



جامعة غزة الإسلامية العالمية

الميزان

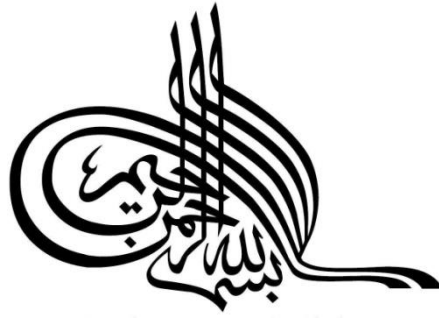
للدراستات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية
عمّان / المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الثالث - العدد الثاني: شعبان ١٤٣٧هـ / حزيران ٢٠١٦م

ما ورد في هذه المجلة يعبر عن آراء الباحثين ولا يعكس بالضرورة آراء هيئة التحرير
أو جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو سياسة وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



تُوجّه جميع المراسلات إلى العنوان الآتي:

رئيس هيئة تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي - جامعة العلوم الإسلامية العالمية

المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

المجلة أن للدراسات الإسلامية والقانونية
مجلة علمية عالمية محكمة

المجلد الثالث - العدد الثاني: شعبان ١٤٣٧هـ / حزيران ٢٠١٦م

رئيس هيئة التحرير

أ.م.م. محمود علي السريطاوي

هيئة تحرير المجلة

(مرتبة هجائياً)

أ.د. أحمد البشرايرة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. عزمي طه	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد بني سلامة	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. محمد الجندي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. نواف كنعان	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. هاني طعيمات	جامعة العلوم الإسلامية العالمية

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائياً)

أ.د. أحمد هليل	قاضي القضاة
أ.د. أحمد الخمليشي	دار الحديث الحسنية / المملكة المغربية
أ.د. جاسم علي سالم الشامي	جامعة الإمارات العربية المتحدة
أ.د. سالم بويحي	جامعة الزيتونة
أ.د. عبد السلام العبادي	وزير الأوقاف الأسبق
أ.د. محمد يوسف علوان	جامعة الشرق الأوسط
أ.د. محمد نعيم ياسين	جامعة العلوم الإسلامية العالمية
أ.د. نظام المجالي	جامعة مؤتة

المحرر اللغوي / اللغة الإنجليزية

د. ليلي فاروق عابدين



المحرر اللغوي / اللغة العربية

د. حسين مصطفى غوانمة

أمانة سر المجلة
تنفيذ وإخراج

أمل عاهم الغانم



مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

مجلة علمية عالمية محكمة

تعريف بالمجلة:

مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية، مجلة علمية عالمية متخصصة محكمة تصدر عن عمادة البحث العلمي في جامعة العلوم الإسلامية العالمية.
مقر المجلة: جامعة العلوم الإسلامية العالمية - عمان، المملكة الأردنية الهاشمية.
تُصدر المجلة ثلاثة أعداد سنوياً.

أهداف المجلة:

- ١ - الإسهام في نشر المعرفة العلمية الأصيلة وتقديمها في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية.
- ٢ - المعالجة العلمية لقضايا العصر ومشكلاته.
- ٣ - الإسهام في المحافظة على هوية الأمة العربية والإسلامية وقيمها وترسيخها والاعتزاز بها.

دائرة اهتمام المجلة:

- ١ - تنشر مجلة الميزان البحوث الأصيلة التي تحتوي إضافة إلى المعرفة في مجال الدراسات الإسلامية والقانونية من داخل الجامعة وخارجها باللغتين العربية والإنجليزية.
- ٢ - تهتم المجلة بنشر الدراسات النظرية والمراجعات النقدية التي تغطي بتعمق أحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.
- ٣ - تنشر المجلة الدراسات التطبيقية و/ أو الدراسات المتعلقة بالوضع الراهن في الدول العربية و/ أو الإسلامية منفردة أو مجتمعة على أن تكون هذه الأبحاث ملتزمة بالأسلوب والمنهجية المتعارف عليها في هذه الحالة.
- ٤ - نشر مراجعات الكتب الحديثة، المنشورة منذ عامين على الأكثر، الخاصة بأحد فروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة، على أن تأتي هذه المراجعات حسب الأصول المتعارف عليها.
- ٥ - تنشر المجلة ما يردها من تعقيب على الأبحاث والدراسات المنشورة فيها.
- ٦ - ترحب بنشر ملخصات الرسائل الجامعية ذات العلاقة بفروع المعرفة التي تنتمي إلى تخصص المجلة.

شروط عامة للنشر:

- ١ - يُشترط في المخطوط المقدم للنشر في المجلة أن لا يكون قد نُشر أو قُدم للنشر في مجلة أخرى، وعلى الباحث أن يقدم إقراراً خطياً بذلك عند تقديم المخطوط للنشر.
- ٢ - تخضع جميع المخطوطات المقدمة للنشر في المجلة للتحكيم العلمي الدقيق حسب الأصول المتبعة مع الحفاظ على سرّية التحكيم.
- ٣ - تشمل معايير التقويم كلاً من: الأصالة العلمية للمخطوط، ومدى إضافته للمعرفة، وإمكانية تطبيقه، ومنهجيته، وأسلوبه، ونتائجه، ومدى مراعاة الأمانة العلمية، وسلامة اللغة، وسلاسة أسلوب العرض.
- ٤ - للمجلة أن تطلب إجراء تعديلات على المخطوط قبل إجازته للنشر، كما أن لها الحق في إدخال قدر من "التحرير" على المخطوطات المجازة.
- ٥ - تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي مخطوط دون إبداء الأسباب، ويُعدّ قرارها نهائياً.
- ٦ - أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر إلى المجلة، وفي حال رغبة المجلة إعادة نشر البحث أو جزء منه يجب حصول المجلة على موافقة الباحث.
- ٧ - يلتزم الباحث بدفع النفقات المترتبة عن إجراءات التقييم إذا رغب الباحث بإيقافها.
- ٨ - الآراء التي ترد في الأبحاث المنشورة في المجلة تعبر عن آراء الباحثين أنفسهم، ولا تعكس بالضرورة سياسة جامعة العلوم الإسلامية العالمية أو هيئة تحرير المجلة.

قواعد تفصيلية للنشر:

مواصفات البحث المقدم للنشر:

- ١ - أن لا يزيد المخطوط مع المصادر والهوامش والجداول والملاحق على (٣٥) صفحة بواقع (٩٠٠٠ كلمة وحجم الحرف ١٤)، مطبوعة بمسافات مزدوجة بين الأسطر على ورق (A4)، مع الترقيم المتسلسل لجميع صفحات المخطوط.
- ٢ - ترسل أربع نسخ ورقية ونسخة على قرص مغمّط (CD) مطبوعة على برنامج Word، ونسخة بواسطة البريد الإلكتروني. ويجب أن تكون جميع النسخ متطابقة.
- ٣ - ترقيم الجداول والأشكال بالترتيب كما وردت في المخطوط، وتزوّد الجداول بعناوين في الأعلى والأشكال في الأسفل وهوامشها في الأسفل، ويطلع كل منها على صفحة مستقلة مع تحديد موقع

الجدول أو الشكل في المتن على نحو "شكل (١) هنا تقريباً".

٤ - تشتمل الصفحة الأولى من المخطوط على عنوان المخطوط، والاسم الثلاثي للباحث أو الباحثين (بالعربية والإنجليزية) ورتبهم العلمية وأماكن عملهم الحالية، وعنوان المراسلة للباحث الرئيس بالتفصيل.

٥ - تشتمل الصفحة الثانية من المخطوط على العنوان (دون ذكر اسم المؤلف) ويليه ملخص دقيق باللغة العربية على ألا يزيد عن (١٥٠) كلمة.

٦ - تشتمل الصفحة الثالثة من المخطوط على ملخص (Abstract) باللغة الإنجليزية (ترجمة علمية دقيقة للملخص العربي) وبالشروط ذاتها.

٧ - تبدأ مقدمة المخطوط من الصفحة الرابعة، ويشتمل على عنوان المخطوط (دون ذكر اسم المؤلف).

٨ - يقدم مع المخطوط المقبول للنشر سيرة علمية مختصرة عن الباحث أو الباحثين.

طريقة التوثيق:

١ - الآيات القرآنية: تنسخ الآية الكريمة بخط المصحف العثماني ويوضع بعد نهاية الآية رقم الآية واسم السورة بين قوسين. مثال [٤٦: آل عمران].

٢ - الأحاديث النبوية الشريفة: توثق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية - مع بيان درجتها من الصحة - وذلك ببيان الكتاب، والباب، ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم: "أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل". مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

٣ - الكتب: توثق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشاراً إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً وتاريخ وفاته هجرياً وميلادياً بين قوسين متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم المحقق أو المترجم - إن وجد - متبوعاً بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وجد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة.

مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ / ١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م (ط٧)، ج١، ص١١٨. وإذا ذكر هذا الكتاب مرة أخرى يُوثق مختصراً: الشهرستاني، الملل والنحل، ج١، ص٣٤١.

ولا ترفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

٤- النصوص القانونية والأحكام القضائية:

- توثق النصوص القانونية بذكر النص من مصدره. مثال: المادة (٥) من قانون أصول المحاكمات المدنية رقم (٢٤) لسنة ١٩٨٨.
- توثق الأحكام القضائية بذكر الحكم من مصدره. مثال: عدل عليا، حكم رقم (١٢٠)، مجلة نقابة المحامين، العدد (١) لعام ١٩٨٩، ص١٦١.

٥- الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم صاحب البحث كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعاً بخط غامق Bold) ومكان صدورها متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعاً بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعاً بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، مجلة المنارة للبحوث والدراسات، جامعة آل البيت، المجلد (١٠)، العدد ١، ١٩٩٤م، ص٤٥، وإذا ذكر هذا البحث مرة أخرى يوثق مختصراً: السيد أحمد: المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، ص..

٦- النقل من الصحف:

- أ- الخبر: يشتمل على اسم الصحيفة، والعدد، والتاريخ، ومكان الصدور. مثال: الدستور، ع٩٢٥٣، ١٣ حزيران، ١٩٩٣م، عمان.
- ب- غير الخبر: يشتمل على اسم الكاتب متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المقالة (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم اسم الصحيفة والعدد متبوعاً بفاصلة، والتاريخ متبوعاً بفاصلة، ومكان الصدور. مثال: محمود درويش، أحد عشر كوكباً، الدستور، عمان، ٣١ آذار ١٩٩٣م، ع١٩٦٥.

٧- المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي:

اسم المؤلف كاملاً متبوعاً بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملاً (مطبوعاً بخط غامق Bold) متبوعاً بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعاً بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمز (و) و(ظ) على التوالي.
مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي ٨٥٢هـ / ١٤٤٩م)، ذيل الدرر الكامنة، مخطوط رقم ٦٤٩، المكتبة التيمورية، ورقة ٥٤ (وجه).

المرفقات عند تسليم البحث للتحكيم:

- ١ - رسالة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة متضمنة رغبة الباحث في نشر بحثه في المجلة، على أن تتضمن هذه الرسالة تحديد التخصص الدقيق للبحث.
- ٢ - نُسخ البحث الورقية الأربع والنسخة الإلكترونية، وذلك حسب المواصفات المتقدّم ذكرها في مواصفات البحث.
- ٣ - السيرة الذاتية للباحث (موجزة).
- ٤ - تعهد خطي من الباحث للمجلة بأن البحث لم يسبق نشره أو تقديمه للنشر. في مجلة أخرى، وأن حقوق الملكية المتعلقة بالدراسة تؤول إلى جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

إجازة النشر:

- ١ - تقوم المجلة بإبلاغ المؤلف عن إجازة المخطوط للنشر بعد استيفاء جميع الشروط والإجراءات اللازمة.
- ٢ - يُقدّم للباحث المنفرد أو الرئيس نُسخ من العدد الذي نُشر فيه المخطوط بواقع عشر مستلّات من البحث.
- ٣ - توجّه جميع المراسلات إلى المجلة على العنوان التالي:

رئيس تحرير مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية

عمادة البحث العلمي/ جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ المملكة الأردنية الهاشمية

ص.ب (١١٠١) الرمز البريدي (١١٩٤٧)

هاتف (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٠) فرعي: (٢٠١٢) فاكس (+٩٦٢ ٦ ٥٦٠٠٢٣٧)

البريد الإلكتروني: al_mizan.journal@wise.edu.jo

موقع الجامعة الإلكتروني: www.wise.edu.jo

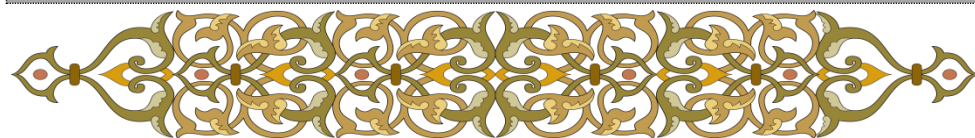


محتويات العدد

(باللغة العربية)



الصفحات	عنوان البحث	الباحث/ الباحثون
٣١٢-٢٦٧	آراء التأصيل الشرعي لعمليات التجميل المعاصرة	د. خالد محمد عبيدات
٣٥٠-٣١٣	منهج الإمام القُدُوريّ في مختصره المشهور	د. صلاح محمد سالم أبو الحاج
٤٠٥-٣٥١	الحوار الإيجابي مع الذات	د. فؤاد عبداللطيف أحمد
٤٤٣-٤٠٧	التفريق للعزل	د. زياد صبحي ذياب
٤٧٦-٤٤٥	الإضرار بالتسبب في القانون المدني الأردني "دراسة مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي"	د. جهاد محمد الجراح
٥١٤-٤٧٧	الفقه الإداري والسياسي لحديث "تطاوعا ولا تختلفا"	د. حسن تيسير شموط د. مروان سالم الرياحنة





التأصيل الشرعي لعمليات التجميل المعاصرة

د. خالد محمد عبيدات *

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٥/٣/٣ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٥/١٢/٢٨ م

ملخص

تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على حقيقة عمليات التجميل المعاصرة، وبيان التأصيل الشرعي للجائز منها والممنوع.

وقد أظهرت الدراسة أن العمليات على نوعين: نوع جائز، ونوع محظور، فما كان من قبيل المداواة ورفع المرض وإزالة التشوهات أو إعادة الجسم إلى أصل خلقته فهو من الجائز، وأما ما كان فيه تبديل لخلق الله، أو لمجرد الحسن أو لغير ضرورة فهو من المحظور. وقد اشتملت الدراسة على القواعد الأصولية وطرق الاستدلال لبيان الجائز من الممنوع منها.

Abstract

The purpose of this study is to identify the nature of contemporary cosmetic operations, and to clarify the stance of religious legalization whether they are permissible or prohibited.

The study shows that the operations are of two types; the permissible type, and the prohibited type. To explain, plastic surgeries conducted for the purpose of therapy, as removing distortions, are permissible. But if plastic surgeries are to be conducted for the purpose of changing God's creation, especially if unnecessary, then they are prohibited. The study includes the fundamental rules and methods of inference to differentiate the permissible type from the prohibited.

* أستاذ مساعد، قسم أصول الفقه، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض.

مقدمة:

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وكرم ابن آدم على سائر العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فقد اجتمعت نصوص الوحي: القرآن والسنة - وكل من عند الله - لتمثل الشريعة الكاملة الشاملة، ولكن على الرغم من كثرة النصوص الشرعية إلا أنها لم تبين كل ما يحدث في مستقبل الإنسان تفصيلاً. فكان لا بد من إقرار الاجتهاد ووضع قواعده ورسم طريقته الصحيحة، حتى لا يكون هناك مانع من التطور، ومواكبة الحداثة والتغيرات النافعة، مع المحافظة على الثوابت التي تحمي الأمة من الانصهار، وتبعدها عن الوقوع في المضار.

ومن المعلوم أن المستجدات في الحياة كثيرة، وهي تتطور مع تطور العلم، وقد قفز الطب قفزة نوعية يستحق العاملون فيه الشكر والتقدير، فتمكن الطب الحديث من زراعة الأعضاء، وجراحة التجميل والترميم والمعالجة بالليزر وتحسين الأعضاء المشوهة، وإزالة الأعضاء الزائدة في الجسم، وعمليات تصغير المعدة وربطها، وشد

الترهلات وشفط الدهون وغيرها كثير في هذا الحقل. فهل تقف شريعتنا حائرة أمام هذه القضايا المعاصرة؟ مع العلم أن باب الاجتهاد لم يسد ولم يغلق، لذا كان لا بد من الوقوف على حقيقة هذه المستجدات وعرضها على ميزان الشريعة الربانية، من خلال التأصيل الشرعي لهذه القضايا، أي الاستناد إلى مصادر أصول الفقه المتعددة، حتى لا يكون الحكم متسرعاً نابعاً من هوى أو شطط. إذ إنه لا يمكن إثبات الأحكام الشرعية إلا بعد عرضها على الكتاب والسنة وقواعد الاستدلال.

لأجل ذلك كله عزمنا أن أخوض في هذا الموضوع -التأصيل الشرعي لعمليات التجميل- ولست مقتصرًا بالبحث على جراحة التجميل، ولكني أرى أن الوسائل الحديثة قد تعدت الطرق الجراحية إلى غيرها من الطرق، كالشفط والشد والليزر... فكانت تسمي للبحث "عمليات التجميل لا جراحة التجميل".

وتكمن أهمية هذه الدراسة بما يلي:

١. إن موضوعها من أهم الموضوعات الطبية المعاصرة.
٢. المعرفة بحالات هذه العمليات ودواعيها

تُريح بال الكثيرين الحائرين بين الرفض لها أو القبول.

٣. الإلمام بمجالات هذه العمليات والإحاطة بأحكامها، تمكّن من الرد على كل الشبهات التي قد تُثار حول جمود الدين ورجعيته.

٤. تؤكد هذه الدراسة أن شريعتنا قادرة على مجاراة الأحداث ومواكبة التطورات.

أما مشكلة الدراسة، فهي تتمثل بالأسئلة التالية:

١. ما هو التجميل؟ وما هي عمليات التجميل؟

٢. هل حث الإسلام على التجميل والتزين؟

٣. ما حكم تعلم الطب، وجراحة التجميل خصوصاً؟

٤. ما هي الضوابط والقيود لإجراء عمليات التجميل.

٥. هل أصل الإسلام لعمليات التجميل الجائزة؟ وهل وقع مثل هذه العمليات أو قريباً منها في تاريخ الإسلام؟

٦. ما هي أهم العمليات المعاصرة التي تحتاج إلى بيان حكم الشارع.

أما عن أهداف هذه الدراسة: فقد هدفت إلى ما يلي:

١. الوقوف على حقيقة هذه العمليات وصورها.

٢. بيان التأصيل الشرعي لحالات هذه العمليات.

٣. بيان آراء العلماء وأدلتهم حول صور هذه العمليات.

الدراسات السابقة:

ومن خلال البحث في المؤلفات المعاصرة حول هذه العمليات وقع في يدي المنشورات التالية:

١. قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة الإسلامية للدكتور محمود السرطاوي، وقد اشتمل الكتاب على بحث موجز لجراحة التجميل.

٢. دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة لمجموعة من المؤلفين، واشتمل الكتاب على بحث مختصر في جراحة التجميل للدكتور محمد شبير.

٣. فقه القضايا الطبية المعاصرة، للأستاذين: الأستاذ الدكتور علي محي الدين قره داغي، والأستاذ الدكتور علي يوسف الحمدي. وقد اشتمل الكتاب على عدة موضوعات فقهية معاصرة، كان واحد منها جراحة التجميل.

وفي الجملة، فإن الدراسات السابقة كانت مجملة ومختصرة وركزت على الجانب الفقهي فقط ولم تستوعب جميع العمليات المعاصرة. فحاولت قدر الإمكان استقراء

١. عزو الآيات إلى سورها وأرقامها، وتخريج الأحاديث من الأمهات المعتمدة، مع الحكم على الحديث إن لم يكن مخرجاً في أحد الصحيحين.

٢. رد الأقوال إلى أصحابها من مصادرها، وبيان المرجع الذي ذكر فيه القول، والمرجع الذي اعتمدته في الغالب أدرجته في قائمة المصادر والمراجع.

٣. تخريج الأحكام من النصوص الشرعية وفق المناهج المعتمدة أصولياً.

٤. ذكر الرأي الراجح وأدلته وأقوال العلماء المؤيدين مما يتوافق مع عرض المسألة دون عرض أدلة المخالفين ومناقشتها. حيث إن الدراسة ليست فقهاً مقارناً وإنما دراسة تأصيلية.

وقد اقتضت طبيعة هذا البحث أن أجعله في مقدمة وتهييد وثلاثة مباحث وخاتمة:

أما المقدمة فقد احتوت على أهمية الموضوع ومشكلة الدراسة، وأهدافها والمنهج المتبع فيها.

التمهيد: في معنى التأصيل الشرعي. والمبحث الأول: متعلقات عمليات التجميل، وقد اشتمل على أربعة مطالب: المطلب الأول: التعريف بالتجميل والألفاظ

العمليات التجميلية المعاصرة وحصرها، مزوداً الدراسة بقرارات مجمع الفقه الإسلامي وبعض الفتاوى المعاصرة.

وجاءت دراستي هذه التي تختلف طريقة بحثي فيها عن دراسات غيري - مع اعترازي واقتخاري بما قدموه - وإنما عرضت لهذه المستجدات على الأصول والقواعد الكلية، مع عرض لآراء الفقهاء، حيث قمت بتأصيل المسألة تأصيلاً شرعياً؛ لأن أصول الفقه هو الذي يضبط مناهج الفقهاء وطرق الاستدلال، وبدونه يتحول الفقه إلى مسائل طائشة من غير منهج علمي رصين.

وكان منهجي في كتابة هذا البحث كما يلي:

١. المنهج الاستقرائي: وذلك باستقراء نصوص الكتاب والسنة والشروحات والأقوال المنقولة عن الأئمة والعلماء المتعلقة بموضوع البحث، مستأنساً بالكتابات المعاصرة من أهل الاختصاص في هذا المجال.

٢. المنهج الاستنباطي: وذلك باستنباط بعض القواعد الفقهية المتعلقة بالموضوع للوصول إلى أحكام المستجدات الفقهية.

هذا بالإضافة إلى المنهج العلمي من خلال ما يلي:

ذات الصلة.

المطلب الثاني: حكم الطب والتداوي.

المطلب الثالث: حكم الجراحة التجميلية.

المطلب الرابع: ضوابط عمليات التجميل.

والمبحث الثاني: في عمليات التجميل الجائرة

شرعاً، وقد اشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أنواع العمليات الجائرة.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي لجوازها.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للعمليات

الجائرة.

والمبحث الثالث: في عمليات التجميل

المحظورة شرعاً، وقد اشتمل على ثلاثة

مطالب:

المطلب الأول: أنواع العمليات المحظورة.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي لحظرها.

المطلب الثالث: التكيف الفقهي للعمليات

المحظورة.

والخاتمة: حيث تضمنت أهم ما توصلت

إليه الدراسة من نتائج وتوصيات.

وأخيراً: لا أزعم أن دراستي هذه

خالية من الثلم والقصور، ولا أدعي أنني

قد جمعت جميع أطرافها؛ لسعتها وتشعبها،

فالكمال لله المتعال، والعصمة لرسوله ﷺ،

وأسأل الله أن يسدد الخطأ، ويغفر الزلل،

وأن أكون قد استفدت وأفدت، وانتفعت

ونفعت فيما بحثت.

تمهيد: بيان معنى التأصيل الشرعي.

التأصيل مشتق من الأصل، وجمعها

أصول. وهذا يستوقفنا بدءاً تعريف الأصول؛

لأن الأصول والقواعد للعلوم بمنزلة الأساس

للبنان، والأصول للأشجار؛ لا ثبات لها إلا

بها^(١).

يقول شيخ الإسلام: (لا بد أن يكون

مع الإنسان أصول كلية ترد إليها الجزئيات؛

ليتكلم بعلم وعدل. ثم يعرف الجزئيات

كيف وقعت؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل

- في الجزئيات - وجهل وظلم - في الكليات

- فيتولد فساد عظيم^(٢).

فما معنى الأصول؟

الأصول جمع أصل. والأصل في

اللغة: ما يبنى عليه غيره. وقيل: الأصل هو

المحتاج إليه^(٣).

يقال: أصله تأصيلاً: جعلت له أصلاً

ثابتاً يبنى عليه غيره، وأصل الشيء: جعل

له أصلاً ثابتاً يبنى عليه^(٤).

وعُرف الأصول في الاصطلاح: بأنه

الأدلة، قال الغزالي: (إن أصول الفقه عبارة

عن أدلة الأحكام ومعرفة وجوه دلالتها

على الأحكام من حيث الجملة لا من

حيث التفصيل^(٥).

أي أن أصول الفقه يكون في البحث

عن أدلة الفقه إجمالاً، أما الفقه فهو يبحث للعلم بأحكام الأفعال الشرعية من أدلتها التفصيلية. فأصول الفقه عبارة عن المناهج والأسس التي تبين الطريق وتوضحه للفقهاء^(٦). وبهذا يكون معنى التأصيل: إرجاع القول والفعل إلى أصل وأساس يبنى عليه غيره. والقرآن والسنة هما أصل العلوم. والتأصيل فيه بيان الأصل من كتاب الله أو من سنة رسول الله في مسائل الشرع وقضاياه الفقهية.

المبحث الأول: متعلقات عمليات التجميل

المطلب الأول: التعريف بالتجميل والألفاظ ذات الصلة.

أولاً: التجميل والجمال والتزين والتزين

التجميل^(٧) في اللغة، مصدر من الفعل جَمَل بمعنى حَسَن، وهو ضد القبيح، والجمال: الحُسْن، يكون في الفعل والخلق. والجمال في اللغة^(٨): مصدر الجميل، والفعل جَمَلٌ وجَمَلُ الرجل جمالاً فهو جميل (والجمال) بالتشديد: أجمل من الجميل، وجَمَلُهُ أي زينه، وجملتها: أي زينتها.

والتجميل^(٩): تكلف الجمال، ويقال: تَجَمَّلُ أي: كن جميلاً، أو افعل ما يجملك (فالتاء) للطلب، والجمال يقع على الصور والمعاني.

لذلك، فإن لفظ الزينة تداخل مع الجمال.

التزيّن: لفظة بمعنى ازدان، بدليل أن مراد الجمال والتجميل هو الحسن، والحُسْن بالضم هو الجمال، فالزَيْن، نقيض الشين. وهو اسم جامع لما يتزين به^(١٠).

المعنى الاصطلاحي للجمال:

هو التناسق والانسجام بحيث ينم عن مغزى ومعنى محدد^(١١). والجمال الذي يعرفه كل الجمهور مثل صفاء اللون، ولين الملمس، وغير ذلك مما يمكن أن يكتسب. والنوع الثاني: الجمال الحقيقي وهو أن يكون كل عضو من الأعضاء على الفصل ما ينبغي أن يكون من الهيئات والمزاج^(١٢).

كما أننا نجد ألفاظ (تجميل وتجميل وجمال وزينة) مترادفة، إلا أنه في التجميل والتجميل زيادة طلب الجمال وصنعه، والتكلف به والبحث عنه.

وعليه، فإن المعنى الاصطلاحي للتجميل: هو كل ما من شأنه تحسين الشيء في مظهره بالزيادة عليه أو الإنقاص منه، أو تهذيبه.

وهذا هو المعنى المطابق لاصطلاح علماء التجميل في عملياتهم التجميلية، إذ هم يمارسون عمليات التكبير والتصغير

والإنقاص والزيادة والنحت والترميم، بغرض إزالة العيب وتحسين المظهر؛ يقول القرطبي: (وأما جمال الخلقة، فهو أمر يدركه البصر، ويلقيه في القلب متلائماً، فتعلق به النفس من غير معرفة بوجه ذلك ولا نسبته لأحد من البشر)^(١٣).

ثانياً: الطب والتداوي والجراحة.

الطب في اللغة^(١٤): هو علاج الجسم والنفس، يقال: رجل طبٌ وطبيبٌ: أي عالم بالطب، والمتطبب: الذي يتعاطى علم الطب، وجمع القلة أطبة، والكثرة أطباء، ويطلق الطب على معان أخرى: كالرفق والخذق، فالطبيب رفيق، والطبيب: الخاذق الماهر بعمله، وكل حاذق طبيب عند العرب. والمراد بالطب في الاصطلاح: هو التداوي والمداواة، والأصل أن الطبيب يعالج البدن والروح معاً، فلا يقتصر بطبه على الجانب المادي، قال ابن القيم^(١٥): "كل طبيب لا يداوي العليل بتفقد قلبه وصلاحه وتقوية روحه وقواه بالصدقة وفعل الخير والإحسان والإقبال على الله والدار الآخرة، فليس بطبيب، بل متطبب قاصر".

التداوي^(١٦): وهو لفظ يدخل في الطب. والتداوي مصدر (تداوى) أي: تناول الدواء،

مأخوذ من داواه: أي عالجه؛ وعليه فإن التداوي يكون باستعمال ما به شفاء المرض بإذن الله، سواء كان عقاراً أو جراحة، أو رقية.

الجراحة في اللغة^(١٧): مأخوذة من الجرح، وجمعها جراح وجراحات، وتأتي بمعنى الكسب، ومنها قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّنُكُمْ بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾ [الأنعام: ٦٠].

وهذا هو المعنى المناسب لبحثنا، وذلك لأن الجراحة الطبية، مشتملة على شق الجلد، واستئصال الداء، وبتّر الأعضاء وزراعتها بآلة الجراح.

وتعتبر الجراحة عند الأطباء فرعاً مستقلاً من الفروع الطبية، يشتمل على مهام معينة... لذلك اصطلاح الأطباء على تعريف الجراحة بتعريف مستقل يحدد المفهوم منها عند أهل الاختصاص. فقالوا: "هي صناعة ينظر بها في تعريف أحوال بدن الإنسان من جهة ما يعرض لظاهرة من أنواع التفرق في مواضع مخصوصة وما يلزمه"^(١٨).

فتكون معنى الجراحة الطبية - التي يتفرّع عنها الجراحة التجميلية -: "هي إجراء جراحي بقصد إصلاح عاهة أو رتق تمزق

أو عطب، أو بقصد إفراغ صديد أو سائل مرضي آخر أو استئصال عضو مريض أو شاذ^(١٩).

والجراحة التجميلية هي إحدى فروع الطب المختصة بالعمل الجراحي، وما يستلزمه من عناية قبل وبعد العملية، وما يرافقها من عقاقير ومستحضرات.

فنخلص أن المقصود بالعمليات التجميلية: هي تلك التي تتعلق بالشكل، والتي يكون غرضها علاج العيوب الطبيعية أو الطارئة على الشكل، والتي تؤثر في القيمة الشخصية أو الاجتماعية للفرد^(٢٠).

المطلب الثاني: حكم الطب والتداوي.

من المعلوم أن رسالة الإنسان في الوجود هي الاستخلاف في الأرض وعمارته، وصناعة الحياة على ضوء منهج الله، وهذا يتطلب منه أن يكون سليماً قوياً صحيحاً قادراً على العمل والعبادة.

لذلك كان لزاماً على الأمة أن يخرج من بينها من يرفع سلامة أفرادها، إذ بغير الطب يتعرض الناس للهلاك، لأن الذي أنزل الداء أنزل الدواء، وأرشد إلى استعماله فقال ﷺ: «إن الله أنزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء»^(٢١)، فكان لا بد من تعلمه لأنه من فروض الكفايات^(٢٢) فبدونه لا

يمكن الحفاظ على الأنفس، والأبدان والأعضاء، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب؛ لأن حفظ النفس من الضرورات الخمس.

يقول النووي^(٢٣): «وأما العلوم العقلية فمنها ما هو فرض كفاية كالطب».

أما التداوي، فكان الأمر به على سبيل الوجوب لا الندب، وذلك من خلال استقراء النصوص وروحها، وليس أدل على الوجوب من حديث الرسول ﷺ الذي رواه أسامة بن شريك: «جاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله: أتداوي؟ فقال: نعم يا عباد الله تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له شفاء غير داءٍ واحد، قالوا: ما هو؟ قال: الهرم»^(٢٤).

فقد دلّ الحديث بمنطوقه على وجوب التداوي والأخذ بالأسباب، لا التوكل وادعاء أن الشافي هو الله، فهذا ما يتنافى مع مقصود الشارع الحكيم، لأن الشافي هو الذي أمر بالتداوي، ومن هنا حرّم الخرافات والشعوذة والتمايم.

يقول ابن القيم: «إن التداوي لا ينافي التوكل، كما لا ينافيه دفع الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، ... ولا بد مع هذا الاعتماد من مباشرة الأسباب، وإلا كان

معطلاً للحكمة والشرع، فلا يجعل العبد عجزه توكلًا، ولا توكله عجزاً^(٢٥).

المطلب الثالث: حكم الجراحة التجميلية.

إذا كان تعلم الطب لازماً، فإن من الطب ما هو جراحي يعالج العيوب والشين في بدن الإنسان، ويهتم بالأعضاء التي رتب الشارع على الاعتداء عليها ضمان ودية^(٢٦)، إذ لولا قيمتها لما رتب الشارع على الاعتداء عليها الديات في الجروح والقصاص، ولولا قيمتها، لما قال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

هذا، وقد تكون جراحة التجميل ضرورية تعالج عيوب خلقية، كالتصاق الأصابع، والتصاق التوائم، والأنف المجدوع، والشفة المفلوجة، أو عيوب طارئة على البدن، ناتجة عن مرض أو حادث. كزراعة الأعضاء وترميم الحروق المشوهة للبدن.

وعليه، فإن الأصل في عمليات التجميل المتضمنة مصالح ضرورية أو حاجية هو الإباحة، إذ ليس بالضرورة أن يكون مقصود العملية هو التحسين فقط، لكن قد تتوافر دوافع توجب إجراء العملية التجميلية، لأنه كما قيل في الجراحة الطبية يقال في الجراحة التجميلية، فالقياس بينهما

بجامع الحاجة إليها، والحاجة تنزل منزلة الضرورة.

والجراحة التجميلية جاءت لتلي حاجة من حاجات الإنسان نظراً لتطورات الحياة العصرية، وحدوث التشوهات الخلقية، فلا يجوز أن نصدر حكماً أولاً يقضي بمنع إجراء العمليات لعلها أنها تغيير في خلق الله، بل قصد هذه العمليات هو إزالة الضرر وجلب مصلحة، أو دفع مفسدة، كما سيأتي لاحقاً.

ومن قرارات مجمع الفقه الإسلامي بهذا الشأن^(٢٧):

الأصل في حكم التداوي أنه مشروع؛ وتختلف أحكام التداوي باختلاف الأحوال والأشخاص:

- فيكون واجباً على الشخص إن كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه أو عجزه.

- ويكون مندوباً إن كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن، ولا يترتب عليه ما سبق في الحالة الأولى.

المطلب الرابع: ضوابط العمليات التجميلية.

الضوابط التي سأذكرها هي قواعد تضبط العمليات التجميلية عن الانحراف بارتكاب المحظور، إذا روعيت ستمنع من

الوقوع في المحذور الشرعي.

١. أن لا تكون العملية المنوي إجراؤها محل نهى شرعي خاص، والنهي الشرعي ما يدل على التحريم أو إثم فاعله أو الوعيد لمن يرتكبه.

٢. أن لا يكون الدافع للعملية تغيير لخلق الله تعالى أو تغيير الشكل^(٢٨) لأجل التشبه بالكفار والفجار، أو التشبه بالنساء، أو تشبه النساء بالرجال.

٣. على الطبيب أن يكون الناصح الأمين للمريض، وعليه أن يقيم حالته، هل تستحق العملية؟ أم هو مجرد شعور بالنقص وحب في التقليد؟ وبالتالي لا بد أن يطرح الطبيب مجموعة أسئلة قبل إجراء العملية:-
- هل للشكوى المراد إزالتها أثر على صحة الإنسان؟

- هل المراد تغييره يخالف الخلقة المعهودة في الإنسان؟

- هل يزول تضرر المريض بمجرد العملية؟
- كم عمر المريض؟ وما جنسه؟ وما مدى الحاجة لهذه العملية؟

٤. أن يتحقق في العملية شروط الجراحة الطبية عموماً، وهي:

- أن يغلب على ظن الطبيب نجاح العملية، وإلا عدّ اعتداءً على الجسد بلا مبرر، أي لا

يجوز أن يجعل الجسد المكرم حقل تجارب وموضعاً للعبث.

- أن يأذن المريض أو وليه بالعملية، إذ لا يجوز للغير أن يتصرف في ملك الآخر^(٢٩) (بدنه أو أعضائه أو أطرافه ومنافعها) بغير إذنه وقد عاقب رسول الله ﷺ من داواه بعد نهيه عن ذلك، والعقوبة لا تكون إلا بسبب تعدٍ^(٣٠).

- أن يكون الطبيب مؤهلاً لمثل هذه العمليات وإلا أثم وضمن، فالمتطبب الجاهل لا يحل له مباشرة العملية حتى لو أذن له. يقول ابن القيم^(٣١): «إذا تعاطى علم الطب وعمله، ولم يتقدم له به معرفة، فقد هجم بجهله على إتلاف الأنفس، وأقدم بالتهور على ما لم يعلمه.. قال الخطابي: لا أعلم خلافاً في أن المعالج إذا اعتدى فتلف المريض كان ضامناً، والمتعاطي علماً وعملاً لا يعرفه فقد تعدّ.

٥. ألا يترتب على إجراء العملية ضرراً أكبر من الضرر الموجود، فإذا نشأ عن العملية التجميلية ضرر أكبر من الضرر الموجود فهو محرم، سواء كان ذلك للتداوي أو التجميل. حيث إن من مقاصد الشريعة جلب المصالح ودرء المفاسد، ودرء المفاسد أولى من جلب المنافع إذا تعارضتا، وعليه؛

إذا وجد بديل أخف من ضرر الجراحة أخذ به.

٦. أن لا ينتج عن العملية غش أو تدليس، فإذا كان القصد من العملية التظاهر بخلاف الواقع، بحيث تبدو المرأة الكبيرة كالصغيرة، والدميعة كالجميلة خداعاً للخاطب، فهو محرم.

المبحث الثاني: عمليات التجميل الجائرة شرعاً.

سأبين في هذا المبحث أنواع العمليات الجائرة، والتأصيل الشرعي لها من عموم الأدلة، ثم سأفصلها تحليلاً مع ذكر أقوال العلماء في جوازها، والأدلة التي تعضد أقوالهم، جاعلاً ذلك في مطالب ثلاثة.

المطلب الأول: أنواع العمليات الجائرة.

النوع الأول: ما يتعلق بالبشرة والجلد: كالتهبيض والتحمير واستخدام مساحيق التجميل، والسنفرة والتقشير، وشد التجاعيد، وإزالة الندبات، والثوالب والوحمات، والحقن، وشفط الدهون.

النوع الثاني: ما يتعلق بالأعضاء: كقطع الزوائد، وترميمها، وزراعة الأعضاء المعدنية، أو البلاستينية أو البلاستيكية.

النوع الثالث: ما يتعلق بالشعر: كوصله بغير شعر آدمي، وزرعه، وإزالته بالحف أو

التف أو الليزر، وخضبه بالحناء أو الصبغة. وفصل مجمع الفقه الإسلامي حالات الجواز التي يقصد منها^(٣٢):

أ- إعادة أعضاء الجسم إلى الحالة التي خلق الإنسان عليها.

ب- إعادة الوظيفة المعهودة لأعضاء الجسم.

ج- إصلاح العيوب الخلقية.

د- إصلاح العيوب الطارئة من آثار الحروق والحوادث.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي لعمليات الجائرة.

وهنا سأسوق أدلة من القرآن الكريم، ومن السنة النبوية، والإجماع، والقياس، والقواعد الفقهية، تؤيد وتبرهن على صحة جواز إجراء عمليات التجميل على العموم.

أولاً: القرآن الكريم .

١- قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤]. فأحسن تقويم: أي أعدل قامة وأحسن صورة، ذلك أنه خلق كل حيوان منكباً على وجهه، إلا الإنسان خلق مديد القامة منتصباً^(٣٣). فهذا دليل من الله على الإنسان أنه خلقه في أحسن صورة وأجمل شكل، منتصب القامة، سوي الأعضاء، حسن التركيب، ليس فيه عيب ولا

شين، يتميز عن باقي المخلوقات بحسنه وجماله^(٣٤).

فأصل خلق الله للإنسان من غير عيب، لكن إن طرأ عليه عيب أو شين، ألا يستدعي ذلك إعادة رده إلى أصل خلقته التي خلقه الله عليها؟! عندها كيف يقال أن عمليات التجميل بعمومها تغيير في خلق الله؟! الله؟!

٢- قوله تعالى: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾ [غافر: ٦٤]. فإذا كان الله عز وجل، قد ابدع في تصوير الإنسان على أحسن شكل، وميزه عن باقي المخلوقات، فهذه منة من الله علينا. بدليل أن الإنسان لا يتمنى أن تكون صورته على خلاف ما يرى من سائر الصور.

٣- قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ [النحل: ٦]. وإن كان سياق الآية عن الأنعام وحسنها في رواحها وتسريحها وجمال النظر إليها^(٣٥). إلا أن الله عز وجل جعل لنا فيها جمالاً وحسناً وبهاءً، فدلّ النص بإشارته على أن الله تعالى أنعم علينا بما يوافق فطرتنا- أعني حب الجمال- لأن التجميل بالأنعام من أغراض أصحاب المواشي، ومفاخر أهلها. يقول القرطبي^(٣٦): "الجمال يكون في الصورة

وتركيب الخلقة، وجمال الأنعام والدواب من جمال الخلقة... وهو مرئي بالأبصار، موافق للبصائر".

٤- قوله تعالى: ﴿يَبْنِيْ عَادَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف: ٣١]. في هذه الآية حث للناس على صنع الزينة والتكلف بها، خاصة في مناسبات الجماعات والاجتماعات، كحضور الصلوات والأعياد واستقبال الناس، وهذا يكون باللباس الساتر الجميل وكل ما هو مستحسن^(٣٧).

٥- قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِيْنَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾ [الأعراف: ٣٢]. ومعناه أن الإسلام لم يحرم الزينة، بل أنكر على من ادعى ذلك. بدليل هذه الآية وآية الأمر بالزينة عند كل مسجد لكنه حذر من الإسراف بها خشية الغرور والكبر كما حصل مع قارون^(٣٨).

ثانياً: السنة النبوية

١. ما رواه ابن مسعود عن رسول الله ﷺ: "إن الله جميل يحب الجمال"^(٣٩). وهذا حث واضح وصريح على أن الجمال من مقاصد الشريعة، ولا يتنافى مع التزين في الثوب والمظهر، وليس داع من دواعي الكبر.
٢. عن الأحوص الجشمي قال: رأني النبي ﷺ وعلي أطمار- أي ثياب بالية- فقال:

"هل لك من مال؟ قلت: نعم. قال: ومن أي المال؟ قلت من كل ما أتى الله من الإبل والشاء، قال: فلترى نعمته وكرامته عليك، فهو سبحانه يحب ظهور أثر نعمته على عبده"^(٤٠).

وفي هذا بيان منه ﷺ على كلفة التجميل، لأن التجميل يكون بصنع الجمال في المظهر والملبس، وهذا تحدث بنعمة الله التي يجب أن يرى أثرها على عباده ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ﴾ [الضحى: ١١]. وكما قيل: كفك شاهد منظري على مخبري.

٣. وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: أئانا رسول الله ﷺ فرأى رجلاً ثائر الرأس، فقال: أما يجد هذا ما يسكن به شعره؟ ورأى رجلاً وسخ الثياب، فقال: أما يجد هذا ما ينقي به ثيابه"^(٤١).

فتسريح الشعر علامة من علامات الجمال، إذا وجود الشعر على الرأس باعث على الجمال، ولا يتم هذا إلا بالعناية به بالتسريح والخضاب أو زراعة المتساقط كما سيأتي تفصيلاً، لأن الاهتمام بالشعر أمر فطري شرعي، فقد روى أبو هريرة عن رسول الله أنه قال: "من كان له شعر فليكرمه"^(٤٢).

٤. عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: "خير ثيابكم البياض،...

وإن من خير أحوالكم الإثم إنه يجلو البصر وينبت الشعر"^(٤٣).

وفي هذا دلالة على تجميل الشكل بالاكتمال، الذي ما زال يزين به إلى الآن، وما هو إلا واحد من وسائل التجميل المستعملة مع التحمير والتبييض، التي نص العلماء على جوازها.

٥. الحديث المشهور في الزواج: "تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها"^(٤٤). فمن عادة الناس أن يرغبوا في النساء ويختاروهن لإحدى هذه الخصال، فهي الرغبة في النكاح، وهي التي يقصدها الرجال، وهذا الحديث خبرٌ عما في الوجود لا أمرٌ بذلك. والشاهد: أن الجمال مطلوب ومقصود.

٦. رأى النبي ﷺ ثوباً جديداً على عمر بن الخطاب فقال له: ألبس جديداً، وعش حميداً، ومت شهيداً"^(٤٥) وهذا يوحى بالاهتمام بالشكل والمظهر، لأن اللباس زينة، تؤدي إلى تجميل المظهر.

٧. حديث: "المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف"^(٤٦).

فالإسلام يطلب من المؤمن أن يكون قوياً في كل شيء، في بدنه وجسده وعقله وعقيدته، ولا شك أن السمينة المفرطة في

البدن تؤدي إلى ضعف القوة والتعرض لمخاطر الأمراض، كما أن وجود التشوهات في البدن، تؤثر على جميع البدن وتضعفه، وبالتالي تضعف قدراته، ويضعف تفكيره، فيقل عطاؤه وإنتاجه، لأن المشغول بهمه لا يمكن أن يفلح في الأمور الأخرى. وقد يوقع العيب في الجسم صاحبه في الإحراج، فيكون عرضة للاستهزاء والسخرية، فيتوارى عن أنظار الناس، ولربما فرض على نفسه عزلة، وانقطع عن عمله. واللجوء إلى العمليات التجميلية في مثل هذه الحالات تكون رحمة بهذا المريض، الذي يحاول الهروب من الواقع المرير.

ثالثاً: الإجماع.

حيث أجمعت الأمة على مشروعية التداوي بالجراحة الطبية كالحجامة^(٤٧) والبتة، ولم يعرف مخالف أو منكر لهذه الجراحات، فكانت إجماعاً من زمن الصحابة إلى يومنا هذا، وكما أسلفنا فإن الجراحة التجميلية هي فرع الجراحة الطبية، تأخذ في بعض ظروفها حكم الوجوب^(٤٨).

رابعاً: المعقول

١- النفس الإنسانية مصانة مكرمة، لا يجوز الاعتداء عليها ابتداءً، ثم يجب بذل الوسع للحفاظ عليها وإنقاذها، ولا شك أن

العمليات الجراحية تدخل في إنقاذ النفس، وإحيائها، وقد امتدح الله تعالى كل من سعى في إحيائها فقال: "ومن أحيائها فكأنما أحيانا الناس جميعاً". وقد ترقى الجراحة التجميلية إلى مقام الجراحة الطبية، وتقاس عليها بجامع الحاجة إليها، وأن كليهما تداءى، والتداوي مشروع لأنه علاج لمرض أو إصلاح لعيب خلقي أو طارئ. ويشرع للمرضى ذوي العيوب إزالتها بالجراحة، بناءً على الضررين الملازمين للعيوب-الجسمي والمعنوي-.

٢- ثبت أن رسول الله غير الأسماء القبيحة إلى أسماء حسنة، ونهى عن تسمية الأبناء بأسماء قبيحة، فنهى عن اسم غراب لما فيه من الغربة والخبث، وغير اسم أصرم وشيطان والحكم. كما صح أنه غير اسم ابنة عمر من عاصية إلى جميلة وقيل مطيعة، وغير بره إلى زينب وقيل جويرية^(٤٩).

فإذا كان هذا جائزاً في الأسماء فمن باب أولى أن يجوز في تغيير العيوب الجسدية بجامع إزالة القبح الذي يسبب الضرر لصاحبه.

خامساً: القواعد الفقهية

١. قاعدة (الضرر يزال): وأصلها حديث "لا ضرر ولا ضرار"^(٥٠). حيث حرم الإسلام كل ما هو ضرر وأذى ومفسدة، فلا يجوز

الإضرار ابتداءً، ولا يجوز البقاء عليه تبعاً، وتمثل هذه القاعدة أصلاً شرعياً كلياً^(٥١)، وتفرع عنها قواعد كثيرة، كقاعدة: الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف^(٥٢).

ومن البدهيات أن وجود الشين والعيب في الجسم ضرر، يجتمع العقلاء على إزالته، وأن هذا العيب ضرر دعت الحاجة إلى تجميله بناءً على قاعدة الحاجة تنزل منزلة الضرورة خاصة كانت أم عامة^(٥٣). وقد أصبحت الحاجة اليوم ماسة لوجود جراحة التجميل. يقول الشيخ الزرقاء: الضرورة هي الحاجة الملجئة إلى ما لا بد منه، والحاجة هي التي تستدعي تيسيراً أو تسهلاً لأجل الحصول على المقصود^(٥٤).

٢. قاعدة (الأصل في الأشياء الإباحة وليس الحظر)^(٥٥) ويظهر ثمرة هذه القاعدة في المسكوت عنه، مع العلم أن أكثر العمليات التجميلية معاصرة، لا نص خاص فيها. جاء في الحديث: إن الله حد حدوداً فلا تعتدوها، وفرض لكم فرائض فلا تضيعوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وترك أشياء من غير نسيان من ربكم، ولكن رحمةً منه لكم فاقبلوها، ولا تبحثوا عنها^(٥٦). لذلك لا يسوغ تحريم عمليات التجميل بمجملها، فليست هذه قاعدة

مطردة؛ لأن الإضرار والغش والتدليس ليس موجوداً في كل العمليات التجميلية، وعليه، فإن تعميم العلة بمنع التحسين غير مقبول، وأن العلة متى فقد اطرادها دلّ على إبطال عليتها، لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للعمليات الجائرة وأدلتها.

المراد بالتكييف:

التكييف: من الكيف وهو القطع^(٥٧)، وتكييف الشيء: صار على حالة وصفه معينة، وكيف فهو مكيف والمفعول مكيف. وكيف الشيء: أحدث تغييراً فيه يؤدي إلى انسجامه مع شيء آخر^(٥٨).

واصطلاحاً: هو تحديد الواقعة المستجدة لإلحاقها بأصل فقهي خصه الفقه الإسلامي بأوصاف تقريرية؛ بقصد إعطاء تلك الأوصاف للواقعة المستجدة عند التحقق من المجانسة والمثابته بين الأصل والواقعة المستجدة في الحقيقة^(٥٩).

أما الفقهي: نسبة إلى الفقه، وهو العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها^(٦٠)، فهو إذاً معرفة حال الشيء وبيان صفاته، أو بيان ماهيته وحقيقته. لذلك كان للاختلاف

في ماهيته الأثر الأكبر في الاختلاف في حكمه، كون المراد بحثه فروعاً فقهية.

أولاً: العمليات المتعلقة بالجلد والبشرة

١. مساحيق التجميل: قد تلجأ المرأة لاستخدام مساحيق التجميل، كتحمير الوجنتين وتبييض الوجه، وتطريف الأصابع، وهذا -والله أعلم- أنه مباح للمرأة المتزوجة تبديده لزوجها وتعفه وتحصنه أمام الشهوات، يقول أبو يوسف: "كما يعجبني أن تتزين لي، يعجبها أن اتزين لها"^(٦١).

وليس في هذا تغيير لخلق الله، حيث إن هذا التحمير أو التبييض يزول بالغسل وغيره، وليس فيه تدليس، ويقاس التحمير على الحناء. فكما يجوز استعمال الحناء ونقش اليدين والرجلين به، فإن أي مستحضر تجميلي يقاس عليه^(٦٢). كذلك يصح التزين بالاكتمال بالعين، فكما أجاز استعمال الكحل يجوز استعمال أي مسحوق ييدي الزينة للرجل، وقد جاء في الخبر: "وإن من خير أحوالكم الإثم"^(٦٣).

وكل هذا مشروط بعدم إبدائه للأجانب^(٦٤).

جاء في حاشية الطحاوي^(٦٥): "يجوز الحف والتحمير والنقش والتطريف بإذن

الزوج لأنه من الزينة".

ونقل عن النووي^(٦٦): "وتحمير الوجه ... بإذن الزوج فجائز على المذهب".

أما الحنابلة فاعتبروه في حق الجارية تدليساً، وحرموه على المعتدة، وعلى مفهوم المخالفة أنه يباح لغير الجارية وغير المعتدة، جاء في المغني^(٦٧): "وتحمير وجهها تدليساً لأن التحمير لا يدوم ففيه خداع للسيد". وجاء في منتهى الإرادات^(٦٨): "والحداد... ترك طيب كزعفران وزينة، وحلي، وتحسين بكحل أسود بلا حاجة... وتحمير وجه".

٢. سنفرة الوجه وتقشير^(٦٩) كيميائياً أو صقله بالليزر؛ لأجل إزالة البقع وحب الشباب، والمراد بالتقشير هو التقشير الكيميائي السطحي وليس العميق، ويعالج به: التجاعيد، وآثار حب الشباب والندب، والتشققات الجلدية، وإزالة الوحمات، والأورام الجلدية. أما التقشير بالليزر فمن فوائده: معالجة تجاعيد الوجه، والوحمات الدموية، والشامات السطحية، ومعالجة الثآليل والأورام السرطانية، كما يمكن إزالة بعض أنواع الوشم به^(٧٠). فمثل هذه العمليات، كسابقتها إن أجرتها المرأة بإذن الزوج، إذ ليس فيها تدليس ولا تغيير لخلق الله، لكن بشرط أن يكون التقشير يسيراً

وتزال به الطبقة العليا من الجلد الميت، وهذا يندرج ضمن التزين المشروع لأجل الزوج، فقد يكون في وجه المرأة من التشوهات ما ينفر زوجها عنها، وبإزالته بالتقشير تحقيق لأهداف الزواج من السكن والمودة والمحبة عملاً بقاعدة (الضرر يزال). يقول النووي: "ولأن الحرام هو المعقول لطلب الحسن، أما لو احتاجت إليه للعلاج فلا بأس به" (٧١).

وهذا ما ذهب إليه ابن الجوزي (٧٢) والعيني (٧٣) وما رجحه الدكتور محمد شبير (٧٤). ويمكن أن نستدل لهذا المذهب بما روي عن أم سلمة قالت: "كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أربعين يوماً، فكنا نطلي وجوهنا بالورس" (٧٥) من الكلف (٧٦)(٧٧)، والمعنى الموجود في الحديث مطابقاً للتقشير الكيميائي السطحي، فهدفهما صفاء الوجه، وإزالة الكلف والندب، مع اختلاف طبيعة المادة.

كما روي أن عائشة رضي الله عنها سئلت عن قشر الوجه فقالت: "إن كان للزوج فافعلي" (٧٨). فوجود الكلف والندب والتشققات غير معهودة في أصل الخلقة، وفيه إعادة للخلق إلى ما كان عليه.

أما الحديث الوارد في النهي عن التقشير وهو المروي عن عائشة: "كان رسول الله ﷺ

يلعن القاشرة والمقشورة" وأنها كانت تقول: "يا معشر النساء إياكن وقشر الوجه" (٧٩) فإن هذين الخبرين موقوفين على عائشة، وسندهما ضعيف. ولعل النهي هنا لما فيه أذى يلحق جراء التقشير، إذ ينسحق أعلى الجلد ويبدوا ما تحته من البشرة. وهذا لا يكون إلا بالتقشير العميق، وهو ما ذهب إليه المانعون: المناوي (٨٠) والشوكاني (٨١).

أما من ناحية الترجيح الأصولي، فنجد أن المروي عن عائشة أحاديث متعارضة منها ما يثبت ومنها ما ينفي، والذي عليه الجمهور أن المثبت يقدم على النافي؛ لاشتمال المثبت على زيادة علم وأنه يفيد التأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد (٨٢).

٣. شد التجاعيد: وقريب من ذلك شد التجاعيد، وهي تتم الآن كيميائياً بوسائل حديثه دون أن تترك آثاراً جانبية، وتظهر التجاعيد عادة عند سن الشيخوخة، حيث تقل مرونة الجلد وتضعف خلاياه، وقد تظهر أحياناً في سن الشباب، لأسباب صحية أو نفسية لذلك، فإن حكم عملية شد التجاعيد يختلف تبعاً لسن المرأة، فإن كانت صغيرة في السن وحدثت فيها التجاعيد لأسباب مرضية، فيجوز لها معالجة المرض والآثار المترتبة عليه، شريطة

أن لا تؤدي هذه العملية إلى ضرر أكبر منه... والله تعالى أعلم. لأن إصابة الوجه بالتجاعيد في سن مبكرة غير معتادة، بل هي تشوه وعيب، وهذا مستثنى من عموم التحريم -المغريات لخلق الله- بل هو إعادة الخلقة إلى أصلها المعتاد، فهي عملية لإزالة الضرر، أما التجميل فجاء تبعاً^(٨٣).

وإذا كانت عمليات شد التجاعيد في الوجه جائزة، فإنه يجوز أيضاً شد البطن جراحياً، لإزالة الترهلات المنقرّة، الناتجة عن الحمية أو تصغير المعدة أو السمينة المفرطة، حيث ليس في هذه العملية تدليس ولا تغيير لخلق الله.

٤. الحقن: كما ويجوز حقن الوجه لإزالة التجاعيد، سواء بالشحوم أو بالكولاجين^(٨٤)، أو بالبوتكس^(٨٥). والحقن عملية معاصرة لم تكن موجودة بأصلها، وإنما دلت كتب الفقهاء على أن نفخ الخدين قد عرفوه، جاء في حاشية الجمل^(٨٦): "وتحمير وجهه وتوريمه ووضع نحو قطن في شديها، بخلاف توريم ضرع الحيوان، فإنه لا خيار فيه".

لقد سبق هذا الكلام في معرض الحديث عن خيار الرد بالعيب، إذ إن توريم ضرع الدابة تدليس وغبن، أما توريم وجه الجارية فلا خيار فيه.

وإذا كان الحقن كالتحمير والشد، فقد منعه الفقهاء لغير المتزوجة، أو التي لا سيد لها، أما للمتزوجة فهو مباح حسب أقوالهم إن كان لإزالة العيوب والتشوهات لا لغرض التدليس.

٥. إزالة الندبات والوحمات والثوالب: فإذا كانت عمليات شد التجاعيد جائزة، فإنه من باب أولى جواز إزالة الندبات والثوالب والوحمات، لأنها عيب موجود في الجسم، وبإزالتها يعود الجسم إلى أصل خلقته التي خلقه الله عليها، كما أنه ليس فيها تدليس ولا تضليل، ولا يتوقف عليها ضرر لاحق يستدعي المنع.

وقد أباح الفقهاء قطع السلعة^(٨٧) والثالول^(٨٨) والخراج؛ لأنها لم تكن موجودة في أصل الخلقة^(٨٩)، وإنما طرأت نتيجة مرض، فيدخل قطعها في التداوي المأذون به.

يقول الشرييني^(٩٠): "إن السلعة لحم زائد على البدن، وفي قطعها إزالة الشين وتوقع الشفاء".

٦. شفط الدهون: ومن فشل بإزالة الدهون بطرق الحمية والتمارين الرياضية، يلجأ إلى عملية شفط الدهون جراحياً، فقد تظهر تموضعات شحمية عند النساء وعند الرجال

أيضاً، فتتضمن عملية شفط الدهون إزالة خلايا الشحم المعتدة من الجسم، والتي تكون على شكل تموضعات متمركزة؛ فإزالتها يمكن التخلص من الشحم دائماً، لأن الجسد يتوقف عن صنع الخلايا الشحمية الجديدة^(٩١).

مع العلم أن شفط الدهون تقنية حديثة، إلا أن الفقهاء قديماً نصوا على جواز ممارسة الزوجة لبعض الوسائل التي من شأنها تخفيف الوزن (الهزال)، أو التداوي بقصد السمن، فهم أكدوا على تعديل قوام الجسم بتناول الأطعمة المسمنة، أو بالامتناع عنها، أو باستخدام الحقن، ما لم يؤد ذلك إلى ضرر أكبر منه^(٩٢).

ولاشك أن هذه الدهون المتراكمة فيها إضرار بالمريض من جانين: نفسي وحسي. وفي شفطها وإزالتها للضرر الموجود والمتوقع. والقاعدة الشرعية تنص على أن الضرر يزال.

ويدخل تحت هذه المسألة عملية تصغير الثدي إذا زاد حجمه عن الحد المعتاد، فتلجأ المرأة لتصغيره إذا أدى إلى إجهادها، أو أنه تضخم تضخماً نشأ عنه تشويه مظهر صدرها، فسبب لها ضرراً نفسياً وانطواءً. عند ذلك يعتبر هذا النوع من العمليات من قبيل التداوي المشروع، لا

من قبيل التدخل في خلق الله^(٩٣). جاء في الفتاوى الهندية^(٩٤): "والمرأة إذا كانت تسمن نفسها لزوجها فلا بأس،... وسئل أبو مطيع عن امرأة تأكل القبقة وأشباه ذلك تلتمس السمن، قال: لا بأس ما لم تأكل فوق الشبع".

فكما أن الفقهاء قد نصوا على جواز التداوي للتخفيف، فإنهم قد نصوا على جواز التداوي لأجل السمنة، وبذلك هم يميزون حقن الجسم بالشحوم، أو المواد المصنعة لأجل تقويم الأعضاء الناقصة في الجسم. حيث إن هناك فوارق بشرية في أصل التكوين الخلقي، كما هو عند بعض النساء، ولربما تأججت خلافات زوجية من أجل عيب في جسم الزوجة لا يلي الغريزة الجنسية عند الرجل، فما هو وجه المنع أن تحقن الزوجة العضو المغيب، (كالثدي مثلاً!). وتكبيره حسماً للخلاف، وللمحافظة على عش الزوجية، خاصة أن ذلك لا يؤدي إلى تدليس، ولا تغيير لأصل الخلقة؛ خاصة في حالات إزالة الكتل السرطانية من الثدي، فإن ذلك يتطلب ترميمه من أجل إعادته إلى أصله^(٩٥).

وعليه، فإن الأصول الشرعية لا تمنع جواز عمليات شفط الدهون أو حقنها في الجسم؛ لأنها من قبيل العلاج، وتندرج في

عموم مشروعية التداوي^(٩٦). فلو أن شاباً حدث له بروز في الثديين و اتضح من تحت الملابس، فإنه يجوز له شطف الدهون المتموضعة لإزالة هذا البروز ما لم ينشأ عن ذلك ضرر، ولكن بالضوابط الشرعية^(٩٧).

الخلاصة: أن العمليات الخاصة بالجلد مباحة أصلاً، لأنها لا ترمي إلى تغيير أصل الخلقة، وإنما تهدف إلى عودة الخلقة لأصلها، ولا يقصد منها التدليس ابتداءً.

ثانياً: العمليات المتعلقة بالأعضاء

قد يولد المرء وفي أحد أعضائه زوائد، كإصبع سادس في اليد أو القدم، وسن زائدة، أو أذن ملتصقة، وقد يتعرض الإنسان لحادث، فيفقد إحدى أصابعه أو أسنانه، أو يكسر أنفه أو تبتثر شفته، فهل يجوز أن يلجأ إلى جراحة التجميل لتعديل الخلل؟

١- **الزوائد:** من المعلوم للجميع أن هذه الزوائد عيب في جسم الإنسان، لأنها ليست في أصل الخلقة الإلهية التي يخلق عليها الإنسان، وقطع هذه الزوائد يزيل النقص ويزيل الشين، كما أنه بإزالتها ليس فيها تغيير في خلق الله، وإنما هو إعادة إلى أصل الخلقة، وليس فيه تدليس أو تضليل أو غش.

ويؤيد ذلك أن الشارع الحكيم عندما أوجب الدية في الأعضاء، لم يوجبها في

الأعضاء الزائدة، لأن قطع الزوائد لا يوجب نقصاً، بل جعل في قطع الزوائد حكومة^(٩٨)، تشريعاً للآدمي وتكريماً، لأنها جزء من يده لكن لا منفعة فيها ولا زينة، وهذا ما عليه جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة^(٩٩).

جاء في المغني^(١٠٠): "لأن هذه الزوائد لا جمال فيها، إنما هي شين في الخلق، وعيب يُردُّ به المبيع، وتنقص به القيمة، فكيف يصح قياسه على ما يحصل به الجمال؟ ثم لو حصل به جمال ما، لكنه يخالف جمال العضو الذي يحصل به تمام الخلقة، ويختلف عنه اختلافاً كثيراً، فوجبت فيه الحكومة".

وبناءً على ذلك، فإن الزوائد في جسم الإنسان عيب وشين في الخلقة المعهودة، يجوز إزالتها بإذن صاحبها أو وليه، لا فرق بين ذكر وأنثى، صغير أو كبير، على أن لا يترتب على قطعها ضرر أكبر (ولو أن فتاة خشيت عدم الزواج لأجل هذا العيب، يجوز استئصاله، لأن بقاءه يسبب لها حرجاً، وبإزالته يعود البدن إلى أصل خلقة)^(١٠١).

٢- **ترميم النواقص:** أما ترميم النقص في الخلقة المعهودة، كالأنف المبتور، أو السن الناقص، أو الأذن الناقصة، أو الشفة الممزقة، فهذا جائز أيضاً، لأن فيه إعادة إلى

أصل الخلقة، وليس تغييراً لها، كما أنه ليس فيه تدليس ولا ضرر يلحقه أو يلحق الآخرين.

وقد تعرض الفقهاء لحكم بناء الأعضاء من المعادن كالذهب والفضة، أو استقطاع قطعة من الجسم ليأكلها المضطر. يقول النووي^(١٠٢): "ولو أراد المضطر أن يقطع قطعة من فخذ أو غيرها ليأكلها، فإن كان الخوف منه كالخوف في ترك الأكل أو أشد حرم، وإلا جاز على الأصح بشرط ألا يجد غيره، فإن وجد حرم قطعاً.

فإذا جاز أخذ القطعة من الجسم للأكل، وهو إتلاف لها بالكلية، جاز أخذ الجلدة لزرعها في موضع آخر من جسمه لإزالة شين فاحش، لا سيما وأن الشين الفاحش في العضو الظاهر كخوف طول المرض^(١٠٣).

كما أن هناك شواهد من السنة تبين جواز تركيب أعضاء معدنية بدلاً من الأعضاء المبتورة، فقد روى عبد الرحمن بن طرفة: أن جدّه عرفجة بن سعد قطع أنفه يوم الكلاب، فاتخذ أنفاً من ورق فأتقن عليه، فأمره النبي ﷺ أن يتخذ أنفاً من ذهب^(١٠٤).

ففي هذا الحديث دلالة على جواز معالجة الأنف المبتور بالذهب، وإذا كان زرع العضو بالذهب، فمن باب أولى أن

يجوز بغيره. وعليه فقد أجاز الجمهور شدّ السن بالفضة أو بالذهب إذا تعذر استعمال غيره^(١٠٥).

٣- ترميم السن: فيمكن استعمال الحشوات التجميلية وتلييس السن المتآكل بالفضة أو البلاتين^(١٠٦)، فيجوز تجميل الأسنان بتقويمها، أو زراعتها أو ترميم المتآكل منها، جاء في مختصر الطحاوي^(١٠٧): "ومن تحرّكت سنه ولم تب من فلا بأس أن يشدّها بالفضة... ويجوز شدّها بالذهب".

وهذه لها شواهد من السنة أيضاً، فعن عبد الله بن أبي سلول، قال: "أندقت ثنيتي يوم أحد فأمرني النبي ﷺ أن أتخذ ثنية من ذهب"^(١٠٨). وقد ضبب عثمان أسنانه بذهب. وقد سئل ابن شهاب الزهري عن شدّ الأسنان بالذهب فقال: لا بأس به، وقد شدّ عبد الملك بن مروان أسنانه بالذهب. والمراد: إذا اندفع الضرر بالفضة هو الأولى، وإلا جاز استعمال الذهب^(١٠٩).

٤- الشفة: وبناءً على جواز زراعة عضو مكان عضو ناقص أو مشوّه، وترميم الشين، فإنه يجوز معالجة الشفة المشوّهة (الأنبسية) وتقويمها، كما ويجوز ترميم الأذن، وتكبيرها، لأن فيها عيباً وشيناً، وبالتجميل يعود العضو إلى أصل الخلقة

المعهودة، ولا يعدّ هذا تغيير في خلق الله.

٥- **ثقب الأذن:** كذلك يصح تجميل الأذن بثقبها وتعليق الحلق بها^(١١٠)؛ لما صحّ في الخبر: أنّ ابن عباس سئل: أشهدت العيد مع النبي ﷺ؟ قال: نعم، ولولا منزلتي منه ما شهدته من الصغر، فأتى العَلَمَ الذي عند دار كثير بن الصلت، فصلى ثم خطب، ولم يذكر أذاناً ولا إقامة، ثم أمر بالصدقة، فجعل النساء يُشَرْنَ إلى آذانهن وحلوقهن، فأمر بلالاً فأتاهن، ثم رجع إلى النبي ﷺ^(١١١).

وفي لفظ آخر: فجعلت المرأة تلقي خرصها وسخابها^(١١٢)، والخرص هو الحلقة الموضوعة في الأذن، والسخاب هو الخيط الذي ينظم به الخرص.

أما ما استدل به المانعون (الشافعية وما رجع به ابن الجوزي) لثقب الأذن، قوله تعالى: ﴿وَلَا ضُلَّهَنَّهُمْ وَلَا مَرِيئَتَهُمْ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَمِ وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] إن هذا الفعل من أمر الشيطان، وهو قطع الأذن أو شقها وثقبها، لأن البتك هو القطع^(١١٣). فهذا قياس فاسد، فإن أمر الشيطان لهم كان في شق أذن الناقة التي ولدت لهم خمسة أبطن، فكان البطن السادس ذكراً، شقوا أذن

الناقة، وحرّموا ركوبها والانتفاع بها، ولم تطرد عن ماء ولا عن مرعى، وقالوا: هذه بحيرة، فشرع لهم الشيطان في ذلك شريعة من عنده، وهذا يختلف عن ثقب أذن الأنثى للبس الحلي... فهي محتاجة للحلي، فثقب الأذن في حقها مصلحة لها، بخلاف الصبي^(١١٤).

وعليه نقول: إن ثقب الأذن للتزين ولبس الحلي ليس فيه مخالفة شرعية، وليس فيه تغيير لخلق الله. وهذا ما قال به الحنفية والحنابلة. وليس أدل على الجواز من علم الرسول بفعل الناس له، وإقرارهم على ذلك، فلو كان مما ينهى عنه، لنهى القرآن أو السنة عنه^(١١٥).

الخلاصة: إن جراحات الأعضاء تصح بها الزراعة والترميم، وإزالة الزوائد، كما يصح ترميم الأنف والأذن والشفة.

٦- **تصغير الأنف:** بالجراحة والنحت، إن كان مشيناً ويسبب الأذى النفسي لصاحبه، وهو يتم في عيادات الجراحة التجميلية، وتعد عملياته ناجحة بنسبة عالية^(١١٦). (ولو أن فتاة ولدت بأنف كبير الحجم، يسبب لها إحراجاً شديداً، لا مانع من الناحية الشرعية أن تجري له عملية تجميل لتصغيره، بشرط أن لا يترتب على إجراء

هذه العملية ضرر يلحقها^(١١٧).

ثالثاً: العمليات المتعلقة بالشعر.

ما يتعلق بالشعر هو وصله وزراعته، وإزالته وخضابه.

١- وصله: أما عن وصله المشروع، فهو الزيادة فيه من غيره، وهذا جائز للمتزوجة بإذن زوجها أن تصل شعرها بشعر طاهر غير آدمي، وهو ما نص عليه الشافعية والحنفية وأحمد والليث والقاضي عياض، وما رجحه ابن قدامة^(١١٨) وذلك لما فيه من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرّة، ولأنه ليس فيه تدليس ولا تغيير لخلق الله.

قال النووي: "إنها إن وصلت^(١١٩) بشعر طاهر من غير آدمي، فإن لم يكن لها زوج ولا سيد فحرام، وإن كان ففيه أوجه أصحها عندهم: إن فعلته بإذن الزوج أو السيد جاز وإلا فحرام"^(١٢٠).

وقد رجح ابن قدامة وصله بغير الشعر لأن الحاجة داعية إليه فقال^(١٢١): "أما وصله بغير الشعر، فإن كان بقدر ما تشدّ به رأسها فلا بأس به، لأن الحاجة داعية إليه، وإن كان أكثر من ذلك ففيه روايتان.. والظاهر أن المحرم هو وصل الشعر بالشعر لما فيه تدليس، واستعمال المختلف في نجاسته، وغير ذلك لا يحرم لعدم هذه

المعاني فيها، وحصول المصلحة من تحسين المرأة لزوجها من غير مضرّة.

وأما وصله بغير شعر آدمي كالحرير والصوف والكتان، فهو جائز، قال النووي^(١٢٢): "ولا بأس بوصله بصوف وخرق.. وربط خيوط الحرير الملونة ونحوها، لما لا يشبه الشعر، فإنه ليس بمنهي عنه، لأنه ليس بوصل، إنما هو للتجميل والتحسين".

٢- أما زرعه: وزرع الشعر بالأماكن الخالية فليس فيه بأس، لعدم التدليس؛ ولأن فيه العودة إلى الخلقة المعهودة.

يقول ابن نجيم^(١٢٣): "وإن لم يكن للعبد شعر في لحيته فلا بأس للتجار أن يشعروا على جبهته، لأنه يوجب زيادة في القيمة".

ويجوز للرجل زرع اللحية قياساً على جواز إزالة المرأة اللحية^(١٢٤)؛ لأن هذا من باب إزالة العيب وليس من باب الزيادة على ما خلق الله^(١٢٥).

٣- الباروكة: وهي الشعر المستعار، وأغلبها يكون من شعر صناعي، فمن أجاز وصل الشعر بشعر صناعي أجازها^(١٢٦)، لأنها تتجمل بها المرأة أمام زوجها ولو كان على رأسها شعر أصلي.

٤- الرموش الصناعية: وهي شعيرات

دقيقة، تصنع من مواد بلاستيكية، وتلصق بمادة خاصة على جفن العين لتبدو رموش العين غزيرة. فهذه من المجملات المعاصرة التي لم يرد فيها نص على منعها، فتبقى على أصل الإباحة، ولا تدخل في الوصل المحرم، وليس فيها تغيير لخلق الله^(١٢٧).

٥- إزالة الشعر بالضوء والليزر: وهو عملية مشتركة بين الليزر والضوء، حيث يتم استعمال ضوء ذي طول موجي معين، يتم امتصاصه بواسطة صبغة (الميلانين) الموجودة بجذور الشعر، فتتحول الطاقة الضوئية إلى طاقة حرارية، تدمر جذور الشعر والخلايا المولدة لها^(١٢٨). أما إزالة الشعر عن وجه المرأة بالحف وغيره فيجوز، لأنه أذى تدفعه المرأة عن نفسها، وليس هو من خلقتها المعهودة، بل بإزالته ردٌّ إلى الخلقة القويمة التي خلقت عليها المرأة، وليس تغيير لخلق الله، بل هو من المستحبات التي تتزين بها المرأة لزوجها، إذ إن الطباع السليمة لا تألف وجود الشعر في وجه المرأة.

ولا يقاس هذا على التمنص، لأن خبر التمنص خاص بالحاجيين^(١٢٩).

جاء في حاشية الطحاوي^(١٣٠): "لا بأس بإلقاء المرأة الأذى عن وجهها".

وذهب الشافعية إلى استحباب إزالته سواء بالتف أو الحلق^(١٣١).

وكرهه الحنابلة للمتوفى عنها زوجها^(١٣٢) فغير المتوفى عنها زوجها لا حرج عليها بذلك كما يفهم.

وعليه: ما كان من الشعر غير المعتاد، بحيث ينبت في أماكن لم تجر العادة بها، كأن يكون للمرأة شارب أو ينبت على خدها شعر، فهذا لا بأس بإزالته؛ لأنه خلاف المعتاد وهو مشوه للمرأة^(١٣٣). كما لا حرج على المرأة في إزالة شعر الفخذين والساقين والذراعين وليس هذا من التمنص المنهي عنه^(١٣٤).

وعلى ما ذهب إليه أكثر الفقهاء، فإنه يجوز للمرأة أن تعالج الشعر بأية وسيلة علمية، -كعمليات الليزر- لأن نمو الشعر ناتج عن خلل هرموني عند المرأة، وهذا الخلل هو مرض، وعلاجه كعلاج أي مرض جائز بلا خلاف بشرط أن تخلو من الأضرار الصحيحة.

وأما حلق شعر الرأس؛ فإذا حلقت المرأة لوجع أصابها فلا بأس به، وإن حلقت تشبه بالرجال، فهو مكروه^(١٣٥).

٢- تهذيب الحاجيين: ولا يدخل تهذيب الحاجيين بالنمص المنهي عنه في حديث

النامصات"، لأن المراد بالنمص هو إزالة شعر الحاجبين بالكلية أو ترقيقهما^(١٣٦)، أو يكون بقصد التغيير. أما تهذيبهما فلا يدخل في محل النهي، إذ ليس فيه تغيير لخلق الله، كما أنه مدعاة للحسن والجمال، وردّ للخلقة المعهودة عند المرأة، ولا يقصد منه تغرير أو تدليس.

يقول النووي^(١٣٧): "الأخذ من الحاجبين إذا طال لم أر فيه شيئاً لأصحابنا".

ويقول الطحاوي^(١٣٨): "ولا بأس بأخذ شعر الحاجبين وشعر وجهه ما لم يشبه بالمختن".

٣- خضاب الشعر: من المعلوم أنه يسن خضاب الشعر بالحناء والصفرة والكتم أو غيره للنساء والرجال، كما يسن خضاب اليدين والرجلين للمتزوجة تعميماً لا تطريفاً.

أما الخضاب بالسواد هو الذي اختلف فيه، لاختلاف الفهم من المراد بالنصوص المانعة^(١٣٩). والذي غلب إليه هو جواز الخضاب بالسواد إن لم يكن فيه تدليس أو تغيير بالشكل لغرض الهروب من الملاحقة أو العدالة.

أما خضاب المرأة لزوجها، والزوج لزوجته، فليس فيه تدليس أو تغيير في أصل الخلقة، أما الأخبار التي رويت في النهي عن

الخضاب بالسواد، فهي ليست للوجوب، ولهذا لم ينكر الصحابة بعضهم على بعض. قال ابن حجر: "إن من العلماء من رخص في الاختضاب بالسواد للمجاهدين، ومنهم من رخص فيه مطلقاً، ومنهم من رخص فيه للرجال دون النساء"^(١٤٠).

وجاء في المجموع^(١٤١): "وأما الخضاب بالسواد فألحقوه بالتحميم... وقال إمام الحرمين: لا بأس بتصفيف الطرر وتسوية الأصداغ... وقد أطلق البغوي وآخرون استحباب الخضاب للمرأة ومرادهم المتزوجة".

وقال النووي أيضاً^(١٤٢): "لا بأس بتسويد الأصداغ".

وقال المارديني^(١٤٣): "والخضاب بالسواد جاز على الصحيح".

والصواب أنه محمود إن كان لإرهاب عدو، ومن فعل ذلك يزين نفسه للنساء فهو مكروه، وجوز بعض الحنفية الخضاب بالسواد مطلقاً ونسب ذلك لأبي يوسف^(١٤٤).

