية.

المطلب الثاني: الفطرة في السنة الشريفة.

سنحاول في هذا المطلب جمع أبرز الأحاديث الصحيحة في موضوع الفطرة، مع بيان معانيها، وبعض الفوائد التي تبصرنا بحقيقة الفطرة، وخصائصها، وعوامل ثباتها، وأسباب انحرافها، ليكون ذلك نبراسا لنا في دراسة الأحكام المتعلقة بالتدخل في الفطرة الإنسانية في الباب الثالث من هذا البحث.

1- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنه كان يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"، ثم يقول أبو هريرة رضي الله عنه "فاقرؤوا إن شئتم (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[4]" [5].

وفي رواية: "ما من مولود إلا يولد على الفطـرة، فأبواه يهوّدانه وينصرانه ويشرّكانه، فقال رجل: يا رسول الله

1- الأحزاب: 72، 73.

2- هود: 17.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 2، ص: 440.

4- الروم: 30.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجنائز، باب: إذا أسلم الصبي فمات، هل يصلى عليه، وهل يعرض على الصبي الإسلام، ج: 2، ص: 94، رقم: 1358، ومسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2047، رقم: 2658/22.

أرأيت لو مات قبل ذلك؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين"[1].

وفي رواية: "ما من مولود يولد إلا وهو على الملة"[2] وفي رواية: "إلا على هذه الملة حتى يبيّن عنه لسانه"[3]، وفي رواية: "ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه"[4].

وفي رواية: " كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعد يهودانه وينصرانه ويمجسانه، فإن كانا مسلمين، فمسلم كل إنسان تلده أمه يلكزه الشيطان في حضنيه إلا مريم وابنها "[5].

يفيد هذا الحديث بمجموع رواياته فوائد نسجلها فيما يلي:

أ- يفيد قوله صلى الله عليه وسلم "كل مولود" أن كل إنسان يولد على الفطرة، وإذا اعتبرنا معنى الفطرة ما جبل عليه الإنسان، وحكم به بقانون إلهي في خلقته الأولى، وتكوينه العام الشامل، فإنه يحصل عندنا أن كل إنسان يولد منسجما مع هذه الجبلة الأولى، معترفا بربه، قابلا للخير، محبا له معتدلا في تكوينه، متوافقة قواه الظاهرة مع الباطنة.

ب- يفيد قوله صلى الله عليه وسلم: "فأبواه يهوّدانه أو ينصرانه أو يمجّسانه" أن الفطرة الإنسانية قابلة للتغيير، إذا وجد سببها تغيرها، أو تُدُخل فيها.

ت- يفيد الحديث –أيضا- أثر التوجيه، والتربية في توجيه الفطرة الإنسانية، ودفعها إلى الصحة والسواء، أو المرض والانحراف.

2- حديث عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه:

عن عياض بن حمار المجاشعي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ذات يوم في خطبته: "ألا إن ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم مما علمني يومي هذا: كلُّ مال نحلته عبدا حلالٌ، وإني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[6].

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: القدر، باب: الله أعلم بما كانوا عاملين، ج:8، ص: 123، رقم: 6599، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين،ج: 4، ص: 2048، رقم:2658/23.

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2048، رقم: 23.

3- رواية أبي بكر، عن أبي معاوية، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2048، رقم: 23.

4- رواية أبي كريب، عن أبي معاوية، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2048، رقم: 23.

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ج: 4، ص: 2048، رقم: 2658/25.

6- سبق تخريجه، ص: 117.

إضافة للفوائد التي مضت مع الحديث السابق، فإن هذا الحديث يضيف فائدتين أخريين، وهما:

أ- أن من أهم أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية، إفسادا، وتحريفا، الاستجابة لأمر الشيطان.

ب- أن أمر الشيطان أولياءه بالتغيير، كما يطال حكمه الشرعي يطال قانونه الفطري؛ فهو مرة يأمر بتحريم ما أحل الله "وحرّموا عليهم ما أحللت لهم"[1] ومرة يأمرهم بتغيير خلق الله:

(وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[2].

فالأمر واحد، والنتيجة واحدة، فمن أطاع الشيطان فقد أشرك بربه، (وَمَنْ يَتَّخِذْ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا)[3].

3- حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه:

عن الأسود بن سريع رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية يوم حنين فقاتلوا المشركين فأفضى بهم القتل إلى الذرية، فلما جاؤوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما حملكم على قتل الذرية؟" قالوا: يا رسول الله إنما كانوا أولاد المشركين، قال: "أو هل خياركم إلا أولاد المشركين والذي نفس محمد بيده ما من نسمة تولد إلا على الفطرة حتى يعرب عنها لسانها"[4].

في قوله صلى الله عليه وسلم: "أوهل خياركم إلا أولاد المشركين" معنيان ذكرهما شراح الحديث؛ المعنى الأول: أنه صلى الله عليه وسلم أراد أنهم ولدوا غير كفار، ثم الكفر طرأ بعد ذلك.

أما المعنى الثاني الذي ذهب إليه بعض العلماء من شراح الحديث، فهو أنه لعله أن يكون قد سبق في علم الله أنهم لو بقوا لآمنوا، فيكون النهي راجعا إلى هذا المعنى من التجويز[5].

ويستفاد من الحديث:

أ- أن الإنسان يولد على الفطرة، فهو تأكيد لما ورد في النصوص السابقة.

ب- أن المحاسبة مرهونة بالكسب؛ فلا يحاسب الإنسان إلا عما عمل (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ)[6].

1- سبق تخريجه، ص: 117.

2- النساء: 119.

3- النساء: 119.

4- رواه أحمد في مسنده، من مسند سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه، حديث الأسود بن سريع رضي الله عنه، ج: 3، ص: 435، رقم: 15626، والبيهقي في سننه، كتاب: السير، باب: الولد تبع لأبويه حتى يعرب عنه اللسان، ج: 9، ص: 219، رقم: 18334، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب:الجهاد، وأما حديث عبد الله بن يزيد الأنصاري، ج:2، ص: 133، رقم: 2566، والطبراني في الكبير، الأسود بن سريع المجاشعي، ج: 1، ص: 285، رقم: 829، قال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: رجاله ثقات رجال الشيخين إلا أن الحسن – وهو البصري – لم يسمع من الأسود بن سريع، وقال الذهبي في التلخيص: تابعه يونس عن الحسن ثنا الأسود بهذا على شرط البخاري ومسلم.

5- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 364.

6- المدثر: 38.

4- أحاديث سنن الفطرة.

وردت أحاديث أكد النبي صلى الله عليه وسلم فيها على خصال عدّها من سنن الفطرة؛ وهي صفات حميدة استن بها الأنبياء والمرسلون والصالحون الأولون، فقد فطرهم الله عز وجلّ على استحسانها، وجبلهم على الإتيان بها، نورد هذه الأحاديث التي ذكرت تلك الخصال، ثم نذكر ما تعلق بها من فوائد.

أ- عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة: الختان، والاستحداد، ونتف الإبط، وتقليم ألظافر، وقص الشارب"[1].

ب- عن عبد الله بن عمر[2] رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "من الفطرة قص الشارب"[3].

ت- وعنه رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "من الفطرة حلق العانة، وتقليم الأظافر، وقص الشارب"[4].

ث- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء" (قال زكريا: قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة)"[5].

فوائد الحديث:

- قوله صلى الله عليه وسلم: "خمس من الفطرة"، "عشر من الفطرة" دليل على أن سنن الفطرة غير منحصرة في العشر[6].

- هذه الأحاديث تؤكد سعة مفهوم الفطرة –كما هو اختيارنا في هذا البحث- الظاهر، كما شملت الباطن في عقائده، ومشاعره، وأحاسيسه، فالفطرة تعنى بصفاء الباطن في أخلاقه، وسلوكه وبدنه، والدين الذي تؤكد أحكامه نداءات الفطرة يدعو إلى ترك أدران الباطن والظاهر(وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ)[7].

1- رواه البخاري، كتاب: اللباس، باب: قص الشارب،ج: 7، ص: 160، رقم: 5889، ومسلم، كتاب الطهارة، باب: خصال الفطرة، ج: 1، ص: 221، رقم:257/49.

2- عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أسلم مع أبيه قبل البلوغ، وهاجر قبله، كانت غزوة الخندق أول مشاهده، كما شهد مؤتة، واليرموك، وفتح مصر وإفرقية، كان كثير العبادة والصدقة والرواية، مات رضي الله عنه عن بضع وثمانين سنة في مكة المكرمة رضي الله عنه. (ينظر: ابن الأثير أسد الغابة، ج: 3، ص: 235-240).

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: قص الشارب، ج: 7، ص: 160، رقم : 5888.

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظافر، ج: 7، ص: 160، رقم: 5890.

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: خصال الفطرة ، ج: 1، ص: 223، رقم: 261/56.

6- النووي يحي بن شرف أبو زكريا، شرح صحيح مسلم، ج: 3، ص: 147.

7- الأنعام: 120.

المبحث الثالث: خصائص الفطرة الإنسانية.

ومن خلال ما اتضح لدينا من حقائق عن الفطرة الإنسانية، بناء على دلالات نصوص الوحي السابقة من الكتاب والسنة، أو تعريفات علمائنا للفطرة، وآرائهم المتعلقة بموضوعها، يمكننا أن نكوّن تصورا عن خصائص الفطرة الإنسانية في المطالب الآتية:

المطلب الأول: السواء.

المقصود بالسواء كخاصية من خصائص الفطرة الإنسانية، أن الهيئة التي خلق عليها الإنسان هيئة سوية، تهديه إلى سواء الصراط، من السواء والصحة والاستقامة، والخروج عنها هو الانحراف والداء والعوج.

وهذه الخاصية في الفطرة تجري على جوانب الخلقة الإنسانية كلها؛ العقدية والعقلية والنفسية والأخلاقية والجسدية.

فالسواء في الاعتقاد هو السلامة في الخلقة التي فطر عليها الإنسان من المعرفة بربه، وبغضّ النظر عن كون تلك الفطرة هي الإسلام – كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية وابن القيم- ويكون من مقتضياتها أن المولود يولد على الإيمان بربه، ومحبته لفاطره، والإقرار له بربوبيته، وادعائه له بالربوبية، أم كانت الفطرة هي المعرفة بالله كما ذهب إلى ذلك ابن عبد البرّ[1]، فإن النتيجة واحدة، والمحصلة بالنسبة لخاصية السواء نفسها، إذ حالة القلب المعدّ للإيمان بربه، ومعرفته، وتوحيده، ومحبته، هو القلب السليم الصحيح الذي هو على صفة السواء، وعلى قدر تمكن تلك الأوصاف من المعرفة والمحبة لله بالقلب تكون درجة سلامته، وصفائه، وصحته، وعلى العكس من ذلك فإن القلب يوصف بالمريض إذا اختل فيه وصف من تلك الأوصاف.

ولذلك كان أهم ما ينفع الإنسان في عموم سلامته، أن يكون قلبه سليما معافى: (يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ)[2]، ولعل أهم مقوّمات سلامة القلب سلامته من الكفر، والشرك، والنفاق والرياء.

ولقد اعتبر القرآن الكريم الكفر داء من الأدواء، بل أخطر الأدواء، (إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)[3]، كما اعتبر النفاق مرضا، ينتج أمراضا: (فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ)[4].

1- سبق ذكر معنى الفطرة، وآراء العلماء فيها، أنظر ص: 114، 115.

2- الشعراء: 88، 89.

3- البقرة: 6، 7.

4- البقرة: 10.

فحالة السواء المتعلقة بالقلب في جانبها العقدي – إذن- هي أن يترك القلب وما جُبل عليه من الإيمان والتوحيد والمحبة لخالقه، وتزداد حالة السواء هذه استقرارا، وتمكنا، واستمرارا، بل تطورا بكل تدخل في هذه الفطرة يزيدها تعمقا وتجذّرا، أو يحدث عندها تذكيرا، حال الغفلة والنسيان، وذلك بالنظر في آيات الله الكونية، وتدبر آياته الشرعية، وبكل ذكر يزيل الغفلة، ويقطع دابر النسيان، ويبدّد وساوس الشيطان.

فإذا حصل ذلك سجلت حالة من الاستقرار والسلامة في القلب، يمكن رصدها من خلال علامات صحّية ثابتة؛ وهي الشعور بالرضا، والأمان، قال الله عزّ وجلّ: (الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ)[1]، وقال سبحانه: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمْ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ)[2].

فالجسم كما يستمد صحته وعافيته من ثباته على طبيعته، وعدم إحداث الخلل فيها، وكذا من حصوله على متطلباته من الهواء والطعام، والماء لدوام حياة خلاياه، فإن الروح – أيضا- تحتاج – لدوام عافيتها- أن تثبت على فطرتها من الإيمان، والهداية كما تحتاج إلى مقومات حياتها، ودواعي صحتها وسلامتها.

يقول النعيمشي: "إن الشخصية تتشكل في المنهج الإسلامي من خلال إشباع الحاجات وفق ما بينه المنهج الإسلامي ومن هذه الحاجات ما ذكره علماء النفس، ومنها ما غفلوا عنه؛ مثل الحاجة إلى الهداية، والتي تتمثل في التطلع إلى الهداية والرغبة في التعرف الواعي على الخالق سبحانه، فالهداية إلى الإيمان نعمة كنعمة الطعام والشراب...، ومن الحاجات –كذلك- الحاجة إلى التوبة، حيث تتناسب وطبيعة الإنسان المعرض للخطأ والانحراف والقابل للندم، والأسف والرجوع، ومن هذه الحاجات الحاجة إلى الذكر من الغفلة والنسيان، وهي تتناسب وطبيعة الإنسان المطبوع على الغفلة، والمستهدف من الشيطان وجنده"[3].

فالجانب الإيماني–إذن- من أهم الجوانب في تكوين الشخصية السوية وتشكيلها، لم للإيمان من أثر واضح على النمو النفسي والأخلاقي والاجتماعي، والعقلي، والانفعالي والصحي السديد، والخلق الفاضل، ومن هنا كان الجانب الإيماني من أولى الجوانب في تكوين الشخصية السليمة السوية المؤمنة، بل يعدّ المرتكز الأساسي في تكوين جوانب الشخصية كافة[4].

ويعتبر الإيمان مصدر الصحة النفسية من جهتين أخريين – زيادة عن كونه يلبي نداء تكوينيا فطريا-:

1- الرعد: 28.

2- الأنعام: 82.

3- النعيمي، طارق كمال، بحث الإرشاد النفسي، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، مصر، د.ط، 1426هـ-2001م، ص: 1411.

4- الغامدي عبد الرحمان عبد الخالق، الجوانب المكونة لشخصية المسلم، مجلة رسالة التربية وعلم النفس، جامعة الملك سعود، العدد: 5، ربيع الثاني 1416هـ، ص: 1416.

الجهة الأولى: أنه أقوى الأساليب في مواجهة جميع أنواع المشكلات في هذه الحياة، ومنها المشكلات النفسية، فكلما قوي إيمان الإنسان وزاد، كلما كان أقوى على مقاومة المشكلة النفسية، وأبعد من أن يقع فريسة لها[1].

ولذلك تجد تمايز المؤمن عن غيره في أوقات الشدة – كما الرخاء- التي هي أوقات حصول الأزمات النفسية، والأدواء القاتلة، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "عجبا لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيرا له، وإن أصابته ضراء، صبر فكان خيرا له"[2].

أما الجهة الثانية التي يعتبر الإيمان فيها مصدرا آخر للصحة النفسية، هي أنه يجعل الإنسان متوافقا مع قناعاته؛ حيث إن كثيرا من العقد النفسية آتية من جهة مخالفة ما نعتقد، وتبني عكس ما نقتنع به.

والإيمان إذا تمكن وتغلغل في النفس فإنه يضفي على صاحبه قوة تنطبع على سلوكه كله؛ فإذا تكلم كان واثقا من قوله، وإذا اشتغل كان راسخا في عمله، وإذا اتجه كان واضحا في هدفه، وما دام مطمئنا إلى الفكرة التي تملأ عقله، وإلى العاطفة التي تعمر قلبه، فإنه قلّما يعرف التردد سبيلا إلى نفسه، وقلّما تزحزحه العواطف العاتية عن مواقفه، بل لا عليه أن يقول لمن حوله: (قُلْ يَاقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ)[3]، إن رأى الناس على صواب تعاون معهم، وإن وجدهم مخطئين نأى بنفسه، واستوصى ضميره وحده، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس أحسنا وإن ظلموا ظلمنا ولكن وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساءوا فلا تظلموا"[4] [5].

وتبرز صفة السواء في التشريع، سواء ما تعلق منه بالعبادات أو المعاملات أو الأخلاق في كون ما شرع من عبادات يستجيب لمتطلبات الفطرة التي تقتضيها الهيئة التي جبل عليها الإنسان من معرفة ربه، ومحبته والخضوع له، وقد بدت هذه الفطرة في العهد الذي أخذ على الإنسان في عالم الذرّ: (أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى)[6].

1- الصنيع صالح، التدين والصحة النفسية، ط: 1421هـ، ص: 412.

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الزهد والرقائق، باب: المؤمن أمره كله خير، ج: 4، ص: 2295، رقم: 2999/64.

3- الزمر: 39، 40.

4- رواه الترمذي في سننه، كتاب: البر والصلة عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، باب: ما جاء في الإحسان والعفو، ج: 4، ص: 364، رقم: 2007، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، و قال الشيخ الألباني : ضعيف.

5- طه عقيقي، من وصايا الرسول، دار التراث العربي، القاهرة، ط: 1، 1401هـ-1981م، ج: 3، ص: 13.

6- الأعراف: 172.

ولإدراك هذه الحقيقة اعتبرت الصلاة فعلا تذكيريا، قال تعالى: (وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)[1]، فكأن المصلي حين يتصل بربه يتناول وجبة روحية؟، تحقق له رغبة كامنة، وتستجيب لمطلب أساسي في تكوينه.

ومثل ذلك – أيضا– يقال فيما شرع من حلال، أو حرام؛ حيث إن الله عز وجل خلق الإنسان على هيئة هداه فيها إلى ما يصلحه، ويتحقق به المقصد من خلقه، فأنزل له من الأحكام ما يثبت له فطرته تلك، ويصلح له به شأنه، فأحل له كل ما يوافق خلقته، ويحفظ قوامها، ويضمن سلامتها، ويحقق لها سعادتها، وحرّم عليه، ما يهدّدها، ويخالف طبيعتها، ويفضي إلى فسادها، ويدفعها إلى هلاكها وشقاوتها.

وسيأتي مزيد بيان التوافق بين قانوني الشرع والكون في المطلب الموالي.

ولذلك تأتي آيات الوحي تشير إلى أن الله لا يحل إلا ما يصلح الإنسان، ولا يحرّم عليه إلا ما يفسده (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[2].

كما تشير الآيات من سورة النساء بعد تشريع بعض أحكام الأسرة على أن تلك الأحكام مما يوافق ما فطر عليه الإنسان، في خلقته، وأن مخالفتها ميل عن تلك الفطرة، وانحراف عن السواء، فقال سبحانه: (يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا، يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنسَانُ ضَعِيفًا)[3].

أما بالنسبة للأخلاق فإن كل ما ورد مدحه في القرآن منها، ودعا إليه هو ما تستسيغه الفطرة الإنسانية وتميل إليه، فإتيانه هو الوضع الطبيعي السوي، ومخالفتها هو الانتكاص، والتمرد، وكل خلق ورد ذمه في القرآن، وأمر باجتنابه، فإنه ضد طبيعة الإنسان السوية التي جبل عليها، وإتيانه تكلّف، إلا أن تمسخ بإلفها للسوء، واستساغتها للمنكر.

ولتأكيد هذا المعنى يذهب الشيخ الشعراوي في تفسيره لقوله تعالى: (بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)[4]، يذهب إلى أن التعبير بـ "كسب" في حق السيئة – والسيئة تكتسب ولا تكسب– ليفيد أن استحقاق هذا العذاب إنما جاء نتيجة إلف المعصية، واستساغتها بدلا من تكلّفها، ومعالجتها بما يشق على صاحب الفطرة السوية السليمة[5].

1- طه: 1.

2- الأعراف: 32، 33.

3- النساء: 26-28.

4- البقرة: 81.

5- الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج: 2، ص: 425، 426.

وأما بروز السواء كصفة للفطرة في خلقة الإنسان الظاهرة، فإنه سبق معنا، عند دراسة خصائص الخلقة الإنسانية[1]، ما خلق عليه الإنسان من إبداع، وحسن تقويم، سواء في صورته، وانسجام بعضها مع بعض، أو في موافقة ظاهر خلقته لباطنها بما يحقق التوازن، وييسّر للإنسان أداء وظيفته، ويضمن له سعادته في أبهى صورة، وأحسن تقويم، قال تعالى: (يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ)[2]، وقال سبحانه: (لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[3].

المطلب الثاني: الموافقة.

المراد بالموافقة – هنا– موافقة الطبيعة التي خلق عليها الإنسان لأحكام الشريعة التي نزل بها الوحي، وإذا كان بعض علمائنا يرى أنّ الفطرة هي الدين نفسه، فقد سبق أن نقرّر في تعريف الفطرة، أنها مع الخلق تمثلان حقيقة الدين في أحكامه.

ولا يصح –أبدا– أن يتعارض نقل صحيح مع فطرة سليمة، كيف والوحي كلمات الله التشريعية، والخلق مع الفطرة كلماته التكوينية.

يقول محمد راتب النابلسي: "إن الحق دائرة تتقاطع فيها أربعة خطوط: خط النقل الصحيح، والعقل الصريح، والفطرة السليمة، والواقع الموضوعي... هذه الخطوط إذا تقاطعت في دائرة فهذه الدائرة هي الحق، فلا يعقل أن يأتي وحيه مناقضا لخلقه، وأن يأتي وحيه مناقضا لفطرة الإنسان، الوحي وحيه، والفطرة جبلة جبلنا عليها، والعقل مقياس أودعه الله فينا، والكون خلقه"[4].

إن سعادة المرء منوطة بموافقته في سلوكه لفطرته التي حكم بها كونيا، وبأحكام الوحي التي جاءت مطابقة لأحكام خلقته تلك، فإذا انحرف عن تلك الأحكام فإن تلك السعادة الحقيقية، والكمال المنشود لن يكون من نصيبه.

ومع أن أحكام الشرع وقوانينه التي وضعت على أساس الفطرة هي أحكام اعتبارية، وضعها منوط باعتبار الشارع لكنها لا تتخطى المحل الموضوعة لها واقعا ومحلاّ.

ولقد استمد هذا الاعتبار من الاحتياجات التكوينية للإنسان لإيصاله إلى أعلى درجات الكمال الحقيقي والوجودي، ولذلك فإنه لا معنى – إذن– لأمر ما، مبني على هذه الحقيقة الإنسانية الفطرية، أن تكون حلالا في شريعة معينة، حراما في أخرى، أو العكس.

1- ص: 37 من البحث.

2- الانفطار: 6-8.

3- التين: 4.

4- النابلسي محمد راتب، موسوعة النابلسي للعلوم الإسلامية، ندوات إذاعية – إذاعة القرآن الكريم، طريق الهدي، الحلقة (02-30) مقومات حمل الأمانة 1: الكون، العقل، الفطرة، بتاريخ: 06-01-2001م.

فالزواج – مثلا– أمر فطري أمضاه الشرع، وأقره وانسجم التشريع فيه مع التكوين، في حين أن العلاقة الجنسية بين الجنس الواحد أمر غير فطري، حرّمه الشرع، وحدّد له العقوبة الصارمة، فنجد أن أمر الشريعة، وهو الحرمة، قد انطبق على أمر التكوين "الفطرة" وهو المنع، قال تعالى: (وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُسْرِفُونَ)[1]، وقال سبحانه: (وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ الْعَالَمِينَ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمْ الْمُنكَرَ)[2]، كما قال عزّ وجلّ: (وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ)[3].

فاللواط – وهو العلاقة الجنسية بين الجنس الواحد– يوجب قطع سبيل الزواج، وويستتبع المقت، والعدوان، والإسراف، لذلك يعدّ ممنوعا في هذه الآيات، ولا اختصاص لهذه الحرمة بشريعة دون أخرى، لأنه مخالف لمسيرة التكوين ولمصالح الفرد والمجتمع، ومخالف للسنة الإنسانية، والقانون الفطري الإلهي.

وإذا كانت النصوص الواردة في موضوع الغريزة الجنسية تحرّم أي علاقة إلا بين الرجل والمرأة في إطار الزواج فلأن سنة التكوين وقانون الفطرة يمنعان أي اتصال جنسي بغير الزواج، وفطرة الإنسان لا تقبل إلا زواج الرجل والمرأة الذين ينجذبان إلى بعضهما وفق السنة الإلهية المودعة في وجودهما، كما ينجذب قطب الكهربائية الموجب والسالب، أو مركز الفعل والانفعال لبعضهما، فتنعقد بالشرارة الإلهية النطفة في الرحم، فيخلف منها إنسان هو خليفة الله، ويطأ بقدمه ساق الوجود الرحيبة.

ونصوص الوحي المانعة لأي اتصال جنسي غير هذا السبيل جاءت متفقة، متوافقة تماما مع أحكام طبيعة الإنسان التي تحيل في تكوينها وخصائصها أن يتم ذلك، فبأي خاصية يتم جماع الرجال للرجال، أو النساء للنساء غير أن يشبها اجتماع قطبين موجبين أو قطبين سالبين.

وبناء عليه جاءت أحكام الشريعة تحرّم – في هذا الموضوع– أية علاقة جنسية تتم بغير طريق الزواج، سواء أكانت بين رجل وامرأة، أو رجل ورجل، أو امرأة وامرأة، أو بين إنسان مع غير إنسان، أو بين إنسان مع نفسه.

كما أن حكم الشرع جاء مطابقا لحكم الفطرة، وقانون التكوين الطبيعي في منع مجامعة الرجل لزوجته من

1- الأعراف: 80، 81.

2- العنكبوت، 28، 29.

3- النمل: 54، 55.

غير طريق النكاح المعهود للنكاح، وطريق التناسل وقد ورد في الحديث: "محاش النساء عليكم حرام"[1].

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: جاء عمر بن الخطاب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله، هلكت، قال: "وما الذي أهلكك؟" قال: حولت رحلي الليلة، فلم يرد عليه شيئا، قال: فأوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)[2] يقول: "أقبل، وأدبر، واتق الدبر والحيضة"[3].

وفي رواية أحمد عن ابن عباس رضي الله عنهما أن جماعة من الأنصار أتوا النبي صلى الله عليه وسلم فسألوه، فنزلت هذه الآية: (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)[4] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ائتها على كل حال إذا كان في الفرج"[5].

فالأحكام الشرعية –كما ترى في موضوع إشباع الغريزة الجنسية– جاءت موافقة لأحكام الفطرة التي جبل عليها الإنسان في خلقته، فإذا خالف الإنسان أحكام الشرع فيها، فإنه يكون – أيضا– قد خالف طبيعة الخلقة التي جبل عليها، وبالتالي سيواجه نتائج مضنية، تكلفه الضنك في مسيرته العاجلة، والعقوبة الأليمة في مآله الآجل: (وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى)[6]، وقال سبحانه: (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[7].

ومن بعض الفساد الذي ظهر بما كسبت أيدي الناس في موضوع العلاقات الجنسية، ومن الضنك الذي أصابهم فيه، ما يسجل من أدواء قاتلة بسبب الانحراف الجنسي بكل أشكاله وأنواعه، ومن ذلك داء

1- رواه البيهقي في سننه، كتاب: النكاح، باب: إتيان النساء في أدبارهن، ج: 7، ص: 199، رقم: 13907، وأورده الجوزجاني أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني في التفسير من سنن سعيد بن منصور، ت: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م، ج: 3، ص: 867.

2- البقرة: 223.

3- رواه الترمذي في سننه، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه و سلم ، باب: ومن سورة البقرة،ج: 5، ص: 66، رقم: 2980، والنسائي في سننه، كتاب: عشرة النساء، تأويل قول الله جل ثناؤه (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم)، ج: 8، ص: 189، رقم: 8928، وابن حبان في صحيحه: كتاب: النكاح، باب: النهي عن إتيان النساء في أعجازهن، ج: 9، ص: 516، رقم: 4202، والبيهقي في سننه، كتاب:النكاح، باب: إتيان النساء فى أدبارهن، ج: 7، ص: 198 رقم: 14505، قال أبو عيسى هذا حديث حسن غريب و يعقوب بن عبد الله الأشعري هو يعقوب القمي، و قال الشيخ الألباني: حسن، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية –من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج: 6، ص: 480، رقم: 2980).

4- البقرة: 223.

5- رواه أحمد في مسنده، ومن مسند بنى هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه و سلم، ج: 1، ص: 268، رقم: 2414، قال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: حسن لغيره وهذا إسناد ضعيف لضعف رشدين بن سعد.

6- طه: 124- 126.

7- الروم: 41.

السفلس، والزهري، والسيلان، وآخرها الإيدز الذي تفيد التقارير الطبية أن 95٪ من حالات الإيدز وجدت أسبابها منحصرة في خمسة أسباب، استحوذ واحد منها، وهو اللواط، على 72٪ من تلك الحالات، والنسبة المتبقية كانت للأسباب الأربعة الأخرى كنقل الدم، والإدمان وغيرها...[1].

وإذا تقرر أنّ العلاقة الفطرية الوحيدة المستساغة في العلاقة الجنسية هي تلك التي تتم بين الرجل والمرأة، فإن الفطرة الإنسانية – أيضا– تقلص مجال تلك العلاقة بين الجنسين لتحصره في مجال الزواج، ذلك لأن الغيرة على العرض مكوّن أساس لقانون الفطرة في هذا المجال، ليتم حفظ النسل والنسب بهذا القانون، ولذلك حرّم الزنا – بالقانون الشرعي المطابق لقانون الكون– في جميع الشرائع، قال تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا)[2] ولقد منع الزنا، لمخالفته لفطرة الإنسان السوي، وبلوغه حد الشناعة والبشاعة حتى قرن بقتل النفس (وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا)[3]، كما جعل الزنا رديفا للشرك، والسرقة التي كان النبي صلى الله عليه وسلم يبايع النساء أواخر الهجرة بشرط اجتنابها، قال تعالى: (يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)[4]، فجاءت الأحكام الشرعية موافقة لقانون فطري واحد، مبدؤه رفض الشرك، والسرقة، والزنا لاشتراكها كلها في كونها ظلما، والظلم مما ينبذ فطرة ويستهجن.

1- الطويل نبيل صبحي، الأمراض الجنسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 8، 1986م، ص: 50، والبارة محمد علي، الأمراض الجنسية، دار المنارة، جدة، ط: 2، 1986م، ص: 30.

2- الإسراء: 32.

3- الفرقان: 68، 69.

4- الممتحنة: 12.

فالشعور بالغيرة – إذن– غريزة فطرية إنسانية لدى الأسوياء من بني آدم – بل حتى الحيوانات عدى الخنزير[1]– جاءت نصوص الشريعة توافقها وتؤكدها، فقد ورد أن سعد بن عبادة[2] قال: لو رأيت رجلا مع امرأتي لضربته بالسيف غير مصفّح، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: "أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني، ومن أجل غيرة الله حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب العذر إليه من الله، ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله،

ومن أجل ذلك وعد الله الجنة"[3].

وما يقال في حق الإنسان في خلقته في غريزته الجنسية، يقال في جميع ما فطر عليه الإنسان في عقائده وأخلاقه وتكوينه الجسمي والنفسي، وفي جميع خلقته.

ومن خلال قول الله عزّ وجلّ: (ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[4] نفهم حقيقة التوافق بين حكمي الشرع والفطرة؛ حيث إن هذه الصيغة القرآنية لم ترد إلا في ثلاثة مواضع:

الأول: في سورة الروم في قوله تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[5].

الثاني: في سورة يوسف، في قوله تعالى: (مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)[6].

الثالث: في سورة التوبة، في قوله تعالى: (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ) [7].

1- نعيم تميم الحكيم، لحم الخنزير هل يبدل غيرة الإنسان على محارمه، جريدة عكاظ، السبت 06 جوان 2009م.

2- سعد بن عبادة بن دليم بن حارثة، الخزرجي، أبو ثابت: صحابي، من أهل المدينة، كان سيد الخزرج، وأحد الأمراء الأشراف في الجاهلية والإسلام، وكان يلقب في الجاهلية بالكامل (لمعرفته الكتابة والرمي والسباحة) وشهد العقبة مع السبعين من الأنصار. وشهد أحدا والخندق وغيرهما. (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 3، ص: 85).

3- رواه البخاري، كتاب: التوحيد، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لا شخص أغير من الله" وقال عبيد الله بن عمر، عن عبد الملك: "لا شخص أغير من الله"، ج: 9، ص: 123، رقم:7416، ومسلم، كتاب اللعان، باب: انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، وغيرها بوضع الحمل، ج: 2، ص: 1136 ، رقم: 17 /1499.

4- التوبة: 36، يوسف: 40، الروم: 30.

5- الروم: 30.

6- يوسف: 40.

7- التوبة: 36.

وفي المواضع الثلاثة يتوافق معنى الفطرة في الإنسان (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[1] مع الفطرة في الحكم (إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[2] مع الفطرة في الكون والنظام الكوني: (يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[3].

ولقد ذكرنا مذاهب علماء التفسير في توجيه آية الروم، في المبحث الثاني من هذا الفصل، ولقد تبين – هناك– أنهم وإن اختلفوا في تحديد مفهوم الفطرة، إلا أنهم متفقون على معنى توافق الفطرة الإنسانية مع الشريعة فيها.

وبالتوافق بين الفطرة الإنسانية والشريعة تمتد نصوص الشريعة امتدادا كونيا يثبت توافق الفطرة مع الحاكمية في قول الله عزّ وجلّ: (إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ)[4] حين بين رسول الله صلى الله عليه وسلم أن فتح مكة وإقامة شرع الله فيها كان ضابطا للحركة الكونية كلها.

عن أبي بكرة، عن أبيه رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهرا، منها أربعة حرم، ثلاثة متواليات، ذو القعدة، وذو الحجة، والمحرّم، ورجب شهر مضر الذي بين جمادى وشعبان، وقال: أي شهر هذا؟ قلنا: الله ورسوله أعلم، قال فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس ذا الحجة؟ قلنا: بلى، قال أي بلد هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال أليس البلدة؟ قلنا: بلى، قال: فأي يوم هذا؟ قلنا الله ورسوله أعلم، فسكت حتى ظننا أنه سيسميه بغير اسمه، قال: أليس يوم النحر؟ قلنا بلى، قال: فإن دماءكم وأموالكم –قال محمد: وأحسبه قال– وأعراضكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، وستلقون ربكم، فيسألكم عن أعمالكم، ألا فلا ترجعوا بعدي ضلالا، يضرب بعضكم رقاب بعض، ألا ليبلغ الشاهد الغائب، فلعل بعض من يبلغه أن يكون أوعى له من بعض من سمعه –وكان محمد إذا ذكره قال: صدق النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قال– ألا هل بلغت، ألا هل بلغت مرتين"[5].

1- الروم: 30.

2- يوسف: 40.

3- الروم: 36.

4- التوبة: 36.

5- رواه البخاري، كتاب: الأضاحي، باب: من قال الأضحى يوم النحر، رقم: 5550، ومسلم، كتاب: الأيمان، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم: 3197.

فلعلنا نلحظ في جواب الصحابة عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم هن الشهر والبلد واليوم: "الله ورسوله أعلم" معنى التفويض المطلق لحكم الله عزّ وجلّ في الزمان والمكان، وبذلك يشمل معنى الدين القيم فطرة النفس، وشريعة الحكم، ونظام الكون.

وبناء على هذا التوافق بين الفطرة وأحكام الوحي، فإن استبعاد أحكام الشريعة، وعدم مراعاتها في شؤون الناس يفضي إلى خلل نفسي، وعضوي في الخلقة الإنسانية، بل تفضي إلى خلل كوني رهيب (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ)[1]، وهذا الخلل قد يبلغ درجة المسخ الحقيقي؛ فعندما تحايل اليهود على أحكام الشرع بمعصية واحدة وهي الصيد يوم السبت، جعلهم الله قردة وخنازير، رغم أنهم لم يعلنوا الخروج عليه أو ردّ أمره، ولكنهم تحايلوا على الحكم، بدليل أنهم كانوا يبقون السمك في الماء حتى لا يخرجوه يوم السبت، فما الظن بالتعطيل والتبديل والمحاددة، إنه المسخ أيضا، ولكن ليس في الصورة الظاهرة بل في الطباع والتصرفات، ليكون الرافضون لأحكام الخالق – الموافقة لنظام الخلق– على صورة إنسانية، ولكنها ممسوخة في فطرتها[2]، تأمل قول الله عز وجلّ: (وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ وَإِنْ يَكُنْ لَهُمْ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ)[3]، يقول الإمام السعدي في تفسير هذه الآيات: "قال الله في لومهم على الإعراض عن الحكم الشرعي: (أفي قلوبهم مرض): أي على أخرجت القلب عن صحته وأزالت حاسته فصار بمنزلة المريض الذي يعرض عما ينفعه، ويقبل على ما يضره"[4].

وزوال حاسة الصواب لا يحدث فجأة، وإنما يأتي بطول الأمد حتى يبلغ مداه آخر الزمان، بأن يكون الناس شرّ من الحمر يتسافدون كما تتسافد البهائم، وليس فيهم رجل يقول مه مه"[5].

1- الروم: 41

2- أشرف عبد المنعم، غياب الشريعة، أبعاد نفسية، موقع gabhasalafia.com.

3- النور: 48-50.

4- السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمان بن معلال اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط: 1، 1420هـ-2000م، ج: 1، ص: 571.

5- جزء من حديث، أخرجه نعيم بن حماد، كتاب الفتن، باب: بُدُوُّ فتنة الشام، رقم: 676، مكتبة التوحيد، القاهرة، الطبعة الأولى، 1412هـ، ج: 1، ص: 238، وسليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، كتاب: مسند الشاميين، رقم: 3603، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1984م، ج: 4، ص: 379، يقول أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق بن موسى بن مهران الأصبهاني: غريب من حديث زيد ومكحول، تفرد به يحيى بن سعيد، عن أبي عبد الرحمن وهو محمد بن سعيد، ويحيى بن سعيد، وموسى بن إبراهيم المروزي كلاهما ضعيفان، ينظر: (الأصبهاني أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة – بجوار محافظة مصر، د. ط، 1394هـ – 1974م، ج: 5، ص: 192).

ووصول الإنسان إلى هذه المرحلة من التنكر للفطرة لن يكون فجأة، ولكنه سيكون بطول الأمد، فيتغير الناس مع كل أحداث الواقع، ابتداء بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان ملقنا للوحي الموافق للفطرة، حيث بدأت أول العوارض النفسية الطارئة على الأمة.

عن أنس رضي الله عنه، قال: "لما كان اليوم الذي قدم فيه كان اليوم الذي قبض فيه، أو مات فيه، أظلم فيها كل شيء، قال: وإنا لفي دفنه ما رفعنا أيدينا عن دفنه حتى أنكرنا قلوبنا"[1].

قال التوربشتي[2]: "يريد أنهم لم يجدوا قلوبهم على ما كانت عليه من الصفاء، والألفة، لانقطاع مادة الوحي، وفقدان ما كان يمدّهم به الرسول صلى الله عليه وسلم من التأييد والتعليم، ولم يرد أنهم لم يجدوها على ما كنت عليه من التصديق"[3].

ومن هنا كان تغير الإنسان المسلم هو البداية، ويستمرّ التغير مع الشعور به، حتى يفقد الإنسان هذا الشعور، ويصل هذا الفقدان قمته إذا اجتمعت أسباب طمس الفطرة، من الغفلة (أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[4]، والتقليد (أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ)[5]، والشيطان "وجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم"[6]، فيجد الإنسان نفسه قد أحيط به من كل جانب، فينسى نداءات الفطرة فيه.

ومن علامات هذا التوافق بين الفطرة وأحكام الوحي، ما يحدث من تناغم وانسجام بينهما على مستوى المشاعر والسلوك؛ فيجد الإنسان السوي في فطرته ميلا عجيبا إلى الوحي شكلا ومضمونا، ولعل هذا الميل تفسره تلك المحبة العارمة للقرآن بداية من محبة النظر إلى صفحات المصحف، والانتعاش بقراءة كلماته، والتجاوب معه عند الاستماع إلى آياته، وانتهاء بالتجاوب معه سلوكا واتباعا.

1- رواه الترمذي في سننه، كتاب: المناقب،باب: في فضل رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج: 13، ص: 199، رقم:3978، وابن ماجة في سننه، كتاب:الجنائز، باب: ذكر وفاته ودفنه صلى الله عليه وسلم، ج: 1، ص: 522، رقم: 1631، وأحمد في مسنده مسند أنس بن مالك رضي الله عنه، ج: 3، ص: 221، رقم: 13336، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: حديث صحيح وهذا إسناد ضعيف لضعف سيار بن حاتم وقد توبع.

2- الشيخ الإمام شِهَاب الدين أبو عبد الله فضل الله بن الحسن بن الحسين بن عبد الله التُّورَبَشتي الحنفي، مصنف "المَيْسَر في شرح المصابيح"، المتوفى سنة إحدى وستين وستمائة، كان من أساطين الحنفية على ما قاله ابن الشحنة، كان عالماً حافظاً يُدعى نعمان الزّمان، روى عن والده الإمام أبي سعد والشيخ رضي الدين والمؤيد الطُوسي ومحمود بن أسعد العجلي، وروى تصانيف البَغَوي عن نور الشريعة الحافظ و"المصابيح" عن أثير الدين محمد، وقال السبكي: فقيهٌ مُحَدِّثٌ من أهل شيراز ولم يتردَّد في كونه شافعياً. ينظر: (مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج: 3، ص: 12).

3- الهروي، أبو الحسن نور الدين الملا، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2002م، ج: 11، ص: 109.

4- الأعراف: 172.

5- الأعراف: 173.

6- سبق تخريجه، ص: 117.

عن أنس رضي الله عنه قال: قال أبو بكر رضي الله عنه، بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر: "انطلق بنا إلى أم أيمن نزورها، كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يزورها، فلما انتهينا إليها بكت، فقالا لها: ما يبكيك؟ ما عند الله خير لرسوله صلى الله عليه وسلم؟ فقالت: ما أبكي أن لا أكون أعلم أن ما عند الله خير لرسوله صلى الله عليه وسلم، ولكن أبكي أن الوحي قد انقطع من السماء، فهيجتهما على البكاء. فجعلا يبكيان معها"[1].

ولما كان الجمال أعمق أبعاد المحبة، كان حب الوحي إحساسا بجماله بصفاء الفطرة ونقائها، فكانت ورقة المصحف عند المسلم معيارا مطلقا للجمال، عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن أبا بكر رضي الله عنه كان يصلي بهم في وجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي توفي فيه، حتى إذا كان يوم الإثنين – وهم صفوف في الصلاة– "كشف رسول الله صلى الله عليه وسلم ستر الحجرة فنظر إلينا، وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف، ثم تبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم ضاحكا"[2].

يقول الإمام النووي[3]: "كأن وجهه ورقة مصحف"، عبارة عن الجمال البارع، وحسن البشرة، وصفاء الوجه واستنارته"[4]، ويعلق عليه الإمام السندي، فيقول: "والمصحف عبارة كما ذكره مع زيادة كونه محبوبا معظما في الصدور، وإلا لما كان لخصوص الورقة بالمصحف وجه، فليتأمل"[5].

1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: من فضائل أم أيمن رضي الله عنها، ج: 4، ص: 1907، رقم : 2454/103.

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأذان، باب: أهل العلم والفضل أحق بالإمامة، ج: 1، ص: 136، رقم : 680، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصلاة، باب: استخلاف الإمام إذا عرض له عذر من مرض وسفر، وغيرهما من يصلي بالناس، وأن من صلى خلف إمام جالس لعجزه عن القيام لزمه القيام إذا قدر عليه، ونسخ القعود خلف القاعد في حق من قدر على القيام، ج: 1، ص: 315، رقم: 98 /419.

3- النووي يحي بن شرف أبو زكريا، شيخ الإسلام، الفقيه الشافعي، والحافظ الزاهد، ولي مشيخة دار الحديث في دمشق، له تصانيف كثيرة منها: رياض الصالحين، والمجموع، وشرح صحيح مسلم...، ولد سنة إحدى وثلاثين وست مئة للهجرة (163هـ)، ومات في قرية نوى جنوب سورية سنة ست وسبعين وست مئة للهجرة (676هـ). (ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، شهاب الدين بن عماد، ج: 7، ص: 618-620).

4- النووي يحي بن شرف أبو زكريا، شرح النووي على صحيح مسلم، ج: 4، ص: 142.

5- السندي، أبو الحسن، شرح سنن ابن ماجة، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 282.

ومن حب الوحي – الذي يوجب موافقته للفطرة– التأثر لمفارقته، ويبيّن هذا الأساس انفعال الصحابة رضي الله عنهم تجاه قضية انقطاع الوحي، عن عوف بن مالك رضي الله عنه قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم فسلمت عليه فقال: "عوف؟": فقلت: نعم، فقال: "ادخل" قال: قلت: كلي أو بعضي؟ قال: "بل كلك" قال: "اعدد يا عوف، ستا بين يدي الساعة، أولهن موتي" قال: فاستبكيت حتى جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يسكتني[1].

ومن حب الوحي، كان حب الطاعة، عن أبي هريرة وزيد بن خالد رضي الله عنهما أنهما كانا عند النبي صلى الله عليه وسلم فأتاه رجل، فقال: أنشدك الله إلا قضيت بيننا بكتاب الله، فقام خصمه، وكان أفقه منه، فقال: صدق، اقض بيننا بكتاب الله، وأذن لي يا رسول الله، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "قل" فقال: إن ابني كان عسيفا في أهل هذا، فزنى بامرأته، فافتديت منه بمائة شاة وخادم، وإني سألت رجالا من أهل العلم، فأخبروني أن على ابني جلد مائة وتغريب عام، وأن على امرأة هذا الرجم، فقال: "والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله، المائة والخادم رد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، ويا أنيس اغد على امرأة هذا فسلها، فإن اعترفت فارجمها"[2].

ولعلنا نلاحظ مجيء الطرفين إلى رسول الله صلى اله عليه وسلم يطلبان بشغف القضاء بكتاب الله، وهو موقف يدل على الطبيعة الانجذابية إلى الحكم الصادر عن الوحي لموافقته للفطرة، حيث جاء الزوج والأب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم باحتمال الرجم للزوجة، والجلد، والتغريب للابن.

وفي هذا الإطار يأتي ذكر الأمثلة التي جاء أصحابها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلبون منه إقامة الحدّ عليهم.

فالقضية لا تقف عند حد الإحساس العابر، بل تستوعب كيان صاحب الإحساس من خلال التوافق بين الشريعة والطبيعة الإنسانية.

المطلب الثالث: العموم.

1- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب: الفتن، باب: أشراط الساعة، ج: 2، ص: 1341، رقم: 4042، وأحمد في مسنده، مسند فضالة بن عبيد الأنصاري، حديث عوف بن مالك الأشجعي الأنصاري، ج: 39، ص: 411 ، رقم: 23985، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الفتن والملاحم، ج: 4، ص: 469 ، رقم: 8303 ، والطبراني في الكبير، جبير بن نفير الحضرمي، عن عوف بن مالك ، ج: 18، ص: 42، رقم: 72، قال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: إسناده صحيح على شرط مسلم، وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، قال الشيخ الألباني: صحيح، وقال الذهبي في التلخيص: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه بهذه السياقة.

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: هل يأمر الإمام رجلا فيضرب الحد غائبا عنه، ج: 8، ص: 176، رقم : 6859.

ويقصد بالعموم – كخاصية من خصائص الفطرة- أنها مشتركة بين جميع الناس[1]؛ بمعنى أن الناس على اختلاف أجناسهم وطبائعهم وقواهم وقدراتهم وهيآتهم، وكل ما ذكر عند الحديث عن خصائص الخلقة الإنسانية من أن الناس فيه على اختلاف وتنوع فيه...فإن الناس – مع ذلك الاختلاف- مشتركون في أصل قانون الفطرة بأنواعها.

فعلى مستوى الفطرة العقدية يخلق الناس جميعهم على هيئة يعرفون بها ربهم ويوحدونه ويدينون له بالولاء والمحبة والتعظيم، والرغبة فيما عنده والرهبة من عذابه، وهذا أصل الفطرة العقدية.

أما على مستوى الفطرة العقلية، فإن الناس كلهم فطروا على أن يسلموا بكل ما هو بديهي، ويقروا بكل المسلمات التي لا تحتاج إلى كبير عناء لتقريرها.

كما يشترك الناس جميعا فيما جبلوا عليه من الدوافع النفسية التي هي من الفطرة؛ كدافع حب البقاء، وحب الالتذاذ وحب الجمال...لا يختلف أصحاب الفطرة النفسية السوية في أصل ذلك شيئا.

ثم إن الناس – جميعا- بفطرتهم السلوكية السوية يحبون الخير ويندفعون بلا تكلف إلى مكارم الأخلاق، ويستقبحون أراذلها، وإن ركبوها فعلى مضض.

أما على مستوى الفطرة الجسدية فيشترك الناس جميعا في القانون العام الذي يحكم هيآتهم الجسدية، وفي النظام الفطري الجسدي الذي يجري على عمل أجهزتهم ووظائفهم، فالناس جميعا يتناولون الأشياء بأيديهم، ويمشون بأرجلهم وتقع رؤوسهم في أعلى مكانة من أجسادهم...

كما أن الناس جميعهم يحكمهم قانون عام واحد في اشتغال أجهزتهم وأعضائهم وأنسجتهم وخلاياهم.

هذا الذي عنيناه بكون العموم من خصائص الفطرة الإنسانية، وفي هذه الخاصية يقول الطاهر بن عاشور: " ثم إن الحكمة في أن جعل الله تعالى دين الإسلام الفطرة، أنه لما أراد جعله دينا عاما لسائر البشر دائما إلى انقضاء هذا العالم جعله مساوقا للفطرة المتقررة في نفوس سائر البشر؛ لتكون الجامعة العامة للبشر مشتقة من الوصف العظيم المشترك بينهم، وهو وصف الفطرة"[2].

1- المطوع، مها عبد العزيز فيصل، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، عام 2015، ص: 47.

2- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط: 2، د.ت، ص: 20.

ولا يتعارض ما نذكره هنا من كون العموم – الذي هو الاشتراك في أصول الفطرة- خاصية من خصائص الفطرة، مع ما أثبتناه من صفة التنوع والاختلاف كخاصية من خصائص الخلقة الإنسانية؛ حيث إن القول بعموم الفطرة لا يعني الاشتراك المطلق بين الناس في هذه الصفة من حيث درجاتها وقوتها؛ بمعنى أن الناس وإن اشتركوا في اتصافهم بجميع الصفات والدوافع الفطرية في جميع أنواعها، إلا أنهم يتصفون بتلك الصفات الفطرية بدرجات مختلفة وقوى متنوعة، وذلك راجع إلى استعداداتهم المختلفة وإلى عوامل أخرى اجتماعية وتربوية وغيرها[1]...

وهذه الحقيقة مما يقررها كثير من الفلاسفة وعلماء النفس في الفطرة، فأفلاطون حين يتحدث عن منابع السلوك الإنساني يرى أن: "... هذه الصفات والقوى (الفطرية) موجودة كلها في كل الرجال، ولكن في درجات مختلفة"[2]، كما أن تدرج الحاجات الفطرية عند الإنسان في هرم ماسلو يشير إلى أنها حاجات مشتركة بين جميع الناس، ثم يحصل التفاوت في مدى إمكانية كل فرد في إشباع تلك الحاجات[3].

ومما يدل على كون الفطرة عامة ومشتركة لدى الناس جميعا كونهم يولدون بها نفسها، ويفهم ذلك من قوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة"[4]، بمعنى أنهم يولدون جميعا على الفطرة نفسها، فلفظ كل تفيد العموم لدى كل المولودين، ولما عرّفت الفطرة دل ذلك على أن جميع الناس يولدون على الفطرة المعهودة المعلومة المشتركة[5].

ومعنى ذلك أن الفطرة تخلق مع الناس جميعا، وهي غير مكتسبة بالجهد والتفكير، ويعبر عنه بأن الفطرة سابقة للتربية في الوجود[6].

ويذكر الدكتور عبد الله الجربوع أبرز مكونات الفطرة التي يشترك الناس جميعا فيها؛ بحيث يولدون بها، وتعمهم جميعا دوافعها، فيقول: "ما ركز في النفوس في أصل خلقتها من الوظائف والقوى النفسية والحاجات الضرورية ونحوها؛ كالإحساس بالجوع، والحاجة إلى الطعام، وصراخ الطفل إذا جاع، فذلك مركوز في أصل خلقته لا يكتسبه بتعلم ولا بمحاكاة ولا بتفكير"[7].

1- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 47.

2- ديورانت، قصة الفلسفة، ص: 31.

3- المرجع السابق، ص: 16

4- سبق تخريجه، ص: 111.

5- ابن حجر، فتح الباري، ج: 3، ص: 247.

6- الصوفي، أسماء عودة عطا الله، دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزها من خلال المؤسسات التربوية والإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزة، 1432هـ-2011م، ص: 27.

7- الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمان، الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط: 1، 1424هـ-2003م، ج: 2، ص: 22.

المبحث الرابع: مفهوم التدخل في الفطرة الإنسانية.

لتجلية مفهوم التدخل في الفطرة الإنسانية، وبعد أن عرفنا الفطرة لغة واصطلاحا في المبحث الأول من هذا الفصل، نعرّف أولا التدخل –كجزء من مركب التعريف– ثم نعرف التدخل في الفطرة الإنسانية كلقب، ثم نذكر أسباب التدخل فيها، وآثاره.

المطلب الأول: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية.

الفرع الأول: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية كمركب:

أولا: تعريف التدخل.

1- تعريف التدخل لغة:

تدخل بمعنى دخل قليلا قليلا، والدّخل ضد الخروج، والدخل أيضا العيب والريبة، ويقال هذا الأمر دخل، ولذا قال تعالى: (وَلاَ تَتَّخِذُواْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ)[1] أي مكروها وخديعة[2].

2- التدخل اصطلاحا:

التدخل هو تكلف الدخول في الأمر[3].

وكما هو ملاحظ فإن التعريف الاصطلاحي لا يختلف في معناه عن التعريف اللغوي.

ثانيا: تعريف الفطرة.

لقد سبق تعريف الفطرة لغة واصطلاحا[4].

ولذلك سنحاول إعطاء تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية كلقب.

الفرع الثاني: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية كلقب.

من خلال تعريف التدخل لغة واصطلاحا، وكذا تعريف الفطرة الإنسانية، يمكننا إعطاء تعريف للتدخل في الفطرة الإنسانية على أنه: "كل تعامل مع مكونات نظام الخلقة الإنسانية يحدث تغييرا في طبيعتها".

شرح التعريف:

- (كل تعامل) سواء أكان بالزيادة فيها أو النقص، أو التغيير؛ كالتحول عن الإيمان إلى الكفر، وعن المنطق إلى السفسطة، وعن الغيرة إلى الدياثة، أو تحويل الذكر إلى الأنثى، أو العكس، أو تغيير الخلقة الظاهرة بعمليات التجميل.
- (مع مكونات نظام الخلقة الإنسانية) كل ما كان داخلا في تكوين الخلقة الإنسانية على ما هي عليه جبلة، سواء أكانت تلك المكونات داخلة في تكوين الأعضاء كالخلايا والأنسجة، أو في تكوين الروح كالعقائد والأفكار، أو في تكوين العقل والإدراك، كتقبل البديهيات والمسلمات، أو في تكوين النفس كحب الجمال، وحب الحياة، وحب الأوطان والولد...

1- النحل: 94.

2- الرازي، مختار الصحاح، ص: 135.

3- أبو نصري، جميل، زاد الطلاب المدرسي، دار الراتب الجامعية، بيروت، ط: 1، 2006م، ص: 55.

4- ينظر: ص: 110-113 من البحث.

- (يحدث تغييرا في طبيتعها) قيد في التعريف يخرج به ما كان من تدخل لا يمس طبيعة الخلقة الإنسانية في أصلها، بحيث لا يغير النظام الذي جبلت عليه ظاهرا وباطنا.

المطلب الثاني: أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية.

تتعدد أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية إلى ما هو مشروع ومحمود، وما هو مذموم ومحظور، ولذلك تأتي أهمية هذا المطلب في كون الوقوف على الباعث على الفعل ذا قيمة في الحكم عليه.

الفرع الأول: اتباع الشيطان.

وهو سبب من أهم أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية تدخلا يمسخها ويحرّفها[1]، فإذا تعلق العبد بإبليس وأطاعه، واتجه لغير الخالق سبحانه انحرفت فطرته وتغيرت.

ولقد تعهد إبليس بتغيير الفطرة بالكفر بعد الإيمان، وبإفساد مظهر الخلقة بعد السواء؛ كما بين الله عز وجل ذلك في قوله: (إِن يَدْعُونَ مِن دُونِهِ إِلاَّ إِنَاثًا وَإِن يَدْعُونَ إِلاَّ شَيْطَانًا مَّرِيدًا لَّعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا وَلأُضِلَّنَّهُمْ وَلأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الأَنْعَامِ وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَن يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّن دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلاَّ غُرُورًا)[2]، والشيطان –كما تشير الآيات السابقة– لم يكتف بتغيير الفطرة من الإيمان إلى الكفر ومن التوحيد إلى الشرك، بل تعهد بالأمر بتغيير الفطرة الجسدية الكاملة إلى النقص والبتر والبتك[3].

يقول سيد قطب في الظلال: "ومن تغيير خلق الله وفطرته بقطع بعض أجزاء الجسد، أو تغيير شكلها في الحيوان أو الإنسان؛ كخصاء الرقيق ووشم الجلود...وما إليه من التغيير والتشويه الذي حرمه الإسلام، وشعور الإنسان بأن الشيطان – عدوه القديم– هو الذي يأمر بهذا الشرك وتوابعه من الشعائر الوثنية، يثير في نفسه – على الأقل– الحذر من الفخ الذي نصبه العدو"[4].

1- البيشي، عبد الله زايد، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 47.
2- النساء: 117-120.
3- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 2، ص: 762.
4- المرجع نفسه.

واتباع الشيطان سبب من أسباب انحراف الفطرة بجميع أنواعها؛ حيث إن الشيطان حريص على أن يأمر بالزيادة أو النقص من أصل الفطرة، سواء أكانت عقدية أم نفسية أو سلوكية أم جسدية، وفي ذلك كله أمر بالزيادة أو النقص في أصل الدين، وهو البدعة المنهي عنها[1].

قال السيوطي في البدعة: "عبارة عن فعلة تصادم الشريعة بالمخالفة، أو توجب التعاطي عليها بزيادة أو نقصان"[2].

وبناء على ما سبق تقريره من كون البدعة هي كل تدخل في أصل من أصول النظام التكويني في الخلقة الإنسانية بالزيادة أو النقصان، أو في أصل من أصول الدين، فإن دعوة الشيطان قائمة –أصلا– على هذا الأساس من الأمر بتغيير خلق الله ودينه، وفي ذلك يقول الله سبحانه في الحديث القدسي: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[3].

فاجتيال الشياطين –إذن– من أهم أسباب تغيير الفطرة[4]؛ لأن الاجتيال هو الذهاب بالشيء، وسوقه وإزالته عن مكانه، وتحويله عن قصده[5].

والشيطان يجول بالعبد في مسالك الضلالة، ويزين له الغواية، وينقله من معصية إلى معصية، حتى يخرجه عن

أصل الفطرة العقدية؛ وهي الإيمان، ولذلك حذرنا الله عز وجل من فتنة الشيطان، واتباع خطواته؛ لأن نهاية طرقه، ومنتهى قصده، تغيير الخلق، ونقض أصل الملة[6]، فقال سبحانه: (يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاء لِلَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ)[7].

1- البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف، شرح السنة، ت: خالد بن قاسم الرداوي، مكتبة الغرباء الأثرية، ط: 1، 1414هـ-1993م، ص: 107.

2- السيوطي، عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين، الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، ت: ذيب بن مصري بن ناصر القحطاني، مطابع الرشيد، ط: 1، 1409هـ، ص: 24.

3- سبق تخريجه، ص: 117.

4- السعدي، عبد الله، أسباب الخروج عن دين الفطرة، موقع ملتقى أهل الحديث www.ahlalhadith.com.

5- الأزهري، تهذيب اللغة، ج: 1، ص: 524، وابن الأثير، النهاية، ج: 1، ص: 317.

6- السعدي، عبد الله، أسباب الخروج عن دين الفطرة، موقع ملتقى أهل الحديث: www.ahlalhadith.com.

7- الأعراف: 27.

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ)[1].

والاجتيال عن دين الفطرة لا يختص بشياطين الجن، بل يعم –أيضا– شياطين الإنس، قال سبحانه: (شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا)[2]، وقال سبحانه: (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلاَّنَا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ نَجْعَلْهُمَا تَحْتَ أَقْدَامِنَا لِيَكُونَا مِنَ الأَسْفَلِينَ)[3].

والشيطان يعتمد في الإضلال عن الحق، وصدّ الخلق عن دين الفطرة على أساليب كثيرة، أهمها:

أولا: تزيين الشهوات:

فالشيطان يعمد إلى ما أوتي من قدرة على التأثير والإغراء إلى تزيين الشهوات المحرمة، فينساق وراءه ضعفاء العقول والقلوب، فيضيّعون أثمن ما يملكون من دين وعفة وصحة بدنية ونفسية وروحية، وهذا الطريق مزلق خطير لا يقف صاحبه عند حدّ، فكلما فتح له باب تطلع لآخر؛ كالمسعور لا يشبعه ولا يرويه شيء حتى يكون مآله الخروج عن فطرة الله التي فطر الناس عليها، وينتهي إلى الدمار، وهو حال المجتمعات الإباحية الحديثة التي جنحت إلى الشذوذ، وانحرفت عن الفطرة، حتى بلغت مبلغا لم تبلغه كثير من الأمم المنحرفة، حين انتهى بهم الخروج والجنوح عن الفطرة إلى اعتبار المثلية شكلا مشروعا من أشكال الأسرة الطبيعية[4].

ثانيا: إثارة الشبهات.

المسلك الآخر الذي يعتمده الشيطان لاجتيال الناس عن مقتضى الفطرة هو إثارة الشبهات حول مدى صلاحية نظام الفطرة التي خلق الناس عليه، ومدى جدوى التعامل وفقه، فيحيلهم الشيطان إلى نظام آخر، ويدفعهم إلى التدخل في الخلقة الإنسانية تبديلا، وفي فطرتها تغييرا.

وفي ذلك يقول الله تعالى: (وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ)[5].

1- البقرة: 168، 169.

2- الأنعام: 112.

3- فصلت: 29.

4- السعدي، عبد الله، أسباب الخروج عن دين الفطرة، موقع ملتقى أهل الحديث: www.ahlalhadith.com.

5- الأنعام: 121.

قال صاحب المنار في بيان معنى هذه الآية: "أي وإن شياطين الإنس والجن الذين يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا، ليوحون إلى أوليائهم بالوسوسة والتلقين الخادع الخفي ما يجادلونكم به من الشبهات في هذه المسألة"[1].

ومن هذا القبيل ما يثار من شبهات حول كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بنظام الأسرة، أو النظام الاقتصادي في الإسلام، تلك الأحكام التي تتوافق مع فطرة الإنسان – التي فطر عليها- بأنواعها.

الفرع الثاني: التقليد والتشبه.

تعتبر التقاليد من أقوى الأسباب المؤثرة على الفطرة الإنسانية تثبيتا أو مسخا[2]، ولعل أبرز مؤثر على الفطرة بالتقليد، تأثير الوالدين على الأولاد، ولذلك ورد الحديث الشريف يبين ذلك، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء"[3].

والأبوان إنما ذكرا – هنا- لقربهما وسبق تأثيرهما، وليس لحصر التأثير فيهما[4]، ويلحق بهما كل ما يمكن أن يكون له تأثير على وجه التقليد؛ كالأسرة، والمجتمع، والمدرسة، والإعلام، يقول ابن عطية: "فذكر الأبوين إنما هو مثال للعوارض التي هي كثيرة"[5].

فالبيئة التي يعيش فيها الإنسان من أهم المؤثرات على فطرته؛ لكون الإنسان مجبولا على النزوع إلى التقـليد والمحاكاة[6]، ولذلك وردت نصوص الوحي تؤكد على أهمية البيئة في تنشئة الفرد، وكان الاهتمام – بداية- بالأسرة لكونها الخلية الأولى لبناء صرح المجتمع والمحافظة على ثبات فطرته[7]، فقال سبحانه: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ)[8].

1- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 8، ص: 20.

2- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 59، وابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1422هـ، ج: 5، ص: 251.

3- سبق تخريجه ص: 138.

4- الحميد، عبد الكريم بن صالح، عوائق في طريق العبودية، مركز النجيدي، بريدة، ط: 2، 1423هـ، ص: 61.

5- ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج: 5، ص: 251.

6- النجلاوي، عبد الرحمان، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، ط: 25، 1428هـ-2007م، ص: 114.

7- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 59.

8- التحريم: 6.

ولقد بين القرآن الكريم الأثر السيء لتقليد القيادات المنحرفة على الفطرة الإنسانية، سواء أكانت تلك القيادات آباء أو زعماء مُتّبعون؛ فقال سبحانه: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ)[1]، وقال سبحانه في بيان عاقبة المنحرفين بسبب التقليد الفاسد: (إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ وَقَالَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّؤُواْ مِنَّا كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ)[2]، ولما كان التشبه بالمنحرفين من أقوى أسباب انحراف فطرة المتشبه ورد النهي عن التشبه بأصناف من الناس، على رأسهم الكافرين الذي يفضي التشبه بهم إلى فساد الفطرة العقدية[3]، فقال سبحانه: (وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَآتَيْنَاهُم بَيِّنَاتٍ مِّنَ الأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلاَّ مِن بَعْدِ مَا جَاءهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيئًا وإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ)[4]، وقال سبحانه: (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير)[5]، وقال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم"[6].

ولما كان اليهود والنصارى من أكثر الكافرين انحرافا في فطرتهم العقدية خصوا بالنهي عن تقليدهم؛ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبرا شبرا وذراعا بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم"، قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: "فمن؟"[7].

وعموم قول النبي صلى الله عليهم وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" يفيد النهي عن التشبه بالمبتدعة والفساق – أيضا- لانحرافهم عن الفطرة السوية بأنواعها.

1- البقرة: 170.

2- البقرة: 166، 167.

3- العقل، ناصر، التقليد والتبعية وأثرهما في كيان الأمة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ط، د.ت، ص: 47، 48.

4- الجاثية: 16-19.

5- البقرة: 120.

6- رواه أبو داود في سننه، كتاب: اللباس، باب: في لبس الشهرة، ج: 4، ص: 44، رقم: 4031، وروى الزيادة: "بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري" أحمد في مسنده، مسند العشرة المبشرين بالجنة، مسند عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما، ج: 9، ص: 126، رقم: 5115، والطبراني في المعجم الكبير، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب، ج: 13، ص: 317، رقم: 14109، قال الألباني صحيح، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن أبي داود، ص: 2، والسلسلة الصحيحة، ج: 1، ص: 390).

7- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لتتبعن سنن من كان قبلكم"، ج: 9، ص: 103، رقم: 7320.

كما ورد النهي – أيضا- عن تشبه الرجال بالنساء، وتشبه النساء بالرجال؛ لأن في ذلك انحرافا عن الفطرة السوية، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لعن النبي صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال، والمترجلات من النساء، وقال: "أخرجوهم من بيوتكم"، قال: فأخرج النبي صلى الله عليه وسلم فلانا، وأخرج عمر فلانا[1].

يقول ابن تيمية: "والرجل المتشبه بالنساء يكتسب من أخلاقهن بحسب تشبهه، حتى يفضي به الأمر إلى التخنث المحض، والتمكين من نفسه كأنه امرأة...، والمرأة المتشبهة بالرجال تكتسب من أخلاقهم حتى يصير فيها من التبرج والبروز ومشابهة الرجال ما قد يفضي ببعضهن إلى أن تظهر بدنها كما يظهره الرجال، وتطلب أن تعلو على الرجال كما يعلو الرجال على النساء، وتفعل من الأفعال ما ينافي الحياء والخَفَر[2] المشروع للنساء، وهذا القدر قد يحصل بمجرد المشابهة"[3].

الفرع الثالث: الغفلة والنسيان.

يُعد ما يعرض للنفس من الغفلة والنسيان سببا من أسباب انحراف الفطرة، ويزول ذلك بالتذكير والتذكر[4].

والغفلة من أشد المؤثرات الصارفة عن الفطرة؛ لكون الانغماس في مباهج الدنيا، والاشتغال بنعيمها، مع طول العهد، قد ينسى الإنسان ربه، والعهد الذي أخذ عليه في عالم الذر أول مرة، فينحرف عن فطرته التي فطر عليها، كما ذكر الله عز وجل ذلك في القرآن لما قال: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[5]، فالآية –إذن- تدل على أن الغفلة من أعظم أسباب الانحراف عن الفطرة[6].

والغرق في بحر المباح بلا فهم لمعنى الورع كان هو البداية في طريق الغفلة والانحراف عن مقتضيات الفطرة السوية؛ لأن المبالغة في الأخذ بالمباح دون ورع قد يوقع في الشبهات، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام، والوقوع في الحرام انحراف عن الفطرة الإنسانية السوية[7].

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت، ج: 7، ص: 159، رقم: 5886.

2-الخفر بفتحتين: شدة الحياء، (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 5، ص: 111).

3-ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 22، ص: 146.

4- المرجع السابق، ج: 16، ص: 348، والبيشي، عبد الله زايد، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 70.

5- الأعراف: 172.

6- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 3، ص: 1396.

7- خالد، هشام، مجتمعنا وانحراف الفطرة، مقال بموقع طريق الإسلام، 2013/12/26، https: //ar.islamway.net.

ولقد سجل القرآن الكريم أثر حب الدنيا والتعلق بها في الغفلة التي تخرج الفطرة عن سوائها، فقال سبحانه: (إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا وَرَضُواْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُوْلَئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ)[1]، وللغفلة –حين تستحكم في القلوب– آثار وخيمة كلها تدفع إلى فساد الفطرة وانحرافها، ومن تلك الآثار:

1- الطبع على القلوب وعلى وسائل الإدراك والتمييز:

وهو من أخطر الآثار التي تترتب على الغفلة، وأسوأ العواقب التي ينتهي إليها حال الغافلين، كما قال تعالى: (وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لاَّ يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُونَ بِهَا أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ)[2]، يقول سيد قطب: "والذين يغفلون عما حولهم من آيات الله في الكون وفي الحياة، أولئك كالأنعام، بل هم أضل؛ فللأنعام استعدادات فطرية تهديها، فهي تهاجم لتحمي نفسها وأولادها، وتفر خوفا من عدوها، وهي تعرف شؤون حياتها بالفطرة، أما الجن والإنس، فقد زودوا بالقلب الواعي والعين المبصرة والأذن الملتقطة، فإذا لم يفتحوا قلوبهم وأسماعهم ليدركوا، فإنهم يكونون أضل من الأنعام الموكولة إلى استعداداتها الفطرية الهادية"[3].

2- عدم إدراك الأدلة والبراهين.

فالغافل تفسد عنده آلة الإدراك، وتنحرف فطرته العقلية حتى يصير إلى وضع لا يدرك معه الحقائق، ولا يتبين الأمور، قال الله عز وجل في حق فرعون: (فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا لَغَافِلُونَ)[4].

حيث إن فرعون لما كان من الغافلين تعطلت لديه آلة الإدراك فلم يعد ير براهين عظمة الله ووحدانيته، ففسدت –بذلك– فطرته فصار مدعيا للربوبية وهو العبد الضعيف[5].

1- يونس: 7، 8.

2- الأعراف: 179.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 3، ص: 1402.

4- يونس: 92.

5- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 3، ص: 1819.

فكثير ممن ضلوا سبيل الرشاد، واتبعوا طرق الغي –منحرفين عن الفطرة السوية– إنما حصل لهم ذلك بسبب غفلتهم التي أنتجها الاستغراق في الشهوات، فران على قلوبهم ومسخوا فطرتهم، فلم يعودوا يفرقون بين حق وباطل، ولا خير وشر[1]، قال سبحانه: (سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُواْ بِهَا وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الرُّشْدِ لاَ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً وَإِن يَرَوْاْ سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلاً ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُواْ بِآيَاتِنَا وَكَانُواْ عَنْهَا غَافِلِينَ)[2].

الفرع الرابع: التعزيز.

ونقصد بالتعزيز كل ما يدفع إلى التدخل في الفطرة الإنسانية لغرض تقويتها حين تضعف، أو علاجها حين تمرض.

وذلك كاتخاذ بعض التجارب الروحية لتدعيم الفطرة العقدية، فإيمان الإنسان يضعف ويخلق، كما بين النبي صلى الله عليه وسلم حين قال: "إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق الثوب فاسألوا الله تعالى أن يجدد الإيمان في قلوبكم"[3].

والمراد بكون التجارب الروحية[4] مما يعزز الفطرة العقدية، أن خوض تجربة الذكر والإكثار منه قد يفضي إلى أن يعم كرم الله عز وجل بعض الناس بما يلهمون به من علم ومعرفة، يمكنهم توظيفها في تقوية إيمانهم وتعزيز فطرتهم العقدية.

كما يمكن الحديث –هنا– عن تعلم بعض العلوم المنطقية التي يراد من تعلمها تعزيز الفطرة العقلية التي جبل الإنسان عليها من ميله إلى معرفة المسلمات والتسليم بالبديهيات.

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 1، ص: 146.

2- الأعراف: 146.

3- رواه الطبراني في المعجم الكبير، أبو عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو، ج: 13، ص: 36، رقم: 84، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الإيمان، ج: 1، ص: 45، رقم: 5، قال الألباني: صحيح. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين ، السلسلة الصحيحة، ج: 4، ص: 159).

4- ليس المراد بالتجارب الروحية –هنا– ما يمارسه أتباع بعض الديانات من رياضات روحية؛ كاليوغا، واستحضار الأرواح، ... وإنما المراد كل ما يقوي الروح الإيمانية من ذكر لله، وتبتل له، واعتكاف منتظم، ودعاء بليل، وزهد مشروع، ونذر مقيد يستغل رياح ظروفه القاسية لإزالة غبار الغفلة العالق بمرآة القلب لعله يجلو بعد أن أصابه، وغفلة ألمت به، وسنبحث أحكام بعض تلك التجارب في الباب الثالث من هذه الدراسة عند بحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية.

وفي السياق نفسه يرد الحديث عن الدوافع العلاجية حين التدخل في الفطرة الجسدية للإنسان، حين تصاب ببعض الخلل، ويعتريها الداء والمرض، ومن ذلك بعض العمليات التجميلية العلاجية الضرورية التي تجرى لغرض العلاج لا لطلب التحسين؛ كعمليات الترقيع الجلدي حال الحروق التي تنتج تشوها بالجلد أو أعضاء الجسم[1]، وكذا الجراحة التجميلية لعلاج الكسور[2].

كما يدرج ضمن هذا النوع من أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية الجسدية، العمليات التجميلية العلاجية الحاجية لعلاج عيوب اليد؛ كعلاج التصاق الأصابع[3] أو جراحة علاج الأصبع الزائدة[4].

ويلحق بهذا النوع –أيضا– من التدخل في الفطرة الجسدية عمليات تصحيح الجنس، وإزالة شعر اللحية، والشارب من وجه المرأة...[5].

المطلب الثاني: آثار التدخل في الفطرة الإنسانية.

تبرز أهمية هذا المطلب لعلاقته بأحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، إذ إن اعتبار المآل من الأهمية بمكان حين الحكم على أي تدخل في الفطرة الإنسانية، فإذا كان هذا التدخل ينتج آثارا إيجابية (مصالح) كان مشروعا، وإن كان ينتج آثارا سلبية (مفاسد) حكم بعدم مشروعيته، وسنحاول في هذا المطلب بحث آثار التدخل في الفطرة الإنسانية في الفروع التالية:

الفرع الأول: التثبيت والموافقة.

المقصود بالتثبيت[6] التعزيز والدعم للفطرة، حيث إن ثمة أنواعا من التدخل في الفطرة الإنسانية تدعمها وتعززها، وتضمن لها سلامتها وصحتها.

1- الشريف، محمد بن عبد الغفار، الترقيع الجلدي، وبنوك الجلود، ضمن بحوث فقهية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2001م، ج: 1، ص: 159، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 192.

2- شعبان، عصام، الجراحة التجميلية للوجه والفم والفكين، دار طلاس، دمشق، ط: 1، 1994م، ص: 138، 159، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 198.

3- الشنقيطي، محمد بن محمد المختار بن أحمد، أحكام الجراحة الطبية، والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، الإمارات العربية، د.ط، د.ت، ص: 123، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 200.

4- الفوزان صالح، الجراحة التجميلية، ص: 450، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 202.

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 245، 255.

6- التثبيت: مصدر ثبت وهو دوام الشيء وبقاؤه، (ينظر: ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1991م، ج: 1، ص: 399).

فالذكر والاستغفار، والتدبر في خلق الله عز وجل، والتفكر في آلائه –مثلا- تثمر تعزيز الفطرة العقدية، ودعما للإيمان بشكر الله عز وجل والثناء عليه، كما أن اتخاذ بعض الأسباب التي ذكرناها في المطلب السابق، كسلوك طريق الإحسان الذي يفضي إلى نيل كرم الله عز وجل في الدنيا –قبل الآخرة- مما يقوي يقين الإنسان بوعد الله، ويثبت فطرته الإيمانية ويدفعه إلى مزيد قرب وإحسان.

وكل تدخل في الفطرة الإنسانية يثمر تثبيتا لها، فهو يثمر من وجه آخر موافقة للدين والشريعة؛ فالعبادات المشروعة حين تمارس بانتظام فإنها تعزز فطرة اليقين في الله عز وجل، والصبر بقضائه، التي هي من مقتضيات معرفته وتوحيده سبحانه، فيتحقق التثبيت والموافقة في آن[1]، وفي التنزيل الحكيم ما يدل على ذلك، قال سبحانه وتعالى: (إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلاَّ الْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلاتِهِمْ دَائِمُونَ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ)[2]، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ)[3].

وفي الآية دليل على أن الصبر والصلاة من أهم الوسائل المعينة على تثبيت الفطرة العقدية والنفسية والسلوكية، يقول سيد قطب في تقرير هذه الحقيقة: "يقرن الصلاة إلى الصبر فهي المعين الذي لا ينضب والزاد الذي لا ينفد، المعين الذي يجدد الطاقة والزاد الذي يزوّد القلب فيمتد حبل الصبر ولا ينقطع، ثم يضيف إلى الصبر الرضى والبشاشة والطمأنينة، والثقة واليقين"[4].

وكما يطال التثبيت الفطرة العقدية بالتدخل فيها، فإنه يطال –أيضا- أنواع الفطرة الأخرى؛ ككون تعلم بعض العلوم المنطقية –مثلا- تثبت وتعزز الفطرة العقلية التي تتجه إلى إدراك المسلمات وتقبل البديهيات، كما أن التدخل في الفطرة النفسية التي جبلت على حب الجمال والكمال والبقاء بإشباع تلك الدوافع فيها مما يثبتها ويعززها.

وكل تدخل في الفطرة الجسدية يثبت أسسها ويدعم قيامها من أنواع التدخل فيها –كعمليات الجراحة التي تعيد للجسد الإنساني هيئته التي خلق عليها- ينبغي تثمينه والاتجاه إلى إباحته وتأييده.

الفرع الثاني: التنظيم والتزكية.

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 6، ص: 3699، 3700.

2- المعارج: 19-26.

3- البقرة: 153.

4- 4- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 1، ص: 143.

لقد جاء الدين منظما للفطرة، ومزكيا لها[1]؛ أما تنظيمه لها فيتمثل في فتحه أبواب وطرق إشباعها بشكل سليم، كي لا تنحرف إلى غيرها؛ فأمام فطرة حب التملك – مثلا- طرق كثيرة، منها طريق حلال وجّه الإنسان إليه؛ وهو البيع بجميع صوره المباحة، وطرق حرام منحرفة يمس بعضها بالفطرة العقدية، وبعضها يمس بالفطرة النفسية وأخرى بالفطرة السلوكية، أو الجسدية، من تلك الطرق الحرام الربا، وهو من أخبث ضروب المكاسب المحرمة.

وإذا كان الإنسان بدافع من حب التملك يميل إلى كسب المال، فإن الإسلام راعى في الإنسان فطرته تلك فرخص له في كسبه، ولكن لا على طريقة النظام الرأسمالي الذي يطلق يد الفرد تمتلك ما تشاء كما تشاء، ولم يشرع الإسلام من أحكام الاقتصاد ما يخنق به في الإنسان دافع حب التملك الفطري كما فعله النظام الاشتراكي الشيوعي.

وهذا المبدأ – مبدأ تنظيم الفطرة- متعلق بأنواع الفطرة كلها، وبجزئياتها جميعا، فكما نظم الإسلام دافع حب التملك، نظم –أيضا- دافع غريزة الجنس لاستبقاء النوع، فشرع الزواج بين الجنسين بقانون يتناغم مع فطرة كل منهما، وفي المقابل حرّم الإسلام كل الطرق الأخرى[2] التي تتخذ لإشباع غريزة الجنس وعدها فواحش؛ لكونها مخالفة للفطرة الإنسانية السوية.

ولذلك جاء في حديث أبي هريرة – رضي الله عنه- في قصة الإسراء الطويلة، أنه صلى الله عليه وسلم أتى على قوم بين أيديهم لحم في قدر نضيج، ولحم آخر نيّء خبيث، فجعلوا يأكلون الخبيث، ويدعون النضيج الطيب، فقال صلى الله عليه وسلم: "يا جبريل من هؤلاء؟، قال: هذا الرجل من أمتك يقوم من عند امرأته حلالا، فيأتي المرأة الخبيثة، فيبيت معها حتى يصبح، والمرأة تقوم من عند زوجها حلالا طيبا، فتأتي الرجل الخبيث، فتبيت عنده حتى تصبح"[3].

أما تزكية الفطرة، فإن الدين جاء –أيضا- مزكيا للفطرة، موجها لها نحو الأفضل، ينمي المشاعر، ويرقى بالأحاسيس؛ فإذا كان الإنسان يحب أبويه وأبناءه، وإخوانه، وزوجته، وعشيرته وماله ومسكنه، يحب ذلك كله فطرة، فإن شريعة الإسلام جاءت تذكره بالعهد الفطري القديم أن الله أحب إليه من ذلك كـله، فقـيل

1- العودة، سلمان، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 14، 16.

2- من ذلك الزواج المثلي، ونكاح الدمى والسحاق، وغيرها من الممارسات الجنسية المنحرفة عن الفطرة السوية.

3- رواه البزار في مسنده، ما انفرد به البصريون , أبو العالية أو غيره، مسند أبو حمزة أنس بن مالك، ج: 17، ص: 5، رقم: 9518.

له: (قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ)[1]، وإذا كان الإنسان ميالا بفطرته إلى متاع الدنيا وزينتها، فإنه ميال –أيضا– بفطرته إلى زينة أبدع، وجمال أكمل، جمال وكمال الجنة ونعيمها، بل هو إليها أميل، وفي هذا السياق ورد قوله تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ)[2].

وإذا كان حب الحياة مما فطر عليه الناس، بل هو من أعمق الغرائز في الفطرة النفسية البشرية[3]، فإن الإسلام زكى هذه الفطرة في أتباعه فاستعلوا إلى حب حياة أبقى، حين أحبوا الموت في سبيل الله.

ولذلك فإن ثمة أنواعا من التدخل في الفطرة الإنسانية تعينها على أن تنتظم، وتتوازن، وتزكو، وكل تدخل في الفطرة الإنسانية من هذا النوع ينبغي قبوله اعتبارا للمآل، وموافقة لما وردت به الشريعة الغراء.

ويعتبر مراعاة تنظيم الفطرة وتزكيتها حين التدخل فيها، حفاظا على الفطرة نفسها، حيث تعد الموازنة بين مقتضيات الفطرة من المطالب الجسدية والنفسية والروحية والعقلية، وبين البعدين الفردي والجماعي ضمانا للحفاظ على الفطرة[4].

يقول عبد المجيد النجار: "إن التوازن في تلبية المطالب الفطرية مقصد شرعي يندرج ضمن مقصد حفظ الفطرة نفسها، فكما تحفظ الفطرة من التبديل والتغيير، تحفظ أيضا من الميل في ذات مكوناتها، وتحفظ بتلبية مطالبها، ولكن بتوازن في تلك التلبية، فلا يعود الانحراف في بعضها بالكبت والإرهاق على بعض آخر، وكل ذلك يندرج ضمن مقصد أعلى هو حفظ إنسانية الإنسان؛ إذ أيما خلل يصيب الفطرة في جانب من تلك الجوانب، فإن من شأنه أن ينتقص إن قليلا أو كثيرا في معنى الإنسانية في الإنسان؛ إذ الفطرة هي إحدى المحددات الأساسية لذلك المعنى"[5].

الفرع الثالث: المسخ والنسخ.

1- التوبة: 24.

2 - آل عمران: 14، 15.

3- العودة، سلمان، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 14-16.

4- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 110.

5- النجار، عبد المجيد، مقاصد الشريعة بأبعاد جديدة، دار الغرب الإسلامي، د.ط، 2008م، ص: 97.

إن ثمة أنواعا من التدخل في الفطرة الإنسانية، خاصة ما كان سببها اتباع الشيطان، تفضي إلى مسخ الفطرة أو نسخها[1]، ونعني بمسخ الفطرة الانحراف بها عن الوجهة المستقيمة، وتوجيهها إلى وجهات باطلة، ومثالها استغلال فطرة حب الإنسان للتقليد، وإغواؤه بالتمسك بعبادة الآباء والأجداد ولو كانت باطلة[2]، ويؤكد ذلك قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ)[3]، والضمير في يدعوهم قد يكون عائدا إليهم أو إلى آبائهم، والسعير هي ما يؤول إليه تقليدهم أو إشراك آبائهم[4].

أما نسخ الفطرة فنعني بها محاولة إلغائها بالكلية؛ ومثالها أن يفتن الإنسان بالرهبانية التي تكاد تقضي على الفطرة وتجعل الإنسان يعيش في عزلة عن ميادين الحياة، وأنشطتها، ومتعها وزهرتها[5].

ولقد أفضى التدخل في الفطرة الإنسانية في بعض أحواله إما مسخ الفطرة أو نسخها اتباعا للشيطان، أو تقليدا للآباء، أو تشبها بالمنحرفين في فطرتهم.

وإذا كان القرآن الكريم قد ذكر العهد الذي أخذه الشيطان على نفسه أن يأمر بني آدم بتغيير خلق الله، والتدخل في الفطرة الإنسانية بما يمسخها أو ينسخها (وَلآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[6]، فإن كثيرا من الناس أطاعوه في ذلك فمسخوا فطرة الله أو نسخوها.

فمن مظاهر مسخ الفطرة استغلال الشيطان حب الإنسان لموطنه، وإلفه له، ليحوّل هذا الحب إلى تقديس، وعبادة صريحة[7] يقول بموجبها:

وطني لو صوروه لي وثنا لهممت ألثم ذلك الوثنا[8].

1- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 67، 68.

2- المرجع نفسه، والعودة، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 22-30.

3- لقمان: 21.

4- البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ج: 4، ص: 216.

5- العودة، نداء الفطرة، ص: 31، والمطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 68.

6- النساء: 119.

7- العودة، نداء الفطرة، ص: 31، 32.

8- من قصيدة للزركلي، (ينظر: العودة، سلمان، مقالات الشيخ سلمان العودة، موقع الإسلام اليوم، ج: 10، ص: 38، www.islamtoday.net).

وإذا كان حب العشيرة والشعور بالانتماء إليهم دافعا فطريا، فإن الشيطان قد استغله –أيضا– في أن يمسخ هذه الفطرة ليصنع من الانتماء إلى القوم حينما دعا الناس إلى عبادته، فاستجاب بعضهم، وقال:

آمنت بالبعث ربا لا شريك له وبالعروبة دينا ماله ثاني[1].

ومن مظاهر مسخ الفطرة الإنسانية بالتدخل فيها، تحريف فطرة الميل إلى الجنس الآخر عن مسلكها الصحيح؛ وذلك من خلال:

1- التدخل بتهييج الغريزة الجنسية وإثارتها، وذلك بشتى الوسائل التي تدعو إلى الإباحية، وأخطرها الأفلام الإباحية التي تصنعها شياطين الجن والإنس لتدمير أخلاق العالم[2].

2- سد الأبواب المشروعة للإشباع الفطري لهذه الغريزة، وذلك بوضع العقبات والعراقيل النفسية، والعقلية، والاقتصادية، والاجتماعية للتأثير على الشباب لتأخير الزواج، أو –ربما– العدول عنه.

3- تهيئة سبل الاتصال المنحرف عن الفطرة السوية[3].

ومن مظاهر مسخ الفطرة العقلية التي تفضي إلى مسخ الفطرة العقدية، استغلال الشيطان دافع حب الاطلاع والمعرفة التي تشبع بالعلم، الذي يوصل إلى الحقائق، ويمنح النتائج بناء على أسبابها ومقدماتها، وعن طريق الرؤيا الصالحة[4] التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنها من المبشرات[5]، وعن طريق معرفة التجارب التاريخية والسنن الكونية والاجتماعية.

فبدلا من ذلك كله دعا الشيطان –مستغلا هذه الفطرة– إلى التدخل فيها بإشباعها بالأوهام، والاتصال بعوالم لا قبل للإنسان بها، كالتنجيم والكهانة، واستحضار الأرواح، وغيرها من مسالك الردى في إشباع الفطرة، فمسخت.

أما مظاهر نسخ الفطرة؛ وهو إلغاؤها بالكلية، فهي كثيرة، لعل أبرزها الترهبن، وقطع الصلة بالدنيا، وكذا ما تدعو إليه بعض المذاهب الفكرية والاقتصادية من الإباحية الجنسية، والزواج المثلي، وإلغاء حق الفرد في

1- من قصيدة للشاعر شفيق الكمالي، (ينظر: أيهم، نور الدين، شاعر من بلادي، موقع arab-worlds.blogspot.com.)

2- العودة، نداء الفطرة، ص: 25، 26.

3- المرجع نفسه.

4- سيأتي في الباب الثالث بحث حكم الإلهام والكشف والرؤى.

5- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لم يبق من النبوة إلا المبشرات" قالوا: وما المبشرات؟ قال: "الرؤيا الصالحة". رواه البخاري في صحيحه، كتاب: التعبير، باب: المبشرات، ج: 9، ص: 31، رقم: 6990.

التملك[1].

ولعلنا نعتبر كل السبل التي رسمت –كمخططات– للقضاء على الغيرة، وإنتاج ألوانا من الدياثة، تبلغ حد إقرار الرجل زوجته على الخنا، لعلنا نعتبر ذلك كله من أسوأ أنواع نسخ الفطرة الإنسانية.

1- العودة، نداء الفطرة، ص: 40، 41.

الفصل الثاني:

أنواع الفطرة الإنسانية

الفصل الثاني: أنواع الفطرة الإنسانية.

تتنوع الفطرة الإنسانية تبعا للجوانب المكونة لهذه الفطرة، ولعل أبرز تلك الجوانب، الجانب الروحي والإيماني الذي يشكل القاعدة الأساسية لتلك الفطرة، حتى إن بعض العلماء ذهب إلى قصر الفطرة عليه، فقال إن الفطرة هي الإيمان.

والجانب الثاني الذي يتعلق بالفطرة الإنسانية هو ما اتصل بالمكون العقلي والمعرفي الذي يخلق عليه الإنسان؛ حيث يكون قابلا لأن يهتدي إلى البديهيات من الأشياء، والمسلمات من الأمور.

أما البعد الآخر الذي يمثل تكوين الخلقة الإنسانية بما فطرت عليه هو البعد النفسي الذي يحوي كل المشاعر الإنسانية الراقية التي جبل عليها الإنسان، فتتحقق له بها إنسانيته، وتسمو بها نفسه.

ومما يتفرع من هذه الجوانب كلها، أو يتصل به البعد السلوكي والأخلاقي الذي هيء الإنسان في خلقته الأولى أن يتقبل أحسنها، ويمج سيئها.

وإذا كانت هذه الجوانب كلها تمثل من الفطرة باطنها، فإن ما خلق عليه الإنسان من هيئة منسجمة، وبدن متناغم، وتقويم في جسده هو الأحسن، فإن ذلك كله يمثل الفطرة في ظاهرها.

وسنحاول بحث هذه الجوانب كلها كأنواع في الفطرة الإنسانية في المباحث الآتية:

المبحث الأول، الفطرة العقدية (الإيمانية) والفطرة العقلية.

المبحث الثاني: الفطرة النفسية والفطرة السلوكية (الأخلاقية).

المبحث الثالث: الفطرة الجسدية.

المبحث الأول، الفطرة العقدية (الإيمانية) والفطرة العقلية.

إن أبرز رابط يربط بين النوعين يبرر الجمع بينهما ضمن مبحث واحد، هو كون الفطرة العقلية، التي أساسها قدرة العقل على الاهتداء إلى معالم الحق، أهم دليل يوصل إلى الإيمان بالله الذي يشكل أبرز سمة في الفطرة العقدية.

المطلب الأول: الفطرة العقدية (الإيمانية).

المراد بهذا النوع من الفطرة أن الإنسان يولد وفي خلقته – بما فطر عليه– قوة تكوينية روحية تحيله إلى معرفة أصلية بربه، يتفرع عنها تعظيمه ومحبته، والخشية منه...

ولقد سبق – حين التعريف بالفطرة– ذكر أن إحدى دلالتي الآية الكريمة: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[1] تدل على أن المراد بالعهد الذي أخذ من بني آدم هو الفطرة التي فطروا عليها من الإيمان بالله سبحانه، ومحبته، واللجوء إليه خاصة في أوقات الشدة[2].

وإذا كان ابن عبد البر وتبعه القرطبي قد اختلفا مع ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في حقيقة هذه الفطرة، هل هي الإسلام نفسه كما ذهب إليه ابن تيمية وابن القيم أم هي الخلقة التي خلق عليها المولود من المعرفة بربه – إذا بلغ مبلغ المعرفة– خلقة يخالف بها البهائم التي لا يصل بخلقتها إلى معرفته سبحانه[3] فإنهم جميعا متفقون على أن العبد يولد على هيئة يكون بها عارفا بربه مرتبطا به ارتباط العبودية والذلة، ودليل الفطرة راسخ في نفوس البشر جميعا إلا ما غير منها، وهو أقوى الأدلة؛ لأن الدليل إذا كان راسخا في النفس يكون قويا بحيث لا يحتاج الشخص معه إلى استدلال[4] ولذلك اعتبر هذا الدليل أصلا لكل الأدلة الدالة على وجود الله وعظمته، فهي إما مؤيدة له، مثبتة له، وإما هي مذكرة به.

ومما يدل على هذا النوع من الفطرة:

1- الآيات الدالة على لجوء الإنسان إلى ربه، وفزعه إلى خالقه سبحانه في الشدائد، سواء أكان هذا الإنسان موحدا أم مشركا[5].

ومن تلك الآيات:

1- الأعراف: 172، 173.

2- ينظر المبحث الثاني من الفصل الأول من الباب الثاني، ص: 135.

3- ينظر ص: 130 من هذا البحث.

4- مجموعة من الباحثين تحت إشراف علوي عبد القادر، موسوعة الأخلاق الإسلامية– الدرر السنية، موقع الدرر السنية dorar.net، تحميل ربيع الأول 1433هـ، تاريخ الإضافة 2012م.

5- المرجع نفسه.

أ- قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)[1].

ب- قوله تعالى: (وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)[2].

ج- قوله تعالى: (وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)[3].

د- قوله تعالى: (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا)[4].

هـ- قوله تعالى: (قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ أَنْجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُنَجِّيكُمْ مِنْهَا وَمِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ)[5].

فإن هذه الآيات جميعها تدل على أن الإنسان بفطرته يشعر بافتقاره إلى ربه، افتقارا ذاتيا، فإذا ألمت به مصيبة تؤدي به إلى الهلاك فزع إلى خالقه سبحانه، والتجأ إليه، واستغنى به ولم يستغن عنه[6].

وشعور الإنسان في حالة الاضطرار بحاجته إلى ربه بدافع من قانون الفطرة العقدية الذي فطر عليه، راجع إلى قانون آخر أقوى منه ضمن هذا النوع من الفطرة، وهو شعوره بوجوده؛ إذ لا يعقل أن يشعر الإنسان بحاجته إلى خالقه وافتقاره إليه إلا إذا شعر بوجوده[7]، فإذا كان شعوره بافتقاره إليه أمرا ضروريا لا يمكنه دفعه، فشعوره بالإقرار به، والاعتراف بوجوده أولى أن يكون ضروريا[8].

1- يونس: 22، 23.

2-يونس: 18.

3- الزمر: 8.

4- الإسراء: 67.

5- الأنعام: 63، 64.

6- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 7، ص: 436.

7- الوردات، محمد سليمان حسين، خطاب القرآن الكريم للفطرة الإنسانية ودلالته على وجود الله تعالى، رسالة أعدت استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص العقيدة الإسلامية في جامعة آل البيت بالأردن، 2004م، ص: 53.

8- القاسمي محمد جمال الدين، دلائل التوحيد، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1997م، ص: 191، 192، وابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 1، ص: 48، وابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 4، ص: 126.

2- ومن الأدلة على هذا النوع من الفطرة ورود التكليف بتوحيد العبادة أولا؛ حيث دلت نصوص كثيرة على أن أول ما يكلف به الإنسان هو عبادة الله تعالى، منها قوله سبحانه: (وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا)[1]، وقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي)[2]، وفيها دليل على أن الإقرار بالله تعالى كان خالصا بالفطرة وإلا لدعاهم إليه أولا، حيث إن الأمر بتوحيده في عبادته فرع عن الإقرار به فطريا وإلا لساغ لمعارضي الرسل عند دعوتهم له بقوله تعالى: (فاعبدون) أن يعترضوا بقولهم نحن لا نعرفه أصلا فكيف يأمرنا، فلما لم يحدث ذلك دل على أن معرفتهم به كانت مستقرة في فطرهم[3].

3- إلزام المشركين بتوحيد الربوبية لدعوتهم إلى توحيد الألوهية: ويدل عليه قوله تعالى: (أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)[4]، ففيه دلالة على أن المخاطبين مفطورون على التوحيد.

4- قوله صلى الله عليه وسلم: "ما من مولود إلا ويولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه أو ينصرانه"[5].

فالحديث دليل على أن الهيئة التي يولد عليها المولود هي ما وافق الإسلام الذي تقابله اليهودية والمجوسية والنصرانية، ومعلوم أن معرفة الله والإقرار به، ومحبته وتعظيمه أهم ركائز وأسس الإسلام، ويؤكد هذه الدلالة للحديث ما ورد فيه من روايات مختلفة والتي يفسر بعضها بعضا؛ مثل رواية: " على الملة"، ورواية "على هذه الملة".

5- قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عياض بن حمار – رضي الله عنه- في مسلم وغيره: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[6].

ففي قوله صلى الله عليه وسلم حنفاء دلالة على أن العبد خلق على هيئة يعرف بها ربه؛ لأن الحنيف في لغة العرب: المستقيم المخلص[7].

1- الإسراء: 46.

2- الأنبياء: 25.

3- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 3، ص: 130.

4- إبراهيم: 10.

5- سبق تخريجه، ص: 138.

6- سبق تخريجه، ص: 117.

7- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 369.

6- كما يدل –أيضا- على أن معرفة الله فطرة إنسانية، هو أنه إذا فرضنا جدلا أن معرفة الله نظرية، وطلب إقامة الأدلة على الإقرار بالله والاعتراف بربوبيته، فإنه لا بد من وجود علوم ضرورية فطرية أولية تنتهي إليها تلك المعارف النظرية؛ بحيث لا يصح إثبات هذه المعارف النظرية بعلوم نظرية مثلها؛ لما يلزم من الدور القبلي والتسلسل في المؤثرات، وتلك العلوم الضرورية شرط وجودها صحة الفطرة وسلامتها[1].

يقول ابن تيمية: " ويوضح هذا أن الذي يستدل لإثبات الرب سبحانه لا بد أن ينقدح في نفسه أن الدليل الذي يستدل به هو بعينه لا يؤدي إلى مطلوبه الذي شعر به أولا، فها هنا أمران: الشعور بمطلوبه والدليل المؤدي إليه، ولهذا يتضح أنه لولا ما في القلوب من الاستعداد لمعرفة الحقائق لما قام نظر ولا استدلال[2].

وإذا ثبتت فطرية الإيمان بالله عند الإنسان بنصوص الوحي، ودلالة العقل كما سبق، فإن آخر الأبحاث العلمية الأكاديمية تؤكد ذلك، حيث نشرت صحيفة التليغراف البريطانية نتائج بحث أكاديمي عن الأطفال بعنوان: children are born believers in god أو "الأطفال يولدون مؤمنون بالله"، مفاد البحث أن الإيمان الديني للأطفال فطري في خلقتهم، وليس محتاجا للتلقين.

وأكد الدكتور جاستون باريت (Barret Justin) مدير تنمية بشرية وأستاذ في تطوير العلوم، وأستاذ في علم النفس، أن الأطفال الصغار لديهم القابلية البديهية المسبقة للإيمان بخالق أو "كائن أعلى"، وقال في هذا الصدد: "إننا لو وضعنا مجموعة منهم على جزيرة لينشأوا بمفردهم فسيؤمنون بالله"[3].

ولقد نقل الدكتور جاستون نتائج بحثه على الأطفال مع زميله الدكتور جوناثان لينمان (Lanman Jonathan) في كتابهما علم المعتقدات الدينية، وكان من أهم تلك النتائج أن أصل المعتقدات الدينية عند الأطفال فطرتهم، وليس المجتمع[4].

ومع دلالات نصوص الوحي ونور العقل ونتائج الأبحاث العلمية على فطرية الإيمان في الخلقة الإنسانية، فإنه قد ترد بعض الاعتراضات على ذلك، نحاول الإجابة عنها، فإنه قد يقال لو كانت المعرفة بالله فطرة في الخلقة الإنسانية فكيف أثر عند بعض الخلق كفرهم بالله، ولو كان الأطفال قد فطروا على شيء من الإيمان أو الكفر ما انتقلوا عنه أبدا، فإن الإجابة عنه أن الفطرة – كما سبق في خصائصها- تتغير وتنحرف لأسباب، والرسول صلى الله عليه وسلم يقول: "...فأبواه يهودانه أو ينصرانه..." فدلّ على تغير الفطرة وانحرافها إذا وجدت أسباب الانحراف.

1- المرجع السابق، ج: 3، ص: 309.

2- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 1، ص: 48.

3- http: //www.telegraph.co.uk/news/religion/3512686children-are-born-believers.in.god-academic-claims.html.

4- جاستون باريت وجوناثان لينمان، علم المعتقدات الدينية، نقلا عن كتاب محاورات في الدين الطبيعي دافيد هيوم، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مطبعة النهضة، د.ط، 1956م، ص: 140، 141.

وإذا اعترض – أيضا- على كون الإيمان بالله والمعرفة به فطرة في الإنسان بأن المعرفة لا تحصل مبتدأة في النفس، بل لا بد لها من أسباب[1] فإن الإجابة عنه بأن القول بأن المعرفة ليست فطرية ليس محل اتفاق، بل هو من موارد النزاع، ولا يصلح إيراده كاعتراض يسلّم به[2]، وسيأتي في بحث النوع الثاني من أنواع الفطرة الإنسانية، وهي الفطرة العقلية (المعرفية) بيان كون المعرفة فطرة إنسانية.

فالحاصل أن معرفة الإنسان بربه، وتعلقه به، وشعوره بذله بين يديه، وحاجته إلى أفضاله ونعمائه فطرة معروفة في خلقته دلت عليها أدلة الشرع والعقل والواقع.

يقول ابن تيمية – رحمه الله- في معرض حديثه عن إقرار الناس بفطرهم على وجود الله سبحانه: " ولهذا كان أكثر الناس على أن الإقرار بالصانع ضروري فطري، وذلك أن اضطرار النفوس إلى ذلك أعظم من اضطرارها إلى ما لا تتعلق به حاجتها، ألا ترى أن الناس يعرفون من أحوال من تتعلق به منافعهم ومضارهم كولاة أمورهم ومماليكهم وأصدقائهم وأعدائهم مالا يعلمونه من أحوال من لا يرجونه ولا يخافونه، ولا شيء أحوج إلى شيء من المخلوق إلى خالقهم"[3].

المطلب الثاني: الفطرة العقلية (المعرفية).

لقد سبق في تعريف الفطرة أنها الهيئة الأصلية التي خلق عليها الإنسان ظاهرا وباطنا، ومن جوانب هذه الخلقة التي فطر عليها الإنسان الجانب العقلي الذي به يدرك صاحبه بديهيات الأمور، ومسلمات القضايا. وهذا النوع من الإدراك جزء من إنسانية الإنسان، ويشترك فيه جميع الناس.

يقول الدجوي عن هذا النوع من الفطرة: "هي العلم بالبديهيات التي لا يختلف فيها الصغير والكبير، فهي عند الطفل كما هي عند الرجل؛ مثل إدراك أن الجزء أقل من الكل، والنقيضين لا يجتمعان... وهذه الفطرة هي جزء من إنسانية الإنسان، وبدونها تفسد إنسانيته"[4].

فمبادئ هذا العقل –إذن- فطرية؛ بمعنى أنها بديهية قبلية وضرورية، خلقها الله سبحانه وتعالى في الخلقة الإنسانية قبل مباشرتها أي معرفة خارجية، ثم تتضح بعد ذلك، ويكون هذا الاتضاح سائقا للنفس نحو

1- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 37.
2- المرجع نفسه.
3- المرجع السابق، ج: 2، ص: 24.
4- الدجوي يوسف، الإسلام دين الفطرة، ص: 551.

مقتضياتها، غير أنها قد تتأثر بعوامل خارجية، فتضعف في خلقة الإنسان، لتعود بالتذكير والتفعيل[1].
وقد ذكر المعلمي[2] هذا النوع من الفطرة، وبين حقيقتها بقوله: "أما الفطرة فأريد بها ما يعم الهداية الفطرية، والشعور الفطري، والقضايا التي يسميها أهل النظر ضروريات وبديهيات، والنظر العقلي العادي، وأعني به ما يتيسر للأميين ونحوهم ممن لم يعرف علم الكلام ولا الفلسفة"[3].

والقول بفطرية المبادئ العقلية لا يستلزم القول بتحققها بالفعل، بل يمكن أن تكون فطرية في الخلقة الإنسانية مع أن وجودها إنما هو بالقوة لا بالفعل؛ بمعنى أن الإنسان مفطور على التسليم بها بمجرد تصورها؛ بحيث لا يحتاج في ذلك إلى برهان؛ ففطريتها تقتضي وجوب تحققها مع سلامة الحواس والغريزة العقلية[4].

والقول بفطرية المعارف ليس – فقط– مذهب جمهور المسلمين[5]، بل هو ما ذهبت إليه مدرسة الفلسفة المثالية[6]؛ حيث تذهب هذه المدرسة إلى أن المعارف الأولية فطرية في النفس، وهذه المعارف الفطرية هي الأساس لكل معرفة مكتسبة، وهذا مذهب المثاليين القدماء بزعامة أفلاطون[7]، والمثاليين المعاصرين بزعـامة

1- علي القرني، العلاقة بين الفطرة والعقل، موقع ملتقى العقيدة والمذاهب المعاصرة، تاريخ التسجيل أكتوبر 2016م، www.alagidah.com.

2- العلامة عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد المعلمي العتمي اليماني، ولد بالعتمة سنة ثلاث عشرة وثلاثمائة وألف للهجرة ونشأ بها، عين أمينا لمكتبة الحرم المكي سنة اثنتين وسبعين وثلاثمائة وألف للهجرة، توفي رحمه الله سنة ست وثمانين وثلاثمائة وألف، ودفن بمكة، له تصانيف منها "طليعة التنكيل"وهو مقدمة كتابه "التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل" و "الأنوار الكاشفة". (ينظر: المغراوي، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 1، د.ت، ج: 9، ص: 468، والزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 3، ص: 342).

3- المعلمي عبد الرحمان بن يحي، القائد إلى تصحيح العقائد، ت: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط: 3، 1404هـ، 1984م.

4- القرني: عبد الله، المعرفة في الإسلام، دار عالم الفوائد، السعودية، ط: 1، 1419هـ، ص: 310، 311.

5- ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ت: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط: 1، 1426هـ، ص: 89، وابن تيمية، الاستقامة، ت: محمد رشا سالم، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط: 2، 1411هـ، ج: 1، ص: 30.

6- المثالية نسبة إلى ما ذهب إليه أفلاطون من أن الإنسان يولد وهو عارف بكل شيء، ولا يوجد ما لا يعرفه، وكل ما في الأمر هو أن روح الإنسان قبل أن تحل في بدنه كانت في عالم آخر هو عالم المثل، الذي يمثل حقائق الكائنات الموجودة في هذا العالم، فتكون الروح قد أدركت المثل ووصلت إلى حقائق الأشياء، وعندما تحل في الجسد يظهر حجاب بينها وبين معلوماتها، كالذي يعرف أشياء ثم ينساها بصورة مؤقتة، غير أنه يتذكرها فيما بعد. (ينظر: المطهري مرتضى، الفطرة، ص: 38).

7- الحكيم الفاضل أَفلاَطون بن أرسطون اليُوناني، كان في زمن كشتاسب، وكان أبوه من أشراف اليونان من أهل أثينا من ولد إسقلنبيوس وأمه من نسل سولون، لزم سقراط وسمع منه خمس سنين، وقيل: أخذ عن فيثاغورس وشارك بقراط في الأخذ عنه كما في "تاريخ الحكماء"، وكان يتبع سقراط في المحسوسات وفيثاغورس في المعقولات ويتبع سقراطيس في أمور التدبير، ثم رجع إلى أثينا وبنى فيها دار الحكمة وعلم الناس، بلغ من العمر إحدى وثمانين سنة، وفي "عيون الأنباء" أن مدة حياته ستون سنة، وله من الكتب: كتاب "النفس"، كتاب "السياسة المدنية". (ينظر: كاتب جلبي مصطفى، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج: 1، ص: 337).

ديكارت[1] أن التصورات والقضايا الأولية أفكار فطرية ترجع إلى العقل، وتضطر النفس للإذعان إليها دون أن تسأل دليلا على صحتها، وإليها ترجع المعرفة النظرية المكتسبة، وبدونها يستحيل البرهان[2].

يقول ديكارت: " هذه الأفكار يبدو بعضها مفطورا في، وبعضها غريبا عني ومستمدا من الخارج، والبعض الآخر وليد صنعي واختراعي، فمن حيث أن لي قوة على تصور ما يسمى على العموم شيئا أو حقيقة أو فكرا يبدو لي أني لم أستمد هذه القوة من جبلتي وفطرتي الخاصة"[3].

يستخلص من كلام ديكارت أنه يقسم مصادر المعرفة إلى ثلاثة أنواع:

1- أفكار فطرية مغروسة في طبائعنا دون اكتساب، وهي أفكار صادقة دائما، بل هي المبدأ الحقيقي الذي تنشأ عنه معارفنا جميعها، وهي معرفتنا اليقينية.

2- أفكار كوناها بأنفسنا، ونحن أحرار في أن نفكر كما نشاء.

3- أفكار تستمد من العالم الخارجي عن طريق الحواس التي تنقل إلى الذهن صور الموجودات، وصدق هذا النوع من الأفكار متوقف على مطابقتها لحقائق العالم الخارجي.

وإذا كان ديكارت يثبت الفطرة المعرفية، فإن له تصورا لمفهوم هذه الفطرة؛ حيث يعتبرها نور العقل البشري، الذي لا يعتريه الشك، فيقول في وصف تلك الفطرة: "ملكة المعرفة التي وهبنا الله إياها، والتي نسميها بالنور الفطري، لا تدرك قط موضوعا لا يكون حقا من حيث هي مدركة له، أعني من حيث يعرفه في وضوح وتميز؛ لأنه كان يحق لنا حينئذ أن نصف الله بالتضليل لو كان وهبنا هذه الملكة منحرفة، وعلى نحو يؤدي بنا إلى أن نأخذ الخطأ بدلا من الصواب حين استعملناها استعمالا حسنا"[4].

وإذا كانت المبادئ العقلية الأولية، والأفكار البديهية فطرية في الخلقة الإنسانية، فإنها — إذن- تقسم بالعمومية، بمعنى أنها تشمل كل العقول؛ بحيث تكون الحقيقة واحدة عند كل الناس العاقلين على حد سواء، لا تتوقف على مزاج أحد، ولا تتعلق بشخص دون آخر[5].

1- ولد رينه ديكارت سنة 1596م في مدينة لاهاي التابعة لإقليم توران في فرنسا، وتوفي عام 1650م في السويد، استند إلى المنهجية المستخدمة في الرياضيات في مجال العلم الطبيعي الدقيق، يعتبر الشك نقطة الانطلاقة في فلسفته التي تعتبر المحرك الرئيسي للفكر الغربي الحديث، ومن معالمها: التركيز على الذات والإرادة المبذولة للوصول إلى أعلى درجات اليقين، ففكرة الله هي فكرة فطرية، بمعنى عرضا نفسيا تكوينيا، من مؤلفاته: "المقال في المنهج". (ينظر: بيتر كونزمان Peter Kunzmann، وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط: 2، ، 2007م، ص: 105، وفضل الله مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط: 3، 1996م، ص: 76).

2- البيشي عبد الله، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 105.

3- الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط: 1، 1413هـ-1992م، ص: 267، 268.

4- ديكارت رينيه، التأملات، ترجمة عثمان أمين، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 73.

5- الزنيدي عبد الرحمان، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (دراسة نقدية في ضوء الإسلام)، مكتبة المؤيد، الرياض، ط: 1، 1412هـ-1992م، ص: 334.

والقول بعموم الفطرة العقلية، وشمولها بين البشر جميعا، لا يعني حضورها لدى جميع العقول بدرجة واحدة من الوضوح والقوة، بل الناس يتفاوتون في بداهتهم وفطنتهم وذكائهم، وذلك كله راجع إلى أسباب اضطرارية أو كسبية، يقول ابن تيمية – رحمه الله- الذي يتبنى هذا الرأي، مشيرا إلى: " أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان"[1].

وبناء على ما سبق فإن جميع العمليات العقلية، تعتمد على الفطرة في تقرير الأوليات الضرورية[2]؛ فلا يمكن إقامة أي حكم عقلي إلا بعد بنائه على تلك الأمور الفطرية.

فالعلاقة بين العقل والفطرة – إذن- ثابتة لا يمكن إنكارها، ومفاد هذه العلاقة أن الفطرة هي أصل الأقيسة العقلية، وإليه ذهب كثير من العلماء، والفلاسفة، يقول أزفولد كوليه: " إن من الصعب أن نضع حدا فاصلا بين الأحكام الأولية التي يقوم بها العقل بفطرته، والأحكام المكتسبة من التجربة"[3]، وإلى ذلك ذهب ابن تيمية حين قال: " إن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها"[4].

والذي ينبغي الإشارة إليه –هنا- هو أن العقل السليم والفطرة السوية متوافقان غير متعارضين، وإذا بدا شيء من التعارض بينهما قدمت الفطرة على مقاييس العقل التي قد تكون ظنية؛ لأنها لو كانت يقينية لما عارضته[5]، ولأن العقل لا يمكنه الخوض في بعض الميادين؛ لكون المنهج العقلي الكلامي عاجزا عن تقديم حلول جذرية لكثير من المسائل المتعلقة بالجانب الإلهي، إذ الأقيسة العقلية والمنطقية بدا فشلها في إثبات المطالب المتعلقة بالأبحاث في الإلهيات[6].

وإذا ثبت ذلك التوافق بين ما جبلت عليه الخلقة الإنسانية في جانبها المعرفي من إدراك للبديهيات، وما منحه العقل الإنساني من قدرة على النظر والإبداع، فإن ما ينتجه العقل من مجال معرفي وأقيسة منطقية صحيحة كفيل بأن يوقظ الفطرة المتأثرة بما يجعلها تخبو وتضعف أو تميل وتنحرف.

ولعل تعارضا يلوح لمن يقرأ قوله تعالى: (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والبصار والأفئدة لعلكم تشكرون)[7]، فيظن أن الآية تدل على أن معارف الإنسان كلها مكتسبة، لم يفطر في خلقته على شيء منها، فيتعارض ذلك عنده مع ما تقرر من فطرية القيم المعرفية والأسس العقلية، والآية لا دلالة فيها على ذلك، وإنما تدل على أحد أمرين:

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 89.

2- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 5، ص: 62.

3- أزفولد كوليه، المدخل إلى الفلسفة نقلا عن القرني عبد الله، العلاقة بين العقل والفطرة، ص: 3.

4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 323.

5- ابن تيمية، بيان تلبيس الجهيمة في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد، لمدينة المنورة، د.ط، 1426هـ، ج: 2، ص: 252-254.

6- الزنيدي، مصادر المعرفة، ص: 387.

7- النحل: 78.

الأول: أن الإنسان خلق لا يعلم شيئا في مرحلة من مراحل هذا الخلق، وذلك قبل أن يمنح مقتضيات تلك الفطرة؛ أي قبل أن يجعل له السمع والبصر والفؤاد، ثم بمنحه إياها صار يعلم ما تقتضيه تلك الفطرة[1].