ومما يؤيد وجهة المجيزين حديث: "إن أحسن ما اختضبتهم به لهذا السواد، أرغب لنسائكم فيكم، وأهيب لكم في صدور عدوكم"^(١٤٥).

كما نقل عن بعض الصحابة اختضابهم بالسواد، منهم عثمان، وعبد الله بن جعفر،

والحسن والحسين، وقال به ابن الجوزي^(١٤٦). ويرفع هذا الخلاف بين الأحاديث المبيحة والمانعة بالتأويل، إذ إنه ليس فيها ناسخ ومنسوخ، وأن الصحابة قد فعلوا ذلك^(١٤٧) إذ يختلف باختلاف نظافة الشيب، فمن كان شيبته تكون نقية أحسن منها مصبوغة فالترك أولى، ومن كانت شيبته تستبشع فالصبغ أولى^(١٤٨). وهذا ما أيده الدكتور السرطاوي^(١٤٩). كذلك يؤيد المجيزين المرجحات الأصولية، فإن أكثر الأصوليين يقدمون الخبر المثبت على الخبر النافي لاشتماله على زيادة علم، كما أن المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد، والتأسيس أولى من التأكيد^(١٥٠).

المبحث الثالث: عمليات التجميل المحظورة شرعاً.

سأبين في هذا المبحث أنواع العمليات المحظورة شرعاً، والتأصيل الشرعي لمنعها من عموم الأدلة، ثم سأفصلها تحليلاً مع ذكر أقوال العلماء في منعها، والتكييف الفقهي لأدلة المنع، جاعلاً ذلك في مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: أنواع العمليات المحظورة شرعاً:

العمليات المحظورة شرعاً تتلخص في الآتي:

١. الوشم والوسم.
 ٢. التفليج والوشر.
 ٣. وصل الشعر بشعر آدمي.
 ٤. التمنص.
 ٥. نتف الشيب.
 ٦. شد التجاعيد للمرأة العجوز.
 ٧. تغيير شكل الأنف والشفة والعين لأجل التشبه وتقليد الآخرين.
- وهذه العمليات كما نرى قد جوّزنا بعضها بحالات، فكنا قد ذكرنا أن شد الوجه والتجاعيد جائز لغير العجوز بضوابط، كما أجزنا وصل الشعر بغير شعر آدمي، وأجزنا كذلك تنظيم الحاجب وإزالة شعر الوجه لأنه لا يدخل في النمص، وأجزنا تركيب وزراعة الأسنان وتجميلها، لأن ذلك لا يدخل في التفليج.
- وأما الوشم والوسم، فهما لا يجوزان بحال، كما سنرى.
- وكذلك صحّ بما هو ثابت من الأدلة أن الأعضاء المعيبة تغير، أما إجراء عمليات تغيير شكل الأنف والشفة والعينين، من غير مبرر أو حاجة تستدعي، سوى حب التقليد وإشباع النزوات، فهذا يدخل تحت المحذور الشرعي.
- لذلك نلاحظ أن الأصل في هذه

العمليات هو الإباحة، ولكن قد تكون محظورة في حالات خاصة قد نبه إليها الشارع الحكيم دلالة أو إشارة.

المطلب الثاني: التأصيل الشرعي للعمليات المحظورة.

وبعد أن أجمعنا ذكر العمليات المحظورة، سنبين في هذا المطلب الأصول الشرعية التي تشهد للمنع، وهي أدلة عقلية وعقلية.

أولاً: من القرآن الكريم.

١. قوله تعالى: ﴿فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] فقد تعهد الشيطان أن يضل ابن آدم، ويأمر بتغيير خلق الله، كما صنع العرب في البحيرة، وكل من حاول العبث في أصل الخلقة من غير حاجة فقد أطاع الشيطان وعصى الرحمن. والمعنى الذي حرمت لأجله هذه الأمور هو تغيير خلق الله (١٥١).

٢. قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]. ولا شك أن تصرف الإنسان في بدنه لإشباع نزعة غرور تعثره، والتطلع إلى تحسين جسدي مبالغ فيه هو اعتداء. كذلك تصرف الطبيب في جسم الإنسان من أجل ربح مادي اعتداء أيضاً.

ثانياً: السنة النبوية:

١. قوله ﷺ: "خالفوا المشركين" (١٥٢) وقوله:

"خالفوا اليهود" (١٥٣). وعمليات التجميل الخاضعة للنزوات والأهواء، والتي لم تجر كعلاج لمرض، إنما غايتها تقليد الغير والتشبه بهم، وقد يكونون من أهل الكفر والضلال، وقد أمرنا بمخالفة الكفار في عقائدهم وشعائهم وأشكالهم.

٢. قوله ﷺ: "من تشبه بقوم فهو منهم" (١٥٤) والمرء مع من أحب (١٥٥) وعليه فإجراء العمليات التجميلية تشبهاً بالفجار والفسقة حرام شرعاً.

٣. منع الإسلام تشبه الرجال بالنساء، أو النساء بالرجال، وقد روى ابن عباس رضي الله عنهما: "لعن رسول الله المتشبهين من الرجال بالنساء والمتشبهات من النساء بالرجال" (١٥٦).

وعليه؛ فإن التغيير في الشكل والتكوين الفسيولوجي لا يصح، ومعلوم أن لكل من الذكر والأنثى خصائص جسدية تميزه عن الآخر.

فالعمليات التي تغير بالشكل تفضي إلى تدليس، والتدليس يؤدي إلى غبن وتعزير، وهو حرام، والمفضي إلى حرام حرام.

٤. قوله ﷺ: "من غش فليس منا" (١٥٧). فالعمليات المحظورة إذا ترتب عليها غش وخداع أو تضليل حراماً. فإجراء المرأة

المنهي عنها.

٢. من يقبل على هذه العمليات سعياً وراء رغباته، يتولد لديه قناعات بأن الشكل الآخر أفضل، وغيره أفضل، وهكذا يبقى يبحث دون أن يصل إلى قناعة محددة، والمحصلة أن العامل النفسي هو الذي يدفعه، فإن لم يرض بما منحه الله يعيش أبد الدهر كئيلاً.

المطلب الثالث: التكييف الفقهي للعمليات المحظورة.

أولاً: الوشم والوسم:

الوشم في اللغة^(١٥٩): الوشم مفرد والجمع وشم، واتشم فلان، أي: جعل في جلده الوشم، واستوشم فلان: أي سأل أن يشمه، والمستوشمة التي تطب الوشم، والواشمة هي فاعلة الوشم، والوشم هو العلامة، ويعالج بدخان الشحم حتى يخضر. والوشم في الاصطلاح الفقهي: هو ما يحصل بغرز إبرة أو غيط في ظهر الكف أو المعصم أو الشفة أو أي مكان في الجسم حتى يسيل الدم، ثم يحشى موضع الغرز بالكحل أو النورة أو النيلة أو البيلاج^(١٦٠).

وحكم هذا التحريم مطلقاً سواء كان للرجل أو المرأة، وإن كان الحكم للمرأة أشد تحريماً لما فيه من إظهار التبرج والزينة

لعملية قبل الزواج ولن يدوم أثرها، وتم الزواج على هذا الأساس، ثم ما لبثت أن أمضت مدة من الزمن حتى عاد العيب والشين في جسمها، فهذا هو التدليس الذي يوقع في الحرمة، وهذا ما جعل الفقهاء يؤكدون في معظم أحكامهم على جواز العمليات للمتزوجة إذا كان بإذن الزوج.

وكذلك إجراء العمليات التي تؤدي إلى تنكر وتغيير الشكل، من أجل الهروب من المسؤولية الجنائية أو الملاحقة القضائية أو المطالبة المالية، هو من قبيل الغش والخداع المحرمين، وهذا الذي جعل الفقهاء ينصون على جواز العمليات إن لم تؤدّ إلى تدليس.

ثالثاً: القواعد الفقهية:

قد تؤدي العمليات التجميلية في بعضها- إلى ضرر آخر- وهي التي تخلفت عن ضوابط وقيود الجواز. فإذا كان وجود العيب فيه ضرر فلا يعني أن نزيلها بما يترتب عليه ضرر أكبر، فالقاعدة الفقهية تنص على أن (الضرر لا يزال بمثله)^(١٥٨). فإذا لم يجز إزالة الضرر بضرر مثله، لم يجز بما هو أعظم منه ضرر من باب أولى.

رابعاً: من المعقول:

١. العمليات العبثية ليست تجميلية، وإنما هي إيلا م غير مشروع، لما فيها من المثلة

أسفل الشفة، ويأثم فيه الواشمة والمستوشمة على السواء، إلا إذا كانت البنت صغيرة، فإن الإثم يلحق بفاعله^(١٦١). والأدلة على تحريم الوشم كثيرة^(١٦٢)، جاءت بصيغة اللعن، واللعن لا يكون إلا على كبير.

ففي الحديث: "لعن الله الواشمات والمستوشمات... المغيرات خلق الله"^(١٦٣).

وفي الحديث أيضاً: "أن رسول الله نهى عن ثمن الدم وثن الكلب، وأكل الربا وموكله، والواشمة والمستوشمة"^(١٦٤).

إضافة إلى أن الوشم اعتداء على أصل الخلقة الإلهية، وفيه ضرر من غير حاجة، كما أنه لا يزول بالغسل كمواد التجميل التي تستعملها المرأة، لذا لو استوشمت المرأة بالحناء أو مواد التجميل المعهودة التي تزول بالغسل جاز لها على أن لا تبديه لغير المحارم^(١٦٥).

مسألة: هل يجب إزالة الوشم؟

بما أن الوشم أصله دم مسال اختلط مع الكحل فاخضر لونه، والدم كما هو معلوم نجس إذا خرج من البدن، فإن الذي يفتى به عند الشافعية والحنابلة وجوب إزالته إن أمكن ذلك، فإن تعذر إزالته إلا بالجرح يجرح، إلا إذا خيف حدوث شين

فاحش أو عيب أكبر من إزالته في العضو، عندها تكفي التوبة^(١٦٦).

وعند الحنفية: إذا غسل طهر لأنه أثر يشق زواله، لأنه لا يزول إلا بسلخ الجلد أو جرحه، فإذا كان لا يكلف بإزالة الأثر الذي يزول بالماء الحار والصابون، فعدم التكليف هنا أولى^(١٦٧).

الوسم: والوسم هو كي يترك أثراً واضحاً، فيأخذ حكم الوشم في المنع والتحريم، حيث إنه فيه تعذيب وإيلام من غير ضرورة أو حاجة.

ثانياً: التفليج والوشر:

التفليج هو: أن يفرج بين المتلاصقتين (الثنايا، والرباعيات) بالمبرد ونحوه، فيحدث بينها انفراج يظهر الحسن عند المرأة. والوشر: هو برد الأسنان لتحديدتها، فيظهر حسن المرأة وجالها^(١٦٨).

وقد جاء اللعن لمن تفعل هذا الفعل في حديث ألواصلة... والواشمة والمستوشمة^(١٦٩).

وما يدل على تحريم التفليج والوشر، ما روي من الحديث الجامع عن ابن مسعود أنه قال: "لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله تعالى، فبلغ ذلك امرأة من بني أسد، وكانت تقرأ القرآن الكريم، فأنته فقالت: ما

حديث بلغني عنك أنك لعنت الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله، فقال عبد الله: ومالي لا ألعن من لعن رسول الله ﷺ وهو في كتاب الله، فقالت: لقد قرأت ما بين لوحى المصحف فما وجدته، فقال: لئن كنت قرأتيه لقد وجدته، قال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧] (١٧٠).

كما أن مناط التحريم في الحديث هو إظهار الحسن والجمال من غير داع، كما أنه لا يعد علاجاً للسن، لا زراعة ولا تركيباً ولا تقويماً، وبما أنه إظهارٌ لمفاتن المرأة وتغيير لخلق الله يكون حراماً، خاصة أن من تفعل ذلك هي العجوز ومن قاربها في السن، إظهاراً لصغر سنّها، وإبداءً لمحاسنها. (وقد اتفق العلماء على تحريم الوشر) (١٧١).

ثالثاً: وصل الشعر بشعر آدمي: يحرم وصل الشعر بشعر آدمي أو بشعر نجس أو الواصلة لغير ذات الزوج، وذلك لعموم النصوص الصحيحة التي تنهى عن ذلك (١٧٢).

كحديث: كان رسول الله يلعن الواصلة والمستوصلة... (١٧٣).

وقد أتت امرأة رسول الله، فقالت: إن ابنتي عروس وقد تمزق شعرها أفأصله؟

فقال: لعنت الواصلة والمستوصلة (١٧٤).

كما أن معاوية بن أبي سفيان، أخرج كبة من شعر، فقال: سمعت رسول الله ينهى عن مثل هذا، وقال: إنما هلكت بنوا إسرائيل حين اتخذ هذه نساؤهم (١٧٥).

قال ابن حجر: (وفي هذه الأحاديث حجة لمن قال يحرم الوصل في الشعر... لأن دلالة اللعن على التحريم من أقوى الدلالات، بل عند بعضهم من علامات الكبيرة) (١٧٦).

وقال النووي: (وهذه الأحاديث صريحة في تحريم الوصل) (١٧٧).

فتكمن حرمة الوصل بأن فيه تدليساً كما أن فيه تشبهاً باليهود الذين أمرنا بمخالفتهم، أما إذا وصلت المرأة بإذن زوجها بغير شعر آدمي، فجائز لأنه ليس فيه تدليس.

رابعاً: التمنص: بيتاً فيما مضى بن التمنص هو إزالة شعر الحاجبين بالكلية أو ترفيعهما، وهذا هو موضع النهي الوارد في الحديث لعن رسول الله الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة (١٧٨) إذ إن في التمنص اعتداء على أصل التكوين المعهود، وتغيير له.

يقول الشرييني (١٧٩): (التنمّص حرام لما في ذلك من التغرير).

أما الأخذ من الحاجين بهدف تهذيبهما فلم ير العلماء به بأساً.

خامساً: نتف الشيب، وكره العلماء نتف الشيب لأنه إيلام من غير حاجة، ولا يصح إلا إذا كان لغاية إرهاب العدو، لأن النص ورد في المنع^(١٨٠).

فقد روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ نهى عن نتف الشيب وقال: "إنه نور المسلم يوم القيامة"^(١٨١). جاء في حاشية الطحاوي^(١٨٢) "ونتف الشيب، فهو مكروه للترزين لا لترهيب العدو".

وعليه، فإنه مكروه وإن قصد بالتنف التلبس على النساء فهو أشد في المنع؛ ذلك لأنه التدليس بعينه^(١٨٣).

وعلة النهي عن التنف دون الخضاب؛ لأن فيه تغير الخلقة من أصلها بخلاف الخضب، فإنه لا يغير الخلقة على الناظر^(١٨٤).

سادساً: شد التجاعيد للمرأة العجوز: إذا كنا قد أجزنا شد التجاعيد باعتباره مرضاً، فإنه يحرم على المرأة الكبيرة لفقدانه أسبابه، فهو عند الكبيرة ليس مرض يستوجب العلاج، إذ إن وجود التجاعيد في فترة الشيخوخة طبيعي، حيث تقل مرونة الجلد.

فتكمن حرمة للعجوز لأن فيه تدليساً، وإظهاراً لصغر سنّها، وتغيّراً في خلقتها^(١٨٥) وبما أن الحكم متعلق بالتدليس، فإنه لا يصح للعجوز إجراء عمليات تعديل القوام والشفط والحقن، حيث إن التدليس بحقها واضح.

سابعاً: تصغير الثدي إذا كان حجمه مقبولاً، وليس فيه تضخم غير معهود، فتلجأ المرأة لتصغيره أو تكبيره بحثاً عن جمال زائد، والحكم لهذه الحالة المنع، نظراً لعدم الحاجة إلى هذه العملية ولدخولها في التغير لخلق الله المنهي عنه، ولما يترتب عليه من تدليس خاصة إذا كانت المرأة متقدمة في السن^(١٨٦).

الخاتمة:

بعد أن وفقنا الله إلى الانتهاء من هذا البحث، بقي أن نشير إلى أهم النتائج والتوصيات التي توصلت إليها الدراسة.

أولاً: النتائج.

١. الأصل في العمليات التجميلية الإباحة، وقد تتوافر دوافع توجبها، وتقاس على الجراحة الطبية بجامع الحاجة إليها، والحاجيات تنزل منزلة الضروريات.
٢. الإقدام على عمليات التجميل مضبوط بضوابط شرعية وصحية، لا يجوز تخطئها.

٣. يشهد للعمليات الجائزة مصادر شرعية استدلالية كالقرآن والسنة والإجماع والقياس والقواعد الفقهية.

٤. عمليات التجميل الخاصة بالجلد والبشرة كالتهبيض والتقشير والسنفرة وشد التجاعيد وإزالة الندبات والوحمات والثآليل، وشفط الدهون والحقن، مباحة لأنها لا ترمي إلى تغيير أصل الخلقة، ولا يقصد منها التدليس، بل هي تهدف إلى عودة الخلقة لأصلها.

٥. العمليات المتعلقة بالأعضاء كقطع الزوائد، وترميم الشين، وزراعة النواقص، مباحة شرعاً، لأن في تجميلها، إعادة إلى أصل الخلقة، لا تغيير للخلقة.

٦. وصل الشعر إذا كان بغير شعر آدمي مباح حيث لا تدليس فيه ولا يدخل في عموم النص "الواصل والمستوصلة".

٧. تنظيم الحاجبين وإزالة شعر الوجه لا يدخل في التتمص المنهي عنه، لأن التتمص المراد بالحديث هو إزالة شعر الحاجبين بالكلية أو ترقيقهما.

٨. لا بأس بالخضاب بالسواد، على أن لا يقصد الرجل منه تزيين نفسه للنساء، فيقع التدليس.

٩. العمليات المحظورة يشهد لها نصوص

من الكتاب والسنة، حيث يكون فيها اعتداء على أصل الخلقة، أو تفضي إلى التدليس والغش.

١٠. الوشم حرام مطلقاً للرجال والنساء ويجب إزالته ولو بالجراحة أو الليزر ما لم يحدث ضرر أكبر من بقائه.

١١. التفليج ليس علاجاً لمرض في السن ولا تقويماً له، وإنما يهدف إلى إظهار محاسن العجوز؛ لذلك هو ممنوع شرعاً.

١٢. وصل الشعر بشعر آدمي حرام؛ لما فيه من تدليس وتشبه باليهود.

١٣. لا يجوز نتف الشيب إلا إذا كان لغرض إرهاب عدو.

التوصيات:

١. أوصي كل من تسوّل له نفسه الإقدام على عمليات تجميلية أن يتقيد بالضوابط الشرعية للعملية، ويتأكد من مدى حاجته لإجرائها.

٢. على الطبيب أن يكون الناصح الأمين للمريض، وأن يقيّم حالة المريض وعمره وجنسه، ويراعي في العملية عدم التغيير في خلق الله.

٣. الجمال نعمة يصبغها الله على عباده، وبنعمة ربك فحدث، ولترى عليك، وتذكر:

أن جمال العين هو في غض البصر، والأنف الجميل هو الذي لا يتشامخ على غيره بسبب مالٍ أو سلطة، واليد الجميلة هي اليد العليا المنتجة، والشفاه الجميلة هي التي ترسم للآخرين ابتسامة المحبة.

٤. يُنصح حضور طبيب التجميل للعمليات الجراحية الطبية العامة؛ حتى لا تحدث مضاعفات لها، إذ إنه يمكن تفادي آثار الجراحة في عملية واحدة تحت إشراف طبيب التجميل المختص.

الهوامش:

(١) ابن السعدي، عبدالرحمن (ت ١٣٧٦هـ)، طريق الوصول إلى العلم المأمول بمعرفة القواعد والضوابط والأصول، مكتبة الرشيد، الرياض، ص ٤.

(٢) ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم (ت ٦٥٢هـ)، الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ١٤١٦هـ، ج ١٩، ص ٢٠.

(٣) الزبيدي، محمد بن عبدالرزاق (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، القاهرة، ج ١، ص ٩٥.

(٤) الرازي، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، مختار الصحاح، دار صادر، بيروت، ط ٣، مادة (أَصَل)، ص ٧٧.

(٥) انظر: الغزالي، أبو حامد محمد (ت ٥٠٥هـ)، المستصفى، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط ١٤١٣هـ، ج ١ ص ٥، وابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي (ت ٦٢٠هـ)، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: عبدالكريم النملة، مكتبة الرشد، الرياض، ج ١، ص ٦٠.

(٦) انظر: ابن قدامة، روضة الناظر وجنة المناظر، ج ١، ص ٦٢.

(٧) ابن منظور، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، مادة (جمل)، المطبعة الأميرية، مصر، ١٣٠٢هـ، ج ١١، ص ١٢. والفيروز أبادي، مجد الدين أبو الطاهر البزازي (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، مادة (حُسْن)، دار المعرفة، بيروت، ج ١، ص ٢٣٤.

(٨) المرجعين السابقين، والرازي، محمد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، مختار الصحاح، دار صادر، ط ١، ج ١، ص ٤٧.

(٩) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن زكريا، (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٤٨١. والرازي، مختار الصحاح، ج ١، ص ٤٧. وابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ١٢٦.

(١٠) انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة ج ١، ص ٤٩٠، والرازي، مختار الصحاح ج ١، ص ١١٨.

(١١) علي عبدالمعطي محمد، مقدمات في الفلسفة، دار النهضة، بيروت، ص ١٤٨.

(١٢) التهانوي، محمد علي، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: رفيق العجم

- وعلي دحروج، مكتبة لبنان، ١٩٩٦م، ج ١، ص ٥٧٠.
- (١٣) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٥٦٧هـ)، الجامع لأحكام القرآن، دار الشعب، القاهرة، ج ١٠، ص ٧٠-٧١.
- (١٤) الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٤٥٣هـ)، الصحاح، دار العلم للملايين، ط ٤، ١٩٩٠م، ج ٢، ص ١٨٩، والجزري، ابن الأثير، أبو السعادات، المبارك بن محمد، (ت ٦٠٦هـ) النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، ١٩٧٩م، ج ٣، ص ٢٤٤، والزبيدي، محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج ٣، ص ٢٥٨.
- (١٥) ابن القيم، أبو عبد الله محمد (ت ٧٥١هـ) زاد المعاد في هدي خير العباد، دار الكتب العلمية، ج ٤، ص ١٤٢.
- (١٦) انظر الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، ج ٣٢، ص ٨٨، وابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ج ١٥، ص ٢٣٥، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٣٠٩.
- (١٧) انظر: الجوهري، الصحاح، ج ١، ص ٤٣٣٥٨، والزبيدي، تاج العروس، ج ٦، ص ٣٣٧. وأبو حبيب، سعدي، القاموس الفقهي، دار الفكر، ط ٢، دمشق، ١٤٠٨هـ، ج ١، ص ٦٠.
- (١٨) ابن القف، العمدة في الجراح، دار المعارف العثمانية، حيدر باد، ج ١، ص ٥٤.
- (١٩) لجنة النشر العلمي، الموسوعة الطبية الحديثة، وزارة التعليم العالي، القاهرة، ط ٢، ١٩٧٠، ج ٣، ص ٤٥٠.
- (٢٠) القرة داغي، علي محيي الدين، والمحمدي، علي يوسف، فقه القضايا الطبية المعاصرة، دار البشائر، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٦، ص ٥٣٠.
- (٢١) أخرجه أبو داود من حديث أبي الدرداء، كتاب الطب، باب الدواء والحث عليه ج ٤، ص ٧١٢ قال الشوكاني: في إسناده اسماعيل بن عياض وفيه مقال، لكن إذا حدث عن أهل الشام فهو ثقة. انظر: الشوكاني، نيل الأوطار ج ٩، ص ٣٩.
- (٢٢) الشربيني، محمد علي، (ت ٩٧٧هـ) مغني المحتاج، دار الفكر، بيروت، ج ٣، ص ٦٠.
- (٢٣) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين، (ت ٦٧٦هـ) روضة الطالبين، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٥هـ، ج ٧، ص ٧٢٥.
- (٢٤) أخرجه الترمذي في الجامع، كتاب الطب، باب الدواء والحث عليه، وقال عنه: حسن صحيح، رقم (٢٠٣٩)، وأبو داود، في السنن، كتاب الطب، باب الدواء والحث عليه رقم (٣٨٥٥)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الطب ج ١٣، ص ٤٢٦. وصححه الألباني في غاية المرام

- ج ١، ص ١٧٨، رقم (٢٩٢).
- (٢٥) ابن القيم، زاد المعاد، ج ٤، ص ١٥.
- (٢٦) وقد قال ﷺ في دية ما دون النفس: "وفي الأنف إذا أوعي جدعه مائة من الإبل وفي المأمومة ثلث النفس، وفي الجائفة مثلها، وفي العين خمسون، وفي الرجل خمسون، وفي كل أصبع مما هنالك عشر من الإبل، وفي السن خمس، وفي الموضحة خمس". أخرج أبو داود في سننه، كتاب الديات، باب الدية كم هي، برقم (٤٥٤٦). والترمذي في جامعه، كتاب الديات، باب الدية كم هي من الإبل، رقم (١٣٨٧)، والبيهقي في السنن والآثار، باب جماع الديات فيما دون النفس، رقم (٥١٤٠). وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة رقم (١٩٩٧) ج ٤، ص ٦٥٤. والجائفة: هي الطعنة التي تبلغ الجوف في البطن والدماغ. والمأمومة: هي الجرح العميق في الرأس وقريب من المخ.
- (٢٧) انظر قرار الجمع رقم (٧/٥/٦٨). دورة المؤتمر السابع بجدة (١٢-١٧ ذو القعدة ١٤١٢هـ). الموافق ٩-١٤ مايو ١٩٩٢م.
- (٢٨) ذكر المفسرون أن المراد بالتغيير هو التغيير الحسي، راجع في ذلك: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٥، ص ٢٨٢، والقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الشعب، ج ٥، ص ٣٨٩.
- وابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله، (ت ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ج ١، ص ٥٠٠، وابن حيان، محمد بن يوسف، (ت ٧٤٥هـ)، البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد وعلي معوض، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٣، ج ٣، ص ٣٦٩.
- (٢٩) انظر فقه هذه القاعدة: الزرقا، مصطفى، القواعد الفقهية، دار القلم، ط ٢، دمشق، ١٩٨٩، ص ٤٦٣.
- (٣٠) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٤، ص ١٩٩.
- (٣١) ابن القيم، زاد المعاد ج ٤، ص ١٣٩.
- (٣٢) قرار مجمع الفقه الإسلامي رقم ١٧٣ ج ١٨، ص ١٢، الدورة الثامنة عشرة، ماليزيا (٢٤-٢٩ جمادى الآخرة، ١٤٢٨هـ).
- (٣٣) انظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، دار ابن حزم، ط ١، ص ٣٠٧، والرازي، التفسير الكبير، المكتبة التوفيقية، ج ٣٢، ص ١١.
- (٣٤) الزحيلي، وهبة، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤٢٤هـ، ص ٦٩٣.
- (٣٥) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد (ت ٦٨١هـ)، فتح القدير، دار ابن الجوزي، ج ٣، ص ٣٠٥.
- (٣٦) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج ١٠، ص ٧٠-٧١ طبعة دار الشعب، القاهرة.

- (٣٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (ت ٧٧٤هـ) تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، ج ٣، ص ٤٠٥.
- (٣٨) الخالدي، عبد الفتاح صلاح، مع قصص السابقين في القرآن، دار القلم، دمشق، ١٤٠٩هـ، ج ١، ص ١٤٣.
- (٣٩) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيان، حديث رقم (٢٧٥).
- (٤٠) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب اللباس، باب في غسل الثوب (٤٠٦٣)، والنسائي في سننه، كتاب الزينة، باب الجلاجل (٥٢٢٤). وصححه ابن حبان برقم (٥٤١٧).
- (٤١) أخرجه مالك في الموطأ، طبعة دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ج ٢، ص ٩٤٩. قال الألباني: مرسل صحيح، انظر السلسلة الصحيحة ج ١، ص ٨٩٢.
- (٤٢) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الزينة رقم (٤١٦٣)، وصححه الألباني في الإرواء (١٥٣٢)، وفي السلسلة الصحيحة رقم (٥٠٠).
- (٤٣) أخرجه أبو داود في سننه كتاب الزينة رقم (٣٨٧٨)، وأحمد في مسنده (٢٢١٩) و(٣٤٢٦)، وصححه الحاكم في مستدركه (٧٣٧٨).
- (٤٤) المباركفوري، محمد بن عبد الرحمن، تحفة
- الأحوذى، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٤، ص ١٧٤.
- (٤٥) أخرجه أحمد في مسنده برقم (٥٦٢٠) وصححه أحمد شاكر في تحقيق سنن في اللباس ابن ماجه رقم (٣٥٥٨). كما صححه الألباني في السلسلة الصحيحة ج ١، ص ٦٨٧ رقم (٣٥٢). وفي صحيح الجامع الصغير ج ١، ص ٦٨٧.
- (٤٦) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز (٢٦٦٤).
- (٤٧) (فقد احتجم رسول الله ﷺ وهو صائم وقد احتجم وهو محرم). صحيح البخاري رقم (١٨٣٦). وقد بين أصحابه أنه احتجم لوجع في رأسه كما أنهم احتجموا وداؤوا بالحجامة. انظر صحيح مسلم حديث رقم (٢٢٠٥).
- (٤٨) فقد قرر مجمع الفقه الإسلامي المنعقد بدورته السابعة بجدة، ٩-١٤ مايو ١٩٩٣م: أن التداوي قد يكون واجباً إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه.
- (٤٩) يراجع في ذلك: النووي، شرح صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ٢، باب تغير الاسم القبيح إلى حسن ج ١٤، ص ١٢٠، والباقي، سليمان بن خلف، (ت ٤٧٤هـ) والمتقى شرح الموطأ، مصر دار السعادة باب ما يكره من الأسماء

- ج ٤، ص ٤٢١، والمباركفوري، التحفة، باب ما جاء في اشتراط الولاء، دار الكتب العلمية، بيروت ج ٤، ص ٣٩٠، والعظيم آبادي، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢، ١٤١٥ هـ، باب في تغيير الاسم القبيح ج ١٣، ص ٢٠١.
- (٥٠) أخرجه مالك في الموطأ، باب القضاء في المرفق (١٤٢٩)، وأحمد في المسند (٢٨٦٥). وصححه الألباني في الإرواء (٩٨٦)، ج ٣، ص ٤٠٨.
- (٥١) يراجع في ذلك: ابن نجيم، زين العابدين (ت ٩٧٠ هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب الإمام أبي حنيفة، تحقيق عبدالعزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ج ١، ص ١٩٦، والزرقاء شرح القواعد الفقهية، ص ١٧٩.
- (٥٢) المرجعين السابقين، ص ٨٩، و ص ٢٠٩.
- (٥٣) الزرقاء، شرح القواعد الفقهية، ص ٢٠٩.
- (٥٤) المرجع السابق.
- (٥٥) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١ هـ)، الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ص ١١٤، وانظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٠ م، ج ١، ص ٦٦، و ج ١، ص ١٠٩.
- (٥٦) أخرجه الحاكم في المستدرک برقم (٣٢٣٦) ج ٢، ص ٣٤٧. وحسنه الألباني في غاية المرام، ج ١، ص ١٤.
- (٥٧) الزبيدي، تاج العروس، مادة كيف، ج ٢٤، ص ٣٤٩.
- (٥٨) انظر: عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة ج ٣، ص ١٩٧٨.
- (٥٩) شبير، محمد عثمان، التكييف الفقهي للقضايا المعاصرة، عمان، دار النفائس، ص ١٢. وانظر: التهانوي، كشاف اصطلاح الفنون والعلوم، ج ٣، ص ١٢٥٥.
- (٦٠) ابن قدامة، روضة الناظر ج ١، ص ٥٩.
- (٦١) نظام الدين وعلماء من الهند، الفتاوى الهندية، دار الفكر، ١٩٩١ م، ج ٥، ص ٣٥٩.
- (٦٢) وقد أجاز الشيخ ابن باز رحمه الله استعمال المساحيق التجميلية للنساء ما لم تحدث ضرراً بالوجه. انظر مجموع فتاوى ابن باز ج ٦، ص ٤٩٧.
- (٦٣) سبق تخريجه.
- (٦٤) انظر: النووي، المجموع، طبعة دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧، ج ٣، ص ١٤٥، ونظام الدين، الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٣٥٩، والشربيني، مغني المحتاج ج ١، ص ١٩٢، والبجيرمي، سليمان بن عمر، حاشية البجيرمي على شرح منهج الطلاب، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا، ج ٢، ص ٢٤٦.
- (٦٥) الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن إسماعيل (ت ١٢٣١ هـ)، حاشية الطحاوي، دار إحياء العلوم، بيروت، ج ٤، ص ١٨٦.
- (٦٦) النووي، المجموع، دار الفكر، ١٩٩٧ م،

- ج ٣، ص ١٤٥، وانظر: المرديني، الجوهر النقي، ج ٧، ص ٢٩٤.
- (٦٧) ابن قدامة، أبو عبد الله محمد بن أحمد المقدسي، المغني، دار الفكر، بيروت، ج ٨، ص ١٤.
- (٦٨) البهوتي، منصور بن يونس (ت ١٠٥١هـ) شرح منتهى الإرادات، عالم الكتب، ١٩٩٦م، ج ٣، ص ٢٠٣.
- (٦٩) وتسمى: عملية تجديد البشرة وإزالة الندبات والوحمات، وهي تتم كيميائياً بـ TCA، ثم إعادة صقل البشرة بالليزر، ويحضر الجلد باستعمال برامج متكاملة تحتوي على الحمض الفيتاميني A والفيتاميني C والريتينول والفيتامين E الواقعي الشمسي الوسع الطيف. للاستزادة: يراجع الصواف، مازن، الجراحة التجميلية والجمال، منشورات دار علاء الدين، ط ١، دمشق، ٢٠٠٠م، ص ١٥، كما يراجع في ذلك التفسير الطبي للدكتور محمد بن عبدالله السواط - مؤتمر الفقه الإسلامي، قضايا طبية معاصرة ج ٤، ص ٣١١٦. والدكتور عبيد بن سليمان، موقع الجمعية السعودية لأمراض وجراحة الجلد: http://www.ssetds.org/arb/index.php?option=com_content@task135@ite
- (٧٠) خلدون محسن عبيدات، اختصاص جراحة التجميل ومعالجة القدم السكرية وترميم الحروق، إربد - الأردن، مقابلة
- خاصة بتاريخ: ٢٠/٦/٢٠١٥م.
- (٧١) النووي، شرح صحيح مسلم ج ١٤، ص ٢٨٩، بتصرف.
- (٧٢) ابن الجوزي، أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي (ت ٥٩٧هـ)، أحكام النساء، تحقيق: علي المحمدي، قطر، وزارة الأوقاف، ١٩٩٣م، ص ٣٣٨.
- (٧٣) العيني، أبو محمد، محمود بن أحمد (ت ٨٥٥هـ)، عمدة القاري، القاهرة، مطبعة مصطفى الحلوي، ط ١، ١٩٧٢م، كتاب: النكاح، باب: لا تطيع المرأة زوجها في معصية، ج ١٦، ص ٣٩٤.
- (٧٤) شير، أحكام جراحة التجميل ج ٢، ص ٥٦٠.
- (٧٥) والورس: نبات أصفر يصبغ به، كانت تستخدمه النساء. انظر: ابن الأثير الجوزي، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة (ورس)، ج ٥، ص ١٥١.
- (٧٦) والكلف: فهو شيء يعلو الوجه كالسمسم، لونه بين السواد والحمرة. (انظر: مصطفى، المعجم الوسيط، مادة (كلف)، ص ٧٩٥)
- (٧٧) أخرجه الترمذي في الجامع، كتاب: الطهارة، باب: ما جاء في كم تمكث النفساء، حديث رقم (١٣٩). وقال: حديث غريب. وقال الألباني في صحيح الترمذي: حديث حسن صحيح.

- (٧٨) العيني، عمدة القاري، كتاب: النكاح، باب: لا تطيع المرأة زوجها في معصية، ج ١٦، ص ٣٩٤.
- (٧٩) انظر: أخرجه أحمد في مسنده، حديث رقم (٢٦١٢٨)، قال الهيثمي في مجمع الزوائد ج ٥، ص ١٩٦: فيه من لم أعرفه، وانظر: الألباني، السلسلة الضعيفة، بيروت، دار الفكر، (٤٣١٠)، الشوكاني، نيل الأوطار ج ٦، ص ٢٤٤.
- (٨٠) المناوي، محمد عبدالرؤوف (ت ١٠٣١هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٤م، حديث رقم (٧٢٦٣)، ج ٥، ص ٣٤٥.
- (٨١) انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٢٤٤.
- (٨٢) يراجع في ذلك: البخاري، علاء الدين، (ت ٧٣٠هـ)، كشف الأسرار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٢٠٠٢م، ج ٣، ص ١٤٨، وابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١٩٩٩م، ج ٥، ص ٩٠.
- (٨٣) انظر: الشنقيطي، أحكام الجراحة التجميلية ص ١٨٦.
- (٨٤) هي النسيج الضامة المساعدة التي تعطي الجلد قوته، وهي مستخلصة من البقر تحقن بالبشرة وحول العينين بكميات قليلة. الصواف، الجراحة التجميلية، ص ٥١.
- (٨٥) وحقن البوتوكس مصنوعة من البكتيريا،
- تعمل على تحريك وتثبيط الأعصاب للعضلات (المرجع السابق).
- (٨٦) الجمل، سليمان، حاشية الجمل على المنهج للأنصاري، بيروت، دار الفكر، ج ٥، ص ٧٦.
- (٨٧) السلعة: هي خراج كهيئة الغدة يخرج بين الجلد واللحم، انظر: الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، ص ١٠٢.
- (٨٨) والثالول: هو درنه لحمية زائدة تتحوصل وتظهر في أماكن من الجسم، ويؤدي بروزها إلى عيب وشين، انظر: المرجع السابق.
- (٨٩) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣١٠، والنووي، روضة الطالبين، ج ٧، ص ٣٨٦، والرملي، شمس الدين محمد ابن أبي العباس (ت ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، دار الفكر، ١٩٨٤م، ج ٤، ص ٢٨٠، والأنصاري، زكريا، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، بيروت، ج ٢، ص ١٧٠.
- (٩٠) الشربيني، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣١٠.
- (٩١) الصواف، الجراحة التجميلية والجمال، ص ٦٠ وما بعدها.
- (٩٢) انظر: قاضي خان، الفتاوى، ج ٣، ص ٤٠٣.
- (٩٣) انظر: الدكتور صالح الفوزان، العمليات التجميلية. مؤتمر الفقه الإسلامي الثاني، جامعة الإمام، ص ٢٤٣٩.
- (٩٤) نظام الدين وجماعة من الهند، الفتاوى

- (١٠١) الحفناوي، محمد إبراهيم، فتاوى شرعية معاصرة، دار الحديث، القاهرة، ٢٠٠٩م، ص ٥٣٢. والفتوى على ذلك منقولة عن الشيخ ابن باز رحمه الله والشيخ ابن عثيمين رحمه الله، انظر فتاوى اللجنة الدائمة، (٢٥/٥٩). وموقع الإسلام وجواب (٨٢٢٣/٥).
- (١٠٢) النووي، روضة الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ٢، ص ٥٥١.
- (١٠٣) شبير، قضايا فقهية معاصرة ج ٢، ص ٥٨٠.
- (١٠٤) أخرجه أبو داود في سننه، باب ما جاء بربط الأسنان بالذهب (٤٢٣٤)، والترمذي في الجامع، ج ٤، ص ٢٤٠ وقال: حسن غريب.
- (١٠٥) انظر: الطحاوي، شرح معاني الآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ، ج ٤، ص ٢٥٧، والكاساني، بدائع الصنائع، دار الكتاب العربي، ١٩٨٢م، ج ٥، ص ١٣٢، والنووي، المجموع، ج ١، ص ٣١٧.
- (١٠٦) ناصر منصور عبيدات، اختصاص زراعة وتركيب الأسنان، إربد- الأردن، مقابلة خاصة بتاريخ: ١٥/٦/٢٠١٥م.
- (١٠٧) الطحاوي، مختصر الطحاوي، ص ٤٣٢.
- (١٠٨) أخرجه أبو نعيم الأصفهاني في الطب النبوي، باب حفظ الأسنان، حديث رقم (٣٢٧). والبزاز في مسنده حديث رقم
- الهندية في مذهب الإمام أبي حنيفة، دار الفكر، بيروت، ١٩٩١، ج ٥، ص ٣٥٦.
- (٩٥) وقد أفتت اللجنة الدائمة السعودية ج ٢٥، ص ٥٩، بجواز تجميل الصدر والأنف ما لم ينشأ عن ذلك مضرة تحقيقاً للمصلحة المنشودة.
- (٩٦) الشيخ عبدالعزيز الفوزان، العمليات التجميلية بين الشرع والطب، ورقة علمية قدمها- المديرية العامة للشؤون الصحية منطقة الرياض.
- (٩٧) ومن أيد ذلك وفق الشروط: الدكتور علي القره داغي، والدكتور علي المحمدي، والدكتور محمد شبير. انظر: فقه القضايا الطبية المعاصرة، ص ٥٤١، وقضايا فقهية معاصرة ج ٢، ص ٥٨٢ للمؤلفين المذكورين. والشيخ ابن عثيمين أجاز ذلك إن كان لإزالة العيب لا لزيادة التحسين، انظر فتاوى اللجنة الدائمة ج ٢٥، ص ٦٢.
- (٩٨) الحكومة: اسم لما يقدره الإمام في دية الجراحات التي ليس فيها دية معلومة. انظر: حاشية الطحاوي، ط ١، دار إحياء العلوم، ص ٢٣٨.
- (٩٩) انظر: ابن قدامة المغني ج ٩، ص ٦٣٩، والطحاوي، مختصر الطحاوي، ط ١، دار إحياء العلوم، بيروت، ١٩٨٦م، ص ٢٣٧.
- (١٠٠) ابن قدامة، المغني ج ٩، ص ٦٣٩.

- (٢١٨٥)، وصححه الهيئتي في مجمع الزوائد ج ٥، ص ١٥، وابن كثير في جامع المسانيد (٦٦٣٠).
- (١٠٩) انظر: الزيلعي، نصب الراية، ج ٤، ص ٢٣٧.
- (١١٠) انظر: البهوتي، كشف القناع، ج ١، ص ٨١، وابن القيم، تحفة المودود، تحقيق عبد القادر الارنؤوط، دار البيان، دمشق، ص ٢٠٩، ونظام الدين، الفتاوى الهندية ج ٥، ص ٣٥٧، والزرکشي، شرح الزركشي على مختصر الخرق، تحقيق عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٢م، باب صلاة العيدين، ج ١، ص ٢٩٠.
- (١١١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب العيدين، باب الخطبة بعد العيد، (٩٨٠) و(٩٦٤)، واللفظ له. ومسلم في صحيحه، كتاب العيدين، باب ترك الصلاة قبل العيد (٨٨٤).
- (١١٢) أخرجه البخاري واللفظ له، باب صلاة العيدين، (٩٦٤).
- (١١٣) والبك هو القطع، وبته بمعنى قطعه (فليبتكن آذان الأنعام) وهي في البحيرة إذا أنجبت خمسة أبطن، وكان آخرها ذكراً شقوا أذنهما ولم ينتفعوا بها. انظر: العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ٢٣، ص ٣٩.
- (١١٤) انظر: ابن القيم، تحفة المودود، ص ٢٠٩.
- (١١٥) انظر: المرجع السابق، ونظام الدين، الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٣٥٧.
- (١١٦) د. محمد رسلان، اختصاص جراحة تجميل، لبنان، حلقة تلفزيونية على قناة المرأة العربية، الجمعة ٢٠/٩/٢٠١٤م.
- (١١٧) الحفناوي، فتاوى شرعية معاصرة، ص ٥٣٣.
- (١١٨) انظر: النووي، المجموع، ج ٣، ص ١٤١، وشرح صحيح مسلم ج ٧، ص ٢٣٦، وابن قدامة، المغني: ج ١، ص ١٠٧، والمرديني، الجوهر النقي ج ٧، ص ٢٩٤، وعبد اللطيف عبدالحق، مختصر القنديل في فقه الدليل، ٢٠٠٥م، ج ١، ص ١٨. والماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م، ج ٢، ص ٢٥٧.
- (١١٩) والواصلة هي التي تصل شعر المرأة بشعر امرأة أخرى لتكثر به شعر المرأة، والمستوصلة: هي التي تستدعي أن يفعل بها ذلك، ويقال لها موصولة (انظر: الشوكاني، نيل الأوطار ج ٦، ص ٢٤٤).
- (١٢٠) المارديني، الجوهر النقي ج ٧، ص ٢٩٤.
- (١٢١) ابن قدامة، المغني ج ١، ص ١٠٧.
- (١٢٢) النووي، شرح صحيح مسلم ج ٧، ص ٢٣٦، والمجموع، ج ٣، ص ١٤٥.
- (١٢٣) ابن نجيم، البحر الرائق، دار المعرفة، بيروت، ج ٨، ص ٢٣٣.
- (١٢٤) السرطاوي، محمود، قضايا طبية معاصرة في ميزان الشريعة، دار الفكر، ط ١، بيت،

٢٠٠٧، ص ١٠.

(١٢٥) انظر: ابن عثيمين، فتاوى البلد الحرام ص ١١٨٥. وقال الشيخ عطية صقر في فتاوى دار الإفتاء المصرية (مايو ١٩٩٧م): قال المحققون كابن الجوزي وغيره: أن زرع الشعر إذا كان يدوم كالشعر العادي فلا غش فيه ولا خداع، أما إذا كان ينبت مؤقتاً لمدة ثم يختفي فهو كالباروكة إن قصد به التدليس والغش عندما يريد الزواج مثلاً، أو قصد به فتنة الجنس الآخر فهو حرام. أما إذا لم يقصد شيئاً من ذلك فلا حرمة فيه.

(١٢٦) انظر: الماوردي، الحاوي الكبير في فقه الشافعي، ج ٢، ص ٢٥٧، والمجموع للنووي ج ٣، ص ١٤٦، وفتح القدير لابن همام، ج ٦، ص ٤٢٦.

(١٢٧) الطحاوي، حاشية الطحاوي، ج ٤، ص ١٨٦.

(١٢٨) الدكتور كال الحسيني، مقال بعنوان إزالة الشعر بالضوء والليزر، الموقع الرسمي للجمعية السعودية لأمراض وجراحة الجلد www.ssdds.org.com.

(١٢٩) الشربيني، مغني المحتاج، ج ١، ص ١٩١، والنووي، المجموع، ج ١، ص ٢٩٠.

(١٣٠) الطحاوي، حاشية الطحاوي، ج ١، ص ٣٤٢.

(١٣١) انظر: النووي، المجموع، ج ٣، ص ١٤١،

ابن قدامة، المغني ج ١، ص ١٠٧، الماوردي، الحاوي في فقه الشافعي، ج ٢، ص ٢٥٧. وقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى حرمتها قياساً على وصل الشعر المحرم، (انظر: فتاوى اللجنة الدائمة، ج ٥، ص ١٩١).

(١٣٢) البهوتي، كشف القناع، عالم الكتب، ج ٣، ص ٢٠٣، ابن مفلح (ت ٦٧٢هـ) الفروع، دار الفكر، ١٤١٨هـ، ج ٥، ص ٤٢٣. ينظر: الدكتور الحجي، شبكة الفتاوى الشرعية، فتوى رقم (٣٠٩٣٧). بينما ذهب أعضاء اللجنة الدائمة للإفتاء إلى تحريمها قياساً على الوصل، (انظر فتاوى اللجنة الدائمة، ج ٥، ص ١٩٢).

(١٣٣) الدكتور عادل الجندي، مقال في جريدة الرياض، العدد (١٣١١٧)، بتاريخ ١٤٢٥/٤/١هـ.

(١٣٤) انظر: ابن عثيمين، فتاوى المرأة المسلمة ج ٢، ص ٥٣٦. وفتاوى اللجنة الدائمة، ج ٣، ص ٨٧٧-٨٧٩.

(١٣٥) ابن نجيم، البحر الرائق ج ٨، ص ٢٣٣. (١٣٦) النووي، المجموع، ج ١، ص ٢٩٠، وقره داغي وعلي المحمدي، فقه القضايا الطبية المعاصرة، ص ٥٣٥.

(١٣٧) النووي، المجموع، ج ١، ص ٢٩٠.

(١٣٨) الطحاوي، الحاشية، ج ١، ص ٣٤٢.

(١٣٩) حيث استدلل المانعون مطلقاً بحديث:

(١٤٢) النووي، روضة الطالبين، ج ١، ص ٢٧٦.
 (١٤٣) المارديني، الجوهر النقي، ج ٧، ص ٢٩٤.
 (١٤٤) نظام الدين، الفتاوى الهندية، ج ٥، ص ٣٥٩.

(١٤٥) أخرجه ابن ماجه في السنن، باب الخضاب بالسواد ج ٢، ص ١١٩٧، حديث رقم (٣٦٢٥)، وصححه المحقق. وانظر: موطأ مالك، رواية محمد بن الحسن، تحقيق تق الدين الندوي، دار القلم، دمشق، ط ١، ١٩٩١م (٣٦٢٥)، وقال الألباني: ضعيف. (انظر: ضعيف الجامع، ط ٢، المكتب الإسلامي، رقم (١٣٧٥). وصححه ابن كثير في جامع المسانيد والسنن (٥٣٧٠)، قال المحقق د. عبد الملك الدهيش ج ٤، ص ٩٣: إسناده حسن وعقب محقق السنن على الخبر فقال: هذا الحديث معارض لحديث النهي عن السود وهو أقوى إسناداً والنهي يقدم على المعارضة. وانظر مصباح الزجاجة لشهاب الدين البوصيري، حديث (٤٦٢١)، ج ٤، ص ٩٣.

(١٤٦) المباركفوري، تحفة الأحوذى ج ٥، ص ٤٣٩. والعيني، عمدة القاري ج ٢٢، ص ٥١.

(١٤٧) السرطاوي، قضايا طبية معاصرة ص ١٤.
 (١٤٨) النووي، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية، القاهرة ج ١٤، ص ٨٠.
 (١٤٩) السرطاوي، قضايا طبية معاصرة ص ١٤.

”يكون قوم يخضبون في آخر الزمان بالسواد، كحواصل الحمام، لا يرمحون رائحة الجنة“ أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الترجل، باب ما جاء في خضاب السواد، حديث رقم (٤١٩٤)، لكن في إسناده عبد الكريم ولم ينسبه أبو داود ولا يحتاج مجديته فضعف الحديث بسببه، انظر: عون المعبود ج ١١، ص ٢٦٦، وانظر: تحفة الأحوذى ج ٥، ص ٤٣٤، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح رقم (٤٤٥٢)، وفي صحيح الجامع الصغير (٨١٥٣). وقال المالكية والحنابلة بكراهة الخضاب بالسواد ما لم يكن لغرض شرعي كإرهاب العدو بدليل حديث أبي قحافة عام الفتح: أذهبوا به إلى بعض نسائه فلتغيره وجنبوه السواد. أخرجه ابن ماجه في السنن، مطبعة عيسى الحلبي، ١٣٧٣هـ، ج ٢، ص ١١٩٧، وأحمد في المسند رقم (١٤٤٥٥)، وأبو داود رقم (٤٢٠٤). وفيه عاصم بن سليمان وهو متروك الحديث كما قال ابن القيسراني في ذخيرة الحفاظ حديث رقم (٢٦١٨)، ج ٢، ص ١٢٢٣، وانظر: شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية- القاهرة ج ١٤، ص ٨٠.

(١٤٠) المباركفوري، تحفة الأحوذى، مطبعة الفجالة الجديدة، مصر، ج ٥، ص ٤٣٦.
 (١٤١) النووي، المجموع، ج ٣، ص ١٤٠، طبعة دار الفكر.

- (١٥٠) للاستزادة، يراجع في ذلك: البخاري، كشف الأسرار للبخاري (ت ٧٣٠هـ)، دار الكتب العلمية، ط ١، بيروت، ٢٠٠٢، ج ٣، ص ١٤٨، المسودة لآل تيمية، أبو البركات عبد السلام (ت ٦٥٢هـ) وولده وحفيده، المسودة، تحقيق د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار ابن حزم، ط ١، بيروت، ٢٠٠١م، ج ١، ص ٦٠٨، وابن عقيل، الواضح في أصول، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط ١، بيروت، ١٩٩٩م، ج ٥، ص ٩٠. والعطار، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، دار الكتب العلمية، بيروت ج ٢، ص ٤١٣.
- (١٥١) انظر: ابن القيم، تحفة المولود، ص ٢٠٩. والعيني، عمدة القاري ج ٢٣، ص ٣٩.
- (١٥٢) السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الفتح الكبير في ضم الزيادة إلى الجامع، دار الفكر، ط ١، بيروت، ٢٠٠٢م، حديث رقم (٥٩٩٦)، ج ٢، ص ٨٠.
- (١٥٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة حديث رقم (٢٥٩)، الهيثمي، نور الدين علي بن محمد (ت ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٢هـ، ج ٢، ص ٦٩.
- (١٥٤) أخرجه أحمد في المسند حديث رقم (٥١١٥)، قال المحقق الأرناؤوط: فيه
- علي بن غراب وقد وثقه غير واحد وضعفه بعضهم، وبقيّة رجاله ثقات.
- (١٥٥) أخرجه أبو داود في السنن، باب في لبس الشهرة، حديث (٤٠٣٣)، وأخرجه أحمد في مسنده (٣٧١٨)، وصححه الأرناؤوط، وحسنه الترمذي. انظر: التلخيص الحبير ج ١، ص ٤١٤، وقال الزيلعي: ابن ثوبان ضعيف. انظر: نصب الراية، ج ٤، ص ٤٠٣، طبعة دار الحديث، مصر).
- (١٥٦) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب إخراج المشبهين بالنساء من البيوت، رقم (٥٨٨٥). وفي المحاررين، باب نفي أهل المعاصي والمختئين رقم (٦٨٣٤).
- (١٥٧) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، كتاب وصل الشعر حديث رقم (٥٩٣٥).
- (١٥٨) انظر: فقه هذه القاعدة عند السيوطي في الأشباه والنظائر ص ١٧٦، وابن نجيم الأشباه والنظائر ص ٩٦، وانظر تطبيقاتها عند الزركشي، محمد بن بهادر، (ت ٧٩٤هـ)، في المتثور في القواعد، الكويت، وزارة الأوقاف، ط ٢، ١٩٨٥م، ج ٢، ص ٣٢١.
- (١٥٩) الفيروز أبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص ٢٦٦؛ وأبو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر، دمشق، ج ١، ص ٣٨٠.

- (١٦٠) أبو حبيب، القاموس الفقهي، ج١، ص٣٨٠.
- (١٦١) انظر: الماوردي، الحاوي، ج٢، ص٢٥٧، والشربيني، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع للشربيني، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ، ج١، ص١٥١، وابن قاسم الحنبلي، عبدالرحمن بن محمد، (ت ١٣٩٧هـ)، حاشية الروض المربع، ج١، ص١٦٢، والأنصاري، أسنى المطالب ج١، ص١٧٢.
- (١٦٢) وعدّ الحنفية الوشم بالنجس حرام وفي الطاهر هو كالصبيغ، وقيل: هو كالخضاب أو الصبيغ بالمتنجس. انظر: الطحاوي، حاشية الطحاوي ج١، ص٢٤١، وابن عابدين، حاشية رد المحتار ج١، ص٣٥٦.
- (١٦٣) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التفسير (٥٩) سورة الحشر، باب وما آتاكم الرسول فخذوه، برقم (٥٩٣٩)، ومسلم في صحيحه برقم (٢١٢٥).
- (١٦٤) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الترجل، باب في صلة الشعر حديث رقم (٤١٧٠)، وحسن الحافظ ابن حجر في فتح الباري، ج١٠، ص٣٥٦.
- (١٦٥) السرطاوي، قضايا طبية معاصرة، ص١٥.
- (١٦٦) انظر: النووي، روضة الطالبين، ج١، ص٣٨١، والشربيني، مغني المحتاج، ج١، ص١٩١، وابن قاسم، حاشية الروض المربع، ج١، ص١٦٢، والأنصاري، أسنى المطالب لأنصاري ج١، ص١٧٢.
- (١٦٧) الطحاوي، حاشية الطحاوي ج١، ص٣٥٦.
- (١٦٨) يراجع في ذلك: النووي، المجموع ج٣، ص١٤٦، والشوكانبي، نيل الأوطار، الدار المحمدية، ج٦، ص٢٤٤.
- (١٦٩) سبق تخريجه.
- (١٧٠) أخرجه مسلم في صحيحه، انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبدالباقي، ج٣، ص٤٤، رقم (٢١٢٥).
- (١٧١) ابن مفلح، محمد المقدسي (ت ٧٦٢هـ)، الفروع، تحقيق حازم القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ، ج٢، ص٣٥٣، والغزالي، أبو حامد، الوسيط في المذهب، تحقيق أحمد محمود إبراهيم دار السلام، ١٤١٧هـ، القاهرة، ج٣، ص١٤٦، والنووي، المجموع، ج٣، ص١٤٦، طبعة دار الفكر.
- (١٧٢) وقد ذهب الحنفية وبعض الحنابلة إلى تحريم الوصل مطلقاً سواء كان بشعر آدمي أو بشعر طاهر كالصوف والحرير والوبر. انظر: حاشية الطحاوي، دار المعرفة، بيروت ١٩٧٥ م، ج٤، ص١٨٦.

(١٧٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث رقم (٢١٢٣)، أخرجه أبو داود في السنن، رقم (٤١٧٠)، طبعة دار الفكر، ج ٢، ص ٤٧٧. قال شعيب الأرناؤوط في تحقيق المسند (٢٦١٢٨): صحيح دون قولها كان رسول الله يلعن القاشرة والمقشورة.

(١٧٤) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب وصل الشعر، رقم (٥٩٣٧)، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث رقم (٢١٢٢)، والشافعي في مسنده، باب ما خرج من كتاب الوضوء، دار الكتب العلمية، بيروت، ج ١، ص ٢٢.

(١٧٥) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب وصل الشعر، رقم (٥٩٣٨)، والترمذي في الجامع، مطبوع مع شرح الأحوذى، ط ٣، دار الفكر، ١٩٧٩م، ج ٨، ص ٦٥.

(١٧٦) ابن حجر، فتح الباري ج ١٠، ص ٣٩٠.

(١٧٧) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٤، ص ١٠٣.

(١٧٨) سبق تخريجه.

(١٧٩) الشربيني، مغني المحتاج ج ١، ص ٢٩١.

(١٨٠) انظر: المرداوي، الإنصاف في معرفة

الراجح من الخلاف على مذهب الإمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج ١، ص ١٢٣، وابن مفلح، الفروع، ج ١، ص ١٠٢. وابن قدامة، المغني لابن قدامة، ج ١، ص ١٠٥، والبهوتي، كشف القناع، تحقيق هلال مصيلحي، دار الفكر، ١٤٠٢هـ، ج ١، ص ٧٧، والشربيني، مغني المحتاج، ج ١، ص ٢٩١، والطحاوي، حاشية الطحاوي، ج ٥، ص ٣٥٩. المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ١٤١٨هـ.

(١٨١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الترجل، باب نفث الشيب رقم (٤٢٠٢)، وأحمد في المسند رقم (٦٩٦٢)، وصححه الأرناؤوط، والترمذي في الجامع، كتاب الأدب، باب النهي عن نفث الشيب رقم (٢٨٢٢)، وقال: حديث حسن.

(١٨٢) الطحاوي، حاشية الطحاوي، طبعة الأميرية ببولاق، ج ٥، ص ٣٥٩.

(١٨٣) ابن جزي، القوانين الفقهية، ص ٣٨٣.

(١٨٤) العيني، عمدة القارئ، ج ٢٢، ص ٥١.

(١٨٥) انظر: شير، أحكام جراحة التجميل، ج ٢، ص ٥٨١. والفوزان، العمليات التجميلية بين الشرع والطب (ورقة علمية)، والشنقيطي، أحكام الجراحة الطبية، ص ١٩٥.

(١٨٦) انظر: الفوزان، العمليات التجميلية، ص ٢٤٣٩.

منهج الإمام القدوري في مختصره المشهور

د. صلاح محمد سالم أبو الحاج*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٥/٣/٣٠ تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦/٢/٢

ملخص

تناول هذا البحث أبرز متون الفقه الحنفي، المسمى بـ«مختصر القدوري»، فهو الأساس لعامة متون الحنفية، حيث اعتنى به العلماء تدريجاً وشرحاً ونظماً وترجمة في عامة البلاد الإسلامية، وكثرت الشروح عليه، ونظمت مسائله شعراً، وُترجم إلى لغات عديدة، فاحتاج إلى بيان منهج القدوري في التأليف والترجيح، حتى يتسنى للباحثين والدارسين الاستفادة منه، فبدأت الدراسة ببيان أهمية «مختصر القدوري»، ثم بيان المنهج الذي سلكه القدوري في عرض المسائل الفقهية في المبحث الأول: من سهولة وإيجاز وتكرار واستدلال وتقدير وإيهام في بعض عباراته وتقرير لأصل المذهب وتسهيل في التعبير، وبيان منهجه في الترجيح في المبحث الثاني من التزام ظاهر الرواية، ومخالفة رسم المفتي، والترجيح بأصول البناء، وذكره لأقوال غير أبي حنيفة رحمته الله، وعدم تقديم القول الراجح، والتفريع على قول يدل على ترجيحه.

Abstract

This research highlights the sayings of the Prophet, may peace be upon him, after the most prominent chain of narrators in the Hanafi jurisprudence, named the "Mukhtasar al- Koddouri", which was one of the interests of scholars in Islamic countries at large. Many explanations and translations were offered, therefore, the "Mukhtasar al- Koddouri" required examination in order to allow other researchers to benefit from it. The research offers two sections, the first deals with its brevity, repetition, and estimation, while the second deals with the commitment in the narratives' chain, and the preference of its constructive principles.

* أستاذ مشارك، كلية الفقه الحنفي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام
على سيد المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله
وصحبه أجمعين، ومن اتبعهم بإحسان إلى يوم
الدّين؛ وبعد:

فإنّ «مختصر القدوريّ» يعدّ من أشهر
التون الفقهية على الإطلاق؛ إذ إنّهُ يعتبر
جزءاً من المناهج الدّراسية في عامّة البلاد التي
تعتمد في دراستها المذهب الحنفي، فهو جزءٌ
من المنهج النظامي المعتمد في عامة مدارس
وجامعات الهند وباكستان وبنغلادش، وكان
مقرراً ضمن منهاج الأزهر، ويدرسه الطلاب
في المدارس الدينية في العراق، وشائعة دراسته
في الشام ولبنان وتركيا ودول أواسط آسيا
والصّين ودول أوروبا وأمريكا عند الجاليات
الإسلامية في مدارسهم ومراكزهم الإسلامية،
لا سيما مع شرحه للباب، فلا يخلو منه
منهاج معتبر يسلك مسلك الحنفية.

فمئات الآلاف من الطلاب يدرسونه
في عامّة القارات، وفي فهمه ومعرفة منهجه في
عرض المسائل وكيفية التّرجيح فيه نوع خفاء.

أهمية البحث:

وتظهر أهمية البحث من أهمية
الكتاب محلّ الدراسة، ومساهمته في تقديم
معلومات جديدة يحتاج لها الباحثون

والدارسون للكتاب، وهذا ما تسعى
الدراسة إلى تحقيقه، ببيان منهج الكتاب
وكيفية الاستفادة منه والتعامل معه.

مشكلة البحث:

تكمن في الإجابة عن سؤالين يدور
النقاش في الدراسة عليهما، وهما:
١. ما هو المنهج الذي اتبعه القدوري في
«مختصره» المشهور أثناء عرضه للمسائل؟
٢. ما هو المنهج الذي اتبعه في الترجيح بين
المسائل الفقهية؟

الدراسات السابقة:

رغم التتبع الشديد لم يتسن للباحث
الوقوف على دراسة خاصة تعني ببيان
منهج القدوريّ، سواء في التّأليف أو في
الترجيح، إلا ما يذكر عموماً في الكتب من
سهولة عبارته وإيجاز ألفاظه وحسن اختياره
للمسائل التي يحتاجها الناس، كما سيأتي.

المنهج المتبع في الدراسة:

هو المنهج الاستقرائي لمسائل القدوريّ،
وتم المنهج التحليلي والاستنباطي في بيان
المنهج الذي سلكه في التّأليف والترجيح،
وهذا ما يميز هذه الدراسة أنّها ليست وصفية
عامة، حيث تقوم باستخدام المنهج التطبيقي
من خلال التمثيل لكل ما يتمّ استخراجه من

مناهج للقدوري على مسائله ومناقشتها على حسب ما يقتضيه المقام، فهي دراسة استقرائية تحليلية تطبيقية.

وتحقيقاً للمقصود، فقد تمّ تقسيم البحث إلى تمهيد ومبحثين:

التمهيد: في بيان أهمية «مختصر القدوري».

المبحث الأول: منهج القدوري في التأليف.

المبحث الثاني: منهج القدوري في الترجيح.

راجياً من الله تعالى السداد والتوفيق.

تمهيد: في بيان مكانة «مختصر القدوري»:

والقدوري هو أحمد بن محمد بن أحمد البغداديّ، أبو الحسين، نسبة إلى قرية من قرى بغداد، يقال: لها قُدُورة، وقيل: نسبة إلى بيع القُدُور، قال السَّمْعَانِيّ: انتهت إليه رئاسة أصحاب أبي حنيفة بالعراق، وعزّز عندهم قدره وارتفع جاهه، وكان حسن العبارة في النظر، مديماً لتلاوة القرآن. من مؤلفاته: «شرح مختصر الكرخي»، و«التجريد»، و«التقريب» (٣٦٢-٤٢٨هـ)^(١).

وتظهر في مكانته الآتية:

أولاً: يُعدُّ متن القدوريّ الأساس المتين لما لحقه من كتب المذهب:

فهو أشبه بأن يكون الأم لمتون الفقه الحنفي، فهي مستندة ومبينة عليه، ويظهر ذلك فيما يلي:

١. «تحفة الفقهاء»: لمحمد بن أحمد السمرقندي، علاء الدين، (ت ٥٣٧هـ)، ضمنه مختصر القدوريّ مع زيادات واستدلالات^(٢).

٢. «بداية المبتدي»: لعلي بن أبي بكر المرغيناني، جمع بين: «مختصر القدوري»، و«الجامع الصغير»، وشرحه بـ«كفاية المنتهي» ثم اختصرها في «الهداية» (ت ٥٩٣هـ)^(٣).

٣. «مجمع البحرين وملتقى النيرين»: لابن الساعاتي، (ت بعد ٦٨٢هـ)، جمع فيه بين مختصر القدوري ومنظومة النسفي مع زوائد، ورتبه فأحسن، وأبدع في اختصاره^(٤).

٤. «الوافي»: للنسفي، (ت ٧١٠هـ)، وهو متن جمع فيه بين «مختصر القدوري» و«الجامعين الكبير» و«الصغير» و«الزيادات» للشيباني، وأضاف إليها «منظومة النسفي»، وواقعات أخرى^(٥).

٥. «ملتقى الأبحر»، لإبراهيم الحلبي: قال ابن الحنبلي: «جمع فيه بين القدوريّ والمختار والكنز والوقاية، مع فوائد أخرى»، (٩٥٦هـ)^(٦).

ثانياً: شُرح في مئات الشروح من قبل أكابر علماء المذهب:

فجمعت عليه في عجالة من «الأعلام» للزركلي، و«معجم المؤلفين»، و«كشف الظنون»، و«الفهرس الشامل»، و«خزانة

التراث»، و«مقدمة الباب»، و«نزهة النظر» أكثر من مئة شرح، أقتصر على ذكر بعضها خشية الإطالة:

١. «ملتبس الإخوان ومُبْتَغى الأحاب والخَلَّان شرح مختصر القدوري»: لعبد الرب بن منصور بن إسماعيل بن إبراهيم الغزنوي، أبي المعالي، (ت نحو ٥٠٠هـ)^(٧).

٢. «اللباب شرح الكتاب»: للمطهر بن الحسين بن سعد بن علي ابن بNDAR اليزدي، أبي سعيد، جمال الدين، ويعرف بشيخ الإسلام، (ت بعد ٥٥٩هـ)^(٨).

٣. «زاد الفقهاء شرح القدوري»: لمحمد بن أحمد الأسبيجاني، بهاء الدين، أبي المعالي، (ت ٥٩١هـ)^(٩)، يحقق في جامعة العلوم الإسلامية في الأردن.

ثالثاً: نُظِمَت مسائله شعراً مرَّات عديدة، ومنها:

٣. نظم لمختصر القدوري: لأبي بكر بن علي العاملي الحنفي، سراج الدين، (ت ٧٦٩هـ)^(١٠).

٤. نظم لمختصر القدوري: لإسحاق بن محمد البخشي الحلبي الخلوتي، (ت ١١٤٠هـ)^(١١).

رابعاً: الثناء على مكانته ورفعته من قِبَل الكثيرين، ومنها:

وقال الزَّاهِدِيّ: «وهو أعظم دواوين

الفقه بركةً وخطراً، وأرفعها شأنًا وقدرًا، وأدورها في أندية الفضلاء والمدارس، وأيمُنْها للمدرِّس والدارس»^(١٢).

وقال عمر بن دَانْشَمَنْد: «إنَّ كتاب القدوري قد تَبَاهَجَ به الطالبون، وتفاخَرَ به الراغبون، حتى صار عمدةً بينهم، وفخرةً في مجالسهم، فلم يزالوا مشغولين به في كل زمان، ويتدارسونه في كل مكان، وذلك لكونه أجمل كتاب في الإيجاز، وأشمله على مختار الفتوى»^(١٣).

خامساً: تُرْجِمَ إلى لغات عديدة، ومن تراجمه:

١. ترجمة لمختصر القدوري للفارسية: لحسن بن أبي القاسم (ت ٩٨٥هـ).

٢. ترجمة لمختصر القدوري للتركية: لإسماعيل مفيد أفندي (ت قبل ١٢٤٨هـ).

٣. ترجمة وشرح كتاب الجهاد من مختصر القدوري للألمانية: لروز غولر، طبع في لايبسك سنة ١٨٢٥م.

٤. ترجمة لكتاب النكاح من مختصر القدوري للألمانية: لهلمسد رفر، طبع في فرانكفورت سنة ١٨٣٢هـ)^(١٤).

٥. ترجمة مختصر القدوري للإنجليزية: لإسماعيل إبراهيم، طبع في بريطانيا^(١٥).

وبعد أن وقفنا على المكانة الكبيرة

لمختصر القدوري، يظهر لنا جلياً مدى الحاجة للوقوف على منهج القدوري فيه، حتى يتسنى للمستفيدين الانتفاع به، وهذا ما نعرضه في المبحثين الآتيين.

المبحث الأول: منهج القدوري في التأليف:

نسعى في النقاط الآتية للوقوف على أبرز ملامح منهج القدوري في «مختصره» المشهور، وهي على النحو الآتي:

الأول: جمعه لأهم المسائل في جميع الأبواب:

رغم صغر هذا المختصر إلا أنه اشتمل على مسائل أمهات الأبواب التي يحتاجها العالم والدارس والقاضي والعامي، ولعل اختياره لهذه المسائل دون غيرها من أبرز أسبابه قبوله وشهرته، قال الرازي: «ألف مختصراً برز في تصنيفه، وجود في ترتيبه وترصيفه، وأغنى به مع وجازة لفظه، وجزالة المعنى، مع كثرة المسائل، والإيحاء إلى الدلائل، حيث لا غنية للمبتدي عن دراسته وقراءته، ولا مندوحة للمنتهي عن مراجعته ومطالعة...»^(١٦).

الثاني: سهولة عبارته مع الإيجاز:

لم يبلغ القدوري مبلغ المتون المتأخرة في الإيجاز وشدة الاختصار وكثرة المسائل، إلا أنه تميّز عنها بسلاسة عبارته وسهولتها مع ما فيها من الإيجاز، قال المرغيناني:

«أجلّ كتاب في أحسن إيجاز وإعجاب»^(١٧).

الثالث: تكرار بعض المسائل أحياناً:

ليس من عادة أصحاب المتون التكرار في المسائل الفقهية، ويُعدّ عيباً في التأليف، لكن يعتذر في هذا عن القدوري أن «مختصره» أول مختصر في طبقة المجتهدين في المذهب، ويعتبر بمثابة الأم لما بعده من المتون، ولم يكن منهج المتون اتضح في التأليف في عصره بإيجاز الكلام وعدم التكرار، وإلما ظهرت هذه الفكرة جلية في القرون التي بعده.

وأكثر ما يفعله مما يعدّ من التكرار هو بيان المحترزات لما ذكره، فمثلاً بعدما قال القدوري^(١٨): «الزكاة واجبة على الحرّ المسلم العاقل البالغ...»، ثم شرح كلامه فقال: «وليس على صبي، ولا مجنون زكاة، ولا على مكاتب»، فاعتبر هذا تكراراً.

وأما المسائل التي كررها حقيقة بحيث أعادها مرة أخرى، فهي نادرة جداً، ومنها: التقدير في حبس المفلس، ذكره في كتاب الحجر^(١٩) وفي كتاب القضاء^(٢٠)، قال: « وإذا حبسه القاضي شهرين أو ثلاثة... ».

الرابع: التقدير في مسائل التفويض في ظاهر الرواية:

معلوم أن مذهب أبي حنيفة رحمته الله

التفويض للعامي والقاضي في العديد من المسائل فيما يحتاج إلى تقدير، حتى كان الاجتهاد عنده نوعان: اجتهاد المجتهد المطلق في الشريعة، واجتهاد العامي فيما يتعلق بالتقدير: كمقدار النجاسة المعفوة في الثوب إن أصابته نجاسة مخففة، أو البئر إن سقطت فيه نجاسة جامدة.

ومن منهج القدوري أنه يقدر فيما يتعلق بالتفويض، ومن ذلك:

١. قدر في مسألة المفقود مئة وعشرين سنة، قال القدوري^(٢١): «إذا تم له مئة وعشرون سنة من يوم ولد حُكِمَ بموته، واعتدت امرأته، وقُسم ماله بين ورثته الموجودين في ذلك الوقت».

وظاهر الرواية عن أبي حنيفة رحمته الله: أنه مقدرٌ بموت الأقران، وحقَّق ابنُ عابدين^(٢٢) «بأنه لا مخالفة بين قولِ التَّقديرِ وبين ظاهرِ الرواية، بل هو تفسيرٌ لظاهرِ الرواية، وهو موت الأقران، لكن اختلفوا: فمنهم من اعتبرَ أطول ما يعيشُ إليه الأقرانُ غالباً، ثم اختلفوا فيه هل هو تسعون أو مئة أو مئة وعشرون، ومنهم وهم المتأخرون اعتبروا الغالبَ من الأعمار: أي أكثر ما يعيشُ إليه الأقرانُ غالباً لا أطوله، فقدروه بستين؛ لأنَّ من يعيشُ فوقها نادر، والحكم للغالب»^(٢٣).

وهذا تفسير من القدوري لظاهر الرواية؛ لأنَّ الظاهر أن لا يعيش أكثر من ذلك، فيترتب عند ذلك أحكام الموت.

٢. قدر حبس المفلس بشهرين أو ثلاثة، قال القدوري^(٢٤): «فيحبسه شهرين أو ثلاثة، ثم يسأل عنه، فإن لم يظهر له مالٌ خلَّى سبيله».

وظاهر الرواية: التقدير مفوض إلى رأي القاضي؛ لاختلاف أحوال الناس فيه، فمن الناس من يضجره الحبس القليل، ومنهم من لا يضجره الكثير، ففوض ذلك إلى رأي الحاكم، وصحَّحه صاحب «الهداية» و«الاختيار» و«الجواهر» و«المحيط» والإسبيجابي وقاضي خان وغيرهم^(٢٥).

٣. قدر أقل الجلد في التعزير بثلاث جلدات، قال القدوري^(٢٦): «والتعزير: أكثره تسعة وثلاثون سوطاً، وأقله ثلاث جلدات».

وظاهر الرواية: أنه مفوض لرأي القاضي، فكأنَّ القدوري يرى أنَّ ما دون الثلاث لا يقع به الزجر، وليس كذلك، بل يختلف ذلك باختلاف الأشخاص، فلا معنى لتقديره مع حصول المقصود بدونه، فيكون مفوضاً إلى رأي القاضي، يُقيمه بقدر ما يرى المصلحة فيه، وعليه مشايخنا،

«زيلعي»، ونحوه في «الهداية»، قال في «الفتح»: فلو رأى أنه ينزجر بسوط واحد اكتفى به، وبه صرح في «الخلاصة»^(٢٧).

الخامس: الإيهام في العبارة أحياناً بحيث تفيد غير ما عليه المذهب:

الخفاء والغموض ظاهرة واضحة في المتن بسبب ما فيها من الإيجاز والاختصار، مما يجوجنا إلى التثبت في الأخذ منها، قال اللكنوي^(٢٨): «وأما الكتب المختصرة بالاختصار المخلّ فلا يفتى منها إلا بعد نظر غائر وفكر دائر، وليس ذلك لعدم اعتبارها، بل لأن اختصاره يوقع المفتي في الغلط كثيراً». ومن أمثلة ذلك:

١. نفيه لخطبة المعتدة مع جواز التعريض في الخطبة بدون تفصيل، قال القدوري^(٢٩): «ولا ينبغي أن يخطب المعتدة، ولا بأس».

والتعريض: مثل أن يقول لها: أريد التزوّج بامرأة دينة، وهو يقصدها، أو إنك لجميلة أو إنك لصالحة، أو من غرضي أن أتزوّج، ونحو ذلك ممّا يدل على إرادة التزوّج، والتصريح: كأن يقول رجل مخاطباً لها: أريد أن أتزوّجك^(٣٠).

والخطبة في الطلاق فيها تفصيل: فالمعتدة لطلاق رجعي لا يجوز خطبتها لا تصريحاً ولا تعريضاً؛ لأنها زوجة المطلق؛

لقيام ملك النكاح من كل وجه.

والمعتدة لطلاق بائن بينونة صغرى أو كبرى لا يجوز خطبتها لا تصريحاً ولا تعريضاً؛ لأن النكاح حال قيام العدة قائم من كل وجه؛ لقيام بعض آثاره^(٣١).

والمعتدة لوفاة يجوز خطبتها تعريضاً لا تصريحاً؛ والأصل في جواز التعريض: قوله ﷺ: «وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ» [البقرة: ٢٣٥]^(٣٢)، وعن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها: «إنّ أبا عمرو بن حفص طلقها ألبتة وهو غائب، فأرسل إليها وكيله بشعير فسخطته، فقال: والله مالك علينا من شيء، فجاءت رسول الله ﷺ فذكرت ذلك له، فقال: ليس لك عليه نفقة، فأمرها أن تعتدّ في بيت أمّ شريك، ثم قال: تلك امرأة يغشاها أصحابي اعتدي عند ابن أم مكتوم، فإنّه رجل أعمى تضعين ثيابك، فإذا حللت فأذنيني، قالت: فلما حللت ذكرت له أنّ معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباني، فقال رسول الله ﷺ: أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له، انكحى أسامة بن زيد فكرهته، ثم قال: انكحى أسامة، فنكحته، فجعل الله ﷻ فيه خيراً واغتبطت»^(٣٣)، وغبطه: تمنى نعمة

على أن لا تتحول عن صاحبها^(٣٤).