الثاني: أن الإنسان خلق غير مزود بفروع المعرفة جميعها، وإنما أوتي أصولها بما فطر عليه في خلقته، ثم هو يكتسب ما تعلق بتلك الأصول الفطرية من فروع العلم وحقائقه حين ورود دواعيه، وتوفر أسبابه[2].

وبناء على التفسير الثاني للآية افترق موقف علماء المسلمين وفلاسفتهم الذين يقولون بفطرية القيم المعرفية، وموقف أفلاطون الذي ذهب إلى أن الإنسان يولد عارفا بكل تفاصيل العلم، وذلك في عالم المثل، وإنما يحصل بينها وبين معارفها حجاب حين تحل في الجسد فيقع النسيان.

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 500.

2- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 70.

المبحث الثاني: الفطرة النفسية والفطرة السلوكية (الأخلاقية).

يبرر جمع النوعين في مبحث واحد كون ما جبل عليه الإنسان من خلال، وفطر عليه من أخلاق، يتأثر بما غرز في نفسه من طباع، وخلق فيها من غرائز.

والتوفيق الذي يحصل للإنسان في الاستجابة لنداء الفطرة الذي يرضى بما هو حسن في الأخلاق، ويمج ما كان منها سيئا، إنما يحصل ببذل الجهد وتقديم الكلفة لإحداث التوفيق بين مقتضيات تلك القيم الأخلاقية الفطرية الصالحة، ومتطلبات النفس الغريزية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن أكثر ما يُعد فطرة نفسية من المشاعر الإنسانية التي جبل عليها الإنسان، نهايتها –لا محالة– أن تبرز في سلوك يمارسه الإنسان، وخلق يتصف به العبد.

وسنحاول في هذا المبحث الكشف عن حقيقة هذين النوعين من أنواع الفطرة الإنسانية.

المطلب الأول: الفطرة النفسية.

إن النفس الإنسانية تتضمن جواذب لنيل أمور تفتقدها للمحافظة على بقائها على هيئة تحقق لها إنسانيتها، يطلق بعض علماء النفس على هذه الجواذب: إسم (الغرائز) ويطلق آخرون عليها اسم (السائق)، ويطلق غيرهم أسماء أخرى[1].

والذي نعنيه — هنا– هو أن الإنسان تحركه دوافع فطرية نفسية، بغض النظر عن تسميتها[2]، هذه الدوافع النفسية هي التي اعتبرناها خصائص نفسية فطرية لدى الإنسان، وأطلقنا عليها الفطرة النفسية.

والذي نقصده من بحث هذه الخصائص النفسية الفطرية في الإنسان، ليس الكشف عن آليات عملها ضمن الجهاز النفسي الإنساني، ولا بيان العلاقة الدقيقة بين أجزائها، ولا — حتى– البحث في طبيعتها من حيث تكونها ونموها لدى الإنسان عبر مراحل نموه.

فذلك ما تعنى به الدراسات النفسية الإنسانية في بعض تخصصاتها، وتختلف المدارس والمذاهب النفسية في كثير من الحقائق المتعلقة بالبحث في هذا المجال.

إنما المقصود من بحث ما تعلق بالفطرة النفسية في الإنسان التعرف على بعض ما جبل عليه من خلال في نفسه، حتى نسعى عند بحث الأحكام المتعلقة بها إلى عدم إلغائها ومسخها، بل نحاول ضمن الدراسات الفقهية لتلك الأحكام تثبيت تلك الخصائص النفسية الإنسانية وتنظيمها وتزكيتها، ويمكن أن نسجل ـ هنا ـ ثلاثة أنواع من الدوافع النفسية الفطرية لدى الإنسان؛ وهي حب البقاء، وطلب الكمال، وحب الالتذاذ.

1- تايلور وآخرون، مدخل إلى علم النفس، ترجمة عيسى سمعان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1996م، ص: 830.

2- سبق ذكر علاقة الفطرة ببعض المصطلحات — منها الغريزة– والفرق بينها، ينظر: المطلب الثالث من المبحث الأول من الفصل الأول من الباب الثاني، ص: 123.

الفرع الأول: حب البقاء.

من أبرز ما فطر عليه الإنسان في خلقته حب الحياة، والتطلع إلى البقاء، والتعلق بذلك.

ولذلك نجد أن الإنسان ينفعل لكل ما يهدد حياته، فيستجيب لذلك التهديد بما يقتضيه التهديد والاستعداد.

حتى إنك لتجد الطفل – وهو صبي لا يعقل- لو هددته بأن تسقطه من علٍ، فإنه يرتعد، ويستجيب للتهديد بما أمكنه من وسائل؛ بكاء وارتعادا، وفيه دليل على أن حب البقاء، وإنكار الفناء فطرة في الطفل لا يحتاج إلى تعلمها، بل هي مخلوقة معه[1].

وفطرة حب البقاء والتعلق بالحياة مما يقره الدين وتقرره نصوصه، حيث إن القرآن الكريم يعرض لنا إدراك إبليس لهذه الحقيقة فاتخذها مسلكا لغواية أبينا الأول آدم لما قال له: (هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى)[2] فإبليس ـ هنا ـ علم ما فطر عليه آدم من ميله للبقاء، وتعلقه بالخلود فأتاه من حيث علم أنه سيغويه.

وقال تعالى: (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنْ الْخَالِدِينَ)[3]، وهكذا سعى الشيطان من خلال استغلال الحب الفطري للخلود لدى آدم أن يوسوس له، وأن يقدم له معلومات خاطئة لغوايته.

كما يشير القرآن إلى وجود هذا الدافع الفطري لدى الإنسان في قوله سبحانه: (وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ)[4]، وأحرص من أفعل التفضيل، فهي تدل على اشتراك الناس جميعا في الحرص على الحياة، ولكن اليهود أحرصهم عليها[5].

يقول ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "وقوله (لتجدنهم) من الوجدان القلبي المتعدي إلى مفعولين، والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس؛ أي جميع البشر، فهم أحرصهم على الحياة، فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسبابا، قال أبو الطيب[6]:

1- العودة سلمان، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 7.

2- طه: 120.

3- الأعراف: 20.

4- البقرة: 96.

5- العودة سلمان، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 7.

6- أَحْمَد بْن الْحُسَيْن بْن الْحَسَن بْن عَبْد الصمد أَبُو الطَّيِّب الجعفي الشاعر الْمَعْرُوف بالمتنبي، ولد بالكوفة فِي سنة ثلاث وثلاث مائة، ونشأ بالشام، وأكثر المقام بالبادية، وطلب الأدب وعلم العربية، ونظر فِي أيام الناس، وتعاطى قول الشعر من حداثته حتى فاق أهل عصره وعلا شعراء وقته، قتل فِي بالقرب من النعمانية فِي شهر رمضان من سنة أربع وخمسين وثلاث مائة. (ينظر: البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب، تاريخ بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1422هـ - 2002 م، ج: 5، ص: 164).

أرى كلنـا يهـوى الحياة بسـعيه حريصـا عليـها مستـهاما بها صبا
فحب الجبان النفس أورده التقى وحب الشجاع النفس أورده الحربا"[1].

وإذا كان حب الحياة فطرة إنسانية جبل عليها في خلقته، فإنه ينبغي الإشارة إلى أن ثمة تصورا خاصا تقدمه الرؤية الإسلامية بخصوص هذه الفطرة.

وأول ما يتعلق بحقيقة غريزة حب البقاء ضمن ذلك التصور هو كونها حيادية لا توصف بمدح ولا قدح؛ لكونها من اللوازم التكوينية للخلقة الإنسانية، لا تخضع لاختيار الإنسان فيحمد أو يذم على الاتصاف بها، إنما الذي يخضع لذلك هو توجيه الإنسان لها وطريقة التعامل معها ضمن حدود التربية والمجاهدة التي ينبغي للإنسان أن يخوضها.

وهنا ينبغي الالتفات إلى دور المعرفة الأساسي في توجيه ما فطر عليه الإنسان من التعلق بحب البقاء؛ بمعنى أن الإنسان إذا أدرك حقيقة وجوده، وعرف قيمة هذه الحياة الدنيا، وأن لوجوده امتدادا غير مادي، فأيقن أن حياته لا تنحصر في هذه الحياة الدنيا، بل له امتداد في الوجود الحق (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)[2]، فإن حب البقاء والخلود سيجد اتجاهه الطبيعي والفطري[3].

ولذلك وردت آيات كثيرة تحض الإنسان على أن يوجه فيوضات هذه الفطرة إلى حب البقاء الأزلي وأن يستشعر أنه خلق ليخلد في الأخرى التي هي الحياة الحقيقية والأبدية (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)[4]، وقال سبحانه: (وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ)[5]، وهكذا وردت آيات كثيرة تدعو الإنسان إلى أن يوجه فطرة حب البقاء عنده إلى التعلق بالخلود الحق في دار القرار كي لا يسيطر عليه —مع الغفلة– حب الدنيا فيركن إليها فيهلك.

وإذا كان الإنسان مدعوا إلى توجيه هذه الفطرة — فطرة حب البقاء– إلى التعلق بالآخرة التي هي محل الخلود الحق، فإن ذلك لا يعني أبدا دعوة الإنسان إلى أن يعرض عن الدنيا إعراض من يلغي أصل هذه الفطرة التي جبل عليها محبا للحياة الدنيا، بل الإنسان مطالب أن ينظم هذه الفطرة ويزكيها، فهي أصل له جذور في تربة فطرته لا ينبغي أن يغفل عن تقليم أظافرها، ولا عن قص فروع أشجارها حين يشتد نموها.

1- ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج: 28، ص: 168.
2- العنكبوت: 64.
3- اليزدي مصباح، حب البقاء والخلود، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزدي mesbahyazdi.com.
4 - العنكبوت: 64.
5- القصص: 60.

الفرع الثاني: طلب الكمال[1].

يعتبر طلب الكمال من الميول الفطرية والذاتية المتجذرة في الإنسان، وهو غريزة أساسية تشكل مع غريزة حب البقاء تكاملا في شخصية الإنسان؛ إذ لا كمال دون بقاء، ولا قيمة لبقاء دون كمال، وتتجلى فطرة حب الكمال وطلبه في صورتين: إحداهما حب الاقتدار، والأخرى البحث عن الحقيقة.

أولا: حب الاقتدار.

أما حب الاقتدار فإنه متجذر في النفس الإنسانية يجدها كل إنسان في أعماق نفسه؛ حيث إنك ترى الطفل في صباه يستجيب لنداء هذه الفطرة فيسعى إلى تحقيق ما يلبي حاجتها فتراه يحاول الوقوف على قدميه فيكون اسعد ما يكون حين يتحقق له ذلك، وما ذاك إلا لكونه لبى حاجة في النفس ملحة وفطرة في الخلقة غالبة.

وتتعدد مظاهر إلحاح هذه الفطرة النفسية لدى الناس، تبعا لقوانين الهداية الربانية في الوجود، واستعداد كل منهم للقيام بما خلق له، ثم لما يعينهم على ذلك من أسباب ويؤتون من فرص، والنبي صلى الله عليه وسلم قال: "اعملوا فكل ميسر لما خلق له"[2].

وتبعا لذلك كله فإن ذلك التنوع في انطلاق الناس لإثبات قدراتهم في مجالات الحياة ما هو إلا نتاج فعل غريزة حب الاقتدار فعلها في الخلائق ضمن ما أتيح لهم من فرض وهيئ لهم من توفيق وهداية.

فتجد هذا يحقق استجابته لنداء هذه الفطرة فيما يبذل من تمارين في تطوير مهارته الرياضية، وذاك فيما ينال من مكاسب في بلوغ مناصب ونيل وظائف، وآخر فيما يرقى إليه من مستويات تحصيل العلم.

وإذا سجلنا – في الفرع السابق- فطرة حب البقاء بالحيادية، فلا يحكم عليها إلا بعد النظر إلى ما وجهت إليه، فإن الحكم نفسه يتعلق بفطرة حب الكمال والتطلع إليه، فإذا وجهت هذه الغريزة في النفس إلى ما يشرع للإنسان أن يتطلع إليه مما يعد حقا من الكمال الإنساني؛ كالسعي إلى التحرر بالدفاع عن المقدس والنفس والعرض والأرض، عدّ ذلك من عظائم السلوك، بل من أكبر الجهاد (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)[3]، أما إذا انحرف الإنسان بهذه الغريزة وأطلق لها العنان يتجاوز بالطموح بها حدود الكمال البشري، فتثمر عنده كبرياء المتجبرين، وسلوك الظالمين، فإنها –حينئذ- تعد من أسوأ ما تأمر به النفس (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ)[4].

1- اليزدي مصباح، حب البقاء والخلود، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزدي mesbahyazdi.com.

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: تفسير القرآن، باب: (فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَى) [الليل: 10]، ج: 6، ص: 171، رقم : 4949، ومسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ج: 4، ص: 2040، رقم:2647/7.

3- العنكبوت: 69.

4- يوسف: 53.

وتسمو فطرة حب الاقتدار لدى بعض الناس حين يحصلون المعرفة الحقة عن أنفسهم وعن الكون، فتدعوهم هذه الفطرة إلى الرقي في معارج القدس، والسمو إلى معالي المطالب، فتهفو نفوسهم إلى طلب القرب من الله، فيتقربون إليه – بعد أداء فرائضهم- بنوافل الطاعات حتى يحصلوا أقصى ما يقدر عليه بشر، فتلبى لديهم فطرة حب الاقتدار بأن تشبع حتى ترضى؛ لأنها تصير إلى وضع تستمد اقتدارها من قدرة الله، يقول الله تعالى: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته"[1].

ثانيا: البحث عن الحقيقة[2].

بحث الإنسان عن الحقيقة وشغفه بالتعلم والاطلاع مظهر آخر من مظاهر تجلي فطرة حب الكمال الكامنة في نفسه، ويمكن ملاحظة آثار هذه الفطرة في الأسئلة الكثيرة التي يشعر بها أحدنا تلح عليه وتدفعه للإجابة عنها، منذ نعومة أظفاره، وتستمر معه طول حياته، مما يدفعه إلى بذل كل جهد لتحصيل إجابات يشبع لها نهم دوافعه الفطرية تلك، ويحقق صورة أخرى من صور حب الكمال الفطري لديه.

ولعل كثيرا من الإنجازات العلمية في مناحي الحياة المختلفة يرجع الفضل فيها إلى تلك الدوافع الفطرية التي حققت للإنسان هذا النوع من الكمال البشري العجيب.

وتتنوع مخرجات هذا الدافع الفطري في الناس؛ كما تنوعت في دافع حب الاقتدار للعوامل ذاتها التي ذكرت هناك.

وكان من أثر ذلك ما نشهده من تنوع اهتمامات الناس في طلب المعرفة وحب الاطلاع، وتفاوتهم في ذلك قوة وضعفا، وإفراطا وتفريطا.

وإذا طغت فطرة البحث عن الحقيقة عن وضعها الطبيعي عما يدفع إلى الكمال البشري المشروع، فإن هذه الفطرة كغيرها من أنواع الفطرة الأخرى تحتاج إلى ضبط وتنظيم، حتى تدفع صاحبها إلى البحث – فقط- في المجال الذي يتسنى له البحث فيه، ولا يتجاوز حدود ما يمكنه الخوض فيه فيردى.

وربما وجد الشيطان ضالته حين يفرط الإنسان بدافع البحث عن الحقيقة فيبث في نفسه من وساوسه ما يختلط مع دوافع فطرته ما يروم به المحال من المعرفة، وحينها ينبغي أن تقلم للفطرة النفسية على وجه الوجوب أظافر طالت، كما يسن أن تقلم أظافر الفطرة الجسدية.

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: التواضع، ج: 8، ص: 105، رقم : 6502.

2- اليزدي مصباح، حب البقاء والخلود، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزدي .mesbahyazdi.com

يقول محمد الغزالي: « وقد تمر بالخاطر هواجس فنتساءل عن أسرار هذا الأزل الغامض على عقولنا، وذلك من استشراف العقل إلى اكتناه ما يعجزه، ولا يقدح ذلك في صحة الإيمان فعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن ناسا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سألوه: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: "أوجدتموه؟" قالوا: نعم، قال: "ذاك صريح الإيمان"[1]».

وفي رواية أخرى: "الحمد لله الذي رد كيده – الشيطان– إلى الوسوسة"[2]، وعن ابن مسعود رضي الله عنه: «قالوا يا رسول الله: إن أحدنا ليجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حممة، أو يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به، قال: "ذلك محض الإيمان"[3]».

إن تاريخ الإنسان والعالم والحياة كلها جدّ بعد عدم، لا يدري مراده، وربما استطاع الإنسان إدراك أعراض يسيرة في بيئته المحددة، أعراض تمس يومها الحاضر، أو أمسها القريب، أو غدها الموشك وقد يكون من هذه الأعراض المدركة جملة من المعارف النافعة ثم تقف بعد ذلك اشعة بصيرته فل تستطيع حراكا ولا إدراكا، فإذا كانت تلك حدود قدرته العقلية في عالم الشهادة، فلا جرم أن يكون في عالم الغيب أعجز، وعن فهمه أقصر[4].

الفرع الثالث: حب الالتذاذ[5].

يعتبر حب الالتذاذ والسعي إلى إدراك السعادة الدافع الفطري الأساسي الثالث من الدوافع الفطرية لدى الإنسان، ومجال هذا الدافع واسع، بعضه يتعلق بالجسد الإنساني، وبعضه يتعلق بالجانب الروحي، والبعض الآخر ذو علاقة بهما، ويتجلى دافع حب الالتذاذ الفطري في الغرائز، والعواطف والأحاسيس، وحب الجمال.

أولا: الغرائز:

والمراد بالغرائز –هنا– تلك المتطلبات الجسمية التي خلق الإنسان على هيئة يدعى بقانونها إلى تلبيتها.

1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: بيان الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وجدها، ج: 1، ص: 119، رقم: 132/209.

2- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الأدب، باب: في رد الوسوسة، ج: 4، ص: 329، رقم: 5112، والنسائي في سننه، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: الوسوسة وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر أبي هريرة في ذلك، ج: 6، 171ص: ، رقم: 10503 ، وأحمد في مسنده، ومن مسند بنى هاشم، مسند عبد الله بن العباس بن عبد المطلب عن النبي صلى الله عليه و سلم، ج: 1، ص: 235 ، رقم: 2097، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

3- رواه النسائي في سننه، كتاب: عمل اليوم والليلة، باب: الوسوسة وذكر اختلاف ألفاظ الناقلين لخبر أبي هريرة في ذلك، ج: 6، ص: 170، رقم: 10501.

4- الغزالي محمد، عقيدة المسلم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت، ص: 31، 32.

5- اليزدي مصباح، حب البقاء والخلود، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزدي mesbahyazdi.com.

ولا نقصد بهذا المصطلح المعنى الخاص المستخدم في بعض المدارس النفسية التي تفسر السلوك الإنساني بناء عليه ضمن نظريات مختلفة، بل أحيانا متعارضة، ولعل من أهم الغرائز الإنسانية التي جبل عليها الإنسان كونه مدفوعا بالفطرة إلى الاستجابة لغريزتي الأكل والجنس، وغريزة الدفاع عن النفس، ولكل غريزة من هذه الغرائز أعضاؤها، وجهازها، ونظامها الذي يحكمها.

وإذا كان الإنسان لا يلام على الاستجابة لهذه الغرائز لفطريتها، فإنه مدعو إلى أن يلتزم بقانون الشريعة الذي جاء ينظم هذه الغرائز ويزكيها، وتنظيم الدين لهذه الغرائز وتزكيتها إنما هو قائم على أساس أن هذه الغرائز محكومة بنظام —كما سبق الإشارة إليه- يعدّ من لب قانون الفطرة المتعلق بدافع حب الالتذاذ، وتشير الدراسات النفسية في علم النفس السلوكي[1] إلى أن هذه الغرائز تمتاز بخصائص من أهمها:

1- ترابط الدوافع وتمازجها؛ كتدافع الغريزة الجنسية، ودافع حب الجمال لدى الإنسان في اختيار الزوجة.

2- تأثير الدوافع على القيم الأخلاقية؛ حيث تعتبر الدوافع محدّدا أساسيا لقيمة السلوك الأخلاقية عند الإنسان، فإذا أخذنا المثال السابق، وهو الإقبال على الزواج من امرأة بدوافع مختلفة -ضمن الصفة الأولى لقانون هذه الدوافع- منها دافع غريزة الجنس، وحب الجمال، ودافع إرضاء الله - وهو فطرة إنسانية-، ودافع الاقتدار، ودافع حب الكمال، فإن قيمة السلوك - وهو الزواج- يحددها الدافع الغالب منها.

وقد وردت نصوص الوحي تؤكد هذه الحقيقة، التي قررها علماء النفس، فقال النبي صلى اله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه "[2].

وقال عليه الصلاة والسلام: "تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك"[3].

3- تزاحم الدوافع: من خصائص الدوافع الغريزية — لتعددها- أنها تزاحم، وإذا لم يهتد صاحبها بتوفيق إلى تقديم أهمها حصلت الخيبة في الاختيار والإحباط في التوجه.

بناء على هذه الحقائق وردت نصوص الوحي تنظم هذه الغرائز وتزكيها؛ ففي غريزة الأكل —مثلا- أذن للإنسان في تناول ما يلبي له متطلباته ولكن بما يكبح جماحها، وينظم مسالكها؛ فكان متعلق هذا التنظيم تحديد الدافع الأساس في تناول الطعام الذي لا ينبغي أن يكون إلا التعرض لنعمة الله والتقوي بها على طاعته، يقول صلى الله عليه وسلم: "إذا أكل أحدكم طعاما فليقل: بسم الله، فإن نسي في أوله فليقل:

1- نجاتي محمد عثمان، علم النفس في التراث الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ-1996م، ج: 3، ص: 238.

2- رواه البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ج: 1، ص: 6، رقم: 1.

3- رواه البخاري، كتاب: النكاح، باب: الأكفاء في الدين، ج: 7، ص: 7، رقم: 5090، ومسلم، كتاب الرضاع، باب: استحباب نكاح ذات الدين، ج: 2، ص: 1086 ، رقم: 1466/53.

بسم الله في أوله وآخره"[1]، وقال صلى الله عليه وسلم: "إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده عليها ويشرب الشربة فيحمده عليها"[2].

ومن متعلقات تنظيم هذا الدافع عدم الإسراف فيه: (وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ)[3]، ومن الإسراف فيه أكل ما ليس طيبا، والمراد بالطيب من الأكل ما يتوافق في تناوله وأركان الفطرة بأنواعها؛ فلا يجوز أكل ما اغتصب من الطعام، لأنه يعارض الفطرة السلوكية وإن وافق فرعا في الفطرة الجسدية، ولا يجوز تناول ما يضرّ أو يهلك لأنه يعارض أنواعا من الفطرة وإن وافق نوعا منها.

وكذلك الأمر بالنسبة لغريزة الجنس التي أقرها الدين وأذن في إشباعها، بل حض عليه، فقال صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنّه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنّه له وجاء"[4]، ولكن دعا بالمقابل إلى ضبطها بتوافق أركان الفطرة وأسسها كي تؤدي وظيفتها، فلم يأذن في إشباعها إلا ضمن العلاقة المشروعة: (وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْعَادُونَ)[5]، ولم يعتبر من العلاقات الجنسية مشروعا إلا ما كان بزواج، بين ذكر وأنثى، فإنه قانون الفطرة، وما عداه فهو مسخ ونسخ لها.

ثانيا: العواطف والأحاسيس.

تعد العواطف والأحاسيس ضمن أهم الدوافع الفطرية النفسية التي تسيطر على مشاعر الإنسان وتوجهه.

أما العواطف فهي تلك المشاعر الناشئة في النفس الإنسانية تجاه الآخرين تدفع إلى الميل إليهم ومواساتهم، ولعل من أرقى تلك العواطف ما يشعر به الآباء تجاه أبنائهم، أو الأزواج تجاه زوجاتهم، والعكس، ...[6].

1- رواه الترمذي في سننه، كتاب:الأطعمة، باب: ما جاء في التسمية على الطعام، ج: 4، ص: 288، رقم: 1858، وأحمد في مسنده، مسند فضالة بن عبيد الأنصاري رضي الله عنه، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، ج: 6، ص: 207، رقم: 25774، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب:الأطعمة، ج: 4، ص: 121، رقم: 7087، وقال الحاكم هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه. (ينظر: الحاكم أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411هـ – 1990م، ج:4، ص:121).

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: استحباب حمد الله تعالى بعد الأكل والشرب، ج: 4، ص: 2095 ، رقم: 2734/89).

3- الأعراف: 31.

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: من لم يستطع الباءة فليصم، ج: 3، ص: 26، رقم: 5065، ومسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ج: 2، ص: 1018 ، رقم:1400/1.

5- المؤمنون: 5-7.

6- الخازن، منير وهيبة، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعيين، د.ط، د.ت، ص: 24.

ولقد وردت نصوص من الكتاب والسنة تذكر هذا الميل الفطري النبيل، قال تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً)[1]، ولعل قيام الإنسان بمهمته في هذه الحياة ما كانت لتقم على الوجه الذي لأجله خلقه الله إلا إذا فطر على هيئة تبرز فيها تلك العواطف، توجهه نحو إقامة علاقته مع صنف من الناس مخصوصين على الوجه المطلوب والشكل المرغوب.

ومن هنا قضت الحكمة الإلهية خلق الإنسان بتلك العواطف، وكان من غير المعقول أن يطلب الله منه – بعد أن خلق فيه تلك العواطف، وأودع فيه بحكمته السامية تلك المشاعر –نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها، ولكن للشرائع السماوية بإزاء هذه العواطف مطلب آخر؛ وهو كبح جماحها، والحد من فيضانها[2].

فكان لزاما على الإنسان – ضمن مبدأ تكليفه وابتلائه- أن يضع لهذا الدافع الفطري حدا بحيث لا يتجاوزه ليعتدي على دوافع فطرية أخرى ربما كانت أقوى منه، فإذا كان الإنسان ذا عاطفة جياشة فطرت في أصل خلقته إزاء آبائه وأبنائه، فلا يحق له أن تسيطر عليه تلك العواطف فيفرط في حقوق بارئه.

ولذلك وردت نصوص تقرر الحقيقتين معا، تقرر – من جهة- كون تلك العواطف مما جبل عليه الإنسان وأذن له في الاستجابة لندائها، كما تقرر– من جهة أخرى- أنه لا يحق له أن يركبها إذا طغت وعلا سقف مطالبها، فيظن تعارض تلك النصوص ولا تعارض.

فمن ذلك – مثلا- ما ورد من الآيات المصرحة بقيمة الدوافع الفطرية العاطفية إزاء بعض المقربين؛ (وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ)[3]، وبالمقابل وردت آيات أخرى تكشف عن خطر هذه الدوافع حين تنحرف عن مسارها؛ منها قوله تعالى: (إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ)[4]، وقوله سبحانه: (وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ)[5]، وقوله سبحانه: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ)[6].

أما الأحاسيس والانفعالات فهي لون آخر من المشاعر التي غرست في خلقة الإنسان، وهي أبرز وأظهر مراتب النفس، فدون هذه المرتبة –كما يقرر علماء النفس- مراتب أعمق وأعقد[7].

1- الروم: 21.

2- عمارة محمد، الغناء والموسيقى: حلال أم حرام، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1999م، ص: 40.

3- الفرقان: 74.

4- التغابن: 14.

5- الأنفال: 28.

6- التوبة: 24.

7- نجاتي محمد عثمان، علم النفس في التراث الإسلامي، ج: 3، ص: 239.

فالهم أو الحزن اللذين يجدهما الإنسان، ومثلهما أحاسيس أو انفعالات كثيرة؛ كالفرح والسرور؛ أو الخوف أو الأمان... هذه كلها مشاعر تبرز على مستوى سطح النفس، ودونها مشاعر أخرى أعمق تنتجها، فالشعور بحب الشيء، ثم الشعور بالرغبة في السعي إليه، فإن فعل ثم لم يبلغ مراده نتج عنده شعور آخر يبرز على مستوى سطح النفس يسمى الحزن أو الهم، وفي المقابل إذا بلغ مراده بسعيه ذاك انتابه شعور آخر يسمى الفرح.

وهكذا تتوالى على النفس البشرية المشاعر المختلفة تبعا للدوافع الخفية المنتجة لها؛ فإذا أحس شخص بشيء يهدده أو بخطر يدهمه نشأ عنده شعور يسمى الخوف، فإذا انعدمت تلك المهددات انتابه الشعور بالأمان، وهكذا[1].

وإذا كان الإسلام في تشريعاته قد اعترف بهذه المشاعر الفطرية ولم يشرع لها ما يلغيها، فهذا سيد البشر تدمع عيناه كعلامة على وجدان مشاعر الحزن عند وفاة ابنه، فيقول: "إن العين تدمع، والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضى ربنا، وإنا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون"[2].

فإنه في الوقت نفسه شرع ما يضبط هذه المشاعر كي لا تدفع صاحبها إلى الشطط حين يفرح أو يحزن، وحين يخاف أو يأمن.

وفي هذا السياق – سياق طغيان تلك المشاعر– وردت النصوص التي تشعر بذمها؛ يقول سبحانه: (قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ)[3]، وقال تعالى: (لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)[4].

ثالثا: حب الجمال.

حب الجمال فطرة مركوزة في نفوس الآدميين، فترى الإنسان يطرب وينتعش لكل هو جميل، مما تلذ عينه، أو تستطيبه أذنه، أو تشتهيه نفسه، وفي الجنة التي هي قمة الجمال والكمال فيما أبدعته يد القدرة يقول المصطفى صلى الله عليه وسلم عنها أنها تحوي: "ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر"[5].

1- اليزدي مصباح، حب البقاء والخلود، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزدي، mesbahyazdi.com.

2- رواه البخاري في صحيحه كتاب: الجنائز، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنا بك لمحزونون"، ج: 2، ص: 83، رقم: 1303، ومسلم في صحيحه، كتاب: الفضائل، باب: رحمته صلى الله عليه وسلم الصبيان والعيال وتواضعه وفضل ذلك، ج: 4، ص: 1807 ، رقم: 2315/62.

3- القصص: 76.

4- الحديد: 23.

5- رواه البخاري في صحيحه كتاب: بدء الخلق، باب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، ج: 4، ص: 118، رقم: 3244، ومسلم في صحيحه، كتاب: الجنة وصفة نعيمها وأهلها، ج: 4، ص: 2174، رقم: 2824/2.

وقال سبحانه: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ)[1]، وحب الزينة والجمال الذي فطر الإنسان عليه دافع يحقق للإنسان أهم الأبعاد الإنسانية التي تميز الإنسان عن غيره من المخلوقات، فلذلك فإن الخطأ في الحكم على ما له صلة بعلاقة الإنسان بالجمال؛ كالسماع، وممارسة التصوير أو النظر إليه، وكل ما له علاقة بالفن، تكون عواقبه على الإنسان وخيمة.

ونصوص الوحي وردت موافقة ومذكرة بعهد الفطرة الجمالية التي رسخت في حنايا النفس الإنسانية فها هو القرآن يتحدث عن اتخاذ الإنسان الزينة ليس باعتبارها مباحا، بل باعتبارها واجبا[2]، وذلك حين صلاته ومناجاته ربه، فيقول تعالى: (يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[3]، والقرآن الكريم حين يعدد نعم الله على الإنسان، لا يذكرها – فقط- لكونها منافع مادية، بل يشير أيضا إلى أوجه الجمال فيها؛ يقول سبحانه وتعالى: (وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ)[4].

بل إن القرآن الكريم حين يعرض الحقائق الكبرى يعبر عنها بصورة بيانية جمالية آسرة[5]، فأنت حين تقرأ القرآن الكريم تجد نفسك أمام تصوير فني فريد يكاد يأخذ بالألباب، كما يلبي مطالب فطرتك الإيمانية، والفطرة المتمثلة في حب الجمال، فانظر –مثلا- إلى الجمال يعرض من خلاله الكمال؛ كما قدرة الله اللامحدودة في العطاء من خلال كلماته؛ كلماته الكونية، وكلماته الشرعية، يقول سبحانه: (وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)[6]، والقرآن يصور – أيضا- بجمال لا حدود له قيمة كلمة التوحيد حين تغرس في القلوب، فتشع أنوارها في الكيان الإنساني عطاء وبركة فيقول: (أَلَمْ تَرَى كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)[7].

1- الزخرف: 71.

2- عمارة محمد، الغناء والموسيقى، ص: 53.

3- الأعراف: 31، 32.

4- النحل: 5-7.

5- عمارة محمد، الغناء والموسيقى، ص: 56.

6- لقمان: 27.

7- إبراهيم: 24، 25.

ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يتأثر للجمال، ويتجاوب معه، فكان يدعو الله في صلاة الاستسقاء قائلا: "اللهم أنزل في أرضنا زينتها وسكنها"[1]، كما كان ينفر من القبح ويستعيذ منه، فكان يدعو في سفره قائلا: "اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر، وكآبة المنظر، وسوء المنقلب في المال والأهل"[2]، كما أثر عنه صلى الله عليه وسلم حبّه للصوت الحسن، ويدعو إلى تزيين القرآن به حين قراءته؛ فيقول: "زينوا القرآن بأصواتكم"[3].

وإذا كان الإسلام قد اعترف بدافع حب الجمال كفطرة إنسانية وأذن في إشباعه، بل منع خنقه وتجميد روافده: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ)[4]؛ فإنه أذن في ذلك في الحدود التي تصلح أمر الإنسان وتعينه على أداء تكاليفه، فلا يحل – إذن- أن يطلق العنان بدافع هذه الفطرة لتعمل ضد ما قصد لإيجادها، يقول محمد عمرة: "بالطبع فارق بين أن تكون الزينة والتزين والجمال والاستمتاع بالفنون مباحة، بل أحيانا تصبح فريضة إذا كانت جزءا من تربية النفس الإنسانية السوية، فارق بين أن تقول: إن الفنون الجميلة مباحة ومطلوبة، لأنها جميلة، ولأنها تجعلنا نشكر نعمة الجمال التي أنعم الله تعالى علينا، فارق بين هذا، وبين أن تحول حياتنا إلى زينة، لأنه فارق بين أن نسمع الغناء، وبين أن تتحول حياتنا إلى غناء، فارق بين أن نقول: إن الأغاني العاطفية إذا رققت مشاعر الإنسان فهي مباحة ومطلوبة، وبين أن يتحول مجتمعنا وتتحول حياتنا إلى كلام عن الحب والجسد والغراميات..."[5].

ولعل إغفال جوهر العلاقة القائمة بين هاتين الحقيقتين حقيقة كون حب الجمال فطرة إنسانية أذن الدين في إشباعها، وحقيقة كون هذا الإشباع له حدود إذا تعديت حصل الإصرار، كما قال المتنبي:

أفد طبعك المكدود بالجد راحة يجم وعليه بشيء من المزح.

ولكن إذا أعطيته المزح فليكن بمقدار ما تعطى الطعام من الملح.

أقول لعل إغفال جوهر العلاقة بين تلك الحقيقتين هو الذي جعل من يتصدى للحكم على بعض تصرفات

1- رواه الطبراني في الكبير، سليمان بن سمرة عن أبيه، ج: 7، ص: 268 ، رقم: 7095، وأبي عوانة في مسنده، باب: بيان ما يخاف من الريح إذا هبت وإيجاب التعوذ من شرها والسؤال من خيرها والدليل على أنها من عند الله ربما كانت رحمة وربما كانت نقمة وأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يتغير لونه عند هبوبها فإذا جاء المطر سري عنه، ج: 2، ص: 122 ، رقم: 2523، وأخرجه البزار في مسنده، مسند سمرة بن جندب رضي الله عنه، ج: 2، ص: 154، رقم: 4573 قال الأصبهاني: لم يرو هذه اللفظة عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا سمرة، وهو غريب من حديث مطر، تفرد به سعيد بن بشير. (ينظر: الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 3، ص: 77).

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، ج: 2، ص: 978 ، رقم: 1342/425.

3- رواه البخاري في صحيحه كتاب: التوحيد، باب: قول النبي صلى الله عليه و سلم "الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة"، ج: 6، ص: 2742 ، رقم: 4653.

4- الأعراف: 32.

5- عمارة محمد، الغناء والموسيقى، ص: 54، 55.

الإنسان التي لها علاقة بدافع حب الجمال يقع أمام حيرة منشؤها تعارض النصوص الواردة في الموضوع – في ظاهر الأمر- ولا تعارض في الحقيقة لإمكان الجمع.

المطلب الثاني: الفطرة السلوكية (الأخلاقية).

يعتبر ما جبل عليه الإنسان في خلقته من الأخلاق الحسنة من أهم مكونات الفطرة الإنسانية وأنواعها، والذي يقرأ نصوص الوحي – وهي كثيرة- التي تشير إلى أن أصل طبيعة الإنسان خيرة[1]، منها ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " الناس معادن كمعادن الفضة والذهب، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا، والأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف "[2].

ففي الحديث دلالة فروق الهبات الفطرية الخلقية، كما أن فيه دلالة على أن خيار الناس في تكوينهم الفطري هم أزكى أخلاقا، وأن هذا التكوين الفطري يصاحب الإنسان في جميع أحواله.

وعن حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: حدثنا رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثين، قد رأيت أحدهما وأنا أنتظر الآخر، حدثنا: "أن الأمانة نزلت في جذر قلوب الرجال، ثم علموا من القرآن، ثم علموا من السنة" وحدثنا عن رفعها قال: "ينام الرجل النومة، فتقبض الأمانة من قلبه، فيظل أثرها مثل أثر الوكت، ثم ينام النومة فتقبض فيبقى أثرها مثل المجل، كجمر دحرجته على رجلك فنفط، فتراه منتبرا وليس فيه شيء، فيصبح الناس يتبايعون، فلا يكاد أحد يؤدي الأمانة، فيقال: إن في بني فلان رجلا أمينا، ويقال للرجل: ما أعقله وما أظرفه وما أجلده، وما في قلبه مثقال حبة خردل من إيمان ولقد أتى علي زمان وما

1- يذهب إلى كون الفطرة الإنسانية خيزة، قدماء الفلاسفة؛ كسقراط وأرسطو، حيث يرى سقراط أن نفس الطفل خباء للكمال، لا تظهره إلا المناقشة والتحاور.(ينظر: موسى محمد يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، ص: 61)، كما يرى أرسطو أن: " الإنسان خير على وجه العموم، وهناك جانبان من الخير: جانب يرثه الإنسان بحسب فطرته التي زود بها، وجانب آخر يتصل باستعداداته، وقدراته، لو وفرت لها التربية السليمة والتوجيه السديد" (ينظر: مرسي محروس سيد، التربية والطبيعة الإنسانية في الفكر الإسلامي وبعض الفلسفات الغربية، دار المعارف، القاهرة، ط: 1، 1988م، ص: 33)؛ كما ذهب إلى القول بخيرية الفطرة الأخلاقية الإنسانية من فلاسفة الفكر الغربي الحديث "اسبينوزا"، و" فرويل"، و" ليبنز"و "مايرانش"، وأبرزهم: "جان جاك روسو"، وأبرز من حاول تطبيق آراء روسو على التربية هو بستالوتزي. (ينظر: البيشي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، ص: 73)، وخالف فلاسفة غربيون آخرون، فقالوا بكون الفطرة الأخلاقية لدى الإنسان شريرة؛ منهم فرويد صاحب نظرية التحليل النفسي، حيث يرى أن الطفل مطبوع على الشر تحكمه الغرائز التي أهمها – عنده- غريزة الجنس. (ينظر: قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، بيروت، ط: 7، 1402هـ، ص: 31، 32، ومنهم الفيلسوف الإنجليزي هوبز، وكذلك هربرت سبنسر حيث يقول: "إن الطفل يشبه الإنسان المتوحش، إن ملامحه الجسدية، وغرائزه الخلقية لتنذرنا بالمتوحش"، (ينظر: عبد الدائم، عبد الله، التربية عبر القرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 5، 1984م، ص: 490)، وهذا المذهب ليس جديدا، بل قال به من القدماء: البراهمة، والبوذيون الهنود، ومن تبعهم من مفكري العرب؛ كأبي العلاء المعري"، (ينظر: موسى محمد يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، ص: 61).

وممن ذهب إلى ذلك –أيضا- من فلاسفة اليونان أفلاطون حيث يذهب إلى أن الإنسان شرير بطبعه، وما هبطت النفس من عالم المثل إلا لاقترافها الخطيئة، وما وجودها في الحياة إلا تكفير عن هذه الخطيئة.(ينظر: مرسي، محروس السيد، التربية والطبيعة الإنسانية في الفكر الإسلامي، ص: 29).

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: الأرواح جنود مجندة، ج: 4، ص: 2031 ، رقم: 2638/160.

أبالي أيكم بايعت، لئن كان مسلما رده علي الإسلام، وإن كان نصرانيا رده علي ساعيه، فأما اليوم: فما كنت أبايع إلا فلانا وفلانا"[1].

ووجه دلالة الحديث على خيرية الفطرة الأخلاقية الإنسانية، أنه صلى الله عليه وسلم أشار إلى أن الأصل في الإنسان أنه خلق أمينا، ثم ورد الوحي يذكر الإنسان بتلك الفطرة التي خلق عليها.

ويؤكد فطرية الأخلاق الخيرية في الإنسان –أيضا– قوله صلى الله عليه وسلم للمنذر ابن أشج: " فيك خصلتان يحبهما الله، الحلم والأناة"، فقال: يا رسول الله: أقديما كانا في أم حديثا؟، قال: "بل قديم"، فقال: الحمد لله الذي جبلني على خصلتين يحبهما [2]، فقوله صلى الله عليه وسلم للمنذر: "بل قديم"، وقول المنذر جبلني على خصلتين، وإقراره صلى الله عليه وسلم عليه، دليل على كون الحلم والأناة، وهما من الأخلاق الإنسانية الفطرية الخيرية، دليل على كونهما أصليتين في الإنسان.

كما يؤكد هذه الحقيقة ما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: " ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء "[3]، وكذا حديث النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم"[4].

وهنا قد يرد اعتراضان على خيرية الفطرة السلوكية، الأول منهما ورود بعض النصوص الدالة على أن الإنسان جبل على بعض الأخلاق المذمومة؛ كقوله تعالى: (إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا إِلَّا الْمُصَلِّينَ)[5]، وقوله تعالى: (خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ)[6]، وقوله تعالى: (إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ)[7]، أما الاعتراض الثاني فذو علاقة بانحراف كثير من الناس؛ حيث يستغرب حصول ذلك مع كون فطرتهم خيرة.

1- رواه البخاري في صحيحه كتاب: الرقاق، باب: رفع الأمانة، ج: 8، ص: 104 ، رقم: 6497، ومسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: رفع الأمانة والإيمان من بعض القلوب، وعرض الفتن على القلوب، ج: 1، ص: 126، رقم: 143/230.

2- أصله عن مسلم: "إن فيك خصلتين يحبهما الله: الحلم، والأناة "، كتاب: الإيمان، باب: الأمر بالإيمان بالله ورسوله، وشرائع الدين، والدعاء إليه، ج: 2، ص: 48، رقم: 17/25، وروى الزيادة: النسائي في سننه، كتاب: المناقب، باب: الأشج رضي الله عنه، ج: 7، ص: 371، رقم: 8248، وأبو داوود في سننه، كتاب: الأدب، باب: في قبلة الرجل، ج: 3، ص: 452، رقم: 5225، وأحمد في مسنده، كتاب: أول مسند المدنيين، باب: حديث وفد عبد القيس عن النبي صلى الله عليه و سلم، ج: 39، ص: 490، رقم: 17862، وأورده البخاري –بالزيادة– في كتابه: خلق أفعال العباد، باب: أفعال العباد، ت: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية – الرياض، د.ط، د.ت، ص: 58.

3- سبق تخريجه، ص: 138.

4- سبق تخريجه، ص: 117.

5- المعارج: 19-22.

6- الأنبياء: 37

7- العاديات: 6-8.

أما الاعتراض الأول فيجاب عنه من وجهين:

الوجه الأول هو أن القول بأن الناس يميلون إلى الخير بفطرتهم، وكونهم يحمدون الفضائل ويذمون الرذائل، لا يعني أنهم خلقوا على هيئة ملائكية، بل هم بشر تنازعهم أهواء، وتقف دون المضي إلى القيم العالية التي فطروا عليها طبائع أمروا أن يغالبوها، وهذا هو معنى التكليف.

وإذا ثبت حين تعريف الفطرة، أنها الهيئة التي خلق عليها الإنسان ظاهرا وباطنا، فإنه مما خلق عليه الإنسان تلك الغرائز التي لا يمكن إلغاؤها، بل تزكيتها؛ لأنها تؤدي دورا مهما في ضمان دعم الشخصية البشرية، كما أنها عامل أساسي في قيام حقيقة التكليف.

يقول محمد الغزالي: " إن فطرة الإنسان خيرة، وليس معنى هذا أنه ملاك لا يحسن إلا الخير، بل معنى هذا أن الخير يتواءم مع طبيعته الأصلية، ..."[1].

كما يجاب عن هذا الاعتراض – أيضا- بكون الإنسان ميالا إلى الخير بطبعه وفطرته، غير أن عوامل أخرى تدفعه إلى الانحراف عنها؛ بعضها من داخله وبعضها من خارجه، ولقد أشار حديث عياض إلى واحدة منها، وذلك في قوله: "وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم"[2].

أما الاعتراض الثاني: وهو كون كثير من الناس على غير الخير فإنه يجاب عنه بالوجه الثاني من الإجابة على الاعتراض الأول، بمعنى أن انحرافهم ليس راجعا إلى كونهم أشرارا بطبعهم، بل لانحرافهم عن الخير الذي فطروا عليه لما تلبستهم أسباب الانحراف.

1- الغزالي محمد، خلق المسلم، ص: 19.

2- سبق تخريجه، ص: 117.

المبحث الثالث: الفطرة الجسدية.

سبق في تعريف الفطرة أنها: "ما جبل عليه الإنسان وحكم به بقانون إلهي في خلقته الأولى وتكوينه العام الشامل"، وبهذا التعريف تكون الفطرة –إذن– كقانون عام شاملة للكيان الإنساني كله؛ روحه وعقله ونفسه وجسده.

وسنحاول في هذا المبحث التعريف بالفطرة الجسدية، وبيان مكوناتها.

المطلب الأول: التعريف بالفطرة الجسدية.

الفرع الأول: تعريف الفطرة الجسدية كمركب إضافي.

أولا: تعريف الفطرة.

لقد سبق تعريفها لغة واصطلاحا[1].

ثانيا: تعريف الجسد.

1- تعريف الجسد لغة:

قال ابن منظور: "جسد: الجسد: جسم الإنسان ولا يقال لغيره من الأجسام المغتذية، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض، و الجسد الدم، والجسد مصدر قولك جسد به الدم يجسد إذا لصق به، والمجسد الثوب الذي يلي جسد المرأة فتعرف فيه"[2].

وقال الخليل: "الجسد للإنسان، ولا يقال لغير الإنسان جسد من خلق الأرض، وكل خلق لا يأكل ولا يشرب من نحو الملائكة و الجن مما يعقل فهو جسد"[3].

وقال العسكري في كتابه الفروق اللغوية: "الفرق بين الجسد و البدن أن البدن هو ما علا من جسد الإنسان، ولهذا يقال للدرع القصير يلبس فوق الصدر إلى السرة بدن لأنها تقع على البدن، وجسم الإنسان كله جسد..."[4].

و الحاصل – في التفريق بين الجسد و الجسم و البدن– أن الجسم يطلق على مجموع البدن أو الأعضاء من

1- ينظر ص: 110-113 من البحث.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج: 3، ص: 146.

3- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج: 6، ص: 47.

4- العسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، ص: 160.

الناس و الإبل و الدواب، وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق، وقد يستعار لفظ الجسم للعرض في مقابل الجوهر.

و الجسد أصغر من الجسم، يطلق الجسد ويراد به جسم الإنسان دون غيره، وقد يطلق الجسد على كل خلق لا يأكل ولا يشرب.

أما البدن فهو أصغر من الجسد، والبدن من الجسد ما سوى الرأس، مما غلظ وسمن[1].

2- تعريف الجسد اصطلاحا:

عرفه البيضاوي بأنه: "جسم ذو لون"[2].

الفرع الثاني: تعريف الفطرة الجسدية كلقب.

نعني بالفطرة الجسدية: "ما جبل عليه الإنسان من نظام ثابت في هيئته الجسمانية".

ويشترك الناس جميعا في هذا النظام، بحيث لو اختل هذا القانون الذي يحكم الخلقة الإنسانية في جانبها الجسماني لحصل اضطراب في حقيقتها، ولو تدخلنا بتغييره لعد ذلك تبديلا لجزء مهم من الحقيقة الإنسانية.

ومما يستدل به على وجود هذا النوع من الفطرة قوله تعالى (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ)[3]، وإذا كان بعض العلماء يعتبرون الفطرة ذلك النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، فإن لفظ الناس يشمل جميع ما يتكون منه الإنسان من روح وجسد، وعقل ونفس.

يقول ابن عاشور: "الفطرة: الخلقة: أي النظام الذي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فطر- أي خلق- عليه الإنسان ظاهرا وباطنا، أي جسدا وعقلا، فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها و النتائج من مقدماتها فطرة عقلية، فاستنتاج الشيء من غير سببه -المسمى في علم الاستدلال بفساد الوضع- خلاف الفطرة العقلية، و الجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكار السفسطائية بثبوت ذلك خلاف الفطرة العقلية"[4].

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 3، ص: 146، 147.

2- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج: 1، ص: 402.

3- الروم: 30.

4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 22، ص: 91.

المطلب الثاني: جوهر (أركان) الفطرة الجسدية.

بالنظر إلى القانون الذي يحكم التكوين الجسدي الإنساني يظهر أن هذا القانون – الذي هو الفطرة الجسدية- بعضه يتعلق بأركان هذه الخلقة؛ بحيث يحدث تعطيله أو تغييره هدما للجسد كله، وهو ما يمكن إطلاق حكم تغيير الخلق عليه، واعتباره مسخا أو نسخا للفطرة الجسدية في الإنسان، ويتعلق هذا الجزء من الفطرة الجسدية بظاهر الجسد الإنساني وباطنه.

أما الجزء الآخر من هذا النظام الذي يحكم الجسد الإنساني فيتعلق بكماله وجماله، أو بالجانب التحسيني لا الضروري منه.

الفرع الأول: جوهر الفطرة الجسدية الظاهرة.

ويمثل هذا الجزء من الفطرة الجسدية ما عناه ابن عاشور بقوله: "فمشي الإنسان برجليه فطرة جسدية، ومحاولته أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة..."[1].

والمعنى أن الإنسان خلق على هيئة جسدية تحقق له إنسانيته وماهيته، وتميزه –من حيث الحقيقة- عن غيره، وتضمن له القدرة على أداء وظيفته، وتقرر له كرامته.

وماهية الإنسان هي خصائصه التي كان بها إنسانا ولم يكن شيئا آخر، ومميزاته التي تجمع له كلمة الإنسانية[2].

ومن بين أبرز تلك الخصائص التي تمنح للإنسان ماهيته وحقيقته ما خلق عليه من تقويم مادي ظاهر للعيان، ملحوظ بالمشاهدة مما أنشىء عليه من وضع في قامته امتد فيه إلى الأعلى، وتركزت وسائل الإدراك عنده في طرفه الأعلى، بحيث يضمن بتلك الهيئة الإشراف على أوسع مجال في المكان الذي يحيط به، ليحقق بذلك الاحتراس من الغوائل، ورعاية المصالح والمنافع، خلافا لما هو عليه وضع البهائم التي خلقت مكبة على وجهها [3].

و يلحق بالخصائص الأساسية التي هي من جوهر الفطرة الجسدية ما زود به الإنسان من أنسجة وأعضاء وركب فيه من جلد، وأسنان، ولسان وعينين وأذنين ويدين ورجلين، على وضع دقيق واتساق عجيب،

1- المرجع السابق، ج: 22، ص: 91.

2-النجار، عبد المجيد، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة للنشر، المملكة المغربية، ط: 1، 1417هـ-1996م، ص: 25.

3- النجار، عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 20.

يكون به صالحا للقيام بوظائفه، ويتميز-لحكمة- عن بقية المخلوقات، كل ذلك ضمن نظام دقيق لا يتخلف، وقانون مطرد لا يتأخر هو الفطرة الجسدية، يقول الغزالي مذكرا ببعض جزئيات ذلك النظام العجيب: "... رؤيتك الطعام من بعد وحركتك إليه لا تكفي ما لم تتمكن من أن تأخذه، فافتقرت إلى آلة باطشة، فأنعم الله تعالى عليك بخلق اليدين وهم طويلتان ممتدتان إلى الأشياء، ومشتملتان على مفاصل كثيرة لتتحرك في الجهات فتمتد وتنثني إليك فلا تكون كخشبة منصوبة، ثم جعل رأس اليد عريضاً بخلق الكف ثم قسم رأس الكف بخمسة أقسام هي الأصابع وجعلها في صفين بحيث يكون الإبهام في جانب ويدور على الأربعة الباقية، ولو كانت مجتمعة أو متراكمة لم يحصل به تمام غرضك فوضعها وضعاً إن بسطتها كانت لك مجرفة، وإن ضمتها كانت لك مغرفة، وإن جمعتها كانت لك آلة للضرب، وإن نشرتها ثم قبضتها كانت لك آلة في القبض، ثم خلق لها أظفارا وأسند إليها رؤوس الأصابع حتى لا تتفتت، وحتى تلتقط بها الأشياء الدقيقة التي لا تحويها الأصابع فتأخذها برؤوس أصابعك..."[1].

ثم جعل الغزالي يعدد مظاهر انتظام الخلقة الإنسانية الظاهرة وفق قانون دقيق، هو نظام الفطرة الجسدية الذي وراء كل جزيئة منه حكمة ومصلحة تحفظ للإنسان بقائه وصلاحيته لأداء وظائفه و القيام بتكليفاته.

أما الجزء الآخر الذي يمثل الفطرة الجسدية في جانبها الجوهري، ما خلق عليه الذكر والأنثى من أعضاء ظاهرة تميز كل منهما عن الآخر فطرة وتكوينا، ويرجع هذا التمايز بين الجنسين في الخلقة الظاهرة إلى تنوع دوريهما في الحياة، سواء ما تعلق بالوظيفة الجنسية لدى كل منهما، أو الدور الذي يقوم به الرجل بما يستلزم من قوة في البدن تعينه على العمل ليعيل نفسه وأهله، أو يدفع عنهم الغوائل، خلافا للمرأة التي أنيط لها دور الحمل والإرضاع وإمداد الأسرة بينابيع العطف، ومصدر الجمال الذي ينمي الإبداع ويدفع إلى الكمال.

ولذلك لاحظ بعض العلماء – بعد دراسة طويلة- فروقا مادية جسدية ملحوظة بين الرجل والمرأة، من ذلك اختلاف أعضائهما الجنسية، واختلاف شكل كل منهما – في الغالب- إذ أن قامة المرأة عادة ما تكون أقصر من قامة الرجل، وذكروا أن معدل الفرق عند تمام النمو عشر سنتيمترات، وأن هيكل الرجل العظمي أثقل من هيكل المرأة وأضخم، وعضلاته أقوى من عضلاتها بمقدار الثلث، وأنها تفضله بنسيجها الخلوي الذي يحتوي على كثير من الأوعية الدموية والأعصاب الحساسة...[2].

1- الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، إحياء علوم الدين، دار ابن جزم، بيروت، ط: 1، 2005م ج: 2، ص: 1448.

2- قصاب، عبد اللطيف ياسين، الفروق بين الذكر والأنثى من البداية حتى النهاية، مطابع اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط: 1، 2003م، ص: 151.

إن هذا النظام البديع الذي فطر عليه الإنسان في صورته الظاهرة –الذي يمثل بعض ما ذكرنا من جزئياته أركانه– ليعد بحق جوهر الخلقة الإنسانية الظاهرة التي لا يجوز التدخل فيها بزيادة أو نقصان؛ إذ التدخل في الركن لتبديله يعني هدمه، ولا هدم لبنيان الله (لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)[1].

الفرع الثاني: جوهر الفطرة الجسدية الباطنة.

ويمثل جوهر الفطرة الجسدية الباطنة ذلك النظام الجسماني الدقيق والبناء الداخلي العميق الذي يحفظ للإنسان حياته وبقاءه، ويضمن له تميزه وشرفه.[2]

و من أبرز مظاهر الفطرة الجسدية الباطنة في جوهرها ذلك النظام الذي يحكم أبسط التراكيب العضوية؛ مثل النشادر، حتى أعقدها؛ مثل سلاسل الأحماض الأمينية الضخمة، وكذا الحمض النووي DNA الذي يشترك في تكوين نواة الخلية، مرورا بالخلايا المتعددة، وانتهاء بالتراكيب الصعبة التي تشكل الأعضاء والأجهزة الداخلية في جسم الإنسان [3].

كما يمثل النظام الوراثي[4] الدقيق الذي يتصل بخصائص الجينات[5] المحمولة على الكروموسومات[6] في نواة الخلية مظهرا آخر من مظاهر جوهر الفطرة الجسدية الباطنة[7]، حيث يعد التلاعب به أو محاولة التدخل فيه بتغييره تغييرا للخلق ونسخا للفطرة الإنسانية، كما يعد النظام الهرموني الجنسي، والأجهزة التناسلية الداخلية، والصيغة الصبغية التي يختلف فيها الذكر عن الأنثى من أسس وجوهر الفطرة الجسدية الباطنة التي ينبغي مراعاتها، حفظا واستبقاء، والحذر من التدخل فيها بتغييرها أو هدرها.

1- الروم: 30.

2- النجار، عبد المجيد، قيمة الإنسان، ص: 21.

3- جلبي، خالص، الطب محراب الإيمان، ج: 2، ص: 9، 10.

4- النظام الوراثي: النظام الذي يحكم كيفية انتقال الخصائص الوارثية من جيل إلى جيل إلى جيل، وطرق انتقالها. (ينظر: الأنصاري، عثمان عبد الرحمان وأخررون، مبادئ وأساسيات علم الوراثة، دار الحكمة، ليبيا، د.ط، 1992م، ص: 19.

5- الجينات: هي الأساس الجزئي التي تنقل الرسالة الوراثية من جيل لآخر، وتوجه نشاط كل خلية، وهي عبارة عن جزئيات تشبه خيوط رفيعة مجدولة تسمى الحمض النووي. (ينظر: مريغ، آل جار الله، خريطة الجينوم البشري، دار كنوز اشبيليا، ط: 1، 1429هـ-200م، ص: 125.

6- الكروموسومات: هي حزمة منظمة البناء والتركيب يتكون معظمها من حمض نووي ريبوزي منقوص الأكسوجين DNA في الكائنات الحية، تقع في نواة الخلية.(ينظر: النشواني، محمد نبيل، الإستنساخ جريمة العصر، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1426هـ- 2005م، ص: 24.

7- الجمل، عبد الباسط، الجينوم والهندسة الوراثية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: 1، 2001م، ص: 18.

المطلب الثالث: سنن الفطرة الجسدية.

من مقتضيات الفطرة التي خلق عليها الإنسان الطهارة الباطنة والظاهرة، وتعنى طهارة الباطن بتطهير النفس الإنسانية من كل الأدواء والأرجاس؛ كالشرك والرياء، والحسد والحقد وغيرها[1].

أما طهارة الظاهر فإنها متعلقة بالفطرة الجسدية مما له علاقة بجمال مظهر الإنسان، وحسن سمته، والتي كان الإسلام يدعوا إلى المحافظة على الفطرة الجسدية باستباق أركانها وجوهرها، ضمن الدعوة إلى الحفاظ على الضرورات، فإنه يحض – أيضا– على المحافظة على سنن تلك الفطرة المتعلقة بالجسد ضمن الدعوة إلى الحفاظ على التحسينيات.

وسنحاول في هذا المطلب التعريف بسنن الفطرة من خلال عرض الأحاديث الواردة فيها، ثم نبين علاقتها بأنواع الفطرة الأخرى.

الفرع الأول: المقصود بسنن الفطرة.

سنن الفطرة هي الخصال التي فطر الله الناس عليها، والتي يكمل المرء فيها حتى يكون على أفضل الصفات وأجمل الهيئات [2].

وقد ورد ذكرها في أحاديث نبوية متعددة، منها:

1- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: سمعت النبي صل الله عليه وسلم يقول: "الفطرة خمس: الختان والإستحداد، وقص الشارب، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط"[3]

2- عن ابن حجر رضي الله عنهما أن الرسول صل الله عليه وسلم قال: " من الفطرة: حلق العانة، وتقليم الأظفار، وقص الشارب"[4]

3- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صل الله عليه وسلم قال: الفطرة خمس– أو خمس من الفطرة– الختان، والإستحداد، وتقليم الأظفار، ونتف الإبط، وقص الشارب"[5].

1- ابن القيم: تحفة المودود بأحكام المولود، ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمد بن أبي بكر، مكتبة دار البيان، دمشق، ط: 1، 1349-1971م، ص: 99.

2- عامر حسني، سنن الفطرة، موقع الراشدون، تاريخ الإضافة 1 أكتوبر 2016م، www.alrashedoon.com

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: اللباس، باب: قض الشارب، ج: 19، ص: 424 ، 5889، ومسلم في صحيحه، كتاب: الطهارة، باب: خصال الفطرة، ج: 1، ص: 221، رقم: 257/49.

4- أخرجه البخاري، كتاب: اللباس، باب: تقليم الأظفار، ج: 7، ص: 160 ، رقم:5551.

5- سبق تخريجه، ص: 141.

4- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صل الله عليه وسلم: عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظفار، وغسل البراجم، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء-يعني الاستنجاء بالماء-، قال زكريا قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة-"[1]

5- عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن رسول الله صل الله عليه وسلم قال: "إن من الفطرة المضمضة والاستنشاق" [2].

ولقد ذهب جمع من العلماء إلى عدم حصر سنن الفطرة في هذه العشر[3].

الفرع الثاني: علاقة هذه الخصال بالفطرة.

إن التعبير عن هذه الخصال بالفطرة واضح المناسبة، حيث إن هذه الخصال تدور بين الطهارة والنظافة وتحسين الهيئة، والبعد عما يشين الإنسان وينفر منه، وقد فطر الإنسان على الميل إليها، وعلى إزالة الأذى عن نفسه، والتوقي من كل ما ينفر الناس منه[4].

يقول ابن دقيق العيد: "وأولى الوجوه بما ذكرنا أن تكون الفطرة ما جبل الله الخلق عليه، وجبل طباعهم على فعله، وهي كراهة ما في جسده مما هو ليس من زينته"[5].

ولما كانت هذه الخصال من تمام كمال الخلقة الإنسانية، وكان الأنبياء أكمل الخلق في تكوينهم وخلقتهم – كما في أخلاقهم- كانت هذه الخصال من شرع الأنبياء، وأول من أمر بها هو نبي الله إبراهيم عليه السلام؛ أي أنها صارت من شعائر دينه، وأن إبراهيم الخليل أتمهن؛ فأتى بهن جميعا على أكمل وجوهها، وإن كانت موجودة من قبل أن يقوم بها، أو ببعضها كثير من الناس على سبيل العادة، وكثير منهم يهملها[6]، إلا

1- سبق تخريجه، ص: 141.

2- أخرجه أبو داوود، كتاب: الطهارة، باب: السواك من الفطرة، ج: 1، ص: 61، رقم: 54، وابن ماجة، كتاب: الطهارة، باب السواك من الفطرة، ج: ، ص: ، رقم:54، وابن ماجة، كتاب الطهارة وسننها، باب: الفطرة، ج: 1، ص: 107 ، رقم: 293، والبيهقي في سننه، كتاب: الطهارة، باب: سنة المضمضة والإستنشاق، ج: 1، ص: 52 ، رقم:244.

3- النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 3، ص: 139، وابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 337.

4- الشحيمي، محمد سعد خلف الله، سنن الفطرة، أحكام وآداب، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ط: 1، 1421هـ-2010م، ص: 37.

5- ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ج: 1، ص: 84.

6- الشحيمي، محمد سعد خلف الله، سنن الفطرة، ص: 37.

الختان فإن الخليل هو أول من اختتن[1]، وقد ورد في الحديث: "كان إبراهيم صلى الله عليه وسلم أول الناس ضيف الضيف وأول الناس اختتن"[2].

كما جاء في حديث ابن عباس رضي الله عنهما في قوله عز وجل: (وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ)[3]، قال: "ابتلاه الله عز وجل بالطهارة، فخمس في الرأس، وخمس في الجسد، الرأس: قص الشارب، والمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وفرق الرأس، وفي الجسد: تقليم الأظفار، وحلق العانة، والختان، ونتف الإبط، وغسل مكان الغائط والبول بالماء"[4].

ولا يخفى على أحد ما للطهارة الحسية من علاقة وطيدة مع الطهارة المعنوية، وكثير من أحكام الشريعة تدل على ذلك، يقول ابن القيم: "والفطرة فطرتان: فطرة تتعلق بالقلب؛ وهي معرفة الله ومحبته وإيثاره على ما سواه، وفطرة عملية، وهي هذه الخصال، فالأولى تزكي الروح وتطهر القلب، والثانية تطهر البدن، وكل منهما تمد الأخرى وتقويها"[5].

الفرع الثالث: علاقة سنن الفطرة بأنواع الفطرة الأخرى.

إذا كانت سنن الفطرة ذات علاقة مباشرة واضحة بالفطرة الجسدية؛ حيث إنها تعتني بجسد الإنسان عناية كبيرة تتمم له كماله، لتجعل مظهره حسنا ورائحته طيبة وهيئته وقورة، وصحته جيدة، فإن لسنن الفطرة علاقة بأنواع الفطرة الأخرى –أيضا–؛ فهي ذات علاقة بالفطرة العقدية، حيث إنها من مظاهر الاستجابة لأمر الله ورسوله، كما أنها مما يقوي الصلة بين العبد وربه، ويكسبه محبة الله عز وجل؛ حيث إن من مقتضيات، محبة الله التطهر[6]، قال تعالى: (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ)[7]، كما أن الله عز وجل جميل يحب الجمال، كما في حديث عبد الله بن مسعود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن

1- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 5، ص: 191.

2- رواه البيهقي في شعب الإيمان عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفا، رقم: 8640، ومالك في الموطأ، كتاب: الجامع، باب: ما جاء في السنة في الفطرة، رقم: 3408.

3- البقرة: 124.

4- أخرجه البيهقي في سننه، كتاب: الطهارة، باب: السنة في الأخذ من الأظفار والشارب، ج: 1، ص: 231، رقم: 685، وصحح الحافظ إسناده في الفتح: (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 10، ص: 337).

5- ابن القيم، تحفة المودود بأحكام المولود، ص: 134.

6- الطبري، مجمع البيان، ج: 4، ص: 396.

7- البقرة: 222.

الله جميل يحب الجمال"[1].

أما علاقة سنن الفطرة بالفطرة النفسية، فإن الإتيان بها يشبع دافعا نفسيا في النفس الإنسانية لحب الجمال والنظافة والكمال[2].

كما تلحظ العلاقة بين سنن الفطرة والفطرة السلوكية في كون الطهارة التي تحصل بسنن الفطرة مما يثمر المحبة بين الناس، وبين الأزواج، فيوطد العلاقة السلوكية بين الناس، ويثبت فطرة قائمة وسجية فاضلة[3].

1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: تحريم الكبر وبيانه، ج: 1، ص: 93، رقم: 91/147.

2- حدايدي، عبد الرحمان بن محمد بن سعد، الدلالات التربوية المستنبطة من أحاديث سنن الفطرة في الإسلام وتطبيقها في الأسرة والمدرسة، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، عام: 1430هـ، ص: 90.

3- المرجع السابق: ص: 94.

الباب الثالث

أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية

تمهيد:

إذا تقرر في الباب السابق أن المراد بالفطرة الهيئة التي خلق عليها الإنسان، وما جبل عليه في أصل خلقته من الأشياء الظاهرة والباطنة، التي هي من مقتضى إنسانيته، والتي يكون الخروج عنها، أو الإخلال بها خروجا عن الإنسانية أو إخلالا بها[1]، فإننا سنحاول – في هذا الباب- بحث بعض التصرفات التي تكون تدخلا في هذه الفطرة وبيان ما يعزّز هذه الفطرة ويثبتها، أو يقومها ويسددها – إن هي انحرفت- فيكون مشروعا، أو ينسخها ويمسخها، فيكون ممنوعا محظورا.

ولا ندعي – هنا- بحث جميع التصرفات التي تطال الفطرة تدخلا فيها، للحكم عليها، بل الإشارة إلى أصولها وأنواعها، والتمثيل لها، بأمثلة تطبيقية من واقع الناس اليوم؛ حيث إن تصرفات الناس – بما فتح عليهم من الدنيا- أصابت ما فطروا عليه أول مرة في خلقتهم، فأصبحوا بحاجة إلى معرفة حكم بعض تلك التصرفات حين تدخلهم في فطرتهم الإنسانية، سواء أكان التدخل فيها متعلقا بمقتضيات فطرتهم العقدية أم فطرتهم العقلية والنفسية، أم فطرتهم الجسدية.

وسنحاول في هذا الباب بحث تلك الأحكام ضمن الفصول الآتية:

الفصل الأول: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تثبيتا وموافقة.

الفصل الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية.

الفصل الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا.

1- العودة سلمان، نداء الفطرة لدى الرجل والمرأة، ص: 4.

الفصل الأول:

أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية

تثبيتا وموافقة

الفصل الأول: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تثبيتا وموافقة.

لقد ثبت – سابقا- عند بحث خصائص الفطرة الإنسانية أنها قد تضعف، وتتراجع قيمتها، لأسباب تمت الإشارة إليها.

إن كل تدخل يمسّ هذه الفطرة في الاتجاه الإيجابي؛ بحيث يعزز أركانها، ويثبت دعائمها، هو تدخل مشروع، بل مرغوب فيه، سواء تعلق الأمر بالتدخل الذي يمس الفطرة العقدية، أو الفطرة العقلية أو الفطرة النفسية أو الفطرة الأخلاقية أو الفطرة الجسدية.

وسنحاول في هذا الفصل بحث التصرفات التي تمس هذه الفطرة في هذه الأنواع إيجابا؛ بحيث يعززها ويقوي وجودها، وذلك في المباحث الآتية:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية تثبيتا وموافقة

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تثبيتا وموافقة

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تثبيتا وموافقة

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية العقدية والعقلية تثبيتا وموافقة.

إن القيم الإيمانية المتجذرة في أعماق الفطرة الإنسانية قد تخبو جذوتها كما هو الحال – أيضا- في القيم المنطقية، والجمالية التي ينتجها العقل، ومشاعر النفس بما جبلا عليه، وذلك لأسباب كثيرة؛ كالغفلة، والاقتداء السيء، أو التأثير الآتي من خارج مكونات هذه الفطرة السوية، فنصبح بحاجة إلى تدخل ينبه الفطرة لتقوى بعد ضعف، وتستفيق بعد غفلة، وتنتعش بعد فتور.

وإذا كان مرد كل تدخل يمكنه أن يؤدي هذا الدور من التذكير والتثبيت للفطرة؛ كالدعاء والذكر والعبادة والتأمل وغيرها... تعد مشروعة، فإن بعض المسالك القلبية والعقلية في العملية التدبرية التي ينتج التدخل ضمنها في الفطرة الإنسانية يمكن أن تكون محل خلاف في مشروعيتها، هي التي يعنينا –هنا- بحث أحكامها، وإلا فإن الأصل في كل تدخل يزيد الفطرة ثباتا، ورسوخا أن يبارك ويعتمد، ويتخذ سبيلا لمجاهدة النفس للرقي بها، وبمقوماتها، (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)[1].

والذي نسجله من تلك المسالك –هنا- إعادة هيكلة الإيمان بالنذر المقيد، حين تتوفر شروطه، ولعل أهمها قيام حال الاضطرار، يقول الله عز وجلّ: (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ)[2]، فالآية تدل على أن الشدائد كفيلة بإسقاط تراكم الشهوات، وتمزيق حجاب الغفلة التي تحاط بهما فطرة الإيمان، كما تدل –أيضا- على أن الغالب في أحوال الناس أنهم إذا حلت بهم الضرورة لجؤوا إلى الله ينذرون.

فما حكم هذا النوع من السلوك؟ وما دوره في تدعيم الفطرة وتثبيتها؟

وكذلك الأمر بالنسبة لإعادة توازن العملية العقلية السوية التي هي فطرية حين تكاد تميل بقواعد منظمة للعملية الذهنية، اصطلح عليها بعلم المنطق، فهل يصح اعتماده طريقة نتدخل بمقتضاه في فطرتنا الإنسانية لتثبت بعض جوانبها حين تتزعزع؟

إنما قلت عن هذه الأنواع من التدخل في الفطرة الإنسانية أنها محل خلاف – وهي كذلك- لتعارض النصوص الواردة في شأنها، وتعارض النصوص أحدأسباب الخلاف الفقهي عندنا.

وإنما نود أن نستهدي ونحن نبحث آراء الفقهاء في هذه المسائل لترجيح بعضها، بمدى موافقة تلك المسائل – محل البحث- للفطرة من عدمها.

وسنحاول بحث هذه المسائل ضمن المطلبين التاليين:

1- العنكبوت: 69.

2- يونس: 22.

المطلب الأول: حكم النذر المقيد.

لقد تمت الإشارة إلى أن القصد من دراسة حكم النذر المقيد تحديدا ضمن أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، هو كون هذا النوع من النذر ثمرة لتهاوي الغشاوة التي تغطى بها فطرة الإنسان بسبب الشهوات أو الشبهات التي يبثها الشيطان في قلوب العباد وسوسة وغواية، فإذا أزيلت تلك الغشاوة لسبب من الأسباب القاهرة التي تجعل الإنسان يعيش وضع المضطر، جأر بفطرته إلى بارئه بصدق وجعل يبث اعتذاره[1]، ويطلق العنان لوعوده وعهوده ويقدم نذوره، فتفتح أبواب الاستجابة أمامه، ويدعى مرة أخرى إلى نوع جديد من أنواع الامتحان الذي يقاس به مدى قدرته على الوفاء، قال تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَءِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ)[2]، وقال سبحانه: (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنْ الشَّاكِرِينَ)[3]، وإذا كان لهذا النوع من النذر علاقة واضحة بتوجه الفطرة إلى بارئها كسبب، أو كأثر، فما حكمه؟

هذا السؤال نحاول الإجابة عنه بتعريف النذر، وبيان شروطه وأنواعه، وحكم النذر المقيد في الفروع الآتية:

الفرع الأول: مفهوم النذر.

أولا: تعريف النذر.

1- **تعريف النذر لغة:** النذر مصدر نذر، وله عدة معان، منها[4].

نذر على نفسه أوجب على نفسه، والنذر واجب، وفي الحديث أن عمر وعثمان – رضي الله عنهما- قضيا في الملطاة[5] بنصف نذر الموضحة[6]؛ أي بنصف ما يجب فيها من الأرش[7] والقيمة، وأنذر علم وأعلم.

وأنذر خوف، وفي التنزيل: (وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ)[8].

1- الوردات، محمد، خطاب القرآن الكريم للفطرة الإنسانية ودلالته على وجود الله تعالى، ص: 53.

2- النمل: 62.

3- يونس: 22.

4- ابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 54، وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 5، ص: 39.

5- الملطاة: جرح يبلغ قشرة رقيقة بين اللحم والعظم، (ينظر: القيسي، أبو محمد مكي بن طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الشارقة، ط: 1، 1429هـ-2008م، ج: 3، ص: 1758).

6- الموضحة: جرح أبلغ من الملطة، وهو الذي يشق اللحم ويطهر العظم (ينظر: القيسي، أبو محمد مكي بن طالب، الهداية، ج: 3، ص: 1758).

7- الأرش: دية العضو.

8- غافر: 18.

والإنذار الإعلام، وتناذر القوم، خوف بعضهم بعضا، والنذر ما يقدمه العبد لربه.

2- تعريف النذر اصطلاحا:

والنذر في اصطلاح الفقهاء هو: "التزام مسلم مكلف قربة"[1].

وعرّف بأنه: "ما يوجبه المسلم على نفسه من صدقة أو عبادة أو نحوهما"[2].

ثانيا: شروط النذر:

يذكر الفقهاء شروطا للنذر، بعضها يرجع إلى الناذر، وبعضها يرجع إلى المنذور به.

1- شروط الناذر:

للناذر شروط، اتفق الفقهاء على بعضها، واختلفوا في بعضها، وهذه الشروط هي:

أ- **الإسلام:** وهو شرط عند الجمهور[3]، خلافا لأحمد[4].

وإذا كان مجمل ما استند إليه الجمهور من أدلة هي الأدلة العامة الدالة على عدم قبول أعمال الكافرين[5]، مثل قوله تعالى: (وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)[6].

فإن الإمام أحمد استدل بما رواه الإمام البخاري في صحيحه عن ابن عمر رضي الله عنهما: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: يا رسول الله، إني نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام، قال: "أوف بنذرك"[7].

عن عمرو بن شعيب عن ابنة كردمة عن أبيها أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: إني نذرت أن أنحر ثلاثة من إبلي فقال: "إن كان على جمع من جمع الجاهلية، أو على عيد من أعياد الجاهلية، أو على وثن فلا، وإن كان على غير ذلك فاقض نذرك"[8].

1- عبد الوهاب البغدادي، أبو محمد، التلقين في الفقه المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1425هـ-2004م، ص: 258.

2- الكشناوي أبو بكر بن حسن بن عبد الله، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 2، د.ت، ج: 2، ص: 32.

3- المرداوي علاء الدين، الإنصاف، ج: 11، ص: 114، وابن مفلح شمس الدين محمد، الفروع، تحقيق حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1418هـ، ج: 3، ص: 395.

4- ابن الجوزي أبو المحاسن بن عبد الرحمان، المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد، مكتبة الاسكندرية، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 32.

5- لحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط: 4، 1426، 2005م، ج: 3، ص: 165.

6- الفرقان: 23.

7- رواه البخاري في صحيحه، كتاب:الأيمان والنذور، باب:إذا نذر، أو حلف: أن لا يكلم إنسانا في الجاهلية، ثم أسلم، ج: 3، ص: 21، رقم : 6697، ومسلم في صحيحه، كتاب:الأيمان، باب: نذر الكافر وما يفعل فيه إذا أسلم، ج: 3، ص: 1277، رقم:1656/27.

8- رواه أحمد في مسنده، أول مسند المدنيين،حديث بنت كردمة عن أبيها رضي الله تعالى عنه، ج: 4، ص: 64، رقم: 16658، قال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند:إسناده ضعيف لانقطاعه عمرو بن شعيب لم يسمع من ابنه كردمة ويقال : كردم وبقية رجاله ثقات.

والذي يبدو – والله أعلم– أن عموم الأدلة على عدم صحة أعمال الكافرين، التي استدل بها الجمهور، لا تنهض دليلا على عدم جواز نذر الكافر وذلك لأمرين:

– أنها لا تدل على بطلان نذر الكافر من كل الأوجه، ومنها عدم مشروعية الوفاء بنذره، بل أقصى ما تدل عليه عدم وجوب الوفاء به.

– أن هذه الأدلة عمومات خصصت بالحديثين؛ خاصة بحديث عمر الذي ثبتت صحته.

وإذا أضفنا إلى ذلك مجموع النصوص التي وردت في سياق ذم موقف الكافرين الذين يسارعون بدافع من استفاقة فطرتهم إلى معاهدة الله – والنذر من ذلك– على أن يرجعوا إليه، ثم هم يخلفون...

أقول إذا أخذت بعين الاعتبار هذه النصوص بما دلت عليه بمفهوم المخالفة على مدح الموفين منهم لعهودهم، الموفين بنذروهم، دلت تلك النصوص –إذن– على مشروعية الوفاء بهذا النوع من النذر وتوظيفه في اتجاه معالجة الفطرة حين تمرض، وتنبيهها حين تغفل.

ب– **التكليف:** إذ لا تكليف بالأحكام الشرعية قبل البلوغ والرشد.

ج– **الاختيار:** بأن يكون الناذر محتارا لا يقع تحت طائلة الإكراه في نذره، واشترطه الشافعية[1] والحنابلة[2] خلافا للحنفية[3] والمالكية[4].

واستدل المشترطون للاختيار بالحديث: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه"[5].

د– **نفوذ التصرف فيما ينذره:** وذلك بأن ينذر في حدود ما يمكنه التصرف فيه، أما لو نذر نذرا يجعله يتصرف في حقوق غيره فإن نذره لا يصح؛ لأن الناذر لا يستطيع أن يتصرف في ملك الآخرين[6].

2– شروط المنذور به:

للمنذور به شروط، بعضها محل اتفاق، والآخر محل اختلاف، نذكرها موجزة، ونحاول بسط القول فيما له علاقة ببحث الفطرة.

1– النووي، المجموع، ج: 8، ص: 342.

2– ابن قدامة، المغني، ج: 11، ص: 348.

3– الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2862.

4– ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج: 1، ص: 442.

5– رواه ابن حبان في صحيحه: باب فضل الأمة، ج: 16، ص: 202، رقم: 7219،والبيهقي في سننه، كتاب:الحدود، باب:في المستكره، ج: 3، ص: 301، رقم:3307، والطبراني في المعجم الصغير، باب من اسمه كنيز، ج: 2، ص: 52،رقم: 765. وأورده الألباني ناصر الدين في صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1422 هـ – 2002 م، ج: 2، ص: 60، وقال شعيب الأرنؤوط : إسناده صحيح على شرط البخاري.

6– أبو فارس محمد عبد القادر، كتاب الأيمان والنذور، دار الشهاب، باتنة، د.ط، د.ت، ص: 140.

أ- **أن يكون المنذور به متصور الوجود**[1]: فلا يصح النذر، بما لا يتصور وجوده؛ كنذر صوم يستغرق أكثر من اثنتي عشر شهرا في العام، لكون هذا النوع من الصوم غير متصور الوجود عقلا، بغض النظر عن حكمه شرعا.

كما لا ينعقد نذر من نذر أن يصوم يوم أمس، فإن صيام يوم أمس غير متصور الوجود عقلا، بل هو محال، والنذر لا يصح في محال[2].

وذهب إلى اشتراط كون المنذور به متصور الوجود الحنفية[3] والمالكية[4] والشافعية[5]، وهو الصحيح من مذهب أحمد[6].

ب- **أن يكون المنذور به قربة**[7]: والقربة كل ما رتب الشارع عليه أجرا، سواء أكان قولا أو فعلا، ومنه فإن النذر لا ينعقد بما ليس قربة من القربات في الدين.

ويتفرع عنه أن النذر لا يصح بمعصية؛ كالنذر بقتل إنسان مسلم، أو الاعتداء على عرضه، أو ماله، أو إلحاق الأذى به بأي شكل من الأشكال.

كما أنه لا يصح النذر بكل معصية كالزنا، أو شرب الخمر، أو الصلاة بغير طهارة، أو قراءة القرآن على جنابة.

وقد دل على ذلك كله صلى الله عليه وسلم: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"[8].

ولقد ذهب إلى بطلان نذر المعصية كل من الحنفية[9] والمالكية[10] والشافعية[11] والحنابلة[12].

1- المرجع السابق، ص: 140.

2- المرداوي، الإنصاف، ج: 11، ص: 118، وابن مفلح، ج: 6، ص: 405، والدردير، الشرح الصغير على مختصر خليل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 1435هـ - 2014م، ج: 1، ص: 745.

3- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2862.

4- الدردير، الشرح الصغير، ج: 6، ص: 405.

5- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 368.

6- المرداوي، الإنصاف، ج: 1، ص: 18.

7- أبو فارس محمد عبد القادر، الأيمان والنذور، ص: 141.

8- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأيمان والنذور، باب: النذر في الطاعة، ج: 8، ص: 142،رقم: 6696.

9- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2863.

10- الدردير، الشرح الصغير، ج: 1، ص: 745.

11- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 368.

12- المرداوي، الإنصاف، ج: 1، ص: 122.

أما النذر بما هو مباح؛ كالأكل والشرب والنوم واللباس والسفر والجماع، فإنه لا ينعقد عند الحنفية[1] والمالكية[2] والشافعية[3] خلافا لأحمد[4]، فإنه ينعقد عنده.

ودليل الجمهور ما روى البخاري في صحيحه عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: بينما النبي صلى الله عليه وسلم يخطب، إذا هو برجل قائم، فسأل عنه فقالوا: أبو إسرائيل، نذر أن يقوم ولا يقعد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم. فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "مروه فليتكلم وليستظل وليقعد، وليتم صومه"[5].

كما أن النذر المكروه لا يصح؛ كنذر الرجل أن يطلق امرأته، أو أن يمتنع عن الإصلاح بين الناس، أو يمتنع عن النفقة على أقاربه المحتاجين [6].

حيث إن المكروه ما نهى الشارع عنه نهيا غير جازم، ولا يعقل أن ينهى الشارع عن شيء ثم يشرعه في آن.

ج- **أن يكون المنذور به قربة مقصودة:** فلا يصح النذر بما لا يعد قربة مقصودة.

والمراد بالقربة المقصودة كل ما له أصل في الفروض[7]؛ كالصلاة، والزكاة، والحج...

أما ما ليس له أصل في الفروض و لا يعد قربه مقصودة فلا يصح النذر به، ولذلك قالوا: إن ما له أصل في الفروض يجوز النذر به؛ كصلاة النافلة، والاستسقاء، والتهجد، و الضحى و صدقة التطوع، و حج التطوع، و عمرة التطوع، و ما ليس له أصل في الفروض كصيام المريض، و تشييع الجنازة، و دخول المسجد، و مس المصحف، و بناء الملاجئ و المستشفيات فإن ذلك كله لا يجوز النذر به.

وإنما ذهب إلى اشتراط كون المنذور به قربة مقصودة الحنفية[8] والشافعية في قول[9].

أما المالكية[10] والحنابلة[11] -وهو الصحيح في مذهب الشافعية[12] - فقد ذهبوا إلى جواز انعقاد النذر بكل القربات وإن لم يكن لها أصل في الفرائض، و هو الرأي الذي يبدو كونه راجحا لكون كل ما سبق ذكره من القربات - وإن لم يكن لها أصل في الفرائض- مما رغب الشارع فيها لعظم فائدتها ولكون الناذر

1- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2864.

2- أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، الطبعة الأزهرية، مصر، د.ط، 1288هـ، ج: 1، ص: 745.

3- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 374.

4- المقدسي بهاء الدين بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، المطبعة السلفية، مصر، د.ط، د.ت، ص: 469.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأيمان والنذور، باب: النذر فيما لا يملك وفي معصية، ج: 8، ص: 143،رقم: 6704.

6- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 370.

7- محمد أبو فارس، الأيمان والنذور، ص: 143.

8- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2864.

9- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 370.

10- الكشناوي، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك، ج: 2، ص: 32.

11- المرداوي، الإنصاف، ج: 11، ص: 129.

12- النووي، المجموع، ج: 8، ص: 370.

يبتغي بها وجه الله عز وجل، ولعموم قوله صلى الله عليه وسلم: "من نذر أن يطيع الله فليطعه"[1]، ولا خلاف في كون ما ذكر من القربات تندرج تحت طاعة الله؛ فهي –إذن– مما دل عليه عموم النص، ولم يرد من النصوص ما يخصص هذا العموم.

د- **أن لا يكون المنذور به واجبا**[2]؛ كالصلوات الخمس، وصوم رمضان والزكاة وحج الفريضة.

فمن فعل واجب من الواجبات كصيام رمضان – مثلا – أو نذر ترك محرم؛ كالإقلاع عن إتيان الفاحشة، لما كان هذا نذرا؛ لأن الشارع إذا أوجب شيئا، أو نهى عنه، فلا معنى لإلزام النفس – على وجه النذر– بفعل ما أوجب، أو ترك ما نهى عنه.

وهو مذهب الجمهور[3] خلافا للإمام مالك[4] –رحمه الله– فإنه يرى انعقاد هذا النوع من النذر.

ثالثا: أنواع النذر.

للنذر أنواع متعددة نذكرها في ما يلي:

1- نذر اللجاج[5]:

واللجاج بفتح اللام التمادي في الخصومة، وسمي بذلك لوقوعه حال الغضب[6]، كأن يقول: إن لم يصالحني زيد فلله علي حج البيت.

2- نذر الطاعة[7]:

وهو كل نذر التزم به صاحبه قصد البر والتقرب إلى الله سبحانه وتعالى، وهو ثلاثة أنواع:

أ- **النذر المطلق:** وفيه يلتزم الناذر طاعة يتقرب بها إلى الله تعالى دون تقيد بشرط؛ كأن يقول لله علي أن أصوم أسبوعا؛ وحكمه وجوب الوفاء به.

1- سبق تخريجه، ص: 217.

2- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2886، ابن قدامة، المغني، ج: 11، ص: 343، وأبو فارس، محمد، الأيمان والنذور، ص: 144.

3- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2882، النووي، المجموع ج: 8، ص: 269، وابن قدامه، المغني، ج: 11، ص: 343.

4- الكشناوي، أسهل المدارك، ج: 2، ص: 33، 34.

5- وحكمه: أن فيه ثلاثة أقوال:

- القول الأول: على الناذر أن يلتزم بما نذر وعليه كفارة يمين، وبه قال الحنفية والمالكية وهو قول عند الشافعية.
- القول الثاني: عليه كفارة يمين فقط، وهو قول ثان في مذهب الشافعي.
- القول الثالث: يختار الناذر أحد القولين السابقين؛ فإن شاء الناذر التزم بما نذؤ، وإن شاء كفر عن يمينه، وهو أشهر الأقوال الثلاثة في مذهب الشافعية.

(ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2874، والدسوقي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، ج: 2، ص: 161، والشربيني، مغني المحتاج، ج: 4، ص: 355).

6- الشربيني، مغني المحتاج، ج: 4، ص: 355.

7- ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 4.

ب- **النذر المعلق:** ويطلق عليه نذر المجازاة وهو التزام طاعة الله سبحانه مقابل نعمة أنعمها الله سبحانه على الناذر أو مقابل مصيبة يدفعها عنه[1].

ويكون المنذور به –طبعا- في هذا النوع من النذر طاعة لا معصية؛ كأن يقول الناذر إن شفى الله مريضي فلله علي الاعتمار من العام القابل، أو إن نجحت في الامتحان فلله علي أن أتصدق بـ 000 20دج، وما شابه.

والغالب في هذا النوع من النذر – إذن-أن يكون بدافع من الاضطرار، الذي هو أحد أسباب يقظة الفطرة وجلائها، ولذلك أدرجنا مسألة حكم النذر المقيد ضمن مسائل أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية، فهو أثر من آثار الفطرة وحركتها، ولذلك سنخص هذا النوع من النذر ببحث حكمه في الفرع الموالي.

ج- نذر المعصية:

وهو أن يلتزم الناذر بفعل معصية، أو بترك واجب[2] كأن يقول لله علي أن أصوم يوم عيد الفطر، وما شابه.

ويدخل ضمن نذر المعصية النذر لغير الله سبحانه.

وهذا النوع من النذر لا يجوز الوفاء به عند جميع الفقهاء، لقوله صلى الله عليه وسلم: "من نذر أن يطيع الله فليطعه، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه"[3]، ولقوله صلى الله عليه وسلم: "لا نذر في معصية الله ولا فيما لا يملك العبد"[4].

وإنما اختلف الفقهاء في حكم الوفاء به، وفي ذلك تفصيل يرجع إليه في مضانه.

الفرع الثاني: حكم النذر المقيد.

إن الدافع إلى إفراد هذا النوع من النذر ببحث حكمه هو كونه ذا علاقة بالتدخل في الفطرة الإنسانية وذلك من وجهين:

أما الوجه الأول فلكونه – كما سبق الإشارة إليه- أثرا من توجه الفطرة إلى بارئها في لحظات الاضطرار والضعف، فهو ذو علاقة وطيدة بالفطرة إذن.

وأما الوجه الثاني فلأن القول بمشروعيته أو عدمها ينتج أثرا معتبرا، أو بمعنى آخر الخلاف في مشروعيته له ثمرة معتبرة، ذلك أن القول بعدم مشروعيته؛ سواء أكان ذلك نهي عنه على سبيل الجزم فيكون حراما، أو دونه فيكون مكروها قد يحرم العبد من فرصة توظيف لحظة يقظة فطرته ليجدد العهد بربه، ويستغل الفرصة

1- أبو فارس محمد عبد القادر، الأيمان والنذور، ص: 153.

2- المرجع السابق، ص: 158.

3- سبق تخريجه، ص: 217.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: النذر، باب: لا وفاء لنذر في معصية الله، ولا فيما لا يملك العبد، ج: 3، ص: 1262، رقم: 8/.1641.

لإعلان توبته وتسجيل أوبته.

كما أن القول بمشروعيته قد يكون إذنا للعبد بخوض تجربة لا يأمن نتائجها، ولا يقدر على الالتزام بمقتضياتها، فتكون الخسارة من حيث أريد الربح، والفشل حيث طلب النجاح.

وسنحاول النظر في آراء الفقهاء في حكم النذر المقيد، ومناقشة أدلتهم بعد إيرادها، لعله يلوح لنا رأي راجح في ضوء توظيف مقتضيات الفطرة الإنسانية و ما يتلاءم مع طبيعتها، ويوافق خصائصها.

و ينبغي لنا –أولا– أن نحرر محل النزاع، ونشير إلى أن الخلاف غير قائم بين الفقهاء وفي حكم الوفاء بالنذر المقيد؛ حيث إن جميع الفقهاء على وجوب الوفاء به حين قيامه[1]، إنما الخلاف الذي سندرسه هنا متعلق بحكم إيقاعه.

أولا: آراء الفقهاء في حكم النذر المقيد:

اختلف الفقهاء في حكم النذر المقيد على ثلاثة أقوال:

القول الأول: كراهة النذر المقيد، وهو ما ذهب إليه الحنفية[2] والمالكية في المشهور[3]، وهو وجه عند الشافعية[4] والحنابلة[5]، وابن المبارك، وابن حزم[6].

القول الثاني: الجواز وهو قول عند المالكية[7]، ووجه عند الشافعية[8].

القول الثالث: الحرمة، وهو ما ذهب إليه الصنعاني[9] في سبل السلام[10].

1- ذكر ابن قدامة في المغني الإجماع على ذلك فقال: "أحدها: التزام طاعة في مقابلة نعمة استجلبها أو نعمة استدفعها كقول إن شفاني الله فلله علي صوم شهر، فتكون الطاعة الملتزمة مما له أصل في الوجوب بالشرع كالصوم والصلاة والصدقة والحج فهذا يلزم الوفاء به بإجماع أهل العلم". (ابن قدامة، المغني، ج: 11، ص: 333).

2- الكاساني، بدائع الصنائع، ج: 6، ص: 2879.

3- الدردير، الشرح الكبير، ج: 11، ص: 323.

4- الشربيني، مغني المحتاج، ج: 4، ص: 254.

5- ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 3.

6- ابن حزم، المحلى، ج: 8، ص: 329. وابن حزم هو الإمام العلامة الحافظ الفقيه المجتهد أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم اليزيدي القرطبي الظاهري، صاحب التصانيف، ولد بقرطبة في سنة أربع وثمانين وثلاثمائة وتوفي سنة ست وخمسين وأربعمائة، كان شافعيا ثم انتقل إلى القول بالظاهر ونفي القول بالقياس وتمسك بالعموم والبراءة الأصلية، له عدة مصنفات منها: 'الإيصال إلى فهم كتاب الخصال' و'الأحكام' و'المحلى' و'الفصل'... (ينظر: المغراوي أبو سهل، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، ج: 6، ص: 201، 202).

7- الدردير، الشرح الكبير، ج: 11، ص: 342.

8- الشربيني، مغني المحتاج، ص: 4، ص: 354.

9- محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني، الكحلاني ثم الصنعاني، صاحب سبل السلام، يعرف بالأمير كأسلافه، ولد سنة تسع وتسعين وألف بكحلان، ثم انتقل مع والده إلى صنعاء وأخذ عن علمائها كالعلامة زيد بن محمد بن الحسن والعلامة صلاح الأخفش وغيرهما، أصيب بمحن كثيرة من الجهال والعوام، توفي رحمه الله سنة اثنتين وثمانين ومائة وألف، وله من الآثار: "تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد"، "إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد"، "حسن الاتباع وقبح الابتداع". (ينظر: المغراوي أبو سهل، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج، ج: 8، ص: 575- 582).

10- الصنعاني محمد بن اسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جميع أدلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1400هـ، ج: 4، ص: 111.

ثانيا: أدلة الفقهاء في المسألة.

1- أدلة أصحاب القول الأول: استدل القائلون بكراهة النذر المقيد بأدلة منها:

أ- ما روى البخاري في صحيحه بإسناده عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما: نهى رسول صلى الله عليه وسلم عن النذر وقال: "إنه لا يرد شيئا، ولكن يستخرج به من البخيل"[1].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب أن الحديث ينهى صراحة عن النذر، والنهي يقتضي في الأصل التحريم إلا إذا صرف إلى الكراهة؛ والذي صرف النهي – هنا- عن التحريم إلى الكراهة، هو نصوص الكتاب والسنة التي وردت في سياق مدح الموفين بالنذر، أو أوجبت الوفاء به ولا يعقل أن يمدح القرآن والسنة محرّما، ولا أن ينهى عنه.

يقول ابن قدامة: "وهذا نهي كراهة لا نهي تحريم، لأنه لو كان حراما لما مدح الموفين به؛ لأن ذنبهم في ارتكاب المحرم أشد من طاعتهم في وفائه"[2].

ومن الأدلة التي وردت في مدح الموفين بالنذر قوله تعالى: (إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا)[3].

أ- عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لا تنذروا، فإن النذر لا يغني من القدر شيئا، وإنما يستخرج به من البخيل"[4].

ووجه دلالة الحديث – هنا- هو نفسه في الحديث الذي سبق، وإنما كان المراد بالنذر المنهي عنه في الحديثين النذر المقيد ما ورد فيه من كونه يستخرج به من مال البخيل، وفيه دلالة على كونه مقيدا أو معلقا لا مطلقا.

ب- روى ابن حزم بإسناده عن أبي سعيد المقري أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول: "لا أنذر نذرا أبدا"[5].

وهو قول يدل على كراهة النذر عند أبي هريرة، وإلا لما امتنع عنه، وإنما كان النذر المراد هنا هو المقيد لمعارضة موقف أبي هريرة مع النصوص الواردة في مدح الموفين بالنذر.

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: القدر، باب: إلقاء النذر العبد إلى القدر، ج: 8، ص: 124 ، رقم: 6608.

2- ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 3.

3- الإنسان: 5-7.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: النذر، باب: النهي عن النذر وأنه لا يرد شيئا، ج: 3، ص: 1261 ، رقم: 1640/5.

5- ابن حزم، المحلى، ج: 8، ص: 331، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: الأيمان والنذور والكفارات، من نهى عن النذر وكرهه، رقم: 12432.

ج- عدم فعله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم للنذر، ولو كان مستحبا لفعلوه[1].

2- أدلة أصحاب القول الثاني:

استند أصحاب القول الثاني القائلون بأن النذر المقيد جائز، بعموم النصوص التي وردت تمدح الموفين بالنذر[2].

3- أدلة أصحاب القول الثالث:

استند من قال بالحرمة إلى الأحاديث التي نهت عن النذر، والنهي عندهم يفيد التحريم.

يقول الصنعاني: "القول بتحريم النذر هو الذي دل عليه الحديث، ويزيده تأكيدا تعليله بأنه لا يأتي بخير، فإنه يصير إخراج المال فيه من باب إضاعة المال، وإضاعة المال محرمة"[3].

ثالثا: مناقشة الأدلة.

1- مناقشة أدلة أصحاب القول الأول.

أ- يناقش أصحاب القول الأول في استدلالهم بحديث ابن عمر وأبي هريرة بأن النهي عن النذر – هنا- غير مراد لذاته وإنما لسببه، فإذا قام السبب تعلق النهي بالنذر، وإلا فلا، ودليله التعارض القائم بين هذا النهي وبين ورود المدح في حق الموفين بالنذر، فدل ذلك على كون النهي إنما تعلق بسبب هذا النذر لا بذاته.

ويذهب الإمام النووي في شرحه لحديث ابن عمر – نقلا عن المازري- أن النهي راجع إلى كون الناذر يصير ملتزما له، فيأتي به بغير نشاط، أو أن سبب النهي كونه (الناذر) يأتي بالقربة التي التزمها في نذره على صورة المعارضة أوالمعاوضة للأمر الذي طلبه فينقص أجره، وشأن العبادة أن تكون متمحضة لله تعالى؛ كما نقل عن القاضي عياض أن سبب النهي هو ما قد يظنه بعض الجهلة أن النذر يرد القضاء[4].

ب- أما استدلالهم بقول أبي هريرة رضي الله عنه: "لا أنذر نذرا أبدا"[5]، بأنه اجتهاد صحابي خالفه فيه غيره.

ج- أما استدلالهم بعدم فعله صلى الله عليه وسلم للنذر، فإن ترك النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على النهي[6].

1-ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 3.

2- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج: 5، ص: 39.

3- الصنعاني، سبل السلام، ج: 4، ص: 111.

4- النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 1، ص: 6.

5- سبق تخريجه، ص: 222.

6- التلمساني، الشريف، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار تحصيل العلوم، الجزائر، د.ط، 1420هـ-1999م، ص: 434.

2- مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني:

نوقش أصحاب القول الثاني المجيزين للنذر، في استدلالهم بعموم النصوص الواردة في مدح الموفين بالنذر، بأن تلك النصوص وردت في سياق العموم الذي خصص بأحاديث النهي عن النذر المقيد دون المطلق[1].

3- مناقشة أدلة أصحاب القول الثالث:

نوقش أصحاب القول الثالث الذين استدلوا بالأحاديث التي وردت تنهى عن النذر، بأن النهي مصروف عن التحريم في نصوص الكتاب والسنة التي وردت في مدح الموفين بالنذر[2].

رابعا: الرأي الراجح.

بالنظر إلى أدلة المانعين والمجيزين كليهما يلحظ أن أدلتهما لا تسلم من المعارضة، والذي يبدو – والله أعلم– أن التعارض القائم بين أدلة الفريقين يمكن إزالته بالجمع بينهما؛ حيث إن النذر –هنا– غير منهي عنه لذاته، كيف وقد تظافرت النصوص المادحة للمؤمنين بالنذر، ولا يعقل أن يمنع ويذم ما مدح في آن.

وإنما وردت بعض النصوص في النهي عن النذر؛ كحديث عبد الله بن عمر وحديث أبي هريرة رضي الله عنهما لسببه وهو إضافة لما ذكر النووي – نقلا عن المازري– من أن الناذر يصير ملتزما به، فيأتي به بغير نشاط، أو كونه يأتي به على سبيل المعاوضة فينقص أجره[3]، فإن الناذر – أيضا– قد يعد – نذرا– حال الاضطرار بما لا يستطيع الوفاء به حال الرخاء، فيخلف عهده، وينقض عهده فيوبق، وإذا قورنت هذه المحاذير المحتملة – كأسباب للنهي عن النذر– بما يمكن أن يؤتيه هذا النوع من النذر من تثبيت للفطرة الإيمانية حال إنشائه والالتزام به، على اعتبار أن الإنسان في وضع اضطرار، يجتمع لديه سبب قوي للدعاء والرجاء والالتجاء، وحال مكين من الاستجابة والقبول، وإذا اجتمع ذاك السبب مع ذلك الحال، وأحسن استغلالهما أتيا أكلهما بإذن ربهما تثبيتا للفطرة الإيمانية، وزيادة في اليقين بقدرة الله ووعده ورحمته...

أقول إذا قارنا بين سبب المنع الذي وردت النصوص تدل عليه، وثمرات الجواز التي وردت نصوص أخرى تدل عليه أيضا، ترجح جواز النذر المقيد شرط أن يعلم من يقبل عليه فضل الوفاء به بعد الإقبال عليه، لقوله تعالى: (أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ)[4]، وقال سبحانه: (يُوفُونَ بِالنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا)[5]، كما يشترط أن يعلم خطر من يلزم نفسه ثم لا

1- ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 3.

2- المرجع نفسه.

- النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 1، ص: 3.6

4- النمل: 62.

5- الإنسان: 7.

يلتزم، قال تعالى: (وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلَّهِ أَنْدَادًا لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)[1]، وقال سبحانه: (هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا أَنْجَاهُمْ إِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ)[2].

المطلب الثاني: حكم تعلم المنطق.

لقد سبق عند ذكر أنواع الفطرة الإنسانية، لدى الحديث عن الفطرة العقلية أن مبادئ العقل مركوزة في الخلقة البشرية، دون توقفها على تجارب أو معارف خارجية، يجد الإنسان نفسه بالضرورة مسلما بها، وأن تلك المبادئ هي الأوليات، والبديهيات التي يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الضرورية الصادقة.

كما ثبت –أيضا– أن مبادئ هذا العقل تتسم بالعموم؛ أي أنها شاملة لكل العقول، بحيث تكون الحقيقة واحدة عند جميع الناس العاقلين على حد سواء، ولا تتوقف على مزاج أحد، ولا تنسحب على فرد دون فرد.

هذا كله من حيث الأصل، لكن قد تختلف تلك المبادئ في نسبة الحضور والوضوح والبداهة من شخص لآخر لأسباب اضطرارية أو كسبية.

وإذا كان علم المنطق واحدا من تلك الأسباب التي يمكن أن تؤثر في قيمة تلك الفطرة الإنسانية العقلية، فما حكم ممارسته والتعامل معه؟

سنحاول في هذا المطلب أن نجلي هذا الموضوع من خلال بحث حقيقة علم المنطق، وعلاقته بأصول الفقه الإسلامي وبيان حكم تعلمه وتعليمه وممارسته.

الفرع الأول: التعريف بالمنطق.

أولا: تعريف المنطق.

1– تعريفه لغة:

المنطق في اللغة يدل على معنيين:

1- الزمر: 8.

2- يونس: 22، 23.

الأول الكلام، والثاني جنس من اللباس.

يقول ابن فارس[1] "النون والطاء والقاف أصلان صحيحان أحدهما كلام أو ما أشبهه، والآخر جنس من اللباس، الأول المنطق.....، والآخر النطاق"[2].

فالمنطق – إذن– لفظة عربية المنشأ والمصدر، وليست ترجمة حرفية لكلمة "أولوجوس" Logic اليونانية التي تعني العلم، كما شاع ذلك عند بعض الباحثين[3].

ويذهب كثير من الباحثين المعاصرين[4] إلى أن كلمة المنطق لم تكن تتضمن –في اللغة العربية– معنى التفكير أو الاستدلال، بل كانت تدل على الكلام فقط، وبقي هذا المعنى شائعا حتى سمي علم الفكر بالمنطق، ولعل أول من سوغ هذا المصطلح لغويا، وحاول إيجاد مناسبة له هو الفارابي؛ بقوله: "صناعة المنطق، واسمها اشتق من النطق، وهذه اللفظة تدل عند القدماء على ثلاثة أشياء وهي: القوة التي يعقل بها الإنسان المعقولات، والمعقولات الحاصلة في نفس الإنسان بالفهم، ويسمونها النطق الداخل، والعبارة باللسان عما في الضمير، ويسمو في النطق الخارج"[5].

2– تعريف المنطق اصطلاحا:

أ– يعد تعريف أرسطو طاليس[6] مؤسس علم المنطق من أقدم التعاريف الاصطلاحية للمنطق، وهو: "المنطق آلة جميع العلوم"[7].

1– هو أحمد بن فارس بن زكرياء بن محمد بن حسن أبو الحسين اللغوي، العلامة دار الإمام في اللغة.المحدث، كان رأسا في الأدب، بصيرا بفقه مالك، كان متكلما يحسن المناظرة، مجيدا للنحو، من تصانيفه: المجمل في فقه اللغة، حلية الفقهاء، اختلاف النحويين، توفي بالري في صفر سنة 395 هـ. (ينظر: البغدادي أبو بكر أحمد، تاريخ بغداد، ج: 21، ص: 45، 46، وابن السَّاعي تاج الدين، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ت: أحمد شوقي بنبين – محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط: 1، 1430 هـ – 2009م، ص: 276).

2– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 2، ص: 565.

3- الحارثي، وائل بن سلطان بن حمزة، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستر في أصول الفقه إشراف محمد علي ابراهيم، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية –جامعة أم القرى –المملكة العربية السعودية –عام 1431 هـ –2010 م، ص: 32.

4– المرجع السابق، ص: 49.

5– ابن طرخان، أبو نصر محمد، المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1985م، ج: 1 ص: 55.

6– هو أرسطو طاليس بن نيقوماخس الجراسني الفيثاغوري ؛ وتفسير أرسطو طاليس تام الفضيلة، وتفسير نيقوماخس قاهر الخصم، فيلسوف الروم وعالمها وجهبذها وطبيبها وخطيبها، غلب عليه علم الفلسفة، وهو واضع علم المنطق، ولذلك لقب بالمعلم الأول، وصاحب المنطق توفي سنة 322 ق.م، من آثاره: ما بعد الطبيعة، المقولات، السياسة. (ينظر: أحمد بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت: نزار رضا، دار الثقافة، بيروت، ط: 3، 1981م، ج: 1، ص: 86، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة؛ بيروت، ط: 3، 2006م، ج: 1، ص: 98).

7– المنطقي أبو سليمان، صوان الحكمة، ت: عبد الرحمان بدوي، دار ومكتبة بيبليون، باريس، د.ط.د.ت، ص: 143، والنشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة، الجامعية، د.ط، 2000م، ص: 6.

ب- "آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه، وفاسد المعنى من صالحه، كالميزان"[1].

ج- وعرفه الفارابي بأنه: "صناعة المنطق هي الصناعة التي تشتمل على الأشياء التي تسدد القوة الناطقة نحو الصواب في كل ما يمكن أن يغلط فيه، وتعرف كل ما يتحرز به من الغلط في كل ما شأنه أن يستنبط بالعقل"[2].

د- وعرفه إخوان الصفا بأنه: "معرفة كيفية إدراك النفس معاني الموجودات في ذاتها بطريق الحس، وكيفية انقداح المعاني في فكرها من جهة العقل الذي يسمى الوحي والإلهام، وعبارتها عنها بألفاظ بأي لغة كانت، يسمى علم المنطق الفلسفي"[3].

هـ- وعرفه ابن سينا بأنه: "علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في ذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة"[4].

كما عرفه بأنه: "أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره"[5].

و- وعرفه الغزالي بأنه: "القانون الذي به يميز صحيح الحد والقياس عن فاسدهما"[6].

يلاحظ من خلال النظر في هذه التعريفات أن صيغها متشابهات، وأنها تدور مجملا حول كون المنطق قانون أو علم أو آلة تضبط عمل العقل، وتسدده.

وإذا ثبت أن مبادئ العقل، والبديهيات التي يحصل بها للإنسان التصور الصحيح مركوزة في فطرته، فإن علم المنطق بهذه التعريفات -إذن- لا يكون إلا تذكيرا للفطرة بمقومات جزء من أجزائها، وتثبيتا لقوانين راسخة فيها.

ثانيا: أقسام المنطق:

والذي يعنينا من أقسام المنطق-هنا-هو أقسامه باعتبار طبيعته، ومنهج البحث فيه، ولكون التقسيم بهذا الاعتبار هو الذي له علاقة بموضوع بحثنا، ولكونه -أيضا- يعين على بيان أوجه العلاقة بين علم المنطق وعلمي: الكلام وأصول الفقه.

وينقسم المنطق بهذا الاعتبار إلى قسمين:

1- التوحيدي أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تصحيح أحمد أمين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط.دت، ج: 1، ص: 109.

2- ابن طرخان، أبو نصر محمد، المنطق عند الفارابي، ج: 1، ص: 55.

3- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، .ج: 1، ص: 314.

4- ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط: 3، د.ت، ج: 1، ص: 117.

5- المرجع نفسه.

6- الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط: 2، د.ت، ص: 36.

أ- **المنطق الصوري:** وهو الإطلاق الأشهر على علم المنطق ويراد به المنطق الذي يبحث في صور الفكر وشكله فقط، بدون اهتمام بالموضوعات والمواد الظرفية، فيكون دور المنطق الصوري – إذن- هو وضع القواعد التي تجعل الفكر منسجما مع ذاته، بحيث لا يتناقض مع القوانين التي أثبتها، فهو يبحث في الشروط والقواعد التي يحتاجها لتركيب شكل ثابت ينطلق من مقدمات محددة ليصل إلى استنتاج نتائج صحيحة بواسطة تلك المقدمات، بمعنى أن المنطق الصوري يبحث في سلامة تركيب الجمل أو القضايا من حيث صورها، فإذا انطبقت الشروط والقوانين المنطقية حكم بصحتها منطقيا بغض النظر عن صحة محتواها ومضمونها، ولذلك يطلق على المنطق الصوري اسم المنطق الشكلي اتساقا مع الفكرة في تمركزها حول الصورة والشكل[1].

ب- **المنطق المادي:** وهو الذي يعني بالمضمون، ويبحث عن استقامته، وينظر في صحة البيانات المدخلة بحيث توافق الواقع، وتحقق الصواب في الأمر نفسه، فيكون موضوع المنطق المادي – إذن- وضع القواعد التي تجعل الفكر متطابقا مع ما هي عليه الأشياء في الواقع، ويطلق على هذا النوع من المنطق المنطق التطبيقي[2].

ثالثا: نشأة المنطق:

نشأ المنطق جغرافيا في بلاد اليونان في كنف الحضارة اليونانية، التي كانت تشهد حراكا علميا كبيرا، و كان علماؤهم يسمون فلاسفة، وكانوا أرفع الناس طبقة لما ظهر منهم من اهتمام بفنون الحكمة من العلوم المنطقية الرياضية و المعارف الطبيعية و الإلهية، و السياسات المنزلية و المدنية[3].

و لقد أشار ابن تيمية لما تحدث عن حال فلاسفة اليونان إلى تلك القيمة التي كانوا عليها، فقال: "والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم"[4].

و يذكر بعض الباحثين أن التفكير الفلسفي لدى اليونانيين تميز بالتماس المعرفة لذاتها بدافع من البحث عن الحقيقة، و السعي إلى اكتساب اللذة المعرفية[5].

و لقد برز في الجو العلمي الذي ساد اليونان في القرن السادس قبل الميلاد مجموعة من التساؤلات حول حقائق الأشياء، و تساؤلات تطالب تفسير العلم الذي يعيش فيه الناس؛ ما مصدره، وما علته، وما طبيعة

1- الجرجاني، التعريفات، ص: 233، والكفوي أبو البقاء، الكليات، ص: 715.

2- المرجع نفسه.

3- صاعد بن أحمد بن عبد الرحمان بن محمد أبو قاسم الثعلبي، طبقات الأمم، ت: حسين يونس، دار المعارف، مصر د.ط، د.ت، ص: 31.

4- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 189.

5- الحارثي، وائل بن سلطان، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تحليلية، ص: 49.

مالا يدرك منه[1].

و كانت بدايات تلك التساؤلات تتسم بالبساطة و العفوية، بما تقتضيه طبيعة البدايات، ثم تحولت إلى قضايا تمسك بها أصحابها، و دافعوا عنها بشيء من الجدل و المناظرة، ثم جعل هذا الفكر يتطور و ينتج أنماطا من الإجابات الفلسفية التي تحولت إلى مدارس فلسفية لها أساتذتها و أتباعها[2].

و كانت بداية أبحاث تلك المدارس في الطبيعيات و الرياضيات، مما أعطى للبحث حالة من الوضوح و الاستقرار العلمي، مما دفع هذا الجهد العلمي إلى تحقيق نتائج أكثر صوابا و دقة، يقول ابن تيمية متحدثا عن الفلاسفة: "لهم في الطبيعيات كلام غالبه حس، هو كلام كثير واسع"[3] و هو ما صرح به أبو حامد الغزالي حين قال: "أما الرياضيات فهي نظر في الحساب و الهندسة، و ليس في مقتضيات الهندسة و الحساب ما يخالف العقل، و لا هي مما يمكن أن يقابل بإنكار و جحد"[4].

لقد كان لهذا المسلك الذي سلكه فلاسفة اليونان في بداية أمرهم و طريقة بحثهم أثر طيب أورث درجة من الاطمئنان و الثقة بطريقة التفكير التي انتهجوها في سبيل الوصول إلى هذا المستوى من الصواب في النتائج[5]، يقول ابن خلدون في تقرير هذه الحقيقة: "و اعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله و استقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بينة الانتظام، جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها و انتظامها، فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ"[6].

و المتتبع لمراحل المنطق لا يخفى عليه ما للمنهج الهندسي من أثر في التفكير المنطقي في محاولة احتذاء الأسلوب الرياضي في تثبيت طريقة التفكير، يقول ابن تيمية: "فكان مبدأ وضع المنطق من الهندسة، فجعلوه أشكالا كالأشكال الهندسية، و سموه حدودا كحدود تلك الأشكال لينتقلوا من الشكل المحسوس إلى الشكل المعقول"[7].

لم يقتصر جهد الفلاسفة اليونانيين على دراسة الطبيعة و الرياضيات بل بحثوا في الوجود، أو ما يطلق عليه "ما بعد الطبيعة" أو "الميتافيزيقا"، وهو مجال موضوعاته شديدة الغموض بالنسبة للعقل البشري، لذلك كان التفاعل معها أبطأ وأقل مما كان عليه الوضع في بحث الطبيعيات و الرياضيات، كما أن النتائج التي

1- ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط: 6، د.ت، ص: 6، وزكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 9، د.ت، ص: 4.

2- وولتر سيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط: 2، 1425هـ، ص: 25.

3- ابن تيمية الرد على المنطقيين، ص: 186.

4- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص: 31.

5- الحارثي، علاقة علم الأصول بعلم المنطق، ص: 51.

6- ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، المقدمة، تحقيق علي عبد الواقي، نهضة مصر، د.ط، 2004م، ج: 3، ص: 1132.

7- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 179.

كانت تلك البحوث تصل إليها لم تكن موفقة مقارنة بتلك التي كانوا يثبتونها في مجال البحث الرياضي، لذلك كان نقد علماء المسلمين لبحث الفلاسفة فيما وراء الطبيعة صريحا[1]، يقول الغزالي: "و أما الإلهيات فأكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق، و الصواب نادر فيها"[2].

ثم جاءت مرحلة أخرى في نشأة المنطق، لما توجه الفلاسفة اليونانيون إلى بحث مصدر المعرفة، ثم طرح مشكلة وضع الإنسان في الكون[3].

ولقد مرت هذه المرحلة باضطراب شديد طفا فيه الفكر السفسطائي، ثم انتهى بعد جهود فلاسفة كبار؛ كسقراط[4] وتلميذه أفلاطون، حتى جاءت مرحلة الشخصية المحورية في علم المنطق، أرسطو طاليس واضع علم المنطق، والمعلم الأول، الذي دحض حجج السوفسطائيين، وقام بفحص طبيعة الاستدلال الرياضي، وحاول العثور على وجه الشبه بين القياس المنطقي، وبين البرهان الرياضي، ووضع الشروط الضرورية في التفكير المؤدي إلى اليقين، فهذب علم المنطق، ورتب مسائله وفصوله وأهم بحوثه المنطقية؛ وهي المقولات والقياس والشعر الأغاليط والمغالطات، وغيرها[5].

وفي القرن الأول قبل الميلاد شرح "شيشرون"[6] أكبر خطباء الرومان وأدبائهم المنطق اليوناني باللغة الرومانية رجاء استخدام قواعده في البيان والخطابة العامة، ثم جاء بعده "فرفوريوس"[7] في القرن الثالث بعد الميلاد ووضع مقدمة للمقولات هي الكليات الخمس، وسماها المدخل إلى كتاب المنطق، وظل هذا الكتاب بعد

1- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 52.

2- الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص: 32.

3- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 57.

4- الحكيم الفاضل سقراط الإلهي ابن سقرونقس، أستاذ أفلاطون، ومعنى اسمه المعتصم بالعدل، وله مائة وبضع سنين، كان مولده ومنشؤه ووفاته بأثينا، اقتصر من الفلسفة على العلوم الإلهية وكان زاهدًا، أعلن مخالفة اليونانيين في عبادتهم الأصنام وقابل رؤساءهم بالحِجاج فثوَّروا العامة عليه واضطروا ملكَهم إلى قتله فأودعه السجن، ثم سقاه السُّمَّ، وله وصايا شريفة، وآداب فاضلة، وحكم مشهورة، ومذاهب في الصِّفات قريبة من مذاهب فيثاغورس، كذا في "عيون الأنباء". (ينظر: كاتب جلبي مصطفى، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ج: 2، ص: 136).

5- ديورانت، ديل، قصة الفلسفة، ص: 7.

6- ماركوس توليوس شيشرون، الكاتب الروماني وخطيب روما المميز، ولد سنة 106 ق.م، وتوفي سنة 43 ق.م، قام في أعماله بوصل أفكار المدارس القديمة المختلفة، ويعتبر أبرز ممثل للمدرسة الانتقائية، من منجزاته الأساسية: إسقاط نظريات يونانية (أخلاقية – سياسية) على الموقف من الإمبراطورية الرومانية، صياغة نظرية كلاسيكية حول الحق الطبيعي، نقل الأنظمة الفلسفية المتصارعة منذ الفلسفة الإغريقية. (ينظر: بيتر كونزمان، وآخرون، أطلس الفلسفة، ص: 61).

7- فرفوريوس الصوري، فيلسوف يوناني ولد في صور سنة 234م و توفي في روما سنة 305 م، يعتبر أحد أبرز ممثلي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، تتلمذ على أفلوطين ووضع ترجمة لحياته، انتقد النصرانية انتقادا قاسيا، في كتاب دعاه "ضد النصارى"، ومن آثاره: إيساغوجي، تعني باليونانية المقدمة ويستعان به لفهم كتاب أرسطو، وله بحث في هوميروس في إثنين وثلاثين كتاباً. (ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد –موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة "المورد"–، إعداد د. رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 1، 1992م، ص: 321).

ترجمته إلى اللاتينية في أوائل القرن السادس الميلادي المورد الذي تستقى منه المعلومات المنطقية لمده من الزمن.

ولما طرق العرب باب مكتبة اليونان وترجموا تراثها، كان المنطق مما ترجموا دون أن يزيدوا على ما بحث أرسطو شيئا، وأشهر من أولى المنطق اهتماما بارزا من فلاسفة العرب الفارابي، وأبو حامد الغزالي، وابن سينا، وعبد الله الفيومي، محمد عبدو وغيرهم[1].

الفرع الثاني: علاقة المنطق بعلم الكلام وأصول الفقه.

إن بحث علاقة المنطق بعلمي الكلام وأصول الفقه يندرج ضمن محاولة فهم مدى أهمية التدخل – بعلم المنطق– في فطرة الإنسان العقدية، والعقلية على حد سواء؛ حيث إن الإنسان بفطرته الإيمانية يخلق عارفا بربه محبا له مستعدا بقواه الفطرية للتلقي عن الله وفهم خطابه، كما أنه — بفطرته العقلية– يخلق على هيئة تمكنه من التسليم بمبادئ العقل الصحيحة، التي تهدي إلى الحق والصواب.

وإذا كانت قواعد علم الأصول مما يثبت فطرة الإنسان في فهمه عن الله، وكانت قواعد علم الكلام مما يثبت فطرة الإنسان في تقرير مسالك الصواب والخطأ في الحجاج، فإن إثبات وجود العلاقة بين العلمين وعلم المنطق، مما يزيد الاقتناع بضرورة هذا العلم في تثبيت مبادئ الفطرة في الخلقة الإنسانية.

أولا: علاقة علم المنطق بعلم الكلام.

لتحرير القول في علاقة علم الكلام بعلم المنطق ينبغي أن نفرق بين جانبين متعلقين بعلم الكلام هما[2]:

- علم الكلام كمسائل وموضوعات.
- وعلم الكلام كمنهج.

أما الجانب الأول منهما فلا يخفى علاقة علم الكلام بالفلسفة فيه، وذلك لاتفاقهما في الموضوع؛ حيث إن أهم أبواب الفلسفة وأصل علومها هو باب الإلهيات، وهو المسمى بالفلسفة الأولى، ولا يخفى كون البحث في الذات الإلهية وما يتعلق بها من موضوعات علم الكلام أيضا.

فعلم الكلام هنا تأثر بالفلسفة في ابتداع بعض المسائل – على الأقل– حتى وإن خالفها في طريقة بحثها والنتائج التي توصل إليها.

1- زكي نجيب، وأمين أحمد، قصة الفبسفة اليونانية، ص: 6.

2- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 174.

يقول الآمدي[1]: "العلم الملقب بعلم الكلام، الباحث في ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله ومتعلقاته"[2].

كما بين الغزالي أن بحث الإلهيات جزء من علم الكلام، فقال – وهو يتحدث عن الفلسفة-: "... الإلهيات، وبحث عن ذات الله سبحانه وتعالى، وهو داخل في علم الكلام أيضا"[3].

والمتكلمون أنفسهم لا ينكرون تلك العلاقة بين علم الكلام وعلم المنطق، غير أنهم يفرقون بينهما من جهة قانون النظر؛ يقول الإيجي في بيان موضوع علم الكلام: " قيل: هو ذات الله... وقيل: هو الموجود بماهو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار وهو أن البحث ههنا على قانون الإسلام..."[4].

كما تبدو العلاقة بين علم الكلام وعلم المنطق في ذلك التأثر الحاصل لدى المتكلمين، بل الخلط الواضح بالآراء الفلسفية لدى جملة من المتكلمين خاصة المعتزلة منهم[5]، خاصة في طبقة المتكلمين المتقدمة، وذلك في القرنين الثالث والرابع الهجري، أما في الطبقة الموالية فالأمر فيها أوضح، يقول تاج الدين السبكي[6] مقررا ذلك: "فقد خاض حجة الإسلام الغزالي والإمام فخر الدين الرازي في علوم الفلسفة ودونوها، وخلطوها بكلام المتكلمين"[7].

ثم إن الناظر في نوعية المسائل المدروسة وعنوانها واصطلاحها في كتب علم الكلام ينكشف له الكم الهائل من المسائل والاصطلاحات والصياغات التي كتبت بحروف الفلاسفة على يد المتكلمين كالبحث في الجوهر والجسم والعرض... وغيرها[8].

1- علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الآمدي، الحنبلي، ثم الشافعي (سيف الدين) فقيه، أصولي، متكلم، منطقي، ولد بآمد عام 551هـ/1156م، وأقام ببغداد، ثم انتقل إلى الشام، ثم إلى الديار المصرية، وتوفي بدمشق في 3 صفر 631هـ/1233م، ودفن بجبل قاسيون، من مؤلفاته: "غاية المرام في علم الكلام"، "دقائق الحقائق في الحكمة"، "الإحكام في أصول الأحكام" في أربع مجلدات، " أبكار الأفكار في أصول الدين"، و"غاية الأمل في علم الجدل". (ينظر: كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، ج: 7، ص: 155).

2- الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ت: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط: 2، 1424هـ، ج: 1، ص: 68.

3- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 34.

4- الإيجي عضد الدين، المواقف، د.عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط: 1، 1997م، ج: 1، ص: 34.

5- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 176.

6- عبد الوهاب بن عليّ بن عبد الكافي المعروف بتاج الدين السبكي، ولد بالقاهرة سنة 728 هـ، وقال آخرون سنة 729 هـ، وقد نشأ في بيت عريق في التقى والعلم، فأبوه كان قاضي القضاة تقي الدين السبكي الذي تلقَّى العلم منه ومن علماء مصر كأبي حيان النحوي، توفي سنة: 771 هـ، من تصانيفه: "طبقات الشافعية الكبرى"، "جمع الجوامع"، " الأشباه والنظائر الفقهية" و "التوشيح على التنبيه" (ينظر: السبكي، تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1407 هـ - 1986 م، ج: 1، ص: 7، 8، والزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 4، ص: 184).

7- السبكي تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، ص: 78، والحارثي علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 177.

8- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 177.

إذا ثبتت العلاقة بين علم الكلام وعلم المنطق في الجانب الأول المتعلق بعلم الكلام، فإن تعلقها ببعضها في الجانب الثاني منهما قائمة أيضا، وإن كانت بشكل أقل وبصفة متأخرة.

حيث إن عامة المتكلمين متفقون على وجود الجانب المنهجي القانوني، وإن لم يفردوه باسم خاص، كما في المنطق مع الفلسفة أو في أصول الفقه مع الفقه، وإن سمي بكتاب النظر عند بعض المتكلمين، لكنه لم يظهر له تحديد ولا إفراد في التصنيف الكلامي[1]، يقول الشهرستاني[2] في بيان كون المتكلمين ينطلقون في مناظرتهم للسلفية من تقعيد منهجي: " وكانت بين المعتزلة وبين السلف في كل زمان اختلافات في الصفات، وكان السلف يناظرونهم عليها، لا على قانون كلامي، بل على قول إقناعي"[3].

غير أن الذي ينبغي تسجيله – هنا- هو أن الجانب المنهجي في علم الكلام تتنازعه جهتان في البحث – خلافا لعلم المنطق- وهما:

- الأدلة العقلية.
- والأدلة النقلية الشرعية.

ولما استقر لدى عامة المتكلمين أن العقائد والأصول الكلامية قطعية ولا يجوز الاستدلال عليها إلا بقطعي مماثل لها في القوة، وأن الأدلة النقلية ظنية، استبعدت تلك الأدلة، فلم يتبق إلا أن يكون موضوع البحث في الجانب المنهجي الكلامي أدلة العقول، فكان علم الكلام بذلك متوافقا مع علم المنطق في محل البحث وموضوعه، فتواردا على نفس المكان، وهو العقل البشري والتفكير الإنساني[4].

ثانيا: علاقة علم المنطق بأصول الفقه.

إذا كانت النشأة الأولى لعلم أصول الفقه أصيلة، بعد النقاش الفقهي الذي ساد في منتصف القرن الثاني الهجري[5]، والذي دفع علماء الأمة إلى التوجه لوضع قواعد للاستدلال، وقوانين ضابطة للاستنباط، فحمل

1- المرجع السابق، ص: 177.

2- أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني المتكلم على مذهب الأشعري؛ كان إماما مبرزا فقيها، تفقه على أحمد الخوافي وعلى أبي نصر القشيري وغيرهما، وبرع في الفقه، انتقل إلى بغداد سنة 510 هـ فأقام ثلاث سنين، وعاد إلى بلده. وتوفي بها، صنف كتبا منها كتاب "نهاية الإقدام في علم الكلام"، "الإرشاد إلى عقائد العباد"، "تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام"، "مصارعات الفلاسفة"... (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 4، ص: 273، والزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 215).

3- الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1413هـ، ج: 1، ص: 32.

4- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 180.

5- وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، دار المدار الإسلامي، ط: 1، 2007م، ص: 36، وتوفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع: 87، ص: 78.

لواء هذه المسؤولية الإمام الشافعي[1] الذي صنف كتابه الرسالة ورتب فيه: "أبواب أصول الفقه، وجمع فصوله، ولم يقتصر على مبحث دون مبحث، بل بحث في الكتاب وبحث في السنة وطرق إثباتها، ومقامها من القرآن، وبحث الدلالة اللفظية، فتكلم في العام والخاص، والمشترك والمجمل والمفصل، وبحث في الإجماع وضبط القياس وتكلم في الاستحسان"[2].

أقول إذا كانت نشأة هذا العلم أصيلة، إلا أنه –كعلم الكلام– انفتح على المنطق الأرسطي، وتداخل معه، ولعل أبرز أوجه التداخل بين العلمين كان في آلية التعريف؛ حيث بدا تأثر الأصوليين بالمنطق حين عمدوا في مصنفاتهم إلى ضبط اصطلاحاتهم ومفاهيمهم ضبطا دقيقا مستلهما من الآليات المنطقية التي تعني بضبط التعاريف؛ كآلية الحد، وبعض ضوابطها المنهجية، فكانت البداية – إذن– في وضع الحدود والرسوم اللفظية للتصورات الذهنية[3].

والناظر في المصنفات الأصولية يتجلى له ذلك الترابط بين العلمين، فمنهج الأصوليين الابتداء بضبط الاصطلاحات قبل الشروع في تناول القضايا والموضوعات الأصولية بالشرح والتعليق[4]، وهو منهج المناطقة أيضا؛ حيث يسبق عندهم التصور التصديق، ولقد برز هذا المنهج بوضوح في بعض المصنفات الأصولية التي أفردت الفصول الأولى بالتعريف بالمصطلحات الأصولية، كما فعل الباجي[5] في كتابه " المنهاج في ترتيب الحجاج[6] وابن حزم في كتابه "الإحكام في أصول الأحكام"[7]، وأبو الخطاب الكلوذاني في كتابه:

1– الإمام الشافعي أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد الله بن عبد يزيد بن هشام بن الحارث بن عبد المطلب بن عبد مناف، جد رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، والسائب جده صحابي أسلم يوم بدر؛ وكذا ابنه شافع، لقي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وهو مترعرع، ولد الشافعي سنة خمسين ومائة بغزة أو بعسقلان أو اليمن أو منى –أقوال– ونشأ بمكة، وحفظ القرآن وهو ابن سبع سنين، والموطأ وهو ابن عشر، وتفقه على مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة، توفي رضي الله عنه يوم الجمعة آخر يوم من رجب سنة أربع ومائتين (ينظر: السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط: 1، 1387 هـ - 1967 م، ج: 1، ص: 303).

2– أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت، ص: 13.

3– ولد أباه، محمد المختار، مدخل إلى أصول الفقه المالكي، الدار العربية للكتاب، د.ط، 1987م، ص: 29.

4– المتقي عبد العالي، تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، مقال منشور في موقع مؤسسة دراسات وأبحاث، عدد 25 أكتوبر 2014م، www.mominoun.com.

5– سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث، أبو الوليد الباجي الأندلسي القرطبي صاحب التصانيف؛ أصله من بطليوس، وانتقل آباؤه إلى باجة، ولد في ذي القعدة سنة ثلاث وأربعمائة، وتوفي سنة أربع وسبعين وأربعمائة، أخذ الفقه عن أبي الطيب الطبري وأبي إسحاق الشيرازي، من مؤلفاته: "السراج في علم الحجاج"، "إحكام الفصول في أحكام الأصول"، "الحدود"، "الإشارة"، "شرح المدونة"... (ينظر: ابن شاكر بن أحمد الكتبي، فوات الوفيات والذيل عليها، ت: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1973م، ج: 2، ص: 64).

6– الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 3، 2001م، ص: 21.

7– ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 54.

"التمهيد في أصول الفقه"[1].

وانضبط بعض الأصوليين بشروط المنطق في تعريفاتهم كما فعل ابن حزم في رسالته "الألفاظ الدائرة بين أهل النظر"[2]، والجويني الذي سلك منهج المناطقة في التعريف، وأشار إلى أهمية الحد في أي علم[3].

كما تبرز العلاقة بين علم المنطق وعلم أصول الفقه في وجه آخر، وهو الآليات الاستدلالية[4] فإذا كان للأصوليين اهتمامهم، بل إبداعهم في الاستدلال القياسي؛ حيث وصفوا البنية القياسية، وحددوا عناصرها، وبينوا مسالكها، وصنفوا أشكالها، ورتبوا قواعد كل صنف منها، ووضعوا شروطا لذلك كله[5]، ولكن إبداعهم ذاك لم يمنعهم من الاستفادة من آليات الاستدلال القياسي في علم المنطق؛ كالقياس الاقتراني، والقياس الاستثنائي، وقياس الدلالة، وقياس العلة؛ فقياس العلة – مثلا- عند الأصوليين هو ما كنت العلة فيه موجبة للحكم؛ كقياس الضرب على التأفف للوالدين في التحريم لعلة الإيذاء[6]، فإن قياس العلة عند المناطقة ينبني عندما يكون الحد الأوسط علة للحد الأكبر، فيبرز – إذن- التداخل بين العلمين على مستوى الآليات الاستدلالية[7].

أما الوجه الثالث الذي يبرز فيه التداخل بين علم المنطق وعلم أصول الفقه فهو اشتراكهما في مبحث دلالة الألفاظ على المعاني[8]، ويظهر ذلك جليا في احتذاء علماء الأصول بمنهج المناطقة في تقسيم دلالة الألفاظ على المعاني إلى: المطابقة، والتضمن، والالتزام، يقول الإمام الغزالي: "الألفاظ تدل على المعاني من ثلاثة أوجه متباينة:

الوجه الأول: الدلالة من حيث المطابقة: كالاسم الموضوع إزاء الشيء، وذلك كدلالة لفظ الحائط على الحائط.

والآخر أن تكون بطريقة التضمن، وذلك كدلالة لفظ "الإنسان على الحيوان" وكذلك دلالة كل وصف أخص على "الوصف الأعم الجوهري".

الثالث: الدلالة بطريقة الالتزام؛ كدلالة لفظ "السقف" على الحائط فإنه مستتبع استتباع الرفيق اللازم

1- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن، التمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد أبو عمشة، مركز البحث العامي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، د.ط، 1406هـ، ج: 1، ص: 47.

2- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص: 62.

3- المتقي عبد العالي، تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، www.mominoun.com.

4- المرجع نفسه.

5- طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط: 1، 1998م، ص: 16.

6- المحلي جلال الدين، شرح الورقات في علم أصول الفقه، دار الرشاد، د.ط، د.ت، ص: 68.

7- الروكي محمد، نظرية التقعيد الفقهي، مطبعة النجاح الجديدة، د.ط، 1994م، ص: 154.

8- المتقي عبد العالي، تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، www.mominoun.com.

الخارج عن ذاته، ودلالة "الإنسان" على " قابل صنعة الخياطة وتعلمها"[1].

وهذا التقسيم نجده عند الآمدي في كتابه "الإحكام"[2]، وعند الرازي في المحصول[3].

الفرع الثالث: حكم تعلم علم المنطق.

تعد مسألة موقف علماء المسلمين من علم المنطق من أكثر المسائل جدلا في علم الخلاف في تاريخ العلوم عند المسلمين، وذلك لتفرع علم المنطق عن علوم الفلسفة التي تحوي آراء تظهر في كثير منها المصادمة المباشرة للدين، ولذلك كان من السهل تسجيل الانطباع الأولي عن هذا العلم؛ والذي يتضمن رفضه، والتحذير منه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنطق – في ذاته – لا يتضمن رأيا مباشرا مخالفا للدين، بل هو مسلك محايد، يعمد بآلياته إلى تدريب العقل، وتصويب حركته في التفكير، مما يغري بتبني مسائله، بعد الاقتناع بسلامة مسلكه، وصلاحيته للتداول والاستعمال، وبناء عليه تقابلت الآراء بين القبول والرفض، نورد تلك الآراء وأدلتها ثم نناقشها، لعله يلوح الرأي الراجح في ضوء قواعد الشريعة ومقاصدها، وأسس الفطرة الإنسانية وخصائصها.

أولا: آراء العلماء في حكم تعلم المنطق.

1- المانعون: ذهب بعض الفقهاء والمحدثين إلى منع تعلم المنطق، والاشتغال به، ومن أبرز هؤلاء: ابن الصلاح[4]، والسيوطي[5]، وابن تيمية[6]، وأبو الوليد الباجي [7] والنووي[8].

2- المجيزون: وقد أجاز تعلم المنطق والاشتغال به جمهور الفقهاء والأصوليين منهم ابن حزم[9]، والغزالي[10]، والآمدي والبيضاوي، وابن الحاجب والقرافي.

1- الغزالي أبو حامد، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1990م، ص: 43.

2- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص: 12.

3- الرازي فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط: 2، د.ت، ج: 1، ص: 219.

4- ابن الصلاح، عثمان تقي الدين، فتاوى ابن الصلاح، ت: موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1407هـ، ص: 70-72.

5- السيوطي جلال الدين، القول المشرق في تحريم المنطق، ت: السيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1429هـ، ص: 181-185، والسيوطي جلال الدين، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1402هـ، ج: 1، ص: 255، 256.

6- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 222.

7- الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1407هـ، ج: 1، ص: 174، 175.

8- السخاوي، شمس الدين أبو الخير، المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1426هـ، ص: 14.

9- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، جمع وتحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط: 2، 1987م، ج: 4، ص: 94، 95.

10- الغزالي أبو حامد، المستصفى، ج: 1، ص: 45.

يقول ابن عابدين: " أما منطق الإسلاميين الذي مقدماته قواعد إسلامية، فلا وجه للقوا بحرمته، بل سماه الغزالي معيار العلوم، وقد ألف فيه علماء الإسلام"[1].

3- المفصلون: وقالوا بجواز تعلمه لكامل القريحة المزاول والممارس للكتاب والسنة، بحيث يعرف العقائد الحقة من الباطل، أما من لم يمارس الكتاب والسنة فلا يجوز له الاشتغال بالمنطق.

ثانيا: أدلة أصحاب الآراء الفقهية في حكم تعلم المنطق.

1- أدلة أصحاب القول الأول (المانعين):

استدل المانعون بأدلة منها:

أ- قوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا)[2].

ووجه دلالة الآية أن من اشتغل بالمنطق فقد تبع سبيل اليونان ولم يتبع سبيل المؤمنين، وهذا فيه إعراض عن الشريعة وضلال مبين[3].

ب- قوله تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ)[4].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن المنطق مخالف لما أنزل.[5]

ج- دخوله تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جرّ إلى فساد، فيكون التحريم مستفادا من عموم النصوص لا من خصوص القياس[6].

د- القياس على تحريم علم الكلام والفلسفة بجامع إثارة الشبه والانجرار إلى البدع[7].

هـ- المنع سدا للذريعة، فهذا العلم سبب للابتداع، ومخالفة السنة والشريعة.

و- كون الصحابة والتابعين لم يخوضوا فيه، فيقاس على تحريم علم الكلام[8].

ز- القياس على رد رواية الفاسق والمتهم في دينه، وتحريم الأخذ عنه والاحتجاج بقوله في رد علم المنطق الذي وصل إلينا، من طريق النصارى والزنادقة والملحدين[9].

1- ابن عابدين، رد المحتار على الدر المختار، ج: 1، ص: 45.

2- النساء: 115.

3- السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص: 174.

4- الأعراف: 103.

5- 5- السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق ، ص: 174، 175.

6- المرجع نفسه.

7- السيوطي جلال الدين، صون المنطق، علق عليه علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ص: 16.

8- المرجع نفسه.

9- السيوطي، القول المشرق في تحريم المنطق، ص: 175.

2- أدلة أصحاب القول الثاني (المجيزين):

أ- قوله تعالى: (وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ)[1].

ب- وقوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ)[2]، ووجه الدلالة أن المراد بالميزان في الآيتين الميزان العقلي، وهو ما سماه الغزالي ميزان المعرفة، ومراده القواعد المنطقية[3].

ج- أنه علم محايد، يصقل العقل، ويؤهله للنظر والاجتهاد[4].

د- أنه من باب معرفة علوم القوم لإقامة الحجج والبراهين على ما عندنا وفق ما عندهم لدحض شبه المخالفين[5].

3- أدلة المفصلين:

لقد اعتمد المفصلون على كون المنطق مما يحوي موضوعات يمكن أن تثير شبها في عقول بعض من لم يحصن بدراسة علوم الشريعة، فلذلك رخصوا فيه لمن مارس علومها، ومنعوا غيره.

ثالثا: مناقشة الأدلة.

1- مناقشة أدلة المانعين:

أ- أجاب المجيزون عن استدلال المانعين بقوله تعالى: (وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى)[6] بأن الآية واردة في مخالفة إجماع المؤمنين على القضايا الشرعية الدينية، والإجماع على تحريم المنطق لم ينعقد، بل ورد العمل به وتأييده عند جملة صالحة من علماء الشريعة، ثم إن المنطق قضية دنيوية، وليس قضية دينية[7].

ب- كما أجاب المجيزون عن استدلال المانعين بالآية من سورة الأعراف؛ وهي قوله تعالى: (اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ)[8] بأن وصف المنطق بأنه اتباع لخلاف ما أنزل الله غير سديد؛ لأن الأصل في القواعد المنطقية أنها قضايا فطرية، ولا تحمل رأيا فيه مخالفة أو إثبات، وهذا ما يقرره عامة المناطقة[9].

1- الشعراء: 182.

2- الرحمان: 7، 8.

3- الغزالي أبو حامد، القسطاس المستقيم، تعليق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، د.ط، 1413هـ، ص: 41، 42.

4- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 207.

5- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ص: 95.

6- النساء: 115.

7- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 208.

8- الأعراف: 3.

9- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 208.

ج- أما قولهم بأن المنطق داخل تحت عموم النصوص الدالة على تحريم كل ما جرّ إلى فساد؛ فيكون التحريم مستفادا من عموم النصوص، فالجواب عليه بأن المنطق لا يشمله هذا العموم، لعدم ثبوت لزوم المفسدة من تعلمه والنظر فيه واستعماله، فكون الشيء تترتب عليه مفسدة لعارض خارج لا يلزم منه ثبوت المفسدة على كل حال[1].

د- أما استدلالهم بالقياس على تحريم علم الكلام، فإنه قياس مع الفارق، فالكلام إذا قصد به – هنا- الفلسفة التي تتضمن آراء مبتدعة في الدين معارضة للشرع، فإن المنطق لا يتضمن شيئا من ذلك، وما ينتج عنه من بدعة فهو من غلط مستخدميه لا منه.

هـ- أما الجواب عن منعه سدا للذريعة، فجوابه كسابقه.

و- أما الاستدلال على المنع بكون السلف الأول لم يمارسه، فقد أجاب ابن حزم عنه بأن كثيرا من العلوم لم يتكلم فيها السلف الأول لكونها معلومة لديهم بالقريحة والفطرة، والمنطق -كما عبر ابن حزم- مستقر في نفس كل ذي لب، ويقاس شأنه في هذا المنحى على علوم النحو والفقه، والتي لم يتكلم عنها السلف الأول، لكن لما طرأ الإشكال، ونشأ الجهل احتيج إلى وضع علم النحو وكتابة المصنفات فيه، ثم اعتمد الناس على النحو حتى صار الجهل به نقصا[2].

ز- أما قياسه على رد رواية الفاسق والمتهم في دينه وتحريم الأخذ عنه، فإنه قياس مع الفارق، لكون الرواية قضية دينية شرعية يطلب فيها من الاحتياط ما لا يطلب في غيرها، أما المنطق فهو من العلوم الدنيوية كعلم الطب والهندسة، والفلك، التي يتفق الناس على صلاحيتها لجميع الأجناس، والمناط في تحريم شيء منها إنما هو المفسدة[3].

2- مناقشة أدلة أصحاب القول الثاني:

أ- بالنسبة لاستدلال الغزالي بالآيات التي ورد فيها لفظ الميزان، فحمله على أنه الميزان العقلي واعتباره المنطق قدرا كونيا وفطريا وشرعيا منحة الله للناس، ثم دعاهم إلى تعلمه واستنباطه، وهو تأصيل لمشروعية المنطق لم يسبق إليه الغزالي، هذا الاستدلال لم أقف على من ناقشه، ولكن قد يرد الاعتراض عليه من جهة أن المراد في الميزان هو ميزان العدل في الحكم بين الأشياء[4]، ويردّ عليه بأن قصد مراد الميزان بالعدل لا دليل عليه.

1- المرجع السابق، ص: 208.

2- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، ج: 4، ص: 94، 95.

3- الحارثي، علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق، ص: 211.

4- الرازي، التفسير الكبير، ج: 29، ص: 89.

ب- يناقش المانعون المجيزين استدلالهم بكون المنطق علما محايدا يصقل العقل ويؤهله للنظر والاجتهاد، بأن كثيرا من قواعده فاسدة، وبعدم القدرة على الانتفاع به، ومن ثم فلا يصح اعتماده كمنهج بحث، حتى قال ابن تيمية في المنطق: " بأنه لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد"[1]، ويرد عليه بأن القول بفساد قواعد المنطق إطلاق غير صحيح، وعدم القدرة على الانتفاع به يرجع إلى المشتغل به لا إلى نفس المنطق.

3- مناقشة أدلة المفصلين:

إن القول بالتفريق بين المتمرس بدراسة علوم الشريعة وغيره بخصوص تعلم المنطق هو تخصيص بالاشتراط دون دليل، لكون ممارس لعلم من العلوم، أو فن من الفنون، قد يحتاج إلى أن يكون مطلعا على علوم الشريعة الضابطة لأحكام كل علم، الموجهة لكل حكم.

4- الترجيح:

بعد النظر في أدلة كل فريق، ومناقشة تلك الأدلة تتبين قوة أدلة المجيزين، والتي سلمت في عمومها من المناقشة، وما وجه إليها منها كان ضعيفا، حيث إن علم المنطق يمكن أن يندرج ضمن كل العلوم النافعة التي تصقل العقل، وتحفز ما جبل عليه الإنسان من النزوع إلى التفكير والتدبر، بل وتذكره بما فطر عليه من إدراك بديهيات الخلق ومسلمات الوجود.

فيكون تعلمه جائزا من حيث مبدأ المشروعية، وتعتريه أحكام مختلفة من حيث تعلقه بممارسه:

- فيكون مستحبا لعامة الناس.
- واجبا على الكفاية لحفظ أسسه ومبادئه.
- واجبا على العين لمن تعين في حقه الاجتهاد في قضايا الدين، وحقائق الوجود؛ إذ إنه لا يؤتمن عقل لا ينضبط بقواعد المنطق التي هي تذكير بقوانين الفطرة الإنسانية، لا يؤتمن على الاجتهاد في قضايا الدين، وحقائق الوجود لا يصل إلى إصابة الحق فيها إلا عقل سليم.

1- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص: 222.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تثبيتا وموافقة.

إن الممارسات التي تعد تدخلا في الفطرتين: النفسية والسلوكية مما يثبتهما كثيرة جدا، وسنحاول في هذا المبحث أن ندرس الأحكام المتعلقة ببعضها، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أحكام السماع.

المطلب الثاني: أحكام التعلق بالوطن.

المطلب الأول: أحكام السماع.

إن علاقة السماع بالفطرة النفسية جلية واضحة، حيث إن حب الجمال دافع فطري في النفس الإنسانية كما مضى في أنواع الفطرة.

فالصوت الحسن والنغم الجميل مما تميل إليه النفس طبيعة، وقد قال أبو حامد الغزالي: " من لم يحركه الربيع وأزهاره والعود وأوتاره، هو فاسد المزاج ليس له علاج"[1].

وإذا كانت النفس تحب كل ما هو جميل، ومنه جمال الصوت والنغم، فلماذا –إذن– حصل ذلك الخلاف الواسع بين علماء المسلمين في حكم السماع؛ فذهب بعضهم إلى جوازه؛ بل استحسنه طائفة ورأوا فيه وسيلة يشبعون بها نداء فطريا طبيعيا، بل وسيلة لتهذيب النفس وإخراجها من رعونتها، لما له من سلطان على القلوب، فبعض الأصوات يفرح، وبعضها يحزن، فاعتبروها – بذلك– وسيلة لتطييب النفس، واستدراجها إلى محاسن الخلال المحمودة[2].

وذهب البعض الآخر إلى منع السماع، وتحريم الغناء ورأى أنه مفسد للطبع مخالف للدين معارض لنصوصه[3].

فأي الفريقين أقرب إدراكا لعلاقة السماع بفطرة الإنسان، وأهدى إلى موافقة دلالات النصوص التي ما وردت إلا تذكيرا بعهد الفطرة وإقرارا لها؟.

الفرع الأول: التعريف بالسماع.

أولا: تعريفه لغة.

السماع من سمع يسمع سمعا، وهو حس الأذن، وهو قوة مرتبة العصبة المنبسطة في السطح الباطن من صماخ الأذن، من شأنها أن تدرك الصوت المحرك للهواء الراكد في مقعر صماخ الأذن عند وصوله إليه بسبب ما.

1- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 2، ص: 285.

2- زروقي بن عومر، السماع الصوفي وتجلياته الوجودية، dirqssat مجلة دراسات إنسانية اجتماعية، جامعة وهران، ع: 4، 2014م، ص: 61.

3- الحامد محمد، حكم الإسلام في الغناء، دار الوعي، حلب، ط: 5، 1397هـ، ص: 4، وما بعدها.

والسمع قد يعبر عنه تارة بالأذن، وتارة أخرى عن فعله كالسماع، وتارة عن الفهم، والسمعة بالضم والسكون: السماع، والسماع قد يطلق ويراد به الإدراك، كما في حاسة الأذن، وقد يطلق بمعنى الفهم والإحاطة[1].

ودلالة السماع في البحث اللغوي تؤول إلى كون السماع يفترق عن الاستماع من وجهين:

الأول: في كون السماع قد يكون بقصد وبغيره، خلافا للاستماع الذي لا يكون إلا بقصد.

الثاني: أن السماع يتسع مدلوله إلى القبول والإجابة، ومن دلالات السماع الغناء، فالسماع، والمِسمَعة: القينة المغنية، وسمّع به تسميعا إذا نوّه به في الناس[2].

ثانيا: دلالته في القرآن.

ورد السماع في القرآن الكريم في مواضع كثيرة، كان المعنى الغالب فيها دالا على الطاعة والتصديق والاستجابة، مما يدل على كون السماع ذا علاقة بالقلب لا الأذن.

من تلك الآيات قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ)[3]، فالآيتان دالتان على أن ثمرة السماع الفهم والتصديق ثم الطاعة والاستجابة، وبالتالي لا يجتمع السماع مع الإعراض[4].

ثالثا: السماع في الاصطلاح الصوفي.

استخدم الصوفية مصطلح السماع للدلالة على: "سماع القرآن الكريم أو قصائد الشعر بنغمة طيبة موافقة للطبائع، تؤثر في المستمعين"[5].

فالصوفية يستخدمون السماع –إذن– وسيلة لتهذيب النفوس وتجلية الأرواح من خلال ربط الألفاظ المسموعة بالمعاني والتأثر بها.

والأصل في السماع كما يقول الغزالي هو أن السمع مع القلب يستلذان الأصوات الجميلة؛ كما تستلذ حاسة الشم الروائح الجميلة وتستلذ حاسة البصر النظر إلى ما هو جميل.

رابعا: التعريف الاصطلاحي للسماع.

المراد بالاصطلاح – هنا– ما نقصده بالسماع الذي نبحث حكمه في هذا المطلب، وهو اصطلاح يعتمد

1- الكفوي، الكليات، ص: 495، 496.

2- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج: 1، ص: 349.

3- الأنفال: 20، 21.

4- الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 7، ص: 82.

5- عبد الرزاق، محمود، المعجم الصوفي، دار ماجد عسيري، جدة، ط: 1، 2004م، ج: 2، ص: 778.

أولا على الدلالة اللغوية للسماع، ثم امتداد دلالاته كما وردت في الكتاب فيكون المراد بالسماع – إذن-: (الاستماع إلى الجميل من الأنغام والألحان).

فيشمل هذا التعريف سماع الغناء والموسيقى، ويدخل ضمنه سماع الأناشيد بأنواعها؛ سواء أكان ذلك لغرض الإمتاع والالتذاذ؛ كالاستماع للهزج[1] والسناد[2]، أو كان لغرض إثارة الحماس، والغيرة والعواطف الدينية أو الوطنية، أو كان لغرض التنشيط كالاستماع إلى النَّصب[3].

الفرع الثاني: حكم السماع.

أولا: تحرير محل النزاع في حكم السماع.

اتفق الفقهاء على تحريم كل غناء يشتمل على فحش أو فسق أو تحريض على معصية؛ فكل قول يشتمل على حرام فهو حرام، وتتأكد حرمته إذا أضيف له الوزن والنغم والتأثير[4].

كما اتفقوا على إباحة الغناء الخالي عن الفحش والمعصية والآلات والإثارة؛ في الأفراح، وأيام الأعياد[5].

واختلفوا فيما عدا ذلك إلى مانعين ومجيزين، نذكر آراءهم، وأدلتهم، ثم نناقشها، لمحاولة الوقوف على الرأي الراجح منها في ضوء توافق الأدلة الصحيحة والفطرة السليمة.

ثانيا: آراء الفقهاء:

اختلف الفقهاء في حكم السماع إلى مانع ومجيز.

1- **المانعون:** أبو حنيفة[6] النعمان، روي عنه الكراهة ومالك[7] روي عنه تحريم الغناء، الشافعي[8] روي

1- الهزج: غناء خفيف، مثير القلوب، ومهيج الحلوم (ينظر: الثقفي، سالم بن علي، أحكام الغناء والمعازف وأنواع الترفيه الهادف، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ط: 1، 1996م، ص: 83.

2- السناد: نوع من الغناء كان معروفا قبل الإسلام، وهو ثقيل ذو ترجيع كثير النغمات والنبرات، وعادة ما يقترن بآلات موسيقية، وله طرائق متعددة. (ينظر: ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1983م، ج: 7، ص: 29، والقيرواني أبو علي بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط: 1، د.ت، ج: 2، ص: 313).

3- النصب: نوع من الغناء، يسمى غناء الركبان، كان يستعمل في المراثي، وكان أكثر غناء العرب في الجاهلية والإسلام.(ينظر: الجديع، عبد الله بن يوسف، الموسيقى والغناء في ميزان الشريعة، مؤسسة الريان، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 25).

4- ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ت: محمد شمس، عالم الفوائد للنشر، ط: 1، 1432هـ، ج: 1، ص: 226.

5- ابن الحاج، أبو عبد الله محمود بن محمد، المدخل، د.ط، د.ت، ج: 3، ص: 108.

6- ابن القيم، إغاثة اللهفان، ج: 1، ص: 425.

7- سحنون، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، ط: 1، 1323هـ، ج: 4، ص: 421، وعليش محمد، فتح الجليل على مختصر خليل، المطبعة الكبرى العامرة، مصر، د.ط، ط: 1294هـ، ج: 8، ص: 395، والخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة، مصر، د.ط، 1316هـ، ج: 7، ص: 177، والحطاب أبو عبد الله بن عبد الرحمان، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مطبعة السعادة، مصر، ط: 1، 1339هـ، ج: 6، ص: 153.

8- النووي، روضة الطالبين، ج: 11، ص: 228.

عنه كراهة الغناء، وهي رواية عن أحمد[1] وابن حجر[2]، ومن المعاصرين: ابن باز[3] وابن عثيمين[4] والألباني[5].

2- **المجيزون:** ممن نقل عنهم جواز السماع، بعض الصحابة كعبد الله بن جعفر بن أبي طالب، وابن الزبير، والمغيرة بن شعبة[6]، ومن التابعين، ابن سيرين، وسالم بن عبد الله بن عمر، وعطاء بن أبي رباح[7]، وابن حزم[8] والغزالي[9] والشوكاني[10]، ومن المعاصرين عبد الله بن يوسف الجديع[11]، ويوسف القرضاوي[12] ومحمد عمارة[13].

ثالثا: أدلة الفقهاء:

أدلة المانعين: استدل المانعون بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع، والقياس:

- أما الكتاب فقد استدلوا:

1- بقوله تعالى: (وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا)[14].

1- ابن قدامة، المغني، ج: 10، ص: 173.

2- ابن حجر أحمد بن محمد، كف الرعاع عن محرمات السماع، حكم الإسلام في الغناء والموسيقى والشطرنج، ت: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة القرآن للطبع والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 7.

3- ابن باز، حكم الغناء وآلات اللهو، موقع ابن باز: www.ibnbaz.org.sa بتاريخ: 17 ربيع الأول 1439هـ.

4- ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، د.ط، 1413هـ، ج: 20، ص: 256، والرقيب، صالح حسين، نصيحة العارف في حرمة المعازف، الجامعة الإسلامية، غزة، ط: 1، 2011م، ص: 190.

5- الألباني، السلسلة الصحيحة، ج: 1، ص: 145.

6- أبي عامر بن مسعود بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف، ويكنى أبا عبد الله، وأول مشاهده الحديبية، وولاه عمر بن الخطاب البصرة ثم عزله عنها وولاه بعد ذلك الكوفة فقتل عمر وهو على الكوفة، فعزله عثمان بن عفان عنها وولاها سعد بن أبي وقاص ، فلما ولي معاوية الخلافة ولى المغيرة بن شعبة الكوفة فمات بها. (ينظر: ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1410 هـ - 1990 م، ج: 6، ص: 97).

7- ابن حجر أحمد بن محمد، كف الرعاع عن محرمات السماع، ص: 9، 10.

8- ابن حزم بن علي بن أحمد، رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، 1987م، ص: 419.

9- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 2، ص: 285.

10- الشوكاني محمد بن علي، إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع، ت: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، د.ط، د.ت، ص: 5205.

11- الجديع، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، ص: 25.

12- القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهيبة القاهرة، ط: 3، 2004م، ص: 37.

13- عمارة، محمد، الغناء والموسيقى، حلال أم حرام، ص: 16.

14- لقمان: 6.

ووجه دلالة الآية عندهم: في قوله لهو الحديث الوارد في الآية هو الغناء، فيكون الغناء – إذن- محرما لكونه صدا عن سبيل الله، وممن ذهب إلى تفسير لهو الحديث بالغناء ابن مسعود وابن عباس، ومجاهد وعكرمة[1].

2- قوله تعالى: (وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ)[2].

ووجه الدلالة على المطلوب في أن معنى "صوتك" في الآية المزامير المهيجة والأغاني المثيرة، فيكون الغناء وسيلة من وسائل الشيطان في الإغواء، وبالتالي يكون سماعه محرما، واعتمد المانعون في الاستدلال بهذا الوجه في الآية بما روي عن مجاهد في تفسيرها[3].

3- قوله تعالى: (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ)[4].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن الغناء من اللغو فوجب الإعراض عنه[5].

4- قوله تعالى: (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً)[6].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن معنى المكاء والتصدية الصفير والتصفيق؛ حيث كان المشركون إذا طافوا بالبيت يصفرون ويصفقون فعاب الله عليهم ذلك، والمعازف أشد في شناعتها من التصفيق والصفير فهي أولى أن تعاب[7].

5- قوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا)[8].

ووجه دلالتها على المطلوب في أن معنى الزور الوارد في الآية هو الغناء، وقد فسر الزور بالغناء مجاهد وابن الحنفية[9].

6- قوله تعالى: (أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ)[10].

وجه دلالتها على المطلوب في قوله تعالى (سامدون) وهو الغناء، وهو قول ابن عباس وعكرمة[1].

1- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، ج: 20، ص: 128.

2- الإسراء: 64.

3- الناصري، محمد المكي، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 1985م، ج: 3، ص: 401.

4- القصص: 55.

5- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، تحريم النرد والشطرنج والملاهي، ت: محمد سعيد عمر إدريس، مطبعة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط: 1، 1402هـ، ص: 220.

6- الأنفال: 35.

7- الطبري، جامع البيان، ج: 20، ص: 128.

8- الفرقان: 72.

9- ابن أبي حاتم أبو محمد بن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، ت: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى البارز، السعودية، ط: 3، 1419هـ، ج: 8، ص: 2737.

10- النجم: 59-61.

- من السنة:

1- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمي الرجل بقوسه، أو تأديبه فرسه أو ملاعبته امرأته فإنهن من الحق"[2].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب في أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل اللهو كله مذموما إلا الثلاث المستثنيات والغناء من اللهو، ولما لم يستثن كان حكمه الذم[3].

2- الحديث الذي رواه البخاري معلقا عن أبي مالك أو أبي عامر الأشعري – شك من الراوي- عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحِر[4]والحرير، والخمر والمعازف"[5].

ووجه دلالة الحديث في أن اقتران المعازف بالخمر والزنا، والحرير –وهي من الأشياء المحظورة- يجعلها تأخذ حكمها[6].

3- عن نافع مولى ابن عمر قال: "سمع ابن عمر صوت زمارة راع فوضع أصبعيه في أذنيه وعدل راحلته عن الطريق وهو يقول: يا نافع، أتسمع؟ فأقول: نعم، قال: فيمضي حتى قلت: لا، قال فوضع يديه وأعاد الراحلة إلى الطريق، وقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع صوت زمارة راع فصنع مثل هذا"[7].

ووجه دلالة الحديث في أنه لو لم تكن الزمارة وهي نوع من أنواع المعازف محظورة لما تكلف النبي صلى الله عليه وسلم وضع أصبعيه في أذنيه[8].

1- ابن أبي شيبة، أبو بكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1409هـ، ج: 6، ص: 121، وعبد الباري عبد المجيد، الروايات التفسيرية في فتح الباري، وقف السلام الخيري، ط: 1، 2006م، ج: 3، ص: 1142.

2- رواه أحمد في مسنده، أول مسند المدنيين، حديث عقبة بن عمار الجهني عن النبي صلى الله عليه و سلم، ج: ، ص: ، رقم: 17338، و الدارمي في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في فضل الرمي والأمر به، ج: 2، ص: 269 ، رقم: 2405، والطبراني في المعجم الكبير، مسند أبي هريرة ، ج: 20، ص: 44، رقم: 1309 ، و البيهقي في سننه، كتاب: السبق والرمي، باب: التحريض على الرمي، ج: 10، ص: 23، رقم: 19733، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: حديث حسن بمجموع طرقه وشواهده، وهذا إسناد ضعيف لجهالة عبد الله ابن الأزرق –وهو ابن زيد- فقد تفرد بالرواية عنه أبو سلام –واسمه ممطور-، وقد اضطرب في إسناد هذا الحديث.

3- ابن حجر، كف الرعاع، ص: 146.

4- الحِرَ: بكسر الحاء وتحقيق الراء: الفرج، ومعناه يتحللون الزنا. (ينظر: ابن عبد الوهاب، محمد، أحاديث في الفتن والحوادث، ت: محمد محرز سلامة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، د.ط، د.ت، ص: 63.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأشربة، باب: ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه، ج: 7، ص: 106 ، رقم: 5590.

6- ابن عثيمين، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، ، ج: 20، ص: 256.

7- رواه بهذا اللفظ أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، رقم: 4535، و رواه بلفظ قريب ابن ماجة في سننه، كتاب: النكاح، باب: الغناء والدف، رقم: 1901، وابن حبان في صحيحه، كتاب: الرقائق، باب: باب الفقر، والزهد، والقناعة، ذكر ما يستحب للمرء أن تعزف نفسه عما يؤدي إلى اللذات من هذه الفانية الغرارة، وإن أبيح له ارتكابها حذر الوقوع في المحذور منها، رقم: 693، وقد أورده الأصبهاني في كتاب: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 6، ص: 129.

8- الرقيب، صالح حسين، نصيحة العارف في حرمة المعازف، ص: 19.

4- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "يكون في أمتي الخسف والمسخ والقذف"، قلنا فيم يا رسول الله؟ قال: "باتخاذهم القَيْنات[1] وشربهم الخمور"[2].

5- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إن في أمتي خسفا، ومسخا، وقذفا"، قالوا: يا رسول الله، وهم يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قال: "نعم، إذا ظهرت المعازف والخمور ولبس الحرير"[3].

ووجه دلالة الحديثين السابقين على المطلوب في كون حكم الغناء والمعازف ملحق بحكم الخمر ولبس الحرير لاقترانهما بهما[4].

6- عن عائشة رضي الله عنها، أن أبا بكر رضي الله عنه دخل عليها والنبي صلى الله عليه وسلم عندها يوم فطر أو أضحى، وعندها قينتان تغنيان بما تقاذفت الأنصار يوم بعاث[5]، فقال أبو بكر: مزمار الشيطان؟ مرتين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "دعها يا أبا بكر، إن لكل قوم عيدا، وإن عيدنا هذا اليوم"[6].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب في إنكار أبي بكر على ابنته عائشة رضي الله عنها سماعها للغناء، إذ إنكاره دال على وجود حكم المنع لديه، وإلا لما أنكر عليها، ويعضد ذلك إضافة المزمار للشيطان مع إقرار النبي صلى الله عليه وسلم له[7].

7- عن عامر بن سعد البجلي قال: "دخلت على أبي مسعود وأبي، وثابت بن يزيد، وجوار يضربن بدفّ لهن ويغنين، فقلت: تقرون بهذا وأنتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: إنه رخص لنا في الغناء في العرس، والبكاء على الميت في غير نوح"[8].

1- القينة: الأمة والماشطة، والمغنية، ينظر: (الزمخشري، أبو القاس محمود، الضائق في غيرب الحديث والأثر، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان، ط: 2، د.ت، ج: 3، ص: 238).

2- رواه الطبراني في المعجم الكبير، وما أسند أبو قتادة، باب: ربيعة الجرشي عن أبي مالك، ج: 3، ص: 279 ، رقم: 3410.

3- رواه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب:الفتن ما ذكر في فتنة الدجال، ج: 15، ص: 164 ، رقم: 37545.

4- الطبري طاهر بن عبد الله: الرد على من يحب السماع، ت: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط: 1، 1996م، ص: 40، والصبار، النميري بن محمد، إتحاف القاري بالرد على مبيح الموسيقى والأغاني، دار التوحيد للنشر، ط: 1، 2010م، ص: 205.

5- بعاث: آخر حرب بين الأوس والخزرج، ومعنى تغنيان بما تقاذفت الأنصار، أي تنشدان الأشعار التي قيلت يوم بعاث، (ينظر: الخطابي، أبو سليمان البستي، غريب الحديث، ت: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1982م، ج: 1، ص: 655.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: مناقب الأنصار، باب: مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة، ج: 5، ص: 67 ، رقم: 3931.

7- ابن حجر، فتح الباري، ج: 8، ص: 433.

8- رواه الطبراني في المعجم الكبير، ما أسند أبو مسعود، عمر بن سعد البجلي، عن أبي مسعود، ج: 17، ص: 247 ، رقم: 690، وأورده أبو الحسين عبد الباقي بن قانع في كتاب: معجم الصحابة، ت: المصراتي صلاح بن سالم، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة المنورة، ط: 1، 1418هـ، ج: 1، ص: 130.

ووجه دلالة الحديث على المطلوب في قول الصحابة: "رخص لنا"، وفيه دلالة على أن الأصل في الغناء والدف هو المنع، وأن الرخصة جاءت على خلاف الأصل، وهي متعلقة بالعرس، فقصرت عليه[1].

- واستدل المانعون بالإجماع:

فقالوا وقع الإجماع بين أهل العلم على حظر الغناء والمعازف[2].

- كما استدل المانعون بالقياس:

قاس المانعون حكم الغناء على حكم الخمر لكونهما يشتركان في علة الإسكار وذهاب العقل؛ فالغناء يفعل نفس فعل السكر الناتج عن الخمر[3].

ولذلك ورد عن يزيد بن الوليد أنه قال: "يا بني أمية إياكم والغناء، فإنه ينقص الحياء، ويزيد في الشهوة، ويهدم المروءة، وإنه لينوب عن الخمر، ويفعل ما يفعل السكر"[4].

أدلة المجيزين من الكتاب:

1- قوله تعالى: (وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ الْخَبَائِثَ)[5].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في قوله تعالى يحل لهم الطيبات؛ وقد ورد تفسير الطيبات بالمستلذات؛ وهي الأمور المستحسنة في ذاتها وتستطيبها الأنفس، والغناء والموسيقى مما تستحسنه الأنفس وتستطيبه بفطرتها التي جبلت عليه[6].

2- قوله تعالى: (يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ)[7].

ووجه دلالة الآية على المطلوب من وجهين:

الأول: أن الآية فسرت بأن الزيادة في الخلق هي: الصوت الحسن والوجه الحسن، وقد وردت هذه الآية في معرض المدح لا القدح[8].

1- الإمام، أبو نصر محمد، السيف اليماني على من أباح الأغاني، دار الحديث، اليمن، ط: 1، 2006م، ص: 54.

2- البغوي، أبو محمد، شرح السنة، ت: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، دمشق، ط: 2، 1983م، ج: 12، ص: 383، وابن الصلاح، عثمان تقي الدين، فتاوى ابن الصلاح، ج: 2، ص: 500، وابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، ط: 2، د.ت، ج: 7، ص: 88.

3- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، الغناء والمعازف في ضوء الكتاب والسنة وآثار الصحابة، المكتب التعاوني لتوعية الجاليات، ط: 1، 1431هـ، ص: 60.

4- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، كتاب: حفظ اللسان عما لا يحتاج إليه، باب: ما ينبغي للمرء المسلم أن يحفظ لسانه عن الغناء، ج: 7، ص: 111، رقم: 4755.

5- الأعراف: 157.

6- القنوجي، أبو الطيب صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1992م، ج: 5، ص: 35.

7- فاطر: 1.

8- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط: 1، 1997م، ج: 17، ص: 12.

الثاني: أن الآية جاءت تمدح كل زيادة في الخلق بإطلاق؛ من طول قامة، واعتدال هيئة، وحسن وتمام في الأعضاء، ورجاحة في العقل، ومنه جمال في الصوت والنغم[1].

3- قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا)[2].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن ذم اللهو والتجارة في الآية لم يكن لذاتهما وإنما لشغلهما عن الواجب؛ حيث إن الآية نزلت في قوم قاموا عن صلاة الجمعة لاستقبال عير قدمت المدينة بطعام، بعدما أصابتهم مجاعة، فاستقبلوها بالدف والمزامير، وتركوا النبي صلى الله عليه وسلم يخطب يوم الجمعة[3].

ولذلك فإن الغناء – وهو من اللهو- يأخذ الحكم نفسه[4].

4- قوله تعالى: (إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ)[5].

ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن الآية لما ذمت الصوت الشيء القبيح في النفس، المنكر عند السماع، فهي بالمفهوم مدحت الصوت الحسن المرغوب لدى النفس[6].

أدلة المجيزين من السنة:

استدلوا بأحاديث كثيرة، منها:

1- عن عامر بن سعيد البجلي قال: "دخلت على أبي مسعود وأبي، وثابت بن يزيد، وجوار يضربن بدفّ لهن ويغنين، فقلت: تقرون بهذا وأنتم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، قالوا: إنه رخص لنا في الغناء في العرس، والبكاء على الميت في غير نوح"[7].

وفي الحديث دلالة على أن الغناء رخصة؛ وهو حكم أصيلي غير عارض، كما ذهب إلى ذلك المانعين في الاستدلال بهذا الحديث[8].

2- عن نافع مولى بن عمر رضي الله عنهما قال: "سمع ابن عمر صوت زمارة راع فوضع إصبعيه في أذنيه وعدل راحلته عن الطريق، وهو يقول: يا نافع، أتسمع؟ فأقول: نعم، قال: فيمضي حتى قلت: لا، قال: فوضع يديه، وأعاد الراحلة إلى الطريق، وقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وسمع صوت زمـارة راع

1- الناصري، محمد المكي، التيسير في أحاديث التنفسير، ج: 5، ص: 210.

2- الجمعة: 11.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 20، ص: 101.

4- الطوسي، أبو جعفر محمد، البيان في تفسير القرآن، ت: أحمد حبيب العاملي، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج: 10، ص: 7.

5- لقمان: 19.

6- الماوردي، أبو الحسن علي، النكت والعيون، ت: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 4، ص: 341.

7- سبق تخريجه، ص: 247.

8- القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، ص: 93.

فصنع مثل هذا"[1].

ووجه دلالة هذا الحديث عند المجيزين في أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينكر على الراعي ولم ينهه، ولو كان سماع المزمار حراما لأمر النبي صلى الله عليه وسلم بكسر آلة المزمار؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[2].

3- عن السائب بن يزيد: "أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة: أتعرفين هذه؟ قالت: لا، يا نبي الله، فقال: هذه قينة بني فلان، تحبين أن تغنيك؟ قالت: نعم، قال: فأعطاها طبقا فغنتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في منخريها"[3].

4- عن عائشة رضي الله عنها، أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: "يا عائشة، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو"[4]

والحديثان صريحان في إباحة الغناء؛ كون النبي صلى الله عليه وسلم أمر به وأقره[5].

5- عن عائشة رضي الله عنها: "أن أبا بكر رضي الله عنه دخل عليها والنبي صلى الله عليه وسلم عندها يوم فطر أو أضحى، وعندها قينتان تغنيان بما تقاذفت الأنصار يوم بعاث[6]، فقال أبو بكر: مزمار الشيطان؟ مرتين، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: دعها يا أبا بكر، إن لكل قوم عيدا، وإن عيدنا هذا اليوم"[7].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب واضح؛ حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم أباح الغناء في حضرته وأقره[8].

6- عن بريدة رضي الله عنه: "رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعض مغازيه فجاءت جارية سوداء فقالت: يا رسول الله، إني كنت نذرت إن ردّك الله سالما أن أضرب على رأسك بالدفّ، فقال: إن

1- سبق تخريجه ص: 246.

2- الشوكاني، نيل الأوطار، ج: 8، ص: 118.

3- رواه أحمد في مسنده، من مسند سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه، حديث السائب بن يزيد رضي الله عنه، ج: 3، ص: 449، رقم: 15758، والطبراني في المعجم الكبير، ما أسند السائب بن يزيد، الجعيد بن عبد الرحمن عن السائب، ج: 7، ص: 158، رقم: 6686، وقال شعيب الأرنؤوط في أحكامه على أحاديث المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

4- أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: النسوة اللاتي يهدين المرأة إلى زوجها ودعائهن بالبركة، ج: 7، ص: 22، رقم: 5162.

5- عمارة محمد، الغناء والموسيقى، ص: 12.

6- بعاث: آخر حرب بين الأوس والخزرج، ومعنى تغنيان بما تقاذفت الأنصار، أي تنشدان الأشعار التي قيلت يوم بعاث، (ينظر: الخطابي، أبو سليمان البستي، غريب الحديث، ج: 1، ص: 655.

7- سبق تخريجه، ص: 247.

8- الكتاني، محمد عبد الحر، التراتيب الإدارية: نظام الحكم النبوية، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط: 2، د.ت، ج: 2، ص: 80.

كنت نذرت فافعلي، وإلا فلا، قالت: إني كنت نذرت، قال: فقعد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضربت بالدف"[1].

ووجه دلالة الحديث على إباحة الضرب بالدف هو أنه لو لم يكن كذلك ما أذن النبي صلى الله عليه وسلم في فعله بحضرته، ولو كان ذلك وفاء بالنذر؛ حيث إنه من المعلوم أنه لا نذر في معصية[2].

- الاستدلال بالقواعد:

استدل المجيزون بقاعدة: "الأصل في الأشياء الإباحة"، حيث إنه لا حظر إلا بنص صريح، ولا نص؛ حيث لم يرد نص صحيح صريح على تحريم السماع، ولذلك فإن السماع يبقى على أصل الإباحة[3].

- دليل العقل:

اعتمد المجيزون على دلالة العقل في إباحة السماع، حيث إنهم اعتبروا أن الإنسان فطر على هيئة يميل فيها إلى استلذاذ الطيب من المشموم والمسموع.....، ويستنكر المستنكر من الأشياء، وقد فطر الإنسان على استلذاذ الصوت الحسن الجميل، مما هو من خلق الله في الطبيعة، ومما أبدع الإنسان من فن، وتحريم ذلك مسخ للفطرة ونسخ لها[4].

يقول محمد عمارة: "ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة، وصار من غير المعقول أن يطلب الله منه – بعد أن خلقه هذا الخلق، وأودع فيه لحكمته السامية هذه العاطفة– نزعها أو إماتتها أو مكافحتها في أصلها، وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية –في أي مرحلة من مراحل الإنسانية– طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التي لا بد منها في هذه الحياة"[5].

رابعا: مناقشة الأدلة:

1– مناقشة أدلة المانعين:

أ– مناقشة الاستدلال بالقرآن الكريم:

الآية الأولى:

- ناقش المجيزون المانعين استدلالهم بقوله تعالى: (وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ)[6]، من أوجه:

1- رواه أحمد في مسنده، حديث بريدة الأسلمي، ج: 5، ص: 356، رقم: 23011، وابن حبان في صحيحه، كتاب: النذور، باب: ذكر الخبر الدال على إباحة قضاء الناذر نذره إذا لم يكن بمحرم عليه، ج: 10، ص: 232، رقم: 4386.

2- عكاش، حذيفة أحمد، الغناء والموسيقى والمؤثرات الصوتية، ددن، دبن، د.ط، د.ت، ص: 17.

3- القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى في ضوء الكتاب والسنة، ص: 81.

4- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 2، ص: 270، 271، وعمارة، محمد، الغناء والموسيقى، ص: 39، 40.

5- عمارة، محمد، الغناء والموسيقى، ص: 40.

6- لقمان: 6.

الوجه الأول: قالوا إن الآية جاءت عامة لكل لهو يراد منه الإضلال عن سبيل الله، ولا علاقة للغناء ولا الموسيقى له[1].

الوجه الثاني: قالوا أن تفسير لهو الحديث بالغناء ليس التفسير الوحيد لها، بل فسّر – أيضا- بغيره؛ كالخرافات والأساطير وفضول الكلام، وما يتلهى به عن الكلام النافع عموما؛ حيث إن أصل اللهو في اللغة: كل شيء شغلك عن شيء[2].

الوجه الثالث: قالوا إن تفسيرهم (لهو الحديث) في الآية بالغناء غير حاصر لدلالة اللفظ، وعموميات القرآن والسنة لا يخصصها تفسير الصحابي؛ إذ لا حجة لأحد دون رسول الله صلى الله عليه وسلم[3].

الآية الثانية:

- ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بقوله تعالى: (وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ)[4]، من عدة أوجه:

الأول: أن قول مجاهد ليس مما تخصص به عموميات القرآن؛ إذ تخصيص العام لا يصح إلا بنص أو معناه، وليس منهما قول مجاهد[5].

الثاني: أن ثمة تفاسير أخرى للآية غير تفسير مجاهد؛ كتفسير ابن عباس الذي يذهب إلى أن معناها؛ بكل داع دعا إلى معصية الله[6]، كما ورد تفسيرها بمعنى دعائك ووسوستك[7].

الثالث: أن الصوت – هنا- لم يذم لذاته، وإنما لكونه منسوبا إلى إبليس، والغناء والموسيقى، أصوات لا تذم إلا حين تنسب إلى إبليس، ولذلك لما تكون وسائل شيطانية تدعو إلى المعاصي، فإن لم تكن كذلك فحكمها يرجع إلى أصل الإباحة، والآية ساكتة عن حكمها[8].

الآية الثالثة:

- قوله تعالى: (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ)[9].

1- ابن حزم، المحلى، ج: 7، ص: 563، وعمارة محمد، الغناء والموسيقى، ص: 23.

2- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان، تقويم اللسان، ت: عبد العزيز مطر، دار المعارف، ط: 2، 2006م، ص: 189.

3- الجديع، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، ص: 63.

4- الإسراء: 64.

5- القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، ص: 37.

6- القنوجي، أبو الطيب صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، ج: 8، ص: 199.

7- ابن أبي ثعلبة يحي بن سلام، تفسير يحي بن سلام، ت: هند سلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 2004م، ج: 1، ص: 147.

8- الجديع، عبد الله بن يوسف، الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، ص: 62.

9- القصص: 55.

أجاب عن الاستدلال بها يوسف القرضاوي فقال: "ويجاب بأن الظاهر من الآية أن اللغو: سفه القول من السب والشتم ونحو ذلك، وبقية الآية تنطق بذلك، قال تعالى: (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِي الْجَاهِلِينَ)[1]، فهي شبيهة بقوله تعالى في وصف عباد الرحمان: (وَإِذَا خَاطَبَهُمْ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا)[2]، ولو سلمنا أن اللغو في الآية يشمل الغناء لوجدنا الآية تستحب الإعراض عن سماعه وتمدحه، وليس فيها ما يوجب ذلك، وكلمة اللغو ككلمة الباطل تعني ما لا فائدة فيه، وسماع ما لا فائدة فيه ليس محرما ما لم يضيع حقا أو يشغل عن واجب"[3].

الآية الرابعة:

- قوله تعالى: (وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً)[4].

قالوا: إن الله عز وجل لم يعب على المشركين في هذه الآية صفيرهم وتصفيقهم لنكارتها في ذاتها، وإنما لاتخاذها شعارا للتقرب إلى الله، وصفة الصلاة، وكان ذلك نوعا من اللعب بالعبادة، وكانوا يتزايدون فيها في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم ليشغلوه وأمته عن قراءة القرآن وعن الصلاة[5].

الآية الخامسة:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بقوله تعالى: (وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ)[6] بأن تخصيص تفسير الزور في الآية بالغناء تفسير غير صحيح، وقد قوبل بتفسيرات أخرى؛ منها: الشرك، والكذب والمعاصي، وأعياد المشركين، وأصل الزور الكذب؛ كونه مائلا عن الحق، وهو في الآية عام وتقييده مردود[7].

الآية السادسة:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بقوله تعالى: (وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ)[8] بأن تفسيرهم سامدون بالغناء في غير محله، ويقابل بتفسيرات أخرى؛ وهي: مستكبرون؛ من سمد: أي رفع رأسه تكبرا، أو: لاهون[9].

1- القصص: 55.

2- الفرقان: 63.

3- القرضاوي، يوسف، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط: 5، 1426هـ - 2005م، ج: 2، ص: 480، 481.

4- الأنفال: 35.

5- ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج: 2، ص: 525.

6- الفرقان: 72.

7- الواحدي، أبو الحسن علي، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط: 1، 1430هـ، ج: 16، ص: 601.

8- النجم: 61.

9- الكوراني، أحمد بن إسماعيل، غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني، ت: محمد مصطفى كوكصو، جامعة صباقريا، تركيا، د.ط، 2007م، ص: 37.

ب- مناقشة الاستدلال بالسنة النبوية:

الحديث الأول:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بحديث "كل شيء يلهو به ابن آدم فهو باطل"، بأن معنى باطل في الحديث لا منفعة فيه، ولا فائدة، وهو معنى لا يدل على الحظر؛ والأقرب في ما لا فائدة فيه أن يدرج ضمن المباح، لا ضمن المحظور[1].

كما ناقشه ابن حزم من جهة إسناده؛ حيث ذكر أن في رواة هذا الحديث عبد الله بن زيد بن الأزرق، وهو مجهول، وللحديث طريق آخر؛ في رواته: خالد بن زيد، وهو مجهول أيضا[2].

الحديث الثاني:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بحديث " ليكونن من أمتي أقوام " من وجهين:

الوجه الأول: من جهة إسناده؛ فإن الحديث وإن كان في صحيح البخاري، إلا أنه من المعلقات، لا من المسندات المتصلة، ولذلك رده ابن حزم لانقطاع سنده.

ومع التعليق فقد قالوا: إن سنده ومتنه لم يسلما – أيضا- من الاضطراب؛ فسنده يدور على "هشام بن عمار"[3] وقد ضعفه الكثيرون[4].

الوجه الثاني: من حيث دلالته؛ فقد ذكروا أن الحديث غير صريح في حرمة المعازف؛ لأن كلمة يستحلون لها معنيان: أحدهما: يعتقدون أن ذلك حلال، والثاني: أن يكون مجازا عن الاسترسال في استكمال تلك الأمور؛ إذ لو كان المقصود بالاستحلال: المعنى الحقيقي، لكان كفرا.

قالوا: ولو سلمنا بدلالتها على الحرمة لكان المعقول أن يستفاد منها تحريم المجموع لا كل فرد منها، فيكون الحديث ينعى على طائفة أخلاق من الناس انغمسوا في الترف والليالي الحمراء وشرب الخمور، فهم بين خمر ونساء، ولهو وغناء[5].

الحديث الثالث:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بحديث "سمع ابن عمر صوت زمارة" من وجهين أيضا:

1- عمارة، محمد، الغناء والموسيقى، ص: 24.

2- ابن حزم، المحلى، ج: 9، ص: 60.

3- هشام بن عمار بن نصير بن ميسرة أبو الوليد السلمي وقيل الظفري الدمشقي، إمام أهل دمشق وخطيبهم ومقرئهم ومحدثهم ومفتيهم، ولد سنة ثلاث وخمسين ومائة، روى عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة، وروى عنه الوليد بن مسلم ومحمد بن شعيب وهما من شيوخه والبخاري في صحيحه وأبو داود والنسائي وابن ماجة في سننهم. (ينظر: المرصفي عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط: 2، د.ت، ج: 2، ص: 735).

4- ابن حزم، المحلى، ج: 9، ص: 59.

5- القرضاوي، يوسف، من هدي الإسلام، فتاوى معاصرة، ج: 2، ص: 482.

الوجه الأول: من جهة ثبوته، فقالوا إنه حديث منكر[1].

أما الوجه الثاني: فمن جهة متنه، فقالوا: لو صح الحديث لكان حجة على المحرمين لا لهم؛ فلو كان سماع المزمار حراما ما أباح النبي صلى الله عليه وسلم لابن عمر سماعه، ولما أباح ابن عمر لنافع سماعه[2].

الحديث الرابع والخامس:

ناقش المجيزون المانعين في استدلالهم بحديث "سيكون في أمتي الخسف والمسخ..." وحديث: "إن في أمتي خسفا ومسخا"، بأن الحديثين يتكلمان عن قوم يستحلون الزنا والخمور، ويقرنون مجالس الزنا والخمر هذه بالمعازف التي أصبحت عونا على الكبائر والفواحش، فليست المعازف – هنا- مفردة، ولا مرادة لذاتها[3].

الحديث السادس:

قالوا إن حديث: "أن أبا بكر دخل عليها..." يدل على أن أبا بكر رضي الله عنه إنما أنكر على ابنته أن تأذن في أن يضرب الدف وينشد الشعر – وهو من اللعب المباح- في حضرة النبي صلى الله عليه وسلم احتراما لمقامه وتنزيها لحضرته، لا حظرا، فردّ عليه النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا يعتقد حظر ما أبيح، توسعة على أمته ورفقا بها[4].

الحديث السابع:

قالوا إن قول الصحابة: "رخص لنا" في حديث عامر بن سعد البجلي لا يدل على أن الأصل المنع، لكون هذا التعبير يرد فيما يراد به التيسير في أمر يتوقع فيه التشدد[5].

جـ- مناقشة المانعين في استدلالهم بالإجماع:

رد المجيزون دعوى المانعين قيام الإجماع على حرمة السماع، ونقلوا الخلاف الحاصل فيه، وذكروا بعض من رخص في السماع من علماء الظاهر؛ كابن حزم وابن طاهر[6] وبعض علماء

1- المزي، جمال الدين أبو الحجاج، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، ت: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، ط: 2، 1403هـ، ج: 6، ص: 248.

2- الشوكاني، نيل الأوطار، ج: 8، ص: 118، والقرضاوي، من هدي الإسلام، ج: 2، ص: 484.

3- عمارة، محمد، الغناء والموسيقى، ص: 22.

4- الكتاني، محمد عبد الحي، التراتيب الإدارية، نظام الحكومة النبوية، ج: 2، ص: 80.

5- القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى، ص: 93.

6- هو محمد بن طاهر بن علي بن احمد المام الحافظ، الجوال الرحال، ذو التصانيف، ابو الفضل بن ابي الحسين بن القيسراني، المقدسي الاثري الظاهري الصوفي، ولد ببيت المقدس سنة 448هـ، وتوفي ببغداد سنة 507هـ، له كتب كثيرة، منها: "تاريخ أهل الشام ومعرفة الأئمة منهم والأعلام"، و "معجم البلاد"، و "تذكرة الموضوعات"، و "الأنساب المتفقة في الخط المتماثلة في النقط والضبط"، و "أطراف الغرائب والأفراد"، و "إيضاح الإشكال فيمن أبهم اسمه من النساء والرجال" و "صفوة التصوف". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 171).

الصـــوفية[1]، وغيرهـــم[2].

د- مناقشة المانعين في استدلالهم بالقياس:

قال المجيزون أن استدلال المانعين بقياس الغناء والمعازف على الخمر هو قياس مع الفارق؛ لكون الخمر وإن منع لعلة الإسكار فقد حرّم قليله كما كثيره، خلافا للغناء الذي لا يحوي هذه العلة[3]؛ كيف وهناك من قال باستحباب ضرب الدف في النكاح وما شابهه[4].

2- مناقشة أدلة المجيزين:

أ- مناقشة أدلة الكتاب:

يمكن أن تناقش أدلة المجيزين من الكتاب بكونها أدلة عامة ليست نصا في المسألة، ثم على فرض كونها تدل على إباحة ما يستلذ، وتقبله الفطرة السوية لدى الإنسان، إلا أن تلك النصوص عمومات ورد تخصيصها بأدلة النهي.

ويمكن أن يرد المجيزون بأن أغلب تلك النصوص لم تسلم من المناقشة، إن من جهة الورود، أو من جهة الدلالة.

ب- مناقشة أدلة المجيزين من السنة:

الحديث الأول:

ناقش المانعون المجيزون في استدلالهم بحديث عامر بن سعد البجلي، بأن التعبير "رخص لنا" فيه دلالة على أنه الحكم الأصلي للغناء هو الحظر، وإنما رخص فيه لمناسبة العرس[5].

الحديث الثاني:

ناقش المانعون المجيزين استدلالهم بحديث: "سمع ابن عمر صوت زمارة..." بأن ابن عمر لم يقصد إلى السماع، وإنما حصل له ذلك دون اختيار، ولذلك فلا دلالة للحديث على جواز السماع[6].

الحديث الثالث:

ناقــش المانعــون المجيزين في استدلالهم بحديث الســائب بن يزيد، بأن الجارية التي رخص لها في الغناء كانت

1- من علماء الصوفية المبيحين للسماع: ذي النون، والشبلي، (ينظر: القشيري، عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 443).

2- الشوكاني، إبطال دعوى الإجماع، ص: 5205.

3- ابن القيسراني، أبو الفضل، كتاب السماع، ت: أبو الوفاء المراغي، وزارة الأوقاف المصرية، مصر، د.ط، د.ت، ص: 51.

4- المرداوي، علاء الدين، الإنصاف، ج: 8، ص: 341.

5- الإمام، أبو نصر محمد، السيف اليماني على من أباح الأغاني، ص: 54، 55.

6- التويجري، حمود بن عبد الله، فصل الخطاب في الرد على أبي تراب، دار الأرقم، السعودية، ط: 1، 1420هـ، ص: 59.

صغيرة السن، رغم ذلك لم تسلم من الشيطان فكيف بغيرها إذا كان من الكبار[1].

الحديث الرابع:

ناقش المانعون المجيزين في استدلالهم بحديث عائشة رضي الله عنها، بأن إذن النبي صلى الله عليه وسلم إنما كان رخصه لمناسبة العرس[2].

الحديث الخامس:

ناقش المانعون المجيزين في استدلالهم بحديث عائشة رضي اللع عنها: "أن أبا بكر دخل عليها..." بكون الجاريتين اللتين تغنيان صغيرتين في السن، وكان ذلك يوم عيد، كما أن نسبة المزمار إلى الشيطان، وعدم إنكار النبي صلى الله عليه وسلم هذه النسبة دليل الحظر[3].

الحديث السادس:

ناقش المانعون المجيزين في استدلالهم بحديث بيردة بأن النبي صلى الله عليه وسلم نهى المرأة أن تضرب بالدف إن لم تكن نذرت ذلك، وإنما جاز لها لكون نذرها كان خاصا بالنبي صلى الله عليه وسلم[4].

جـ- مناقشة أدلة المجيزين من القواعد:

ناقش المانعون المجيزين في استدلالهم بقاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة"[5] بأن الإباحة حكم أصلي فيما لم يرد فيد دليل الحظر، وقد ورد[6].

د- مناقشة دليل المجيزين العقلي:

قال المانعون إن القول بكون الغناء والموسيقى مما يستلذه الإنسان طبيعة، فيباح له بذلك غير صحيح، إذ إنه لو أبيح للإنسان كل ما يستلذ وتشتهيه نفسه، لجاء الشرع – إذن- تبعا لهواه[7].

خامسا: الرأي الراجح:

إن الناظر إلى أدلة المانعين يلقها إما صحيحة غير صريحة، أو صريحة غير صحيحة، فما ثبت منها دليل صحيح صريح على تحريم السماع، ولئن وجه المانعون للمجيزين – أيضا- نقدا ومناقشة لأغلب ما استدلوا

1- الغامدي، ذياب بن سعد الغامدي، الريح القاصف على أهل الغناء والمعازف، دار ابن الجوزي، ط: 2، 1438هـ، ص: 107.

2- الإمام، أبو نصر محمد، السيف اليماني على من أباح الأغاني، ص: 55.

3- الأنصاري، إسماعيل بن محمد، تنبيه اللاهي على تحريم الملاهي، دار معاذ، الرياض، ط: 1، 1990م، ص: 2.

4- ابن موسى، عبد الله رمضان، الرد على القرضاوي والجديع، الأثرية للتراث، العراق، ط: 1، 2017م، ص: 482.

5- ابن قدامة المقدسي، أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ت: عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 2، 1414هـ، 1993م، ج: 1، ص: 197.

6- الغامدي، ذياب بن سعد، الريح القاصف على أهل الغناء والمعازف، ص: 107، 108.

7- التويجري، حمود بن عبد الله، فصل الخطاب في الرد على أبي تراب، ص: 59.

به من أدلة على جواز السماع، فإن الذي يبدو – والله أعلم- من تعارض بين مجموع النصوص الواردة في موضوع السماع آت من جهة تعلق هذا السماع بالكم والكيف، لا من جهة أصل الحكم.

ذلك لأن النصوص الواردة في الكتاب والسنة تدل على أن المذموم ليس الحياة الدنيا نفسها، ولا حتى اللهو فيها، لأن اللهو – في مصطلح العربية- ليس بالضرورة ما يلهي عن العبادات والخيرات والطيبات، وإنما هو كل ما يشغل الإنسان فيتلهى به عمن سواه، فالاشتغال بالطيبات لهو عن الخبائث[1].

ولذلك فإن المذم—إذن- ليس الحياة الدنيا ولا اللهو فيها مطلقا، وإنما المذموم فيها ما يلهي عن الله وعبادته، وإذا نظرنا إلى ما جبل عليه الإنسان من دافع حب الجمال، واستساغة كل ما هو جميل نظرا واستماعا، وكان الغناء في حقيقته: صوتا جميلا، وكانت الأنغام التي تصاحبه ألحانا مؤتلفة تزيده جمالا، فإن الشرائع ما جاءت لإلغاء غرائز الناس، ولا لخنق نداءاتهم الفطرية، بأنواعها، بل جاءت لتنظيمها وتزكيتها.

ثم إن القول بأن السماع مما يستجيب لدافع حب الجمال في الفطرة النفسية الإنسانية، فإن المبالغة فيه، أو ممارسته على هيئة تثمر تعارضا، أو تصادما مع دوافع فطرية أخرى جبل الإنسان على الرغبة في إشباعها مما يضر الإنسان ولا ينفعه، ويسيء إليه ولا يفيده.

ولذلك كان لابد من ضبط هذا السماع بضوابط:

1- ألا يكون على وجه الإسراف فيه، فإن الإسراف منهي عنه في كل شيء.

2- ألا يصاحب معصية؛ كأن تكون كلمات المسموع فحشا أو تدعو إلى خنا.

3- وألا يقترن بمحظور، أو مكروه فيأخذ حكمه.

المطلب الثاني: أحكام التعلق بالوطن.

سنبحث – هنا- بعض الأحكام الشرعية المتعلقة بحب الوطن والتلعق به، على اعتبار أن الشعور بالانتماء إلى الوطن غريزة بشرية، ووجود فطري في الخلقة الإنسانية، وسنحاول عرض بعض الأحكام الشرعية التي تبرز فيها توافق أحكام الشريعة بقوانين الفطرة التي أنشئ عليها الخلق.

الفرع الأول: مفهوم الوطن.

أولا: تعريف الواطن.

1- تعريف الوطن لغة:

جاء في أساس البلاغة للزمخشري: أوطن الأرض ووطنها وتوطنها واستوطنها، والوطن محل إقامة الإنسان ولد به أو لم يولد[2].

1- عمارة، محمد، الغناء والموسيقى، ص: 3.

2- الزمخشري، أساس البلاغة، ج: 2، ص: 343.

فالوطن لغة هو محل الإنسان[1]، وهو المكان والبلد الذي اتخذه الإنسان مقرا للإقامة الدائمة أو شبه الدائمة باللبث الطويل[2].

2- تعريف الوطن اصطلاحا:

ليس للفقهاء تعريف واضح للوطن(تعريف شرعي)، وهم حين يحكمون بأن المرور على الوطن قاطع للسفر، وموجب للتمام، إنما يعتمدون التعريف اللغوي، ثم هم يختلفون في تحديد مجال الحدود القاطعة للسفر، ولكنهم يتفقون على أن الوطن هو المكان الذي يتخذه الإنسان مسكنا ومقرا دائما.

وعرف الجرجاني الوطن في الاصطلاح في كتابه التعريفات: " الوطن الأصلي هو مولد الرجل، والبلد الذي هو فيه"[3].

ثانيا: تعريف بعض المصطلحات ذات الصلة:

1- تعريف المواطنة

أ- تعريف المواطنة لغة:

المواطنة على وزن مفاعلة، مأخوذة من موطن على وزن مفعل، والموطن والوطن بمعنى واحد.

قال ابن منظور في لسان العرب: " الوطن هو المنزل الذي تقيم فيه، وهو موطن الإنسان ومحله...ووطن بالمكان وأوطن أقام، وأوطنه اتخذه وطنا، والموطن...ويسمى به المشهد من مشاهد الحرب وجمعه مواطن، وفي التنزيل العزيز: (لَقَدْ نَصَرَكُمْ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ)[4]، وأوطنت الأرض ووطنتها واستوطنتها أي اتخذتها وطنا، وتوطين النفس على الشيء كالتمهيد"[5].

و الوطن الأصلي هو: مولد الرجل، والبلد الذي هو فيه، ووطن الإقامة موضع ينوي أن يستقر فيه خمسة عشر يوما أو أكثر من غير أن يتخذه مسكنا[6].

فالمواطنة نسبة إلى الوطن، وتعني الانتساب إلى المكان الذي يستوطنه الإنسان، وإذا كانت صيغة المفاعلة لغة تفيد تفاعلا بين طرفين، مثل مشاركة بين شريكين، ومزارعة بين مزارع وصاحب الأرض، ومضاربة بين صاحب المال والعامل في التجارة، فإن المفاعلة —هنا- تعني العلاقة بين المواطن والموطن، أو الوطن.

1- الرازي، مختار الصحاح، ج: 2، ص: 204.

2- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط: 8، 1426، 2005م، ص: 1598.

3- الجرجاني، التعريفات، ج: 1، ص: 253.

4- التوبة: 25.

5- ابن منظور، لسان العرب، ج: 13، ص: 541.

6- الجرجاني، التعريفات، ج: 1، ص: 327.

ولعل أول علاقة تثبت بين المواطن وموطنه هي تلك الدوافع الفطرية التي تجعل المواطن يشعر إزاء هذا الوطن بالمحبة والتعلق به والشوق إليه؛ أي يجعله يرتبط به روحيا ونفسيا وإنسانيا ثم ماديا، بما يلتزم به إزاء هذا الوطن.

ب- تعريف المواطنة اصطلاحا:

لقد تطور مصطلح المواطنة عبر العصور، ولم يوجد على الصورة التي هو عليها اليوم، بل أخذ يتطور من مفهوم إلى مفهوم، بحيث يصعب الوقوف على تعريف جامع له، غير أن ثمة اتفاقا على أن جوهره هو تلك العلاقة بين المواطن، وبين الوطن، ثم بعد ذلك تباينت الرؤى في تبني محددات هذه العلاقة، أهي تلك العلاقة الطبيعية التي منشؤها إنسانية الإنسان، التي من أهم مكوناتها ميله إلى هذا الوطن، أم أنها علاقة اصطناعية يرتبط المواطن فيها مع ممثل الوطن الذي هو محل خلاف –أيضا- في تعيينه، أهو الدولة المتمثلة في سلطاتها الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، أم هو العقد الاجتماعي وما تعارف عليه الناس...

وبناء عليه تنوعت التعريفات تبعا لفلسفة المعرف للمواطنة[1].

بناء عليه وردت تعريفات متنوعة للمواطنة منها:

عرفت الموسوعة العربية العالمية المواطنة بأنها: "اصطلاح يشير إلى الانتماء إلى أمة أو وطن"[2].

وعرفها القحطاني بأنها: " مجموع العلاقات والروابط والصلات التي تنشأ بين دار الإسلام، وكل من يقطن فيها سواء أكانوا مسلمين أم ذميين أم مستأمنين"[3].

وعرفها عبد الله بن بية بأنها: "رابطة اختيارية معقودة في أفق وطني يحكمه الدستور"[4].

2- تعريف الوطنية:

أ- تعريف الوطنية لغة:

الوطنية نسبة إلى الوطن، فمن انتسب إلى وطنه كان وطنيا.

قال ابن فارس: (وطن) الواو والطاء والنون: كلمة صحيحة، فالوطن: محل الإنسان وأوطان الغنم: مرابضها، وأوطنت الأرض، اتخذتها وطنا والميطان: الغاية[5].

1- سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة للدراسات، بيروت، ط: 1، 2007م، ص: 9.

2- الموسوعة العربية العالمية بواسطة الخوالدة محمد عبد الله، التربية الوطنية، المواطنة والانتماء، دار الخليج للنشر والتوزيع، د. ط، 2015م، ص: 17.

3- القحطاني، سالم علي، التربية الوطنية، "مفهومها أهدافها، تدريسها"، رسالة الخليج العربي، عدد: 66، 1998م، ص: 12.

4- سالمين، عبد الله، الحضارة الإسلامية هي الوحيدة التي تنظم حقوق الأقليات في ممارسة شعائرها، مقال بموقع صحيفة اليوم، آخر تحديث 07 مارس 2014، www.alyaum.com.

5- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 6، ص: 20.

ب- تعريف الوطنية اصطلاحا:

عرفتها الموسوعة العربية العالمية بأنها: "تعبير قويم يعني حب الفرد وإخلاصه لوطنه الذي يشمل الانتماء إلى الأرض والناس والعادات والتقاليد والفخر بالتاريخ، والتفاني في خدمة الوطن، ويوحي هذا المصطلح بالتوحد مع الأمة"[1].

ثالثا: حدود الوطن.

الوطن نوعان: عام، وخاص؛ والعام يحد باعتبار العقيدة؛ فكل بقعة ترفع فيها كلمة التوحيد لا إله إلا الله، ويتمكن المسلم فيها من إظهار شعائره تعتبر بلدا له[2].

والذي نود بيان حدوده – وهو الذي نعنيه في هذه الدراسة- هو الوطن الخاص.

ومن المعلوم أن أقطار بلاد المسلمين تعددت وانقسمت لأسباب كثيرة، فصار لكل قطر حدوده الجغرافية، وله إمامه.

فالوطن الخاص –إذن- هو البلد الذي يجمع الشخص ويعيش فيه، يجمعه حاكم واحد، فالجزائر –مثلا- هو الوطن الخاص بالجزائريين، تونس هو الوطن الخاص بالتونسيين والمغرب هو الوطن الخاص بالمغاربة...وهكذا.

وإذا كان الفقهاء قد اختلفوا في حكم تعدد الحكام وتعدد الدول الإسلامية اختلافا واسعا[3]، ثم اختلفوا – بعد ذلك- اختلافا أشد في العمل الواجب حال حصول التعدد[4] فإن بحث هذه المسائل –اليوم- لا يعدو أن يكون بحثا نظريا، إلا أن يكون النظر فيها مما يشعر بالذنب والتقصير الذي يلحقنا إزاء تشرذم الأمة وتفرقها، أو تشتيتها وتقطيعها.

ولئن كان الفقه –قديما- يتجه إلى رفض التعدد في دولة الإسلام ومن يحكم المسلمين، فإن الواقع الذي نعيشه فرض على كثير من الفقهاء منطقا آخر في الاختيار والترجيح، فذهبوا إلى أنه يصح في الاضطرار تعدد الأئمة ويأخذ كل إمام في قطره حكم الإمام الأعظم، قال صاحب العواصم والقواصم في الذب عن

1- الخوادة، محمد عبد الله، التربية الوطنية: المواطنة والانتماء، دار الخليج للنشر والتوزيع، د.ط، 2016م، ص: 19.

2- الزيد، زيد عبد الكريم، حب الوطن من منظور شرعي، مكتبة الأمن الفكري، موقع amnfikri.com

3- فالجمهور من الحنفية والشافعية والحنابلة وهو قول عند المالكية على عدم جواز التعدد، وذهب المالكية، وهو اختار لبعض الشافعية إلى جواز التعدد في حالة تباعد الأقاليم بحيث يصعب على الخليفة أن يتابع شؤون الأقاليم البعيدة عن مركز الخلافة. (ينظر: ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ج: 4، ص: 111، والعدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي، المطبعة الأميرية الكبرى، ط: 2، 1317هـ، ج: 7، ص: 144، والماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 9، والشربيني، مغني المحتاج، ج: 5، ص: 425).

4- فذهب الجمهور إلى أن الإمام هو الأسبق والآخر باغي، وذهب آخرون إلى أن الإمام من انعقدت له البيعة من أكثر المسلمين والآخر باغي، وقال آخرون الإمام من كان في البلد التي كان فيها الخليفة ومن كان في غيرها فهو الباغي، وقيل: يدفعها كل منهما عن نفسه للآخر ثم يختار المسلمون من شاؤوا، وقيل: يقرع بينهم، (ينظر: الماوردي، الأحكام السلطانية، ص: 9).

سنة أبي القاسم: "ومن لم يفرق بين حالي الاختيار والاضطرار فقد جهل المعقول والمنقول"[1].

ويقول الصنعاني في شرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا: "من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية"[2] قوله: "عن الطاعة"؛ أي طاعة الخليفة الذي وقع الاجتماع عليه، وكأن المراد خليفة أي قطر من الأقطار؛ إذ لم يجمع الناس على خليفة في جميع البلاد الإسلامية من أثناء الدولة العباسية، بل استقل أهل كل إقليم بقائم بأمورهم، إذ لو حمل الحديث على خليفة اجتمع عليه أهل الإسلام لقلت فائدته"[3].

وهكذا يذهب الصنعاني إذن إلى جواز تعدد الأقطار والحكام، وما ذلك إلا لكونه وضعا اضطر إليه الناس اضطرارا، وصاروا يعيشونه واقعا.

والذي ذهب إليه الصنعاني هو ما قاله –أيضا– الشوكاني، وابن تيمية، وابن الأزرق المالكي، وابن عرفة، وغيرهم[4].

وقال ابن الأزرق المالكي قاضي القدس: "إن شرط وحدة الإمام بحيث لا يكون هناك غيره لا يلزم مع تعذر الإمكان"[5].

وبناء عليه فإن حدود الوطن بما هو متعارف عليه في الواقع السياسي والجغرافي اليوم، هو ما يشعر أحدنا بالانتماء إليه وبذل ما عليه من واجبات له، واستفاء ما له من حقوق منه.

الفرع الثاني: حب الوطن والتعلق به.

يعتبر الحب أخطر مظاهر الانتماء وأهمها، وهو أبرز معلم يكشف عن وجود هذا الانتماء، ويحدد قيمته، ولذلك ورد في الحديث: "لا يؤمن أحدكم، حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين"[6].

1- ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 8، ص: 174.

2- رواه ابن أبي عاصم في السنة، باب ما ذكر عن النبي صلى الله عليه وسلم من أمره بلزوم الجماعة، وإخباره أن يد الله مع الجماعة،ج:1، ص: 43، رقم: 90. (ينظر: ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، السنة لابن أبي عاصم، ت: الألباني، محمد ناصر الدين ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1400هـ، ج:1، ص: 43)، وأورده الدولابي في الكنى والأسماء. (ينظر: الدولابي، أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري، الكنى والأسماء، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421 هـ - 2000م، ج: 3، ص: 929).

3- الصنعاني، سبل السلام، ج: 3، ص: 499.

4- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 35، ص: 175.

5- ابن الأزرق، محمد بن علي، بدائع السلك في طبائع الملك، ت: علي سامي النشار، وزارة الإعلام، العراق، ط: 1، دط، ج: 1، ص: 76.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأيمان، باب: حب الرسول صلى الله عليه وسلم من الإيمان، ج: 1، ص: 12، رقم: 15، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأيمان، باب: وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل والولد، والوالد والناس أجمعين، وإطلاق عدم الإيمان على من لم يحبه هذه المحبة، ج: 1، ص: 67، رقم: 44/69.

وهذا الحب لا يتولد من فراغ، وإنما من مجموعة من الاعتبارات، لعل أهمها اعتباران؛ الأول فطري يمثله ذلك الدافع إلى الميل إلى الشيء حبا وولاء، وربما تعظيما.

والثاني: هو الشعور بالميل-محبة وولاء- إلى صاحب النعمة عليك.

وبناء على ذلك كان الله سبحانه وتعالى أحق من بذل له الحب، وأعلن له الولاء، ذلك لأن كل مخلوق يميل بالفطرة التي خلق عليها إلى خالقه اعترافا ومحبة وتعظيما.

فإذا علم العبد-بعد ذلك- أن الله هو صاحب الفضل والنعمة الكبرى عليه، وأدرك معنى قوله تعالى: (وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا)[1]، عظمت محبته لربه.

أولا: دوافع محبة الوطن.

يحاط الإنسان بدوائر من المحبة، بعضها أكبر من بعض، منها دائرة حب الوطن، يدفعه إليه:

1- كون حب الوطن فطرة إنسانية:

فحب الوطن والميل إليه طبيعة طبع الله الناس عليها، تظهر مظاهرها في تعلق الإنسان بهذا الوطن تعلقا يضحي في سبيله بغيره.

وتروي كتب السيرة أن فتاة عربية اسمها ميسون بنت بحدل الكلبية[2]، أم يزيد بن معاوية، لما تزوجها الخليفة معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه، أسكنها قصرا، ولكنها ظلت تحن إلى وطنها، وإلى خيمتها، ومضارب قومها وأهلها، فسمعها معاوية تنشد:

لبيت تخرق الأرواح فيه أحب إليّ من قصر منيف.

إلى أن قالت:

ولبس عباءة وتقرعيني أحب إلي من لبس الشفوف.

فطلقها معاوية رضي الله عنه، وأعادها إلى قومها ووطنها[3].

وإذا رأيت ما يقدم عليه الناس من الدفاع عن أوطانهم إذا هددت، ومن الأنس بها إذا أقاموا في ربوعها، أو الحنين إليها إذا غاب عنها أدركت أن ذلك ما هو إلا بدافع من فطرة خلقوا عليها يحملهم على ذلك كله حملا.

1- النحل: 18.

2- ميسون بنت بحدل بن أنيف بن قتافة بن عدي بن حارثة بن جناب، شاعرة كوانت بدوية، تزوجها معاوية بن أبي سفيان ومن قبله تزوجت من زامل بن عبد الأعلى فقتله أخ له كان قد خطبها ثم تزوجها معاوية فولدت له يزيد، وطلقها وهي حامل به. (ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 337).

3- الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 337.

ومما يبرز ما جبل عليه الإنسان –أيضا– من ميله إلى وطنه بغضه الخروج منه، فكان الخروج من الموطن في أغلب أحواله عقوبة أو اضطرارا، فكم من نبي أو رجل صالح حيل بينه وبين ميله إلى موطنه لما جاء الناس بالحق (لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا)[1]، وقيل في حق لوط ومن تبعه: (أَخْرِجُوهُمْ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أُنَاسٌ يَتَطَهَّرُونَ)[2].

حتى إن الشريعة، وهي تراعي طبيعة الأنفس في التشريع جعلت التغريب ضمن العقوبات، لذا جاء حكم النفي في جريمة الحرابة، قال تعالى: (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنْ الْأَرْضِ)[3]، وما ذلك إلا لكونه نفي المرء من الوطن الذي ولد فيه أو عاش فيه عذاب، وإيلام.

والملاحظ أن عقوبة النفي وردت في حق جريمة تعد ضمن أكبر وأخطر الجرائم، ولعل ترتيب النفي والطرد عن البلد كعقوبة على الحرابة آت في سياق الجزاء من جنس العمل؛ فالمحارب لما أساء إلى موطنه بسلوكه، جوزي بطرده منه، فيكون دليلا على اعتبار الشرع العلاقة بين الشخص وموطنه راسخة، وللغرض نفسه رتبت الشريعة حكم التغريب في حق الزاني البكر؛ كما ورد في قوله صلى الله عليه وسلم: "خذوا عني، خذوا عني، قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة، والرجم"[4]، ولقد اعتبر التغريب عقوبة لكونه يسلب ما يحبه المرء خلقة، ولولا أن للوطن قيمة في النفس ما كان التغريب عنه عقوبة.

2- مقتضى الانتماء الطبيعي:

فطبيعة الحياة اقتضت أن يرتبط الإنسان كونيا، وأن ينتمي طبيعيا إلى دوائر متعددة، بداية من الدائرة الأسرية، وانتهاء بالدائرة الإنسانية، وبينهما دوائر أخرى، من أهمها دائرة الأرض التي ينتمي إليها هذا الإنسان.

والإسلام لا يغير هذه الانتماءات، بل يؤكد عليها ويرعاها، سواء تعلق الأمر بانتماء الإنسان إلى رحمه الصغير، وعائلته أو أسرته التي تذهب دائرتها في الاتساع قدما، إلى دائرة قومه وعشيرته، إلى انتمائه إلى شعبه وأمته، وانتهاء بالانتماء الأوسع نطاقا إلى بني جنسه من بني البشر.

1- الأعراف: 88.

2- الأعراف: 82.

3- المائدة: 33.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحدود، باب: حد الزنى، ج: 3 ، ص: 1316، رقم: 1690/12.

وإذا كان الانتماء للرحم الخاص مشروعا، بل واجبا، فذكر النبي صلى الله عليه وسلم أن: "الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصله الله، ومن قطعني قطعه الله"[1]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من سره أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره، فليصل رحمه"[2].

وإذا كان الانتماء إلى الأسرة –أيضا– انتماء مشروعا، بل يحرم تجاهله، قال تعالى: (ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ)[3]، وقال سبحانه: (وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ)[4]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم فالجنة عليه حرام"[5].

وإذا كانت رابطة الجوار في الحي الواحد–أيضا– مشروعة، بل مما دعا إليه الشرع تحريضا؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما زال يوصيني جبريل بالجار، حتى ظننت أنه سيورثه"[6]، ويوصي عليه الصلاة والسلام بالجار، فيقول: "من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره"[7]، وكلما قرب الجار تأكد حقه وتضاعف، فقد سألت عائشة رضي الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله: إن لي جارين فإلى أيهما أهدي؟ فقال صلى الله عليه وسلم: "إلى أقربهما منك بابا"[8]؛ ولذلك ذهب بعض علماء السلف إلى القول بأن حد الجوار أربعون دارا[9].

فإن هذه الرابطة المكانية استمدت صلتها وعلاقتها من سكن الأرض، وكلما قرب الشخص قربا مكانيا ازداد حقه شرعا، فأصحاب البيتين المتجاورين بينهما من الحق ما ليس لبعيدين في السكن، وما لأصحاب

1- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، ج: 5، ص: 1981 ،رقم: 2555/17.

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأداب، باب: من بسط له في الرزق بصلة الرحم، ج: 8، ص: 5، رقم: 5985، ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: صلة الرحم وتحريم قطيعتها، ج: 4، ص: 1982 ، رقم: 20 /2557.

3- الأحزاب: 5.

4- الأنفال: 75.

5- رواه البخاري في صحيحه، باب: غزوة الطائف،ج: 5، ص: 156، رقم: 4326.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب: الوصاة بالجار، ج: 8، ص: 10، رقم: 6014، ومسلم في صحيحه، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: الوصية بالجار والإحسان إليه، ج: 4، ص: 2025 ، رقم: 141 /2625.

7- رواه مسلم في صحيحه، كتاب، الإيمان، باب: الحث على إكرام الجار والضيف، ولزوم الصمت إلا عن الخير وكون ذلك كله من الإيمان، ج: 1، ص: 69، رقم: 77 /48.

8- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الشفعة، باب: أي الجوار أقرب؟، ج: 3، ص: 88، رقم: 2259.

9- روي أن رجلا أتى النبي – صلى الله عليه وسلم – يشكو جارا له، فأمر النبي – صلى الله عليه وسلم – بعض أصحابه أن ينادي: "ألا إن أربعين دارا جار"، (رواه الطبراني في معجمه الكبير، ابن كعب بن مالك، عن أبيه الزهري، عن ابن كعب، ج: 19، ص: 73، رقم: 143)، قال الزهري: أربعون هكذا، وأربعون هكذا، وأربعون هكذا، وأربعون هكذا، يعني بين يديه ومن خلفه، وعن يمينه، وعن شماله. (ينظر: ابن رجب الحنبلي، روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، دار العاصمة – المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1422هـ – 2001 م، ج: 1، ص: 335).

القرية الواحدة من حق التواصل لا يوجد بين سكان قريتين، وهكذا.

أقول إذا كانت هذه الأنواع من الانتماءات مما شرع، فإن الانتماء للوطن أيضا مما يكون مشروعا قياسا عليها.

ثانيا: حكم حب الوطن والتعلق به.

تستمد مشروعية محبة الأوطان من دليلي الفطرة والوحي؛ فأما دليل الفطرة[1]، فقد سبق في الفقرة السابقة كون حب الوطن والتعلق به فطرة إنسانية جبل عليها الإنسان؛ بحيث يميل إلى سكناه والبقاء به، ويكره تركه والنأي عنه، وإذا كان الله عز وجل قد خلق الإنسان على هذه الهيئة مفطورا على محبة الوطن والتعلق به، فمن غير المعقول-إذن- أن ينهاه عن فعل ذلك، إذ الأصل في دليل الفطرة أن يكون موافقا لدليل الوحي، والمقرر أن الأحكام الشرعية، متسقة مع الأحكام الكونية.

يقول محمد عمارة: "...ومن هنا قضت الحكمة الإلهية أن يخلق الإنسان بتلك العاطفة، وصار من غير المعقول أن يطلب الله منه –بعد أن خلقه هذا الخلق، وأودع فيه بحكمته السامية هذه العاطفة- نزعها وإماتتها أو مكافحتها في أصلها، وبذلك لا يمكن أن يكون من أهداف الشرائع السماوية-في أي مرحلة من مراحل الإنسانية- طلب القضاء على هذه الغريزة الطبيعية التي لابد منها في الحياة"[2].

وأما دليل الشرع-الذي يوافق دليل الفطرة كما سبق- فقد وردت نصوص كثيرة تؤسس لمحبة الوطن، وتأذن في التعلق به، فمنها:

1- الآيات البينات من الذكر الحكيم التي وردت في معرض بيان كون إخراج الإنسان من داره، وإبعاده عن موطنه، وحرمانه من تعلقه بأرضه ومحبته له، كون ذلك كله جرما وعدوانا، من تلك الآيات:

أ- (وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا)[3].

1- يمكن القول دليل العقل أيضا وقد أطلق الشيخ ابن عاشور هذا المصطلح على ما يعطى حكمه بالنظر إلى علاقته بالفطرة الإنسانية. (ينظر ابن عاشور، مقاصد الشريعة، ص: 66).

2- محمد عمارة، الغناء والموسيقى، ص: 40.

3- إبراهيم: 18.

ب- قوله تعالى: (قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَالُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنْ الْمُخْرَجِينَ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنْ الْقَالِينَ)[1].

جـ- قوله تعالى: (لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ)[2].

د- (وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ)[3].

هـ- (لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُوْلَئِكَ هُمْ الصَّادِقُونَ)[4].

و- (أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ(39)الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ)[5].

2- النصوص التي تفيد أن الأنبياء دعوا لأوطانهم، وبلدانهم، وما ذلك إلا لكونهم يحبون هذه الأوطان، ويحملون إزاءها مشاعر الود، ويرتبطون بها ارتباط الاعتراف بالقيمة والجميل ومن تلك النصوص:

أ-دعوة أبينا إبراهيم الخليل عليه السلام لبلده، يقول الله تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنْ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ)[6].

وقال تعالى: (وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ)[7].

ففي الآيتين تصوير دقيق لمشاعر أبي الأنبياء إبراهيم عليه السلام إزاء موطن أهله ومستقر عبادته، والدعاء علامة من علامات الحب، ومظهر من مظاهر التعبير عنه.

1- الشعراء: 167، 168.
2- الأعراف: 88.
3- الأنفال: 30.
4- الحشر: 8.
5- الحج: 39، 40.
6- البقرة: 126.
7- إبراهيم: 35.

والمتأمل للآيتين يلحظ ورود البلد في سورة إبراهيم معرفة خلافا لآيات البقرة فقد وردت فيها نكرة، ولقد ذكر العلماء بعض الأغراض البلاغية في ذلك، تدل في مجموعها على تأكيد تعلق الخليل بالموطن واستجابته لنداء فطرة حب الوطن[1].

3- النصوص التي تفيد محبة النبي صلى الله عليه وسلم لمكة موطنه، وإقراره عليها؛ منها:

أ- قوله تعالى: (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ)[2].

قال ابن عباس رضي الله عنهما: أي إلى مكة[3].

وقال القرطبي رحمه الله: "قال مقاتل[4]: خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الغار ليلا مهاجرا إلى المدينة في غير الطريق مخافة الطلب فلما رجع إلى الطريق ونزل الجحفة وعرف الطريق إلى مكة فاشتاق إليها فقال جبريل عليه السلام إن الله يقول: (إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ)[5]؛ أي إلى مكة ظاهرا عليها"[6].

ب- عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقدم من سفر فأبصر درجات المدينة، أوضع ناقته، وإذا كانت دابة حركها من حبها"[7].

قال ابن حجر في الفتح: "فيه دلالة على فضل المدينة وعلى مشروعية حب الوطن والحنين إليه"[8].

جـ- عن أنـس بن مالك رضي الله عنه أن الرسول صلى الله عليه وسلم لما أقدم من خيبر حتى إذا أشرفنا

1- ابن الجوزي، ابو الفرج جمال الدين عبد الرحمان بن علي، زاد المسير، ، ج: 1، ص: 143.

2- القصص: 85.

3- رواه البخاري في صحيحه، باب (إن الذي فرض عليك القرآن) [القصص: 85]،ج: 3، ص: 113، رقم: 4773.

4- مقاتل بن حيان بن دوال دور أبو بسطام النبطي الإمام، العالم، المحدث، الثقة، أبو بسطام النبطي، البلخي، له حديث في (صحيح مسلم)، من رواية علقمة؛ عنه، وكان من العلماء العاملين، ذا نسك وفضل، صاحب سنة، هرب من خراسان أيام أبي مسلم صاحب الدولة، إلى بلاد كابل، فدعاهم إلى الله، فأسلم على يده خلق، توفي في حدود 150هـ. (ينظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 6، ص: 340-341).

5- القصص: 85.

6-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 13، ص: 295.

7- رواه البخاري في صحيحه، أبواب العمرة، باب: من أسرع ناقته إذا بلغ المدينة، ج: 3، ص: 7، رقم: 1802.

8- ابن حجر، فتح الباري، ج: 3، ص: 621.

على المدينة نظر إلى أحد فقال: "هذا جبل يحبنا ونحبه"[1].

وقال ابن حجر رحمه الله في الفتح: " قيل هو على الحقيقة ولا مانع من وقوع مثل ذلك بأن يخلق الله المحبة في بعض الجمادات؛ أي محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل: هو على المجاز، والمراد أهل أحد على حد قوله تعالى: (واسأل القرية)، وقال الشاعر:

وما حب الديار شغفن قلبي ولكن حب من سكن الديار"[2].

د- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكة: "ما أطيبك من بلد وما أحبك إلي، ولولا أن قومي أخرجوني منك ما سكنت غيرك"[3].

4- ما ورد من نصوص تدل على ارتباط الصحابة بالوطن وحبهم له وإقرار النبي صلى الله عليه وسلم لهم في ذلك، منها:

أ-عن عائشة رضي الله عنها قالت: لما أقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وعك أبو بكر وبلال فكان أبو بكر إذا أخذته الحمى يقول:

كل امرئ مصبح في أهله والموت أدنى من شراك نعله

وكان بلال إذا أقلع عنه الحمى يرفع عقيرته يقول:

ألا ليت شعري هل أبيتن ليلة بواد حولي إذخر وجليل

وهل أردن يوما مياه مجنة وهل يبدون لي شامة وطفيل

وقال اللهم العن شيبة بن ربيعة، وعتبة بن ربيعة، وأمية بن خلف كما أخرجونا من أرضنا إلى أرض الوباء،

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الجهاد والسير، باب: من غزا بصبي للخدمة، ج: 4، ص: 36، رقم: 2893، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: أحد جبل يحبنا ونحبه، ج: 2، ص: 1011، رقم: 1392/503.

2- ابن حجر، فتح الباري، ج: 3، ص: 622.

3- رواه الترمذي في سننه، كتاب: المناقب، باب: في فضل مكة، ج: 14، ص: 94، رقم: 4305، والطبراني في المعجم الكبير، أبو الطفيل عن ابن عباس، ج: 10، ص: 270 ، رقم: 10633.

ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة وأشد"[1].

ب-عن ابن شهاب الزهري رحمه الله قال: قدم أصيل الغفاري رضي الله عنه قبل أن يضرب الحجاب على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، فدخل على عائشة رضي الله عنها، فقالت له: يا أصيل كيف عهدت مكة؟ قال: عهدتها قد أخصب جنابها، وابيضت بطحاؤها، وأغدق إذخرها وأسلت ثمامها وأمش سلمها، فقالت: يا أصيل لا تحزنا"[2].

وفي رواية فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "ويها يا أصيل دع القلوب تقر"[3].

جـ-وقال الأزرقي في أخبار مكة: "حدثني جدي قال: حدثنا داوود بن عبد الرحمان قال: سمعت طلحة بن عمر يقول: قال ابن أم كلثوم رضي الله عنه وهو آخذ بخطام ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يطوف:

حبذا مكة واديها أرضي وعوادي بها ترسخ أوتادي بها أمشي بلا هادي

قال أبو داود: ولا أدري يطوف بالبيت أو بين الصفا والمروة"[4].

ثالثا: ضوابط مشروعية التعلق بالوطن ومحبته.

إذا ثبتت مشروعية حب الوطن والميل إليه، وأذن في التعلق به، لكون ذلك فطرة جبل عليها الإنسان وهدي إليه في أصل خلقته، ولما ورد من نصوص الشريعة يذكر بعهد الفطرة ويؤكده، فإن الذي ينبغي التنبيه إليه هو أن فطرة حب الموطن والحنين إليه لا يليق بها أن تستأثر بمجال إشباع الفطرة في خلق الإنسان، ولا أن تنازع أنواعا أخرى من الفطرة لعلها أقوى منها اعتبارا، وأشد خطرا، ولذلك وردت نصوص شرعية تضبط هذه الفطرة وتنظمها، وسنحاول بالنظر إلى تلك النصوص أم نستلهم ضوابط مشروعية محبة الوطن والتعلق به.

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل المدينة، باب: كراهية النبي صلى الله عليه وسلم أن تعرى المدينة، ج: 3، ص: 23، رقم: 1889، ومسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: الترغيب في سكن المدينة والصبر على لأوائها، ج: 2، ص: 1003 ، رقم: 1376/480.

2- أخرجه الأزرقي في أخبار مكة، (ينظر: الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق الغساني، أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، ت: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس للنشر – بيروت، د. ط، د.ت، ج: 2، ص: 155).

3- أورده السيوطي في جامع الأحاديث (ينظر: السيوطي، جلال الدين، جامع الأحاديث، ط: 1، 1423 هـ-2002 م، ج: 22، ص: 496)، والمتقي، في كنز العمال (ينظر: المتقي، علاء الدين علي بن حسام الدين، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ت: بكري حياني – صفوة السقا، مؤسسة الرسالة، ط: 5، 1401هـ-1981م، ج: 12، ص: 210).

4- أخرجه الأزرقي في أخبار مكة. (ينظر: الأزرقي، أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، ج: 2، ص: 154).

1- عدم الغلو في محبته:

إن في الغلو في كل شيء مذموم، والذي يخشى منه إذا تجاوزت مشاعر المحبة أي شيء حدودها المشروعة، أن يتحول المحبوب إلى صنم يعبد، وقد قال تعالى: (وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ)[1]، ففطرة حب الوطن كفطرة حب الولد أو الوالد، وكذا حب المال والجمال...هذه كلها وإن كانت مشروعة لا ينبغي لها أن تطغى على ساحة الشعور الإنساني، فتنسيها الحقيقة الكبرى، وتجعل محبة الله-التي هي أصل المحبة- تتضاءل دونها، قال تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ)[2].

ومحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم من محبة الله، ولذلك فإن بذل المحبة لكل موجود-ومنه الوطن- بصفة أشد مما ينبغي أن نحب به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، يشكك في كمال الإيمان، بل ربما في أجزاء من حقيقته.

ولقد عبر النبي صلى الله عليه وسلم على هذه الحقيقة لما قال: "لا يؤمن أحدكم، حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين"[3].

وفي رواية لمسلم: "حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين"[4].

وفي حديث البخاري عن عبد الله بن هشام أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال للنبي صلى الله عليه وسلم: لأنت يا رسول الله أحب إلي من كل شيء إلا من نفسي، فقال: "لا، والذي نفسي بيده، حتى أكون أحب إليك من نفسك" فقال له عمر: فإنه الآن، والله، لأنت أحب إلي من نفسي، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "الآن يا عمر"[5].

والدعوة إلى تغليب محبة الله ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم على كل محبة لا تعني-فقط- تغليب شعور

1- البقرة: 165.

2- التوبة: 24.

3- سبق تخريجه، ص: 262.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب: وجوب محبة رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر من الأهل والولد، والوالد والناس أجمعين، وإطلاق عدم الإيمان على من لم يحبه هذه المحبة، ج: 1، ص: 67، رقم: 44/69.

5- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الأيمان والنذور، باب: كيف كانت يمين النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 8، ص: 129، رقم: 6632.

على شعور آخر، وإن وجب ذلك، وإنما تقديم مقتضيات محبة الله ومحبة رسوله، على مقتضيات محبة ما سواهما، ولذلك ورد في الوحي الكريم قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ)[1]، وبناء عليه فإن كل المسالك التي يسلكها العبد بدافع حب الوطن-أو غيره- يعصي بها ربه ويتعدى حدوده ينبغي أن تسد، وأن تعاد مشاعر المحبة بأنواعها إلى أصلها الأم، وسقفها الأعم محبة الله، وطاعته سبحانه.

2- التخلي عن مقتضيات محبة الوطن عند اللزوم:

ويعتبر هذا الضابط فرعا عن الضابط الأول، وحقيقته أن محبة الوطن تثمر التعلق به، وتشعر بالأسى حيال البعد عنه، فإذا دعي العبد إلى هجرة منه-في سبيل الله- أو جهاد في سبيل الله بداع من الله ورسوله قعد وتخلف، وبرر ذلك بمحبته لوطنه صادقا أو كاذبا، ولم يدر أنه أشد ما يكون محبا لوطنه ولنفسه ولكل حقيقة، يوم يكون محبا لربه ممتثلا أمره.

يقول الله تعالى: (وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا)[2]، فالبعد عن الأوطان-إذن- والهجرة منها، وإن كان ثقيلا على النفوس، معاكس لدواعي الفطرة الإنسانية إلا أنه إذا وجب أعطى خيرا كثيرا (وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)[3].

3- التحقق بصفات المحبة الحقة للوطن:

إن ادعاء الارتباط بالأشياء لا بد له من إثبات، خاصة إذا كانت تلك الأشياء حقائق كبرى كمحبة الله ورسوله والإيمان به، ...