٢. عدم تنجس الماء بوقوع النجاسة فيه قليلاً كان أو كثيراً، قال القدوري^(٣٥): «وكل ماء وقعت فيه نجاسة لم يجز الوضوء به قليلاً كان أو كثيراً».

وهذا موهم جداً، فإن الماء إذا زاد عن عشرة أذرع في عشرة أذرع لا يتنجس عند الحنفية ما لم يتغير لونه أو طعمه أو رائحته، فكان المقصود من عبارة القدوري: «قليلاً أو كثيراً»: أي وهو أقل من عشرة أذرع؛ لأنه قال^(٣٦) بعد أسطر: «والغدير العظيم الذي لا يتحرك أحد طرفيه بتحريك الطرف الآخر إذا وقعت نجاسة في أحد جانبيه جاز الوضوء من الجانب الآخر»، فعلم أن قصده ما ذكرت.

٣. جعل ما زاد عن الفرائض في الصلاة سنة، قال القدوري^(٣٧): «وما زاد على ذلك، فهو سنة».

ومعلوم أنه يوجد واجبات، فكان مقصوده بالسنة: أي وجوبها ثابت بالسنة، قال المروغيناني^(٣٨): «أطلق اسم السنة، وفيها واجبات: كقراءة الفاتحة، وضم السورة إليها، ومراعاة الترتيب فيما شرع مكرراً من الأفعال، والقعدة الأولى وقراءة التشهد في القعدة الأخيرة، والقنوت في الوتر،

وتكبيرات العيدين، والجهر فيما يجهر فيه، والمخافتة فيما يخافت فيه؛ ولهذا تجب عليه سجدتا السهو بتركها، هذا هو الصحيح، وتسميتها سنة في القدوري؛ لما أنه ثبت وجوبها بالسنة».

٤. جعل العقد في الإجارة فيمن أطلق الركوب صحيحاً، قال القدوري^(٣٩): «فإن أطلق الركوب جاز له أن يركبها من شاء». ومعلوم إن لم يحدد الراكب يكون في العقد جهالة تفسده، إلا إذا صرح المؤجر بأن يركب ما يشاء، فكان مقصود القدوري من «أطلق الركوب»: أي يقول: يركبها من شاء، لا أنه يستأجر الدابة للركوب ويطلقه فإنه لا يجوز، كما في مسكين نقلاً عن «الذخيرة» و«المغنى» و«شرح الطحاوي»^(٤٠).

ولهذا قال في «شرح الأقطع»: وهذا الذي ذكره إنما يريد به إذا وقع العقد على أن يركب من شاء وذلك؛ لأنه إذا أطلق الركوب فعقد الإجارة فاسد؛ لأن الركوب يختلف اختلافاً كثيراً، فصار الركوبان من شخصين: كالجنسين فيكون المعقود عليه مجهولاً، فلا يصح العقد، فإن قال: تركب من شئت صح العقد، وإن لم يسم شخصاً بعينه؛ لأننا إنما منعنا من صحته لما لحق المالك الضرر الذي يحصل في بعض

الركوب، فإذا رضي به صار المعقود عليه معلوماً، فجاز^(٤١).

٥. ذكر التحريم مع أركان الصلاة، قال القدوري^(٤٢): «فرائض الصلاة ستة: التحريم». ومعلوم أن التحريم شرط عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله، وركن عند محمد رحمهما الله^(٤٣)؛ لذلك عبّر بالفرض؛ لأن الفرض أعم من الأركان؛ فالفرض يطلق على الركن والشرط أيضاً، وأيضاً لو قال: أركان الصلاة لكان خرج منها التحريم؛ لأنها شرط على قول عامة المشايخ لا ركن^(٤٤).

٦. ذكر أجزاء النية في الصيام إلى وقت الزوال، قال القدوري^(٤٥): «فإن لم ينو حتى أصبح أجزأته النية ما بينه وبين الزوال». ومعلوم عدم صحة النية بعد الضحوة الكبرى، وهي قبل الزوال بساعة إلا ربع تقريباً، قال المرغيناني^(٤٦): «في الجامع الصغير»: قبل نصف النهار، وهو الأصح؛ لأنه لا بد من وجود النية في أكثر النهار، ونصفه من وقت طلوع الفجر إلى وقت الضحوة الكبرى لا إلى وقت الزوال، فتشترط النية قبلها لتحقيق في الأكثر.

والضحوة الكبرى تبدأ في كل قطر قبل زوال الشمس بعد أن كانت عمودية في وسط السماء بنصف حصة فجر ذلك

اليوم: أي نصف الوقت من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، حتى لو نوى قبل أن تغيب الشمس أن يكون صائماً غداً ثم نام أو أغمي عليه أو غفل حتى زالت الشمس من الغد لم يجز، أما لو نوى بعد غروب الشمس فإنه يجوز صومه^(٤٧).

٧. ذكر أن المدعى عليه إن أقر بالمدعى أو بموجب الدعوى للمدعي، فإنه يقضى عليه به، قال القدوري^(٤٨): «وإن صحت الدعوى سأل القاضي المدعى عليه عنها، فإن اعترف قضى عليه بها».

وإطلاق لفظ القضاء هاهنا توسع؛ لأن الإقرار حجة بنفسه فلا يتوقف على القضاء، فكان الحكم من القاضي إلزاماً للخروج عن موجب ما أقر به، بخلاف البينة؛ لأنها إنما تصير حجة باتصال القضاء بها، فإن الشهادة خبراً يحتمل الصدق والكذب، وقد جعلها القاضي حجة بالقضاء بها وأسقط جانب احتمال الكذب في حق العمل بها^(٤٩).

٨. ذكر أن الإعتاق والمحابة والهبة في مرض الموت من الوصية، قال القدوري^(٥٠): «ومن أعتق عبده في مرضه، أو باع وحابه، أو وهب، فذلك كله وصية يعتبر من الثلث، ويضرب به مع أصحاب الوصايا».

والصواب أن يقول بدل وصية: أنه جائز، قال المرغيناني^(٥١): «ورد في بعض النسخ: فهو وصية مكان قوله: جائز، والمراد الاعتبار من الثلث والضرب مع أصحاب الوصايا لا حقيقة الوصية؛ لأنها إيجاب بعد الموت وهذا منجز غير مضاف».

٩. ذكر عدم اعتبار التاريخ الأسبق في إقامة البيعة من كل واحد من الخصمين، قال القدوري^(٥٢): «وإن أقام كل واحد منهما بيعة على الشراء من آخر^(٥٣) وذكرنا تاريخاً فهما سواء».

قال ابن الهمام^(٥٤): «السر في اختلاف كلمات الثقات من شراح هذا الكتاب وغيره في حل هذه المسألة، هو اختلاف الروايتين عن المجتهدين فيما إذا ادعى الشراء من اثنين وكان أحدهما أسبق تاريخاً، كما صرح به في معتبرات الفتاوى، حيث قال في «فتاوى قاضي خان»: «وإن ادعى الشراء كل واحد منهما من رجل آخر أنه اشتراها من فلان وهو يملكها وأقام آخر البيعة أنه اشتراها من فلان آخر وهو يملكها، فإن القاضي يقضي بينهما، وإن وقتاً فصاحب الوقت الأول أولى في ظاهر الرواية، وعن محمد^(٥٥): أنه لا يعتبر التاريخ، وإن أرخ أحدهما دون الآخر يقضي بينهما اتفاقاً، انتهى، وقال في البدائع: أما إذا

ادعى الشراء من اثنين سوى صاحب اليد مطلقاً من الوقت وأقاما البيعة على ذلك يقضى بينهما في نصفين، وإن كان وقتهما واحداً فكذلك، وإن كان أحدهما أسبق من الآخر فالأسبق تاريخاً أولى عند أبي حنيفة وأبي يوسف^(٥٦) وكذا عند محمد^(٥٧) في رواية الأصول، بخلاف الميراث، فإنه يكون بينهما نصفين عنده، وعن محمد في «الإملاء»: أنه سوى بين الميراث وبين الشراء، وقال: لا عبرة بالتاريخ في الشراء أيضاً، إلا أن يؤرخا ملك البائعين، انتهى.

فالذي يظهر من نقل تلك المعتمرات: أن كون صاحب التاريخ الأسبق أولى فيما إذا ادعى الشراء من اثنين ظاهر الرواية، وأنه قول أكثر المجتهدين وأكبرهم، فحمل مسألة الكتاب على ما لا ينافيه أولى كما لا يخفى».

١٠. تقييده جماع من ظاهر منها في الليل عامداً، قال القدوري^(٥٨): «فإن جامع التي ظاهر منها في خلال الشهرين ليلاً عامداً أو نهراً ناسياً استأنف الصوم».

وهذا التقييد بالعمد هو قيد اتفاقي لا احترازي، والأولى حذفه؛ لما فيه من الإيهام، حتى أخطأ ابن ملك فقيده المسألة به، وقد تبع كثير من الكتب القدوري في هذا القيد، قال ابن عابدين^(٥٩): «وقع في

أكثر الكتب، وغلط ابن ملك بجعله احترازاً عن النسيان، بل هو قيد اتفاقيّ.

ضال لا أبق فلا يتحقق عيباً.

السادس: عدم استيعاب أمهات المسائل في الموضوع:

ليس حديثنا عن استيعاب مسائل الباب، فإنّ هذا يخالف لمنهج أصحاب المتون من الاقتصار على أمهات مسائل الباب التي لا غنى للدارس عنها، ولكننا نجد القدوريّ يتجوّز في ذكر أمهات من مسائل الباب يذكرها غيره من أصحاب المتون، ولعلّ هذا سبب أنّ صاحب «الهداية» قبل أن يشرح القدوريّ قام بإضافة مسائل من «الجامع الصغير» لمسائل القدوريّ، وسمّاه «بداية المبتدي» ثم شرحها؛ ليعالج عدم ورود مسائل مهمة في القدوريّ.

ومن أمثلة ذلك: أنّ القدوريّ لم يذكر من موجبات الغسل: الاحتلام، وكذلك لم يذكر في مواضع الغسل المسنون: عرفة.

السابع: الاستدلال لبعض المسائل، وهو قسمان:

أولاً: الاستدلال بالمعقول:

ليس من عادة أصحاب المتون الاستدلال، وإنّما الاقتصار على ذكر المسائل فحسب، وهذا ما فعله القدوريّ في عامة مسائل متنه، إلا أننا وجدناه أحياناً يستدل ببعض المسائل بالمعقول، ومنها:

١١. مسألة سرقة العبد الصّغير عند المشتري وكان سرق قبلها عند البائع، فهو عيب، وإن سرق العبد البالغ عند المشتري وكان سرق وهو بالغ عند البائع فهو عيب، وإن سرق العبد البالغ عند المشتري وكان سرق وهو صغير عند البائع فليس بعيب؛ لاختلاف سبب السرقة في الصغر عنه في الكبر، وهذه المسألة لا تظهر من تركيب عبارة القدوريّ، حيث قال^(٥٧): «والإباق والبول في الفراش والسرقة عيب في الصغير ما لم يبلغ، فإذا بلغ فليس ذلك بعيب حتى يُعَاوِذَهُ بعد البلوغ».

لذلك وجدنا المرغيناني صحح تركيب العبارة فقال^(٥٨): «ومعناه: إذا ظهرت عند البائع في صغره، ثم حدثت عند المشتري في صغره فله أن يردّه؛ لأنّه عين ذلك، وإن حدثت بعد بلوغه لم يردّه؛ لأنّه غيره، وهذا لأنّ سبب هذه الأشياء يختلف بالصغر والكبر، فالبول في الفراش في الصغر لضعف المثانة، وبعد الكبر لداء في بطنه، والإباق في الصغر لحب اللعب والسرقة لقلة المبالاة، وهما بعد الكبر لحبّ في الباطن، والمراد من الصّغير من يعقل، فأما الذي لا يعقل فهو

١. عدم تنجس الماء الجاري؛ بسبب عدم استقرار النجاسة فيه، قال القدوري^(٥٩): «وَأَمَّا الْجَارِي إِذَا وَقَعَتْ فِيهِ نَجَاسَةٌ جَازَ الْوَضُوءُ مِنْهُ إِذَا لَمْ يُرَ لَهَا أَثَرٌ؛ لِأَنَّهَا لَا تَسْتَقِرُّ مَعَ جَرِيَانِ الْمَاءِ».

٢. عدم تنجس الغدير العظيم؛ بسبب عدم انتقال النجاسة من طرف إلى طرف فيه، قال القدوري^(٦٠): «وَالْغَدِيرُ الْعَظِيمُ الَّذِي لَا يَتَحَرَّكُ أَحَدُ طَرَفَيْهِ بِتَحْرِيكِ الطَّرَفِ الْآخَرِ إِذَا وَقَعَتْ نَجَاسَةٌ فِي أَحَدِ جَانِبَيْهِ جَازَ الْوَضُوءُ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ؛ لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ النِّجَاسَةَ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ».

ثانياً: استدلاله بالمنقول:

معلوم أن المتون تقتصر على ذكر المسائل مجردة عن الاستدلال حتى لا يطول المتن، لكن القدوري استدلل ببعض المسائل بالمنقول، ولعل هذا لما سبق ذكره أن منهج المتون الذي اشتهر وعرف متأخراً لم يكن معلوماً وملتبساً في زمن القدوري، ومن المسائل التي استدلل لها:

١. مقدار المسح في الرأس، قال القدوري^(٦١): «وَالْمَفْرُوضُ فِي مَسْحِ الرَّأْسِ مِقْدَارُ النَّاصِيَةِ؛ لِمَا رَوَى الْغُبَيْرَةُ بْنُ شُعْبَةَ رضي الله عنه: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَتَى سِبَاطَةَ قَوْمٍ فَبَالَ وَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى نَاصِيَتِهِ وَخَفِيَهُ»^(٦٢)».

٢. تنجس الماء بوقوع النجاسة فيه، قال القدوري^(٦٣): «وَكُلُّ مَاءٍ وَقَعَتْ فِيهِ نَجَاسَةٌ لَمْ يَجْزِ الْوَضُوءُ بِهِ قَلِيلاً كَانَ أَوْ كَثِيراً؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَمَرَ بِحِفْظِ الْمَاءِ مِنَ النِّجَاسَةِ فَقَالَ: «لَا يَبُولُنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُنَّ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ»^(٦٤)، وَقَالَ ﷺ: «إِذَا اسْتَيْقِظَ مِنْ مَنَامِهِ فَلَا يَغْمَسَنَّ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى يَغْسِلَهَا ثَلَاثًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ»^(٦٥)».

الثامن: تقرير القدوري لما هو أصل المذهب على ما كان الحال في زمن المجتهدين:

وضعت المتون لحفظ اجتهادات المجتهد المطلق في المذهب بنفس الصورة التي كانت عليها في زمنه، وإن تغير العرف أو الزمان، وفي الشروح والفتاوى يفصلون الاختلاف الحاصل بسبب هذا التغير، فيذكرون الحكم المناسب لزمانهم قياساً على اجتهاد المجتهد المطلق في زمانه، وكان لهذه الطريقة الفضل الكبير في حفظ الفقه من التحريف والتلاعب بحفظ التأصيل في المتون، والتفريع في الفتاوى إجمالاً، قال ابن عابدين^(٦٦): «لَا يَخْفَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمَتُونِ الْمَتُونِ الْمَعْتَبَرَةِ: كَ «الْبَدَايَةِ» وَ«مَخْتَصَرِ الْقُدُورِيِّ» وَ«الْمَخْتَارِ» وَ«النَّقَايَةِ» وَ«الْوَقَايَةِ» وَ«الْكَنْزِ» وَ«الْمُلْتَقَى» فَإِنَّهَا الْمَوْضُوعَةُ لِنَقْلِ الْمَذْهَبِ مِمَّا هُوَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ...».

فمثلاً: تحدث القدوري عن تطبيق القاضي لحكم قاضي آخر رفع إليه، فبين لزوم تطبيقه وإن خالف اجتهاد القاضي ما لم يكن مخالفاً للقرآن أو السنة المشهورة أو الإجماع، أو يكون مما لا دليل للقاضي الأول عليه، قال القدوري^(٦٧): «وإذا رُفِعَ إلى القاضي حُكْمُ الحاكم أمضاه إلا أن يُخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع أو يكون قولاً لا دليل عليه».

وهذا بناءً على ما كان في زمانهم أن يكون كل قاضٍ ومفتٍ بلغ درجة الاجتهاد المطلق، فإن كان اجتهاد غيره الذي يريده أن يطبقه مخالف لما مرّ لا ينفذه، بخلاف عصر ما بعد المجتهدين المطلقين، حيث أصبح الاجتهاد في المذهب، وكل مجتهد ملتزم بأحكام مذهبه ويفرع عليه، وبالتالي إذا رفع له حكم من مذهب آخر معتمد يعمل به ويطبقه، وإن كان خارجاً عن المذاهب الفقهية المعتمدة، لم ينفذه، وهذا تفسير ما سبق من مخالفة القرآن أو السنة ...، فما كان معتبراً في المذاهب لا يكون مخالفاً لهذه الأمور، ولا بد من الانتباه لهذا عند الباحثين حتى يتمكن من فهم المتن، وحملها على محلها الصحيح.

التاسع: تساهله في تعبيراته في الأحكام:

من أبرز ما يُميز المتن هو دقة العبارة وإحكامها، وهذا ظاهر في متن «الكنز» و«الوقاية»، لكننا نرى القدوري يتساهل في عباراته وإطلاقاته في مواضع عديدة، مما يقتضي أن يكون المدرّس لهذا الكتاب حافظاً للمذهب؛ لعدم اهتمام القدوري بذكر كامل قيود المسألة، مما جعل عباراته في الظاهر السهولة لكنّها في الحقيقة صعبة؛ لحاجتها للضبط والتقييد، فكان من السهل المستصعب، ومن ذلك:

١. ذكر استحباب صلاة التراويح، قال القدوري^(٦٨): «يستحب أن يجتمع الناس في شهر رمضان بعد العشاء».

فتساهل في إطلاق المستحب على السنة مؤكدة؛ لأنّ التراويح سنة مؤكدة، قال المرغيناني^(٦٩): «والأصحّ أنّها سنة مؤكدة، كذا روى الحسن عن أبي حنيفة رحمته الله؛ لأنّه واطب عليها الخلفاء الراشدون». «وفي شرح منية المصلي»: وحكى غير واحد الإجماع على سنيتها^(٧٠).

٢. ذكر أنّ صلاة الخوف تشرع عند اشتداد الخوف، قال القدوري^(٧١): «إذا اشتدّ الخوف جعل الإمام الناس طائفتين...».

وتساهل القدوري في إطلاق اشتداد الخوف لصحة جواز صلاة الخوف؛ لأنّها

تصح وإن لم يشتد الخوف، قال البابرتي^(٧٢):
«ليس اشتداد الخوف شرطاً عند عامة
مشايخنا»، وقال ملا خسرو^(٧٣): «الاشتداد
ليس بشرط بل الشرط حضور عدو».

العاشر: وجود الخطأ في التركيب للعبارة
نادراً:

فالخطأ صفة ملازمة للبشر: ﴿وَخُلِقَ
الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٢٨]، والقليل منه
معفو، فينبه عليه لرفع الإشكال، لكنه لا ينزل
من قدر صاحبه ومكانته، ووقع من هذا
القبيل في «مختصر القدوري» بعض مسائل،
وهي:

١. قلب المعنى في مسألة، وهي هلاك مال
أحد الشريكين بعد أن اشترى الآخر شيئاً
على الشركة، فيكون المشرى بينهما، حيث
سبق قلم القدوري وذكر أن الهلاك حصل
قبل الشراء، وفي هذه الحالة تبطل الشركة،
ويكون المشتري ملكاً لمن اشتراه فقط،
وهذا ما صرح به في المسألة قبلها، قال
القدوري^(٧٤): «وإن اشترى أحدهما بماله
وهلك مال الآخر قبل الشراء فالمشتري بينهما
على ما شرطاً، ويرجع على شريكه بحصته».

وصحح صدر الشريعة العبارة فقال^(٧٥):
«فها هنا محل أن يُغلط في الفهم، ويُفهم أنه
هلك مال الآخر قبل شراء أحدهما، لكن

يجب أن يفهم هذا، فإن وضع المسألة فيما إذا
كان هلاك مال الآخر بعد شراء أحدهما
بماله...».

٢. غلط في عبارة القدوري كما صرح به
بعض الأئمة، وهي خطأ في نصيب كل
واحد من العاقلة من الدية حيث قدره
بأربعة دراهم في كل سنة، قال
القدوري^(٧٦): «ولا يزداد للواحد منهم على
أربعة دراهم في كل سنة ويُنقص منها».

والصواب أن يجب على كل واحد
من الدية من ثلاثة إلى أربعة دراهم في
ثلاث سنوات لا في سنة واحدة، فيكون
مجموع ما يأخذ من كل واحد في جميع الدية
تسعة أو اثنا عشر، قال المرغيناني^(٧٧): «فإن
محمداً نصَّ على أنه لا يزداد على كل
واحد من جميع الدية في ثلاث سنين على
ثلاثة أو أربعة، فلا يؤخذ من كل واحد في
كل سنة إلا درهم أو درهم وثلث درهم،
وهذا هو الأصح»، قال البابرتي^(٧٨): «لا ما
يفهم من ظاهر عبارة القدوري، وقد بينَّ
في «المبسوط» أنه غلط».

٣. وقوع خطأ في بعض نسخ القدوري في
مسألة من تمتنع عن اللعان فإن القاضي
يجبها لتلاعن أو تصدقه فتحد، قال
القدوري^(٧٩): «فإن امتنعت حبسها الحاكم

حتى تلاعن أو تُصدِّقَه».

وأمثلته:

قال في الجوهرة: «في بعض النسخ: فتحدّ، يعني حدّ الزنا، قالوا: هذا غلط من النساخ؛ لأنّ تصديقها إيّاه لا يكون أبلغ من إقرارها بالزنا، وثم لا تحدّ بمرّة واحدة، فها هنا أولى، وإن صدقته عند الحاكم أربع مرّات لا تحدّ أيضاً؛ لأنّها لم تصرّح بالزنا، والحدّ لا يجب إلا بالتصريح، وإنّما بدأ في اللعان بالزوج؛ لأنّه هو المدعي»^(٨٠).

المبحث الثاني: منهج القدوري في الترجيح:

الأول: التزام ظاهر الرواية عند أبي حنيفة إلا نادراً:

وهذا منهج أصحاب المتون من التزام ظاهر الرواية، وهذا ظاهر في المتون المتأخرة، مثل: «الكنز»، و«الوقاية»، و«الملتقى»، فلا يكادون يُخالفون ظاهر الرواية، لكننا نجد هذه المعادلة أقل التزاماً في «مختصر القدوري»؛ لكونه أول متن يكتب في المذهب في طبقة المجتهدين في المذهب، حيث كانت المتون قبله مثل: «مختصر الكرخي» و«مختصر الطحاوي» في طبقة المجتهدين المتسبين يذكر فيها أقوالاً لأصحابها مخالفة للمذهب، وهذا مفقود في متون المجتهدين في المذهب، وإنّما وُجد في «القدوري» بعض اختيارات له مخالفة لظاهر الرواية عند أبي حنيفة.

١. اختياره استحباب النية في الوضوء، والمعتمد أنّها سنة مؤكدة^(٨١).

٢. سقوط الجزية عن الرهبان مطلقاً، والمعتمد أنّها تجب على مَنْ يقدر على العمل^(٨٢).

٣. جواز تأجير الملتقط للصغير، والمعتمد عدم جواز تأجيره^(٨٣).

٤. فرض القراءة في الصلاة أدنى ما يطلق عليه اسم القرآن، والمعتمد أنّها آية^(٨٤).

٦. طلب الشفيع في مجلس علمه، والمعتمد أنّها تجب لحظة علمه بالشفعة^(٨٥).

٧. التقدير في التعريف للقطعة بالأيام في أقلّ من عشرة دراهم وبالشهر في عشرة دراهم فأكثر وبالسنة في مئة فأكثر، والمعتمد أنّها مفوضة لتقدير الملتقط^(٨٦).

٨. قدر في مسألة المفقود بمئة وعشرين سنة، والمعتمد أنّها مفوضة للقاضي^(٨٧).

٩. قدر حيس المفلس بشهرين أو ثلاثة، والمعتمد أنّها مفوضة للقاضي^(٨٨).

١٠. قدر أقلّ الجلد في التعزير بثلاث جلدات، والمعتمد أنّها مفوضة للقاضي^(٨٩).

١١. اعتبار الإكراه من السلطان وغيره، وهذا المعتمد^(٩٠)، وعند أبي حنيفة ﷺ من السلطان فقط.

ويضاف لهذه المسائل ما سيأتي في النقطة التالية من اختيار لأقوال أصحاب أبي حنيفة في بعض المسائل.

الثانية: اختياره لأقوال أصحاب أبي حنيفة في مسائل بدون تنبيه على ذلك.

فيذكر المسألة في المتن حتى يظنّ القارئ أنّها قولٌ لأبي حنيفة رحمته الله؛ لأنّه لم يذكر قبلها أو بعدها أنّها لغير أبي حنيفة رحمته الله، والمتون من عادة أصحابها ذكر قول أبي حنيفة بدون ذكر اسمه؛ لأنّها وُضِعَتْ لنقل قوله، فكان في فعله هذا إيهام شديد، ولا يرتفع هذا الإيهام والالتباس إلا بمراجعة شروح الكتاب والكتب المعتمدة الأخرى حيث ينهون على هذا.

وسلك القدوريّ هذا المسلك في المسائل الآتية:

أ. عند أبي يوسف في أربع مسائل، وهي:

١. سنية تحليل اللحية، وهي المعتمد^(٩١).
٢. المقارنة بين يديه وبين التكبير والرفع عند تكبيرة التحريمة، والمعتمد سبق رفع اليدين للتكبير^(٩٢).
٣. جواز إحياء الموات بأن لم يسمع الصّوت فيها إن نادى من أقصى العامر، وهو المعتمد^(٩٣).
٤. وجوب نفقة الزوجة بعد تسليمها نفسها

للزوجة، والمعتمد أنّها تجب بالعقد لا بالتسليم^(٩٤).

ب. عند محمد بن الحسن في أربع مسائل، وهي:

١. مقدار الكسوة للكفارة أدنى ثوب تجزئ فيه الصلّة، والمعتمد أن تستر سائر الجسد^(٩٥).
٢. ضمان شهود الأصل إن غلطوا في الشهادة، وهو المعتمد^(٩٦).
٣. اعتبار القيمة في قسمة العقار سواء كان الطابق الأول وحده أو الطابق الثاني وحده أو الطابق الأول والطابق الثاني معاً، وهو المعتمد^(٩٧).
٤. جحود الوصية لا يكون رجوعاً، وهو معتبر^(٩٨).

ج. الحسن بن زياد في خمس مسائل، وهي:

١. وجوب التضحية للغني عن نفسه وجميع أولاده الصغار، والمعتمد عن نفسه فقط^(٩٩).
٢. عدم جواز استثناء مقدار معلوم في بيع الثمار، والمعتمد جوازه^(١٠٠).
٣. ضمان المضارب إن دفع لغيره مضاربة بغير إذن رب المال إن ربح المضارب الثاني، والمعتمد الضمان بالعمل^(١٠١).
٤. نفقة البنت البالغة والابن البالغ المريض مرضاً مزمناً على الأب والأم، الأب يدفع الثلثين والأم تدفع الثلث، والمعتمد أنّ كل

النفقة على الأب^(١٠٢).

٥. قيمة نصاب السرقة عشرة دراهم مضروبة أو غير مضروبة، والمعتمد أنها مضروبة^(١٠٣).

د. زفر بن هذيل في مسألة واحدة، وهي:

ركن الهبة الإيجاب والقبول، والمعتمد أنها الإيجاب^(١٠٤).

هـ. الحسن بن صالح في مسألة واحدة، وهي:

لزوم نفقة الصغار على الأب ولو أنفق غيره يرجع على الأب، والمعتمد أنها دائماً على الأب ما لم يكن زمناً^(١٠٥).

الثالثة: مخالفته للمعتمد في الفتوى لرسم المفتي عادة تمسكاً بظاهر الرواية:

فاهتمام المتون بنقل قول المجتهد المطلق أكثر من اهتمامها ببيان المعتمد في الفتوى؛ لأنها لتحريز أصل المذهب، وهذا ظاهر في منهج القدوري، فقد التزم في مسائل عديدة ذكر ظاهر الرواية وإنما لم يكن معتمداً في الفتوى على قواعد الرسم، وأحصيت عليه خمسة وعشرين مسألة في ذلك، وهي:

أ. المسائل المخالفة للعرف، وهي تسع:

١. سقوط خيار الرؤية برؤية صحن الدار بدون غرفها، والمعتمد أنها بدخول الغرف^(١٠٦).

٢. الضرب في الأعداد لتكثير الأجزاء،

والمعتمد أنها لتكثير المعدود^(١٠٧).

٣. من أوصى بسهم في ماله، فالسهم هو أقل سهام الورثة ما لم ينقص عن السدس فيكون له السدس في الوصية، والمعتبر أنه مثل الجزء^(١٠٨).

٤. عدم جواز بيع دود القز والنحل منفرداً، والمعتمد أنه يجوز بيعها^(١٠٩).

٥. عدم جواز استثناء مقدار معلوم في بيع الثمار، والمعتمد جوازه^(١١٠).

٦. التقدير في التعريف للقطعة بالأيام في أقل من عشرة دراهم وبالشهر في عشرة دراهم فأكثر وبالسنة في مئة فأكثر، والمعتمد أنها مفوضة لتقدير الملتقط^(١١١).

٧. تصديق القاضي للزوج القائل لزوجه: أنت عليّ حرام أنه أراد الكذب، والمعتمد أنه لا يصدق^(١١٢).

٨. تصديق القاضي للزوج القائل لزوجه: أنت عليّ حرام أنه أراد به التحريم، والمعتمد أنه لا يصدق^(١١٣).

٩. مقدار الكسوة للكفارة أدنى ثوب تجزئ فيه الصلاة، والمعتمد أن تستر سائر الجسد^(١١٤).

١٠. عدم التعزير بالشتم بـ «يا حمار» و«يا خنزير»، والمعتمد أنه يعزر إن لحقه الشين بهذا الشتم كالإشراف^(١١٥).

ب. المسائل المخالفة لفساد الزمان، وهي ست:

١. كراهة حضور الجماعات للشابات مطلقاً وللعجائز في الظهر والعصر، والمعتمد المنع مطلقاً^(١١٦).

٢. تسليم المكفول به في السّوق، والمعتمد التسليم في مجلس القاضي^(١١٧).

٣. قبض الوكيل بالخصومة، والمعتمد عدم القبض^(١١٨).

٤. صحة تزويج المرأة نفسها من غير الكفء وللأولياء الاعتراض والتفريق بينهما، والمعتمد عدم صحة النكاح^(١١٩).

٥. ابتداء العدة عقب الطلاق في الطلاق والوفاة في الوفاة، والمعتمد أنّها من وقت الإقرار^(١٢٠).

٦. حق الحضانة للأم والجدّة في الصبية حتى تحيض، والمعتمد أنّها حتى تُشتهي^(١٢١).

ج. المسائل المخالفة للمصلحة، وهي مسألان:

١. كراهة التعشير والنقط، والمعتمد عدم الكراهة^(١٢٢)، والتعشير: جمع العواشر في المصحف، وهو كتابة العلامة عند منتهى عشر آيات، والنقط: نقط المكتوب ينقط^(١٢٣).

٢. غيبة الولي أن يكون في بلد لا تصل إليه القوافل في السنة إلا مرة واحدة، والمعتمد في الغيبة فوات الخاطب الكفو^(١٢٤).

د. المخالفة لدفع الحرج والتيسير، وهي أربع:

١. طهارة النجاسة ذات الجرم الجافة في التعلّ بالدّلّك، والمعتمد طهارة الجرم الجاف والرطب^(١٢٥).

٢. منع الزوج والدي المرأة من زيارتها في بيته، والمعتمد من زيارتها كل أسبوع مرة^(١٢٦).

٣. عدم التفريق بين الزوجين بسبب عسرة الزوج، والمعتمد جواز التفريق^(١٢٧).

٤. وجوب العلم بما في الكتاب والختم بحضرة الرسل في كتاب القاضي إلى القاضي، والمعتمد لا يشترط العلم والختم^(١٢٨).

الرابعة: الترجيح بأصول البناء لمسائل مخالفاً للمعتمد في المذهب أحياناً:

يندرج في هذا القسم المسائل التي سبق ذكرها مخالفاً فيها لظاهر الرواية؛ إذا كان سبب مخالفته اعتماده على أصل في البناء مختلف عن الأصل الذي بنيت عليه في ظاهر الرواية، وكذلك يندرج فيه بعض المسائل التي سبق ذكرها واختار فيها قول أحد أصحاب أبي حنيفة رحمته الله، فكان اختياره لقوله ترجيحاً لأصله في بناء المسألة.

ونضيف هاهنا مسائل أخرى اختارها لم تذكر فيما سبق، وهي:

١. إجزاء السُّجود على الأنف بغير عذر،

والمعتمد لا يجزئ السجود إلا على الجبهة^(١٢٩).

٢. لزوم الإجار في شهر جديد بدخول ساعة منه، والمعتمد للزوم بعد مرور يوم وليلة^(١٣٠).

٣. تضمين ربّ المال للمضارب الأول إن دفع المال مضاربة بدون إذن رب المال، والمعتمد أنه مخير بتضمين المضارب الأول أو الثاني^(١٣١).

٤. اشتراط رضا المحتال له في الحوالة، والمعتمد عدم الاشتراط^(١٣٢).

٥. استحباب المراجعة لمن طلق زوجته في الحيض، والمعتمد الوجوب^(١٣٣).

٦. اعتبار حال الزوجة في المتعة، والمعتمد اعتبار حال الزوج^(١٣٤).

٧. الحلف بصفات الذات يكون يميناً والحلف بصفات الفعل لا يكون يميناً، والمعتمد الحلف بالصفات المتعارف عليها^(١٣٥).

الخامسة: ذكره لأقوال آخر غير قول أبي حنيفة تقوية لها إجمالاً، فيكون فيه نوع اعتبار لها.

اختلف منهج القدوري عمّن جاء بعده من أصحاب المتون فإنه ذكر الخلاف في العديد من المسائل بين أبي حنيفة وصاحبيه، وسكت عن الخلاف في أخرى،

فهل يفيد الإشارة إلى تقوية الأقوال الأخرى التي ذكرها، بحيث يكون لها نوع اعتبار؛ ولذلك اهتمّ بذكرها في «متنه المختصر»، فتقرير ذلك يحتاج إلى دراسة خاصة تقوم بدراسة جميع أقواله، ولكنني هاهنا رغبت الإشارة إلى هذا الملاحظ المهم لمن يقرأ ويبحث في «مختصر القدوري»، فعملت دراسة جزئية على ثلاث عشرة مسألة فرأيت أن من ذكر أقوالهم لها اعتبار في المذهب، وهذه المسائل هي:

١. ذكر قول محمد في سقوط الشفعة إن ترك طلب التقرير شهراً، قال القدوري^(١٣٦): «لم تسقط الشفعة بالتأخير عند أبي حنيفة، وقال محمد: إن تركها بعد الإشهاد شهراً بطلت»؛ لما فيه من دفع الضرر عن المشتري، وتقديره بالشهر؛ لأنه يُستَكثَر عادة، وهو رواية عن أبي يوسف، وقال شيخ الإسلام وقاضي خان: به يفتي، واختاره المحبوبي^(١٣٧)، وصدر الشريعة^(١٣٨)، وصاحب «الذخيرة» و«المحيط» و«الخلاصة» و«المضمرات» و«المغني»، وقال الشرنبلالي^(١٣٩): «إنه أصح ما يفتي به»، وإليه مال ابن عابدين^(١٤٠)، وأيده.

وقول أبي حنيفة، وهو ظاهر المذهب: عدم سقوط الشفعة وإن ترك طلب التقرير أي مدة كانت، قال ابن قطلوبغا^(١٤١): «وعليه

الفتوى، واعتمده التّسفي كذلك، لكن صاحب «الهداية» خالف هذا في «مختارات لنوازل»، وقال: إنّ الفتوى على قول محمد. ومثله قال الحسام الشهيد في «الصغرى»، ووقع نظير ذلك للحسام الشهيد فقال في «الواقعات»: لا تبطل أبداً، وبه نأخذ، وقال في «الصغرى»: والفتوى اليوم على قولهما، فيحمل على الرجوع إلى هذا.

فكان قول محمد هو الأقوى وإن كان خلاف ظاهر المذهب؛ لما فيه من دفع الضرر عن المشتري.

٢. ذكر قول الصّاحبين في مدة الرضاع، وهي ستان، قال القدوري^(١٤٢): «ومدة الرضاع عند أبي حنيفة ثلاثون شهراً، وقالوا: ستان».

وقول الصّاحبين هو الأكثر اعتماداً في الفتوى، وقال الطّرابلسي وابنُ الهمام وابن قطلوبغا: «به يفتى»^(١٤٣)، وقال الثّمرةثاشي^(١٤٤): «وهو الأصح»، وذكر الحدادي أنّ الفتوى على قول أبي حنيفة^(١٤٥)، قال ابن عابدين^(١٤٦): «حاصله أنّهما قولان أفتي بكلّ منهما».

٣. ذكر قول محمد في نزع مئتي دلو فيما لو كان البئر معيناً، قال القدوري^(١٤٧): «وإن كانت البئر معيناً لا تُنزع، ووجب نزع ما فيها أخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء،

وقد روي عن محمد بن الحسن أنه قال: يُنزع منها مئتا دلو إلى ثلاثمئة».

وصحّح الرازي قول أبي حنيفة، واختاره صاحب «تحفة الملوك»^(١٤٨).

واختار قول محمد الشّرّبلالي^(١٤٩)، والتّسفي^(١٥٠)، والموصلي^(١٥١)، وقال الحلبي^(١٥٢): «وبه يفتى»، وكان المشايخ إنّما اختاروا قول محمد؛ لانضباطه كالعشر تيسيراً^(١٥٣).

٤. ذكر قول الصّاحبين في جواز المسح على الجورين الثخينين، قال القدوري^(١٥٤): «ولا يجوز المسح على الجورين عند أبي حنيفة إلا أن يكون مُجلّدين»^(١٥٥) أو مُنْعَلَيْن^(١٥٦)، وقالوا: يجوز المسح على الجورين إذا كانا ثخينين لا يشقان^(١٥٧) الماء».

واختار عامة علماء المذهب قول الصّاحبين، وحكوا رجوع أبي حنيفة لقولهما، كما ذكر السرخسي^(١٥٨) والكاساني^(١٥٩)، وقال الصّدّر الشهيد: «وعليه الفتوى»^(١٦٠)، وقال المرغيناني^(١٦١): «وعن الإمام أنّه رجع إلى قولهما، وعليه الفتوى».

٥. ذكر قول أبي يوسف في وقف نصيب ابن واحد للحمل، قال القدوري^(١٦٢): «ومن مات وترك حملاً وولداً وقف ماله حتى تضع امرأته في قول أبي حنيفة، وقال

أبو يوسف: نصيب ابن واحد، وقال محمد: نصيب ابنين.

وجعلوا الفتوى على قول أبي يوسف، قال العيني^(١٦٣): «وعليه الفتوى؛ لأنه الغالب» ولادة ولد واحد، والعبرة للغالب، قال الإسيجاوي وصاحب «الحقائق» و«المحيط»: وعليه الفتوى، وهو مختار الصدر الشهيد، وبه أفتى قاضي خان، وهو المختار^(١٦٤).

٦. ذكر قول الصّاحبين ببلوغ الغلام والجارية بخمس عشرة سنة، قال القدوري^(١٦٥): «وبلوغ الغلام بالاحتلام... فإن لم يوجد ذلك فمتى يتم له ثماني عشرة سنة عند أبي حنيفة، وبلوغ الجارية بـ... الحيض... فإن لم يوجد ذلك فحتى يتم لها سبع عشرة سنة، قالوا: إذا تم للغلام والجارية خمس عشرة سنة فقد بلغا».

وصرح علماء المذهب بالفتوى على قول الصّاحبين باعتبار مدة البلوغ بخمس عشرة سنة، قال البرهاني: «وبه يفتى»، وقال التّسفي: «ويفتى بالبلوغ فيهما بخمس عشرة سنة»، وقال صدر الشريعة: «به يفتى»، وقال ابن ملك: «وقولهما رواية عن أبي حنيفة، وعليه الفتوى»^(١٦٦).

٧. ذكر قول الصّاحبين في استمرار التكبيرات إلى آخر أيام التشريق، قال

القدوري^(١٦٧): «وتكبير التشريق أوله عقيب صلاة الفجر من يوم عرفة، وآخره عقيب صلاة العصر من يوم النحر عند أبي حنيفة. وقالوا: إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق».

ورجح المجتهدون قول الصّاحبين، قال الحلبي^(١٦٨): «وعليه العمل»، وقال الحصكفي^(١٦٩): «وعليه الاعتماد والعمل والفتوى في عامة الأمصار وكافة الأعصار»، فعن عمير بن سعيد^(١٧٠) قال: «قدم علينا ابن مسعود^(١٧١)، فكان يكبر من صلاة الصبح يوم عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق»^(١٧٢)، وعن ابن عباس^(١٧٣): «أنه كان يكبر من غداة عرفة إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق»^(١٧٤). ورجح ابن الهمام^(١٧٥) قول أبي حنيفة.

٨. ذكر قول الصّاحبين في اشتراط التزكية في عدالة الشاهد، قال القدوري^(١٧٦): «وقال أبو حنيفة: يقتصر الحاكم على ظاهر عدالة المسلم... وقالوا: لا بد أن يسأل القاضي عنهم في السرّ والعلانية طعن الخصم أو لم يطعن».

واعتمد قول الصّاحبين عامة الكتب، قال: «والفتوى اليوم على قولهما؛ لأن الفساد في هذا العصر أكثر»، قال في «الهداية»: وقيل:

هذا اختلاف عصر وزمان، والفتوى على قولهما في هذا الزمان، ومثله في «الجواهر» و«شرح الإيسيجابي» و«شرح الزاهدي» و«الينابيع»، وقال الصدر الشهيد في «الكبرى»: والفتوى اليوم على قولهما، ومثله في «شرح المنظومة» للسديدي و«الحقائق» و«قاضي خان» و«مختار النوازل» و«الاختيار» و«البرهاني» و«صدر الشريعة»^(١٧٤).

٩. ذكر قول الصاحبين في الاستحلاف في المسائل الست، قال القدوري^(١٧٥): «لا يستحلف عنده في النكاح والرجعة والفيء في الإيلاء والرق والاستيلاء»^(١٧٦) والنسب والولاء^(١٧٧) والحدود^(١٧٨)، وعندهما: يُستحلف في ذلك كله إلا في الحدود.

وهذا بناء على أصل، وهو أن فائدة الاستحلاف القضاء بالنكول، والنكول بذل عنده تقدير؛ لأن الظاهر صرفه في الإنكار، وإنما امتنع عن اليمين تورعاً وتحرزاً، فجعل باذلاً، والبذل لا يجري في هذه الأشياء، فكذا ما قام مقامه.

وعندهما: النكول إقرار تقدير؛ لأن الامتناع عن اليمين الواجبة إنما يكون لأمر واجب منه، وهو الاحتراز عن اليمين الفاجرة، فيجعل مقرأً، والإقرار يجري في هذه الأشياء.

والمعتمد في المذهب قول الصاحبين، قال قاضي خان: «الفتوى على أنه يستحلف في الأشياء الست»^(١٧٩)؛ لعموم البلوى، وقال في «الفتاوى الكبرى»: «وعليه الفتوى وهو مختار أبي الليث»، وكذا قال في «التتمة»: «اختار... الصدر الشهيد اختار قولهما»، وقال الإمام الزوزني: «والفتوى على هذا»، قال الزوزني: «وبه كنت أعمل بالري وبأصبهان»، واعتمده الزيلعي، واختار فخر الإسلام علي البزدوي قولهما للفتوى^(١٨٠).

١٠. ذكر قول الصاحبين في وقف المنقول، قال القدوري^(١٨١): «ويصح وقف العقار، ولا يجوز وقف ما يُنقل ويحول، وقال أبو يوسف: إذا وقف ضيعة ببقرها وأكرتها»^(١٨٢) وهم عبيده جاز، وقال محمد: يجوز حبس الكراع^(١٨٣) والسلاح.

والمعتمد في المذهب: رواية عن محمد يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات: كالفأس والقُدوم والمنشار والجنابة وثيابها والقُدور والمراجل والمصاحف؛ لأن القياس قد يترك بالتعامل كما في الاستصناع، وقد وجد التعامل في هذه الأشياء، وعن نصير بن يحيى: أنه وقف كتبه إلحاقاً لها بالمصاحف، وهذا صحيح؛ لأن كل واحد يسك للدين تعليماً وتعلماً وقراءة، وأكثر فقهاء الأمصار

على قول محمد^(١٨٤)، قال النبي ﷺ: «وأما خالد احتبس أذراعه وأعتده في سبيل الله»^(١٨٥).

١١. ذكر قول الصاحبين بلزوم الوقف، قال القدوري^(١٨٦): «لا يزول ملك الواقف عن الوقف عند أبي حنيفة إلا أن يحكم به الحاكم أو يعلّقه بموته فيقول: إذا متُ فقد وقفتُ داري على كذا، وقال أبو يوسف: يزول ملك الواقف بمجرد القول، وقال محمد: لا يزول الملك حتى يجعل للوقف ولياً ويسلمه إليه».

والمعتمد في المذهب: قول الصاحبين بلزوم الوقف، فيكون حبس العين على حكم ملك الله ﷻ^(١٨٧)، وفي «التممة»: والمعول والفتوى على قولهما، «حقائق»^(١٨٨)، وقال صدر الشريعة^(١٨٩): «وعليه الفتوى»، قال ابن قطلوبغا^(١٩٠): «إن الفتوى في جواز الوقف على قول أبي يوسف ومحمد... وقال في «مختارات النوازل»: والفتوى اليوم على إ مضائه، وقال في «الخلاصة»: وأكثر أصحابنا أخذوا بقولهما، وقال في «منية المفتي»: الفتوى في الوقف على قولهما، يدلّ عليه قول النبي ﷺ لعمر بن الخطاب رضي الله عنه حين أراد وقف أرض له: «تصدق بأصلها، لا يباع ولا يورث ولا يوهب»^(١٩١).

١٢. ذكر قول الصاحبين في جواز المزارعة، قال القدوري^(١٩٢): «قال أبو حنيفة: المزارعة بالثلث والرُّبع باطلة، وقالوا: جائزة».

والمعتمد في المذهب: قول الصاحبين؛ لأنها عقد شركة بمال من أحد الشريكين، وعمل من الآخر، فيجوز اعتباراً بالمضاربة، والجامع دفع الحاجة^(١٩٣)، قال المجبوبي^(١٩٤): «والفتوى على قولهما»، وقال ابن قطلوبغا^(١٩٥): «والفتوى على قولهما، قاله قاضي خان...»، وقال في «الخلاصة»: «والمزارعة جائزة على قولهما، والفتوى على قولهما»، وقال في «مختارات النوازل»: «... وهو اختيار مشايخ بلخ وهو الأصح، وعليه الفتوى»، وقال في «الحقائق»: «والفتوى على قولهما للتعامل»، وقال في «الصغرى»: «وفي المزارعة والمعاملة والوقف، الفتوى على قول أبي يوسف ومحمد ﷺ، لمكان الضرورة والبلوى»، وقال في «التممة»: «أخذ الفقيه أبو الليث بقول أبي حنيفة في الأجير المشترك إذا هلك عنده الشيء بلا بصنعه، وبه أفتي، وفي المزارعة والمعاملة والوقف الفتوى على قول أبي يوسف ومحمد ﷺ، لمكان الضرورة والبلوى»، وقال في «الفتاوى الكبرى»: «المزارعة والمعاملة عند أبي حنيفة ﷺ فاسدتان، وعند أبي يوسف ومحمد ﷺ جائزتان، والفتوى على قولهما»، وقال في

«الهداية»: «إلا أن الفتوى على قولهما لحاجة الناس إليها، ولظهور تعامل الأمة بها، والقياس يترك بالتعامل، كما في الاستصناع»، وقال الإمام المحبوبي: «وصحّت عندهما، وبه يفتى»، ومشى عليه النسفي، فعن زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن المخابرة، قلت: وما المخابرة؟ قال: أن تأخذ الأرض بنصف أو ثلث أو ربع»^(١٩٦).

١٣. ذكر قول الصاحبين في ردّ الزيوف وأخذ الجياد فيمن له دين على غيره وقد دفع له زيوفاً بدل الجياد، قال القدوري^(١٩٧): «ومن كان له دين على غيره فأخذ منه مثل دينه فأنفقه، ثم علم أنه كان زيوفاً فلا شيء له عند أبي حنيفة، وقال أبو يوسف ومحمد: يردّ مثل الزيوف ويرجع بالجياد».

والزيوف: وهي المغشوشة التي يتجوّز بها التجار، ويردّها بيت المال^(١٩٨).

والمعتمد في المذهب: قول الصاحبين اعتباراً للمعادلة، قال الإسيبجي: «وذكر في الجامع الصغير» قوله محمد مع أبي حنيفة، وهو الصحيح، واعتمده النسفي، لكن قال فخر الإسلام: «قولهما قياس وقول أبي يوسف استحسان»، وقال في «العيون»: «ما قاله أبو يوسف حسن وأدفع للضرر، فاخترناه للفتوى»، وقال في «المبسوط»:

«وهو قول محمد الآخر»^(١٩٩).

السادسة: اقتصار على ذكر مجتهدين وعدم ذكر الثالث يدلّ على اعتماد قولهما.

اكتفى بذكر قول الطرفين في مسألة رجحان بينة الشفيع على بينة المشتري إن اختلفا في ثمن المشفوع به، قال القدوري^(٢٠٠): «فإن أقاما البينة فالبينة للشفيع عند أبي حنيفة ومحمد».

والمعتمد في المذهب قولهما: قال ابن قُطْلُوبغا^(٢٠١): «ورجح دليلهما في الشروح، واعتمده المحبوبي والنسفي وأبو الفضل الموصلي وصدر الشريعة».

السابعة: ذكره لغير ظاهر الرواية بعد ذكر ظاهر الرواية يدلّ أنه المعتمد في الفتوى:

وهذا في مسألة تعليق وجوب الوفاء باليمين إن علّقه بشرط لا يريد حصوله، وإن قال: عليّ عشرة آلاف إن كلمت فلاناً، فكلمه، فهو خير بين الوفاء وبين الكفارة في غير ظاهر الرواية، وفي ظاهر الرواية: عليه الوفاء فحسب، قال القدوري^(٢٠٢): «وإن علّق نذره بشرط فوجد الشرط فعليه الوفاء بنفس النذر، وروي أن أبا حنيفة رجع عن ذلك، وقال: إذا قال: إن فعلت كذا فعليّ حجة، أو عمرة، أو صوم سنة واحدة، أو صدقة ما أملكه أجزأه من ذلك كفارة يمين،

وهو قول محمد.

وصورة القول المعتمد ضمان المبيع أنه يهلك بالثمن^(٢١٢)، بأن يسقط الثمن قل أو كثر، وذلك أن الوكيل يجعل كالبائع والموكل كالمشتري منه، ويجعل المبيع كائنه هلك في يد البائع قبل التسليم إلى المشتري، فينسخ البيع بين الوكيل والموكل، ولا يكون لأحدهما على الآخر شيء كما في البائع والمشتري^(٢١٣).

ورجح المرغيناني^(٢١٤) دليل محمد، واعتمده المحبوبي^(٢١٥) والنسفي^(٢١٦) والموصلي^(٢١٧) وصدر الشريعة^(٢١٨).

التاسعة: تفرغه على قول ذكره من بين أقوال، فيه إشارة إلى ترجيحه: ومن أمثلة ذلك:

١. ذكر تفرغ صلاة الاستسقاء على قول الصاحبين من الجهر والخطبة وقلب الرداء للإمام، قال القدوري^(٢١٩): «قال أبو حنيفة: ليس في الاستسقاء صلاة مسنونة في جماعة...، وقال أبو يوسف ومحمد: يصلي الإمام بالناس ركعتين يجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب، ويستقبل القبلة بالدعاء، ويقلب الإمام رداءه، ولا يقبل القوم أرديتهم».

فهذا ترجيح منه لسنة صلاة الاستسقاء على قول الصاحبين بذكر هذه التفرغات،

والمعتمد في الفتوى رواية النوادر

بالتخير، حيث صح رجوع الإمام عن ظاهر الرواية من وجوب الوفاء، سواء علقه بشرط يريده أو بشرط لا يريده، وبه كان يفتي إسماعيل الزاهد، وهو اختيار السرخسي^(٢٢٠)؛ لكثرة البلوى في زماننا، وقال ملا خسرو^(٢٢١): «وبه يفتي»، وقال الثمراشي^(٢٢٢): «وهو المذهب»، وقال شيخي زاده^(٢٢٣): «وفي أكثر المعترات هذا هو المذهب الصحيح المفتى به»، والزليعي^(٢٢٤) والمحبوبي^(٢٢٥): «هو الصحيح»، وابن نجيم^(٢٢٦): «اختاره المحققون».

الثامنة: عدم تقديم القول الراجح:

اعتاد بعض أصحاب الكتب التي لا تعني بذكر الدليل تقديم القول الراجح، كما فعل صاحب «الختانية»^(٢٢٧)، وصاحب «الملتقى»^(٢٢٨)، لكن القدوري لم يلتزم هذا في «مختصره»، فيمكن أن يؤخر القول الراجح، كما في مسألة ضمان الرهن، حيث أخر قول محمد فيها مع أنه الراجح، حيث قال^(٢٢٩): «فإن حبسه فهلك في يده كان مضموناً ضماناً الرهن عند أبي يوسف، وضمان المبيع عند محمد، وعند زفر: ضمان الغصب».

قال الطحاوي^(٢١٧): «فأبو يوسف مع محمد، وهو الأصح، كما في ابن أمير الحاج عن «البدائع»، وقال ابن عابدين^(٢١٨): «وعن أبي يوسف: روايتان، واختار القدوري قول محمد؛ لأنه ﷺ فعل ذلك^(٢١٩)، «نهر»، وعليه الفتوى، كما في «شرح درر البحار»، قال في «النهر»: وأما القوم فلا يقبلون أرديتهم عند كافة العلماء خلافاً للمالك».

المعتمد، اهـ. وفي «حاشية الشيخ صالح» ما نصّه: وقد صرح في كثير من المعتبرات بأن الفتوى على قولهما، اهـ. وفي القهستاني عن التوضيح: أنه المختار، قال في «المنح»: وأفتى به البلخي وأبو القاسم، وجعل عليه الفتوى مولانا في «بحره»^(٢٢١).

الخاتمة:

بعد هذه الدراسة لمنهج القدوري توصلت للنتائج الآتية:
أولاً: يُعَدُّ مختصر القدوري من أهم متون الفقه الإسلامي عامة والفقه الحنفي خاصة، فهو من أكثرها تدريساً، وكتب عليه مئات الشروح، وهو الأساس لمتون الحنفية حتى كان بمثابة الأم لها، حتى كثر نظم العلماء له، وكثرت ترجمته إلى لغات مختلفة.
ثانياً: للقدوري منهج خاص في التأليف يمكن تلخيصه في النقاط الآتية:

١. جمعه لأهم المسائل في جميع الأبواب.
٢. سهولة عبارته مع الإيجاز.
٣. تكرار بعض المسائل أحياناً.
٤. التقدير في مسائل التفويض في ظاهر الرواية.
٥. الإيهام في العبارة أحياناً بحيث تفيد غير ما عليه المذهب.
٦. عدم استيعاب أمهات المسائل في الموضوع.

٢. ذكر تفرعات قول الصاحبين في الحجر على السفية، قال القدوري^(٢٢٠): «وقالا: يحجر على السفية، ويُمنع من التصرف في ماله، فإذا باع لم ينفذ بيعه، فإن كان فيه مصلحة أجازها الحاكم، وإن اعتق عبداً نفذ عتقه، وكان على العبد أن يسعى في قيمته، وإن تزوج امرأة جاز نكاحها، وإن سمى لها مهراً جاز منه مقدار مهر مثلها ويبطل الفضل».

وهذا ترجيح من القدوري بذكر كل هذه التفرعات، قال قاضي خان: والفتوى على قولهما، وقال ابن قطلوبغا: هذا صريح، وهو أقوى من الالتزام، اهـ، وقال ابن عابدين: ومراده أنّ ما وقع في المتون من القول بعدم الحجر تصحيح بالالتزام، وما وقع في قاضي خان من التصريح بأن الفتوى على قولهما تصريح بالتصحيح، فيكون هو

الهوامش:

٧. استدلاله بالمعقول والمنقول في بعض المسائل.
٨. تقريره لما هو أصل المذهب على ما كان الحال في زمن المجتهدين.
٩. تساهله في تعبيراته في بعض الأحكام.
١٠. وجود الخطأ في التركيب للعبارة نادراً.
- ثالثاً: للقدوي منهج خاص في الترجيح بين المسائل على العموم، وهو على النحو الآتي:
 ١. التزام ظاهر الرواية عند أبي حنيفة إلا نادراً.
 ٢. اختياره لأقوال أصحاب أبي حنيفة في مسائل بدون تنبيه على ذلك.
 ٣. مخالفته للمعتمد في الفتوى لرسم المفتي عادة؛ تمسكاً بظاهر الرواية.
 ٤. الترجيح بأصول البناء لمسائل مخالفاً للمعتمد في المذهب أحياناً.
 ٥. ذكره لأقوال آخر غير قول أبي حنيفة تقوية لها إجمالاً، فيكون فيه نوع اعتبار لها.
 ٦. اقتصراره على ذكر مجتهدين وعدم ذكر الثالث يدل على اعتماد قولهما.
 ٧. ذكره لغير ظاهر الرواية بعد ذكر ظاهر الرواية يدل أنه المعتمد في الفتوى.
 ٨. عدم تقديم القول الراجح.
 ٩. تفريعه على قول ذكره من بين أقوال فيه إشارة إلى ترجيحه.

- (١) ينظر: عبدالحى اللكنوي، الفوائد البهية، تحقيق: أحمد الزعبي، دار الأرقم، بيروت، ص ٥٧-٥٨، وعبدالله اليافعي، مرآة الجنان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ج ٣، ص ٤٧.
- (٢) علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي (ت ٥٣٩هـ)، تحفة الفقهاء، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ طبع، ج ١، ص ٥.
- (٣) ينظر: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني (ت ١٠٦٧هـ)، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر، ج ١، ص ٢٢٧.
- (٤) ينظر: محمود بن أحمد الغيتابى بدر الدين العيني (ت ٨٥٥هـ)، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان، بدون طبعة، ج ١، ص ١٩٤.
- (٥) ينظر: سائد بكداش، مقدمة اللباب في شرح الكتاب، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ٢٠١٠م، (ط ١)، ج ١، ص ٤٢٥.
- (٦) ينظر: نجم الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة (ت ١٠٦١هـ)، تحقيق: الدكتور جبريل جبور، محمد أمين وشركاه، ١٩٤٥م، ج ٢، ص ٧٨.
- (٧) ينظر: القسطنطيني، كشف الظنون، ج ٢،

- ص ١٦٣١، وعمر كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ، (ط١)، ج ٥، ص ١١١.
- (٨) ينظر: القسطنطيني، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٣١، وخير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، (ط ١٥)، ج ٧، ص ٢٥٣.
- (٩) ينظر: القسطنطيني، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٣١.
- (١٠) ينظر: القسطنطيني، كشف الظنون، ج ٢، ص ١٦٣١.
- (١١) ينظر: كحالة، معجم المؤلفين، ج ٢، ص ٢٣٧.
- (١٢) مختار بن محمود الزاهد الغزني (ت ٦٥٨هـ)، المجتبى شرح القدوري، العراق، من مخطوطات المكتبة القادرية، ق ٣/أ.
- (١٣) ينظر: سائد بكداش، مقدمة اللباب، ج ١، ص ٣١٠.
- (١٤) ينظر: سائد بكداش، مقدمة اللباب، ج ١، ص ٤٩٠-٤٩٣.
- (١٥) ينظر: <http://www.amazon.com/ABRIDGED-MANUAL-MUSLIM>.
- (١٦) ينظر: سائد بكداش، مقدمة اللباب، ج ١، ص ٣٠٩.
- (١٧) ينظر: سائد بكداش، مقدمة اللباب، ج ١، ص ٣٠٩.
- (١٨) أحمد بن محمد البغدادي القدوري (ت ٤٢٨هـ)، مختصر القدوري، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مطبوع مع اللباب في شرح الكتاب، ج ١، ص ١٣٦-١٣٧.
- (١٩) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٧٤.
- (٢٠) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢٨٢.
- (٢١) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢١٦-٢١٧.
- (٢٢) محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، رد المحتار على الدر المختار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٣، ص ٣٣١.
- (٢٣) ينظر: عبد الحلي اللكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، عمدة الرعاية حاشية شرح الوقاية، تحقيق: د. صلاح أبو الحاج، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، (ط ١)، ج ٢، ص ٣٩٣.
- (٢٤) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٨٢-٨٣.
- (٢٥) ينظر: أبي بكر بن علي بن محمد الحدادي (ت ٨٠٠هـ)، الجوهرة النيرة شرح مختصر القدوري، المطبعة الخيرية، ١٣٢٢هـ، (ط ١)، ج ٢، ص ٢٤٣، وعبد الغني الغنيمي الميداني (ت ١٢٩٨هـ)، اللباب في شرح الكتاب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١، ص ٢٣٥.

- (٢٦) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٩٨ .
- (٢٧) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج ٤، ص ٦٠ .
- (٢٨) عبدالحكي للكنوي (ت ١٣٠٤هـ)، النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عالم الكتب، ١٤٠٦هـ، (ط ١)، ص ٣٠ .
- (٢٩) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٨٥ .
- (٣٠) ينظر: عبدالرحمن بن محمد الرُّومي شيخ زاده (ت ١٠٧٨هـ)، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، دار الطباعة العامرة، ١٣١٦هـ، ج ١، ص ٤٧٢، وعلي بن أبي بكر المرغيناني (ت ٥٩٣هـ)، الهداية شرح بداية المبتدي، مطبعة مصطفى البابي، بدون تاريخ طبع، الطبعة الأخيرة، ج ٤، ص ٣٤٢، وعثمان بن علي الزيلعي فخر الدين (ت ٧٤٣هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، مصر، المطبعة الأميرية، ١٣١٣هـ، (ط ١)، ج ٣، ص ٣٦، ومحمد بن فراموز بن علي مُلا خسرو (ت ٨٨٥هـ)، درر الحُكام شرح غرر الأحكام، الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ، وأيضاً: طبعة در سعادت، ١٣٠٨هـ، ج ١، ص ٤٠٤-٤٠٥ .
- (٣١) ينظر: محمد زيد الأبياني، شرح الأحكام الشرعية في الأحوال الشخصية، بيروت، من منشورات مكتبة النهضة، ج ١، ص ٧ .
- (٣٢) ينظر: محمد بن عبدالواحد ابن الهمام
- (ت ٨٦١هـ)، فتح القدير، بيروت، دار إحياء التراث العربي، وأيضاً: طبعة دار الفكر، ص ٣٤٢-٣٤٣، وأبي بكر بن مسعود الكاساني (ت ٥٨٧هـ)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٢هـ، (ط ٢)، وأيضاً: طبعة دار الكتب العلمية، ج ٢، ص ٢٦٩ .
- (٣٣) مسلم بن الحجاج القُشَيْرِيُّ النِّسَابُورِيُّ (ت ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ١١٤ .
- (٣٤) علي القاري (ت ١٠١٤هـ)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، بيروت، دار الفكر، ج ٥، ص ٢١٧٧ .
- (٣٥) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢٠ .
- (٣٦) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢١-٢٢ .
- (٣٧) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٦٦ .
- (٣٨) المرغيناني، الهداية، ج ١، ص ٢٧٧-٢٧٨ .
- (٣٩) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٩٠ .
- (٤٠) ينظر: الميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٤٩ .
- (٤١) ينظر: أحمد بن يونس بن محمد ابن الشليبي (ت ٩٤٧هـ)، حاشية الشليبي على تبين الحقائق، مصر، المطبعة الأميرية بمصر، ١٣١٣هـ، (ط ١)، ج ٥، ص ١١٥ .
- (٤٢) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٦٥ .
- (٤٣) ينظر: الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ١، ص ٤٩ .
- (٤٤) ينظر: محمود بن أحمد العيني بدر الدين

(٥٨) المرغيناني، الهداية، ج ١، ص ٣٥٧-٣٥٨.

(٥٩) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢١.

(٦٠) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢١-٢٢.

(٦١) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٦.

(٦٢) هما حديثان: الأول: عن حذيفة رضي الله عنه: «أنه

رضي الله عنه أتى سباطة قوم فبال قائماً ثم دعا بماء

فتوضأ» في مسلم، الصحيح، ج ١،

ص ٢٣١، ومحمد بن إسماعيل الجعفي

البخاري (١٩٤-٢٥٦هـ)، صحيح

البخاري، تحقيق: الدكتور مصطفى البغا،

بيروت، دار ابن كثير واليمامة، ١٤٠٧هـ،

(ط ٣)، ج ١، ص ٩٠، والثاني: عن المغيرة

رضي الله عنه: «أنه رضي الله عنه توضأ فمسح بناصيته وعلى

العمامة وعلى الخفين» في مسلم،

الصحيح، ج ١، ص ٢٣١.

(٦٣) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢٠-٢١.

(٦٤) فعن أبي هريرة رضي الله عنه في البخاري، الصحيح

برقم ٢٣٩ ومسلم، الصحيح، برقم ٢٨٢

دون قوله: (من الجنابة)، وسليمان بن

أشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، سنن أبي

داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد،

بيروت، دار الفكر، برقم ٧٠، أحمد بن

شعيب النسائي (ت ٣٠٣هـ)، وسنن النسائي

الكبرى، تحقيق: الدكتور عبدالغفار

البنداوي وسيد كسروي حسن، بيروت،

دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، (ط ١)، برقم

٣٩٨ بتمامه.

(٦٥) فعن أبي هريرة رضي الله عنه في البخاري، الصحيح،

(ت ٨٥٥هـ)، البناء في شرح الهداية،

بيروت، دار الفكر، ١٩٨٠م، (ط ١)،

ج ٢، ص ١٥٥.

(٤٥) القدوري، المختصر، ج ١، ص ١٦٣.

(٤٦) المرغيناني، الهداية، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٤٧) ينظر: محمد بن عبداللطيف ابن ملك

الكرماني (ت ٨٠٦هـ)، شرح الوقاية،

العراق، من مخطوطات وزارة الأوقاف،

برقم (٩٦٢)، ق ٦١/أ، وابن عابدين، رد

المحتار، ج ٢، ص ٨٥، علاء الدين ابن

عابدين (ت ١٣٠٦هـ)، والهدية العلائية،

تحقيق: محمد سعيد البرهاني، ١٤١٦هـ،

ط ٥، ص ١٥٥، ونظام الدين البرهانفوري،

الفتاوي الهندية، مصر، المطبعة الأميرية

بيولا، ١٣١٠هـ، ج ١، ص ١٩٥.

(٤٨) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٢٨.

(٤٩) ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، ج ٨،

ص ١٦٨.

(٥٠) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٧٥.

(٥١) المرغيناني، الهداية، ج ٤، ص ٥٢٦.

(٥٢) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٣٥.

(٥٣) كأن أقام أحدهما البيئة على الشراء من

زيد والآخر على الشراء من عمرو، ابن

الهمام، فتح القدير، ج ٢، ص ٢٥٩.

(٥٤) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٨، ص ٢٦٠.

(٥٥) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٧٣.

(٥٦) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٤٧٧.

(٥٧) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢٠.

صدر الشريعة، شرح الوقاية، ج ١، ص ٢٠، وإبراهيم بن محمد الحلي (ت ٩٥٦هـ)، ملتقى الأبحر، مطبعة علي بك، ١٢٩١هـ، وأيضاً: بتحقيق: وهي سليمان غاوجي الألباني، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ، (ط ١)، ص ١٩-٢٠، وعبيد الله بن مسعود صدر الشريعة (ت ٧٤٧هـ)، النفاية، تحقيق: محمد نزار وهيثم نزار، دار الأرقم، ١٤١٨هـ، (ط ١)، وأيضاً: طبعة مطبع دهلبي، ١٢٨٦هـ، ج ١، ص ٤٤، وحسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت ١٠٦٩هـ)، نور الإيضاح ونجاة الأرواح، دمشق، بيروت، دار النعمان للعلوم، ١٤١٧هـ، (ط ٢)، ج ١، ص ١١٣.

(٨٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٤٥، الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ٢٧٦. (٨٣) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢٠٧. والمرغيناني، الهداية، ج ٦، ص ١١٧. (٨٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ٧٧. وقاسم بن قطلوبغا (ت ٨٧٩هـ)، التصحيح والترجيح على مختصر القدوري، تحقيق: ضياء يونس، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، (ط ١)، ص ١٦٤. (٨٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٠٧. والكاساني، بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٧، وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٦١، وابن عابدين، رد

برقم ١٦٢، ومسلم، الصحيح، برقم ٢٣٧. (٦٦) محمد أمين بن عمر ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، شرح عقود رسم المفتي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، مطبوع ضمن مجموع رسائله. ص ٣٧، وغيره. (٦٧) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٨٧-٨٨. (٦٨) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢٢. (٦٩) المرغيناني، الهداية، ج ١، ص ٧٠. (٧٠) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ٤٣. (٧١) القدوري، المختصر، ج ١، ص ١٢٣. (٧٢) أكمل الدين محمد بن محمد الرومي البَابَرْتِي (ت ٧٨٦هـ)، العناية على الهداية، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٢، ص ٩٦. (٧٣) ملا خسرو، درر الحكام، ج ١، ص ١٤٨. (٧٤) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٢٦-١٢٧. (٧٥) عبيد الله بن مسعود صدر الشريعة (ت ٧٤٧هـ)، شرح الوقاية، تحقيق: الدكتور صلاح محمد أبو الحاج، عمان، مؤسسة الوراق، ٢٠٠٦م، ج ٣، ص ٢٨١. (٧٦) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٧٩. (٧٧) المرغيناني، الهداية، ج ١٠، ص ٣٩٨، والحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ١٤٦. (٧٨) البابرتي، العناية، ج ١٠، ص ٣٩٨. (٧٩) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٧٥. (٨٠) ينظر: الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ٧٠. (٨١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ١٠.

- المختار، ج ٥، ص ١٤٣.
- (٨٦) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢٠٨.
- والمريغاني، الهداية، ج ٢، ص ١٧٥، وصدر الشريعة، شرح الوقاية، ج ٣، ص ٢٧١، وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٣٠٤-٣٠٥.
- (٨٧) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢١٦.
- وابن عابدين، رد المختار، ج ٣، ص ٣٣١.
- (٨٨) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٧٤.
- والحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ٢٤٣، والميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٣٥.
- (٨٩) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٩٨.
- وابن عابدين، رد المختار، ج ٤، ص ٦٠.
- (٩٠) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٠٧.
- وشيوخ زاده، مجمع الأنهر، ج ٢، ص ٤٢٩.
- (٩١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ١٠.
- وبرهان الشريعة، الوقاية، ج ١، ص ١٩، والموصلي، المختار، ج ١، ص ١٦، والحلي، ملتقى الأبحر، ص ١٩، وصدر الشريعة، النقاية، ج ١، ص ٣٨، والشرنبلالي، نور الإيضاح، ج ١، ص ١٠٩، ومحمد بن أبي بكر الرازي (ت ٦٦٦هـ)، تحفة الملوك، تحقيق: الدكتور عبدالله نذير أحمد، بيروت، دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٧م، (ط ١)، وأيضاً: بتحقيق: الدكتور صلاح أبو الحاج، عمان، دار الفاروق، عمان، ٢٠٠٦م، (ط ١)، ص ٢٦، عبدالله بن أحمد التَّنَافِي حَافِظُ الدِّين (ت ٧٠١هـ)، كَثْرُ الدَّقَائِقِ،
- تحقيق: إبراهيم الحنفي الأزهرى، مصر، المطبعة الحميدية، ١٣٢٨هـ، ج ١، ص ٧، وعلاء الدين ابن عابدين (ت ١٣٠٦هـ)، علاء الدين، الهدية العلائية، ص ٢٥، ومنية المصلي ص ١٤، وغرر الأحكام، ج ١، ص ١١.
- (٩٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ٦٦، والمريغاني، الهداية، ج ١، ص ٤٦، والغرر، ج ١، ص ٦٥، واللكوني، عمدة الرعاية، ج ١، ص ١٤.
- (٩٣) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢١٩، والزليعي، تبين الحقائق، ج ٦، ص ٣٥.
- (٩٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٩١.
- وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٣٦٣.
- (٩٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٨.
- وابن عابدين، رد المختار، ج ٣، ص ٧٢٦.
- (٩٦) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٧٢.
- والحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ٢٣٩.
- (٩٧) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٠٢.
- والميداني، اللباب، ج ٢، ص ٢٨٦.
- (٩٨) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٧٩.
- وشيوخ زاده، مجمع الأنهر، ج ٢، ص ٦٩٥.
- (٩٩) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٢٣٢.
- ومحمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٥٠٠هـ)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة، ١٤٠٦هـ، ج ١٢، ص ١٢.
- (١٠٠) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٠.

وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح،
ص ٢٣٣.

(١١٠) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،

ص ١٠. والنسفي، كنز الدقائق، ص ٩٧،

والحلي، ملتبى الأجر، ص ١٠٩،

والتمرتاشي، تنوير الأبصار، ص ١٢٦.

(١١١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،

ص ٢٠٨. والمرغيناني، الهداية، ج ٢،

ص ١٧٥، وصدر الشريعة، شرح الوقاية،

ج ٣، ص ٢٧١، وابن قطلوبغا، التصحيح

والترجيح، ص ٣٠٤-٣٠٥.

(١١٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٦٢.

وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح،

ص ٣٤٩

(١١٣) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٦٣.

وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح،

ص ٣٤٩.

(١١٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٨.

وابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ٧٢٦.

(١١٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣،

ص ١٩٨. والمرغيناني، الهداية، ج ٥،

ص ٣٤٧.

(١١٦) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١،

ص ٨١. والزيلعي، تبين الحقائق، ج ١،

ص ١٤٠، والتمرتاشي، تنوير الأبصار،

ص ٣٨٠، وإبراهيم ابن نجيم المصري زين

الدين (ت ٩٧٠هـ)، البحر الرائق شرح

كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، بدون

والنسفي، كنز الدقائق، ص ٩٧، والحلي،

ملتبى الأجر، ص ١٠٩، ومحمد ابن

عبدالله الخطيب التمرتاشي (ت ١٠٠٤هـ)،

تنوير الأبصار وجامع البحار، مطبعة

الترقي بجارة الكفارة، ١٣٣٢هـ، ص ١٢٦.

(١٠١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٣٤.

وابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح،

ص ٢٧١.

(١٠٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٠٦.

والميداني، اللباب، ج ٢، ص ١٠٠.

(١٠٣) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣،

ص ٢٠٠-٢٠١. والمرغيناني، الهداية، ج ٥،

ص ٣٥٥-٣٥٦، والحدادي، الجوهرة

النيرة، ج ٢، ص ١٦٤.

(١٠٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،

ص ١٧١. والزيلعي، تبين الحقائق، ج ٥،

ص ٩١.

(١٠٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣،

ص ٩٩. وابن عابدين، رد المحتار، ج ٣،

ص ٦١٥.

(١٠٦) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٧.

والعيني، البناء، ج ٨، ص ٩١.

(١٠٧) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١،

ص ١٢٩. وابن عابدين، رد المحتار، ج ٢،

ص ٤٣٩.

(١٠٨) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٧٦.

والميداني، اللباب، ج ٢، ص ٣٤٢.

(١٠٩) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٤٦.

- تاريخ طبع، ج ١، ص ٣٨٠، ابن عابدين،
رد المحتار، ج ١، ص ٣٨٠.
- (١١٧) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،
ص ١٥٣. والبايرتي، العناية، ج ٧، ص ١٦٩.
- (١١٨) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٥٠.
والميداني، اللباب، ج ١، ص ٣٠٣.
- (١١٩) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣،
ص ١٤. والفتح، ج ٣، ص ١٥٧، ومحمد
ابن علي بن محمد الحصكفي (ت
١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير
الأبصار، بيروت، دار إحياء التراث
العربي، ج ٢، ص ٢٧، وابن عابدين، رد
المحتار، ج ٢، ص ٢٩٧، والوقاية ص ٢٩٠.
- (١٢٠) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٨٤.
الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ٢، ص ٧٨.
- (١٢١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣،
ص ١٠٣. والميداني، اللباب، ج ٢، ص ٩٨.
- (١٢٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤،
ص ١٦٠. والكاساني، بدائع الصنائع،
ج ٥، ص ١٢٧، النسفي، كنز الدقائق،
ج ٦، ص ٣٠، والزيلعي، تبين الحقائق،
ج ٦، ص ٣٠.
- (١٢٣) ينظر: العيني، البناية، ج ١٢، ص ٢٣٤.
- (١٢٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٢.
والمريغيني، الهداية، ج ١، ص ٢٠٠،
والفتح، ج ٢، ص ١٨٥، والدر المتقى،
ج ١، ص ٣٣٩.
- (١٢٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ٥٠.
- وصدر الشريعة، شرح الوقاية، ص ١٣٠.
- (١٢٦) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٩٥.
والمريغيني، الهداية، ج ٤، ص ٣٩٨،
والزيلعي، تبين الحقائق، ج ٣، ص ٥٩.
- (١٢٧) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٩٦.
وصدر الشريعة، شرح الوقاية، ج ٣،
ص ٥٤٦.
- (١٢٨) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٨٥.
والمريغيني، الهداية، ج ٧، ص ٢٩٢.
- (١٢٩) ينظر: القدوري، المختصر، ج ١، ص ٧٠.
وكمال الدراية ق ٤٠/ب.
- (١٣٠) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٩٩.
والميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٥٧.
- (١٣١) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،
ص ١٣٤. وابن قطلوبغا، التصحيح
والترجيح، ص ٢٧١.
- (١٣٢) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٢،
ص ١٦٠. والمريغيني، الهداية، ج ٧،
ص ٢٤٠.
- (١٣٣) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٣٩.
والميداني، اللباب، ج ١، ص ٤٠١.
- (١٣٤) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٣، ص ١٥.
والسرخي، المبسوط، ج ٦، ص ٦٤.
- (١٣٥) ينظر: القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٥.
وابن نجيم، البحر الرائق، ج ٤، ص ٣٠٧.
- (١٣٦) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٠٨.
- (١٣٧) ينظر: صدر الشريعة، شرح الوقاية،
ص ٧٩٠.