وحب الأوطان ربما ادعاه كثير من الناس، ولكن الذين يمنحون الأوطان أكثر مما يأخذون منها، ويموتون لأجل أن تحيا أوطانهم، هم الذين يحبون تلك الأوطان حقا، ولذلك فإن المبالغة في إبداء شعور الحبة للوطن دون السعي لتحقيق أمرين أساسيين، يعد من مخالفة القول للعمل التي ذمها الشرع الحنيف، وهذان الأمران هما:

1- آل عمران: 31، 32.
2- النساء: 66.
3- النساء: 100.

1- الدفاع عنه وصد العدو عن حماه، ويعد ذلك من دوافع الفطرة النفسية التي جبل عليها الإنسان: الدفاع عن العرض وعن الأرض، والآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى (قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِيَارِنَا وَأَبْنَائِنَا)[1].

ومن استجاب لنداء فطرته فقدم نفسه فدى هذا الوطن الذي يعد مقر إيمانه وأمنه وعبادته، كتب مجاهدا، فإذا مات علت روحه إلى مقامات الشهداء؛ قال يا رسول الله، أرأيت إن جاء رجل يريد أخذ مالي؟ قال: "فلا تعطه مالك" قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: "قاتله" قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: "فأنت شهيد"، قال: أرأيت إن قتلته؟ قال: "هو في النار"[2].

2- بذل الجهد، والصدق فيه، لبناء الوطن، وخدمته، ومنحه أسباب القوة؛ لأن قوة الوطن قوة للدين، وإعلاء لكلمة الإيمان، و"المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"[3]، فالاعتراف للوطن- الذي آواك ومنحك وأعطاك الكثير- بالجميل من شيم الرجال، ومن أخلاق الإيمان.

1- البقرة: 246.

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الإيمان، باب: الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق، كان القاصد مهدر الدم في حقه، وإن قتل كان في النار، وأن من قتل دون ماله فهو شهيد، رقم: 140/225.

3- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله، رقم: 2664/34، عن أبي هريرة.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تثبيتا وموافقة.

سبقت الإشارة لدى دراسة الفطرة الجسدية – حين بحث أنواع الفطرة- إلى أن أحكام التدخل في الفطرة الجسدية كانت محل بحث قدم لنيل درجة الدكتوراه بعنوان: أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة- وهناك بحثت الأحكام المتعلقة بالتدخل في الفطرة الجسدية، التي هي النظام الذي عليه الجسد الإنساني.

وما دام هذا البحث يدرس أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية بأنواعها –كما يدل عليه عنوانه- والفطرة الجسدية أحد تلك الأنواع، فإننا سنشير فقط إلى بعض المسائل التي بحثنا أحكامها مما يمثل أنواع التدخل الثلاثة في الفطرة الإنسانية؛ يعني التدخل على وجه الموافقة والتثبيت أو التنظيم والتزكية أو النسخ والمسخ، وذلك على وجه الذكر لتلك المسائل السابقة، والإحالة إلى أرقام الصفحات في الدراسة السابقة.

ويمكن تقسيم تلك الأحكام إلى نوعين:

1- أحكام تتعلق بظاهر الفطرة الجسدية؛ ونقصد بذلك الأحكام التي تبحث التدخل في الشكل الخارجي للجسم الإنساني؛ كعمليات التجميل وزراعة الأعضاء، أو سنن الفطرة...
2- الأحكام التي تتعلق بباطن الفطرة الجسدية، ونعني بها الأحكام التي تبحث التدخل في الهندسة الوراثية للتكوين الجسماني في الخلقة الإنسانية، كالتدخل في معطيات الوراثة، والتكاثر...

وسنذكر ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة تثبيتا وموافقة.

لقد تم بحث بعض المسائل التي[1] يعتبر التدخل ضمنها في الفطرة الجسدية موافقا ومثبتا لها نذكر منها:

1- مشروعية الختان الذي هو من سنن الفطرة، وذلك على وجه الوجوب، في حق الذكر، وعلى أصل الإباحة في حق النساء مرجحين قول بعض المالكية[2] لكونه يوافق فطرة الرجل والمرأة على حد سواء

1- لقد تم بحث تلك المسائل بالمنهج المقارن بين المذاهب الفقهية بإيراد آراء الفقهاء وأدلتهم، ومناقشتها وذكر الرأي الراجح الذي كان في هذا النوع جواز التدخل.

2- الأزهري، صالح بن عبد السميع الأبي، الثمر الداني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت، ص: 410.
وخالف سحنون من أصحاب مالك، وهو مذهب الشافعية والحنابلة، فقالوا بوجوبه على الذكر والأنثى، وذهب الحنفية والمالكية وأحمد في رواية إلى أنه سنة، (ينظر: ابن جزي، القوانين الفقهية، مطبعة النهضة، تونس، ط: 11، 1344هـ-1926م، ص: 188، والنووي، المجموع، ج: 1، ص: 366، والمرداوي، الإنصاف، ج: 1، ص: 123، وابن قدامة، المغني، ج: 1، ص: 100، والكاساني، بدائع الصنائع، ج: 7، ص: 328.

بدرجات متفاوتة[1].

2- جواز ثقب أذن الأنثى – دون الرجل- لتعليق الحلي فيها بشروط تضمن السلامة، بترجيح مذهب الحنفية[2] والمالكية[3] وبعض الشافعية[4] والمختار من مذهب الحنابلة[5] بخصوص جواز ثقب أذن الأنثى، وترجيح مذهب بعض الحنفية[6]، وبعض المالكية[7] وبعض الشافعية[8]، وقول للحنابلة[9] في حرمة ثقب أذن الذكر[10].

واعتمد الباحث في ترجيح الحكمين – إضافة- إلى اعتماد أقوى الدليلين بعد مناقشة أدلة الرأيين على كونهما متوافقين مع كل من فطرة الرجل وفطرة المرأة[11].

المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة تثبيتا وموافقة.

لقد تم بحث كثير من المسائل المتعلقة بالتدخل في الفطرة الجسدية الباطنة، وذلك عند بحث أحكام التدخل في الهندسة الوراثية في الباب الثالث من بحث: "أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة-" نذكر بعض تلك الأحكام كتمثيل للتدخل في الفطرة الجسدية تثبيتا وموافقة، منها:

1- جواز الكشف الطبي عن الأمراض الوراثية قبل الزواج، بل استحبابه، دون إيجابه إلا حال قيام القرائن على كون أحد الخطيبين يحمل مرضا معديا[12]، ورجح الباحث -هنا- ما ذهب إليه بعض الباحثين

1- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 168-176.

2- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج: 6، ص: 420.

3- الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1398هـ-1978م، ج: 4، ص: 210.

4- الأنصاري أبو يحي زكريا، أسنى المطالب شرح روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 4، ص: 165.

5- السامرّي، محمد بن عبد الله بن الحسين، المستوعب، ت: مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، ط: 1، 1413هـ-1993م، ج: 1، ص: 266.

6- ابن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج: 6، ص: 420.

7- زروق، أحمد بن أحمد بن محمد، شرح زروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مطبعة الجمالية، د.ط، 1332هـ، ج: 2، ص: 379.

8- الشرواني، عبد الحميد، والعبادي، أحمد بن قاسم، حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 9، ص196.

9- المرداوي، الإنصاف، ج: 1، ص: 270.

10- وخالف بعض الشافعية؛ فذهبوا إلى جواز ثقب أذنيه، وكره ذلك الحنابلة في الصحيح من مذهبهم. (ينظر: الشبراملسي نور الدين، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1414هـ-1993م، ج: 8، ص: 34).

11- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 214-220.

12- المرجع السابق، ص: 369-373.

المعاصرين[1] مثل: محمد عثمان شبير، محمد الزحيلي، يوسف المحمدي، ناصر الميجان، عبد الله إبراهيم موسى، وأسامة الأشقر.

وكان ترجيح الباحث مراعيا – إضافة لقوة أدلة هذا القول النقلية والعقلية- موافقته للفطرة النفسية والسلوكية والجسدية في الخلقة الإنسانية[2].

2- جواز التلقيح الاصطناعي الداخلي إذا تم لأجل علاج انعدام الخصوبة بين الزوجين، وذلك حال قيام عقد الزوجية بشروط، وهذا الحكم يوافق الفطرة الجسدية والنفسية في الخلقة الإنسانية[3].

وهذا الحكم هو ما ذهب إليه أكثر الفقهاء المعاصرين[4]، وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي[5].

1-كالدكتور عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم، (ينظر: عبد الرشيد محمد أمين قاسم، الفحص قبل الزواج، www.fatawah.com/fatawah.aspx وخالف بعض الباحثين المعاصرين، فذهبوا إلى جواز إلزام الخطيبين بالفحص الطبي قبل الزواج مطلقا، (ينظر: شبير، محمد عثمان، موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط: 1، 1421هـ-2001م، ج: 1، ص: 336).

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 369-373.

3- المرجع السابق، ص: 431.

4- منهم الشيخ محمود شلتوت، والشيخ المختار السلامي، والشيخ مصطفى الزرقا، والشيخ محمد أحمد جمال، والشيخ حسان صحوت، والشيخ وهبة الزحيلي، والشيخ يوسف القرضاوي. (ينظر: شلتوت، فتاوى الشيخ شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط: 8، 1975م، ص: 372، والسنبهلي، محمد برهان الدين، قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، ط: 1، 1408هـ، ص: 72، والقرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 11، 1397هـ-1997م، ص: 186، ووهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، ج: 4، ص: 2649، والزرقا مصطفى، فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط: 3، 1425هـ-2004م، ص: 282).

5- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث، ج: 1، ص: 449.

الفصل الثاني:

أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية

تنظيما وتزكية

الفصل الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية.

لقد سبق –حين دراسة آثار التدخل في الفطرة الإنسانية– بيان أثر التدخل في الفطرة الإنسانية، في بعض حالاته في تنظيمها وتزكيتها؛ حيث إن بعض الجوانب في الفطرة الإنسانية، خاصة النفسية منها، بحاجة إلى تنظيمها لكي لا تطغى، وتحيد عن المقصد الذي جبل الإنسان عليها لتحقيقه.

وإذا كانت تلك الجوانب الفطرية في الخلقة الإنسانية التي تحتاج إلى تنظيم وتزكية كثيرة ومتعددة، فإننا سنقتصر في هذا الفصل على بعض النماذج منها، التي يعد التدخل فيها منظما لها ومزكيا، وذلك في المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية تنظيما وتزكية.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تنظيما وتزكية.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تنظيما وتزكية.

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية تنظيما وتزكية.

ندرس في هذا المبحث بعض المسائل التي تتعلق بالتدخل في الفطرة العقدية والسلوكية تدخلا ينظمها ويزكيها، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أحكام الإلهام.

المطلب الثاني: أحكام الجدل.

المطلب الأول: أحكام الإلهام.

اعتاد من يكتب في أحكام الإلهام والكشف أن يبحث حكمهما – في الغالب- من حيث كونهما حجة في الأحكام الشرعية أو عدم اعتبارهما كذلك، وليس هذا مرادنا –فقط- من بحث أحكام الإلهام والكشف، بالرغم من كون بحث ذلك ذا علاقة بالفطرة الإنسانية في جانبها المعرفي، وإنما مرادنا الأصلي بحث علاقة الإلهام والكشف بالفطرة العقدية، ودورهما في تثبيت الإيمان والرسوخ في المعتقد، وتثبيت فطرة الإيمان بالله، وعالم الغيب، ثم نبحث – بعد ذلك- ما تعلق بالإلهام والكشف من أحكام فقهية.

الفرع الأول: تعريف الإلهام وعلاقته بألفاظ ذات الصلة.

1- تعريف الإلهام لغة:

الإلهام مصدر ألهم، يقال: ألهمه الله خيرا، أي لقنه إياه، وهو فعل متعد بالهمزة، من قولهم لَهِم الشيءُ لَهْمًا ولَهَمًا وتلَهَّمهُ والتَهَمَهُ: ابتلعه بمرة، ومنه الإلهام، كأنه شيء ألقي في الروع فالتهمه، وألهمته ذلك الشيء؛ أي أبلغته إياه[1].

والإلهام أن يلقي الله في النفس أمرا يبعثه على الفعل أو الترك وهو نوع من الوحي، يخص الله به من يشاء من عباده[2].

2- تعريف الإلهام اصطلاحا:

- عرفه السبكي بأنه: " إيقاع الشيء في القلب يثلج – يطمئن- له الصدر"[3].
- وعرفه السيوطي بما يقارب تعريف السبكي بأنه: "إلقاء معنى في الروع بطريق الفيض"[4].
- وعرفه أكثر المفسرين في كتبهم بأنه: "أن يوقع في القلب التوفيق والخذلان، فإذا وقع في قلب عبد

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص: 217، وابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 547.

2- ابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 547.

3- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1418هـ- 1998م، ج: 3، ص: 358.

4- السيوطي أبو الفضل عبد الرحمان جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط: 1، 1424هـ، 2002م، ص: 76.

شيئا منهما فقد ألزمه سبحانه ذلك الشيء" وينسب هذا التعريف في كتب التفسير للواحدي[1].

- وعرفه الدبوسي[2] بأنه: "ما حرك القلب لعلم يدعو إلى العمل به من غير استدلال"[3].

وهذه التعريفات جميعها –إذن– تدور حول معنى أساسي وهو أن الإلهام إلقاء معنى أو خبر أو حقيقة، في نفس الشخص أو قلبه أو روعه، بطريقة الفيض، أي أن الله عز وجل يخلق فيه علما ضروريا له دفعا، لا بطريق التعلم المعهود، بل يفاض على النفس فيضا، دون إرادتها ولا اختيار منها، سواء سعت إليه عن طريق الرياضة الروحية وتفريغ القلب من كل شيء، أم أفيض ذلك عليها كرامة من الله، وخرقا للعوائد[4].

3– علاقة الإلهام بالألفاظ ذات الصلة:

يذكر الأصوليون وغيرهم من العلماء ألفاظا ذات صلة بالإلهام نوردها مع بيان الصلة بينهما وبين الكشف والإلهام.

أ–الإلهام والكشف:

الكشف لغة: قال ابن منظور: "كشف الأمر يكشف كشفا أظهره[5].

والكشف اصطلاحا: عرفه الجرجاني بأنه: "الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودا وشعورا"[6].

والكشف عند الصوفية هو: "انطباع الصور الكونية في القلب لقبول تجلي الحق"[7].

وعرفه مالك بن نبي بأنه: "معرفة مباشرة لموضوع قابل للتفكير أو خاض فيه التفكير فعلا"[8].

ب–الإلهام والوسوسة:

الوسوسة عبارة عن حديث النفس اللوامة أو حديث الشيطان بما لا ينفع.

1– الرازي، التفسير الكبير، ج: 31، ص: 175، والألوسي، روح المعاني، ج: 30، ص: 144، والدمشقي عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، ج: 20، ص: 547.

2– أبو زيد عبد الله بن عمر بن عيسى الدّبوسيّ الفقيه الحنفي؛ كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة، رضي الله عنه، ممن يضرب به المثل، وهو أول من وضع علم الخلاف وأبرزه إلى الوجود، وله كتاب الأسرار والتقويم للأدلة وغيره من التصانيف والتعاليق، وكانت وفاته بمدينة بخارى سنة ثلاثين وأربعمائة، رحمه الله تعالى، والدّبوسيّ: بفتح الدال المهملة وضم الباء الموحدة وبعدها واو ساكنة وسين مهملة، هذه النسبة إلى دبوسة، وهي بلدة بين بخارى وسمرقند نسب إليه جماعة من العلماء. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 3، ص: 48).

3– ابن حجر، فتح الباري، ج: 16، ص: 43.

4– القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة، والرقى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط: 1، 1415هـ – 1994م، ص: 16، 17.

5– ابن منظور، لسان العرب، ج: 12، ص: 102.

6– الجرجاني، التعريفات، ص: 237.

7– المرجع السابق، ص: 111.

8– ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، 1420هـ–2000م، ص: 144.

والوسواس اسم معناه الوسوسة؛ كالزلزال بمعنى الزلزلة، ويراد به الشيطان[1] في قوله تعالى: (مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ)[2]، والفرق بين الوسوسة والإلهام، هو أن الإلهام من الحق سبحانه أما الوسوسة فهي من الشيطان أو النفس، وفرق بعض العلماء بين ما جاء من النفس فأطبقوا عليه هاجسا وبين ما كان من الشيطان فعدّوه وسواسا، وينسب هذا التفريق إلى أبي القاسم القشيري[3].

جـ- الإلهام والتحديث:

يذهب بعض العلماء[4] إلى أن الإلهام هو نفسه التحديث الذي ورد في الحديث: "قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون، فإن يكن في أمتي منهم أحد، فإن عمر بن الخطاب منهم"[5].

لكن ابن القيم في "مدارج السالكين" خالف أصحاب القول بكون الإلهام والتحديث بمعنى واحد، ورأى أن بينهما عموما وخصوصا؛ فالتحديث أخص من الإلهام؛ حيث اعتبر الإلهام لجميع المؤمنين؛ فكل مؤمن فقد ألهمه الله رشده الذي حصل له بالإيمان، بينما التحديث خاص لبعض المؤمنين كعمر بن الخطاب الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: "فإن يكن من أمتي منهم أحد فعمر"[6]، يعني من المحدثين.

فالتحديث – إذن – إلهام خاص عند ابن القيم، وهو – عنده- الوحي إلى غير الأنبياء، سواء كانوا من المكلفين كقوله تعالى: (وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ)[7]، وقوله تعالى: (وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي)[8]، أو كانوا من غير المكلفين؛ كقوله تعالى: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ

1- الطبري، تفسير الطبري، ج: 24، ص: 707.

2- الناس: 4.

3- عبد الرحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيري من أهل نيسابور؛ كان من أئمة الدين وأعلام المسلمين، قرأ الأصول على والده وتفسير القرآن والوعظ، ولازم إمام الحرمين ودرس عليه المذهب والخلاف، وقرأ الأدب ونظم ونثر، وعقد مجلس الوعظ ببغداد، وأظهر مذهب الأشعري، وقامت سوق الفتنة بينه وبين الحنابلة وثار العوام إلى المقاتلة فغادر وطنه، وكوتب الوزير نظام الملك بأن يأمره بالرجوع إلى وطنه، فأحضره وأكرمه وأمره بلزوم وطنه، فأقام يدرس ويعظ ويروي الحديث إلى أن توفي سنة أربع عشرة وخمسمائة. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 2، ص: 310، 311).

4- قال ابن وهب: تفسير محدثون: ملهمون (ينظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د.ت، ج: 4، ص: 1864).

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم باب: من فضائل عمر رضي الله تعالى عنه، ج: 4، ص: 1864 ، رقم: 2398/23.

6- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب: مناقب عمر بن الخطاب أبي حفص القرشي العدوي رضي الله عنه، ج: 5، ص: 12، رقم: 3689.

7- القصص: 7.

8- المائدة: 111.

الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)[1]، فهذا كله يعتبره ابن القيم وحي إلهام[2].

د-الإلهام والرؤيا:

الرؤيا على وزن فعلى: ما يراه الإنسان في المنام، وكذلك الحلم ما يراه الإنسان في المنام، لكن غلب استعمال الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، والحلم على ما يراه من الشر والشيء السيء[3]، ويؤيده حديث: "الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان"[4].

ويذهب بعض الباحثين أن الفرق بين الرؤيا والإلهام هو أن: الإلهام يكون في اليقظة بخلاف الرؤيا فإنها لا تكون إلا في النوم[5].

والقول بأن الرؤيا هو ما يكون بالمنام خلاف للإلهام فإنه لا يكون إلا يقظة لا دليل عليه؛ إذ قد يحص الإلهام بمعناه الذي ذكر في التعريف؛ بأنه إيقاع شيء في القلب بما يطمئن له الصدر قد يقع بالرؤيا الصادقة، كما يقع في اليقظة بالشعور الصادق، أو الحدس الصحيح.

هـ-الإلهام والفراسة:

لا شك أن ثمة صلة بين الإلهام والفراسة بما قد يشعر كونهما بمعنى واحد، وإذا نظرنا إلى تعريف الفراسة لنحدث مقارنة بينهما؛ فإن الفراسة كما عرفها الراغب الأصفهاني: "الاستدلال بهيئات الإنسان وأشكاله وألوانه وأقواله على أخلاقه وفضائله ورذائله، وربما يقال: هي صناعة صيادة لمعرفة أخلاق الإنسان وأحواله"[6].

والراغب الأصفهاني لا يفرق بين الإلهام والفراسة والتحديث، يقول الراغب: "ومن الفراسة علم الرؤيا، وقد عظم الله أمرها في جميع الكتب المنزلة"[7].

1- النحل: 68.

2- ابن القيم، مدارج السالكين، ت: محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، 1423هـ، 2003م، ج: 1، ص: 44، 45.

3- الجوهري، الصحاح، ج: 8، ص: 255، والعسكري، الفروق اللغوية، ص: 198، 199.

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب: صفة إبليس وجنوده، ج: 4، ص: 125، رقم: 3292.

5- النسفي، نجم الدين بن حفص، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، دار القلم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1406هـ، ص: 181.

6- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1400هـ -1980م، ص: 186، 187.

7- المرجع نفسه.

ويقول –أيضا–: "...والفراسة بنور الرب تعالى، وكل من قوي فيه نور الروح المذكور في قوله تعالى: (وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي)[1]، كان ممن وصف بقوله تعالى: (أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ)[2]، وكان ذلك النور شاهدا منه ما أصاب فيما حكم به"[3].

غير أن الهروي في كتابه منازل السائرين يذهب – خلافا للراغب– إلى أن الإلهام فوق مقام الفراسة؛ لأن الفراسة ربما وقعت نادرة، واستصعبت على صاحبها وقتا، واستعصيت عليه، بينما الإلهام لا يكون إلا في مقام عتيد (يعني مقام القرب والحضور)[4].

بيد أن ابن القيم ناقش الهروي فيما ذهب إليه من كون مقام الإلهام فوق مقام الفراسة؛ حيث يذهب ابن القيم إلى أن كل من الإلهام والفراسة ينقسمان إلى عام وخاص، وأن خاص كل واحد منهما فوق عام الآخر، وأن عام كل واحد منهما قد يقع كثيرا، خلافا لما ذهب إليه الهروي في عام الفراسة، وخلص ابن القيم إلى أن الفرق الدقيق بين الإلهام والفراسة في طريق اكتسابهما؛ إذ إن الإلهام ليس إلا مجرّد موهبة ربانية لا تنال بكسب، خلافا للفراسة التي يعتبرها مما ينال بكسب وتحصيل[5].

و–الفرق بين الإلهام والوحي:

يذهب بعض الباحثين[6] إلى أن الفرق بين الإلهام والوحي من ثلاثة أوجه:

الأول: أن الإلهام يحصل من الحق تعالى من غير واسطة الملك.

والثاني: أن الوحي من خواص الرسالة، خلافا للإلهام فإنه من خواص الولاية.

والثالث: أن الوحي مشروط بالتبليغ كما قال تعالى: (يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ)[7].

1– الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص: 186، 187.
2– هود: 17.
3– الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص: 186، 187.
4– القرضاوي يوسف، موقف الإسلام من الإلهام والكشف، ص: 20.
5– ابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 45.
6– منهم الدكتور نجم الدين عبد الله محمد في مقاله: دلالة الإلهام، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل: المجلد السابع، عدد: 2/14، عام 1434هـ– 2013م، ص: 5.
7– المائدة: 67.

ولا يبدو التفريق بين الإلهام والوحي بكون الإلهام يحصل من غير واسطة الملك خلافا للوحي، لا يعتبر ذلك قويا، ولم تبد له حجة، حيث إنه ليس هناك مانع من أن يحصل الإلهام عن طريق الملك، وقد ورد في حديث الترمذي: "إن للشيطان لمة، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان فإيعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك فإيعاد بالخير، وتصديق بالحق، فمن وجد من ذلك فليعلم أنه من الله، فليحمد الله، ومن وجد من الآخر فليتعوذ من الشيطان، ثم قرأ (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ)[1]"[2].

ز-الفرق بين الإلهام والمعرفة الضرورية:

المعرفة الضرورية على أربعة أوجه[3]؛ أحدها يحدث عند المشاهدة، والثاني عند التجربة، والثالث: ما كان عن طريق الأخبار المتواترة، والرابع: ما قررته الفطرة العقلية (أوائل العقل).

ويذكر الواحدي الفرق – ويعتبره واضحا- بين الإلهام الذي يبدو في القلب معرفة لا تكتسب خلافا للمعرفة الضرورية التي تنال بالتعلم والتعريف والتبيين[4].

ح-الإلهام والإلقاء:

اعتبر كثير من العلماء[5] الإلهام والإلقاء شيئا واحدا، بناء على كون الإلهام عندهم هو: "إلقاء معنى في الروع بطريق الفيض"[6]، بينما خالف بعض العلماء[7] في ذلك؛ فعدوا الإلقاء أعم من الإلهام، حيث إن الإلهام لا يقتضي وجود صورة الكلام النفسي خلافا للإلقاء.

يقول الإمام الألوسي[8] مفرقا بين الإلهام والإلقاء: "والإلقاء أعم من الإلهام، فإن إيحاء أم موسى إلهام،

1- البقرة: 268.

2- رواه النسائي في سننه، كتاب: التفسير، سورة البقرة، قوله تعالى: (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمْ الْفَقْرَ) [البقرة: 268]، ج: 10، ص: 37، رقم: 10985، والترمذي في سننه، تفسير القرآن، باب: ومن سورة البقرة، ج: 11، ص: 225، رقم: 3256، وابن حبان في صحيحه، كتاب: الرقائق، باب: الأدعية، ج: 3، ص: 278، رقم: 997.

3- العسكري، الفروق اللغوية، ص: 68، 69.

4- الرازي، تفسير الرازي، ج: 31، ص: 175.

5- السيوطي، معجم مقاليد العلوم، ص: 76.

6- المرجع نفسه.

7- الألوسي، روح المعاني، ج: 25، ص: 54.

8- محمود بن عبد الله الحسيني الآلوسي، شهاب الدين، أبو الثناء: مفسر، محدث، أديب، من المجددين، ولد في بغداد سنة 1217هـ-1802م، وتوفي فيها سنة 1270 هـ-1854م، كان سلفي الاعتقاد، مجتهدا، تقلد الإفتاء ببلده سنة 1248 هـ وعزل، فانقطع للعلم، من كتبه: "غرائب الاغتراب" و"دقائق التفسير" و"كشف الطرة عن الغرة" و "مقامات" و "روح المعاني" و"الرسالة اللاهورية". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 176).

وإيحاء إبراهيم عليه السلام إلقاء في المنام وليس إلهاما، وإيحاء الزبور إلقاء في اليقظة كما روى مجاهد، وليس بإلهام، والفرق أن الإلهام لا يستدعي صورة كلام نفساني فقد وقد، وأما اللفظي فلا، وأما نحو إيحاء الزبور فيستدعيه"[1].

بعد تعريف المصطلحات ذات الصلة بالإلهام والنظر في العلاقة بينها وبينه، وذكر آراء بعض العلماء في ذلك، يتضح لنا أن ثمة صلة واضحة بين الإلهام والكشف والرؤيا، وإذا اختلفت آراء العلماء في تحديد طبيعة تلك العلاقة التي تصل عند بعضهم إلى حد اعتبارها تغايرا، فإن الذي يبدو – والله أعلم– أن الرؤيا قد تكون طريقا للإلهام، كما يمكن أن يكون الإلقاء في الروع يقظة، كما أن الكشف أثر من آثار الإلهام.

والحاصل أن الذي نقصد إليه من بحثنا في هذا المطلب هو بيان أثر هذه الظواهر الروحية في الفطرة الإيمانية مع النظر في الأحكام الشرعية وضوابطها المتعلقة بهذه الظواهر كي تزكي الفطرة التي تقوم على معرفة الله والإيمان به، ومحبته وتعظيمه.

الفرع الثاني: علاقة الإلهام والكشف والرؤى بالفطرة الإيمانية.

تعتبر العلاقة بين الإيمان والظواهر الروحية المتمثلة في الإلهام والكشف والرؤى علاقة تأثر وتأثير؛ حيث إن للإيمان والعبادة ومجاهدة النفس أثرا في حصول تلك الظواهر الروحية، كما أن تلك الظواهر يمكنها أن تعمق ذلك الإيمان وتثبته وترسخه؛ ولذلك سنبحث العلاقة بينهما تأثرا وتأثيرا.

أولا: أثر الإيمان والعبادة والمجاهدة في حصول الكرامة بالإلهام.

دلت نصوص كثيرة على أن للإيمان أثرا طيبا في إكرام الله عز وجل لعباده المؤمنين المخلصين، بأنواع من الكرامات؛ بأن يجد المؤمن انشراحا في صدره، وحلاوة في قلبه، وصفاء في روحه واتقادا في عقله وسدادا في موقفه.

يقول يوسف القرضاوي: "أما الحقيقة الأولى وهي الاعتراف بأن للإيمان الصادق، والعبادة الصحيحة والمجاهدة للنفس، نورا وحلاوة يقذفها الله في قلب من يشاء من عباده، فذلك ما دلت عليه النصوص، ودلت عليه الوقائع والاستقراء"[2].

ومن النصوص الدالة على هذه الحقيقة:

1- الألوسي، روح المعاني، ج: 25، ص: 54.

2- القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 12.

- قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا)[1]، يعني إن تتقوا الله يجعل لكم نورا تفرقون به بين الحق والباطل، وتفصلون بها بين الضار والنافع، وتميزون بين النور والظلمة، وتزيلون بين الحجة والشبهة[2].

- وقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)[3]، وفيها دلالة على أن للمجاهدة في الله أثرها في الهداية إلى كل خير، يقول السعدي في تفسيره: "دل هذا على أن أحرى الناس بموافقة الصواب أهل الجهاد، وعلى أن من أحسن فيما أمر به أعانه الله ويسر له أسباب الهداية"[4].

- وقوله تعالى: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)[5]، يعني من اتقى الله جعل له مخرجا من الضيق في الدنيا والآخرة، مخرجا من الحيرة، والشبهة، مخرجا من الخوف والتيه، ورزقا من حيث لا يقدر ولا ينتظر[6].

- وقوله عليه الصلاة والسلام فيما يرويه عن ربه: "من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته"[7].

ولئن كانت الاستقامة على الشريعة وما تثمره من انشراح في الصدر، وهداية إلى الحق وتثبيت عليه أعظم كرامة يكرم الله به عباده المؤمنين، فإن سعة فضل الله واتساع كرمه إذا وافق إحسان المؤمن واتقاد روحه ونقاء سريرته أفاض عليه من فيوضات العطاء ما يتجاوز قانون السببية ويتخطى مبدأ الكسب.

وإثبات الكرامة هو مذهب أهل السنة والجماعة[8]، يقول ابن تيمية – رحمه الله–: "ومن أصول أهل السنة والجماعة التصديق بكرامات الأولياء وما يجري الله على أيديهم من خوارق العادات في أنواع العلوم والمكاشفات، وأنواع القدرة والتأثيرات؛ كالمذكور عن سلف الأمة في سورة الكهف وغيرها، وعن صدر هذه

1- الأنفال: 29.
2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 3، ص: 8537.
3- العنكبوت: 69.
4- السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تفسير السعدي، مؤسسة الرسالة، دمشق، ط: 1، 1420هـ- 2000م، ج: 6، ص: 1326.
5- الطلاق: 2، 3.
6- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 6، ص: 3.
7- سبق تخريجه، ص: 189.
8- ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، ج: 2، ص: 746.

الأمة من الصحابة والتابعين وسائر قرون الأمة، وهي موجودة إلى يوم القيامة"[1]، ولقد تواترت نصوص الوحي، والوقائع قديما وحديثا على وقوع الكرامات لأولياء الله المتبعين لأنبيائه[2]، ومن تلك الأدلة:

- ما ذكره الله من مجيء الرزق لمريم، لا من بشر، وإنبات الرطب وإجراء النهر لها (كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ)[3]، وقال تعالى: (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا فَكُلِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا)[4].

- ومنها إزورار الشمس عن أهل الكهف فل تصيبهم مع أنهم في مكان منفتح انفتاحا واسعا[5]، قال تعالى: (وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مِرفَقًا وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَتَزَاوَرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقْرِضُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ)[6].

- ومنها: كف يد الظالم عن سارة[7]، ونجاة أصحاب الغار من الصخرة التي انطبقت

1- ابن تيمية، الفتاوى، ج: 3، ص: 156.

2- السعدي، أبو عبد الله عبد الرحمان بن ناصر، التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، دار طيبة الرياض، ط: 1، 1414هـ، ص: 97، والصنعاني، محمد بن إسماعيل، الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف، ت: عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، دار ابن عفان، ط: 1، 1418هـ - 1997م، ص: 20.

3- آل عمران: 37.

4- مريم: 24-26.

5- السفاريني محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية، مؤسسة الخافقين، دمشق، د.ط، 1402هـ-1982م، ج: 1، ص: 294.

6- الكهف: 16، 17.

7- عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: "لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات، ثنتين منهن في ذات الله عز وجل، قوله (إني سقيم) [الصافات: 89]. وقوله: (بل فعله كبيرهم هذا) [الأنبياء: 63]، وقال: بينا هو ذات يوم وسارة، إذ أتى على جبار من الجبابرة، فقيل له: إن ها هنا رجلا معه امرأة من أحسن الناس، فأرسل إليه فسأله عنها، فقال: من هذه؟ قال: أختي، فأتى سارة قال: يا سارة: ليس على وجه الأرض مؤمن غيري وغيرك، وإن هذا سألني فأخبرته أنك أختي، فلا تكذبيني، فأرسل إليها فلما دخلت عليه ذهب يتناولها بيده فأخذ، فقال: ادعي الله لي ولا أضرك، فدعت الله فأطلق، ثم تناولها الثانية فأخذ مثلها أو أشد، فقال: ادعي الله لي ولا أضرك، فدعت فأطلق، فدعا بعض حجبته، فقال: إنكم لم تأتوني بإنسان، إنما أتيتموني بشيطان، فأخدمها هاجر، فأتته وهو قائم يصلي، فأومأ بيده: مهيا، قالت: رد الله كيد الكافر، أو الفاجر، في نحره، وأخدم هاجر"، أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: قول الله تعالى: (واتخذ الله إبراهيم خليلا) [النساء: 125]، ج: 4، ص: 140، رقم: 3358.

عليهم[1]، ومنها تكلم الغلام في المهد، وعجز الملك عن قتل الغلام حتى قال: باسم الله رب الغلام[2].

ومن الأدلة ما وقع للصحابة من الكرامات:

- منها ما روى البخاري ومسلم عن أسيد بن حضير رضي الله عنه قال: بينما هو يقرأ من الليل سورة البقرة وفرسه مربوط عنده إذ جالت الفرس فسكت فسكتت فقرأ فجالت الفرس، فسكت وسكتت الفرس ثم قرأ فجالت الفرس، فانصرف وكان ابنه يحيى قريبا منها فأشفق أن تصيبه فلما اجتره[3]رفع رأسه إلى السماء حتى ما يراها فلما أصبح حدث النبي صلى الله عليه وسلم فقال: "اقرأ يا ابن حضير اقرأ يا ابن حضير"، قال فأشفقت يا رسول الله أن تطأ يحيى وكان منها قريبا فرفعت رأسي فانصرفت إليه فرفعت رأسي إلى السماء فإذا مثل الظلة فيها أمثال المصابيح فخرجت حتى لا أراها، قال: "وتدرى ما ذاك"، قال لا، قال: "تلك الملائكة دنت لصوتك ولو قرأت لأصبحت ينظر الناس إليها لا تتوارى منهم"[4].
- ومنها ما روى البخاري عن أنس رضي الله عنه أن رجلين خرجا من عند النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة، وإذا نور بين أيديهما حتى تفرقا، فتفرق النور معهما [5].
- ومنها ما روى البيهقي من طريق نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر بن الخطاب بعث جيشا وأمّر عليهم رجلا يدعي سارية، قال: فبينا عمر يخطب قال: فجعل يصيح وهو على المنـبر: يا سارية

1- عن ابن عمر رضي الله عنهما، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "خرج ثلاثة نفر يمشون فأصابهم المطر، فدخلوا في غار في جبل، فانحطت عليهم صخرة، قال: فقال بعضهم لبعض: ادعوا الله بأفضل عمل عملتموه، فقال أحدهم: اللهم إني كان لي أبوان شيخان كبيران، فكنت أخرج فأرعى، ثم أجيء فأحلب فأجيء بالحلاب، فآتي به أبوي فيشربان، ثم أسقي الصبية وأهلي وامرأتي، فاحتبست ليلة، فجئت فإذا هما نائمان، قال: فكرهت أن أوقظهما، والصبية يتضاغون عند رجلي، فلم يزل ذلك دأبي ودأبهما، حتى طلع الفجر، اللهم إن كنت تعلم أني فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنا فرجة نرى منها السماء، قال: ففرج عنهم، وقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أني كنت أحب امرأة من بنات عمي كأشد ما يحب الرجل النساء، فقالت: لا تنال ذلك منها حتى تعطيها مائة دينار، فسعيت فيها حتى جمعتها، فلما قعدت بين رجليها قالت: اتق الله ولا تفض الخاتم إلا بحقه، فقمت وتركتها، فإن كنت تعلم أني فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنا فرجة، قال: ففرج عنهم الثلثين، وقال الآخر: اللهم إن كنت تعلم أني استأجرت أجيرا بفرق من ذرة فأعطيته، وأبى ذاك أن يأخذ، فعمدت إلى ذلك الفرق فزرعته، حتى اشتريت منه بقرا وراعيها، ثم جاء فقال: يا عبد الله أعطني حقي، فقلت: انطلق إلى تلك البقر وراعيها فإنها لك، فقال: أتستهزئ بي؟ قال: فقلت: ما أستهزئ بك ولكنها لك، اللهم إن كنت تعلم أني فعلت ذلك ابتغاء وجهك، فافرج عنا فكشف عنهم"، رواه البخاري في صحيحه، كتاب: البيوع، باب: إذا اشترى شيئا لغيره بغير إذنه فرضي، رقم: 2215، ومسلم في صحيحه، كتاب: الرقاق، باب: قصة أصحاب الغار الثلاثة والتوسل بصالح الأعمال، ج: 4، ص: 2099، رقم: 2743/100.

2- عن صهيب، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كان ملك فيمن كان قبلكم..."، رواه مسلم في صحيحه كتاب: الزهد والرقائق، باب: قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام، ج: 4، ص: 2299، رقم: 3005/73.

3- اجتره: ومثناه وراء ثقيلة والضمير لولده؛ أي اجتر ولده من المكان الذي هو فيه حتى لا تطأه الفرس (ينظر: ابن حجر، فتح الباري، ج: 11، ص: 250).

4- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: فضائل القرآن، باب: نزول السكينة والملائكة عند قراءة القرآن، ج: 6، ص: 190، رقم: 5018.

5- رواه البخاري في صحيحه، مناقب الأنصار باب: منقبة أسيد بن حضير وعباد بن بشر رضي الله عنهما، ج: 5، ص: 36، رقم: 3805.

الجبل، فشددنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله، فقيل لعمر إنك كنت تصيح بذلك[1].

- ومنها ما روى البيهقي من طريق ثابت البناني قال: جاء قيم أنس بن مالك في أرضه، فقال: يا أبا حمزة، أعطشت أرضك فتردى، ثم خرج إلى البرية، ثم صلى ما قضى الله له، ثم دعا، فثارت سحابة، فجاءت وغشيت أرضه ومطرت، حتى ملأت صهريجه وذلك في الصيف فأرسل بعض أهله فقال: انظروا أين بلغت؟ فإذا هي لم تعد أرضه[2].

قال الذهبي: هذه كرامة بينة ثبتت بإسنادين[3].

- ومنها ما روي عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن أروى بنت أويس، ادعت على سعيد بن زيد أنه أخذ شيئا من أرضها، فخاصمته إلى مروان بن الحكم، فقال سعيد: أنا كنت آخذ من أرضها شيئا بعد الذي سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: وما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "من أخذ شبرا من الأرض ظلما، طوقه إلى سبع أرضين"، فقال له مروان: لا أسألك بينة بعد هذا، فقال: "اللهم، إن كانت كاذبة فعم بصرها، واقتلها في أرضها"، قال: "فما ماتت حتى ذهب بصرها، ثم بينا هي تمشي في أرضها، إذ وقعت في حفرة فماتت"[4].
وفي رواية: قال: فرأيتها عمياء تلتمس الجدر، تقول: أصابتني دعوة سعيد بن زيد فبينما هي تمشي في الدار فمرت على بئر في الدار فوقعت فيها فكانت قبرها.

هذه الأدلة – وغيرها كثيرة– على ثبوت الكرامة التي لم ينازع في ثبوتها إلا قلة من العلماء[5]، غير أن المثبتين لها قيدوها بضوابط لاعتبارها؛ وهي ترجع إلى ثلاثة أنواع:

1- أورده البيهقي في الاعتقاد، باب القول في كرامات الأولياء (ينظر: البيهقي أبو بكر، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث، ت: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: 1، 1401هـ، ص: 307).

2- أورده البيهقي في دلائل النبوة، باب ما جاء في استسقاء أنس بن مالك رضي الله عنه خادم رسول الله لأرضه. (ينظر: البيهقي أبو بكر، دلائل النبوة، ت: عبد المعطى قلعجى، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1408هـ-1988م، ج: 6، ص: 148).

3- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 3، ص: 396.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: المساقاة، باب: تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، ج: 3، ص: 1231، رقم: 1610/139.

5- يذهب إلى إنكار وقوع الكرامة المعتزلة، وابن حزم وبعض الأشاعرة؛ كالاسفراييني، وبعض المعاصرين، واستندوا فيما ذهبوا إليه إلى أدلة أهمها:

- قالوا إن تجويز الكرامة يفضي إلى السفسطة؛ لأنه يقتضي قلب الحقائق وتعطيل قانون السببية، ويرد عليه بأن تجويز وقوع الكرامة لا يقدح في العلوم الكونية ولا يعطل نظام السببية، وإلا لكان هذا الاعتراض نفسه دليلا على عدم وقوع المعجزة.
- قالوا إن الكرامة لو جازت لاشتبهت بالمعجزة، فلا يبقى لها دلالة على النبوة، ويجاب عليه بأن معجزات الأنبياء التي هي دليل صدقهم لا يجوز أن يأتي به غيرهم، لأن المعنى في إعجازها أنها لا تتكرر لغيرهم، ثم إن الولي لو ادعى النبوة بعد ظهور الكرامة له، لكان كاذبا فلم يكن وليا، ولا كان الخارق كرامة بل استدراج.

1- ضابط عام في الكرامات:

وهو عدم المبالغة في اعتبارها والتعويل عليها؛ كجعلها شرطا للإيمان أو السعي إلى طلبها والمبالغة فيه، فقد عاب الله سبحانه وتعالى على المشركين لما طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم آيات خارقة: (وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنْ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرَؤُه قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا)[1].

والمعتمد في هذا الضابط هو أن الأصل في معجزة النبي صلى الله عليه وسلم هو القرآن الكريم، والاعتماد على الحجة والبرهان، ولقد كانت حياة النبي صلى الله عليه وسلم في غالبها موافقة للمألوف جريا على العادة، متناسقة مع سنن الله في كونه، وهو أشرف مخلوق، فكان يأخذ بالأسباب مع توفر حصول المعجزات، كما حصل له يوم الهجرة، وهذه خاصية في الدين ومنهج أصيل ينبغي الالتزام به واحترامه، ولا ينبغي الانحراف عنه كما يفعل بعض من يبالغ في الاعتماد على الخوارق والتعلق بها[2].

2- ضوابط خاصة بمن تقع له الكرامات.

- قالوا إن الكرامة لو ظهرت لولي جاز الحكم له بمجرد دعواه دون بينته؛ لظهور درجته المانعة من كذبه، ويرد عليه بأن الكرامة لا توجب عصمة ولا صدقه في كل الأمور، وهذا يضبطه الشرع ولا يخرج عنه.
- قالوا لو كان لها أصل لكان أولى الناس بها الصدر الأول، ولم يظهر عنهم شيء منها، والرد عليه جلي غير خفي؛ إذ لو حاول مستقص استقصاء كرامات الصحابة رضي الله عنهم لأجهد نفسه ولم يصل إلى عشر العشر، كما قال ابن السبكي.

(ينظر: عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشركة العربية، مصر، ط: 1، 1380هـ، ج: 15، ص: 241، والزمخشري، الكشاف، ج: 4، ص: 172، وابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، النبوات، أضواء السلف، الرياض، ط: 1، 1420هـ-2000م، ص: 16، ومحمد عبده، رسالة التوحيد، المطبعة الأميرية، القاهرية، ط: 1، 1897م، ص: 176-177، ورشيد رضا، تفسير المنار، ج: 12، ص: 293، وابن حزم أبو محمد علي بن أحمد، الدرة فيما يجب اعتقاده، ت: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1430هـ- 2009م، ص: 194-197، والسبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية، ت: محمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، د.ط، 1383هـ- 1964م، ج: 4، ص: 260، وابن المنير أحمد بن محمد منصور، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، مكتبة العبيكان، جدة، ط: 1، 1418هـ- 1998م، ص: 172).

1- الإسراء: 90-93.

2- لوح محمد أحمد، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي عرض وتحليل على ضوء الكتاب والسنة، رسالة ماجستير في قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، دار ابن القيم، ط: 2، د.ت، ج: 2، ص: 288، 289.

أ- أن يكون من وقعت له الكرامة متصفا بالإيمان[1]، ملتزما بأحكام الشريعة، وإلا فإن ما يمكن أن يبدو من خوارق العادات على من يخالفون طريق الشرع هو من تلبيس إبليس ومن استدراج الشيطان للعباد، يقو ل ابن تيمية: "فمن لم يكن مصدقا فيما أخبر به ملتزما طاعته فيما أوجب وأمر به في الأمور الباطنة التي في القلوب، والأعمال الظاهرة التي على الأبدان لم يكن مؤمنا فضلا عن أن يكون وليا لله، ولو حصل له من خوارق العادة ما عسى أن يحصل، فإنه لا يكون مع تركه لفعل المأمور وترك المحظور من أداء الواجبات من الصلاة وغيرها بطهارتها وواجباتها إلا من أهل الأحوال الشيطانية المبعدة لصاحبها عن الله المقربة إلى سخطه وعذابه"[2].

ب- أن يعرض ما يحصل له من خارق على الشرع، فإن وافقه كانت حقا وجاز له أن يستبشر، فلعله من مبشرات الدنيا (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ)[3]، وإن خالف حكما من أحكام الشريعة أو عارض دليلها طرحه ونبذه، وعلم أنه مخدوع ممكور به[4].

جـ- أن يحذر من الاغترار، بأن يدعي الولاية، لعدم الجزم بقبول العمل، ولقد وصف الله عباده الأولياء المتقين فقال: (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ)[5]، وقد سألت عائشة رضي الله عنها النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فقالت: أهم الذين يشربون الخمر ويسرقون؟ قال: "لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون، ويتصدقون، وهم يخافون ألا يقبل منهم أولئك يسارعون في الخيرات"[6].

كما أن في ادعاء الولاية تزكية للنفس، وهو مخالف لحال الولاية، بل للدين نفسه[7]، قال تعالى: (فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى)[8].

3- ضوابط خاصة بالكرامة ذاتها:

1- ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421هـ-2001م، ص: 285، وابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، ت: عبد الرحمان بن عبد الكريم اليحي، دار المنهاج، جدة، ط: 1، 1428هـ، ص: 128.

2- ابن تيمية، الفتاوى، ج: 10، ص: 431.

3- يونس: 64.

4- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، قطر الولي على حديث الولي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط: 1، د.ت، ص: 272.

5- المؤمنون: 60.

6- رواه الترمذي في سننه، كتاب: تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ومن سورة المؤمنون، ج: 11، ص: 465، رقم: 3175، وأورده الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم: 162، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1415 هـ - 1995 م، ج: 1، ص: 304).

7- الشوكاني، قطر الولي على حديث الولي، ص: 272.

8- النجم: 32.

أ- ألا تشتمل الكرامة على الدعوة إلى فعل محظور أو ترك واجب، ذلك لأن الولي إنما نال تلك الكرامة بطاعته وإيمانه، فلا يعقل أن تكون تلك الكرامة سببا لتركه شيئا مما نالها به، ثم إن الله تعالى لا يكرم عبده بخبيث، كما أن من دلائل الولاية التزام أحكام الشريعة، فلا يكون وليا لله من ابتدع في دينه.

يقول عبد الرحمان بن الجوزي: "قد لبس إبليس على قوم من المتأخرين فوضعوا حكايات في كرامات الأولياء ليشيدوا – بزعمهم- أمر القوم، والحق لا يحتاج لتشييد بضابط... ثم ساق قصة تروى عن سهل بن عبد الله ورد فيها أن أحد الأولياء اشترط عليه أن يرمي ما معه من الزاد حتى يعطيه نور الولاية، فتكون له خوارق العادات، ففعل... ثم علق ابن الجوزي قائلا: ويدل على أنها حكاية موضوعة قولهم: "اطرح ما معك؛ لأن الأولياء لا يخالفون الشرع، والشرع نهى عن إضاعة المال"[1].

ب- ألا يشتمل الخارق على ما علم في الشريعة عدم وقوعه، كادعاء لقيا ملك أبلغه أن التكليف سقط عنه، أو أنه قد أبيح له الحرام.

يقول الشاطبي: "مخالفة الخوارق للشريعة دليل على بطلانها في نفسها، وذلك أنها قد تكون في ظواهرها كالكرامات، وليس كذلك بل من أعمال الشيطان..."[2].

ج- ألا يستعين بها على معصية الله عز وجل، فقد سبق أن أكمل الكرامات وأعلاها الاستقامة على طاعة الله، فإن استعان أحد – مثلا- بإلهام أو كشف على الاطلاع على سيئات العباد أو التجسس عليهم كان متبعا للشيطان مدعيا للكرامة، يقول ابن تيمية عن الخارق للعادة: "إن لم يكن فيه فائدة كالاطلاع على سيئات العباد، وركوب السباع لغير حاجة، والاجتماع بالجن لغير فائدة، والمشي على الماء مع إمكان العبور على الجسر فهذا لا منفعة فيه لا في الدنيا ولا في الآخرة، وهو بمنزلة العبث"[3].

وإذا كان الذي يعنينا من بحث الكرامة في هذا المطلب هو ما تعلق بها من الإلهام والكشف والرؤى، فإن الذي ثبت من الأدلة بخصوص ذلك كثير أيضا، ذكر أبو حامد الغزالي في الإحياء جملة منها:

- تفسيره لقوله تعالى: (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)[4]، بالحكمة التي تظهر من القلب بالمواظبة على العبادة من غير تعلم، وهو الكشف والإلهام[5]، واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: "من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم"[1].

1- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص: 285.
2- الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 275.
3- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 11، ص: 328.
4- العنكبوت: 69.
5- الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 18-20.

- تفسيره لقوله تعالى: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ)[2] بأن الرزق – هنا- هو العلم من غير تعلم والفطنة من غير تجربة[3].
- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله"[4].
- حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "العلم علمان، فعلم في القلب، فذلك العلم النافع، وعلم على اللسان، فذلك حجة الله على بن آدم"[5].

ثم ذكر بعض القصص التي حصلت لبعض مريدي التصوف وهي كثيرة[6]، يعرض الغزالي من خلالها إمكان حصول الإلهام والكشف بما هو حقيقة، كما يعتمد على تلك الاستدلالات على كون تلك الظواهر الروحية الخارقة أثرا من آثار الإيمان والصلاح ثم بعد ذلك يقول الغزالي: "وما حكي من تفرس المشايخ وإخبارهم عن اعتقادات الناس وضمائرهم يخرج عن الحصر، بل ما حكي عنهم من مشاهدة الخضر عليه السلام، والسؤال عنه، وعن سماع صوت الهاتف، ومن فنون الكرامات خارج عن الحصر، والحكاية لا ينفع

الجاحد ما لم يشاهد ذلك نفسه، ومن أنكر الأصل أنكر التفصيل، والدليل القاطع الذي لا يقدر أحد جحده أمران:

1- أورده الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب في بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل – أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط: 1، 1420هـ - 1999م، ص: 100، وابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني، المعجم لابن المقرئ، رقم: 315، ت: أبي عبد الحمن عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط: 1، 1419 هـ - 1998 م، ص: 121، و الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 6، ص: 163.

2- الطلاق: 2، 3.

3- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 18-20.

4- رواه الترمذي في سننه، أبواب تفسير القرآن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ومن سورة الحجر، ج: 5، ص: 298 ، رقم: 3127، والطبراني في المعجم الكبير، ما أسند أبو أمامة، راشد بن سعد المقرائي، عن أبي أمامة، ج: 8، ص: 102 ، رقم: 7497، قال الألباني ضعيف. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1412هـ - 1992م، ج: 4، ص: 320).

5- رواه البيهقي في شعب الإيمان، باب: وينبغي لطالب العلم أن يكون تعلمه وللعالم أن يكون تعليمه لوجه الله تعالى، ج: 3، ص: 293، رقم: 1686، والدارمي في سننه، باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله، ج: 1، ص: 114، رقم: 364، وابن أبي شيبة في مصنفه، ما ذكر عن نبينا صلى الله عليه وسلم في الزهد، ج: 13، ص: 235، رقم: 35502، قال الألباني ضعيف، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، ج: 1، ص: 78).

6- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 18-20.

أحدهما: عجائب الرؤيا الصادقة؛ فإنها ينكشف بها الغيب، وإذا جاز ذلك في النوم فلا تستحيل أيضا في اليقظة، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس، وعدم اشتغالها بالمحسوسات فكم من مستيقظ غائص لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه.

ثانيهما: إخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الغيب وأمور في المستقبل كما اشتمل عليه القرآن، وإذا جاز ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم جاز لغيره، إذ النبي عبارة عن شخص كوشف بحقائق لأمور وشغل بإصلاح الخلق فلا يستحيل أن يكون في الوجود شخص مكاشف بالحقائق، ولا يشتغل بإصلاح الخلق، وهذا يسمى وليا"[1].

وقد عارض الشيخ القرضاوي الغزالي في بعض ما ذهب إليه في نقوله تلك بعد موافقته في بعض الحقائق المتعلقة بالكشف والإلهام وعدم منازعته في إمكان حصول الكشف ووقوعه فقال: "لا نزاع في إمكان حصول الكشف ووقوعه بالعقل لبعض الناس، وما ذكره الغزالي في الإحياء، من شواهد الشرع، ومن الحكايات والتجارب، مسلم به في جملته، وإن كانت النتائج التي رتبها عليها غير مسلمة"[2].

ويمكن حصر أوجه معارضة القرضاوي للغزالي في:

- أن هذه الشواهد وإن دلت على كون المؤمن التقي قد يكرم بإلهام أو كشف، ولكنها لا تدل على أن يسعى إليها أو ينتظرها، فالكشف والإلهام عند القرضاوي أمر يوهب ولا يطلب[3].
- أن هذا الطريق الذي امتدحه الغزالي عظيم الخطورة، كثير المنعطفات والمنحدرات، جم الحفر والمهاوي قلما يجد فيه سالكه منارات تهديه وعلامات تدله[4].
- أن الكشف والإلهام قد يرد بما يخالف الشرع، فيتبعه صاحبه فيرديه، كما حصل عند بعض المتصوفة[5].
- أن الطريق الذي يدعو الغزالي إلى سلوكه للوصول إلى الإلهام والكشف، وهو التربية الروحية، أو رياضة النفس مما يشاركه فيه غير المسلمين من فقراء الهندوس ورهبان النصاري والضالين، وفي هذا المجال عجائب وقصص تحكى وتتناقل.

1- المرجع السابق، ص: 20.

2- القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 103.

3- المرجع نفسه.

4- المرجع نفسه.

5- المرجع نفسه.

والحقيقة أن بعض ما اعترض عليه القرضاوي على الغزالي يمكن مناقشته:

- فأما قوله أن تلك الشواهد لا تدل على أن المؤمن يسعى إلى الإلهام أو الكشف فيمكن دفعه بأن ما سيق من أدلة لمنعه ليست صريحة في دلالتها، فإذا سعى بعض الناس لرياضة النفس بعد كون المقصد الأصلي لذلك طلب رضى الله، أن يكتسب شيئا من الكشف؛ كرؤيا نبي أو تثبيت على موقف أو هداية إلى سبيل؛ كمن يستخير الله في شيء ثم يطلب كشفا يستأنس به، فلا دليل على منعه، بل ما ذكره الغزالي يمكن أن يكون أدلة على تقريره.

- أما ما ذكره القرضاوي من كون بعض طالبي الإلهام والكشف ينجرون وراء بعض المعاصي بسببه، فإنه لا ينبغي أن يكون سببا في منع طلب الكشف والإلهام وإقراره في حق من التزم نصوص الشريعة وحدودها، فيكون ما ذكره الشيخ القرضاوي خارج محل النزاع.

- أما ما ذكره من وعورة الطريق، أو مشاركة غير المسلمين في تحصيلها، فإن مشاركة الرياضة الروحية من غير المسلمين في اكتساب بعض المهارات الروحية الباراسيكولوجية هو مسلك آخر في توظيف قوى النفس التي يشترك فيها جنس البشر بغض النظر عن دينهم وإيمانهم[1]، والإلهام أو الكشف موضوع آخر يرتكز على تفعيل قوة الإيمان، واستثمار آلية السلوك والتزكية.

- أما وعورة الطريق فلا شك في ذلك، فهي طريق لا يدعى إليها الناس جميعا، ثم إن لكل طريق دليلها، ودليل هذه الطريق مخبروها، ولعل الدعوة إلى إحياء فقه السلوك الروحي[2] أجدى من غلق طريق توصل – إذا أحسن السير عليها– إلى نهايات مشرقة في تنظيم الفطرة الإيمانية وتزكيتها وتقويتها.

ثانيا: تأثير الإلهام والكشف في الفطرة الإيمانية.

يمكن ملاحظة تأثر الفطرة الإيمانية بالإلهام والكشف والرؤى من وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره من صنف في موضع كرامات الأولياء من أوجه الحكمة من ورود الكرامات[3]، فذكروا منها:

الحكمة الأولى: دلالتها على قدرة الله وكمال مشيئته وعلى كمال علمه وكمال غناه[1].

1- ريتشارد ويلهلم، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط: 2، 2000م، ص: 8 وما بعدها.

2- ولقد كتب بعض المتخصصين معالم لهذا الفقه؛ كابن عطاء الله في حكمه، (ينظر: السكندري، أحمد ابن عطاء الله، الحكم العطائية، مركز الأهرام للترجمة والنشر ط:1، 1408 هـ، 1988م، ص: 214-216).

3- ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، ص: 128؛ والأشقر عمر بن سليمان بن عبد الله، الرسل والرسالات، دار النفائس، الأردن، ط: 4، 140هـ-1989م، ص: 154، 155.

الحكمة الثانية: أن وقوع الكرامات للأولياء في الحقيقة معجزات للأنبياء، والمعجزات فيها دعوة للإيمان، والكرامات تدل على صحة الدين الذي جاء به الرسل.

الحكمة الثالثة: أن الكرامات من البشرى المعجلة في الدنيا المذكورة في قوله تعالى: (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا)[2]، وهي كل أمر يدل على ولايتهم وحسن عاقبتهم، ومن ذلك الكرامات.

الحكمة الرابعة: تقوية إيمان العبد وتثبيته، قال الله تعالى: (إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا)[3]، لأجل ذلك قلت الكرامات في عهد الصحابة وكثرت بعدهم؛ ذلك لقوة إيمان الصحابة، وضعف من بعدهم بالنسبة إليهم، لكون الصحابة عايشوا النبي صلى الله عليه وسلم وشهدوا الوحي، أما إيمان من بعدهم فكان غيبا محضا، فاحتاجوا إلى شيء يزيد يقينهم[4].

هذه جملة من الحكم يذكرها العلماء لبيان فوائد الكرامات؛ ومنها الإلهام والكشف والرؤى، والذي يدقق النظر في هذه الحكم يلحظ أهمية الإلهام في حق من رزقه – إذن- في تثبيت فطرته الإيمانية، وتقوية صلاته بعالم الغيب، ولقد بين النبي صلى الله عليه وسلم قيمة الرؤيا – وهي نوع من أنواع الإلهام- في تثبيت المؤمن وتقوية إيمانه ودعم مواقفه في حالات الضعف العام، وفي زمن الغربة؛ فقال: "إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب، وأصدقهم رؤيا أصدقهم حديثا، ورؤيا المؤمن جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، والرؤيا الصالحة بشرى من الله، والرؤيا يحدث بها الرجل نفسه، والاحتلام من الشيطان، فإذا رأى أحدكم ما يكره فلا يحدث به"[5]، فإذا كانت الفطرة الإيمانية تتأثر سلبا بعوامل كثيرة –كما سبق معنا في

1- ابن تيمية، النبوات، ص: 19، 20، والسعدي، التنبيهات اللطيفة، ص: 99، 100.

2- يونس: 64.

3- الأنفال: 12.

4- ابن تيمية، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، ص: 125.

5- رواه الطبراني في المعجم الكبير، مسند أبي هريرة، ج: 19، ص: 147 ، رقم:354، والبزار في مسنده، أبو حرة، ج: 17، ص: 260 ، رقم: 9946.

الباب الثاني من هذا البحث- فإن المبشرات الواردة بالإلهام مما يؤثر في هذه الفطرة إيجابا؛ بحيث ينقل الملهم من مرحلة علم اليقين إلى مرحلة عين اليقين في حقائق من الإيمان بالغيب عدة، فإذا كانت الرؤى والكشف غير معدودة في مصادر التشريع على أصح القولين وأرجح المذهبين[1]– كما سيأتي معنا في الفرع الموالي- فإنه لا خلاف لدى المحققين في جواز توظيف مقتضيات الإلهام فيما لا يعارض الشريعة من تقوية الإيمان أو تصحيح المسار؛ كرؤيا النبي صلى الله عليه وسلم يبشره بما يَسُرُّ، أو يسدد الخطا ويرشده إلى الحق في بعض ما التبس عليه، أو توظيف بعض واردات الإلهام في تنشيط الهمة على القيام بوظيفتي الذكر والارتقاء في مقامات المعرفة الربانية عن يقين وعيان.

الوجه الثاني: ما ذكره الشاطبي رحمه الله تعالى من الأوجه التي يسوغ العمل بالخوارق على وفقها؛ منها:

- أن يكون في أمر مباح؛ كأن يرى رؤيا بأن فلانا سيأتيه في وقت ما، فيتأهب لاستقباله، لكن لا يعامله إلا بما أذن به الشرع.
- أن يكون مما ورد على وجه التحذير أو التبشير ليتأهب ويستعد.
- أن يكون العمل بالإلهام لفائدة يرجو تحقيقها، كإخبار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه أنه يراهم من وراء ظهره، لفائدة إقامة الصفوف، وأخرى تقوية إيمان من سمعه.

وإذا حاولنا الجمع بين ما يذكره الشاطبي من مسوّغات للعمل بالإلهام – أو الخوارق عموما- وبين ما يذهب إليه جماهير العلماء – ومنهم الشاطبي نفسه- إلى القول بعدم اعتبار الإلهام دليلا شرعيا، وما ذلك إلا لكون قوانين الخلقة الإنسانية التي جبل عليها الإنسان في أصل خلقته – وهي الفطرة – لا يمكنها أبدا أن تعارض قوانين الشريعة المنزلة، فإذا ورد من الإلهام ما يخالف الشريعة دل ذلك على فساد مصدر الوارد أو اعتلال مسلكه، أما إذا وافق الشرع تناغم مع الفطرة فاتقدت باتصاله بها وازدادت نورا وضياء.

الفرع الثاني: حجية الإلهام.

حجية الإلهام ذو علاقة بنوعين من الفطرة؛ الفطرة العقلية، والفطرة العقدية، أما علاقته بالفطرة العقلية، فلأنه يتصل بموضوع طرق المعرفة، ولا نقصد بحث حجية الإلهام لهذا الغرض –فقط- بل المراد بحث كون الإلهام حجة أم لا لكون ثمرة الخلاف في بعض جزئيات تصور المسألة ذا صلة بالفطرة العقدية.

1- الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 266 وما بعدها.

وإذا أردنا إعطاء تصور لمسألة حجية الإلهام، فإننا نُخرج من دائرة محل النزاع كون الإلهام حجة في حق الأنبياء؛ حيث يعد واحدا من طرق الوحي[1]؛ لكون الوحي على قسمين: ظاهر وباطن، والظاهر ثلاثة أقسام، والثالث منها الإلهام: وهو ما تبدى لقلبه صلى الله عليه وسلم بلا شبهة بإلهام الله تعالى إياه، بأن أراه بنور من عنده كما قال سبحانه: (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ)[2]، وذلك كله حجة مطلقة[3].

فالبحث—إذن- متعلق بحجية الإلهام في حق غير الأنبياء، هل يعد الإلهام حجة في حق الملهم، وفي حق غيره، أم لا يعد كذلك؟

أولا: آراء العلماء في حجية الإلهام:

ذهب العلماء في حكم هذه المسألة إلى ثلاثة آراء[4]:

1- مذهب الجمهور من الأصوليين والفقهاء وهو أن الإلهام ليس حجة لا في حق الملهم ولا في حق غيره.

ذهب جمهور علماء الأصول والفقهاء إلى أن الإلهام خواطر وخيالات، لا يجوز العمل بها ولا الاحتجاج بها في الأحكام الشرعية[5].

والقول بعدم الاحتجاج بالإلهام في الأمور الشرعية هو قول جمهور العلماء، وبه قال المحققون من علماء الأصول؛ كالكمال بن الهمام من الحنفية، وابن السبكي من الشافعية، وهو أحد القولين من أقوال الحنابلة، وهو ما حكاه القاضي أبو يعلى تخريجا على قول الإمام أحمد في ذم المتكلمين في الوسواس والخطرات، وهو ما رجحه العلامة الألوسي من الحنفية.

1- الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 4، ص: 402.

2- النساء: 105.

3- تاج الشريعة عبيد الله بن مسعود، التوضيح في حل غوامض التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ت: زكريا عميرات، د.ط، 1416هـ-1996م، ج: 2، ص: 32.

4- ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1403هـ -1983م، ج: 6، ص: 71.

5- السبكي تاج الدين، جمع الجوامع، ج: 5، ص: 358، 359، والألوسي نعمان بن محمود، جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين (ابن تيمية والهيثمي)، ت: الداني بن منير آل زهوري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: 1، 1427هـ-2006م، ص: 116، والمرداوي علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ت: عبد الرحمان بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1421هـ-2000م، ج: 2، ص: 782، 783، والدبوسي، عبيد الله بن عمر، تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، ت: عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط: 1، 1430هـ-2009م، ج: 3، ص: 369، والأنصاري عبد الحي، محمد بن نظام الدين، نواتج الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 371، 372، وابن أمير الحاج محمد بن محمد، التقرير والتحبير، ج: 3، ص: 295.

2- مذهب المحتجين بالإلهام:

ذهب جمع من العلماء إلى الاحتجاج بالإلهام، ولكن تباينت آراؤهم في مدى أو مقدار حجيته على أربعة مذاهب:

- المذهب الأول: يذهب أصحابه إلى أن الإلهام حق يجب العمل به في حق الملهم لا غيره، بشرط ألا يعارضه إلهام آخر، ومن باب أولى أن لا يعارضه دليل أو اجتهاد.
وقد عزى الإمام السمرقندي من الحنفية هذا القول لعامة العلماء[1].
- المذهب الثاني: يذهب أصحابه إلى أن الإلهام حجة في الترجيحات الشرعية.

وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية؛ حيث يقول في مجموع الفتاوى: "القلب المعمور بالتقوى إذا رجح بمجرد رأيه فهو ترجيح شرعي، ...قال: فمتى وقع عنده وحصل في قلبه ما يظن معه أن هذا الأمر أو هذا الكلام أرضى لله ورسوله كان هذا ترجيحا بدليل شرعي، والذين أنكروا كون الإلهام طريقا للحقائق مطلقا أخطأوا، فإذا اجتهد العبد في طاعة الله وتقواه كان ترجيحه لما رجح أقوى من أدلة كثيرة ضعيفة، فإلهام مثل هذا دليل في حقه، وهو أقوى من كثير من الأقيسة الضعيفة الموهومة، والظواهر، والاستصحابات الكثيرة التي يرجح بها كثير من الخائضين في المذاهب والخلاف وأصول الفقه، وذلك حيث اجتهد المجتهد في الأدلة الشرعية، ولم ير ترجيحا فألهم حينئذ رجحان أحد القولين أو الفعلين"[2].

- المذهب الثالث: يذهب أصحابه إلى أنه حجة في الأحكام الشرعية بمنزلة الوحي المسموع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو بمنزلة الاجتهاد والاستدلال، وهو مذهب بعض الصوفية؛ كشهاب الدين السهروردي[3]،

1- السمرقندي، محمد بن أحمد شمس النظر، ميزان الأصول في نتائج العقول، ت: محمد زكي عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط: 2، 1414هـ-1993م، ص: 675، والزركشي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 114.

2- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 20، ص: 42.

3- أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد بن عمويه، واسمه عبد الله، البكري الملقب بشهاب الدين السهروردي، ولد بالعراق سنة 539هـ، كان فقيها شافعي المذهب شيخا صالحا ورعا كثير الاجتهاد في العبادة والرياضة، وتخرج عليه خلق كثير من الصوفية في المجاهدة والخلوة، وقرأ الأدب، وعقد مجلس الوعظ سنين، وكان شيخ الشيوخ ببغداد، وكان له مجلس وعظ، من مؤلفاته كتاب "عوارف المعارف" وهو أشهرها، مات سنة 632هـ ببغداد. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 3، ص: 446، وابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ت: أيمن نصر الأزهري – سيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج: 1، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م، ص: 357).

وهـــو قول الجبرية[1]، ونسبه السمرقندي[2] للشيعة الجعفرية.

وقد رجح هذا القول بعض الحنفية؛ منهم صاحب مسلم الثبوت ابن عبد الشكور[3]، وشارحه محمد نظام الدين الأنصاري[4] صاحب فواتح الرحموت؛ وقد عزاه الزركشي[5] لابن الصلاح[6] بشرط أن ينشرح له الصدر ولا يعارضه دليل شرعي[7].

وهو أحد القولين عند الحنابلة، وعزاه ابن رجب إلى طائفة من الحنابلة، وهو ما جزم به الشاطبي من المالكية بشرط أن يكون إلهاما صحيحا وكشفا واضحا أو رؤيا صالحة وضابط كونه كذلك – عنده– عدم مخالفته لأحكام الشريعة[8].

- المذهب الرابع: ويذهب أصحابه إلى كون الإلهام حجة في إثبات القبلة دون غيرها.

1- الجبرية فرقة تقول بالجبر في مبحث الأفعال؛ ومعناه نفي الفعل حقيقة عن العبد وإسنادهم إلى الله، بمعنى أنهم ينفون التخيير. (ينظر: الزركشي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: عبد الله ربيع ود، مؤسسة قرطبة، القاهرة، القاهرة، ط: 2، د.ت، ج: 3، ص: 359.

2- أبو أحمد، محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، الملقب بالعلاء، نزيل بخاري، إمام فاضل في الفتوى والمناظرة والأصول والكلام. له في أصول الفقه كتاب سماه "ميزان الفصول في نتائج العقول" وله كتاب "تحفة الفقهاء" و"اللباب في الأصول"، توفي سنة 539هـ ببخارى. (ينظر: عبد الكريم السمعاني المروزي، المنتخب من معجم شيوخ السمعاني والفداء، ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار عالم الكتب، الرياض، ط: 1، 1411 هـ – 1996م، ج: 1، ص: 1393، والزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 5، ص: 317)

3- محب الله بن عبد الشكور البهاري، من أبرز علماء الإسلام في عصره، تولى قضاء لكنو، ثم قضاء حيدر آباد، وكان قاضي القضاة في الدولة المغولية، من أبرز مصنفاته "الجوهر الفريد" و "مسلم الثبوت" توفي عام 119هـ-1707م.(ينظر: اليان يوسف، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 595).

4- محمد عبد العلي بن محمد نظام الدين أبو العياش، بحر العلوم، السهالوي الأنصاري اللكنوي الهندي، ولد سنة 1225 هـ- 1810 م، عالم بالحكمة والمنطق حنفي، له كتب، منها: "تنوير المنار" في الفقه، و"شرح السلم" في المنطق، و"فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للبهاري" في أصول الفقه، و"حاشية على شرح الصدر الشيرازي للهداية"، ومثلها "العجالة النافعة". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 71).

5- بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، ولد سنة 745هـ، وأخذ عن ابن كثير والأذرعي، من تصانيفه: "الخادم على الرافعي والروضة"، و"شرح المنهاج"، و"الديباج"، و"شرح جمع الجوامع" و"شرح البخاري" و"التنقيح على البخاري" و"شرح التنبيه"، و"البرهان في علوم القرآن"، و"القواعد في الفقه"، و"أحكام المساجد"، و"تخريج أحاديث الرافعي"، توفي سنة 794هـ. (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 6، ص: 60).

6- أبو عمرو عثمان ابن المفتي صلاح الدين عبد الرحمان بن عثمان بن موسى الكردي المعروف بابن الصلاح، أحد علماء الحديث، درس بالمدرسة الصلاحية، من أبرز كتبه "أدب المفتي والمستفتي" و"الفتاوى" "مقدمة ابن الصلاح"...، توفي عام 643هـ.(ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 23، ص: 143).

7- الدبوسي، تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، ج: 3، ص: 370، والسمرقندي، ميزان الأصول، ص: 679، والسبكي، جمع الجوامع، ج: 3، ص: 359، والزركشي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 114، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج: 1، ص: 330.

8- الشاطبي، الموافقات، ج: 2، ص: 446، 447، وابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 7، 1422هـ- 2001م، ص: 306، وابن النجار، شرح الكوكب المنير، ج: 1، ص: 330، والزحيلي، وهبة، الوسيط في أصول الفقه، دار المستقبل، دمشق، د.ط، 1406هـ-1986م، ج: 1، ص: 115، وابن حزم، المحلى، ج: 2، ص: 224.

وهو قول الإمام الفخر الرازي وابن الصلاح وابن الصباغ[1]من الشافعية فقد ذكر الفخر الرازي في حكم من عجز عن تحصيل جهة القبلة بعد البحث أنه يجزئه ما دله عليه قلبه، لكون هذا الميل القلبي –عنده– معتبر لحديث: "المؤمن ينظر بنور الله"[2].

ولأن سائر وجوه الترجيح لما اسندت وجب الاكتفاء بهذا القدر[3].

ثانيا: الأدلة والمناقشة والترجيح.

1– أدلة القائلين بعدم حجية الإلهام.

استدلوا بجملة من الأدلة النقلية والعقلية نجملها فيما يلي:

أ– قالوا: ما الإلهام إلا خواطر وخيالات، ولا يجوز العمل بالخيال[4] فهو – كما ذكر الكمال ابن الهمام– خطرات نفسية يصعب إثبات نسبتها إلى الله أو إلى غيره من حديث النفس أو وساوس الشيطان، فلما كانت كذلك لم تصلح لأن تكون دليلا[5].

وأجيب عنه بأن الإلهام لا يثبت لكل أحد، بل لبعض أصفياء الله وأوليائه، فلا عموم له ليخشى على اندثار معالم الاجتهاد، فهو لا يغني عن المصادر الاجتهادية، ويتأكد ذلك بكون هؤلاء الأصفياء لا يبدون تلك الإلهامات، بل يخفونها[6].

ب– استدلوا بكون الدين قد تم وفصل للناس ما يحتاجون إليه، ثم وضعت القواعد الاجتهادية كالقياس والمصالح المرسلة...، وبالتالي فكل المسائل الاجتهادية يتوصل إلى حكمها عن طريق تلك القواعد والأصول[7].

1– عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد بن أحمد بن جعفر ابن الصباغ، الفقيه أبو نصر البغدادي الشافعي، فقيه العراق، ولد سنة 400هـ، من مؤلفاته: "الشامل"، و"الكامل"، و"تذكرة العالم والطريق السالم"، ولي النظامية بعد أبي إسحاق، وكف بصره في آخر عمره، توفي سنة 477هـ. (ينظر: الذَهَبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ج: 10، ص: 410.)

2– أورده الأصبهاني في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء (ينظر: الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 9، ص: 262).

3– الرازي، تفسير الرازي، ج: 2، ص: 133، والزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 8، ص: 114.

4– الدبوسي، تقويم أصول الفقه، ج: 3، ص: 369، والزركشي، تشنيف المسامع، ج: 3، ص: 359.

5– ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ج: 3، ص: 394، والأنصاري، فواتح الرحموت، ج: 2، ص: 371، 372.

6– باسل محمود الحافي، دلالة الإلهام في أصول الفقه بين الحكم الشرعي والواقع، مقال منشور بمجلة الشريعة والعلوم القانونية، جامعة الشارقة بتاريخ جوان 2012م، ص: 59.

7– الزركشي، البحر المحيط، ج: 7، ص: 17، والبابرتي، محمد بن محمود، التقرير لأصول فخر الإسلام البزروي، ت: عبد السلام صبحي حامد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، د.ط، 1426هـ-2005م، ج: 5، ص: 418.

ج- استدلوا بعدم اعتبار الأئمة المجتهدين كأبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وغيرهم للإلهام مصدرا من مصادر التشريع[1].

د- إستدلوا بحديث معاذ رضي الله عنه، حيث إن النبي صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له: " كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ "قال: أقضي بكتاب الله قال: "فإن لم تجد في كتاب الله؟ "قال: أقضي بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "فإن لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ "قال: أجتهد برأيي ولا آلو قال: فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده في صدري وقال: "الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله صلى الله عليه وسلم لما يرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2].

ووجه دلالة الحديث أن معاذا لم يذكر الإلهام، فيقول: أقضي بالإلهام ولم يأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم[3].

ويرد عليه بأن معاذا –هنا- لم يذكر مصادر اجتهاده وترجيحه التي قد يكون الإلهام أحدها، وإنما ذكر – فقط- أنه سيجتهد إذا عدم النص.

هـ- واستدلوا بأن النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بمشاورة أصحابه في الحوادث التي لا نص فيها بقوله تعالى: (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ)[4]، ولم يكن مأمورا بالرجوع إلى قلبه في فصل الخصومات[5].

ويجاب عنه بأن أمر النبي صلى الله عليه وسلم كان فيما لم يرد به دليل مطلقا، بغض النظر عن طبيعة الدليل الذي قد يكون إلهاما، ومن المعلوم أن إلهام الأنبياء وحي، إذ لو كان استدلالهم صحيحا لدل على عدم اعتبار الإلهام دليلا في حق الأنبياء، وهو غير صحيح.

و- استدلوا بأنه ليس في الأدلة الشرعية دليل صحيح صريح يدل على وجوب العمل بالإلهام واعتباره مصدرا من مصادر التشريع[6].

1- باسل محمود الحافي، دلالة الإلهام، ص: 59.

2- رواه الترمذي في سننه، كتاب: الأحكام، باب: ما جاء في القاضي كيف يقضي، ج: 3، ص: 616، رقم: 1327، وأبو داود في سننه، كتاب: الأقضية، باب: اجتهاد الرأي في القضاء، ج: 3، ص: 303، رقم: 3592، وأحمد في مسنده، حديث معاذ بن جبل، ج: 5، ص: 236، رقم: 22100، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب: آداب القاضي، باب: ما يقضي به القاضي ويفتي به المفتي , فإنه غير جائز له أن يقلد أحدا من أهل دهره , ولا أن يحكم أو يفتي بالاستحسان، ج: 10، ص: 114، رقم: 20339، والطبراني في المعجم الكبير، المراسيل، عن معاذ بن جبل، ج: 20، ص: 170، رقم: 362، والدارمي في سننه، باب: باب الفتيا وما فيه من الشدة، ج: 1، ص: 72، رقم: 168، قال الألباني ضعيف. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، ج: 2، ص: 380).

3- الدبوسي، تقويم أصول الفقه، ج: 3، ص: 378.

4- آل عمران: 159.

5- السمرقندي، ميزان الأصول، ص: 681.

6- باسل محمود الحافي، دلالة الإلهام، ص: 74.

ويرد عليه بأن هناك أدلة قد تدل عليه وهي الأدلة التي ساقها المجيزون؛ منها حديث: "استفت قلبك واستفت نفسك (ثلاث مرات) البر ما اطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر وان أفتاك الناس وأفتوك"[1].

وأجيب عنه بأن هذا الحديث خاص بالأمور التي هي داخلة في دائرة الإباحة، وتعارضت فيها الشبه والريب[2].

ز- قالوا إن القول باعتبار الإلهام مصدرا من مصادر التشريع قائم مقام القول باعتبار العقل البشري مصدرا من مصادر التشريع، وهذا أمر لم يقل به أحد من علماء المسلمين[3]، حتى من المعتزلة القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين[4].

ويرد عليه بأن اعتبار الإلهام قائم على العقل غير مسلم به، بل هو قائم إما على ما يرد على القلب من إلقاء الملك، أو على مبدإ الفطرة الإيمانية الصافية.

ح- إمكان تعارض إلهامين، لكون الإلهام مشترك الدلالة، ويعسر التمييز بين الإلهامين أيهما الحق، بل يتعذر[5].

ط- من أدلة الجمهور قولهم إن الإلهام أو الكشف نوع من الظن، والظن لا يغني من الحق شيئا، وأهل المكاشفات والمخاضات يصيبون تارة ويخطئون أخرى، كأهل النظر والاستدلال في موارد الاجتهاد ولذلك يسقط الاعتماد على الإلهام[6].

ويرد عليه بأنه لو كان الظن يسقط الاعتماد على الإلهام لأسقط الاعتماد على الاستدلال في موارد الاجتهاد، وهو باطل.

2- أدلة القائلين بحجية الإلهام.

استدلوا بأدلة من المنقول وأخرى من المعقول، أما المنقول فاستدلوا بالكتاب والسنة.

فأما أدلة الكتاب فمنها:

1- سبق تخريجه، ص: 125.

2- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 201، والزركشي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 117.

3- خالف في ذلك بعض الشيعة الجعفرية فذهب المتقدمون منهم إلى كون الدليل العقلي من أدلة الأحكام الشرعية عند فقد الأدلة الثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع، (ينظر: العلواني، إيمان صالح، مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقلية عند الإمامية الاثني عشر، دار التدمرية، د.ط، 1429هـ، ج: 1، ص: 759.

4- الزحيلي، وهبة، الوسيط في أصول الفقه، ج: 1، ص: 472، 473.

5- السمرقندي، ميزان الأصول، ص: 682.

6- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 11، ص: 65.

أ- قوله تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[1]، ووجه دلالتها الإخبار بأن الأنفس ملهمة؛ فإما أن تلهم البر بإيقاع معانيه في القلب، فتتبدل صفتها من النفس الأمارة بالسوء إلى النفس المطمئنة، أو تلهم الفجور[2].

ويرد عليه بأنه لا دلالة للآية على المطلوب؛ حيث إن الآية لها معنيان، كلاهما لا يدل على ما ذهب إليه المجيزون.

يقول يوسف القرضاوي: " ولا حجة فيما استند إليه هؤلاء، أما آية: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا)[3]، فلها معنيان:

الأول: أن الاستعداد للفجور والتقوى أمر ركزه الله في الفطرة؛ فالإنسان قد خلق مزودا باستعدادات متساوية للخير والشر، والهدى والضلال بحكم ازدواج طبيعته وخلقه من طين الأرض ونفخة الروح.

والثاني: أن معنى: " ألهمها" بين لها، وعرّفها إياها، بحيث تميز رشدها من ضلالها، كما جاء ذلك عن مفسري السلف، والآية على ذلك نظير قوله تعالى: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ)[4]، وقوله: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا)[5]، على أن الإلهام في الآية عام لكل نفس والإلهام الذي يحتجون به وله إلهام أرباب القلوب، فلا دليل في الآية، ولا شبه دليل"[6].

ب- قوله تعالى: (وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ)[7]، ووجه دلالتها أنه إذا ألهم الله النحل حتى عرفت مصالحها فإنه يؤخذ ذلك للآدمي بطريق الأولى[8].

ويجاب عليه أن الوحي المراد بالآية هو الإلهام إلى ما تقوم به الحياة، وهو متاح لكل كائن حي، ولا علاقة له بالإلهام الكشفي الذي يعد حجة في الشرع[9].

1- الشمس: 7، 8.

2- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 200، والدبوسي، تقويم أدلة أصول الفقه، ج: 3، ص: 371، والزركشي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 116، والزركشي، تشنيف المسامع، ج: 3، ص: 362.

3- الشمس: 8.

4- البلد: 10.

5- الإنسان: 3.

6- القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 44.

7- النحل: 68.

8- القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 44.

9- المرجع نفسه

ج- قوله تعالى: (فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ)[1]، وقوله تعالى: (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ)[2]، ووجه الاستدلال بهما في أن الله عز وجل أخبر أن شرح الصدر بنور العلم والإسلام يحصل من غير صنع العبد ولا واسطته، فهو يحصل بالإلهام من الله سبحانه، لأن إحياء قلب الإنسان وتنويره لا يكون إلا بالإلهام وتوفيق من الله تعالى[3].

ويرد عليه بأن محل النزاع ليس في إمكان وقوع الإلهام، وهو ما دلت عليه الآيتان، وإنما في حجيته في الأحكام الشرعية.

د- قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ)[4]، ووجه دلالتها أن الله عز وجل رتب حصول الفرقان – وهو نور يفرق به العبد بين الحق والباطل[5]- على الإيمان والتقوى، وهذا الفرقان هو العلم اللدني الذي يخرج العبد من الظلمات إلى النور، ويحصل للإنسان إذا زكت نفسه وامتثل أمر الله، وزهد في الدنيا وفرغ قلبه من شواغلها وأقبل على الله، فعندئذ تنكشف له الحقائق، ويفيض على قلبه نور الهداية والعلم، بالإلهام والكشف، لا بالتعلم والدراسة، وهذا حال الأنبياء والأصفياء والصالحين[6].

- أما أدلتهم من السنة:

أ- حديث: "اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله"، ثم قرأ: (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ)[7][8]، وذكر السخاوي في المقاصد الحسنة للحديث روايات أخرى وقال عنها: كلها ضعيفة[9].

ووجه دلالته أن النبي صلى الله عليه وسلم أثبت للمؤمن فراسة مصدرها نور الله عز وجل، وذاك الذي أثبته النبي صلى الله عليه وسلم هو الإلهام، الذي ظهرت آثاره في الواقع على كثير من الصالحين والصحابة الكرام، كما حدث في حق عثمان رضي الله عنه مع أنس بن مالك لما دخل عليه، بعد أن تأمل محاسن

1- الأنعام: 125.
2- الزمر: 22.
3- الدبوسي، تقويم أدلة أصول الفقه، ج: 3، ص: 270.
4- الأنفال: 29.
5- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 3، ص: 270.
6- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 199.
7- الحجر: 75.
8- سبق تخريجه، ص: 301.
9- السخاوي، محمد بن عبد الرحمان بن محمد، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت: محمد عثمان الخشت، ط: 1، 1405هـ-1985م، ص: 32.

امرأة مرت عليه، فقال له عثمان "يدخل علي أحدكم وأثر الزنا ظاهر على عينيه، أما علمت أن زنا العينيين النظر، لتتوبن أو لأعزرنك، فقال أنس: أوحي بعد النبي؟ فقال: لا، ولكن بصيرة وبرهان وفراسة صادقة"[1].

ويجاب عنه من وجهين:

الأول: أن الحديث ضعيف؛ حيث قال السخاوي بعد ذكره لروايات الحديث وطرقه: وكلها ضعيفة[2]، كذا ضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير[3].

ويرد عليه بأن الحديث روي بإسناد حسن؛ فقد قال المناوي: "وحكم السخاوي على الكل بالضعف غير صواب، فقد قال الهيثمي: إسناد الطبراني حسن"[4].

أما الوجه الثاني: فعلى التسليم بصحة الحديث، فإن أقصى ما دل عليه هو إثبات الفراسة، ولا دلالة فيه على حجيتها[5].

أ- حديث وابصة: "استفت قلبك، البر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب، والإثم ما حاك في النفس، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس وأفتوك"[6].

ووجه دلالة الحديث أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل شهادة القلب أولى من فتوى المفتين[7].

ويرد عليه أن الإذن الوارد في الحديث باستفتاء القلب حال اختلاف الآراء وفتاوى العلماء في الترجيح، فهنا يكون المرجع في الترجيح إلى القلب العامر بالتقوى الذي جعل الله له فرقانا يميز به بين الحق والباطل[8].

يقول ابن رجب الحنبلي في شرح حديث وابصة: " فدل حديث وابصة وما في معناه على الرجوع إلى القلوب عند الاشتباه، فما سكن إليه القلب، وانشرح إليه الصدر، فهو البر الحلال، وما كان خلاف ذلك

1- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 81.
2- السخاوي، المقاصد الحسنة، ص: 32.
3- الألباني أبو عبد الرحمان محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير، وزيادته، المكتب الإسلامي، ط: 3، 1408هـ-1988م، ج: 1، ص: 20.
4- المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط: 1، 1356هـ، ج: 1، ص: 144.
5- القرضاوي، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 45.
6- سبق تخريجه، ص: 125.
7- الدبوسي، تقويم أدلة أصول الفقه، ج: 3، ص: 177، والزركشي تشنيف المسامع، ج: 3، ص: 360.
8- الشوكاني، إرشاد الفحول، ج: 2، ص: 200، والزركشي، البحر المحيط، ج: 8، ص: 117.

فهو الإثم والحرام"[1].

ب- حديث: "إنه كان في الأمم قبلكم محدّثون فإن يكن في هذه الأمة فعمر بن الخطاب"[2].

ووجه دلالة الحديث أن المحدثون هم الملهمون الذين ينكشف لهم الأمر من بواطن قلوبهم فيعلمون حقائق الأمور[3].

ويرد عليه من وجهين:

الأول: ما ذكره ابن تيمية فيما نقله عنه تلميذه ابن القيم، قال: "جزم بأنهم كائنون في الأمم قبلنا، وعلق وجودهم في هذه الأمة ب: "إن" الشرطية، مع أنها أفضل الأمم، لاحتياج الأمم قبلنا إليهم، واستغناء هذه الأمة عنهم بكمال نبيها ورسالته، فلم يحوج الله الأمة بعده إلى محدّث ولا ملهم، ولا صاحب كشف ولا منام، فهذا التعليق كمال الأمة، واستغناؤها لا لنقصان"[4].

والمعنى أن وجودهم – إن وجدوا- لا ليكون إلهامهم حجة في الشريعة؛ ودليله قلتهم وبيان الاستغناء عنهم.

الوجه الثاني: أن الحديث لا دلالة فيه على المطلوب؛ وهو حجية الإلهام[5].

- أما أدلتهم من الاثار: فهي كثيرة منها:

أ- ما روي أن أبا بكر ألهم الحمل الذي في بطن زوجته حبيبة بنت خارجة أنها بنت، وقال: "ألقي إلي أن ذا بطن بنت خارجة جارية" وقال ذلك عند موته، وولدت بعد موته جارية[6] والإلقاء هو الإلهام[7].

ب- ما ورد من موافقات عمر – بما ألهم- للشرع في مواطن كثيرة، وقد روى الترمذي واحمد بسنده عن نافع ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله جعل الحق

على لسان عمر وقلبه"[1].

1- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ج: 2، ص: 101.
2- سبق تخريجه، ص: 281.
3- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 901.
4- ابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 39.
5- القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام، ص: 49.
6- ابن سعد محمد، الطبقات الكبرى، ج: 3، ص: 195، وابن حجر، الإصابة، ص: 575.
7- الدبوسي، تقويم أدلة أصول الفقه، ج: 3، ص: 373، والغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 90، وعلي بن سليمان، التحبير شرح التحرير، ج: 2، ص: 783.

وقد ذكر صاحب الإحياء أمثلة كثيرة لموافقات عمر للشرع، كما نقل أخبار عدة عن إلهاماته وكشوفاته[2].

ويجاب عنه بأنها آثار تدل على وقوع الإلهام لا حجيته في الأحكام الشرعية بدليل أن عمر رضي الله عنه ما كان يفتي الناس بما حدثه إلهامه وقلبه، بل كان وقافا عند نصوص الشريعة وأدلتها، ولقد كتب كاتبه يوما: "هذا ما أرى الله أمير المؤمنين عمر بن الخطاب" فقال له لا، امحه واكتب: " هذا ما رأى عمر بن الخطاب، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطئا فمن عمر والله ورسوله منه بريء"[3].

ويرد عليه بأن ذلك كله لا دلالة فيه على عدم اعتماد عمر على ما ألهم في اجتهاده، بل أقصى ما دل عليه عدم نسبة اجتهاده إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم.

- أما أدلتهم من المعقول، فمنها:

أ- قالوا: إن من أخذ بإلهامه فقد تحرى بقلبه، فيكون حكمه كحكم من تحرى في اجتهاده بقلبه في معرفة جهة القبلة فإنه يجزئه ذلك خلافا لمن لم يتحر على أصل مذهب الحنفية[4].

ب- قالوا إن المكلف إذا اختلط عليه اكل حلال بأكل حرام، وكان الحلال هو الغالب، لم يجز أكله لغلبة الحلال، بل لا بد من التحري بالقلب للأكل الحلال، والتحري – هنا- هو العمل بالإلهام وتحكيم القلب[5].

- أدلة القائلين أن الإلهام حجة في حق الملهم لا غيره:

وهو مذهب الصوفية[6]، وقالوا أن الإنسان إذا أعطي علما لدنيا، وقع في قلبه من غير تعلم، وإنما عن طريق التزكية؛ فكان ذلك كرامة خاصة به، فتعلق حكم العمل به بالمكرم الملهم دون غيره[7].

1- رواه الترمذي في سننه، كتاب: كتاب المناقب عن رسول الله صلى الله عليه و سلم، باب: في مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ج: 6، ص: 58، رقم: 3682، وأحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ج: 5، ص: 617، رقم: 9213، والطبراني في المعجم الكبير، النعمان بن بشير الأنصاري، عن معاوية، ج: 19، ص: 312، رقم: 707، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: معرفة الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: ومن مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ج: 3، ص:93، رقم: 4501، وابن حبان في صحيحه، كتاب: كتاب إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة، رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين، ذكر إثبات الله جل وعلا الحق على قلب عمر ولسانه، ج: 15، ص: 312، رقم: 6889، قال الألباني ضعيف. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، ج: 6، ص: 70).

2- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 901، 902.

3- ابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 40.

4- المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط: 1، 1417هـ، ج: 1، ص: 49.

5- السمرقندي، ميزان الأصول، ص: 680، والدبوسي، تقويم أدلة اصول الفقه، ج: 3، ص: 373.

6- المحلى محمد بن أحمد، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 441.

7- الغزالي، إحياء علوم الدين، ج: 1، ص: 898.

- أدلة القائلين أن الإلهام حجة في الترجيح:

وهو اختيار ابن تيمية، ولم يذكر دليلا على ما ذهب إليه إلا ما كان من قوله أن الإلهام أقوى في الاعتبار من كثير من الأقيسة والاستصحاب[1].

الترجيح:

بالنظر إلى أدلة المجيزين للعمل بالإلهام يجدها أعم من المدعي، فالغالب فيها أنها دالة على وقوع الإلهام، وهو خارج محل النزاع، فلا نعلم أحدا من العلماء ينكر وجود أصل الإلهام من الله تعالى، أو يشك في وجوده في هذه الأمة أو في غيرها، حتى قال ابن السمعاني[2] فيما نقله عنه الزركشي: " وإنكار أصل الإلهام لا يجوز "[3].

كم أن أدلة المانعين تصب في كون الإلهام قسيما للأدلة الشرعية؛ وهذا – في الحقيقة- ينبغي أن يكون خارج محل النزاع؛ إذ لا يمكن لمن له نظر في نصوص الشريعة أن يقدم على الصحيح الصريح الذي هو حكم القطع ما هو دونه، ولذلك يترجح – والله أعلم- أن الإلهام حجة بشروط:

- أن يكون حجة فيما لم يرد فيه نص صحيح صريح.
- أن يكون حجة في الترجيح بين المختلف فيه من الأحكام.
- أن يكون حجة في حق الملهم لا غيره، إذ قد يتعارض إلهام الملهم مع إلهام غيره.

المطلب الثاني: أحكام الجدل.

1- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 20، ص: 42، 43.

2- ابن السمعاني تاج الإسلام أبو سعد عبد الكريم بن أبي بكر محمد بن أبي المظفر المنصور بن عبد الله بن عبد المجيد التميمي السمعاني المروزي الفقيه الشافعي الحافظ الملقب قوام الدين، ولد بمرو يوم الاثنين الحادي والعشرين من شعبان سنة 506هـ، سافر إلى ما وراء النهر وسائر بلاد خراسان عدة دفعات وغيرها من البلاد، ولقي العلماء وأخذ عنهم من مؤلفاته: "تذييل تاريخ بغداد"، "تاريخ مرو"، "الأنساب"، وتوفي بمرو سنة 562هـ.. (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 3، ص: 206.)

3- ابن حجر، فتح الباري، ج: 12، ص: 387.

تبرز علاقة الجدل بالفطرة الإنسانية في نوعها الثاني؛ وهي الفطرة العقلية من جهة أن الجدل له دور في صقل القدرات وتدريبها على الانتهاض لطلب الرقي والاستزادة في قوة الفكر والذهن، وذلك في الجدل المحمود، فيكون بذلك موافقا للفطرة منميا لها و مزكيا...

ومن جهة أخرى فإن الجدل قد يتجاوز الحد المطلوب فيكون سببا في إفساد الأخلاق والسلوك، بل طلبا للرئاسة والتعالي، فتتأثر بذلك أنواع أخرى من الفطرة الإنسانية –كالفطرة العقدية والسلوكية أو النفسية — تأثرا سلبيا في الوقت الذي نسعى إلى تثبيت الفطرة العقلية بالجدل، ولذلك وجب ضبط الجدل وبيان المحمود منه والمذموم، وبحث بعض ما تعلق به من أحكام في ذلك، مما ناسب أن يدرج ضمن فصل أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية.

الفرع الأول: مفهوم الجدل.

أولا: تعريف الجدل.

1- تعريف الجدل لغة:

تدل مادة "جدل" في اللغة على مراجعة الكلام، وذكر الحجج وشدة في تقريرها، قال ابن فارس: "جدل: الجيم والدال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام"[1].

وقال ابن منظور في لسان العرب: "جدل: الجدل: شدة الفتل، وجدلت الحبل أجدله جدلا إذا شددت فتله وفتلته فتلا محكما؛ ومنه قيل لزمام الناقة الجديل، والجديل: الزمام المجدول من أدم؛ ومنه قول امرئ القيس:

وكَشْحٍ لطيفٍ كالجَدِيل مُخَصَّرٍ وسَاقٍ كأُنْبُوب السَّقِيِّ المذلَّل.

وربما سمي الوشاح جديلا"[2].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 1، ص: 433.

2- ابن منطور، لسان العرب، ج: 3، ص 982.

وقال الراغب الأصفهاني: "والجدال في اللغة هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة، وأصله من: جدلت الحبل، أي: أحكمت فتله ومنه: ومنه: الجدال، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد الآخر عن رأيه، وقيل: الأصل في الجدال: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الجدالة، وهي الأرض الصلبة"[1].

2- تعريف الجدل اصطلاحا:

عرفه النووي بأنه: "الجدل والجدال والمجادلة مقابلة الحجة بالحجة، وتكون بحق وباطل، وأصله الخصومة الشديدة وسمي جدلاً لأن كل واحد منهما يحكم خصومته وحجته إحكامًا بليغًا على قدر طاقته تشبها بجدل الحبل، وهو إحكام فتله"[2].

وعرفه القرطبي بأنه: "مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة هي المناظرة والمخاصمة وطلب الغلبة"[3].

فالجدل –إذن– من خلال التعريفين هو الخصومة القوية التي يعتمد فيها على الحجة التي تقابلها حجة أخرى، وجرى استعمال الجدل في اصطلاح أهل المناظرة على معنى إلزام الخصم سواء كان بحق أو باطل[4].

وورد الجدل في القرآن الكريم على معنيين[5]؛ أحدهما محمود وهو ما كان في تقرير الحق وباستعمال الأدب، قال تعالى: (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[6]، والثاني مذموم، وهو ما كان بسوء أدب، أو بجهل، أو في نصرة باطل، قال تعالى: (وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ)[7].

وأطـلق بعض العلماء[8] الجـدل وأرادوا به آداب الاستدلال والمعارضة، يقول ابن خلدون في تعريفه للجدل

1- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج: 1، ص: 175.

2- النووي بن شرف، محي الدين، تهديب الأسماء و اللغات، دار الفكر، بيروت، ط: 1، 1996م، ج: 3، ص: 48.

3- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 2، ص: 409.

4- البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه و المتفقه، ت: اسماعيل الانصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 2، 1400هـ، ج: 1، ص: 30، والتهانوي، ممد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان، بيروت، ط: 1، 1416هـ، ج: 1، ص: 232، والمرعشي، محمدبن أبي بكر، ترتيب العلوم، ت: محمد اسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط: 1، 1408هـ، ص: 142، والآمدي، السيد عبد الوهاب بن الحسين، شرح الولدية في آداب البحث و المناظرة، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط: الأخيرة، 1380هـ، ص: 7.

5- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل و المناظرة في الكتاب و السنة، دار ابن حزم، ط: 2، 1425هـ-2004م، ص: 11.

6- النحل: 125.

7- غافر: 5.

8- ابن خلدون، المقدمة، ص: 362، و ابن مفلح المقدسي، محمد، الآداب الشرعية و المنح المرعية، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 204، وابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، ت: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط: 1، 1406هـ، ج: 3، ص: 85.

بأنه: "معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره"[1].

ثانيا: الألفاظ ذات الصلة بالجدل.

سنعرض في هذه الفقرة للألفاظ التي لها صلة بالجدل، وهي: المناظرة، والمراء، واللجاج، والخصومة.

1- المناظرة:

أ- **تعريفها لغة:** مشتقة من النظر ومن الانتظار، ومن النظر بالبصيرة، ومن النظير[2].

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: " النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعانيه ثم يستعار ويتسع فيه"[3]، وقال الراغب في المفردات: "النظر هو تقليب البصر والبصيرة لإدراك الشيء ورؤيته، وقد يراد منه التأمل والفحص، وقد يراد به المعرفة الحاصلة بعد الفحص، وهو الروية"[4].

وقال الراغب عن المناظرة –أيضا-: "والمناظرة: المباحثة والمباراة في النظر، واستحضار كل ما يراه ببصيرته، والنظر: البحث، وهو أعم من القياس؛ لأن كل قياس نظر، وليس كل نظر قياسا"[5].

وقال الخليل بن أحمد: "والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه"[6].

ب- **تعريفها اصطلاحا:**

قال المناوي في تعريف المناظرة: "هي النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"[7].

1- ابن خلدون، المقدمة، ص: 362.

2- الجرجاني، التعريفات، ص: 298.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص444.

4- الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص: 518.

5- المرجع نفسه.

6- الفراهيدي، العين، ج: 8، ص: 156.

7- المناوي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ-1990م، ص: 678.

وعرفها الدكتور زاهر الألمعي[1] بأنها: "تردد الكلام بين شخصين يقصد كل منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع رغبة لكل منهما في ظهور الحق"[2].

يتضح لنا من خلال التعريفين اللغوي والاصطلاحي الترابط بينهما؛ في كون المناظرة يحصل فيها التدبر والتفكر والبحث، كما أن فيها معنى التقابل بين المتناظرين وبين أدلتهما وقوليهما، وفيها معنى الانتظار لكون كل من المتناظرين ينتظر صاحبه حتى يتم كلامه ثم يجيب عنه ويناظره فيه، كما أن فيها معنى النظر الحسي؛ فكل من المتناظرين –غالبا– ينظر في مناظره يسمع كلامه ويستوعب قوله وحجته[3].

والمناظرة تكون ذاتية؛ وذلك بتوجه قلب الناظر نحو الأشياء ابتغاء العلم، وبإيراد ما يعارض اعتقاده بنفسه مما يرد عليه من المعارضات التي ترد على ذهنه، ثم يقوم بردها وإبطالها[4].

وتطلق المناظرة –أحيانا– على المراء على معنى استخراج مذهب وأدلة المخالف، قال ابن الأثير الجزري[5]: "ويقال للمناظرة: مماراة، لأن كل واحد منهما يستخرج ما عند صاحبه ويمتريه، كما يمتري الحالب اللبن من الضرع[6].

وتأتي المناظرة بمعنى المجادلة المحمودة، وهي طلب الوصول إلى الصواب، قال صديق حسن خان[7]: "ولا يبعد أن يقال إن علم الجدل هو علم المناظرة، لأن المآل منهما واحد"[8].

1- هو الدكتور زاهر بن عواض الألمعي، عضو جمعية حقوق الإنسان، و عضو سابق في مجلس الشورى بالسعودية، دكتور في الشريعة الإسلامية، أديب و شاعر ألف سبع كتب علمية و دواوين شعرية، ولد عام 1453هـ بمحافظة ألمع احدى محافظات منطقة عسير بالسعودية (ينظر: موقع الموسوعة الحرة ويكيبيديا: (https://ar.wikipedia.org/wiki)

2- الألمعي، زاهر بن عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي، ط، 1، 1399هـ، ص: 24.

3- الكاتب أبو حازم، المناظرة: آدابها وقواعدها، مقال منشور في موقع: ملتقى أهل الحديث بتاريخ: 2007/05/27م: (www.ahlalhdeeth.com)

4- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 13.

5- أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري، المحدث اللغوي الأصولي، ولد سنة 544هـ في جزيرة ابن عمر، وتوفي في إحدى قرى الموصل سنة 606 هـ، من كتبه: "جامع الأصول في أحاديث الرسول"، و" الإنصاف في الجمع بين الكشف والكشاف"، و" الشافي في شرح مسند الشافعي"، و" المختار في مناقب الاخيار"، و"الرسائل"، " المرصع في الآباء والأمهات"، (ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج: 4، ص: 141).

6- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج: 4، ص: 322.

7- الشيخ العلامة محمد صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله الحسيني أبو الطيب البخاري القَنُّوجِي، ولد سنة ثمان وأربعين ومائتين وألف للهجرة في قنوج (بالهند) وتوفي رحمه الله سنة سبع وثلاثمائة وألف، من مؤلفاته: "فتح البيان في مقاصد القرآن" و"الدين الخالص" و"قطف الثمر في بيان عقيدة أهل الأثر" و"الإقليد لأدلة الاجتهاد والتقليد" و"الروضة الندية شرح الدرر البهية للشوكاني". (ينظر: المغراوي، أبو سهل، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، ج: 9، ص: 139، 140).

8- صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط: 1، 1423هـ-2002م، ج: 2، ص: 208.

وهناك فروق بين المجادلة بنوعيها –المحمود و المذموم– وبين المناظرة منها:

- أن الجدل احتجاج باللسان أما النظر فقد يكون بالقلب والفكر والعقل[1].
- لا يصح الجدل إلا بين اثنين، و يصح النظر من طرف واحد[2].
- يفترق الجدل عن المناظرة باعتبار القصد، فمقصود المناظر ظهور الحق في المطلوب أما مقصود المجادلة المذمومة فهو رجوع الخصم إلى قول المجادل[3].

2- المراء:

أ- تعريف المراء لغة:

قال ابن فارس: "المراء مما يتمارى فيه الرجلان من هذا، لأنه كلام فيه بعض الشدة، ويقال ماراه مراء و مماراة، ومما شذ منهما المرية: الشك"[4].

ب- المراء اصطلاحا:

عرفه ابن الأثير بأنه: "المجادلة على مذهب الشك والريبة"[5].

وقد ورد المراء في القرآن الكريم على معنيين[6]:

الأول: المراجعة، ومنه قوله تعالى: (فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا)[7]،

الثاني: الجدال بالظنون الكاذبة والتخرصات الباطلة، ومنه قوله تعالى: (ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ)[8].

ويطلق المراء ويراد به الجدل، غير انه غلب استعماله في اصطلاح الأئمة على الجدل المذموم.

1- الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج: 1، ص: 43.

2- الخطيب البغدادي، الفقيه و المتفقه، ج: 1، ص: 230.

3- السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن (تفسير السمعاني)، ت: ياسر بن ابراهيم ابو غنيم، دار الوطن للنشر، السعودية، ط: 1، 1418هـ-1997م، ج: 2، ص: 425.

4- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص: 314.

5- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج: 4، ص: 322.

6- العثمان محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 18.

7- الكهف: 22.

8- مريم: 34.

قال أبو بكر بن العربي: "أما المراء فهي المجادلة فيها تعلم أنه باطل أو على معنى البدعة [1]".

وورد استعماله –أيضا– فيمن فسد قصده و غرضه من الجدال، قال أبو حامد الغزالي: "المراء طعن في كلام الغير بإظهار خلل فيه من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير وإظهار مزية الكياسة "[2].

3- اللجاج:

أ- تعريف اللجاج لغة:

قال ابن فارس: "لج: اللام والجيم أصل لجيج يدل على تردد الشيء بعضه على بعض، ومن ذلك اللجاج، واللجاج الذي يلجلج في كلامه لا يعرف، واللجة هي الجلبة"[3].

ب- تعريف اللجاج اصطلاحا:

عرفه المناوي بأنه: "التمادي في العناد وتعاطي الفعل المزجور عنه، ومنه لجة البحر: تردد أمواجه"[4].

واللجاج هو ما كان من خصومة بالباطل، قال ابن حزم: "اللجاج هو ما كان على الباطل أو ما فعله الفاعل نصرا لما نشب فيه، وقد لاح له فساده أو لم يلح له صوابه ولا فساده"[5].

يتضح من خلال التعريفات الاصطلاحية السابقة أن اللجاج يحمل معاني مذمومة، كما يدل على العناد والإصرار على الباطل.

4- الخصومة:

أ – تعريف الخصومة لغة:

قال ابن فارس: "خصم: الخاء والصاد والميم أصلان: أحدهما: المنازعة والثاني: جانب وعاء، فالأول الخصم الذي يخاصم...والأصل الثاني: الخصم جانب العدل الذي فيه العروة، ويقال أنه جانب كل شيء خصم،

1- ابن العربي، أبو بكر، قانون التأويل، ت: محمد السليماني، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط: 1، 1406هـ، ص: 675.

2- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج: 3، ص: 115.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص: 201.

4- المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص: 617.

5- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق و الزهد في الرذائل، ت: ابراهيم بن محمد، مكتبة الصحابة، مصر، ط: 1، 1407هـ، ص: 49.

وأخصام العين: ما ضمت عليه الأشفار...والخصم المنازع في جانب"[1].

ب – الخصومة اصطلاحا:

تطلق الخصومة في الشرع على معنيين[2]:

المعنى الأول: تكون الخصومة فيه محمودة، كما ورد عن النبي صل الله عليه وسلم أنه كان إذا قام من الليل يتهجد قال: "اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت واليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت"[3].

المعنى الثاني وتأتي فيه الخصومة مذمومة: كما في قوله تعالى: (بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ)[4].

والاختصام في الاصطلاح: "هو الجدل والاختلاف بالقول"[5].

ويعرفها القانونيون بأنها: "النزاع عندما يعرض على القضاء"[6].

وتطلق الخصومة عند علماء السلف على الجدال بطريقة المتكلمين ويسمونهم أهل الخصومات[7].

قال الإمام أحمد في وصف الجهم بن صفوان[8]: "كان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من أهل الترمذ وكان صاحب خصومات وكلام"[9].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 2، ص: 187.

2- المرجع السابق، ص: 15.

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: التهجد، باب: التهجد بالليل وقوله عز وجل: (وَمِنْ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ) [الإسراء: 79]، ج: 2، ص: 48، رقم: 1120، ومسلم في صحيحه، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه، ج: 1، ص: 532، رقم: 769/199.

4- الزخرف: 58.

5- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 17، ص: 228.

6- الزهاوي، أسامة، الخصومة، مقال نشر على صفحة "مكتب المحامي أسامة الزهاوي"، بتاريخ 2013/09/10 https: //facebook.com

7- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 9، ص: 198.

8- الجهم بن صفوان، أبو محرز الراسبي مولاهم السمرقندي، كان من أهل خراسان من أهل الترمذ، وكان رأس الجهمية، صاحب خصومات وكلام، وكان ينكر الصفات وينزه الباري عنها بزعمه، ويقول بخلق القرآن. (ينظر: المغراوي، موسوعة مواقف السلف في العقيدة، ج: 2، ص: 338، 339).

9- ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، الرد على الزنادقة والجهمية، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 19.

الفرع الثاني: أنواع الجدل.

يعتبر هذا الفرع من الأهمية بمكان لكونه الأصل الذي يبنى عليه حكم الجدل، إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، ودراسة أنواع الجدل، وما تعلق بكل نوع من المصالح أو المفاسد مما ينبني عليه الحكم.

ويمكن إرجاع أشكال الجدل وصوره جميعها إلى نوعين: جدل محمود وجدل مذموم.

أولا: الجدل المحمود: وهو الجدل الذي ينضبط بضابطين:

الأول: أن يكون القصد فيه حسنا، بحيث يقصد صاحبه به إثبات الحق، ودحض الباطل، ولا يقصد الانتصار على المخالف، وإبراز القدرة على اللجاج، ولا الانتصار لدواعي الأنا، وشهوة تعظيم الذات.

ولعله من المناسب أن نذكر أن من أهم المقاصد المشروعة التي تجعل الجدل محمودا –وهو ذو علاقة ببحثنا– السعي إلى إذكاء دافع الفطرة العقلية إلى البحث عن الحقيقة، والسعي إلى اكتساب المعرفة، وهو دافع يتقاطع –في النهاية– مع دوافع الفطرة العقلية والنفسية والسلوكية لا محالة.

الثاني: أن يكون الجدل مما يثمر مصالح معتبرة، ويلتزم آدابا في التعامل مع الآخر مقررة...

ومن تلك الثمرات التي يؤتيها الجدل كل حين بإذن ربه، نصرة للحق ودحضا للباطل، وسعيا إلى مذاكرة العلم فيكون الجدل بذلك قد أشبع فطرة عقلية، مع إشباع دوافع الفطرة الإيمانية بتثبيت حقائق الإيمان الفطرية وتقريرها، وإشباع دوافع الفطرة النفسية –أيضا – بتحقيق ما جبلت عليه النفس من حب الانتصار في تقرير الحق والدفاع عنه...

وإذا أضيف إلى ذلك كله أنه إذا حققنا الالتزام بما ينبغي الالتزام به من آداب الجدل والمناظرة من مراعاة قدر المناظر[1] ومجادلته بالحسنى[2] وتجنب الغضب والضجر[3]وإنصاف المناظر[4]، وغيرها من أصول الأخلاق، كنا بذلك قد أشبعنا دافع الفطرة السلوكية الإنسانية، فيكون الجدل –هنا– محمودا.

ويتخذ الجدل المحمود صورا وأشكالا عدة ترجع جميعها إلى اعتبارين:

1- القرطبي أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت: محي الدين مستو، دار ابن كثير، دمشق، ط: 1، 1417هـ، ج: 1، ص: 127.

2-ابن الحنبلي عبد الرحمان بن محمد، استخراج الجدال من القرآن الكريم، ت: زاهر بن عواض الألمعي، ط: 2، 1401هـ، ص: 42.

3- الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك: دار صادق، بيروت، ط: 1، 1415هـ، ص: 470.

4- القحطاني، عبد الله بن محمد الأندلسي، نونية القحطاني، ت: محمد بن احمد سيد، مكتبة السوادي، جدة، ط: 1، 1409هـ، ص: 40

الأول منهما: ما يحققه من فوائد وأهداف.

والثاني: ما ينبغي الالتزام به من آداب وأخلاق.

1- صور الجدل المحمود باعتبار فوائده:

إذا كان الجدل مما يحقق الأهداف الآنية ويقصد إليها كان جدلا محمودا، من تلك الصور: [1]

أ- الجدل لغرض تمييز الحق من الباطل:

حيث أن المجادلة مجال مهم من مجالات عرض الأقوال وأدلتها، مع مناقشتها، فيحصل بسببه المعارضة بين القولين مع تمحيص أدلة لكل قول، ومناطها، و ينتهي ذلك-عند توفر شروطه- إلى إقامة أقوى القولين وإسقاط أضعفهما، وليس أقوى من الحق.

يقول أبو الوليد الباجي عن الجدل: "هذا العلم من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا؛ لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال، ولولا صحيح الوضع في الجدل لما قامت حجة ولا اتضحت محجة ولا علم الصحيح من القيم ولا المعوج من القيم"[2].

ولقد بين ابن القيم –رحمه الله- أثر الجدل في القطيعة مع الباطل، ونصرة الحق، بل من كل سوء إلى كل خير، فقال: "فالمحاجة والمجادلة إنما فائدتها طلب الرجوع والانتقال من الباطل إلى الحق، ومن الجهل إلى العلم، ومن العمى إلى الإبصار"[3].

ويعتبر تحقيق الجدل لهذه الفائدة استجابة لنداء الفطرة العقلية التي تميل بطبعها إلى التفريق بين الحق والباطل، لتشبع – بعد ذلك – الفطرة الإيمانية التي جبلت على معرفة الحق والميل إلى اعتقاده، بناء على استيقانه بالبرهنة عليه.

ب- تحفيز الفطرة العقلية:

إن المناظرة تنشط الذهن وتجعل صاحبها ينهض لطلب الرقي والاستزادة في تحفيز القوة العقلية في أداء وظيفتها المعرفية.

1- العثمان محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 166 و ما بعدها.

2- الباجي، أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، ص: 8.

3- ابن القيم، بدائع التفسير الجامع لما فسره الإمام ابن القيم، ت: يسري السيد، و صالح الشامي، دار ابن الجوزي، الرياض، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 152.

وهذا واحد من الأهداف التي عقدت من أجله المناظرات واجتهد العلماء في تقرير المسائل على طريقتها، وفي هذا المعنى يقول عمر بن عبد العزيز[1]: "رأيت ملاحاة الرجال تلقيحا لألبابهم"[2].

وقال المزني في فوائد المناظرات: "لا تعدوا المناظرة إحدى ثلاث: إما تثبيت لما في يده أو انتقال عن خطأ كان عليه، أو ارتياب فلا يقدم من الدين على شك"[3].

وقال الراغب الأصفهاني: "فإن الجدال مع ما فيه قد يوقظ الفهم"[4].

وفي تقرير المعنى السابق، و هو دور الجدل في دفع القدرة العقلية على استبصار الحقائق و تحصيل المعرفة، يقول ابن حزم: "العلوم الغامضة كالدواء القوي يصلح الأجساد القوية ويهلك الأجساد الضعيفة وكذلك العلوم الغامضة تزيد العقل القوي جودة وتصفية من كل آفة وتهلك ذا العقل الضعيف"[5].

وليس مسلك الجدل لتقوية القريحة وتثبيت الفطرة العقلية بدعا من الفعل، بل هو منهج سلفنا الأولين من علماء هذه الأمة وربانييها، فقد ثبت أن عمران بن الحصين[6] قال لأبي الأسود الديلي[7]: "أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم، قال: فقال: أفلا يكون ظلماً ؟ قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً، وقلت: كل شيء خلق الله وملك يده، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون، فقال لي: يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحزر عقلك"[8].

1- عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم، أمير المؤمنين أبو حفص الأموي رضي الله عنه، ولد بالمدينة سنة ستين للهجرة عام توفي معاوية، أمه أم عاصم بنت عاصم بن عمر بن الخطاب، كانت وفاته بدير سمعان لعشر بقين من شهر رجب سنة إحدى ومائة، سقاه بنو أمية السم لما شدد عليهم وانتزع كثيراً مما في أيديهم، وصلى عليه يزيد بن عبد الملك، وكانت خلافته سنتين وخمسة أشهر وأربعة شعر يوماً. (ينظر: ابن شاكر، فوات الوفيات، ج: 3، ص: 134).

2- ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم و فضله، دار الكتب الاسلامية، مصر، ط: 2، 1402هـ، ج: 2، ص: 972

3- المرجع نفسه.

4- الراغب الأصفهاني، الذريعة إلى مكارم الشريعة، ص: 259.

5- ابن حزم، مداوات النفوس، ص: 17.

6- عمران بن الحصين، بن عبيد بن خلف، الإمام القدرة، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، أسلم هو وأبوه، وأبو هريرة في وقت سنة سبع، ولي قضاء البصرة، غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم غير مرة، توفي سنة اثنتين وخمسين. (ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 2، ص: 508-512.

7- أبو الأسود الدؤلي ويقال الديلي، قاضي البصرة واسمه ظالم بن عمرو، ولد في أيام النبوة وأسلم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، قال العجلي: ثقة، أول من تكلم في النحو، مات سنة تسع وستين. (ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 4، ص: 82-86).

8- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: كيفية خلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، ج: 4، ص: 2041، رقم: 2650/10.

جـ- مذاكرة العلم:

من طرق حفظ العلم ومناهجه عرض مسائله على أهل العلم، سواء من كان في رتبة المذاكر أو من فوقه، بل حتى من دونه، وذلك بعرض المسائل و أدلتها، وما يرد عليها، و بإيراد الآراء المخالفة والأجوبة عنها، وفي ذلك من تثبيت المعلوم من المعرفة ما فيه، فتتسع بذلك ذاكرة المتناظرين، وترسخ العلوم، ويتجدد حفظ المسائل، لأنها مع المعارضة تزداد ثبوتا ورسوخا في ذاكرة المتناظرين[1]، وفي ذلك كله من تثبيت الفطرة العقلية ما فيه[2].

وكانت المذاكرة عن طريق المناظرة أسلوبا يتخذه الحذاق من علماء هذه الأمة، وكان الإمام أحمد -رحمه الله – يذاكر أصحابه وتلاميذه بالمناظرة –أيضا- وكان يقول للميموني في أجوبته لبعض مسائله: لا تكتب، تعال حتى تناظر"[3].

د- كف أذى المبطلين:

ومن ثمرات الجدل المحمود كف أذى المعاندين المجادلين بالباطل فإنهم إذا جادلهم عالم بالحق فغلبهم، انقطع بذلك أذاهم، وذهبت استطالتهم على أهل الحق[4].

ولا يخفى ما في قطع المعاندين والمكابرين والمبتدعين من تثبيت لمعالم أنواع مختلفة من الفطرة التي جبلت عليها الخلقة الإنسانية، من ذلك ما تشبع به الفطرة النفسية من الميل إلى الدفاع عن دين الله والجهاد في سبيله وحب الانتصار بالحق، وترسيخ لمعالم الفطرة العقدية لما تقام معالم اليقين وتزعزع أركان البدعة، مع هذا فضلا عن كون هذه الفائدة للجدل مما ينظم أصلا من أصول الفطرة العقلية ويزكيها.

يقول القرطبي: "فأما الجدال فيها (يعني آيات الله) لإيضاح ملتبسها، وحل مشكلها، ومقادحة أهل العلم في استنباط معانيها، ورد أهل الزيغ بها وعنها، فأعظم جهاد في سبيل الله"[5].

هـ- التحرر من التقليد:

الأصل في التقليد-خاصة في حق من له القدرة على التحرر فيه- أنه مذموم، خاصة إذا كان هذا التقليد

1- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 169.

2- طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة و مصباح القيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 34، 35.

3- الحسن بن حامد الحنبلي، تهذيب الأجوبة، ت: صبحي السامرائي، عالم الكتاب، بيروت، ط: 1، 1408هـ، ص: 109.

4- ابن تيمية، درء تعارض العقل و النقل، ج: 8، ص: 167.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 292.

سببا في إتباع الباطل، قال تعالى(وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ)[1].

قال ابن حزم: "المقلد راض أنه يغبن عقله"[2].

ويقول ابن تيمية في ذم التقليد: "فإن التقليد لا يورث إلا بلادة "[3].

وإنما اعتبر مقام المقلد مقام نقص لا مقام تمام لكونه لا يتبين من الحقائق، ولا يسعى لإدراك المعارف والعلوم على ما هي عليه، بأن يكون منسجما مع فطرته العقلية، فيحرم بذلك طمأنينة يؤتاها من تدبر بعقله أدلة ما يتبنى من معارف ويتخذ من مواقف.

2- صور الجدل المحمود باعتبار ما ينبغي الالتزام به من آداب و أخلاق:

ينبغي لمن أراد أن يحمد ملكه في الجدل، بأن يحقق الإتباع لقوله تعالى: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) [4] أن يراعي في جداله جملة من الآداب والأخلاق يحدث بمراعاتها اتزانا بين الدوافع الفطرية لديه، فيحقق بذلك انتظاما لدى فطرته بالتدخل فيها ويسلم من أي انحراف يمكن أن يطال تلك الفطرة؛ ومن تلك الآداب:

أ- النية الخالصة

الإخلاص شرط في جميع الأعمال، لذلك يجب أن يقصد من الجدل وجه الله تعالى والبحث عن الحق والحقيقة، والنصح للناس أجمعين، و إذا فسدت نية المتجادلين، أو أحدهما تعطلت الفائدة من الجدل، وتأخرت ثمرته، وآلت إلى اللجاج والخصومة والمشاغبة.

وفي ذلك يقول المزني: "حق المناظرة أنه مراد بها الله عز وجل "[5].

وقال يوسف بن عبد الله ابن الجوزي في الجدل: "أول ما تجب البداية به حسن القصد في إظهار الحق"[6].

1- البقرة: 170.

2- ابن حزم، مداواة النفوس، ص: 74.

3-ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج: 5، ص: 281.

4- النحل: 125.

5- ابن عبد البر، جامع بيان العلم و فضله، ج: 2، ص: 972.

6- يوسف بن عبد الرحمان بن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصلاح، ت: فهد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 1، 1412هـ، ص: 42.

والنية الخالصة في الجدل، كما تعني إخلاص القول والعمل في الجدل لله سبحانه، وإرادة وجهه الكريم، فإنها تعني – أيضا – إرادة النصح لمن يجادلك، يقول الشافعي في ذلك: "ما ناظرت أحدا إلا على النصيحة"[1].

وقال الحافظ بن رجب معلقا على قول الشافعي: "لأن تناظرهم كان لظهور أمر الله ورسوله لا لظهور نفوسهم والانتصار لها"[2].

فلا ينبغي –إذن– لمن شاء أن يحمد جدله أن تفسد نيته، ولا أن يطلب بجدله الظهور والغلبة لنفسه، فإن ذلك كله قد يكون سببا للخذلان، وإن كان مخالفه على الباطل[3].

ب– مراعاة قدر المجادل:

يختلف المجادلون في مستوياتهم وأقدارهم، فلا ينبغي –إذن– لمن يجادل هؤلاء أن يغفل ذلك الاختلاف بينهم والتباين في مستوياتهم، –بل يحسن به– إن أراد أن يوفق في جدله أن يفرق في طريقة تعامله مع مجادله بين العالم ومن دونه، وبين المتحري للحق والمتعنت فيه، فيقبل على العالم والمسترشد، ويعرض عن المتعنت المعاند، ويلين لطالب الحق مالا يلين للمروج للباطل.

ومراعاة أقدار الناس مما دعى إليه الدين الحنيف، قالت عائشة رضي الله عنها: "أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم"[4].

قال أبو العباس القرطبي[5]–رحمه الله–: "ومعنى هذا الحديث: الحَضُّ على مراعاةِ مقادير الناس، ومراتبهم، ومناصبهم، فيعامل كل واحد منهم بما يليقُ بحاله، وبما يلائمُ منصبه في الدينِ والعلمِ والشَّرَفِ والمرتبة؛ فإن الله تعالى قد رتبَ عبيده وخَلْقَه، وأعطى كل ذي حَق حَقَّه، وقد قال صلى الله عليه وسلم: (خيارهم في

1– الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 10، ص: 29.

2– ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن أحمد الحنبلي، الحكم الجديرة بالإذاعة، ت: عبد القادر الأرنؤوط، دار المأمون، دمشق، ط: 1، 1411هـ، ص: 34.

3 – العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 523.

4– رواه مسلم في صحيحه، مقدمة مسلم رحمه الله، (ينظر: مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ج: 1، ص: 5).

5– أحمد بن عمر بن إبراهيم، أبو العباس الأنصاري القرطبي: فقيه مالكي، من رجال الحديث، يعرف بابن المزين، ولد في قرطبة سنة 578هـ–1182م، كان مدرسا بالإسكندرية وتوفي بها سنة 656 هـ–1258م من كتبه "المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم" و"اختصار صحيح البخاري" و "مختصر الصحيحين". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 1، ص: 186).

الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهُوا)[1] "[2].

فمناظرة الأستاذ المعلم لا ينبغي أن تكون بنفس الطريقة التي يناظر بها الأقران من الطلبة وغيرهم، وهذا حفاظا على أقدار العلماء والمعلمين، يقول الجويني: "وعليك بالمحافظة على قدرك وقدر خصمك، وإنزال كل أحد في وجه كلامك معه درجته ومنزلته، فتميز بين النظير وبين المسترشد، وبين الأستاذ، وبين من يصلح لك، ولا تناظر النظير مناظرة المبتدئ والمسترشد... ولا تناظر أستاذينك مناظرة الأكفاء والنظراء، بل تناظر كلا على حقه، وتحفظ كلا على رتبته"[3].

كما ينبغي حفظ أقدار الوجهاء والرؤساء فيخاطبون باللين وبألطف العبارات، ويعدل معهم عن الأمر إلى العرض، وعن المعارضة إلى السؤال، وهكذا[4].

قال ابن القيم: "مخاطبة الرؤساء بالقول اللين أمر مطلوب شرعا وعقلا وعرفا، ولذلك نجد الناس كالمفطورين عليه، وهكذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يخاطب رؤساء العشائر والقبائل"[5].

جـ- المجادلة بالحسنى:

والمجادلة بالحسنى استجابة لأمر الله عز وجل القائل: (ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[6]، ولقد حدد ابن الحنبلي معالم الجدل بالحسنى، وهو تفسير لهذه الآية الكريمة فقال: "الإصغاءُ إلى شُبههم والرفق بهم في حلها ودحضها ويحتمل بترك الغلظة عليهم في حال جدالهم لتكون عليهم الحجة أظهر والجحد منهم أنكد وهي سنة الأنبياء عليهم السلام، مع الأمم عند الدعوة والمجادلة"[7].

ومن مفاسد التوبيخ في الجدل والرد على الآخرين هتك حجاب الهيبة، وحصول الجرأة على الهجوم

1- سبق تخريجه. ص: 197.

2- القرطبي أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ج: 1، ص: 127.

3- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الكافية في الجدل، ت: فوقيه حسين، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، د. ط، 1399هـ، ص: 531.

4- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 825.

5- ابن القيم محمد بن أبي بكر أيوب، بدائع الفوائد، ت: هشام عادل عطا وعادل عبد الحميد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: 1، 1416هـ-1996م، ج: 3، ص: 132.

6- النحل: 125.

7- ابن الحنبلي، استخراج الجدال من القرآن الكريم، ص: 42.

بالخلاف، وتهييج الحرص على الإصرار[1].

د- الاتفاق على الأسس:

لكي يؤتي الجدل أكله ينبغي للمتناظرين أن يرجعا في المسألة التي اختلف فيها إلى كليات ليتم تحرير المسألة المختلف فيها، لإنشاء قاعدة انطلاق تكون محل اتفاق على تلك الكليات، فإنهم إذا تهاونوا في ذلك لم تنتظم المناظرة ولم يمكن إقامة حجة ولا تقرير مذهب[2].

قال الشاطبي: "وإن كان المناظر مخالفا له في الكليات التي ينبني عليها النظر في المسألة؛ فلا يستقيم له الاستعانة به، ولا ينتفع به في مناظرته؛ إذ ما من وجه جزئي في مسألته إلا وهو مبني على كلي، وإذا خالف في الكلي؛ ففي الجزئي المبني عليه أولى؛ فتقع مخالفته في الجزئي من جهتين، ولا يمكن رجوعها إلى معنى متفق عليه؛ فالاستعانة مفقودة"[3].

هـ- تجنب الغضب.

الغضب نار تتقد، فإذا استحكم لهيبها في النفس البشرية طال احتراقها الكيان كله وطغى على العقل فانطمس، وجينها تغيب الحقيقة عن الغضبان، ولذلك نجد المتحايل في مناظرته يسعى إلى استفزاز مناظره ليغضبه حتى يحول بينه وبين كمال معرفته للحق.

قال أبو بكر الطرطوشي[4]: "الغضب عند المناظرة منساة للحجة"[5].

فإذا رام المجادل تحقيق ثمرات الجدل الطيبات فليحذر من أن تصيبه آثار الغضب؛ كالصياح ورفع الصوت، وكل انفعال، قال الباجي في آداب الجدل: "ولا يكثر الصياح حتى يشق على نفسه؛ لأن ذلك يقطعه وينسب منه إلى الضجر"[6].

1- صديق حسن خان، أبجد العلوم، ج: 1، ص: 129.

2- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 540.

3- الشاطبي، الموافقات، ج: 4، ص: 332.

4- محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي، أبو بكر الطرطوشي، ويقال له ابن أبي رندقة: أديب، من فقهاء المالكية، من أهل طرطوشة بشرقي الاندلس، ولد سنة 451هـ-1059م، أقام في الإسكندرية، فتولى التدريس واستمر فيها إلى أن توفي عام 520 هـ - 1126م، من كتبه "سراج الملوك" و "التعليقة" و "بر الوالدين" و "الفتن" و "الحوادث والبدع" و "مختصر تفسير الثعلبي" و "المجالس". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 7، ص: 133).

5- الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك، ص: 470.

6- الباجي أبو الوليد، المنهاج بترتيب الحجاج، ص: 9.

ثانيا: الجدل المذموم.

وردت نصوص كثيرة تدل على ذم الجدل[1]، فإذا عورضت بما يشعر بمدحه من النصوص الأخرى، تبين أنه ثمة نوعين من الجدل، جدل محمود، مضى بحثه، وجدل مذموم، سنحاول في هذه الفقرة بيان ما تعلق به من صور وآفات.

1- صور الجدل المذموم:

أ- الجدل بغير علم:

ورد النهي في الشرع عن القول بغير علم في كل شيء، ويعظم هذا النهي إذا اتخذ القول بلا علم شكل المحاجة التي تفضي في أغلب حالاتها إلى اللجج والخصومة، وربما إلى رد الحق أو عدم استبيانه.

يقول الله عز وجل: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا)[2].

وللآثار السيئة و المفاسد العظيمة الناتجة عن القول بغير علم، جعله الله من أكبر الكبائر فقال سبحانه: (قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)[3].

ولقد أخذ الله أهل الكتاب حين جادلوا بغير علم، فقال لهم (هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)[4].

وفسر القرطبي الآية فقال: "في الآية دليل على المنع من الجدال لمن لا علم له، والحظر على من لا تحقيق عنده"[5].كما ذم الله تعالى المجادلين بغير علم، ونعتهم بصفة التكبر، فقال (الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ الَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ)[6].

1- سنورد تلك النصوص عند بحث حكم الجدل في الفرع الثالث من هذا المطلب.

2- الإسراء: 36.

3- الأعراف: 33.

4- آل عمران: 66.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 4، ص: 108.

6- غافر: 35.

ب–الجدل فيما ما لا سبيل إلى معرفته:

إذا كان الإنسان بفطرته يميل إلى حب الاطلاع، ويسعى إلى اكتساب المعرفة بأساليب ووسائل متعددة، منها الجدل، فإن الذي ينبغي أن يعلم هو أن العقل له حدود في المعرفة ينتهي إليها، و من حاول معرفة ما طوى علمه –من الغيبيات التي لا سبيل إلى معرفتها– بعقله من غير توقيف، فإنه لن يدرك شيئا من علم ذلك، مع ما يمكن أن ينتج عن ذلك من مفاسد، كجلب الشكوك، وتعاظم الحيرة التي قد توصل إلى الزندقة والإلحاد[1].

يقول يحي بن معاذ الرازي: "إن ربنا تعالى أبدى شيئا وأخفى أشياء، وأن المحفوظين بولاية الإيمان حفظوا ما أبدى وتركوا ما أخفى، وذهب آخرون يطلبون علم ما أخفى فهتكوا فهلكوا، فأداهم الترك لأمره إلى حدود الظلال فكانوا زائغين"[2].

ولعل من أهم وسائل إبليس في تضليله وسوسته للناس ليبحثوا فيما لا ينبغي البحث عنه؛ فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول: من خلق ربك؟ فإذا بلغه فليستعذ بالله ولينته"[3].

والإسلام حين يدعو أتباعه إلى الكف عن الخوض فيما لا طاقة لهم به لا يعني أنه يثنيهم عن البحث والتعلم، بل يضع لهم المعالم في طريق ذلك لئلا يضلوا، تماما كما توضع الإشارات في مسالك الناس تهديهم في سيرهم وتوضح لهم المهالك والخطرات، فإذا اعترضت أحدا إشارة تدل على خطورة المسلك وعدم أمنه عد متهورا إن غامر حيث لا قدرة له.

ومن الطرق الوعرات تلك، مسلك البحث في القدر، والجدل فيه، يقول النبي صل الله عليه وسلم:"إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا"[4]، وقال صل الله عليه وسلم:"القدر سر الله؛ فلا تكلفوه"[5].

1- العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 105.

2- الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق، الإبانة عن أصول الديانة، ت: فوقية حسن محمود، دار الأنصارن القاهرة، ط: 1، 1397هـ، ج: 1، ص: 419.

3- سبق تخريجه، ص: 49.

4- أخرجه الحارث في بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث، كتاب: القدر، باب: النهي عن الكلام في القدر، ج: 2، ص: 748، رقم: 742، (ينظر: أبو محمد الحارث، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ت: حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط: 1، 1413هـ – 1992م، ج: 2، ص: 748)

5- رواه الطبراني في المعجم الكبير، ومن مناقب عبد الله بن عباس وأخباره، ج: 10، ص: 260، رقم: 10606، وأورده الآجري في الشريعة، باب ترك البحث والتنقير عن النظر في أمر المقدر كيف؟ ولم؟ بل الإيمان به والتسليم، ج: 2، ص: 940، رقم: 535.

وفي ذلك يقول ابن عبد البر: "وجملة القول في القدر أنه سر الله لا يدرك بجدال ولا نظر ولا تشفى منه خصومة ولا احتجاج"[1].

ولذلك فان التزام حد ما يتاح للعقل البشري البحث فيه هو استجابة لنداء الفطرة –أيضا– لأن الفطرة يتنازعها دافع حب المعرفة والاطلاع، ودافع الشعور بالعجز والقصور.

وبناء عليه كان النهي عن الخوض فيما لا طاقة للعقل به مسلكا من مسالك تنظيم الفطرة وتزكيتها إقرارا لها ومحافظة عليها.

وسبيل ذلك كله التوقف عند نصوص الوحي، دون محض القياس، ومجرد العقول[2]، فمن خالف واسترسل، ضل وتاه في بحار الحيرة، ولم يبلغ إلى ما يشفي فهم النفس، ولا إلى ما يرضي العقل ويطمئن القلب[3].

جـ– جدل التضارب بالنصوص:

الأصل في نصوص الوحي أنها متآلفة غير متخالفة، قال تعالى(أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا)[4].

والأصل في آي الذكر الحكيم –أيضا– أنها محكمة لقوله تعالى: (الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ)[5]، وما ورد في كون بعضها متشابهات في قوله تعالى: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)[6]، فهو اشتباه في حق من خفي عليه علمها[7].

ومن هنا ينبغي التفريق بين من ينظر فيما تعارض بين يديه من نصوص الوحي، ولا تعارض إلا في الظاهر كما ذكر ذلك الشاطبي[8] ليزيل ذلك التعارض وفق القواعد المقررة، وبين من يسعى لبث الشبهات بناء على ضرب بعض نصوص الوحي ببعضها، وهو الجدل المذموم الذي نهى عنه النبي صل الله عليه وسلم،

1- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 3، ص: 139.

2- العثمان حمد بن ابراهيم، أصول الجدل، ص: 40.

3-الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ج: 1، ص: 420.

4- النساء: 82.

5- يونس: 1.

6- آل عمران: 7.

7-ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرسالة التدمرية، ت: محمد السعدي، ط: 1، 1405هـ، ص: 103، و ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم و الحكم، ص: 72.

8- الشاطبي، الموافقات، ج: 4، ص: 129.

عن عائشة رضي الله عنها، قالت: تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما هذه الآية: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)[1] إلى آخر الآية فقالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، أو به، فهم الذين عنى الله تعالى، فاحذروهم"[2].

وقد حدث على عهد النبي صل الله عليه وسلم أن قوما ضربوا كتاب الله بعضه ببعض جدلا و مراء، فنهاهم النبي صل الله عليه وسلم عن ذلك.

فعن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه أن نفرا كانوا جلوسا بباب النبي صلى الله عليه وسلم, فقال بعضهم: "ألم يقل الله كذا وكذا؟ قال: فسمعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فخرج فكأنما فقئ في وجهه حب الرمان، فقال: "بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا القرآن بعضه ببعض؟ إنما هلكت الأمم قبلكم في مثل هذا، فانظروا الذي أمرتم به فاعملوا به، وانظروا الذي نهيتم عنه فانتهوا عنه"[3].

قال ولي الله الدهلوي[4]: "يحرم التدارؤ بالقرآن، وهو أن يستدل واحد بآية، فيرده آخر بآية أخرى طلبا لإثبات مذهب نفسه، وهدم وضع صاحبه، أو ذهابا إلى نصرة مذهب بعض الأئمة على مذهب بعض، ولا يكون جامع الهمة على ظهور الصواب والتدارؤ بالسنة مثل ذلك"[5]، والذي يفهم من قول الدهلوي هو أن الذم –هنا– إنما هو آت من جهة القصد إلى الانتصار للذات والتشفي للأنا، وإظهار الغلبة على الآخر، لا القصد إلى تحقيق الحق، وبيان الصواب، وفي ذلك كله انحراف في الفطرة الإنسانية واضح ينبغي إزالته وتعديله.

وهذا النوع من الجدل لا يضر–فقط– بصاحبه بل يتعدى ضرره إلى غيره، خاصة من ليس لهم في الأدلة نظر، فربما توهموا اختلافا في كتاب الله يؤدي إلى ذهاب حرمته والتجرؤ على رده، ويفضي إلى التشكيك في

1– آل عمران: 7.

2– أخرجه أبو داود في سننه، كتاب: السنة، باب: النهي عن الجدال واتباع المتشابه من القرآن، ج: 4، ص: 198، رقم: 4598.

3– رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، ج: 2، ص: 195، رقم: 6845، وأورده هبة الله بن زيد اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، سياق ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في النهي عن مناظرة أهل البدع وجدالهم والمكالمة معهم والاستماع إلى أقوالهم المحدثة وآرائهم الخبيثة، ج: 1، ص: 129، رقم: 180.

4– أحمد بن عبد الرحيم الفاروقي الدهلوي الهندي، أبو عبد العزيز، الملقب شاه وَلِيُّ الله: فقيه حنفي من المحدّثين، من أهل دهلي بالهند، قيل في وفاته: سنة 1179 هـ، من كتبه "الفوز الكبير في أصول التفسير" و"فتح الخبير بما لابد من حفظه في علم التفسير" و"حجة الله البالغة" و"إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" و"الإرشاد إلى مهمات الأسناد" و "الإنصاف في أسباب الخلاف" و"عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد" و"المسوّى من أحاديث الموطأ". (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 1، ص: 149).

5– الدهلوي، شاه ولي الله عبد الرحيم، حجة الله البالغة، ت: محمود طعمة، دار المؤيد، الرياض، ط: 1، 1418هـ، ج: 1، ص: 389.

متشابهه، وهو المراء في القرآن نفسه الذي حذر منه النبي صل الله عليه وسلم لعظم خطره[1]، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مراء في القرآن كفر"[2]

د- جدل الأغلوطات:

إذا أذن في الجدل لأنه تلبية لدافع فطري في الإنسان يحقق به البحث عن الحقيقة والاستزادة في العلم والانتصار للحق، فإن المبالغة فيه ماحقة هالكة.

ولقد حذر النبي صل الله عليه و سلم من كثرة المسائل، ومن القيل والقال ففي حديث المغيرة بن شعبة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال"[3].

و لكن كثيرا من الناس خاضوا فيما نهوا عنه مما أحدثوه من التنقير في المسائل وتوجيه الإشكالات على الأدلة ثم الاشتغال بحلها والتدقيق بعد ذلك في وضع المقاييس العقلية، ثم خاضوا في أغمض المسائل وأصعبها، وهي التي سماها العلماء بالأغلوطات خائضين بما لا يحتاج إليه، مغشين على عباد الله ثم توسعوا في ذكر ما لم يقع من المسائل، وتجادلوا فيها وتخاصموا، وانشغلوا بذلك مع قلة فائدته وعظيم ضرره[4].

يقول ابن قتيبة في ذلك: " وكان المتناظرون في الفقه يتناظرون في الجليل من الواقع والمستعمل من الواضح وفيما ينوب الناس فينفع الله به القائل والسامع، فقد صار أكثر التناظر فيما دق وخفي وفيما لا يقع وفيما قد انقرض"[5].

وهذا النوع من الجدل إنما ذم لم يسببه من العداوة والبغضاء وتفريق قلوب المتجادلين، قال ابن رجب: "ومن

1- البربهاري، أبو محمد، شرح السنة، ص: 71، 94.

2- رواه أحمد في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ج: 2، ص: 286، رقم: 7835، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: التفسير، ج: 2، ص: 243 ، رقم: 2882، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: فضائل القرآن، باب: من نهى عن التماري في القرآن، ج: 10، ص: 528 ، رقم: 30792، والبزار في مسنده، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، ج: 2، ص: 401 ، رقم: 8009، وقال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على أحاديث المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: قول الله تعالى: (لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا) [البقرة: 273] وكم الغنى، ج: 2، ص: 124، رقم: 1477 ، ومسلم في صحيحه، كتاب: الأقضية، باب: النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة، والنهي عن منع وهات، وهو الامتناع من أداء حق لزمه، أو طلب ما لا يستحقه، ج: 3، ص: 1340 ، رقم: 10/ 1715.

4- العثمان، محمد بن إبراهيم، أصول الجدل، ص: 122.

5- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ت: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ط: 1، 1412هـ-1991م، ص: 18، 19.

فقهاء أهل الرأي من توسع في توليد المسائل قبل وقوعها ما يقع في العادة منها وما لا يقع واشتغلوا بتكلف الجواب عن ذلك وكثرة الخصومات فيه والجدال عليه حتى يتولد من ذلك افتراق القلوب ويستقر فيها بسببه الأهواء والشحناء والعداوة والبغضاء ويقترن ذلك كثيرا بنية المغالبة وطلب العلو والمباهاة وصرف وجوه الناس"[1].

ولهذه المفاسد الناتجة عن جدل الأغلوطات، ورد النهي عنه في قوله صلى الله عليه وسلم: "ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه"[2].

2- آفات الجدل المذموم:

الجدل المذموم يثمر أنواعا من الشرور والآثام والآفات، وهذا سبب من أسباب ذمه، لكون الشيطان ينصب رايته في ميدان المناظرة لأنه يعلم أن دفع الهزيمة من أبرز الدوافع الفطرية الإنسانية، فيوسوس له من خلالها كما وسوس له من خلال دافع حب البقاء —من قبل- فقال له: (هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى)[3]، ولذلك وجب تنظيم هذه الفطرة وإلا انحرفت بالإنسان فصار بدلا من أن يجادل بالتي هي أحسن لنصرة حق أو استزادة علم، ينطلق انطلاق المقاتل يسفك أعراضا ويهدر قيما.

وفي ذلك قال سالم بن يسار[4]: "إياكم والمراء، فإنها ساعة جهل العالم، وعندها يبتغي الشيطان زلته"[5]، وآفات الجدل المذموم كثيرة، نذكر منها:

أ- إثارة الغضب وإذكاء العداوة.

الغضب جمرة من النار يقذفها الشيطان في قلوب العباد، فإذا غلبهم الغضب حملهم ذلك على أنواع من

1- ابن رجب الحنبلي، جامع العلوم والحكم، ص: 98.

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: فرض الحج مرة في العمر، ج: 2، ص: 975 ، رقم: 412 /1337.

3- طه: 120.

4- أبو عبد الله البصري، الفقيه مولى بني أمية، ويقال: مولى طلحة بن عبيد الله قدم دمشق في خلافة عبد الملك، وحدث بها، مولى بنى أمية، وقيل مولى عثمان بن عفان، وقيل مولى طلحة بن عبيد الله، وقيل مولى طلحة الطلحات، وقيل مولى مزينة، ويقال له مسلم سكرة، ومسلم المصبح، مات بالبصرة سنة مئة، (ينظر: ابن منظور الأنصاري، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، ط: 1، 1402 هـ - 1984م، ج: 24، ص: 298، والفاسي، محمد بن أحمد بن علي، العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1998 م، ج: 6، ص: 70).

5 - ابن بطه، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ت: رضا بن نعسان معطي، دار الراية، الرياض، ط: 1، 1409هـ، ج: 2، ص: 496.

الشرور والمنكرات، وللشيطان مسالك عدة يتخذها مدخلا إلى تهييج الغضب في نفوس الضعفاء، ومن أبرز تلك المسالك الجدل واللجاج[1]، والغضب إذا تحكم بعبد –أثناء مجادلته– أسقط هيبته وحط قدره وفسدت أخلاقه، وتأثرت بذلك فطرته السلوكية.

ب– إفساد النية:

الجدل إذا لم يثبت على الحق صاحبه ويكون مخلِص مخلَص من أوسع أبواب الرياء والشرك المبطلين للأعمال، فترى المجادل همه الغلبة والظهور على مخالفه والعلو عليه، وربما انعقد قلبه على رد كل ما يريده مخالفه وإن كان حقا، فيقع المجادل إذا في انحراف في الفطرة كبير؛ إذ يلبي بعض نداءات فطرته العقلية والنفسية على أعظم نداء في الفطرة الإيمانية وهي توحيد الله وعبادته دون سواه، والمجادل في وضعه المتردي رضي بعبادة الشيطان وهواه ووقع في المحذور الكبير إذ خالف أمر ربه ومولاه؛ يقول الله عز وجل في الحديث القدسي: "أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملا أشرك فيه معي غيري، تركته وشركه"[2].

ولذلك كان الربانيون من العلماء والصالحين يتجردون حين يجادلون تجردا تتناغم فيه دوافع الفطرة عندهم بأنواعها، يقول الشافعي رحمه الله: "ما كلمت أحداً قط إلا أحببت أن يوفق ويسدد ويعان وتكون عليه رعاية من الله وحفظ، وما كلمت أحداً قط إلا ولم أبال بيّن الله الحق على لساني أو لسانه"[3].

ولقد نظر طاش كبرى زادة إلى خطر من يجادل لتخجيل الخصم وإردائه، نظرا عميما لاحظ من خلاله انحراف في أنواع من الفطرة الإنسانية التي تدفع حال السواء إلى محبة الخير للإخوان والنصح لهم بدافع الرحمة والرأفة، وخفض الجانب لهم، وستر عيوبهم، والخشية من الله أن يمس بسوء أولياؤه، فيكون المجادل بهذا الانحراف بمثابة من أعلن حربا على ربه، و ذلك ما جعل طاش زادة يقول: "من ناظر لتخجيل الخصم يخشى عليه الكفر"[4].

جـ– فساد الطبع وانحراف الأخلاق:

حين يكون الجدل غير قائم على أسس سليمة من إخلاص النية فيه، ومراعاة أخلاق الإسلام في ممارسته، فإنه يثمر فسادا في نيات المجادلين، وبالتالي في طبائعهم وأمزجتهم؛ فإذا اتبع المجادل هواه، وتسلط عليه

1– البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، مصر، د. ط، د. ت، ج: 1، ص: 181.
2– رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الزهد والرقائق، باب: من أشرك في عمله غير الله، ج: 4، ص: 2289 ، رقم: 2985/46.
3– الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، دار ابن الجوزي، ط:1، 1417هـ-1996م، ج: 2، ص: 26.
4– طاش كبرى زادة، مفتاح دار السعادة، ج: 1، ص: 34.

الشيطان وغلبت عليه شهوته، ونفذت نيران الغضب إلى سويداء قلبه، وعقله انحرفت أخلاقه؛ فترخص في الكذب وتساهل في الغيبة والوقوع في أعراض المسلمين.

قال ابن الجوزي وهو يتحدث عن مفاسد المناظرات: "ومن ذلك ترخصهم فِي الغيبة بحجة الحكاية عَن المناظرة فيقول أحدهم تكلمت مَعَ فلان فما قَالَ شيئا ويتكلم بما يوجب التشفي من غرض خصمه بتلك الحجة"[1].

الفرع الثالث: حكم الجدل.

إن الناظر إلى النصوص الواردة في موضوع الجدل ليبدو له من أول وهلة تعارضها؛ فبعضها يدل على ذمه بظاهره، والآخر يدل على إباحته والرخصة فيه.

والحقيقة أنه لا تعارض بينها؛ فالجدل الذي سيقت النصوص تبيحه هو ذاك المحمود الذي سبق توصيفه في الفرع الثاني من هذا البحث؛ وهو ما كان بإخلاص لتثبيت الحق، وسلك فيه مسلك الأدب؛ والممنوع المحرم هو ما كان عن جهل وسوء أدب وفساد نية وقصد[2].

يقول ابن حزم: "فوجدناه تعالى أثنى على الجدال بالحق وأمر به فعلمنا يقينا أن الذي أمر به تعالى هو غير الذي نهى عنه بلا شك"[3].

أولا: أدلة مشروعية الجدل المحمود.

دل على مشروعية الجدل المحمود أدلة من الكتاب والسنة الإجماع وعمل الصالحات.

1- أدلة الكتاب:

أ- قوله تعالى: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا)[4]، ووجه دلالة الآية على المطلوب لأنها ذكرت أن المشركين يأتون بالحجج الجدلية، فأعلم الله نبيه أنه جاءه بالحق والبيان، وبما هو الأحسن في ضرب المثل والاستدلال[5].

1- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص: 120.
2- ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، ج: 1، ص: 20.
3- المرجع نفسه.
4- الفرقان: 33.
5- ابن تيمية، نقض المنطق، ص: 89.

ب- قوله تعالى: (إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا)[1]، ووجه دلالة الآية على المطلوب في أن مطالبة الشارع بسلطان الحجج في الدعاوى والتنويه به إذن في الجدل[2].

قال ابن القيم: "والمقصود أن الله سبحانه سمى علم الحجة سلطانا لأنها توجب تسلط صاحبها واقتداره فله بها سلطان على الجاهلين"[3].

ت- قوله تعالى: (وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ)[4]، ووجه دلالة الآية على المطلوب في كون الله سبحانه وتعالى قد أثنى على إبراهيم عليه السلام لأخذه بمجامع الحجة ولقطعه للكافرين الضالين، كما دلت الآية على المطلوب في وجه ثان وهو إضافته سبحانه وتعالى الحجة التي آتاها إبراهيم لنفسه تعظيما لشأنها، وحضا على تحصيلها[5].

ث- قوله تعالى: (قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنْ الْعَالِينَ)[6]، وقوله سبحانه (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ)[7]، ووجه دلالة الآيتين في المطلوب في كون الله عز وجل ذكر في الآية الأولى مناظرته لإبليس، وفي الثانية مناظرته للملائكة، وفي ذلك تعليم من الله عز وجل المجادلة في الدين[8].

ج- قوله تعالى: (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[9]، وقوله تعالى: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)[10]، ووجه دلالتهما –وغيرهما من الآيات الدالة على تقرير قواعد الجدل- في كونهما تقفر أن قواعد فن المناظرة، وفيه دليل على جواز الجدل، إذ لو لم يكن جائزا ما قررت قواعده، ولا ضبطت شروطه[11].

1- يونس: 68.

2- ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ج: 1، ص: 59.

3- المرجع نفسه.

4- الأنعام: 88.

5- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 14، ص: 493، والشنقيطي محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 2، ص: 98.

6- ص: 75.

7- البقرة: 30.

8- ابن القيم، بدائع الفوائد، ج: 4، ص: 139.

9- النحل: 125.

10- العنكبوت: 46.

11- ابن القيم، المرجع السابق، ص: 130.

ح- قوله تعالى: (كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ)[1]، ودرجة دلالتها على المطلوب في كونها مدحت علم يوسف الذي قطع به المبطل.وفيها دلالة على مشروعية الجدل[2]

خ- قوله تعالى: (وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ)[3]، ووجه دلالة الآية على المطلوب في كون الله عزوجل امتدح الخصام لإظهار الحق ونصرة الدين[4].

د- قوله تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ اللَّهِ)[5]، وقوله تعالى: (وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ)[6] -وجه دلالة الآيتين- وكل الآيات الدالة على وجوب الدعوة إلى الله ونصرة الدين وحراسة الشريعة أمره بالجدل والمناظرة[7].

2- أدلة السنة:

أ- عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم[8]".

ووجه دلالة الحديث على المطلوب في كون المجادلة والمناظرة من الجهاد باللسان الذي أمرنا به في الحديث[9].

ب- وعن عائشة رضي الله عنها أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "اهجوا قريشا، فإنه أشد عليهم من رشق النبل"، فأرسل إلى ابن رواحة فقال: "اهجهم" فهجاهم فلم يرض، فأرسل إلى كعب بن مالك، ثم أرسل إلى حسان بن ثابت، فلما دخل حسان قال: "قد آن لكم أن ترسلوا إلى هذا الأسد الضارب بذنبه"، ثم دلع[10] لسانه، فجعل يحركه، قال: والذي بعثك بالحق لأفرينهم

1- يوسف: 76.

2- ابن القيم، إعلام الموقعين، ج: 3، ص: 233.

3- النمل: 45.

4-العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، شجرة المعارف و الأحوال و صالح الأقوال والأعمال، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1418هـ، 318.

5- الصف: 14.

6- التوبة: 6.

7- ابن تيمية، الجواب الصحيح عن بدل دين المسيح، ج: 1، ص: 72.

8- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: كراهية ترك الغزو، ج: 3، ص: 10، رقم: 2504، والدارمي في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في جهاد المشركين باللسان واليد، ج: 2، ص: 280، رقم: 2431، و البيهقي في سننه الصغرى، كتاب: السير، ج: 7، ص: 445، رقم: 3517، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الجهاد، ج: 2، ص: 91، رقم: 2427.

9- ابن رجب، الحكم الجديرة بالإذاعة، ص: 28، و بكر أبو زيد، الردود، دار العاصمة، الرياض، ط: 1، 1414هـ، ص: 40.

10- أدلع: فعل أدلع اللسان خرج و استقرض من كثرة كرب أو عطش، أدلع لسانه، أي أخرجه (ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 8، ص: 90).

فري الأديم[1] فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تعجل فإن أبا بكر أعلم قريش بأنسابها، وإن لي فيهم نسبا حتى يخلص لك نسبي"، فأتاه حسان ثم رجع، فقال: يا رسول الله قد خلص لي نسبك، والذي بعثك بالحق لأسلنك منهم كما تسل الشعرة من العجين، قالت عائشة: فسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لحسان: "إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله"[2].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب أن إذن النبي صل الله عليه وسلم- بل أمره- لحسان أن ينافح عن الله و رسوله بالرد على المشركين فيه دلالة على مشروعية الجدل إذا كان منافحة عن الله و رسوله.

ج- عن عبد الله بن عمرو وأبي هريرة رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " يحمل هذا العلم من كل خلف عدو له ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين"[3].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب، في آية الحديث جاء بصيغة الخبر الذي يراد به الإنشاء (الأمر)بمعنى: من حمل هذا العلم فلينف عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، ومما ينفى به ذلك الجدل، فدل على مشروعيته[4].

د- مناظرات النبي صل الله عليه وسلم لغيره منها مناظرته لعبد الله بن الزبعري السهمي[5] حيث أنه لما نزل قوله تعالى: (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ)[6] فقال عبد الله بن الزبعري أما والله لو وجدته –يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم- فسلوا محمدا، كل ما يعبد من دون الله في جهنم مع من عبد، فنحن نعبد الملائكة، واليهود تعبد

1- لأفرينهم بلساني فري الأديم: أي لأمزقن أعراضهم تمزيق الجلد. (ينظر: النووي، شرح النووي على مسلم، ج: 6، ص: 49.)

2- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: فضائل الصحابة رضي الله تعالى عنهم، باب: فضائل حسان بن ثابت رضي الله عنه، ج: 4، ص: 1935 ، رقم: 2490/157.

3- أخرجه الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة في شرح مشكل الآثار، باب: بيان مشكل ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في دفعه ميراث المتوفى في زمنه إلى مولاه الأسفل الذي كان أعتقه،ج: 10، ص: 17، رقم: 3884، وأورده الإشبيلي، في الأحكام الشرعية الكبرى، ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1422هـ - 2001م، ج: 1، ص: 342.

4- العراقي عبد الرحمان بن الحسيني، التقييد و الإيضاح بشرح مقدمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، دمشق، 1401هـ، ص: 138.

5- عبد الله بن الزبعرى السهمي القرشي، وأمه عاتكة الجمحية بنت عبد الله بن عمير، شاعر قريش في الجاهلية، وكان شديداً على المسلمين إلى أن فتحت مكة، فهرب إلى نجران، فقال حسان فيه أبياتاً، فلما بلغته عاد إلى مكة فأسلم واعتذر ومدح النبي صلى الله عليه وسلم، وقد سجل في شعره حادثة الفيل وحرمة مكة ومنعتها وتحدث عن حرب الفجار وبلاء بني المغيرة فيها. (ينظر: كتاب: معجم الشعراء العرب –كتاب تم جمعه من موقع الموسوعة الشعرية- 1633).

6- الأنبياء: 98، 99.

عزيرا، والنصارى تعبد المسيح، فعجب الوليد ومن كان معه في المجلس من قول عبد الله بن الزبعري ورأوا أنه قد احتج وخاصم، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه و سلم، فقال: "كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده، إنهم إنما يعبدون الشيطان، ومن أمرهم بعبادته" وأنزل الله: "إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ)[1] [2].

هـ- إقراره صل الله عليه وسلم للصحابة وهم يتناظرون بين يديه[3].

3- دليل الإجماع:

فقد انعقد الإجماع على مشروعية المناظرة، وما زال العلماء يتناظرون في المسائل لتبيين الحق، واستبيان دقائق مسائل العلم، وقد حكى غير واحد من العلماء هذا الإجماع.[4]

4- دليل عمل الصحابة:

فقد ثبت أن الصحابة جادل بعضهم بعضا، وحصلت بينهم مناظرات لغرض استبيان الحقل إتباعه، وذلك في غير موضع.

من ذلك ما حصل يوم سقيفة بني ساعدة[5]، ومناظرة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لأبي عبيدة في القدر[6]، وغيرها من مناظرات الصحابة بعضهم لبعض.

1- الأنبياء: 101، 102.

2- رواه الطبراني في المعجم الكبير، أبو رزين، عن ابن عباس، ج: 12، ص: 153 ، رقم: 12739.

3-الكتاني، عبد الحي، التراتيب الإدارية، ج: 2، ص: 329.

4- الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ص: 714.

5- ابن حجر، فتح الباري، ج: 12، ص: 155

6- **أ-** عن عبد الله بن عباس: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، خرج إلى الشأم، حتى إذا كان بسرغ لقيه أمراء الأجناد، أبوعبيدة بن الجراح وأصحابه، فأخبروه أن الوباء قد وقع بأرض الشأم، قال ابن عباس: فقال عمر: ادع لي المهاجرين الأولين، فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أن الوباء قد وقع بالشأم، فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجت لأمر، ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقية الناس وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا نرى أن تقدمهم على هذا الوباء، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادعوا لي الأنصار، فدعوتهم فاستشارهم، فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عني، ثم قال: ادع لي من كان ها هنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح، فدعوتهم، فلم يختلف منهم عليه رجلان، فقالوا: نرى أن ترجع بالناس ولا تقدمهم على هذا الوباء، فنادى عمر في الناس: إني مصبح على ظهر فأصبحوا عليه، قال أبوعبيدة بن الجراح: أفرارا من قدر الله؟ فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؟ نعم نفر من قدر الله إلى قدر الله، أرأيت لو كان لك إبل هبطت واديا له عدوتان، إحداهما خصبة، والأخرى جدبة، أليس إن رعيت الخصبة رعيتها بقدر الله، وإن رعيت الجدبة رعيتها بقدر الله؟ قال: فجاء عبد الرحمن بن عوف – وكان متغيبا في بعض حاجته – فقال: إن عندي في هذا علما، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فرارا منه" قال: فحمد الله عمر ثم انصرف"، رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الطب، باب: ما يذكر في الطاعون، ج: 7، ص: 130، رقم: 5729، ومسلم في صحيحه، كتاب: السلام، باب: الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها، ج: 4، ص: 1740، رقم: 2219/97.

ثانيا: أدلة تحريم الجدل المذموم:

وردت أدلة من الكتاب والسنة في منع الجدل المذموم.

1- أدلة الكتاب:

أ- قوله تعالى: (وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ)[1]، ووجه دلالة الآية على المطلوب أنها ذمت موقف المجادلين بغير علم ما جعلتهم أتباعا للشياطين[2].

ب- قوله تعالى: (مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ)[3].

ووجه دلالتها على المطلوب أن الله عز وجل ذم الجدل في آيات الله بغير علم وعده كفر[4].

2- أدلة السنة:

أ- عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "دعوا المراء في القرآن، فإن الأمم قبلكم لم يلعنوا حتى اختلفوا في القرآن، فإن مراء في القرآن كفر"[5].

ففي الحديث دلالة على تحريم الجدل في القرآن و اعتباره كفرا.

= **ب-** عن عروة بن الزبير عن عائشة – رضى الله عنها – زوج النبى- صلى الله عليه وسلم -أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم – مات وأبو بكر بالسنح – قال إسماعيل يعنى بالعالية – فقام عمر يقول والله ما مات رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، قالت وقال عمر والله ما كان يقع فى نفسى إلا ذاك وليبعثنه الله فليقطعن أيدى رجال وأرجلهم، فجاء أبو بكر فكشف عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فقبله قال بأبى أنت وأمى طبت حيا وميتا، والذى نفسى بيده لا يذيقك الله الموتتين أبدا، ثم خرج فقال أيها الحالف على رسلك، فلما تكلم أبو بكر جلس عمر فحمد الله أبو بكر وأثنى عليه وقال ألا من كان يعبد محمدا – صلى الله عليه وسلم – فإن محمدا قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت، وقال (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) وقال (وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِيْن مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ) قال فنشج الناس يبكون – قال –واجتمعت الأنصار إلى سعد بن عبادة في سقيفة بني ساعدة فقالوا منا أمير ومنكم أمير، فذهب إليهم أبو بكر وعمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فذهب عمر يتكلم فأسكته أبو بكر، وكان عمر يقول والله ما أردت بذلك إلا أنى قد هيأت كلاما قد أعجبنى خشيت أن لا يبلغه أبو بكر، ثم تكلم أبو بكر فتكلم أبلغ الناس فقال فى كلامه نحن الأمراء وأنتم الوزراء، فقال حباب بن المنذر لا والله لا نفعل، منا أمير ومنكم أمير، فقال أبو بكر لا، ولكنا الأمراء وأنتم الوزراء هم أوسط العرب دارا، وأعربهم أحسابا فبايعوا عمر أو أبا عبيدة، فقال عمر بل نبايعك أنت، فأنت سيدنا وخيرنا وأحبنا إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فأخذ عمر بيده فبايعه، وبايعه الناس، فقال قائل قتلتم سعد بن عبادة، فقال عمر قتله الله. رواه البخاري في صحيحه، كتاب: أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم: "لو كنت متخذا خليلا"، ج: 5، ص: 6، رقم: 3668.

1- الحج: 3.

2-القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 11، 17.

3- غافر: 4.

4- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 15، ص: 329.

5- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: فضائل القرآن، باب: من نهى عن التماري في القرآن، ج: 6، ص: 142 ، رقم: 30166، وابن بطة، في الإبانة الكبرى، باب: النهي عن المراء في القرآن، ج: 2، ص: 612 ، رقم: 793، والآجري، في الشريعة، باب: ذكر النهي عن المراء في القرآن، ج: 1، ص: 469، رقم: 144.

ب- حديث: " ما ظل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل"[1].

ووجه دلالته على المطلوب أنه صلى الله عليه وسلم حكم بالضلال على قوم شاع فيهم الجدل

ج- حديث: "إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم"[2].

ووجه الدلالة في الحديث، أن النبي صلى الله عليه و سلم عد المخاصم في جدله بغيضا.

يلاحظ من خلال هذه الأدلة –وجمعا بينها و بين النصوص المجيزة للجدل- أن الجدل المذموم هو الذي يقصد به المكابرة والرياء وإرادة التشكيك في الدين والانتصار للباطل، أو ما كان مما يتخذ للإساءة للآخرين والطعن فيهم، وما كان طاغيا في حياة الناس مستغرقا جل أوقاتهم.

و الجدل بهذا المعنى داع إلى تزييف فطر الناس بجميع أنواعها، مفسد للنيات، خادش للإيمان، طاعن في السلوك، دافع للفكرة إلى الطغيان، وللنفس إلى الإنحراف، ولذلك كله وجب ضبطه، وتنظيم فطرة العقل في ممارسته و التعامل معه.

1- رواه الترمذي في سننه، كتاب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة الزخرف، ج: 12، ص: 72 ، رقم: 3562، وابن ماجة في سننه، باب اجتناب البدع والجدل، ج: 1، ص: 19، رقم: 48، وأحمد في مسنده، حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو ويقال: ابن وهب الباهلي، عن النبي صلى الله عليه وسلم،ج: 36، ص: 540، رقم: 22204، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: التفسير، تفسير سورة الزخرف، ج: 2، ص: 486، رقم: 3674.

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: المظالم والغصب، باب: قول الله تعالى: (وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ) [البقرة: 204]، ج: 3، ص: 131 ، رقم: 2457، ومسلم في صحيحه، كتاب: العلم، باب: في الألد الخصم، ج: 4، ص: 2054 ، رقم: 5 /2668.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تنظيما وتزكية.

ندرس في هذا المبحث بعض المسائل المتعلقة بالتدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تدخلا ينظم الفطرة في النوعين، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أحكام اليأس.

المطلب الثاني: أحكام التعدد.

المطلب الأول: أحكام اليأس.

إن لليأس علاقة واضحة بالفطرة الإنسانية؛ حيث إن الإنسان خلق على هيئة يرجو فيها ربه ويطمئن إلى وعده بالرحمة والمغفرة والنصر، وبالمقابل نجد الإنسان ينزع في أصل خلقته وما فطر عليه إلى اليأس مما في أيدي الناس، والشعور بالمهانة والمذلة من جراء الطمع فيما في أيدي الخلق.

وبين هذه المشاعر المتباينة في علاقة الإنسان باليأس والأمل، والقنوط والرجاء نبحث ما تعلق بموضوع اليأس من أحكام.

الفرع الأول: تعريف اليأس.

أولا: تعريف اليأس لغة:

اليأس في اللغة القنوط، وقيل اليأس نقيض الرجاء أو قطع الأمل، يئس من الشيء ييأس ويِيئس والمصدر اليأس، واليآسة، واليأَس، وقد استيأس وأيأسته، وإنه لياِئس ويئس ويؤوس ويؤس والجمع يُؤوس[1].

ثانيا: تعريف اليأس اصطلاحا:

قال العسكري: "اليأس هو انقطاع الطمع من الشيء"[2].

وقال ابن الجوزي: "اليأس هو القطع على أن المطلوب لا يتحصل لتحقيق فواته"[3].

ثالثا: الألفاظ ذات الصلة:

1- القنوط.

أ- تعريفه:

- تعريف القنوط لغة:

أصل مادة قنط يدل على اليأس من الشيء، فالقنوط هو اليأس، وقيل أشد اليأس من الشيء، مصدر قنِط

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 6، ص: 259، 260، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 582، والأزدي، أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد، جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1، 1987م، ج: 1، ص: 238.

2- العسكري، الفروق اللغوية، ج: 1، ص: 436.

3- ابن الجوزي، جمال أبو الفرج عبد الرحمان، نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر، ت: محمد عبد الكريم كاظم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1404هـ-1984م، ج: 1، ص: 633.

يقنِط من باب ضرب، ويقنُط من باب قعد، وقنِط يقنَط من باب تعب، وهو قانط، وقنوط وقنط[1].

- **تعريف القنوط اصطلاحا:**

قال الشوكاني: "القنوط هو الإياس من الرحمة"[2].

وقيل: "القنوط شدة اليأس من الخير"[3].

ب- الفرق بين اليأس والقنوط:

أكثر العلماء على أنهما بمعنى واحد[4].

ويرى بعض العلماء أن بينهما اختلافا، حيث إن القنوط هو أشد اليأس وأتمه[5]، وقيل إن اليأس من منعات القلب والقنوط ظهور آثاره على ظاهر البدن[6].

2- الخيبة:

أ- تعريفها.

- **تعريف الخيبة لغة:**

الخيبة مصدر خاب، الجمع خيْبات وخَيَبَات، وخيب: من الألفاظ الدالة على الإخفاق وعدم نيل المراد، وخيبه الله: خسر وكفر ولم ينل ما طلب[7]، والخيبة فوت الطلب[8].

يقال: خاب الرجل خيبة إذا لم ينل ما طلب، وخيبته أنا تخيبا[9]، وذكر ابن فارس أن لمادة خيب أصل واحد يدل على فائدة وحرمان والأصل قولهم للقدح الذي لا يوري هو خياب، ثم قالوا سعى في أمر فخاب إذا حُرم فلم يفد خيرا[10].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص: 32، وابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 386، والفيومي، المصباح المنير، ج: 2، ص: 517.

2- الشوكاني، فتح القدير، ج: 4، ص: 260.

3- الدمشقي عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، ج: 11، ص: 471، والواحدي أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ت: عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1415هـ-1994م، ج: 3، ص: 47.

4- الطبري، جامع البيان، ج: 20، ص: 102، والزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شكبي، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1408هـ-1988م، ج: 3، ص: 181.

5- ابن عطية، أبو محمد، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج: 3، ص: 366، والنحاس أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، ت: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط: 1، 1409هـ، ج: 6، ص: 314.

6- درويش، محي الدين، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، ط: 4، 1415هـ، ج: 5، ص: 6.

7- العارضي، محمد جعفر محيسن، الدلالة النفسية للألفاظ في القرآن الكريم، أطروحة تقدم بها الطالب لنيل درجة الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وأدابها، كلية الآداب بجامعة القادسية، ص: 176.

8- الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ج: 1، ص: 160.

9- الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج: 1، ص: 123.

10- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص: 122.

- **تعريف الخيبة اصطلاحا:**

عرفت الخيبة بأنها: "الإخفاق وعدم نيل المراد"[1].

ب- الفرق بين الخيبة واليأس.

ذكر الماوردي أن الفرق بين اليأس والخيبة في أن الخيبة لا تكون إلا بعد أمل؛ لأنها امتناع عن نيل ما أمل، أما اليأس فإنه قد يكون قبل الأمل، وقد يكون بعده.

الفرع الثاني: علاقة اليأس بالفطرة.

أولا: الإنسان مفطور على الرجاء في الله واليأس مما في أيدي الناس، جبل الإنسان على معرفة الله، وتعظيمه في قلبه والتحقق بصفاته[2]، فإذا كانت الفطرة الإنسانية هادية إلى معرفة الله، فإن من مقتضيات ذلك أن يكون الإنسان – بفطرته تلك- راجيا فضل الله، واثقا بوعد الله، آملا في رحمته سبحانه آيسا ممن سواه، ذلك لأن معرفة الله تستلزم التحقق من صدق وعده (وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ قِيلًا)[3]، والله وعد بنصر عباده المؤمنين، (وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ)[4]، ووعد بقبول توبة التائبين (إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)[5]، فإذا أيقن الإنسان بفطرته الإيمانية بوعد الله، فإن ما تدل عليه معرفته بالله – بفطرته أيضا- من أنه لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء، وأنه على كل شيء قدير[6]، فإن ذلك كله كفيل بأن يقطع اليأس في قلب المؤمن، ويجعله يعيش الأمل في الله، والرجاء في عفوه وفضله وكرمه.

وتظل فطرة العبد هادية له إلى الرجاء في الله، قاطعة اليأس من روح الله ورحمته ما دامت سليمة من المعارض، لم تخالطها أسباب الانحراف[7]، بل إن الذي شابت فطرته شائبة من الغفلة فيتسلل شعاع اليأس خلالها إلى قلبه، سريعا ما يزول هذا اليأس حين يزال الغبار الذي غشي بصيرة قلبه بمسحة من الاضطرار أو غيره فإذا هو عاقد الأمل في الله وحده: (وَإِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ)[8].

1- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 66.

2- ابن عبد البر، التمهيد، ج: 18، ص: 68.

3- النساء: 122.

4- الروم: 47.

5- الفرقان: 70.

6- ابن القيم، شفاء العليل، ج: 8، ص: 478.

7- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج: 8، ص: 362.

8- الإسراء: 67.

وإذا كان الرجاء في الله فطرة إنسانية؛ فإن الإنسان مفطور – أيضا- بمقتضى ما جبل عليه من عزة في نفسه (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ)[1]، تجعله يأنف من أن يعطي الذلة لمخلوق غيره، وأن يستغني عن أمثاله من البشر، وبمقتضى ميله الفطري إلى أن يستقوي بمن هو الأقوى دون الأدنى، ذلك كله يجعل من الإنسان بفطرته تلك ييأس مما في أيدي الناس، وقد وردت نصوص كثيرة تثبت هذه الفطرة السليمة وتذكر بعهدها الأول، تنهى عن الذلة لغير الله، والطمع في غيره، وهما أهم أسباب التعلق بالبشر، كما تحض على فضل اليأس والاستغناء مما في أيدي الخلق.

يقول صلى الله عليه وسلم: "من أعطى الذل من نفسه طائعا غير مكره فليس منا"[2]، وقال صلى الله عليه وسلم: "من جلس إلى غني فتضعضع له، لدنيا تصيبه، ذهب ثلثا دينه، ودخل النار"[3]، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعلم أصحابه الاستغناء عن الناس، واليأس مما في أيديهم، وعدم سؤالهم شيئا حتى التافه الذي لا يضير[4]، "فكان أحدهم ينزل عن ناقته ليلتقط سوطه ويرفض أن يكلف أحدا مناولته إياه"[5].

ثانيا: اليأس انحراف في الفطرة:

إذا كان الرجاء في الله وعدم اليأس من رحمته من مقتضيات الإيمان، فإن اليأس من آثار الكفر بعد الإيمان، والضلال بعد الهدى، وانطماس البصيرة وانحراف الفطرة[6]، يقول الله عز وجل: (وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ)[7]، وقال سبحانه: (إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ)[8].

قال ابن عطية: "اليأس من رحمة الله وتفريجه من صفة الكافرين"[9].

ويقول البغوي في قوله تعالى: (إذا هم يقنطون): ييأسون من رحمة الله، وهذا خلاف وصف المؤمن فإنه يشكر الله عند النعمة، ويرجو ربه عند الشدة"[10].

1- المنافقون: 8.

2- رواه الطبراني في المعجم الأوسط، من اسمه أحمد، ج: 1، ص: 151 ، رقم: 471.

3- أخرجه البيهقي في شعب الإيمان، في ذكر ما في الأوجاع والأمراض والمصيبات من الكفارات، ج: 12، ص: 374، رقم: 9572، وأورده الأصبهاني في حلية الأولياء، (ينظر: الأصبهاني، في حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج: 8، ص: 23).

4- الغزالي محمد، خلق المسلم، ص: 184.

5- رواه ابن ماجة في سننه، كتاب: الزكاة، باب: كراهية المسألة، ج: 1، ص: 588، رقم: 1837.

6- السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ج: 1، ص: 378.

7- الحجر: 56.

8- يوسف: 87.

9- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 3، ص: 274.

10- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، ط: 4، 1417هـ-1997م، ج: 3، ص: 579.

وإنما عدّ اليائس ضمن الكافرين لكون فطرته التي كانت مصدقة بوعد الله قد انطمست فصارت إلى التكذيب به وبكتابه[1]، وفي ذلك يقول القرطبي: "اليأس من رحمة الله فيه تكذيب القرآن، إذ يقول وقوله الحق: (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ)[2]، وهو يقول لا يغفر له، فقد حجر واسعا، هذا إذا كان معتقدا لذلك، ولذلك قال الله تعالى: (إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ)[3]، وبعد القنوط، قال الله تعالى: (وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ)[4]"[5].

أما الوجه الآخر الذي تبرز فيه الفطرة — حين اليأس– منحرفة، فميل صاحبها إلى الفتور والكسل عن فعل الطاعات، والغفلة عن ذكر الله خلافا لما جبل عليه من التوجه إلى ذلك كله بدوافع فطرية أساسية[6].

يقول ابن حجر: "القانط آيس من نفع الأعمال، ومن لازم ذلك تركها"[7].

كما أن اليأس يظهر انحراف الفطرة السلوكية؛ حيث إن اليأس يدفع إلى الاستمرار في الذنوب والمعاصي، وركوب سيء الأخلاق، وترك أحسنها، الموافقة للفطرة السوية السليمة.

قال أبو قلابة: " الرجل يصيب الذنب فيقول: قد هلكت ليس لي توبة، فييأس من رحمة الله، فينهمك في المعاصي، فنهاهم الله عن ذلك، قال الله تعالى: (إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ)[8]"[9].

والحاصل أن اليأس ما خامر قلبا إلا أفسده، وكان علامة على انحراف في الفطرة الإنسانية التي تنزع إلى معرفة ربها، والتحقق بوعده، والرجاء في عطائه، والأمل في توفيقه ورحمته، يقول ابن القيم، وهو يعدد الكبائر: " الكبائر: ...القنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله... وتوابع هذه الأمور التي هي أشد تحريما من الزنا وشرب الخمر وغيرهما من الكبائر الظاهرة، ولا صلاح للقلب ولا للجسد إلا باجتنابها والتوبة منها، وإلا فهو قلب فاسد، وإذا فسد القلب فسد البدن"[10].

والفطرة الإنسانية يتنازعها في الانحراف المتعلق باليأس جانبان؛ انحرافها حين تيأس من رحمة ربها، وانحرافها حين لا تيأس مما في أيدي الخلق...

1- ابن عطية، المحرر الوجيز، ج: 3، ص: 274.

2- الأعراف: 156.

3- يوسف: 87.

4- الحجر: 56.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 160.

6- الرازي، التفسير الكبير، ج: 21، ص: 391.

7- ابن حجر الهيثمي، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ، ج: 1، ص: 122.

8- يوسف: 87.

9- البغوي، معالم التنزيل، ج: 1، ص: 217.

10- ابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 133.

ولذلك كان من اللازم الإشارة إلى ضرورة تزكية هذه الفطرة وتنظيمها، بما يوافق ما ورد من أحكام الشريعة في حكم اليأس الذي سنبحثه في الفرع التالي:

الفرع الثالث: حكم اليأس.

يتعلق حكم اليأس بنوعيه: اليأس من روح الله، واليأس مما في أيدي الناس.

أولا: حكم اليأس من روح الله:

أجمع العلماء على تحريم اليأس والقنوط من روح الله ورحمته وأنه من كبائر الإثم، وجعله بعض العلماء في الترتيب بين الكبائر بعد الشرك، قبل الكبائر الظاهرة كالزنا[1]...

يقول عبد الله بن مسعود: "الكبائر أربع: الإشراك بالله، والقنوط من رحمة الله، واليأس من روح الله، والأمن من مكر الله"[2].

وقال العدوي: "الإياس من الكبائر"[3].

وينقسم هذا النوع من اليأس من حيث حكمه إلى قسمين[4]:

1- اليأس التام: وهو اليأس من رحمة الله مطلقا، والقنوط من كل فضل يأتي من عند الله، وحكم هذا القسم أنه مخرج من الملة[5].

يقول السعدي – رحمه الله-: "الإياس من رحمة الله من أعظم المحاذير، وهو نوعان: إياس الكفار منها، وتركهم جميع سبب يقربهم منها"[6].

2- يأس العصاة: وهو ما يصيب العصاة من المسلمين من اليأس بسبب كثرة معاصيهم، وهذا النوع من اليأس لا يخرج من الملة ولكنه من كبائر الذنوب[7].

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 160، وابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 133، وابن حجر، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ج: 1، ص: 149، والفهيد، فهد بن سليمان، إحسان الظن بالله والتحذير من اليأس والقنوط، مكتبة ابن القيم، الكويت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 11.

2- الطبري، جامع البيان، ج: 8، ص: 243.

3- العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ت: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1414هـ-1994م، ج: 2، ص: 441.

4- ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 386.

5- السعدي، تيسر الكريم الرحمان، ج: 1، ص: 629.

6- المرجع نفسه.

7- ابن حجر، فتح الباري، ج: 13، ص: 386.

ثانيا: حكم اليأس مما في أيدي الناس:

إذا كان اليأس من رحمة الله وروحه مما يذم وينكر، فإن اليأس مما في أيدي الناس مما يجب ويحمد، بل هو شرط لتحقيق الإخلاص، قال ابن القيم-رحمه الله-: "لا يجتمع الإخلاص في القلب، ومحبة المدح والثناء، والطمع فيما عند الناس، إلا كما يجتمع الماء والنار، و الضب والحوت، فإذا حدثتك نفسك بطلب الإخلاص، فأقبل على الطمع أولا فاذبحه بسكين اليأس، واقبل على المدح والثناء فازهد فيهما زهد عشاق الدنيا في الآخرة، فإذا استقام لك ذبح الطمع والزهد في الثناء والمدح سهل عليك الإخلاص"[1].

ولما كان الإنسان مفطورا على هيئة تمنعه عن التذلل للعباد، وترفعه عن كل وضع يكون فيه محلا للاستعباد، وردت نصوص الشريعة تمدح من وافق فطرته التي خلق عليها، وانسجم مع ملكاته التي تحقق له إنسانيته الكريمة، فقال الله عز وجل مادحا قوما اتصفوا بالعفة في مظهرهم، واستغنائهم عما في أيدي الناس-مع فقرهم وحاجتهم-: (لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاء مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا)[2]، وقال صل الله عليه وسلم: "ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله"[3].

و موافقة للفطرة التي خلق عليها الإنسان من تحققه بالعزة- التي هي من عزة الله- (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ)[4]، وردت بعض الأحاديث؛ منها قول جبريل عليه السلام للنبي صل الله عليه وسلم: "يا محمد، عش ما شئت فإنك ميت، واعمل ما شئت فإنك مجزي به، وأحبب من شئت فإنك مفارقه، واعلم أن شرف المؤمن قيام الليل، وعزه استغناؤه عن الناس"[5]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "من جلس إلى غني فتضعضع له، لدنيا تصيبه، ذهب ثلثا دينه، ودخل النار"[6]، وقوله صل الله عليه وسلم: "من أعطى الذل من نفسه طائعا غير مكره فليس منا"[7].

المطلب الثاني: أحكام التعدد.

1- ابن القيم، الفوائد، ج: 1، ص: 149.

2- البقرة: 273.

3- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الزكاة، باب: لا صدقة إلا عن ظهر غنى، ج: 2، ص: 112، رقم: 1427، و مسلم في صحيحه، كتاب: الزكاة ، باب: فضل التعفف والصبر، ج: 2، ص: 729 ، رقم: 124 /1053.

4- المنافقون: 8.

5- أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، باب: العين، من اسمه عبد الله، ج: 4، ص: 306 ، رقم: 4278، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الرقائق، ج: 4، ص: 360، رقم: 7921.

6- سبق تخريجه، ص: 342.

7- سبق تخريجه، ص: 342.

يبحث هذا المطلب موضوع تعدد الزوجات، وهو موضوع اشتد حوله الجدل بين المسلمين وغيرهم الذين يتخذون – دائما- مثل هذه الموضوعات مادة للهجوم على الإسلام؛ إذ يذكرون التعدد على أنه ممارسة تبدي ميل المسلمين إلى الغريزة الشهوانية، كما يذكرونه في سياق الحديث عن إهانة المرأة ومعاملتها على أنها متاع، وإذا تجاوزنا الحديث عما يثار عن التعدد من شبهات من طرف غير المسلمين، فإن المشتغلين بالفقه وبالفكر الإسلامي أنفسهم إذا تحدثوا عن التعدد تعارضوا في كثير من مسائله، حتى إن بعضهم ينازع في أصل مشروعيته اليوم، على اعتبار أنه ممارسة فرضها واقع تاريخي مضى وانقضى، ولم يعد للتعدد اليوم مبرر يدعو إليه إلا في نطاق ضيق[1].

بينما يذهب آخرون إلى أن الأصل في الزواج التعدد، وأن الزواج بالواحدة هو الاستثناء، ويباح للرجل أن يتزوج ما شاء من النساء ما لم يتجاوز الأربع، شرط أن يعدل ويقدر.

وسنحاول بحث ما تعلق بالتعدد من أحكام ومدى موافقتها لقانون الفطرة من خلال بيان جذور التعدد تاريخيا، وموقف الشريعة الإسلامية منه.

الفرع الأول: التعدد عند الأمم السابقة:

مما يساعد على بيان علاقة التعدد بفطرة الإنسان تتبع جذوره التاريخية؛ لننظر أهو بدعة من السلوك حدثت في حياة الناس قريبا أم أنها نظام ساد عبر عصور التاريخ، فمادة هذا الفرع – إذن- ليست عرضا للتاريخ فحسب بل هي محاولة لتتبع منحنى الظاهرة، وسيرتها لمحاولة الحكم على كونها وضعا صحيا طبيعيا صاحب وجود الإنسان، أم هو حالة مرضية طرأت، ثم تحديد بدايتها – إذن- لنعرف أسبابها، كي نعرض لها علاجا.

والشائع أن التعدد إذا ذكر اليوم ذكر بممارسته لدى المسلمين على أنه انحراف أنتجته أحكام الفقه الإسلامي، وبدعة في الإنسانية يدعو إليها المسلمون.

والحقيقة العلمية والتاريخية التي ينبغي تقريرها هو أن التعدد نظام ساد قبل ظهور الإسلام في شعوب كثيرة؛ متحضرة وغير متحضرة؛ مثل الصينيين والهنود والفرس والمصريين القدماء والعبريين والعرب، والشعوب الجرمانية والسكسونية التي ينتمي إليها سكان أوربا الشرقية والغربية: مثل ألمانيا والنمسا وسويسرا وتشيكوسلوفاكيا والسويد وانجلترا وهولندا والنرويج، ومازال هذا النظام منتشرا في الوقت الحاضر في بلاد

1- منهم د.عدنان إبراهيم. (ينظر: عدنان إبراهيم، تعدد الزوجات وواقع فطرة النساء، مقال بـ: ender-adnanibrahim.blogpost.com).

الهند والصين وإفريقيا[1].

وسنلقي نظرة تاريخية متفحصة على التعدد عند الأمم السابقة:

أولا: التعدد عند اليهود.

لقد عرف اليهود تعدد الزوجات، وتذكر كتب التاريخ أنه كان عندهم نظام طبيعي فأبناء بني إسرائيل وملوكهم عددوا؛ فإبراهيم الخليل عدّد؛ فقد تزوج هاجر أم إسماعيل جد العرب، وسارة أم إسحاق عليهم السلام.

وجمع يعقوب نبي الله بين أختين –ابنتي خاله لأبان– وهم ليا وراحيل، وجاريتين لهما، فكان له أربع حلائل في وقت واحد، وأنجب عليه السلام منهما الأسباط أحد عشر ولدا بالإضافة إلى سيدنا يوسف عليه السلام، ابن راحيل، التي كانت أحب حليلات يعقوب إلى قلبه، وأنجبت له بنيامين بعد يوسف، وكان لأخ يعقوب عيسو – أو عيصو– خمس زوجات، وكان ابنه – ابن عيسو– أليفاز بن عيسو ممن عدّد أيضا، وموسى عليه السلام –أيضا– كان معدّدا، كما عرف عن داود وابنه سليمان أنهما عدّدا[2].

ولقد كثرت عبارات التعدّد عند اليهود في كتابهم (المحرف) من مثل: "إذا كان لرجل امرأتان؛ إحداهما محبوبة والأخرى مكروهة، فولدتا له بنين"[3].

ولعل من دواعي التعدّد عند اليهود دعوة كتابهم المقدس لهم أن يكثروا من نسلهم، ليملؤوا الأرض، فقد ورد في سفر التكوين: "خلق الله الإنسان ذكرا وأنثى، وخلقهم وباركهم الله، وقال لهم: "أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض واخضعوها"[4].

ولقد دعت هذه التعاليم علماء اليهود أن يسنوا قوانين الزواج، وأن يحرضوا عليه، ومن تلك القوانين: " النكاح بنية التناسل ودوام حفظ النوع الإنساني فرض على كل يهودي، ومن تأخر عن أداء هذا الفرض وعاش عزبا بدون زواج، كان سببا في غضب الله على بني إسرائيل"[5].

ثانيا: التعدد عند النصارى:

يزعم بعض النصارى أن التعدّد مما تمنعهم ديانتهم، ويعتبر تفسيرهم لما ورد في إنجيل مرقس: "من بدأ الخليقة

1- وافي علي عبد الواحد، قصة الزواج والعزوبة، نهضة مصر، د.ط، 1987م، ص: 52، والزهراني محمد بن مسفر بن حسين الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام، مكتبة مشكاة الإسلامية، د.ط، د.ت، ص: 3.

2- وافي علي عبد الواحد، قصة الزواج والعزوبة، ص: 52، وبعدها.

3- سفر التثنية، نشر وتوزيع دار مجلة دير القدس، ج: 21، ص: 15.

4- سفر التكوين، نشر وتوزيع دار مجلة دير القدس، ج: 1، ص: 27.

5- عبد الوهاب أحمد، تعدد نساء الأنبياء، ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، ط: 1، 1409هـ، ص: 116.

ذكرا وأنثى خلقهم الله، من أجل هذا يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته، ويكون الاثنان جسدا واحدا، إذ ليسا بعد إثنين، بل جسد واحد، فالذي جمعه الله لا يفرقه الإنسان"[1].

لعل تفسيرهم لهذا النص بأنه منع للتعدد هو الذي جعل بعضهم يذهب إلى القول بمنعه، ولكن هذا الموقف لم يتبنه جميع النصارى؛ فقد ذهب كثير من رجال الدين عندهم إلى القول بإباحة التعدد؛ ومن هؤلاء فرقة الآن نابتست، والمورمون، الذين ظلوا يمارسون التعدد حتى أوائل القرن التاسع عشر[2].

وبعد الحرب العالمية الثانية التي حصدت أرواح ملايين الرجال انطلقت دعوات مفكريهم تدعو إلى إباحة تعدّد الزوجات، وتوسعت هذه الدعوات حين انتشرت الفواحش، وزاد عدد اللقطاء، وممن دعا إلى فتح باب التعدّد بول بيرد وفرديناند دريفوس، ويذكر محمد فؤاد الهاشمي أن الكنيسة ظلت حتى القرن السابع عشر تعترف بتعدّد الزوجات[3].

إذن هكذا يتبين أن الإسلام لم يبتدع نظام التعدّد بل سبقته إليه الديانات السابقة.

الفرع الثاني: التعدّد في الشريعة الإسلامية.

التعدد في الشريعة الإسلامية نظام تشريعي له حقيقته التي تميزه عن غيره من ممارسة التعدد قديما؛ لكون الإسلام قد ضبط هذا التعدد بضوابط، وجعل له أحكاما نحاول إبرازها في الفقرات الآتية:

أولا: مشروعية تعدد الزوجات في الإسلام.

ورد تشريع تعدد الزوجات في القرآن الكريم في آيتين من سورة النساء؛ في قوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَّا تَعُولُوا)[4]، وقوله تعالى: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)[5].

ولقد دلت الآيتان على إباحة التعدد في الزواج إلى أربع نسوة كحد أقصى، بشرط العدل بين النساء، فإن خاف عدم العدل حرُم عليه التعدد، ودل قوله تعالى: (ألا تعولوا) على اشتراط القدرة على الإنفاق لكونها تدل على هذا المعنى في أحد تفسيريها[6].

1- عبد الوهاب أحمد، تعدّد نساء الأنبياء، ص: 146.

2- زناتي محمود سلام، النظم القانونية الإفريقية وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1386هـ- 1966م، ص: 101.

3- الهاشمي محمد فؤاد، الأديان في كفة الميزان، دار الحرية للصحافة والطباعة، د.ط، 1986م، ص: 109.

4- النساء: 3.

5- النساء: 129.

6- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 5، ص: 77.

وأفادت الآية الثانية أن العدل المشروط هو العدل المادي، أما الميل النفسي فإنه من غير المقدور تحقيق العدل فيه، وإنما يجب على الزوج ألا ينصرف كليته عن زوجته فيذرها كالمعلقة، فلا هي ذات زوج ولا هي مطلقة.

وحمل الآية الثانية على هذا المعنى هو الذي يزيل التعارض – الذي لا ينبغي أن يرد مثله- بينها وبين الآية الأولى؛ إذ لا يعقل أن يبيح الله تعالى تعدّد الزوجات ثم يعلقه بشرط مستحيل لا يقدر على تحقيقه أحد[1]، كما يوجه الآية الثانية إلى هذا المعنى من يذهب إلى القول بمنع التعدد[2].

ولو كانت الآية الثانية شرطا مانعا من التعدد من أصله، فما معنى ورود النهي عن الجمع بين الأختين في قوله تعالى: (... وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ)[3]، وفي نهيه صلى الله عليه وسلم: "عن أن تنكح المرأة على عمتها أو العمة على ابنة أخيها، أو المرأة على خالتها أو الخالة على بنت أختها"[4].

وإذا كان بعض الباحثين[5] يذهب إلى أن قوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً)[6] دالة على أن الأصل في الزواج التعدد، وفهم ذلك من كون الاقتصار على واحدة مشروطا بخوف عدم العدل، وذهب آخرون إلى أن الآية دالة على أن الأصل واحدة، والتعدد الاستثناء[7]، وفهم ذلك من قوله تعالى: (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ)[8]، فإن الذي يبدو – والله أعلم- أن الآية لا دلالة فيها على شيء من ذلك، إنما هي دالة –فقط- على إباحة التعدد، ذلك لأنها وردت في سياق الحديث عن وضع قائم في عهد النبوة، فقد جاء عن عائشة رضي الله عنها أن الناس كانوا يتحرجون من زواج اليتيمات في حجورهم، فقد تكون المرأة في حجر الوصي عليها، فيخاف إن فعل ألا يقوم بحقها، فنزلت هذه الآية ترشد الأوصياء على اليتامى، القيمين على يتيمات يريدون الزواج منهن، من خاف منهم ألا يعدلوا في

1- ابن كثير، تفسير ابن كثير، ص: 430.

2- العطار عبد الناصر، تعدد الزوجات، دار البستاني للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1396هـ، ص: 279-236.

3- النساء: 23.

4- رواه الترمذي في سننه، أبواب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، ج: 3، ص: 425، رقم: 1126، والبيهقي في سننه الكبرى، كتاب: النكاح، باب: ما جاء في الجمع بين المرأة، وعمتها وبينها وبين خالتها، ج: 7، ص: 267، رقم: 13948.

5- الزهراني، تعدد الزوجات في الإسلام، ص: 10.

6- النساء: 3.

7- العطار، عبد الناصر، تعدد الزوجات، ص: 279.

8- النساء: 3.

حقها أن يتزوج ما شاء – بالعدد الذي ذكر– من غيرهن[1].

ثم لو كان الأصل في الزواج هو التعدد كما يذكر من فهم الآية على ذلك، لوجب أن يكون عدد النساء أضعاف عدد الرجال، أو ضعفه على الأقل، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "... ولو كان ما يقوله هؤلاء صحيحا يعني أن الأصل في الزواج التعدد لوجب أن يكون عدد النساء على الأقل ضعف عدد الرجال أو أربعة أضعاف عدد الرجال، إنما الواقع الذي يشهد به هذا النظام الكوني أن عدد الرجال والنساء متساو أو متقارب"[2].

والذي ينبغي أن يعرف –كحقيقة– عن التعدد في الإسلام هو أن أهم سمة في تشريع التعدد هو الضبط؛ بمعنى أن الإسلام وجد الناس يعددون في زيجاتهم بلا حساب، فضبط هذا التعدد أولا من حيث العدد فجعل أقصاه أربعة، كما حدد له شروطا لا ينبغي الأخذ بالتعدد بدونها.

ثانيا: شروط تعدد الزوجات في الإسلام.

جعلت الشريعة الإسلامية للتعدد شروطا لا يشرع التعدد إلا بتوفرها، وهي:

1- **العدد:**

سبق معنا في الفرع السابق أن التعدد كان قائما في الديانات السابقة، وكان مباحا قبل ظهور الإسلام، وكانت اليهودية والديانات الوضعية مثل الوثنية والمجوسية والبوذية تبيح التعدد من غير تحديد عدد، ولا كان نظام التعدد الذي كانت القبائل العربية تمارسه يعرف ضوابط تحدّه، وثمة عدة شواهد على وجود التعدد غير المنضبط بعدد عند العرب، منها:

أ- روي عن قيس بن الحارث[3] أنه قال: أسلمت وعندي ثمان نسوة، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم، فقال: "اختر منهن أربعا"[4].

1- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 2، ص: 208.

2- القرضاوي، يوسف، تعدد الزوجات. http: www.qardaoui.net/new/index.php

3- قيس بن الحارث بن جدار الأسدى، و يقال الحارث بن قيس، جد قيس بن الربيع الأسدى، كان ممن وفد على النبي صلى الله عليه وسلم من بني تميم وسكن البصرة بعد ذلك، روى عنه حميضة بن الشمردل، قال ابن حبّان: قيس بن الحارث الأسدي له صحبة. (ينظر: ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، ج: 5، ص: 349، ابن عبد البر أبو عمر، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ج: 3، ص: 1284).

4- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الطلاق، باب: في من أسلم وعنده نساء أكثر من أربع أو أختان، ج: 2، ص: 273، رقم: 2241، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، ج: 1، ص: 628 ، رقم: 1952، والطبراني في المعجم الكبير، قيس بن الحارث الأسدي، ويقال: الحارث بن قيس، ج: 18، ص: 359، رقم: 922، والبيهقي في سننه، كتاب: النكاح، باب: عدد ما يحل من الحرائر والإماء، ج:7 ، ص: 241، رقم: 13846.

ب- وروي أن غيلان بن سلمة الثقفي[1] أسلم وتحته عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: "اختر منهن أربعا وفارق سائرهن"[2].

جـ- وروي عن نوفل بن معاوية[3] أنه قال: أسلمت وتحتي خمس نسوة فسألت النبي صلى اله عليه وسلم فقال: "فارق واحدة وأمسك أربعا"[4].

إذن كان تحديد العدد بأربع أول مظاهر ضبط الإسلام للتعدد، ولقد دلت هذه الأحاديث على كون أربع نسوة أقصى حد يمكن أن يبلغه المعدّد، كما دل على ذلك أيضا قوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ)[5]، ووجه دلالة الآية على المطلوب في قوله (مثنى وثلاث ورباع) وتعني: اثنتين أو ثلاثة أو أربعة.

ولقد اتفق علماء اللغة على أن هذه الكلمات من ألفاظ العدد، وتدل كل واحدة منها على المذكور من نوعها، فمثنى تدل على اثنتين اثنتين، وثلاث تدل على ثلاثة ثلاثة، ورباع أربعة أربعة حسب ما تريدون[6].

قال الزمخشري: "ولما كان الخطاب للجميع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما أراد من العدد، كما تقول للجماعة: اقتسموا هذا المال، وهو ألف درهم، درهمين درهمين، وثلاثة ثلاثة، وأربعة أربعة، ولو أفردت لم يكن له معنى؛ أي لو قلت للجميع: اقتسموا هذا المال الكثير درهمين، لم يتضح الكلام، فإذا قلت درهمين درهمين كان المعنى أن كل واحد يأخذ درهمين فقط لا أربعة دراهم"[7].

1- غيلان بن سلمة الثقفي، حجازي ذِكْرُهُ في حديث عبد الله بن عمر، روى عنه بِشْرُ بن عاصم الثقفي، ومولاه نافع أبو السائب، وعروة بن غيلان، حكيم شاعر جاهلي، كان أحد وجوه ثقيف، وفد قبل الإسلام على كِسْرى فسأله أن يبني له حصنا في الطائف، وقد أسلم زمن الفتح. (ينظر: الأصبهاني أبو نعيم، معرفة الصحابة، ت: العزازي عادل بن يوسف، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1419 هـ - 1998م، ج: 4، ص: 2270، و الذَهَبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ج: 2، ص: 163).

2- رواه مالك في الموطأ، كتاب: النكاح، باب: جامع الطلاق، ج: 4، ص: 844، رقم: 2179، والبيهقي في سننه، كتاب: النكاح، باب: من يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة ج: 7، ص: 296، رقم: 14046، والدارقطني في سننه، كتاب: النكاح، باب: المهر، ج: 4، ص: 405، رقم: 3686، وأورده الألباني في صحيح موارد الظمآن، ج: 1، ص: 512.

3- نوفل بن معاوية بن عروة (أو عمرو) الديليّ الكناني: معمر، من الصحابة، له أحاديث، شهد بدرا والخندق مع المشركين، وكان له ذكر ونكاية، ثم أسلم وشهد الفتح وحنينا والطائف، ونزل المدينة، وتوفي بها في زمن يزيد بن معاوية، عن مائة سنة، على ما قيل، ويقال إنه عمّر فى الجاهلية ستين سنة، وفى الإسلام ستين سنة. (ينظر: الفاسي تقي الدين، العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، ج: 6، 169).

4- رواه البيهقي في سننه الصغرى، كتاب: النكاح، باب: نكاح المشرك ، ج: 3، ص: 51 ، رقم: 1911، وأورده البغوي، أبو محمد في شرح السنة، كتاب: النكاح، باب: المشرك يسلم وتحته أكثر من أربع نسوة أو أختان، ج: 9، ص: 90، رقم: 2289).

5- النساء: 3.

6- الطبري، مجمع البيان، ج: 7، ص: 544، 546.

7- الزمخشري، الكشاف، ج: 2، ص: 15.

فليس في هذه الآية –إذن– دلالة على كون العدد المباح في التعدد تسع زوجات، كما قال بعضهم زاعمين أن الكلمات مثنى وثلاث ورباع الواردة في الآية ألفاظ مفردة معدول بها عن أفراد مفردة، وأن الواو الموجودة بينهما للجمع؛ فيكون المعنى اثنين وثلاثا وأربعا ومجموعها يساوي تسعة.

أو كما قال البعض الآخر أن هذه الآية تفيد إباحة الجمع إلى ثماني عشر زوجة، ذلك أن الكلمات مثنى وثلاث ورباع ألفاظ مفردة معدول بها عن ألفاظ مكررة، وأن الواو بينهما للجمع، فيكون المعنى – عندهم– فانكحوا ما طاب لكم من النساء اثنين اثنين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا ويكون المجموع ثماني عشر[1].

يقول القرطبي – رحمه الله–: "اعلم أن هذا العدد: مثنى وثلاث ورباع لا يدل على إباحة تسع كما قال من بعد عن الكتاب والسنة، وأعرض عما كان عليه سلف هذه الأمة أو زعم أن الواو جامعة، وعضد ذلك بأن النبي صلى الله عليه وسلم نكح تسعا وجمع بينهم في عصمته، والذي صار إلى هذه الجهالة، وقال هذه المقالة الرافضة وبعض أهل الظاهر، وذهب بعضهم إلى أقبح من ذلك فقالوا بإباحة الجمع بين ثماني عشر، وهذا كله جهل باللسان والسنة، ومخالفة لإجماع الأمة، إذ لم يسمع أحد من الصحابة والتابعين أنه جمع في عصمته أكثر من أربع"[2].

ويذهب بعض العلماء إلى بيان أوجه الحكمة في الاقتصار على أربع دون سواه، يذهبون في ذلك مذاهب مختلفة؛ بعضهم يرجع ذلك إلى الدافع الفطري النفسي الذي يدفع الرجل إلى اختيار المرأة للزواج، وبعض يرجعه إلى ما جبلت عليه المرأة نفسها في أصل تكوينها وخلقتها[3].

وذلك كله من الاجتهاد الذي لا ينبني على استدلال صحيح صريح ولا على حقائق علمية قطعية.

2– النفقة:

1– الزاهري، محمد بن مسفر، تعدد الزوجات في الإسلام، ص: 27.

2– القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 17، ص: 20.

3– الزاهري، محمد بن مسفر، تعدد الزوجات في الإسلام، ص: 28–30، وابن القيم، محمد بن أبي بكر، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، على هامش أعلام الموقعين، ت: زائد بن أحمد النشري، مجمع الفقه الإسلامي جدة، ط: 1، 1428هـ، ج: 2، ص: 204، والعقاد محمود عباس، المرأة في القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت، ص: 85.

وهذا الشرط متعلق بأصل الزواج، فمن لم يملك ما ينفقه على من يود الزواج منها من طعام وشراب وكسوة، ومسكن فلا يجوز له الإقدام على الزواج، ودليله قوله صلى الله عليه وسلم: "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"[1].

وبناء عليه فإن من عجز عن الإنفاق على أكثر من واحدة، لا يحل له شرعا أن يتزوج بأخرى، والنفقة على الزوجة واجبة بالإجماع[2]، ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن، وطعامهن"[3]، وكذا قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن حق الزوجة على زوجها: "تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت"[4]، وفي حجة الوداع قال النبي صلى الله عليه وسلم: "واتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف"[5].

3- العدل بين الزوجات:

يشترط لإباحة التعدد العدل بين الزوجات، لقوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ)[6].

والعدل الذي هو شرط لإباحة التعدد هو ما يمكن للرجل تحصيله من التسوية بين الزوجات في الإنفاق، والمبيت[1]، والمعاملة بما يليق لكل واحدة، أما ما تعلق بالمشاعر التي ليس للمرء قدرة على التحكم فيها فلا تدخل تحت هذا الشرط، إذا لا يكلف العبد إلا بما يقدر عليه[2] لقوله

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: من لم يستطع الباءة فليصم، ج: 7، ص: 3، رقم: 5065، ومسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: استحباب النكاح لمن تاقت نفسه إليه ووجد مؤنة، ج: 2، ص: 1018 ، رقم:1400/1.

2- ابن قدامة، المغني، ج: 7، ص: 564.

3- رواه الترمذي في سننه، أبواب النكاح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في حق المرأة على زوجها، ج: 3، ص: 467، رقم: 1163، والنسائي في سننه، كتاب: عشرة النساء، باب: كيف الضرب، ج: 8، ص: 264، رقم: 9124، و ابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: حق المرأة على الزوج، ج: 1، ص: 594، رقم: 1851.

4- رواه النسائي في سننه، كتاب: عشرة النساء، باب: تحريم ضرب الوجه في الأدب، ج: 8، ص: 266، رقم: 9126، وأبو داود في سننه، كتاب: النكاح، باب: في حق المرأة على زوجها، ج: 2، ص: 244، رقم: 2142، وأحمد في مسنده، حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده رضي الله تعالى عنه، ج: 5، ص: 3، رقم: 20036، والبيهقي في سننه، كتاب: النكاح: باب: لا يضرب الوجه ولا يقبح ولا يهجر إلا في البيت، ج: 7، ص: 305، رقم: 14556.

5- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحج، باب: حجة النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 2، ص: 886، رقم: 1218/147.

6- النساء: 3.

تعـالى:(لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا)[3]، وقوله سبحانه: (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ)[4]، والمراد —هنا- بالعدل الذي لا سبيل إليه، العدل في المحبة والعواطف والمشاعر، لأن هذا شيء لا يملكه الإنسان[5]، والقلوب ليست ملكا لأصحابها يخضعونها لإراداتهم، وإنما هي بين أصبعين من أصابع الرحمان يقلبها كيف يشاء[6].

ولقد كان النبي صلى الله عليه وسلم وهو أعلم الناس بدينه، وأقدرهم على التحكم في مشاعره، وأحرصهم على تحقيق العدل بين زوجاته، كان يرفع دعواته إلى السماء، يقول: "اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما تملك ولا أملك"[7].

وفي حالة حصول شيء من الميل القلبي لدى الرجل إلى إحدى زوجاته لسبب قهره إلى الميل إليها، فلا يحل له أن يبالغ في الميل حتى يذر غيرها معلق- أو معلقات- بحيث تصير كمن ليست زوجة ولا هي مطلقة بسبب الإعراض عنها، فالمقدم — إذن- على الزواج مع علمه أنه غير قادر على العدل فيما ذكر اشتراطه في حقيقة العدل، فهو آثم، كونه أقبل على عمل لا قبل له به، يدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم: "إذا كان عند الرجل امرأتان، فلم يعدل بينهما، جاء يوم القيامة، وَشِقُّهُ سَاقِطٌ"[8].

1- المبيت: هو أن يخصص الزوج لكل زوجة من زوجاته ليلة أو أكثر، يبيت معها في مسكنها إن كان لها مسكن خاص بها أو في حجرتها الخاصة بها، ويتساوى في ذلك الصحيحة والمريضة والحائض والنفساء؛ لأن القصد من المبيت الأنس الذي يحصل منه، والسنة في المبيت أن يكون لكل زوجة ليلة واحدة مع يومها، ويجوز أن يجعل القسم ليلتين أو ثلاثا ثلاثا، ولا يجوز الزيادة على ثلاث ليال إلا برضا زوجاته.

وإذا سافر الزوج سفرا يحتاج معه إلى مرافقة إحدى زوجاته، فإن له اختيار من يريد أن ترافقه، إن رضيت الأخريات باختياره وإلا قرّع بينهن.

وإذا تزوج الرجل بامرأة أخرى فإن كانت بكرا أقام معها سبعة أيام، وإن كانت ثيبا أقام معها ثلاثة أيام، (ينظر: الشامي، صالح أحمد، جامع الأصول التسعة من السنة المطهرة، المكتب الإسلامي، ط: 1، 1435هـ، 2014م، ج: 11، ص: 15، وابن حجر، فتح الباري، ج: 9، ص: 313.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 1، ص: 582.

3- البقرة: 286.

4- النساء: 129.

5- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 1، ص: 582.

6- إشارة إلى الحديث: "إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، كقلب واحد، يصرفه حيث يشاء"، أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب: القدر، باب: تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، ج:4، ص: 2045، رقم: 2654/17.

7- رواه الترمذي في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء فى التسوية بين الضرائر، ج: 4، ص: 466، رقم: 1170، و النسائي في سننه، كتاب: عشرة النساء، باب: ميل الرجل إلى بعض نسائه دون بعض، ج: 8، ص: 150، رقم: 8840، و أبو داود في سننه، كتاب: النكاح، باب: في القسم بين النساء، ج: 2، ص: 242، رقم: 2134، وابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب: القسمة بين النساء، ج: 1، ص: 633، رقم: 1971، وأحمد في مسنده، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، ج: 6، ص: 144، رقم: 25154، والبيهقي في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء فى قول الله عز وجل (وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ)، ج: 7، ص: 298 ، رقم: 15142، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: النكاح، باب: أما حديث سالم، ج: 2، ص: 204، رقم: 2761.

8- رواه الترمذي في سننه، كتاب: النكاح، باب: ما جاء فى التسوية بين الضرائر، ج: 4، ص: 467، رقم: 1171، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: النكاح، باب: أما حديث سالم، ج: 2، ص: 203 ، رقم: 2759، وقال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه. (ينظر: الحاكم، المستدرك، ج: 2، ص: 203).

وللزوجة التي فرط في حقها أن تطلب الطلاق، فإن استجاب الزوج فبها، وإلا أجبر الزوج على طلاقها، لقوله تعالى: (فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ)[1]، فإن أبى أن يطلق طلق القاضي عنه[2].

4- عدم الجمع بين الأختين:

فقد ورد في كتاب الله عز وجل ما يدل على عدم جواز أن يجمع الرجل في عصمته بين الأختين فقال سبحانه: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمْ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا)[3]، وأكدت السنة هذا الحكم؛ حيث ورد الحديث الشريف عن أبي خراش الرعيني[4]، عن الديلمي[5] قال: قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي أختان تزوجتهما في الجاهلية، فقال: "إذا رجعت فطلق إحداهما"[6].

والجمع بين الأختين حرام بالإجماع، سواء كانتا شقيقتين، أو من أب أو من أم، ويستوي في الحكم النسب والرضاع[7]، وإذا كان الجمع بين الأختين حراما فإن الجمع بين المرأة وأمها، أو الأم وابنتها يكون من باب أولى حراما[8].

1- البقرة: 231.

2- ابن حجر، فتح الباري، ج: 9، ص: 313.

3- النساء: 23.

4- أبو خِرَاشٍ الرُّعَيْنِيُّ وهو الْمُدَلِّي، من الطبقة الوسطى من التابعين. (ينظر: الأصبهاني أبو نعيم، معرفة الصحابة، ج: 5، ص: 2874)، قال الحافظ المزي روى عنه: أبو وهب الجيشاني، وروى له ابْن ماجه، وقد كتبْنا حديثه في ترجمه فيروز الديلمي (ينظر: الحافظ المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ت: معروف بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1400 – 1980م، ج: 33، ص: 278).

5- فيروز الديلميّ، أبو الضحاك: فارسي الأصل، من أبناء الذين بعثهم كسرى لقتال الحبشة، كان يقال له "الحميري" لنزوله بحمير، ومحالفته إياهم، وفد على النبي صلّى الله عليه وسلّم وروى عنه أحاديث، وعاد إلى اليمن، فأعان على قتل الأسود العنسيّ، ووفد على عمر في خلافته، ثم سكن مصر، وولاه معاوية على "صنعاء" فأقام بها إلى أن توفي عام 53 هـ. (ينظر: الزركلي خير الدين، الأعلام، ج: 5، ص: 164، وابن عبد البر، الاستيعاب، ج: 3، ص: 1264).

6- ابن ماجة في سننه، كتاب: النكاح، باب: الرجل يسلم وعنده أختان، ج: 1، ص: 627، رقم: 1950، و الطبراني في المعجم الكبير، فيروز الديلمي، ج: 18، ص: 328، رقم: 844، وابن أبي شيبة في مصنفه، كتاب: النكاح: باب: ما قالوا في الرجل يسلم وعنده أختان، ج: 4، ص: 317، رقم: 17466.

7- ابن حجر، فتح الباري، ج: 9، ص: 160.

8- البخاري، صحيح البخاري، ج: 2، ص: 1965، وونيس علي، تعدد الزوجات شريعة دائمة وسنة باقية، الألوكة، د.ط، 1437هـ، 2016م، ص: 22.

ثم جاءت السنة النبوية تنشئ تشريعا يمنع الرجل بمقتضاه أن يجمع بين المرأة وعمتها، وبين المرأة وخالتها، وبين العمة وبنت أخيها، وبين الخالة وبنت أخيها، وذلك في أحاديث منها:

أ- عن جابر[1] رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى أن تنكح المرأة على عمتها أو خالتها "[2].

ب- عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تنكح المرأة على عمتها، أو العمة على ابنة أخيها، أو المرأة على خالتها، أو الخالة على بنت أخيها"[3].

جـ- وجاء في بعض الروايات تحريم الجمع بين العمتين أو الخالتين[4].

وعلى العموم فإنه يحرم على الرجل أن يجمع في عصمته بين امرأتين بينهما رحم حرمة.

1- جابر بن عبد الله بن عمر بن حرام السلمي الخزرجي الأنصاري، شهد بيعة العقبة الثانية مع أبيه وهو صبي، لم يتخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة قط بعد بدر وأحد، كان كثير العلم، كانت له حلقة علم في المسجد النبوي، وكان الناس يأخذون عنه العلم حيثما وجدوه، ويعتبر من المكثرين من الرواية. توفي رضي الله عنه في المدينة سنة أربع وسبعين للهجرة (74هـ). (ينظر: ابن الأثير، أسد الغابة، ج: 1، ص: 351، 352).

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: لا تنكح المرأة على عمتها، ج: 7، ص: 12، رقم، 5108، ومسلم في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، ج: 2، ص: 1029 ، رقم: 37 /1408.

3- سبق تخريجه، ص: 349.

4- عن ابن عباس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه "كره أن يجمع بين العمة والخالة، وبين الخالتين والعمتين"، (رواه أبو داود في سننه، كتاب، النكاح، باب: ما يكره أن يجمع بينهن من النساء، ج: 2، ص: 224، رقم: 2067)، وعنه رضي الله عنه قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تزوج المرأة على العمة، والخالة، قال: "إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن"، (رواه بن حبان في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل، ج: 9، ص: 426، رقم: 4116).

وإذا كان بعض الباحثين؛ كالدكتور علي ونيس في بحثه تعدد الزوجات شريعة دائمة وسنة باقية[1]، ومحمد بن مسفر الزهراني في كتابه تعدد الزوجات في الإسلام[2]، قد ذهبا – وهو ما ذهب إليه ابن حجر-[3] إلى أن تحريم الجمع بين المحارم إنما هو من أجل الحفاظ على صلات المودة والرحمة بين أفراد الأسرة المسلمة، لكون الجمع بين المحارم لرجل واحد يؤدي إلى قطع أواصر القرابة بسبب ما يمكن أن ينشأ بينهن من العداوة بسبب الغيرة، وهو اعتبار فطري اعتبرته الشريعة، فإنه يمكن أن يضاف إلى ذلك أن الشريعة هنا راعت جانبا فطريا آخر في الخلقة الإنسانية، وهو ما يمكن أن تقع فيه المرأتان، أو النسوة المحارم من حرج بسبب العلاقة الخاصة التي تجمعهما، أو تجمعهن، برجل واحد؛ إذ إن الإنسان جعل في خلقته التي أنشيء عليها أن يستحيي ممن له به صلة رحم حيت يتعلق الأمر بالعلاقة الجنسية، وقد ورد أن عليا رضي الله عنه قال: "كنت رجلا مذاء فاستحييت أن أسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم لمكان ابنته مني، فأمرت المقداد بن الأسود، فسأله، فقال: يغسل ذكره ويتوضأ"[4].

إذن هذه هي الشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لإباحة التعدد.

الفرع الرابع: التعدد والفطرة الإنسانية.

يبحث كثير من الذين كتبوا في موضوع التعدد مادة هذا الفرع – أو أغلبها- تحت عنوان: أسباب التعدد، وبعضهم يطلق عليه مبررات التعدد.

وإنما أدرجت الحديث عن تلك الأسباب، أو المبررات ضمن عنوان التعدد والفطرة الإنسانية لبيان علاقة تلك الأسباب بفطرة الإنسان – الرجل والمرأة على حد سواء- بموضوع التعدد، لنبحث مدى كون التعدد موافقا للفطرة الإنسانية، أو خروجا عنها لدى الجنسين.

أولا: تعدد الزوجات مطلب عضوي وظيفي.

1- ونيس علي، تعدد الزوجات شريعة دائمة وسنة باقية، ص: 21.

2- الزهراني، محمد بن مسفر، تعدد الزوجات في الإسلام، ص: 16.

3- ابن حجر، فتح الباري، ج: 9، ص: 160.

4- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الحيض، باب: المذي، ج: 1، ص: 247، رقم: 303/17.

وحقيقة المطلب العضوي الوظيفي يتعلق بطبيعة كلٍّ من الذكر والأنثى الخلقية والجنسية، ودور كل منهما في التكاثر الذي هو غاية الوصل بينهما في سكينة ومودة ورحمة، والناس إذ أغفلوا هذه الحقيقة، وهي تضارع الإعراض عن أحكام الشريعة المتعلقة بالتزاوج، فإن ممارسات كثيرة يبتدعونها في علاقاتهم الجنسية، تعد تغييرا لناموس الله في الكون، وتبديلا لفطرته في الخلق.

وقد تكون تلك الممارسات ثمرات لما يحدث من محاولات لتوجيه مسار البحوث العلمية ورعايتها؛ كإقرار بعض المجتمعات زواج المثليين (Homosexsualism) واعتباره آصرة طبيعية بين أفراد الجنس الواحد، واعتلوا لذلك بالقدر الجنسي المشترك بين الجنسين، وأن ثمة جنسا مغايرا مخبوءا عند الذكر والأنثى على السواء، وأن حاجة الذكر إلى الذكر جنسيا حاجة عضوية بيولوجية أو حيوية[1].

وفي مجال حمل الرجل قالوا: إن بنية الأمعاد الدقيقة (small intestine) تشبه بيئة الرحم فلا بد من استثمارها في تكافؤ فرص الحمل بين الرجل والمرأة[2].

إن مصدر الدعوات إلى التزاوج بين أفراد الجنس الواحد هو المصدر نفسه الذي تنطلق منه الدعوة إلى تعدد المرأة كالرجل مثلا بمثل، وهي دعوات تعارض طبيعة الخلق؛ حيث إن الرجل مصدر للطاقة الحيوية التي تسري منه إلى المرأة، والمعهود أن مولدات الطاقة يناسبها تعدد النهايات الطرفية لها؛ فيمكن أن تجد لمولّد واحد أكثر من متصل منفعل به؛ كالبراد أو المصباح وغيرها، ولكنك لا تجد – في قانون ما أوجد الإنسان على نقصان خلقه- أكثر من مولد لجهاز واحد ينفعل له[3].

فالمرأة حرث للرجل ببييضتها (نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ)[4]، والمرأة تفرز بيضة واحدة كل 28 يوما يتكافأ المبيضان على إفرازها تبقى قناة المبيض (قناة فالوب: flobianlube)، تنتظر الحيوان المنوي لتلقيحها، فإذا لم يأتها ماتت، فيحدث الطمث حين تنهال أغشية المخاط المبطنة للرحم، ويعرى جسم الرحم الدموي؛ ولذلك منع الرجل من إتيان الزوجة، في هذه الفترة لانتقال الميكروبات الداخلية للرحم من الخارج بعد أن عري جسم الرحم الدموي من الحماية[5].

1- القرني، سعيد بن محمد، تعدد الزوجات مطلب عضوي وظيفي، مقال منشور بموقع منتديات بلقرن، الأحد 29 شوال 1430هـ الموافق لـ 18 أكتوبر 2009م، www.bloaqrn.net.

2- المرجع نفسه.

3- المرجع نفسه.

4 – البقرة: 223.

5- القرني، سعيد بن محمد، تعدد الزوجات مطلب عضوي وظيفي، مقال منشور بموقع منتديات بلقرن، الأحد 29 شوال 1430هـ الموافق لـ 18 أكتوبر 2009م، www.bloaqrn.net.

أفيعقل أن يسوى من ينتج بييضة واحدة في الشهر بمن ينتج 60 مليون حيوان منوي في السنتيمتر المكعب الواحد من السائل المنوي، وحجم الدفقة الطبيعية للرجل 10سم مكعب ترتحل جميعها إلى البييضة، ولا يخصبها إلا واحد منها، فلا يجتمع على الأنثى ذكران، ولا يعقل أن يتحدث عن تعدد المرأة.

ثم إنه من المعروف أن الرجل يكون مستعدا لوظيفة النسل إلى نهايية العمر الطبيعي، وهو في المتوسط ثمانون سنة، قد يزيد قليلا وأن فترة الإخصاب عند المرأة تقف عند سن اليأس، وتبدأ هذه السن عند بعضهن في الأربعين، وعند البعض الآخر في الخامسة والأربعين والغالبية وفي الخمسين من العمر، فيكون الفارق ثلاثين سنة تقريبا بين فترتي الإخصاب–عند الرجل والمرأة– ولا يمكن الإستفادة من هذا الفرق في الإخصاب — لمن أراد– لعمران الأرض إلا بالتكاثر[1].

وكثرة النسل مطلب شرعي وهدي نبوي: "النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم"[2]، أضف إلى كون المرأة إذا حملت يكون حملها شاغلا لها حتى نهاية حملها، وهي تسعة شهور؛ إضافة إلى كون استعداد المرأة للحمل في فترة الرضاعة ضعيفا جدا[3].

وبناء على المطلب العضوي الوظيفي — هذا– يفسر ما أعطيه بعض الرجال من طلاقة جنسية كبيرة، ربما لا تلبى في إطار العلاقة الزوجية الوحيدة للاعتبارات السالفة الذكر، فنجد الرجل مضطرا إلى أحد أمرين: أن يجد مصرفا مباحا مشروعا لشهوته، وهو الزواج بامرأة أخرى، أو الانحراف الذي يذهب بالدين والمال والصحة، ويكون شرا عليه وعلى الزوجة وعلى الأسرة والمجتمع[4].

يقول سيد قطب عن هذه الجزئية: "إن من الأمور الواقعية التي لا نستطيع أن ننكرها أن الزوج يرغب في أداء الوظيفة الفطرية (الجنس) ولا تكون لدى المرأة رغبة في معاشرة الرجل لمرضها أو كبر سنها مع وجود رغبة مشتركة لدى الزوجين في دوام العشرة الزوجية وكراهية الانفصال، وهنا نجد أنفسنا في مواجهة هذه المشكلة أمام ثلاثة احتمالات هي:

أ– أن نكبت الرجل، ونمنعه بالقوة من مزاولة نشاطه الفطري.

ب– إعطاء الرجل الحرية في معاشرة من يشاء من النساء الساقطات.

جـ– أن نبيح لهذا الرجل أن يتزوج بامرأة ثانية مع الاحتفاظ بزوجته.

1– سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 1، ص: 580.

2– رواه ابن ماجه في سننه، كتاب: النكاح، باب، ما جاء في فضل النكاح، ج: 1، ص: 592، رقم: 1846.

3– رشيد رضا، محمد، حقوق النساء في الإسلام، وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، ت: الألباني، المكتب الإسلامي، د.ط، 1404هـ، ص: 51، 52.

4– رشيد رضا محمد، حقوق النساء في الإسلام، ص: 52.

ويظهر –هنا– أن الاحتمال الأول ضد الفطرة، وفوق طاقة الإنسان، وإذا أكرهناه على ذلك فالنتيجة ستكون حتما كراهية الحياة الزوجية والنفور منها.

أما الاحتمال الثاني فهو ضد الأخلاق الإسلامية، ويخالف المنهج الإسلامي الراقي إلى تطهير الحياة البشرية وتزكيتها.

ويكون الاحتمال الثالث وحده الذي يلبي ضرورات الحياة الفطرية الواقعية، ويحقق المنهج الإسلامي، ويحتفظ للزوجة الأولى بالرعاية ودوام العشرة"[1].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار – ضمن المطلب العضوي الوظيفي– بعض المجالات التي تكون فيها المرأة غير قادرة على الإنجاب لعقم، أو غيره، فيكون الزوج هنا أمام خيارين:

1- أن يطلق هذه الزوجة، ويتزوج بأخرى تحقق رغبته في النسل.
2- أن يتزوج بامرأة أخرى، ويبقي الزوجة الأولى في عصمته.

والاختيار الأول يفضي إلى أن تبقى المرأة الأولى – في أغلب الأحوال– بلا زوج؛ لكون الرجال لا يرغبون – في الغالب– في التزوج بامرأة مطلقة وعقيم.

ولعل الحكمة في أن تظل الزوجة الأولى في عصمة زوجها، وإن ابتغى زوجة أخرى تحقق له مقصدا من مقاصد هذا الدين، وهو حفظ النسل.

ثانيا: ارتباط تعدد الزوجات بفائض عدد النساء:

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 1، ص: 580، 581.

إذا تجاوز عدد النساء عدد الرجال[1]، سواء أكان ذلك في الحالة الطبيعية، أو في الحالات الاستثنائية؛ كحالة الحروب وغيرها[2]...، فيكون التعدد حلا ناجعا للتعامل مع ذلك الفارق في العدد بين الجنسين، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار كون معوقات الزواج المتعلقة بالرجال أكثر منها بالنسبة للنساء، بسبب ظروف الرجال المالية التي تعيقهم على توفير النفقة اللازمة، لفتح بيت وتكوين أسرة، على اعتبار أن النفقة واجبة عليه، لا عليها، ولعل هذا الاعتبار لا يطرح اليوم في الغرب، كما أن كثيرا من الشباب يؤخر الزواج إلى سن متأخرة نسبيا من أجل تحسين مستواه المادي يتمكن من الإنفاق على المرأة التي سيرتبط بها، خلافا للفتاة التي تكون مستعدة للزواج في سن مبكرة.

فإذا صحت الإحصاءات[3] التي تقدر زيادة عدد النساء الصالحات للزواج على عدد الرجال الصالحين للزواج ب (4) إلى (1) فإننا سنكون أمام اختلال يمكن معالجته بإحدى الحلول الثلاثة الآتية:

1- أن يتزوج كل رجل صالح للزواج امرأة صالحة للزواج ثم يبقى عدد من النساء صالحات للزواج دون زواج.

2- أن يتزوج كل رجل صالح للزواج امرأة واحدة صالحة للزواج زواجا شرعيا، ثم يعاشر بالحرام أخرى أو أخريات ليس لهن أزواج في المجتمع.

3- أن يتزوج كل رجل صالح للزواج – أو بعضهم- أكثر من امرأة واحدة زواجا مشروعا.

والحل الأول بلا شك أمر غير طبيعي ينسخ فطرة المرأة التي تميل إلى الرجل، ولا تستغني عنه، ولا يعوضها عن هذا الداعي الفطري العمل والكسب، سواء تعلق الأمر بمطالب الغريزة الجسدية أو مطالب الروح والعقل والنفس الفطرية.

أما الحل الثاني فهو مخالف للقيم الأخلاقية ولتعاليم الدين الحنيف ولنداء الفطرة السليمة التي تدعو إلى الغيرة على العرض، فيبقى الحل الثالث –بلا شك- هو الحل الأمثل[4].

وإذا أقيم لهذا الاعتبار – اعتبار تفاوت العدد- وزن، فقد يطرح سؤال ما إذا تساوى العدد بين الجنسين أو كان عدد النساء أكثر، أيحكم بعدم مشروعية التعدد؟.

1- هناك اضطراب في تحديد النسبة بين عدد الرجال وعدد النساء، ولذلك لم يجزم بالقول بأن عدد النساء في الغالب يكون أكبر من عدد الرجال، في الحالات العادية، ولعل أغلب الإحصائيات تشير إلى التقارب بينهما.

2- أظهرت الإحصائيات التي أجريت في أوربا عقب الحرب العالمية الثانية أن نسبة النساء كانت تمثل (7) إلى (1) من نسبة الرجال.(ينظر: علي ونيس، تعدد الزوجات شريعة دائمة وسنة باقية، ص: 25.

3- عثمان محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، مطابع دار القلم، القاهرة، د.ط، 1961م، ص: 232.

4- علي ونيس، تعدد الزوجات شريعة دائمة، وسنة باقية، ص: 29.

إن الذي ينبغي التذكير به –هنا– هو أن الحكم الأصلي للتعدد –كما ترجح في هذا البحث– هو الإباحة، ثم بعد ذلك قد تعتريه الأحكام الأخرى، بناء على ما اتصل به من معطيات بعضها يتعلق بالزوجين أو بأحدهما، وبعضها يتعلق بالواقع العام وظروفه.

وتبعا لتلك الظروف قد يشرع منع التعدد من باب السياسة الشرعية، ولولي الأمر أن يستصدر في ذلك، من القوانين ما يحقق به مصلحة أو يدفع به مفسدة.

ومن أهم الاعتبارات والظروف المتعلقة بتغير أحكام التعدد موضوع نسبة عدد أحد الجنسين إلى الآخر.