- (١٣٨) صدر الشريعة، النقاية، ص ٢٥١.
- (١٣٩) حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت ١٠٦٩هـ)، غنية ذوي الأحكام في بغية درر الحكم (الشرنبلالية)، در سعاد، ١٣٠٨هـ، وأيضاً: طبعة الشركة الصحفية العثمانية، ١٣١٠هـ، ج ٢، ص ٢١٠.
- (١٤٠) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٥، ص ١٤٤.
- (١٤١) ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٦٢-٢٦٣.
- (١٤٢) القدوري، المختصر، ج ٣، ص ٣١.
- (١٤٣) ينظر: الشرنبلالي، غنية ذوي الأحكام، ج ١، ص ٣٥٥، والحصكفي، الدر المختار، ج ٢، ص ٤٠٣.
- (١٤٤) التمرتاشي، تنوير الأبصار، ص ٦٥.
- (١٤٥) ينظر: الحصكفي، الدر المختار، ج ٣، ص ٤٠٣.
- (١٤٦) ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ٤٠٣.
- (١٤٧) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٢٧.
- (١٤٨) الرازي، تحفة الملوك، ص ٤٩.
- (١٤٩) الشرنبلالي، نور الإيضاح، ج ١، ص ٨٠.
- (١٥٠) النسفي، كنز الدقائق، ص ٥.
- (١٥١) عبدالله بن محمود الموصللي (ت ٦٨٣هـ)، الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: زهير عثمان، دار الأرقم، بدون تاريخ طبع، ج ١، ص ٢٧.
- (١٥٢) الحلبي، ملتقى الأبحر، ص ٥.
- (١٥٣) ينظر: الميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٧.
- (١٥٤) القدوري، المختصر، ج ١، ص ٤٠.
- (١٥٥) المجلد: وهو الذي وضع الجلد على أعلاه وأسفله. ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ١٧٩.
- (١٥٦) المنعل: وهو الذي وضع الجلد على أسفله. أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرُّوميّ (ت ٩٤٠هـ)، إيضاح الإصلاح، العراق، من مخطوطات مكتبة الأوقاف العامة ببغداد، برقم (١٠٦٤٢)، ق ٧/ب.
- (١٥٧) أي: لا يجذبانه وينفذانه إلى القدمين إلى القدمين، وهو تأكيد للثخانة. كما في الميداني، اللباب، ج ١، ص ٣٥، وفي إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الحليّ (ت ٩٥٦هـ)، غنية المستملي شرح منية المصلي، مطبعة سنده، ١٢٩٥هـ، ص ١٢٠: «فإن الجورب إذا كان بحيث لا يجاوز الماء منه إلى القدم فهو بمنزلة الأديم والصرم في عدم جذب الماء إلى نفسه إلا بعد لبث أو ذلك، بخلاف الرقيق فإنه يجذب الماء وينفذه إلى الرجل في الحال». علاء الدين، الهدية العلائقية، ص ٣٩: «منعهما وصول الماء إلى الجسد إذا مسح عليهما». وفي ابن عابدين، رد المحتار، ج ١، ص ٢٦١: «ومنعهما وصول الماء إلى الرجل».
- (١٥٨) السرخي، المبسوط، ج ١، ص ١٠٢.
- (١٥٩) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ١، ص ١١.
- (١٦٠) ينظر: الشرنبلالي، غنية ذوي الأحكام، ج ١، ص ٣٦.

- (١٦١) المرغيناني، الهداية، ج ١، ص ١٥٧.
- (١٦٢) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٩٩.
- (١٦٣) محمود بن أحمد العيني بدر الدين (ت ٨٥٥هـ)، منحة السلوك في شرح تحفة الملوك، تحقيق: محمد فاروق البدري، جامعة بغداد، رسالة ماجستير، بإشراف: د. محيي هلال السرحان، ١٤٢١هـ، ج ٣، ص ٢٨٥.
- (١٦٤) ينظر: الميداني، اللباب، ج ٢، ص ٣٥٧.
- (١٦٥) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٧١.
- (١٦٦) ينظر: ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٤٣.
- (١٦٧) القدوري، المختصر، ج ١، ص ١١٨.
- (١٦٨) الحلبي، ملتقى الأبحر، ص ٢٥.
- (١٦٩) الحصكفي، الدر المختار، ج ١، ص ٥٦٤.
- (١٧٠) محمد بن عبدالله الحاكم (ت ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ، (ط ١)، ج ١، ص ٤٤٠، وصححه.
- (١٧١) الحاكم، المستدرك، ج ١، ص ٤٤٠، وصححه.
- (١٧٢) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٢، ص ٤٩.
- (١٧٣) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٥٧-٥٨.
- (١٧٤) ينظر: الميداني، اللباب، ج ٢، ص ٢٥٢.
- (١٧٥) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ٣١.
- (١٧٦) وصورة الاستيلاء: أن تقول الجارية: أنا أم ولد لمولاي، وهذا ابني منه، وأنكر المولى؛ لأنه لو ادعى المولى ثبت الاستيلاء بإقراره ولا يلتفت إلى إنكارها، كما في المرغيناني، الهداية، ج ٨، ص ١٨٣.
- (١٧٧) وصورة هذه المسألة: أي ادعى رجل على امرأة أنه تزوجها وأنكرت أو بالعكس، أو ادعى بعد الطلاق وانقضاء العدة أنه راجعها في العدة وأنكرت أو بالعكس، أو ادعى بعد انقضاء مدة الإيلاء أنه فاء إليها في المدة وأنكرت أو بالعكس، أو ادعى على مجهول أنه عبده أو ادعى المجهول ذلك أو اختصما على هذا الوجه في ولاء العتاقة أو الموالاة، أو ادعت المرأة على زوجها أنه قذفها بما يوجب اللعان وأنكر الزوج، أو ادعى على رجل ما يوجب الحد وأنكره فإنه لا يستحلف.
- ينظر: الباري، العناية، ج ٨، ص ١٨١.
- (١٧٨) لأنه لا يقضى فيها بالنكول والنكول قائم مقام الإقرار، وفي الحدود التي هي لله تعالى خالصاً لا يجوز إقامتها بالإقرار بعد الرجوع فكيف يقام بالنكول والنكول قائم مقام الإقرار، كما في السرخي، المبسوط، ج ١٦، ص ١١٧.
- (١٧٩) ينظر: النسفي، كنز الدقائق، ج ٤، ص ٢٩٧.
- (١٨٠) ينظر: ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٤٢٧-٤٢٨.
- (١٨١) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٨٢-١٨٣.

(١٩٤) صدر الشريعة، شرح الوقاية، ج ٥، ص ٧٤.

(١٩٥) ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٣١٤.

(١٩٦) أبو داود، السنن، ج ٢، ص ٢٨٣، وأحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، مسند أحمد ابن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة، ج ٥، ص ١٨٧، وقال الأرنؤوط: صحيح.

(١٩٧) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٥٧.

(١٩٨) ينظر: ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ١٣٣.

(١٩٩) ينظر: ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٣٩-٢٤٠.

(٢٠٠) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١١٥.

(٢٠١) ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٦٤.

(٢٠٢) القدوري، المختصر، ج ٤، ص ١٠.

(٢٠٣) السرخي، المبسوط، ج ٨، ص ١٣٦.

(٢٠٤) ملا خسرو، درر الحكام، ج ٢، ص ٤٣.

(٢٠٥) التمرتاشي، تنوير الأبصار، ص ٦٩.

(٢٠٦) شيخ زاده، مجمع الأنهر، ج ١، ص ٥٤٨.

(٢٠٧) الزيلعي، تبين الحقائق، ٣: ١١٠.

(٢٠٨) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٢، ص ٦٣.

(٢٠٩) ينظر: حسن بن منصور بن محمود

الأوزجندبي (ت ٥٩٢هـ)، الفتاوى الحافية،

مصر، المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٠هـ،

ج ١، ص ٢.

(٢١٠) ينظر: الحلبي، ملتنقى الأبحر، ص ٢.

(١٨٢) من أكرت الأرض حرثها، واسم الفاعل أكّار، كما في المصباح ص ١٧، وهو الفلاح: أي عمالها، كما في الميداني، اللباب، ج ١، ص ٣٣٤.

(١٨٣) الكراع: ما دون الكعب من الدواب وما دون الركبة من الإنسان، ثم سمي به الخيل خاصة، ناصر بن عبد السيد المطرزي (ت ٦١٦هـ)، المغرب في ترتيب المغرب، بيروت، دار الكتاب العربي، ص ٤٠٧.

(١٨٤) ينظر: البابرتي، العناية، ج ٦، ص ٢١٦-٢١٧.

(١٨٥) في البخاري، الصحيح، ج ٢، ص ٥٢٥ معلقاً.

(١٨٦) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٨٠.

(١٨٧) ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ج ١، ص ٣٢٥.

(١٨٨) ينظر: ابن الشلي، حاشية الشلي، ج ٣، ص ٣٢٥.

(١٨٩) صدر الشريعة، شرح الوقاية، ج ٣، ص ٢٨٧.

(١٩٠) ابن قطلوبغا، التصحيح والترجيح، ص ٢٨٨.

(١٩١) في البخاري، الصحيح، ج ٣، ص ١٠١٧، ومسلم، الصحيح، ج ٣، ص ١٢٢٥.

(١٩٢) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٢٢٨.

(١٩٣) ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٥، ص ٢٧٨.

- (٢١١) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ١٤٣.
- (٢١٢) ينظر: الزيلعي، تبين الحقائق، ج ٤، ص ٢٦١.
- (٢١٣) ينظر: الحدادي، الجوهرة النيرة، ج ١، ص ٣٠٢.
- (٢١٤) المرغيناني، الهداية، ج ٨، ص ٤١.
- (٢١٥) ينظر: الميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٩٧.
- (٢١٦) القدوري، المختصر، ج ١، ص ١٢٠.
- (٢١٧) أحمد بن محمد الطُّخْطَاوي (ت ١٢٣١هـ)،
حاشية الطُّخْطَاوي على مراقي الفلاح،
تحقيق: محمد عبدالعزيز الخالدي، بيروت،
دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ، (ط ١)، ج ٢،
ص ١٨٣.
- (٢١٨) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٢، ص ١٨٤.
- (٢١٩) فعن المازني رحمته الله: «وحول رداءه رحمته الله
فجعل عطاؤه الأيمن على عاتقه الأيسر
وجعل عطاؤه الأيسر على عاتقه الأيمن،
ثم دعا الله رحمته الله في أبو داود، السنن،
ج ١، ص ٣٧٢.
- (٢٢٠) القدوري، المختصر، ج ٢، ص ٦٩-٧٠.
- (٢٢١) ينظر: الميداني، اللباب، ج ١، ص ٢٣١.

الحوار الإيجابي مع الذات

د. فؤاد عبداللطيف أحمد *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦/٢/٣م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/٢/٢٤م

ملخص

إن تجويد خلق الإنسان، أمر إلهي لا دخل للبشر فيه، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٤] بينما تجويد خلق الإنسان موكول بالإنسان نفسه ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَقَهَا ①﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾ [الشمس: ٩-١٠] وقد جعل الله التغيير مقرونا ومرتبيا بتغيير ما في النفس، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، ومثل البشر إذا تألفوا مثل طير الحمام، الذي أنس إلى بيت واطمأن على نفسه منه، أتى وقد جلب معه أمثاله، مع ما يتفوق به الإنسان من نشر الثناء، وذكر المحاسن ولا يمكن للفضائل أن تذكر إلا إذا طهرنا أنفسنا من الرذائل.

وهدفنا من هذا البحث أن نتعرف إلى ماهية أنفسنا، وما لها من تأثير على سلوكنا وحياتنا، وكيف لنا أن نضبطها، بحيث لا يصدر عنها إلا كل جميل، مع علمنا بأن ذلك لا يمكن أن يكون مصادفة، وإنما هو بحاجة إلى صناعة وتراتيب تعليمية، تصدر عن تفكير وتدبر وتعقل، يفسح أماننا المجال لنعرف أنفسنا، ونعرف خالقنا ونستطيع أن نحاور ذواتنا، لننتقل بعد ذلك في حوار مع غيرنا، فإلى أي مدى يمكن لنا أن نحقق ذلك، ونقف على قوى النفس وملكاتنا، وعلى العوائق التي تحول دون الوصول إلى غاياتنا، ونقود غيرنا إلى طريق الخير والمحبة وصلاح البال؟

Abstract

Man's elaborate creation is a divine issue which human beings have nothing to do with "we have indeed created man in the best of moulds" (95/4), but betterment of man's behavior is an issue entrusted to man himself "truly he succeeds that purifies it, and he fails who corrupts it"(91/9-10).

* أستاذ مشارك، كلية الحقوق، جامعة فيلادلفيا.

Allah Almighty coupled and connected change with the soul “Allah will never change what is in people until they change what is in their (own) souls” (13/11). In addition to what man possesses of the qualities that make him superior such as praise, virtues cannot be stated unless we purify ourselves from vices.

Our ultimate goal in this research is to know the essence of our souls, and the effect that it has on our behavior and life, and the way we can control it so as to bring about only what is beautiful, though we know that cannot take place by chance, but it needs making and educational arrangements resulting from well-planned, and reasonable consideration that will allow us the opportunity to know ourselves and our creator by holding a dialogue with others. So to what extent can we achieve this and identify the soul's powers and abilities, and recognize the obstacles that hinder achieving our goals?

أهداف البحث:

ذاتها، أملا في الأخذ بأيدي أكبر عدد ممكن من أفراد المجتمع، إلى محاولة تصحيح المفاهيم العقلية والذهنية والسلوكية والتبعية بعيداً عن جميع المؤثرات الخارجية، ويعتبر هذا البعد الداخلي بداية الطريق السوي للتعامل مع البعد الخارجي، في بناء علاقات اجتماعية أو دينية أو سياسة أو ثقافية مع الآخر، على أساس من المعرفة والعلم والصدق والعدل والمساواة، وبخلاف ذلك فسوف يبقى صاحب النفس النائمة الغافلة بعيداً عن السعادة والرغد في العيش، عقله مشتمت ونفسه يعترىها القلق

حديث النفس مع ذاتها، هو أول منطلقات السعادة الدنيوية المبنية على العلم والفهم والحق، فكل فرد فينا هو حاكم فكري مستقل عن بقية أفراد المجتمع أو الأمة أو الإنسانية جمعاء، وعندما نستطيع أن نستخرج ما في أنفس الأفراد من اعترافات ومعاتبات وأفعال وأقوال، إنما نعطي الفرد أولاً والآخرين ثانياً خيارات متعددة، ما من شك في أن كل واحد منا يرغب في الأحسن والأفضل منها، وهذا يمثل الجانب الإيجابي لحوار النفس مع

والتوتر مع الذات والأقارب والأبعاد، ومن هنا يمكن أن نضيف إلى أهمية وغايات الموضوع النقاط التالية:

١- ما ذكره أطباء علم النفس والخبراء المشتغلون بالطب النفسي، وأساتذة الطب السلوكي في أحدث صيحة لهم، من أن الحديث إلى النفس هو أحد أنجح وأنجح طرق علاج التوتر... ويقولون إذا كنت تشعر بقلق أو توتر، فجرب وأنت على انفراد طريقة الحديث إلى النفس بصدق دون محاباة، فلربما تكتشف الحقيقة^(١).

٢- تصحيح وتقويم بعض المواقف الضيقة للأفق، والتي أملتها علينا العلوم الإنسانية الضيقة في أمور كثيرة، من خلال تراثنا أو اعتقادنا أو مسلماتنا وبديهياتنا.

٣- إحياء منهجية الحوار مع الذات بكل جرأة وعمق ومسؤولية، فيما هو مغيب من الذات العربية المسلمة، التي يفرض عليها المنطق السليم أن تبدأ مع نفسها لتستطيع أن تنطلق في حوار مع غيرها، ففاقد الشيء لا يعطيه، وأجدني هنا مضطراً إلى الإشارة إلى التقصير الفردي والجماعي الذي تتصف به المنظمات والجمعيات والأحزاب في داخل الوطن وخارجه، وهذا في حد ذاته دعوة لمنظمة المؤتمر الاسلامي، وجامعة

الدول العربية والأسيسكو وغيرها من المنظومات المسلمة، لنقد الذات وتغيير الخطاب الاسلامي المتأرجح وتوحيده من خلال إحياء منهجية الحوار مع الذات، لتتمكن من الحوار مع الآخر.

٤- استثارة القوى الكامنة عند أبناء الأمة الإسلامية، للاستفادة منها في جميع مجالات الحياة التجارية والزراعية والصناعية، السياسية وغير السياسية، فقد صدرت بعض الدراسات التي تفيد بأن مثل هذه الاستثارة قد توظف في الحروب وفي المجالات السرية من قبل المخابرات والأنظمة الاستراتيجية والأسلحة والتخطيط العسكري^(٢).

٥- العلم بأن اسم الإنسان وإن كان يقع على أفضلهم وعلى أدونهم فإن بين هذين الطرفين أكثر مما بين كل متضادين من البعد... وينبغي أن يعلم أن وجود الجوهر الإنساني متعلق بقدرة خالقه وفاعله... وأما تجديد جوهره فمفوض إلى الإنسان... فأفضل الناس أقدرهم على إظهار فعله الخاص، وألزمهم له من غير تلون فيه ولا إخلال به في وقت دون وقت^(٣)، وصدق رسول الله ﷺ حيث قال: «إنما الناس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة»^(٤)، وقيل في معناه: إن أكثر الناس أهل نقص،

وأما أهل الفضل فعددهم قليل جداً فهم بمنزلة الراحلة والإبل المحمولة، وأن الناس في النسب كإبل المائة التي لا راحلة فيها، أي أن الزاهد في الدنيا، الكامل فيها الراغب في الآخرة، قليل كقلة الراحلة في الإبل، وقال النووي وأجود من هذا قول آخرين: أن المرضي الأحوال من الناس الكامل الأوصاف قليل^(٥).

٦- التأكيد على الإنسان بأنه لا يمكن له أن يطمع في الوصول إلى معرفة الله ﷻ، وهو لا يعرف نفسه حق معرفتها، مع ما يظهر له من أفعالها وأوصافها، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ١٣٠]. قال أبو السعود في معنى الآية: أي لا يرغب عن ملته الواضحة الغراء ﴿إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾، أي أذلها واستمهنها واستخف بها، وقيل خسر نفسه أو جهل نفسه... وقيل ضل من قبل نفسه^(٦).

الدراسات السابقة:

إن موضوعات الحوار والجدل، والنفس والذات، والعقل والروح، هي مما شغل به الفكر الإنساني عبر التاريخ، منذ بدء الخليقة إلى يومنا الحاضر، فكثير من البشر كالصينيين والهنود، الذين كانوا يبحثون في الباطن،

ويطرقون أبوابه في أعماق (الأنا) ويعتبرون هذه (الأنا)، مفتاح الوصول، ليس إلى حقيقة النفس الإنسانية فحسب، بل إلى حقيقة الوجود كله، وحقيقة موجد^(٧)، والباحث في الديانات والمعتقدات والفلسفات والأيدولوجيات، لا ينكر اتفاق من ذكرنا وإقرارهم بوجود القوى الباطنية الممكنة الاستخدام، والاعتراف بأن رفع مستوى الوعي بالذات والحقائق الكونية، إنما هو مرتبط بمقدار الكشف الصحيح عن هذه القوى، والتعامل معها بصورة روحانية سليمة، لا تتعارض مع الظواهر والمعاني النفسية والعقلية ذات الأصول العقيدية^(٨).

وقد اتخذت الأمم والشعوب طرقاً شتى من أجل الوصول إلى هذه الأهداف، التي تحقق لها الأمن والطمأنينة النفسية، فالفرعونية في مصر، اتسم خطابها بتأليه (الأنا) الصادرة عن فرعون، الذي قال يخاطب قومه ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ [النازعات: ٢٤]، في حين كانت الديانة الهندوسية المقدسة، التي يعتقد أنها دونت سنة ٣٠٠ قبل الميلاد، عبارة عن خطاب حوارى يتألف من خمسة عشر حواراً رئيسياً، ومائتين وخمسة وعشرين حواراً فرعياً، تدور حول الأسئلة الوجودية الكبرى، ومثلها حوارات بوذا المعروفة بحوارات

حديقة الأيائل^(٩) ولم يتعد المنهج السقراطي عن هذا الأسلوب الحواري، الذي كان يمشي في شوارع أثينا، يناقش ويعلم من يجتمع إليه من الناس، وتتمثل هذه الحوارات بحلقات كانت تعقد في الأماكن العامة، كما أن أفلاطون لم يشذ عن طريقة أستاذه، فقد دون فلسفته في شكل محاورات، كان فيها أستاذه سقراط المحاور الرئيس، واستمر الشكل عند أوغسطين في المحاورات الفلسفية ضد الأكاديميين من مؤلفات الشباب^(١٠).

وتظهر الدراسات أن الكنيسة قبل الإسلام، كانت من أكثر من نقل عنهم الجدل والحوار والمناقشات، حول طبيعة المسيح، فيذكر التاريخ أن الإمبراطور قنسطنطين دعا إلى عقد المجمع المسكوني الأول سنة ٣٢٥م، وكان أهم المسائل التي ناقشها مذهب آريوس الاسكندري، الذي أنكر فيها صفة الشبه بين الأب والابن، واعتبر أن ابن الله، ليس إلا مخلوقاً، وبذلك أنكر ألوهية المسيح ... كما أن الدولة تدخلت فيما وقع بين الأحزاب الكنسية من مجادلات دينية، حيث لم يعد الجدل أمراً خاصاً بالكنيسة وحدها، بل تأثر بالأمور السياسية، وأضحى عاملاً مهماً في الحياة السياسية والكنسية^(١١).

وقد أشار القرآن الكريم في مواطن

عدة، إلى الحوار والجدل، واشتملت السنة النبوية الشريفة على أمثلة حية لذلك، وسار كثير من علماء الأمة على هذا النهج، في بيان ضرورة الحوار والجدل والمناقشة وغيرها، من طرق الوقوف على الحق، فكان إمام الحرمين الإمام الجويني (٤٧٨هـ) في كتابه (الكافية في الجدل) أول من حاول بيان وتوضيح هذا الأسلوب من أساليب الدعوة وإقامة الحق. وتبعه بعد ذلك ابن عقيل الحنبلي (٥١٣هـ) وابن مفلح الحنبلي (٥٦٣هـ) وابن عبد البر المالكي القرطبي (٤٦٣هـ) والإمام حجة الإسلام الغزالي (٥٠٥هـ) وغيرهم ممن كتبوا وتعرضوا لمثل هذه الأنماط الدعوية.

والملفت للنظر أن هذا الموضوع لم يكن حكراً على الفلاسفة أو الفقهاء أو علماء الاجتماع، بل تعداهم ليشمل علماء الفيزياء، فقد سعى الغربيون منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر، إلى دراسة الظواهر الروحية دراسة علمية... فتشكلت لجان للبحث العلمي والتحقيق في شأن هذه الظواهر... حيث سعى الباحثون في علم ما وراء النفس، وأغلبهم من علماء الفيزياء إلى التوفيق بين حقائق الفيزياء المعاصرة، وبين الحقائق المستخلصة من الظواهر الروحية^(١٢)، وإذا

كان علماء الفيزياء يقصدون الوصول إلى معرفة حلقة من حلقات حياة الإنسان، فإن علماء النفس يهدفون إلى الوصول إلى تفسير موضوعي لكامل السلوك البشري، ويأملون التوصل إلى قوانين تفسر هذا السلوك، كما فعل علماء الفيزياء عندما اكتشفوا (قوانين الجاذبية)... وقد جرى خلال المائة عام الماضية، العديد من الأبحاث المخبرية وغير المخبرية، التي درست جميع جوانب السلوك الإنساني، من الناحية الاجتماعية والجنسية والاقتصادية، وتوصلت هذه الأبحاث إلى نتائج وأفكار مذهلة^(١٣)، وبعد انبهار الإنسان بالتكنولوجيا الحديثة، وسيطرة الغرب على مقاليد الأمور في مختلف جوانب الحياة ومحاولتهم إحلال (الأيدولوجيات) البشرية محل الأديان السماوية، ونشر الطريقة الديكارتية في قبول الحقائق، من خلال التحليل المنطقي أو التجربة العلمية، فقد ظهر إنكار شديد لكثير من الظواهر النفسية، والأعمال التي يدعيها البعض كالكرامات وعلم الباطن والسحر وغيرها، إضافة إلى أن الاحتكاك المباشر بين الغرب وغيره من الأمم والديانات وبخاصة الإسلام، أدى إلى ضرورة وجود موائد علمية وشواطئ فكرية، تقوم على أساس الحوار والجدل ومحاسبة الذات،

مما فتح عيون كثير من العلماء المسلمين وغيرهم، إلى ضرورة الحديث عن النفس والروح والعقل، وبيان أثرها على الواقع الذاتي وعلى القريب والبعيد، فموضوع القوى الخفية للإنسان، مطروح الآن في الغرب بجدّة، وهناك كليات ومعاهد ومراكز بحث، وكتب ومجلات تعرض طرقاً وأدوات لاستثارة القوى الباطنية، بالإضافة إلى انتشار المذاهب الروحية الشرقية كاليوغا والتانترا والبوذية، وانبعاث عقائد وعبادات وطقوس قديمة أغلبها سحرية، كما أن الاهتمام بالباراسيكولوجيا يتزايد يوماً بعد يوم^(١٤)، وقد تنبه بعض العلماء المعاصرين من المسلمين، إلى ضرورة البحث في القوى الباطنة وتأثيراتها على الفرد والمجتمع والأمة، حيث قام الدكتور (علي زيعور) بإصدار سلسلة من الكتب تحمل عنوان (التحليل النفسي والأنثروبولوجي للذات العربية)، كما قام الداعية سعيد حوى ببحث موضوع الكرامات في كتابه الموسوم بـ (تربيتنا الروحية)، وكتب المفكر عبدالرزاق نوفل حول نفس الموضوع في كتاب أسماه (أولياء الله الصالحون، أهل الكرامات والبركات) كما صدرت في بداية السبعينات من القرن الماضي (العشرين) عن مؤسسة (دار

الأعماق^(١٥)، في المغرب مجلة شهرية متخصصة تعنى بالعلوم الروحية والدراسات النفسية المبسطة والتربوية والاجتماعية والفلسفية، وكان هذا الحدث عودة قوية وجادة لعلم الباطن^(١٦) أمام القوانين والنظريات الغربية، التي ترفض في غالبها كل ظاهرة لا تخضع للتجربة أو المنطق، وقد أخذت (دار الأعماق) على عاتقها إصدار (٩٩٩) كتاباً في هذا العلم، وكان المقصد من وراء التصدي لهذا العلم، هو تطهير النفس وخلاصها من الشوائب، حتى ترجع إلى ربها راضية مرضية، كما أنه لم يكن الهدف الثاني معرفة النفس، بل هو الاستقامة^(١٧).

وبعد الأحداث المتسارعة في بداية القرن الحادي والعشرين وظهور (العلمانية)، واتساع دائرة الخلاف بين الحضارات والأمم والثقافات، وشيوع مؤتمرات الحوار وندوات الجدل والمناظرات، اتجه الغرب والشرق لدراسة النفس الإنسانية وبيان أثر حوارها مع ذاتها ومع أبناء عقيدتها ومذهبها، ومع الآخرين من البشر الذين لا يشاركونها المعتقد والقيم، وكان من أشهر من كتب من الغربيين في هذا الشأن الكاتب (بول ريكور) في كتابه المسمى (الذات عينها كآخر) والكاتب (كين روبنسون) في كتابه المسمى

(صناعة العقل)^(١٨) كما قامت كلية الآداب في جامعة فيلادلفيا بعقد مؤتمرها الثامن سنة ٢٠٠٤م تحت عنوان (الحوار مع الذات) قدمت فيه أبحاث قيمة، هذا عدا الدراسات المستقلة، عن حوار الحضارات والحوار مع الذات وهي كثيرة يمكن الرجوع إليها في مظانها.

حدود الدراسة:

نظراً لاتساع موضوع الدراسة وتشعب جوانبه، فإنني سأقتصر على بيان وتحديد معنى المصطلحات المتلاصقة مع الحوار، (إيجاباً أو سلباً)، مع التركيز على الحوار الذاتي الإيجابي من منطلق الغاية الأولى عند كل مسلم، وهي الوصول إلى رضا الله ﷻ، مدعماً ذلك بما ذكره علماء الشريعة والفلاسفة من المسلمين وغيرهم، دون الانتقال إلى الحوار مع الآخر من أبناء الحضارات والمعتقدات الأخرى، فمن المسلمات أن من لا يستطيع أن يفهم نفسه ويحترمها ويكبح جماحها لا يستطيع أن يتعامل مع الآخر، إلا بالجهل والغرور وقصر النظر والتعامي عن الحقائق الشرعية والقانونية والعرفية، التي يجب أن تتحكم إليها الحوارات الهادفة مع النفس ومع الآخر، وقد زعمت الحكماء على ما أوجبه

آراؤها ودياناتها أن من الوحي القديم النازل من الله ﷺ قوله للإنسان: (اعرف نفسك، فإن عرفتَها عرفت الأشياء كلها). وهذا قول لا شيء أقصر منه لفظاً ولا أطول منه فائدة ومعنى، وأول ما يلوح منه، الزرابة على من جهل نفسه ولم يعرفها^(١٩).

خطة الدراسة:

إن مما يسهل طرق التلاقي وعدم الاختلاف الشاسع هو ما يقتضيه البحث في الموضوع من تحديد مفهوم المصطلحات. سواء أكان ذلك المصطلح في وضعه الانفرادي أم كان مضافاً إلى غيره وذلك لاحتمال تغير المعنى حال الاقتران بلفظ آخر، وهذا يشعر بمدى أهمية اللغة في الوصول إلى اتفاق حول موضوعات البحث أثناء المناقشة أو الحوار الهادف. وفي موضوعنا الذي نتحدث عنه يمكن لنا سرد المصطلحات وبيان المراد منها ضمن مجموعتين:

إحدهما ترد على وجه يراد به الخير، وثانيهما ترد على وجه يراد به الخصومة والشر مع العلم بأن منطلق ومنشأ الطرفين إنما هو من خلال النفس والعقل والروح والقلب، مما يجعلنا في غاية الحاجة للتعرف إليها جميعاً لنستطيع بعد ذلك الوصول إلى غايتنا في التعرف إلى حوار النفس لذاتها

وأهمية ذلك في تقدم وسعادة الأمة. وعليه فإن موضوعات البحث سارتبها في مباحث ومطالب وفق ما تقتضيه منهجية البحث على النحو التالي:

المبحث الأول: مصطلحات تذكر ويراد بها الخير.

المطلب الأول: الحوار.

المطلب الثاني: المناظرة.

المطلب الثالث: المقابلة.

المطلب الرابع: المماثلة.

المبحث الثاني: مصطلحات تذكر ويراد بها المخاصمة والمنازعة.

المطلب الأول: الجدل.

المطلب الثاني: المراء أو المحالبة

المطلب الثالث: الملاحاة.

المطلب الرابع: السجال.

المبحث الثالث: العقل والقلب والروح والنفس

المطلب الأول: العقل.

المطلب الثاني: القلب.

المطلب الثالث: الروح.

المطلب الرابع: النفس.

المبحث الرابع: أسس بناء الهوية الحوارية الإيجابية للنفس والذات.

المطلب الأول: بيان صورة النفس مع الذات:

الفرع الأول: التفكير الإيجابي.

الفرع الثاني: المجاهدة.

المطلب الثاني: صور من الحوار مع النفس من كتاب الله.

المطلب الثالث: صور من الحوار مع النفس من سنة رسول الله ﷺ.

نتائج البحث:

المراجع:

المبحث الأول: مصطلحات تذكر ويراد

بها الخير:

المطلب الأول: الحوار:

قال أحمد بن فارس في معجم مقاييس اللغة: الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدها: لون والآخر: الرجوع، الثالث: أن يدور الشيء دوراً^(٢٠) وتتفق المعاني الثلاثة في كونها جميعاً تتغير وتنتقل من حال إلى حال آخر، وكل شيء تغير من حال إلى حال فقد حار يحور حوراً، والخور عن الشيء وإلى الشيء. وحورت العين حوراً من باب تعب إذا اشتد بياض بياضها وسواد سوادها ويقال الخور اسوداد المقلة كلها كعيون الأطباء، وقال الأصمهاني: الخور: ظهور قليل من البياض في العين من بين السواد، وذكر السيرافي: أن المحورات من الأعين: النقيات البياض الشديداً سواد الخدق^(٢١). قالوا: وليس في

الإنسان حور، وإنما قيل ذلك في النساء على التشبيه، وقد تكرر ذلك الحور العين في الحديث وهن نساء أهل الجنة واحدتهن حوراء وهي شديدة بياض العين شديدة سوادها^(٢٢). وذكر معمر بن المثنى أن الحوراء الشديدة بياض بياض العين والشديدة سواد سواد العين، ثم قال: والحواريات من النساء اللاتي لا يتزلن البادية ويتزلن القرى^(٢٣)، وأما الحواريون فهم صفوة الأنبياء الذين اصطفوهم، وقد قيل لأصحاب عيسى عليه السلام حواريون لأنهم كانوا يحورون الثياب أي يبيضونها. هذا هو الأصل ثم قيل لكل ناصر حوارى، قال رسول الله ﷺ: «لكل نبي حوارى، وحوارى الزبير»^(٢٤). قال في مشارق الأنوار: الحواريون: الناصرون وقيل الخالصون وحوارى الرجل: خالصه، وقيل: المجاهدون، وقيل: أصحاب الأنبياء، وقيل: الذين يصلحون للخلافة، وقيل الأخلاء، وذهب الأصمهاني إلى أنهم سمو بذلك لأنهم كانوا يطهرون نفوس الناس بإفادتهم الدين والعلم المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب: ٣٣]^(٢٥). ويأتي الحور بمعنى التردد إما بالذات وإما بالفكر ومنه قوله عليه

الصلاة والسلام (نعوذ بالله بالحوار بعد الكور) أي في التردد في الأمر بعد المضي فيه، أو النقصان بعد الزيادة، لأنه رجوع من حال إلى حال والعرب تقول: الباطل في حور أي رجوع ونقص، وقيل في معنى (الحوار بعد الكور) أي الرجوع عن الجماعة بعد أن كان فيها، أو الرجوع إلى الكفر بعد الإيمان أو من الطاعة إلى المعصية (أي هو الرجوع من خير إلى شر) الحديث رواه الترمذي وقال عنه حسن صحيح^(٢٦). والمحاورة والحوار: المرادة في الكلام ومنه التحاور... أي التجاوب، وكلمته فما رجع إلي حواراً، ومحاورة وحوراً ومحوارة بضم الحاء بوزن مشورة أي جواباً... والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة قيل هو نوع أدبي تتجادل فيه الشخصيات في موضوع ما^(٢٧) وحاد عن الشيء إذا رجع أي كان على أمر جميل فزال عنه^(٢٨).

وذكر الزمخشري أن النبي ﷺ لما أخبر بقتل أبي جهل قال: أن عهدي به في ركبته حوراء (أي دائرة من أثر الكي) فانظر ذلك، فنظروا فأروه^(٢٩).

أما تعريف الحوار من حيث الإصلاح، فهو حديث يجري بين شخصين أو أكثر في العمل القصصي أو بين ممثلين أو أكثر على المسرح^(٣٠)، وقيل هو أداة لاكتشاف المعرفة

وتصحيحها وظاهرة إنسانية مرتبطة بوعي العقل وإلهاماتها، وراجعة إلى ذات الإنسان الناطقة العاقلة المفكرة، أو هو أسلوب من أساليب التعقل البشري وأساس من أسس التطور والتقدم والتعارف والتآلف وتضييق دائرة الخلاف مع النفس أو الآخرين، وعرفه الباحث محمد زمران بأنه عملية تفكير مشترك بصوت مسموع هدفها تبادل المعارف ومقابلتها للوصول إلى حقائق مشتركة. وعرفه مبارك بن سيف الهاشمي بأنه مادة التقدم العقلي والفكري ومحور التقدم الحضاري والمادي وعرفه زهير توفيق بأنه: بنية خطابية تحول الكلام إلى حديث تداولي يستهدف التواصل والتبادل بين متحاورين أو أكثر^(٣١) وهذا يعني أن كل محاور حين يطرح ما يدور حوله الحوار، فإن الطرف الآخر يقوم بمراجعة ما سمع والرد عليه مما يشعر بأن هناك عملية استشارة للمعلومات والحقائق بين الطرفين تفضي في النهاية إلى الغاية المرجوة من ذلك الحوار والتفاعل المتبادل بين أفكار ومنطق ودلائل المتحاورين، وغالباً تكون النتائج إيجابية إن خلت النفوس من آفات الحوار وحب الاستعلاء، وعدم الرغبة في الرجوع عن الباطل، فيقول المهزوم (عزة وإن طارت).

وعليه يمكن القول بأن الحوار هو وسيلة من وسائل الإسلام الساعية إلى تحقيق العدل والاعتراف بالحق والرجوع إليه.

المطلب الثاني: المناظرة:

مشتقة من النظر، الذي يقصد به أصلاً تأمل الشيء ومعاينته، ثم يستعار ويتسع فيه^(٣٢)، وتقتضي المناظرة المساواة، فيقال: هذا نظير هذا إذا كانا سواء. وناظر فلاناً: أي صار نظيراً له بالبصيرة. وقد عرفها الجرجاني بأنها: النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئين إظهاراً للصواب، وقال صاحب التوقيف في مهمات التعريف المناظرة: النظر بالبصيرة من الجانبين في الشبه بين الشئين بإظهار للصواب^(٣٣)، وعرفها الإمام أبو المعالي الجويني بأنها أمر منزل على معنى الأحكام في تبين ما يصير إليه كل واحد من الخصمين. في حين عرفها ابن خلدون بأنها: معرفة القواعد من الحدود والآداب في الاستدلال، التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره^(٣٤).

ونقل ابن عبد البر عن المزني أن المناظرة لا تعدو إحدى ثلاث: إما تثبيت لما في يديه أو انتقال من خطأ كان عليه أو ارتياب... وحق المناظرة أن يراد بها الله

ﷻ، وأن يقبل منها ما يتبين^(٣٥) وأجاز العلماء المناظرة في الأحكام، ولكنهم منعوها بكتاب الله أو بكلام رسول الله، أي لا تجعل شيئاً نظيراً لكتاب الله ولا لكلام رسول الله ﷺ، أي لا تتبع قول أحد وتدعهما، وأضاف الزخشي: أي لا تجعلهما مثلاً كقول القائل إذا جاء في الوقت الذي يريد صاحبه: جئت على قدر يا موسى... لما في ذلك من ابتذال وامتهان^(٣٦)، وتجدد الإشارة هنا إلى أن كثيراً من العلماء لا يفرقون بين المناظرة والجدل، كما يفهم من كلام ابن عبد البر ومن كلام ابن خلدون وغيرهما من القدامى والمحدثين^(٣٧)، ونقل ابن عبد البر عن أسد بن الفرات قوله: بلغني أن قوماً كانوا يتناظرون بالعراق في العلم فقال قائل: من هؤلاء؟ ف قيل: قوم يقتسمون ميراث الرسول ﷺ^(٣٨) ويشعر هذا بأن المناظرة من الأعمال المقبولة عند العلماء لكونها من المشاورات المقصود بها استخراج الحق وقد قيل مطارحة ساعة خير من تكرار سنة.

المطلب الثالث: المقابسة:

قال ابن زكريا: القاف والباء والسين أصل صحيح، يدل على صفة من صفات

النار ثم يستعار... ومن ذلك قولهم: أقبست الرجل علماً، والقبس والاقتباس: طلب المتناول من الشعلة، ثم يستعار لطلب العلم والهداية^(٣٩) وعرف العلماء المقابسة بأنها: فن التحوار بأسئلة وأجوبة (مقابلات). وقيل: هي أن يشترك اثنان أو أكثر من الناس، في محاوره علمية فيأخذ أحدهم العلم عن الآخر ويعطيه ما عنده من العلم^(٤٠).

المطلب الرابع: المماحلة:

قال ابن زكريا: الميم والحاء واللام أصل صحيح له معنيان، أحدهما قلة الخير، والآخر الوشاية والسعاية، ومنه ما ورد في الدعاء (لا تجعل القرآن بنا ماحلاً): أي لا تجعله يشهد عندك علينا بتركنا أتباعه، وقال ابن مسعود: إن هذا القرآن شافع مشفع وماحل مصدق. يعني أن من اتبعه وعمل بما فيه، فهو شافع له مقبول الشفاعة في العفو عن فرطاته ومن ترك العمل به ثم على إساءته وصدقه عليه فيما يرفع من مساويه، وجاء في القرطبي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد: ١٣]. المحال: المكر أو النقمة أو القول والشدة، نقول: ماحلت فلاناً محالاً، إذا قاوته حتى يتبين أننا أشد. وقال القتيبي: أصله من الحيلة، وذكر أقاويل الصحابة والتابعين في معناها وذكر ثمانية

أقوال، وقال أبو عبيدة معمر: المحال والمماحلة: المماكرة والمغالبة^(٤١) وجاء في حديث الشفاعة: فيأتون إبراهيم عليه السلام، فيقولون: يا أبانا، قد اشتد علينا غم يومنا، فسل ربك يقضي بيننا. فيقول: أني لست هناكم. أنا الذي كذبت ثلاث كذبات، فقال رسول الله ﷺ: «والله ما منها كذبة إلا وهو يماحل بها عن الإسلام» أي يدافع ويجادل على سبيل المحال وهو الكيد والمكر... والكذبات قوله: بل فعله كيبرهم، وكذا قوله: إنني سقيم. وقوله في امرأته: أنها أختي، وكلها تعريض ومماحلة مع الكفار^(٤٢).

المبحث الثاني: مصطلحات تذكر ويراد بها المخاصمة والمنازعة:

المطلب الأول: الجدل: قال أحمد بن فارس: الجيم والذال واللام أصل واحد، وهو من باب استحكام الشيء في استرسال يكون فيه، وامتداد الخصومة ومراجعة الكلام، بينما أصل الكلمة عند اليونان يدل على معنيين هما: الكلام أو الخطابة والحجة^(٤٣)، فالجدل في اللغة يفيد قتل الشيء وإبرامه، والأحكام، وشدة الخصومة. بينما هو عند سقراط مناقشة تقوم على حوار سؤال وجواب، وعند أرسطو ومناطق المسلمين: قياس مؤلف من مشهورات ومسلمات، وعند هيجل: هو

التطور المنطقي للفكر أو الحقيقة من خلال الانتقال من الفكرة ونقيضها إلى المركب من هذه المتقابلات^(٤٤) وقد يكون الاختلاف في المعنى المقصود من الجدل، والواضح من خلال ما ذكرنا هو السبب في اختلاف حكم العمل به عند علماء المسلمين، فذهب البعض إلى تقسيم الجدل إلى محمود ومذموم، فالمحمود هو كل ما أيد الحق أو أفضى إليه بنية خالصة. واستدل القائلون بهذا الرأي إلى ما ورد من الآيات في كتاب الله ﷻ كقوله تعالى: ﴿وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَدِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، وبفعل بعض الصحابة والتابعين، حيث جادل عبدالله بن عباس الحواري وجادل عمر بن عبدالعزيز الخوارج وانتصر عليهم^(٤٥) ونقل السمرقندي ما روي عن طلحة بن عبدالله أنه قال: تذاكرنا في لحم صيد يأكله المحرم وقد ذبحه حلال والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ من ذلك، قال: في ماذا تتنازعون، فأخبرناه فأمرنا بأكله، ولم ينكر عليهم جدالهم في المسألة. لأن في المناظرة ظهور الحق من الباطل، والنظر في طلب الحق مباح^(٤٦)، أما المذموم، فهو ما كان على جهة الغلبة والخصومة وذلك لما يلحق به من العدول عن

الحق وطريقه، إضافة إلى ما فيه من قطع المودة وعدم وجود النية في الوصول إلى الحق عند الطرفين، وهذا ما تؤكد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة كقوله تعالى: ﴿مَا صَرَّبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾ [الزخرف: ٥٨]، وقوله: ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٤]. وقوله عليه الصلاة والسلام: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»^(٤٧) ثم قرأ: ﴿مَا صَرَّبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا﴾. وفي الحديث في معنى قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ...﴾ [الآية: آل عمران: ٧]، هم أهل الجدل، الذين عناهم الله تعالى بقوله: فاحذروهم^(٤٨) وقال بعض السلف: يكون في آخر الزمان قوم يغلق عليهم باب العمل ويفتح لهم باب الجدل^(٤٩). قال ابن عبدالبر: وما برح من أدركنا من أهل الفقه والفضل من خيار أولية الناس، يعيرون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي، وينهون عن لقائهم ومجالستهم ويجذرون مقاربتهم أشد التحذير ويخبرون بأنهم أهل ضلال وتحريف، وقال مالك ﷺ: إن الجدل ليس من الدين في شيء، وقال: رأيت إن جاء من هو أجدل منه أيدع دينه كل يوم لدين جديد؟^(٥٠). وقد عاب أبو حيان التوحيدي ابن عباد بالجدل حين قال: (وهل

عند ابن عباد إلا أصحاب الجدل الذين يشغبون ويحمقون ويتصايحون، وهو فيما بينهم يصيح ويقول: قال شيخنا أبو علي وأبو هاشم^(٥١)، ويذكر وهي الأرض الصلبة^(٥٢)، وذهب آخرون إلى أن الجدل هو فن تصنيف المفاهيم للتمكن من فحصها ومناقشتها، أو هو قانون يفيد عرفان القدر الكافي من الهيئات وأقسام الاعتراضات والجوابات الموجهات منها وغير الموجهات^(٥٣) ويذكر الأستاذ عباس العقاد أن الإمام الأشعري صنف في آخر عمره كتاباً في تكافؤ الأدلة، يعني أدلة علم الكلام، وأضاف بأنه أصبح من المفهوم المتفاهم عليه أن المنطق بحث عن الحقيقة، وأن الجدل بحث عن المصلحة أو الرغبة المتنازع عليها... ومن أفواه الشيعة الأماميين تلقى أساطين الفلسفة الإسلامية كلامهم في العقل والنفس... حتى وإن كان الإمام عندهم مرجع المختلفين حين ينقطع بهم القياس، وحجتهم أن المعرفة لا تتحقق كلها بالقياس وأن شيئاً وراء القياس ينبغي أن يصار إليه في حال من الأحوال، كما يفهم من المناقشة المشهورة بين الإمامين جعفر الصادق وأبي حنيفة، قال الإمام جعفر: أيهما أكبر يا نعمان القتل أو الزنا؟ قال الإمام أبو حنيفة: القتل، فقال الإمام جعفر: فلم جعل

الله في القتل شاهدين وفي الزنا أربعة؟ أينقاس لك هذا؟ ثم قال: فأيهما أكبر البول أم المني؟ قال: البول، قال: فلم أمر الله في البول بالوضوء وفي المني بالغسل؟ أينقاس لك هذا؟^(٥٤). وقد عرفه حجة الإسلام الغزالي: بأنه تفاوض يجري بين متنازعين لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن وفي رأيي أن خلاصة القول في الجدل أنه لا يجوز أن يتخذ العالم صنعة له، ولكن لا حرج على من تعلمه على أن يسخر ذلك العلم في مناظرة مبتدع، يبطل به بدعته، ويحفظ على الناس عقائدهم ويدفع عنهم الشكوك والأوهام إضافة إلى ما ذكره البعض من فوائد الجدل كالرياضة الذهنية، وإلزام المعاند بالحق مع التدرج في ذلك، وتطبيب النفوس بالأقيسة الجدلية^(٥٥).

المطلب الثاني: المراء أو المحالبة: قال ابن زكريا: الميم والراء والحرف المعتل أصلان صحيحان يدل أحدهما على مسح شيء واستدرا، والآخر على صلابة في شيء، فمن الأول مري الناقة وذلك إذا مسح ضرعها جلباً للبن من أجل الحلب، وأما المرية بمعنى الشك، فهي كما يقول ابن زكريا مما شدد عن المعنى المذكور، يقال: تمارى يتمارى تمارياً وامترى امترأً إذا شك،

ومريت خفه أمریه مریاً: أي جحدته، والمرية التردد في الأمر، وهو أخصّ من الشك، والامتراء والمماراة: الحاجة فيما فيه مرية، ويطلق عليه المحالبة، وكان كل واحد من المتمارين يستدرج الآخر ليستخرج ما عنده، كما يمسح ضرع الناقلة لاستجلاب اللبن والحلب^(٥٦) ويرى ابن زكريا أن المراء بين الرجلين إنما هو من قبيل المعنى الثاني، حيث إن المرو هي حجارة تبرق، وأن كلام كل واحد منهما فيه بعض الشدة على الآخر^(٥٧). وأما تعريف المراء في الاصطلاح، فهو عند الجرجاني: طعن في كلام الغير لإظهار خلل فيه، من غير أن يرتبط به غرض سوى تحقير الغير^(٥٨) وعند الزمخشري هو مخاصمة في الحق بعد ظهوره، كمرى الضلع بعد دروره، وليس كذلك الجدال^(٥٩) وعند ابن عبد البر هو أن يتمارى اثنان في آية يجحدها أحدهما ويدفعها، أو يصير فيها إلى الشك، فذلك هو المراء الذي هو كفر^(٦٠) وقد جاء في الحديث أنه عليه الصلاة والسلام قال: «المراء في القرآن كفر»^(٦١).

المطلب الثالث: الملاحاة: من اللحي قشر

الشيء والقاء اللوم عليه، وكأنه يريد قشره، والملاحاة المشاقمة والسب. وقد ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه قال:

«نهاني ربي عن ملاحاة الرجال»^(٦٢) أي اسماعهم ما يكرهون من قبيح الكلام، ومن شؤم الملاحاة أن المسلمين حرموا بركة ليلة القدر في تلك الليلة، التي خرج فيها عليه الصلاة والسلام ليعلمهم بها، فتلاحى رجلان فقال للناس: إني نسيتهما، فالتمسوها في العشر الأواخر من رمضان، فكان التشاجر ورفع الأصوات والمراجعة بالقول الذي لا يصلح سببا في رفع علم الرسول عليه الصلاة والسلام لليلة القدر وتحديدها للمسلمين في كل رمضان يمر بهم، ولكنه عليه الصلاة والسلام قال: فرفعت وعسى أن يكون خيراً لكم فالتمسوها في التاسعة والسابعة والخامسة^(٦٣).

ومما هو خارج عن القياس المذكور في الملاحاة، ما أورده ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، من كون الملاحاة أمراً فيه كثير من الفوائد، فنقل عن ابن مزين قوله: حدثنا عيسى عن ابن القاسم عن مالك قال: قال عمر بن عبد العزيز: رأيت ملاحاة الرجال تلقيحاً لألبابهم، قال مالك: وقال عمر بن عبد العزيز: ما رأيت أحداً لاحي الرجال إلا أخذ بجوامع الكلم، قال يحيى بن مزين: يريد بالملاحاة هنا المخاوضة والمراجعة على وجه التعليم والتفهم والمدارسة والله أعلم^(٦٤).

المطلب الرابع: السجال: السين والجيم واللام أصل واحد يدل على انصباب شيء بعد امتلائه، تقول: ساجل فلان فلاناً، إذا باراه وفاخره، وذلك عن طريق تنازعهما، يريد كل منهما غلبة صاحبه والمساجلة منازعة ومداعة، ومن ذلك قولهم الحرب سجال، أي مباراة مرة النصر لهذا ومرة النصر لذاك^(٦٥)، وهذا يظهر الفرق الواسع بين الحوار وبين السجال، حيث إن الحوار ينطلق من قضايا أخلاقية، أو تباين وجهات النظر، واعتراف مشترك بالحقائق والموضوعات، بينما السجال ينطلق من تزيف الحقائق أو الكذب المقصود، وهو المعنى الجزئي لمفهوم الأيديولوجيا عند كارل مانهايم فالمغالطات لا تنتج إلا المغالطات^(٦٦).

المبحث الثالث: النفس والعقل والروح والقلب:

المطلب الأول: العقل: العين والقاف واللام أصل واحد يدل على حبسة في الشيء، فالعقل هو الحابس عن ذميم القول والفعل، وقيل هو إدراك الأشياء على حقيقتها، ومنه عقل الغلام إذا أدرك وميز^(٦٧)، وقد ذكر العلماء في تعريفه اصطلاحاً معاني كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر: أنه نور في القلب يعرف الحق والباطل، أو هو النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: (أنا)،

أو هو قوة إدراك لكل وزن وترتيب لكل حاسة^(٦٨)، فالعقل من بعض وظائفه أن يكون كالمصفاة تختبر كل قوة تريد الارتباط بالجسم أو الالتحام به، وقد يرفضها إن لم تكن متوازنة متطابقة مع حواس الإنسان، وهو بنفسه ليس مرشداً، وإنما قوة تسجل المعرفة في خلايا الدماغ... حيث لو كان هو المرشد لما عاش الإنسان جهلاً، ولما تباينت الأفكار والعقائد والمشارب، وهو منفصل عن الإنسان بجسمه ودماغه، في حين أن الذكاء قوة كامنة فيه، والإنسان لحد هذه اللحظة لم يدرك مجموع قواه العقلية، وبالتالي لم يستعمل الوظائف العقلية المتوافرة لديه، ولا شيء أدل على العقل من العلم، وأن أساس حياته هو الروح، ومحل سكناه هو الدماغ^(٦٩)، ومن الغباء العلمي أن يظن الإنسان نفسه عالماً، خاصة في كل المستجدات التي ليس له بها سابق علم وتجربة، مما يؤدي إلى انحراف عقلي من الإنسان تجاه الخطأ، الذي لم يكن عليه من قبل دليل وسابقة، وقد يؤدي إلى تناقص أو تضارب فكري، فقد يرى العقل الباطل حقاً في وقت، ويرى الحق باطلاً في وقت^(٧٠)، والإنسان وإن كان عرف الكثير بعقله. إلا أنه لا يعرف إلا القليل عن عقله، ويشبه البعض العقل كجبل جليد، يتكون من جزئين: العقل

الواعي مثل قمة الثلج يساعدنا في عمليات اتخاذ القرارات اليومية، ومواجهة المواقف الجديدة علينا... وهناك العقل اللاواعي، الذي يشكل الجزء الأكبر تماماً، كما يشكل الجزء المغمور تحت سطح الماء الجزء الأكبر من جبل الثلج، كما أن العقل اللاواعي مرتبط بمسألة تكرار السلوك المكتسب^(٧١) وهذا يشعر بأن العقل يأخذ في العلم الباطني معنىً واسعاً، فما نسميه بالطرق الروحية ليس في الحقيقة سوى طرق عقلية، والعقل هنا يتضمن معناه إلى جانب العقل المنطقي والديكارتي الحدس والإدراك الباطني، أو الإدراك فوق الحسي بلغة الباراسيكولوجيا... وهذا يجعلنا نقول: إن العقلانية مفهوم نسبي، لأن الدراسات الاجتماعية الانثروبولوجية تثبت أن هناك عقلانيات تختلف باختلاف المجتمعات^(٧٢). ويرى حجة الإسلام الغزالي: أن الله ﷻ قد سلط الشهوة على الإنسان، ليشتهي ما يحتاج إليه من الطعام والمسكن واللباس، لئلا يهلك جسده، ثم خلق العقل ليمنعها من التجاوز عن حدها، ثم أرسل الله تعالى شرائع الإسلام على لسان الرسل عليهم الصلاة والسلام ليسيئوا الحدود، ولكن الشهوة التي وضعت في الجسد قبل العقل لحاجة الصغير إليها، وقبل الشرائع استولت على الجسد وتمردت على العقل والشرائع،

الذين يعظانها من أجل أن لا تنسى غذاء القلب الذي هو زاد في الآخرة^(٧٣)، ومن هنا كانت العداوة بين العقل وبين الهوى، وكان ابتلاء العبد بذلك حيث أمدّ الله ﷻ كل حزب بجنود وأعوان، فلا تزال الحرب سجلاً ودولاً بين الفريقين إلى أن يستولي أحدهما على الآخر، ويكون الآخر مقهوراً معه^(٧٤). وقد قيل لبعض الحكماء: من العاقل؟ قال: الذي لا يصنع في السر شيئاً يستحي منه في العلانية، وروى عن سيدنا علي أنه قال: العلم خليل الرجل، والعقل دليله، والحلم وزيره، والعمل قائده، والصبر أمير جنده، والرفق والده والبر أخوه، في حين روي عن لقمان الحكيم أنه جعل التودد إلى الناس نصف العقل، والتدبير في المعيشة نصف الكسب^(٧٥)، فالعقل هو ميزان التفاضل بين الناس، وعلى العاقل أن يعرف ما ابتلي به الإنسان من النقائص التي في جسمه، ويلتمس الفضيلة في كل عمل متمم لنقصه، فيزود بالعلم والمعقولات، ويروض نفسه على حب الصدق وقبول الحق، والوقوف عند أدب الشريعة، ويتدرج في مراتب السعادة واللذة العقلية الذاتية الحقيقية المخالفة للذة الحس، التي تمثلها الحواس وتشاركنا فيها وحتى يكون العمل بالعقل أمراً من أوامر الخالق، فإنه يمتنع على المخلوق أن يعطل

عقله مرضاة لمخلوق مثله أو خوفاً منه... وأكبر الموانع في سبيل العقل، عبادة السلف التي تسمى بالعرف، والافتداء الأعمى بأصحاب السلطة الدينية، والخوف المهيمن لأصحاب السلطة الدنيوية، والإسلام لا يقبل من المسلم أن يلغي عقله ليجري على سنة آبائه وأجداده^(٧٧)، ونظراً لأهمية العقل فقد جعل أرسطو العقل مساوياً للذات، وهذا ما جعل "بول ريكور" يتساءل ويقول: إن أرسطو لا يضع أمامنا الوسائل كيف نفهم أن العقل هو الذات بل جوهر ذات الإنسان^(٧٨).

المطلب الثاني: القلب: القاف واللام والباء أصلان صحيحان، أحدهما يدل على خالص شيء وشريفه والآخر: على رد شيء من جهة إلى جهة، فالأول القلب: قلب الإنسان وغيره، سمي لأنه أخلص شيء فيه وأرفعه. وخالص كل شيء وأشرفه قلبه^(٧٩) وجاء في القاموس المحيط: القلب: الفؤاد، أو أخص منه، والعقل، ومحض كل شيء، وذكر الرازي: أن القلب الفؤاد، وقد يعبر به عن العقل، قال الفراء في قوله تعالى: ﴿لَمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ...﴾ [آي: ٣٧] أي عقل^(٨٠) وقيل سمي بذلك لأنه وضع في موضعه من الجوف مقلوباً، ويقال: بعير مقلوب إذا أصابه داء فيشتكي

فؤاده... فيموت من يومه^(٨١). وعرف الجرجاني القلب بأنه: لطيفة ربانية لها بهذا القلب الجسماني الصنوبري الشكل المودع في الجانب الأيسر من الصدر تعلق، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان^(٨٢)، وهذا ما أكدته حجة الإسلام الغزالي حين قال: أما القلب فهو نفس الإنسان وحقيقته، وهو العارف بالله تعالى. والولي لله إذا تخلص من الأوصاف الخسيسة، وتحلى بالصفات الحمودة، وهو العدو لله تعالى إذا تلوث بكدورات الكفر والمعاصي، واتصف بالأوصاف الخبيثة، من المكر والخداع والنفاق... وهو شيء روحاني لا يدرك بالحواس، وهو مخلوق محدث... فقلب المؤمن بمنزلة المرآة المصقولة. والأخلاق الذميمة من الحسد... بمنزلة الدخان والظلمة التي تصيب المرآة فتسودها، وتجعلها محجوبة عن الله تعالى في الآخرة والعياذ بالله... وهذا ما يجعل للقلب جنة وناراً آخرين، فجنته هي التي أشار إليها رسول الله ﷺ حاكياً عن الله تعالى: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»^(٨٣)، وناره هي التي أشار إليها جل شأنه بقوله: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ﴾ [آي: ١٢] التي تَطْلُعُ

عَلَى الْأَفْعِدَّةِ ﴿٧﴾^(٨٤) [الهمزة: ٦-٧]. وقد جعل الله القلوب ثلاثة أقسام: أحدها: القاسية، وهو الجامد اليابس بمنزلة الحجر لا ينطبع ولا يكتب فيه الإيمان، ولا يرسم فيه العلم، لأن ذلك يستدعي محلاً ليناً قابلاً، والثانية: ذات المرض، وهو نوع فساد يحصل له يفسد به تصويره وإرادته... وقد فسر مجاهد وقتادة قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ﴾ [البقرة: ١٠]، أي شك وتارة يفسر بشهوة الزنا كما فسر به قوله: ﴿فَيُطَمَعُ﴾ [الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ] [الأحزاب: ٣٢]، وأصحاب القلوب المريضة لم تمت قلوبهم كموت الكفار والمنافقين، وليست صحيحة صالحة كصالح قلوب المؤمنين، بل فيها مرض شبهة وشهوات، والثالثة: المؤمنة المحببة^(٨٥)، أو السليمة وحقيقة القلب السليم أنه القلب الذي سلم لعبودية ربه حباً وخوفاً وطمعاً ورجاءً. ففني بحبه عن حب ما سواه وبخوفه عن خوف ما سواه، ومن هنا كانت حياة البدن بدون حياة القلب كحياة البهائم، فالقلب ملك، إذا طاب طابت جنوده، وقد جاء في جامع عبدالرزاق عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: القلب ملك وله جنود، فإذا أصلح الله الملك صلحت جنوده، وإذا فسد الملك فسدت

جنوده^(٨٦)، وقد تكرر في القرآن جعل الأعمال القائمة بالقلب والجوارح سبب الهداية والضلال، فيقوم بالقلب والجوارح أعمال تقتضي الهدى اقتضاء السبب لمسيبه، والمؤثر لمؤثره... فجمع للمنافقين بين اتباع الهوى والضلال، الذي هو ثمرته وموجبه، كما جمع للمهتدين بين التقوى والهدى، وذلك في قوله صلى الله عليه وسلم: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٨٧) وَالَّذِينَ أَهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَءَاتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾ [محمد: ١٦]^(٨٧)، وصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول: «ألا وأن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسد فسد الجسد كله ألا وهي القلب»^(٨٨). ونقل المحاسبي ما ذكر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يقول: إن الله في أرضه آتية، وأن من أنيته فيها القلوب، فلا يقبل منها إلا ما صفي وصلب ورق، وتصفية القلب لله باتباع أوامره واجتناب نواهيه، وللرسول عليه الصلاة والسلام بقبول ما أتى به، وللمؤمنين بكف الأذى عنهم وإيصال النفع لهم، وصلابته في إقامة حدود الله، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورقته إما بالبكاء أو بالرافة^(٨٩).

المطلب الثالث: الروح: الرء والواو والحاء

أصل كبير مطرد، يدل على سعة وفسحة واطراد، وأصل ذلك كله الريح، حيث أصل الياء فيها واو، وإنما قلبت ياء لكسرة ما قبلها، ومما يدل على أنهما من أصل واحد، أنه يستعمل فيه النفخ، كما ذكر البعض أن الروح جسم رقيق من جنس الريح^(٩٠) وتطلق الروح (بضم الراء) على معان كثيرة منها: جبريل عليه السلام الذي سمي بذلك؛ لأن الناس يتنفعون به في دينهم كانتفاعهم بالروح. ولهذا سمي القرآن روحاً^(٩١).

والوحي كما في قوله تعالى: ﴿يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر: ١٥] وملك من أشرف الملائكة وأقربهم إلى الرب تعالى، وهو صاحب الوحي، قال صاحب القاموس المحيط: الروح بالضم: ما به حياة الأنفس ويؤنث، والقرآن والوحي وجبريل وعيسى عليهما السلام، والنفخ وأمر النبوة وحكم الله تعالى وأمره، وملك وجهه كوجه الإنسان وجسده كالملائكة^(٩٢) وبعض اللغويين يسوي بين النفس والروح ويقول: هما شيء واحد إلا أن النفس مؤنث والروح مذكر، وإن كان صاحب المحكم والجوهري يقولان: الروح يذكر ويؤنث، وكان التأنيث على معنى النفس قال بعضهم: الروح النفس فإذا انقطع

عن الحيوان فارقت الحياة، وقالت الحكماء: الروح هو: الدم ولهذا تنقطع الحياة بتزفه. وصلاح البدن وفساده بصلاح هذا الروح وفساده^(٩٣)، وقد فرق أبو هلال العسكري بين الروح والمهجة والنفس والذات. فجعل المهجة خالص دم الإنسان، الذي إذا خرج خرجت روحه وهو دم القلب في قول الخليل والعرب تقول: "سالت مهجهم على رماحنًا"، ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات^(٩٤) وأما تعريف الروح: فقد ذكر العلماء في ذلك أشياء كثيرة، قد جمعها الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه (الروح)، وذكر الخلاف بين العلماء في كونها جوهرًا أو عرضاً بما لا مزيد عليه، وانتهى به القول إلى تقرير أن الروح: جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جسم نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم... وهذا هو الصواب في المسألة الذي لا يصح غيره، وعليه دل الكتاب والسنة والإجماع وأدلة العقل والفطرة^(٩٥)، ونقل صاحب المصباح المنير مذهب أهل السنة وهو أن الروح: هو النفس الناطقة المستعدة للبيان وفهم الخطاب، ولا تفنى بفناء الجسد، وأنه

جوهر لا عرض ويشهد لهذا قوله تعالى: "بل إحياء عند ربهم يرزقون". وأما الجرجاني فقد فرق بين نوعين من الروح وهما: الروح الأعظم: وهو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية ولا يعلم كنهها إلا الله تعالى، والروح الإنساني وهو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان الراكبة على الروح الحيواني... وتلك الروح قد تكون مجردة وقد تكون منطبقة في البدن^(٩٦) وذكر أبو هلال العسكري أن الروح: جسم رقيق حساس، وزعم الأطباء أن موضعها في الصدر من الحجاب والقلب، وذهب بعضهم إلى أنها مبسوطة في جميع البدن وفيه خلاف كثير^(٩٧) وعلينا هنا أن لانتسى الإشارة إلى أن العالم اليوم لا يتردد في القول: بأن الروح هي التي تقف وراء كثير من الظواهر النفسية الجانبية، التي يقرر معها كثير من علماء الغرب، اعترافهم بوجود الروح^(٩٨)، ويصل بهم الأمر إلى إبداء الحيرة، إزاء بعض الظواهر المذهلة (كالجراحة الروحية): وهي الجراحة التي يتم فيها استئصال الزوائد وإزالة الأمراض، دون شق للجسد، ودون الاستعانة بأي مبضع جراحي، ولم يذهب هؤلاء العلماء إلى هذا المنحى، إلا نتيجة لمعطيات البحث العلمي المتخصصة في إثبات صحة النزعة الروحية^(٩٩).

المطلب الرابع: النفس: النون والفاء والسين أصل واحد، يدل على خروج النسيم كيف كان، من ريح أو غيرها، وقال بعضهم سميت النفس نفساً، لتولد النفس منها واتصاله بها، والنفس بمعنى الروح، يقال: خرجت نفسه، وبمعنى الدم، يقال: سالت نفسه، وفي الحديث «ما ليس له نفس سائلة فإنه ينجس الماء إذا مات فيه»^(١٠٠). وبمعنى الجسد، ونفس الشيء عينه، يؤكد به يقال: رأيت فلاناً نفسه وجاءني بنفسه أي بذاته^(١٠١)، وأما تعريفها اصطلاحاً، فقد أورد العلماء في ذلك الشيء الكثير.

ومرجع ذلك إلى اختلافهم في كون الروح والقلب والعقل والنفس بمعنى واحد أو أنها مختلفة، وقد صعب على الإنسان أن يعرف النفس وهو لا يعرف نفسه، ولكن كلما كانت نفسه أصفى لحظه أبعد كان إلى الحقيقة أقرب، وقد حدّثها البعض بأنها: حي ناطق مائت^(١٠٢) وعرفها الغزالي بأنها: لطيفة مودعة في هذا القلب، وهي محل الأخلاق المذمومة المعلولة... كما أن الروح محل الأخلاق الحمودة^(١٠٣). والنفس عند أرسطو: هي بدء الحياة، وهي من أكثر المصطلحات عنده مرادفة للوظيفة الحيوية، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية، وإلى

الحيوان نفساً شهوانية، ويسخر من فيثاغورس الذي يقول: إن نفس الإنسان قد ينتقل إلى الحيوان، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد، كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها... ولولا نفس الإنسان لكان الإنسان لحمًا وعظاماً وعصباً ولم يكن بالإنسان^(١٠٤)، وقال مسكوية: إن النفس ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ولا عرضاً^(١٠٥)، وعرفها الجرجاني: بأنها جوهر بخاري لطيف حامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية^(١٠٦)، ونظراً لأهمية الحديث عن النفس باعتبارها نقطة الارتكاز، فلا بد لنا من الحديث عن النفس من خلال المحاور (الفروع) التالية:

الفرع الأول: الفرق بين النفس والمهجة

والذات: حين قدم بول ريكور لكتابه الذات عينها كآخر ذكر أن قصده الأول من هذا العنوان، هو التأكيد على أولية التوسط التفكير^(١٠٧)، وهذا القصد يجد دعماً له في نحو اللغات الطبيعية، حين يسمح هذا الأخير بإقامة التعارض بين الذات والأنا، هذا الدعم يأخذ أشكالاً مختلفة بحسب الخصوصيات الصرفية النحوية الخاصة بكل لغة، وأن فلسفة الذات قد تجاهلت تماماً الحديث عن الوسيط اللغوي، الذي يحمل حججها حول

ال (أنا موجود) وال (أنا أفكر) وحين شدد نيتشة على هذا البعد للخطاب الفلسفي، أظهر للملأ كل الاستراتيجيات البلاغية الغائرة أو المنسية... باسم مباشرة التفكير^(١٠٨).

ولا شك في أن اللغة العربية تحمل في ثناياها من الفوارق اللغوية بين مفرداتها ما يجعلها فريدة في هذا الجانب أكثر من غيرها، فنجد أبا هلال العسكري يقول: المهجة: خالص دم الإنسان الذي إذا خرج خرجت روحه، وهو دم القلب في قول الخليل، والعرب تقول: سالت مهجهم على رماحننا، ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات. ويكون توكيداً، يقال: خرجت نفسه أي روحه. وجاءني زيد نفسه بمعنى التوكيد، والسواد سواد لنفسه كما تقول لذاته،... والنفس التي تستعد بمعنى الذات: ما يصح أن تدل على الشيء من وجه مختص به دون غيره،... وقال علي ابن عيسى: الشيء والمعنى والذات نظائر وبينها فروق، فالمعنى المقصود، ثم كثر حتى سمي المقصود معنى. وكل شيء ذات، وكل ذات شيء إلا أنهم ألزموا الذات الإضافة، فقالوا: ذات الإنسان وذات الجوهر، ليحققوا الإشارة إليه دون غيره^(١٠٩)، وذهب بعض علماء العربية إلى أن كلمة (ذات) ليست بعربية، ولكن ورودها في

القرآن الذي هو أفصح ما جاء ووصل إلينا من العربية، يضحّد هذا الإدعاء. ويشير صاحب المصباح المنير إلى أن ذات قد تستعمل وصفاً، كذات جمال وذات حسن، وقد تجعل اسماً مستقلاً، فيعبر بها عن الأجسام، كذات الشيء بمعنى: حقيقته وماهيته، وقال ابن برهان من النحاة: قول المتكلمين ذات الله جهل لأن أسماءه لا تلحقها تاء التأنيث، ... وكذلك قولهم: الصفات الذاتية خطأ أيضاً^(١١٠). وذكر الجرجاني أن الذاتي لكل شيء، هو ما يخصه ويميزه عن غيره، والفرق بين الذات والشخص، أن الذات أعم من الشخص، لأن الذات تطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم^(١١١).

الفرع الثاني: علاقة النفس بالبدن:

تساءل الإمام الغزالي عن موضع النفس في القلب، وبين أنها ذات أجزاء، فجاء في العين وآخر في الأذن، وثالث في اللسان، ورابع في الرجل وخامس في البطن وسادس في القلب، ثم قال: وما من شعرة في البدن إلا وفيها لها حظ^(١١٢)، وذكر الحكيم الترمذي في نوادر الأصول: أن النفس في هذا الجسد، ومعدنها في البطن، ثم هي منعشية في جميع الجسد والروح: معدنه في الرأس، ثم هو في جميع

الجسد، والجسد: قالب للروح والنفس كليهما. والحياة موضوعة في كليهما. وحياة الروح أقوى وأكثر وأخلص وأصفى من حياة النفس^(١١٣)، مما يدل على أن البدن شيء والنفس شيء آخر، وهما كجارين متلاصقين، يتلاقيان فيتحدثان ويجتمعان. ولا يظن ظان أن وجود النفس في داخل الجسم، يجعلها ليست قائمة بذاتها، لأن معنى وجودها فيه: هو أن قواها ساجدة فيه، أو بادية عليه، وإن قيل هي قائمة بذاتها من دون الجسم، فالمراد به أنها غير ملابسة له كملابسة الدهن للماء^(١١٤) فالبدن للنفس بمنزلة الدكان للصانع. والأعضاء بمنزلة الآلات، فإذا انكسرت آلات الصانع، وخرب الدكان وإنهدم، فإن الصانع لا يقدر على عمله الذي كان يعمل، إلا أن يتخذ دكاناً آخر، وآلات جديداً آخر، ألا ترى أن النفس لا بد لها في لحظة من اللحظات أن تغادر هذا البدن وتخرج منه. ونسبة نفس الإنسان إلى الإنسان، أوكد وألصق من نسبة العين إليه. فهو بالنفس إنسان وبالبدن حافظ لشكل الإنسان. وقد قال بعض الفلاسفة: إذا تصفحنا أمر النفس لحظناها تفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن، لأن الإنسان إذا تصور بالعقل شيئاً، فإنه لا يتصوره بألة كما يتصور الألوان بالعين، والروائح بالأنف. فإن الجزء الذي فيه

النفس من البدن، لا يسخن ولا يبرد، ولا يستحيل من جهة إلى أخرى عند تصوره بالعقل. فيظن الظان أن النفس لا تفعل بالبدن^(١١٥)، فالنفس للإنسان أو البدن هي المحيية المحركة له: فلا يمكن أن نطلق على الجسد وحده اسم إنسان، كما لا يمكن أن نطلق على النفس وحدها اسم إنسان، مع أن نصيب الإنسان من النفس أكثر من نصيبه من البدن، بل سعادته وشقاؤه متوقف عليها، وكيف لا يكون ذلك، وغالب العلماء والصلحاء وأصحاب العقول، قد قرروا من قبل بأن الذي لا يعرف نفسه لا يمكن له أن يعرف ربه وخالقه.

ولذلك يحكى أن بعض الحكماء كتب على باب بيته إنه لن يتنفع بحكمتنا إلا من عرف نفسه، ووقف بها عند قدرها. فمن كان كذلك، فليدخل وإلا فليرجع، حتى يكون بهذه الصفة^(١١٦)، ولعل من أكثر ما يؤيد ما ذهبنا إليه، ما ورد في حديثه عليه الصلاة والسلام الذي يقول فيه: «إذا أصبح ابن آدم، فإن الأعضاء كلها تكفر اللسان، فتقول: اتق الله فينا، فإنما نحن بك، إن استقمت استقمنا، وإن اعوججت اعوججنا»^(١١٧).

ولكن قد يسأل سائل، كيف كَفَرَ الجسد اللسان دون النفس وهي الحاكمة

للسان؟ والجواب لأن النفس مالكة البدن أو فارسه، على اختلاف المقاصد في ضرب الأمثال... والحواس جواسيس لها، ولكل واحد مطلع... فينهون إلى النفس ما يطلعون عليه، ولعل قصد الجسد للسان إنما هو لكونه الأدنى إليه والظاهر له^(١١٨).

الفرع الثالث: أقسام النفس: لقد كان

من لطف الله ﷻ بعباده، أن أوصل الإنسان باجتهاده لمعرفة نفسه، حيث استطاع علم الأخلاق، أن يبين أن الفضائل الإنسانية أربعة، وهي بذاتها الأخلاط التي بذاتها عناصره وأصوله، وهي: العلم، والشجاعة، والعفة، والعدل، وما عداها فروع لها أو يعود عليها. ونظراً لكون العدل فضيلة عامة، تتعلق بما سبقها من الفضائل، فقد قسم العلماء النفس إلى ثلاثة أقسام: وجعلوا أخلاقه موزعة على تلك الأنفس وهي:

أولاً: النفس الناطقة وفضيلتها العلم،

ولها في الدماغ ثلاثة أماكن، أحدها: يكون التخيل والإحاطة بالأشياء المبصرة والمسموعة على ما هي عليه، والثاني: يكون به التمييز لهذه الأشياء، ومعرفة حقها من باطلها، وصحيحها من سيئها،... والثالث: يكون به الحفظ لما وقع عليه التمييز^(١١٩) ومن أخلاق النفس الناطقة -إذا صفت- البحث عن

الإنسان ثم عن العالم، لأنه إذا عرف الإنسان، فقد عرف العالم الصغير، وإذا عرف العالم فقد عرف الإنسان الكبير، وإذا عرف العالمين عرف الإله الذي بوجوده وجد ما وجد^(١٢٠).

ثانياً: النفس الغضبية: وفضيلتها الشجاعة، ويكون بها الغضب والنجدة والأنفة من العار، والإباء من الضيم، والإقدام على الأهوال، والشوق إلى التسلط والترفع، وضروب الكرامات، ويطلق البعض عليها اسم (السبعية)^(١٢١).

ثالثاً: النفس الشهوية: وفضيلتها العفة، ويكون بها حب المطاعم والمشارب واللذات الحسية في المأكول والمشارب والمناكح^(١٢٢)، ويقوم هذا التقسيم للنفس على القوى المؤثرة في النفس، في حين من نظر إلى النفس باعتبارها وظيفة حيوية، قسم النفس أيضاً إلى ثلاثة أقسام هي: النفس النباتية: وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل. والنفس الحيوانية: وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة. والنفس الإنسانية: وهي الكمال الأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال بالاختيار العقلي والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية^(١٢٣). وأما من نظر إلى كتاب الله ﷻ، فإنه يجد أن الله قد

ذكر في كتابه ثلاثة أقسام أيضاً هي:

١- النفس الأمارة: وهي التي أطاعت الشيطان، واستولت عليها القوى الحيوانية، واتبعت هواها وشهواتها، وتركت الاعتراض وأذعنت، قال تعالى في قصة سيدنا يوسف مع امرأة العزيز: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٢] قال القاسمي: إن هذا اعتذار مما كان منها، أن كل نفس لأماراة بالسوء إلا نفساً رحمها الله بالعصمة^(١٢٤) وقد جاء في الخبر عن النبي ﷺ أنه قال: "ما تقولون في صاحب لكم إن أنتم أكرمتموه وأطعتمتموه وكسوتتموه، أفضى بكم إلى شر غاية، وإن أهنتموه وأعريتموه وأجعتتموه، أفضى بكم إلى خير غاية" قالوا يا رسول الله، إن هذا شرّ صاحب في الأرض، قال: «فوالذي نفسي بيده إنها لنفوسكم التي بين جنوبكم»^(١٢٥).

٢- النفس اللوامة: هي التي مع قواها وجنودها في تشاجر ومحاربة وقتال، وكان الحرب بينهما سجلاً، فتارة لها اليد على القوى وتارة للقوى اليد عليها، وقيل اللوامة: هي القلب، وقيل: هي النفس المقتصدة، وسميت لوامة: لأنها تلوم صاحبها عند تقصيره في عبادة مولاه، وتكون مدافعة

للنفس الشهوانية ومعتضة عليها، وقيل النفس اللوامة: الكافرة الفاجرة... وقيل: هي النفس المؤمنة تلوم نفسها في الدنيا فتحاسبها، فتقول: ماذا فعلت ولم قصر، فتكون مفكرة في العواقب أبداً، والفاجر لا يفكر في أمر الآخرة ولا يحاسب نفسه، وذكر الفراء: أنه ليس من نفس برة ولا فاجرة إلا وهي تلوم نفسها، إن كانت عملت خيراً قالت: هلا ازددت، وإن كانت عملت سوءاً قالت: ليتني قصرت، ليتني لم أفعل، وذكر ابن عطية: أن النفس في الآية اسم جنس لنفوس البشر، وقال ابن قيم الجوزية: إن لفظة اللوامة أخذت من التلوم، وهو التردد، فهي كثيرة التقلب والتلون، ثم ساق آراء العلماء في معنى اللوامة وانتهى إلى القول بأن اللوامة نوعان: لوامة ملومة: وهي النفس الجاهلة الظالمة التي يلومها الله وملائكته، ولوامة غير ملومة: وهي التي لا تزال تلوم صاحبها على تقصيره في طاعة الله^(١٢٦).