يقول محمد الغزالي رحمه الله: "إن النسبة بين الرجال وعدد النساء إما أن تكون متساوية، وإما أن تكون راجحة لأحد الطرفين، فإذا كانت متساوية، أو كان عدد النساء أقل فإن نظام تعدد الزوجات لا بد أن يختفي تلقائيا، ويكتفي كل شخص طوعا أو كرها بما عنده، أما إذا كان عدد النساء أكثر من عدد الرجال فتكون بين واحدة من ثلاث حلول؛ فإما أنه نقضي على بعض النساء بالحرمان حتى الموت من الزواج، وإما أن نبيح اتخاذ العشيقات والخليلات فنقر بذلك جريمة الزنا، وإما أن نسمح بتعدد الزوجات، وبالتأكيد فإن المرأة ترفض حياة الحرمان من الزواج، وتأبى فراش الجريمة والعصيان، وبالتالي فلا يبقى أمامها إلا أن تشارك غيرها في رجل يرعاها وينسب إليه أولادها، ولا مناص من بعد ذلك من الاعتراف بمبدإ تعدد الزوجات الذي أباحه الإسلام"[1].

ثالثا: كون التعدد علاجا لمشكلات إنسانية:

لقد سبق معنا عند بحث أنواع الفطرة الإنسانية، ضمن نوع الفطرة الأخلاقية أن الإنسان يميل بطبعه إلى فعل الخير ويستسيغه، فإذا تحدثنا عن التعدد أنه علاج لمشكلات إنسانية بدت علاقة الموضوع بالفطرة الإنسانية من هذا الجانب، وهذا المعنى يأتي على الدعاوى التي تعتبر التعدد إشباعا للشهوات وميلا إلى الهوى فيبطلها.

والحالات الإنسانية التي هي مشكلات يسهم التعدد في علاجها كثيرة منها:

1- محمد الغزالي، مقال: تعدد الزوجات، صحيفة المسلمون، 1410هـ، ومحمد الغزالي، خطب الشيخ محمد الغزالي، أعداد: قطب عبد الحميد قطب، مكتبة رحاب، الجزائر، د.ط، 1409هـ، ج: 4، ص: 151.

1- رعاية الأرامل، وإيواء اليتامى، واحتضانهم ضمن أسرة تضمن لهم النفقة، وتحقق لهم الطمأنينة والسكينة والأمان، ومن سلك هذا المسلك في التعدد، وقصده لهذا الغرض وافق نداء فطريا عميقا يدعوه إلى الخير، واستجاب لنص شرعي يبشره بالحسنى، عن سهل بن سعد[1] رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا" وأشار بالسبابة والوسطى، وفرج بينهما شيئا[2].

2- الجبر بخواطر بعض النسوة اللائي منعن الزواج لأسباب خلقية، أو ظروف قاهرة، فبلغن سنا لا يرغب في أمثالهن فيه، ولا يخفى ما في ذلك من إدخال الفرح والسرور على قلب المؤمن، كما لا يخفى على عاقل أن امرأة بهذا الوصف خير لها أن تتزوج برجل له أهل وولد من أن تظل عانسا.

3- ما يحققه التعدد من صيانة المجتمعات الإنسانية من الفساد الخلقي الذي يؤدي إلى انتشار البغاء، وكثرة اللقطاء، وحماية الناس من الإصابة بالأمراض التناسلية الكثيرة ولعل أخطرها داء فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز).

والناظر إلى واقع الناس اليوم يدرك أن مجتمعات عدة اضطرت إلى التعدد، لكنه تعدد مهين مذل للمرأة ومخالف للدين والأخلاق، يعدّد فيها الخدنيات والأخدان، ويستهجن اتخاذ الزوجات، تقول "أني بيزانت" زعيمة الثيوصوفية[3] العالمية في كتابها: "الأديان المنتشرة في الهند": "كيف يجوز أن يجرأ الغربيون على الثورة ضد تعدد الزوجات المحدود عند الشرقيين، ما دام البغاء شائعا في بلادهم!؟ فلا يصح أن يقال عن بيئة إن أهلها (موحدون للزوجة)، ما دام فيها إلى جانب الزوجة الشرعية خدينات من وراء ستار"[4].

ويقول "العقيد كادي": "إن تعدد الزوجات تجيزه الشريعة الإسلامية بشروط محدودة، وبالفعل نرى العالم كله يستعمله...ومن الواضح أن الفرنسي الثري الذي يمكنه أن يتزوج باثنتين فأكثر متخفيا هو أقل حالا من المسلم الذي لا يحتاج إلى الاختفاء، إذا أراد أن يعيش مع اثنتين فأكثر، وينتج عن ذلك هذا الفرق، أن أولاد المسلم الذي تعددت زوجاته متساوون ومعترف بهم، ويعيشون مع آبائهم جهرة بخلاف أولاد

1- هو أبو العباس سهل بن سعد بن مالك الساعدي الأنصاري الخزرجي، صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأبيه أيضا صحبة، روى عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بن كعب وغيره، وقد شهد المتلاعنين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وله خمس عشرة سنة، كان اسمه حزنا فغيره النبي صلى الله عليه وسلم إلى سهل، آخر من توفي بالمدينة من الصحابة، عام إحدى وتسعين للهجرة. (ينظر: الذَهَبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ج: 2، ص: 1112، وابن عبد البر أبو عمر يوسف، الاستيعاب، ج: 2، ص: 94).

2- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: اللعان، ج: 7، ص: 68، رقم: 5304.

3- الثيوصوفية تعني الحكمة الإلهية وتتضمن علوم فلسفية ودينية، نشرت عن طريق السيدة هيلينا بينزوفنا بلا فاستسكي في نهاية القرن التاسع عشر، (ينظر: عبد المطلب أمير، الثيوصفيا –دين الإنسانية– موقع الحوار المتمدن، m.ahewar.org بتاريخ 2016/10/07.

4- أني بيزانت، الأديان المنتشرة في الهند، نقلا عن الحذيفي أبي عمار علي، تعدد الزوجات، موقع: https: //www.sahab.net

الفرنسي، الذين يولدون في فراش مختلف، فهم خارجون عن القانون"[1].

إذن يتبين لنا أن التعدد بمفهومه الذي قدم، وبشروطه التي تحددت معالمها، نظام يتناغم مع الفطرة الإنسانية من جوانب عدة، أبدينا بعضها، مما تعلق بالفطرة النفسية، والسلوكية، ولو تأكدت بعض نتائج الدراسات العلمية التي أجريت في الغرب لكان ذلك تأكيدا وتقريرا لكون التعدد فطرة إنسانية، فقد أثارت دراستان جامعيتان جدلا واسعا في الأوساط العلمية والاجتماعية على حد سواء، إحداهما أمريكية أنجزت بجامعة "إيموري" بالولايات المتحدة الأمريكية تفيد أن التعدد له علاقة بالجينات، وليس سلوكا اجتماعيا فحسب؛ بل هو سلوك فطري جيني، حيث عكف فريق الباحثين في الجامعة على فحص أدمغة نوعين من الفئران، أحدهما يحتفظ بأنثى واحدة طوال حياته؛ وهو فأر البراري، في حين وجدوا أن فأر المراعي تتعدد العلاقات عنده عبر مراحل حياته، وتوصل الفريق إلى أن أدمغة فئران البراري تحتوي على نسبة أعلى من أحد البروتينات التي تستقبل هرمون فاسوبريسين، وتسهم مستقبلات فاسوبريسين في تنظيم السلوك الاجتماعي وفي اختيار الأليف؛ أي الركون إلى زوجة واحدة، وعندما قام الباحثون بإدخال الجين الذي يحوي شفرة إنتاج البروتين داخل أدمغة فئران المراعي (متعددة الزوجات) أصبح سلوك هذه الفئران المحوّرة جينيا يشبه فئران البراري أحادية الزوجية، ويعتقد الباحثون أن هنالك آلية مماثلة في كيمياء أدمغة الرجال تحدو بهم إلى التعدد[2].

أما الدراسة الثانية فهي بريطانية من جامعة "شيفيلد" خلص الباحثون فيها إلى أن التعدد له آثار صحية إيجابية على الرجال، وأن الرجال المعددون يتمتعون بصحة أفضل من غيرهم بنسبة 12%[3].

1- فيروز بن علو، تعدد الزوجات وأثره على التماسك الأسري، دراسة ميدانية على عينة من الأزواج والزوجات بولاية وهران، رسالة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الأسري، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، عام: 2014، 2015م، ص: 18.

2- د. أبو رمان إبراهيم علي، تعدد الزوجات –أسبابه جينية-، مقال منشور في موقع حكيم نيوز، بتاريخ 2015/08/12م، www.hakeemnews.com.

3 – مجلة اليوم السابع، تعدد الزوجات في ميزان الأبحاث الطبية، اليوم السابع 20 أكتوبر 2017، www.youm7.com.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تنظيما وتزكية.

لقد تم بحث كثير من الأحكام الشرعية المتعلقة بالتدخل في الفطرة الجسدية مما يتعلق بتنظيم الفطرة وتزكيتها؛ وذلك في بحثنا "أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة- نحيل إلى بعضها على سبيل التمثيل لهذا النوع من التدخل في الفطرة الإنسانية.

المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة تنظيما وتزكية.

أولا: جواز جراحة زراعة الشعر، في المناطق التي يتساقط منها الشعر، وجواز إزالة الشعر عن بعض المناطق التي لا ينبت فيها الشعر في العادة.

وقد رجح الباحث في حكم زراعة الشعر المتساقط ما ذهب إليه أكثر فقهاء العصر[1]، كما رجح في حكم إزالة الشعر عن المناطق التي لا ينبت فيها في العادة ما يعيد الخلقة إلى أصل تكوينها وفطرتها[2].

ثانيا: جواز تصحيح الجنس عند الخنثى الحقيقية؛ بأن يرجع إلى أصل خلقته من الذكورة أو الأنوثة إذا تبين كونه من أحدهما بصيغته الصبغية، وذلك بعمليات التجميل لإزالة الأعضاء الجنسية غير الملائمة لأحد الجنسين.

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الباحث هو ما نص عليه القرار السادس من دورة المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة من 13 إلى 1409/07/20هـ[3].

ثالثا: ترجيح جواز تكبير الثدي لدى المرأة بعملية التجميل، حال كون سبب صغر الثدي خللا هرمونيا، أو

1- منهم صالح بن محمد الفوزان، وابن عثيمين، ومحمد عثمان شبير، ومحمود السرطاوي، وأحمد الحجي الكردي، ومحمود عكام، ومحمد السيد الدسوقي، وسلمان العودة، (ينظر: الفوزان صالح، الجراحة التجميلية، ص: 156، وابن عثيمين، فتاوى ابن عثيمين، مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية، الرياض، ط: 1، 1415هـ، ج: 2، ص: 74، وشبير، محمد عثمان، أحكام جراحة التجميل، ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ج: 2، ص: 549، والسرطاوي محمود، حكم التشريح وعمليات التجميل، مقال بمجلة الدراسات الأردنية، ع: 3، 1984م، ص: 149، وموقع شبكة الفتاوى الشرعية، www.islamic.net/fatawa، وموقع محمود عكام (www.akam.org) وموقع إسلام أونلاين (www.islamonline.net/fatawa)، وموقع الإسلام اليوم (www.islamtoday.net)، وموقع سلفي (www.salafi.net/fatwa)، وموقع صيد الفوائد (www.said.com).

وخالف بعض الفقهاء، فقالوا بحرمة زراعة الشعر مطلقا؛ منهم: الدكتور يوسف الأحمد، والشيخ عبد الرحمان عبد الخالق، (ينظر: موقع سلفي (www.salafi.net/fatwa)، وموقع صيد الفوائد (www.said.com).

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 239-245.

3- قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي للدورات (10-13)، ص: 97.

مرضا أو حدثا، وعدم جواز ذلك حال كون سببه خلقيا[1].

وقد ترجح هذا الحكم عند الباحث بعد النظر في أدلة القائلين بالمنع مطلقا، وأدلة من أجاز بشروط مع الأخذ بعين الاعتبار الدوافع الفطرية والجسدية[2].

المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة تنظيما وتزكية.

أولا: حكم تصحيح الجنس عند الخنثى الحقيقية.

لقد ترجح لدى الباحث في بحثه أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان دراسة فقهية مقارنة، جواز تصحيح الجنس عند الخنثى الحقيقية؛ بأن يرجع إلى أصل خلقته من الذكورة والأنوثة إذا تبين كونه من أحدهما بصيغته الصبغية[3].

ثانيا: حكم منع الحمل حال الخوف من انتقال مرض وراثي جيني.

ترجح في بحثنا لهذه المسألة[4]، ما ذهب إليه المجمع الفقهي الإسلامي من جواز منع الحمل حال الخوف من انتقال المرض الوراثي شرط ألا يحدث هذا المنع ضررا أشد[5]، وهذا الاختيار الذي روعي فيه الفطرة النفسية والفطرة الجسدية – أيضا- هو ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين[6].

1- وقد وافق الباحث في ذلك ما ذهب إليه جمع من الباحثين المعاصرين، منهم الدكتور صالح بن محمد الفوزان، والدكتور عبد الرحمان الجرعي، (ينظر: الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية، ص: 279، وموقع الإسلام اليوم (www.islamtoday.net)، وخالف باحثون آخرون فذهبوا إلى حرمة تكبير الثدي بعمليات التجميل مطلقا مهما كان السبب؛ منهم الدكتور محمد بن المختار الشنقيطي، والدكتور عبد السلام السكري، والدكتور شوقي عبده الساهي، والدكتور محمد خالد منصور، والدكتور محمد عثمان شبير، وعبير المديفر، وازدهار المدني، وأسامة الصباغ. (ينظر: الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص: 130، وعبد السلام السكري، نقل وزراعة الأعضاء، ص: 240، والمديفر، عبير، أحكام الزينة، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ط، 1423هـ-2002م، ج: 2، ص: 732، والمدني، ازدهار، أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية، دار الفضيلة، الرياض، ط: 1، 1422هـ-2002م، ص: 377، والصباغ أسامة، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، ط: 1، 1420هـ-1998م، ص: 53).

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 227.

3- وهذا الذي ذهب إليه الباحث هو ما نص عليه القرار السادس من دورة المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة من 13 إلى 1409/07/20هـ، حيث ورد في القرار: "أن من اجتمعت في أعضائه علامات النساء والرجال فينظر إلى الغالب من حاله، فإذا غلبت عليه الذكورة، جاز علاجه طبيا بما يزيل الاشتباه في ذكورته، ومن غلبت عليه علامات الأنوثة جاز علاجه طبيا بما يزيل الاشتباه في أنوثته، سواء أكان العلاج بالجراحة أم بالهرمونات؛ لأن هذا مرض، والعلاج يقصد به الشفاء منه، وليس تغييرا لخلق الله".(ينظر: قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي للدورات (10-13)، ص: 97، وشهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 255.

4- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 373، 374.

5- قرار مجمع الفقه الإسلامي، رقم: 39 (5/1) في دورته الخامسة بالكويت من 01 إلى 06 جمادى الأولى 1409هـ الموافق لـ 10 إلى 15 كانون (ديسمبر) 1995م.

6- منهم الدكتور وهبة الزحيلي، والدكتور محمد عثمان شبير، والدكتور عارف علي عارف، والدكتور محمد عبد الغفار الشريف، (ينظر: الزحيلي، وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ج: 4، ص: 2648، وعارف علي عارف، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي، ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، ج: 2، ص: 787، والشريف محمد عبد الغفار، بحوث فقهية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط: 1، 1422هـ-2001م، ص: 244).

الفصل الثالث:

أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية

مسخا ونسخا

الفصل الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا.

لقد أخذ إبليس على نفسه العهد أن يستفز عباد الله بصوته، وأن يجلب عليهم بخيله ورجله، وأن يشاركهم في الأموال والأولاد، وأن يعدهم الغرور، ويأمرهم بتغيير خلق الله، ونسخ فطرته، وتبديلها، فدعا الناس إلى عبادته، وإلى التلبس من الأفعال بما يرضيه، فتبعه في ذلك خلق كثير؛ حين انخرطوا في منظمات أعلنت – صراحة– عبادتها للشيطان، وشككوا في وعد الله، بل في كل حق وحقيقة، وسلكوا مسالك اليأس من روح الله، واستبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير في تبديل غرائزهم، والانحراف في ممارساتهم الجنسية، والاقتصادية والسلوكية.

وسنحاول في هذا الفصل بحث بعض الأحكام المتعلقة بتلك الممارسات، والانحرافات، مما يعد تدخلا يمسخ وينسخ فطرة الله التي فطر الناس عليها، وذلك في المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية مسخا ونسخا.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية مسخا ونسخا.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية مسخا ونسخا.

المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية مسخا ونسخا.

يتناول هذا المبحث –بالدراسة– أحكام بعض التصرفات والممارسات العقدية والعقلية التي تعد مسخا للفطرة الإنسانية، ونسخا لها، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: عبادة الشيطان.

المطلب الثاني: مذاهب الشك وموقف الشريعة الإسلامية منها

المطلب الأول: عبادة الشيطان.

تعد عبادة الشيطان من أكبر مسالك مسخ الفطرة والانحراف عنها وأخطرها، ولقد توعد الشيطان – لما لعن وطرد– أن يجند أتباعه للشرك بربهم ومعصيته، (ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ)[1]، وذكر القرآن إخبارا عنه: (وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[2].

ولقد ورد في الحديث القدسي أن أول مراحل انحراف الفطرة كانت بإشراف الشياطين: "إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فجاءتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[3].

فعبادة الشيطان – إذن– لها جذور في التاريخ عريقة، جعلت تمتد وتتطور وتتنوع عبر العصور، وهي في عصرنا الحاضر ماثلة لها وجودها وأتباعها وأنصارها تمارس ولاءها للشيطان، وعبادتها لإبليس، معرضة عن أمر الله سبحانه: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)[4].

وسنحاول في هذا المطلب بيان حقيقة عبادة الإنسان للشيطان – منسلخا عن فطرته– وجذورها التاريخية، والكشف عن عقائدهم وصور عباداتهم، وعلاقة ممارساتهم بانحراف الفطرة ومسخها.

الفرع الأول: مفهوم عبادة الشيطان.

أولا: تعريف عبادة الشيطان كمركب إضافي.

1– تعريف العبادة:

أ– لغة: العبادة في اللغة من مادة عبد يعبد عبادة، وقد وردت على معان عدة؛ أهمها:

1- الأعراف: 17.

2- النساء: 119.

3- سبق تخريجه، ص: 117.

4- يس: 60، 61.

- التذلل والاستكانة؛ يقال بعير معبد؛ أي مذلل[1]، ومنه قوله تعالى: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)[2]، أي: لك نخشع ونذل ونستكين[3].

- الطاعة والخضوع: جاء في الصحاح: وأصل العبودية الخضوع والذل والعبادة الطاعة[4].

- الحبس واللزوم وعدم المفارقة، ومنه ما عبدك عني أي ما حبسك عني، وعبد به أي لزمه فلم يفارقه، والعبدة البقاء[5].

- التأله والتوحيد والتعظيم والتكريم، فالمعبد هو المكرم والمعظم، وعبد الله يعبده عبادة ومعبد أو معبدة؛ أي تأله له[6].

- الأنفة والجحود، فالعبدة تعني الأنفة والحمية مما يستحيا منه[7]، ومنه قوله تعالى: (قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ)[8]، أي الآنفين والجاحدين[9].

ب- العبادة اصطلاحا.

للعبادة معنيان عام وخاص؛

- أما المعنى العام للعبادة فهي كل عمل صالح يقوم به الإنسان بنية التقرب إلى الله سبحانه، وإن كان هذا العمل من المباحات[10]، يقول ابن تيمية: "العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة"[11].

فالعبادة بهذا المعنى تستغرق حياة المسلم كلها، قال تعالى: (قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ)[12]، والعبادة بهذا المعنى هي الغاية التي من أجلها خلق الإنسان (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ)[13].

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 3، ص: 336، والجوهري، الصحاح، ج: 2، ص: 503.
2- الفاتحة: 5.
3- الطبري، جامع البيان، ج: 1، ص: 95.
4- الجوهري، الصحاح، ج: 2، ص: 503.
5- ابن منظور، لسان العرب، ج: 3، ص: 338.
6- ابن منظور، لسان العرب، ج: 3، ص: 338.
7- الزبيدي، تاج العروس، ج: 8، ص: 334.
8- الزخرف: 81.
9- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 4، ص: 136.
10- القرضاوي، يوسف، العبادة في الإسلام، ص: 31، 64.
11- ابن تيمية تقي الدين أحمد، رسالة العبودية، المكتبة السلفية، القاهرة، ط: 3، 1398هـ- 1978م، ص: 4.
12- الأنعام: 162، 163.
13- الذاريات: 56.

- المعنى الخاص للعبادة: هي جملة من الأعمال في الإسلام يكلف العباد بالقيام بها لتكون تربية عملية للخضوع الكامل[1].

فهي – إذن- الفرائض التي يطلق الفقهاء عليها مصطلح "العبادات" كالصلاة والصيام والزكاة والحج، والظاهر أن هذا الإطلاق جاء نتيجة لكون هذه الأعمال أمهات العبادات، وأساسها الذي بني عليه، فالعبادة بالتعريف الخاص هي: "فعل يكلفه الله تعالى لعباده، مخالفا لما يميل إليه الطبع على سبيل الابتلاء"[2].

2- التعريف بالشيطان والحكمة من خلقه[3].

أ- تعريف الشيطان لغة:

ترجع كلمة شيطان في اشتقاقها إلى أربعة جذور لغوية، هي:

شطن، شيط، شاط وشط، وجاءت هذه الجذور على معان عدة:

- البعد والمخالفة: شطن بمعنى بعد وخالف، ويقال شطنت الدار إذا بعدت، وشطنه يشطنه إذا خالفه عن نيته ووجهته[4].
- الاحتراق: يقال: شيط: أي احترق، ويقال" شيطت اللحم إذا مستها النار[5].
- الخصم والعدو: ورد في الموسوعة العربية الميسرة وفي دائرة المعارف الكتابية أن معنى الشيطان راجع إلى العبرية ومعناه الخصم والعدو[6].
- الهلاك والبطلان: شاط بمعنى هلك وبطل، ويقال: شاط الرجل إذا هلك، والإشاطة: الهلاك، وشاط يشيط بمعنى بطل[7].

1- حوى، سعيد، الأساس في السنة وفقهها، دار السلام، القاهرة، ط: 1، 1994م، ص: 8.

2- أبو حبيب سعيد، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط: 2، 1988م، ص: 240.

3- التلباني، طارق عمر علي، ظاهرة عبادة الشيطان – دراسة وتحليل- بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في العقيدة من الجامعة الإسلامية بغزة، ص: 4.

4- أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج: 13، ص: 289، وابن عباد الصاحب، المحيط في اللغة، تك محمد آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط: 1، 1994م، ج: 7، ص: 293، وابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري، دار صادر، بيروت، ط: 1، د.ت، ج: 1، ص: 245.

5- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 3، ص: 243.

6- غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة، لبنان، بيروت، د.ط، 1980م، ج: 2، ص: 1175، وصموئيل حبيب وآخرون، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، ط: 2، 1996م، ج: 1، ص: 31.

7- الجوهري، الصحاح، ج: 3، ص: 1139.

- التمادي والكذب والباطل والبهتان[1]، ومنه قوله تعالى: (لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا)[2]، قال ابن كثير: أي باطلا وكذبا وبهتانا[3].

ب- تعريف الشيطان اصطلاحا.

تطلق كلمة شيطان ويراد بها معنيان، معنى عام، ومعنى خاص:

- المعنى العام:

حيث تطلق كلمة شيطان على كل من خالف أمر الله سبحانه، وعرّف الشيطان بهذا المعنى العام بأنه: " كل اعت متمرد من الجن والإنس والدواب"[4].

وقال الطبري: "والشيطان في كلام العرب كل متمرد من الجن والإنس والدواب أو أي شيء، وكذلك قال ربنا: (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنسِ وَالْجِنِّ)[5]، فجعل من الإنس شياطين مثل الذي جعل من الجن، وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وركب بِرذَونًا[6] فجعل يضربه فلا يزداد إلا تبخترا، فنزل عنه، وقال: ما حملتموني إلا على شيطان، ما نزلت عنه حتى أنكرت نفسي [7]"[8].

- المعنى الخاص[9]:

كلمة شيطان تطلق على مخلوق محدد من جنس الجان، خلق من نار، قال تعالى: (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ)[10]، فكان مع الملائكة وليس منهم، قال تعالى: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنْ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ)[11]، لعن وطرد لما أبى طاعة ربه، فوجبت له ولأتباعه النار، وقد جعله الله فتنة لبني آدم، وعدوا لهم، وأعطاه وسائل الإغواء والتحرش ببني آدم، وأنظره إلى يوم يبعثون، قال الله عز وجل: (قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ قَالَ رَبِّ

1- الزبيدي، تاج العروس، ج: 19، ص: 430.

2- الكهف: 14.

3- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 3، ص: 74.

4- الكفوي، الكليات، ص: 523.

5- الأنعام: 112.

6- البرذون: الدابة، (ينظر: الرازي، مختار الصحاح، ص: 47).

7- أورده ابن ماجة في سننه، أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب: ادرأ ما استطعت، (ينظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ت: الأرنؤوط شعيب، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430 هـ - 2009 م، ج: 2، ص: 103)، وأحمد في مسنده، مسند الإمام أحمد بن حنبل (ينظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت، الأرنؤوط شعيب ومرشد عادل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م، ج: 43، ص: 403)

8- الطبري، جامع البيان، ج: 1، ص: 70.

9- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 6.

10- الحجر: 27.

11- الكهف: 50.

الدِّينِ قَالَ رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ فَإِنَّكَ مِنْ الْمُنْظَرِينَ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ)[1].

والشيطان كما نقل ابن كثير عن الحسن البصري هو: " أصل الجن كما أن آدم أصل البشر"[2]، وهو مخلوق على الحقيقة وليس رمزا للشر كما هو مذهب الفلاسفة الذين ينقل ابن تيمية مذهبهم قائلا: " الذين يجعلون الملائكة قوى النفس الصالحة، والشياطين قوى النفس الخبيثة، ويجعلون سجود الملائكة طاعة القوى الصالحة للعقل، وامتناع الشياطين عصيان القوى الخبيثة للعقل"[3].

ولقد وردت قصة الشيطان أو إبليس في العديد من سور القرآن الكريم وآياته، تبين حقيقته وانحرافه، وتؤكد على عداوته للإنسان، وتحذر من اتباعه وعبادته.

وبالرجوع إلى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، نجد أن كلمة "الشيطان" معرفة ب "ال" وردت في القرآن الكريم ثمان وستون مرة، ووردت بدون "ال" مرتين، كما وردت الشياطين بالجمع سبعة عشر مرة، أما إبليس فقد وردت أحد عشر مرة[4].

ومنه ورد تعريف الشيطان بأنه:

"العدو المعنوي الأعزل إلا من سلاح الوسوسة والإغواء والتحريش والإيقاع، فيقهر الناس بقوة شهواتهم، ويخضعهم بسلطان أنانيتهم، وهو يرى الناس من حيث لا يرونه"[5].

ثانيا: تعريف عبادة الشيطان كلقب.

يمكن تعريف عبادة الشيطان من خلال معنيين: عام وخاص[6]:

1- المعنى العام:

تطلق عبادة الشيطان على كل عبادة لا يتوجه بها إلى الله تعالى[7] لأن كل معصية لله تعالى هي بمثابة عبادة الشيطان فقال: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)[8].

ولقد عرفها خليل حسونة بأنها: "كل ما هو وثني حيواني وغريزي عرفه الإنسان، بدءا من الصورة الوثنية

1- الحجر: 34-39.

2- ابن كثير، البداية والنهاية، ج: 1، ص: 63.

3- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 4، ص: 212.

4- عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 382، 383.

5- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 7، وعبادة الشيطان، السبت 2006/11/11م، www.islamonline.net.

6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 8.

7- مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط: 2، 1999م، ج: 16، ص: 72.

8- يس: 60، 61.

للقوة التي تحكم العالم، مرورا بالوضاعة والحسية، والجنس الحيواني الذي لا يعرف ضوابط أو محاذير"[1].

ما يلاحظ من خلال المفهوم العام لعبادة الشيطان هو أنه يعني الانسلاخ عن الفطرة في جميع أنواعها العقدية أو العقلية، أو النفسية أو السلوكية أو الجسدية، بما يعني التمرد عن الدين والفضيلة، وما يعارض القيم والأخلاق، وينزع إلى الوثنية والانحلال، وإشباع الغرائز، استجابة لآمر الشيطان وخضوعا لوساوسه.

2- تعددت عبارات الباحثين في التعريف الخاص لعبادة الشيطان، لكنها التقت في كونها تعكس صور الولاء والطاعة والتأليه للشيطان، ومن أبرز تلك التعريفات:

أ- عبادة الشيطان هي: "ممارسة تأليه العفاريت أو الأرواح الشريرة التي انتشرت في عصور الخرافات والجهل"[2].

ب- "عبدة الشيطان قوم اتخذوا من إبليس – لعنه الله- معبودا، ونصبوه إلها يتقربون إليه بأنواع القرب، واخترعوا لهم طقوسا وترهات سموها عبادات، يخبطون بها وده، ويطلبون رضاه"[3].

ج- "عبدة الشيطان هم جماعة لديهم طقوس خاصة، يتقربون بها إلى الشيطان، وينظرون غليه على أنه قدوتهم في التمرد والعصيان والعيش للجسد"[4].

ويذهب عباس محمود العقاد إلى أن عبادة الشيطان نحلة شاذة بموضوعها وأصولها؛ لأنها خليط من أديان وثنية وثنوية، ومقوماتها شاذة لأنها متناقضة في شعائرها، ووسائلها شاذة؛ لأن هناك بواعث مختلفة تعمل على كسرها، فهي شذوذ في شذوذ[5].

ويعرفها الباحث طارق عمر علي التلباني بأنها: "قمة الانحطاط البشري، بإنكار وجود الله تعالى، واتخاذ إبليس إلها يعبد على الحقيقة، وإتيان ما حرمت الأديان من أعمال بوصفها طقوسا وعبادات تقربهم من معبودهم"[6].

يتضح من خلال التعريفات أن عبادة الشيطان بمعناها الخاص إجتيال الشيطان للإنسان عن أمر ربه وعبادته: "وإنهم أتتهم الشياطين فاجتالتهم عن دينهم وحرمت عليهم ما أحللت لهم وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا"[7].

1- حسونة خليل، حول الحركات الهدامة، مكتبة اليازجي، غزة، ط: 1، 2005م، ص: 250.

2- مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، ج: 16، ص: 72.

3- عبادة الشيطان، السبت 2006/11/11، www.islamonline.net، والتلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 9.

4- عبدة إبليس، السبت 2006/11/11، www.palestinianforum.net.

5- العقاد، عباس محمود، إبليس، دار نهضة مصر، القاهرة، ط: 5، د.ت، ص: 114.

6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 9.

7- سبق تخريجه، ص: 117.

ثالثا: الحكمة من خلق الشيطان.

ليس من شيء خلقه الله إلا وله حكمة في خلقه، وإذا كان الشيطان رمزا للشر والإضلال والإفساد، فإن – لا محالة– في خلقه حكما، إذ لا يخلق ربنا إلا لحكمة، وقد جمع ابن القيم في كتابه شفاء العليل حكم خلق إبليس، نلخصها فيما يلي[1]:

1- إبراز قدرة الله تعالى بخلقه للأضداد؛ كالملائكة والشياطين، والسماء والأرض والظلمات والنور، والطيب والخبيث والجنة والنار.

2- إظهار آيات الله تعالى ومعجزاته التي أيد بها رسله وأنبياءه، ولا يتحقق ذلك إلا بوجود من يعاديهم ويخالفهم.

3- إكمال مراتب العبودية للأنبياء والأولياء بمجاهدة إبليس ومخالفته.

4- اعتبار الملائكة والمؤمنين بما حل بإبليس، فيكون ذلك لهم دافعا إلى زيادة خوفهم من الله.

5- إظهار متعلقات أسماء الله الحسنى وصفاته العليا بخلق إبليس، كصفة العزة...

الفرع الثاني: الجذور التاريخية لعبادة الشيطان.

لقد دلت نصوص الوحي أن عبادة الشيطان ظاهرة قديمة، ضاربة في عمق التاريخ، سواء بمعناها العام أو الخاص، حيث إن إبليس كما عصى ربه، فطرد وأبعد، آل على نفسه أن يغوي العباد، وأن يدعوهم لعبادته وطاعته، ولذلك حذرنا الله عز وجل من اتباعه، (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ)[2]، ولكن كثيرا من الناس لم يحفظوا العهد، فاستجابوا للشيطان ذلا واتباعا وعبادة، وسنعرض في بحثنا هذا إلى أشكال وصور عبادة الشيطان قديما وحديثا.

تعتبر عبادة الشيطان ممارسة قديمة قدم البشرية، وانتشرت في العديد من الديانات والفلسفات القديمة، وبالرغم من تعدد صور واتجاهات عبادة الشيطان عبر التاريخ إلا أن الجامع بينها وهو تقديس الشيطان، إما اتقاء شره أو تقربا إليه، والخضوع له.

أولا: نشأة عبادة الشيطان:

اختلف الباحثون في تحديد النشأة القديمة لعبادة الشيطان[3]، إلا أن كثيرا منهم يذهبون إلى أن بداية ظهور عبادة الشيطان كفكر منحرف كانت عند الغنوصيين، والغنوصية فلسفة صوفية قديمة، يذهب أصحابها إلى

1- ابن القيم، شفاء العليل في مسائل الاقضاء والقدر والحكمة والتنزيل، ص: 511.

2- يس: 60.

3- الشوبكي، محمد يوسف، الجذور التاريخية لعبادة الشيطان، الثلاثاء 2015/01/27، alhiwartoday.net.

اعتقاد أن الشيطان مساو لله في القوة والسلطان، وغاية هذه الفلسفة معرفة الله بالحدس لا بالعقل والاستدلال، ويعتقد إتباع هذه الطائفة بوجود إلهين أحدهما كبير خيّر هو إله الخير، لا يدركه العقل ولا يحيط به العلم تفيض منه الحكمة، والتي فاض بها الشوق إلى الله فملئت بالتفكير فيه، مما أدى تجزئها وخروجها عن الحدود لمملكة السماء وسقوطها، ومن خطيئتها فاض إله الشر الذي هو الشيطان، ومنه خرج العالم السفلي[1]، ومن أماكن تواجد هذه الطائفة العراق[2].

وقد انبثق من الغنوصية عدد من المذاهب والديانات منها الثنوية: وهي مذهب فارسي قديم، يذهب في تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين: هما إله النور وإله الظلمة، والأول هو إله الخير، والثاني هو إله الشر، وللثنوية فرق كثيرة تجتمع في الاعتقاد بمبدأين أساسين هما إلهي الخير والشر، وتختلف في الفروع، من أشهر فرقهم المانوية – أتباع ماني بن فاتك الحكيم[3]– وهي مزيج من المجوسية والنصرانية.

ومن فرق الثنوية– أيضا– المزدكية– أتباع مزدك[4]– ومنها الديصانية والمرقيونية، والماهانية، والصيامية، والمقلاصية، والثنوية من المذاهب الغنوصية ذات النزعة التلفيقية بين الفلسفات الباطنية العرفانية وبين الأديان، خاصة النصرانية والمجوسية[5].

وتعد الزرادشتية واحدة من أهم الديانات الثنوية القائلة بإلهين إله النور وإله الظلام، ولا تزال ليومنا هذا موجودة في الهند[6] ويعتقد الزرادشتيون أن الله هو السيد المهيمن الحكيم خالق السماوات والأرض، ويعارضه التوأم المسؤول عن كل الشرور في العالم، واسمه أهرمان؛ أي إله الشر، أو الشيطان، أو إبليس.

1- الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار بن زيدون، بيروت، ط: 1، د.ت، ص: 296.

2- لويلمرجون، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرامرجان، دار ذوبان القاهرة، د.ط، 1990م، ص: 297.

3- ماني بن فاتك الحكيم، الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور وذلك بعد عيسى بن مريم عليه السلام، ولد عام 216م في بابل، أحدث ديناً بين المجوسية والنصرانية، و كان يقول بنبوة المسيح عليه السلام، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام، وزعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين: أحدهما نور، والآخر ظلمة؛ وأنهما أزليان لم يزالا؛ ولن يزالا، وأنكر وجود شيء إلا من أصل قديم. (ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ص: 59).

4- مجوسي من مجوسيي الفرس ادعى النبوة، اختلف في عام ولادته؛ فقيل في عام 467م وقيل سنة 487م، متوفى نحو 528 م، ابتدع المزدكية على أنها شريعة من الله، أرسلها إلى عباده بواسطته هو، واسمه: (مزدق بن بامداذ) والفرس يبدلون القاف كافا، فينطقون به (مزدك)، وادعى أن الله أمره هو ومن اتبعه بالعمل بها، فإذا عملوا بشريعته كان لهم الثواب الكثير والأجر العظيم. (ينظر: السلطاني، عبد اللطيف بن علي، المزدكية هي أصل الاشتراكية، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، الجزائر، ط: 1، 1394هـ- 1974م، ص: 12).

5- الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 2، ص: 268 وما بعدها، وعمارة محمد، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، د.ط، 2000م، ص: 108.

6- الحفني، الموسوعة الفلسفية، ص: 297.

والزرادشتيون يقسمون تاريخ العالم إلى ثلاث فترات، كلها مراحل صراع بين الله والشيطان، وهذه الفترات – عندهم- هي:

1- فترة تجهيز القوات.
2- فترة الاستباك والصراع.
3- هزيمة الشيطان.

والناس خلال ذلك ينحازون إلى الإلهين، فمنهم من ينصر أهورا (إله الخير) ومنهم من ينصر أهرمان (إله الشر) لأن الإنسان تتجاذبه القوتان[1].

ثانيا: عبادة الشيطان في الحضارة الفرعونية.

كان المصريون القدامى يعتقدون بعقيدة البعث على غير ما ورد في الشرائع السماوية، وكانوا يعتقدون وجدود إله الخير وآلهة الشر، وكان من أشهر من مثل آلهة الشر – وهو الشيطان- في حضارة الفراعنة هو الإله "ست" الشرير الذي قتل شقيقه "أوزوريس"[2].

وكان الفراعنة يعدون "ست" إله الأرواح الخبيثة وملك الموت والدمار، وأنه المسؤول عن كل الشرور التي تصيب أرض مصر وشعبها...

وبالرغم من كون المصريين القدامى يتعبرون "ست" سبب كل الشرور، والأزمات والآفات التي حلت بمصر إلا أنهم عبدوه، خوفا منه واتقاء لشره[3].

ثالثا: عبادة الشيطان في الحضارة الهندية القديمة:

الذي يميز عقائد الهنود منذ القدم – على كثرة الآلهة عندهم- إيمانهم بثنوية الكون والخلق؛ بمعنى وجود آلهة الخير وآلهة الشر، وكانوا يعتقدون أن الخير والشر يتوازنان[4].

ولقد كان أتباع الديانة البرهمية يؤمنون بثالوث من الآلهة؛ هم: "براهما" الخالق و"فشنو" إله الخير والفضيلة،

1- عبد الصمد محمد كامل، غرائب المعتقدات والعادات، الدار العربية للكتاب، مصر، ط: 1، 1416هـ-1995م، ج: 3، ص: 52، وجفري بارند، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ط: 2، 1996م، ص: 138-144.
2- مظهر سليمان، قصة الديانات، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، 1995م، ص: 31.
3- ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرون، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1998م، ج: 2، ص: 159.
4- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 11.

و"شيفا" إله الشر المدمر، وكان أتباع البرهمية يدينون بالعبادة لـ "شيفا" رغم كونه إله القوة والتدمير المولول الصارخ المصحوب بالعاصفة، وله القدرة على التحكم في الرمض، وكانوا يسمونه إله الرغب[1]، لذلك كان يجب استرضاؤه حتى أطلق عليه اسم "شيفا" التي تعني العطوف، وصار عندهم "شيفا" مركز للعبادة حتى ظهرت فرق خاصة لعبادته مثل: فرقة "حملة الجماجم" التي كانت طقوسهم في العبادة تشمل شرب الخمر، وأكل اللحوم، وممارسة الجنس[2].

وكان الهنود يعتقدون أن كل إله له زوجة، وكانت زوجة "شيفا" هي "كالي" التي كانت موضع عبادة عند جماعات من الهنود، وكانت "كالي" تصورّ على هيئة شبح اسود بفم مفغور، ولسان متدل، وترقص على جثة ميتة، وأقراطها رجال موتى، وعقدها سلسلة من الجماجم، ووجهها وثدياها ملطختان بالدماء، ومن أيديها الأربعة يدان تحملان سيفا ورأسا مبتورا، وقد كانت عبادتها عبارة عن طقوس وحشية تتضمن تضحية بشرية، وكانت جماعة "الخناقين" من عبدة "كالي" تخنق ضحاياها أكثر من ستة قرون[3].

ومما يثير الانتباه أن بعض الطوائف التي تعبد الشيطان اليوم تمارس بعض تلك الطقوس التي كان الهنود يمارسونها قديما في عباداتهم لآلهتهم وشياطينهم؛ كممارسة الجنس الجماعي، والرقص على جثث الموتى، والتضحية البشرية، والتزين بسلاسل وأقراط الجماجم، وتلطيخ الأجساد بالدماء.

رابعا: عبادة الشيطان في الحضارة الفارسية:

تقوم الديانة الزرادشتية[4] على اعتقاد أن العالم تحكمه قوتان متضادتان هي النور والظلمة، وإله النور "أهورامزدا" هو إله الخير، أما إله الشر "أهرمان" المسؤول عن خلق وإيجاد كل الشرور والمصائب[5].
ويعتقد أصحاب الزرادشتية أن تاريخ العالم مبني على الصراع بين الله والشيطان، وسيمتد هذا الصراع حتى ينهزم الشيطان في النهاية[6].

خامسا: عبادة الشيطان في الحضارات العربية القديمة:

كانت المنطقة العربية مسرحا للعديد من الحضارات قبل الإسلام، من أبرزها الحضارة السومرية في بلاد ما

1- بارندر جفري، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ص: 189.
2- ديورانت ول، وايريل، قصة الحضارة، ج: 3، ص: 206.
3- العقاد، إبليس، ص: 51.
4- ديانة قديمة أسسها "زردشت بن يورشب"، وتعرف أيضا "بالمجوسية" تأسست منذ أكثر من 3000 سنة. (ينظر: الشهرستاني، الملل والنحل، ج: 1، ص: 236.
5- جفري بارند، المعتقدات الدينية، ص: 140.
6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 13.

بين النهرين، وكان من أهم معتقدات السومريين الإيمان بوجود إله الشر "آساج" وهو الشيطان أو عفريت الأوبئة والأمراض، وهو من العالم السفلي فعبده السومريون اتقاء شره[1].

كما كان بعض السومريين يعبدون إله آخر يمثل صورة الشيطان الشرير "حدد" أو "هدد" وهو عندهم إله الجو الذي يركب العاصفة وهو يرعد كالثور، ممسكا بيده شوكة البرق الثلاثية، وكان موضع توقير وتبجيل على الرغم من كونه يجلب الخراب والدمار[2].

ولعل أبرز مظهر من مظاهر عبادة الشيطان ما كان البابليون يقدمونه من تبجيل وإذعان لإله الشر "تيامات" التي – بزعمهم- خلقت كل ما هو شرير ومخيف؛ كالوحوش والثعابين السامة، والتنانين المخيفة، والكلاب والعقارب، لكي تحارب بهم آلهة النور[3].

وفي بلاد نجد والحجاز كان العرب – قبل الإسلام- يؤمنون بقوى عليا شريرة تؤثر في الإنسان والكون، ولقد اشتهر عندهم التطير والتنجيم، ولقد أخبرنا المولى سبحانه بعبادتهم للجن والشياطين فقال: (وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ)[4].

يقول سيد قطب: "وقد كان بعض مشركي العرب يعبدون الجن، وهم لا يعرفون من هم الجن، ولكنها أوهام الوثنية، ولقد عرفت الوثنيات المتعددة في الجاهليات المتنوعة أن هناك كائنات شريرة – تشبه فكرة الشياطين- وخافوا هذه الكائنات سواء كانت أرواحا شريرة أو ذوات شريرة وقدموا لها القرابين اتقاء لشرها، ثم عبدوها"[5].

سادسا: عبادة الشيطان عند المسيحيين:

إن الصورة التي يعرض فيها الشيطان في الأناجيل وردت مضطربة، فأحيانا يعرض على أنه الخصم والعدو[6]، كما جاء في إنجيل متى: " أما العدو الذي زرع الزوان[7] فهو لإبليس"[8].

1- نعمة حسن، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، د.ط، 1994م، ج: 1، ص: 142.

2- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 13.

3- مظهر سليمان، قصة الديانات، ص: 59.

4- الأنعام: 100.

5- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 2، ص: 1162.

6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 14.

7- الزوان: عشب سام، (ينظر: سعيد مرقص إبراهيم، تفسير كلمات الكتاب المقدس، المركز المصري للطباعة، مصر، ط: 4، 1999م، ص: 385).

8- متى 39/13.

كما جاء في رسالة بطرس الأولى: " تعقلوا وتنبهوا أن خصمكم إبليس كاسد يزأر يجول باحثا غن فريسة يبتلعها"[1].

وهكذا نجد الأناجيل –من جهة– تصف الشيطان بالشرير، والقاتل والكذاب، ولكنها تصفه – من جهة أخرى– بصفات القوة والعظمة والسلطان، وأنه سيد العالم[2].

كما جاء في إنجيل يوحنا: "والآن وقت الحكم على هذا العالم، والآن يطرد سيد هذا العالم خارجا"[3].

ويعترف شراح الأناجيل بإثبات العظمة لإبليس؛ حيث تقرر دائرة المعارف الكتابية أن الشيطان يشغل مركز قوة وسيادة في العالم الروحي لدرجة أن ميخائيل وجد فيه جبارا عنيدا، وندا قويا، إذ إن الشيطان يحكم مملكة الشر التي تحوي عددا ضخما من الملائكة أتباعه، كما استطاع الحصول على السلطة على الجنس البشري بالدهاء والاغتصاب[4].

وجاء في الأناجيل ما يوحي بإثبات تلك العظمة لإبليس؛ حيث ورد في رسالة يهوذا أن رئيس الملائكة ميخائيل لم يجرؤ أن يحكم على إبليس بكلام مهين عندما خاصمه وتجادل معه بخصوص جثمان موسى[5].

إن هذا الاعتقاد بعظمة إبليس الذي بث في تلك الأناجيل كان أرضية خصبة لنبات عبادة الشيطان، فظهر في النصارى من يقول بوجود إلهين إله الخير وإله الشر، وذلك في القرن الثاني للميلاد؛ فبرزت فرق تقدس الشيطان، من أبرزها "المرقونية" التي تقول بإلهين وأصلين قديمين[6]، واستمر ظهور الفرق التي تقدس الشيطان في المجتمع المسيحي، حتى أصبحت أوربا معششا لتلك الفرق؛ منها[7]: البوجمولية والألبية والأورفيه[8] والشامانية[9] وهي جميعها فرق وجماعات تقدس الشيطان وتعبده لكونهم يرون فيه نصيرا ومعينا وملجأ للضعفاء والمقهورين والعبيد[10].

1- رسالة بطرس الأول: 8/5.

2- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 15.

3- يوحنا 31/12.

4- صيموئيل حبيب وآخرون، دائرة المعارف الكتابية، ج: 1، ص: 32.

5- رسالة يهوذا، ص: 9.

6- النشار علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط: 8، د.ت، ج: 1، ص: 188، والمسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية، دار الشرق، القاهرة، 1999م، ج: 5، ص: 43.

7- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 16.

8- البوجمولية والألبية والأورفية: جماعات تقدس الشيطان وتعتمد في عبادتهم إياه الطقوس الإباحية، انتشرت في بلاد البلقان وجنوب فرنسا.(ينظر: العقاد، إبليس، ص: 118–120.

9- الشامانية: معتقد ديني يعتمد على الشامان كان يشتغل بالطب والكهانة والسحر، يعتقد فيه أتباعه أن يملك قوة خارقة في فعل الأشياء وإبراء المرضى وذلك باتصاله بالعالم العلوي، (ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 3، ص: 241).

10- العقاد، إبليس، ص: 118، 119.

ويذهب بعض الباحثين[1] إلى أن أشهر الفرق التي عبدت الشيطان في المجتمع النصراني هي الفرقة "الكثارية"، وتعني باليونانية "الأطهار" وكانوا يعتقدون أن الشيطان هو الذي خلق العالم المرئي، وأن المادة كلها شر، وكانوا يسخرون من المقدسات المسيحية وعباداتها، ويهزؤون بصكوك الغفران، ويعتبرون الكنائس معششات اللصوص، ويصفون القساوسة بالخونة والكاذبين والمنافقين[2].

وقد استقوى أتباع هذه الفرقة وانتشروا في بلاد أوربا، خاصة فرنسا، وكثر أتباعهم إلى أن اعتلى "أنوسنت الثالث" كرسي البابوية فأمر بقمعهم فأبيدوا جميعهم في حملة قمع أنهت وجودهم[3].

ورغم إبادة اتباع الفرقة "الكثارية" إلا أن أفكارهم بقيت منتشرة في أوربا، وبقيت الجماعات التي تعبد الشيطان فيها مستمرة في ظهورها تمارس طقوسها وتعلن للشيطان ولاءها، رغم مجابهة السلطات لهم، وتقديم كثير منهم للمحاكمات؛ فقد قدم عام 1335م ثلاثة وستون فرنسيا إلى محاكم التفتيش في تولوز الفرنسية، فقالت إحدى المتهمات: " إن الله ملك السماء، والشيطان ملك الأرض، وهما ندان متساويان سرمديان يتساجلان النصر والهزيمة، وينفرد الشيطان بالنصر البين في العصر الحاضر"[4].

ولقد أعلنت جماعات كثيرة عبادتها للشيطان في أوربا في القرن الرابع عشر الميلادي، وأعلنت ردتها عن المسيحية بسبب الطاعون الذي اجتاح أوربا فقتل ثلث سكانها، وزعمت تلك الجماعات أن الشيطان اغتصب مملكة السماء، فقامت تلك الجماعات – إرضاء للشيطان وإمعانا في عبادته- بقتل الأطفال، وتسميم مياه الآبار، ومن أبرز تلك الجماعات التي أقدمت على الشنيعة السالفة الذكر: "جمعية الصليب الوردي" وجمعية "ياكين" و "الشعلة البافارية" و "الشعلة الفرنسية" و"أخوة آسيا"[5].

وكان أبرز نتاج لحركة عبدة الشيطان في أوربا تأسيس "آدم وايزهاويت" – وهو أستاذ يسوعي- جماعة "النورانيين" أو جماعة "حملة النور" التي تعتنق المذهب الشيطاني، وتعمل مع الماسونية العالمية ضمن مؤامرة رهيبة للسيطرة على العالم بأسره[6].

1- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 16.

2- ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة، ج: 16، ص: 79.

3- لوريمرجون، تاريخ الكنيسة، ج: 4، ص: 42.

4- العقاد، إبليس، ص: 121.

5- النحلة الشيطانية، السبت 2007/11/17، www.eltwhed.com.

6- كارواليم غاي، أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة: سعيد جزائرلي، دار النفائس، بيروت، ط: 5، 1991م، ص: 9.

فعبادة الشيطان – إذن– لها جذورها في المجتمع النصراني منذ تاريخهم الأول ولا تزال امتدادات هذه الظاهرة بارزة في مجتمعهم المعاصر، ولا تزال عبادة الشيطان في واقعهم قائمة.

سابعا: عبادة الشيطان في تاريخ المسلمين:

يستقي المسلمون الحقائق عن طبيعة الشيطان وعلاقتهم به من نصوص القرآن والسنة التي هي واضحة لا غبش فيها ولا تناقض في عرضها لحقيقة إبليس على أنه خلق الله، وأنه من الجن الذين خلقوا من النار: (وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ)[1]، وأنه عصى ربه واستكبر وتمرد: (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ الْكَافِرِينَ)[2]، وأنه عدو لآدم وذريته: (أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)[3]، وأن نهايته إلى النار وبئس المصير: (قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا)[4]، وأنه سيتبرأ ممن أطاعه وعبده يوم اللقاء المبين (وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِي مِنْ قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ)[5].

وبناء على هذا الوضوح في بيان حقيقة الشيطان فإنه لم يظهر في المسلمين، ممن تحقق بالتوحيد الحق، واستجاب لنداء الفطرة الصافية من عبد الشيطان، وأعلن ولاءه له، فإنه مما هو معلوم من الدين بالضرورة أن من يفعل ذلك فقد خرج من الدين ومرق من الملة.

وما ظهر بعض الفرق التي مالت مع العقائد الفاسدة، والتقت مع عبدة الشيطان في الأهداف والطقوس، وأعلنت عن إسقاط الشرائع والتكاليف، كما حدث مع القرامطة[6]والحرمية[7] والحشاشين[8] فإنها فرق لا

1- الحجر: 27.

2- البقرة: 34.

3- يس: 60، 61.

4- الإسراء: 63.

5- إبراهيم: 22.

6- القرامطة فرقة أسسها حمدان قرمط، وظاهرها التشيع لآل البيت، وحقيقتها الإلحاد والإباحية وهدم الأخلاق، (ينظر: الجهني مانع، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط: 4، د.ت، ج: 1، ص: 378).

7- الحرمية ويطلق عليها الباكية، نسبة إلى بابك الحرمي، وهو فارسي تظاهر بالإسلام في عهد العباسيين، وأسس جماعة تستبيح المحرمات وتفعل المنكرات، (ينظر: البغدادي عبد القاهر، الفرق، ت: محمد فحي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، ص: 22، والحفني عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط: 3، 2005م، ص: 341.

8- الحشاشون طائفة تدعي التشيع، مؤسسها الحسن بن الصباح، عرف بالانحراف عن تعاليم الدين، مارست القتل والعنف وتؤمن بتناسخ الأرواح، دعت إلى إسقاط التكليف، وإلغاء الشريعة، وشجعت على زنا المحارم.(ينظر: الجهني مانع، الموسوعة المسيرة في الأديان، ج: 1، ص: 403).

تمت إلى الإسلام بصلة[1]، ورغم انحراف تلك الفرق عن منهج الدين القويم، والفطرة السوية إلا أنها لم تعلن عبادتها للشيطان صراحة.

ويذهب بعض الباحثين[2] إلى أن عبادة الشيطان لم يعلن عنها صراحة في تاريخ المسلمين إلا عند طائفة " اليزيدية"[3] التي يحتل الشيطان المكان الأعلى في عقيدة أتباعها؛ حيث يطلقون عليه لقب "طاووس ملك"، ويقدسونه، ويمنعون لعنه وسبه[4]، ويعتبرونه الموحّد الأول لما رفض السجود لآدم، لأن السجود – بزعمهم– لا يجوز لأحد إلا لله، وإبليس عندهم موجود لمساعدة أبناء الطائفة[5].

الفرع الثالث: عبادة الشيطان في العصر الحديث.

ظلت فرق وجماعات تعبد الشيطان في أوربا دون أن تنتظم تحت غطاء معلن، ودون تنظيم أو رابط يجمع تلك الفرق والجماعات بسبب التضييق على تلك الجماعات إلى أن برز توجه ينحى إلى الإعلان عن تبني موقف عبادة الشيطان.

أولا: مؤسس عبادة الشيطان في العصر الحديث.

يعد "آيستركراولي" واضع أسس عبادة الشيطان في العصر الحديث حيث تزعم حركة الدفاع عن الإثارة والشهوات الجنسية عبر محاضراته وكتبه، ثم انضم إلى جماعة "العهد الذهبي" السرية التي أصبح فيما بعد معلمها الأول، وأعلن أنه يتمنى أن يصبح قديس الشيطان[6].

وفي عام 1900م غادر كراولي جماعة "النجم الذهبي" واسس جماعة أخرى أطلق عليها "النجم الفضي" وجعل ينتقل عبر العالم يروج لأفكاره، وطاردته السلطات الإيطالية بعد أن عرف عليه ترويجه وتعاطيه

1- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 18.

2- السحمراني أسعد، من قاموس الأديان الصائبة: الزرادشتية، اليزيدية، دار النفائس، بيروت، ط: 1، 1417هـ- 1997م، ص: 74.

3- طائفة انتشرت على يد عدي بن مسافر الذي يعود نسبه إلى مروان بن الحكم الذي فرّ من السلطات العباسية، ثم استقرّ به المقام في العراق حتى مات ودفت هناك، وقد نشأت فرقته تلك إثر انهيار الدولة الأموية، وكانت في البداية دعوة سياسية، ثم انحرفت حتى وصل الأمر بأتباعها إلى أن يقدسوا يزيد بن معاوية، ويعبدوا الشيطان الذي يطلقون عليه اسم طاووس ملك.(ينظر: السحمراني، أسعد، من قاموس الأديان، ص: 74).

4- ولا يزال اليزيديون يعتقدون هذه العقيدة، حيث وجه عضو الجمعية الوطنية العراقية (البرلمان) من الطائفة اليزيدية كاميران خيري انتقادا إلى رئيس الوزراء العراقي السابق إبراهيم الجعفري لتكراره الاستعاذة من الشيطان الرجيم، وقال" إن أكثر من نصف مليون يزيدي في العراق يشعرون بالإهانة من كثرة تكرار الجعفري في أحاديثه عبارة التعوذ من الشيطان" (ينظر: الشيطانية news.bbc.co.uk. 2006/11/11، والتلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 19.

5- نجيم أنطوان وآخرون، موسوعة المعارف الكبرى، موبيليس، بيروت، د.ط، 2003م، ج: 11، ص: 21.

6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 22.

للمخدرات، فظل طريدا بين البلدان يقدم الذبائح والتضحيات داعيا إلى الشهوات، والتحرر من كل قيد، إلى أن عثر عليه ميتا بين زجاجات الخمر وحقن المخدرات[1].

ثانيا: نظريات كراولي الشيطانية[2].

وضع كراولي خمس نظريات كهدف إلى انتشار عبادة الشيطان ونجاحها، ونظريات كراولي الخمس هي:

1- توريط العوائل في عبادة الشيطان، مما يضمن انتقال التعاليم إلى الأبناء.
2- مهمة جيله هي نشر التعاليم الشيطانية.
3- قيام عدد من الأشخاص بوضع تعاليم خاصة ضد القانون والدين والشرائع.
4- قيام مجموعة من عبدة الشيطان بتنظيم القوانين، والدعوة إلى المعتقدات الشيطانية، وجذب وإغواء الجمهور بشتى الوسائل المغرية.
5- الاهتمام بالمراهقين الثائرين على مجتماعاتهم، فهو قوة التغيير في العالم.

ولقد ضم أتباع كراولي من عبدة الشيطان إلى نظرياته تلك قانونا متمما يضمن الحقوق التي يجب أن يتمتع بها كل إنسان، اسموه قانون كراولي، وهذه الحقوق هي:

أ- لكل إنسان الحق في أن يعيش وفق مزاجه الخاص، يعيش كما يريد، ويلهو كما يريد، ويرتاح كما يريد، ويسكن كما يريد، ويلبس كما يريد، ويشرب كما يريد.
ب- كما أن للإنسان الحق أن يعيش كما يريد، أيضا له الحق أن يموت متى يريد.
ت- للإنسان الحق أن يفكر كما يريد، ويتكلم بما يريد.
ث- للإنسان الحق أن يحب كما يريد، ويمارس الجنس كما يريد مع من يريد.
ج- للإنسان الحق أن يقتل أولئك الذين يقفون عائقا امام تحقيق هذه الحقوق.

ويسعى عبدة الشيطان إلى تحقيق هذا القانون، فنجدهم يأكلون الغائط، ويشربون الدم والبول، ويلبسون ملابس غريبة، ويسكنون الخرب والأماكن المهجورة، كما نجد – تطبيقا لقانونهم هذا- كثيرا منهم يقدمون على الانتحار، وفي الجملة فإنهم يطلقون العنان لأهوائهم وشهواتهم، ويتحللون من كل قانون، وينفلتون من كل ضابط، ويرفضون كل شريعة، هم باختصار يعبدون الشيطان.

1- الزوبي ممدوح، عبدة الشيطان، تاريخهم ومعتقداتهم، المكتبة الثقافية، بيروت، ط: 1، 1418هـ، ص: 17، 18.
2- ينظر: التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 23.

ثالثا: تطور عبادة الشيطان في العصر الحديث.

كان لجهود اليهودي الأمريكي "أنطون ساندور ليفي" الذي تشبع بأفكار "كراولي" وصاغها وأضاف إليها دور كبير في تحول عبادة الشيطان إلى ظاهرة خطيرة في تاريخ عبادة الشيطان حيث أقام "ليفي" أول كنيسة للشيطان في الأرض، ووضع أول كتاب شيطاني أسماه "الإنجيل الشيطاني"، وسعى للم شمل عبدة الشيطان في العالم تحت مظلة واحدة يشرف عليها، وقام بجهود كثيرة ومتنوعة لنشر أفكاره وانحرافاته[1]، ولقد أثمرت جهود ليفي إلى انتشار عبادة الشيطان في العديد من بلاد العالم، خاصة أمريكا وأوربا وجنوب إفريقيا، ثم سرت – بعد ذلك- عبادة الشيطان إلى بعض الدول العربية والإسلامية؛ كمصر، والأردن وماليزيا وتركيا وفلسطين ولبنان والبحرين والمغرب والجزائر[2].

رابعا: الفرق والجماعات الحديثة لعبدة الشيطان[3].

انتشرت فرق وجماعات عبادة الشيطان في العالم في العصر الحديث، وتوسعت دائرة ممارساتها، وأشهر تلك الفرق وأخطرها:

1- فرقة تمبلي أوريانتيس:

فرقة شيطانية أسسها العابد الشيطاني الألماني كارل كلنر، ثم خلفه بعد وفاته، ثيودور روس، الذي عمل على نشر أفكار هذه الفرقة، حتى وصلت فروعها إلى الدانمارك وفرنسا وانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية التي بلغ عدد فروع الكنيسة فيها ثمانية وأربعين فرعا سنة 1988م، إضافة إلى تسعة فروع في كندا، وفرعين في كل من استراليا والنرويج والمانيا، وفرع واحد في كل من فرنسا وانجلترا ونيوزلندا ويوغوسلافيا.

2- كنيسة الحكم الأخير:

أسسها الزوجان البريطانيان: روبرت وماري آن غريمستون، عام 1963م، وجاب الزوجان العديد من الدول في العالم لنشر أفكار فرقتهاما، ثم استقرا بأمريكا بعد أن حصلا على ترخيص لكنيستهما، وأقاما أنشطة متعددة بالولايات المتحدة الأمريكية في كل من بوسطن ونيويورك وشيكاغو وكاليفورنيا، ثم أنشئت فروع لكنيستها في كل من باريس وروما وأمستردام وميونخ وهامبورغ، واشتهرت تلك الكنيسة الشيطانية بالعنف والإرهاب وارتكاب الجرائم، إقامة الطقوس التعبدية للشيطان[4].

1- المرجع السابق، ص: 24.

2- عبدة الشيطان 2006/11/03م.www.swalif.net.

3- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 24 وما بعدها.

4- مجموعة من الباحثين، موسوعة عالم الأديان، نوبلس، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 24.

3- الجمعية القارية لأمل الشيطان.

جمعية للعبادة الشيطانية تضم أكثر من خمسة وأربعين ألف عضو في مختلف أنحاء العالم، اسسها أريد ماك أليستر، ومقرها الرئيسي في مونتريال بكندا، ويمكن الانتساب إليها بالبريد الإلكتروني[1].

4- كنيسة الشيطان.

من أخطر المنظمات والجماعات الشيطانية، لكثرة أتباعها، وتوسع أنشطتها في العالم، أسسها اليهودي الأمريكي أنطون ساندور ليفي عام 1966، ووضع لها كتابا مقدسا أسماه الإنجيل الشيطاني (The satanic Bible) ضمنه عقائد وافكار عبدة الشيطان، كما وضع كتابا للعبادات الشيطانية أطلق عليه إسم: الطقوس الشيطانية (The satanic Rituels)[2].

5- كنيسة الإنسان العالمية:

أنشأها "واين وست" الكاهن الأسبق في كنيسة الشيطان التابعة لليفي، جرّد من مهامه، فأنشأ كنيسة الإنسان لعبادة الشيطان تحت شعار عبادة الشيطان بدون الشيطان[3].

6- جماعة السحر السود:

وهي جماعة أمريكية تعبد الشيطان، وتعتمد في طقوسها الشيطانية شرب الدماء، وتعاطي المخدرات، والتضحية بالحيوانات[4].

وهناك فرق وجماعات أخرى كثيرة تعلن – اليوم في العالم- عبادتها للشيطان؛ منها: عائلة المسيح، ومؤسسة أبركساس للشر، والكنيسة الشيطانية الأرثوذوكسية والمعبد الشرقي، والشيطانيون، وجماعة الوثنيين، وجماعة ذوي الرؤوس الحليقة، وجماعة الطريق، وبوابة السماء، ومعبد الغروب، وغيرها كثيرة[5].

يتضح لنا – باستعراض- تاريخ عبادة الشيطان أن ممارسة هذه العبادة قائمة حقا على مرّ العصور، ابتداء من انحراف إبليس وطرده وإعلان نفسه مضللا بني آدم، واستجابة من حق عليهم القول لأمره، وسنرى في الفرع اللاحق كيف كانت عبادة الناس لإبليس خروجا عن مقتضى الفطرة الإنسانية، كما كانت خروجا عن حضرة الين ومقتضى الشريعة.

1- المرجع السابق، ج: 24، ص: 155.

2- الزوبي، عبد الشيطان، ص: 14.

3- التلباني: ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 26.

4- مجموعة من الباحثين، موسوعة عالم الأديان، ج: 24، ص: 163.

5- الباش حسن، عبدة الشيطان وحركات انحرافية أخرى، دار قتيبة، دمشق، ط: 1، 1418هـ-2002م، ص: 103.

الفرع الرابع: علاقة عبادة الشيطان بانحراف الفطرة.

لا شك أن عبادة غير الله مسخ في الفطرة الإنسانية، وكون هذه العبادة موجهة للشيطان فيه دلالة على أن من اعظم مقاصد إبليس مسخ الفطرة وتغيير الخلق (لَعَنَهُ اللَّهُ وَقَالَ لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبَادِكَ نَصِيبًا مَفْرُوضًا وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَآمُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ)[1]، وسنحاول ضمن هذا الفرع بيان أوجه انحراف الفطرة ومسخها في ممارسة عبادة الشيطان.

وإذا تقرر في الباب الثاني من هذا البحث أن أنواع الفطرة الإنسانية خمسة: هي الفطرة العقدية والفطرة العقلية، والفطرة النفسية، والفطرة السلوكية والفطرة الجسدية، فإن فطر عبدة الشيطان ممسوخة في تلك الأنواع جميعها.

أولا: مسخ الفطرة العقدية بعبادة الشيطان.

إن أول ما يجعل الفطرة منحرفة، لدى عبدة الشيطان هو تلبيتهم لنداء إبليس حين دعاهم إلى عبادته: (قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ)[2]، وفي الاستجابة لنداء إبليس نقض لعهد الله وميثاقه الذي هو مقتضى الفطرة الإيمانية: (وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ)[3].

وإذا كان مقتضى هذه الفطرة الإيمانية التي جبل عليها الإنسان في خلقته معرفته بربه ومحبته له وتعظيمه إياه، والخشية منه، فإن عبدة الشيطان يمسخون تلك الأسس الفطرية جميعها!

فهم يرون أن الله قد ظلم إبليس، ويجب إعادة المكانة المقدسة له، يقول أحد زعماء عبدة الشيطان أنطون ليفي في الإنجيل الشيطاني: "وهناك مجموعة أخرى من عبدة الشيطان تسمى اليزيدية يعتقدون بأن الإله هو مصدر القوة كلها، لكنه شديد العفو، لذلك فإنهم يعتقدون أن الشيطان هو من يستحق الرجاء كونه الشخص الذي يدير أمورهم على الأرض"[4].

وهم -أيضا- يشركون مع الله عز وجل، إذ يعتقدون بوجود إلهين اثنين إله الخير وإله الشر، والفطرة

1- النساء: 118، 119.

2- الأعراف: 16-18.

3- الأعراف: 172.

4- ليفي أنطون ساندور، الإنجيل الشيطاني، ص: 43.

الإنسانية تقر أنه (إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ)[1].

هكذا –إذن– تنحرف الفطرة عند عبدة الشيطان بالإشراك بعد التوحيد، وبوصف الله بصفات النقص بعد أن كانت تنزه وتعظم، بل بإنكار وجوده بعد الإقرار والاعتراف حين أخذ العهد (ألست بربكم)، (قالوا بلى)، ويتجه كثير من عبدة الشيطان في العصر الحديث إلى إنكار وجود الله، كما جاء في الإنجيل الشيطاني: " لقد كان الإنسان دوما يخلق آلهته بدلا من أن تخلقه الآلهة"[2].

وإذا كانت الفطرة العقدية الإنسانية لا تشبع على وجه التمام إلا بممارسة العبادات المشروعة على الوجه الذي يرتضيه خالق الإنسان وموجده، فإن عبدة الشيطان ينحرفون بفرطهم بما اتخذوا من عبادات وطقوس تقربهم من إبليس، من أقوال وأفعال كفرية ودموية وسحرية في أوقات محددة وفي مناسبات معينة وبكيفيات معينة، ويمكن إرجاع هذه الطقوس التعبدية عن عبادة الشيطان إلى ثلاثة أنواع:

1– الطقس الجنسي:

وهو أداء يراد به استدعاء رفيق جنسي مرغوب فيه، وإيجاد الرغبة لديه، إشباع الشهوة الجنسية[3]، والغريب أن عبدة الشيطان يعتبرون الشذوذ الجنسي وإطلاق العنان للشهوات دون قيد أو حد مظهرا من مظاهر العبادة، وهو دليل على فسخ في أفكارهم وعقائدهم؛ إذ إن المعقول أن يكون الدين بشعائره وطقوسه داعيا للعفة والأخلاق، مهذبا للنفس، منظما للشهوات لا أن يكون داعيا للفحش والرذيلة، حاثا عليها بلا قيود[4].

ولذلك فإن أبرز طقوس عبدة الشيطان ما هي إلا حفلات ماجنة للغناء والرقص وممارسة الجنس بكافة أشكاله وأنواعه؛ من زنا ولواط وسحاق واغتصاب للأعضاء الجدد وجثث الموتى، كل ذلك يحدث في المعابد وأمام كافة الأعضاء[5].

وأفضل ما يقدمونه من ذلك كله لإبليس – تعبدا وتزلفا– هو الشذوذ لأنه – بزعمهم– يطهر الروح، وزنا المحارم لكونه يمكن فاعله من الوصول إلى أعلى درجات السحر والحصول على أكبر طاقة[6].

1– الأنعام: 19، النحل: 51.

2– ليفي أنطون ساندور، الإنجيل الشيطاني، ص: 43.

3– المرجع السابق، ص: 114.

4– التلباني، ظاهر عبادة الشيطان، ص: 83.

5– الزوبي، عبدة الشيطان، ص: 127.

6– المرجع نفسه.

2- طقس التدمير:

وهو طقس يقوم على استخدام السحر ضد من يراد تدميرهم أو إهلاكهم، ويعكس هذا الطقس مبدإ عبدة الشيطان الذي يقوم على الحقد والكراهية والعنف والرغبة في الفساد والإفساد، والقتل، وإلحاق الضرر بكل شيء.

ويستخدم هذا الطقس عند الغضب والانزعاج، أو حين الكراهية.

3- طقس الرحمة والتعاطف:

ومبدأ هذا الطقس تقديم المساعدة لأعضاء الكنيسة دون غيرهم طاعة للشيطان الذي يعتبر لدى عبدة الشيطان الصديق الأكثر سماحة لمن يؤمن به، رغم كونه رمز الشر في العالم[1].

ثانيا: مسخ الفطرة العقلية بعبادة الشيطان:

إذا ثبت – أثناء الحديث عن الفطرة العقلية- أن العقل خلق على هيئة يهتدي بها إلى بديهيات الأمور، ومسلمات لا يشكك فيها العقل السليم هي وجود الله ووصفه بالكمال المطلق، فإن عبدة الشيطان إلى جلاء هذه الحقيقة في فطرهم فيغطونها بغشاوة من الجدل العقيم، ويمسخونها باتباعهم منهج السفسطة والتنجيم، ويظهر ذلك في مسلكهم في الإلحاد في الله ومحاولتهم اليائسة الاستدلال على كفرهم وغيهم، وذلك بإيرادهم جملة من الحجج، نوجزها فيما يلي:

1- قالوا إن فكرة الإله نابعة من نفس الإنسان؛ إذا لا وجود له على الحقيقة، ودليله تعدد تعاريف الإله عند الإنسان واختلافها، وتعدد أسمائه، وأحيانا يكون بلا اسم، ولذلك كان الإله عند بعضهم حميد، وعند آخرين شيء مخيف، وبناء عليه يذهبون إلى أن فكرة الإله شيء غامض[2].

والملاحظ في استدلال هذه الفرقة على عدم وجود الله بتعدد أسمائه أنه مذهب من السفسطة، انتهوا به إلى اتخاذ دليل عظمة الله دليلا على نفي الوجود، تماما كما فعل أسلافهم يوم اتخاذهم دليل الوحدانية – بالسفسطة- دليلا على الإنكار[3] فقالوا: (وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ)[4].

1- حسونة خليل، حول الحركات الهدامة، ص: 270.

2- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 46.

3- ليفي أنطون ساندور، الإنجيل الشيطاني، ص: 40.

4- ص: 4، 5.

2- اعتمادهم على نظرية التفسير الميكانيكي للكون، وبالتالي لا يحتاج إلى من يقوده أو يعتني به[1]، ولا يخفى على أحد بطلان إنكار حاجة الكون إلى خالق يوجده ويحفظه، وأدلة العقل السليم والفطرة العقلية الصحيحة شاهدة على ذلك.

ولقد ذكر عبد الرحمان الميداني في كتابه العقيدة الإسلامية وأسسها أنه ليس ثمة من شيء تظافرت الأدلة العقلية –كما النقلية- على تقريره كوجود الله وحاجة الكون إليه، والشك في ذلك هو طعن في سلامة فطرة الشاك وعقله، وليس في تلك الحقيقة، ولذلك عجب الدعاة من المشككين في وجود الله[2]؛ قال تعالى: (جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ)[3].

3- الاستدلال بوجود الشر في الكون إما على عدم وجود الله، إذ الأصل فيه أن يخلق الخير وأن يكون خيرا، وإما على كونه شريرا[4].

وطلب تعليل أفعال الإله بدعة قديمة، وأصل كل ضلال كما قال ابن تيمية:

وأصل ضلال الخلق من كل فرقة هو الخوض في فعل الإله بعلة[5]

ثالثا: مسخ الفطرة النفسية بعبادة الشيطان.

تنحرف الطبيعة النفسية لدى عبدة الشيطان، ويتلبد الإحساس عندهم، وتقسوا المشاعر – وذلك كله انحراف في الفطرة النفسية السوية- بسبب حضورهم الطقوس الدموية، ومشاهدة التضحيات البشرية والحيوانية، وأكل اللحوم البشرية وشرب دمائها[6].

ويسعى الكبار من عبدة الشيطان إلى قتل المشاعر والأحاسيس لدى أطفالهم بإجبارهم على ارتكاب الفواحش، وأكل اللحوم البشرية، والنوم مع الموتى في المقابر، والعزلة لفترة طويلة[7].

1- ليفي أنطون ساندور، الإنجيل الشيطاني، ص: 40.

2- الميداني عبد الرحمان، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط: 6، 1412هـ-1992م، ص: 89.

3- إبراهيم: 9، 10.

4- فيكسن مقال: لو كان هناك إله لكان شريرا، www.dpjs.co.uk.

5- ابن تيمية، شفاء العليل، ص: 475.

6- ينظر موقع مجلة اللاهوت اليوم: Theologytoday.ptsem.edu

7- الحالة النفسية لعبدة الشيطان، www.sehhq.com.2007/8/18

رابعا: مسخ الفطرة السلوكية بعبادة الشيطان.

إذا كانت الأخلاق الفاضلة هي ما تنسجم معها الفطرة السلوكية في الخلقة الإنسانية السوية، فإن عبدة الشيطان لا يقيمون للأخلاق الكريمة وزنا، بل مسلكهم في الحياة الدعوة إلى الخنا والفجور والظلم ورذائل الأخلاق.

ويشكل وجود هذه الطائفة مشكلة اجتماعية عامة في كافة المجتمعات التي ظهرت فيها، الأمر الذي جعل كثيرا من علماء الاجتماع يعدونها ظاهرة اجتماعية بحتة بما شكلته من آثار ونتائج أثرت على المجتمعات ونسيجها وتماسكها وعاداتها وتقاليدها وأخلاقها وقيمها[1].

ومن مظاهر انحراف فطر عبدة الشيطان السلوكية أنهم يوصون بعدم الزواج أو الإنجاب، كما يرون وجوب التحرر من الأسرة والقضاء عليها، فدعوا إلى زنا المحارم لإرضاء الشيطان[2].

وممارساتهم كلها دعوة إلى نزع عواطف الأمومة والأبوة والأخوة والقرابة، وذلك كله مسلك آثم لتدمير الأسرة والقضاء عليها، وقد جاءت اعترافات بعض عبدة الشيطان تؤكد ذلك، إذ فقد العديد منهم أسرهم وثرواتهم، تقول إحدى النساء العضوات في طائفة عبادة الشيطان: " بسببهم فقدت مالي وزوجي وابنتي"[3].
كما يعد رفض قيم المجتمع وأخلاقه والتمرد عليه أهم ما تميز به عبدة الشيطان، فهم يسعون إلى الخروج عن المألوف، ومحاولة التمرد والتميز، والانفصال عن المجتمع، ويعتبر هذا التمرد نتيجة طبيعية لأفكارهم ومعتقداتهم التي تدعوهم إلى عدم الخضوع للغير وإلى الانفراد بالرأي ورفض القيم التي توارثها الناس[4].
وتبرز –أيضا– سمة الانحراف عن الفطرة لدى عبدة الشيطان فيما يتصفون به من فتور علاقتهم بأوطانهم، فعلاقة الانتماء للوطن عندهم فاترة جدا، إن لم تكن منعدمة، لأن فكرتهم تقوم على عدم الاعتراف بأي حكومة ولا دولة، بل يعترفون بقوة الشيطان التي تحكم العالم في نهاية المطاف كما يزعمون[5] وتدعوهم أفكارهم وعقائدهم إلى السعي لإقامة مملكتهم على الأرض، لعل ذلك هو السر في كون الأفعى المحيطة بالكرة الأرضية أهم شعاراتهم[6].

خامسا: مسخ الفطرة الجسدية عند عبدة الشيطان.

1- الخنجيري ناصر، ظاهرة عبدة الشيطان، مقال بمجلة الرافد، فلسطين، العدد 1، السنة الأولى، جويلية، 2003.
2- السعودي محمد فراس، من هم عبدة الشيطان، دار المكتبي، دمشق، ط: 1، 1426هـ-2006م، ص: 175.
3- الزوبي، عبدة الشيطان، ص: 128.
4- المرجع نفسه.
5- المرجع السابق، ص: 98.
6- التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 107.

لقد خلق الإنسان على أحسن هيئة وافضل تقويم (لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ)[1]، والهيئة الجسمانية التي خلق عليها الإنسان هي فطرته الجسدية التي ارتضاها الله سبحانه وتعالى له، فإذا سعى إلى تغيير ملامحها أو تبديل شكلها فقد حرّف فطرته وغير خلقته وعصى ربه، وتبرز سمة انحراف الفطرة لدى عبدة الشيطان في مظاهر متنوعة منها:

1- تشويه مظهرهم الخارجي: وذلك بتغيير ملامح الوجه، بثقبه وتغيير حجم الأنف والأذن باستخدام قطع معدنية أو بلاستيكية، وحلق الشعر كاملا، والوشم على جلدة الرأس، وتحديد الأسنان لإيجاد فروق بينها، واستخدام أحماض قوية التركيز على الوجه لتشويهه.

وكذا ارتداء الملابس الخليعة، وإطلاق أظفارهم وشعورهم المتسخة، ولا يقربون الماء إلا قليلا، ويعتقدون أنهم كلما ازدادوا قذارة ازدادوا قربا من الشيطان[2].

2- تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال: يعتبر تشبه الرجال بالنساء والنساء بالرجال تعمد آخر من عبدة الشيطان لمخالفة الفطرة السوية والطبيعة البشرية التي خلق عليها الإنسان، فقد جاء النهي النبوي عن ذلك صريحا، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لعن رسول الله صلى اله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال"[3].

وشأن عبد الشيطان تشبه كل جنس بالآخر، وذلك بإسدال الذكور شعورهم على أكتافهم ولبس السلاسل، ووضع أقراط في الآذان، والنساء يعمدن إلى حلق شعورهن تماما، فظهر جنس رابع أطلق عليه الفتيات المسترجلات يقمن بطقوس شيطانية كالشذوذ وقتل القطط[4].

المطلب الثاني: مذاهب الشك وموقف الشريعة الإسلامية منها.

إن علاقة عنوان هذا المطلب بالفطرة الإنسانية العقلية واضح، حيث إن ثمة حقائق بديهية، ومعارف هي مسلمات جبل العقل على تقبلها، وفطر على استساغتها، فإذا وجهت اصابع التشكيك إليها كان ذلك تدخلا في الفطرة العقلية يهدّ أركانها ويمسخ معالمها.

وسنحاول في هذا المطلب أن نبين مفهوم الشك، ومذاهبه، وعلاقتها بالمعرفة الإنسانية، وموقف الشريعة الإسلامية وعلمائها منها.

الفرع الأول: مفهوم الشك.

1- التين: 4.

2- حطاب عبد المعز، عباد الشيطان: الظاهرة والعلاج، الدار الذهبية، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 28.

3- رواه البخاري، كتاب اللباس، باب: المتشبهون بالنساء والمتشبهات بالرجال، ج: 7، ص: 159، رقم: 5885.

4- ينظر: التلباني، ظاهرة عبادة الشيطان، ص: 113، والصفات النفسية بعبدة الشيطان، الأحد 2007/08/19م.www.amanjordan.org

أولا: تعريف الشك.

1- تعريف الشك لغة:

الشك في اللغة من شك يشك شكا وجمعه شكوك، وللشك في اللغة عدة معان، نذكر منها:

أ- نقيض اليقين:

تقول شككت في الأمر وتشككت فيه؛ بمعنى ذهب يقيني، وإنما سمي الشك بذلك لكون الشاك في حكم من شك له أمران في مشك واحد لا يتيقن أحدهما، فمن ذلك اشتق الشك، تقول: شككت بين ورقتين، إذا أنت غرزت العود فيهما فجمعتهما[1].

ب- **التردد:**

قال الفيومي عن الشك في مادة (شك): "هو التردد بين شيئين سواء استوى طرفهما أو رجح أحدهما على الآخر قال تعالى: (فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ)[2]، قال المفسرون: أي غير مستيقن"[3].

جـ- **التداخل:**

قال ابن فارس[4]: "الشين والكاف أصل واحد مشتق بعضه من بعض وهو يدل على التداخل، من ذلك قولهم شككته بالرمح وذلك إذا طعنته فدخل السنان جسمه، ومنه قول عنترة:

فشككت بالرمح الصم ثيابه ليس الكريم على القنا بمحرم"[5].

د- **الريب:**

يقال: شك في الأمر، إذا ارتاب فيه، ومنه، قوله تعالى: (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ)[6]، أي: لا شك[7]، ويقول الجرجاني: "وقد تكرر ذكر الريب وهو بمعنى الشك مع التهمة، تقول رابني الشيء وأرابني بمعنى شككني وأهمني الريبة منه"[8].

هـ-**الالتباس:**

يقال: شك في الأمر يشك شكا؛ إذا التبس لعدم وضوح الأمر[1].

1- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 3، ص: 173.

2- يونس: 94.

3- الفيومي، المصباح المنير، ج: 1، ص: 489، 490.

4- هو أبو الحسين أحمد بن زكريا القزويني الرازي، كان إماما في علوم اللغة وفنونها، من أبرز مصنفاته: معجم مقاييس اللغة، الفصيح وتماما الفصيح. (ينظر: ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، دار الضياء، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 100).

5- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 3، ص: 173.

6- البقرة: 2.

7- ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 1، ص: 157.

8- الجرجاني، التعريفات، ص: 123، وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ص: 157.

الاضطراب في القلب والنفس، وذلك باعتبار ما يعتري صاحبهما من التردد المصاحب للشك[2].

و- التخمين:

يقال شك في الشيء إذا خمنه وقال فيه بالحدس أو الوهم، والعامة تستعمل خمن بمعنى ظن، يقولون خمنته صادقا أي ظننته[3].

يتضح من خلال دلالات الشك اللغوية أنها تلتقي في معنى عام للشك وهو غياب الحقيقة والمعرفة أو التردد في تحصيلهما.

2- تعريف الشك اصطلاحا:

وردت تعريفات كثيرة للشك، تدور في مجملها حول المعنى اللغوي للشك، وسنورد منها ما له علاقة بالناحية المعرفية لعلاقتها بموضوع بحثنا.

أ- عرفه الجويني بأنه: "ما استوى فيه اعتقادان أو لم يستويا، ولكن لم ينته أحدهما إلى درجة الظهور الذي يبني عليه العاقل الأمور المعتبرة"[4].

ب- وعرفه الجرجاني بأنه: "التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك"[5].

هكذا تتوافق التعريفات الاصطلاحية مع التعريفات اللغوية في اعتبار الشك ترددا وإبهاما وغموضا يكتنف الجانب المعرفي المتعلق بالمعرفة نفسها، أو بالمتصل بها.

ولقد تطور مفهوم الشك وأخذ بعدا كبيرا ومؤثرا في المجال المعرفي عموما فتنوعت مجالاته ومفاهيمه، وصارت له مدارس تتخذه منهجا وطريقا لأفكارها واعتقاداتها[6].

فلم يعد مصطلح الشك يعني –فقط- اضطراب الباحث وتردده في اتخاذ موقف نقدي وترجيح مذهب في المعرفة؛ إنما أصبح يدل على إنكار إمكان المعرفة أصلا، بغض النظر عن كون ذلك الإنكار جزئيا أو كليا[7].

1- الفيومي، المصباح المنير، ج: 1، ص: 490.

2- المرجع نفسه.

3- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص: 236.

4- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقادات، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1995م، ص: 72.

5- الجرجاني، التعريفات، ص: 141.

6- عسيري، أحمد بن إبراهيم محمد سامة، الشك: أسبابه وآثاره، وعلاج الإسلام له، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، ص: 17.

7- زقزوق حمدي، الفلسفة ومشكلة الشك، دار المعارف، مصر، ط: 5، 1994م، ص: 117.

وهكذا صار معنى الشك – بمفهومه السلبي- متصلا بنظرية المعرفة يهدم أركانها، ويشكك في الحقائق من ناحية وجودها ومن ناحية يقينيتها، كما يشكك في قدرة العقل البشري على الوصول إلى المعرفة بصورة يقينية، وحقيقة موضوعية، والشك بهذا المفهوم صار ذا صلة بمبحث الوجود؛ كوجود العالم وطبيعته[1].

ثانيا: أنواع الشك.

من خلال تعريف الشك لغة واصطلاحا تبين أن ثمة تطورا حصل في مفهومه؛ بحيث لم يعد يقتصر على كونه التردد في الوصول إلى حقيقة المعرفة –فقط- بل صار يدل على إنكار وجودها أصلا، وهذا التطور في المفهوم أنتج أنواعا من الشك نبحثها في الفقرات الآتية:

1- الشك المطلق (Scepticism).

ويطلق عليه – أيضا- الشك المعرفي لكونه شكا في أصل المعرفة وموضوعها، وهذا النوع من الشك – بوصفه نظرية في المعرفة- دعوة إلى عدم إصدار أي حكم في أي موضوع، على اعتبار أن القضايا كافة تقبل الإيجاب والسلب بالقدر نفسه، مع الاعتقاد بأن أدوات المعرفة (العقل والحواس) لا تكفل بلوغ اليقين[2].

وهذا النوع من الشك – إذن- غاية في ذاته لا وسيلة، يبدأ صاحبه شاكا في كل قيمة معرفية، وينتهي شاكا في أصل وجود المعرفة، يتفادى الخلافات القائمة بين العلماء والفلاسفة فيلجأ – حسب اعتقاده- إلى الأمان مؤثرا الترجيح أو الاحتمال أو التوقف عن إصدار الأحكام، وذلك حسب التوجه الفلسفي المنبثق منه هذا الشك[3].

ولعل أول من ظهر على يديه هذا المذهب هو الفيلسوف اليوناني فيرون (Pyrrhon)[4] زعيم المدرسة الفيرونية التي تنكر إمكان معرفة طبيعة الأشياء، وترى أن المعرفة الحسية والعقلية ليس لها القدرة على إعطائنا الحقيقة وإيصالها لنا، فنحن لا ندرك من الأشياء إلا ما يبدو لنا، وكل الأشياء التي هي خارج الذات المدركة هي مجرد مظهر، أما إدراك طبيعة ذوات الأشياء فلا سبيل إليه[5].

1- شرف محمد جلال، الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 111، وأمين عثمان، ديكارت، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، 1994م، ص: 102.

2- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1978م، ص: 306، والستاوي، سليمان محمد، نظرية المعرفة، مطبوعات وزارة التربية والتعليم، قطر، ط: 9، 1402هـ-1982م، ص: 91.

3- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ص: 307.

4- فيرون، أورفورن، أوبيرون (pyrrhon) فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بين (365-275 ق م) ولد بمدينة إيلي، رافق الاسكندر في إحدى رحلاته إلى الهند، وأعجب بفقرائها، ولكن لم يثبت تأثره بفلاسفتها، عاد إلى اليونان فأسس مذهب الشك، تتلمذ عليه أبيقور (ينظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط: 1، 1979م، ج: 2، ص: 16، 17.

5- البهادلي، أحمد، محاضرات في العقيدة الإسلامية، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، 1399هـ-1979م، ص: 88.

ذلك لأن المعرفة – في رأي هذه المدرسة- تتأسس على الإدراك الحسي، والحواس خادعة لا تقود إلى معرفة يقينية[1].

وأقصى ما يمكن أن يصل إليه الفيلسوف أو المفكر – في تصور هذه المدرسة- هو معارف ظنية لا يقين فيها، ولذلك فالأفضل له أن يصوم عن البحث عن الحقيقة، بل عن الكلام، إلا فيما اضطر إليه اضطرارا[2].

وبعد المدرسةالفيرونية نشأت مدرسة فلسفية أخرى حملت اسم أكاديمية أفلاطون، وأقامت لها ذكرا بالانتساب إلى أفلاطون، بالرغم من التباين بين اتجاهها إلى الشك المطلق وبين توجه أفلاطون الذي تميز أفكاره بالإنكار على السفسطائيين[3].

ولقد عاصرت هذه المدرسة مدرسة فيرون، والمدرستين الأبيقورية[4] والرواقية[5].

وأشعر فلاسفة هذه المدرسة أرسيزيلاس[6]، وكرنيادس[7]، وقد درس أرسيزيلاس الفلسفة بعمق فذكر أن جميع الفلاسفة مالوا إلى الشك وقالوا به، فنسبه إلى سقراط وأفلاطون وأرسطو والعديد من الطبيعيين الأقدمين[8].

وأبرز ما تجلى لدى المدرسة الأكاديمية فقدهم للرواقيين والأبيقوريين الذين كانوا يمثلون جانبا أساسيا من الفلسفة الاعتقادية آنذاك[9].

1- العشي، علي بن العجمي، إمكانية المعرفة وموقف الفكر الإسلامي من مذاهب الشك، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة اليمن، العدد: 23، عدد خاص، أفريل 2007م، ص: 3.

2- بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج: 2، ص: 18.

3- عبد الفتاح محمد رضا، الديالكتيك والحب عند أفلاطون (ضمن مشكلات فلسفية)، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط: 1، 1999م، ص: 291

4- المدرسة الأبيقورية نسبة إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور، وتعتمد فلسفة هذه المدرسة على السعي إلى إسعاد الذات بلذات معنوية لا يعقبها ألم، والأبيقوري هو الذي يسعى إلى التمتع باللذات ويكون حاذقا في اختيار لذاته دقيقا في معرفة قيمتها.(ينظر: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج: 1، ص: 34).

5- الرواقية (stoicism) مدرسة تنسب إلى الفيلسوفين اليونانيين: زينون (zenon) الكيتوفي، وكليانت (cleanthe) وسموا بالرواقيين لأن زينون كان يعلم تلاميذته في رواق، ومبدأ المدرسة أن السعادة في الفضيلة؛ وإن الحكيم ل يبالي بما تنفعل له نفسه من لذة وألم؛ وهم يرون أن المادة تتجزأ إلى غير نهاية، وأن أصل الوجود هو النار، (ينظر: صليبا جميل، المعجم الفلسفي، ج: 1، ص: 622، 623).

6- أرسيزيلاس (Arcecilaus) ويترجم له في بعض المراجع (أركسيلاوس) وفي بعضها (أرسيزيلاش) وهو فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بين (316-241 ق م) يعد المؤسس الثاني للأكاديمية الأفلاطونية (الأكاديمية الجديدة)؛ أي مؤسسها في طورها الثاني، اشتهر بمساجلاته ضد المدرسة الرواقية.(ينظر: الطويل توفيق، أسس الفلسفة، ص: 304).

7- كرنيادس (Carnedades) ويترجم له في بعض الكتب – أيضا- (كارينياد) فيلسوف يوناني عاش في الفترة ما بين (214-129 ق م) تزعم الأكاديمية الجديدة في فترتها الثانية، وساجل (الأبيقوريين)، (ينظر: البهادلي: أحمد، محاضرات في العقيدة الإسلامية، ص: 88).

8- العشي، علي بن العجمي، إمكانية المعرفة، ص: 204.

9- بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج: 1، ص: 19.

ثم أوغلت المدرسة الأكاديمية في التوجه إلى الشك المطلق عن طريق بعض فلاسفتها مثل "كرينادس" الذي كافح من أجل إنكار الإدراك الحسي والنظر العقلي، كسابقيه، وأضاف إلى ذلك مفهوم معيار الحقيقة، حيث دعا إلى قياس التيقن بقياس التصور إلى الذات المدركة، لا إلى ذوات الموضوع الخارجي، حيث ذهب إلى استحالة إدراك الموضوع الخارجي في ذاته، كما قال بمفهوم التدرج في اكتساب الحقائق والتيقن؛ بمعنى أن اليقين ليس على درجة واحدة، بل تتم بطريقة تدريجية[1].

وخلف المدرستين الفيرونية والأكاديمية في مذهب الشك مدرسة الشكاك المحدثين في القرن الثاني بعد الميلاد امتد أثرها حتى القرن الثالث بعد الميلاد، وعمدت هذه المدرسة إلى وضع الحجج الخمس للشك في العصر القديم.

ثم توالت أيضا مدارس الشك المطلق في العصور اللاحقة، وبرز في القرنين السادس عشر والثامن عشر بعض الفلاسفة الفرنسيين والأنجليز، انتهاء بـ "ديفيد هيوم"[2] الذي كان الشك عنده أخف وطأة منه عند سابقيه[3].

ويمكن تقسيم هذا النوع من الشك (الشك المطلق) إلى قسمين رئيسيين، يندرج تحت كل قسم منهما صور تتفرع عنه[4]:

القسم الأول: الشك الكلي:

وهو الشك الذي يكون شاملا عاما، يتعلق بكل ما له صلة بالحقيقة، ويرد على صورتين:

الصورة الأولى: الشك الكلي المتعلق بالمعرفة.

وهو الشك الذي ينكر إمكان الوصول إلى المعرفة بكل صورها ويهدر جميع وسائل اكتسابها، بغض النظر عن طبيعة المعرفة أو نوعيها، من غير تفريق بين ما كان منها قطعيا ثابتا، وبين ما كان ظنيا يمكن مناقشته واستبداله بغيره[5].

1- العشي، علي بن العجمي، إمكانية المعرفة، ص: 205.

2- ديفيدهيوم: فيلسوف انجليزي تجريبي، عرف بمذهب " الشك الأكاديمي" وكان يسمى نفسه بالشكاك، عالم نفس ومؤرخ، لا تكمن المعرفة عنده في فهم الوجود بل في قدرتها على أن تكون دليلا للحياة العملية، ويرى أن الموضوع الوحيد والأصلي للمعرفة هو الرياضيات، وغيرها من الموضوعات لا يمكن البرهنة عليها منطقيا، ولا يمكن استخلاصها من التجربة، رفض جميع الأفكار اللاهوتية والفلسفية عن الله والنزعة الشكية عند هيوم هي الأساس النظري للفلسفة الوضعية الجديدة، كما ينكر هيوم أن للإنسان فطرة عقلية (أفكار فطرية) (innateideas) (ينظر: العشي، علي بن محمد العجمي، إمكانية المعرفة، ص: 206).

3- البهادلي، أحمد، محاضرات في العقيدة، ص: 100.

4- عسيري، أحمد بن ابراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 44.

5- زقزوق محمود، الفلسفة ومشكلة الشك، ص: 134.

وتعرف هذه الصورة من الشك عند العرب باسم "اللاأدرية" وهو مصطلح يطلق على من عرف بقدحهم في كل من الحس والعقل، ويتوقفون عن إعطاء الحكم في أي شيء؛ لأنه ليس – عندهم- بعد الحس والعقل إلا النظر، والنظر فرع الحس والعقل فهو – أيضا- باطل ببطلانهما، ولا ضرورة عندهم، وبناء عليه وجب التوقف في الحكم بوجود كل شيء وفي علمنا به[1].

الصورة الثانية: الشك الكلي المتعلق بالحقيقة.

وهذا النوع من الشك لا يكتفي بإنكار إمكان معرفة الحقيقة فحسب، بل يشكك في إمكان وجودها أصلا.

ويرد الشك في الحقيقة عن هؤلاء من وجهين[2]:

الأول: وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن ذاتيتنا الشخصية واعترافنا الشخصي، وكل المحاولات التي بذلت حتى الآن – حسب مذهب أصحاب الشك المطلق- لتوضيح الحقيقة كانت محاولات قاصرة فاشلة[3].

ولقد عبر السوفسطائي جورجياس عن هذه القناعة بقوله: "إنه لا يوجد شيء"[4].

ويطلق العرب على هذا النوع من الشك "العنادية"، وهو مصطلح يطلق على من يذهبون إلى أنه من المحال على البشر إدراك الحقيقة على فرض وجودها، وأن الذي يدركه البشر إنما هو ظواهر الأشياء المتغيرة في كل حين، أما حقائقها فلا[5].

الوجه الثاني: استبقاء مفهوم الحقيقة، ولكن باعتبار كونه مفهوما نسبيا، لا باعتباره مفهوما موضوعيا؛ بمعنى أن مفهوم الحقيقة له اعتباره بخصوص الفرد المفكر من غير تعلق بالحقيقة بالحقيقة نفسها[6].

وهو ما عبر عنه السوفسطائي بروتاجوراس بعبارته الشهيرة: " الإنسان مقياس كل شيء"[7].

ويطلق العرب على هذا النوع من الشك اسم "العندية" وهو مصطلح يطلق على من يذهبون إلى اعتبار حقيقة كل شيء راجعة إلى من عنده علم بذلك الشيء؛ أي بحسب نظره؛ إن حقا فحق وإن باطلا فباطل[8].

1- ابن حزم، علي بن أحمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج: 1، ص: 18.

2- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 45.

3- المرجع نفسه.

4- فخري ماجد، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار العلم للملايين، ط: 1، 1991م، ص: 63.

5- زقزوق محمد، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط: 5، 1994م، ص: 126، والكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص: 85.

6- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه، وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 46.

7- مرحبا، محمد عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية مؤسسة عز الدين، لبنان، ط: 1، 1993م، ص: 170.

8- زقزوق محمود، تمهيد للفلسفة، ص: 125.

القسم الثاني: الشك الجزئي:

وهو شك لا يتضمن إنكار المعرفة أو الحقيقة بإطلاقها، بل بعضها دون بعض، فهو يثبت جزءا من الحقيقة، ثم يتعصب لها رافضا ومشككا في كل ما يقابلها.

ويندرج ضمن هذا القسم صور متعددة نجملها في الآتي:

الصورة الأولى: الشك في الغيب.

وتنفي هذه الصورة من الشك كل شيء خارج عن نطاق المحسوس والمشاهد، وتعتبر الحواس المصدر الوحيد للمعرفة، وكل معرفة جاءت من طرق أخرى غيرها فهي مرفوضة وغير صحيحة، ويسمون كل شيء خارج نطاق الحس "ميتافيزيقا"[1]، ويوجه أصحاب هذا المذهب نقدا لاذعا لما وراء الطبيعة، يقول "فولتير"[2]: "إذا رأيت اثنين يتناقشان في موضوع ولا يفهم أحدهما الآخر فاعلم أنهما يتناقشان في الميتافيزيقا"[3].

ويشبه "وليم جيمس"[4] الفيلسوف الميتافيزيقي بالأعمى الذي يبحث في حجرة مظلمة عن قطعة او قبعة سوداء لا وجود لها[5].

ولا تختلف المدرسة الوضعية المنطقية الحديثة[6] كثيرا عن الوصفية التجريبية السابقة، فقد اتخذت هي الأخرى منهجا معاديا لما وراء الطبيعة، وجعلت من أهم أسسها استبعاد الأحكام الميتافيزيقية من كافة العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية، بل من المعرفة البشرية كلها[7].

1- "الميتافيزيقا" مصطلح مكون من كلمتين هما: ميتا (Meta) وتعني ما بعد، وفيزيقا (Physice) وتعني الطبيعة، وقد بدأ استخدام هذا المصطلح في القرن الأول قبل الميلاد، عن أرسطوطاليس، وكان يقصد به الإلهيات أو الفلسفة الأولى، ثم انتقل هذا المصطلح إلى تلاميذه وشراحه من اليونانيين والعرب، فالكندي يسميها الفلسفة الأولى، وابن سينا يسميها الفلسفة الإلهية، والرازي يسميها العلم الإلهي، وظلت الميتافيزيقا تحت هذا المعنى إلى أن جاء كانت فأثار مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا، وهو شك يتجه إلى إنكار كل معرفة خارجة عن نطاق المحسوس والتشكيك فيه.(ينظر: بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، ج: 2، ص: 439، ولالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط: 1، 1996م، ج: 2، ص: 790، لجنة من العلماء الأكاديميين الروسيين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1797، ص: 514، وزيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، دار الطليعة، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 713.

2- فولتير، فيلسوف فرنسي من المدرسة التجريبية، ولد سنة 1694م، عرف بدعوته إلى الإصلاح، و دفاعه عن المساواة و الحرية و كرامة الإنسان: من مؤلفاته " مقالات حول الإنسان" توفي سنة 1778م (ينظر: الفاروني، موسوعة أعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط: 1، 1412هـ-1992م، ج: 2، ص: 170).

3- الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، ص: 256.

4- وليم جيمس فيلسوف أمريكي برجماني، ولد عام 1842م من أبرز مؤلفاته " الذرائعية"، "مبادئ علم النفس"، توفي سنة 1916م (ينظر: مجموعة من الأكاديميين الروس، الموسوعة الفلسفية، 173).

5- عبد الرحمان السيد، أسس الفلسفة، دار الحكمة، ط: 1، 1413هـ-1992م، ص: 256.

6- مدرسة فلسفية نشأت من خلال جماعة فينا، من أبرز علمائها كارنب ومنهجها محاولة الربط بين التجريبيين والتحليليين (ينظر: القرني: عبد الله، المعرفة في الإسلام، ص: 498).

7- إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت، ص: 285.

فهم يعتبرون الماورائيات (الغيب) أو الميتافيزيقا قائمة على مبادئ تفوق مجال الخبرة الحسية، فهي – بالتالي– مما يستحيل التحقق من صحتها، فهي مرفوضة عندهم، لأنها فارغة المعنى، كما يعتبرون كل ما هو خارج نطاق المحسوس من باب العبث، والعواطف الانفعالية، التي لا تستند على العلم والمعرفة[1].

الصورة الثانية: الشك في الواقع الخارجي للأشياء:

ومستند هذا النوع من الشك نظرية أن الحواس تخطيء باستمرار أو تكون غير سليمة في كثير من أحوالها، وبالتالي لا يمكن الوثوق بها في تأسيس قيمة معرفية يقينية[2].

ويغالي أصحاب هذا النوع من الشك إذ لا يكتفون بنفي الوجود الخارجي للأشياء على عدم سلامة الحواس، وعدم ثباتها، بل ينكرون أصلا إمكان الاستدلال على وجودها[3].

الصورة الثالثة: الشك في العلوم التجريبية.

وينحصر الشك من هذا النوع في العلوم التجريبية العلمية التي تعتمد على الحس والتجربة والمشاهدة.

وإذا كان مما لا شك فيه أن الله عز وجل زوّد الإنسان بفطرة عقلية تستنتج بواسطتها من خلال ملاحظتنا ضمن نظام التجربة والمشاهدة بالحواس المعرفة وقوانين الطبيعة.

وبالرغم من كون تلك القوانين المعرفية موثوقة، وأثبتت التجارب والمشاهدات صدقها وصحة نتائجها، فإن الصورة الشكية التي نحن بصدد عرضها، يشكك في هذه القواعد، وفي صحة نتائجها، بل ترفضها أصلا، ولا تقبلها قانونا ومنهجا يوصل إلى المعرفة ولا إلى الحقيقة في شيء.

ومن أبرز القوانين التي يطالها الشك في هذه الصورة[4]:

- **قانون السببية[5] (العلية):**

يشكك أتباع هذه المدرسة في وجود علاقة بين السبب والمسبب، أو بين العلة والمعلول، وما يبدو من العلاقة بينهما ما هو إلا نتاج إلفنا لاقترانهما سويا بما أوهم وجود علاقة حقيقية، وهنا ينبغي أن نفرق بين توجه أصحاب هذه الصورة الشكية وبين ما ذهب إليه بعض الفلاسفة المسلمين؛ كالباقلاني والجويني

1- رمضان أحمد السيد، المادية في الفكر الفلسفي، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط: 1، 1420هـ-1999م، ص: 153، وعسيري أحمد إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 53.

2- جاروزي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة قريط إبراهيم، داردمشق للطباعة والنشر، دمشق، د.ط، د.ت، ص: 7.

3- أيير ل ا ج، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة محمود زيان، المطابع الأميرية، مصر، د.ط، 1408هـ-1988م، ص: 83، 84

4- عسيري، أحمد، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 57.

5- السببية هي ضرورة أن يكون لكل حادثة سبب، أو هي الصلة بين الحادثتين المطردتين بانتظام، كالصلة بين النار والإحراق، أو بين الأكل والشبع... (ينظر: الجرجاني، التعريفات، ص: 81).

والغزالي؛ حيث ذهب الباحث: أحمد عسيري إلى أن إنكار السببية بدأ عند هؤلاء فقال: "وهذا الإنكار لمبدإ السببية بدا عند الأشاعرة من أمثال الباقلاني والجويني وأبي حامد الغزالي"[1].

وأورد عسيري نصا للغزالي يقول فيه: "إن جميع أحداث الكون أفعال مباشرة لله سبحانه، بدون تلك الأسباب، فاحتراق الخشب الذي جمعه قوم إبراهيم لإحراقه بالنار، وكونها بردا وسلاما عليه لا فرق بينهما فيما عدا التداعي الذهني، ومن هنا، فلا تحتوي السببية على أي تأثير متبادل بين السبب والمسبب، وليست بالتالي مبدأ فطريا"[2].

إن الذي يقرأ هذا النص للغزالي يتبين له أن الغزالي إنما ينفي كون الصلة بين السبب والمسبب قائم لذاته، فهو يرى أن ذلك الأثر – الذي هو السبب- إنما هو من فعل الله الذي لو شاء لأبطل حصوله بالمسبب نفسه، ولعل الذي جعل الغزالي يصرّح بما يستفاد من ظاهره إنكار وجود الصلة بين السبب والمسبب، هو إقامة الفلاسفة القائلين بقانون العلية، مبدأ إنكارهم للمعجزات خرقا لقوانين الطبيعة ونظام الكون، فالغزالي – هنا- يرفض تقرير نظام السببية بهذا التصور الذي يفسد الاعتقاد، ويجعل صفات الله مما يطاله النقص ويعتريه العجز.

ويعد الفيلسوف الفرنسي مالبرانش[3] من أوائل الفلاسفة التجريبيين الذين أنكروا قانون السببية، يقول مالبرانش: " لا علة إلا ما أدرك العقل بينها وبين معلولها علاقة ضرورية، والله جل جلاله هو العلة الحقيقية للأشياء"[4].

وتابع هيوم مالبرانش[5] فيما ذهب إليه من إنكار قانون السببية، فقال: "كل ما هنالك أن العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى إن حضور الأول يجعلنا دائما نفكر في الثاني"[6].

ولقد حصل لدى كثير من هؤلاء الفلاسفة التجريبيين الذين أنكروا قانون السببية اضطراب واضح حين يعييهم إخفاء ملامح الضرورة الحتمية لقانون العلية فيحاولون إثباته – وهم له منكرون- ولكن بنسبته إلى

1- عسيري، أحمد، الشك أسبابه وآثاره، وعلاج الإسلام له، ص: 58.

2- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ت: محمد مصطفى أبو العطا، المكتبة الحديثية، د.ط، د.ت، ص: 187.

3- مالبرانش فيلسوف فرنسي ولد عام 1638م، تخرج من جامعة السربون، ثم التحق بالكنيسة وصار كاهنا، قدم أبحاثا عدة في قانون العلية، من أبرز مؤلفاته: "بحث عن الحقيقة" و" تأملات مسيحية وميتافيزيقية"، توفي عام 1715م، (ينظر: الفاروني، موسوعة أعلام الفلسفة، ج: 2، ص: 442).

4- الظاهري، أبو عبد الرحمان بن عقيل، لن تلحد، الكتاب العربي السعودي، ط: 1، 1403هـ-1983م، ص: 39.

5- نيقولا مالبرانش: كاهن كاثوليكي و فيلسوف ميتافيزيقي فرنسي، ولد سنة 1638م وهو من ممثلي المدرسة الفلسفية التناسبية، قال بأننا "نرى كل شيء في ذات الله"، وأن "معرفتنا للعالم الباطني و الخارجي لا يمكن أن تتم إلا إذا نشأت صلة بين الإنسان والله"، وأن إتحاد النفس بالجسدلا يمكن أن يتم دون تدخل الله المباشر، ويعتبر مؤسس" الحالانية" و "الفرصانية" توفي سنة 1715م. (ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد –موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة "المورد"-، ص: 412).

6- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط: 5، د.ت، ص: 175.

التجربة والاستقراء، لتكون دلالته – فقط- على الإمكان والاحتمال، لا على الضرورة[1]، وقد نحى هذا المنحى الفيلسوف ستيوارت مل[2].

2- الشك المنهجي:

خلافا لأصحاب الشك المطلق الذين يشككون في إمكان معرفة الحقيقة بل في الحقيقة نفسها، فيقعون في الحيرة ويمتنعون عن إصدار الأحكام، فإن أصحاب الشك المنهجي اتخذوا من الشك سبيلا إلى بلوغ اليقين. فالشك المنهجي – إذن- عملية اختيارية هدفها إفراغ العقل مما فيه من معلومات سابقة قد تكون عرضة للمغالطة وعدم التأكيد، وذلك لتهيئة العقل لدراسة الأمور دراسة موضوعية غير متأثرة بالمفاهيم الشائعة والأخطاء المألوفة[3].

ويذهب أصحاب هذا المنهج إلى إمكان تحصيل المعرفة الموضوعية، وأن العقل يمكنه الوصول إلى الحقيقة واليقين، وذلك عن طريق الشك في كل ما اكتسبناه من أفكار وعادات في الماضي[4].

وجذور هذا النوع من الشك قديمة تمتد إلى فلاسفة اليونان، وبالأخص عند سقراط، وذلك عن طريق المنهج الذي اختاره لمناقشة محدثيه عن طريق أسلوب التهكم ثم التوليد؛ حيث كان يستعمل أسلوب التهكم لتخليص العقل من الأخطاء العالقة به، ثم أسلوب التوليد الذي يرشد به إلى الحقيقة، فكان في أسلوب التهكم يستفسر ويثير الشكوك في صحة ما يقولون، حتى يتم تحرير عقولهم من الأخطاء والاهتداء إلى الصواب[5].

كما استخدم أرسطو هذا النوع من الشك لما رأى قيمته، وفرّق بينه وبين الشك المطلق الهادم، وكان يوصي باستخدامه في أي بحث علمي، وصرح بوجود علاقة ضرورية تقوم بين الشك والمعرفة[6].

ولقد كان للفكر الإسلامي علاقة واضحة بالشك المنهجي حيث قام المعتزلة بنشر هذا النوع من الشك وتأصيله[7]، يقول الجاحظ في ذلك: "اعرف مواضع الشـك وحالاتها الموجبة لها لتعرف بها مواضع اليقين

1- إسلام عزمي، مدخل إلى الميتافيزيقا، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط: 1، 1977م، ص: 191.

2- جون ستيولرت ميل، ابن جيمس ميل، فيلسوف و اقتصادي بريطاني، ولد سنة م 1806 بلندن، طور المنطق الاستقرائي لغرض تأسيس منهجية صالحة لكل العلوم، و يرى أن المنطق الإستقرائي هو أساس العلوم الاستنباطية، كما دافع عن الحرية الفردية وعن التعددية الاجتماعية إزاء طغيان العامة والرأي العام، من مؤلفاته: "نظام المنطق الاستقرائي و الإستنباطي"، "النفعية"، "عن الحرية"، توفي سنة 1873م بأفينيون، (ينظر: بيتر كونزمان و آخرون، أطلس الفلسفة، ص: 165).

3- الستاوي، سليمان محمد، نظرية المعرفة، ص: 92.

4- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 33.

5- ول ديورانت، قصة الفلسفة، ص: 115.

6- النشار، مصطفى، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، ط: 2، ص: 1995م، ص: 92.

7- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 35.

والحالات الموجبة له"[1].

كما يعتبر أبو حامد الغزالي واحدا من مؤسسي أصول وقواعد الشك المنهجي؛ حيث يذهب إلى أن الشك هو الموصل إلى الحقيقة، حيث يقول: "الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال"، وقد مرّ الغزالي في رحلة شكه عبر مراحل هي: الشك في التقليد، والشك في الحسيات، والشك في العقليات[2].

وطبق الفيلسوف فرانسيس بيكون[3] منهج الشك المنهجي في اقتفاء أثر الحقيقة، ودعا من خلال منهجه إلى التخلص من الأوهام التي تلقيناها من المجتمع واستقرت في عقولنا دون انتباه منا، وذلك قبل القيام بأي عملية فكرية[4].

ويتزعم الفيلسوف ديكارت في الفلسفة الحديثة منهج الشك المنهجي، ويعد أول من تناول هذا النوع من الشك تصريحا، ورأى ضرورته في حياتنا عموما من أجل الوصول إلى الحقيقة واليقين، ولقد اتخذ ديكارت خطوات في الشك المنهجي تكاد تتطابق في أجزاء كثيرة منها مع الخطوات التي استخدمها الغزالي، وهي الشك في التقليد، والشك في الحواس والشك في العقليات[5].

ويشبه منهج "هوسرل"[6] منهج ديكارت في الشك المنهجي، حيث دعا هوسرل إلى التخلص من التقليد والآراء السابقة لأجل الوصل إلى اليقين والحقيقة، فيقول: " يجب التحرر من كل رأي سابق باعتبار أن ما ليس متبرهنا ببرهان ضروري فلا قيمة له"[7].

ويمتنع هوسرل– ضمن منهجه في الشك– عن إصدار أي حكم متعلق بالموجودات، أو الواجد سبحانه، توقف مؤقتا يتيح له النظر في محل إصدار الحكم حتى تتبين له حقيقته بعيدا عن كل تأثير[8].

وهكذا، وبعد عرض مسار الشك المنهجي يتضح لنا الفرق بينه وبين الشك المطلق (الهادم)؛ حيث إن هذا الأخير يدعو إلى التشكيك في القدرة على الوصول إلى المعرفة والحقيقة، بل في وجودها أصلا، بينما

1- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط: 1، 1964م، ص: 409.

2- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 35.

3- فيلسوف ومحامي انجليزي أهم بالفلسفة التجريبية والعملية، ولد عام 1561م، وتوفي عام 1626م، من مؤلفاته: " الأورغانون الجديد" (ينظر: بيصار، محمد عبد الرحمان، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة الفقهية، بيروت، ط: 3، 1400هـ-1980م، ص: 28).

4- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 37.

5- زقزوق محمود، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، ط: 4، 1997م، ص: 15.

6- فيلسوف ألماني، مؤسس المدرسة الظواهرية، اهتم بالمنطق والرياضيات، ولد عام 1859م، من مؤلفاته الفلسفة الأولى، توفي عام 1988م.(ينظر: بدوي عبد الرحمان، الموسوعة الفلسفية، ج: 2، ص: 460).

7- كرم يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص: 460.

8- البشر، محمد بن سعود، فلسفة الشك، أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر، دار عالم الكتب، ط: 1، 1418هـ-1997م، ص: 25.

يهدف الشك المنهجي إلى إزالة العوائق، وأهمها التقليد والآراء السابقة، للوصول إلى المعرفة والحقيقة.
فالشك المنهجي – إذن- وسيلة أساسية لتخليص العقل من الأوهام والأفكار الناقصة أو المستعجلة التي اكتسبها الإنسان من المجتمع دون أن تتاح له الفرصة لتمحيصها وعرضها على الأسس الدينية والعقلية المسلم بها سلفا[1].