٣- النفس المطمئنة: وهي التي سكنت تحت الأمر وزايلها الأضطراب، بسبب معارضة الشهوات، واتجاهها إلى جهة الصواب. حيث نزلت عليها السكينة الإلهية، وتواترت عليها نفحات الجود والخير من قبل الله ﷻ. وقيل المطمئنة: هي

الروح، وقيل: هي النفس السابقة^(١٢٧)، وحقيقة الطمأنينة التي تصير بها النفس مطمئنة، أن تطمئن في باب معرفة أسمائه وصفاته ونعوت كما له، إلى خبره الذي أخبر به عن نفسه، وأخبرت به عنه رسله، فتلقاه بالقبول، والتسليم والإذعان، وانشرح الصدر له وفرح القلب به^(١٢٨)، قال ابن عطية: والمطمئنة معناه: الموقنة غاية اليقين، ألا ترى أن إبراهيم ﷺ قال: ﴿وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ [البقرة: ٢٦٠]، فهي درجة زائدة على الإيمان، وهي أن لا يبقى على النفس في يقينها مطلب يحركها إلى تحصيله^(١٢٩). وذكر نصر بن محمد السمرقندي تقسيماً رابعاً للنفس فقال: اعلم أن الله ﷻ خلق الخلق فركب فيه أربعة من الطبائع، اليبوسة، والرطوبة والحرارة، والبرودة، وخلق في النفس أربعة أشياء لصالح الجسد، فلا يقوم الجسد إلا بها، المرة السوداء، والمرة الصفراء، والدم، والبلغم، فأما جسد اعتدلت فيه هذه الأربعة كملت صحته، ثم قد تصير هذه الطبائع فطرة في الأخلاق^(١٣٠)، والتحقيق الذي أميل إليه، هو أن هذه الأنفس كلها نفس واحدة ولكن لها صفات، فتسمى باعتبار كل صفة، كما أنها تقسم عند كل

أهل فن على وفق ما يتوافق مع علمهم^(١٣١) ولا خلاف في أن شرف النفس انما يكون في صيانتها عن الدنيا والردائل والمعازف واللهو، الذي يقسي القلب، ويفتح أبواباً للشيطان يصعب اغلاقها، والأغرب من هذا كله خيانة الانسان لنفسه كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَدِّلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ ... الآية﴾ [النساء: ١٠٧]، وفسر الزمخشري الخيانة: بالمعصية أي: أن الله ﷻ جعل معصية العصاة: خيانة منهم لأنفسهم: كما جعلت ظلماً لها، لأن الضرر راجع إليهم، في حين تساءل الشعراوي حين قال: من المحتمل أن يخون الإنسان غيره، لكن أمن المعقول أن يخون الإنسان نفسه؟ إن مثل هذه العملية تحتاج إلى افتعال كبير، فقد يخون الإنسان غيره من أجل مصلحة نفسه، أو ليعطي نفسه شهوة ومعصية عليها عقوبة، وهذه خيانة للنفس، لأن الإنسان في مثل هذه الحالة يغفل عن العقوبة الآجلة بالشهوة العابرة العاجلة^(١٣٢).

الفرع الرابع: بعض ما قالته العرب في

النفس: ذكر الزمخشري في المستقصى لأمثال العرب بعضاً مما قالته العرب في النفس ومن ذلك:

١ - قولهم: نفس عصام سودت عصاماً،

وذلك مأخوذ من قول الشاعر:

نفس عصام سودت عصاماً وعلمته

الكر والإقداما وجعلته ملكاً هماماً

وهو عصام الخارجي، وإنما سمته العرب خارجياً، لأنه خرج من غير أولية كانت له، ويقال: هو صاحب النعمان الذي قال له النابغة: ما وراءك يا عصام؟

٢ - نفسي تعلم أنني خاسر، أي لا تلومني، فإني أعلم من نفسي مثل ما تلومني عليه.

٣ - نفسي تمقس من سماني الأقبر، أصطاد أعرابي هامة فخالها سماني، فشواها وأكلها فغثت نفسه فقال ذلك، والتمقس: الغثيان، يضرب من نفور الرجل عن الشيء.

٤ - نفع قليل (غنى قليل) وفضحت نفسي، وأصله أن فاقرة المرية - كانت من أجمل نساء زمانها - هويت عبداً لها فمكنته من نفسها، وذلك بمطلع من زوجها، فأدركها الندم فقالت ذلك، ثم شهقت شهقة فماتت مكانها، وأحال زوجها على العبد فقتله، ويضرب في كل خسيصة تجر فضيحة^(١٣٣).

وجاء في متخير الألفاظ قولهم: فلا ما هو بذي طعم، أي ليست له نفس، وهو يحطب على نفسه النكراء، أي هو رجل معيب^(١٣٤)، وذكر بعض من كتب في غريب الحديث قولهم: الأذن مجاجة وللنفس حمضة. والمجاجة

التي تلقي ما تسمع ولا تقبله وللنفس حمضة: أي شهوة، أخذ ذلك من شهوة الإبل للحمض (وهو ما فيه ملوحة) إذا ملت الخلطة (وهو ما لا ملوحة فيه)^(١٣٥).

وجاء في الزاهر قولهم: فلان ظلف النفس: أي ممتنع من أن يأتي أمراً دنياً يدنسه ويؤثر فيه، وقولهم: قد فاضت نفس فلان، أي قد خرجت، ويقال: وفاظ هو نفسه، وقال بعض تميم: نفسه تفيض^(١٣٦). وجاء في أقوال أبي حيان التوحيدي: من أعز فلسه أذل نفسه، وإنما هي حياة ذات أنفاس، وحال دائرة بين طمأنينة ووسواس، ما أشد انتفاع الضيق النفس باستماع أخبار الكرام، النفس عقل بعد الاستنارة، والعقل نفس بعد الفكرة، والطبيعة مميزة بالنظر في الأول، محرفة بالنظر الثاني^(١٣٧). وجاء في أقوال مسكويه: أقدعوا هذه النفوس فإنها طائعة، وحادثوها فإنها سريعة الدثور^(١٣٨)، وذكر العاملي: أن من عرف نفسه لم يضع بين الناس، وأي نفس بعد نفسك تنفع، والوضع من وضع نفسه، وما نشأت نفس إلا هلكت، وما طلعت شمس إلا دلت^(١٣٩) وقيل: أدب النفس خير من أدب الدرس^(١٤٠).

وبقي علينا أن نشير هنا إلى أن كثيراً من الفلاسفة القدماء وبعض الفلاسفة المسلمين

يطلقون كلمة النفس ويقصدون بها الروح والعقل والقلب، يقول حجة الإسلام الغزالي: ونحن حيث أطلقنا في هذا الكتاب لفظ النفس والروح والقلب والعقل، فنريد به النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات^(١٤١) وإلى مثل هذا يذهب ابن رشد، حيث يجعل كلمة الروح تشمل معنى النفس والعقل معاً في معظم معانيها^(١٤٢).

المبحث الرابع: أسس بناء الهوية الحوارية الإيجابية للنفس والذات.

المطلب الأول: بيان صورة النفس مع الذات:^(١٤٣)

إن حوار الإنسان مع نفسه أو ذاته يشير في حيثية الأمر إلى وجود طرفين مختلفين في داخل الشخص الواحد، أما الطرف الأول: فهو الصورة الظاهرة للإنسان، من جسد ولحم ودم وقوى أخرى في عروقه وأعضائه، وأما الطرف الثاني: فهو الذات أو النفس أو العقل أو الروح، وكأنا نقول بأن الحوار هو بين ظاهر وباطن، أو بين فطرة وطباع، وهذا ما أكده أبو حيان التوحيدي في مقابساته، حيث ذكر بأن قول الإنسان حدثني نفسي كذا وكذا... يدل على بينونة بين الإنسان ونفسه^(١٤٤)، ولما كانت مدركات الأمور بالعقل لا بالروح، فإن كثيراً من الدارسين

يرون أن هذا الحوار ليس إلا حديثاً بين العقل الظاهر وبين العقل الباطن.

مسألة لا تقبل المجادلة فيها لكونها أمراً إلهياً لا مجال لمناقشته^(١٤٥).

والإنسان عندما يخاطب نفسه، وكأنه يتحدث إلى إنسان آخر كامن فيه، نجده يكتشف أشياء بفكره وكأن أحداً يملئ عليه، وقد لا نلجأ إلى مثل هذا الحوار إلا في وقت الشدة، حيث يتحد الجسم الظاهري مع النفس أو العقل الباطني، ليكونا جسماً واحداً في مواجهة الصعاب.

ومعلوم أن النفس الإنسانية إذا تجردت عن البدن، ولم يبق له علاقة إلا بعالمها، فإنه يجوز أن يكون فيها ما يكون بالعقل والرأي، وسائر ما يعقل مما يليق بذلك العالم، الذي هو عالم الثبات والكون بالفعل، وهو عالم اتصال النفس بالمبادئ، التي فيها هيئة الوجود كلها، فتنتقش به فلا يكون هناك نقصان وانقطاع من الفيض المتمم^(١٤٦) وهذه هي الحالة التي يصلح فيها الإنسان بنصفيه الخُلقي والخُلقي، فيناظر نفسه وذاته وضميره، قبل أن يناظره من يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور، وكما يقول بعض الأصوليين: فإن الكلام النفسي يراد به الكلمات النفسية المرتبة أولاً المتعددة، ومتنوعة الذات، لأنها هي التي يقال فيها: إنها أنواع مختلفة الذوات مشتركة في الكلام^(١٤٧) وكما أن النفس بطبيعتها قابلة للفضائل والردائل، فإن الذات الفاعلة المنفعلة (المركبة بين مادة وصورة) تفعل بصورتها وتنفعل لمادتها، ولكن كثيراً من الناس كما يقول فيثاغورس، يرون العمى الذي يعرض لعين البدن فتأباه أنفسهم، فأما عمى عين النفس، فإنهم لا يرونه، ولا تأباه

ومع كون هذا الأمر لا يستطيعه كل إنسان، لما يحتاج إليه من طرق للاتصال قد تكون مقبولة وقد لا تكون مقبولة، ويعود تحديد هذا كله إلى مدى استعداد الجسم الخارجي، إلى قبول رأي النفس أو العقل الذي يأخذ أحكامه من مخزون الحكمة الباطنية، المودعة في العقل الباطن، والمستمدة أصلاً من الدين الذي تلقاه الرسل عن طريق الوحي الإلهي، وبقدر ما يتم خضوع الجسم الظاهر لفطرته دون طبائعه، ولمخزون حكمته المودعة في شقه الآخر، بقدر ما يحقق الإنسان سعادته، أو يعود عليه ذلك بالشقاء وعدم الطمأنينة، وهذا يفرض علينا أن نقرر حقيقة مفادها: أن المنطق الوحيد لعلم الباطن يتمثل في أن الإسلام هو مكان، وهو الدين البديل لكل اعتقاد أو فكر يجب إصلاحه، وهذه

أنفسهم فلذلك لا يستحيون^(١٤٨)، والعبد يعرف طبيعة نفسه وأنها ظالمة، وأن ما صدر عنها من شر فقد صدر من أهله ومعدنه، إذ الجهل والظلم منبع الشر كله، وأن كل ما فيها من خير وهدى وأناة وتقوى، فهو من ربها تعالى، الذي زكاها... وكان من دعاء الرسول عليه الصلاة والسلام: «اللهم آت نفسي تقواها وزكها أنت خير من زكاها أنت وليها ومولاها»^(١٤٩) وأعلى مراتب الفضيلة أن تكون أفعال الإنسان كلها أفعالاً إلهية، وهذه الأفعال هي خير محض، وهو غاية متوخاة لذاته. والأمر الذي هو غاية في نهاية النفاسة ليس يكون من أجل شيء آخر، فأفعال الإنسان إذا صارت كلها إلهية، فهي تصدر عن لبه وذاته الحقيقية، التي هي عقله الإلهي الذي هو ذاته بالحقيقة^(١٥٠) فوجود الجوهر الإنساني منوط بإرادة وقدرة خالقه، بينما تجويد هذا الجوهر، منوط ومفوض إلى الإنسان نفسه، فالعاقِل من استطاع توطين نفسه^(١٥١) على كل خير دعا إليه الشرع وتخليصها من كل شر، نهى عنه منزل الكتاب أو رسوله عليه الصلاة والسلام^(١٥٢) وهذا يقتضي تخليص النفوس من أمراضها ومن مداخل الشيطان إليها^(١٥٣). وقد يظن كثير من القراء وطلاب

العلم أن الحوار الذاتي الذي يتم بين الإنسان ونفسه، هو أمر لم يعرفه السلف الصالح. ولم يتفطن إليه المسلمون إلا بعد أن شاع القول به في الغرب، وهذا جهل كبير عند من ظن ذلك، فكتب المتصوفة مليئة بالمناجاة الحاصلة بين المرء ونفسه، بل زادوا فألفوا كتباً في ذلك (كمعارج القدس في مدارج معرفة النفس) للغزالي، والإشارات الإلهية، والإمتاع والمؤانسة والمقابسات (لأبي حيان التوحيدي) و(رسالة روح القدس في محاسبة النفس) لابن عربي الطائفي وغيرها كثير.

كما أن ابن الجوزي ذكر في كتابه صيد الخاطر كثيراً من الفصول كان يحاور فيها نفسه، ويخاطبها وكأنه يتحدث مع شخص آخر، فيقول بعد أن رآها مالت بكليتها إلى شهوة: صحت بها وقلت: ويحك قفني لحظة أكلمك كلمات ثم افعلي ما بدا لك، قالت: قل اسمع، قلت: قد تقرر قلة ميلك إلى المباحات من الشهوات، وأن جل ميلك إلى المحرمات، فأنا اكشف لك عن الأمرين، فرمى رأيت الحلوين مرين^(١٥٤)، وقد دلت الدراسات أن (٨٠٪) مما نقوله لأنفسنا يكون سلبياً ويعمل ضد مصلحتنا، فمن الممكن للبرمجة الذاتية

والتحدث مع النفس، أن تجعل منك إنساناً سعيداً ناجحاً، يحقق أحلامه أو تعيش وحيداً يائساً من الحياة^(١٥٥)، وهذا يقتضي منا أن نشير إلى أهم الطرق للوصول إلى هذه الغاية، والمتمثلة في أمرين هامين هما:

الفرع الأول: التفكير الإيجابي^(١٥٦):

هو نوع من المهارة الفاعلة التي تدفع بالمرء إلى الإقدام على العمل بثقة لا ريب فيها، فهو أداة يستعملها الإنسان ووسيلة يلجأ إليها، وإجراء يقوم به، شريطة أن يكون مناسباً لمبادئه وأهدافه وغاياته العليا في هذه الدنيا، وما بعدها من أحوال يؤول إليها ويؤمن بها. ومن نعمة الله على المسلمين أن كتابهم قد جعل التفكير فريضة، تشمل العقل الإنساني بكل ما احتواه من وظائف بجميع خصائصها ومدلولاتها، فكل خطاب إلى ذوي الألباب في القرآن الكريم هو خطاب إلى القلب، العقل المدرك الفاهم، لأنه معدن الإدراك والفهم في ذهن الإنسان، والقرآن يعبر عنه بكلمات متعددة تشترك في المعنى أحياناً، وينفرد بعضها بمعناه على حسب السياق في أحيان أخرى، فهو الفكر والنظر والتدبر والاعتبار والذكر والعلم... وهذه جميعاً تؤكد أن التفكير في الإسلام فريضة، خاصة وأن الإسلام لا يعرف الكهانة ولا يتوسط فيه

السدنة (خدمة المعابد) والأخبار بين المخلوق والخالق... ودين بلا هيكل ولا كهانة، لن يتجه فيه الخطاب إلى الإنسان العاقل. حراً طلقاً من كل سلطان يحول بينه وبين الفهم القويم والتفكير السليم^(١٥٧) والبشر يتفاوتون في التفكير على حسب تفاوت عقولهم، ويتفاوتون في النتائج على وفق ما أوصلتهم إليه عقولهم، وقد فرق العلماء بين ما يصدر من أكثر الناس على سبيل العادة وبين ما يصدر من العالم الذي ينظر إلى رمانة مثلاً فيتفكر وينظر في تصنيف حبها، وحفظه بالأغشية لئلا يتضاءل، وأقامة الماء على عظم العجم، وجعل الغشاء عليه لحفظه، وتصوير الفرج في بطن البيضة، والآدمي في حشا الأم، إلى غير ذلك من المخلوقات. أزعجه (دفعه) هذا الفكر إلى تعظيم الخالق، فيقول: سبحان الله، ويكون هذا التسبيح ثمرة الفكر^(١٥٨). ولا يمكن أن يتحقق ذلك إلا إذا أقسمت لنفسك التي جبلت على حب المخالفة، أنك لن تتركها على دعواها إلا بعد عرض ذلك على كتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وبهذا يحقق الإنسان هوية ذاته^(١٥٩)، ويحترم ذاته^(١٦٠)، ويجب ذاته، وينأى بها عن الجلد والإهمال والخداع^(١٦١)، والمنى أن نصل إلى درجة نكون فيها بلا أنفس أمارة بالسوء، ولا مسولة بالهوى والشهوة

الزائلة، ولا خيانة في طاعة الله وفي حق صاحبها، وهذا يدعونا إلى عدم إذلال أنفسنا أو الانفعال ضدها، بصورة توصل إلى القطيعة، بل علينا قبل ذلك أن نتحدث معها ونعدها بالمساحة عند الاعتذار، والعودة إلى جادة الحق، لنعودها على الاعتراف بالذنب، ونعلمها أن ذلك هو طريق المغفرة، فلو أننا نذنب، فنستغفر لأنى الله يقوم يذنبون فيستغفرون، فما أحوجنا إلى إدارة ذواتنا، وتعزيز الثقة والمستوى الإيماني بالقدرة على تحقيق المطلوب، والحفاظ على الانضباط السلوكي الصادر عن الذات العاقلة، بتكثيف الاتصالات والمهارات والحوارات الداخلية مع النفس، التي تحمل في ثناياها الصبغة الإرشادية والتربوية والدعوية العالمية المستوى، مع سوق الحكايات المروية عن العظماء من القادة والحكماء والعلماء، قيل لاسكندر: لو أكثر من النساء حتى يكثر نسلك، ويحيى ذكرك، قال: إنما يحيى الذكر بالأفعال الجميلة، والسير الحميدة النبيلة، ولا يحسن بمن يغلب الرجال أن تغلبه النساء^(١٦٢) والحذر الحذر من الاغترار بعلماء السلطان وعلماء السوء، الذين يطلبون ما يأكلون، وأمراء الظلم والجور الذين يحكمون بما لا يعلمون، فإن نازعتك نفسك إلى شيء من

هذا، فاردعها وذكرها بخاتمة السوء التي تنتظر أمثال أولئك، وعرفها بأنك إنما تقوم بذلك من أجلك وأجلها، فأنت منها وهي منك.

الفرع الثاني: المجاهدة: وهي مأخوذة

من الجهد بمعنى الطاقة، وأصل هذا الفعل يدل على المشقة، ومنها قتال العدو وبذل الوسع كالاجتهاد^(١٦٣)، ولا شك في أن مجاهدة النفس تحتاج إلى صناعة عجيبة، فاطلاق العنان لها يوقع فيما لا تحمد عقباه، والمبالغة في منعها مما تريد ظلم وإجحاف، وغاية الحزم أن تعلم منك نفسك الجدة في حفظ الأصول، وعدم السماح لها بمخالفة الشرع، حتى على سبيل المزاح أو الهزل، وقد يكون في هذا جهد جهيد في مجاهدة النفس والوصول معها إلى غاية مشتركة، لا تخلو من الصعوبات والكلام وتجرح مر الدواء، فما أعظم أمر يوسف عليه السلام الذي كان صبره طريقاً لرفع قدره وذكره، ولو أطاع نفسه لكان ذلك نقيصة وخسراناً، كما هو شأن أبي البشر سيدنا آدم لولا أن تداركته توبة من الله ورحمة، فإنه ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: ٩٠]، وقد تنبه الفلاسفة والمتكلمون إلى هذه الناحية من جهاد النفس، وبحثوا فيها وذكروا ما لا مجال لسرده هنا، فمذكوره يرى أن شقاوة المرء إنما

تكون خلال حصول أربع خلال وهي: الكسل والبطالة، والغاوة، والجهل، والوقاحة الناتجة عن إهمال النفس وانغماسها بالشهوات، والانهماك والاستمرار في القبائح، وبين أن هذه الأربعة أشارت إليها الشريعة بأسماء: الزيف، الرين، الغشاوة، الختم، ثم نقل عن أفلاطون إن إشراق النفس إنما يكون بسبب العدالة (وهي عنده مرادفة للقب المتمسك بالشرعية)^(١٦٤) وقد ذهب كثير من العلماء إلى أن المجاهدة ليست محصورة في قتال الأعداء، وإنما الجهاد أنواع، أولها: مجاهدة النفس الذي يرى البعض أنه أول مراتب الجهاد، واستدلوا على ذلك بما ورد في الكتاب والسنة من الآيات والأحاديث ومنها:

١- قوله تعالى في سورة الحج ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ...﴾ [آية رقم ٧٨]، قال ابن عطية: قالت فرقة: هذه آية أمر الله تعالى فيها بالجهاد في سبيله وهو قتال الكفار، وقالت فرقة: بل هي أعم من هذا وهو جهاد النفس وجهاد الكافرين وجهاد الظلمة^(١٦٥) وبعد أن ذكر القاسمي هذا الرأي قال: وأضيف الحق إلى الجهاد مبالغة ليدل على أن المطلوب القيام بمواجهته وشرائطه على وجه التمام والكمال بقدر

الطاقة^(١٦٦)، وفسر القرطبي ذلك بقوله: أي جاهدوا أنفسكم في طاعة الله وردّها عن الهوى، وجاهدوا الشيطان في رد وسوسته، والظلمة في رد ظلمهم، والكافرين في رد كفرهم^(١٦٧).

٢- قوله تعالى في سورة العنكبوت: ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَإِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِهِ إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ [آية رقم ٦]، أي ومن جاهد في الدين وصبر على قتال الكفار وعلى البلاء، وأعمال الطاعات، والثبات على الحق مع ضروب الإيذاء، فإنما يمهّد لنفسه، ما تحي به ثمرة غرسه، وهذا إعلام بأن كل واحد مجازي بفعله الحسن، وهو حظه الذي لا ينبغي أن يفرط فيه^(١٦٨).

٣- قوله تعالى في سورة العنكبوت [آية رقم ٦٩]: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾، قال ابن عطية: إن هذه الآية نزلت قبل فرض الجهاد العرفي، وإنما هو جهاد عام في دين الله وطلب مرضاته، بنصر الدين، والرد على المبطلين، وقمع الظالمين، وعظمه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١٦٩).

٤- قوله عليه الصلاة والسلام: «أفضل الجهاد أن يجاهد الرجل نفسه وهواه» وقوله: «المجاهد من جاهد نفسه في الله»^(١٧٠).

٥- قوله عليه الصلاة والسلام بعد رجوعه من غزوة: «قدمتم خير مقدم، وقدمتم من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر، مجاهدة العبد هواه»^(١٧١).

المطلب الثاني: صور من الحوار مع النفس من كتاب الله ﷻ:

إنه من الصعوبة بمكان أن نستوعب في بحث علمي كهذا جميع الصور الحوارية التي وردت في كتاب الله، ولكننا يمكن لنا أن نشير إلى إطار عام من التوجيه الإلهي لجميع البشر، حول أهمية الحوار مع الذات ليتناسب ذلك مع الغاية من الخلق وهي (عبادة الله ﷻ) والغاية من التنوع والاختلاف وهي (التعارف)، فإذا ما التزم الإنسان بهذين المبدئين على وفق ما ذكر الله ﷻ في كتابه من الأوامر والنواهي، فإن النفس ستجد طريقها إلى السعادة في الدارين، ويمكن أن نذكر أمثلة على ذلك من خلال الأسس التالية:

أولاً: البعد عن نزعات الشيطان
ووساوسه وهمزاته وطيفه^(١٧٢)، وهذه جميعاً حوار بين النفس والذات علاجه يكون بالاستعاذة كما في قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْعٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٢٠٠]، ولا يتم ذلك عند الإنسان إلا من خلال التذكر، الذي هو حوار

بين قوى النفس، وصدق الله العظيم حيث يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [آل عمران: ٢٠١] وعلينا هنا أن نشير إلى أن الوسوسة المنهي عنها إنما هي التي ينفذها المرء المسلم إما بالقول أو بالعمل، بينما الوسوسة التي تبقى في داخل النفس ولا تخرج استعظماً من المسلم لخطرها، وشدة خوفه من النطق بها، إنما هو صريح الإيمان ومحض الإيمان، كما ثبت في الحديث الصحيح الذي أخرجه مسلم وغيره عن أبي هريرة قال: جاء ناس من أصحاب رسول إلى النبي ﷺ فسألوه فقالوا: إنا نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به، قال: قد وجدتموه؟ قالوا: نعم، قال: ذلك صريح الإيمان^(١٧٣).

ثانياً: البعد عما يلحق النفس من التسويل والبخع والوجس لكونها جميعاً لا تقوم على أمر يقيني، وإنما يشعر بها المرء نتيجة الطبع وسوء الظن، أو ضعف التوكل على الله ﷻ يقول الله تعالى في حق سيدنا إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا رَأَىٰ أَن يُدْيِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً﴾ [هود: ٧٠]، وقال تعالى على لسان سيدنا يعقوب ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا﴾ [يوسف: ١٨] وقوله في حق سيدنا محمد

عليه الصلاة والسلام: ﴿فَلَعَلَّكَ بَخِيعُ نَفْسِكَ عَلَى آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ [الكهف: ٦].

ثالثاً: ربط تغيير الأحوال لدى الأقوام بتغيير ما بأنفسهم: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١]، يقول سيد قطب: إن الله لا يغير نعمة أو بؤساً، ولا يغير عزة أو ذلة، ولا يغير مكانة أو مهانة، إلا أن يغير الناس من مشاعرهم وأعمالهم وواقع حياتهم (تفكيرهم) فيغير الله ما بهم وفق ما صارت إليه نفوسهم وأعمالهم... فقد قضت مشيئة الله أن تترتب مشيئته بالبشر على تصرف هؤلاء البشر^(١٧٤)، ولا شك في أن النفس دائمة الحوار مع ذاتها فيما يعرض لها من الخير أو الشر، وذلك راجع إلى الشخص نفسه حيث يقول رب العزة: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ [الشمس: ٩-١٠] فأسند التزكية أو الخيبة إلى صاحبها ومالكها.

رابعاً: مواقف الأنبياء المختلفة التي ذكرها الله أثناء الحديث عن قصصهم ومنها على سبيل المثال:

أ- ما جاء في قصة سيدنا موسى عليه السلام حين وكز فرعونياً فقضى عليه فقال: ﴿هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ﴾^(١٧٥)

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾ قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ [القصص: ١٥-١٧].

ب- ما جاء في قصة سيدنا آدم عليه السلام وزوجه حين أكلا من الشجرة التي نهاهما الله عنها في الجنة، فدلاهما الشيطان بغرور، ولما بدت لهما سواتهما قالا: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣].

ج- ما جاء في سورة الأنبياء على لسان أيوب عليه السلام: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٣]، وعلى لسان يونس عليه السلام: ﴿وَذَا اللَّوْنِ إِذْ ذَهَبَ مُغْضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىٰ فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٧]، وما شابه ذلك في كتاب الله وهو كثير.

خامساً: ما ورد في قصة ابني آدم من تصوير لموقف القاتل قبل أن يقدم على فعله حيث قال تعالى: ﴿فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٣٠]، وقد ذكر العلماء معنى التطويع لغة^(١٧٥) دون أن يتعرض أحد إلى شرح بلاغة

هذه الكلمة في هذا الموضع، وما لها من تفاعل وأثر على النفس، كما قال صاحب تفسير المنار - وقد حاول بيان ذلك فقال: إن هذه الكلمة تدل على تدريج وتكرار في حمل الفطرة على طاعة الحسد الداعي إلى القتل، كتذليل الفرس والبعير الصعب، فهي تمثل لمن يفهمها ولد آدم الذي زين له حسده لأخيه فقتله، وهو بين إقدام وإحجام... فكر الحسد من نفسه الأمانة على كل صارف في نفسه اللوامة، فلا يزالان يتنازعان ويتجادبان حتى يغلب الحسد كلاً منها ويجذبه إلى الطاعة^(١٧٦)، كما أن الشيخ الشعراوي أشار إلى مثل هذا المعنى حين قال: لا يقال: طوعت الشيء إلا إذا كان متأبياً على الفعل... ولنتنبه هنا إلى أن الإنسان فيه ملكتان اثنتان، ملكة فطرية تحب الحق وتحب الخير، وملكة أهوائية خاضعة للهوى، فالملكتان تتصارعان^(١٧٧) وقال أبو حيان الأندلسي: الطوع: هو الانقياد، كأن القتل كان ممتنعاً عليه متعاصياً... فردته نفسه للوحوش الأمانة بالسوء طائعاً متقاداً^(١٧٨) وما الإسلام بمجد ذاته والتوبة والرجوع إلى الحق إلا أساس منظومة الحوار مع الذات، والتي يغلب فيها التفكير الإيجابي على القوى الغضبية المتمثلة في النفس الأمانة بالسوء.

لكونها تقوم على الصدق والعدل الذي تمت به كلمات ربنا سبحانه وتعالى وأين هذا الموقف من قصة أصحاب الجنة التي ذكرها الله في سورة نون التي قام فيها أصحاب الجنة بحوار إيجابي مع أنفسهم اعترفوا فيه بذنبهم وطلبوا من ربهم المغفرة.

المطلب الثالث: صور من الحوار مع النفس من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام: (١٧٩)

أولاً: ذكر الامام مسلم في صحيحه عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ فيما يرويه عن ربه قال: إن الله كتب الحسنات والسيئات، ثم بين ذلك، فمن همَّ بحسنة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن هم بها فعلها كتبها الله ﷻ عنده عشر حسنات إلى سبعمائة ضعف إلى أضعاف كثيرة، وإن همَّ بسيئة فلم يعملها كتبها الله عنده حسنة كاملة، وإن همَّ بها فعلها كتبها الله سيئة واحدة^(١٨٠) فليس من شيء أبعد عن فعل السيئة التي قد همَّ بها ولم يفعلها إلا خوف الله ﷻ وحديثه مع نفسه، حول ما ينفع وما يضر، ففعله من باب مجاهدة النفس الأمانة بالسوء، وعصيان ما تزينه له من الهوى والشهوة، وقد تظاهرت نصوص الشرع وإجماع العلماء على تحريم الحسد واحتقار المسلمين وإرادة المكروه

بهم^(١٨١) فما أجمل هذا من المسلمين خاصة ومن البشر عامة.

ثانياً: روى البخاري عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لرسول الله ﷺ علمني دعاء أدعوه به في صلاتي، قال: قل: اللهم إني ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ولا يغفر الذنوب إلا أنت، فاعفر لي مغفرة من عندك وارحمني إنك أنت الغفور الرحيم^(١٨٢)، فالاعتراف بالذنوب الموجب للعقوبة ونقصان الحظ والتقصير في حق الله وحق النفس إنما هو الداعي إلى طلب المغفرة من الله ﷻ تفضلاً منه على من ليس أهلاً لها، وذلك كله مراجعة ذاتية بين النفس والذات من خلال ما أمر به وما نهى عنه، وتزخر اللغة العربية بمثل هذه المعاني التي تدل على حوار الإنسان مع نفسه كقولك ظننت وحسبت وخلت وتوهمت وألقي في روعي وجرى بخلدي، وغلب على ظني، واستقر رأيي... الخ.

ثالثاً: روى البخاري عن السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ قال: لا يقولن أحدكم خبث نفسي ولكن ليقول: لقسست نفسي. ومع أن خبثت ولقسست بمعنى واحد كما قاله الخطابي وأبو عبيد^(١٨٣) إلا أن الرسول عليه الصلاة والسلام اختار الكلمة الأسلم.

رابعاً: ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام عن طريق شداد بن أوس أنه قال: الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والعاجز من أتبع نفسه هواها. وتمنى على الله^(١٨٤)، والكيس بوزن فلس هو الظرافة والفطنة، وقال ابن الأعرابي: العقل^(١٨٥)، ودان نفسه: أي استعنتها وأدلهها، أو قيل: حاسبها في الدنيا قبل أن تحاسب في الآخرة، قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوا أنفسكم قبل أن توزنوا، فإنه أهون عليكم في الحساب غدداً، إن تحاسبوا أنفسكم اليوم، وتجهزوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يومئذ على من حاسب نفسه في الدنيا^(١٨٦)، وقد جاء في الأثر، وإن كان ضعيفاً، ما يؤيد المعنى السابق، فقد ذكر السيوطي في الجامع الصغير قوله عليه الصلاة والسلام: لا أجر لمن لا حسبة له وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة بنص "لا أجر إلا عن حسبة"^(١٨٧) وتظهر غالب الأحاديث أن أساس هلاك المرء إنما هو ناتج عن تصرفات النفس غير الصحيحة، من شح مطاع، وهوى متبع، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأي برأيه، فيتحقق بذلك ما أشار إليه عليه الصلاة والسلام حين قال: "لن يهلك الناس حتى يعذروا من أنفسهم"^(١٨٨) أي يكثروا ذنوبهم،

ويستوجبوا العقوبة فيكون لمن يعذبهم العذر. وهذا موافق لما أورده الإمام مسلم في باب الإيمان من قوله عليه الصلاة والسلام "لن يهلك على الله إلا هالك"، نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، ونسأله نفساً آمنة مطمئنة، يناديها ربها يوم المعاد، قائلاً لها: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٧٧﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٧٨﴾ فَأَدْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٧٩﴾ وَأَدْخُلِي جَنَّاتٍ ﴿٨٠﴾ [الفجر: ٢٧-٣٠] صدق الله العظيم وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

نتائج البحث:

إنه لمن دواعي الفخر والاعتزاز أن نقف على حقيقة تاريخية، حققها الإسلام منذ بدء ظهوره، والالتقاء بين نبي الله محمد عليه الصلاة والسلام، وبين بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، واتفاقهم على برجة اعتقادية واحدة، صادرة عن حوار مع الذات، قادها إلى الإيمان بالله رباً، وبالإسلام ديناً، وبمحمد عليه الصلاة والسلام نبياً ورسولاً، وبالقرآن كتاباً ودستوراً، فحقق الإسلام بذلك أول مجتمع أيديولوجي في تاريخ البشرية، تألفت فيه قلوب الناس وعاشوا جنباً إلى جنب بعيداً عن جميع الاختلافات الفكرية والاجتماعية السابقة، ولم يكن التنوع والاختلاف العرقي

والثقافي إلا عاملاً من عوامل التقدم والازدهار، نظراً لتلاحق الأفكار وتنوع أساليب التفكير الإيجابي، في مختلف مجالات الحياة السياسية والدينية والعسكرية.

والإيمان بأن الله ﷻ لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر وإشراق البصيرة والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة... وذلك بعد أن امتزج الدين بالقلوب ورسخ في الأفتدة واصطبغت به النفوس... حتى صار سلطان الروح ومرشدها إلى ما تدبر به بدنها، وكأنما الإنسان في نشأته لوح صقيل أول ما يخط فيه رسم الدين^(١٨٩) فضبطوا أنفسهم، فانقادت لهم الدنيا واستطاعوا أن يضبطوا غيرهم في فترة قياسية في أعمار الأمم لا تتجاوز ربع قرن من الزمان فقط، ومن خلال هذه المعاني فإننا نستطيع أن نقرر الحقائق التالية:

أولاً: إن استقامة الحياة في الدنيا لا بد لها من مساءلة الإنسان لذاته، من أجل الوصول إلى المعرفة الحقة، ويتوجب على المرء فعل ذلك باعتباره مدنياً بطبعه، لا يستطيع أن يحقق ذاته كما أرادها الله عز وجل إلا من خلال المحاسبة والعمل على

التغيير الإيجابي، بعيداً عن الأنانية والتفوق على الذات أو الموروث، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا من خلال حوار المرء مع ذاته، لينطلق بعد ذلك للحوار مع الآخرين، فإن لم يفعل ذلك، فإنه سيكون عاجزاً عن كسب ود غيره، ففاقد الشيء لا يعطيه.

ثانياً: إن الإنسان كما هو مطالب بالمحافظة على قواه الجسدية، بالطعام والشراب والرياضة والحمية، فإنه مطالب بالمحافظة على قواه العقلية وتوازنه الفكري من خلال تهيئة العقل وتنميته لقبول التنوع، والتحرك بصورة مستمرة لمناقشة أوجه الخلاف، وأسباب الصراع، مما يعطي العقل الحصانة الدائمة من أي تسلط فكري أو ثقافي يمكن أن يلغي وجوده كعضو فاعل في المجتمع الإنساني، فاكتشاف المعرفة وتصحيحها وفق مرجعيات الفرد ونفسه العاقلة الناطقة. لا يمكن أن يتم إلا من خلال الحوار الذاتي والتحكم إلى منظومة القوانين الاعتقادية المبرجة عند كل إنسان في عقله الباطن، والتي عليها تبني حياته وسعادته، وهذه هي المقصودة من قول المسلم في دعائه: "اللهم طهر قلوبنا من ضروب الفساد، وحبب إلى أنفسنا طرائق الرشاد، وكن لنا دليلاً وبنجاتنا كفيلاً".

ثالثاً: إن الحوار مع الذات يحتاج إلى توفر بيئة وأحوال مناسبة، لا ترتبط بالموروث المقدس فحسب، بل يجب أن يتعداه إلى انفتاح على الواقع الزماني والمكاني، بعيداً عن الشعور بالتعالي، والتغني بالماضي التليد، وحتى لا يصبح الحوار مع الذات مجرد نداء في أرض غير ذات زرع، فإنه لا بد من التعاطي مع جميع المتغيرات، والاعتراف بالتقصير حيث وجد، وبالنجاح وقصب السبق في أماكنه، وبغير هذا فإن الحوار الذاتي أشبه ما يكون بشاعر يناجي الأطلال أو فاقد عزيز ينادي من في القبور.

رابعاً: إن الحوار الذاتي هو أساس تعرف الإنسان إلى نفسه، وهو يجد ذاته طريق التعرف إلى خالقه، فمن لا يعرف نفسه لا يعرف خالقه، فغياب الحوار مع الذات إنما هو طريق إلى الجهل، والتعامي عن الحقائق التي تفرض نفسها في واقع الحياة، ولا يستطيع من لا يحاور نفسه أن يحاور غيره في تلك المسائل، وإن دخل إلى حوار مع غيره كان عمله مضيعة للوقت، وتجربة محكوم عليها بالفشل، نصب في مصلحة الطرف الخصم المستفيد من جهالة من لا يحاور ذاته، ومن هنا فإن علينا أن نتحكم في ذواتنا وأن نضبط سلوكياتنا لنستطيع أن ننطلق في

حواراتنا مع الآخرين، من منطلق واضح ينتهي بنا إلى العدل والمحبة.

خامساً: يعلم الجميع أن أساسيات التشريع الإسلامي لا تتغير ولا تتبدل مهما اختلف الزمان أو المكان، ولكن عدم فهم كثير من المسلمين لعقيدتهم، أدى إلى هوانهم في أعين غيرهم عكس ما لو أذعنت نفوسهم لخالقها، وابتعدت عما يتدثر به كثير منهم من شعارات براقة طرحها الاستعمار لإيجاد الفرقة في الصف، والاختلاف في الخطاب، والتعصب للفكرة، من غير مراجعة للنفس أو الذات فتعددت خطاباتهم بتعدد الهواجس في التبعية لغير الله من وطنية أو جنسية أو مذهب، لسارت الأمة في طريق الفلاح والصلاح. وارتبطت جميعاً في رباط «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ» [الحجرات: ١٠] ولجعلت ميزان التفاضل بينها «إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ» [الحجرات: ١٣]، ولانقلب الصراع منافسة، والعدو كأنه ولي حميم. وتلك هي أسباب التمكين في الأرض والحياة الطيبة فيها.

الهوامش:

(١) كين روبنسون، صناعة العقل، عمان، وزارة الثقافة، سنة ٢٠٠٩، ص ١٨٤.

وانظر كتاب حجة الإسلام الغزالي، "معارج القدس في مدارج معرفة النفس"، وكذلك ما كتبه في إحياء علوم الدين عن علم الباطن والنفس والعقل والروح، وتوضح كتب أبي حيان التوحيدي كـ"الإشارات الإلهية" و"المقابسات" و"الإمتاع والمؤانسة" صحة ما نقول، مما يوضح اهتمام العلماء المسلمين بهذه الموضوعات من قديم الزمان.

(٢) عزاوي المحجوب، الظواهر النفسية الخارقة الرباط، سنة ١٩٨٧، مطبعة النجمة، ص ١٧٢. الباراسيكولوجيا تعني علم النفس الجانبي المختص بدراسة الظواهر غير العادية.

(٣) نفس المرجع، ص ٢٢، ٨٦ بتصرف.

(٤) أحد مؤسسي هذه الدار هو الباحث الدكتور النهامي محمد الوكيل رحمة الله، وهو أحد أصدقائي في المغرب وقدم لي خدمات جليلة أيام وجودي في المغرب لإنجاز أطروحة الدكتوراه.

(٥) عبد الحميد اليوسفي، علم الباطن الديني، الرباط، مطبعة المعارف الجديدة، سنة ١٩٨٨، تجدر الإشارة هنا إلى أن لكتب علم الباطن في دار الأعماق مفاهيم خاصة بها فهي لا تتحدث عن التصاعد الروحي ولا تقول بوجوده وإنما التصاعد العقلي (فالروح من أمر ربي وكل خوض فيها يعتبر بدعة)... كما أنها لا

العميري، بيروت والرياض، دار الوراق،
سنة ٢٠٠٤م، ط١، ص٣٩.
(١١) الدولة البيزنطية، ص٣٢-٣٣ بتصرف.
(١٢) عزاوي المحجوب، الظواهر النفسية
الخارقة، ص٩٢، ٩٧ بتصرف.
(١٣) كلا الكتاين مترجمين إلى اللغة العربية،
وانظر كذلك: تدريب العقل/ هاري الدير،
انظر: مكتبة التنمية البشرية وتطوير الذات
باللغة العربية، وبناء العقل/ ريتشارد
ليفشون، والشفاء الذاتي/ أندرو ويل،
وأيقظ قواك الخفية/ أنتوني روبنز وغيرها.
ويعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أحد
الكتاب المعاصرين الذي كرس حياته في
الكتابة عن العقل العربي.
(١٤) شمس الليل، متدى الإمارات بتاريخ
٢٧/٩/٢٠٠٩م.
(١٥) عزاوي المحجوب، الظواهر النفسية
الخارقة، ص١٣.
(١٦) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)،
تهذيب الأخلاق، بيروت، دار مكتبة
الحياة، سنة ١٣٩٨هـ، ص٥٦، ٥٧.
(١٧) رواه البخاري في باب الأمانة من حديث
عبدالله بن عمر رضي الله عنهما.
(١٨) فتح الباري، ج١١، ص٢٨١ كتاب
الرقاق باب رفع الأمانة.
(١٩) تفسير أبي السعود، ج١، ص١٦٢. أبو
حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية،
تحقيق: وداد القاضي، بيروت، دار الثقافة

تري أن الإسلام طريقة أو طرقاً متعددة
أو مذاهب وإنما ديناً واحداً وكفى والعلم
الباطني يرجع إسناداته إلى هذا الدين،
ص٢١ في علم الباطن الديني.
(٦) عبد الحميد اليوسفي، في علم الباطن
الديني، ص٤٩، وقد وجدت أثناء
مطالعتي للانترنت أن هناك أكثر من مائتي
كتاب كلها تتحدث عن النفس والذات
والحوار.
(٧) عبد الحميد اليوسفي، في علم الباطن
الديني، ص١٦.
(٨) إن كل معتقد فيه تلك الطواهر والمعاني
ولكن الحكم على صحتها أو عدمه إنما
هو عائد إلى أمرين هما: الاعتراف بوجود
ذلك والقدرة على التفسير والإثبات
وهذا أمر في غاية من الصعوبة والتباين
وقد يكون ذلك في المعتقد الواحد مختلفاً
كما هو الشأن بين الصوفي وبين الفقيه في
الوصول إلى الحكم.
(٩) أسس الحوار، ص٢٢٦.
(١٠) أوراق المؤتمر العلمي الثامن لكلية
الآداب، الحوار مع الذات، جامعة
فيلاذلفيا سنة ٢٠٠٤م، ص٣٨. ويذكر
بعض الباحثين أن أرسطو (٣٢٢ ق.م)
يعزو اختراع الجدل إلى زينون الأيلي
(٤٣٠ ق.م). محمد بن محمد الغزالي،
المنتخل في الجدل، تحقيق: علي عبدالعزيز

- سنة ١٩٨٢م، ط. ثانية، ص ٣٨٢.
- (٢٠) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، سنة ٢٠٠١، ط ١، ص ٢٦٩.
- (٢١) محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط ١، ج ٤، ص ٢١٨. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان داودي، دمشق وبيروت، دار القلم والدار الشامية سنة ١٩٩٢م، ط ١، ص ٢٦٢. شرح أبيات إصلاح المنطق، ص ٩٥.
- (٢٢) أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير، بيروت، مكتبة لبنان، ص ٦٠. المبارك ابن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث، تحقيق: طاهر الزاوي، بيروت، المكتبة العلمية، سنة ١٩٧٩، ج ١، ص ٤٥٨. شرح أبيات إصلاح المنطق، ص ١١٧.
- (٢٣) معمر بن المثنى التيمي، مجاز القرآن، تحقيق محمد فؤاد سيزكين، القاهرة، مكتبة الخانجي سنة ١٩٥٤م، ج ١ ص ٩٥، ج ٢، ص ٢٤٦. جار الله محمود ابن عمر الزخشري، الفائق، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٩٦، ط ١، ج ١، ص ٢٨٧.
- (٢٤) الحديث أخرجه البخاري في باب الجهاد ومسلم في فضائل الصحابة.
- (٢٥) عياض بن موسى اليحصبي، مشارق الأنوار، المغرب، وزارة الأوقاف، سنة ١٩٨٢م، ج ٢، ص ٢. مفردات ألفاظ القرآن، ص ٢٦٣. وأضاف "لخوص ألوانهن وذهابهن في النظافة عن نساء الأعراب".
- (٢٦) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٢٦٩. ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢١٨. الجزري، النهاية في غريب الحديث، ج ١، ص ٤٥٨. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، غريب الحديث، بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٥م، ط ١، ج ١، ص ٢٥١. سنن الترمذي حديث رقم (٣٥٠٢).
- (٢٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٢١٨. الفيومي، المصباح المنير، ص ٦٠. محمد باسم ميقاتي ورفقاه، المقطوف من لغة القرآن، بيروت، مكتبة لبنان، سنة ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٢٤٢-٢٤٣. مجمع اللغة العربية، المعجم الكبير، مصر سنة ٢٠٠٠م، ط ١، ص ٨٣٥، وقال ابن عطية المحاوره مراجعة الكلام ومعاطاته، ابن عطية، المحرر الوجيز، المغرب، مطبعة فضالة، سنة ١٩٩١م، ج ١٥، ص ٤٣٧.
- (٢٨) اليحصبي، مشارق الأنوار، ج ٢، ص ١٠٢ وهذا التخصيص مخالف لما يفهم من الحوار (أي أن يكون على أمر مبيح فيزول عنه).
- (٢٩) الزخشري، الفائق، ج ١، ص ٢٨٨. ابن الجوزي، غريب الحديث، ج ١، ص ٢٥١.
- (٣٠) المعجم الوسيط، ص ٢٠٥. مجمع اللغة

العربية، المعجم الكبير، مصر، سنة ٢٠٠٠م، ط١، ج٥، ص٨٢٩.

(٣١) الحوار مع الذات، أوراق المؤتمر العلمي الثامن لكلية الآداب، جامعة فيلادلفيا سنة ٢٠٠٣، ص١٢٩، ١٨٥، ٢٢٠، وعرفه الدكتور الهيتي بأنه: أسلوب يجري بين طرفين، يسوق كل منهما من الحديث ما يراه ويقتنع به، ويراجع الطرف الآخر في منطقته وفكره قاصداً بيان الحقائق وتقريرها من وجهة نظره. كتاب الأمة رقم (٩٩) بعنوان: الحوار، الذات، الآخر.

(٣٢) عرف الأنصاري النظر بأنه: "فكر يؤدي إلي علم أو اعتقاد أو ظن". زكريا بن محمد الانصاري، الحدود الأنيفة، دمشق، دار الفكر، سنة ٢٠٠١م، ط٢، ص٨٣.

(٣٣) المعجم الوسيط، ص٩٣٢. معجم مقاييس اللغة، ص٩٩٧. علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، بيروت، دار الفكر سنة ١٩٩٨م، ط١ ص١٦١. محمد عبدالرؤوف المناوي، التوقيف في مهمات التعريف، دمشق، دار الفكر، سنة ١٩٩٠م، ط١، ص٧٨.

(٣٤) الغزالي، المنتخل في الجدل، ص٣٠٩. المقدمة، ص٣٦٢.

(٣٥) يوسف بن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٢، ص١٠٨.

(٣٦) القاسم بن سلام الهروي، غريب الحديث،

بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م، ط١، ج٢، ص٤٤٧. الزنجشيري، الفائق، ج٣، ص٣١٠.

(٣٧) قال الطبرسي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَدِّلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ﴾ [النساء: ١٠٧]: المخاصمة والمجادلة والمناظرة والحاجة نظائر وإن كان بينها فرق. الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار مكتبة الحياة، ج٢، ص٢٢٢. وذكر الماوردي في تفسيره لكلمة (يحاوره) فقال: أي يناظره، ج٢، ص٤٨٢، وقد يعود ذلك إلى كون أصل الكلمة (ديالكتيك) هو يوناني بمعنى فن الحوار والنقاش ويندرج ضمن ذلك كل ما شابههما من المناظرات والمراء والمخالبة والسجال وغيرها. وانظر في التفريق بين المناظرة والجدل. محمد فتحي عبدالله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، الاسكندرية، دار الوفاء، سنة ٢٠٠٢م، ص٢٤٤.

(٣٨) ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص١٠٨.

(٣٩) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص٦٥٢. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ط١، ص٨٤١.

(٤٠) خليل أحمد خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، بيروت، دار الفكر اللبناني،

- الجدل عند أفلاطون هو فن المحاوره والمناقشة وهو بذلك منهج للعلم من أعلى الفنون الإنسانية. انظر: المتخل في الجدل، ص ٤٢-٤٣ بتصرف.
- (٤٥) الغزالي، المتخل في الجدل، ص ١٨٢ بتصرف. ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ١٠٣-١٠٥.
- (٤٦) نصر بن محمد السمرقندي، بستان العارفين، بيروت، دار الجليل، ص ١٦.
- (٤٧) رواه ابن ماجه من حديث أبي أمامه، ورواه الترمذي في باب التفسير وقال: حديث حسن صحيح، ورواه الحاكم في المستدرک، ج ٢، ص ٤٤٧، وقد صححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب حديث رقم (١٤١).
- (٤٨) رواه الامام مسلم في كتاب الذكر والدعاء من حديث زيد بن الأرقم.
- (٤٩) محمد بن محمد الغزالي، إحياء علوم الدين، دمشق، عالم الكتب، ج ١، ص ٣٧.
- (٥٠) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٥-٩٨. حاشيه الصعيدي على كفاية الطالب، ج ١، ص ١١٣.
- (٥١) الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ١٩٠.
- (٥٢) خليل، معجم المصطلحات الفلسفية، ص ٥٣. عبدالرحمن السيوطي، معجم في مقاليد العلوم الحدود والرسوم، القاهرة، مكتبة الآداب، سنة ٢٠٠٤م، ط ١،
- ١٩٩٥م، ط ١، ص ٥٣. وأشهر كتاب في هذا الموضوع كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي وهو مطبوع في الآستانه سنه ١٣٠٢هـ. أوراق المؤتمر العلمي الثامن لكلية الآداب، الحوار مع الذات جامعة فيلادلفيا سنة ٢٠٠٤م، ص ٢٣٢.
- (٤١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٩٤٠. الزخشري، الفائق، ج ٣، ص ٢٢٩. محمد بن أحمد القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، بيروت ودمشق، دار مناهل الفرخان ومكتبة الغزالي، ج ٩، ص ٢٩٩.
- (٤٢) الزخشري، الفائق، ج ٣ ص ٢٢٧. وانظر حديث الشفاعة في صحيح مسلم رقم (١٩٤) وانظر: الترغيب والترهيب، ج ٤، ص ٤٤٣ رواه الترمذي في كتاب تفسير القرآن وقال عنه حديث حسن صحيح، ورواه ابن الأثير في غريب الحديث، رقم ٣٤٩٢.
- (٤٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ١٨٩. محمد فتحي عبد الله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، ص ٧٧.
- (٤٤) محمد فتحي عبدالله، معجم مصطلحات المنطق، ص ٧٧. المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع سنة ١٩٧٩م، ص ٦٩. المعجم الكبير، مجمع اللغة العربية، مصر سنة ٢٠٠٠م، ط ١، ج ٤، ص ١٣٥. كما أن

الراغب الاصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص ١٩٠. الزمخشري، الفائق، ج ٢ ص ١٩١.
(٥٧) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٩٤٥ بتصرف. ومنه مرية الفرس وهو أن تمرىها بساق أو سوط أو زجر، أي تستحثها لتزيد في الجري. عبدالله بن الحسين العكبري، المشوف المعلم، دمشق، دار الفكر سنة ١٩٨٣م، ج ٢، ص ٧١٨. وانظر الزمخشري، الفائق، ج ٣ ص ٢٣٦.
(٥٨) الجرجاني، التعريفات، ص ١٤٥. ويشبه مسكويه أولئك بأهل البغي وجبايرة أصحاب الأموال. أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ١٤٤.
(٥٩) الزمخشري، الفائق، ج ٢، ص ١٩١، ويقرب من هذا المعنى (المعارضة) وهي إقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه. الأنصاري، الحدود الأنيفة، ص ٩٧. الجرجاني، التعريفات، ص ١٥٢.
(٦٠) ابن عبدالبر، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٩٢، وقيل المرء في القرآن هو تكذيب القرآن بالقرآن فيتطرق إليه قدح وطعن. رسالة المسترشدين، ص ٧٧.
(٦١) الحديث صححه ابن حبان رقم (٧٣)، والحاكم في المستدرک، ج ٢، ص ٢٢٣ وأخرجه أبو داود في السنة باسناد حسن (٤٦٠٣). كما أخرجه البغوي في شرح السنة. البغوي الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق الشاويش محمد زهير وشعيب

ص ٧٦. عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، بيروت، المكتبة العصرية، ص ٤١.
(٥٣) نفس المرجع، ص ٢٩، ٤١، ٤٣ بتصرف.
(٥٤) الغزالي، المتخل في الجدل، ص ٣٠٥ وقد أفاض الغزالي في بيان ذلك في كتاب الأحياء. كما توسع محقق كتاب المتخل السيد علي عبدالعزيز العمريني في هذا الموضوع بشكل كبير وواضح. وقد حذا حذو الغزالي كل من ابن تيمية وجلال الدين السيوطي.
(٥٥) الغزالي، المتخل في الجدل، ص ٣١٠ بتصرف. ويعتبر الإمام الباقلاني المؤسس الحقيقي لعلم الكلام، يوسف ابن عبدالبر، (كما ذكر محقق كتاب التمهيد)، المغرب، مطبعة فضالة سنة ١٩٨٨م، ط ٣، وهو الذي نقل الحجاج مع المخالفين إلى ميدان العقل النظري... الذي يقوم على مقارعة الدليل بالدليل على الصورة الجدلية الخالصة المستقلة عن النصوص والمتقيدة بالمنطق فقط. انظر تفصيل ذلك كتاب التمهيد في الرد على الملحدة والرافضة، ص ٢٦.
(٥٦) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربي سنة ٢٠٠١م، ط ١، ص ٩٤٥. محمد باسم ميقاتي ورفقاه، القطوف من لغة القرآن، بيروت، مكتبة لبنان سنة ٢٠٠٧م، ط ١، ص ٩٧٦.

الرباط، دار الأعماق سنة ١٩٨٣م، ط١، ص٣٠ وعرفه عباس العقاد بأنه ملكه يناط بها الوازع الأخلاقي أو المنع عن المحذور والمنكر... وجعل من أعلى خصائصه (الرشد) وهو مقابل لتمام التكوين في العاقل الرشيد، ووظيفة الرشد فوق وظيفة العقل الوازع والعقل المدرك والعقل الحكيم، لأنها استيفاء لجميع هذه الوظائف وعليها مزيد من النضج والتمام والتميز بميزة الرشاد. عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص٨. وعرفه الترمذي في نوادر الأصول بأنه: خلق مخلوق من نور البهاء مقسوم بين الموحد من ولد آدم موضوع في الدماغ، ص٤٠٥.

(٦٩) في علم الباطن الديني، ص٢٠-٤٢ بتصرف.

(٧٠) أبو حيان التوحيدي، الامتاع والموانسة، الاستانة، مطبعة الجوائب، سنة ١٣٠٢هـ، ج٣، ص١١٨، ويذكر أصناف الناس في عقولهم وهم: أصحاب العقول المغمورة بشهواتهم، وأصحاب عقول متنبهة لكنها مخلوطة بسبات الجهل، وأصحاب عقول ذكية ملتبهة لكنها عمية عن الآجلة وأصحاب عقول مضيئة بما أفاء الله عليها من لطف خفي. الإمتاع، ج١، ص٢٠٤.

(٧١) عزاوي المحجوب، الظواهر النفسية الخارقة، ص١٦٥، ١٧٠ ومن هنا ذكر ابن العربي أن علماء المالكية قالوا: (ليس

الأرناؤوط، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٩٨٣، ط٢، ج١، ص٢٦١، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص٩٢. وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج٢، ص١١٣٤.

(٦٢) الحديث أورده ابن عبد البر الباقلائي، كتاب التمهيد، ج٢، ص٢٠١.

(٦٣) فتح الباري، ج٤، ص٢١٦. الباقلائي، التمهيد، ج٢، ص٢٠١. أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص٩١٦.

(٦٤) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج٢، ص١٠٨.

(٦٥) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص٤٨٤، الفيومي، المصباح المنير، ص١٠٢، المعجم الوسيط، ص٤١٧.

(٦٦) أوراق المؤتمر العلمي الثامن لكلية الآداب، الحوار مع الذات، جامعة فيلادلفيا سنة ٢٠٠٤م، ص٢٢٢.

(٦٧) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص٦٤٧، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، بيروت، دار الجليل، ص٦١٦، وقال الجرجاني: هو مأخوذ من عقال البعير يمنع ذوي العقول من العدول عن سواء السبيل. التعريفات، ص١٠٩.

وقال البكري العقل ضد الحمق. العكبري، المشوف المعلم، ج١، ص٤٩٢.

(٦٨) الجرجاني، التعريفات، ص١٠٩، التهامي محمد الوكيل ورفيقه، الإنسان والعقل،

- يمكن بالعقول إدراك كل معقول) قانون التأويل، ص ١٨١.
- (٧٢) محمد بن محمد الغزالي، ثلاث رسائل في المعرفة، تحقيق: محمود زقزوق، القاهرة، مكتبة الازهر سنة ١٩٧٩م، ط ١، لم تنشر من قبل ص ٩٣ بتصرف.
- (٧٣) ابن تيم الجوزية، الفوائد، مكتبة الرياض الحديثة، ص ٦٠.
- (٧٤) السمرقندي، بستان العارفين، ص ٥٢-٥٣ بتصرف.
- (٧٥) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ٦٤، ٩٦ بتصرف.
- (٧٦) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٢٠.
- (٧٧) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ترجمة جورج زيناتي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية سنة ٢٠٠٥م، ط ١، ص ٣٧٢.
- (٧٨) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٨٢٩. وقيل سمي القلب قلباً لتقلبه وكثرة تغيره، وأصله من قلبت الشيء أقلبه. محمد بن القاسم الأنباري، الزاهر في معاني كلمات الناس، بيروت، مؤسسة الرسالة سنة ١٩٩٢م، ط ١، ج ٢، ص ٣٧٣، وقيل عقل وتمييز وربما كنوا بالفؤاد عن العقل والقلب. الأنباري، الزاهر، ج ٢، ص ٣٧٣.
- (٧٩) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ١، ص ١٢٣، مختار الصحاح ص ٥٤٧.
- (٨٠) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، بيروت، دار الكتب العلمية، سنة ١٩٨١م، ص ١٣٢. العكبري، المشوف المعلم، ج ٢، ص ٦٠٦.
- (٨١) الجرجاني، التعريفات، ص ١٢٦. الأنصاري، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، ص ٨٢.
- (٨٢) الحديث رواه الإمام البخاري في باب صفة أهل الجنة، ج ٤، ص ١١٨، وكتاب التفسير، ج ٦، ص ١١٥، وأخرجه مسلم في كتاب الجنة وصفة نعيمها.
- (٨٣) الغزالي، ثلاث رسائل في المعرفة، ص ٨٢-٨٤، ١٠٢، وقال ابن المبارك القلب مثل المرأة إذا طالت في اليد صدئت، وكالدابة إذا غفل عنها عدلت، وقال بعض الحكماء: القلب مثل بيت له ستة أبواب، فالقلب هو البيت والأبواب هي العينان واللسان والسمع واليدان والرجلان. رسالة المسترشدين، ص ١١٥.
- (٨٤) مجموع الفتاوى، ج ١٣، ص ٢٧٠، ج ١٠، ص ٩٣ وقد أفاض ابن تيمية في ذكر أمراض القلب وبيان كيفية شفائها. وذكر ابن قيم الجوزية أن القلوب ثلاثة هي: قلب قاس وقلب مائع وقلب رقيق. ابن قيم الجوزية، الروح، بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٩٧٥م، ص ٢٤١.
- (٨٥) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة،

ص ٢٣١، وقد رد الأنباري على ابن قتيبة عندما فسر الروح بالنفخ، الأنباري، الزاهر، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٩٣) الفيومي، المصباح المنير، ص ٩٣. الأنباري، الزاهر، ج ٢، ص ٣٧٤. مختار الصحاح، ص ٢٦١.

(٩٤) الفروق اللغوية، ص ٨٣. وهذا نوع من المقاربة بين الروح والنفس لأن العرب لا توقع بينهما افتراقا. الزاهر، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٩٥) ابن قيم الجوزية، الروح، ص ١٧٨-١٧٩.

(٩٦) الجرجاني، التعريفات، ص ٨٢.

(٩٧) العسكري، الفروق اللغوية، ص ٨٢. ويذهب بول ريكور إلى أن الروح أو الذهن هي مجموعة المحمولات النفسية التي يمكن نسبتها إلى كل واحد منا. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ١٢٧.

(٩٨) منهم على سبيل المثال العالم الفرنسي الشهير (الكسيس كاريل) صاحب كتاب (الإنسان ذلك المجهول) والعالم الإنجليزي (ليال واطسون) صاحب كتاب (الطبيعة الفائقة) وكتاب (خطأ روميو)، كما أن بول ريكور يقول: إن الروح أو الذهن هي مجموعة المحمولات النفسية التي يمكن نسبتها إلى كل واحد منا. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ١٢٧.

(٩٩) عزوي المحجوب، الظواهر النفسية

السعودية، دار ابن عفان سنة ١٩٩٦م، ط ١، ج ١، ص ٢٠٠، وأضاف البعض قسماً رابعاً من القلوب وهو قلب من خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً. مجموع الفتاوى، ج ١٠، ص ١٠٦، وانظر ما ذكره الترمذي من أقسام في نواذر الأصول، ص ٤١٨.

(٨٦) عبدالرزاق الصنعاني، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الاعظمي، بيروت، مطابع دار القلم سنة ١٣٩٠هـ، ج ١١، ص ٢٢١ حديث رقم (٢٠٣٧٥).

(٨٧) ابن تيم الجوزية، الفوائد، ص ١٢٩، ١٣٢ بتصرف. نواذر الأصول، ج ١، ص ٢٥٨.

(٨٨) صحيح البخاري ج ١، ص ٢٠، كتاب الإيمان باب فضل من استبرأ لدينه. وذكر البخاري في نفس الكتاب قوله ﷺ: أنا أعلمكم بالله... وأن المعرفة فعل القلب لقول الله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٥]، صحيح البخاري، ج ١، ص ١١.

(٨٩) رسالة المسترشدين، ص ١٨٢ بتصرف.

(٩٠) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٤٠٨، العسكري، الفروق اللغوية، ص ٨٢-٨٣. وبين أن الروح سميت بذلك لأن الروح موجود به.

(٩١) العسكري، الفروق اللغوية، ص ٨٣.

(٩٢) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج ١،

(١٠٥) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ٢٩.

(١٠٦) الجرجاني، التعريفات، ص ١٦٨، وعرف أبو طالب المكي النفس بأنها القوى الحيوانية الجامعة للصفات المذمومة المضادة للقوى العقلية. أبو طالب محمد بن علي المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، دار الفكر، ج ٢، ص ٢٨١.

(١٠٧) التوسط التفكري: هو مفهوم مركزي عند ريكور لا يعني التأمل النظري المحض. بل هذا الجهد المستمر الذي تقوم به الذات لفهم ذاتها عبر اكتشاف معنى تجربتها عن طريق التساؤل عن الأسس التي تقوم عليها. لأنها غير قادرة على الاستناد إلى يقينية مطلقة. والتفكيرية تدعو الذات والأنا إلى المرور عبر الطريق الطويلة التي يمر عبر توسط الغير، والغير هنا هو كل عالم الرموز والإشارات التي تأتي الذات الفاعلة من العلوم الأخرى... وخاصة العلوم الإنسانية مثل الألسنية والتحليل النفسي، والأولوية إذا هي لهذا التوسط وليس لغرور الأنا التي كانت تظن أنها قادرة على تأسيس ذاتها بذاتها. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ٦٧ الهامش.

(١٠٨) بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص ٨٥-٦٨ وما بعدها، حيث ساق معنى كلمة نفس في كل من الإنجليزية والفرنسية

الخارقة، ص ٧٦-٧٨ بتصرف. وذكر المؤلف أن الغربيين سعوا منذ النصف الأول للقرن الثامن عشر إلى دراسة الظواهر الروحية دراسية علمية، ص ٩٢. (١٠٠) خرج الحافظ ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير وقال: أحد رواته ضعيف جداً وقال الحاكم: هذا الحديث غير محفوظ. وذكر ابن حزم في المحلى تعجبه من تفريق أبي حنيفة ومالك بين ما لا دم له يموت في الماء وفي المائعات وبين ما له دم يموت فيها، وقال: وهذا فرق لم يأت به قرآن ولا سنه صحيحة ولا سقيمة، ولا قول صاحب ولا قياس ولا معقول. تلخيص الحبير، ج ١، ص ٢٨، المحلى، ج ١، ص ١٤٨. المغني، ج ١، ص ٤٢.

(١٠١) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ١٠٠٣، مختار الصحاح، ص ٦٧٢. الزاهر، ج ٢، ص ٣٤٩. وسمي الدم نفساً لأن النفس التي هي اسم لجملة الحيوان قوامها الدم. الفيومي، المصباح المنير، ص ٢٣٦.

(١٠٢) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ٣٨٣، وقد ذكر أبو حيان في الإمتاع والمؤانسة أكثر من ثمانية تعريفات، ج ٣، ص ١٠٨.

(١٠٣) ثلاث رسائل لم تنشر من قبل ص ٣٢.

(١٠٤) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٥٧. المعجم الفلسفي، ص ٢٠٤.

والألمانية والإيطالية والإسبانية وتوصل من خلال ذلك إلى أن (الأنا) قلما تدل على الشخص المرجع لمرجعية محددة للهوية، لذا فإن ما يبدو أنه تعريفها، وهو التالي: (كل شخص يسمي ذاته حين يتكلم) لا يقبل أن يستبدل بحيث ظروف كلمة (أنا)، ص ١٤١.

(١٠٩) أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص ٨٣، والقرآن الكريم يؤكد الفرق بين النفس والذات حيث لم يذكر الذات إلا مضافة وذلك في ثلاثين موضعاً بينما ذكرت النفس مائتين وخمس وتسعين مرة. (١١٠) المصباح المنير، ص ٨١، ويجدر بالذكر هنا أن ابن زكريا لم يذكر أصلاً لكلمة (ذات) ولم يذكرها في معجم مقاييس اللغة. وكذلك الرازي في مختار الصحاح.

(١١١) الجرجاني، التعريفات، ص ٧٨.

(١١٢) الغزالي، ثلاث رسائل في المعرفة لم تنشر من قبل، ص ٣٤.

(١١٣) نوادر الأصول، ص ٣٦٢.

(١١٤) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، القسطنطينية، مطبعة الجوائب سنة ١٣٠٢هـ، ص ٧٣، وهي أفضل من الجسد لأن الله ﷻ نسب الجسد إلى الطين ﴿إِنِّي خَلَقْتُ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ﴾ [ص: ٧٠]، بينما أضاف الروح إليه فقال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص: ٧١].

(١١٥) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ص ١٩٨، ج ٢، ص ٩٠، ج ٣، ص ١٢٢. (١١٦) ابن تيمم الجوزية، الفوائد، ص ١٣٩. الغزالي، ثلاث رسائل في المعرفة، ص ٧٧، وقد نسب الشيخ الشعراوي هذه الحكمة إلى الأب لوقا الحكيم. عبدالله الشبراوي، عنوان البيان وبستان الأذهان، مصر، مطبعة الشيخ شرف موسى سنة ١٣٠٢هـ، ص ٣.

ولعظيم موقع معرفة النفس من معرفة الرب قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [الحشر: ١٩]. والله ﷻ يبصرك نفسه بنفسك حين يقول: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [ف: ٢٠].

(١١٧) الحديث أورده الترمذي في باب الزهد رقم (٢٤٠٩) وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه وقال عنه الألباني حسن. صحيح الجامع الصغير، ج ١، ص ١٥٦. والتكفير هو التواضع والخضوع من تكفير الذمي، وهو أن يطأطئ رأسه وينحني عند تعظيم صاحبه. الزنجشيري، الفائق، ج ٣، ص ١٦٢. (١١٨) قانون التأويل، ص ١٦٧. وقال العاملي: النفس تأتي بمعنى القلب. وقيل هي بين الجنين لا يشهد ذاتها ولكن تعرف بأخلاقها، وتأتي بمعنى عين الإنسان (المخلقة، ص ٣٩٨ بتصرف).

- (١١٩) أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ٣٨٣.
- (١٢٠) أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ١٤٧.
- (١٢١) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ٣٧. أبو حيان التوحيدى، الإشارات الإلهية، ص ٣٨٣.
- (١٢٢) نفس المرجع. رسالة المسترشدين، ص ٩٨.
- (١٢٣) محمد بن محمد الغزالي، معارج القدس في معرفة النفس، بيروت، دار الآفاق الجديدة سنة ١٩٧٥م، ط ٢، ص ٢١.
- (١٢٤) أبو طالب المكي، قوت القلوب في معاملة المحبوب، ج ٢، ص ٢٨١. محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، القاهرة، دار الحديث سنة ٢٠٠٣م، ج ٦، ص ١٩٢، وذكر الزمخشري أن هذا من كلام يوسف عليه السلام. جاد الله محمود بن عمر الزمخشري، الكشف، تحقيق محمد عبدالسلام شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٩٩٥م، ط ١، ج ٢، ص ٤٦١.
- (١٢٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٥، ص ٢١٠ وقيل سميت بذلك لكونها تأمر بسوء الظن، أو لكونها تأمر بالاتهام عند الارتياب. علي بن حبيب الماوردي، النكت والعيون، الكويت، مطابع مقهوي سنة ١٩٨٢م، ط ١، ج ٢، ص ٢٧٨.
- (١٢٦) نفس المرجع، قوت القلوب، ج ٢، ص ٢٨١. مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٢٣. معاني القرآن، ج ٣، ص ٢٠٨. ثلاث رسائل، ص ٣٧. المحرر الوجيز، ج ١٦، ص ١٧٢، الروح، ص ٢٢٥، ٢٢٦.
- (١٢٧) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٤. أبو طالب المكي، قوت القلوب، ج ٢، ص ٢٨١. محمد بن محمد الغزالي، ثلاث رسائل، ص ٣٧.
- (١٢٨) ابن قيم الجوزية، الروح، ص ٢٢١-٢٢٣. وقال العاملي: النفس المطمئنة فهي الروح التي قد اطمأنت وسكنت إلى وليها، ولم تضطرب تحت أحكام سيدها. المخلاة، ص ٣٩٨.
- (١٢٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١٦، ص ٣٠١.
- (١٣٠) السمرقندي، بستان العارفين، ص ١٢٧.
- (١٣١) وقد أشار ابن القيم الجوزية إلى هذا الرأي. انظر: ابن قيم الجوزية، الروح، ص ٢٢٠.
- (١٣٢) الزمخشري، الكشف، ج ١، ص ٥٥١. محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، القاهرة، أخبار اليوم، ج ٥، ص ٢٦١٠.
- (١٣٣) جاد الله محمود بن عمر الزمخشري، المستقصى في أمثال العرب، بيروت، دار الكتب العلمية سنة ١٩٨٧م، ط ٣، ج ٢، ص ٣٦٩.
- (١٣٤) متخير الألفاظ، ص ١٢٧، ١٦٣.

- (١٣٥) الهروي، غريب الحديث، ج ٢، ص ٤٤٧.
الزخشري، الفائق، ج ٣، ص ٢٢٧.
- (١٣٦) الأنباري، الزاهر، ج ٢، ص ١٦، ص ٣٤٧.
- (١٣٧) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٦١، ج ٣، ص ١٢٧. أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهية، ص ٢٠٧. أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص ٥٩.
- (١٣٨) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص.
- (١٣٩) المخلاة، الصفحات: ١٦١، ٢٠٠، ٢١٦، ٢٠٢.
- (١٤٠) عبدالله الشبراوي، عنوان البيان وبستان الأذهان، ص ٩.
- (١٤١) الغزالي، معارج القدس، ص ١٨.
- (١٤٢) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص ٥٦. وانظر تفصيل أقوال العلماء في هذا الأمر في كتاب ابن قيم الجوزية، الروح، ص ١٧٥ وما بعدها.
- (١٤٣) تجدر الإشارة هنا إلى أن لفظ الذات لم تعرفه أمهات كتب المعاجم اللغوية، ولكنه مصطلح مهم عند الفلاسفة والمتكلمين لما يمكن أن يترتب عليه من التفريق بين الذات الإلهية وبين الذات الإنسانية، إضافة إلى ما يتضمنه لفظ الذات من أثنية يحملها كل شخص ممثلة بالنفس والذات.
- (١٤٤) أبو حيان التوحيدي، المقابسات، ص ١٨.
- (١٤٥) اليوسفي، في علم الباطن الديني، ص ١٠، الإنسان والعقل، ص ١٧٧ - ٣٢٢ بتصرف.
- (١٤٦) الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، ص ١٥٤.
- (١٤٧) عبدالله بن عمر البيضاوي، نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، تأليف عبدالرحيم بن الحسن الاسنوري، دار الكتب، ج ١، ص ٣١١.
- (١٤٨) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، ج ٢، ص ٣٢.
- (١٤٩) ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة، ج ٢، ص ٢٧٠. والحديث أخرجه مسلم رقم (٢٧٢٢).
- (١٥٠) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ٩٢.
- (١٥١) توطين النفس على الشيء لا يقع إلا بعد الإرادة له ولا يستعمل إلا فيما يكون فيه مشقة. أبو هلال العسكري، الفروق اللغوية، ص ١٠٣.
- (١٥٢) يقول أبو حيان التوحيدي في بيان الخير والشر إن كل ما تفردت النفس الناطقة باستحسانه من غيرها فهو الخير، وكل ما استقبحتته منه فهو الشر. الإشارات الإلهية، ص ٣٨٤.
- (١٥٣) انظر أمراضها في تهذيب الأخلاق، ص ١٥١ وما بعدها، ومداخل الشيطان إليها. الفوائد، ص ١٩١.

(١٥٤) عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، صيد الخاطر، دمشق، دار الفكر سنة ١٩٧٩م، ط٣، فصل (٣٢)، وانظر الفصول: ٣٦، ٣٧، ٤٦، ٤٨، ٩١، ٩٩، ١٣٧، ٢٤١، ٣٥٢.

(١٥٥) أسس التفكير الإيجابي وتطبيقاته تجاه الذات والمجتمع، ص٢٣.

(١٥٦) يعرف علماء النفس التفكير الإيجابي بأنه: الانتفاع بقابلية العقل اللاواعي للاقتناع بشكل إيجابي، فهو يخزن المعلومة كخادم أمين، ليؤدي إلى سلوك موافق للمعلومة المختزنة في مرحلة لاحقة، كما يقول فيرايفر، أو هو التقصي المدروس للخبرة من غرض ما، كما يقول أدوارد ديبنو، أو هو استخدام عقلك الباطن للتأثير على حياتك العامة بطريقة تساعدك على بلوغ آمالك وتحقيق أحلامك (التفكير الإيجابي، فيرايفر، ص١٢). أسس التفكير الإيجابي، ص٥-٦) ويقول أن العربي في الأحكام الصغرى: التفكير ترد يد العلم في القلب. الأحكام الصغرى، ج١، ص٤٥٢.

(١٥٧) عباس العقاد، التفكير فريضة إسلامية، ص٧-١٨ بتصرف.

(١٥٨) ابن الجوزي، صيد الخاطر، ص٣٤١. وهذا يختلف في قوله سبحانه الله عن الذي يقوله عادة من غير تفكير أو نظر عقلي.

ولما سأل الرشيد الأصمعي عن الرأي قال: كل فكر أنتجته تجربة. عنوان البيان وبستان الأذهان، ص١٦. وذكر ابن قيم الجوزية في الفوائد أن الخواطر والأفكار مبدأ كل علم نظري وعمل اختياري، وأن صلاح العلوم والأعمال في صلاح الخواطر والأفكار، ص١٧٣-١٧٧.

(١٥٩) هوية الذات: هي الصورة الصادقة التي يحملها الانسان في داخله عن نفسه وذاته.

(١٦٠) احترام الذات: هو تقدير الذات في ظل نظام قانون أخلاق الواجب، ويفسد هذا الحب والتقدير النزوع نحو الشر، ومن هنا قيل: إن الذات شخصية راوية لذاتها. بول ريكور، الذات عينها كآخر، ص٣٩٨-٤١٧، ٥٤٣ بتصرف.

(١٦١) جلد الذات: التقرع واللوم الشديد الذي قد يؤدي إلى تعطيل التفكير الإيجابي وآثاره المرجوة، وأما إهمال الذات: وهو عدم الحوار معها ومسايرتها على كل أعمالها. وخداع الذات: هو إيجاد المبررات لما يصدر عن النفس من مخالفات وضلالات وآثام، وبذلك يبقى المرء مصراً على عدم الرجوع إلى الحق والصواب.

(١٦٢) عبدالله الشيراوي، عنوان البيان وبستان الأذهان، ص١٣.

(١٦٣) مختار الصحاح، ص١١٤. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج١، ص٢٩٦. أحمد بن

حديث النفس ويطلق على من اختلط كلامه ودهش، والهمز من الشيطان: هي خطراته التي يخطر بها بقلب الانسان، والطيف: الخيال يأتي في النوم. مختار الصحاح، ص ٤٠٣، المصباح المنير، ص ٢٢٩، فتح الباري، ج ١، ص ٢٠٠. وقال أبو السعود: النزع والنسغ والنخس والغرز، شبهت وسوسته للناس واغراءه لهم على المعاصي بغرز السائق لما يسوقه. إرشاد العقل السليم، ج ٣، ص ٢٠٨. ويقول القرطبي: الغرز والنزع والهمز والوسوسة سواء. الجامع لأحكام القرآن، ج ٧، ص ٣٤٨.

(١٧٣) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الايمان، باب الوسوسة في الايمان، ج ٢، ص ١٥٣.

(١٧٤) في ظلال القرآن، ج ٤، ص ٢٠٤٩. (١٧٥) ذكر الطبرسي في مجمع البيان أن معناها شجعتة نفسه أو زينت له نفسه أو طاوعته نفسه، ج ٢، ص ٧٥، ٧٦. وانظر جوامع الجامع في تفسير القرآن الطبرسي، ج ١، ص ٣٧٣، والزخشي، الكشاف، ج ١، ص ٦١٣.

(١٧٦) الشيخ محمد عبده، تفسير المنار، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج ٦، ص ٢٨٥.

(١٧٧) محمد متولي الشعراوي، تفسير الشعراوي، ج ٥، ص ٣٠٧٨.

فارس، معجم مقاييس اللغة، ص ٢١٠. العكبري، المشوف المعلم، ج ١، ص ١٧١. (١٦٤) أحمد بن محمد الرازي (مسكويه)، تهذيب الأخلاق، ص ١١٧، ١١٨ بتصرف. (١٦٥) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١١، ص ٢٢٠.

(١٦٦) القاسمي، محاسن التأويل، ج ٧، ص ٢٩٣. (١٦٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٢، ص ٩٩.

(١٦٨) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٣، ص ٣٢٧. القاسمي، محاسن التأويل، ج ٧، ص ٥٦٧. ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١٢، ص ٢٠٢.

(١٦٩) ابن عطية، المحرر الوجيز، ج ١٢، ص ٢٤٠. القاسمي، محاسن التأويل، ج ٧، ص ٥٨٦.

(١٧٠) الحديثان صحيحهما الألباني في صحيح الجامع الصغير وزيادته، ج ١، ص ٢٤٧، ج ٢، ص ١١٣٣.

(١٧١) الحديث ضعفه الألباني في ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص ٥٩٥، ونسبه ابن حجر إلى إبراهيم بن عيلة، وذكره الغزالي في الأحياء، ورواه البيهقي بسند ضعيف عن جابر. إسماعيل بن محمد العجلوني، كشف الخفاء، بيروت، مؤسسة الرسالة سنة ١٩٨٣م، ط ٣، ج ١، ص ٥١١.

(١٧٢) النزغ: يعني الإفساد، والوسوسة:

(١٧٨) محمد بن يوسف أبو حيان التوحيدي
الاندلسي، البحر المحيط، دار الفكر، سنة
١٩٨٣م، ج٣، ص٤٦٤.

(١٧٩) سنختر بضعة أحاديث كأتمودج لما ورد
في السنة من الحديث مع النفس، وذلك
نظراً لاتساع الموضوع وكثرة الأحاديث.
(١٨٠) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب
الايمان، باب تجاوز الله تعالى عن حديث
النفس، ج٢، ص١٥٠.

(١٨١) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب
الايمان، باب تجاوز الله تعالى عن حديث
النفس، ج٢، ص١٥٢. والهم الذي لا
يكتب هو الخواطر التي لا توطن النفس
عليها ولا يصحبها عقد ولا نية وعزم.
(١٨٢) فتح الباري، كتاب ابواب الاذان، باب
ما يتخير من الدعاء بعد التشهد، ج٢،
ص٢٥٥.

(١٨٣) فتح الباري، كتاب الأدب، باب لا يقل
خبث نفسي، ج١٠، ص٤٦٤. الخبث:
يطلق على الباطل في الاعتقاد والكذب
في المقال والقبيح في الفعال، وعلى الحرام
وكل صفة مذمومة، وهذا بخلاف اللقس
فانه يختص بامتلاء المعدة، مما يدل على أن
الانسان عليه أن يطلب الخير ويضيفه إلى
نفسه ويدفع عنها كل شر ومكروه، ولا
يقوم هو بنسبة السوء إلى نفسه، ومن هنا
كان عليه الصلاة والسلام يغير الأسماء
التي تحمل معنى الشر لا الخير، كما أنه

كان يحب التفاؤل ويكره الطيرة
والتشاؤم، وهي جميعاً عوامل نفسية يدور
حولها الحوار بين الانسان وذاته.
(١٨٤) الحديث قال عنه البغوي في شرح السنة
حديث حسن، وقال عنه الحاكم صحيح
على شرط البخاري، وتعقبه الذهبي وقال:
ان في سنده ابن أبي مريم وهو ضعيف
جداً ومدار الحديث عليه. البغوي، شرح
السنة، ج١٤، ص٣٠٨، العجلوني، كشف
الخفاء، ج٢، ص١٧٨.
(١٨٥) الفيومي، المصباح المنير، ص٢٠٨.
(١٨٦) ذكر البعض أن هذا حديث، وقد
ضعفه الألباني. محمد ناصر الدين
الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة ٣،
الرياض مكتبة المعارف، سنة ٢٠٠١م،
ط١، ص٣٤٦. وانظر: شرح السنة،
ج١٤، ص٣٠٩.
(١٨٧) الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة
والموضوعة، حديث رقم (٣٩٩١).
(١٨٨) شرح السنة، ج١٤، ص٣٤٩، والحديث
إسناده صحيح كما ذكر المحقق زهير
الشاويش ورفيقه شعيب الأرناؤوط.
(١٨٩) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، العروة
الوثقى، بيروت، دار الكتاب العربي، ط٣،
١٩٨١، ص٦٥، ١٧١ بتصرف.

التفريق للعزل

د. زياد صبحي ذياب *

تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦/٢/٧م

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٤/٨/٢٤م

ملخص

يتحدث هذا البحث عن حق الزوجة في طلب التفريق بينها وبين زوجها بسبب العزل، واقتضى ذلك منا أن نبين مفهوم العزل لغة ومفهومه عند الفقهاء، وأن نضع تعريفاً له يشمل الصور التي استجدت ولم تشملها تعريفات الفقهاء، ولما كان موقف الفقهاء من التفريق للعزل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً مع موقفهم من فعل العزل، فقد بينا آراء الفقهاء في حكمه، وأدلتهم، كما تحدثنا عن الأضرار التي تلحق بالمرأة والرجل من القيام به، لما لذلك من أثر على مشروعية التفريق للعزل باعتباره نوعاً من أنواع التفريق للضرر، ثم تحدثنا عن حق المرأة يطلب التفريق للعزل، وبيننا موقف الفقهاء منه سواء الذين نصوا على حكمه صراحة أو إشارة، ولما كان فقهاء المالكية هم الفقهاء الوحيدون الذين نصوا صراحة على جواز التفريق بين الزوجين لهذا السبب، فقد ذكرنا نصوصهم الفقهية من أجل استنباط أحكامه، وشروطه، وصاحب الحق بطلب التفريق، ونوع الفرقة.

Abstract

This search talks about the wife's right to seek a separation from her husband due to the isolation of the husband and this required from us to demonstrate the isolation's concept and its meaning, and understood to the jurists, and to put a definition of insulation that include new aspects which are not covered by the jurists definitions. When the opinion of jurists about the isolation was closely linked with their position of the isolation, we showed the jurists' opinions about it's god's low, as we talked about the harms to women and men because of doing such thing as its effect on the legitimacy of the separation from isolation as it's considered as kind of separation from damage , and then we talked about women's right to request separation for insulation, and showed that the Maliki jurists were the only scholars explicitly stated the reason for separation, we mentioned the comprehend texts, and we deducate provisions differentiate for insulation, conditions, and the right to seek a separation and its type.

* باحث، عضو المحكمة العليا الشرعية.

المقدمة:

إن البحث في موضوع التفريق للعزل يقتضي منا بيان المقصود بهذا العنوان أولاً، ثم بيان الأضرار التي تلحق بالمرأة والرجل من فعله، ولا بد من بيان حكمه، وآراء الفقهاء فيه لما لذلك كله من أثر في معرفة موقف الفقهاء من جواز التفريق للعزل، ثم نتحدث عن التفريق للعزل وموقف الفقهاء منه.

البحث الأول: مفهوم التفريق للعزل وأضراره**المطلب الأول: مفهوم التفريق للعزل**

إن عنوان البحث مؤلف من مصطلحين هما التفريق والعزل، ولمعرفة المقصود من العنوان لا بد لنا من معرفة معنى كل مصطلح منهما.

الفرع الأول: مفهوم التفريق

لا بد ونحن نبحث في مفهوم التفريق أن نتعرف إلى معناه في اللغة أولاً، ثم نقف على مفهومه عند الفقهاء في موضوع الأحوال الشخصية، أي التفريق بين الزوجين.

مفهوم التفريق لغة

التفريق مصدر فَرَّقَ بتضعيف الراء يُفَرِّقُ تَفْرِيقاً، وفَرَّقَ على وزن فَعَلَ، وهو فعل ثلاثي ضعف أوسطه، زيادة لتفيد

التكثير، والتفريق يستعمل للفساد، وفَرَّقَ بتخفيف الراء فَرَّقَا وفرقة تستعمل للصالح^(١)، والأصل في معنى الفَرَقُ خلاف الجمع^(٢)، أي الانفصال، وفرقت بين الشيئين فصلت بينهما سواء كان ذلك بفعل يدركه البصر، أو بفعل تدركه البصيرة^(٣)، قال تعالى: ﴿فَأَفَرَّقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ﴾ [المائدة: ٢٥]، والتفريق أصله للتكثير ويقال فيشتت الشمل والكلمة ومنه قوله تعالى: ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ [البقرة: ١٠٢].

مفهوم التفريق اصطلاحاً

لم يهتم الفقهاء القدامى بتعريف التفريق بين الزوجين؛ لأن التفريق بين الزوجين لا يعدو أن يكون طلاقاً أو فسخاً، وقد وضعوا التعريفات لهذين المصطلحين، ولكن بعض الفقهاء والباحثين المعاصرين وضعوا تعريفاً لمصطلح فرقة النكاح، وهو قريب من معنى التفريق ومن هذه التعريفات ما يلي:

عرف الشيخ علي الخفيف فرق النكاح بقوله: وفرق النكاح ما تنحل به عقدته فينقطع بها ما بين الزوجين من علاقة زوجية^(٤).

وعرف الشيخ محمد الذهبي فرق الزواج بأنها: ما تنحل به عقدته وتنقطع به

علاق الزوجية بين الرجل والمرأة^(٥).

والذي أميل إليه أن يعرف التفريق بأنه (حل عقدة النكاح بين الزوجين بحكم الشرع أو بحكم القاضي) ذلك لملاحظة المعنى اللغوي لهذا المصطلح؛ لأن التفريق مصدر فرق بتضعيف الراء، وهو فعل متعد يحتاج لفاعل ومفعول به، والفاعل في التفريق هو القاضي في بعض الحالات، والشارع الحكيم في حالات الأخرى التي تجب بها الفرقة بدون حكم حاكم، والطلاق الذي يوقعه الزوج بإرادته المفردة وإن كان ينحل به عقد الزواج، فإن الذي يوقعه هو الزوج وهو أحد الزوجين وله إرادة بوقعه، أما التفريق فلا تشترط فيه موافقة أو رضا الزوجين أو أحدهما إلا في بعض الفرق وعند بعض الفقهاء (كالتفريق للشقاق عند بعض الفقهاء الذين يعتبرون الحكمين وكيلين).

الفرع الثاني: مفهوم العزل

لا بد لنا ونحن نبحت في موضوع التفريق للعزل أن نقف على مفهوم العزل في اللغة أولاً، ثم نبحت مفهومه عند الفقهاء.

مفهوم العزل لغة

العزل مصدر من عَزَلَ الشيء يَعْزِلُهُ عَزْلاً^(٦)، والأصل في معنى العزل التنحية والإبعاد، يقال عزله فاعتزل نحاه جانباً

فتنحى^(٧)، واعتزلت القوم أي فارقتهم وتنحيت عنهم^(٨)، وعزله عن العمل نحاه^(٩)، وتعازل القوم انعزل بعضهم عن بعض^(١٠)، أي ابتعد بعضهم عن بعض، ويقال: اعزل عنك ما يشينك؛ أي نحه عنك^(١١)، وعزل عن المرأة واعتزلها لم يرد ولدها^(١٢) قال الأزهرى: العزل عزل الرجل الماء عن جاريته إذا جامعها لئلا تحمل^(١٣).

مفهوم العزل اصطلاحاً

لم يهتم كثير من الفقهاء بتعريف العزل، ولعل ذلك يرجع لوضوح معناه في أذهانهم، ولكن بعض الفقهاء وضعوا تعريفات له، من خلال دراستنا لتعريفات الفقهاء للعزل نجد أنهم قد اختلفوا في تعريفاتهم، وهذا الاختلاف ناشئ عن اختلافهم في وضع القيود التي تضبط التعريف، والقيود التي اختلفوا فيها هي:

١- الإيلاج قبل الإنزال خارج الفرج:

انقسم الفقهاء بالنسبة لقيد الإيلاج قبل الإنزال إلى قسمين: فبعض الفقهاء أطلق العزل على الإنزال خارج الفرج سواء سبقه إيلاج أو لم يسبقه إيلاج، فلا يشترط عندهم أن يكون هناك إيلاج قبل الإنزال، وهذا واضح في تعريف الدردير للعزل، فقد عرفه: بأنه عدم الإنزال في فرج المرأة^(١٤)،

ونهج هذا المنهج الحصكفي^(١٥) والرجلاني^(١٦) وابن مازة^(١٧) وعلى هذا يطلق مفهوم العزل عند هذا الفريق من الفقهاء على الإنزال خارج الفرج بدون إيلاج، ويطلق على الإنزال خارج الفرج بعد الإيلاج، ولهذا نجد الماوردي قد قسم العزل إلى نوعين، فقال: (أما العزل فضربان: عزل عن إنزال، وعزل عن إيلاج، ... فأما العزل عن الإنزال، فهو أن يولج في الفرج، فإذا أحس بالإنزال أقلع فأنزل خارج الفرج، ... فأما العزل عن الإيلاج: فهو أن يطاء دون الفرج وينزل)^(١٨)، غير أن الفقهاء الآخرين وضعوا قيداً للإنزال خارج الفرج حتى يكون عزلاً بأن يكون بعد الإيلاج، وهذا واضح في تعريف العسقلاني فقد عرفه بقوله: العزل أي النزاع بعد الإيلاج لينزل خارج الفرج^(١٩)، ونهج هذا المنهج ابن قدامة^(٢٠)، فسر عبارة صاحب الدر فقال معقبا على تعريفه (أي بعد النزاع لا مطلقاً)^(٢١).

٢- النزاع من الفرج بعد الإيلاج.

انقسم الفقهاء بالنسبة لقيد النزاع من الفرج بعد الإيلاج إلى قسمين: فبعض الفقهاء لم يشترط في تعريفه نزاع الذكر من الفرج، والإنزال خارجه، كما هو واضح في تعريف

ابن مازة الذي عرف العزل بقوله: (أن يطاء الرجل امرأته، فيعزل عنها قبل أن يقع الماء في الرحم مخافة الحبل)^(٢٢) واتجه إلى هذا الاتجاه الدردير، بينما نجد بعض الفقهاء ينصون في تعريفاتهم على قيد نزاع الذكر من الفرج، كما هو واضح في تعريف العمراني، فقد عرف العزل بقوله: (وهو -أي العزل- أن يولج فإذا قارب الإنزال نزاع وأنزل خارج الفرج)^(٢٣). ونهج هذا المنهج العسقلاني، والنووي، وابن قدامة، والشوكاني.

٣- تخصيص الرجل بالعزل

نجد في بعض التعريفات ما يشير إلى أن العزل هو فعل الزوج كما هو واضح من تعريف ابن قدامة^(٢٤) الذي عرف العزل بقوله: (والعزل معناه أن ينزع إذا قرب الإنزال، فينزل خارج الفرج). ونجد ذلك واضحاً أيضاً في تعريفات العمراني وابن مازة^(٢٥)، والنووي^(٢٦)، غير أننا وجدنا بعض الفقهاء ينص على أن العزل يتصور من المرأة أيضاً يقول الشيخ اطفيش: (ويجوز أن يريد بالعزل إفراغ الماء خارجاً ولا تنزع نفسها ليفرغه خارجاً)^(٢٧).

ملاحظات على التعريفات.

إن العزل بمفهومه الاصطلاحي -وكما هو معروف- يحتاج إلى تقييد الإنزال خارج

الفرج بأن يكون مسبقا بالإيلاج؛ لأن الإنزال خارج الفرج بدون إيلاج لا يسمى عزلا، فلاستمناء إنزال المني خارج الفرج ولا يسمى عزلا، والاستمتاع فيما دون الفرج لا يسمى عزلا، ولهذا، فإن تعريفات الفقهاء التي جعلت العزل شاملا للإنزال خارج الفرج دون سبق وطء لا تدل على معنى العزل المقصود عرفا، فهي تعريفات غير مانعة.

وإن الفقهاء حين وضعوا تعريفات العزل إنما وضعوها وفق صورة العزل التي كانت معروفة لديهم، ولما كانت وسائل العزل قد تطورت ونشأت صور للعزل لم تكن معروفة عند الفقهاء القدامى، كاستعمال الواقي الذكري أو ما يسمى بالكندم، وهو كيس رقيق يضع الرجل ذكره فيه، فإذا أنزل يكون الإنزال فيه، ولا يدخل المني فرج المرأة، وبهذا لا يحتاج الرجل لتزويج ذكره من الفرج عند الإنزال، ولهذا، فإن تعريفات الفقهاء الذين قيدوا العزل بتزويج الذكر من الفرج عند قرب الإنزال لا يستوعب صورة العزل بواسطة الواقي الذكري، وبناء على ذلك، فإن تعريفات الفقهاء الذين قيدوا العزل بالتزويج بعد الإيلاج غير جامعة لخروج ما استجد من صور للعزل.

كما أن المرأة قد تستعمل حواجز أو

أقمع نسائية توضع في فرجها تمنع دخول المني إلى الرحم، وقد ألحقها بعض المالكية بالعزل في الحكم يقول الشيخ عليش (وأما وضع شيء كخرقة في الفرج حال الجماع تمنع وصول الماء للرحم فألحقه عبد الباقي بالعزل في الجواز بشرطه نقلا عن زروق قال نقله عنه المواق^(٢٨)، وقد نص الفقهاء على حكم ما يشبه هذه الحواجز والأقمع مما كان مستعملا في زمانهم، فقد جاء في البحر الرائق وغيره من الكتب الفقهية ما يلي: (وينبغي أن يكون سد المرأة فم رحمها كما تفعله النساء لمنع الحمل حراما بغير إذن الزوج قياسا على عزله بغير إذنها)^(٢٩) وقال الخطاب: (وأما جعل ما يقطع الماء أو يسد الرحم فنص ابن العربي أنه لا يجوز، وأما استخراج ما حصل من الماء في الرحم فمذهب الجمهور المنع مطلقا)^(٣٠)، ويقول الشيخ عليش: (ولزوجها أي الأمة العزل بفتح العين المهملة وسكون الزاي أي عدم إنزاله فيها عند جماعها، وكذا جعل خرقة في فرجها تمنع وصول مائه لرحمها)^(٣١). وبناء على ذلك، فإن الفقهاء الذين جعلوا العزل خاصا بالرجل فإن تعريفاتهم غير جامعة؛ لأنها لا تشمل صور العزل التي تقوم بها المرأة.

وإن ابن مازة والجرجاني لم يشترطا في

وما تستعمله النساء من أدوات تمنع دخول المني إلى الرحم في التعريفات الأخرى، فتكون تعريفات بعضهم غير جامعة وتعريفات البعض الآخر غير مانعة، لهذا أصبح العزل بحاجة لتعريف جديد يشمل ما استجد من صور له، لهذا أرى أن يعرف العزل كما يلي:

العزل: هو سفح المني بعدم إدخاله رحم المرأة بعد الإيلاج

شرح التعريف:

سفح: السفح لغة معناه الصب^(٣٣)، وكلمة السفح فيها معنى الإهدار ووضع الشيء في غير موضعه، ومنه يقال سفحت الماء: أي هرقت^(٣٤)، وقد عبر ابن الهمام^(٣٥) وابن عابدين^(٣٦) - في معرض حديثهما عن أحكام العزل - عن إنزال الرجل بكلمة سفح فقد قالوا: وأما سفح الماء فإن فائدته الولد، ولهذا اخترت كلمة السفح لإبراز معنى هدر المني وتضييعه، رغم أنه يعتبر ماء الحياة، ومكان صبه ينبغي أن يكون في أرحام النساء المعقود عليهن بعقد شرعي، وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس ابن سينا بقوله:

واحفظ منيك ما استطعت فإنه

ماء الحياة يراق في الأرحام

كما أنني لم أقيد سفح المني بأن يكون من الرجل، بل جعلته مطلقاً ليشمل صور

العزل النزاع من الفرج بل أطلقاً العزل على عدم دخول المني في الرحم، واعتبر الشيخ عليش وضع ما يمنع دخول المني في الرحم من قبيل العزل، وبهذا يشمل تعريف ابن مازة والجرجاني أنواع العزل التي لا يدخل المني إلى الرحم لوجود عائق اصطناعي وإن كان الإنزال داخل الفرج، كأن تسد المرأة فم رحمها بالوسائل التي كانت تستخدمها قديماً، وبالوسائل الحديثة كاستخدام الأقماح والحواجز الحديثة، وما يستعمله الرجال من أدوات تمنع دخول المني إلى الرحم، كالواقى الذكري، وإن كان الإنزال قد تم داخل الفرج، ويشمل إنزال المني خارج الفرج، غير أنه يؤخذ على تعريف ابن مازة أنه عرف العزل بالعزل فقال: (أن يطاء امرأته أو أمته، فيعزل عنها قبل أن يقع الماء في الرحم)، ويؤخذ على تعريف الجرجاني أنه لم يقيد العزل بأن يسبقه وطء فقد عرف العزل بقوله: (العزل صرف الماء عن المرأة حذر الحمل)^(٣٢).

التعريف المختار:

لما كانت تعريفات الفقهاء لم تسلم من المآخذ، فبعضها اعتبر الإنزال خارج الفرج ولو لم يسبقه وطء عزلاً، وهو ليس كذلك، ولا يدخل العزل بواسطة الواقى الذكري،

عزل المرأة.

المني: بيان للشيء المسفوح، وهو السائل الذي يخرج من ذكر الرجل عند بلوغه اللذة الجنسية، والذي يحوي على الحويينات المنوية التي تلقح ببيضة المرأة، فتكون بداية خلق الإنسان.

بعدم إدخاله: هذا تقييد للسفح؛ لأن سفح المني يشمل إدخال المني بعد الإيلاج في فرج المرأة التي لا تحل له، وهذا هو السفاح أي الزنا، ويشمل عدم إدخال المني في الفرج، وهذا القيد أخرج إدخال المني فرج أو رحم المرأة في حال الزنا.

رحم المرأة: بيان للموضع الذي لا يريد من يقوم بفعل العزل إدخال المني فيه، ولم نقل الفرج؛ لأن الفرج مكان أوسع وأعم من الرحم، لأن المني قد يدخل الفرج ولكن لا يدخل الرحم إذا وجد مانع من دخوله، كالحواجز والأقماع التي تستعمل لمنع الحمل، وبهذا القيد يعتبر استعمال الأقماع والحواجز المانعة من الحمل من قبيل العز.

بعد الإيلاج: هذا قيد خرج به سفح المني بدون إيلاج، فخرج الاستمناء وجميع صور الإنزال خارج الفرج إذا لم يكن هناك إيلاج، وعدم إدخال المني رحم المرأة بعد الإيلاج يشمل حالتين: الأولى: أن يكون سفح المني بالإنزال خارج الفرج بعد النزاع

منه، أي بعد الإيلاج، وهذا هو العزل المعروف عند الفقهاء، ويشمل الإنزال داخل الواقى الذكري ولو كان الذكر بالفرج، كما يشمل إنزال المني في الفرج ولكنه لا يصل الرحم بسبب استعمال المرأة لأدوات تحول دون وصوله الرحم.

مفهوم التفريق للعزل

بعد أن وقفنا على مفهوم الكلمات التي يتألف منها عنوان البحث في اللغة وعند الفقهاء فإنه أصبح من السهل علينا وضع تعريف لمصطلح التفريق للعزل، ونرى أن يعرف بأنه:

حل عقدة النكاح بسبب قيام الزوج بسفح منيه بعدم إدخاله رحم زوجته بعد الإيلاج

المطلب الثاني: أضرار العزل

إن للعزل أضراراً جسمية ونفسية، وهذه الأضرار ليست قاصرة على المرأة، بل إنها تتعدى المرأة إلى الرجل، ولهذا سنتحدث عن أضرار العزل على المرأة، ثم نتحدث عن أضراره على الرجل.

الفرع الأول: أضرار العزل على المرأة

لا نريد في هذا الفرع من البحث أن نتحدث عن ضرر العزل على المرأة الذي يجرمها من الولد، ويمنعها من إشباع غريزة الأمومة المركوزة في نفسها، فهذا الضرر

واضح لا يختلف عليه من لديه مسكة عقل، ولكن سأحدث في هذا الفرع عن الأضرار الجسمية والنفسية التي تصيب المرأة نتيجة العزل، وسأترك الحديث في هذا الموضوع لأهل الطب، فهم أهل الذكر في هذا الموضوع.

يقول الدكتور صبري القباني: (إن المرأة تضطرب جدا، وتصاب بالضيق والضعف لدى استمرارها على استعمال موانع الحمل، كالكمبوت الإنجليزي (الواقي الذكري)، أو العزل؛ لأن الأعضاء الجنسية تكون بحالة احتقان وتهيج شديد، وإن انصباب السائل المنوي يخفف هذا التوتر والاحتقان، وينشر السكينة والهدوء على المرأة، فيزول الكابوس عن صدرها، وبدونه ستبقى عصبية، تتفك، تبكي لأتفه الأسباب، فلا تشعر بالراحة والطمأنينة رغم تفجر بركانها الجنسي، وقد يكون السبب عدم ارتوائها ببعض المواد الكيماوية، وعدم امتصاص أعضائها التناسلية لهذه الرائحة النفاذة، والتي تحول بالدم وتنتشر بين الرئتين، وقد أثبتت أبحاث بهل أن المادة المنوية المتبلورة والمسماة (سيرمين) إذا وصلت في الجسم الإنساني زادت أعمال التمثيل والبناء، وشملت زيادة الطاقة الحيوية العامة، ويفسر هذا ما للجماع من تأثير مقو في

النساء، وكذلك ندرك أنه من الممكن أو من المحتمل أن الاتحاد الجنسي ينعش المرأة ويقويها بطرق أخرى، كأن يزيد مقدار إفرازاتها الداخلية كما يؤثر فيها تأثيرا نفسيا بطرق مختلفة^(٣٧)، وينقل الدكتور صبري القباني عن العالم رتشارد كوين قوله عن أضرار العزل على المرأة: (أما المرأة فإن أعضاءها تحتقن لدى كل اقتراب جنسي، ويزول هذا الاحتقان تلقائيا فيزيولوجيا إذا تم العمل بشكل طبيعي، أما إذا حرمت الأنثى من السائل المنوي، أو تم التقارب بشكل غير مألوف، توالى الاحتقانات وأصبحت مزمنة، فتورث أعراضا عامة لها أثرها في صحة المرأة الجسمية والنفسية، فتستولي الاضطرابات العصبية عليها، وتتأثر وتبكي لأتفه الأسباب، ويضيق صدرها، فتتبرم بجياتها، وتصاب بالهستيريا، ويدب الشقاق والنفور)^(٣٨).

ويقول الدكتور اسبيرو فاخوري عن أضرار العزل على المرأة: أما عند المرأة فيحدث تهيجا محليا، واحتقان متواليا مزمن في الحوض، مما يسبب أعراضا لها أثرها على صحة المرأة كالنزف الدموي أثناء الميعاد، وتضخم الرحم، والاضطرابات العصبية، والانفعال السريع، والتلهف والقلق، وأخيرا آلام الجماع المبرحة، كما أن الجماع المقطوع

- العزل - مع مرور الوقت يؤدي لدى المرأة مع الزمن برودا جنسيا؛ لعدم بلوغها الرعدة الجنسية، ونشوة الاستمتاع في كل مرة يجتمع إليها زوجها، وهي لا تجد الوسيلة لتفريغ شحناتها الجنسية المخزونة، ولا تعلم كيف تصرفها، فتبقى حزينة مكموذة، تستولي عليها الاضطرابات النفسية والعصبية، وتبكي لأنفه الأسباب، وتضيق ذرعا بأبسط الأمور^(٣٩).

الفرع الثاني: أضرار العزل على الرجل:

يقول الدكتور اسبيرو فاخوري عن أضرار العزل على الرجل: عدا أنه يضعف ذاكرة الرجل، ويهرق أعصابه، ويحط من قواه الجسدية والعقلية، فهو يفقده نشاطه الجنسي، ويصيبه بالارتقاء والعنانة وسرعة الإنزال، عدا ذلك فالجماع المقطوع لا يؤدي إلى اللذة الجنسية الحقيقية، ولا يمكن اعتباره غير مثير للأعضاء التناسلية كي تفرغ محتوياتها، وهذا يسبب عادة تنفخا في البروستات عند الرجل نتيجة لهذه الآثار والاحتقان المستمرين^(٤٠).

المبحث الثاني: حكم العزل

إن البحث في موضوع حكم العزل يقتضي منا بيان موقف الفقهاء منه، وذكر أدلتهم من أجل الوقوف على الرأي الراجح، وأهمية معرفة أراء الفقهاء في حكم العزل

أنها تومئ إلى رأيهم في جواز التفريق للعزل ولو لم يذكر لهم رأي صريح فيه.

الفرع الأول: رأي الفقهاء في حكم العزل
اختلف الفقهاء في حكم العزل على المذاهب التالية:

الأول: ذهب الشافعية في وجه حكاه الروياني، وصححه القاضي حسين^(٤١)، والحنبلية في قول^(٤٢)، والظاهرية^(٤٣) إلى تحريم العزل مطلقا، سواء كان العزل بإذن المرأة أو بدون إذنها، وسواء كانت المرأة حرة أو كانت أمة.

الثاني: ذهب الشافعية في وجه^(٤٤) وبه أخذ الإمام الغزالي^(٤٥)، وهو المصحح عند المتأخرين منهم^(٤٦)، والحنبلية في قول ضعيف^(٤٧)، وقال به ابن قيم الجوزية^(٤٨)، إلى إباحة العزل مطلقا.

الثالث: ذهب بعض مشايخ الحنفية وهو أصح القولين^(٤٩)، والشافعية في وجه^(٥٠)، وبعض المالكية^(٥١)، والحنبلية^(٥٢)، إلى كراهية العزل مطلقا، يقول الإمام النووي في شرح مسلم: وهو مكروه عندنا في كل حال، وكل امرأة سواء رضيت أم لا^(٥٣)، وقال في روضة الطالبين (والأولى تركه على الإطلاق)^(٥٤).

الرابع: ذهب بعض فقهاء الشافعية^(٥٥)

إلى التفريق في حكم العزل حسب نية الرجل، فقالوا: إن كان العزل بقصد التحرز عن الولد فهو مكروه، وأما إذا ما عن له أن يتزع ذكره لا للتحرز عن ذلك فلا يكره، أي يكون مباحا وإن قصد الإضرار بالمرأة فيحرم، كأن يقصد قطع لذتها، أو عدم حملها إن كانت تتضرر من ذلك.

الخامس: فرق فقهاء الحنفية^(٥٦)، والمالكية^(٥٧)، والشافعية في الصحيح^(٥٨)، والحنبلية في المذهب^(٥٩)، بين العزل عن المرأة بإذنها والعزل عنها بدون إذنها فقالوا بجواز العزل عن الحرة بإذنها، وعدم جوازه بدون إذنها، غير أننا نجدهم اختلفوا في المقصود بجواز العزل عن الحرة بإذنها على مذهبين:

الأول: إن هذا الجواز متلبس بالكراهية، وبه قال بعض الشافعية^(٦٠).

الثاني: إن جواز العزل معناه الإباحة وعدم الكراهية، وبهذا قال الحنفية^(٦١).

المطلب الثاني: أدلة الفقهاء على ما ذهبوا إليه في حكم العزل.

سوف نقوم بهذا المطلب ببحث أدلة كل مذهب على ما ذهب إليه في حكم التفريق للعزل.

أولا: أدلة أصحاب المذهب الأول القائل بتحريم العزل مطلقا.

استدل هذا الفريق من الفقهاء على مذهبهم تحريم العزل مطلقا بأدلة من الكتاب والسنة والآثار:

١- الأدلة من الكتاب:

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ﴾ [سورة الأنعام: ١٥١]

وجه الاستدلال: إن الله سبحانه وتعالى نهى عن الوأد-قتل الأولاد- والوآد يرفع الموجود من النسل، والعزل منع لأصل النسل وبهذا يشبه العزل الوأد فينبغي أن يأخذ نفس الحكم^(٦٢).

٢- الأدلة من السنة.

أ- عن جدامة وهي أخت عكاشة قالت: حضرت رسول الله ﷺ في أناس وهو يقول: لقد هممت أن أنهى عن الغيلة، فنظرت في الروم وفارس فإذا هم يغيلون أولادهم، فلا يضر أولادهم ذلك شيئا، ثم سألوه عن العزل فقال رسول الله ﷺ: ذلك الوأد الخفي، زاد عبید الله في حديثه وهي إذا المؤودة سئلت^(٦٣).

وجه الاستدلال: إن رسول الله ﷺ سمى العزل وأدا خفيا؛ لأن العزل يشبه الوأد في تفويت الحياة، والوآد محرم ولا خلاف في تحريمه. ويستدل ابن حزم بهذا الحديث على حرمة العزل بأن الأصل في

الأشياء الإباحة، أو الأصل فيها الحل حتى ينزل التحريم، فكان حديث جدامة ناسخا للإباحة المتقدمة بيقين، ومن يدعي الإباحة بعد هذا التحريم يدعي نسخها، فعليه إقامة الدليل على النسخ ولا دليل^(٦٤).

ب- عن ابن محيرز قال: دخلت المسجد فرأيت أبا سعيد الخدري فجلست إليه فسألته عن العزل فقال أبو سعيد: خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني المصطلق، فأصبنا سببا من سبي العرب، فاشتبهنا النساء، واشتدت علينا العزبة، وأردنا أن نعزل فقلنا نعزل ورسول الله بين أظهرنا، فسألناه عن ذلك، فقال: ما عليكم أن لا تفعلوا، ما من نسمة كائنة إلى يوم القيامة إلا وهي كائنة^(٦٥).

وجه الاستدلال: إن قوله ﷺ لأصحابه ما عليكم أن لا تفعلوا، وفي رواية لمسلم لا عليكم أن لا تفعلوا^(٦٦)، تدل على النهي، فكان الرسول ﷺ استنكر عليهم العزل، وهذا ما فهمه الحسن البصري وابن سيرين، فقد حكي عن الحسن أنه قال - معقبا على قوله ﷺ ما عليكم أن لا تفعلوا - والله فكان هذا زجرا^(٦٧)، وقال ابن سيرين: هذا أقرب إلى النهي^(٦٨)، ومعنى قوله ﷺ: ما عليكم أن لا تفعلوا - نفي الحرج عن عدم

الفعل فأفهم ثبوت الحرج في فعل العزل^(٦٩)، وفسر النووي قوله ﷺ: لا عليكم ألا تفعلوا - ما عليكم ضرر في ترك العزل لأن كل نفس قدر الله خلقها لا بد أن يخلقها سواء عزلتم أم لا، وما لم يقدر خلقها لا يقع سواء عزلتم أم لا، فلا فائدة من عزلكم^(٧٠).

٣- الأدلة من الآثار

إن منع العزل قد صح عن جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعبدالله بن عمر وابن مسعود^(٧١).

٤- الأدلة من المعقول:

أ- إن العزل يؤدي إلى قطع النسل من غير ضرر يلحقه^(٧٢)، والنسل من أهم مقاصد الشريعة التي تسعى لتحقيقها وبهذا الفعل يكون ناقض الشريعة وكل من ناقض الشريعة فعمله في المناقضة باطل^(٧٣).

ب- إن في العزل تفويت استكمال المتعة عند المرأة، وتفويت اللذة عند استدعاء الطبيعة لها ضرر بالمرأة^(٧٤)، يقول العسقلاني: وفي العزل أيضا إدخال ضرر على المرأة لما فيه من تفويت لذتها^(٧٥)، والإضرار بالمرأة محرم لقوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار^(٧٦).

ثانيا: أدلة أصحاب المذهب الثاني القائل بإباحة العزل مطلقا

استدل هذا الفريق على مذهبه بإباحة العزل مطلقا سواء كانت المرأة حرة أو أمة، وسواء كان العزل بإذنها أو بدون إذننها بالأدلة التالية:

١- عن جابر أن رجلا أتى رسول الله ﷺ فقال: إن لي جارية هي خادمتنا وسانيتنا وأنا أطوف عليها، وأنا أكره أن تحمل. فقال: اعزل عنها إن شئت، فإنه سيأتيها ما قدر لها^(٧٧).

وجه الاستدلال: إن الرسول ﷺ قد خير الرجل بين أن يعزل عن جاريته أولا يعزل، وترك أمر ذلك لمشيئته، فدل ذلك على أن العزل مباح؛ لأنه لو كان محرما لما قال له اعزل عنها إن شئت.

٢- عن أبي سعيد قال ذكر العزل عند رسول الله ﷺ فقال: ولم يفعل أحدكم؟ ولم يقل فلا يفعل ذلك أحدكم، فإنه ليست من نفس مخلوقة إلا الله خالقها^(٧٨).

وجه الاستدلال: إن سؤال رسول الله ﷺ سؤال استفهامي ولو أراد التحريم لقال: فلا يفعل أحدكم.

٣- عن جابر ﷺ قال: كنا نعزل والقرآن ينزل^(٧٩).

وجه الاستدلال: إن الصحابي الجليل جابر بن عبد الله يخبر بأن الصحابة ﷺ كانوا

يعزلون عن زوجاتهم وكان القرآن ينزل على رسول الله ﷺ فلو كان العزل حراما لنزل به وحي من السماء، وقد فسر العسقلاني عبارة جابر فقال: (فكأنه يقول: فعلناه في زمن التشريع ولو كان حراما لم نقر عليه)^(٨٠).

٤- عن جابر قال: كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلم ينهنا^(٨١).

وجه الاستدلال: إن جابر ﷺ أخبر بأن الصحابة كانوا يعزلون عن نسائهم، وقد علم رسول الله ﷺ بهذا الفعل، ولو كان العزل حراما لنهاهم عنه، وقد صرح جابر أن رسول الله ﷺ لم ينه الصحابة عن العزل رغم علمه بفعلهم له، فدل ذلك على إباحته؛ لأن سكوت رسول الله ﷺ يعتبر سنة تقريرية؛ لأنه لو كان ذلك الشيء حراما لم يقر عليه، ولكن بشرط أن يعلمه النبي ﷺ، وقد ذهب أكثر الأصوليين إلى أن الصحابي إذا أضاف الفعل إلى زمن النبي ﷺ كان له حكم الرفع عند الأكثر؛ لأن الظاهر أن النبي ﷺ اطلع على ذلك وأقره، وهذا الحديث يصرح بعلم الرسول بالعزل^(٨٢).

٥- عن أبي سعيد الخدري أن رجلا قال: يا رسول الله إن لي جارية وأنا أعزل عنها،

وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجال، وإن اليهود تحدث أن العزل المؤودة الصغرى، قال كذبت يهود، لو أن راد الله يخلقه ما استطعت أن تصرفه^(٨٣).

وجه الاستدلال: إن رسول صلى الله عليه وسلم نفى أن يكون العزل وأدا، وكذب اليهود في تسميتهم العزل وأدا، وإذا لم يكن العزل وأدا فليس محرما، يقول الشوكاني: قوله كذبت يهود فيه دليل على جواز العزل^(٨٤).

٦- لقد ذهب جمع من الصحابة رضوان الله عنهم إلى القول بإباحة العزل مطلقا، قال ابن حزم: قد جاءت إباحة العزل صحيحة عن جابر بن عبد الله، وابن عباس، وسعد بن أبي وقاص، وزيد بن ثابت، وابن مسعود^(٨٥). ويقول ابن القيم: قد وردت الرخصة فيه عن عشرة من الصحابة: علي، وسعد بن أبي وقاص، وأبي أيوب، وزيد بن ثابت، وجابر وابن عباس، والحسن بن علي، وخباب بن الأرت، وأبي سعيد الخدري، وابن مسعود^(٨٦).

٥- الأدلة من المعقول:

إن حق المرأة في ذوق العسيلة لا في الإنزال أي إن حق المرأة في الوطء والاستمتاع، دون الإنزال ودليل ذلك أنه

يخرج من الفئنة والعنة بالوطء دون الإنزال^(٨٧).

ثالثا: أدلة أصحاب المذهب الثالث القائلين بكراهة العزل مطلقا.

استدل الفقهاء القائلون بكراهية العزل مطلقا بأدلة من الآثار والمعقول.

١- الأدلة من الآثار:

لقد رويت كراهة العزل عن جماعة من الصحابة:

أ- عن سعيد بن المسيب أن أبا بكر وعمر كانا يكرهان العزل ويأمران بالغسل منه^(٨٨).

ب- عن نافع عن ابن عمر أنه كان لا يعزل وكان يكره العزل^(٨٩).

ج- عن سعيد بن المسيب أن رجلا من المهاجرين كانوا يكرهون العزل منهم فلان وفلان وعثمان بن عفان^(٩٠).

٢- الأدلة من المعقول:

أ- لقد حث الرسول ﷺ على تعاطي سبب الولد فقال: «تزوجوا الولود الودود فإنني مكاثر بكم الأمم»^(٩١) وفي العزل قطع أو تقليل للنسل، وبهذا يكون من يفعل العزل يعارض ما ندب إليه رسول الله من الحث على النسل.

ب- إن في العزل قطع اللذة عن الموطوءة،

وفي ذلك إنقاص لحقها في استكمال لذتها.
 رابعا: أدلة المذهب الرابع القائل بالتفريق في حكم العزل حسب نية الرجل، فقالوا: إن كان العزل بقصد التحرز عن الولد فهو مكروه، وأما إذا ما عن له أن يتزع ذكره لا للتحرز عن ذلك فلا يكره، أي يكون مباحا وإن قصد الإضرار بالمرأة فيحرم، كأن يقصد قطع لذتها.

إن أصحاب هذا المذهب قد راعوا قصد المكلف من العزل فإذا كان قصده يتعارض مع مقاصد الشريعة وأحكامها كان فعله ممنوعا، وإن لم يكن قصده مخالفا لمقاصد الشريعة وأحكامها كان مباحا، وقد نقل العسقلاني عن إمام الحرمين قوله: (موضع المنع - من العزل - أن يتزع بقصد الإنزال خارج الفرج خشية العلوق، ومتى فقد ذلك لم يمنع وكأنه راعى سبب المنع، فإذا فقد بقي أصل الإباحة فله أن يتزع متى شاء، حتى لو نزح فأنزل خارج الفرج اتفاقا لم يتعلق به نهى والله أعلم^(٩٢)، وكأن هذا الفريق من الفقهاء أخذ بالقاعدة الفقهية إن الوسائل تأخذ حكم الغايات، فإذا كانت الغاية محرمة تكون الوسيلة المؤدية لها محرمة، يقول القرافي: (فكما أن وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج،

وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل هي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحریم وتحليل^(٩٣) وقد نص الإمام الغزالي (أن العزل يكره - والمقصود بالكراهية عند الغزالي في هذا المقام ترك الأولى والفضيلة وليست كراهة التنزيه - لأجل النية الباعثة عليه إذ لا يبعث عليه إلا نية فاسدة فيها شيء من شوائب الشرك الخفي)^(٩٤).

خامسا: أدلة المذهب الخامس الذي يفرق في حكم العزل بين العزل عن الحرة بإذنها أو بدون إذنها.

استدل هذا الفريق من الفقهاء على جواز العزل بإذن الزوجة الحرة وعدم جوازه من غير إذنها بالأدلة التالية:

الأدلة من السنة:

١ - عن عمر بن الخطاب قال: نهى رسول الله ﷺ عن العزل عن الحرة إلا بإذنها^(٩٥).

وجه الاستدلال: إن هذا الحديث دل بمنطوقه على إباحة العزل عن الحرة بإذنها ودل بمفهومه أنه لا يجوز العزل عن الحرة بدون إذنها.

الأدلة من المعقول:

١ - إن للمرأة حقا في الولد كما للرجل حق

فيه، ولهذا كانت أحق بمحضاته^(٩٦) والعزل يعمل على حرمانها من هذا الحق، وحرمان المرأة من حقها ظلم، والظلم ممنوع شرعاً، وإذا كان العزل وسيلة لحرمان المرأة من حقها في الولد والوسائل تأخذ حكم الغايات فيكون الوطء عن إنزال حق للمرأة لأنه وسيلة للحصول على حقها، وإذا كان الوطء عن إنزال حق للمرأة، فإن لصاحب الحق أن يتنازل عن حقه، فإذا أذنت بالعزل فلا إثم على الزوج.

٢- إن الجماع من حق الزوجة وليس الجماع المعروف إلا ما لا يلحقه العزل^(٩٧).

٣- إن الجماع حق للزوجة ولها المطالبة فيه قضاء لشهوتها وتحصيلاً للولد ولهذا تخير في الجب والعنة^(٩٨).

٤- إن المرأة الحرة تتضرر من العزل فيشترط لجوازه إذنها^(٩٩).

الأدلة من الإجماع

نقل العسقلاني عن ابن عبد البر أنه قال: لا خلاف بين العلماء أنه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها، وقد قال بهذا الإجماع ابن هبيرة^(١٠٠).

إن هؤلاء الفقهاء الذين يفرقون في الحكم بين العزل بإذن الزوجة والعزل بدون إذنهما متفقون على أن العزل بإذن الزوجة

مباح لأن المرأة رضيت بفوات حقها، ولكنهم اختلفوا في حكم العزل عن الزوجة الحرة بدون إذنهما على المذاهب التالية:

الأول: ذهب الحنفية^(١٠١) إلى أن العزل عن الحرة بدون إذنهما مكروه غير أن متأخري الحنفية أجازوا العزل عن الحرة بدون إذنهما إذا وجد عذر كأن يخاف الولد من سوء الزمان، أو كان في دار حرب^(١٠٢).
الثاني: ذهب الشافعية في وجه^(١٠٣)، الحنبلية في ظاهر المذهب^(١٠٤) إلى أن العزل عن الحرة بدون إذنهما محرم.

الثالث: ذهب الشافعية في وجه وهو المصحح عند المتأخرين إلى أنه جائز^(١٠٥)، ولكن في جوازه كما يقول الغزالي ترك للأفضلية^(١٠٦).

المطلب الثالث: المناقشة والترجيح

مناقشة أدلة المذهب الأول

١- إن استدلالهم بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ﴾ [الأنعام: ١٥١] وقياسهم العزل على القتل (الوَاد) فالوَاد يرفع الموجود من النسل، والعزل منع لأصل النسل، فإن هذا القياس قياس مع الفارق ذلك أن الوَاد اعتداء على نفس إنسانية موجودة، وهو المنهي عنه، أما العزل فليس فيه اعتداء على نفس إنسانية.

٢- إن استدلالهم بحديث جدامة الذي ورد فيه أن رسول الله ﷺ سمي العزل وأدا خفيا، وبناء على ذلك فالعزل يأخذ حكم الوأد في الحرمة. فيجاء عليه من وجوه:

أ- إن حديث جدامة ليس صريحا في المنع من العزل، إذ لا يلزم من تسميته وأدا خفيا عن طريق التشبيه أن يكون حراما.^(١٠٧)

ب- إن ما جاء في حديث جدامة من أن العزل هو الوأد الخفي، فإن قوله الوأد الخفي كقوله الشرك الخفي وذلك يوجب كراهة لا تحريما.^(١٠٨)

ج- إن هذا الحديث معارض بما روي عن جابر قال: (كانت لنا جوازي وكنا نعزل فقالت اليهود أن تلك المؤودة الصغرى، فسئل رسول الله ﷺ فقال: «كذبت يهود، لو أراد الله خلقه لم تستطع رده»^(١٠٩) وقد تعددت طرق رفع التعارض بين الحديثين:

فذهب بعض العلماء^(١١٠) إلى أن حديث جدامة منسوخ، وهذا القول ضعيف؛ لأنه لا يعرف تاريخ صدور الحديثين.

وذهب بعض العلماء^(١١١) إلى تضعيف حديث جدامة بأنه معارض بما هو أكثر طرقا منه، وهذا القول أيضا ضعيف؛ لأن حديث جدامة صحيح ورد في صحيح مسلم، قال العسقلاني، وهذا دفع للأحاديث الصحيحة

بالتوهم والحديث صحيح لا ريب فيه^(١١٢). وذهب بعضهم إلى الجمع بين الحديثين بأن تسمية العزل وأدا خفيا ورد عن طريق التشبيه؛ لأنه قطع طريق الولادة وذهب بعضهم^(١١٣) أن الحديث الذي ورد فيه تكذيب اليهود زعمهم أن العزل لا يتصور معه الحمل أصلا، وجعلوه بمنزلة قطع النسل، فأكذبهم، وأخبر أنه لا يمنع الحمل إذا شاء الله خلقه، وإذا لم يرد خلقه لم يكن وأدا حقيقة، وإنما سماه وأدا خفيا في حديث جدامة لأن الرجل إنما يعزل هربا من الحمل، فأجرى قصده لذلك مجرى الوأد، ولكن الفرق بينهما أن الوأد ظاهر بالمباشرة، اجتمع فيه القصد والفعل، والعزل يتعلق بالقصد صرفا، ولذلك وصفه بكونه وأدا خفيا.

١- أما استدلالهم بحديث أبي سعيد الخدري الذي فهموه من قوله ﷺ: «لا عليكم أن لا تفعلوا» فقد نقل العسقلاني جواب القرطبي على هذا الاستدلال فقال القرطبي: (كأن هؤلاء فهموا من لا النفي عما سأله عنه، فكأن عندهم بعد لا حذف تقديره لا تعزلوا وعليكم أن لا تفعلوا، ويكون قوله وعليكم تأكيد للنهي، وتعقب بأن الأصل عدم هذا التقدير، وإنما معناه

ليس عليكم أن تركوا وهو يساوي أن لا تفعلوا، وأجاب على فهم بعضهم لقوله عليه السلام: «لا عليكم أن لا تفعلوا»، أي لا حرج عليكم أن لا تفعلوا، ففيه نفي الحرج عن عدم الفعل، فأفهم بثبوت الحجر في فعل العزل، ولو كان هذا الفهم صحيحا لقال عليه السلام: لا عليكم أن لا تفعلوا، إلا إذا ادعي أن لا زائدة، فيقال: الأصل عدم ذلك^(١١٤).

١- أما استدلالهم بأن بعض الصحابة قال بجرمة العزل، فإن هناك من الصحابة من قال بإباحته.

٢- أما استدلالهم من المعقول:

أ- بأن العزل يؤدي إلى قطع النسل من غير ضرر يلحقه، فغير مسلم به؛ لأن الله إذا أراد خلقه فلا يمنعه العزل.

ب- أما قولهم إن في العزل تفويت استكمال المتعة عند المرأة وتفويت اللذة عند استدعاء الطبيعة لها ضرر بالمرأة، فنقول هذا صحيح، ومن حق المرأة أن تكون متعتها كاملة، وإذا كان هذا حقها، فإن من يملك الحق يملك إسقاطه، فالقول بأن العزل محرم بإطلاق غير سديد.

مناقشة أدلة المذهب الثاني

١- إن استدلالهم بحديث جابر أن الرسول

ﷺ قال للرجل الذي سأله عن العزل: «اعزل عنها إن شئت، فإنه سيأتيها ما قدر لها» قد جاء في حكم العزل عن الأمة ولا يسري هذا الحكم على الحرة.

٢- أما استدلاله بحديث أبي سعيد الذي جاء فيه أنه ذكر العزل عند رسول الله ﷺ فقال: ولم يفعل أحدكم؟ ولم يقل فلا يفعل ذلك أحدكم، فإنه ليست من نفس مخلوقة إلا الله خالقها، ليس فيه دليل على إباحة العزل، فإن سؤال رسول ولم يفعل أحدكم هو سؤال استنكاري، لأن الرسول ﷺ ذكر في الحديث أن العزل لا يمنع خلق الإنسان إذ شاء الله ذلك، وبالتالي فلا فائدة من العزل.

٣- أما استدلالهم بحديث جابر رضي الله عنه قال: (كنا نعزل والقرآن ينزل) وقوله: (كنا نعزل على عهد رسول الله ﷺ فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلم ينهنا).

فإن هذا الحديث معارض بأحاديث أخرى قد ورد فيها نهى عن العزل، ووصف بأنه وأد خفي كما في حديث جدامة، الذي تمسك به ابن حزم وقال أن كل شيء كان حلالا حتى نزل التحريم فصح خبر جدامة بالتحريم وهو ناسخ لجميع الإباحات المتقدمة، وورد عن عمر بن الخطاب أنه ضرب بعض بنيه على العزل ولا يضربه

على أمر مباح.

٤- أما استدلالهم بحديث أبي سعيد الخدري أن رجلاً قال: «يا رسول الله إن لي جارية وأنا أعزل عنها، وأنا أكره أن تحمل وأنا أريد ما يريد الرجال، وإن اليهود تحدث أن العزل المؤودة الصغرى، قال كذبت يهود، لو أراد الله يخلقه ما استطعت أن تصرفه» فهذا الحديث على فرض أنه يدل على إباحة العزل، فهو وارد في بيان حكم العزل عن الجوّاري، وحكم العزل عن الجوّاري يختلف عن حكمه بالنسبة للحرّاء، فلا دليل فيه على جواز العزل عن الحرّة مطلقاً.

٥- أما استدلالهم بأنه ورد عن بعض الصحابة القول بإباحة العزل، فقد ورد القول عن صحابة آخرين القول بمنع العزل فقد قال سعيد بن المسيّب: إن أبا بكر وعمر كانا يكرهان العزل ويأمران الناس بالغسل منه^(١١٥).

٦- أما استدلالهم من المعقول بأن حق المرأة في ذوق العسيلة لا في الإنزال، أي إن حق المرأة في الوطء والاستمتاع، دون الإنزال ودليل ذلك أنه يخرج من الفئّة والعنة بالوطء دون الإنزال، فهو غير مسلم به، لأن حق المرأة في الوطء الكامل، والوطء الكامل هو ما لا عزل فيه، ذلك أن إحصان

الزوجة واجب على الزوج، ولا تحصن الزوجة بالجماع المبتور، أما استدلالهم بأنه يخرج من الفئّة بالوطء دون الإنزال، فهذا يقبل لأنه دليل على عدم عنة الزوج، ورغبة الزوج بالفئّة من الإبلاء، وليس ذلك دليل أنه لا حق للمرأة في الإنزال.

مناقشة أدلة المذهب الثالث

١- لقد استدلت أصحاب المذهب الثالث على مذهبيهم بما روي عن بعض الصحابة أنهم كانوا يكرهون العزل، فيجاب عليه أنه ورد عن بعض الصحابة من يبيح العزل، وورد عن بعضهم حرمة العزل، وكرهيتهم للعزل لا يوجد لها دليل من الكتاب أو السنة

٢- أما استدلالهم من المعقول بأن رسول الله ﷺ قد حث على تعاطي سبب الولد فقال: «تزوجوا الولود الودود، فإنني مكاثركم الأمم»^(١١٦) وفي العزل قطع أو تقليل للنسل، وبهذا يكون من يفعل العزل يعارض ما ندب إليه رسول الله من الحث على النسل، فهذا صحيح ولكن هناك من الأدلة ما يدل على حرمة العزل من غير إذن الزوجة.

٣- أما استدلالهم أن في العزل قطع اللذة عن الموطوءة وفي ذلك إنقاص لحقها في استكمال لذتها، فهذا الاستدلال أقرب للتحريم منه للكرهية؛ لأن في العزل اعتداء

على حق المرأة وهذا ظلم، والظلم محرم شرعا، كما أن فيه ضررا بالمرأة والضرر ممنوع شرعا.

مناقشة أدلة المذهب الرابع

إن أصحاب المذهب الرابع بينوا حكم القصد من العزل، وأعطوا الفعل ذات الحكم، بناء على القاعدة الأصولية إن الوسائل تأخذ حكم الغايات والمقاصد، وإن ما يفهم من مذهبهم أن العزل في الأصل مباح إلا إذا لابس قصد غير مباح، فيأخذ حكمه، وقد ناقشنا أدلة الفقهاء الذين قالوا بإباحة العزل.

مناقشة أدلة المذهب الخامس:

إن استدلالهم بما روي أن عمر بن الخطاب قال: نهى رسول الله ﷺ عن العزل عن الحرة إلا بإذنها، فإن هذا الحديث ضعيف، لأن في إسناده ابن لهيعة وفيه مقال معروف^(١١٧).

أما استدلالهم بالإجماع المنقول عن ابن عبد البر وابن هبيرة، فقد تعقب بأن المعروف عند الشافعية أن المرأة لا حق لها في الجماع أصلا^(١١٨).

الترجيح:

بعد استعراض أدلة الفقهاء، فإن الذي يترجح لي مذهب الفقهاء الذين يفرقون في

حكم العزل بين العزل بإذن الزوجة والعزل بدون إذنها، فيباح إذا كان بإذنها، ويحرم إذا كان بدون إذنها وذلك للأسباب التالية:

١- لقد ورد النهي عن العزل عن الحرة إلا بإذنها والنهي يقتضي التحريم، ما لم تصرفه قرينة، ولا يوجد ثمة قرينة، وقد يقال إن الحديث ضعيف لوجود ابن لهيعة في سنده فنقول يشهد له ما أخرجه عبدالرزاق والبيهقي عن ابن عباس قال نهى عن عزل الحرة إلا بإذنها.

٢- إن العزل يخل بمقصد الإحصان الذي يعتبر من أهم مقاصد الزواج، لأن المقصود من الوطء لا يتحقق بالإنزال خارج الفرج، فيؤدي إلى ضرر عدم إشباع شهوتها؛ لأن متعتها لا تكتمل إلا بالإنزال داخل الفرج، فالعزل يلحق ضررا بالمرأة، والضرر يزال، وإزالة الضر تكون بالإنزال داخل الفرج، فكان ذلك حقا لها، ولصاحب الحق أن يتنازل عن حقه.

المبحث الثالث: التفريق للعزل

نريد في هذا المبحث أن نقف على رأي الفقهاء في حكم التفريق للعزل ونبين أدلة كل فريق منهم، ثم نتحدث عن أحكام العزل عند المالكية بصفتهم الفقهاء الوحيدون الذين نصوا على أحكام التفريق

للعزل صراحة.

المطلب الأول: موقف الفقهاء من التفريق للعزل

من خلال دراستنا لأراء الفقهاء في حكم العزل، فإنه يمكن القول بأن الفقهاء الذين يقولون بأن العزل مباح بإطلاق- وهم الشافعية في وجه والحنبلية في قول وهو المصحح عند المتأخرين منهم وبه قال ابن قيم الجوزية والإمام الغزالي- لا يمكن أن ننسب لهم القول بإجازة التفريق للضرر من العزل، بل إن مقتضى مذهبهم أنه لا يجوز التفريق بسبب العزل؛ لأن الرجل يستعمل حقه المباح، ولا يجوز أن يتضرر الإنسان من استعمال حقه، ونجد في نصوص الفقه الحنفي ما يشير إلى أن الإمام أبا حنيفة لا يميز التفريق للعزل، فقد علل مذهبه كراهية العزل عن الحرية بخوف فوت الولد الذي لها به حق، وأن حق الحرية في أصل قضاء الشهوة لا في وصف الكمال، ألا يرى أن من الرجال من لا ماء له، وهو يجامع امرأته من غير إنزال، وليس لها حق الخصومة^(١١٩)، وهذا يعني أنه لا حق للمرأة في الإنزال داخل الفرج، وأن حقها في الوطء فقط، وبناء على ذلك، فلا حق لها بطلب التفريق للعزل، وإن ما علل به

الشافعية^(١٢٠) الوجه الذي قالوا به أنه لا يحرم العزل عن الحرية بغير إذننها، وما علل به الحنبلية^(١٢١) الوجه الذي قالوا فيه أن إذن المرأة في العزل مستحب، بأن حق المرأة في الاستمتاع دون الإنزال^(١٢٢)، أنه لا حق للمرأة بطلب التفريق للعزل؛ لأنه لا حق لها في الإنزال داخل الفرج، أما باقي الفقهاء، فإننا لا نجد نصوصا صريحة في كتبهم تدل على جواز التفريق للعزل باستثناء مذهب الإمام مالك، أما الفقهاء الذين قالوا بتحريم العزل مطلقا- وهم الظاهرية، والشافعية في وجه والحنبلية في قول- بل والفقهاء الذين يجرمون العزل عن الحرية بغير إذننها- وهم الشافعية في وجه والحنبلية في قول- فإن مقتضى ما ذكره من تعليقات وأدلة لمذاهبهم تومئ إلى إعطاء المرأة حق طلب التفريق للضرر من العزل، فإن ما علل به الشافعية الوجه الذي يجرمون به العزل عن الحرية بغير إذننها أن للمرأة الحق في الإنزال داخل الفرج، لأنه لو لم يكن لها به حق لما كان العزل عنها بدون إذننها محرما، يقتضي أن للمرأة حقا في الإنزال داخل الفرج، غير أن مذهب الشافعية^(١٢٣) مخالف لهذا المقتضى، لهذا استنكر ابن العربي القول بمنع العزل عمن

يقول بأن المرأة لا حق لها في الوطء كالشافعية^(١٢٤)، ولهذا استغرب العسقلاني ما نقل عن الشافعي فقال: (وعن الشافعي وأبي حنيفة لا حق لها فيه إلا في وطئة واحدة يستقر بها المهر، قال: فإذا كان الأمر كذلك فكيف يكون لها حق في العزل؟ فإن خصوه بالوطأة الأولى فيمكن، وإلا فلا يسوغ فيما بعد ذلك، إلا على مذهب مالك، وما نقله عن الشافعي غريب والمعروف عند أصحابه أنه لا حق لها أصلاً)^(١٢٥)، فإن الشافعية يذهبون إلى أنه لا حق لها في الاستمتاع وأن الاستمتاع حق للزوج، فجاز له تركه كسكنى داره المستأجرة؛ لأن الداعي إلى الاستمتاع الشهوة، فلا يمكن إيجابه، ولهذا لا يميز الشافعية التفريق للهجر الذي هو ترك الوطء بالكلية، ومقتضى ذلك أنه لا يجوز التفريق للعزل الذي يعتبر وطءاً غير مكتمل من باب أولى.

أما مقتضى ما علل به فقهاء الحنبلية لظاهر كلام أحمد أن استئذان الزوجة في العزل واجب^(١٢٦) أن للمرأة حق في الإنزال داخل الفرج، ولما كان العزل يمنعها من حقها، ويضر بها، فيقاس على الهجر الذي يمنعها حقها في الوطء، ويجوز التفريق للهجر في المذهب الحنبلي في رواية، ولا يجوز في الرواية

الأخرى، فإذا كان يجوز لها طلب التفريق للهجر فيجوز لها طلب التفريق للعزل بجامع تضرره من حرمانها من حقها. وبناء على ما سبق يمكن القول: إن الفقهاء قد اختلفوا في حكم التفريق للعزل على مذهبين:

الأول: ذهب الإمام أبو حنيفة والشافعية والحنبلية في رواية إلى أنه لا حق للمرأة بطلب التفريق وحجة هذا الفريق أن حق المرأة في الوطء دون الإنزال داخل الفرج، وإذا لم يكن الإنزال داخل الفرج حقاً للمرأة، فلا يحق لها المطالبة فيه، وبالتالي لا يحق لها طلب التفريق بسببه.

الثاني: ذهب المالكية وقياس ظاهر كلام أحمد أنه يجوز للمرأة طلب التفريق للعزل.

إن هذا الفريق من الفقهاء لم يذكروا أدلتهم بشكل صريح على جواز التفريق للعزل، إلا أنه يمكن أن نستخلص الأدلة على صحة ما ذهبوا إليه من خلال تعليقاتهم لتحريم العزل بدون إذن الزوجة، أو من خلال بيانهم لحكم العزل عن الزوجة بدون إذنها، وأهم هذه الأدلة ما يلي:

١- إن للزوجة حقاً في الجماع، ولها المطالبة به، وليس الجماع المعروف إلا ما لا يلحقه عزل^(١٢٧)، فإذا عزل الزوج، فإنه يكون قد

تعدى على حقها، والتعدي على الحق ظلم، والظلم ينبغي رفعه، ورفع الظلم عن المرأة يكون بتطليقها عليه إن بقي مصراً على العزل.

٢- إن الزوجة حقا بالولد، والعزل يحول بينها وبين إشباع غريزة الأمومة لديها، وحرمانها من حقها في الولد ظلم، والظلم ممنوع شرعاً^(١٢٨).

٣- إن الزوجة تتضرر من العزل ضرراً نفسياً وجسماً - كما سبق وبيننا^(١٢٩)، إذ إن الجماع مع العزل لا يشبع شهوتها، وإشباع شهوتها واجب على الزوج، ففي العزل ضرر على المرأة لما فيه من تفويت لذتها، وإذا كانت المرأة تتضرر من العزل، فيجب إزالة هذا الضرر، لقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار^(١٣٠)، والقاعدة الفقهية تنص على أن الضرر يزال، وإزالة الضرر عن المرأة تكون بتطليقها عليه.

٤- إن فقهاء المالكية يجيزون التفريق للغيبه والهجر وعلة ذلك التفريق وقوع الضرر على المرأة، وهذه العلة متوافرة في العزل عنها، وقد سبق وذكرنا الأضرار الجسمية والنفسية التي تقع على المرأة جراء قيام الزوج يفعل العزل، وإذا كانت العلة واحدة، فينبغي أن يعطى العزل حكم الهجر

والغيبه بجواز التفريق لأجله.

الرأي المختار

بعد استعراض أدلة الفريقين، فإنه يترجح لي مذهب من قال بجواز التفريق للعزل، ذلك أن ما استند إليه من يمنع التفريق للعزل بأن حق الزوجة في الوطء دون الإنزال، فغير مسلم به، لأن حق المرأة في الجماع الكامل والجماع الكامل هو ما لا يلحقه عزل، وإن مذهب المجيزين أقوى أدلة، وأقرب إلى الواقع، ويعالج المشكلة، ويقويه الأدلة التالية:

١- إننا إذا درسنا آراء الفقهاء في التفريق بين الزوجين للعب نجد أن الفقهاء ينصون على علة التفريق فقد علل بعض الفقهاء التفريق للعيوب بأن العيوب التي يجيزون التفريق من أجلها تخل بمقصد عقد الزواج^(١٣١) وبعضهم علل التفريق بسبب العيوب بأنها تمنع الاستمتاع^(١٣٢) وبعضهم علل ذلك بأنها تنقص الاستمتاع^(١٣٣)، فإذا كان بعض الفقهاء يجيزون التفريق لعيوب لا يمنع الاستمتاع، وإنما يمنع كماله، فينبغي أن يجوز التفريق للعزل؛ لأن هذه العلة متحققة في العزل عن المرأة، إذ إن متعة المرأة بالجماع لا تكتمل في حال العزل عنها.

٢- إن إحصان المرأة وإعفافها واجب على

الزوج؛ لأن الله تعالى أطلق على الأزواج وصف محصنين بقوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسْلِفِينَ﴾ [النساء: ٢٤]، بصيغة اسم الفاعل، وأطلق على الزوجات وصف محصنات بقوله تعالى: ﴿الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥].

بصيغة اسم المفعول، ليدل أن وظيفة الإحصان خاصة بالأزواج، إن عليهم واجب تحصين زوجاتهم^(١٣٤) ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النساء: ٢٥]. فقد جاء النص بصيغة الفعل المبني للمجهول ومعناه كما يقول المفسرون (أحصن بالأزواج)^(١٣٥)، فالأزواج هم القائمون بفعل التحصين^(١٣٦)، وإذا كان من واجب الزوج إحصان زوجته، فإن الجماع مع العزل لا يشبع شهوتها، وإشباع شهوتها واجب على الزوج، فالعزل يخل بمقصد الإحصان، والإخلال بمقصد من مقاصد الزواج يميز للطرف الآخر طلب التفريق^(١٣٧).

المطلب الثاني: أحكام التفريق للعزل عند المالكية.

إن فقهاء المالكية قد نصوا صراحة على جواز التفريق للعزل، ونصوا على ذلك في معتبرات كتبهم، ولما لهذه النصوص من أهمية في بيان أحكامه، والإجراءات

القضائية التي ينبغي على القاضي القيام بها حتى يحكم بالتفريق، ونوع الفرقة، فإنني سوف أنقل هذه النصوص من المراجع المعتبرة في الفقه المالكي، ثم نستنبط منها أحكام التفريق للعزل.

الفرع الأول: النصوص الفقهية التي تنص على جواز التفريق للضرر من العزل.

١ - حاشية الخرشي.

جاء في حاشية الخرشي: (واجتهد وطلق في لأعزلن أو لأيتن أو ترك الوطء ضرارا، وإن غائبا، أو سرمد العبادة، بلا أجل على الراجح المشهور، أنه إذا حلف ليعزلن عن زوجته زمنا يحصل منه ضرر الزوجة أو حلف لا أبيت عندها أو ترك وطأها ضرارا، أو أدام العبادة أنه يطلق عليه بلا ضرب أجل إبلاء سواء كان التارك للوطء حاضرا أو غائبا)^(١٣٨).

٢ - حاشية الدسوقي.

جاء في حاشية الدسوقي: (الحاصل أنه إذا حلف ليعزلن عن زوجته زمنا يحصل به ضررها، أو حلف لا أبيت عندها، أو ترك وطأها ضرارا، من غير حلف، أو أدام العبادة، وتضررت المرأة من ترك الوطء وأرادت الطلاق، فإن الحاكم يجتهد في أن يطلق عليه فوراً بدون أجل أو يضرب له

أجلا، وأجتهده في قدره من كونه دون أجل الإبلاء أو قدره أو أكثر منه، فإن علم لديه وإضراره طلق عليه فورا، وإلا أمهله باجتهاده لعله أن يرجع^(١٣٩).

٣- التاج والإكليل

جاء في التاج والإكليل في شرح عبارة سيدي خليل (أو لا وطئها ليلا أو نهارة واجتهده وطلق في لأعزلن): (ابن يونس حكى عن بعض شيوخنا إذا حلف ليعزلن عن زوجته فليس بمول؛ لأن الوطاء موجود منه وإن كان يعزل، وعاب ذلك بعض أصحابنا، قال لأن الإنزال من حق الزوجة، لا يجوز أن يعزل عنها إلا بإذنها، وقد اختلف فيمن حلف أن لا يبيت مع امرأته هل يطلق عليه أم لا؛ لأنه يأتيها نهارة، قال: فإذا كان قد اختلف في هذا، ففي العزل أولى أن تطلق، ابن يونس إنما يطلق على هذا وعلى الذي حلف أن لا يبيت مع زوجته لأجل الضرر عليها بذلك، وليس بمول، ولا يضرب له أجل الإبلاء؛ لأنه غير ممتنع^(١٤٠).

٤- مواهب الجليل:

جاء في مواهب الجليل: (إن المضارة بدون يمين توجب من الحكم ما توجب اليمين إلا في أحكام المدة)^(١٤١).

٥- منح الجليل:

جاء في منح الجليل: (وطلق الحاكم بعد التلوم في قوله والله لأعزلن عن الزوجة إذا وطئها، أو قوله والله لا أبيتن عندها لوحشتها، ومخالفة العادة في بياته عندها، أو إن ترك الوطاء بلا يمين على تركه ضرارا بزوجه فيتلوم له ويطلق عليه إن كان حاضرا بل وإن كان غائبا أو سرمد العادة أي أدام العادة بصوم النهار وقيام الليل ولا ينهي عن سرمدتها، وإنما يقال له طأها أو طلقها، فإن استمر على حاله طلق عليه بلا ضرب أجل الإبلاء على الأصح في الفروع الأربعة وهذا لا ينافي التلوم له بالاجتهاد، وهذا في الحاضر، وأما الغائب، فالثلاث سنين ليست طولا عند الغرياني وابن عرفة، وظاهر المدونة أن السنة طول، وعليه أبو الحسن^(١٤٢).

٦- الشرح الكبير:

جاء في الشرح الكبير: (واجتهده الحاكم بلا ضرب أجل إبلاء وطلق على الزوج في حلفه لأعزلن عنها بأن يميني خارج الفرج أو حلفه لا أبيتن عندها، لما فيه من الضرر والوحشة عليها)^(١٤٣).

٧- البهجة:

جاء في البهجة: (واجتهده وطلق في لأعزلن، أو ترك الوطاء ضرارا، وإن غائبا)^(١٤٤).

٨- الشرح الصغير:

جاء في الشرح الصغير: (ولا إبلاء في حلفه لأعزلن عنها بأن يميني خارج الفرج، أو حلفه لا أبيت معها فلا يضرب لها أجل الإيلاء، وطلق عليه لأجل الضرر بذلك بالاجتهاد من الحاكم بلا أجل يضرب حيث قامت بحقتها وشكت ضرر العزل والبيات معها، كما يجتهد ويطلق عليه لو ترك الوطء هذا إن كان حاضرا، بل وإن كان غائبا، ويكتب له إما أن يحضر، وإما أن يطلق، فإن لم يحضر ولم يطلق طلق عليه الحاكم إلا أن ترضى بذلك كما قال أصبغ، ومعنى الاجتهاد بلا أجل أن يطلق عليه فورا إن علم الحاكم منه العناد والضرر أو تلومه إن رجي منه ترك ما هو عليه بقدر ما يراه^(١٤٥).

الفرع الثاني: الأحكام المستمدة من نصوص الفقه المالكي:

من خلال دراستنا للنصوص الفقهية، فإننا نستخلص الأحكام التالية:

١- إن هناك قولين في مذهب المالكية بالنسبة للعزل، فالحلف على فعل العزل عن المرأة لا يأخذ حكم الحلف على ترك الوطء (الإيلاء)، وهذا ما رجحه الدردير والدسوقي والخرشي وغيرهم، وذكر الشيخ عlish أن هذا هو الأصح في المذهب، وذكر الخرشي أن

هذا هو الراجح المشهور في المذهب، فلا يضرب له أجل الإيلاء، ولا شك أنه يوجد مقابل الأصح قول آخر، ومقابل القول الراجح يوجد قول مرجوح، ومقابل القول المشهور يوجد قول غير مشهور في المذهب، وهذا القول مخالف للأصح الراجح المشهور من المذهب، وهو القول بأن الحلف على فعل العزل يأخذ حكم الإيلاء ويضرب له أجل الإيلاء، وبناء على ذلك يمكن القول إن فقهاء المالكية يميزون التفريق من أجل العزل في الأصح والراجح المشهور من المذهب كسبب مستقل من أسباب التفريق، أما على القول بما يقابل المشهور، فيأخذ حكم الإيلاء وفقهاء المالكية يميزون للمرأة بعد مضي أربعة أشهر من أمر القاضي للزوج بالفيء من الإيلاء أن ترفع أمرها للقضاء وتطلب التطليق عليه جاء في الشرح الكبير (فالحاصل أنه يؤمر بعد الأجل بالفيئة، فإن امتنع منها أمر بالطلاق، فإن امتنع طلق عليه الحاكم أو جماعة المسلمين عند عدمه بلا تلوم)^(١٤٦).

٢- إن للمرأة الحق بطلب التفريق إذا عزل عنها زوجها وتضررت من العزل.

٣- إن مناط التفريق للعزل عند المالكية هو وقوع الضرر على المرأة.

٤- إن التفريق للعزل يصح سواء اقترن

العزل يمينين أو كان العزل بلا يمين؛ لأن ضرر الزوجة لا يختلف قياساً على ترك الوطء، فيفرق بين الزوجين وإن كان ترك الوطء بلا يمين. وقد صرح الخطاب بأن المضارة بدون يمين توجب من الحكم ما توجب اليمين إلا في أحكام المدة، وجاء في تفسير القرطبي: (قال علماؤنا: من امتنع من وطء امرأته بغير يمين حلفها إضراراً بها أمر بوطئها، فأن أبى وأقام على امتناعه مضراً بها فرق بينهما من غير ضرب أجل وقد قيل يضرب أجل الإيلاء)^(١٤٧).

٥- إن حلف الرجل بأن يعزل عن زوجته لا يعتبر من قبيل الإيلاء، ولا يأخذ حكم الإيلاء، وإن حلف الرجل اليمين على فعل العزل ليس شرطاً للتفريق لهذا السبب على المشهور من المذهب.

٦- لا يجب على الحاكم أن يضرب لمن حلف بأن يعزل عن زوجته أجل الإيلاء على المشهور من المذهب، لأنه لا يعتبر إيلاءً.

٧- إن الحاكم إذا رفعت له دعوى تفريق للضرر من العزل وثبت ذلك، فله أن يطلق عليه فوراً إن علم لدده، أو يؤجله واجتهد في مقدار الأجل.

٨- إن علة التفريق للعزل هي وقوع الضرر

على المرأة نتيجة هذا الفعل، ولا يشترط في التفريق للضرر قصده، من الزوج فيطلق على الزوج إن وقع الضرر على زوجته وإن كان لا يقصد ذلك، وهذا واضح في قول الدردير في التفريق للضرر من ترك الوطء، يقول الدردير: (إذا تضررت هي من ترك الوطء طلق عليه بالاجتهاد ولو لم يقصد الضرر يدل عليه قوله أو سرمد أي دوام العادة)^(١٤٨). والتفريق للعزل نوع من أنواع التفريق للضرر، فيأخذ نفس حكم التفريق لترك الوطء

٩- إن حلف الزوج بأن يعزل عن زوجته ليس شرطاً للتفريق للعزل؛ لأن الزوجة لا تضرر بمجرد حلف الزوج اليمين، وإنما الضرر يقع عليها بقيام الزوج بفعل العزل.

الفرع الثالث: صاحب الحق بالتفريق

إن فقهاء المالكية - كما هو واضح من نصوصهم الفقهية - يميزون للمرأة طلب التفريق للضرر من عزل الزوج ماء عنها، ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هل يجوز للزوج طلب التفريق إذا كانت المرأة هي التي تقوم بفعل العزل؟

لم يتطرق الفقهاء القدامى لهذه المسألة، وحيث إن فعل العزل متصور من المرأة ويمكنها القيام به، إما بنزع نفسها إذا قارب

الرجل الإنزال، وإما بوضعها ما يسد باب رحمها ويمنع دخول المني فيه، فقد أصبح من الضروري بيان حكم هذه المسألة.