الفرع الثاني: أثر الشك في الفطرة المعرفية.

أولا: تعلق الفطرة بالمعرفة الضرورية.

لقد تقرر في الباب الثاني من هذا البحث أن الإنسان مفطور على:

1- معرفة الله سبحانه وتعالى، وعلى توحيده وتعظيمه.

2- على قبول البديهيات والمسلمات.

وقد دل على ذلك نصوص من الوحي؛ فقال تعالى: (قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّا تُسْحَرُونَ)[2]، فهذه الآيات واضحة الدلالة على أن المشركين والمعاندين يعرفون في قرارة أنفسهم أن الله موجود وأن بيده ملكوت كل شيء، وعليه كانت هذه المعرفة والفطرة ضرورية ومترسخة في عقولهم وأذهانهم وأساس فطرتهم، فهم يقولون إن الخالق هو الله مع أنهم مشركون، لذلك ما نزلت الأديان لإثبات وجود الله وإنما نزلت لتصحيح الاعتقاد في الله، وتصحيح طريقة التوحيد[3].

ولذلك ذكر ابن القيم أن وجود الله سبحانه أظهر للعقول والفطر من وجود النار ومن لم يجد ذلك في عقله وفطرته فليتهمها[4].

ولقد دلت –هنا- على كون المعرفة بالله ضرورية، فطرية قوله تعالى: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ)[5]، فهذه الآية من أصرح الأدلة على كون الإنسان مفطورا على المعرفة بربه، واعتقاد وجدانيته[6].

1- عسيري، أحمد بن إبراهيم، الشك أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 41.

2- المؤمنون: 84-89.

3- المنجد صلاح الدين، الإسلام والعقل، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط: 2، 1976م، ص: 144.

4- ابن القيم، مدارج السالكين، ج: 1، ص: 60.

5- إبراهيم: 10.

6- الطبري، ابن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج: 11، ص: 40.

ولقد ذكر الدجوي أن الفطرة هي: "العلم بالبديهيات التي يختلف فيها الصغير والكبير، فهي عند الطفل كما هي عند الرجل، مثل إدراك أن الجزء أقل من الكل، والنقيضين لا يجتمعان، والتفريق بين الحق والباطل، والصدق والكذب وكذلك العلم أن لكل فعل فاعلا، وإدراك القبيح من الحسن، ... ومن أهم البديهيات العلم بوجود الصانع وتوحيده وعدم مماثلة الخلق، وهذا هو أصل الإسلام وهذه الفطرة هي جزء من إنسانية الإنسان، وبدونها تفسد إنسانيته"[1].

كما سبقت الإشارة[2] إلى أن ابن تيمية وابن القيم وإن اختلفا مع ابن عبد البر في تحديد معنى الفطرة إلا أنهم جميعا متفقون على أنها تحوي المعرفة بالله، والاستعداد لذلك فطرة، لكون الولادة على الإسلام ممتنعة، لقوله تعالى: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ)[3]، فالإنسان إذن مفطور على تقبل الحقائق البديهية، والتسليم بالمسلمات الثابتة والإقرار بالمعارف الضرورية، التي يمكن إرجاعها إلى أصلين:

الأصل الأول: المعارف الضرورية الدالة على وجود الله سبحانه وتعالى، وما يتفرع عنها من المعارف العقدية الضرورية الأخرى.

الأصل الثاني: المعارف الضرورية المتعلقة بنظام الوجود وتقديره، وخلق عليه من نواميس وأنشئ عليه من قوانين؛ كقانون السببية، وكثير من القوانين التي تعد بديهيات عقلية ومسلمات فطرية.

ثانيا: الشك ومسخه للفطرة العقلية (المعرفية).

إذا ثبت – إذن– كون بعض المعارف الضرورية فطرية، فإن التشكيك فيها، سعي لهدم نظام الفطرة وتخريب أسسه سواء تعلق الأمر بالتشكيك في مبادئ المعرفة الفطرية العقدية؛ كالتشكيك في وجود الله عز وجل، أو في إثبات صفات الكمال له، أو في كل ما تعلق بالإيمان به – ضرورة– من أركان الإيمان الأخرى، وسيأتي معنا في الفرع الموالي بحث التشكيك في الأحكام العقدية، ضمن بحث أحكام الشك، أو تعلق الشك بمبادئ المعرفة الفطرية المتصلة بالبديهيات كأن يأتي أحدهم إلى مقالة: "إن الجمع بين النقيضين مستحيل" أي يستحيل يكون شيء ما بذاته موجودا في الوقت الذي هو بذاته لا يكون موجودا...أو يأتي إلى مقالة: " إن شيئين يتساويان فيما بينهما إذا كان كل منهما يساوي شيئا ثالثا أو أن الكل أكبر من جزئه يأتي إلى تلك المقالات كلها – وإلى مثيلاتها وهي كثيرة– فيشكك في صحتها، وفي كونها مبادئ أصيلة للتفكير، وأنها لا تتغير فإنهم بذلك يهدمون أسسا فطرية ينبني عليها هيكل الفطرة الإنسانية كلها.

1- الدجوي، يوسف، الإسلام دين الفطرة، ص: 551.

2- ص: 114، 115 من البحث.

3- النحل: 78.

يقول مرتضى المطهري في كتابه الفطرة: "والنتيجة التي يمكن التوصل إليها من هذا الكلام هي أن الذين ينكرون الأصول الفطرية الأولية للتفكير، لا يمكن أن تكون لهم وجهة نظر حول هذا العالم، ولا أن تكون عندهم فلسفة تحكم حكما باتا بأنها تعرف العالم، وهؤلاء أنفسهم لم يدركوا أن مثلهم مثل الذي يجلس فوق فرع شجرة وينشر الفرع تحت قدميه بالمنشار بغير أن ينتبه إلى أنه إذا أتم نشر الفرع فيسقط معه.

لذلك فلا مناص أمام الفلسفات المادية إلا أن تكون حسية محضة، ولا مناص لها إلا أن تعتبر جميع الأفكار حصيلة عوامل خارجية، فتنكر بذلك اصول التفكير الأولية المسلم بها والثابتة التي لا تتغير؛ أي إن كل ما نقوله، وكل الفروع التي نقول بها، يرى هؤلاء أن لا أساس لها من الصحة، وعليه، فإن الفلسفة التي تقام على تلك الأصول والفروع لا يكون لها أساس من الصحة أيضا، بل لا يكون هناك أساس صحيح لأي فلسفة، فتكون النتيجة هي الشك، ونفي العلم، ونفي الفلسفة"[1].

الفرع الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من الشك.

أولا:موقف الشريعة الإسلامية من مذهب الشك المطلق.

إذا نظرنا إلى حكم القرآن في أنماط الشك – من حيث المبدأ- في أي مجال نجد أنها لم تكن مرضية شرعا، فإن القرآن لا يعتبر الشك – عموما- مظهرا إيجابيا، وإنما يعتبره في أحسن حالاته مرضا مذموما ينبغي علاجه، لأن القرآن ينطلق من مسلمة يقينية، وهي أن الإنسان مخلوق لله، ومكلف بعلم من الله لا ينبغي له تركه ولا الشك فيه، لكون الشك – إذن- تعطيل لعجلة الحياة وارتباك في التصرف اتجاه قضايا مصيرية لا تحتمل وجهين.

ولقد ذم القرآن الشك في جميع المعاني المرتبطة به من ظن ونفاق، إذا كان هذا الشك ارتيابا في القضايا الحاسمة اليقينية التي لا تحتمل ظنا ولا ريبا، وجعل من مقاصد الابتلاء تبيين الشك من المتيقن في القضايا الكلية: (وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ)[2]، وأرشد القرآن الكريم النبي صلى الله عليه وسلم إلى اتباع الوحي وترك الشك فيه كما هو منهج أهل الكتاب فقال: (وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ اللَّهُ رَبُّنَا

1- مرتضى مطهري، الفطرة، ص: 47، 48.

2- سبأ: 21.

وَرَبُّكُمْ لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ)[1][2].

واعتبر القرآن الكريم الشك سببا في النفاق وصفة في المنافقين، ولامهم عليه، فقال سبحانه: (أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أَمْ ارْتَابُوا أَمْ يَخَافُونَ أَنْ يَحِيفَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَرَسُولُهُ بَلْ أُوْلَئِكَ هُمْ الظَّالِمُونَ)[3]، واعتبر القرآن الكريم الشك في الأشياء التي لها وجود حقيقي مكابرة للعقل مقيتة، سواء أكانت تلك الموجودات محسوسات (عالم الشهادة)، أو موجودات ما وراء الطبيعة (عالم الغيب)، وكلتاهما موضحة في القرآن بدرجة لا تخفى على أحد، ومن أمثلة المحسوسات[4] أن الله أرسل رسلا مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتب، فهذا شيء محسوس متواتر، وإنكاره مكابرة، قال تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلْ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ)[5].

ومن أمثلة المغيبات التي يعتبر الشك فيها مكابرة للعقل وجود الله تعالى[6]، قال سبحانه: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى)[7]، فالموقف من الشك المطلق الذي ينسجم مع الإسلام هو القائم على أن الله جبل الإنسان على مبادئ فطرية؛ هي العلوم الضرورية تقع ابتداء، وتعم العقلاء ولا قيمة للعقل بدونها، وزوالها بالكلية يعني زوال العقل، وسقوط التكليف اليقيني والقبلي المباشر؛ المتمثل في الفطرة والذي يحصل اليقين البعدي؛ لأنه يؤسس عليه، ولقد أبطل علماء المسلمين ومفكروهم مستند أصحاب الشك المطلق وردوا على شبههم، فنفوا إدعاءهم أن المحسوسات هي مصدر المعرفة الوحيد؛ وبينوا أن الخطأ والتوهم الناتج عن الحواس يمكن تصحيحه إما بالعقل والبرهان والتجربة، أو تصحيح الحواس لبعضها البعض؛ حيث إن معرفة الحواس جزئية، وكل حاسة تعطي جانبا من حقيقة المحسوس، وهذه الصورة تكملها الحواس الأخرى أو العقل[8].

1- الشورى: 14.

2- السعيدي محمد بن إبراهيم، هل الشك وسيلة معرفية أو مخالفة شرعية، مركز سلف للبحوث والدراسات بتاريخ 2012/11/04م، hhtps: //salafcenter.org.1951.

3- النور: 50.

4- السعيدي محمد بن إبراهيم، هل الشك وسيلة معرفية أو مخالفة شرعية، مركز سلف للبحوث والدراسات بتاريخ 2012/11/04م، hhtps: //salafcenter.org.1951.

5- الأنعام: 91.

6- السعيدي محمد بن إبراهيم، هل الشك وسيلة معرفية أو مخالفة شرعية، مركز سلف للبحوث والدراسات بتاريخ 2012/11/04م، hhtps: //salafcenter.org.1951.

7- إبراهيم: 10.

8- الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ج: 3، ص: 92-94.

كما ردوا عليهم في إنكارهم لوجود البديهيات بحجة اختلاف الآراء، والبيئات وغيرها من الظروف والمعطيات بأن ذلك جائز، ولكنه لا ينفي وجود بديهيات يلتقي الناس حولها، ويتفقون عليها، لا تأثير لتلك الظروف والملابسات فيها؛ كالحقائق الأخلاقية والقواعد الرياضية، وأن في إبطال مثل هذه الحقائق هدم لأسس نظام الوجود[1].

ورد علماء الإسلام على أصحاب مذهب الشك المطلق في استدلالهم على موقفهم بحجة امتناع البرهان التام، بأن للعقل قضايا كلية لا يمكن الاختلاف فيها أو المغالطة فيها كبديهية؛ كالكل أكبر من الجزء والجزء أصغر من الكل، واعتبر الغزالي قبول أصحاب الشك المطلق مناظرتهم غيرهم تناقضا حاصلا عندهم، باعتبار أن في قولهم أن في قبولهم لذلك اعترافا ضمنيا بقبول النظر العقلي، فقال: "فالسفسطائي كيف يناظر، ومناظرته في نفسها اعتراف بطريق النظر"[2].

ثانيا: موقف الشريعة الإسلامية من الشك المنهجي.

بدأ الشك بوصفه منهجا معرفيا مع ظهور العقلية في الإسلام؛ أي المدارس الكلامية، وعلى رأسها المعتزلة؛ بمعنى أن فقهاء الصحابة والتابعين لم يتعرضوا للحكم على الشك والشكاك، وأما كون هذا المنهج بدأ في وقت مبكر مع أوائل أهل الاعتزال فيؤكده ما نقله الجاحظ[3] عن النظام[4] عندما قال: " لم يكن يقين قط حتى كان قبله شك ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حال شك"[5].

وإذا كان قوله تعالى في حق إبراهيم: (رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي)[6] مستند أصحاب الشك المنهجي وأنه دليلهم على ما ذهبوا إليه، فقد رد عليهم بعض علماء المسلمين[7] بأن قول إبراهيم عليه السلام لم يكن عن شك ولا لنقص يقين وإنما لإرادة الطمأنينة، لكون اليقين لا يتفاضل ولا يتبعض، كما قال ابن حزم: " اليقين لا يتفاضل"[8].

1- العشي علي بن العجمي، إمكانية المعرفة، ص: 219.

2- الغزالي، معيار العلم في المنطق، ص: 241.

3- هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب البصري المعتزلي، صاحب التصانيف، أخذ عن النظام وغيره، من مصنفاته: الحيوان والنساء والبيان والتبيين، والرد على أصحاب الإلهام، والرد على النصارى واليهود، والبخلاء، ولد في البصرة عام 159هـ، وتوفي سنة 255هـ، وقيل عام 250هـ (ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج: 11، ص: 526-531، وابن خلكان، وفيات الأعيان، ج: 3، ص: 470).

4- أبو إسحاق إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام، يعد من أذكياء المعتزلة وذوي النباهة، اطلع على كتب الفلاسفة، ومال إلى الطبيعيين منهم والإلهيين، قرأ مذاهب الفلاسفة في القدر، ويعد في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ولد في عام 160هـ، وقيل غير ذلك، وتوفي في عام 221، وقيل 231هـ، (ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج: 10، ص: 541).

5- الجاحظ، الحيوان، ج: 6، ص: 35.

6- البقرة: 260.

7- ابن عطية عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج: 2، ص: 304.

8- ابن حزم، المحلى، ج: 1، ص: 41.

ويقول القرطبي في بيان سبب سؤال إبراهيم ربه: " سألتك ليطمئن قلبي بحصول الفرق بين المعلوم برهانا والمعلوم عيانا"[1].

فإبراهيم عليه السلام – هنا- أراد أن ينتقل من اليقين العقلي البرهاني إلى اليقين الحسي العياني، وليس في هذا زيادة في درجة اليقين، ولكن فيه مزيد انشراح وبهجة، وهو ما عبر عنه إبراهيم بالطمأنينة[2].

وإذا كان بعض العلماء يرون – خلافا لمن يذهب إلى عدم تبعض اليقين- أن اليقين درجات؛ فمنه علم اليقين، ومنه عين اليقين، ومنه حق اليقين، ومثاله علم العاقل للموت هو علم اليقين؛ فإذا عاين الملائكة كان عين اليقين، وإذا ذاق الموت كان – عنده- حق اليقين[3].

فإن الذي يعنينا –هنا- هو الشك المنهجي الذي يؤدي حسب معتنقيه إلى اليقين، والذي أكد على ضرورته للوصول إلى الحقيقة الغزالي[4]، بعد المعتزلة[5]، وكذا الأشاعرة الذين يمنعون – عموما- التقليد في الاعتقاد[6]. وإذا كان ابن تيمية رافضا لتوجه أصحاب منهج الشك للوصول إلى الحقيقة، واعتبر ذلك منهجا عقيما؛ فقال: " فمن كان مستند تصديقه ومحبته أدلة توجب اليقين، وتبين فساد الشبهة العريضة، لم يكن بمنزلة من كان تصديقه لأسباب دون ذلك، بل من جعل له علوم ضرورية لا يمكنه دفعها عن نفسه، لم يكن بمنزلة من تعارضه الشبه ويريد إزالتها بالنظر والبحث، ولا يستريب عاقل أن العلم بكثرة الأدلة وقوتها وبفساد الشبه المعارضة لذلك، وبيان بطلان حجة المحتج عليها ليس كالعلم الذي هو الحاصل عن دليل واحد من غير أن يعلم الشبه المعارضة له، فإن الشيء كلما قويت أسبابه وتعددت وانقطعت مواقعه واضمحلت، كان أوجب لكماله وقوته وتمامه"[7].

إذا كان ابن تيمية بهذا النص يذهب إلى أن الشك ليس وسيلة معرفية، ولا طريقا للعلم، فإن الذي يبدو – والله أعلم- أن الشك المنهجي إذا كان متعلقا بالارتقاء في درجات اليقين – بعد استيقان أصل العلم- كان معتبرا وذا قيمة، وقد سلكه إبراهيم الخليل عليه السلام.

أما إذا كان متعلقا بالاستيقان بأصل العلم الضروري، سواء أكان هذا العلم فطريا أو ما يذكر به من نص شرعي قطعي؛ كأن يشك في دلالة آية قطعية في دلالتها، أو في حكم عقدي قطعي، أو في معلوم من

1- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 3، ص: 297.

2- الريسوني أحمد، نظرية التقريب والتغريب، مطبعة مصعب، مكناس، ط: 1، 1414هـ-1994م، ص: 18.

3- الجرجاني، التعريفات، ص: 48.

4- الغزالي، أبو حامد، ميزان العمل، ص: 409.

5- الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، ت: فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1970م، ص: 26.

6- عسيري، أحمد، الشك، أسبابه وآثاره وعلاج الإسلام له، ص: 36.

7- ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج: 7، ص: 566.

الدين بالضرورة، أو في مسلمات العقل وبديهيات المنطق، لينطلق من التشكيك فيها إلى استيقان حقائقها، كان ذلك منهجا عقيما، مندرجا تحت ما ورد من النصوص السالفة الذكر في ذم الشك والمرية، متبعا في ذلك حكم الشك المطلق الذي بحثناه في الفقرة السابقة.

المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية مسخا ونسخا.

ندرس في هذا المبحث بعض الأحكام المتعلقة بالانحراف في الفطرة النفسية والسلوكية، ولما كانت الفطرة النفسية ذات علاقة بالفطرة السلوكية من حيث الأثر –كما أشرنا إلى ذلك سابقا[1]– فإن أغلب التطبيقات المتعلقة بانحراف الفطرة النفسية يمكن أن تعد –أيضا– ضمن انحراف الفطرة السلوكية، والعكس صحيح.

وسنذكر نموذجين من انحراف الفطرة النفسية والسلوكية بالتدخل فيهما في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: الزواج المثلي

المطلب الثاني:أحكام الرهبنة.

المطلب الأول: الزواج المثلي.

لا يشذ النوع البشري عن نظام الفطرة التي خلق عليها الكون كله في الميل إلى التزاوج الذي هو سنة من سنن الوجود، وقانون من قوانين الفطرة، قال تعالى: (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ)[2].

وإذا كان التزاوج مما تقتضيه الفطرة النفسية والسلوكية والجسدية –أيضا– لدى الإنسان، فإن من مقتضيات تلك الفطرة بأنواعها أن يكون هذا التزاوج بين جنسين مختلفين؛ أي بين الذكر والأنثى، لا بين ذكر وذكر ولا بين أنثى وأنثى.

وإذا كانت بعض المجتمعات تتجه اليوم إلى إباحة الزواج بين الرجال وبين النساء[3]، فإن ذلك يعد اعتداء غير مسبوق على مقتضيات الفطرة السليمة[4].

وسنحاول في هذا المطلب بحث موضوع الزواج المثلي بتعريفه وبيان علاقته بانحراف الفطرة وبيان حكمه الشرعي.

الفرع الأول: تعريف الزواج المثلي.

أولا: تعريف الزواج المثلي لغة:

1- الزواج لغة:

قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة: زوج: الزاء والواو والجيم أصل يدل على مقارنة شيء لشيء، من

1- ص: 185.

2- الذاريات: 49.

3- موقع سي إن إن (cnn) بالعربية، يوم الجمعة 26 جوان 2015.

4- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 133.

ذلك الزوج، زوج المرأة، والمرأة زوج بعلها وهو الفصيح، ويقال لفلان زوجان من الحمام يعني ذكرا وأنثى[1].

وفي لسان العرب: الزوج خلاف الفرد[2].

وفي تاج العروس: الزوج للمرأة البعل وللرجل الزوجة[3].

2- المثلي لغة:

نسبة إلى المثل وهو شبه الشيء في المثال والقدر ونحوه حتى في المعنى[4]، ومثل: كلمة تسوية؛ يقال هذا مثله، ومثله كما يقال: شبهه[5]وشبهه بمعنى، والعرب تقول: هو مثيل هذا[6].

وقال في الفروق اللغوية: المثلين ما تكافئا في الذات[7].

وفي لسان العرب: مثل كلمة تسوية، يقال: هذا مثله ومثله كما يقال شبهه وشبهه بمعنى[8].

ثانيا: تعريف الزواج المثلي اصطلاحا:

عرّف الزواج المثلي بأنه: نوع من الزواج حين يكون الزوجان من نفس الجنس بدلا من أن يكونا من جنسين مختلفين[9].

ثالثا: الألفاظ ذات الصلة.

1- اللواط.

أ- اللواط لغة: اللام والواو والطاء كلمة تدل على اللصوق[10]، ولاط الشيء لوطا أخفاه وألصقه[11]، ولاط الرجل يلوط لواطا إذا عمل عمل قوم لوط عليه الصلاة والسلام[12].

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: اللواط شذوذ جنسي بين رجلين[13].

1-ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 4، ص: 35.

2-ابن منظور، لسان العرب، ج: 2، ص: 291.

3-الزبيدي، تاج العروس، ج: 15، ص: 680.

4-الفراهيدي، العين، ج: 8، ص: 220.

5-ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 8، ص: 35.

6- الجوهري، الصحاح، ج: 5، ص: 16.

7- العسكري، الفروق اللغوية، ص: 479.

8- ابن منظور، لسان العرب، ج: 11، ص: 610.

9- الصائغ، مجيد، الزواج المثلي مفسدة إنسانية وأخلاقية، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط: 1، 1431هـ-2010م، ص: 13.

10- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 5، ص: 221.

11- الزبيدي، تاج العروس، ج: 20، ص: 85.

12- ابن منظور، لسان العرب، ج: 7، ص: 396.

13- عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، ط: 1، 1429هـ-2008م، ج: 3، ص: 204.

ب- اللواط اصطلاحا:

اللواط هو: "إيلاج ذكر في دبر ذكر أو أنثى"[1].

2- السحاق:

أ- السحاق لغة:

السحق: البعد[2].

وورد في معجم اللغة العربية المعاصرة أن السحاق: " شذوذ جنسي بين امرأتين"[3].

ب- السحاق اصطلاحا:

السحاق هو: " أن تفعل المرأة بالمرأة مثل صورة ما يفعل بها الرجل"[4].

الفرع الثاني: الزواج المثلي والفطرة الإنسانية.

أولا: الزواج بين الذكر والأنثى هو الفطرة.

سبق القول بأن الفطرة التي فطر الناس عليها في التزاوج هو التقاء الذكر بالأنثى، ولو تتبعنا تاريخ البشرية لوجدنا أن التزاوج بين الجنسين (الذكر والأنثى) هو الوضع الذي تعارفت عليه البشرية واتجه إليه الإنسان الأول، ولقد أثبتت الدراسات التاريخية أن زواج الرجل بالمرأة هو الصورة التي كان يمارسها الإنسان عبر العصور، حتى في العصر الحجري القديم[5].

وهذا النظام الفطري في التزاوج بين الذكر والأنثى لا يقتصر على النوع الإنساني، بل يشمل عالمي النبات والحيوان أيضا؛ فالتلاقح في النباتات يكون بين مشيجين ذكري وأنثوي مختلفين في مثكلهما أو عملهما؛ بما يطلق عليه تزاوج الأمشاج[6].

بل إن مبدأ التزاوج بين المكونات غير المتماثلة هو فطرة الله التي فطر الكون كله عليها، ذلك أننا لو تأملنا

1- البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، د.ط، 1415هـ-1995م، ج: 4، ص: 176، والعدوي، علي بن أحمد بن مكرم، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ج: 2، ص: 321.

2- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 8، ص: 139، وابن سيده، علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1421هـ-2000م، ج: 10، ص: 98.

3- عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط: 1، ج: 2، ص: 1042.

4- البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت، ج: 1، ص: 143، والدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة، حاشية الدردير على شرح مختصر خليل، دار الفكر، د.ط، د.ت، ج: 4، ص: 316.

5-كيال، باسمة، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1981م، ص: 11.

6- المطوع، مها عبد العزيز، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 135.

أصغر مكوّن للموجودات، وهي الذرة التي تتكرب من شحنات سالبة تدور حول نواة موجبة لأدركنا فطرية التزاوج بين غير المتماثلات وأن ذلك هو سنة الله في الخلق التي لا ينبغي السعي إلى تبديلها[1]، (لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ)[2].

ولقد وردت نصوص القرآن الكريم تؤكد هذه الحقيقة وتذكر بها؛ كما في قوله تعالى: (وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ)[3]، ويذكر المفسرون أن الاستفهام في قوله تعالى: (أتأتون) استنكاري توبيخي[4]، ويذهب صاحب المنار إلى أن قوله تعالى: (مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ)[5] فيه دلالة على انحرافهم عن الفطرة؛ فيقول: "... بل هي من مبتدعاتكم في الفساد، فأنتم فيها قدوة، فعليكم وزرها ومثل أوزار من يتبعكم فيها إلى يوم القيامة، فالجملة استئناف نحوي أو بياني يؤكد التوبيخ ببيان أنه فساد مخالف لمقتضى الفطرة ولهداية الدين معا"[6].

كما يرى – رحمه الله– أن في قوله تعالى: (إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاء)[7]، بيان لكون التزاوج بين الرجل والمرأة هو مقتضى الفطرة الإنسانية، وأن العدول عنها إلى إتيان الذكران هو مسخ في تلك الفطرة؛ فيقول: "والإتيان كناية عن الاستمتاع الذي عهد بمقتضى الفطرة بين الزوجين تدعو إليه الشهوة ويقصد به النسل، وتعليله هنا بالشهوة وتجنب النساء بيان لخروجهم عن مقتضى الفطرة، وما اشتملت عليه هذه الغريزة من الحكمة التي يقصدها الإنسان العاقل والحيوان الأعجم"[8].

ثانيا: الزواج المثلي انحراف عن الفطرة.

يعتبر الزواج المثلي خروج عن مسار الفطرة الإنسانية السوية، والسنن الكونية الثابتة[9]، ويتجلى انحراف الفطرة لدى المثليين في انحراف الفطرة النفسية والجسدية والسلوكية، أما الفطرة النفسية فإن انحرافها لدى

1-سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 5، ص: 2647.
2 – الروم: 30.
3 – الأعراف: 80، 81.
4- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 8، ص: 130.
5 – الأعراف: 80.
6- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 8، ص: 454.
7 – الأعراف: 81.
8- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 8، ص: 454.
9- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 5، ص: 2647.

المثليين يبرز في ذلك الامتهان الذي يمس رجولة الرجل حين يمارس عليه الفعل الخادش للحياء[1]، كما أن الزواج المثلي يعد مسخا للفطرة النفسية من جهة أن الدوافع الفطرية النفسية تدفع كل جنس إلى الميل الجنسي إلى الجنس الآخر لا إلى جنسه، ولعل الحكمة من ذلك هو أنه لو ركن الرجال إلى الرجال وركنت النساء إلى النساء لانقطع النسل لانقطاع سببه، ولا شك أن حفظ النسل مقصد ضروري من مقاصد الشريعة الإسلامية وحفظه من جانب الإيجاد، ويكون بالزواج الشرعي بين الرجل والمرأة، لا بين رجلين ولا بين امرأتين[2].

وأما انحراف الفطرة الجسدية بالزواج المثلي فهو جلي؛ حيث إن طبيعة خلق أعضاء الذكورة لدى الرجل، والأعضاء الجنسية لدى المرأة يتناسب والزواج الشرعي بين الجنسين، وبذلك ينحرف اللواطيون والسحاقيات عن فطرة أجسادهم الطبيعية[3].

المطلب الثاني: أحكام الرهبنة.

منهج الإسلام متوازن يتطابق مع الفطرة الإنسانية السوية، وإذا كانت فطرة الإنسان تقتضي استئناسه بمتاع الدنيا وميله إلى ملذاتها، كما قال الله سبحانه وتعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ)[4]، فإن بعض الناس قد يعزفون عن بعض متاع الدنيا أو جميعها مبدين زهدا فيها، وإعراضا عن مباحاتها لأسباب كثيرة ومتعددة.

نحاول في هذا المطلب بحث حقيقة الرهبنة وحكم الإسلام فيها.

الفرع الأول: حقيقة الرهبنة.

أولا: تعريف الرهبنة.

1- تعريف الرهبنة لغة:

الرهبنة أصلها من الرهبة وهي الخوف، يقال رهب يرهب رهبة، أي خاف، والراهب هو المتعبد في صومعة من النصارى، يتخلى عن اشغال الدنيا وملاذها زاهدا فيها، معتزلا أهلها، ومصدر الرهبة، والرهبانية.

1- ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج: 8، ص: 232، والمطوع، مها، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، ص: 137.

2-ابن القيم، زاد المعاد، ج: 4، ص: 240، والخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط: 1، 1421هـ-2001م، ص: 84.

3- ابن القيم، زاد المعاد، ج: 4، ص: 240، والخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، ص: 137.

4- آل عمران: 14.

والرهبانية منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف؛ وهي كالاختصاء واعتناق السلاسل ولبس المسوح، وترك اللحم وما أشبه ذلك مما كانت كالرهبانية تتكلفه[1].

2- تعريف الرهبنة اصطلاحا:

عرفت الرهبنة اصطلاحا تعريفات كثيرة لا تخرج في عمومها عن التعريف الاصطلاحي، نورد منها:

أ- تعريف الدكتور أحمد شامة: "هي حياة دينية منعزلة عن المجتمع سماتها التقشف والاستغراق في العبادة، وصورتها حياة الفرد وحده منعزلا عن الناس، أو في جماعة عزلت نفسها عن المجتمع في الصحراء، أو في بناء خاص يطلق عليه الدير"[2].

ب- وعرفه الدكتور أحمد علي عجيبة: "عيشة الفرد عيشة انعزالية في خلوة كاملة تاركا أشغال الدنيا وزاهدا فيها متكلفا في ترك ملاذ الدنيا وطيباتها متعمدا في تعذيب النفس والجسد"[3].

يتضح من خلال التعريفين مع التعريف اللغوي للرهبنة، أن الرهبنة هي سلوك الشخص حياة الانعزال عن الدنيا مع حرمان النفس من ملذاتها مع ما يتبع ذلك من تعذيب للنفس والجسم، وهذا المعنى للرهبنة يتعارض مع الفطرة الإنسانية التي جبلت على حب الجمال، واستلذاذ الطيبات والاندفاع إلى إشباع ذلك كله.

جـ- الرهبنة في اصطلاح النصارى:

لا تخرج الرهبنة عند النصارى عن المعاني السابقة، غير أنهم أضافوا أن المقصود من التعذيب الذي يقوم به الراهب العبادة والطاعة[4].

يقول الدكتور حكيم أمين: "المقصود بالرهبانية طريقة المعيشة المنعزلة عن الناس في خلوة فردية تامة بقصد العبادة"[5].

ثانيا: الألفاظ ذات الصلة.

تتصل بالرهبنة ألفاظ منها:

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 1، ص: 1748، والزيات، المعجم الوسيط، ج: 1، ص: 376.

2-شامة، أحمد، الرهبانية، مقال منشور بموقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، بتاريخ: elazhar.com/mafahimeemux/11/22.asp.

3- عجيبة، أحمد علي، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط: 1، 2004م، ص: 12.

4- المرجع نفسه.

5- حكيم أمين، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، المكتبة القطبية، ط: 1، 1963م، ص: 1.

1- العزلة:

أ- العزلة لغة:

التجنب، وهي اسم مصدر وهي ضد المخالطة.

والعزلة جمعها عزُلات وعزْلات، والعزلة الانعزال وهو الابتعاد عن الآخرين، وهي الوحدة والانقطاع عن العالم.

والعزلة في اللغة تعني الابتعاد أو التنحي جانبا، وعزل الشيء يعزله عزلا وعزله فاعتزل والعزل وتعزل نحاه جانبا فتنحى[1].

ب- العزلة اصطلاحا:

عرفت العزلة بأنها: "إيثار حياة التفرد على حياة الجماعة"[2].

والفرق بين العزلة وبين الرهبنة أن العزلة من وسائل الرهبنة.

2- السياحة:

أ- السياحة في اللغة:

قال ابن فارس: السين والياء والحاء أصل صحيح، وقياسه قياس ما قبله وهو (سبب) فإنهما يدلان على استمرار الشيء وذهابه، يقال ساح في الأرض يسيح سياح وسيوحا وسيحانا، أي ذهب، والسياحة الذهاب في الأرض للعبادة والترهب وقد ساح، ومنه المسيح ابن مريم عليهما السلام؛ لأنه كما جاء في بعض الأقاويل: كان يذهب في الأرض حتى إذا أدركه الليل صف قدميه وصلى حتى الصباح[3].

ب- السياحة اصطلاحا:

وردت السياحة في القرآن بمعان متنوعة، منها:

- الصيام: يقول الله عز وجل: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنْ الْمُنكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرْ الْمُؤْمِنِينَ)[4]، وقال سبحانه: (عَسَى رَبُّهُ إِنْ

1- ابن منظور، لسان العرب، ج: 11، ص: 440.

2- المحمدي، أحمد، أهل الرحمة في القرآن الكريم، مقال بمجلة العرب، الجمعة 23 جوان 2017، ص: 15.

3- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج: 3، ص: 120.

4- التوبة: 112.

طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ تَائِبَاتٍ عَابِدَاتٍ سَائِحَاتٍ ثَيِّبَاتٍ وَأَبْكَارًا)[1].

- الجهاد وذلك في قوله تعالى: (التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ)[2]، فقد ذهب عطاء وبعض المفسرين إلى أن معنى السائحين – هنا- المجاهدون[3].

- الأمان، قال ابن قتيبة في تفسير قوله تعالى: (فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ)[4]، أن معناها، اذهبوا آمنين أربعة أشهر[5].

- السير في الأرض للاعتبار والتفكر وتعبد الله؛ فقد ذكر بعض المفسرين في قوله تعالى: " السائحون" أنهم الجائلون بأفكارهم في توحيد ربهم[6].

- وكانت السياحة مما يتعبد به رهبان النصارى، ولذا جاء في الحديث: "سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله"[7].

وإذا أخذنا السياحة بمعنى السير في الأرض للاعتبار والتفكر والتعبد، فإنها – إذن- ذات علاقة بالرهبنة، من حيث كونها وسيلة من وسائل الرهبنة.

ثالثا: نشأة الرهبنة:

تعتبر الرهبنة ظاهرة عامة وجدت في كثير من المجتمعات، لا يرتبط ظهورها بجنس خاص من البشر، وتأسست تحت عبادة أديان عدة على درجات متفاوتة وبصور متعددة.

فقد كان لها وجود في الهندوسية والبوذية وخاصة في سيلان والتبت، وكان أول ظهور لها بين المسيحيين في مصر في صورة حياة انعزالية داخل صوامع، تحولت فيما بعد إلى أديرة على يد باسيليوس[8](baslilius)،

1- التحريم: 5.

2- التوبة: 112.

3- ابن أبي حاتم، تفسير القرآن، ج: 6، ص: 1889، وابن الجوزي، عبد الرحمان، زاد المسير في علم التفسير، ج: 3، ص: 506.

4- التوبة: 6.

5- السيروان، عبد العزيز عز الدين، المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، ط: 1، 1986م، ص: 213.

6- ابن حجر، فتح الباري، ج: 8، ص: 173.

7- رواه أبو داود في سننه، كتاب: الجهاد، باب: في النهي عن السياحة، ج: 3، ص: 5، رقم: 2486، والطبراني في المعجم الكبير، العلاء بن الحارث، عن القاسم، ج: 8، ص: 183، رقم: 7760، والبيهقي في سننه، كتاب: السير، باب: في فضل الجهاد في سبيل الله، ج: 9، ص: 271، رقم: 18507، والحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب: الجهاد، ج: 2، ص: 83، رقم: 2398، قال الألباني: ضعيف جدا، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الضعيفة، ج: 5، ص: 444).

8- الأسقف اليوناني، القديس باسيليوس، من أهم علماء اللاهوت، توفي عام 379م، (ينظر: Hildebrand, Stephen, the tritarian theology of basil of caesarea, catholic university of Washington, isbn 978-0-8132-1473.3).

ثم أدخلها بينيدكت[1] – الذي يعتبر أبا للرهبنة الأوروبية– إلى أوربا على شكل حياة في أديرة خاصة منعزلة عن المجتمع[2].

ولقد ارتبطت الرهبنة — في التاريخ الديني– بالمسيحية، ويرجع المؤرخون السبب في ظهورها بين المسيحيين إلى انحراف ملوكهم، فلما اشتد انحرافهم وصارت فئة من المسيحيين إلى وضع لا يمكنها معايشة هؤلاء الملوك، ولا الصبر على انحرافهم، اتخذوا أسرابا وصوامع، يختلون بها، واتبعوا هذا المسلك ملزمين أنفسهم به، فلما التزموا بذلك ألزموا به، ويقول القرآن الكريم في ذلك: (وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَامَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا)[3].

والمسيحيون يستدلون على شريعة الرهبنة التي ابتدعوها بنصوص من العهد الجديد، وذلك بما ورد في بعض النصوص من إنجيل متى على لسان عيسى عليه السلام: "إن أردت أن تكون كاملا فاذهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكن لك كنز في السماء وتعال اتبعن"[4].

وقد دفعت هذه الكلمات الكثير من المسيحيين إلى اللجوء إلى الأديرة، فأصبحت في مصر مكانا لمن ليس له مقرا يأوي إليه، كما ظهرت جماعة من الزهاد المتجولين في سوريا اعتبروا أنفسهم المنقذين لمبادئ الرهبنة بأكملها[5].

وتدل كتابات كليمنت[6](Klement) الإسكندراني على أن رجال الدين كانوا يرون أن في محيط الرهبنة يتثقف ويتخرج أحسن التلاميذ ويعنون بذلك أن الرهبان هم القادرون على حمل الرسالة للآخرين، وهم النموذج الأمثل للتبشير بالمسيحية[7].

1- بينيديكت، القديس، ولد سنة 480م، راهب إيطالي. ضاق ذرعا بالأحوال الاجتماعية و السياسية والدينية السائدة في عصره، فاعتزل الحياة في كهف قريب من روما، ومن ثم أنشأ ديرا في مونت كاسينو مؤسسا بذلك الرهبنة التي تحمل اسمه، توفي سنة547م. (ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد –موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة "المورد"–، ص: 113).

2- عجيبة أحمد علي، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، ص: 17.

3- الحديد: 27.

4- شامة أحمد، الرهبانية، alazhar.com/mafahimeemux/11/22.asp

5- عجيبة أحمد علي، الرهبانية المسيحية، ص: 62.

6- كليمنت الإسكندري، القديس، لاهوتي نصراني يونلني، ولد حوالي 150م وتوفي خلال 211م، درس في الإسكندرية ودرس فيها، يعتبر أحد آباء الكنيسة النصرانية، وأحد مؤسسي المدرسة الإسكندرانية في اللاهوت، اضطر إلى مغادرة الإسكندرية خلال حملة الاضطهاد التي تعرض لها النصارى هناك حوالي عام 203م، ومن ثم اكتنف الغموض حياته. (ينظر: البعلبكي منير، معجم أعلام المورد –موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة "المورد"–، ص: 368).

7- المرجع نفسه.

الفرع الثاني: موقف الإسلام من الرهبنة.

يظهر موقف الإسلام من الرهبنة من خلال النظر في موقع التشريع الإسلامي من متطلبات الجسد ومستلزمات الروح، حيث إن لكلا الفطرتين الجسدية والعقدية دوافع يسعى الإنسان لإشباعها، من تأمل ما ورد في الإسلام من تشريع يدرك موافقة تلك الأحكام التي جاء بها للفطرتين معا.

وبناء على هذه الحقيقة التي سنحاول إجلاءها بشيء من التفصيل، سنذكر حكم الرهبنة في الإسلام والحكمة من منعه.

أولا: الإسلام دين وسط جامع لحقوق الروح والجسد.

يتكون الإنسان من جسد وروح، وقيمته التي تبرز تكريم الله عز وجل له لا تتحقق إلا باتحاد المكونين معا، بل لا يثبت للإنسان وجود إلا بهما، قال الله سبحانه وتعالى: (إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ)[1]،

ولكل من الروح والجسد متطلباته ينبغي إشباعها لتثبت لهذا المخلوق صلاحيته للاستخلاف.

ولقد سبق معنا عند دراسة أنواع الفطرة الإنسانية، أن الإنسان خلق على هيئة مزودة بنظام رباني دقيق يدفعه من جهة إلى التطلع إلى المعرفة والسمو والكمال الأخلاقي، وأهم جانب في المعرفة يسعى الإنسان ضمن فطرته إلى اكتسابه معرفته بربه وبكل كمال من المعارف يصله بالله، فإذا أشبع في الإنسان هذا الدافع توالت مطالب فطرتي الإيمان والنفس تدفعه إلى إرواء نهمه في محبة الله وتعظيمه والتذلل له، والنيل من فيوضات عطائه وجماله، فيسعى الإنسان لتحقيق ذلك كله إلى الذكر والتعبد والتأمل والصلاة، ومن مقتضيات ذلك الزهد والورع، والكمال في الأخلاق.

ومن جهة أخرى فإن ذلك النظام الفطري الذي خلق الإنسان عليه يدفعه إلى إشباع متطلبات الجسم وجزء من دوافع النفس؛ حيث إن الإنسان ميال بطبعه إلى إرواء غرائزه المادية من المأكل والمشرب والمنكح، منصرف إلى استلذاذ كل ما هو جميل ومحبوب بطبعه، قال تعالى: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ)[2]، يقول يوسف القرضاوي متحدثا عن الإنسان الذي يجمع بين هذين المكونين في خلقته: "فهو بعنصره الطيني المادي قادر على أن يسعى في الأرض ويعمرها ويحسنها، ويكشف ما أودع

1- ص: 71، 72.

2- آل عمران: 14.

الله فيها من كنوز ونعم ويسخر قواها المتنوعة بإذن الله، لمنفعته والنهوض بمهمته، وهو بعنصره الروحي السماوي هيأ للتحليق في أفق أعلى، والتطلع إلى عالم الأرض، وإلى حياة هي خير وأبقى"[1].

والمنهج الأمثل في التعامل مع متطلبات الروح والجسد هو إعطاء كل منهما حقه دون إفراط ولا تفريط؛ فالزيادة على المطلوب في الأمر إفراط، والنقص منه تفريط وتقصير، وكل منهما ميل عن الجادة القويمة، فهو شر مذموم[2].

وإذا كان مبدأ الفطرة يقتضي إحداث التوازن بين دوافع الإنسان الروحية والعقلية والنفسية والجسدية بنظام دقيق –وهو القانون التشريعي الذي جاء به الإسلام– ويوافق تماما لنظام الفطرة ذاك، فإننا نود – قبل أن نذكر هذا القانون فيما تعلق بالتعامل مع الجسد والروح– أن نلقي إطلالة على ما نهجته الإنسانية في التعامل مع المكونين الأساسين، والناظر إلى توجهات الناس في ذلك يلحظ أنهم نزعوا نزعتين مختلفتين[3]:

1– النزعة الأولى: الإفراط في حب الدنيا (النزعة المادية).

لقد قامت عبر العصور مذاهب وجماعات تدعو إلى الاكتفاء بالنظرة المادية إلى هذا الوجود وتدعو إلى عبادة المادة، وكانت هذه الدعوة الأساس المشترك بين الملاحدة جميعا إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين خلال قيام التيارات الفكرية الجامحة في أوربا ضد الكنيسة وضد القائمين عليها؛ فدعوا إلى استبدالها بالمادة المهيمنة على كل شيء، فزعموا أن الكون وما فيه إنما وجد من أصل المادة وبنوا على ذلك إلحادهم في إنكار وجود الله عز وجل وأقام هؤلاء الماديين على هذا التصور مذهبهم الرافض لكل قيمة روحية، واعتبروا المادة كل شيء، واستعاضوا بها عن كل قيمة روحية أو أخلاقية.

وهمّ أصحاب هذه النزعة – في الدنيا– إلى إشباع الجانب المادي في الإنسان معرضين عن الجوانب الأخرى فيه، يقول يوسف القرضاوي: "وهذه النزعة المغالية في المادة وفي قيمة الدنيا جديرة بأن تولد الترف والطغيان والتكالب على متاع الحياة والغرور، والاستكبار عن النعمة واليأس والقنوط عند الشدة، نرى ذلك واضحا فيما قصه الله علينا من مصارع الأفراد والأقوام الذين عاشوا للدنيا وحدها ولم يلقوا للدين بالا ولا للآخرة حسابا، ولا للروح مكانا"[4].

1– القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، مصر، ط: 2، 19814م، ص: 128.

2– عجيبة أحمد علي، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، ص: 115.

3– فريق علمي، موسوعة التفسير المأثور، إشراف: الطيار مساعد بن سليمان والشهري نوح بن يحي، دار بن حزم، بيروت، ط: 1، 1439هـ – 2017م، ج: 2، ص: 128.

4– القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، ص: 126.

ويحظى هذا التوجه في التعامل مع الوجود؛ بتقديس الجانب المادي للإنسان، وإغفال القيم الروحية والفكرية والأخلاقية فيه، ولقد حذر القرآن الكريم منه، بأن بين – أولا- خطأ التصور ابتداء، فوردت آيات كثيرة تصحح المفهوم، منها قوله تعالى: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى)[1]، وقوله سبحانه: (وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ)[2]، وقوله سبحانه: (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ)[3]، وقوله تعالى: (وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)[4]، ثم جاء التوجيه الإلهي للناس – بعد أن صحح المفهوم- إلى التحذير من الميل المادي البحت في هذا الوجود، فسيقت الآيات البينات التي تدعو إلى إشباع دوافع الروح مع دوافع النفس ورغبات الجسد، فقال سبحانه: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْخَاسِرُونَ)[5]، وقال تعالى: (الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمَلًا)[6]، وقال تعالى: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا)[7].

ونبه القرآن الكريم إلى أخطر آثار الاتجاه المادي البحت في التصور والسلوك، وهو البتر والترف والطغيان، وكلها صفات تدفع إلى الغرور، والبطر، والظلم، والعلو في الأرض، التي تستوجب محق الله وعقوبته، ولذلك وردت الآيات العديدة التي تقص علينا أنباء من فتنوا بالجانب المادي في الحياة فعتوا عن أمر ربهم فحقت عليهم كلمة العذاب؛ كصاحب الجنتين الذي قال في نبئه ربنا سبحانه: (وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا وَدَخَلَ جَنَّتَهُ وَهُوَ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِنْ رُدِدْتُ إِلَى رَبِّي لَأَجِدَنَّ خَيْرًا مِنْهَا مُنقَلَبًا قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا لَكِنَّا هُوَ اللَّهُ رَبِّي وَلَا أُشْرِكُ بِرَبِّي أَحَدًا وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ إِنْ تَرَنِي أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا فَعَسَى رَبِّي أَنْ يُؤْتِيَنِي خَيْرًا مِنْ جَنَّتِكَ وَيُرْسِلَ عَلَيْهَا حُسْبَانًا مِنْ السَّمَاءِ فَتُصْبِحَ صَعِيدًا زَلَقًا أَوْ

1- الأعلى: 16، 17.
2- الرعد: 26.
3- آل عمران: 14.
4- العنكبوت: 64.
5- المنافقون: 9.
6- الكهف: 64.
7- القصص: 77.

يُصْبِحَ مَاؤُهَا غَوْرًا فَلَنْ تَسْتَطِيعَ لَهُ طَلَبًا وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَالَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَدًا وَلَمْ تَكُنْ لَهُ فِئَةٌ يَنصُرُونَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَمَا كَانَ مُنتَصِرًا)[1]، فهذه القصة عرض لنموذج من تذهله المادة، وتبطره النعمة، ويعبد الحياة، ويحسب هذه النعمة خالدة لا تفنى، فلن تخذله القوة ولا الجاه، فأتاه العذاب من حيث لم يحتسب، وختم له بالشقاوة التي لم تخطر على باله[2].

كما قص علينا القرآن الكريم أمر قارون الذي يعتبر نموذجا آخر للاتجاه المادي والسيطرة المادية، ولقد أنعم الله عليه وآتاه مالا كثيرا فبغى، واستطال واغتر بماله وتعالى، وفرح فرح الزهو المنبعث من الاعتزاز بالمال والاحتفاء بالثراء والتعلق بالمادة وحدها دون سواها، فكانت النتيجة – نتيجة خنق فطرة الروح والإيمان- أن خسف به وبداره الأرض[3].

وإذا كان الوحي قد دل على فشل اختيارات السابقين المادية في توجهاتهم، حين أعرضوا عن فطرهم العقدية والعقلية والنفسية، وذلك في القصص القرآني الذي قص علينا.

فإن تجارب المعاصرين – اليوم- لتتجه إلى النتيجة نفسها؛ فقد بدا الاضطراب والحيرة، وكل مظاهر الفساد في المجتمعات المعاصرة التي اتجهت إلى عبادة المادة وعنيت بها عناية شديدة، وأنكرت الحياة الروحية وسخرت من التدين، وقامت على أساسها بعض النظريات الفكرية التي ألّهت المادة، فشاع الفساد في هذه المجتمعات وكثر فيها الانحراف والجرائم والسرقات، بل وشاع فيها القتل والانتحار[4].

2- النزعة الثانية: نزعة التبتل والرهبانية.

وفي مقابل النزعة المادية البحتة، وجد توجه آخر يذهب إلى معاداة المادة وما فيها من اللذات، فحرّموا على أنفسهم طيبات الحياة الدنيا وزينتها، وعطلوا قواهم عن عمارتها، والإسهام في تنميتها وترقيتها واكتشاف ما أودع الله فيها، مع ما انخرطوا فيه من تعذيب أجسادهم.

عرف ذلك تاريخيا في الديانات القديمة السابقة كالهندية والمصرية، وبدا ذلك واضحا في نظام الرهبانية الذي ابتدعه النصارى[5]، كما برز عند بعض فرق المتصوفة من المسلمين.

1- الكهف: 32-43.

2- سيد قطب، في ظلال القرآن، ج: 4، ص: 2270.

3- المرجع السابق، ج: 5، ص: 2710.

4- عجيبة أحمد علي، الرهبانية المسيحية، ص: 119.

5- القرضاوي، الخصائص العامة للإسلام، ص: 127.

وهذه النزعة – في الحقيقة– مما يتعارض مع الفطرة الإنسانية؛ إذ هي مسلك تعطل فيه قوى ودوافع الفطرة العقلية الدافعة إلى التفكير والإبداع، وتخنق فيها دوافع النفس الراغبة في تحسس الجمال واستلذاذ مباحات الكون.

ولذلك كانت أحكام الشريعة الإسلامية وسطا بين النزعتين، كونها مراعية لما خلق عليه الإنسان من دوافع ينبغي إشباعها بانتظام وتنظيم، بما يجعل التعامل مع تلك الدوافع وسطا لا إفراط فيه ولا تفريط؛ فشرّع للإنسان على أنه جسد وروح، فللروح حظه ومتطلباته، وللجسد نصيبه ومتعته، وكمال سعادة الإنسان إنما تكون باستكمال حظي الجسم والروح معا[1].

يقول محمود عباس العقاد: "فالروح والجسد في القرآن الكريم ملاذ الذات الإنسانية تتم بهما الحياة ولا تنكر لأحدهما في سبيل الآخر، فلا يجوز للمؤمن بالكتاب أن يبخس للجسد حقا ليوفي حقوق الروح، ولا يجوز له أن يبخس للروح حقا ليوفي حقوق الجسد، ولا يحمد فيه الإسراف في مرضيات هذا ولا مرضيات ذاك، وعلى الله قصد السبيل"[2].

وقول العقاد– هذا– مما يؤكد ضرورة مراعاة تنظيم الفطرة وتثبيتها مع اجتناب كل ما من شأنه أن يمسخها وذلك حين التدخل فيها، ومما يتوافق مع هذه الفطرة ما أعطاه الإسلام للإنسان من حق في التنعم بنعم الحياة وملذاتها من شرب ومأكل ومنكح، وقد منحه هذا الحق وضبطه بضوابط؛ هي لمصلحة الإنسان وكيانه وعقله وروحه[3].

وفي هذا المعنى قال العالم النمساوي محمد أسد[4] الذي اعتنق الإسلام: "من بين سائر الأديان تجد الإسلام وحده يتيح للإنسان أن يتمتع بحياته الدنيا إلى أقصى حد من غير أن يضيع اتجاهه الروحي دقيقة واحدة"[5].

1- شلتوت محمود، منهج القرآن في بناء المجتمع، دار الهلال للنشر، مصر، د.ط، 1981م، ص: 32.

2- العقاد، محمود عباس، الإنسان في القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 27.

3- الجندي، أنور، الإسلام والعالم المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، د.ت، ص: 314.

4- محمد أسد، ولد في إقليم غاليسيا في بولندا سنة 1900م من أبوين يهوديين، وكان اسمه ليوبولد فايس، سافر إلى القدس بدعوة من خاله، حيث تعرف على الحركة الصهيونية ورفضها، بدأت من هناك رحلة عشقه الإسلام وعالمه، بدءاً باستكشافه كزائر، ثم كصحافي، وانتهت باعتناقه الإسلام بالجزيرة العربية عام 1926، من مؤلفاته: "الإسلام على مفترق الطرق"، "مبادىء الدولة في الإسلام"، "شريعتنا هذه" و"الطريق إلى مكة"، توفي عام 1992م. (ينظر: محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تكملة معجم المؤلفين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط: 1، 1418هـ - 1997م، ص: 450).

5- أسد، محمد، الإسلام على مفترق الطرق، دار الاعتصام، القاهرة، د.ط، د.ت، ص: 120.

وكما دعا القرآن إلى التوجه إلى ذكر الله وابتغاء الدار الآخرة، فإنه نهى عن العزوف عن الدنيا وتحريم ملذاتها، فقال سبحانه: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنْ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ)[1]، وقال سبحانه: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ)[2].

وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ)[3]، وقال سبحانه – أيضا-: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا لِلَّهِ إِنْ كُنتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ)[4]، وإذا نظرنا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي كان يجسد مفاهيم القرآن في سلوكه؛ إذ كان "خلقه القرآن"، وجدناه يتناول من طيبات هذه الحياة ولا يحرمها على نفسه دون أن تشغله عن قضيته الكبرى، وحقيقة وجوده الأسمى، وكان من دعائه صلى الله عليه وسلم: "... ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا"[5]، ومن دعائه صلى الله عليه وسلم – أيضا- الذي يدل على الموقف السديد الجامع بين مطالب الروح ودوافع النفس والجسد: "اللهم أصلح لي ديني الذي هو عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة زيادة لي في كل خير، واجعل الموت راحة لي من كل شر"[6].

ثانيا: حكم الرهبنة في الإسلام.

لقد سبقت الإشارة عند عرض النزعتين المادية، والموغلة في الروحانية أن الإسلام وسط بين ذلك، وفي ذلك لإيماء إلى حكم الإسلام في الرهبنة؛ الذي هو الذم والمنع، كما كان حكمه في الإفراط في المادية نفسه.

ولعلنا في حاجة إلى ذكر ما يدعم هذا الحكم من أدلة شرعية، سنوردها فيما يلي:

1- الأعراف: 32.

2- المائدة: 87، 88.

3- البقرة: 168.

4- البقرة: 172، 173.

5- رواه الترمذي في سننه، كتاب: الدعوات، باب: اللهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معاصيك، ج: 12، ص: 486، رقم: 3841، والنسائي في عمل اليوم والليلة، ما يقول إذا جلس في مجلس كثر فيه لغطه، ج: 9، ص: 154، رقم: 10161، والطبراني في كتاب الدعاء، باب: كفارة المجالس، ص: 535، رقم: 1911، قال الشيخ الألباني: حسن، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية –من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج: 8، ص: 2).

6- رواه مسلم في صحيحه، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل، ج: 4، ص: 2087، رقم: 2720/71.

1- قوله تعالى: (فَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ)[1].

ووجه دلالة الآية على المطلوب وجه لطيف؛ حيث إن الآية ذكرت – في معرض الحديث عن مواقف الناس من الدنيا- صنفين منهم؛ وهما:

الصنف الأول: من كان دعاؤهم مقصورا على الدنيا، وذكر هذا الصنف في معرض الذم.

أما الصنف الثاني؛ فهم الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا والآخرة، وورد ذكر هؤلاء في معرض المدح والثناء.

ولما كان ضمن أصناف الناس من حيث مواقفهم من الدنيا والآخرة – من حيث التصور- صنف ثالث وهو الذي يجنح في دعائه إلى طلب الآخرة فقط، ولكنه لم يذكر في هذه الآية، بل أعرض عنه، دل ذلك على كون ذمه أشدّ[2].

وفي هذا التوجيه للآية الذي أعطى هذه الدلالة اللطيفة الرائعة، يقول محمود شلتوت: "إن هذا المسلك (الدعاء للآخرة وحدها) قد احتقره الله في كتابه فلم يذكره لأحد من خلقه وهو بصدد ذكر مسالك الناس في الحياة، وإنما قصر شأن الناس على مسلكين اثنين، ليس هذا المسلك واحدا منهما"[3].

وقد يرد اعتراض على هذا الاستدلال بأنه لو كان عدم ذكر مسلك الدعاء للآخرة وحدها احتقارا له، لكان مسلك الدعاء للدنيا وحدها أولى بعدم الذكر لكون الدعاء للدنيا وحدها أحقر من الدعاء للآخرة وحدها.

والإجابة عنه من وجهين:

الأول: أنه لا يسلم بأن الدعاء للدنيا وحدها أحقر من الدعاء للآخرة وحدها، لكون الدعاء للآخرة وحدها أشد انحرافا لأنه يخالف الفطرة الإنسانية التي خلق الله الإنسان عليها من ميله إلى الدنيا والتعلق بها، وما ذلك إلا لكون الجزاء في الآخرة ثمرة العمل في الدنيا، ومن رام ذلك بغير هذا فقد رام المحال من الطلب.

1- البقرة: 200، 201.

2- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 2، ص: 191.

3- شلتوت محمود، منهج القرآن في بناء المجتمع، ص: 32، 33.

الثاني: أن كلا المسلكين منحرفان، ولكن الدعاء للآخرة وحدها أشد انحرافا، لكونه مسلكا يتخذ بدعوى التدين، ويسلك تحت مظلة الدين، ويبرر بالاتباع وهو ابتداع.

يؤكد رشيد رضا هذا الوجه في دلالة الآية على المطلوب، مبينا عمق انحراف المتبتل المترهبن الداعي إلى الدنيا وحدها عن الفطرة الإنسانية التي فطر الله الناس عليها، فيقول: "وفي الآية إشعار بأن هذا الغلو مذموم خارج عن سنن الفطرة وصراط الدين معا، وما نهى الله أهل الكتاب عن الغلو في الدين وذمهم على التشدد فيه إلا عبرة لنا، وقد نهانا عنه نبينا صلى الله عليه وسلم"[1].

وللإمام الرازي في تفسيره الكبير كلام نفيس ذو علاقة بما تقرر هنا من معنى الآية ودلالتها على خطر الرهبنة لمخالفتها لسنن الله في الخلق، وللفطرة الإنسانية، ننقله على طوله لنفاسته كما يقول رحمه الله: "إذا عرفت هذا فنقول بين الله تعالى أن الذين يدعون الله فريقان: أحدهما: أن يكون دعاؤهم مقصورا على طلب الدنيا، ... والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث، وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في أن هذا القسم هل هو مشروع أم لا؟.

والأكثرون على أنه غير مشروع؛ وذلك أن الإنسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة، فالأولى له أن يستعيذ بربه من شرور الدنيا والآخرة.

فقد روي عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد أنهكه المرض فقال: "ما كنت تدعو الله به قبل هذا، قال كنت أقول: اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة فعجل به في الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: سبحان الله إنك لا تطيق ذلك، أفلا قلت: ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار، قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم فشفي"[2].

1- رشيد رضا، تفسير المنار، ج: 2، ص: 191.

2- أورده إسماعيل بن جعفر في حديث إسماعيل بن جعفر، (ينظر: إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي مولاهم، أبو إسحاق المدني، حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني، ت: عمر بن رفود بن رفيد السّفياني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1418هـ-1998م، ص: 181)، والمرشد بالله في ترتيب الأمالي الخميسية للشجري (ينظر: يحيى بن الحسين بن إسماعيل بن زيد الحسني الشجري الجرجاني، ترتيب الأمالي الخميسية للشجري، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1422 هـ - 2001 م، ج: 1، ص: 328).

واعلم أنه سبحانه لو سلط الألم على عرق واحد في البدن أو على منبت شعرة واحدة لشوش الأمر على الإنسان فصار بسببه محروما عن طاعة الله وعن الاشتغال بذكره، فمن ذا الذي يستغني عن إمداد رحمة الله تعالى في أولاه وعقباه، فثبت أن الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز، وفي الآية إشارة إليه؛ حيث ذكر القسمين وأهمل الثالث"[1].

2- قوله تعالى: (ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلاَّ ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ)[2].

ووجه دلالة الآية على المطلوب أن الله عز وجل ذكر أن بني إسرائيل ابتدعوا الرهبانية، وما كتبها عليهم، وما كان مبتدعا فهو مذموم منهي عنه أشد النهي؛ لأن كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار[3]، وهذا الوجه في الاستدلال بهذه الآية إنما ثبت بما ذهب إليه المفسرون من أن "رهبانية" منصوب بفعل مضمر يفسره؛ أي وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، فهو من باب الاشتغال[4] (رأفة ورحمة) لأن ما وضع في القلب لا يبتدع.

ومعنى ما كتبناها عليهم: لم نكتب عليهم شيئا البتة، فيكون إلا ابتغاء رضوان الله بدلا من الهاء والألف في كتبناها، ويكون المعنى – إذن- ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله، وابتغاء رضوان الله هو اتباع ما أمر به، والالتزام بما شرع[5].

يقول الرازي في تفسيره لقوله تعالى: (فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَآتَيْنَا)[6]: "ففيه أقوال:

1- الرازي، التفسير الكبير، ج: 5، ص: 203.

2- الحديد: 27.

3- لقوله صلى الله عليه وسلم: " ... وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار"، رواه النسائي في سننه، كتاب أهل العلم بالعلم إلى البلدان، الغضب في الموعظة والتعليم إذا رأى العالم ما يكره، ج: 5، ص: 384، رقم: 5861، والطبراني في المعجم الكبير، من مناقب ابن مسعود، خطبة ابن مسعود، ومن كلامه، ج: 9، ص: 97، رقم: 8521، قال الألباني: صحيح، (ينظر، الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن النسائي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية -من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، ج: 4، ص: 222).

4- واعترض على القول بالاشتغال – هنا- لدى البعض بأنه يشترط فيه أن يكون الاسم السابق مختصا، لا نكرة محضة- كما قال ابن الشجري وابن حبان-؛ أي أن يكون الاسم السابق مختصا يجوز وقوعه مبتدأ والمذكور نكرة لا مسوّغ لها من مسوغات الابتداء، ولكن يردّ عليه، بأنه على فرض التسليم بهذا الشرط، فإن الاسم –هنا- رهبانية موصوف معنى بما يؤخذ من تنوين التعظيم. (ينظر: الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت، ج: 27، ص: 190).

5- وهناك معنى آخر لهذه الآية يذكره المفسرون؛ وهو أن النصارى ابتدعوا الرهبانية وألزموا أنفسهم بها ابتغاء رضوان الله، ولكنهم لم يرعوها حق رعايتها، فيكون هذا ذما لهم، كما ثبت ذمهم بالوجه السابق في التفسير.(ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ج: 17، ص: 263، وابن كثير، تفسير القرآن العظيم، ج: 4، ص: 315).

6- الحديد: 27.

أحدهما: أن هؤلاء الذين ابتدعوا هذه الرهبانية ما رعوها رعايتها بل ضموا إليها التثليث والاتحاد.
ثانيها: إن كثيرا منهم قاموا بأفعال الرهبنة ليتوصلوا بها إلى مرضات الله، بل من أجل طلب الدنيا والرياء والسمعة"[1].

3- عن سعد بن أبي وقاص[2] أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعثمان بن مظعون[3]: "يا عثمان إني لم أؤمر بالرهبانية"[4].

ووجه دلالة الحديث على المطلوب في قوله صلى الله عليه وسلم لم أؤمر، وما لم يؤمر به —هنا- فقد نهي عنه.

4- قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الرهبانية لم تكتب علينا"[5].

5- قوله صلى الله عليه وسلم: "عليك بالجهاد فإنه رهبانية أمتي"[6].

6- عن سعد بن أبي وقاص عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنفية السمحاء"[7].

1- الرازي، التفسير الكبير، ج: 29، ص: 247.

2- سعد بن أبي وقاص مالك بن أهيب بن عبد مناف القرشي الزهري، أبو إسحاق، فاتح العراق، ومدائن كسرى، وأحد الستة الذين عينهم عمر للخلافة، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، أسلم وهو ابن 17 سنة، وشهد بدار، وافتتح القادسية، ونزل أرض الكوفة فجعلها خططا لقبائل العرب، وابتنى بها دارا فكثرت الدور فيها. وظل واليا عليها مدة عمر بن الخطاب. وأقره عثمان زمنا، ثم عزله. فعاد إلى المدينة، فأقام قليلا وفقد بصره، توفي سنة 55 هـ بالعقيق (على عشرة أميال من المدينة) وحمل إليها. (ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: 3، ص: 87).

3- عثمان بن مظعون بن حبيب بن وهب الجمحيّ، ابو السائب: صحابي، كان من حكماء العرب في الجاهلية، أسلم بعد ثلاثة عشر رجلا، وهاجر إلى أرض الحبشة مرتين، وشهد بدرا، ولما مات جاءه النبي صلى الله عليه وسلم وقبله ميتاً، حتى رؤيت دموعه تسيل على خد عثمان، وهو أول من مات بالمدينة من المهاجرين وأول من دفن بالبقيع منهم (ينظر الزركلي، خير الدين، الأعلام، ج: 4، ص: 214).

4- رواه الدارمي في سننه، كتاب: ومن كتاب النكاح، باب: في النهي عن التبتل، ج: 3، ص: 1386، رقم: 2215، قال الألباني إسناده صحيح رجاله رجال الشيخين، و هو و إن كان ظاهره الإرسال، فإن الغالب أن عروة تلقاه من خالته عائشة و كأنه لذلك وقع مثله لعروة عند البخاري، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 4، ص: 281).

5- رواه أحمد في مسنده، حديث السيدة عائشة رضي الله عنها، ج: 6، ص: 226، رقم: 25935، والطبراني في المعجم الكبير، ما أسند عثمان بن حنيف، نسبة عثمان بن مظعون، ج: 9، ص: 38، رقم: 8319، ابن حبان في صحيحه، ذكر الإخبار عما يجب على المرء من لزوم هدي المصطفى بترك الانزعاج عما أبيح من هذه الدنيا له بإغضائه،ج: 1، ص: 185 رقم: 9، قال الألباني صحيح، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 4، ص: 281).

6- رواه الطبراني في المعجم الكبير، ومن غرائب مسند أبي ذر رحمه الله، ج: 2، ص: 157، رقم: 1651، وابن حبان في صحيحه، كتاب: البر والإحسان، باب: ذكر الاستحباب للمرء أن يكون له من كل خير حظ رجاء التخلص في العقبى بشيء منها، ج: 2، ص: 76 ، رقم: 361. قال الألباني ضعيف. (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1422 هـ - 2002 م، ص: 16).

7- رواه الطبراني في المعجم الكبير، ما أسند سعيد بن العاص، ج: 6، ص: 62، رقم: 5519.

7- عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه قال خرجنا مع مع النبي صلى الله عليه وسلم في سرية من سراياه، فمر رجل بغار فيه شيء من ماء، فجذبته نفسه أن يقيم في ذلك الغار، فيقوت ما فيه من ماء، ويصيب مما حوله من البقل، ويتخلى من الدنيا، ثم قال: لو أني أتيت نبي الله صلى الله عليه وسلم، فذكرت ذلك له، فإن أذن لي فعلت، وإلا لم أفعل، فأتاه، فقال: يا نبي الله، إني مررت بغار فيه ما يقوتني من الماء

والبقل، فحدثتني نفسي بأن أقيم، وأتخلى من الدنيا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: "إني لم أبعث باليهودية ولا النصرانية، ولكني بعثت بالحنيفية السمحة، والذي نفسي بيده، لغداة أو روحة في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها، ولمقام أحدكم في الصف خير من صلاته ستين سنة"[1].

8- وعن عبد الله بن عمرو قال جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله ائذن لي أن أختصي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خصاء أمتي الصيام والقيام"[2].

9- وعن عثمان بن مضعون أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، غلبني حديث النفس فلم أحب أن أحدث شيئا حتى أذكره لك، فقال رسول الله, صلى الله عليه وسلم: وما تحدثك نفسك به يا عثمان؟ قال: تحدثني نفسي أن أختصي، فقال: "مهلا يا عثمان؛ فإن خصاء أمتي الصيام"، قال: يا رسول الله، فإن نفسي تحدثني بأن أترهب في رءوس الجبال، قال: "مهلا يا عثمان؛ فإن ترهب أمتي الجلوس في المساجد، وانتظار الصلاة بعد الصلاة[3].

1- رواه أحمد في مسنده، حديث أبي أمامة الباهلي الصدي بن عجلان بن عمرو ويقال: ابن وهب الباهلي، عن النبي صلى الله عليه وسلم، ج: 36، ص: 624، رقم: 22291، والطبراني في المعجم الكبير، معان بن رفاعة السلامي، عن علي بن يزيد، ج: 8، ص: 216، رقم: 7868، قال الألباني صحصح (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 6، ص: 423).

2- رواه أحمد في مسنده، مسند عبد الله بن عمرو رضي الله تعالى عنهما، ج: 2، ص: 173، رقم: 6612، والطبراني في المعجم الكبير، أبو عبد الرحمن الحبلي، عن عبد الله بن عمرو، ج: 13، ص: 45، رقم: 108، قال الألباني صحيح (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 4، ص: 329).

3- أخرجه ابن بشران أبو القاسم عبد الملك بن محمد بن عبد الله في أمالي ابن بشران، باب: سياحة أمتي الغزو في سبيل الله، والحج والعمرة، ص: 335، رقم: 1636، ونبيل سعد الدين سَليم جَرَّار في الإيماء إلى زوائد الأمالي والأجزاء – زوائد الأمالي والفوائد والمعاجم والمشيخات على الكتب الستة والموطأ ومسند الإمام أحمد، كتاب: النكاح، ج: 7، ص: 391، رقم: 6967.

10- عن أنس رضي الله عنه قال: جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم، فلما أخبروا كأنهم تقالوها، فقالوا: وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا، وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر، وقال آخر: أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم، فقال: "أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[1].

ووجه دلالة هذه الأحاديث على المطلوب أن بعضها ورد فيه النهي صراحة عن الترهب كحديث سعد بن أبي وقاص، وحديث أبي أمامة، وكذا في قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الرهبانية لم تكتب علينا"[2]، كما

دلت بعض الأحاديث الأخرى على النهي عنها بالإرشاد إلى غيرها؛ كما ورد في حديث عبد الله بن عمرو وحديث عثمان بن مضعون، وقد دل حديث أنس الأخير على النهي في قوله صلى الله عليه وسلم: "فمن رغب عن سنتي فليس مني"[3].

الفرع الثالث: أثر الرهبنة في الفطرة الإنسانية.

لقد ثبت من خلال دراستنا للنزعة الإنسانية بنوعيها، وموقف الإسلام من الرهبنة أن الاتجاه للتبتل والترهب – بوجه عام- معارض لطبيعة الإنسان وفطرته التي فطر عليها؛ ففيه تعطيل لدوافع الفطرة العقلية؛ بحيث يلغى دور العقل في إنتاج المعرفة التي تعمر بها الأرض، وينشأ التمدن وتزدهر الحضارة، وهي مطالب دعا إليها الشرع الحنيف.

كما أنها تعطيل لدوافع الفطرة النفسية؛ بحيث تخنق دوافع حب الجمال، والالتذاذ المغروزتين في الفطرة الإنسانية حين يترهب الإنسان ويتبتل، كما يعطل قانون التكوين الجسدي الذي يمثل الفطرة الجسدية، حين يحرم من مقومات بقائه، ومنشآت نموه ونمائه.

1- رواه البخاري في صحيحه، كتاب: النكاح، باب: الترغيب في النكاح، ج: 7، ص: 2، رقم: 5063.
2- سبق تخريجه، ص: 428.
3- سبق تخريجه، ص: 429.

قال القرطبي: "يقول ابن عباس: أحل الله الأكل والشرب ما لم يكن إسرافا ومخيلة – كبرا- فأما ما تدعوا الحاجة إليه، وهو ما سد الجوع وسكن الضمأ مندوب إليه عقلا وشرعا، لما فيه من حفظ النفس وحراسة الحواس، ولذلك ورد الشرع بالنهي عن الوصال في الصوم[1]، لأنه يضعف الجسد ويميت النفس ويضعف عن العبادة، وذلك يمنع منه الشرع ويدفعه العقل، وليس لمن منع نفسه قدر الحاجة حظ من برّ ولا نصيب من زهد؛ لأنه ما حرمها من فعل الطاعة بالعجز والضعف أكثر ثوابا وأعظم أجرا"[2].

ومن تأمل حال المترهب – أيضا- بدا له جنايته على الفطرة العقدية من جهة حرمانها من أن تشبع رغبتها في الاندفاع إلى حب الثناء على الله وشكر نعمته، ولا يتأتى ذلك إذا حرم الإنسان نفسه من الاستمتاع بنعم الله وطيباته، والله عز وجل المنعم بتلك النعم يحب من عباده أن يقبلوا نعمه ويستعملوها فيما أنعم بها لأجله ويشكروا له ذلك، ويكره لهم أن يجنوا على الفطرة التي فطرهم عليها فيمنعوها حقوقها وأن يجنوا، على الشريعة التي شرعها لهم فيغلوا فيها بتحريم ما لم يحرمه، كما يكره لهم أن يفرطوا باستباحة ما حرمه عليهم.

ولأجل ذلك لم يكتف بالنهي عن تحريم الطيبات حتى صرح بالأمر باستعمالها والتمتع بها[3]، قال تعالى: (يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمْ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ)[4].

كما يلاحظ لدى المترهب جنايته على الفطرة الإنسانية، خنقه لدافع الرغبة في التكاثر والتناسل[5] التي وردت نصوص الشريعة تقررها وتثبتها، ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: "تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة، ولا تكونوا كرهبانية النصارى"[6].

1- عن أنس رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "لا تواصلوا" قالوا: إنك تواصل، قال: "لست كأحد منكم إني أطعم، وأسقى، أو إني أبيت أطعم وأسقى"، رواه البخاري في صحيحه، كتاب: الصوم، باب: الوصال، ومن قال: "ليس في الليل صيام"، ج: 3، ص: 37، رقم: 1961، ومسلم في صحيحه، كتاب: الصوم، باب، النهي عن الوصال في الصوم، ج: 2، ص: 774، رقم: 1102/55.

2- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 7، ص: 191.

3- عجيبة علي أحمد، الرهبانية في المسيحية، ص: 135.

4- المائدة: 87، 88.

5- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج: 6، ص: 262.

6- رواه البيهقي في سننه الكبرى، كتاب: النكاح، باب: الرغبة في النكاح، ج: 7، ص: 125، رقم: 13457، قال الألباني: هذا إسناد حسن في الشواهد، فإن محمد بن ثابت البصري وهو العبدي قال الحافظ: "صدوق لين الحديث"، وسائر رجاله موثوقون غير أحمد بن عبد الرحيم الثقفي البصري شيخ ابن عدي فيه، (ينظر: الألباني، محمد ناصر الدين، السلسلة الصحيحة، ج: 4، ص: 481).

ولقد ذكر الإمام الرازي – رحمه الله- حكما أربعا لتحريم الرهبانية نرى أنها ترجع إلى حكمة أساسية أصلية تتعلق بضرورة مراعاة التوازن بين دوافع الفطرة الخمسة: العقدية والعقلية والنفسية والسلوكية والجسدية، مع الحذر من تطاول دوافع بعضها على دوافع أخرى منها للتضييق عليها أو إلغائها.

يقول الرازي في ذكره لحكم تحريم الرهبانية في الإسلام:

"... الأولى: إن الرهبانية المفرطة والاحتراز التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الأعضاء الرئيسية التي هي القلب والدماغ، وإذا وقع الضعف فيها اختلت الفكرة وتشوش العقل، ولا شك أن أكمل السعادات وأعظم القربات إنما هو معرفة الله تعالى، فإذا كانت الرهبانية مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم أن يقع النهي عنها.

الثانية: إن إشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية، وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة، اما النفوس المستعلية الكاملة فإنها لا يكون استعمالها في الأعمال الحسية مانعا لها عن الاستكمال بالسعادات العقلية، فإنا نشاهد النفوس قد تكون ضعيفة حيث إنها متى اشتغلت بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم آخر، وكلما كانت النفس أقوى كانت هذه الحالة أكمل، وإذا كان كذلك كانت الرهبانية دليلا على نوع من الضعف والقصور، وإنما الكمال في الوفاء بالجهتين.

الثالثة: إن من استوفى اللذات الحسية كان غرضه منها الاستعانة بها على استيفاء اللذات العقلية، فإنها رياضته ومجاهدته أتم من رياضة من أعرض عن اللذات الحسية؛ لأن صرف حصة النفس إلى جانب الطاعة أشق وأشد من الإعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا أتم.

الرابعة: إن الرهبانية توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل، وأما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فإنه يفيد عمارة الدنيا والآخرة"[1].

1- الرازي، التفسير الكبير، ج: 12، ص: 75، 76.

المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية مسخا ونسخا.

لقد تم بحث العديد من المسائل المتعلقة بالتدخل في الخلقة الجسدية لدى الإنسان، في بحثنا أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة- مما له علاقة بتغيير الخلقة الإنسانية، ومسخ فطرتها، وتلك المسائل متعددة، ومتنوعة، بعضها متعلق بظاهر الجسد الإنساني كعمليات التجميل المختلفة، وبعضها متعلق بباطن الجسد الإنساني؛ أقصد ما تعلق بالتدخل في معطيات الوراثة، والهندسة الوراثية، وتشترك هذه المسائل –بنوعيها- التي بحثت ضمن هذين النوعين في حكم الحظر، وذلك لكونها تدخلا غير مشروع في فطرة الإنسان؛ إذ تمسخها وتبدلها، وقد أدرجناها ضمن تغيير الخلق المذموم.

وسنحيل إلى بعض تلك المسائل في هذا المبحث على وجه التمثيل للتدخل في الفطرة الجسدية مسخا ونسخا، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة مسخا ونسخا.

أولا: حكم عمليات التجميل المتعلقة بالتشبيب[1].

ترجح في بحثنا لهذه المسألة في: أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة-[2] عدم جواز عمليات التشبيب التي يلجأ إليها بعض الناس لغرض التجميل والتحسين لكونها تغييرا للخلق، الذي ورد النهي عنه، ونسخا للفطرة الإنسانية الجسدية التي من أبرز خصائصها التنوع بين بني البشر في خلقتهم الجسدية التي خلقوا عليها، كما تعد هدرا لنظام الفطرة الإنسانية الذي يقتضي أن يمر الناس على مراحل في حياتهم؛ منها مرحلة الطفولة، ثم مرحلة الشباب، ثم مرحلة الشيخوخة[3].

ثانيا: حكم جراحة تحويل الجنس (تغيير الجنس).

جراحة تحويل الجنس (تغيير الجنس) هي الجراحة التي يقصد منها تحويل الأنثى إلى ذكر، أو الذكر إلى أنثى[4].

وهذا النوع من التدخل في الجسد الإنساني ذو علاقة بظاهر جسده حيث يعمد إلى تغيير بعض ملامحه

1- المقصود بالتشبيب عمليات التجميل التي تجرى لإزالة آثار الشيخوخة لتجميل الوجه وتجميل الساعد والأرداف، (ينظر: الشنقيطي، محمد بن محمد المختار بن أحمد، أحكام الجراحة الطبية، والآثار المترتبة عليها، ص: 129).

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 246-248.

3- المرجع السابق، ص: 248.

4- الجمل، عبد الباسط، عصر الهندسة الوراثية بين الدين والعلم، دار الندى، مصر، ط: 1، 1420هـ-2000م، ص: 137.

الخارجية، وهو – أيضا- ذو علاقة بباطن جسده حيث يعمد إلى تغيير تكوينه الجيني الكروموسومي[1].
وقد ذهب الباحث في حكم المسألة إلى تحريم هذا النوع من التدخل في الخلقة الإنسانية على اعتبار أنها تغيير للخلق، ومسخ للفطرة الإنسانية الجسدية التي فطر الناس عليها[2].
وهذا الحكم هو ما ذهب إليه كل العلماء والباحثين المعاصرين ولم أقف على من خالف في ذلك[3].

المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة مسخا ونسخا.

أولا: حكم الاستنساخ[4] الجسدي.

يذهب الباحث في دراسته " أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان – دراسة فقهية مقارنة-" إلى حرمة الاستنساخ الجسدي لكونه يخالف ما فطر الناس عليه في طريقة تكاثرهم، وتناسلهم، كما يهدر دوافع فطرة نفسية تتعلق بالفطرة النفسية؛ وذلك فيما تعلق بمشاعر الرحمة التي تضطرب لدى المستنسخ والمستنسخ منه[5].

وهذا الذي ذهب إليه الباحث هو قول أكثر الباحثين المعاصرين[6].

ثانيا: حكم التلقيح الاصطناعي الداخلي[7] والخارجي[8] بماء غير زوج صاحبة البييضة.

يحرم –بلا خلاف- التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي إذا تم ذلك بماء غير زوج صاحبة

1- الشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص: 134.

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 260.

3- الفوزان، صالح، الجراحة التجميلية، ص: 553.

4- الاستنساخ عبارة عن زرع خلية إنسانية أو حيوانية تحتوي على المحتوى الوراثي كاملا في رحم طبيعي أو اصطناعي، وذلك بغرض إنتاج كائن حي صورة طبق الأصل من نظيره صاحب الخلية الأولى، (ينظر: علوان توفيق، الاستنساخ البشري بين القرآن والعلم الحديث، دار الوفاء، صنعاء، ط: 1، 1419هـ، ص: 13).

5- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 466-472.

6- منهم: د. نصر فريدو أصل – مفتي جمهورية مصر الأسبق- و د. محمد سيد طنطاوي –شيخ الأزهر الأسبق- ود. محمد سعيد رمضان البوطي، ود. وهبة الزحيلي، والشيخ سعيد حجاوي، والشيخ محمد متولي الشعروي، والشيخ عبد العزيز بن باز، والشيخ محمد بن عثيمين، ود. محمود السرطاوي، ود. محمد سليمان الأشقر، ود.محمد فتحي الدريني، (ينظر: عودة الله رياض أحمد، الاستنساخ في ميزان الإسلام، ص: 160-170، ومجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف الأردن، ع: 4، 1418هـ-1997م، مجلد: 41، ص: 1-45.

7- التلقيح الاصطناعي الداخلي هو الحصول على المني من الرجل وحقنه في فرج الأنثى ليصل إلى البييضة في قناة فالوب، ويعمل على تلقيحها، وتكمل بعد ذلك البييضة المخصبة التكوين الجيني الطبيعي، (ينظر: كريم، صالح عبد العزيز، المدخل إلى علم الأجنة الوصفي والتجريبي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط: 1، 1411هـ-1990م، ص: 198).

8- التلقيح الاصطناعي الخارجي هو أخذ البييضة من المبيض بشفطها بواسطة مسار البطن؛ وهي القسطرة (أنبوب من المطاط) تدخل في مجرى البول لتتفرع في المثانة، ثم تلقيحها في طبق بواسطة حيوانات منوية من الزوج، وتركها تنمو في المحضن لمدة يومين أو ثلاثة، ثم إعادتها إلى الرحم حتى تنمو فيه طبيعيا.(ينظر: البار، محمد علي، أخلاقيات التلقيح الصناعي، الدار السعودية، جدة، ط: 1، 1987م، ص: 625).

البييضة[1].

ولا يخفى ما في هذا التدخل في الخلقة الإنسانية من مسخ للفطرة الإنسانية التي تغار على العرض وتتجه إلى الحفاظ على الأنساب[2].

1- غانم، عمر، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم الفقه والتشريع، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، ص: 154، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، منظمة المؤتمر الإسلامي 1987م، ج: 1، ص: 515.

2- شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان، ص: 432.

الخاتمة:

نسأل الله سبحانه وتعالى حسنها، وهو سبحانه الموفق والهادي إلى سواء السبيل، وهو الذي بنعمته وفضله تتم الصالحات، وبعد أن تمت كتابة هذا البحث، نوجز خاتمته في أهم النتائج، والتوصيات الواردة فيه.

أولا النتائج:

1- للخلقة الإنسانية خصائص تثبت لها من جهتين الباطن (الروح والنفس والعقل)، والظاهر (الجسد)، إذ بمجموعها تثبت للإنسان إنسانيته وتكتمل خلقته، من أبرزها التكريم والإبداع والتنوع والوقوع بينن حقي الله والعبد، وبعد المساس بهذه الصفات البارزة الأساسية في الخلقة الإنسانية أحد أهم محدّدات تغيير الخلق، وسمات التدخل المذموم في الفطرة الإنسانية.

2- مجال تغيير الخلق أوسع من المساس بالخلقة الظاهرة للإنسان (الجسد)؛ كالنمص والوشم، والوصل... على ما ذهب إليه بعض العلماء، بل يتسع ليشمل الخلقة الباطنة، كتغيير العقيدة والفكر ودوافع النفس السليمة، وركائز العقل الصحيح، ومبادئ السلوك والأخلاق الخيرة.

3- الفطرة الإنسانية، التي نهينا عن التدخل فيها بالتحريف والتبديل والمسخ هي ما جبل عليه الإنسان من قانون، وأنشئ عليه في خلقته الظاهرة والباطنة من نظام وهي ما يولد عليه الإنسان من طبيعة جسمية ونفسية وعقلية وروحية.

4- تتنوع الفطرة الإنسانية – إذن- على الأنواع التالية:

- الفطرة العقدية (الإيمانية).
- الفطرة العقلية.
- الفطرة النفسية.
- الفطرة السلوكية (الأخلاقية).
- الفطرة الجسدية.

5- علاقة الفطرة بالخلقة الإنسانية والدين ثابتة على النحو التالي: الدين= الخلقة + الفطرة.

6- كل تدخل بالزيادة أو النقص في أصول كل من الحكمين الكوني (الفطرة)، أو الشرعي (الدين)؛ يعد بدعة؛ بمعنى أن كل تدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا، بالزيادة في أصلها أو النقص منها، هو البدعة –التي هي ضلالة-، ويضارعها التدخل – الماسخ والناسخ بالزيادة أوالنقص- لأحكام الدين التي هي مذكرة بعهد الفطرة.

7- للفطرة الإنسانية خصائص ثابتة، يعد المساس بها تدخلا غير مشروع، وهي الموافقة والسواء، والعموم.

8- فطرة الإنسان خيرة في أصل الخلقة، وليس معنى ذلك أنه لا يقع منها الشر، بل يحدث ذلك باعتبار أن ذلك خارجا عن طبيعتها.

9- تنحرف الفطرة لأسباب بعضها داخلي وبعضها خارجي وهي الغفلة واجتيال الشياطين، والمؤثرات التربوية والاجتماعية.

10- الدوافع الفطرية هي قوى جبلية مركبة في الجوانب المتعلقة بالخلقة الإنسانية الروحية والعقلية والنفسية والجسدية، ولذلك تنوعت مسمياتها، ، كالغرائز والطباع، والشهوات، والميول، وهي كلها –في النهاية- من مكونات هذه الفطرة.

11- النذر المشروط أو المقيد مسلك من مسالك التجارب الإيمانية التي تعتمد على الاضطرار في مسح غبار الغفلة عن مرآة الفطرة ليجلو الإيمان عبرها ناصعا، ولذلك ترجح في هذا البحث – بعد دراسة الآراء الفقهية الواردة في –حكمه- جوازه بشروط تجعل مصلحة تثبيت الفطرة العقدية (الإيمانية) المرجوة تغلب مفسدة خشية عدم الالتزام بالوفاء بالنذر.

12- يعد تعلم المنطق وسيلة من وسائل تثبيت الفطرة العقلية القائمة على الاهتداء إلى البديهيات العقلية والمسلمات المنطقية، وبناء عليه ترجح في هذا البحث جواز تعلمه وممارسته.

13- يعتبر السماع إشباعا لفطرة نفسية قائمة على دوافع تنطلق من مصدر حب الجمال المغروز في الفطرة الإنسانية، لذلك عُدّ هذا الاعتبار مرجّحا لحكم جوازه.

14- التدخل في الفطرة الإنسانية إما أن يكون معززا لها و مثبتا، أو منظما ومزكيا فيكون تدخلا مشروعا، وإما أن يكون ماسخا وناسخا للفطرة الإنسانية فيكون محظورا.

15- النذر المشروط أو المقيد سلك من مسالك التجارب الإيمانية التي تعتمد على الاضطرار في مسخ غبار الغفلة عن مرآة الفطرة ليجلو الإيمان عبرها ناصعا ولذلك ترجح في هذا البحث-بعد دراسة الآراء الفقهية الواردة في حكمها- جوازها بشروط تجعل مصلحة تثبيت الفطرة العقدية (الإيمانية) المرجوة تغلب مفسدة خشية عدم الالتزام بالوفاء بالنذر.

16- يعد تعلم المنطق وسيلة من وسائل تثبيت الفطرة العقلية القائمة على الاهتداء إلى البديهيات العقلية والمسلمات المنطقية، وبناء عليه ترجح في هذا البحث جواز تعلمه وممارسته.

17- تعد محبة الأوطان وما تعلق به من مقتضيات تلك المحبة؛ كالدفاع عنه، والرغبة في البقاء به، والتألم من النأي عنه، يعد ذلك كله حقا مشروعا تتوافق فيه أحكام الشريعة مع دوافع الفطرة الإنسانية.

18- يشرع التدخل بخوض بعض التجارب الروحية التي تعتمد التزكية والزهد لاكتساب بعض ثمرات تلك التجارب؛ فالإلهام والكشف والرؤى الصالحة التي تساعد على تثبيت جوانب في الفطرة العقدية من الإيمان بالله، واليقين في وعده.

19- يعتبر الإلهام والكشف والرؤى مصدرا للمعرفة، ولا دليلا شرعيا إلا بشرطين:

أ- ألا يعارض دليلا قطعيا.

ب-أن يكون دليلا بحق صاحبه لا غيره.

20- النزوع إلى الجدل لطلب المعرفة والتحقق منها، وتثبيتها فطرة إنسانية، قد ينالها الإفراط في إشباعها، ولذلك خلص البحث إلى أن التدخل في الفطرة بالجدل ينبغي تنظيمه وتزكيته، وترتب عنه تقسيم الجدل إلى نوعين:

- جدل محمود، ويجوز ممارسته، ويشترط فيه شروط ترجع إلى أصلين:

أ- سلامة القصد؛ بأن يراد به نصرة حق ودرء باطل.

ب- التأدب بآداب الإسلام وأخلاق الفطرة الإنسانية السوية.

- جدل مذموم، وهو المحظور شرعا، وصفته أن يكون جامعا لنقيض شرطي الجدل المحمود، أو أحدهما.

21- التعدد في الزواج مما تقتضيه فطرة الرجل دون المرأة، أما حكمه الشرعي فمتعلق بشروط واعتبارات حاصلها يرجع إلى ضرورة تنظيم دوافع أنواع الفطرة بحيث لا يهدر نوع بسبب إشباع نوع آخر.

22- كل مسلك يتخذ فيه مع الله شريك، أو يعلن من خلاله عن التمرد عن طاعة الله وعبادته إنحراف في الفطرة الإيمانية، ومسخ لها، ومن أبرز تلك المسالك ما تنتهجه بعض الطوائف التي تسمى نفسها بعبدة الشيطان.

23- يعتبر الشك المطلق تدخلا في الفطرة العقلية بالنسخ والإلغاء؛ إذ يدفع إلى إنقاض المسلمات وإهدار ما اهتدت إليه العقول إلى البديهيات، ولذلك ترجح - في البحث- الحكم بحظره.

24- يلحق الشك المنهجي بالشك المطلق في حكمه إذا كان منطلقه - في الشك- قطعيات في الدين وعقائده، أو بديهيات العقل ومسلماته، وكان ذلك على وجه السفسطة.

25- تعد الرهبنة مسلكا منحرفا، وتدخلا ماسخا للفطرة الإنسانية التي تنزع إلى الاجتماع، واستلذاذ طيبات الحياة الدنيا، لذلك عدت الرهبنة ابتداعا في الدين، وردت نصوص الشريعة بمنعه وحظره.

26- مشروعية الختان، على وجه الوجوب في حق الذكر، وعلى أصل الإباحة في حق الأنثى.

27- جواز ثقب أذن الأنثى دون الذكر.

28- استحباب الكشف الطبي عن الأمراض الوراثية قبل الزواج.

29- جواز التلقيح الاصطناعي الداخلي، إذا تم لأجل علاج انعدام الخصوبة بين الزوجين، وذلك حال قيام عقد الزوجية بشروط.

30- جواز جراحة زراعة الشعر في المناطق التي يتساقط منها الشعر، وجواز إزالة الشعر من بعض المناطق التي لا ينبت فيها الشعر في العادة.

31- جواز تصحيح الجنس عند الخنثى الحقيقية.

32- جواز منع الحمل حال الخوف من انتقال المرض الوراثي، شرط أن لا يحدث هذا المنع ضررا أشد.

33- حرمة الاستنساخ الجسدي.

34- جواز تكبير الثدي لدى المرأة بعملية التجميل، حال كون سبب صغر الثدي خللا هرمونيا، أو مرضا، أو حدثا، وعدم جواز ذلك حال كون سبب صغر الثدي خلقيا.

35- حرمة التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي، إذا تم ذلك بغير ماء زوج صاحبة البييضة.

ثانيا التوصيات:

يوصي الباحث بما يلي:

1- بحث موضوع تغيير الخلق في ضوء دراسة الفطرة الإنسانية، وبحث العلاقة بين تغيير الخلق وتبديل الفطرة.

2- الاعتناء بموضوع الفطرة في الدراسات الفقهية، وبحث أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية في ضوء المقاصد الشرعية، حيث إن موضوع الفطرة له نصيب كبير من الاهتمام في الدراسات العقدية، خلافا للدراسات الفقهية.

3- الاستعانة بأبحاث دلالات الفطرة في ترجيح بعض الآراء في المسائل الفقهية.

4- تعزيز الوعي العام بين الناس على المستويات كافة بضرورة مراعاة الفطرة الإنسانية، والمحافظة عليها حين التعامل مع الإنسان، والتحذير من التدخل في تلك الفطرة بما يمسخها أو ينسخها.

5- عقد المؤتمرات والندوات، وإنجاز الأبحاث المشتركة بين التخصصات المختلفة لدراسة مفهوم الفطرة، وبحث أحكام التدخل فيها.

ختاما أسأل الله عز وجل أن يتقبل هذا الجهد، وأن يجعله خالصا لوجهه الكريم، وأن ينفع به، وأن يعفو عما كان فيه من زلل أو تقصير، أو خطأ أو نسيان، وأن يجزي كل من كان فيه معينا، بتوجيه ونصح، أو عون ودعاء، إنه ولي ذلك والقادر عليه، فله الحمد في الأولى والآخرة، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

فهـــــرس الآيـــات القرآنية

رقم الآية	الآيـــــــــــــــة	الصفحة
	سورة الفاتحة	
5	إِيَّاكَ نَعْبُدُ	369
	سورة البقرة	
2	ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ	392
6-7	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ	142
10	فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ	142/54
21	يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ	31
30	وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ	333
34	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنْ	381
81	بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ	145
96	وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ	186/67
120	ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل إن هدى الله هو الهدى	163
124	وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ	207
125-126	وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى	267/23
153	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَعِينُواْ بِالصَّبْرِ وَالصَّلاَةِ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ	168
165	وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ	271
166-167	إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُواْ مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الأَسْبَابُ	163
168-169	يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي الأَرْضِ حَلاَلاً طَيِّباً وَلاَ تَتَّبِعُواْ خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ	161
170	وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا	321/163
172-173	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَاشْكُرُوا	424

179	وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُوْلِي الْأَلْبَابِ	50
185	يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ	58
200-201	فَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ	425
219-220	يَسْأَلُونَكَ عَنْ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ	48
222	وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ	207/59
223	نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ	358/148
231	فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِتَعْتَدُوا	354
246	قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمْ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا	273
256	لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنْ الغَيِّ	45
260	رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِ الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي	407
268	الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمْ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ	284
273	لِلْفُقَرَاء الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الأَرْضِ	345
286	لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا	354

سورة آل عمران

7	هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ	328/327
15-14	زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنْ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنْ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ	/419/414 421/170
19	إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ	46
31-32	قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ	272
49	أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ	34/17
66	هَاأَنْتُمْ هَؤُلَاءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ	325
72-73	وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ	45
85	وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنْ الْخَاسِرِينَ	46
97	وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا	133/93

139	وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	56/44
159	وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ	302
190-191	إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي	55/49
37	كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا	287

سورة النساء

3	فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ	/349/348 353/351
23	حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ	355/349
26-28	يُرِيدُ اللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ	145/58
34	وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ	66
37	كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَامَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا	287
56	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصْلِيهِمْ نَارًا كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا	66
66	وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ أَوْ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ	272
82	أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا	327
92	وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً	52
93	وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ	50
96	وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ	53
100	وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ	272
105	لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ	298
115	وَمَنْ يُشَاقِقْ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ	238/237
116-120	إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ	/18/14/4 /92/91/89 /103/101 /159/140 /368/171

		386
122	وَمَنْ أَصْدَقُ مِنْ اللَّهِ قِيلًا	341
129	وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ	354/348
138	بَشِّرْ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا	65

سورة المائدة

6	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى	59/58
17	لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنْ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ	66
32	مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي	50
33	إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا	264
38	وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنْ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	66
67	يَاأَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ	283
72	إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ	46
88-87	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ	431/424
110	وَإِذْ تَخْلُقُ مِنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي	34
111	وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنْ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنْ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُون	281

سورة الأنعام

1	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ	24/23/19
14	قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ	127/111
19	إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِد	387
50	قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ	48
64-63	قُلْ مَنْ يُنَجِّيكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً لَئِنْ	177
79	إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا	128
82	الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُوْلَئِكَ لَهُمْ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ	143
88	وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ	333
91	وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ	406

95	إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنْ الْحَيِّ	55
100	وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ	378
108	وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ	50
112	شَيَاطِينَ الإِنسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا	272/161
120	وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ	141
121	وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ	162
122	أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي	77
125	فَمَنْ يُرِدْ اللَّهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ	305
145	قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ	57
151	وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ	56
162-163	قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ	369

سورة الأعراف

3	مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ	238
16-18	قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أ	386/368
20	فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا	186
27	يَا بَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُم مِّنَ الْجَنَّةِ	161
31-33	يَابَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا	/145/57 /195/192 /325/196 424
40-41	إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ	65
54	أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ	74/30
80-82	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ الْعَالَمِينَ لَتَأْتُونَ	/266/147 413/412
88	لَنُخْرِجَنَّكَ يَاشُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا	267/264

103	اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاء	237
146	سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْاْ كُلَّ آيَةٍ لاَّ	166
156	وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ	343
157	يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنْ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمْ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمْ	248/57
172-173	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ	134/82/43 /135/118/ /144/136 /164/153 386/176
179	وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لاَّ يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ	165
201	إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنْ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ	115

سورة الأنفال

12	إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا	296
20-21	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ	242
22	إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ	48
28	وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ وَأَنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ	193
29	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا	305/286
30	وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ	267
35	وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً	253/245
53	ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا	89
75	وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ	265

سورة التوبة

6	وَإِنْ أَحَدٌ مِنْ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ	415/334
24	قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ	/271/170 193
25	لَقَدْ نَصَرَكُمْ اللَّهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيرَةٍ	259

30	إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ	150
36	ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ	150/151
112	الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ...	416

سورة يونس

1	الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ	327
8-7	إِنَّ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا وَرَضُواْ بِالْحَياةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّواْ بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ	165
23-22	هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ	/214/177 225/213
64	لَهُمْ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ	296/291
68	إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا	333
92	فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ عَنْ آيَاتِنَا	165
94	فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ	392
99	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى	44

سورة هود

17	أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَى إِمَامًا	283/138
51	إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ	127/111
-118 119	وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ	83/81/80

سورة يوسف

40	مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ	150
53	إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ	188
76	كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ	334
87	إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الكَافِرُونَ	343/342
101	فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ	128

سورة الرعد

11	إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ	88
28	الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ	143
26	وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ	421

سورة ابراهيم

10-9	جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا	/389/128 /403/178 406
18	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِنْ أَرْضِنَا أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا	266
22	وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ	381
25-24	أَلَمْ تَرَى كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا	195
35	وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ	267

سورة الحجر

23	وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ	126
27	وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ	381/371
29	وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي	283
39-34	قَالَ فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ وَإِنَّ عَلَيْكَ اللَّعْنَةَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ	372
56	وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ	343/342
75	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ	305

سورة النحل

7-5	وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ	195/64
17	أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ	31/17
18	وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا	163
51	إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ	387
69-68	وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ	301/61
78	وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا	/114/113

		/130/183 404
94	وَلاَ تَتَّخِذُواْ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ	158
125	ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	/321/311 333/323

سورة الإسراء

15	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	131
22	لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا	56
32	وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا	149/56
36	وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ	325
49	وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا	178
51	فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلْ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ	127/111
63	(قَالَ اذْهَبْ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا	381
64	وَاسْتَفْزِزْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ	252/245
67	وَإِذَا مَسَّكُمْ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ	341/177
70	وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنْ الطَّيِّبَاتِ	38
82	وَنُنَزِّلُ مِنْ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ	60
93-90	وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنْ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ م	290

سورة الكهف

1	الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجَا	19
14	لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا	371
17-16	وَإِذْ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ	287
22	فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا	311
29	وَقُلْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ	45
43-32	وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لِأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ	422

50	وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنْ الْجِنِّ فَفَسَقَ	371
64	الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا	421

سورة مريم

26-24	فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَّا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ	287/61
34	ذَلِكَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قَوْلَ الْحَقِّ الَّذِي فِيهِ يَمْتَرُونَ	311
90	تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنشَقُّ الْأَرْضُ	128/110

سورة طـه

14	وَأَقِمْ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي	145
41	وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي	28
50	الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى	136
72	قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا	127/111
120	هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبْلَى	330/186
124-126	أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى	148

سورة الأنبياء

18-17	لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ	67
25	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِي	178
27	لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ	35
30	وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ	21
37	خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ	198
56	قَالَ بَل رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ	128
99-98	إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ	335
101-102	إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُوْلَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا	336

سورة الحج

3	وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ	337
40-39	أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا	267
46	أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا	48
73	يَاأَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَن	30

سورة المؤمنون

7-5	وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ	192
14	فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ	/32/20/17 34/33
17	وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا	17
41	فَأَخَذَتْهُمْ الصَّيْحَةُ بِالْحَقِّ فَجَعَلْنَاهُمْ غُثَاءً فَبُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ	/22
60	وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ	291
89-84	قُلْ لِمَنْ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ....	403
-115 116	أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ	68

سورة النور

2	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ....	66
35	اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ...	135
40-39	ا وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ...	152/56
50-48	وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ مُعْرِضُونَ ...	406

سورة الفرقان

23	وَقَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا	215/22
33	وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا	332
63	وَإِذَا خَاطَبَهُمْ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا	253
69-68	وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ	149
70	إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُوْلَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ	341

72	وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ وَإِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا	253/245
74	وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ	193

سورة الشعراء

88-89	يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ	142
167-168	قَالُوا لَئِنْ لَمْ تَنْتَهِ يَالُوطُ لَتَكُونَنَّ مِنْ الْمُخْرَجِينَ قَالَ إِنِّي لِعَمَلِكُمْ مِنْ الْقَالِينَ	267
182	وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ	238
218	يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ	26

سورة النمل

45	وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ فَإِذَا هُمْ فَرِيقَانِ يَخْتَصِمُونَ	334
54-55	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ، أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ	147
62	أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ	224/214
88	صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ	28

سورة القصص

7	وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ	281
55	وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ	/245/252 253
60	وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ	187
76	قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ	194
77	وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنْ الدُّنْيَا	421
85	إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَى مَعَادٍ	268

سورة العنكبوت

17	وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا	32/20/17
27	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ	/23
28-29	وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُمْ بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ	147

46	ولَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	333
64	وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ	/421/70 187
69	وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا	/213/188 293/286

سورة الروم

3-1	الم غُلِبَتْ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ فِي بِضْعِ سِنِينَ	132
5-4	لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ	132
7-6	وَعْدَ اللَّهِ لَا يُخْلِفُ اللَّهُ وَعْدَهُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ	132
25-19	يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ...	193/132
30	فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ	/93/4/3 /115/105 127 /132/129/ /135/133 /138/137 /150/201 412/204
36	يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ	150
41	ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ	/132/104 151/148
47	وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ	341

سورة لقمان

6	وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا	251/244
11	هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ	30/17
19	إِنَّ أَنكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ	249

21	وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا	171
25	وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ	55
27	وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ	195

سورة السجدة

7	الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ	29

سورة الأحزاب

5	ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ	264
32	فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ	55
73-72	إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ	137/42

سورة سبأ

21	وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي	405
46	قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَثْنَى وَفُرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا	48

سورة فاطر

1	الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ	/127/19 247
3	هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ	31/30/20
15	يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ	76
28-27	أَلَمْ تَرَى أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنْ	81

سورة يس

7	لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ	71
22	وَمَا لِي لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	127
61-60	أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَابَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ وَأَنْ	/368/372 381/374
72-71	أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ(71)وَذَلَّلْنَاهَا	79/28
79-78	وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي	55
83	فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ	79

سورة الصافات

96	وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ	27

سورة ص

5-4	وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ	388
28	أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ	67
42-41	وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ارْكُضْ	60
72-71	إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ...	/282/39 419
75	قَالَ يَاإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَاسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنْ	333

سورة الزمر

8	وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ	225/177
22	أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ	305
40-39	قُلْ يَاقَوْمِ اعْمَلُوا عَلَى مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ	144
46	قُلْ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ	128

سورة غافر

4	مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِي الْبِلَادِ	337
5	وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ	311
18	وَأَنذِرْهُمْ يَوْمَ الْآزِفَةِ	214
35	الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ	325

سورة فصلت

29	وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا رَبَّنَا أَرِنَا الَّذَيْنِ أَضَلَّانَا مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ	161

سورة الشورى

5	تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ	128
11	فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا	128
14	وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمْ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ	405

سورة الزخرف

3-1	حم وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ	24/21
19	وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَانِ إِنَاثًا	/21
27	إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِي	127
32	أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا	82
58	بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ	311
71	وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ	195
81	قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَانِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ	369
85	وَتَبَارَكَ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا	79

سورة الجاثية

19-16	وَلَقَدْ آتَيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ	163
23	أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ	103

سورة محمد

15	مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِنْ مَاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِنْ	88

سورة الحجرات

13	يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا	41

سورة ق

4-1	ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا	55

سورة الذاريات

49	وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ	410
56	وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ	369

سورة الطور

16	إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ	131
36-35	أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَل لَا	66

سورة النجم

61-59	أَفَمِنْ هَذَا الْحَدِيثِ تَعْجَبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَبْكُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ	245
32	فَلَا تُزَكُّوا أَنفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اتَّقَى	293/253

سورة الرحمان

8-7	وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ	238

سورة الحديد

23	لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ	194
27	ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ	427/418

سورة الحشر

7	وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا	94
8	لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ اللَّهِ	267
9	وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُوْلَئِكَ هُمْ الْمُفْلِحُونَ	56

سورة الممتحنة

12	يَاأَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا	149

سورة الصف

14	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونوا أَنصَارَ اللَّهِ	334

سورة الجمعة

11	وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا	249

سورة المنافقون

8	وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ	345
9	يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ	421

سورة التغابن

14	إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ	193

سورة الطلاق

3-2	وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ	293/286

سورة التحريم

5	عـسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَّقَكُنَّ أَنْ يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ	417
6	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ	163

سورة الملك

3	فَارْجِعْ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ	128
14	أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ	90

سورة المعارج

26-19	إِنَّ الإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا	198/168

سورة المزمل

18	السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا	128/110

سورة المدثر

38	كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ	140

سورة الإنسان

1	هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا	54/30
3	إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا	304
7-5	إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ	224/223
11	فَوَقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا	54

سورة النازعات

5	فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا	35

سورة الانفطار

1	إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ	128/110
8-6	يَاأَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ	/104/42 146

سورة الأعلى

17-16	بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى	70/421

سورة الفجر

22	وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا	26

سورة البلد

10	وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ	304/43

سورة الشمس

7- 8	وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا	/137/43 304

سورة الضحى

4	وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لَكَ مِنْ الْأُولَى	70

سورة التين

1-4	وَالتِّينِ وَالزَّيْتُونِ وَطُورِ سِينِينَ وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ	146/42/40 391/

سورة العلق

1-3	اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ	116

سورة العاديات

6-8	إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ وَإِنَّهُ عَلَى ذَلِكَ لَشَهِيدٌ وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ	198

سورة الكافرون

6	لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ	45

سورة الناس

4	مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ	281

فهرس الأحاديث النبـــــوية

الرقم	أطراف الحديث	الصفحة
1	ابتلاه الله عز وجل بالطهارة، فخمس في الرأس، وخمس في الجسد	207
2	اتقوا فراسة المؤمن فإنه يرى بنور الله	293
3	اختر منهن أربعا	350
4	اختر منهن أربعا وفارق سائرهن	351
5	اعدد يا عوف، ستا بين يدي الساعة	154
6	اعملوا فكل ميسر لما خلق له	188
7	اغسلوه بماء وسدر، ولا تغطوا رأسه فإنه يبعث يوم القيامة وهو يهل	68
8	استفت قلبك واستفت نفسك	306/303/125
9	الحمد لله الذي ردكيده إلى الوسوسة	190
10	الحمو الموت	57
11	الذي يخنق نفسه يخنقها في النار والذي يطعنها يطعنها في النار	53
12	الرحم معلقة بالعرش تقول من وصلني وصله الله	265
13	الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان	283
14	العلم علمان، فعلم في القلب، فذلك العلم النافع	293
15	الفطرة خمس: الختان والإستحداد، وقص الشارب	205
16	الفطرة خمس، أو خمس من الفطرة	206/205/141

17	القدر سر الله؛ فلا تكلفوه	326
18	الله أعلم بما كانوا عاملين	139
19	اللهم إني أعوذ بك من وعثاء السفر	196
20	اللهم أنزل في أرضنا زينتها وسكنها	196
21	اللهم حبب إلينا المدينة كحبنا مكة وأشد	270
22	اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت	316
23	اللهم متعني بسمعي وبصري واجعلهما الوارث مني	126
24	اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما	354
25	المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف	273
26	المؤمن ينظر بنور الله	301
27	الناس معادن كمعادن الفضة والذهب	197
28	النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني	358
29	انطلق بنا إلى أم أيمن نزورها	153
30	ائتها على كل حال إذا كان في	148
31	إذا أكل أحدكم طعاما فليقل: بسم الله	192
32	إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب	296
33	إذا ذكر القدر فأمسكوا، وإذا ذكر أصحابي فأمسكوا	326
34	إذا رجعت فطلق إحداهما	355

35	إذا سمعتم بالطاعون في أرض فلا تدخلوها	59
36	إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض	336
37	إذا ظهرت المعازف والخمور ولبس الحرير	247
38	إذا كان عند الرجل امرأتان	354
39	إذا مرّ بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليهما ملكا فيصوّرها	34
40	إلا على هذه الملة حتى يبيّن عنه لسانه	139
41	إلى أقربهما منك بابا	265
42	إن الإيمان ليخلق في جوف أحدكم كما يخلق	166
43	إن الرهبانية لم تكتب علينا	429/428
44	إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السماوات والأرض	151
45	إن العين تدمع، والقلب يحزن	194
46	إن الله أبدلنا بالرهبانية الحنفية السمحاء	428
47	إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ، والنسيان	216
48	أن الله جـعـل الحـق على لسان عمر وقلبه	308
49	إن الله جميل يحب الجمال	208
50	إن الله كره لكم ثلاثا: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال	329
51	إن الله ليرضى عن العبد أن يأكل الأكلة فيحمده	192
52	إن النبي صلى الله عليه وسلم سماه الزور، يعني الواصلة في الشعر	94

53	إن خياركم أبناء المشركين، إنها ليست نسمة تولد إلا ولدت	117
54	إن روح القدس لا يزال يؤيدك ما نافحت عن الله ورسوله	335
55	إن روعة المسلم عند الله ظلم عظيم	51
56	إن كان على جمع من جمع الجاهلية	216
57	إن كنت نذرت فافعلي، وإلا فلا	251
58	إن للشيطان لمة، وللملك لمة	284
59	إن من الفطرة المضمضة والاستنشاق	207
60	إنكن إذا فعلتن ذلك قطعتن أرحامكن	356
61	إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى	191
62	إنما هلكت بنو إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم	94
63	إنه كان في الأمم قبلكم محدّثون فإن يكن	307/281
64	إنه لا يرد شيئا، ولكن يستخرج به من البخيل	222
65	إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، فجاءتهم الشياطين	/140/139/117 /178/160/153 373/199/198
66	إني خلقت عبادي حنفاء مسلمين	117
67	إني لم أبعث باليهودية ولا النصرانية	429
68	إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض	111

69	إياكم ومحقرات الذنوب، فإنهن يجتمعن على الرجل حتى يهلكنه	57
70	أتعجبون من غيرة سعد، والله لأنا أغير منه، والله أغير مني	150
71	أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان	135
72	أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى	319
73	أفأصل رأسها فسب رسول الله صل الله عليه وسلم الواصلة	95
74	أفلا أكون عبدا شكورا لقد نزلت علي الليلة آية ويل لمن قرأها ولم يتفكر	49
75	أقبل، وأدبر، واتق الدبر	148
76	ألا فلا ترجعوا بعدي ضلالا، يضرب بعضكم رقاب بعض	52
77	ألا هلك المتنطعون ألا هلك المتنطعون	58
78	ألا وحقهن عليكم أن تحسنوا إليهن في كسوتهن	353
79	أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ننزل الناس منازلهم	322
80	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مات وأبو بكر بالسنح	337
81	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى أن تنكح المرأة على عمتها	356/349
82	أنا أغنى الشركاء عن الشرك	331
83	أنا وكافل اليتيم في الجنة هكذا	362
84	أنتم الذين قلتم كذا وكذا، أما والله إني لأخشاكم لله	429
85	أنه صلى الله عليه وسلم أتى على قوم بين أيديهم لحم في قدر نضيج	169
86	أو هل خياركم إلا أولاد المشركين والذي نفس محمد بيده	140

87	أوف بنذرك	215
88	أي إلى مكة ظاهرا عليها	268
89	باتخاذهم القَيْنات وشربهم الخمور	247
90	بعثت بالحنيفية السمحة	58
91	بهذا أمرتم أو بهذا بعثتم أن تضربوا القرآن بعضه ببعض؟	329
92	تداووا فإن الله تعالى لا يضع داء إلا وضع له دواء	62
93	تزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم يوم القيامة	431
94	تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت	353
95	تلك الملائكة دنت لصوتك	288
96	تنكح المرأة لأربع	191
97	جاهدوا المشركين بأموالكم وأنفسكم وألسنتكم	334
98	حتى أكون أحب إليك من نفسك	271
99	حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين	271
100	حتى أكون أحب إليه من أهله وماله والناس أجمعين	271
101	خرج ثلاثة نفر يمشون فأصابهم المطر	288
102	خصاء أمتي الصيام والقيام	429
103	خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعا فلما خلقه قال: اذهب	39
104	دعها يا أبا بكر، إن لكل قوم عيدا	247

105	ذاك صريح الإيمان	190
106	ذاك صريــح الإيمان	50
107	ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم	330
108	ذلك محض الإيمان	190
109	رجلين خرجا من عند النبي صلى الله عليه وسلم في ليلة مظلمة	288
110	رخص لنا في الغناء في العرس، والبكاء على الميت في غير نوح	250/248/247
111	زجر النبي صلى الله عليه وسلم أن تصل المرأة	96
112	زينوا القرآن بأصواتكم	196
113	سبحان الله إنك لا تطيق ذلك، أفلا قلت: ربنا آتنا	426
114	سبقك بها عكاشة	63
115	صم وأفطر وقم ونم فإن لجسدك عليك حقا وإن لعينك عليك	58
116	ظهر المؤمن حمى إلا بحقه	51
117	عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية	141
118	عشر من خصال الفطرة: قص الشارب وإعفاء اللحية	59
119	عليك بالجهاد فإنه رهبانية أمتي	428
120	عن أن تنكح المرأة على عمتها أو العمة على ابنة أخيها	349
121	غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم	59

122	غض البـصر وكـف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر	57
124	فارق واحدة وأمسك أربعا	351
125	فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، أو به، فهم الذين عنى الله تعالى	328
126	فأمرت المقداد بن الأسود، فسأله، فقال: يغسل	356
127	فشددنا ظهورنا بالجبل فهزمهم الله	179
128	فقطع منه عرقا ثم كواه	62
129	فلا تعطه مالك	273
130	فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله	49
131	فنزل عنه، وقال: ما حملتموني إلا على شيطان	371
132	قد جعل الله لهن سبيلا، البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة	264
133	قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون	281
134	قد نفخ الشيطان في منخريها	250
135	كان إبراهيم صلى الله عليه وسلم أول الناس ضيف الضيف	207
136	كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أقدم من سفر فأبصر درجات	268
137	كان يقوم من الليل حتى تتفطر قدماه	110
138	كره أن يجمع بين العمة والخالة، وبين الخالتين والعمتين	356
139	كسر عظم الميت ككسره حيا	70
140	كشف رسول الله صلى الله عليه وسلم ستر الحجرة فنظر إلينا	154

141	كل إنسان تلده أمه على الفطرة، وأبواه بعد يهودانه	139
142	كل شيء يلهو به الرجل باطل	246
143	كل من أحب أن يعبد من دون الله فهو مع من عبده	336
144	كل مولود يولد على الفطرة	/130/116/111 /156
145	كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟	302
146	لا أنذر نذرا أبدا	223/222
147	لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها	70
148	لا تقبل صلاة بغير طهور	59
189	لا تكونوا إمعة تقولون إن أحسن الناس	144
150	لا تنذروا، فإن النذر لا يغني من القدر شيئا	222
151	لا ضرر ولا ضرار	50
152	لا نذر في معصية الله ولا فيما لا يملك العبد	220
153	لا يا بنت الصديق، ولكنهم الذين يصومون	291
154	لا يحل دم امرئ مسلم، يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله	47
155	لا يرث مسلم كافرا ولا يرث كافر مسلما	113
156	لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح، فإنه لا يدري	51
157	لا يوردن ممرض على مصح	59

158	لا يؤمن أحدكم، حتى أكون أحب إليه من والده وولده والناس أجمعين	271/262
159	لايحل لمسلم أن يروع مسلما	51
160	لأن يجلس أحدكم على جمرة فتحرق ثيابه	70
161	لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبرا شبرا	164
162	لست كأحد منكم إني أطعم، وأسقى، أو إني أبيت أطعم وأسقى	430
163	لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن	94
164	لعن الله الواصلة والمستوصلة	94
165	لعن الله الواصلة والمستوصلة، والواشمة والمستوشمة	94
166	لعن النبي صلى الله عليه وسلم المخنثين من الرجال	164
167	لعن رسول الله صلى اله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء	391
168	لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برئ بإذن الله عز وجل	61
169	لم يبق من النبوة إلا المبشرات	172
170	لم يكذب إبراهيم عليه السلام إلا ثلاث كذبات	287
171	لما كان اليوم الذي قدم فيه كان اليوم الذي قبض فيه	152
172	ليس من مولود يولد إلا على هذه الفطرة حتى يعبر عنه لسانه	139
173	ليكونن من أمتي أقوام، يستحلون الحِر والحرير	246
174	ما أطيبك من بلد وما أحبك إلي	269
175	ما أطيبك وأطيب ريحك، ما أعظمك وأعظم حرمتك	51

176	ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء	61
177	ما زال يوصيني جبريل بالجار، حتى ظننت أنه سيورثه	265
178	ما فعل النغير	26
179	ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت	194
180	ما ملأ ابن آدم وعاء شرا من بطن بحسب ابن آدم لقيمات	58
181	ما من قوم يعمل فيهم بالمعاصي ثم يقدرون على أن يغيروا	87
182	ما من مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه	/178/162/138 198
183	ما من مولود يولد إلا وهو على الملة	139
184	محاش النساء عليكم حرام	148
185	مراء في القرآن كفر	329
186	مروه فليتكلم وليستظل وليقعد، وليتم صومه	218
187	من ادعى إلى غير أبيه وهو يعلم فالجنة عليه حرام	265
188	من الفطرة حلق العانة، وتقليم الأظافر	141
189	من الفطرة قص الشارب	141
190	من الفطرة: حلق العانة، وتقليم الأظفار، وقص الشارب	205
191	من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه	54
192	من أخذ شبرا من الأرض ظلما، طوقه إلى سبع أرضين	289

193	من أعطى الذل من نفسه طائعا غير مكره فليس منا	345/342
194	من بدل دينه فاقتلوه	47
195	من تشبه بقوم فهو منهم	163
196	من جلد ظهر امرئ مسلم بغير حق، لقي الله وهو عليه غضبان	51
197	من جلس إلى غني فتضعضع له، لدنيا تصيبه	345/342
198	من خرج عن الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية	262
199	من سره أن يبسط له في رزقه، وأن ينسأ له في أثره، فليصل رحمه	265
200	من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب	286/189
201	من غسل ميتا فأدى فيه الأمانة، ولم يفش عليه	69
202	من غسل ميتا وكفنه، وحنطه، وحمله، وصلى عليه	69
203	من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة	52
204	من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليحسن إلى جاره	265
205	من نذر أن يطيع الله فليطعه	220/219/217
206	مهلا يا عثمان؛ فإن ترهب أمتي الجلوس في المساجد	429
207	هذا جبل يحبنا ونحبه	269
208	واتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمانة الله	353
209	والذي نفسي بيده، لأقضين بينكما بكتاب الله	155
210	وسمع صوت زمارة راع فصنع مثل هذا	250/246

211	ولا أدري يطوف بالبيت أو بين الصفا والمروة	270
212	ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا	424
213	ومن يستعفف يعفه الله، ومن يستغن يغنه الله	345
214	ويرفض أن يكلف أحدا مناولته إياه	342
215	ويها يا أصيل دع القلوب تقر	270
216	يا أبا حمزة، أعطشت أرضك فتردى	289
217	يا أصيل لا تحزنا	270
218	يا بني أمية إياكم والغناء، فإنه ينقص الحياء	248
219	يا عائشة، ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو	250
220	يا محمد، عش ما شئت فإنك ميت	345
221	يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج	192
222	يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج	352
223	يأتي الشيطان أحدكم فيقول: من خلق كذا، من خلق كذا، حتى يقول	326/49
224	نام الرجل النومة، فتقبض الأمانة من قلبه	197

فهرس الأعلام المترجم لهم

الأعـــــلام **الصفحة**

1. ابن الأثير الجزري 313
2. ابن الصباغ 303
3. ابن الصلاح، أبو عمرو 300
4. ابن العاص عمرو 52
5. ابن تيمية، تقي الدين 113
6. ابن دقيق العيد 120
7. ابن عاشور، محمد الطاهر 30
8. ابن فارس 226
9. ابن قيم الجوزية 62
10. ابن كثير، أبو الفداء 129
11. ابن منظور، جمال الدين 20
12. ابن نُجَيْم 71
13. الأسـود بن سريع 135
14. الأصفهاني، الرَّاغب 27
15. الأنباري، كمال الدين 17
16. الألمعي، زاهر 313
17. الآلوسي، شهاب الدين 284
18. الآمدي، سيف الدين 232
19. البخاري، محمد بن اسماعيل 72
20. البهاري، بن عبد الشكور 300
21. التُّورَبَشتي، شِهَاب الدين 153
22. التوحيدي، أبو حيّان 27
23. الجاحظ، أبو عثمان 407
24. الحسن البصري 135

25. الخطابي، أحمد بن محمد بن إبراهيم 65
26. الداودي، أبو جعفر 64
27. الدّبوسيّ أبو زيد عبد الله 280
28. الدجوي، يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم 118
29. الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم 328
30. الديلميّ، فيروز أبو الضحاك 355
31. الرازي، فخر الدين 39
32. الزركشي، بدر الدين 300
33. السبكي، تاج الدين 232
34. السمرقندي، أبو أحمد 300
35. السهروردي، شهاب الدين 299
36. السيوطي، جلال الدين 73
37. الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس 234
38. الطبري، أبو جعفر بن جرير بن يزيد بن كثير 65
39. الطرطوشي، أبو بكر 324
40. العسكري، أبو هلال 27
41. الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم 21
42. الفيومي، محمد بن علي المقري 112
43. القاضي عياض 64
44. القرافي، بدر الدين محمد بن يحي 69
45. القرطبي، أبو العباس 322
46. القشيري، عبد الرحيم بن عبد 281
47. الكرماني،أحمد بن يوسف بن علي 72
48. المازري أبو عبد الله 65
49. المتنبي، أبو الطيب 186
50. المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى 181

51. المغيرة بن شعبة 244
52. المناوي، محمد عبد الرؤوف 18
53. النووي، أبو زكريا يحي بن شرف 69
54. أفلاطون 181
55. أبو الأسود الدؤلي 319
56. أبو زبيد، حرملة بن منذر 20
57. أبي بن كعب 62
58. سعيد بن جبير، أبو عبد الله 18
59. أبو مرثد الغنوي 70
60. أبو هريرة، الدوسي 39
61. أحمد بن محمد بن حنبل 118
62. أرسطو طاليس 226
63. أسامة بن شريك الثعلبي 61
64. بن أبي سلمى، زهير 31
65. بينيديكت 417
66. جابر بن عبد الله 61
67. جون ستيولرت ميل 401
68. ديفيد هيوم 396
69. رينه ديكارت 182
70. سالم بن يسار 3
71. سعد بن أبي وقاص 428
72. سعد بن عبادة 149
73. سقراط 230
74. سمرة بن جندب 57
75. سهل بن سعد 362
76. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر 21

77. صديق خان بن حسن 313
78. عبد الله بن الزبعرى السهمي 335
79. عبد الله بن عباس بن عبد المطلب 68
80. عثمان بن مظعون 428
81. عكاشة بن محصن الأسدي 63
82. عكرمة، أبو عبد الله البربري 81
83. عمر بن عبد العزيز، بن مروان بن الحكم 319
84. عمران بن الحصين 319
85. غيلان بن سلمة الثقفي 351
86. فرانسيس بيكون 402
87. فرفوريوس 230
88. فولتير 398
89. قيس بن الحارث بن جدار الأسدى 350
90. كليمنت الإسكندري 418
91. الشهرستاني، أبو الفتح محمد 233
92. ماركوس توليوس شيشرون 230
93. مالبرانش 400
94. ماني بن فاتك 375
95. مجاهد بن جبر أبو الحجاج المخزومي 18
96. محمد أسد 423
97. محمد نظام الدين الأنصاري 300
98. مزدك 375
99. النظام، أبو إسحاق 407
100. نوفل بن معاوية 351
101. نيقولا مالبرانش 400
102. هرم بن سنان 31

103. هشام بن عمار 254
104. محمد بن طاهر 255
105. وليم جيمس 398

قا ئــمة المراجـــع

1. الإشبيلي، الأحكام الشرعية الكبرى، ت: أبو عبد الله حسين بن عكاشة، مكتبة الرشد، الرياض، ط: 1، 1422هـ - 2001م
2. الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسين بن دريد، جمهرة اللغة، ت: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط:1، 1987م
3. الأزرقي، أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد بن محمد بن الوليد بن عقبة بن الأزرق الغساني، أخبار مكة وما جاء فيها من الأثار، ت: رشدي الصالح ملحس، دار الأندلس للنشر – بيروت، د. ط، د.ت
4. الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 2001م
5. الأزهري، صالح بن عبد السميع الأبي، الثمر الداني شرح رسالة أبي زيد القيرواني، دار إحياء الكتب العربية، مصر، د.ط، د.ت
6. الأشعري، أبو الحسن علي بن اسماعيل بن اسحاق، الإبانة عن أصول الديانة، ت:فوقية حسن محمود، دار الأنصار، القاهرة، ط:1، 1397هـ
7. الأشقر عمر بن سليمان بن عبد الله، الرسل والرسالات، دار النفائس، الأردن، ط:4، 140هـ-1989م.
8. الأشقر محمد سليمان، أبحاث اجتهادية في الفقه الطبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م.
9. الأصبهاني، أبو نعيم، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1409هـ
10. الأصبهاني، أبو نعيم، معرفة الصحابة، ت: العزازي عادل بن يوسف، دار الوطن للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1419 هـ - 1998م
11. الإمام، أبو نصر محمد، السيف اليماني على من أباح الأغاني، دار الحديث، اليمن، ط :1، 2006م
12. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1415 هـ - 1995 م
13. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة وأثرها السيء على الأمة، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1412هـ - 1992م

14. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن ابن ماجة، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية
15. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن أبي داود، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية
16. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية –من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية
17. الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف سنن النسائي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية –من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية
18. الألباني أبو عبد الرحمان محمد ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير، وزيادته، المكتب الإسلامي، ط:3، 1408هـ-1988م
19. الألباني ناصر الدين، صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1422 هـ - 2002 م
20. الألباني، محمد ناصر الدين، ضعيف موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1422 هـ - 2002 م
21. ابن أبي ثعلبة يحي بن سلام، تفسير يحي بن سلام، ت: هند سلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 2004م.
22. ابن أبي حاتم أبو محمد بن أبي حاتم الرازي، تفسير ابن أبي حاتم، ت : أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى البارز، السعودية، ط:3، 1419هـ.
23. ابن أبي شيبة، أبو بكر، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، ت: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط:1، 1409هـ.
24. ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني، ت: الألباني، محمد ناصر الدين ، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1400هـ.
25. ابن أبي العز الدمشقي، علي بن محمد، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1417هـ - 1997م.

26. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ت: أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

27. ابن الأثير عز الدين علي بن محمد، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الفكر، بيروت، 1414هـ-1993م

28. ابن أمير الحاج، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط :2، 1403هـ -1983م.

29. ابن بطه، أبو عبد الله عبيد الله بن محمد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، ت: رضا بن نعسان معطي، دار الراية، الرياض، ط: 1، 1409هـ.

30. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ت: محمد رشا سالم، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط:2، 1411هـ

31. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد، لمدينة المنورة، د.ط، 1426هـ

32. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ت: علي بن حسن، وعبد العزيز بن إبراهيم، وحمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط: 2، 1419هـ-1999م.

33. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط :1، 1401هـ

34. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين، ت: عبد الصمد الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط: 1، 1426هـ.

35. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، رسالة العبودية، المكتبة السلفية، القاهرة، ط:3، 1398هـ- 1978م.

36. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرسالة التدمرية ، ت:محمد السعدي، ط:1، 1405هـ

37. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، ط: 1، 1408هـ-1987م

38. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين أولياء الرحمان وأولياء الشيطان، ت: عبد الرحمان بن عبد الكريم اليحي، دار المنهاج، جدة، ط:1، 1428هـ.

39. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، دار الوفاء، المنصورة، ط:2، 1421هـ - 2001م

40. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، ت:محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ط:1، 1406هـ

41. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، النبوات، أضواء السلف، الرياض، ط:1، 1420هـ-2000م.

42. ابن جزي، القوانين الفقهية، مطبعة النهضة، تونس، ط:11، 1344هـ-1926م

43. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي، تلبيس إبليس، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1421هـ-2001م

44. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي، زاد المسير في علم التفسير، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط:3، 1404هـ

45. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي، المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد، مكتبة الاسكندرية، د.ط، د.ت

46. ابن حجر، أحمد بن محمد العسقلاني، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1415 هـ

47. ابن حجر، أحمد بن محمد العسقلاني، بلوغ المرام من أدلة الأحكام، دار الفكر، لبنان، 1409هـ-1989م

48. ابن حجر، أحمد بن محمد العسقلاني، الزواجر عن اقتراف الكبائر، ت: محمد بن عبد العزيز وآخرون، دار الوليد، جدة، ط:1، 1414هـ

49. ابن حجر، أحمد بن محمد العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، مكتبة الصفا، القاهرة، ط :1، 1424هـ، 2003م

50. ابن حجر، أحمد بن محمد العسقلاني، كف الرعاع عن محرمات السماع، حكم الإسلام في الغناء والموسيقى والشطرنج، ت: عادل عبد المنعم أبو العباس، مكتبة القرآن للطبع والنشر، القاهرة، د.ط، د.ت

51. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الدرة فيما يجب اعتقاده، ت: عبد الحق التركماني، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1430هـ- 2009م.

52. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، الإحكام في أصول الأحكام، ت: أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د.ط، د.ت

53. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق، جمع وتحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:2، 1987م

54. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، رسالة في الغناء الملهي أمباح هو أم محظور، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د.ط، 1987م

55. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، مداواة النفوس وتهذيب الأخلاق و الزهد في الرذائل، ت: ابراهيم بن محمد، مكتبة الصحابة، مصر، ط:1، 1407هـ

56. ابن الحاج، أبو عبد الله محمود بن محمد، المدخل، دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت

57. ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد، المحلى، المطبعة الأميرية، مصر، ط :1، 1351هـ

58. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، الرد على الزنادقة والجهمية، المطبعة السلفية، القاهرة، د.ط، د.ت

59. ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت، الأرنؤوط شعيب ومرشد عادل، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1421 هـ - 2001 م

60. ابن الحنبلي عبد الرحمان بن محمد، استخراج الجدال من القرآن الكريم، ت: زاهر بن عواض الألمعي، ط:2، 1401هـ

61. ابن خلدون عبد الرحمان بن محمد، المقدمة، تحقيق علي عبد الواقي، نهضة مصر، د.ط، 2004م

62. ابن خلكان أبو العباس شمس الدين، دار الضياء، بيروت، د.ط، د.ت

63. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ت: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ط

64. ابن دريد، أبو بكر محمد بن الحسن الأزدي البصري، دار صادر، بيروت، ط:1، د.ت

65. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام

66. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثا من جوامع الكلم، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:7، 1422هـ- 2001م

67. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، الحكم الجديرة بالإذاعة، ت:عبد القادر الأرنؤوط، دار المأمون، دمشق، ط:1، 1411هـ

68. ابن رجب الحنبلي، زين الدين عبد الرحمان بن أحمد، روائع التفسير (الجامع لتفسير الإمام ابن رجب الحنبلي)، دار العاصمة – المملكة العربية السعودية، ط: 1، 1422هـ - 2001 م

69. ابن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تحقيق أبو الزهراء حازم القاضي، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1424هـ-2003م

70. ابن السَّاعي تاج الدين، الدر الثمين في أسماء المصنفين، ت:أحمد شوقي بنبين – محمد سعيد حنشي، دار الغرب الاسلامي، تونس، ط: 1، 1430 هـ - 2009م

71. ابن سعد، أبو عبد الله محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1410 هـ - 1990 م

72. ابن سيده، علي بن اسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1421هـ-2000م.

73. ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، ت:سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط:3، د.ت

74. ابن شاكر بن أحمد الكتبي ، فوات الوفيات والذيل عليها، ت: د.إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط: 1، 1973م

75. ابن الصلاح، عثمان تقي الدين، فتاوى ابن الصلاح، ت: موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1407هـ

76. ابن العربي، أبو بكر، قانون التأويل، ت:محمد السليماني، مؤسسة علوم القرآن، بيروت، ط:1، 1406هـ.

77. ابن العماد شهاب الدين بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، دمشق، ط:1، 1408هـ-1988م.

78. ابن القيسراني، أبو الفضل، كتاب السماع، ت : أبو الوفاء المراغي، وزارة الأوقاف المصرية، مصر، د.ط، د.ت.

79. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، أعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1973م.

80. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، ت: محمد شمس، عالم الفوائد للنشر، ط:1، 1432هـ.

81. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، بدائع التفسير الجامع لما فسره الإمام ابن القيم، ت: يسري السيد، و صالح الشامي، دار ابن الجوزي، الرياض، د.ط، د.ت.

82. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، بدائع الفوائد، ت: هشام عادل عطا وعادل عبد الحميد، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، ط: 1، 1416هـ-1996م.

83. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، تحفة المودود بأحكام المولود، ت: عبد القادر الأرناؤوط، محمد بن أبي بكر، مكتبة دار البيان، دمشق، ط:1، 1349-1971م.

84. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:3، 1402هـ-1982م.

85. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، على هامش أعلام الموقعين، ت: زائد بن أحمد النشري، مجمع الفقه الإسلامي جدة، ط:1، 1428هـ.

86. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، الطب النبوي، ت: عبد المعطي قلعة، حي دار الوعي، حلب، سورية، ط:1، 1984م.

87. ابن القيم، محمد بن أبي بكر أيوب، مدارج السالكين، ت : محمد المعتصم البغدادي، دار الكتاب العربي، 1423هـ، 2003م.

88. ابن المقرئ، أبو بكر محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم بن زاذان الأصبهاني، المعجم لابن المقرئ ، ت: أبي عبد الحمن عادل بن سعد، مكتبة الرشد، الرياض، شركة الرياض للنشر والتوزيع، ط:، 1419 هـ - 1998م.

89. ابن الملقن، سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي، العقد المذهب في طبقات حملة المذهب، ت: أيمن نصر الأزهري – سيد مهني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ج:1، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م.

90. ابن الملك عبد اللطيف، شرح المنار، الطبعة العثمانية، القاهرة، د.ط، د.ت.

91. ابن المنير أحمد بن محمد منصور، الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، مكتبة العبيكان، جدة، ط:1، 1418هـ- 1998م.

92. ابن النجار، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز، مختصر التحرير شرح الكوكب المنير، ت: محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط:2، 1418هـ-1997م.

93. ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.

94. ابن طرخان، أبو نصر محمد، المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1985م

95. ابن عابدين محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط :2، 1412هـ، 1992م

96. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط:2، د.ت

97. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، د. ط، 1997 م

98. ابن عباد الصاحب، المحيط في اللغة، تك محمد آل ياسين، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1994م

99. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ت: البجاوي علي محمد، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط: 1، 1412 هـ - 1992 م

100. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مطبعة فضالة، المغرب، د.ط، 1402هـ

101. ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم و فضله، دار الكتب الاسلامية، مصر، ط :2، 1402هـ

102. ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، العقد الفريد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1983م

103. ابن عبد الوهاب، محمد، أحاديث في الفتن والحوادث، ت: محمد محرز سلامة، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، د.ط، د.ت

104. ابن عثيمين، محمد بن صالح، فتاوى ابن عثيمين، مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية، الرياض، ط:1، 1415هـ

105. ابن عثيمين، محمد بن صالح، مجموع الفتاوى ورسائل محمد بن صالح العثيمين، دار الوطن، د.ط، 1413هـ

106. ابن عساكر أبو القاسم، تاريخ دمشق، ت: العمروي عمرو بن غرامة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، يروت، ط: 1، 1419هـ - 1998م

107. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ت: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1422هـ

108. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط:1، 1991م

109. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، ت: عمر بن محمود أبو عمر، دار الراية، ط: 1، 1412هـ-1991م

110. ابن قدامة المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت

111. ابن قدامة المقدسي، أحمد بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه، ت : عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ط:2، 1414هـ، 1993م

112. ابن كثير أبو الفداء اسماعيل، تفسير القرآن، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 2002م

113. ابن كثير، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية في التاريخ، ، مطبعة السعادة بمصر،1358هـ

114. ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ت: الأرنؤوط شعيب، دار الرسالة العالمية، ط: 1، 1430 هـ - 2009م

115. ابن مفلح ، شمس الدين محمد المقدسي، الآداب الشرعية و المنح المرعية ، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ط، د.ت

116. ابن مفلح، شمس الدين محمد المقدسي، الفروع، تحقيق حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ

117. ابن منظور محمد بن مكرم بن على، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، ط: 1، 1402 هـ - 1984م

118. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط: 3، 1414 هـ

119. ابن موسى، عبد الله رمضان، الرد على القرضاوي والجديع، الأثرية للتراث، العراق، ط :1، 2017م

120. ابن نبي، مالك، الظاهرة القرآنية، دار الفكر، دمشق، 1420هـ-2000م

121. الألمعي، زاهر بن عواض، مناهج الجدل في القرآن الكريم، دار الكتاب العربي، ط، 1، 1399هـ

122. الألوسي نعمان بن محمود، جلاء العينين بمحاكمة الأحمدين (ابن تيمية والهيثمي)، ت: الداني بن منير آل زهوري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط:1، 1427هـ-2006م

123. الألوسي، أبو الفضل شهاب الدين، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مكتبة دار التراث، القاهرة، د.ط، د.ت

124. الألوسي، محمود عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني

125. الأنصاري أبو يحي زكريا، أسنى المطالب شرح روضة الطالب، المكتبة الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت

126. الأنصاري عبد الحي، محمد بن نظام الدين، نواتج الرحموت شرح مسلم الثبوت، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت

127. الأنصاري، إسماعيل بن محمد، تنبيه اللاهي على تحريم الملاهي، دار معاذ، الرياض، ط:1، 1990م

128. الأنصاري، عثمان عبد الرحمان وأخررون، مبادئ واساسيات علم الوراثة، دار الحكمة، ليبيا، د.ط، 1992م

129. الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين، تحريم النرد والشطرنج والملاهي، ت: محمد سعيد عمر إدريس، مطبعة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، السعودية، ط:1، 1402هـ

130. الآمدي، السيد عبد الوهاب بن الحسين، شرح الولدية في آداب البحث و المناظرة، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط: الأخيرة، 1380هـ

131. الآمدي، سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ت: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط:2، 1424هـ

132. الإيجي عضد الدين، المواقف، د.عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، ط:1، 1997م

133. البابرتي، محمد بن محمود، التقرير لأصول فخر الإسلام البزروي، ت: عبد السلام صبحي حامد، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، د.ط، 1426هـ-2005م

134. الباجي أبو الوليد سليمان بن خلف، المنهاج في ترتيب الحجاج، ت: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:3، 2001م

135. الباجي أبو الوليد، إحكام الفصول في أحكام الأصول، ت:عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط:1، 1407هـ

136. البار، محمد علي، أخلاقيات التلقيح الصناعي، الدار السعودية، جدة، ط:1، 1987م

137. الباش حسن، عبدة الشيطان وحركات انحرافية أخرى، دار قتيبة، دمشق، ط:1، 1418هـ-2002م

138. البجيرمي، سليمان بن محمد بن عمر، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، د.ط، 1415هـ-1995م

139. البخاري عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار، ضبط المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:1، 1988م

140. البخاري، خلق أفعال العباد، ت: د. عبد الرحمن عميرة، دار المعارف السعودية – الرياض، د.ط، د.ت

141. البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، ت: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط:1، 1422هـ

142. البربهاري، أبو محمد الحسن بن علي بن خلف، شرح السنة، ت : خالد بن قاسم الرداوي، مكتبة الغرباء الأثرية، ط:1، 1414هـ-1993م

143. البستاني، بطرس، دائرة المعارف، خزانة الكتب والأبحاث، بيروت، د.ط، 1983م

144. البشر، محمد بن سعود، فلسفة الشك، أطروحات العقل الفينومينولوجي وشواهدها في الفكر العربي المعاصر، دار عالم الكتب، ط:1، 1418هـ-1997م

145. البعلبكي منير، معجم أعلام المورد -موسوعة تراجم أعلام العرب والأجانب القدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة "المورد"-، إعداد د. رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط: 1، 1992م

146. البغدادي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب ، تاريخ بغداد، ت: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط: 1، 1422هـ - 2002 م

147. البغدادي عبد القاهر، الفرق، ت: محمد فحي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت

148. البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه و المتفقه، ت: اسماعيل الانصاري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1400هـ

149. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت: محمد عبد الله النمر، دار طيبة، الرياض، ط:4، 1417هـ-1997م

150. البغوي، أبو محمد، شرح السنة، ت: شعيب الأرناؤوط، المكتب الإسلامي، دمشق، ط:2، 1983م

151. البهادلي، أحمد، محاضرات في العقيدة الإسلامية، دار التعاون للمطبوعات، بيروت، 1399هـ-1979م

152. البهوتي منصور بن يونس، شرح منتهى الإرادات، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت

153. البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

154. البيشي، مفهوم الفطرة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي، بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير بكلية التربية جامعة أم القرى بمكة المكرمة، 1416هـ

155. البيضاوي ناصر الدين عبد الله بن حمد الشيرازي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1418هـ

156. البيهقي، القضاء والقدر، مكتبة العبيكان – الرياض، السعودية، ط:1، 1421هـ - 2000م

157. البيهقي، أحمد بن الحسين، مناقب الشافعي، ت: السيد أحمد صقر، دار التراث، مصر، د. ط، د. ت

158. التفتازاني سعد الدين بن عمر، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

159. التلباني، طارق عمر علي، ظاهرة عبادة الشيطان – دراسة وتحليل- بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير في العقيدة من الجامعة الإسلامية بغزة

160. التلمساني، الشريف، أبو عبد الله محمد بن أحمد، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، دار تحصيل العلوم، الجزائر، د.ط، 1420هـ-1999م

161. التهانوي، ممد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ، بيروت، ط: 1، 1416هـ

162. التوحيدي أبو حيان الإمتاع والمؤانسة ،تصحيح أحمد أمين، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط.دت

163. التوحيدي، أبو حيان بن محمد بن العباس، المقابسات، دار سعاد وصباح، ط:2

164. التويجري، حمود بن عبد الله، فصل الخطاب في الرد على أبي تراب، دار الأرقم، السعودية، ط :1، 1420هـ

165. الثقفي، سالم بن علي، أحكام الغناء والمعازف وأنواع الترفيه الهادف، دار البيان للطباعة والنشر، القاهرة، ط:1، 1996م

166. الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، ت: عبد السلام محمد هارون، منشورات محمد الداية، بيروت، ط:3، 1383هـ-1969م

167. الجديع، عبد الله بن يوسف، الموسيقى والغناء في ميزان الشريعة، مؤسسة الريان، بيروت، د.ط، د.ت

168. الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمان، الأمثال القرآنية القياسية المضروبة للإيمان بالله، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط:1، 1424هـ-2003م

169. الجرجاني علي بن محمد بن علي ، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط:2، 1413هـ

170. الجزائري أبو بكر جابر، أيسر التفاسير لكلام العلي الكبير، الطبعة الأولى الخاصة بالمؤلف، 1414هـ

171. الجمل، عبد الباسط، الجينوم والهندسة الوراثية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط:1، 2001م

172. الجمل، عبد الباسط، عصر الهندسة الوراثية بين الدين والعلم، دار الندى، مصر، ط :1، 1420هـ-2000م

173. الجندي، أنور، الإسلام والعالم المعاصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت، د.ط، د.ت

174. الجهني مانع، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، دار الندوة العالمية، الرياض، ط:4، د.ت

175. الجوزجاني أبو عثمان سعيد بن منصور بن شعبة الخراسانيفي التفسير من سنن سعيد بن منصور، ت: د سعد بن عبد الله بن عبد العزيز آل حميد، دار الصميعي للنشر والتوزيع، ط: 1، 1417 هـ - 1997 م

176. الجوهري اسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط :1399هـ

177. الجوهري، أبو نصر اسماعيل، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط :4، 1407هـ - 1987م

178. الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، التلخيص في أصول الفقه، ت: عبد الله جولمالنبالي، وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية، بيروت، د.ط، د.ت

179. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، الكافية في الجدل، ت: فوقيه حسين، مكتبة الكليات الزهرية، القاهرة، د. ط، 1399هـ

180. الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقادات، زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1995م

181. الحارثي وائل بن سلطان بن حمزة ،علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق دراسة تاريخية تحليلية ،رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستر في أصول الفقه إشراف محمد علي ابراهيم ،كلية الشريعة والدراسات الإسلامية -جامعة أم القرى -المملكة العربية السعودية -عام 1431 هـ -2010 م

182. الحافظ المزي، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ت: معروف بشار عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط: 1، 1400 – 1980م

183. الحاكم أبو عبد الله بن محمد، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411هـ-1990م

184. الحاكم أبو عبد الله، المستدرك على الصحيحين، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1411هـ – 1990م

185. الحامد محمد، حكم الإسلام في الغناء، دار الوعي، حلب، ط :5، 1397هـ

186. الحسن بن حامد الحنبلي، تهذيب الأجوبة، ت:صبحي السامرائي، عالم الكتاب، بيروت، ط:1، 1408هـ

187. الحسيني الدمشقي، ذيل تذكرة الحفاظ ، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ ، 1998م

188. الحطاب أبو عبد الله بن عبد الرحمان، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، مطبعة السعادة، مصر، ط:1، 1339هـ

189. الحفني عبد المنعم، موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب والأحزاب والحركات الإسلامية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط:3، 2005م.

190. الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، دار بن زيدون، بيروت، ط:1، د.ت

191. الحكمي، حافظ بن أحمد، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، ت: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، ط: 3، 1415هـ - 1995م

192. الحموي شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي، معجم الأدباء - إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1414 هـ - 1993 م

193. الحميد، عبد الكريم بن صالح، عوائق في طريق العبودية، مركز النجيدي، بريدة، ط:2، 1423هـ

194. الخادمي، نور الدين بن مختار، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط:1، 1421هـ-2001م

195. الخازن منير وهيبة، معجم مصطلحات علم النفس، دار النشر للجامعيين، د.ط، د.ت

196. الخرشي، أبو عبد الله محمد، شرح الخرشي على مختصر خليل، المطبعة العامرة، مصر، د.ط، 1316هـ

197. الخطابي، أبو سليمان البستي، غريب الحديث، ت: عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1982م

198. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، الفقيه والمتفقه، دار ابن الجوزي، ط:1، 1417هـ-1996م،

199. الخفيف علي، الحق والذمة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط :1، 1996م

200. الخفيف علي، الملكية في الشريعة، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، 1990م

201. الخليل، أبو عبد الرحمان بن أحمد بن عمرو الفراهيدي، العين، ت:عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، ط:1، 1424هـ-2003م

202. الخوادة، محمد عبد الله، التربية الوطنية : المواطنة والانتماء، دار الخليج للنشر والتوزيع، د.ط، 2016م

203. الدابولي، فتحي أنور، التبيان في تفسير غريب القرآن، ، ط: دار الصحابة للتراث،ضطا، مصر، ط:1، 1992م.

204. الدبوسي، عبيد الله بن عمر، تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع، ت: عبد الرحيم يعقوب، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، ط:1، 1430هـ-2009م

205. الدردير، الشرح الصغير على مختصر خليل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 1435هـ - 2014م

206. الدردير، الشرح الكبير، مطبعة عيسى الحلبي، مصر، د,ط، د,ت.

207. الدريني فتحي، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1977م

208. الدريني فتحي، الفقه المقارن، ، جامعة دمشق، د.ط، 1992م

209. الدريني فتحي، المناهج الأصولية، الشركة المتحدة، دمشق، ط :2، 1985م

210. الدريني فتحي، النظريات الفقهية، جامعة دمشق، د.ط، 1993م

211. الدسوقي فاروق أحمد، مفاهيم قرآنية حول حقيقة الإنسان، المكتب الاسلامي، بيروت، لبنان، ط :1988م

212. الدسوقي، محمد بن أحمد بن عرفة،حاشيةالدردير على شرح مختصر خليل، دار الفكر، د.ط، د.ت

213. الدمشقي أبو حفص عمر بن علي، اللباب في علوم الكتاب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ-1998م

214. الدهلوي ، شاه ولي الله عبد الرحيم، حجة الله البالغة، ت:محمود طعمة، دار المؤيد، الرياض، ط:1، 1418هـ

215. الدولابي، أبو بِشْر محمد بن أحمد بن حماد بن سعيد بن مسلم الأنصاري، الكنى والأسماء، ت: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط: 1، 1421 هـ - 2000م

216. الذَهَبي، شمس الدين، تاريخ الإسلام وَوَفيات المشاهير وَالأعلام، ت: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط: 1، 2003م

217. الذهبي شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة

218. الرازي فخر الدين، التفسير الكبير، تحقيق عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر

219. الرازي فخر الدين، المحصول في علم الأصول، ت: جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط:2، د.ت

220. الرازي، مختار الصحاح، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، ط:4، 1990م

221. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل، الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية، ط:1، 1400هـ -1980م

222. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسيني بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، دمشق، ط:1، 1412هـ

223. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، دار القلم، بيروت، ط:4، 1430هـ-2009م

224. الرقيب، صالح حسين، نصيحة العارف في حرمة المعازف، الجامعة الإسلامية، غزة، ط:1، 2011م

225. الروكي محمد، نظرية التقعيد الفقهي، مطبعة النجاح الجديدة، د.ط، 1994م

226. الريسوني أحمد، نظرية التقريب والتغريب، مطبعة مصعب، مكناس، ط:1، 1414هـ-1994م

227. الزَّبِيدِي، أبو بكر، طبقات النحويين واللغويين "سلسلة ذخائر العرب"، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط: 2

228. الزبيدي محمد بن محمد عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د.ط، د.ت

229. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ت: عبد الجليل عبده شكبي، عالم الكتب، بيروت، ط:1، 1408هـ-1988م

230. الزحيلي، وهبة، الوسيط في أصول الفقه، دار المستقبل، دمشق، د.ط، 1406هـ-1986م

231. الزرقا مصطفى، المدخل الفقهي، دار القلم، دمشق، ط :1، 1998م

232. الزرقا مصطفى، فتاوى مصطفى الزرقا، دار القلم، دمشق، ط:3، 1425هـ-2004م

233. الزرقاني عبد الباقي، شرح الزرقاني على مختصر خليل، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1398هـ-1978م

234. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ت : عبد القادر عبد الله العاني، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، السعودية، ط:2، 1413هـ- 1992م

235. الزركشي بدر الدين محمد بن عبد الله ، المنثور في القواعد ، تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويت، ط:2، 1402هـ

236. الزركشي، محمد بن بهادر، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، ت: عبد الله ربيع ود، مؤسسة قرطبة، القاهرة، القاهرة، ط:2، د.ت

237. الزركلي خير الدين، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط:15، 2002م

238. الزمخشري جار الله، أبو القاسم، محمود بن عمر، أساس البلاغة، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1419هـ-1988م

239. الزمخشري، أبو القاس محمود، الضائق في غيرب الحديث والأثر، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، لبنان، ط:2، د.ت

240. الزنجاني، شهاب الدين بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط :3، 1979م

241. الزنيدي عبد الرحمان، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي (دراسة نقدية في ضوء الإسلام)، مكتبة المؤيد، الرياض، ط:1، 1412هـ-1992م

242. الزهراني محمد بن مسفر بن حسين الطويل، تعدد الزوجات في الإسلام، مكتبة مشكاة الإسلامية، د.ط، د.ت

243. الزوبي ممدوح، عبدة الشيطان، تاريخهم ومعتقداتهم، المكتبة الثقافية، بيروت، ط:1، 1418هـ

244. الزيات أحمد حسن، المعجم الوسيط، مكتبة النوري، دمشق، ط :3، د.ت

245. السامرّي، محمد بن عبد الله بن الحسين المستوعب، ت: مساعد بن قاسم الفالح، مكتبة المعارف، الرياض، ط:1، 1413هـ-1993م

246. السبكي تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية، ت: محمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، د.ط، 1383هـ- 1964م

247. السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي، جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1418هـ- 1998م

248. السبكي، تاج الدين، معيد النعم ومبيد النقم، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، لبنان، ط: 1، 1407 هـ - 1986 م

249. الستاوي، سليمان محمد، نظرية المعرفة، مطبوعات وزارة التربية والتعليم، قطر، ط :9، 1402هـ-1982م

250. الستاوي، سليمان محمد، نظرية المعرفة، مطبوعات وزارة التربية والتعليم، قطر، ط:9، 1402هـ-1982م

251. السحمراني أسعد، من قاموس الأديان الصائبة : الزرادشتية، اليزيدية، دار النفائس، بيروت، ط:1، 1417هـ- 1997م

252. السخاوي، شمس الدين أبو الخير، المنهل العذب الروي في ترجمة قطب الأولياء النووي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1426هـ

253. السخاوي، محمد بن عبد الرحمان بن محمد، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، ت : محمد عثمان الخشت، ط:1، 1405هـ-1985م

254. السعدي، أبو عبد الله عبد الرحمان بن ناصر، التنبيهات اللطيفة على ما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، دار طيبة الرياض، ط:1، 1414هـ

255. السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تفسير السعدي، ط:1، 1420هـ- 2000م

256. السعدي، عبد الرحمان بن ناصر، تيسير الكريم الرحمان في تفسير كلام المنان، ت: عبد الرحمان بن معلال اللويحق، مؤسسة الرسالة، ط:1، 1420هـ-2000م

257. السعودي محمد فراس، من هم عبدة الشيطان، دار المكتبي، دمشق، ط:1، 1426هـ-2006م

258. السفاريني محمد بن أحمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية، مؤسسة الخافقين، دمشق، د.ط، 1402هـ-1982م

259. السلطاني، عبد اللطيف بن علي، المزدكية هي أصل الاشتراكية، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، الجزائر، ط: 1، 1394هـ- 1974م

260. السمرقندي، محمد بن أحمد شمس النظر، ميزان الأصول في نتائج العقول، ت: محمد زكي عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط:2، 1414هـ-1993م

261. السمعاني، منصور بن محمد بن عبد الجبار، تفسير القرآن (تفسير السمعاني)، ت:ياسر بن ابراهيم ابو غنيم، دار الوطن للنشر، السعودية، ط:1، 1418هـ-1997م

262. السنبهلي، محمد برهان الدين، قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، ط:1، 1408هـ

263. السندي، أبو الحسن، شرح سنن ابن ماجة، دار المعرفة، بيروت، د.ط، د.ت

264. السنهوري عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، التجمع العلمي العربي الإسلامي، بيروت، د.ط، 1954م

265. السيروان، عبد العزيز عز الدين، المعجم الجامع لغريب مفردات القرآن الكريم، دار العلم للملايين، بيروت، ط:1، 1986م

266. السيوطي أبو الفضل عبد الرحمان جلال الدين، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط :1، 1424هـ، 2002م

267. السيوطي جلال الدين عبد الرحمان، حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، ط: 1، 1387 هـ - 1967 م

268. السيوطي جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، طبعة دار الفكر بيروت لبنان، ط:1993

269. السيوطي جلال الدين، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1403هـ

270. السيوطي جلال الدين، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، دار الكتب العربية الكبرى، مصر

271. السيوطي جلال الدين، الحاوي للفتاوي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1402هـ

272. السيوطي جلال الدين، صون المنطق، علق عليه علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت

273. السيوطي، عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين، الأمر بالاتباع والنهي عن الابتداع، ت : ذيب بن مصري بن ناصر القحطاني، مطابع الرشيد، ط:1، 1409هـ

274. السيوطي جلال الدين، القول المشرق في تحريم المنطق، ت: السيد عبد الوهاب، دار الحديث، القاهرة، د.ط، 1429هـ

275. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1991م

276. الشامي، صالح أحمد، جامع الأصول التسعة من السنة المطهرة، المكتب الإسلامي، ط:1، 1435هـ، 2014م

277. الشبراملسي نور الدين، حاشية الشبراملسي على نهاية المحتاج، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1414هـ-1993م

278. الشحيمي، محمد سعد خلف الله، سنن الفطرة، أحكام وآداب، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، دبي، ط:1، 1421هـ-2010م

279. الشرواني، عبد الحميد، والعبادي، أحمد بن قاسم، حواشي الشرواني وابن قاسم على تحفة المحتاج بشرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط، د.ت

280. الشريف محمد عبد الغفار، بحوث فقهية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م

281. الشريف، محمد بن عبد الغفار، الترقيع الجلدي، وبنوك الجلود، ضمن بحوث فقهية معاصرة، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م

282. الشعراوي محمد متولي، تفسير الشعراوي، أخبار اليوم

283. الشنقيطي محمد الأمين، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1415هـ-1995م

284. الشنقيطي محمد الأمين، آداب البحث والمناظرة، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ط، د.ت

285. الشنقيطي، محمد بن محمد المختار بن أحمد، أحكام الجراحة الطبية، والآثار المترتبة عليها، مكتبة الصحابة، الإمارات العربية، د.ط، د.ت

286. الشهرستاني محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، ت : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1413هـ

287. الشوكاني محمد بن علي، إبطال دعوى الإجماع على تحريم مطلق السماع،ت: محمد صبحي بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، د.ط، د.ت

288. الشوكاني محمد بن علي، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 2000م

289. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، قطر الولي على حديث الولي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط:1، د.ت

290. الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، ت : عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط:1، 1993

291. الصابوني محمد علي، صفوة التفاسير، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، ط:5، د.ت

292. الصالحي أحمد بن عبد الهادي الدمشقي، طبقات علماء الحديث، ت: أحمد البوتين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:2، 1996م

293. الصائغ، مجيد، الزواج المثلي مفسدة إنسانية وأخلاقية، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط:1، 1431هـ-2010م

294. الصبار، النميري بن محمد، إتحاف القاري بالرد على مبيح الموسيقى والأغاني، دار التوحيد للنشر، ط:1، 2010م

295. الصباغ أسامة، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، ط:1، 1420هـ-1998م

296. الصنعاني محمد بن اسماعيل، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جميع أدلة الأحكام، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1400هـ

297. الصنعاني، محمد بن إسماعيل، الإنصاف في حقيقة الأولياء وما لهم من الكرامات والألطاف، ت: عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد، دار ابن عفان، ط:1، 1418هـ - 1997م

298. الصنيع صالح، التدين والصحة النفسية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دط، ط :1421هـ

299. الصوفي، أسماء عودة عطا الله، دور التربية الإسلامية في الحفاظ على الفطرة السليمة وسبل تعزيزها من خلال المؤسسات التربوية والإسلامية، الجامعة الإسلامية، غزة، 1432هـ-2011م

300. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط:1، 1997م

301. الطبري طاهر بن عبد الله: الرد على من يحب السماع، ت: مجدي فتحي السيد، دار الصحابة للتراث، طنطا، ط:1، 1996م

302. الطبري، جامع البيان عن تأويل آيالقرآن، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ط:3، 1388هـ

303. الطرطوشي، أبو بكر، سراج الملوك: دار صادق، بيروت، ط:1، 1415هـ

304. الطوسي، أبو جعفر محمد، البيان في تفسير القرآن، ت: أحمد حبيب العاملي، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت

305. الطويل نبيل صبحي، الأمراض الجنسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط:8، 1986م،
306. البار، محمد علي، الأمراض الجنسية، دار المنارة، جدة، ط:2، 1986م
307. الطويل، توفيق، أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1978م
308. الطيبي حسين بن محمد ، الكاشف عن حقائق السنن ومعه مشكاة المصابيح لمحمد بن عبد الله الخطيبي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، ط:1، 1413هـ
309. الظاهري، أبو عبد الرحمان بن عقيل، لن تلحد، الكتاب العربي السعودي، ط :1، 1403هـ-1983م
310. العارضي، محمد جعفر محيسن، الدلالة النفسية للألفاظ في القرآن الكريم، أطروحة تقدم بها الطالب لنيل درجة الدكتوراه في فلسفة اللغة العربية وأدابها، كلية الآداب بجامعة القادسية
311. العثمان، محمد بن ابراهيم، أصول الجدل و المناظرة في الكتاب و السنة، دار ابن حزم، ط:2، 1425هـ-2004م
312. العدوي، أبو الحسن، علي بن أحمد بن مكرم، حاشية العدوي على شرح كفاية الطالب الرباني، ت: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1414هـ-1994م
313. العدوي، حاشية العدوي على شرح الخرشي، المطبعة الأميرية الكبرى، ط: 2، 1317هـ
314. العراقي عبد الرحمان بن الحسيني، التقييد و الإيضاح بشرح مقدمة ابن الصلاح، ت: عبد الرحمان محمد عثمان، دار الفكر، دمشق، 1401هـ
315. العز بن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، شجرة المعارف و الأحوال و صالح الأقوال والأعمال، دار الفكر، دمشق، د.ط، 1418هـ
316. العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة، د.ط، 1986م
317. العطار عبد الناصر، تعدد الزوجات، دار البستاني للنشر والتوزيع، بيروت، د.ط، 1396هـ
318. العقاد محمود عباس، المرأة في القرآن، دار نهضة مصر للطباعة والنشر، د.ط، د.ت
319. العقاد، عباس محمود، إبليس، دار نهضة مصر، القاهرة، ط: 5، د.ت
320. العقاد، محمود عباس، الإنسان في القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، د.ت

321. العقل، ناصر، التقليد والتبعية وأثرهما في كيان الأمة الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ط، د.ت

322. العلواني، إيمان صالح، مصادر التلقي وأصول الاستدلال العقلية عند الإمامية الاثني عشر، دار التدمرية، د.ط، 1429هـ

323. العلواني، طه جابر، أدب الاختلاف في الإسلام، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط :7، 1427هـ-2005م

324. العمادي، أبو السعود، محمد بن محمد، (تفسير أبو السعود)إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ت: عبد القادر أحمد عطا، مكتبة الرياض الحديثة، د.ط، د.ت

325. الغامدي، ذياب بن سعد الغامدي، الريح القاصف على أهل الغناء والمعازف، دار ابن الجوزي، ط :2، 1438هـ

326. الغامدي، صالح بن غرم الله، المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير، دار الأندلس، ط: 1، 1418هـ - 1998م

327. الغزالي أبو حامد، القسطاس المستقيم، تعليق محمود بيجو، المطبعة العلمية، دمشق، د.ط، 1413هـ

328. الغزالي أبو حامد، معيار العلم في المنطق، شرح أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط :1، 1990م

329. الغزالي أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط:2، د.ت

330. الغزالي محمد، حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلام الأمم المتحدة، دار الدعوة، الاسكندرية، مصر، ط:5، 1422 هـ، 2002م

331. الغزالي محمد، عقيدة المسلم، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت

332. الغزالي محمد، نحو تفسير موضوعي لسور القرآن الكريم، دار الشروق، القاهرة، ط:4، 1420هـ-2000م

333. الغزالي، أبو حامد محمد الطوسي، إحياء علوم الدين، دار ابن جزم، بيروت، ط: 1، 2005م

334. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، ت: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط:1، 1964م

335. الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، ت: محمد مصطفى أبو العطا، المكتبة الحديثية، د.ط، د.ت

336. الغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، ت:سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط:2، د.ت

337. الفارابي، أبو نصر، السياسة المدنية، ت: علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط:1، 1996م

338. الفارابي، أبو نصر، تحصيل السعادة، ت: جعفر آل ياسين، دار الأندلس، بيروت، ط:2، 1403هـ-1998م

339. الفاروني، موسوعة أعلام الفلسفة، دار الكتب العلمية، لبنان، ط:1، 1412هـ-1992م

340. الفاسي، محمد بن أحمد بن علي، العقد الثمين فى تاريخ البلد الأمين، ت: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1998 م

341. الفخر محمد بن عمر الرازي، المحصول في أصول الفقه، ت: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، د.ط، 1418هـ

342. الفراهيدي، أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد، كتاب العين، ت : مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، د.ط، د.ت

343. الفهيد، فهد بن سليمان، إحسان الظن بالله والتحذير من اليأس والقنوط، مكتبة ابن القيم، الكويت، د.ط، د.ت

344. الفوزان، صالح بن محمد، الجراحة التجميلية عرض طبي ودراسة فقهية مفصلة، دار ابن حزم، السعودية، ط:1، 1428هـ

345. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المطبعة الأميرية، مصر، ط:3

346. القاسمي محمد جمال الدين، دلائل التوحيد، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1997م

347. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط:2، 1403هـ-1983م

348. القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط:2، 1403هـ-1983م

349. القحطاني، سالم علي، التربية الوطنية، "مفهومها أهدافها، تدريسها"، رسالة الخليج العربي، عدد: 66، 1998م

350. القحطاني، سعيد بن علي بن وهف، الغناء والمعازف في ضوء الكتاب والسنة وآثار الصحابة، المكتب التعاوني لتوعية الجاليات، ط :1، 1431هـ

351. القحطاني، عبد الله بن محمد الأندلسي، نونية القحطاني، ت:محمد بن احمد سيد، مكتبة السوادي، جدة، ط:1، 1409هـ

352. القرافي شهاب الدين، الذخيرة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط:1، 1422هـ-2001م

353. القرافي شهاب الدين، الفروق، ت: عبد الحميد هنداوي، المكتبة المصرية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط:1، 1423هـ، 2002م

354. القرضاوي يوسف، خطب الشيخ القرضاوي، إعداد خالد السعد، مؤسسة الرسالة، ط :1، 1422هـ-2001م

355. القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:11، 1397هـ-1997م

356. القرضاوي، يوسف، الخصائص العامة للإسلام، مكتبة وهبة، مصر، ط :2، 19814م

357. القرضاوي، يوسف، الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع، والتفريق المذموم، دار الشروق، القاهرة، ط:1، 1421هـ-2001م

358. القرضاوي، يوسف، فقه الغناء والموسيقى في ضوء القرآن والسنة، مكتبة وهيبة القاهرة، ط :3، 2004م

359. القرضاوي، يوسف، من هدي الإسلام: فتاوى معاصرة، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، ط:5، 1426هـ - 2005م

360. القرضاوي، يوسف، موقف الإسلام من الإلهام والكشف والرؤى ومن التمائم والكهانة، والرقى، مكتبة وهبة، القاهرة، ط:1، 1415هـ -1994م

361. القرطبي أبو العباس أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، ت:محي الدين مستو، دار ابن كثير، دمشق، ط:1، 1417هـ

362. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الحديث، القاهرة، 1423هـ - 2002 م

363. القرني عبد الله، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل، جدة، د.ط، د.ت

364. القشيري، عبد الكريم بن هوزان، الرسالة القشيرية، ت: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت

365. القنوجي، أبو الطيب صديق خان، فتح البيان في مقاصد القرآن، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، 1992م

366. القيرواني أبو علي بن رشيق، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط:1، د.ت

367. القيسي، أبو محمد مكي بن طالب، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه وجمل من فنون علومه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الشارقة، ط:1، 1429هـ-2008م

368. الكاساني علاء الدين بن إبراهيم، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتاب العربي، بيروت، ط:2، 1402هـ-1984م

369. الكتاني، محمد عبد الحر، التراتيب الإدارية: نظام الحكم النبوية، ت: عبد الله الخالدي، دار الأرقم، بيروت، ط:2، د.ت

370. الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض، ط:1، د.ت

371. الكشناوي أبو بكر بن حسن بن عبد الله، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في مذهب إمام الأئمة مالك، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط:2، د.ت

372. الكفوي أبو البقاء، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، ت: عدنان درويش وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط:1، 1412هـ

373. الكلاباذي، أبو بكر محمد بن أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب، بحر الفوائد المشهور بمعاني الأخبار، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل – أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، ط: 1، 1420هـ - 1999م

374. الكلوذاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن، التمهيد في أصول الفقه، ت: مفيد أبو عمشة، مركز البحث العامي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، د.ط، 1406هـ

375. الكوراني، أحمد بن إسماعيل، غاية الأماني في تفسير الكلام الرباني، ت : محمد مصطفى كوكصو، جامعة صباقريا، تركيا، د.ط، 2007م

376. اللكنوي محمد، حاشية قمر الأقمار على نور الأنوار، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1995م

377. الماتريدي، أبو منصور محمد، كتاب التوحيد، ت : فتح الله خليف، دار المشرق، بيروت، د.ط، 1970م

378. الماوردي، أبو الحسن علي، النكت والعيون، ت: السيد بن عبد المقصود، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

379. المحلى محمد بن أحمد، شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت

380. المحلي جلال الدين، شرح الورقات في علم أصول الفقه، دار الرشاد، د.ط، د.ت

381. المدني، ازدهار، أحكام تجميل النساء في الشريعة الإسلامية، دار الفضيلة، الرياض، ط:1، 1422هـ-2002م

382. المديفر، عبير، أحكام الزينة، الإدارة العامة للثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، د.ط، 1423هـ-2002م

383. المرداوي علاء الدين، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، دار الهجرة، القاهرة، ط:1، 1414هـ-1993م

384. المرداوي علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ت: عبد الرحمان بن عبد الله الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، ط:1، 1421هـ-2000م

385. المرزوقي، أبو علي أحمد، شرح ديوان الحماسة، دار الكتب العلمية، ط:1، 1424هـ-2003م

386. المرصفي عبد الفتاح بن السيد عجمي بن السيد العسس، هداية القاري إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، ط: 2، د.ت

387. المرعشي، محمدبن أبي بكر، ترتيب العلوم، ت: محمد اسماعيل السيد أحمد، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط:1، 1408هـ

388. المرغيناني، علي بن أبي بكر، الهداية شرح بداية المبتدي، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، باكستان، ط:1، 1417هـ،

389. المزي، جمال الدين أبو الحجاج، تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، ت: عبد الصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي، ط:2، 1403هـ

390. المسيري عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية، دار الشرق، القاهرة، 1999م.

391. المطهري مرتضى، الفطرة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة، بيروت، لبنان، ط:2، 1412هـ- 1992م

392. المطوع، مها عبد العزيز فيصل، الفطرة وأثرها في الاجتهاد المقاصدي، رسالة مقدمة استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، عام 2015

393. المعلمي عبد الرحمان بن يحي، القائد إلى تصحيح العقائد، ت: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، ط:3، 1404هـ

394. المغراوي، أبو سهل محمد بن عبد الرحمن، موسوعة مواقف السلف في العقيدة والمنهج والتربية، المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط: 1، د.ت

395. المقدسي بهاء الدين بن إبراهيم، العدة شرح العمدة، المطبعة السلفية، مصر، د.ط، د.ت

396. المكي محمد علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأنوار الفقهية، دار المعرفة، بيروت، د.ط ، د.ت

397. المناوي، زين الدين محمد، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط:1، 1356هـ

398. المناوي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، ت: عبد الحميد صالح حمدان، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ-1990م

399. المنجد صلاح الدين، الإسلام والعقل، دار الكتاب الجديدة، بيروت، ط :2، 1976م

400. المنطقي أبو سليمان، صوان الحكمة ،ت:عبد الرحمان بدوي ،دار ومكتبة بيبليون ،باريس ،د.ط.د.ت

401. المنياوي، أحمد، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي، دمشق، ط:1، 2010م

402. الموسوعة العربية العالمية بواسطة الخوالدة محمد عبد الله، التربية الوطنية، امواطنة والانتماء، دار الخليج للنشر والتوزيع، د. ط، 2015م

403. الميداني عبد الرحمان، العقيدة الإسلامية وأسسها، دار القلم، دمشق، ط:6، 1412هـ-1992م

404. النابلسي محمد راتب، موسوعة النابلسي للعلوم الإسلامية، ندوات إذاعية – إذاعة القرآن الكريم، طريق الهدي، الحلقة (02-30) مقومات حمل الأمانة 1: الكون، العقل، الفطرة، بتاريخ: 06-01-2001م

405. الناصري، محمد المكي، التيسير في أحاديث التفسير، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط :1، 1985م

406. النجار عبد المجيد ، قيمة الإنسان، دار الزيتونة للنشر، ط:1، 1417هـ-1996م

407. النجار، عبد المجيد، مبدأ الإنسان، دار الزيتونة للنشر، المملكة المغربية، ط:1، 1417هـ-1996م

408. النجلاوي، عبد الرحمان، أصول التربية الإسلامية وأساليبها في البيت والمدرسة والمجتمع، دار الفكر، ط:25، 1428هـ-2007م

409. النحاس أبو جعفر أحمد بن محمد، معاني القرآن، ت: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط:1، 1409هـ

410. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، دار المعرفة، بيروت، ط:5، 1420هـ

411. النسفي، نجم الدين بن حفص، طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية، دار القلم، بيروت، لبنان، ط:1، 1406هـ

412. النسيمي محمد ناظم، الطب النبوي والعلم الحديث، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، 1404هـ-1934م

413. النشار علي سامي، المنطق الصوري من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، دار المعرفة، الجامعية، د.ط، 2000م

414. النشار علي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط:8، د.ت

415. النشار، مصطفى، نظرية العلم الأرسطية، دار المعارف، ط:2، ص:1995م

416. النشواني، محمد نبيل، الإستنساخ جريمة العصر، دار القلم، دمشق، ط:1، 1426هـ- 2005م

417. النعيمي، طارق كمال، بحث الإرشاد النفسي، مؤسسة شباب الجامعة، الأسكندرية، مصر، د.ط، 1426هـ-2001م

418. النووي بن شرف، محي الدين، تهديب الأسماء و اللغات، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1996م

419. النووي محي الدين أبو زكرياء يحي بن شرف، صحيح مسلم، شرح النووي، دار التقوى للنشر والتوزيع، د.ط، د.ت

420. النووي يحي بن شرف الدين، روضة الطالبين، ت : عادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1992م

421. النووي يحي بن شرف أبو زكريا، المجموع شرح المهذب، ت : محمود مطرحي، دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، 1421هـ، 2000م

422. الهاشمي محمد فؤاد، الأديان في كفة الميزان، دار الحرية للصحافة والطباعة، د.ط، 1986م

423. الهروي، أبو الحسن نور الدين الملا، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط:1، 1422هـ-2002م

424. الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ت: عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1415هـ-1994م

425. الواحدي أبو الحسن علي بن أحمد، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ت: عادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1415هـ-1994م

426. الواحدي، أبو الحسن علي، التفسير البسيط، عمادة البحث العلمي بجامعة محمد بن سعود الإسلامية، ط:1، 1430هـ

427. الوردات، محمد سليمان حسين، خطاب القرآن الكريم للفطرة الإنسانية ودلالته على وجود الله تعالى، رسالة أعدت استكمالا لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في تخصص العقيدة الإسلامية في جامعة آل البيت بالأردن، 2004م

428. اليان يوسف، معجم المطبوعات العربية والمعربة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ط، د.ت

429. وائل حلاق، تاريخ النظريات الفقهية في الإسلام، دار المدار الإسلامي، ط:1، 2007م

430. إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، مطبعة الفحالة، مصر، ط:1، 1350هـ

431. إبراهيم زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، د.ط، د.ت

432. إسلام عزمي، مدخل إلى الميتافيزيقا، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، ط:1، 1977م

433. إسماعيل بن جعفر بن أبي كثير الأنصاري الزرقي مولاهم، أبو إسحاق المدني، حديث علي بن حجر السعدي عن إسماعيل بن جعفر المدني، ت: عمر بن رفود بن رفيد السّفياني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، ط: 1، 1418هـ-1998م

434. إمام عبد الفتاح إمام، معجم ديانات وأساطير العالم، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، د.ت

435. أبو الحسين عبد الباقي بن قانع، معجم الصحابة، ت: المصراتي صلاح بن سالم، مكتبة الغرباء الأثرية – المدينة المنورة، ط: 1، 1418هـ

436. أبو المكارم، سعيد، الفطرة بين التكوين والتشريع، دار المكارم لإحياء التراث، بيروت، د.ط، 1428هـ-2007م

437. أبو اليزيد علي المتيت، النظم السياسية والحياة العامة، مؤسسة الشباب الجامعي، الاسكندرية، ط:3

438. أبو حبيب سعيد، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ط:2، 1988م

439. أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، دار الفكر، بيروت، 1420هـ

440. أبو زهرة محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربي، د.ط، د.ت

441. أبو فارس محمد عبد القادر، كتاب الأيمان والنذور، دار الشهاب، باتنة، د.ط، د.ت

442. أبو محمد الحارث، بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ت: حسين أحمد صالح الباكري، مركز خدمة السنة والسيرة النبوية، المدينة المنورة، ط: 1، 1413هـ – 1992م

443. أبو نصري، جميل، زاد الطلاب المدرسي، دار الراتب الجامعية، بيروت، ط:1، 2006م

444. أبو هلالة يوسف محي الدين ، دعوة الفطرة، دار العاصمة، الرياض، ط :1408هـ

445. أحمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك، الطبعة الأزهرية، مصر، د.ط، 1288هـ

446. أحمد بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت: نزار رضا، دار الثقافة، بيروت، ط:3، 1981م

447. أحمد بن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ت: نزار رضا، دار الثقافة، بيروت، ط:3،1981، ج:1، ص:86، وجورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة؛ بيروت، ط:3، 2006م

448. أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط: 2، 1420هـ ، 1999م

449. أحمد بن فارس، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط: 1369هـ

450. أسد، محمد، الإسلام على مفترق الطرق، دار الاعتصام، القاهرة، د.ط، د.ت

451. ألكسس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق عارف، مكتبة المعارف، ط:3، 1980م

452. أمير باد شاه محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب العزيز، دار المكتبة العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

453. أمين عثمان، ديكارت، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، د.ط، 1994م.

454. أنيس إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، مطابع المعارف، مصر، د.ط، 1393هـ

455. أيير ل ا ج، المسائل الرئيسية في الفلسفة، ترجمة محمود زيان، المطابع الأميرية، مصر، د.ط، 1408هـ-1988م

456. بدوي عبد الرحمان، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات الحديثة، الكويت، ط:1، 1975م

457. بدوي، عبد الرحمان، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط:1، 1979م

458. برنيرين، ماريا لويزا، المدينة الفاضلة عبر التاريخ، ترجمة، عطيات أبو السعود، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ط، 1997م

459. بكر أبو زيد ، الردود، دار العاصمة، الرياض، ط:1، 1414هـ

460. بيصار، محمد عبد الرحمان، تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، منشورات المكتبة الفقهية، بيروت، ط:3، 1400هـ-1980م

461. تاج الشريعة عبيد الله بن مسعود، التوضيح في حل غوامض التنقيح، دار الكتب العلمية، بيروت، ت: زكريا عميرات، د.ط، 1416هـ-1996م

462. تايلور وآخرون، مدخل إلى علم النفس، ترجمة عيسى سمعان، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د.ط، 1996م

463. توفيق الطويل، في تراثنا العربي الإسلامي، سلسلة عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ع:87

464. جار الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، مصر، الطبعة الأخيرة، 1392هـ

465. جاروزي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة قريط إبراهيم، داردمشق للطباعة والنشر، دمشق، د.ط، د.ت

466. جاستون باريت وجوناثان لينمان، علم المعتقدات الدينية، نقلا عن كتاب محاورات في الدين الطبيعي دافيد هيوم، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي، مطبعة النهضة، د.ط، 1956م

467. جفري بارند، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، مصر، ط:2، 1996م

468. جلال الدين السيوطي، اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت

469. جلال عبد الرحمان السيوطي، طبقات المفسرين، طبع طهران، د.ط، 1960م

470. جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القطفي، إنباه الرواة على أشباه النحاة، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، ط:1، 1406هـ -1986م

471. جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمان بن علي بن محمد الجوزي، العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ت: إرشاد الحق الأثري، إدارة العلوم الأثرية، فيصل آباد، باكستان، ط:2، 1402هـ-1981م

472. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، د.ط، 1982م

473. جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة؛ بيروت، ط:3، 2006م

474. حدايدي، عبد الرحمان بن محمد بن سعد، الدلالات التربوية المستنبطة من أحاديث سنن الفطرة في الإسلام وتطبيقها في الأسرة والمدرسة، بحث مكمل لنيل درجة الماجستير في التربية الإسلامية والمقارنة، جامعة أم القرى، كلية التربية، قسم التربية الإسلامية والمقارنة، عام: 1430هـ

475. حسنين محمد مخلوف، كلمات القرآن تفسير وبيان، طبعة دار المعارف، القاهرة، مصر

476. حسونة خليل، حول الحركات الهدامة، مكتبة اليازجي، غزة، ط:1، 2005م

477. حطاب عبد المعز، عباد الشيطان: الظاهرة والعلاج، الدار الذهبية، القاهرة، د.ط، د.ت

478. حكيم أمين، دراسات في تاريخ الرهبانية والديرية المصرية، المكتبة القطبية، ط:1، 1963م

479. حوى، سعيد، الأساس في السنة وفقهها، دار السلام، القاهرة، ط:1، 1994م

480. خالد كاظم حميدي، وتومان غازي حسين، معاني (جعل) في الإفراد والإسناد والاستعمال القرآني

481. خالص حلبي، الطب محراب الإيمان، دار الهدى، الجزائر، د,ط، د,ت,

482. خضير طه عبد السلام، دراسات في الأخلاق، دار النهضة العربية، د.ط، 1405هـ

483. درعان عبد الله، المدخل للفقه الإسلامي، مكتبة التوبة، الرياض، ط:1، 1993م

484. درويش، محي الدين، إعراب القرآن وبيانه، دار الإرشاد للشؤون الجامعية، حمص، ط:4، 1415هـ

485. ديكارت رينيه، التأملات، ترجمة عثمان أمين، دار المعارف، القاهرة، د.ط، د.ت،

486. ديورانت ول وايريل، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران وآخرون، دار الجيل، بيروت، د.ط، 1998م،

487. رشيد رضا محمد، تفسير المنار، الهيئة المصرية للكتاب، د.ط، د.ت

488. رشيد رضا، محمد، حقوق النساء في الإسلام، وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، ت: الألباني، المكتب الإسلامي، د.ط، 1404هـ، 1984م

489. رمضان أحمد السيد، المادية في الفكر الفلسفي، مكتبة الإيمان، المنصورة، ط :1، 1420هـ-1999م

490. ريتشارد ويلهلم، القوى الروحية وعلم النفس التحليلي، ترجمة نهاد خياطة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط:2، 2000م

491. زرواتي، رابح، تغيير خلق الله، مفهومه-مجالاته-ضوابطه، وأحكامه الشرعية، دار ابن حزم، ط:1، 1428هـ-2007م

492. زروق، أحمد بن أحمد بن محمد، شرح زروق على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، مطبعة الجمالية، د.ط، 1332هـ

493. زقزوق حمدي، الفلسفة ومشكلة الشك، دار المعارف، مصر، ط:5، 1994م

494. زقزوق محمد، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط :5، 1994م

495. زقزوق محمود، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف، ط:4، 1997م

496. زكي نجيب وأحمد أمين، قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط: 9، د.ت

497. زناتي محمود سلام، النظم القانونية الإفريقية وتطورها، دار النهضة العربية، القاهرة، د.ط، 1386هـ-1966م

498. زيادة معن، الموسوعة الفلسفية العربية، دار الطليعة، بيروت، د.ط، د.ت

499. زيغريدهونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمة فاروق بيضونو كمال، دار الجيل، بيروت، ط:8، 1413هـ، 1993م

500. زين العابدين إبراهيم بن نجيم، الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ

501. سامح فوزي، المواطنة، مركز القاهرة للدراسات، بيروت، ط:1، 2007م

502. سحنون، المدونة الكبرى، مطبعة السعادة، مصر، ط :1، 1323هـ

503. سعيد مرقص إبراهيم، تفسير كلمات الكتاب المقدس، المركز المصري للطباعة، مصر، ط:4، 1999م

504. سفر التثنية، نشر وتوزيع دار مجلة دير القدس

505. سهيل حسن الفتلاوي، نظرية الحق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط:1، 1944م

506. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط:10، 1401هـ، 1981م

507. شبير، محمد عثمان، موقف الإسلام من الأمراض الوراثية، ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، ط:1، 1421هـ-2001م

508. شرف محمد جلال، الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، د.ط، د.ت

509. شعبان، عصام، الجراحة التجميلية للوجه والفم والفكين، دار طلاس، دمشق، ط :1، 1994م

510. شلتوت محمود، منهج القرآن في بناء المجتمع، دار الهلال للنشر، مصر، د.ط، 1981م

511. شلتوت، فتاوى الشيخ شلتوت، دار الشروق، القاهرة، ط:8، 1975م.

512. السنبهلي، محمد برهان الدين، قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، ط:1.

513. شهر الدين قالة، أحكام التدخل في التكوين العضوي للإنسان دراسة فقهية مقارنة، أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الفقه الإسلامي وأصوله، كلية الشريعة، جامعة دمشق، إشراف الدكتور أحمد حسن، عام 1431هـ/2010م

514. صاعد بن أحمد بن عبد الرحمان بن محمد أبو قاسم الثعلبي، طبقات الأمم، ت: حسين يونس، دار المعارف، مصر د.ط، د.ت

515. صديق خان بن حسن بن علي بن لطف الله، أبجد العلوم، دار ابن حزم، ط:1، 1423هـ-2002م

516. صموئيل حبيب وآخرون، دائرة المعارف الكتابية، دار الثقافة، القاهرة، ط:2، 1996م

517. طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة و مصباح القيادة، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت

518. طه عبد الرحمان، اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، ط:1، 1998م

519. طه عقيقي، من وصايا الرسول، دار التراث العربي، القاهرة، ط:1، 1401هـ-1981م

520. عارف علي عارف، قضايا فقهية في الجينات البشرية من منظور إسلامي، ضمن دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة

521. عائشة بن عبد الرحمان، القرآن وقضايا الإنسان، دار العلم للملايين، ط:4، بيروت، 1981.

522. عبد الباري عبد المجيد، الروايات التفسيرية في فتح الباري، وقف السلام الخيري، ط:1، 2006م

523. عبد الباقي محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، د.ط، د.ت

524. عبد الجبار بن أحمد، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الشركة العربية، مصر، ط:1، 1380هـ

525. عبد الدائم، عبد الله، التربية عبر القرون، دار العلم للملايين، بيروت، ط:5، 1984م

526. عبد الرحمان السيد، أسس الفلسفة، دار الحكمة، ط:1، 1413هـ-1992م

527. عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، ت: محمد علي معوض، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط:1، 1418هـ

528. عبد الرزاق، محمود، المعجم الصوفي، دار ماجد عسيري، جدة، ط :1، 2004م

529. عبد الصمد محمد كامل، غرائب المعتقدات والعادات، الدار العربية للكتاب، مصر، ط:1، 1416هـ-1995م

530. عبد الفتاح محمد رضا، الديالكتيك والحب عند أفلاطون (ضمن مشكلات فلسفية)، منشأة المعارف، الاسكندرية، ط:1، 1999م

531. عبد الكريم السمعاني المروزي، المنتخب من معجم شيوخ السمعاني والفداء، ت: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، دار عالم الكتب، الرياض، ط:1، 1411 هـ - 1996م

532. عبد الله أحمد مبارك باوادي، حرية الاعتقاد في الإسلام بين مفهوم النص والخطاب الديني المعاصر، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في معارف الوحي والتراث، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا

533. عبد المنعم فارس سقا، سلطة الإنسان في التصرف بأعضائه، إشراف.د محمد سعيد رمضان البوطي، بحث أعد لنيل درجة الماجستير، جامعة دمشق، كلية الشريعة

534. عبد الوهاب البغدادي، أبو محمد، التلقين في الفقه المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط :1، 1425هـ-2004م

535. عبد الوهاب أحمد، تعدد نساء الأنبياء، ومكانة المرأة في اليهودية والمسيحية والإسلام، مكتبة وهبة، ط:1، 1409هـ

536. عثمان محمد فتحي، الفكر الإسلامي والتطور، مطابع دار القلم، القاهرة، د.ط، 1961م

537. عجيبة ، أحمد علي، الرهبانية المسيحية وموقف الإسلام منها، دار الآفاق العربية، القاهرة، ط :1، 2004م

538. عسيري، أحمد بن إبراهيم محمد سامة، الشك: أسبابه وآثاره، وعلاج الإسلام له، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

539. عكاش، حذيفة أحمد، الغناء والموسيقى والمؤثرات الصوتية، ددن، دبن، د.ط، د.ت

540. علوان توفيق، الاستنساخ البشري بين القرآن والعلم الحديث، دار الوفاء، صنعاء، ط:1، 1419هـ

541. علي بن إبراهيم، الحلبي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:2، 1427هـ

542. عليش محمد، فتح الجليل على مختصر خليل، المطبعة الكبرى العامرة، مصر، د.ط، ط:1294هـ

543. عمارة محمد، الغناء والموسيقى: حلال أم حرام، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ط، 1999م

544. عمارة محمد، الوسيط في المذاهب والمصطلحات الإسلامية، نهضة مصر، د.ط، 2000م

545. عمر أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب،القاهرة، ط:1، 1429هـ-2008م

546. عودة رياض أحمد، الاستنساخ في ميزان الإسلام، دار أسامة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط:1، 2003م

547. غانم، عمر، أحكام الجنين في الفقه الإسلامي، رسالة ماجستير، قسم الفقه والتشريع، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين

548. غربال، محمد شفيق، الموسوعة العربية الميسرة، دار النهضة، لبنان، بيروت، د.ط، 1980م

549. فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ط :1، 1408هـ، 1988م

550. فردمان وشستك هاوردس، الشخصية: النظريات الكلاسيكية والبحث الحديث، ترجمة: أحمد رمو، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط:1، 2013م

551. فريق علمي، موسوعة التفسير المأثور، إشراف : الطيار مساعد بن سليمان والشهري نوح بن يحي، دار بن حزم، بيروت، ط:1، 1439هـ -2017م

552. فضل الله مهدي، فلسفة ديكارت ومنهجه، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط: 3، 1996م

553. فيروز بن علو، تعدد الزوجات وأثره على التماسك الأسري، دراسة ميدانية على عينة من الأزواج والزوجات بولاية وهران، رسالة مكملة لنيل شهادة الماجستير في علم النفس الأسري، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، عام: 2014، 2015م

554. قصاب، عبد اللطيف ياسين، الفروق بين الذكر والأنثى من البداية حتى النهاية، مطابع اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط:1، 2003م

555. قطب، محمد، الإنسان بين المادية والإسلام، دار الشروق، بيروت، ط:7، 1402هـ

556. قلعة جي، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، بيروت، لبنان، ط:1، 1405هـ

557. كاتب جلبي مصطفى بن عبد الله القسطنطيني العثماني، سلم الوصول إلى طبقات الفحول، ت: محمود عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، 2010م

558. كارولیم غاي، أحجار على رقعة الشطرنج، ترجمة: سعيد جزائرلي، دار النفائس، بيروت، ط:5، 1991م

559. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، ط:5، د.ت

560. كريم، صالح عبد العزيز، المدخل إلى علم الأجنة الوصفي والتجريبي، دار المجتمع للنشر والتوزيع، جدة، ط:1، 1411هـ-1990م

561. كمال الدين جمعة بكرو، حكم الانتفاع بالأعضاء البشرية والحيوانية، رسالة ماجستير، دار الخير، دمشق، بيروت، ط:1، 1422هـ-2001م

562. كيال، باسمة، تطور المرأة عبر التاريخ، مؤسسة عز الدين للطباعة، بيروت، 1981م

563. لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط:1، 1996م

564. لجنة من العلماء الأكادميين الروسيين، الموسوعة الفلسفية، ت: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1797

565. لحبيب بن طاهر، الفقه المالكي وأدلته، مؤسسة المعارف، بيروت، لبنان، ط:4، 1426، 2005م

566. لوح محمد أحمد، تقديس الأشخاص في الفكر الصوفي عرض وتحليل على ضوء الكتاب والسنة، رسالة ماجستير في قسم العقيدة، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، دار ابن القيم، ط:2، د.ت

567. لويلمرجون، تاريخ الكنيسة، ترجمة عزرامرجان، دار ذوبان القاهرة، د.ط، 1990م

568. مجمع الزوائد، علي بن أبي بكر الهيثمي، ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1412هـ

569. مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة، الرياض، ط:2، 1999م

570. مجموعة من الباحثين، موسوعة عالم الأديان، نوبلس، بيروت، د.ط، د.ت

571. محمد الخطيب الشربيني، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت

572. محمد الغزالي، خطب الشيخ محمد الغزالي، أعداد: قطب عبد الحميد قطب، مكتبة رحاب، الجزائر، د.ط، 1409هـ

573. محمد الغزالي، مقال: تعدد الزوجات، صحيفة المسلمون، 1410هـ

574. محمد المختار ولد أباه، مدخل إلى أصول الفقه المالكي، الدار العربية للكتاب، د.ط، 1987م

575. محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، تذكرة الحفاظ، ت: زكريا عميرات ، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1 ، 1419هـ - 1998م

576. محمد بن عبد الرؤوف المناوي، التعريفات، ت: محمد رضوان الداية، ط: دار الفكر، بيروت، دمشق، ط:1، 1410هـ

577. محمد خير بن رمضان بن إسماعيل يوسف، تكملة معجم المؤلفين، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط: 1، 1418هـ - 1997م

578. محمد عبده، رسالة التوحيد، المطبعة الأميرية، القاهرية، ط:1، 1897م

579. مرحبا، محمد عبد الرحمان، تاريخ الفلسفة اليونانية من بدايتها حتى المرحلة الهلنسية مؤسسة عز الدين، لبنان، ط:1، 1993م

580. مرسي محروس سيد، التربية والطبيعة الإنسانية في الفكر الإسلامي وبعض الفلسفات الغربية، دار المعارف، القاهرة، ط:1، 1988م

581. مرعي بن يوسف الكرمي، غاية المنتهى في الجمع بين الإقناع والمنتهى، تحقيق محمد زهير شاومين، مؤسسة دار السلام للطباعة والنشر

582. مريغ، آل جار الله، خريطة الجينوم البشري، دار كنوز اشبيليا، ط:1، 1429هـ-200م

583. مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ط، د.ت

584. مظهر سليمان، قصة الديانات، مكتبة مدبولي، القاهرة، د.ط، 1995م

585. مهران، محمود، الأحكام الشرعية والقانونية للتدخل في عوامل الوراثة والتكاثر، كلية الشريعة والقانون، أسيوط، مصر، ط:1، 1423هـ-2002م

586. موسى عبد الله إبراهيم، المسؤولية الجسدية في الإسلام، دار ابن حزم، بيروت، ط:1، 1994م

587. موسى محمد يوسف، مباحث في فلسفة الأخلاق، مكتبة الكتاب العربي، القاهرة، مصر، د.ط، 1368هـ

588. نادر، جمال، الاستنساخ: حقائق علمية وفتاوى شرعية، جمال نادر، دار الإسراء، عمان، الأِدن، د.ط، 2001م.

589. نجاتي محمد عثمان، علم النفس في التراث الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، القاهرة، 1417هـ-1996م.

590. نجيم أنطوان وآخرون، موسوعة المعارف الكبرى، موبيليس، بيروت، د.ط، 2003م

591. نعمة حسن، موسوعة الأديان السماوية والوضعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، د.ط، 1994م

592. نعيم تمييم الحكيم، لحم الخنزير هل يبدل غيرة الإنسان على محارمه، جريدة عكاظ، السبت 06 جوان 2009م

593. هلالي، سعد الدين مسعد، حقوق الإنسان في الإسلام دراسة تأصيلية فقهية مقارنة، مكتبة وهبة، د، ط، 2010م.

594. وافي علي عبد الواحد، قصة الزواج والعزوبة، نهضة مصر، د.ط، 1987م.

595. ونيس علي، تعدد الزوجات شريعة دائمة وسنة باقية، الألوكة، د.ط، 1437هـ، 2016م

596. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، ط:8، 1425هـ-2005م

597. وهبة مجدي، معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، د.ط، 1979م

598. وولترسيتس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط: 2، 1425هـ

599. ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ترجمة فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط: 6، د.ت

600. يحي بن الحسين بن إسماعيل بن زيد الحسني الشجري الجرجاني، ترتيب الأماليالخميسية للشجري، ت: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 1422 هـ - 2001 م

601. ياسين محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، دار النفائس، عمان، ط:4، 1428هـ-2008م

602. يوسف بن عبد الرحمان بن الجوزي، الإيضاح لقوانين الاصلاح، ت:فهد السرحان، مكتبة العبيكان، الرياض، ط:1، 1412ه.

المجلات العلمية:

1. الخنجيري ناصر، ظاهرة عبدة الشيطان، مقال بمجلة الرافد، فلسطين، العدد 1، السنة الأولى، جويلية، 2003

2. الدجوي يوسف، الإسلام دين الفطرة، مجلة نور الإسلام، العدد:8، شعبان 1351هـ

3. السرطاوي محمود، حكم التشريح وعمليات التجميل، مقال بمجلة الدراسات الأردنية، ع:3، 1984م

4. العشي، علي بن العجمي، إمكانية المعرفة وموقف الفكر الإسلامي من مذاهب الشك، مجلة الدراسات الاجتماعية، جامعة اليمن، العدد:23، عدد خاص، أفريل2007م

5. الغامدي عبد الرحمان عبد الخالق، الجوانب المكونة لشخصية المسلم، مجلة رسالة التربية وعلم النفس، جامعة الملك سعود، العدد:5، ربيع الثاني 1416هـ

6. المحمدي، أحمد، أهل الرحمة في القرآن الكريم، مقال بمجلة العرب، الجمعة 23 جوان 2017

7. باسل محمود الحافي، دلالة الإلهام في أصول الفقه بين الحكم الشرعي والواقع، مقال منشور بمجلة الشريعة والعلوم القانونية، جامعة الشارقة بتاريخ جوان 2012م

8. حميدي خالد كاظم وتومان غازي حسين، معاني جعل في الإفراد والإسناد والاستعمال القرآني، مجلة مركز دراسات الكوفة، ع:35، عام 2014م، المجلد:1.

9. زروقي بن عومر، السماع الصوفي وتجلياته الوجودية، dirqssat مجلة دراسات إنسانية اجتماعية، جامعة وهران، ع :4، 2014م.

10. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث.

11. مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، منظمة المؤتمر الإسلامي 1987م.

12. مجلة هدي الإسلام، وزارة الأوقاف الأردن، ع:4، 1418هـ-1997.

13. نجم الدين عبد الله محمد، دلالة الإلهام، مجلة كلية العلوم الإسلامية، جامعة الموصل: المجلد السابع، عدد: 2/14، عام 1434هـ- 2013م.

المواقع الإلكترونية:

1. ابن عاشور ، محمد، تفسير العدل والاعتدال، موقع مكتبة صيد الفوائد: http://www.saaid.net/book/index.php، تم استيراده من نسخة : shamela160000.

2. أبو رمان إبراهيم علي، تعدد الزوجات –أسبابه جينية-، مقال منشور في موقع حكيم نيوز، بتاريخ 2015/08/12م، www.hakeemnews.com

3. أشرف عبد المنعم، غياب الشريعة، أبعاد نفسية، موقع:www.gabhasalafia.com

4. الإيمان والعبادة فطرة وشفاء، موقع الإعجاز: www.eajaz.org.php.scientific-miracles

5. الحالة النفسية لعبدة الشيطان، 2007/8/18. www.sehhq.com

6. الزهاوي، أسامة، الخصومة، مقال نشر على صفحة "مكتب المحامي أسامة الزهاوي"، بتاريخ https://facebook.com2013/09/10

7. الزيد، زيد عبد الكريم، حب الوطن من منظور شرعي، مكتبة الأمن الفكري، موقع amnfikri.com

8. السعدي، عبد الله، أسباب الخروج عن دين الفطرة، موقع ملتقى أهل الحديث www.ahlalhadith.com

9. السعيدي محمد بن إبراهيم، هل الشك وسيلة معرفية أو مخالفة شرعية، مركز سلف للبحوث والدراسات بتاريخ 2012/11/04م، hhtps://salafcenter.org.1951

10. الشرقاوي سمر، تغيير خلق الله www. alsamer.wordpress.com

11. الشوبكي، محمد يوسف، الجذور التاريخية لعبادة الشيطان، الثلاثاء 2015/01/27، alhiwartoday.net

12. الشيطانية news.bbc.co.uk.2006/11/11

13. العودة سلمان بن فهد، نداء الفطرة، موقع الإسلام اليوم، www.islamtoday.net، آخر تحديث 2001/12/12م

14. العودة، سلمان، مقالات الشيخ سلمان العودة، موقع الإسلام اليوم، ج: 10، ص: 38، www.islamtoday.net

15. القرضاوي، يوسف، تعدد الزوجات. http : www.qardaoui.net/new/index.php

16. القرني، سعيد بن محمد، تعدد الزوجات مطلب عضوي وظيفي، مقال منشور بموقع منتديات بلقرن، الأحد 29 شوال 1430هـ الموافق لت 18 أكتوبر 2009م، www.bloaqrn.net

17. الكاتب أبو حازم، المناظرة: آدابها وقواعدها، مقال منشور في موقع: ملتقى أهل الحديث بتاريخ: 2007/05/27م:www.ahlalhdeeth.com

18. المتقي عبد العالي، تداخل علم المنطق مع علم أصول الفقه، مقال منشور في موقع مؤسسة دراسات وأبحاث، عدد 25 أكتوبر 2014م، www.mominoun.com

19. الموقع الرسمي لمنظمة الأمم المتحدة، حقوق الإنسان، قسم الوثائق، http://www.un.orf/ar/rights

20. النحلة الشيطانية، السبت 2007/11/17، www.eltwhed.com

21. اليزدي مصباح، الدوافع الأساسية، مقالات فلسفية، موقع مصباح اليزديmesbahyazdi.com

22. أني بيزانت، الأديان المنتشرة في الهند، نقلا عن الحذيفي أبي عمار علي، تعدد الزوجات، موقع: https://www.sahab.net

23. أيمن صالح، تغيير خلق الله وجراحة التجميل رؤية جديدة، موقع الشبكة الفقهية. www.eqhweb.com

24. أيهم، نور الدين، شاعر من بلادي، موقع arab-worlds.blogspot.com

25. بادحدح علي بن عمر، المنهج الوقائي في الإسلام، محاضرات مقروؤة، islamweb.net

26. برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية، www.alalbany.net ،http://www.ahlalhdeeth.com

27. خالد، هشام، مجتمعنا وانحراف الفطرة، مقال بموقع طريق الإسلام، 2013/12/26، https://ar.islamway.net

28. سالمين، عبد الله، الحضارة الإسلامية هي الوحيدة التي تنظم حقوق الأقليات في ممارسة شعائرها، مقال بموقع صحيفة اليوم، آخر تحديث 07 مارس 2014، www.alyaum.com

29. شامة، أحمد، الرهبانية، مقال منشور بموقع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية وزارة الأوقاف، جمهورية مصر العربية، بتاريخ: elazhar.com/mafahimeemux/11/22.asp

30. عامر حسني، سنن الفطرة، موقع الراشدون، تاريخ الإضافة 1 أكتوبر 2016م، www.alrashedoon.com

31. عبد الرشيد محمد أمين قاسم، الفحص قبل الزواج، www.fatawah.com/fatawah390.aspx

32. عبدة إبليس، السبت 2006/11/11، www.palestinianforum.net

33. عبدة الشيطان 2006/11/03م.www.swalif.net

34. عدنان إبراهيم، تعدد الزوجاتوواقع فطرة النساء، مقال بـ: ender- adnanibrahim.blogpost.com

35. علي القرني، العلاقة بين الفطرة والعقل، موقع ملتقى العقيدة والمذاهب المعاصرة، تاريخ التسجيل أكتوبر 2016م، www.alagidah.com

36. فتاوى البوطي، موقع نسيم الشام، رقم الفتوى 35634، بتاريخ : 2012/10/14م، www.naseemalsham.com

37. فيكسن مقال: لو كان هناك إله لكان شريرا، www.dpjs.co.uk

38. مجلة اليوم السابع، تعدد الزوجات في ميزان الأبحاث الطبية، اليوم السابع 20 أكتوبر 2017، www.youm7.com

39. مجموعة من الباحثين تحت إشراف علوي عبد القادر، موسوعة الأخلاق الإسلامية- الدرر السنية، موقع الدرر السنية dorar.net، تحميل ربيع الأول 1433هـ، تاريخ الإضافة 2012م

40. موقع أرشيف منتدى الفصيح: http://www.alfaseeh.com، آخر تحديث محرم 1432هـ- ديسمبر 2010م

41. موقع أرشيف منتدى الفصيح: http://www.alfaseeh.com، آخر تحديث محرم 1432هـ- ديسمبر 2010م

42. موقع إسلام أونلاين www.islamonline.net/fatawa

43. موقع الإسلام اليوم www.islamtoday.net
44. موقع الموسوعة الحرة ويكيبيديا: https://ar.wikipedia.org/wiki
45. موقع سلفي www.salafi.net/fatwa
46. موقع سي إن إن (cnn) بالعربية، يوم الجمعة 26 جوان 2015
47. موقع شبكة الفتاوى الشرعية، www.islamic.net/fatawa
48. موقع صيد الفوائد www.said.com
49. موقع مجلة اللاهوت اليوم Theologytoday.ptsem.edu
50. موقع محمود عكام www.akam.org
51. والصفات النفسية بعبدة الشيطان، الأحد 2007/08/19م.www.amanjordan.org
52. http://www.Hildebrand, Stephen, the tritariantheology of basil of. catholicuniversity of Washington, isbn
53. http://www.telegraph.co.uk/ news/religion/3512686children –are- believers.in.god-academic-claims.html born-

فهـــرس الموضـــــــوعات

الموضوع **الصفحة**

المقـــدمـــــــة 3
أهمية البحث وطرح الإشكالية 3
إشكالية البحث 4
سبب اختيار الموضوع 4
الدراسات السابقة 5
أولا: الدراسات الجامعية 5
ثانيا: الدراسات العامة الأخرى 8
منهج البحث 9
أهداف البحث 10
خطة البحث 10
الباب الأول: تغيير الخلق: مفهومه وضوابطه 13
الفصل الأول: تعريف الخلق وأنواعه 15
المبحث الأول: تعريف الخلق 17
المطلب الأول: تعريف الخلق لغة واصطلاحا 17
الفرع الأول: تعريف الخلق لغة 17
الفرع الثاني: تعريف الخلق اصطلاحا 18
الفرع الثالث: شرح التعريف 19
المطلب الثاني: علاقة الخلق ببعض المصطلحات المشابهة له 20
الفرع الأول: الجعل 20
أولا: تعريف الجعل لغة 20
ثانيا: تعريف الجعل من خلال الاستعمال القرآني 22
ثالثا: علاقة الجعل بالخلق 25
الفرع الثاني: الفعل والعمل والصنع 25
أولا: الفعل 25

تعريفه لغة 25
الفرق بينه وبين الخلق 26
ثانيا: العمل 26
تعريفه لغة 26
الفرق بينه وبين الفعل 27
الفرق بين العمل والخلق 28
ثالثا: الصنع 28
تعريفه لغة 28
الفرق بين الصنع والعمل 29
الفرق بين الصنع والخلق 29
المبحث الثاني: أنواع الخلق 30
المطلب الأول: خلق الله سبحانه 30
المطلب الثاني: خلق العباد 31
المطلب الثالث: خلق الملائكة 34
الفصل الثاني: خصائص الخلقة الإنسانية 36
المبحث الأول: التكريم 38
المطلب الأول: شرف الخلق 38
الفرع الأول: شرف خلقة الإنسان لكونه مخلوقا بيد الله عزّ وجل، نافخا فيه من روحه، منشأ له على صورته. 38
الفرع الثاني: استواء الخلقة 40
الفرع الثالث: الاصطفاء بالتكليف 42
الفرع الرابع: الرفعة في التعبد 43
المطلب الثاني: حرمة الخلقة الإنسانية 45
الفرع الأول: حرمة الخلقة الإنسانية في الحياة 45
أولا: حق حرية الاعتقاد والتفكير والتعبير 45
ثانيا: حق الحياة 50
ثالثا: ضمان السلامة بالوقاية والعلاج 54

الأحكام الوقائية 54
العلاج 60
الفرع الثاني: تكريم الخلقة الإنسانية بعد الموت 66
أولا: الوعد الحسن بالخلود 67
ثانيا: الأحكام التي شرعت في حق الميت والتعامل معه بعد وفاته 68
المبحث الثاني: انعدام الحق المطلق في التصرف بها 71
المطلب الأول: تعريف الحق والسلطة والملك 71
الفرع الأول: تعريف الحق 71
أولا: تعريف الحق لغة 71
ثانيا: تعريف الحق اصطلاحا 71
تعريف الحق عند الفقهاء 71
تعريف الحق عند الأصوليين 72
تعريف الحق عند بعض الباحثين المعاصرين 72
الفرع الثاني: تعريف الملك 73
أولا: تعريف الملك لغة 73
ثانيا: تعريف الملك اصطلاحا 73
الفرع الثالث: تعريف السلطة 74
أولا تعريف السلطة لغة 74
الفرع الرابع: العلاقة بين الحق والملك والسلطة 74
المطلب الثاني: منشأ الحق في الفقه الإسلامي 74
المطلب الثالث: أقسام الحق 75
الفرع الأول: أقسام الحق بالنظر إلى محله 75
الفرع الثاني: أقسام الحق بالنظر إلى صاحبه 76
المطلب الرابع: مدى قابلية الحقوق المتعلقة بالخلقة الإنسانية للإسقاط 78
المبحث الثالث: التنوع والاختلاف 80
المطلب الأول: التنوع سنة كونية 80

المطلب الثاني: التنوع والاختلاف فطرة إنسانية 82
الفصل الثالث: تعريف تغيير الخلق وضوابطه 85
المبحث الأول: تعريف تغيير الخلق 87
المطلب الأول: تعريف تغيير الخلق باعتباره مركبا إضافيا 87
الفرع الأول: تعريف التغيير 87
التغيير لغة 87
التغيير اصطلاحا 87
الفرع الثاني: تعريف الخلق 88
المطلب الثاني: تعريف تغيير الخلق باعتباره لقبا 89
الفرع الأول: تعريف بعض الباحثين المعاصرين لتغيير الخلق باعتباره لقبا 89
الفرع الثاني: التعريف المختار لتغيير الخلق باعتباره لقبا 89
شرح التعريف 89
المبحث الثاني: مجالات تغيير الخلق وضوابطه 91
المطلب الأول: مجالات تغيير الخلق 91
الفرع الأول: أدلة الكتاب 91
الفرع الثاني: أدلة السنة 94
أولا: الأحاديث الشريفة الواردة في تغيير الخلق 94
ثانيا: أقوال شراح الحديث في مجالات تغيير الخلق 95
الفرع الثالث: مجالات تغيير الخلق 99
المطلب الثاني: ضوابط تغيير الخلق 100
الفرع الأول: ضوابط تغيير الخلق لدى بعض الباحثين المعاصرين 100
الفرع الثاني: ضوابط تغيير الخلق عند الباحث 102
الباب الثاني: حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية 106
الفصل الأول: الفطرة الإنسانية: تعريفها، خصائصها، ومفهوم التدخل فيها 108
المبحث الأول: تعريف الفطرة 110
المطلب الأول: تعريف الفطرة لغة واصطلاحا 110

الفرع الأول: تعريف الفطرة لغة 110
الفرع الثاني: تعريف الفطرة اصطلاحا 112
المطلب الثاني: تعريفات العلماء للفطرة 114
المطلب الثالث: علاقة الفطرة ببعض الصفات المشابهة لها 121
الفرع الأول: الفطرة والطبيعة 121
الطبيعة لغة 121
الطبيعة اصطلاحا 121
الفرع الثاني: الفطرة والغريزة 122
الغريزة لغة 122
الغريزة اصطلاحا 123
الفرع الثالث: الفطرة والضمير 123
الضمير في اللغة 124
الضمير اصطلاحا 124
الفرع الرابع: الفطرة والجبلة 125
الجبلة اصطلاحا 125
الفرع الخامس: الفطرة والوراثة 126
الوراثة لغة 126
الصفات الوراثية اصطلاحا 126
المبحث الثاني: الفطرة في القرآن والسنة 127
المطلب الأول: الفطرة في القرآن الكريم 127
الفرع الأول: الآيات التي صرّح فيها بلفظ الفطرة ومشتقاتها 127
الفرع الثاني: آيات يستدل على الفطرة من معانيها 134
المطلب الثاني: الفطرة في السنة الشريفة 138
المبحث الثالث: خصائص الفطرة الإنسانية 142
المطلب الأول: السواء 142
المطلب الثاني: الموافقة 146

المطلب الثالث: العموم 155
المبحث الرابع: مفهوم التدخل في الفطرة الإنسانية 158
المطلب الأول: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية 158
الفرع الأول: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية كمركب 158
أولا: تعريف التدخل 158
التدخل اصطلاحا 158
ثانيا: تعريف الفطرة 158
الفرع الثاني: تعريف التدخل في الفطرة الإنسانية كلقب 158
المطلب الثاني: أسباب التدخل في الفطرة الإنسانية 159
الفرع الأول: اتباع الشيطان 159
الفرع الثاني: التقليد والتشبه 162
الفرع الثالث: الغفلة والنسيان 164
الفرع الرابع: التعزيز 166
المطلب الثاني: آثار التدخل في الفطرة الإنسانية 167
الفرع الأول: التثبيت والموافقة 167
الفرع الثاني: التنظيم والتزكية 169
الفرع الثالث: المسخ والنسخ 171
الفصل الثاني: أنواع الفطرة الإنسانية 174
المبحث الأول، الفطرة العقدية (الإيمانية) والفطرة العقلية 176
المطلب الأول: الفطرة العقدية (الإيمانية) 176
المطلب الثاني: الفطرة العقلية (المعرفية) 180
المبحث الثاني: الفطرة النفسية والفطرة السلوكية (الأخلاقية) 185
المطلب الأول: الفطرة النفسية 185
الفرع الأول: حب البقاء 186
الفرع الثاني: طلب الكمال 188
أولا: حب الاقتدار 188

ثانيا: البحث عن الحقيقة 189
الفرع الثالث: حب الالتذاذ 190
أولا: الغرائز 190
ثانيا: العواطف والأحاسيس 192
ثالثا: حب الجمال 194
المطلب الثاني: الفطرة السلوكية (الأخلاقية) 197
المبحث الثالث: الفطرة الجسدية 200
المطلب الأول: التعريف بالفطرة الجسدية 200
الفرع الأول: تعريف الفطرة الجسدية كمركب إضافي 200
أولا: تعريف الفطرة 200
ثانيا: تعريف الجسد 200
تعريف الجسد لغة 200
تعريف الجسد اصطلاحا 201
الفرع الثاني: تعريف الفطرة الجسدية كلقب 201
المطلب الثاني: جوهر (أركان) الفطرة الجسدية 202
الفرع الأول: جوهر الفطرة الجسدية الظاهرة 202
الفرع الثاني: جوهر الفطرة الجسدية الباطنة 204
المطلب الثالث: سنن الفطرة الجسدية 205
الفرع الأول: المقصود بسنن الفطرة 205
الفرع الثاني: علاقة هذه الخصال بالفطرة 206
الفرع الثالث: علاقة سنن الفطرة بأنواع الفطرة الأخرى 207
الباب الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية 209
الفصل الأول: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تثبيتا وموافقة 211
المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية العقدية والعقلية تثبيتا وموافقة 213
المطلب الأول: حكم النذر المقيد 214
الفرع الأول: مفهوم النذر 214

أولا: تعريف النذر 214
تعريف النذر لغة 214
تعريف النذر اصطلاحا 215
ثانيا: شروط النذر 215
ثالثا: أنواع النذر 219
الفرع الثاني: حكم النذر المقيد 220
أولا: آراء الفقهاء في حكم النذر المقيد 221
ثانيا: أدلة الفقهاء في المسألة 222
ثالثا: مناقشة الأدلة 223
رابعا: الرأي الراجح 224
المطلب الثاني: حكم تعلم المنطق 225
الفرع الأول: التعريف بالمنطق 225
أولا: تعريف المنطق 225
تعريفه لغة 225
تعريف المنطق اصطلاحا 226
ثانيا: أقسام المنطق 227
ثالثا: نشأة المنطق 228
الفرع الثاني: علاقة المنطق بعلم الكلام وأصول الفقه 231
أولا: علاقة علم المنطق بعلم الكلام 231
ثانيا: علاقة علم المنطق بأصول الفقه 233
الفرع الثالث: حكم تعلم علم المنطق 236
أولا: آراء العلماء في حكم تعلم المنطق 236
ثانيا: أدلة أصحاب الآراء الفقهية في حكم تعلم المنطق 237
ثالثا: مناقشة الأدلة 238
المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تثبيتا وموافقة 241
الفرع الأول: التعريف بالسماع 241

أولا: تعريفه لغة 241
ثانيا: دلالته في القرآن 242
ثالثا: السماع في الاصطلاح الصوفي 242
رابعا: التعريف الاصطلاحي للسماع 242
الفرع الثاني: حكم السماع 243
أولا: تحرير محل النزاع في حكم السماع 243
ثانيا: آراء الفقهاء 243
ثالثا: أدلة الفقهاء 244
أدلة المجيزين من الكتاب 248
أدلة المجيزين من السنة 249
رابعا: مناقشة الأدلة 251
مناقشة أدلة المانعين 251
مناقشة أدلة المجيزين 256
خامسا: الرأي الراجح 257
المطلب الثاني: أحكام التعلق بالوطن 258
الفرع الأول: مفهوم الوطن 258
أولا: تعريف الوطن 258
تعريف الوطن لغة 258
تعريف الوطناصطلاحا 259
ثانيا: تعريفبعض المصطلحات ذات الصلة 259
تعريف المواطنة 259
تعريف المواطنة لغة 259
تعريف المواطنة اصطلاحا 260
تعريف الوطنية 260
تعريف الوطنية لغة 260
تعريف الوطنية اصطلاحا 261

ثالثا: حدود الوطن 261
الفرع الثاني: حب الوطن والتعلق به 262
أولا: دوافع محبة الوطن 263
ثانيا: حكم حب الوطن والتعلق به 266
ثالثا: ضوابط مشروعية التعلق بالوطن ومحبته 270
المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تثبيتا وموافقة 274
المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة تثبيتا وموافقة 274
المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة تثبيتا وموافقة 275
الفصل الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية 277
المطلب الأول: أحكام الإلهام 277
الفرع الأول: تعريف الإلهام وعلاقته بألفاظ ذات الصلة 277
تعريف الإلهام لغة 277
تعريف الإلهام اصطلاحا 277
علاقة الإلهام بالألفاظ ذات صلة 278
الفرع الثاني: علاقة الإلهام والكشف والرؤى بالفطرة الإيمانية 285
أولا: أثر الإيمان والعبادة والمجاهدة في حصول الكرامة بالإلهام 285
ثانيا: تأثير الإلهام والكشف في الفطرة الإيمانية 295
الفرع الثاني: حجية الإلهام 297
أولا: آراء العلماء في حجية الإلهام 297
ثانيا: الأدلة والمناقشة والترجيح 301
المطلب الثاني: أحكام الجدل 310
الفرع الأول: مفهوم الجدل 310
أولا: تعريف الجدل 310
تعريف الجدل لغة 310
تعريف الجدل اصطلاحا 311
ثانيا: الألفاظ ذات الصلة بالجدل 312

الفرع الثاني: أنواع الجدل 317
أولا: الجدل المحمود 317
ثانيا: الجدل المذموم 325
الفرع الثالث: حكم الجدل 332
أولا: أدلة مشروعية الجدل المحمود 332
ثانيا: أدلة تحريم الجدل المذموم 337
المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية تنظيما وتزكية 339
المطلب الأول: أحكام اليأس 339
الفرع الأول: تعريف اليأس 339
أولا: تعريف اليأس لغة 339
ثانيا: تعريف اليأس اصطلاحا 339
ثالثا: الألفاظ ذات الصلة 339
الفرع الثاني: علاقة اليأس بالفطرة 341
الفرع الثالث: حكم اليأس 344
أولا: حكم اليأس من روح الله 334
ثانيا: حكم اليأس مما في أيدي الناس 345
المطلب الثاني: أحكام التعدد 346
الفرع الأول: التعدد عند الأمم السابقة 346
أولا: التعدد عند اليهود 347
ثانيا: التعدد عند النصارى 347
الفرع الثاني: التعدّد في الشريعة الإسلامية 347
أولا: مشروعية تعدد الزوجات في الإسلام 347
ثانيا: شروط تعدد الزوجات في الإسلام 350
الفرع الرابع: التعدد والفطرة الإنسانية 357
أولا: تعدد الزوجات مطلب عضوي وظيفي 357
ثانيا: ارتباط تعدد الزوجات بفائض عدد النساء 360

ثالثا: كون التعدد علاجا لمشكلات إنسانية 361
المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية تنظيما وتزكية 364
المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة تنظيما وتزكية 364
المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة تنظيما وتزكية 365
الفصل الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا 366
المبحث الأول: أحكام التدخل في الفطرة العقدية والعقلية مسخا ونسخا 368
المطلب الأول: عبادة الشيطان 368
الفرع الأول: مفهوم عبادة الشيطان 368
أولا: تعريف عبادة الشيطان كمركب إضافي 368
ثانيا: تعريف عبادة الشيطان كلقب 372
ثالثا: الحكمة من خلق الشيطان 374
الفرع الثاني: الجذور التاريخية لعبادة الشيطان 374
أولا: نشأة عبادة الشيطان 374
ثانيا: عبادة الشيطان في الحضارة الفرعونية 376
ثالثا: عبادة الشيطان في الحضارة الهندية القديمة 376
رابعا: عبادة الشيطان في الحضارة الفارسية 377
خامسا: عبادة الشيطان في الحضارات العربية القديمة 377
سادسا: عبادة الشيطان عند المسيحيين 378
سابعا: عبادة الشيطان في تاريخ المسلمين 381
الفرع الثالث: عبادة الشيطان في العصر الحديث 382
أولا: مؤسس عبادة الشيطان في العصر الحديث 382
ثانيا: نظريات كراولي الشيطانية 383
ثالثا: تطور عبادة الشيطان في العصر الحديث 384
رابعا: الفرق والجماعات الحديثة لعبدة الشيطان 384
الفرع الرابع: علاقة عبادة الشيطان بانحراف الفطرة 386
أولا: مسخ الفطرة العقدية بعبادة الشيطان 386

ثانيا: مسخ الفطرة العقلية بعبادة الشيطان 388
ثالثا: مسخ الفطرة النفسية بعبادة الشيطان 389
رابعا: مسخ الفطرة السلوكية بعبادة الشيطان 390
خامسا: مسخ الفطرة الجسدية عند عبدة الشيطان 391
المطلب الثاني: مذاهب الشك وموقف الشريعة الإسلامية منها 391
الفرع الأول: مفهوم الشك 392
أولا: تعريف الشك 392
ثانيا: أنواع الشك 394
الشك المطلق 394
الشك المنهجي 401
الفرع الثاني: أثر الشك في الفطرة المعرفية 403
أولا: تعلق الفطرة بالمعرفة الضرورية 403
ثانيا: الشك ومسخه للفطرة العقلية (المعرفية) 404
الفرع الثالث: موقف الشريعة الإسلامية من الشك 405
أولا: موقف الشريعة الإسلامية من مذهب الشك المطلق 405
ثانيا: موقف الشريعة الإسلامية من الشك المنهجي 407
المبحث الثاني: أحكام التدخل في الفطرة النفسية والسلوكية مسخا ونسخا 410
المطلب الأول: الزواج المثلي 410
الفرع الأول: تعريف الزواج المثلي 410
أولا: تعريف الزواج المثلي لغة 410
ثانيا: تعريف الزواج المثلي اصطلاحا 411
ثالثا: الألفاظ ذات الصلة 411
الفرع الثاني: الزواج المثلي والفطرة الإنسانية. 412
أولا: الزواج بين الذكر والأنثى هو الفطرة 412
ثانيا: الزواج المثلي انحراف عن الفطرة 413
المطلب الثاني: أحكام الرهبنة 414

الفرع الأول: حقيقة الرهبنة 414
أولا: تعريف الرهبنة 414
ثانيا: الألفاظ ذات الصلة 415
ثالثا: نشأة الرهبنة 417
الفرع الثاني: موقف الإسلام من الرهبنة 419
أولا: الإسلام دين وسط جامع لحقوق الروح والجسد 419
ثانيا: حكم الرهبنة في الإسلام 424
الفرع الثالث: أثر الرهبنة في الفطرة الإنسانية 430
المبحث الثالث: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية مسخا ونسخا 433
المطلب الأول: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الظاهرة مسخا ونسخا 433
أولا: حكم عمليات التجميل المتعلقة بالتشبيب 433
ثانيا: حكم جراحة تحويل الجنس (تغيير الجنس) 433
المطلب الثاني: أحكام التدخل في الفطرة الجسدية الباطنة مسخا ونسخا 434
أولا: حكم الاستنساخ الجسدي 434
ثانيا: حكم التلقيح الاصطناعي الداخلي والخارجي بماء غير زوج صاحبة البييضة 434
الخاتمة 436
فرس الآيات القرآنية 440
فهرس الأحاديث النبوية 459
فهرس الأعلام المترجم لهم 472
قائمة المراجع 477
فهرس الموضوعات 523

ملخص البحث بالعربية:

يبحث هذا الموضوع العلاقة بين تغيير الخلق والتدخل في الفطرة الإنسانية، ويدرس أحكام التدخل في نظام الخلقة الإنسانية الذي جبلت عليه، من قيم إنسانية، وركائز عقلية، ومكنونات نفسية، وأصول أخلاقية، وتكوين جسماني.

فالبحث – إذن- يتعلق بموضوع جوهري وأساسي هو الإنسان، ويجيب عن إشكالية محورية هي:

ما هي الفطرة التي أرشد الوحي الكريم إلى ثباتها إشعارا بحرمة المساس بها وتبديلها؟

وما علاقة تلك الفطرة بالخلقة الإنسانية التي نهينا عن تغييرها، واعتبر ذلك من كبائر الإثم؟

وهل تغيير الخلقة – المنهي عنه- متعلق – فقط- بالهيئة الظاهرة للكيان الإنساني أم يدخل ضمنه تغيير الخلقة الباطنة؛ من تبديل العقائد والأفكار، والغرائز والطباع، والسلوك والأخلاق؟

فجاءت هذه الدراسة إجابة عن تلك الأسئلة في ثلاثة أبواب:

الباب الأول، عنوانه: مفهوم تغيير الخلق، وبحثت فيه تعريف الخلق وأنواعه، وصلته ببعض المصطلحات، لبيان الخلق الذي استأثر به الله بحيث لا يجوز لأحد مضاهاته فيه.

ثم درست خصائص الخلقة الإنسانية الثابتة التي يعد المساس بها إهدارا لأصل الخلق المتعلق بها.

وختمت الباب ببحث مفهوم تغيير الخلق، وتحديد ضوابطه.

أما الباب الثاني فكان بعنوان: حقيقة التدخل في الفطرة الإنسانية.

وبحثت فيه مفهوم الفطرة، بعد عرض نصوص الوحي التي أشارت إليها، وذكر آراء العلماء والمفكرين والفلاسفة فيها.

ثم ذكرت خصائص هذه الفطرة وأنواعها.

حيث تبين أن للفطرة خصائص ثابتة يعد إهدارها مساسا بأصلها؛ وهي السواء والموافقة والعموم والثبات.

كما أن لها أنواعا تستغرق جميع الكيان الإنساني وأبعاده؛ الروحية والعقلية، والنفسية والسلوكية والجسدية.

أما الباب الثالث من هذا المبحث فكان بعنوان أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية.

ولقد بدا من خلال استعراض أنواع التدخل في هذه الفطرة إلى أن تلك الأنواع ترجع إلى ما يثبت تلك الفطرة أو ينظمها أويمسخها.

فجاء بحث تلك الأحكام في ثلاثة فصول:

الفصل الأول: بحثت فيه أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تثبيتا وموافقة؛ والفصل الثاني بحثت فيه أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية تنظيما وتزكية، أما الفصل الثالث فكان بحثا في أحكام التدخل في الفطرة الإنسانية مسخا ونسخا.

ولقد شمل بحث هذه الأحكام ضمن تلك الفصول أنواع الفطرة جميعها: العقدية والعقلية والنفسية والسلوكية والجسدية.

وختمت البحث بخاتمة أثبت فيها نتائج البحث المتوصل إليها، وبعض التوصيات.

Research Summary:

This topic examines the relationship between the change of creation and the intervention in human instinct, and investigates the provisions of the intervention in the system of human creation on which it was built, human values, mental foundations, psychic facilities, moral origins, and physical composition.

The present paper is about an essential and fundamental subject which is the human being, and so answers a central problematic:

What is the (instinct / human nature) that the Holy Revelation guided to its stability through the prohibition of its infringement and change ?

What is the relationship of that instinct to the human creation that we were asked not to change as that was considered a major sin?

Is the change of creation - which is forbidden - related only to the physical appearance of the human entity or it also includes the change of the inner creation such as the alteration of dogmas and ideas, instincts and character, behavior and morality?

This study answers these questions in three sections:

The first section, entitled: The concept of change of creation where I discussed the definition of creation and its types, and its connection to some terms, to show the creation which Allah (God) exclusively saved for himself so that no one can match it. Then I studied the characteristics of the stable human creation which its infringement is considered to be a waste of the origin of creation related to it. And I concluded the section investigating the concept of change of creation, and determining its standards and regulators.

The second section was entitled: The reality of intervention in human instinct.In this section I discussed the concept of instinct, after presenting the texts of Revelation which referred to it, and mentioning the views of scientists, thinkers ,and philosophers therein. Then I mentioned the characteristics of this nature and its types. Where it has been shown that nature has fixed properties that are considered to be detrimental to their origin; which are normality, the general approval, generality and consistency.

It also has types that take up the entire human being and its dimensions; spiritual, mental, psychological, behavioral and physical.

The third section was entitled "Provisions of intervention in human instinct". By reviewing the types of intervention in this instinct, it seems that these types are due to the evidence, regulation, or enactment of that instinct.

The study of these provisions came in three chapters: Chapter I : where I discussed the provisions of the intervention in human instinct; the stabilization and approval, and in the second chapter I examined the provisions of intervention in human instinct; the organization and recommendation, while the third chapter was a search in the provisions of intervention in the human instincts; the ..... and copies.

The study of these provisions within the four chapters included all types of instinct: creedal, mental, psychological, behavioral and physical.

I concluded this research with a conclusion where I prove the results reached, and some recommendations.