إن قيام المرأة بفعل العزل بنزع نفسها وإن كان متصوراً فإن الرجل يستطيع منعها من القيام به باستخدام الوضع الذي لا تتمكن المرأة من نزع نفسها قبل الإنزال، وإذا كنا قد اعتبرنا وضع المرأة في رحمها أقمعا أو ما يسد باب رحمها من صور العزل التي يمكن أن تقوم به المرأة، فإن الوطء مع هذه الأقماع والوسائل لا ينقص من لذة الرجل واستمتاعه، ويستطيع الرجل إجبار زوجته على إزالة ذلك، فإن لم تمثل لأمره كانت المرأة ناشزا له أن يعاقبها بما بينه الله تعالى في علاج النشوز في قوله تعالى: ﴿وَالَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٣٤]، لهذا لا أرى أنه يحق للزوج طلب التفريق إذا وضعت المرأة ما يسد باب رحمها من الأقماع والحواجز التي تحول دون وصول ماء الرجل إلى الرحم.

الفرع الرابع: نوع الفرقة التي يوقعها القاضي

لقد نص فقهاء المالكية على أنه يقع بالتفريق للعزل طلاقة، وهذا واضح من

عبارات فقهاءهم والنصوص التي ذكرناها في المطلب الأول من هذا المبحث تصرح بذلك، وواضح من نصوصهم أن التفريق للعزل في المشهور من المذهب يعتبر من أنواع التفريق للضرر، ويقع بالتفريق للضرر عندهم طلاقة بآئنة يقول الدسوقي شارحا عبارة الدردير (ولها التطلاق بالضرر): أي لها التطلاق طلاقة واحدة بآئنة^(١٤٩).

الفرع الخامس: شروط التفريق للعزل وإجراءاته

من خلال دراستنا لأحكام العزل، وموقف فقهاء المالكية منه، ومن خلال النصوص الفقهية التي ذكرناها والتي تشير إلى جواز التفريق للعزل، يمكن أن نستنبط الشروط التي يجب توافرها حتى يتم التفريق، وأهم هذه الشروط ما يلي:

١ - أن يكون العزل من غير إذن. إن الوطء الكامل هو من حقها، والوطء الكامل ما لا يلحقه عزل، وإذا كان يجوز للمرأة التنازل عن حقها في الوطء الكامل، فيجوز لها أن تأذن بالعزل عنها، ومقتضى ذلك أنه يشترط أن يكون العزل بدون إذن المرأة.

٢ - أن تدعي الزوجة ضررها من العزل؛ لأن فقهاء المالكية حين أجازوا التفريق

بطلب التفريق بينها وبين زوجها في حال قيامه بالعزل عنها.

٥- إن التفريق للعزل عند المالكية هو نوع من أنواع التفريق للضرر، ولا يشترط فيه قصد الاضرار.

٦- لا يعتبر العزل من الإيلاء في الراجح المشهور عند المالكية، يقع بالتفريق للعزل طلاقاً بئناً.

٧- أوصي بأن تأخذ قوانين الأحوال الشخصية بالتفريق للعزل، وأن تنص على إعطاء المرأة الحق بطلب التفريق بسبب العزل مهما كانت صورة العزل.

الهوامش:

(١) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ / ١٣١١م)، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٩٩٧، (ط ٦)، ج ١٠، ص ٢٩٩.

(٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١٠، ص ٢٩٩.

(٣) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت ٥٠٢هـ / ١١٠٨م)، المفردات، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٨م، (ط ١) ص ٣٧٩.

(٤) علي الخفيف، (ت ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م)، محاضرات عن فرق الزواج في المذاهب الإسلامية، جامعة الدول العربية، معهد

للعزل إنما أجازوه باعتباره صورة من صور الضرر التي تجيز التفريق، وأن علة التفريق للعزل هي وقوع الضرر من هذا الفعل، فلا بد أن تدعي بتضررها من العزل.

٣- أن يقوم القاضي بضرب أجل للزوج، ويجتهد في مقداره من كونه دون أجل الإيلاء أو قدره أو أكثر منه، فإن علم لدده وإضراره طلق عليه فوراً، وإن لم يعلم لدده يعذره بأن عليه العدول عن فعل العزل أو يطلق، فإن لم يفعل أحد الأمرين، فإن المحكمة ستقوم بتطبيق زوجته عليه.

الخاتمة:

إن أهمية البحث تظهر في نتائجه، ومدى الاستفادة منها عملياً، وأهم النتائج التي توصلنا لها ما يلي:

١- لقد نشأت صور جديدة للعزل لم تكن معروفة عند الفقهاء، وهذا يحتاج إلى وضع تعريف للعزل يشمل هذه الصور المستجدة.

٢- إن العزل كما يقوم به الرجل يمكن للمرأة أن تفعله، ويأخذ حكم عزل الرجل عنها.

٣- إن للعزل أضراراً نفسية وجسمية على الرجل والمرأة، ويتبغي عليهما الابتعاد عنه، وعدم فعله.

٤- لقد نص فقهاء المالكية على حق المرأة

- ج ٢، ص ٢٦٦.
- (١٥) محمد بن علي بن محمد الحصني الحصكفي (ت ١٠٨٨هـ/١٦٧٧م)، الدر المنتقى في شرح المنتقى، مطبوع بذييل مجمع الأنهر، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، (ط ١)، ج ٣، ص ١٩١.
- (١٦) علي بن محمد الشريف الجرجاني، (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م)، التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، ص ١٥٥.
- (١٧) برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد ابن عبدالعزيز ابن مازه (ت ٦١٦هـ/١٢١٩م)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، (ط ١)، ج ٥، ص ٣٧٤.
- (١٨) علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت ٤٥٥هـ/١٠٥٨م)، الحاوي الكبير، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٤، (ط ١)، ج ١١، ص ١٥٩.
- (١٩) أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ/١٤٤٩م)، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥، (ط ١)، ج ١٠، ص ٣٨٢.
- (٢٠) موفق الدين أبو عبدالله بن أحمد بن قدامة (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، المغني، بيروت، دار الفكر، ج ٨، ص ١٣٣، عبدالرحمن بن محمد بن القاسم العاصمي النجدي (ت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ١٣٩٩، (ط ١)،
- الدراسات العربية العالية، ١٩٥٨م، ص ٣٧٩.
- (٥) محمد حسين الذهبي (ت ١٣٩٧هـ/١٩٧٧م)، الأحوال الشخصية في الشريعة الإسلامية القاهرة، دار الكتب الحديثة (١٩٦٨)، ط ٢، ص ٢٣٦.
- (٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤٠.
- (٧) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤٠، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز ابادي (ت ٨١٦هـ/١٤١٤م)، القاموس المحيط، بيروت، دار الجليل، ج ٤، ص ١٤.
- (٨) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤٠.
- (٩) محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي (ت ٦٦٦هـ/١٢٦٨م)، مختار الصحاح، عمان، دار الفجر الجديد ودار عمار، ١٩٩٦م، (ط ١)، ص ٢١٥.
- (١٠) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤٠.
- (١١) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤١.
- (١٢) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤٠.
- (١٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ١١، ص ٤٤١.
- (١٤) أبو البركات أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ/١٧٨٦م)، الشرح الكبير، مطبوع مع حاشية الدسوقي، بيروت، دار الفكر،

- ج ٧، ص ٢٠٥.
- (٢١) ابن عابدين، رد المختار، ج ٣، ص ١٩١.
- (٢٢) ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج ٥، ص ٣٧٤.
- (٢٣) يحيى بن أبي الخير بن سالم الشافعي اليميني العمراني (ت ٥٥٨هـ/١١٦٣م)، البيان في مذهب الشافعي، بيروت، دار المنهاج للطباعة والنشر، ٢٠٠٠م، (ط ١)، ج ٩، ص ٥٠٧.
- (٢٤) موفق الدين أبو عبدالله بن أحمد بن قدامه (ت ٦٢٠هـ/١٢٢٣م)، المغني، بيروت، دار الفكر، ج ٨، ص ١٣٣، عبدالرحمن بن محمد بن القاسم العاصمي النجدي (ت ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م)، حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، ١٣٩٩، (ط ١)، ج ٧، ص ٢٠٥.
- (٢٥) ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، ج ٥، ص ٣٧٤.
- (٢٦) يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧م)، شرح صحيح مسلم، مناهل العرفان، دمشق، مكتبة الغزالي، ج ١٠، ص ٩، يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ/١٢٧٧)، روضة الطالبين، بيروت، المكتب الإسلامي، ج ٧، ص ٢٠٥.
- (٢٧) أطفيش، محمد يوسف، (ت ١٣٣٢هـ/١٩١٤م) شرح النيل، سلطنة عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، ج ٦/٢، ص ١٩٠.
- (٢٨) محمد بن أحمد عيش (ت ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)، فتح العلي المالك، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٨، (ط الأخيرة)، ج ١، ص ٣٩٩.
- (٢٩) زين الدين ابن نجيم (ت ٩٧٠هـ/١٥٦٣م)، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، بيروت، دار المعرفة، ١٩٩٣، (ط ٣)، ج ٣، ص ٢١٥.
- (٣٠) الخطاب محمد بن عبدالرحمن المغربي (ت ٩٥٤هـ/١٥٤٧م)، مواهب الجليل، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٨، (ط ٢)، ج ٣، ص ٤٧٧.
- (٣١) عيش، محمد بن أحمد (ت ١٢٩٩هـ/١٨٨٢م)، منح الجليل، طرابلس، مكتبة النجاش، ج ٢، ص ٦٨.
- (٣٢) علي بن شريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م) التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان، ص ١٥٥.
- (٣٣) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٨٥.
- (٣٤) ابن منظور، لسان العرب، ج ٢، ص ٤٨٥.
- (٣٥) ابن الهمام، فتح القدير، ج ٣، ص ٤٠١.
- (٣٦) ابن عابدين، رد المختار، ج ٣، ص ١٩٢.
- (٣٧) صبري القباني (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، حياتنا الجنسية، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٥، ص ١٢٢.
- (٣٨) صبري القباني (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م)، أطفال تحت الطلب، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٢، (ط ٢٧)، ص ٢٠.

- (٣٩) اسبيرو فاخوري، تنظيم الحمل بالوسائل العلمية الحديثة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٩٠، (ط٨)، ص ١٠١-١٠٢.
- (٤٠) فاخوري، تنظيم الحمل، ص ١٠١.
- (٤١) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥.
- النووي، روضة الطالبين، ج ٧، ص ٢٠٥.
- عمر بن علي بن أحمد الأنصاري المعروف بابن الملقن (ت ٨٠٤هـ / ١٤٠١م)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، تحقيق: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ج ٨، ص ٤٩٦.
- (٤٢) المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت ٨٨٥هـ / ١٤٨٠م)، الإنصاف، بيروت، دار إحياء التراث العربي ٢٠٠٣، (ط١)، ١٩٥٧م، ج ٨، ص ٣٤٨، شمس الدين محمد بن مفلح (ت ٧٦٣هـ / ١٣٦٢م)، الفروع، بيروت، مؤسسة الرسالة، (٢٠٠٣)، (ط١)، ج ٨، ص ٣٨٨.
- إبراهيم بن عمر بن محمد بن مفلح (ت ٨٨٤هـ / ١٤٧٩م)، المبدع شرح المقنع، بيروت، المكتب الإسلامي، (١٩٧٧)، ج ٦، ص ٣٤٦.
- (٤٣) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد (ت ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)، المحلى، بيروت، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، ج ١٠، ص ٧٠.
- (٤٤) الماوردي، الحاوي، ج ١١، ص ١٥٩، زكريا بن يحيى الأنصاري (ت ٩٢٦هـ / ١٥٢٠م)،
- الغفر البهية، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧، (ط١)، ج ٧، ص ٤٧٤. سليمان البيجرمي (ت ١٧١٩هـ / ١٨٠٦م)، حاشية البيجرمي على الخطيب، بيروت، دار الفكر، ١٩٩٥، ج ٤، ص ٤٨٩. النووي، روضة الطالبين، ج ٧، ص ٢٠٥.
- (٤٥) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ / ١١١١م)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، ج ٢، ص ٥٠.
- (٤٦) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥.
- (٤٧) المرادوي، الإنصاف، ج ٨، ص ٣٤٨. ابن مفلح، المبدع، ج ٦، ص ٢٤٦. ابن مفلح، الفروع، ج ٨، ص ٣٨٨.
- (٤٨) شمس الدين محمد بن أبي بكر المعروف بابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ / ١٣٤٩م)، زاد المعاد في هدي خير العباد، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٤، ص ٢١.
- (٤٩) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام السكندري (ت ٨٦١هـ / ١٤٥٧م)، شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، (ط٢)، ج ٣، ص ٤٠١، أبو جعفر أحمد بن سلامة بن عبد الملك الطحاوي (ت ٣٢١هـ / ٩٣٣م)، شرح معاني الآثار تحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، بيروت، دار عالم الكتب، (١٩٩٤)، ط ١، ج ٣، ص ٣٠.
- (٥٠) الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي (ت ٤٧٦هـ / ١٠٨٣م)،

المذهب، مصر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٦م، (ط٣)، ج٢، ص٨٥. النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٠، ص٩. البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب، ج٤، ص٤٨٩. العمراني، البيان، ج٩، ص٥٠٧. ابن الملقن، الإعلام، ج٨، ص٤٩٣. النووي، روضة الطالبين، ج٧، ص٢٠٥٣.

(٥١) القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ / ١٢٧٣م)، الجامع لأحكام القرآن، القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (١٩٦٧)، ج٧، ص١٣٢.

(٥٢) ابن قدامة، المغني، ج٨، ص١٣٣.

(٥٣) النووي، شرح مسلم، ج١٠، ص٩.

(٥٤) النووي، روضة الطالبين، ج٧، ص٢٠٥.

(٥٥) ج٦، ص٤٥٤. سليمان بن عمر الجمل (ت ١٢٠٤هـ / ١٧٩٠م)، حاشية العالم العلامة على شرح المنهج، بيروت، دار احياء التراث العربي، ج٤، ص٤٣٠.

النووي، روضة الطالبين، ج٧، ص٢٠٦.

(٥٦) ابن نجيم، البحر الرائق، ج٣، ص٢١٤.

ابن عابدين، رد المختار، ج٣، ص١٩٢.

الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي (ت ٧٤٣هـ / ١٣٤٣م)، تبين الحقائق شرح كتر الدقائق، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي (٢) ج٢، ص٦٦٦. دامادا أفندي، عبدالرحمن بن محمد بن سليمان الكلبيوي

المدعو بشيخي زاده الحنفي، (ت ١٠٧٨هـ / ١٦٦٧م) مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٩٨)، (ط١)، ج١، ص٥٣٨. الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند (توفي)، الفتاوى الهندية، دار الفكر، (١٩٩١)، ط٢، ج١، ص٣٣٥.

(٥٧) الخطاب، مواهب الجليل، ج٣، ص٤٧٦.

المواق، أبو عبدالله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق (ت ٨٩٧هـ / ١٤٩٢م)، التاج والإكليل، مطبوع بهامش مواهب الجليل، بيروت، دار الفكر، ط٢، (١٩٧٨)، ج٣، ص٤٧٦. القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس، (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، الذخيرة، بيروت، دار الغرب، ط١، (١٩٩٤)، ج٤، ص٤١٨. البرزلي، أبو القاسم بن أحمد البلوي التونسي المعروف بالبرزلي، (ت ٨٤١هـ / ١٤٣٨م) فتاوى البرزلي جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالفتين والحكام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، بيروت، دار الغرب الإسلامي، (٢٠٠٢)، ط١، ج٢، ص٣٢٢.

القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧، ص١٣٢.

(٥٨) البجيرمي، حاشية البجيرمي على الخطيب، ج٤، ص٤٨٩. العمراني، البيان، ج٩، ص٥٠٨. الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م)، نهاية المطلب في دراسة المذهب،

- بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠١٠،
(ط١)، ج٩، ص٦٥١.
- (٥٩) ابن قدمه، المغني، ج٨، ص١٣٥. ابن
مفلح، المبدع، ج٦، ص٢٤٦. العاصمي،
حاشية الروض المربع، ج٦، ص٤٣٢.
المرداوي، الإنصاف، ج٨، ص٣٤٨.
- (٦٠) البيجرمي، حاشية البيجرمي على
الخطيب، ج٤، ص٤٨٩.
- (٦١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج٥، ص١٢٦.
- (٦٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج٧،
ص١٣٢.
- (٦٣) أخرجه مسلم. انظر مسلم: صحيح مسلم
بشرح النووي، باب جواز وطء الموضع
وكراهية العزل، ج١٠، ص١٦.
- (٦٤) ابن حزم، المحلى، ج١٠، ص٧٠.
- (٦٥) أخرجه مسلم. انظر مسلم: صحيح مسلم
بشرح النووي، كتاب النكاح، باب حكم
حكم العزل، ج١٠، ص١٠، وأخرجه أبو
داود و انظر: أبو داود سنن أبي داود،
كتاب النكاح، باب ما جاء في العزل،
حديث رقم ٢١٧٢، ج٢، ص٢٥٨،
وأخرجه مالك ز انظر مالك: الموطأ، كتاب
لطلاق، باب ما جاء في العزل، واللفظ
لأبي داود والأمام مالك.
- (٦٦) انظر مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي،
كتاب النكاح، باب حكم العزل، ج١٠،
ص١١.
- (٦٧) انظر العسقلاني، فتح الباري شرح
- صحيح البخاري ج١٠، ص٣٨٤،
الشوكاني، نيل الأوطار، ج٦، ص٣٤٨،
ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٤، ص٢١.
(٦٨) انظر: العسقلاني، فتح الباري شرح
صحيح البخاري، ج١٠، ص٣٨٤،
الشوكاني، نيل الأوطار ج٦، ص٣٤٨.
- (٦٩) العسقلاني: فتح الباري شرح صحيح
البخاري، ج١٠، ص٣٨٥، الشوكاني،
نيل الأوطار، ج٦، ص٣٤٨.
- (٧٠) النووي، شرح صحيح مسلم، ج١٠،
ص١٠.
- (٧١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٤، ص٢١.
- (٧٢) الشيرازي، المذهب ج٢، ص٨٥.
- (٧٣) الشاطبي، أبو اسحاق ابراهيم بن موسى
اللخمي (ت ٥٧٩٠هـ) الموافقات في أصول
الشرعية، بيروت، دار الكتب العلمية، ج٢،
ص٢٥٢.
- (٧٤) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج٤، ص٢١.
- (٧٥) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح
البخاري، ج١٠، ص٣٨٥.
- (٧٦) أخرجه الدارقطني، انظر الدارقطني، علي
بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ) سنن
الدارقطني، حققه شعيب الأرناؤط
وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، كتاب
الأقضية، باب الشفعة، حديث رقم
٤٥٣٠، وحديث رقم ٤٥٤٠، ج٥،
ص٤٠٧ - ٤٠٨، وأخرجه ابن ماجه،
انظر ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب

- (٨٤) الشوكاني: نيل الأوطار، ج ٦، ص ٣٤٩.
- (٨٥) ابن حزم: المحلى، ج ١٠، ص ٧١.
- (٨٦) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج ٤، ص ٢١.
- (٨٧) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج ٤، ص ٢١.
- (٨٨) أخرجه ابن أبي شيبة. انظر ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ / ٨٥٠م)، الكتاب المصنف في الأحاديث والأثر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥ م كتاب النكاح باب من كره العزل ولم يرخص فيه، حديث رقم، ١٦٥٩٤، ج ٣، ص ٥٠٣.
- (٨٩) أخرجه مالك. انظر: مالك، الموطأ، كتاب الطلاق باب ما جاء في العزل حديث رقم ٢٢٠٩، ج ٤، ص ٨٥٨.
- (٩٠) أخرجه ابن أبي شيبة، انظر: ابن أبي شيبة، الكتاب المصنف في الأحاديث والأثر، كتاب النكاح باب من كره العزل ولم يرخص فيه، حديث رقم، ١٦٥٩٥، ج ٣، ص ٥٠٣.
- (٩١) أخرجه أبو داود، انظر أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب النهي عن تزوج من لم يلد من النساء، حديث رقم ٢٠٤٩، ج ٢، ص ٢٢٦، وأخرجه النسائي، انظر النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، (ت ٣٠٣هـ / ٩١٥م) سنن النسائي بشرح السيوطي، بيروت، دار القلم، كتاب النكاح، باب كراهية تزوج العقيم، ج ٦، ص ٦٥.
- الأحكام، باب من بنى في حق جاره ما يضره، ج ٣، ص ٤٣٠.
- (٧٧) أخرجه مسلم. انظر: مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب حكم العزل، حديث رقم ١٤٣٩، ج ١٠، ص ١٣.
- (٧٨) أخرجه مسلم. انظر مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب حكم العزل، حديث رقم ١٤٣٩، ج ١٠، ص ١٢.
- (٧٩) أخرجه البخاري. انظر: صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب النكاح، باب العزل، حديث رقم ٥٢٠٨، ج ١٠، ص ٣٨١، وأخرجه مسلم، انظر مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب العزل حديث رقم ١٤٤٠، ج ١٠، ص ١٢.
- (٨٠) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٨٣.
- (٨١) أخرجه مسلم. انظر: مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب النكاح، باب حكم العزل، حديث رقم ١٤٤٠، ج ١٠، ص ١٤.
- (٨٢) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٨٣.
- (٨٣) أخرجه أبو داود. انظر أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب ما جاء في العزل، حديث رقم ٢١٧١، ج ٢، ص ٢٥٩.

- (٩٢) انظر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٧.
- (٩٣) القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت ٦٨٤هـ / ١٢٨٥م)، الفروق، بيروت، عالم الكتب، ج ٢، ص ٣٣.
- (٩٤) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٥٢.
- (٩٥) أخرجه ابن ماجه. انظر ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب أبواب النكاح، باب العزل، حديث رقم ١٩٢٨، ج ٣، ص ١١٣.
- (٩٦) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ج ٤ ص ٢٣.
- (٩٧) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٨٥، الشوكاني: نيل الأوطار، ج ١٠، ص ٣٤٨.
- (٩٨) ابن نجيم، البحر الرائق، ج ٨، ص ٢٢٢.
- (٩٩) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٠، ص ١٠.
- (١٠٠) العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١٠، ص ٣٨٥.
- (١٠١) الكاساني، بدائع الصنائع، ج ٢، ص ٣٣٤.
- (١٠٢) ابن عابدين، رد المحتار، ج ٣، ص ١٩٢.
- ابن البزاز، محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردي (ت ٨٢٧هـ / ١٤٢٤م) مطبوع بهامش الفتاوى الهندية، بيروت، دار الفكر، ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ج ٦، ص ٣٦٧، الشلبي، شهاب الدين أحمد الشلبي (ت ١٠٢١هـ / ١٦١٢م) حاشية الشلبي على تبين الحقائق، مطبوع بهامش تبين الحقائق، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، ط ٢، ج ٦، ص ٢١، ابن الهمام، فتح القدير، ج ٣، ص ٤٠١.
- (١٠٣) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٨٥.
- (١٠٤) البهوتي، كشف القناع، ج ٥ ص ١٨٩.
- (١٠٥) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥.
- (١٠٦) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٥١.
- (١٠٧) انظر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٧.
- (١٠٨) الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ٢، ص ٥٢.
- (١٠٩) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، ج ٤، ص ٢٢.
- (١١٠) انظر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٦.
- (١١١) انظر العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٦.
- (١١٢) العسقلاني، فتح الباري ج ١٠، ص ٣٨٦.
- (١١٣) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد ج، العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٧.
- (١١٤) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥.
- (١١٥) أخرجه ابن أبي شيبة. انظر ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد بن أبي شيبة (ت ٢٣٥هـ)، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، بيروت، دار الكتب

أحمد، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، مسند عبدالله بن عباس، حديث رقم ٢٨٦٥، ج ٥، ص ٥٤. وأخرجه ابن ماجه، أبو عبدالله محمد بن زيد بن ماجه القزويني (ت ٢٧٣هـ/٨٨٦م)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، حديث رقم، دمشق، دار الرسالة العالمية، ٢٠٠٩م، (ط١) حديث رقم ٢٣٤١، ج ٣، ص ٤٣٢.

(١٣١) المرغيناني، برهان الدين علي بن أبي بكر (ت ٥٩٣هـ/١١٩٧م)، الهداية شرح بداية المبتدي، مطبوع مع شرح فتح القدير، بيروت، دار الفكر، ج ٤، ص ٣٠٥. الموصلي، عبدالله بن محمود بن مودود (ت ٦٨٣هـ/١٢٨٤م)، الاختيار لتعليل المختار، بيروت، دار المعرفة، (١٩٧٥)، ط ٣، ج ٣، ص ١١٥.

(١٣٢) ابن قدامة، المغني، ج ٧، ص ٥٨١. (١٣٣) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٢٨٢. الخرشي، حاشية الخرشي، ج ٣، ص ٢٣٨.

(١٣٤) زياد صبحي ذياب، أحكام عقم الإنسان، عمان، (١٩٩٥)، ط ١، ص ١٩. (١٣٥) محمد فخر الدين بن ضياء الدين عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م)، التفسير الكبير، بيروت، دار الفكر، ج ٣، ص ٢٠٢. (١٣٦) ذياب، أحكام عقم الإنسان، ص ١٩.

العلمية، ط ١، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م، ج ٣، ص ٥٠٣.

(١١٦) أخرجه أبو داود. انظر أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب النهي عن تزوج من لم يلد من النساء، حديث رقم ٢٠٤٩، ج ٢، ص ٢٢٦، أخرجه النسائي. انظر: النسائي، سنن النسائي بشرح السيوطي، كتاب النكاح، باب كراهية تزوج العقيم، ج ٦، ص ٦٥، وأخرجه البيهقي، انظر: البيهقي، السنن الكبرى، كتاب النكاح باب استحباب التزوج بالولود ج ٧، ص ٨١.

(١١٧) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٣٤٧. (١١٨) الشوكاني، نيل الأوطار، ج ٦، ص ٣٤٧. (١١٩) قاضي زاده، نتائج الأفكار (تكملة فتح القدير)، ج ١٠، ص ٣٩.

(١٢٠) الشيرازي: المهذب، ج ٢، ص ٨٥. (١٢١) ابن قدامة، المغني، ج ٨، ص ١٣٥. (١٢٢) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٨٥. (١٢٣) الشيرازي، المهذب، ج ٢، ص ٨٥. (١٢٤) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٦. (١٢٥) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٦. (١٢٦) ابن قدامة، المغني ج ٨، ص ٨٥. (١٢٧) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥. (١٢٨) العسقلاني، فتح الباري، ج ١٠، ص ٣٨٥. (١٢٩) انظر صفحة ٣٨٥.

(١٣٠) أخرجه أحمد، انظر: أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ/٨٥٥م) مسند الامام

- (١٣٧) ذياب، أحكام عقم الإنسان، ص ٢٤.
- (١٣٨) أبو عبدالله محمد الخرشبي (ت ١١٠١هـ/ ١٦٩٠م)، حاشية الخرشبي، بيروت، دار صادر، ج ٤، ص ٩٣.
- (١٣٩) محمد عرفة الدسوقي (ت ١٢٣٠هـ/ ١٨١٥م)، حاشية الدسوقي، بيروت، دار الفكر، ج ٢، ص ٤٣١.
- (١٤٠) المواق، التاج والإكليل، ج ٤، ص ١٠٧.
- (١٤١) الخطاب، مواهب الجليل، ج ٤، ص ١٠٨.
- (١٤٢) عليش، منح الجليل، ج ٢، ص ٣١٣.
- (١٤٣) الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ٤١٣.
- (١٤٤) التسولي، أبو الحسن علي بن عبدالسلام، (ت ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م) البهجة في شرح التحفة، الدار البيضاء، دار الرشاد الحديثة ١٩٩١م، ج ٢، ص ٦١٠.
- (١٤٥) أحمد الدردير (ت ١٢٠١هـ/ ١٧٨٦م)، الشرح الصغير، مطبوع مع بلغة السالك، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، (ط ١)، ج ٢، ص ٤٠٥.
- (١٤٦) الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ٤١٦.
- (١٤٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ٣، ص ١٠٦.
- (١٤٨) الدردير، الشرح الكبير، ج ٢، ص ٤٣١.
- (١٤٩) الدسوقي، حاشية الدسوقي، ج ٢، ص ٢٤٥.

الإضرار بالتسبب في القانون المدني الأردني "دراسة مقارنة مع أحكام الفقه الإسلامي"

د. جهاد محمد الجراح*

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٣/٨/١ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦/٣/١٥ م

ملخص

أورد المشرع الأردني قاعدة عامة في المادة (٢٥٦) من القانون المدني الأردني مفادها أن كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر، لكنه عاد وقسّم الإضرار إلى مباشرة وأطلق تضمينه، وإضرار بالتسبب واشترط له: التعدي أو التعمد أو أن يكون الفعل مفضيا إلى الضرر.

وهنا تم مناقشة مدى التسليم بشروط التسبب في ظل القاعدة العامة التي وردت في المادة (٢٥٦)، كما تم التساؤل حول جدوى التفرقة بين المباشرة والتسبب وفيما إذا كان يستتبع هذا التفرقة تفريد بالأحكام.

كما تم البحث في حكم اجتماع المباشر والمتسبب ومدى إمكانية التوفيق بين نص المادة (٢٥٨) والمادة (٢٦٥) مدني أردني.

وقد تبين لنا من خلال هذا البحث أن مناط التضمين هو الإضرار وليس المباشرة أو التسبب، فالإضرار يعتبر سبباً وعلّة، وحيثما وجدت العلّة وجد الحكم، ومن ناحية أخرى فإن المشرع الأردني لم يكن موفقاً في تطلبه شرط التعدي أو التعمد أو الإفضاء لقيام التضمين في الإضرار بالتسبب.

وكل ما سبق تم بيانه من خلال النتائج والتوصيات التي توصلنا إليها في نهاية هذا البحث.

Abstract

The Jordanian legislature provided a general rule in article 256 of the Jordanian civil code which stipulates that any prejudice made to third party shall render his perpetrator under obligation to guarantee compensation of such prejudice, however, Jordanian legislation, later, came and divided prejudice into direct prejudice in which the guarantee was absolute, and

* أستاذ مساعد، قسم القانون، كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون، جامعة العلوم الإسلامية العالمية.

prejudice by causing which was made conditional upon trespass or upon being deliberate or required that the action shall be leading to the damage. Here, the extent of acceptability of such conditions has been discussed in light of the general rule provided under article 256; moreover, questions were raised regarding feasibility of distinction between direct or by-causing prejudice, and whether such distinction will necessitate distinguished rulings. Legal rulings related to the aggregation of direct and incident, and the possibility of harmonization between article 258 and article 256 of the Jordanian civil code.

This study has found that the basis of guarantee is prejudice rather than directly or causing since prejudice is cause and reason and the legal ruling exists upon the existence of reason. On the other side, the Jordanian legislature was not successful in requiring trespass or deliberateness or cause ability as a basis for guarantee in by-causing prejudice.

All previously mentioned have been completed through results and recommendations reached in this study.

المقدمة:

إن قواعد المسؤولية المدنية كانت مندرجة في قواعد المسؤولية الجزائية، وبمعنى آخر، فإن المسؤولية المدنية كانت تقوم على الإراد الآثمة للفاعل شأنها في ذلك شأن المسؤولية الجزائية.

ثم تطور الوضع في ظل القانون المدني الفرنسي القديم فبدأت معالم المسؤولية المدنية عموماً والمسؤولية التقصيرية على وجه الخصوص تتضح بعد أن انفصلت عن المسؤولية الجزائية، وقد حاول الفقيه الفرنسي دوما تعداد العناصر

إن الرغبة في حماية المضرور وفي توفير ضمانة فعالة لتعويضه عما أصابه من ضرر، رغبة تجذورها تمتد عميقة عمق وجود الإنسان نفسه، وتبتغيها كل التشريعات قديمها وحديثها، وإن قواعد المسؤولية المدنية عموماً والمسؤولية التقصيرية على وجه الخصوص، لم تتقرر دفعة واحدة، فبعد أن كانت أحكام المسؤولية في القانون الروماني عبارة عن حالات خاصة لا تجمعها قاعدة عامة، بل

التقصيرية قاصرة عن استيعاب هذا التطور وبالتالي حماية المتضررين، لذا اتجهت الأفكار صوب المسؤولية الموضوعية التي تقرر أن الإنسان وهو يتصرف أو يتعامل مع الغير، فإنه يتحمل مخاطر هذا التصرف وما ينتج عنه من ضرر للغير، دون الالتفات إلى الإرادة الآثمة ودون الاعتداد بالعنصر الشخصي، ووفقاً لذلك، فإن الخطأ يجب أن يفقد مكانه في المسؤولية التقصيرية التي لم تعد تهتم إلا بضمان حصول المضرور على التعويض، فالعلاقات القانونية لا تقوم بين شخصين ولكن بين ذمتين ولا مجال فيها لتقدير السلوك الفردي، وجعل أصحاب هذه النظرية (النظرية الموضوعية) الضرر مناطاً للضمان وأساساً للمسؤولية التقصيرية.

وقد اتخذ القانون المدني الأردني منهجاً وسطاً بين النظرية الموضوعية التي تقيم الضمان على مطلق الضرر، وبين النظرية الشخصية التي تعتد بسلوك الفاعل وإرادته الآثمة، وجاء القانون المدني الأردني ليشيد بنيانه على مصطلح "الإضرار" بموجب المادة ٢٥٦ منه، ولفظ الإضرار الوارد في المادة السابقة يجعل الضمان مرتبطاً بذاته هذا اللفظ وبفهم وإجلاء معناه، لكنه بخلاف الضرر الذي يشكل

التي يلزم توافرها لإمكان مساءلة الشخص عما يحدثه من ضرر للغير، وبصدور القانون الفرنسي عام ١٨٠٤، فإنه قد وضع قاعدة عامة للمسؤولية التقصيرية وحدد عناصرها وأقامها على فكرة الخطأ كأساس لتلك المسؤولية عن الأعمال الشخصية، وأصبح يتوجب على الشخص الذي يطالب بتعويض الضرر الذي أصابه أن يثبت الخطأ في جانب المدعى عليه.

ومنذ بداية التأصيل القانوني لهذه المسؤولية وإلى وقتنا الحاضر وأساسها يتأرجح بين فكرتين أساسيتين: الضرر والخطأ، وفكرة الخطأ تدرجت في بنائها، فمن الفقهاء والتشريعات من بنى المسؤولية على أساس الخطأ الثابت، وقسم آخر على الخطأ المفترض القابل لإثبات العكس، وثالث على الخطأ المفترض غير القابل لإثبات العكس، وكل ذلك حسب درجة الحماية التي يراد الوصول إليها بين نوع وآخر من أنواع الخطأ، بحيث إن محدث الضرر لا يمكن أن يكون مسؤولاً ما لم يرتكب سلوكاً منحرفاً أو آثماً يمكن وصفه بأنه خاطئ.

ونتيجة لازدياد النشاط الاقتصادي والصناعي، ازدادت الأفعال وما ترتب عليها من أضرار، مما جعل أحكام المسؤولية

النتيجة الضارة للفعل الضار.

ومع أن القانون المدني الأردني في المادة (٢٥٦) منه جعل كل إضرار بالغير يلزم فاعله بضمان الضرر بشكل مطلق، إلا أنه قد عاد وقسم الإضرار إلى نوعين في المادة (٢٥٧):

الأول: إضرار بالمباشرة ولم يشترط لهذا النوع أي شرط لقيام التضمين، وهذا ما يتوافق مع الأصل الذي أورده المشرع.

الثاني: إضرار بالتسبب، وقد اشترط المشرع لهذا النوع من الإضرار أحد ثلاثة شروط وهي: التعدي أو التعمد أو أن يكون الفعل مفضيا إلى الضرر.

والسؤال الذي يطرح بقوة هنا: هل يمكن التسليم بشروط التسبب التي أوردها المشرع الأردني في المادة (٢٥٧) من القانون المدني، في ظل القاعدة العامة التي سبق وأن أوردها في المادة السابقة (٢٥٦)؟

وما هي جدوى التفرقة بين المباشرة والتسبب؟ وهل يستتبع هذا التفريق تفريد بالأحكام؟

هذه هي المشكلات التي يحاول هذا البحث معالجتها، خصوصا أن موضوع التسبب هو من المواضيع التي لم تنل حظها من البحث قياسا بموضوع المباشرة، ولذا

سنعتمد إلى تقسيم هذا البحث إلى مبحثين على النحو التالي:

المبحث الأول: مدى ضرورة شرط التعدي لقيام مسؤولية التسبب.

المبحث الثاني: مدى ضرورة وأهمية التعمد والإفشاء لقيام مسؤولية التسبب.

وبعد ذلك نختتم هذا البحث بالنتائج التي توصلنا إليها والتوصيات التي نقترحها.

المبحث الأول: مدى ضرورة شرط التعدي لقيام مسؤولية التسبب.

سيتم تناول هذا المبحث من خلال تقسيمه إلى مطلبين متوالين: نبحث في المطلب الأول منهما: مفهوم الإضرار بالتسبب، بينما يتم بحث مفهوم الإضرار بالتعدي في المطلب الثاني.

المطلب الأول: مفهوم الإضرار بالتسبب.

يعتبر الإضرار بالتسبب من المواضيع التي انفردت بها أحكام الفقه الإسلامي، فاهتمت مذاهبه بتنظيم أحكام التسبب من مفهوم وصور، مستنبطين ذلك من التطبيقات الفقهية، وقد دار خلاف بين هذه المذاهب حول بعض الأمثلة الفقهية في اعتبارها تطبيقا لمسؤولية المباشرة أم لمسؤولية التسبب، لذا حاول كل فريق أن يجتهد لوضع معايير لتمييز المباشرة عن التسبب،

ومن عدمه العدم لذاته فيوجد الحكم عنده لا به" (٥).

وذلك لأن السبب لا تأثير له في الوجود، بل هو وسيلة كالحبل يتوصل به إلى إخراج ماء البئر، وليس هو المؤثر في الإخراج، وإنما المؤثر حركة المستقي للماء. (٦)
ومن الفقهاء المحدثين من عرف التسبب بأنه: أن يتصل أثر فعل الإنسان، لا حقيقة فعله، فيتلف به (٧).

كما في عملية حفر البئر، فإن أثر الحفر وهو العمق هو الذي اتصل بمن وقع فيه فمات، فالتلف لم يحدث بحقيقة الفعل وهو الحفر، لأن الحفر متصل بالمكان لا بالواقع في البئر (٨).

ومن خلال التعريفات السابقة نستطيع أن نتبين أمرين:

الأمر الأول: أن فعل المتسبب لا يؤدي إلى التلف وحده، بل لا بد أن يسبقه فعل فاعل آخر.

الأمر الثاني: أن السبب هو الذي يفضي إلى النتيجة، والمقصود بالنتيجة هنا هي الضرر.

وهو أيضاً المفضي للفعل والموصل إلى وقوعه، ويتخلل بين فعله وبين الأثر المترتب عليه فعل فاعل مختار (٩).

وقد امتد الخلاف إلى الشروط الواجب توافرها في المتسبب.

لذا سنعمد لإجلاء ما سبق من خلال تقسيم هذا المطلب إلى ثلاثة فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: ماهية الإضرار بالتسبب.
الفرع الثاني: معيار تمييز المباشرة عن التسبب.
الفرع الثالث: مدى لزوم التسبب لقيام التضمين.

الفرع الأول: ماهية الإضرار بالتسبب

التسبب لغة مأخوذ من جذره الثلاثي سبب والجمع أسباب، والسبب عند أهل اللغة هو الحبل أو الواسطة أو ما يتوصل به إلى غيره (١)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَهْمَنُ آيُنِ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ﴾ (٢) **[غافر: ٣٦-٣٧]**، وأسباب السموات أبوابها وطرقها (٣).

أما في الاصطلاح فالتسبب يقابل المباشرة والمتسبب هو من حصل التلف بفعله، وتخلل بين فعله والتلف فعل مختار (٣)، وقيل بأنه فعل ما يفضي عادة إلى الإلتلاف دون أن يتخلل بينهما ما يمكن إحالة الحكم عليه (٤)، وقد عرف الأصوليون السبب بأنه: "ما يلزم من وجوده الوجود

الفرع الثاني: معيار تمييز التسبب عن المباشرة.

نصت المادة (٢٥٧) من القانون المدني الأردني على أنه: "يكون الإضرار بالمباشرة أو التسبب"، وعليه فلا ضمان بغير هذين الطريقين^(١٠)، وإذا ما تم وضع تعريف جامع مانع لأحدهما، فإن المنطق يقضي بأن ما لا يدخل تحت مظلة ذلك التعريف، فإنه بالضرورة لا بد داخل ضمن الطريق الثاني بواسطة الإقصاء أو الاستبعاد، ولا داعي لأن نضع لكل منهما تعريف خاص به، إذ من شأن ذلك أن يوجد منطقة وسطى بين التعريفين تغم فيها المسائل على الباحثين، وهذا ما جعل تعريف التسبب على وجه الخصوص غير منضبط، فنرى مجلة الأحكام العدلية تورد تعريفاً للتسبب في المادة (٨٨٨) بقولها: «... إحداهما أمر في شيء يفضي إلى تلف شيء آخر على جري العادة» فهذا التعريف فوق أنه موهم، فإنه يربط حصول الإضرار تسبباً بجري العادة، والإضرار إما أن يحصل أو لا يحصل، فإن حصل سواء بطريق جري العادة أو بغيرها كان واجب الضمان وإلا فلا.

وهناك من الفقه من جرى على ما سبق لتمييز الإضرار تسبباً وفق احتمال تخلف النتيجة أو الضرر بقوله إن الإضرار

تسبباً هو ما كان بفعل في محل أفضى إليه فعل آخر في محل آخر مع احتمال تخلف الفعل الثاني عنه^(١١)، ونحن نبحت هنا ضمان الإضرار الحاصل وليس المحتمل، فالاحتمال يكون سابقاً لحصول الإضرار وهو تنبؤ وتخمين، والضمان لا يكون إلا لإضرار محقق.

وذهب جانب آخر من الفقه^(١٢) للتمييز بين المباشرة والتسبب وفق معيار اتصال الفعل بمحل التلف، على اعتبار أن هذا الاتصال يسهل عملية استجلاء المباشرة.

ولذا اشترط الأحناف ضرورة اتصال فعل التلف بمحل الضرر اتصالاً مادياً مباشراً، ويظهر ذلك من تعريفهم للمباشرة حيث ذهب صاحب البدائع إلى تعريف المباشرة بأنها: "إيصال الآلة بمحل التلف"^(١٣)، وهو ما تعبر عنه المذكرة الإيضاحية بشرط أن يكون الفعل الضار فعلاً في المحل^(١٤)، حيث ذهب الأحناف إلى أنه: "من حبس حيوان حتى هلك فلا ضمان عليه، إذ لا فعل له في التالف ولم تكن له يد عليه، وكذا الأمر لو غصب دابة فتبعها ولدها فتلف بسبب ذلك فلا ضمان عليه لقيمة الولد لعدم فعله فيه"^(١٥)، والأمر نفسه ذهب إليه صاحب مجمع الضمانات حيث ذهب إلى:

إن صبيّاً قام على السطح فصاح به رجل ففزع الصبي فوق وقع ومات ضمنّت عاقلة الصائح ديته، ذلك أن الضرر وقع تسبباً وليس مباشرة لعدم وجود اتصال مادي بين الفعل والتلف^(١٦).

وسار قسم من الفقهاء المحدثين على النهج السابق حيث عرف الشيخ الخفيف المباشرة بقوله: إن الضرر المباشر هو ما كان نتيجة لاتصال آلة التلف بمحله^(١٧)، وقد شايحت محكمة التمييز الأردنية الاتجاه السابق بقولها: (ولما كان فعل الإضرار بالمباشرة يقع إذا انصب فعل الإلتلاف على الشيء نفسه ويقال لمن فعله فاعل مباشر)^(١٨).

والحق أن هذا النهج مرجوح ومنتقد، أما أنه مرجوح، فذلك لأن معظم مذاهب الفقه الإسلامي لم تشترط ما سبق، كما تم بيانه حين عرض مفهوم المباشرة، والأمر كذلك بالنسبة للفقهاء المحدثين، فقد عرف الشيخ الزرقا المباشر بأنه: هو الذي يحصل الأثر بفعله (والأثر هو التلف)^(١٩)، وعرف البعض المباشر بأنه: من يكون فعله الذي باشره بنفسه قد أحدث الضرر، وكان له سببا دون واسطة ودون أن يتدخل أمر بين الفعل والضرر^(٢٠)، والأمر كذلك من الناحية التشريعية^(٢١).

وأما أن هذا النهج منتقد من حيث إنه

يركز على الطريقة التي يحصل بها الضرر والمهم في قيام الضمان هو حصول الإلتلاف لا كيفية حصوله بتماس مباشر واتصال بين الفعل ومحل الضرر أم بغير تماس، ذلك أن الهدف هو معرفة هل حصل الإلتلاف أم لا، فإن حصل نهضت المسؤولية، أما كيف حصل أو تسبب الإلتلاف، فهي مسألة من مسائل الإثبات التي يتعين إقامتها على من يدعيها، إذ لا ضمان بلا مسؤولية ولا مسؤولية بلا إثبات، ولعل هذا ما دفع أحد الباحثين للربط بين المباشرة وعلاقة السببية بل وتعريف المباشرة بأنها: صفة للعلاقة السببية بين الفعل والنتيجة دون النظر إلى صفة المتضرر فمتى ما أوجد الفعل علّة التلف كان الفعل مباشرة والفاعل مباشر^(٢٢).

وهذا النهج منتقد أيضاً من ناحية ثانية، لأنه إذا تطلبنا الاتصال بين الفعل ومحل الضرر، فإن هذا يعني إلقاء عبء الإثبات في ذلك على من يدعيه وهو المضرور وفي ذلك ظلم له فوق ضرره، وإذا لم يستطع ذلك، فيكون سبيلاً للطرف الآخر للإفلات من الضمان.

ومن ناحية ثالثة تخرج من مفهوم المباشرة طائفة الأفعال التي تتم بالامتناع أو بالكف وهذه الطائفة من الأفعال هي في حقيقتها أفعال مباشرة وبالتالي لا يتوافق

الشرط السابق مع مفهومها.

ومن ناحية رابعة، فإن هذا المفهوم لا يتفق مع الأفعال التي تسبب الضرر الأدبي للمضروور مع أنها مؤسسة على الإضرار، وإلى ذلك ذهبت محكمة التمييز الأردنية بقولها: (إن تشويه سمعة المميز ضدها ونعت أهلها بأنهم أناس (مش كويسين) يلحق بها ضرراً أدبياً، مما ينبني عليه بأن دعوى المميز ضدها مؤسسة على الفعل الضار الذي يلزم فاعله بالضمان وفقاً لنص المادة (٢٥٦) هو تأسيس سليم)^(٢٣).

ثم فوق كل ما سبق فإن هذا التصوير للمباشرة إن كان يناسب العصر الذي قيل فيه، فإنه لم يعد كذلك الآن، إذ كيف يمكن أن نؤسس الضرر الناشئ عن الجرائم الإلكترونية، والأمر كذلك بالنسبة للقذائف التي يتم التحكم بها عن بعد أو عن طريق الأقمار الصناعية أو الأسلحة النووية والإشعاعية التي تسبب ضرراً لمن يبعد عنها بعشرات الأميال.

بينما ذهب فريق ثالث من الفقه إلى علاقة السببية للتمييز بين المباشرة والتسبب، ذلك أنه عند المباشرة تظهر بجلاء سببية الفعل للضرر دون نظر إلى فاعله وقصده فوجب إلزامه بما يرفع هذا الضرر

لانتسابه إليه، أما عند التسبب فلا يكون لسببية الفعل هذا الظهور لوجود فعل آخر مفضي إلى الضرر فاصل بينه وبين الضرر مع تراخ للضرر عن الفعل المسبب، فإذا انتفت نسبتبه إليه خفيت سببته وضعفت وعند ذلك لا يصلح أساساً للإلزام صاحبه بالضمان^(٢٤). والحقيقة أنه يمكن الرد على هذا الرأي بالقول: إن علاقة السببية يشترط وجودها في كل من المباشرة والتسبب على حد سواء، وإذا انتفت، فإن هذا يعني انتفاء الضمان، ومن ناحية ثانية، فإن المضروور ليس مكلفاً بإثبات علاقة السببية، وإنما يكفي منه إثبات صدور فعل الإضرار ونسبته إلى شخص معين ولكن للمدين التخلص من المسؤولية إذا أثبت أن الضرر قد وقع لسبب أجنبي لا يد له فيه، أو إذا وجهت إليه اليمين فحلفها^(٢٥).

وقد اضطربت أحكام التسبب لدى بعض الفقه، فأحال حكم الإضرار على من لا يصح إحالة الحكم عليه واعتبره مباشراً للضرر، بينما من يصح إحالة الحكم عليه فقد تم اعتباره متسبباً، ومثال من لا يصح إحالة الحكم عليه أن يصدر الفعل من الحيوان أو من فعل الطبيعة أو بأمر سماوي أو ممن أكره عليه بإكراه ملجئ زال معه

اختياره، وبالتالي، فإن هذه لا تقطع إضافة التلف إلى الفعل الأول^(٢٦)، ولذا يضمن فاعله ويعد مباشراً للفعل حسب رأيهم، ومن الأمثلة التي ذهبوا إليها فتح قفص الطائر بلا إذن صاحبه، فلو طار الطائر فهل يضمن فاتح القفص؟ ذهب الإمام أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا يضمن لأنه وإن فتح القفص، فالطيران حدث بالفعل الذاتي للطير^(٢٧)، وهنا تمت إحالة حكم المباشرة للطير بينما فاتح القفص يعد متسبباً، وهذا ما لا يمكن قبوله عقلاً ومنطقاً، وضرب الفقهاء مثال آخر على شاكلة الأول حيث لو جاء إنسان فحل زقاً أو شقة فاندفع ما فيه من سمن أو زيت، فاعتبروا الشقّ إتلافاً للزق بالمباشرة وإتلاف للزيت بالتسبب^(٢٨)، وإذا تم مجازاة ما سبق لأمكن القول: إن من يذبح إنساناً بواسطة سكين من رقبته، فإنه يكون مباشراً لحز الرقبة، أما اندفاق دم المقتول، فإنه يعد متسبباً به وكذا الأمر بالنسبة لموته اللاحق وهذا ما لم يقله أو يقبله أحد.

كما أن كثيراً من حالات المباشرة بالامتناع اعتبرها البعض من حالات التسبب نظراً لاتخاذهم تعريفات مستقلة لكل من المباشرة والتسبب مما جعل هذه الحالات وغيرها تقع في المنطقة الوسطى بين

التعريفين، والحق أن هذه الحالات هي من حالات الإضرار بالمباشرة، وليس أدل على ذلك ما جاءت به المذكرة الإيضاحية حين تعريفها للإضرار بقولها: (والمقصود بالإضرار هنا "مجاوزه الحد" الواجب الوقوف عنده أو "التقصير عن الحد" الواجب الوصول إليه في الفعل أو الامتناع مما يترتب عليه الضرر فهو يتناول الفعل السلبي والفعل الإيجابي وتنصرف دلالاته إلى الفعل العمد وإلى مجرد الإهمال على حد سواء، ذلك أن الفقه الإسلامي كما يعرف الخطأ الإيجابي وهو ظاهر يعرف الخطأ السلبي ويسميه "التقصير" وعدم التحرز والتفريط)^(٢٩).

والفعل السلبي يتحقق عندما يكون واجبا على شخص بأن يقوم بعمل ويمتنع عن إتيان هذا العمل ويترتب على تقصيره ضرر يلحق بالغير، فإن هذا الضرر يعد من قبيل المباشرة إذ لولا التقصير عن إتيان العمل الواجب لما حدث الضرر، وإذا قلنا أن هذا الضرر وقع بالتسبب، فالتسبب يشترط لحدوثه أن يتخلل فعل فاعل آخر بين الفعل الأول والضرر وهنا نتساءل أين فعل الفاعل الآخر؟ وعليه، فإن الإضرار يعد بالمباشرة، فالأم التي تمنع عن طفلها الطعام حتى يهلك تكون مباشرة للفعل الضار لأنها قصرت عن إتيان فعل واجب

وهو الإرضاع^(٣٠)، فهلاك الطفل هنا ما كان إلا بامتناع الأم عن واجبها، كما أن الهلاك لا يمكن نسبته إلى فعل فاعل آخر، ولذا فإن الإضرار حدث مباشرة، وأما القول بأن الهلاك إنما حدث بسبب الجوع فهو تعبير غير سديد وموهم، كما أنه لا يصح إسناد الإلتلاف إلا للمكلفين وواضح أن الجوع ليس من أهل التكليف.

ومثل ما سبق، ما ذكره ابن قدامة في المغني، أن من سلم ولده الصغير إلى سباح ليعلمه السباحة فغرق الولد، كان السباح مسؤولاً، لأنه تسلم الولد ليحتاط في حفظه فكان غرقه دليلاً على التقصير في المحافظة الواجبة والتفريط في الانتباه المطلوب^(٣١)، وإلى ما سبق ذهبت محكمة التمييز الأردنية بقولها: إن الفعل الضار الذي يرتب الضمان لا فرق بين أن يكون فعلاً إيجابياً على صورة تعبئة كمية الغاز في الأسطوانة تزيد عن الحد المقرر أو فعلاً سلبياً على صورة الإهمال في تفحص الصمام وإحكام تثبيته^(٣٢).

هذا ويجب التفريق بين الصورة السابقة من المباشرة (المباشرة بفعل سلبى) عندما يكون هناك واجب ملقى على شخص بالقيام بفعل معين وبين صورة أخرى تقوم على مجرد الكف عن إتيان فعل

معين وهو غير واجب على الكاف من حيث الأصل، إلا أنه نتيجة هذا الكف يلحق ضرر بآخر ومثال ذلك من مرّ بصيد يوشك على الموت ولم يذكره فذهب البعض إلى وجوب ضمانه عليه^(٣٣)، وكذا الأمر لو أصيبت شاة فأراد صاحبها ذبحها قبل أن تموت ولا مدية معه، وكان مع غيره مدية فطلبها من صاحبها فامتنع عن إعطائه حتى ماتت الشاة، فيكون صاحب المدية ضامناً قيمة الشاة لأنه تسبب بامتناعه في تلف الشاة^(٣٤). وفي هذين المثالين أقيمت مسؤولية الكاف على أساس التسبب، ولا أرى وجها لإقامة المسؤولية على الكاف لا مباشرة ولا تسبياً، ذلك أن المسؤولية حتى تقام لا بد أن تؤسس على إلزام، ولا التزام على الكاف.

ومنتهى القول إن الإضرار بالتسبب يكون عندما لا يكون الفعل إضراراً بالمباشرة، ويكون الفعل إضراراً بالمباشرة وفقاً للمفهوم الذي أوضحته المذكرة الإيضاحية حين تعريفها للمباشر بقولها: هو الذي يحصل التلف من فعله دون أن يتخلل بينه وبين التلف فعل فاعل آخر^(٣٥)، وعليه فحتى نكون أمام إضرار بالتسبب، فإنه يشترط أن يكون هناك فعلاً من شخصين

أن يكون هناك فعلاً متعاقبان لشخصين مختلفين وأن يحصل التلف ويضاف لفعل الشخص الثاني دون الأول، أما إذا تخلل بين فعل أحد والتلف فعل فاعل آخر وكان بالإمكان إحالة الحكم عليه، فإن هذا الأخير هو الذي يعتبر مباشراً.

الفرع الثالث: مدى لزوم التسبب لقيام التضمين.

وبعد ما تقدم، فإن ما يثير التساؤل هنا حول مدى لزوم التسبب بشكل عام وأثر ذلك لنهوض المسؤولية وبالتالي قيام التضمين؟ وفي الإجابة على ذلك يمكن القول: إن الإضرار بالتسبب ما هو إلا صورة أخرى للإضرار وهذه الصورة تبين سبب الإضرار وشرحاً لكيفية حصوله ويبين طريقة إحداث الضرر^(٣٦)، والتضمين في الفقه الإسلامي والقانون المدني الأردني يجعل من الإضرار (المحصلة والنتيجة) سبباً وعلة، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، فهو (التضمين) جزاء فعل ويعتمد عصمة المحل، سواء حصل بالمباشرة أم بالتسبب، وكل من المباشرة والتسبب ليستا إلا إحدى أسباب الإضرار - تعددت الأسباب والإضرار واحد - ومناطق التضمين هو الإضرار وليس التسبب أو المباشرة، ومن ناحية أخرى، فإنه عند انفراد أحدهما - تسبباً كان أو مباشرة -

مختلفين وأن يضاف الضرر إلى فعل الشخص الثاني وحده، فلو أضيف الإضرار إلى أي منهما بشكل مستقل، لكان أي منهما مباشراً، ولكن ما سبق مقيد ومشروط أيضاً بما تضمنته المادة (١٤٢٧) من مجلة الأحكام الحنبلية بقولها: «لا عبرة لمباشرة من لا يمكن إحالة الحكم عليه».

وما عرضناه من مفهوم للإضرار بالتسبب هو ما يتوافق تماماً مع ما تم تقديمه من تعريفات للتسبب في بداية عرض مفهوم الإضرار بالتسبب، ومن هذه التعريفات أن التسبب هو من حصل التلف بفعله وتخلل بين فعله والتلف فعل مختار، وهو أيضاً فعل ما يفضي عادة إلى الإلتلاف دون أن يتخلل بينهما ما يمكن إحالة الحكم عليه.

وبهذا تكون الحدود واضحة المعالم بين الإضرار بالمباشرة والإضرار بالتسبب، فيكون الإضرار مباشرة عندما يحصل التلف من فعل فاعل دون أن يتخلل بين ذلك الفعل والتلف فعل فاعل آخر، ويبقى الإضرار أيضاً بالمباشرة ولو نتج عن فعل الفاعل أكثر من تلف في أكثر من محل طالما كانت تلك الأضرار متسلسلة عن ذات الفعل وذات الشخص وبالتالي يعتبر قطع حبل القنديل إضراراً بالمباشرة، وكذا الأمر بالنسبة لكسر القنديل نفسه، أما الإضرار تسبباً، فإنه يشترط

مفهوم الإضرار، بل والخلط والمرادفة بينه وبين الضرر، مع أنهما متميزان عن بعضهما، ذلك أن الضرر وحده لا يصلح أساساً لقيام التضمين، كون هذا الضرر يمكن أن يكون غير مضمون، وبمعنى آخر، فإنه ليس كل ضرر قابل للضمان، فهناك طائفة من الأضرار لا تقيم مسؤولية فاعلها بالرغم من حدوثها، ومثال ذلك إذا مارس أحد حقه وكان من شأن ممارسة هذا الحق إلحاق ضرر بالآخرين، فإن الفاعل لا يضمن ما ينشأ عن فعله من ضرر، استناداً إلى قاعدة الجواز الشرعي ينافي الضمان^(٤٠) ومثال ذلك قيام تاجر بفتح بقالة له بجانب بقالة تاجر ثانٍ، بناءً على ترخيص قانوني، فإن الأول لا يضمن ما ينتج من ضرر للثاني يتمثل في قلة أرباحه ومنافسته، ومثال الضرر غير المضمون أيضاً، إذا ألحق إنسان ضرر بالغير، ولكن بالرغم من ذلك توافرت أحد أسباب دفع المسؤولية في القانون المدني ومنها: حالة الدفاع الشرعي^(٤١) وحالة الإكراه الملجئ^(٤٢) وحالة تنفيذ الموظف العام لأمر صادر إليه من رئيسه^(٤٣) وحالة إذن صاحب الحق أو وليه أو إذن الشارع^(٤٤).

وبالتالي، فإن كل الحالات السابقة لا تقيم مسؤولية أصحابها عن أفعالهم ولو

يكون الفاعل مسؤولاً بالضمان، وفي هذا تقول محكمة التمييز الأردنية: «إن مسؤولية الضمان عن الفعل الضار تقع على من أوقع الضرر بصرف النظر عن أي أمر آخر»^(٣٧) وفي قرار آخر تقول ذات المحكمة: «يلزم الإضرار بالغير فاعله سواء كان ذلك بالمباشرة أو التسبب»^(٣٨).

كما أن التفرقة بين المباشرة والتسبب غير واضحة المعالم، فالمادة (٨٨٨) من المجلة تنص على أنه "من قطع حبل قنديل معلق يكون سبباً مفضياً لسقوطه على الأرض وانكساره ويكون حينئذ قد أتلّف الحبل مباشرة وكسر القنديل تسبباً..."، ويرد على ذلك بحث استاذنا د. محمد الزعبي بالقول أنه لو سلمنا بنص المادة (٨٨٨) من المجلة لقلنا إن من يكسر سلماً خشبياً على رأس شخص صاعد فوق وقع ومات يكون مباشراً لكسر السلم ومتسبباً في موت الشخص، ومن الممكن أن لا يثبت عليه التعدي فينجو من المسؤولية والتعويض، لكنه يلتزم فقط بضمن السلم، وهذا أمر مخالف للعدل والمنطق والحق^(٣٩).

ولعل من قسّم الإضرار إلى مباشرة وتسبب، وتطلب في التسبب التعدي أو التعمد أو الإفضاء، مرد ذلك عدم انضباط

نتج عن تلك الأفعال ضرر، وبمعنى آخر، فإن ليس كل فعل ينتج عنه ضرر للآخرين يكون مضموناً على صاحبه، (مطلق الضرر)، أما الضرر الذي يقيم مسؤولية صاحبه بالضمان الذي نود تسميته بالضرر المضمون وهو ذاته الذي يسميه المشرع الأردني بالإضرار ويكون هذا الإضرار حينما يفعل الإنسان فعلاً يلحق ضرراً بغيره دون أن يكون هذا الفعل استعمالاً للحق، وإن كان كذلك يكون استعماله غير مشروع (التعسف باستعمال الحق)، أو دون أن يكون مبنياً على جواز شرعي، وأن لا تتوافر له أحد أسباب دفع المسؤولية، فهنا تنهض المسؤولية المدنية للفاعل بضمان الضرر، وبالتالي يكون هذا الضرر مضموناً (إضراراً) ^(٤٥).

المطلب الثاني: مفهوم الإضرار بالتعدي.

سنتناول في هذا المطلب ماهية التعدي من حيث توضيح المراد به لغة وكذلك اصطلاحاً وتشريعاً وقضائياً، ومن ثم نبحث في مدى انضباط مفهوم التعدي وهل هو على صعيد واحد أم أن صورته ما زالت في المنطقة الرمادية، وبعد ذلك ننتقل لبحث مدى لزوم التعدي لقيام الإضرار، وما سبق تناوله من خلال تقسيم هذا المطلب

إلى ثلاثة فروع على النحو التالي:

الفرع الأول: ماهية التعدي.

الفرع الثاني: مدى انضباط مفهوم التعدي.

الفرع الثالث: مدى لزوم التعدي لقيام الإضرار.

الفرع الأول: ماهية التعدي.

يراد بالتعدي في اللغة مجاوزة الحد أو القدر أو الحق، يقال تعدى أي تجاوز والعدوان هو الظلم، ومنها اعتدى عليه أي ظلمه ^(٤٦)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَتَّلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وأما في الاصطلاح فيراد به مجاوزة ما يجوز إلى ما لا يجوز ^(٤٧)، كما قيل إنه مجاوزة ما ينبغي أن يقتصر عليه ^(٤٨) وعرفته المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني بقولها: ألا يكون للفاعل حق في إجراء الفعل الذي حصل منه الضرر ^(٤٩) وعرفه صاحب الأشباه والنظائر بقوله: العمل الضار بدون حق أو جواز شرعي ^(٥٠)، ومن الفقهاء المحدثين فقد عرفه البعض بقوله: والتعدي يكون بتجاوز حدود الحق المسموح به شرعاً أو عادة ^(٥١)، وذهب قسم آخر ^(٥٢) إلى أن التعدي يستعمل في معنيين يجب التمييز بينهما، وتحديد أي منهما هو المراد في هذا المقام وهما:

المعنى الأول: هو المجاوزة الفعلية إلى

حق الغير أو ملكه المعصوم، والمعنى الثاني:

هو العمل المحظور في ذاته شرعاً، بقطع النظر عن كونه متجاوزاً على حدود الغير أم لا، ويقرر الشيخ الزرقا بأن التعدي بالمعنى الأول (التجاوز) هو المقصود هنا في هذا المقام، وهو شرط أساسي في مسؤولية كل من المباشر والمتسبب على سواء، فمن أكل طعام غيره في حالة المخصصة بدون إذنه لدفع الهلاك عن نفسه، فإن فعله جائز، بل واجب، فلم يصدر منه التعدي بالمعنى الثاني ولكن حصل منه التعدي بالمعنى الأول من حيث إنه تصرف في ملك الغير فوجب عليه الضمان^(٥٣) ولهذا يذهب البعض إلى القول إن التعريفات الدالة على التعدي ترسم للإنسان من خلال الشرع أو العرف أو العادة، دائرة تمثل المنطقة المسموح له التعامل بها بحقه دون أن يضمن نتيجة أفعاله، لكن إذا تجاوز هذه الدائرة، فيكون متعدياً وبالتالي فهو ضامن^(٥٤)، أما السنيهوري، فذهب إلى أن المراد بالتعدي هو: مجاوزة للحدود التي يجب عليه التزامها في سلوكه.^(٥٥)

وقد رددت محكمة التمييز الأردنية في

بعض أحكامها ما سبق واشترطت لقيام

الإضرار بالتسبب أن يكون هناك تعدياً بقولها: «إن مسؤولية الميزة تقوم على أساس التسبب في إحداث الضرر، وذلك بالتعدي والذي يتحقق عندما يقع الشخص في تصرفه بتجاوز الحدود التي يجب عليه التزامها في سلوكه شرعاً أو قانوناً وهو انحراف في السلوك يتحقق بالإضرار بالغير...»^(٥٦).

الفرع الثاني: مدى انضباط مفهوم التعدي.

يمكن القول إن مفهوم التعدي لم يكن واضح المعالم في المفهوم والدلالة، مما استتبع عدم انضباط الأحكام القانونية المترتبة عليه، ذلك أن أصل التعدي في اللغة، من مادة عدا- كما تم بيانه في ماهية التعدي في الفرع السابق- والعدوان هو الظلم الصراح، ومنه قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَتَبَتَّيْ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ﴾ [المؤمنون: ٧]، والعادون هم المجاوزون للحدود^(٥٧)، لذا استخدم الفقهاء المسلمون هذا المعنى (التعدي) ليشمل الجناية عموماً والتعدي على الأنفس والفروج وعلى الأموال عموماً^(٥٨).

ثم ما لبثت أن تطورت فكرة التعدي لدى الفقهاء المسلمين، ليتسع نطاق التعدي ويصبح مائلاً للخطأ التقصيري لدى الفقه القانوني^(٥٩)، وهذا ما صرحت به المذكرات الإيضاحية للقانون المدني الأردني فجاء

المضرور هو الحصول على التعويض عن الضرر الذي أصابه، حتى ولو حصل له بحسن نية من الفاعل، بل إن المضرور يستحق التعويض حتى لو كان الفاعل يعتقد أن المال هو ماله، وهذا ما يميز الأساس الذي قامت عليه المسؤولية في القانون المدني الأردني، ولذا نصت المادة ٩١٤ من مجلة الأحكام العدلية على أنه: (لو اتلف أحد مال غير ظانا انه ماله يضمن)، وبالتالي فإن المسؤولية المدنية تقوم على نتيجة فعل الفاعل وهي الإضرار، فالإضرار يعتبر محظوراً بالنظر إلى نتائجه وآثاره وليس إلى سلوك الفاعل، ذلك أن السلوك أمر سابق على النتيجة، والنتيجة أمر لاحق، والمسؤولية تبنى على النتيجة لا على السلوك.

كما يمكن مناقشة ما تم عرضه للمراد بالتعدي وخصوصاً ما طرحه الشيخ الزرقا في الفرع السابق، ومدى انضباط المراء به، حيث نستطيع القول إن ما تم عرضه من مفاهيم وتعريفات للتعدي لم يكن منضبطاً لجملة من الأسباب منها:

إن التجاوز إلى حق الغير كمراد بالتعدي، يتضمن قياماً بفعل إيجابي ومن شأن هذا الفعل أن يمكن الفاعل من المجاوزة وبالتالي، فإن هذه الفكرة للتعدي

فيها: (الخطأ في القانون يرادف التعدي في الفقه الإسلامي)^(٦٠)، وهناك من الفقه الحديث من ذهب إلى أن التعدي يقتصر على توافر الركن المادي للخطأ دون المعنوي، وذهب أيضاً إلى أن التعدي قد يكون عمدياً وقد يكون غير عمدي^(٦١). وهناك من ذهب إلى أن ضابط التعدي هو انحراف عن السلوك المألوف للرجل المعتاد^(٦٢).

ونلاحظ على كل التعريفات السابقة أنها ربطت فكرة التعدي ابتداءً بالمسؤولية العقابية، ولا يخفى تباين الغاية للمسؤولية العقابية عنها للمسؤولية المدنية، فالأولى هدفها الزجر والثانية هدفها الجبر، ثم ربطت فكرة التعدي بفكرة الخطأ (المسؤولية الخطئية)، سواء فيما أوردته المذكرة الإيضاحية أو ما أورده الفقه آنفاً، والمعروف أن المسؤولية الخطئية هي من إرث المسؤولية العقابية، وهذه الأخيرة تحفل بالإرادة الآثمة للفاعل، وهدفها ردعه وردع غيره، ولذا تم البحث في سلوك هذا الفاعل وهل فيه انحراف أم لا (العنصر الشخصي)، أما المسؤولية المدنية فمبتغاها تعويض المضرور وجبر ضرره، ولا تحفل بسلوك الفاعل سواء تم بقصد أم بغيره وسواء انحرف أو لم ينحرف، إذ إن همّ

تسقط الفروض التي تحدث إضراراً بالفعل السليبي أو بالامتناع، لأنه لا يمكن المجاوزة بهذه الصورة وبالرغم من أنها تشكل إضراراً.

ومن زاوية أخرى، فإن هناك حالات لا يعد الفعل فيها محظور شرعاً ولا عرفاً ومع ذلك تشكل إضراراً بالغير كما في حالة الاضطرار، فإذا اضطر إنسان لأكل مال غيره ولو بغير إذنه لدفع الهلاك عن نفسه، فإن ذلك يقيم مسؤولية الفاعل بالضمان أي بضمان قيمة الطعام بالرغم من أن فعله ليس محظوراً وجائزاً، بل واجباً، لأن الاضطرار لا يبطل حق الغير (م ٦٣ مدني أردني).

ومن ناحية ثالثة، فإن هناك حالات لا يجاوز فيها الفاعل إلى حق الغير، بل يمارس حقه ومع ذلك تقوم مسؤوليته بالإضرار، والمقصود هنا حالة التعسف باستعمال الحق، وبالتالي، فإن الدائرة التي رسمها البعض ما هي إلا دائرة هلامية، ذلك أن بعض الأفعال تقيم مسؤولية فاعلها بالرغم من دخولها في نطاق تلك الدائرة - كما في حالات الاضطرار والتعسف باستعمال الحق والامتناع - وبعض الأفعال تخرج عن حدود تلك الدائرة ولا تقيم مسؤولية

فاعلها كما في حالات الدفاع الشرعي وتنفيذ أمر الرئيس والإكراه الملجئ. ومن المهم أيضاً القول إنه ضمن مفهوم التعدي السابق لا بد للفعل لكي يصل إلى حق الغير من الانتقال ومجاوزة الحق إلى حق الغير، وعليه فإن التعدي بمعنى المجاوزة هو شرط، وسواء كان ذلك الفعل بالمباشرة أو بالتسبب، وبمعنى آخر وبسيط ووفقاً لهذا المفهوم المطروح، فإن التعدي شرط في المباشرة وشرط في التسبب لقيام التضمين وهذا ما يصل إليه حتى من قالوا بهذا المعيار للفرقة بين المباشرة والتسبب فيصلوا من حيث قصدوا أو لم يقصدوا إلى التوحيد بين المباشرة والتسبب من حيث الشروط اللازمة للتضمين^(٦٣)، وهذا عين ما ننادي به من إلغاء للفرقة بين المباشرة والتسبب ولكن من حيث النتيجة وهي التضمين ولا عبرة بعد ذلك بما إذا كان الفعل محظوراً أم غير محظور.

الفرع الثالث: مدى لزوم التعدي لقيام الإضرار.

وبعد ما سبق حق لنا الآن مناقشة مدى لزوم التعدي من أصله لقيام الإضرار؟ وفي هذا السياق نقول إن من نادى بشرط التعدي هو من أقام المسؤولية على الفعل الضار وليس الإضرار، وطالما

الأمر كذلك فإنه أراد أن يخرج الأفعال التي يأتيها صاحبها وتكون حقاً له ولو سبب ضرراً للغير، من ضمن نطاق المسؤولية، ويقيم التضمين على الأفعال التي يأتيها فاعلها وتشكل اعتداءً على حق الغير وبالتالي إقامة المسؤولية، وقد وجد ضالته إلى ذلك في شرط التعدي، وبمعنى آخر أراد أن يحصر المسؤولية من الضرر بالمطلق (مضموناً وغير مضمون) إلى الضرر المضمون على وجه الخصوص، وكان هذا بواسطة شرط التعدي، وفي الرد على ذلك نقول: إن شرط التعدي لم يكن جامعاً ولا مانعاً على النحو الذي سلف، وفوق ذلك إن المسؤولية لم تقم في القانون المدني الأردني على مطلق الضرر أو على الفعل الضار عموماً لنضبطها ونقيدها بشرط التعدي، وإنما قامت على الإضرار، وهذا يغني بذاته عن البحث في الفعل الضار عموماً، وفي شرط التعدي على وجه الخصوص، لأن الإضرار يخرج كل فعل ضار غير مضمون من المسؤولية وبالمقابل يدخل فيها كل فعل يقيم المسؤولية ولو كان حقاً لصاحبه، وهذا ما عبرنا عنه بالضرر المضمون وعلى النحو الذي تم بيانه حين تم تمييز الفعل الضار عموماً عن الإضرار على وجه الخصوص في بداية هذا البحث.

وهناك من ابتعد وانحرف أكثر في المسؤولية عن الإضرار، وبحث في معيار التعدي الواجب لإقامة تلك المسؤولية، فذهب البعض^(٦٤) إلى معيار الواجبات الشرعية والقانونية، وهي الأفعال التي حددها الشارع وأوجب على الناس القيام بها أو الامتناع عنها ومعيار التعدي يكون بمخالفة الواجب أو الامتناع. وفي الرد على هذا يمكن القول إن هذا المعيار إن كان يصلح في مجال المسؤولية العقابية - إذ لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص - فإنه ليس كذلك في مجال المسؤولية المدنية التي يستحيل فيها حصر أفعال الواجب والامتناع، وأنه آن الأوان لإشهار الطلاق البات بين كلا المسؤوليتين.

وهناك من قال بمعيار الفعل ذاته وظروف هذا الفعل من حيث الزمان والمكان^(٦٥) الذي تم فيه الفعل، وفي الرد على هذا المعيار يمكن القول إن هذا المعيار ينظر في المسؤولية إلى مقدمتها (الفعل) وليس إلى نتيجهتها (الإضرار) ويضع العربة قبل الحصان.

وهناك رأي ثالث^(٦٦) نظر في معيار التعدي للفاعل لا الفعل وإلى سلوك هذا الفاعل ووفقاً لهذا المعيار، يعد الإنسان متعدياً كلما كان تصرفه مخالفاً لسلوك

محدث الفعل الضار، حيث ذهب رأي إلى عدم اشتراط الإدراك أو التمييز في محدث الفعل الضار تسبباً، وبالتالي يكون عديم التمييز مسؤولاً عن الضمان بالنظر إلى ضرورة المحافظة على الأموال^(٦٧).

وهذا يتفق مع جوهر المسؤولية عن الإضرار في القانون المدني الأردني التي جاءت بها المادة (٢٥٦) والتي قررت أن كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر، كما أن عدم اشتراط الإدراك والتمييز في الإضرار تسبباً يؤدي إلى إلغاء التفرقة بين المباشرة والتسبب طالما أن الفاعل في كليهما ضامن ولو كان غير مميز وبنفس الشروط وبالتالي إلغاء شرط التعدي في التسبب، وما يؤكد هذا ما قيل: وكذلك شرع الجبر (الضمان) مع الخطأ والعمد والجهل والعلم والذكر والنسيان وعلى المجانين والصبيان^(٦٨). وهذا عين ما ننادي به في هذا المقام.

بينما ذهب رأي آخر إلى أن التعدي في الإضرار تسبباً لا يكون إلا من مدرك وبالتالي لا تنهض مسؤوليته بغير ذلك^(٦٩)، وإن مجازاة هذا الرأي تعيد المسؤولية المدنية إلى أحضان المسؤولية العقابية التي تعتد وتقيم الجزاء على أساس الإرادة الآثمة للفاعل وبالتالي إدراكه وتمييزه، لا على

الرجل المعتاد متوسط الحرص، ويضربوا مثلاً لذلك أنه إذا قام الختان بعملية الختان التي نجم عنها جرح وضرر للصغير، فإنه لا يكون ضامناً إذا كان قد أجرى العملية تماماً كما يجريها غيره من محترفي المهنة.

ويمكن الرد على هذا الرأي بالقول إن معيار بذل عناية الرجل المعتاد لا يصلح في هذا المقام لأكثر من سبب، ذلك أنه تم الخلط هنا بين المسؤولية العقدية والمسؤولية عن الفعل الشخصي، وفي الأولى تقسم الالتزامات إلى التزامات ببذل عناية ويكون معيارها بذل عناية الرجل المعتاد، والالتزامات بتحقيق نتيجة، أما في المسؤولية عن الفعل الشخصي فالالتزام دائماً بتحقيق نتيجة، ولا يسعفنا معيار بذل العناية للوصول إلى تحقيق النتيجة.

ومن جهة أخرى، فإن النظر إلى سلوك الفاعل لا يهم المضرور في شيء، إذ إن ما يهمه هو حصوله على جبر الضرر طالما وقع ذلك إضراراً به وسواء تم ذلك بعناية أم بغيرها، فالتضمنين شرع لجهة جبر ضرر المضرور، لا لجهة تقدير سلوك الفاعل.

ومن ناحية ثالثة فإن تطلب معيار بذل عناية الرجل المعتاد أو الحرص يقودنا إلى البحث في مدى توافر الإدراك والتمييز في

أساس جبر الضرر الذي هو هدف ومبتغى المسؤولية المدنية، كما أن الأخذ بهذا الرأي يؤدي إلى مخالفة المبدأ العام والأساس الذي قامت عليه المسؤولية المدنية في المادة (٢٥٦) من القانون المدني الأردني والتي أقامت مسؤولية الفاعل بالضمان وبشكل مطلق ولو كان غير مميز.

واستكمالاً لما تقدم نتساءل كيف لنا أن نجد معيار الرجل الحريص أو المعتاد لنقيس به فعل من كان غير مميز لصغر في السن أو لجنون، أو النائم الذي ينقلب على متاع لغيره فيكسره، وكيف نقيس سلوك هؤلاء بسلوك الرجل الحريص أو المعتاد؟ والسؤال هل للمجانين رجل (مجنون) حريص أو معتاد؟ أم يقارن سلوك المجانين بسلوك الرجل الحريص من الأسوياء؟ ولا نتردد بالإجابة أن كلا الفرضين غير صحيح، وهذا ما يقودنا إلى الجزم بعدم لزوم التعدي وعدم لزوم معياره، وبالتالي إلغاء التفرقة بين المباشرة والتسبب.

وخلاصة ما سبق إن المسؤولية عن الإضرار أخذت تتعد عن خصوصيتها التي قامت عليها في الفقه الإسلامي من مسؤولية تقوم بين ذمتين لا بين شخصين، وأن غايتها تعويض المضرور، إلى مسؤولية تجنح نحو أسس المسؤولية العقابية وفلسفتها، فأصبحت

تنظر إلى طريقة إحداث الضرر بالمباشرة أم بالتسبب؟ ثم بعد ذلك إلى ضرورة أن يكون المتسبب متعدياً، والخطورة في تطلب شرط التعدي أننا نحمل المضرور عبء إثبات التعدي ليضاف ذلك إلى ضرره، ثم بعد التعدي نبحث في معيار هذا التعدي وسلوك الفاعل، ثم بعد هذه السلسلة ننظر في إمكانية تعويض المضرور. أما فلسفة جبر الضرر القائمة على الإضرار فتعني أن يكون هناك فعل وأن ينسب هذا الفعل لشخص معين وأن ينتج عنه إضرار للغير ليحق التعويض على المحدث، وإذا أراد هذا الأخير التخلص من المسؤولية، فيقع عليه عبء إثبات العكس.

المبحث الثاني: مدى ضرورة وأهمية التعمد والإفشاء لقيام مسؤولية التسبب.

نتولى معالجة هذا المبحث من خلال تفريعه إلى مطلبين متوالين، بحيث نبحث (ماهية الإضرار بالتعمد ومدى لزومه لقيام التضمين) في الأول منهما، بينما يتم بحث (ماهية الإضرار بالإفشاء ومدى لزومه لقيام التضمين) في ثانيهما.

المطلب الأول: ماهية الإضرار بالتعمد ومدى لزومه لقيام التضمين.

نتولى بيان ماهية الإضرار بالتعمد

ومدى لزومه لقيام التضمين في هذا المطلب من خلال تقسيمه إلى فرعين متوالين، بحيث نبحت (ماهية الإضرار بالتعمد) في الأول منهما، بينما يتم بحث (مدى لزوم شرط التعمد لقيام التضمين) في ثانيهما.

الفرع الأول: ماهية الإضرار بالتعمد.

العمد في اللغة وفي اصطلاح الفقهاء هو القصد مع العلم بالمقصود وإرادته^(٧٠)، وهو إتيان فعل بقصد الإضرار بنفس أو بمال الغير ولو كان ذلك الفعل مشروعاً، أو هو الإرادة المتوجهة نحو الفعل ونتائجه^(٧١).

وقد حاولت المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني تبيان المقصود بالتعمد، ومحاولة التفريق بينه وبين التعدي بقولها: (إن كلمتي التعمد والتعدي ليستا مترادفتين، إذ المراد بالتعمد تعمد الضرر لا تعمد الفعل، والمراد بالتعدي ألا يكون للفعل حق في إجراء الفعل الذي حصل منه الضرر، والشخص قد يتعمد الفعل ولا يقصد به الضرر ولكن يقع الضرر نتيجة غير مقصودة، فإن كان الإضرار (كالاتلاف) بالمباشرة لم يشترط التعمد ولا التعدي، وإن كان بالتسبب اشترط التعمد والتعدي، وقد صيغ هذا الحكم في الفقه الإسلامي في قاعدتين هما: المباشر ضامن ولو لم يتعمد

أو يتعد، والمتسبب لا يضمن إلا بالتعمد أو التعدي^(٧٢). وضربت المذكرة الإيضاحية مثالا على التعمد حيث قالت: وإذا كان المتسبب متعمداً، كان ضامناً ولو لم يكن متعدياً، فإن حفر أحد خندقاً في ملكه بقصد الإضرار بماشية الغير، فتضررت، كان ضامناً لتعمده الإضرار ولو لم يكن متعدياً في فعله^(٧٣).

والحقيقة أنه لا يمكن التسليم بما ذهبت إليه المذكرة الإيضاحية، ذلك أن ما سبق يعد جوهر نظرية إساءة استعمال الحق في القانون المدني الأردني، وقد نص عليه المشرع في المادة ٦٦ من القانون المدني الأردني، أي أن يقوم الإنسان بفعل مشروع أصلاً بقصد الإضرار بالغير.

والفرق كبير بين التعسف والتعدي، ذلك أنه في الأول يكون الفعل مشروعاً أصلاً، لكن القصد من ممارسته إحداث الضرر بالغير، فأصبح غير مشروع بالنظر إلى القصد منه، أما في التعدي فالفعل غير مشروع ابتداءً^(٧٤).

وعرف أحد الباحثين العمد بأنه: الإرادة المتوجهة نحو الفعل ونتائجه^(٧٥)، فلا بد من توافر إرادة أولاً ثم اتجاه تلك الإرادة نحو إحداث الفعل والرغبة في نتائجه،

اجتهاد الحاكم، ليتناهى الناس عن حرمان الله، ولا يسقط ذلك عند عفو المغصوب منه^(٧٩).

الفرع الثاني: مدى لزوم شرط التعمد لقيام التضمين.

إن التعدي يشتمل التعمد، والتعمد أحد أفراده، ذلك أن التعمد يتطلب: مخالفة الحد المأذون به بالإضافة إلى قصد الإضرار بالغير، أما التعدي فلا يتطلب إلا العنصر الأول وهو مخالفة الحد المأذون به غير مقترن بقصد الإضرار.

وطالما أن التعدي يشتمل التعمد ويستغرقه، والعمد جزء من التعدي، فإنه يكتفى بالأشمل لأنه يحتوي المشمول، هذا فضلاً عن أن اشتراط التعمد يتطلب البحث في نفسية المتضرر، والنية معيارها شخصي أما الضمان، فمعياره موضوعي، ثم إن الفقه الإسلامي لا يقيم وزناً للقصد في ضمان الأموال، بعكس المسؤولية العقابية، فالقصد الجنائي ركن فيها، والفاعل هنا فوق ضمانه فهو آثم.

والتعمد لم يشترط في مجلة الأحكام العدلية إلا في المادة (٩٣) منها، ثم عادت المجلة نفسها عن هذا الحكم ولم تشترطه في المادة (٩٢٤) منها وذكرت أن التعدي هو شرط ضمان المتسبب. وكذلك لم يشترط

وبالتالي إذا لم نكن أمام إرادة، فلا يمكن تصور العمد، ومن هنا جاء الفقه الإسلامي بقاعدته المعروفة (عمد الصبي والمجنون خطأ). وكذلك (لا عمد للصبيان والمجانين)^(٧٦).

ولذا حتى يكون هناك إضرار بالتعمد، فإنه لا بد من توافر ما يلي:

١. إرادة وتمييز من الفاعل.
٢. اتجاه الإرادة إلى إحداث الفعل.
٣. اتجاه الإرادة لإحداث نتيجة الفعل.
٤. أن يكون الفاعل متعمداً.

وبناء عليه، فإن البعض قد عرّف العمد بأنه قصد النتيجة المترتبة على التعدي^(٧٧)، وبالتالي، فإنه حتى يكون هناك تعمداً، فإنه لا بد أن يسبقه التعدي، فهذا الأخير أعم من التعمد وأشمل سواء كان ذلك في الاصطلاح الفقهي أم اللغوي، فالتعمد أحد أنواع التعدي وأفراده، ولذا ذهب البعض إلى تقسيم التعدي إلى: تعد عمد، وتعد خطأ وأنه يستوي فيهما الضمان بالنسبة للأموال^(٧٨)، أما الاختلاف بينهما فيكون في تضمين الأنفس والجراحات، حيث يزيد العمد على الخطأ بوصف الإثم، حيث يقول صاحب مواهب الجليل: ويجتمع في الغصب حق الله، وحق المغصوب منه، فيجب على الغاصب لحق الله تعالى الأدب والسجن، على قدر

التعمد في كتب الفقه الإسلامي لمسؤولية المتسبب عموماً إلا ما ورد في كتاب الأشباه والنظائر في باب الغصب، حيث ذكر أن المتسبب لا يضمن إلا بالتعمد^(٨٠).

ولعل ذكر التعمد هنا كان بمناسبة الحديث عن الغصب، والغصب كما هو معلوم لا يكون إلا بفعل عمدي عن قصد وإرادة^(٨١)، وقد عاد ابن نجيم نفسه في البحر الرائق ونص على أن شرط الضمان في السبب أن يكون تعدياً، وأن الشارع ربط الضمان بالإتلاف من باب ربط الأحكام بأسبابها، والأصل في الأسباب اعتبارها ما أمكن، فإذا انعقد السبب وحصل في الوجود صار مقتضياً شرعاً لمسببه دون نظر إلى اختيارات الفاعل من العلم والجهل، والعمد والخطأ والذكر والنسيان، فكان اشتراط العمد في الضمان مخالفة لفرض الشارع منه فلا يصح^(٨٢).

وإن الضمان هو من خطاب الوضع وليس من خطاب التكليف، فهو مجرد جعل لا طلب به ولا تخيير ومن ثم لا يتطلب فيه العقل ولا البلوغ، وإنما يرتب حقوقاً وواجبات فقط دون تعرض لاستعمال هذه الحقوق أو لأداء تلك الالتزامات ومن هنا لزم الضمان كلا من

الصبي غير المميز والمجنون لأنهما يتمتعان بأهلية الوجوب التي يستلزمها خطاب الوضع، ومناطها الإنسانية، فتشغل ذمة عديم التمييز بالالتزام بالتعويض دون أدائه، أما الحكم التكليفي، فهو خطاب الشارع الذي يطلب من المكلف فعلاً أو كفاً أو تخيير بينهما ومن أجل هذا يجب أن يكون الموجه إليه^(٨٣) الخطاب التكليفي عاقلاً بالغاً يتفهم ما وجه إليه.

كما أن فقهاء الحنفية أنفسهم ومنهم الفقيه البغدادي، ذكروا أن التعمد ليس شرطاً في ضمان المتسبب^(٨٤). وكل ما سبق من عدم تطلب التعمد كشرط للتضمنين لعلّ أن التعمد لا يمكن تصوّره من عديمي التمييز، لأن هؤلاء لا إرادة لهم، وبالتالي لا يسألون هؤلاء بحسب شرط التعمد عن أفعالهم التي تلحق ضرراً بالغير.

ومن جهة أخرى، فإن شرط التعمد لا يمكن التسليم به في ظل القاعدة العامة التي أوردتها المادة (٢٥٦) من القانون المدني الأردني التي تقضي بأن كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز بضمان الضرر، وقد تأكد أيضاً مسؤولية عديم التمييز وضمانه لأفعاله التي تقع منه بالتسبب في المادة (٢٧٨) من القانون المدني الأردني التي

حين شرحها للمادة ٢٥٧ من القانون المدني الأردني.

لكن الموسوعة الفقهية عرفت الإفضاء بقولها: (إن من معانيه الوصول في اللغة ويستخدم المعنى الاصطلاحي في ذات المعنى اللغوي)^(٨٧).

أما محكمة التمييز الأردنية، فتبين في أحد أحكامها المقصود بالإفضاء بقولها: (كما يقصد بالإفضاء إلى الضرر أن يكون الفعل مؤدياً إلى الضرر الحاصل)^(٨٨).

وفي حكم آخر لها ربطت التضمين بأن يكون الفعل مفضياً إلى الضرر بقولها: (وإن كان التسبب يشترط أن يكون الفعل مفضياً إلى الضرر، وحيث إن عدم سيطرة المدعى عليه على السيارة أثناء قيادتها للإنعطاف الخاطئ هو الذي أدى إلى صدمها بالعمود)^(٨٩).

وباستقراء المقصود بالإفضاء في أحكام محكمة التمييز الأردنية، نجد أنها تربط تحقق المسؤولية المدنية بوجود فعل ضار وأن يؤدي هذا الفعل إلى حدوث الضرر، وبالتالي فالمقصود بالإفضاء هنا، أنه متعلق برابطة السببية، والتي هي ركن من أركان المسؤولية التقصيرية، وسواء كانت هذه المسؤولية بالباشرة أو بالتسبب، وسواء كان التسبب بالتعدي أو بالتعمد، وبالتالي، فإن

تتعلق بضمان الأفعال الواقعة على المال والتي نصت على أن (إذا أثلف صبي مميز أو غير مميز أو من في حكمهما مال غيره لزمه الضمان من ماله).

وقد تأكد ما سبق في قرار لمحكمة التمييز الأردنية، حيث ذهبت إلى أن كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز، مباشراً أو متسبباً بضمان الضرر، الأمر الذي يبنى عليه أن المتسبب بالضرر مسؤول عن تعويض المضرور، سواء أكان فعله مقصوداً أم غير مقصود^(٩٥)، وقضت في حكم آخر أنه لا يشترط التعمد في حوادث التسبب في الوفاة^(٩٦).

المطلب الثاني: ماهية الإضرار بالإفضاء ومدى لزمه لقيام التضمين.

ستتولى بيان ماهية الإضرار بالإفضاء ومدى لزمه لقيام التضمين في هذا المطلب من خلال تقسيمه إلى فرعين متوالين، بحيث نبحث (ماهية الإضرار بالإفضاء) في الأول منهما، بينما يتم بحث (مدى لزوم الإضرار بالإفضاء لقيام التضمين) في ثانيهما.

الفرع الأول: ماهية الإضرار بالإفضاء.

لدى الرجوع إلى المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني، لم نجد أنها توضح المقصود بشرط إفضاء الفعل إلى الضرر

أقحم هذا الشرط في غير موضعه غير ذات مرة، حيث نجده أيضاً في المادة ٢٦٦ من القانون المدني الأردني التي تنص على أن: "يقدر الضمان في جميع الأحوال بقدر ما لحق المضرور من ضرر وما فاته من كسب بشرط أن يكون ذلك نتيجة طبيعية للفعل الضار".

حيث إن هذا النص يتحدث عن أسس تقدير التعويض للضرر المضمون أي الضرر الذي تحققت شروطه سابقاً، فلا يعقل أن يتم تقدير تعويض لضرر لم تنتصب شروطه ابتداءً، والشروط أمر متطلب سابق والتعويض أمر لاحق، فإذا تحققت الشروط وجب التعويض، ولا دخل مطلقاً للتعدي أو التعمد أو الإفضاء في تقدير التعويض، مع أن المشرع هنا أقحم الإفضاء في مجال تقدير التعويض.

الفرع الثاني: مدى لزوم شرط الإفضاء لقيام التضمين.

إن هذا الشرط «أن يكون الفعل مفضياً إلى الضرر» الوارد في الفقرة الثانية من المادة (٢٥٧) من القانون المدني الأردني هو شرط لم تعرفه أحكام الفقه الإسلامي التي تعد المصدر التاريخي لهذا القانون^(٩٠)، كما أن المذكرة الإيضاحية له لم

الإفضاء ليس شرطاً ثالثاً يضاف للتعدي والتعمد، وكان الأولى عطفه على الشرطين السابقين بأداة العطف الواو بدلاً من أو.

فالفعل الضار غير مضمون ابتداءً إن لم ينتج عنه ضرر وبالنتيجة لسنا بحاجة لوضع هذا الشرط على وجه الاستقلال، لأن هذا الأمر مستفاد من القاعدة العامة في الفعل الضار.

ويمكن فهم شرط الإفضاء من وجهة نظر أخرى من خلال استقراء نص المادة ٩٢٥ من مجلة الأحكام العدلية التي لم تكتفِ لإلزام المستتب بالضمان أن يثبت تعديه فحسب، بل لا بد من تحقق نسبة الضرر إليه.

وبمعنى آخر: عدم وجود مانع من نسبة الضرر إليه، حيث نصت المادة السابقة على أن: "لو فعل أحد فعلاً يكون سبباً لتلف شيء فحل في ذلك الشيء فعل اختياري، يعني أن شخصاً آخر أتلف ذلك الشيء مباشرة، يكون ذلك المباشر الذي هو صاحب الفعل الاختياري ضامناً، وبالتالي، فإن المقصود بالإفضاء هنا هو تحقق نسبة الضرر إلى التسبب. وتحقق نسبة الضرر إلى التسبب إذا لم ينتصب مانعاً يحول دون ذلك.

ومن الملاحظ أن المشرع الأردني قد

تبين المقصود بهذا الشرط، ولذا ذهب الغالب من الفقه إلى أن هذا الشرط لا لزوم له ويمكن الاستغناء عنه^(٩١)، ذلك أنه متعلق برابطة السببية التي يفترض وجودها في كل أحوال المسؤولية، فإذا لم يكن الفعل مفضياً إلى الضرر فلا سببية ولا مسؤولية، لذلك فالإفضاء إلى الضرر مطلوب في التسبب بحالتيه، التعدي والتعمد، بل إن شرط الإفضاء مطلوب أيضاً في نوعي الإضرار أصلاً وهما المباشرة والتسبب، ولعل هذا الفهم لشرط الإفضاء ما جعل محكمة التمييز الأردنية تسقطه كشرط من شروط التسبب في أحد أحكامها بقولها: تشترط المادة (٢٥٧) مدني لضمان الضرر عند التسبب أن يكون هناك تعدياً أو تعمداً^(٩٢). وإن الأخذ بالفهم السابق لشرط الإفضاء يؤدي إلى إلغاء التفرقة بين المباشرة والتسبب، والاكتفاء بمفهوم الإضرار الذي تم تقديمه في هذا البحث.

ويمكن فهم شرط الإفضاء من زاوية أخرى، وهي أن كل فعل يؤدي إلى الإضرار يقيم مسؤولية فاعله وسواء كان ذلك بالمباشرة أو بالتسبب، ولهذا جاءت الموسوعة الفقهية حين تعريفها للإفضاء فقالت: «إن ما يشترط لاعتبار الإفضاء في الضمان أن لا يوجد للضرر أو الإلتلاف

سبب آخر غيره سواء أكان هو مباشراً أم متسبباً، وأن لا يتخلل بين السبب وبين الضرر فعل فاعل مختار»^(٩٣)، وقد جاءت بعض أحكام محكمة التمييز الأردنية وفق هذا المنظور ومنها ما تقول فيه: «كما يقصد بالإفضاء إلى الضرر أن يكون الفعل مؤدياً إلى الضرر الحاصل»^(٩٤).

ونحن نميل إلى المفهوم الأخير للإفضاء، ذلك أنه إذا اشترطنا الإفضاء لعلاقة السببية فمعنى هذا أن على الدائن أن يثبت هذا الشرط ليقضي حقه، مع أن علاقة السببية في هذا المجال مفترضة وفي هذا يقول د. الزحيلي: «وكذلك لا فرق في فقهما بين نوعي المسؤولية بالنسبة للإثبات، إذ يكفي أن يقوم الدائن بإثبات وقوع الضرر وليس عليه إثبات خطأ المدين لكن للمدين التخلص من المسؤولية إذا أثبت أن الضرر قد وقع لسبب أجنبي لا يد له فيه»^(٩٥).

وشرط الإفضاء بالنظر إلى المفهوم الثاني يجعل أيضاً التسبب بمنزلة المباشر، وبالتالي إلغاء التفرقة بينهما، إذ إن كل إضرار يجعله مضموناً على فاعله سواء كان بالمباشرة أم بالتسبب، والحقيقة أن هذا ما يتفق مع أساس الإضرار باعتباره سبباً للتضمنين في الشريعة، وفي هذا يقول الشيخ علي الحفيف: «فهو فعل محذور جعله

بالمباشرة أم بالتسبب، وأن المباشرة والتسبب ما هما إلا طريقان يوصفان كيفية حصول الإضرار، وأن المسؤولية تبنى على سبب الإضرار لا على كيفية حصوله.

النتائج:

توصلنا من خلال هذا البحث إلى مجموعة من النتائج نوجزها كالتالي:

١. حتى يقوم حكم الإضرار بالتسبب، فإنه يشترط أن يكون هناك فعلاً من شخصين مختلفين وأن يضاف الضرر إلى فعل الشخص الثاني (المتسبب) وحده، إذ لو أضيف الإضرار إلى أي منهما بشكل مستقل، لكان أي منهما مباشراً.

٢. لا يجوز إحالة حكم الإضرار بالتسبب على من لا يصح إحالة الحكم عليه، ومن يصح إحالة الحكم عليهم هم أهل التكليف وحدهم (الإنسان).

٣. إن التضمنين في القانون المدني الأردني والفقه الإسلامي جعل من الإضرار (المحصلة والنتيجة) سبباً وعلة، وحيثما وجدت العلة وجد الحكم، فالتضمنين جزاء فعل ويعتمد عصمة المحل وسواء حصل بالمباشرة أم بالتسبب.

الشارع سبباً لضمان ما ترتب عليه من تلف ولا يخرج عن هذه السببية ألا يوصف فاعله بالاعتداء والمخالفة بسبب عارض خارج عنه كفقد أهلية التكليف، لأن سببته ترتبط بذاته وبآثاره لا بقصد فاعله وإدراكه... وخلاصة القول في ذلك إن الفعل إذا كان مؤدياً إلى الضرر في ذاته استوجب ضمان ما ترتب عليه من تلف»^(٩٦).

وقد تأكد هذا المفهوم في حكم لمحكمة التمييز الأردنية بقولها: إن كل إضرار بالغير يلزم فاعله ولو غير مميز، مباشراً أو متسبباً بضمان الضرر الأمر الذي ينبنى عليه أن المتسبب بالضرر مسؤول عن تعويض المضرور^(٩٧).

وبالتالي نستطيع القول إن المشرع الأردني بعد أن قيد الإضرار تسبباً بشرط التعدي أو التعمد عاد وأطلق الحكم ليقدر أن كل فعل يفضي إلى الإضرار يكون مضموناً على فاعله، وبهذا يتساوى الإضرار بالمباشرة مع الإضرار بالتسبب من حيث وجوب التضمنين، وبمعنى آخر إلغاء التفرقة بينهما من ناحية الأثر والنتيجة وقيام المسؤولية، وبالتالي قيام المسؤولية على مفهوم الإضرار وحده الذي قدمنا له، وبغض النظر سواء أكان

٤. حينما قسّم المشرع الأردني الإضرار إلى مباشرة وتسبب وتطلب في التسبب، التعدي أو التعمد، أو الإفضاء، كان تقسيمه ناتجاً عن الخلط بين مفهوم الإضرار والضرر والمرادفة بين هذين اللفظين مع أن الضرر لفظ عام والإضرار لفظ خاص.

٥. إن التعدي لم يكن منضبطاً من حيث المفهوم وبالتالي، فإن دائرة التعدي لم تكن جامعة ولا مانعة، وإن شرط المجاوزة الذي يعني خروج الفعل من الدائرة المرسومة ليصل ويجاوز حق الغير، هو شرط مطلوب سواء كان ذلك بالمباشرة أم بالتسبب.

٦. العمد جزء من التعدي والتعدي يشتمل التعمد ويستغرقه، لذا يكتفي بالأشمل (التعدي) لأنه يحتوي المشمول (التعمد)، كما أن شرط التعمد لا يمكن تصوره من عديمي التمييز وبالتالي لا يسأل هؤلاء عن أفعالهم التي تلحق ضرراً بالغير، وهذا ما لا يمكن التسليم به في ظل القاعدة التي أوردتها المادة (٢٥٦) مدني أردني.

٧. إن شرط الإفضاء إلى الإضرار لا لزوم له ويمكن الاستغناء عنه، ذلك أنه إذا

لم يفض الفعل إلى الإضرار فلا مسؤولية ولا ضمان، وهذا مطلوب في المباشرة والتسبب، مما يؤدي إلى توحيد الأحكام وإلغاء التفرقة بينهما.

التوصيات:

١- يقترح الباحث الاكتفاء بنص المادة (٢٥٦) من القانون المدني الأردني التي أقامت التضمين على الإضرار وليس الضرر بالمطلق.

٢- يقترح الباحث إلغاء نص المادة (٢٥٧) من القانون المدني الأردني بفقرتيها الأولى والثانية، أما من حيث:

أ- الفقرة الأولى التي تقسم الإضرار إلى مباشرة وتسبب، فلأن المسؤولية تبنى على الإضرار (الحصول والنتيجة)، أما المباشرة والتسبب فهما ليسا إلا طريقين لحصول الإضرار والمسؤولية تبنى على النتائج لا على الأسباب.

الفقرة الثانية التي أطلقت التضمين في المباشرة ولكنها تطلبت التعدي أو التعمد أو الإفضاء لقيام مسؤولية التسبب، وقد تم الإيضاح في نتائج هذا البحث أن شروط قيام مسؤولية التسبب الثلاثة لا حصل لها.

الهوامش:

هكذا: الخفيف، الضمان، ص ٧٤. كذلك:

الزرقا، مصطفى، الفعل الضار والضمن فيه، دار القلم، دمشق، ط ١، سنة ١٩٨٨، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: الزرقا، الفعل الضار، ص ٧٤. كذلك: ابن النجار، تقي الدين محمد، منتهى الإرادات في جمع مع التنقيح وزيادات، ج ١، ط ١، دار العروبة، القاهرة، ١٩٦١، ص ٥٢٢.

(١٢) الزرقا، الفعل الضار، ص ٧٤.

(١٣) الكاساني، الإمام علاء الدين، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ج ٧، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، سنة ١٩٧٤، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: الكاساني، البدائع، ص ١٦٥.

(١٤) المذكرة الايضاحية للقانون المدني الأردني، ج ١، ط ٣، مطبعة التوفيق، عمان، سنة ١٩٩٢، وسيشار إليها لاحقاً هكذا: المذكرة الإيضاحية، ج ١، ص ٢٧٨.

(١٥) المذكرة الإيضاحية، ج ١، ص ٢٧٨.

(١٦) البغدادي، أبو محمد بن محمد (١٣٠٨هـ)، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط ١، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: البغدادي، مجمع الضمانات، ص ١٧٢.

(١٧) الخفيف، الضمان، ص ٧٤.

(١٨) تمييز حقوق رقم ٤٥٣/١٩٩٠، تاريخ ٢٨/١١/١٩٩٠، مجلة نقابة المحامين الأردنيين لسنة ١٩٩١، العدد ٨، ص ٢٠٨٩.

(١٩) الزرقا، مصطفى، المدخل الفقهي العام، ط ١، ج ٢، دار القلم، دمشق، ١٩٨٨، ص ١٠٤٥.

(٢٠) أبو الليل، إبراهيم الدسوقي، المسؤولية المدنية بين التقييد والإطلاق، دار النهضة، القاهرة،

(١) ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١٩٩٢، مادة سبب.

(٢) القرطبي، أبي عبدالله الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتاب العربي، القاهرة، ج ١٥، ١٩٦٧، ص ٣١٤.

(٣) الحموي، أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر، دار الكتب العلمية، ج ١، ص ١٩٦.

(٤) القاري، أحمد، مجلة الأحكام الشرعية، دراسة وتحقيق عبد الوهاب أبو سليمان ومحمد إبراهيم، مطبوعات تهامة، ط ١، ١٩٨١، المادة ١٣٧٧، ص ٤٣٠.

(٥) الدمشقي، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، إدارة الطباعة المنيرية، مصر، بلا سنة طبع، ص ٦٧.

(٦) المرجع السابق، ص ٦٧.

(٧) الزحيلي، وهبة، نظرية الضمان، دار الفكر، دمشق، ط ٢، سنة ١٩٨٢، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: الزحيلي، نظرية الضمان، ص ٢٦.

(٨) المرجع السابق، ص ٢٦.

(٩) الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج ٢٨، ص ٢٦٢.

(١٠) المحمصاني، صبحي، النظرية العامة للموجبات والعقود، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٢، ص ١٨٠.

(١١) الخفيف، علي، الضمان في الفقه الإسلامي، القسم الأول، معهد البحوث والدراسات العربية، سنة ١٩٧١، وسيشار إليه لاحقاً

- وسيشار إليه لاحقاً هكذا: أبو الليل، المسؤولية المدنية، ص ٣٤٨. انظر كذلك: الزحيلي، نظرية الضمان، ص ٢٦.
- (٢١) انظر المادة (٨٨٧) من مجلة الأحكام العدلية التي عرفت المباشرة بقولها: إتلاف الشيء بالذات من غير أن يتخلل بين فعل المباشر والتلف فعل آخر.
- (٢٢) مهنا، فخري رشيد، أساس المسؤولية التقصيرية ومسؤولية عديم التمييز، رسالة ماجستير، جامعة بغداد، سنة ١٩٧٤، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية، ص ٦٩.
- (٢٣) تمييز حقوق رقم ١٣٤٤/٢٠٠١، تاريخ ٢٣/٧/٢٠٠١، منشورات مركز عدالة.
- (٢٤) الخفيف، الضمان، مرجع سابق، ص ٨٣. كذلك: مهنا، أساس المسؤولية التقصيرية، مرجع سابق، ص ٣٦.
- (٢٥) الزحيلي، نظرية الضمان، مرجع سابق، ص ٨٥. كذلك: الزعبي محمد، مسؤولية المباشر والمتسبب في القانون المدني الأردني، مجلة مؤتة للبحوث والدراسات، المجلد ٢، العدد ١، سنة ١٩٨٧، وسيشار إليه لاحقاً هكذا: الزعبي، مسؤولية المباشر والمتسبب، مرجع سابق، ص ١٩٠.
- (٢٦) الخفيف، الضمان، ص ٨١.
- (٢٧) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٩٣ هـ، ط ٢، ج ٤، ص ٧١. كذلك: البغدادي، غانم بن محمد، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، ص ١٤٨.
- (٢٨) المرتضى، أحمد بن يحيى، البحر الزخار، دار الكتب الإسلامية، ج ٦، ص ٢٦٦. كذلك: الزركشي، بدر الدين بن محمد، البحر المحيط، دار الكتيبي، ج ٧، ص ١٤٩.
- (٢٩) المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني، ج ١، ص ٢٧٧.
- (٣٠) عبد الباقي، عبد الفتاح، مصادر الالتزام في القانون الكويتي مع المقارنة بالفقه الإسلامي، ج ٢، ١٩٧٤، ص ١٤٠، ومن هذا الرأي أيضاً: اليعقوب، بدر جاسم، المسؤولية عن استعمال الأشياء الخطرة في القانون الكويتي، رسالة دكتوراه، جامعة القاهرة، ١٩٧٧، ص ٨٩.
- (٣١) ابن قدامة، موفق الدين عبدالله بن أحمد، المغني شرح مختصر الخرقي، مكتبة القاهرة، ١٩٦٨ م، ص ٤٣١.
- (٣٢) تمييز حقوق رقم ١٩٨٤/٦٠، تاريخ ٢١/٤/١٩٨٤، منشور على الصفحة ١٤٠٢ من مجلة نقابة المحامين لسنة ١٩٨٤.
- (٣٣) الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، ج ٣، ص ٢٢٤.
- (٣٤) التسولي، أبو الحسن علي بن عبدالسلام، البهجة في شرح التحفة، دار المعرفة، بيروت، ط ٣، ١٩٧٧، ج ١، ص ٣٦.
- (٣٥) المذكرة الإيضاحية للقانون المدني الأردني، ج ١، ص ٢٨٣.
- (٣٦) الزعبي، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ١٩٠.
- (٣٧) تمييز حقوق رقم ٢١٣٠/٢٠٠٢، تاريخ ١٠/٩/٢٠٠٢، منشورات مركز عدالة.

- (٣٨) تمييز حقوق رقم ١٩٥٥/١٩٩٩، تاريخ ٢/٢٠٠٠، منشورات مركز عدالة.
- (٣٩) الزعبي، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ١٩١.
- (٤٠) المادة ٦١ من القانون المدني الأردني.
- (٤١) المادة ٢٦٢ من القانون المدني الأردني.
- (٤٢) المادة ٢٦٣/١ من القانون المدني الأردني.
- (٤٣) المادة ٢٦٣/٢ من القانون المدني الأردني.
- (٤٤) المادة ٢٧٧/٢ من القانون المدني الأردني، كذلك المادة ١٤٢٥ من مجلة الأحكام الشرعية الحنبلية للقاري.
- (٤٥) للمزيد حول ذلك يراجع للباحث: الإضرار بالمباشرة في القانون المدني الأردني، مجلة الميزان، عمادة البحث العلمي، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، بحث مقبول للنشر، ص ٥ وما بعدها.
- (٤٦) المعجم الوجيز، إصدار مجمع اللغة العربية، مادة: عدا، ص ٤١٠. كذلك: ابن منظور، لسان العرب، مادة عدا، ج ١٩، ص ٢٥٧.
- (٤٧) ابن عربي محمد بن عبدالله الأندلسي، أحكام القرآن، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٧٠، ج ١، ص ٥٧.
- (٤٨) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، دار الغد العربي، مصر، ١٩٩١، ج ٢، ص ٦٤٢.
- (٤٩) المذكرة الإيضاحية، مرجع سابق، ج ١، ص ٢٨١.
- (٥٠) ابن نجيم، زين العابدين، الأشباه والنظائر، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٦٨.
- (٥١) الزحيلي، نظرية الضمان، مرجع سابق، ص ١٩٨. كذلك: فيض الله، محمد فوزي، نظرية الضمان، مكتبة التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٩٨٣، ص ٩٢.
- (٥٢) الزرقا، الفعل الضار، مرجع سابق ص ٧٨.
- (٥٣) العثماني، محمد تقي الدين، بحث في قضايا فقهية معاصرة، دار القلم، دمشق، ١٩٩٨، ص ٢٩٥.
- (٥٤) أبو صدّ عمار، مسؤولية المباشر والمتسبب، دار الثقافة، عمان، ط ١، سنة ٢٠١١، ص ٨٢.
- (٥٥) السنهوري، عبد الرزاق أحمد، الوسيط في شرح القانون المدني (٢)، نظرية الالتزام بوجه عام (مصادر الالتزام)، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٨١، ص ١٠٨٤.
- (٥٦) تمييز حقوق رقم ٣٤٧٥/٢٠٠٨، تاريخ ٧/٢٠٠٩، منشورات مركز عدالة. كذلك: تمييز حقوق رقم ٢٠٩٦/٢٠٠٣، تاريخ ١٠/١٢/٢٠٠٣، منشورات مركز عدالة.
- (٥٧) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، طبعة دار الغد العربي، القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، ج ٦، ص ٤٦٤.
- (٥٨) الشيخ شمس الدين الشيخ محمد عرفة الدسوقي على الشرح الكبير، لأبي البركات سيدي أحمد الدردير، ج ٣، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، دون سنة طبع، ص ٤٥٩.
- (٥٩) شريف، محمود سعد الدين، شرح القانون المدني العراقي، نظرية الالتزام، ج ١، مصادر

- الالتزام، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٥٥، ص ٣٨.
- (٦٠) المذكرات الايضاحية للقانون المدني الأردني، ج ١، ص ٢٧٩.
- (٦١) الزعبي، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ١٩٤.
- (٦٢) الزحيلي، نظرية الضمان، ص ١٨.
- (٦٣) الزرقا، الفعل الضار، مرجع سابق، ص ٧٩. كذلك: اللهبي، صالح أحمد، المباشر والمتسبب في المسؤولية التقصيرية، دار الثقافة، عمان، ط ١، سنة ٢٠٠٤، مرجع سابق، ص ٥٣.
- (٦٤) سيد، صابر محمد، المباشرة، التسبب في الفعل الضار، دار الكتب القانونية، المحلة، مصر، سنة ٢٠٠٨، ص ٩٩.
- (٦٥) أبو صد، مسؤولية المباشر والمتسبب، مرجع سابق، ص ٨٥.
- (٦٦) السرحان، عدنان وخاطر، نوري - مصادر الحقوق الشخصية، دار الثقافة، عمان، ط ١، سنة ٢٠٠٩، مصادر الحقوق الشخصية، ص ٣٧٥. كذلك: أبو صد، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ٨٤.
- (٦٧) الخفيف، الضمان، هامش ص ٧٥، كذلك: شلتوت، محمود، الإسلام عقيدة وشرعة، ط ١٧، دار الشروق، سنة ١٩٩٧، ص ٤٢٥. كذلك: فخري رشيد، أساس المسؤولية التقصيرية، ص ٩١.
- (٦٨) السلمي، الإمام عز الدين عبد العزيز، عبدالسلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الجليل، بيروت، ط ٢، ج ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٦.
- (٦٩) أبو الليل، المسؤولية المدنية، مرجع سابق، ص ١٧٢. كذلك: اليعقوب، بدر جاسم، تحديد مفهوم مباشر الضرر، بحث منشور في مجلة الحقوق والشرعة، جامعة الكويت، السنة الثانية، العدد ٢، ١٩٧٨، ص ٣٠٥.
- (٧٠) الفيومي، أحمد بن محمد المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة، المطبعة الأميرية، ط ١، مادة عمد. كذلك: ابن قدامة، الإمام عبدالله بن أحمد، المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٣، ٦٣٧/٧.
- (٧١) بدر جاسم اليعقوب، مرجع سابق، ص ٢٩٥.
- (٧٢) المذكرة الإيضاحية، ج ١، ص ٢٨٢، مرجع سابق.
- (٧٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨٣.
- (٧٤) الدريني، فتحي، نظرية التعسف في استعمال الحق في الفقه الإسلامي، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، سنة ١٩٩٨، ص ٦٢.
- (٧٥) اليعقوب، مصدر سابق، ص ٢٩٥.
- (٧٦) اللهبي، مرجع سابق، ص ٤٦.
- (٧٧) الخفيف، الضمان، مرجع سابق، ص ٩٥.
- (٧٨) العكام، محمد فاروق، الفعل الموجب للضمان في الفقه الإسلامي، رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ص ١٠٨.
- (٧٩) الخطاب، محمد بن محمد، مواهب الجليل للحطاب والتاج والإكليل، شرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ج ٥، ص ٢٧٥.
- (٨٠) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه

- والنظائر، تحقيق د. محمد الحافظ، دار الفكر، سورية، ص ٣٣٩.
- (٨١) أبو صد، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ١٠٢.
- (٨٢) ابن نجيم، زين الدين بن ابراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، ج ٨، ص ٢٤٦.
- (٨٣) خلاف، عبد الوهاب، علم أصول الفقه، دار القلم، القاهرة، ط ٨، دون سنة نشر، ص ١٠٣.
- (٨٤) البغدادي، أبو محمد بن محمد (١٣٠٨هـ)، مجمع الضمانات، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط ١، ص ١٤٦.
- (٨٥) تمييز حقوق رقم ٨٣٩/٢٠٠٢، تاريخ ١٧/٤/٢٠٠٢، منشورات مركز عدالة.
- (٨٦) تمييز حقوق رقم ٨٧٥/١٩٩٢ تاريخ ٦/١٠/١٩٩٢، منشور على الصفحة ١٩٣٣ من مجلة نقابة المحامين لسنة ١٩٩٣.
- (٨٧) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج ٢٨، ص ٢٢٣.
- (٨٨) تمييز حقوق ١١٢٨/٢٠٠٢، تاريخ ١٥/٥/٢٠٠٢، منشورات مركز عدالة.
- (٨٩) تمييز حقوق ٣٤٢٨/١٩٩٩، تاريخ ٣١/٥/٢٠٠٠، منشور على الصفحة ٢٩٠/٥ من المجلة، القضائية لسنة ٢٠٠٠.
- (٩٠) الزعبي، مسؤولية المباشر والمتسبب، مرجع سابق، ص ١٩٧.
- (٩١) الزرقا، الفعل الضار، ص ٧٣. كذلك: السرحان وخاطر، مصادر الحقوق الشخصية، ص ٣٨١. كذلك: أبو صد، مسؤولية المباشر والمتسبب، ص ١٠٨. كذلك: حليلو، مصطفى عبد القادر عناصر المسؤولية عن الفعل الضار في القانون المدني الأردني والجزائري، رسالة ماجستير، كلية الحقوق، الجامعة الأردنية، سنة ١٩٩١، ص ٢١. كذلك: الزعبي، مسؤولية المباشر، ص ١٩٨.
- (٩٢) تمييز حقوق رقم ٢٠٩٦/٢٠٠٣، تاريخ ١٠/١٢/٢٠٠٣، منشورات مركز عدالة.
- (٩٣) الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، ج ٢٨، ص ٢٢٣.
- (٩٤) تمييز حقوق رقم ١١٢٨/٢٠٠٢، تاريخ ١٥/٥/٢٠٠٢، منشورات مركز عدالة.
- كذلك تمييز حقوق رقم ٢٠٠/١٩٩٩، تاريخ ٣٠/٩/١٩٩٩، منشور على الصفحة ٢٤٨٣ من مجلة نقابة المحامين لسنة ٢٠٠٠.
- (٩٥) الزحيلي، نظرية الضمان، ص ٨٥.
- (٩٦) الخفيف، الضمان، ص ٤٣، ٤٤.
- (٩٧) تمييز حقوق رقم ٨٣٩/٢٠٠٢، تاريخ ١٧/٤/٢٠٠٢، منشورات مركز عدالة.

الفقه الإداري والسياسي لحديث

"تطاوعا ولا تختلفا"

د.حسن تيسير شموط* و د.مروان سالم الرياحنة**

تاريخ وصول البحث: ٢٠١٥ / ١٢ / ٢٠ م تاريخ قبول البحث: ٢٠١٦ / ٤ / ٢٥ م

ملخص

تناولت هذه الدراسة فقه حديث النبي ﷺ لمعاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري الذي تضمن قواعد رئيسة وهي التيسير وعدم التعسير، والتبشير وعدم التنفير، والتطاوع وعدم الاختلاف، وقد تضمن البحث أن التيسير ورفع المشقة خصيصة من خصائص التشريع الإسلامي، فلم يرد الشارع من تشريع الأحكام إيقاع المكلفين في الضيق والخرج، وأن الضابط في التيسير ألا يكون في معصية، كما تضمن أن التبشير وعدم التنفير منهج من مناهج التشريع الإسلامي، لأن في التبشير قوة نفسية كبيرة تدفع صاحبها إلى الاجتهاد في العمل، والصبر على الشدائد حتى يأتي الفرج، وتوصل البحث إلى أنه ليس كل اختلاف منهجي عنه، بل الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشيت الجماعة؛ فأما الاختلاف في الفروع، فهو من محاسن الشريعة، والخلاف بين الناس سنة كونية، وبخاصة في الأمور والمسائل التي تحتمل الخلاف، كما أن الأصل عند التنازع أن ترد الأمور إلى القرآن والسنة.

الكلمات المفتاحية: التيسير، التنفير، التبشير، التطاوع، الاختلاف.

Abstract

This study examined the jurisprudence of the hadeeth of the Prophet to Mu'adh bin Jabal and Abu Moosa Al-ash'ari, which contained the rules Chairperson is facilitation and not the complication, and non-alienation, agree and not disagreement, it has contain that facilitate and raise the hardship of characteristic properties of Islamic legislation, did not want

* أستاذ مشارك، كلية الشريعة، جامعة جرش.

** أستاذ مساعد، كلية الشريعة، جامعة جرش.

the street of legislation provisions for law enforcement in rhythm and embarrassed, and facilitation officer not be in disobedience, proselytism and non-alienation of the curriculum the curricula of Islamic law because in evangelism psychic force Great owner to pay diligent work and patience on adversity comes up, the research found that not every difference terminator, but variation and disperse forbidden but is leading to discord and intolerance and distracting the group; the difference in it from the pros, and the rift between people years Koné, particularly on matters and issues which Brooks, originally also conflicts that appear to the Quran and Sunnah.

Keywords: facilitation, alienation, estrangement, proselytize, agree, differ.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة والتسليم على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه، واقتفى أثره إلى يوم الدين.

أما بعد؛ فإن دين الإسلام دين شامل لجميع جوانب الحياة، وجاء بتشريعات عامة وشاملة تعالج جوانب حياة الإنسان في جميع المجالات؛ السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتعبدية والفكرية...، والتمسك بهذه التشريعات فيها النجاة والسلامة والوصول إلى بر الأمان؛ كيف لا وهي تشريع العلم الحكيم، تشريع العزيز الحكيم، تشريع رب العالمين، الذي خلق

بعلم وحكمة، ويعلم ما خلق، ويعلم ما يصلح خلقه، ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [المالك: ١٤]، والحديث الذي نتدارسه يعد قاعدة عظيمة في مجال السياسة التشريعية، وهو من جوامع الكلم، عباراته قليلة ولكن معانيه عديدة، وهو توجيه لأولي الأمر كيف يكون تعاملهما مع بعضهما في إدارة الحكم، وكيف يكون تعاملهما وحكمهما للريعية، حتى تسير أمور الحكم بخير وطمأنينة، وتوقف طريق الفتن والاضطرابات.

مشكلة الدراسة:

في ظل الاضطرابات السياسية في كثير من الدول العربية والإسلامية، وتنازع

السلطة بين مجموعة أطراف، وكل يريد أن تكون له السلطة، ويسعى إلى إلغاء ومحو الطرف الآخر، أدى هذا الأمر إلى سفك الدماء، وهتك الأعراض، وتدمير البنية التحتية للأوطان، وإتلاف الأموال، وهدم المنازل، وتشريد الملايين من أوطانهم، وانعدام الأمن والأمان، وقد جاءت الدراسة للإجابة عن السؤال الرئيس التالي:

- كيف عالج الإسلام المشكلات الإدارية والسياسية الناتجة عن التشديد والخلاف بين المسلمين؟

وينتج عنه الأسئلة الفرعية التالية:

- ١- ما المقصود بالتيسير وما مداه وضوابطه؟
- ٢- ما المقصود بالتبشير وما شروطه؟
- ٣- ما المقصود بالتطاوع وما مداه، وما هي أسباب الخلاف؟

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية الدراسة في معالجة واقع المسلمين في كثير من الدول العربية والإسلامية، التي تعاني من الاضطرابات السياسية والأمنية، والتنازع على السلطة والحكم، كما أنها تعالج قواعد وضوابط الحكم السديد والرشيد، وتبين أسس الحكم الذي يتبعه الأمن والاستقرار، وحتى في البلاد التي ليس فيها صراعات واضطرابات

حيث تبين له كيف يكون تعامل الوزراء والنواب والأعيان فيما بينهم في تشريع الأحكام وإدارة البلاد، حتى لا ينتقلوا بالبلاد إلى الفساد والهلاك.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى استنطاق النصوص الشرعية لوضع قواعد وضوابط للحكم وإدارة البلاد، بما يوصلها إلى الأمن والأمان، ويبعدها عن الفتن والضلال، ويقيها أسباب الفرقة والاختلاف، ويبان أن التشريع الإسلامي تشريع شامل عام، يعالج جميع جوانب الحياة، وليس مقصوراً على أمور تعبدية مجردة عن الحياة، كما يريد أعداء الإسلام أن يصوروه.

الدراسات السابقة:

إن الحديث الذي نحن بصدد شرحه وبيان معانيه لم نجد حسب اطلاعنا من بحثه وفسره تفسيراً يبين أثره ودوره في جانب السياسة الشرعية وإدارة الحكم، ولذا كانت مراجعنا كتب شروح الحديث والتفسير واللغة والفقه...

خطة البحث:

اقتضت طبيعة البحث أن يكون في مبحثين وعدة مطالب كالتالي:

المبحث الأول: نص الحديث، وسبب وروده،

وتخريجه، ومعناه الإجمالي.

المطلب الأول: نص الحديث.

المطلب الثاني: سبب ورود الحديث

المطلب الثالث: تخريج الحديث والحكم عليه.

المطلب الرابع: المعنى الإجمالي للحديث.

المبحث الثاني: شرح الحديث.

المطلب الأول: التيسير وعدم التعسير.

الفرع الأول: معنى اليسر والعسر لغة

واصطلاحاً.

الفرع الثاني: التيسير ورفع المشقة خصيصة

من خصائص التشريع الإسلامي.

الفرع الثالث: ضابط التيسير.

المطلب الثاني: التبشير وعدم التنفير.

الفرع الأول: معنى التبشير والتنفير لغة

واصطلاحاً.

الفرع الثاني: التبشير وعدم التنفير منهج

من مناهج التشريع الإسلامي.

الفرع الثالث: شروط التبشير.

المطلب الثالث: التطاويع وعدم الاختلاف.

الفرع الأول معنى التطاويع والاختلاف لغة

واصطلاحاً.

الفرع الثاني: أنواع الاختلاف.

الفرع الثالث: خطورة التفرق.

الفرع الرابع: أسباب الخلاف بين المسلمين.

الفرع الخامس: كيفية التعامل مع الخلاف.

المبحث الأول: نص الحديث، وسبب وروده،

وتخريجه، ومعناه الإجمالي.

المطلب الأول: نص الحديث:

عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
جَدِّهِ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى
إِلَى الْيَمَنِ وَقَالَ: يُسْرًا وَلَا تُعْسرًا وَيُسْرًا وَلَا
تُتَفَرَّأَ وَتَطَاوَعًا وَلَا تُخْتَلَفًا.

المطلب الثاني: سبب ورود الحديث.

أَنَّ الرَّسُولَ ﷺ أَرْسَلَ مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ
وَأَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ-رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا-
أَمِيرَيْنِ إِلَى الْيَمَنِ، فَأَوْصَاهُمَا تِلْكَ الْوَصِيَّةَ،
وَقَدْ بَوَّبَ الْبُخَارِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ لِهَذَا الْحَدِيثِ
فَقَالَ: "بَابُ أَمْرِ الْوَالِيِّ إِذَا وَجَّهَ أَمِيرَيْنِ إِلَى
مَوْضِعٍ أَنْ يَتَطَاوَعَا وَلَا يَتَعَاصِيَا"^(١).

المطلب الثالث: تخريج الحديث والحكم
عليه.

والحديث صحيح متفق عليه، فقد رواه
البخاري في صحيحه، كتاب الجهاد والسير،
باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب
وعقوبة من عصى إمامه، ج ٣، ص ١١٠٤،
حديث رقم (٢٨٧٣)، وفي كتاب المغازي، باب
بعث أبي موسى ومعاذ بن جبل رضي الله
عنهما إلى اليمن قبل حجة الوداع، ج ٤،
ص ١٥٧٧، حديث رقم (٤٠٨٦) و(٤٠٨٨).
وفي كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: «يُسْرًا

ولا تعسروا»، ج ٥، ص ٢٢٦٩، حديث رقم (٥٧٧٣) و(٥٧٧٥). وفي كتاب الأحكام، باب أمر الوالي إذا وجه أميرين إلى موضع أن يتطاوعا ولا يتعاصبا، ج ٦، ص ٢٦٢٤، حديث رقم (٦٧٥١).

ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيشير وترك التنفير، حديث رقم (١٧٣٣)^(٢).

المطلب الرابع: المعنى الإجمالي للحديث:

يعتبر هذا الحديث قاعدة من قواعد السياسة الشرعية للحكم، أرساها الشارع الحكيم ليستوي الحكم ويسير على منهج قويم، ويجعل أفراد المجتمع متماسكين متعاونين، يلتفون حول قيادتهم، محيين لأمرائهم، مخلصين لهم، مستمرين على طاعتهم وخدمتهم، حيث اشتمل الحديث على ثلاث وصايا من الرسول -عليه الصلاة والسلام- لأبي موسى ومعاذ بن جبل -رضي الله عنهما- رسوله إلى اليمن ليكونا فيها أميرين حاكمين، الوصية الأولى: التيسير وعدم التعسير، والوصية الثانية: التبشير وعدم التنفير، والوصية الثالثة: التطاوع وعدم الاختلاف، وكل وصية تحتاج إلى مجلدات لبيانها، فهي وصايا موجزة بعبارات قليلة، لكنها تنطوي على معانٍ كثيرة وأحكام

جليلة، كيف لا وهي صدرت ممن أوتي جوامع الكلم -عليه الصلاة والسلام^(٣).

المطلب الخامس: تحقيق طبيعة مهمة أبي موسى ومعاذ بن جبل -رضي الله عنهما-

وقع الخلاف بين أهل العلم في هل كان أبو موسى الأشعري ومعاذ بن جبل أميرين على جهة مختلفة، أم كانا أميرين على نفس المنطقة، وقد حقق ابن حجر المسألة في فتح الباري، فقال: قال ابن بطال وغيره: في الحديث الخوض على الاتفاق؛ لما فيه من ثبات المحبة والألفة والتعاون على الحق، وفيه جواز نصب قاضيين في بلد واحد فيقعد كل منهما في ناحية. وقال ابن العربي: كان النبي ﷺ أشركهما فيما ولاهما، فكان ذلك أصلاً في تولية اثنين قاضيين مشتركين في الولاية كذا جزم به. قال: وفيه نظر؛ لأن محل ذلك فيما إذا نفذ حكم كل منهما فيه، لكن قال ابن المنير: يحتمل أن يكون ولاهما ليشتركا في الحكم في كل واقعة، ويحتمل أن يستقل كل منهما بما يحكم به، ويحتمل أن يكون لكل منهما عمل يخصه، والله أعلم كيف كان. وقال ابن التين: الظاهر اشتراكهما. لكن جاء في غير هذه الرواية أنه أقر كلا منهما على خلاف والمخلاف الكورة، وكان اليمن مغلافين، قلت: وهذا هو المعتمد. والرواية

التي أشار إليها تقدمت في غزوة حنين باللفظ المذكور، وتقدم في المغازي أن كلا منهما كان إذا سار في عمله زار رفيقه. وكان عمل معاذ النجود وما تعالى من بلاد اليمن، وعمل أبي موسى التهامي وما انخفض منها. فعلى هذا فأمره ﷺ لهما بأن يتطاوعا ولا يتخالفا محمول على ما إذا اتفقت قضية يحتاج الأمر فيها إلى اجتماعهما، وإلى ذلك أشار في الترجمة، ولا يلزم من قوله تطاوعا ولا تختلفا أن يكونا شريكين كما استدل به ابن العربي. وقال أيضا: فإذا اجتمعا، فإن اتفقا في الحكم وإلا تابحا حتى يتفقا على الصواب وإلا رفعا الأمر لمن فوقهما^(٤).

فالذي رجحه ابن حجر أنهما كانا أميرين على منطقتين مختلفتين في اليمن، فيكون معنى التطاويع وعدم الاختلاف كما أشار رحمه الله في حال كان هناك قضية تحتاج إلى رأيهما معاً، وقد روى البخاري في صحيحه رواية تؤكد أنهما كانا أميرين على منطقتين مختلفتين في اليمن، حيث جاء في الحديث عَنْ أَبِي بُرْدَةَ، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَبَا مُوسَى، وَمُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ إِلَى الْيَمَنِ، قَالَ: وَبَعَثَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى مِخْلَافٍ، قَالَ: وَالْيَمَنُ مِخْلَافَانِ، ثُمَّ قَالَ: «يَسْرًا وَلَا تُعْسِرًا، وَبَشْرًا وَلَا تُنْفِرًا»، فَأَنْطَلَقَ كُلُّ وَاحِدٍ

مِنْهُمَا إِلَى عَمَلِهِ، وَكَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا سَارَ فِي أَرْضِهِ كَانَ قَرِيبًا مِنْ صَاحِبِهِ أَحَدُثَ بِهِ عَهْدًا، فَسَلَّمَ عَلَيْهِ^(٥).

المطلب السادس: مفهوم الفقه السياسي والإداري.

الفرع الأول: مفهوم الفقه السياسي: هو الأهداف التي تقرر الدولة والحكومة تنفيذها في مختلف مجالات النشاط التي تتدخل فيها الدولة^(٦).

فالفقه السياسي هو الذي يرسم مستقبل الدولة، وذلك بوضع الأهداف والخطط، وسواء كانت الأهداف التي يرسمها السياسيون مفيدة أو مضرّة، كالتأمين الصحي لجميع أفراد المجتمع، وتأمين وظائف، أو إقامة حرب عدوانية، فهذا كله من الفقه السياسي^(٧).
الفرع الثاني: الفقه الإداري: هو استخدام جهد مشترك لتحقيق هدف موحد^(٨).

فعلم الإدارة هو الذي ينفذ سياسة مرسومة، فالسياسة أولاً، ثم الإدارة ثانياً، وهما غالباً لا ينفصلان؛ لأن واضح السياسة العامة هو الذي يتولى التنفيذ^(٩).

وهذه المهمة تظهر الفقه السياسي للدولة الإسلامية، حيث يجب أن تحكم جميع أنحاء البلاد الإسلامية بحكم الشريعة الإسلامية، وتبقى تحت رعاية وحماية الدولة

الإسلامية، وأن يحكمها ويسوسها رجال ذو خبرة وفقه وعلم، يحسن الإدارة، ويجيد القضاء، ليمنع الظلم الذي قد يؤدي إلى التقاتل والتناحر، الذي يؤدي إلى الاضطرابات في الدولة الإسلامية.

كما يظهر الفقه الإداري بأن لا يتولى أميران إمارة واحدة؛ ولا مديران لمديرية أو مؤسسة واحدة؛ لأن ذلك يستحيل معه الاستقرار والبناء والنماء، بل يؤدي إلى الاختلاف، لأن كل واحد يريد أن يثبت إرادته، قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَنَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، ولكن إذا كانت هناك إمارتان قريبتان ممكن أن تتأثرا بمسائل عامة، كان لا بد للأميرين أن يتطاوعا على حكم واحد وقرار واحد، حتى لا يتولد نزاعات في الإماراتين، كل يرى حكم الآخر أصلح فيطلبه.

ويستفاد مما سبق أنه لا بد من التنسيق الإداري بين المسؤولين في المؤسسات المتشابهة والمتساوية في السلم الإداري^(١٠)، ولا يلزم من التنسيق الإدارة المشتركة؛ لأن الإدارة المشتركة تعني أن "المدراء (أو مدير) لديه المسؤولية النهائية في اتخاذ القرارات والإجابة عليها، ولكن الموظفين الذين يتأثرون

بالقرارات يقدمون الملاحظات، التحليل، اقتراحات وتوصيات في عملية تنفيذ القرارات^(١١)، والأميران، أو المديران، أو الوزيران ينسقان مع بعضهما ويتطاوعا، وكل واحد له الحق في اتخاذ الحكم والقرار، بخلاف المدير الواحد الذي يستشير موظفيه، ويبدون آراءهم، ولكن اتخاذ القرار يكون له.

ومن الفقه الإداري المستفاد من الحديث تفويض السلطة إلى أحد المرؤوسين، فالأصل أن الحكم والقضاء للرسول -عليه الصلاة والسلام- بوصفه رئيس الدولة، إلا أنه فوض هذا الأمر إلى معاذ بن جبل وأبي موسى الأشعري -رضي الله عنهما-، وهو نوع من التخطيط في تقسيم الأعمال حسب المناطق، حتى تنجز الأعمال بأسرع وقت، ولا تتعطل مصالح العباد^(١٢).

كما يظهر الحديث الفقه الإداري في اختيار الموظفين، حيث اعتمد فيه الرسول -عليه الصلاة والسلام- منهج الاختيار الحر، وهذا المنهج له تطبيقات في الولايات المتحدة الأمريكية والبلاد الشيوعية^(١٣)، وبدأ يظهر في كثير من الدول، وهذا المنهج من سلبياته أنه قد يغلب المصالح والاعتبارات الشخصية على الاعتبارات الموضوعية في اختيار الموظف، مما قد يؤدي إلى ضرر بمصالح العمل^(١٤).

غير أن اختيار الرسول عليه الصلاة والسلام- لا يمكن أن يوصف بهذه السلبية؛ لأنه المسدد من قبل الله تعالى، وسيرته -عليه الصلاة والسلام- أكبر دليل على أنه لا يختار إلا الأكفأ، بل ورد في إرسال معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن أن الرسول -عليه الصلاة والسلام- اختبر معاذًا بما يقضي، فقال بكتاب الله، فإن لم يجد فبسنة رسول الله، فإن لم يجد اجتهد رأيه ولم يقصر، فسر الرسول -عليه الصلاة والسلام- منه، وحمد الله أنه وفق معاذ إلى ما يحبه رسول الله -عليه الصلاة والسلام-^(١٥)، ولذا فإن الاختيار الحر هو منهج من مناهج اختيار الموظف، ولكن لا بد أن يكون مبنيًا على الكفاءة لا على الاعتبارات الشخصية.

المبحث الثاني: شرح الحديث:

اشتمل الحديث على معانٍ عظيمة النفع، لذا سنبحث كل وصية في مطلب مستقل لإظهار بعض هذه المعاني والدروس والعبر المنطوية في ظل وصايا الرسول -عليه الصلاة والسلام- لصاحبيه - رضي الله عنهما.

المطلب الأول: التيسير وعدم التعسير:

وهي الوصية الأولى من وصايا الرسول -عليه الصلاة والسلام- لرسوله

إلى اليمن أبي موسى ومعاذ -رضي الله عنهما-، بأن ييسرا على الرعية والمحكومين، وأن لا يسعيا إلى التشديد، لأن في التيسير تأليف للقلوب، ولا سيما أنهم قريبوا عهد بالإسلام، يقول النووي في شرح الحديث: (وفيه: تأليف من قرب إسلامه وترك التشديد عليهم، وكذلك من قارب البلوغ من الصبيان، ومن بلغ ومن تاب من المعاصي كلهم يتلطف بهم ويدرجون في أنواع الطاعة قليلا قليلا، وقد كانت أمور الإسلام في التكليف على التدريج فمتى يُسرَّ على الداخل في الطاعة أو المريد للدخول فيها سهلت عليه، وكانت عاقبته غالبا التزايد منها، ومتى عسرت عليه أوشك أن لا يدخل فيها، وإن دخل أوشك أن لا يدوم، أو لا يستحيلها)^(١٦).

ولكن ما المقصود بالتيسير؟ وما المقصود بالتعسير؟، وما هي ضوابط الأخذ والحكم باليسر والتيسير وترك العسر؟، هذا ما نبينه في الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى اليسر والعسر لغة واصطلاحاً:

المسألة الأولى: معنى اليسر لغة واصطلاحاً: أولاً: معنى اليسر لغة: أصله الفعل يسر، واستعمل بعده معانٍ منها^(١٧):

١- اللَّيْنُ والانقياد، يكون ذلك للإنسان والفرس، يقال إنه لَيْسَرٌ خفيف وَيَسَرٌ إذا كان لَيِّنَ الانقياد.

٢- المساهلة والتساهل، يقال: يأسره؛ أي ساهله، وفي الحديث إن الدِّينَ يُسَرُّ^(١٨)، واليُسَرُّ ضدُّ العسر، أراد أنه سَهْلٌ سَمَحٌ قليل التشديد. واليُسَرُّ السهل، وفي الحديث: يُيَاسَرُوا في الصَّدَاقِ^(١٩)؛ أي تساهلوا فيه ولا تُغَالُوا.

٣- التهيؤ والاستعداد: وفي الحديث: اْعْمَلُوا فَكُلُّ مُيَسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ^(٢٠)؛ أي مُهَيَّأٌ مصروفٌ مُسَهَّلٌ، ومنه الحديث: قد تيسروا للقتال^(٢١)؛ أي تهيئوا له واستعدوا.

٤- قوائم الناقة: اليَسَرَاتُ قوائم الناقة الخفاف، ودابةٌ حَسَنَةٌ التَّيْسُورِ؛ أي حسنة نقل القوائم.

وهذه المعاني كلها تعود لأصلين كما قال ابن فارس: (يسر) الياء والسين والراء: أصلان يدلُّ أحدهما على انفتاح شيءٍ وخِفَّتِهِ، والآخرُ على عُضْوٍ من الأعضاء.

فالأول: اليُسَرُ: ضدُّ العُسَرِ. واليَسَرَاتُ: القوائم الخفاف. ويقال: فرسٌ حَسَنُ التَّيْسُورِ، أي حَسَنُ نُقْلِ القوائم^(٢٢).

ثانيا: معنى اليسر اصطلاحا: (اليسر عمل لا يجهد النفس ولا يثقل الجسم... واليسر

حصول الشيء عفوا بلا كلفة)^(٢٣).

فالمعنى الاصطلاحي لا ينفك عن معناه اللغوي، فهو سهولة ولين وتساهل وخفة يؤدي إلى حصول الأمور والحاجات من غير كلفة ولا ضرر يلحق الجسم.

فالمقصود بالتيسير التسهيل على الناس، وقد ندب إليه القرآن في قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]^(٢٤)، كما أن المقصود بالتيسير في الإسلام: تشريع الأحكام على وجه روعيت فيه حاجة المكلف وقدرته على امتثال الأوامر، واجتناب النواهي مع عدم الإخلال بالمبادئ الأساسية للتشريع^(٢٥).

المسألة الثانية: معنى العسر لغة واصطلاحا.

أولا: معنى العسر لغة: (عسر) العُسَرُ والعُسَرُ ضدُّ اليُسَرِ وهو الضيق والشدة والصعوبة^(٢٦). قال ابن فارس: (عسر) العين والسين والراء أصلٌ صحيحٌ واحدٌ يدلُّ على صُعوبةٍ وشِدَّةٍ. فالعُسَرُ: نقيضُ اليُسَرِ^(٢٧).

ثانيا: معنى العسر اصطلاحا: لا يختلف تعريف العسر اصطلاحا عن معناه اللغوي، فهو منبثق عنه، وهو الشدة والمشقة، حيث عرفه القلنجي: (العسر: بضم العين وكسرهما وسكون السين من عسر، الضيق، والشدة)^(٢٨).

الفرع الثاني: التيسير ورفع المشقة خصيصة من خصائص التشريع الإسلامي

تميز التشريع الإسلامي بالتيسير على المكلفين ورفع الحرج عنهم، بل بين الشارع في أكثر من موطن أنه لم يرد من تشريع الأحكام إيقاع المكلفين في الضيق والحرج، قال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وأكد الله تعالى على أنه يريد بعباده اليسر صراحة بقوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ولذا فإننا نجد المشرع يخفف التكليف إذا كان في أدائها مشقة زائدة توقع المكلف في ثقل وتعب في أدائها، كما هو الحال في قصر الصلاة في السفر، وإباحة الفطر للمسافر، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُبِينًا﴾ [النساء: ١٠١] وقال تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى

وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْتُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ١٨٥]. وليس مفهوم التيسير عدم التكليف؛ وترك المكلف بلا كلفة ولا عمل، بل معناه أن تطلب من المكلفين أعمالا يقدرون على أدائها من غير مشقة زائدة عن المعتاد، لأنه ما من عمل إلا وفيه مشقة، ولكنها مشقة مقدور عليها، لأنها من طبيعة أداء الأعمال، فالصلاة فيها مشقة ولكنها محتملة ومقدور عليها، وكذلك الصوم، بل قد يكون التكليف فيه بذل النفس؛ كالجهاد في سبيل الله تعالى، ولكنه جهد لا بد منه لحماية الدين والأوطان والأرض والأعراض^(٢٩).

إذن التيسير ليس معناه عدم التكليف، ولكن معناه التكليف بما يطاق، ويرفع المشقة عن المكلف بما لا يسقط أصل التكليف، كما في جمع الصلاتين في السفر، فإنه لم يسقط أصل التكليف بالصلاة، بل لما كان السفر مظنة المشقة الزائدة عن المعتاد جاء التيسير بجمع وقصر الصلاة، ولم يبطل أصل الصلاة.

وهذا المنهج في رخص العبادات

منهج على الحاكم أن يتخذه في سياسة الرعية، فلا يحملهم فوق طاقتهم، لأن التيسير كما يكون في رخص العبادات يكون في أمور المعاملات والسياسات العامة، قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضٌ: (يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ تَخْيِيرُ النَّبِيِّ ﷺ هُنَا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فِيمَا فِيهِ عُقُوبَتَانِ، أَوْ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكُفَّارِ مِنَ الْقِتَالِ، أَوْ أَخْذِ الْجِزْيَةِ، أَوْ فِي حَقِّ أُمَّتِهِ فِي الْمُجَاهَدَةِ فِي الْعِبَادَةِ أَوْ الْإِقْتِصَادِ، فَكَانَ يَحْتَارُ الْأَيْسَرَ فِي كُلِّ هَذَا^(٣٠))، لذا إذا كلفهم بعمل يطيقونه ثم حدث طارئ وظرف يشق معه أداء العمل على المكلفين به سعى إلى التيسير على الرعية، بالتخفيف من العمل المكلفين به، أو بإيقافه حتى يزول العذر الطارئ، أو بإلغائه إن لم يكن في إلغائه تفويت مصلحة أكبر، أو تحقيق مفسدة أعظم كما هو الحال في ترك الجهاد. ومن تطبيقات التيسير في العمل الإداري في هذا العصر استخدام وسائل الاتصال الحديث في تسير المعاملات؛ من خلال الفاكس، أو الإميل (البريد الإلكتروني)، وهذا ما يعرف بالحكومة الإلكترونية، التي تعرف: "بأنها استخدام تكنولوجيا المعلومات، خاصة تطبيقات الانترنت المبنية علي شبكة المواقع الإلكترونية؛ لدعم وتعزيز حصول المواطنين على الخدمات

التي تقدمها الحكومة المحلية، إضافة إلى تقديم الخدمة لقطاع الأعمال والدوائر الحكومية المختلفة بشفافية وكفاءة عالية، بما يحقق العدالة والمساواة^(٣١)، فهذا يؤدي إلى سرعة الإنجاز، وتوفير الأموال التي قد تنفق على المواصلات.

وكذلك التيسير يكون من خلال التشريعات والتعليمات المطلوبة في إنجاز المعاملات، وذلك لا يوضع من الشروط والقيود إلا ما كان له تأثير حقيقي في إنجاز المعاملات، وكذلك بوضع البدائل لإجراءات المعاملات، فمثلا بدل أن يطلب من العميل شراء طوابع لتوضع على المعاملة، قد يدفع العميل ضعف قيمة الطوابع مواصلات، بالإضافة إلى تأخير إنجاز المعاملة، فيكون البديل دفع قيمة الطوابع نقداً.

وكذلك من تطبيقات التيسير في العمل الإداري في المستشفيات، بحيث يسهل ويسر عمل العمل على جميع الأطراف (إدارة المستشفى - القائمين بالعمل - المرضى)؛ وذلك من خلال إعطاء رقم موحد لكل مريض متردد على المستشفى، وسجل طبي إلكتروني لكل مريض، مما يعطي دقة البيانات وسرعة الاستدلال عليها، فيؤدي إلى تقديم خدمة طبية متكاملة تعتمد على

وجود نظام معلومات بالمستشفى^(٣٢).

ولذا نجد وصية الرسول-عليه الصلاة والسلام- لأبي موسى ومعاذ- رضي الله عنهما- بالتيسير وعدم التعسير تقرر مبدأ من مبادئ السياسة الشرعية التي عمل بها الرسول -عليه الصلاة والسلام- في سياسته لأصحابه، ففي صلح الحديبية كان بين أمرين: إما القتال وإما الصلح، فاختر الرسول عليه الصلاة والسلام- أيسرهما الصلح والهدنة؛ لأن فيه حقن للدماء وحفاظ على الأرواح، وصيانة للكعبة المشرفة ومكة من أن تهتك حرمتها، كما أن الصلح لم يبطل على الرسول وأصحابه دخول مكة للعمرة نهائيا، ولكن فيه تأخير إلى عام قادم^(٣٣).

كما أنه لما تم الصلح وشق ذلك على الصحابة، أمرهم أن ينحروا هديهم ويحللوا شعرهم أو يقصروا ليتحللوا من إحرامهم، فلم يطيعوا، فدخل الرسول -عليه الصلاة والسلام- خيمته على زوجته أم سلمة- رضي الله عنها- غاضبا يقول: لها: "هلك المسلمون أمرتهم فلم يمتثلوا"، فقالت: يا رسول الله! اعذرهم، فقد حملت نفسك أمرا عظيما في الصلح، ورجع المسلمون من غير فتح فهم لذلك مكروبون، ولكن اخرج

يا رسول الله، وابدأهم بما تريد، فإذا رأوك فعلت تبعوك، فتقدم عليه الصلاة والسلام إلى هذيه فنحره ودعا بالحلل، فحلل رأسه، فلما رآه المسلمون توابوا على الهدي فنحروه وحللوا^(٣٤)، فالرسول -عليه الصلاة والسلام- يسر على المسلمين من أصحابه ولم يوقعهم في العسر، فلما رأى أنه إذا نحر هديه وحلل رأسه فتحلل تبعه أصحابه لجأ إلى ذلك، ولم يقل: إما أن تحللو أو تهلكوا، أو لأعذبنكم، أو... بل سلك الطريق الأسهل الذي ينقادون به لأمره بلين، ويهيئهم لاتباعه من غير أن يقعوا بالإثم، وهذا ما يجب على كل أمير يتولى إمارة ما ولو على زوجته وأبنائه.

الفرع الثالث: ضابط التيسير

إن التيسير في إدارة الرعية وسياسة الأمور العامة والخاصة مطلوب شرعا، ولكنه ليس على إطلاقه، بل هو مضبوط بضوابط تحدد مدى التيسير، أهمها أن لا يكون فيه معصية؛ لما رواه عروة عن عائشة -رضي الله عنها- أنها قالت: (ما خير رسول الله ﷺ بين أمرين أحدهما أيسر من الآخر إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثما فإن كان إثما كان أبعد الناس منه)^(٣٥). فإذا خير الأمير في تعامله مع الرعية

أو مع دولة أخرى بين أمرين أحدهما أيسر أداء، والنفوس مهيأة لفعله ندب إلى اختياره شريطة أن لا يكون في اختياره الوقوع في معصية.

كما أن من ضوابط التيسير ألا يعارض نصوص الكتاب والسنة، وأن يكون مقيداً بمقاصد الشريعة، وأن لا يتجاوز النص في الأخذ بالتيسير^(٣٦).

المطلب الثاني: التبشير وعدم التنفير

وهي الوصية الثانية من وصايا الرسول -عليه الصلاة والسلام- لصاحبيه أبي موسى ومعاذ -رضي الله عنهما- بأن يكونوا مبشرين للرعية وللناس من حولهم غير منفرين ولا مقنطين، بل يزرعون فيهم الأمل، ويفتحون لهم الآفاق لعمل الخير والرجوع عن المعصية، يقول النووي رحمه الله: (وفي هذا الحديث: الأمر بالتبشير بفضل الله وعظيم ثوابه وجزيل عطائه وسعة رحمته، والنهي عن التنفير بذكر التخويف وأنواع الوعيد محضة من غير ضمها إلى التبشير. وفيه: تأليف من قرب إسلامه وترك التشديد عليهم، وكذلك من قارب البلوغ من الصبيان، ومن بلغ ومن تاب من المعاصي، كلهم يتلطف بهم ويدرجون في أنواع الطاعة قليلا قليلا، وقد كانت أمور الإسلام في

التكليف على التدرج، فمتى يسر على الداخل في الطاعة أو المريد للدخول فيها سهلت عليه، وكانت عاقبته غالبا التزايد منها، ومتى عسرت عليه أو شك أن لا يدخل فيها، وإن دخل أو شك أن لا يدوم أو لا يستحلبها^(٣٧).

فالتبشير وعدم التنفير أمر ضروري لمن أراد أن تستوي له أمور الرعية، فما معنى التبشير، وما معنى التنفير؟ وما هو ضابط التبشير وعدم التنفير؟، هذا ما تبينه الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى التبشير والتنفير لغة واصطلاحاً.

المسألة الأولى: معنى التبشير لغة واصطلاحاً.

أولاً: معنى التبشير لغة: قال ابن فارس: (بشر) الباء والشين والراء أصل واحد: ظهور الشيء مع حسن وجهه. وسُمِّيَ الْبَشْرُ بَشْرًا لظهورهم. والبشِير الحَسَنُ الْوَجْه. والبشارة، الجمال. قال الأعشى: ورأتُ بأنَّ الشَّيْبَ جَائِبُهُ الْبَشَاشَةُ والبشارة ويقال: بَشَرْتُ فُلَانًا أَبْشَرُهُ تَبْشِيرًا، وذلك يكون بالخَيْرِ...^(٣٨).

فالتبشير إظهار الأمور حسنة وجميلة وخيرة في سيرها وعاقبتها، مما يؤثر في بشرة الوجه.

ثانياً: معنى التبشير اصطلاحاً: لا يفترق

معنى التبشير اصطلاحاً عن معناه اللغوي، فهو مستعمل في الخبر السار الذي يؤثر في بشرة الوجه، حيث عرفه المناوي بأنه: (البشارة كل خبر صادق تتغير به بشرة الوجه)^(٣٩)، إلا أنه يؤخذ على هذا التعريف أنه جعله عاماً في الخبر الصادق سواء أكان ساراً أم محزوناً، والخبر المحزن وإن كان يغير بشرة الوجه إلا أنه يغيره إلى القبح لا إلى النضارة والجمال، ولذا عرف القلعهجي البشارة بأنها: (الخبر السار الذي يؤثر في بشرة الوجه)^(٤٠)، فخصه بالخبر السار وهو أدق من تعريف المناوي.

فالمقصود بالتبشير في الحديث أن تبدأ الناس بالأخبار السارة المروحة للنفوس، المزيلة للهموم، فتشحن منهم العزائم؛ وتعلو الهمم. فيقبلون على الأعمال الطيبة^(٤١).

المسألة الثانية: معنى التنفير لغة واصطلاحاً.

أولاً: معنى التنفير لغة: (نفر) النون والفاء والراء: أصلٌ صحيح يدلُّ على تجافٍ وتباعد. منه نَفَر الدَّابَّةُ وغيره نِفَاراً، وذلك تَجَافِيهِ وتَبَاعُدُهُ عن مكانه ومَقَرِّهِ. ونَفَرَ جِلْدُهُ: وَرَمَ^(٤٢).

ثانياً: معنى التنفير اصطلاحاً: لا فرق بين تعريف التنفير لغة واصطلاحاً، إذ هما بنفس المعنى، فقد عرفه قلعهجي: (النفر:

بفتح فسكون من نفر ينفر، الإسراع والانطلاق بقوة^(٤٣))، والانطلاق بسرعة يؤدي إلى الابتعاد عن المكان المنطلق منه، فيكون جفاء وتباعد بين المنطلق والمكان المنطلق منه.

الفرع الثالث: التبشير وعدم التنفير منهج من مناهج التشريع الإسلامي

لقد نهج التشريع الإسلامي منهج التبشير وفتح أبواب الأمل والرجاء أمام أتباعه، ولا يقنطهم حتى في أحلك الأمور وأصعبها، لأن في التبشير قوة نفسية كبيرة تدفع صاحبها إلى الاجتهاد في العمل، والصبر على الشدائد حتى يأتي الفرج، بل يفتح باب العودة إلى الله بعد المعصية وفعل الذنوب، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبِئْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزَلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرَ اللَّهُ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة: ٢١٤]، فالله - سبحانه وتعالى - يبين لعباده أنهم لن يدخلوا الجنة حتى يبتلوا كما ابتلي الذين من قبلهم، أي يشرهم أن هذا الابتلاء مآله الجنة، ومآله النصر والفتح، وهذا مما يقوي في النفس الصبر على الحق، وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي

الْأَرْضَ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِّنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣، ٣٤]، فالله- سبحانه وتعالى- فتح باب التوبة لأهل الحارابة بأن لا يقام عليهم الحد إن تابوا قبل أن يقدر عليهم السلطان المسلم، وهذا من باب التبشير والتيسير، فلا يقنطوا من رحمة الله تعالى فيقنطون في معاصيهم.

والرسول -عليه الصلاة والسلام- كان يبشر أصحابه بالنصر والفتح ويصبرهم على الأذى والضنك الذي عايشوه في بداية الدعوة، فعن خَبَّابِ بْنِ الْأَرْتِّ قَالَ: «شَكَوْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَهُوَ مُتَوَسِّدٌ بُرْدَةً لَهُ فِي ظِلِّ الْكَعْبَةِ، فَقُلْنَا: أَلَا تَسْتَنْصِرُ لَنَا، أَلَا تَدْعُو لَنَا؟، فَقَالَ: قَدْ كَانَ مِنْ قَبْلِكُمْ يُؤْخَذُ الرَّجُلُ، فَيَحْفَرُ لَهُ فِي الْأَرْضِ فَيَجْعَلُ فِيهَا، فَيَجَاءُ بِالْمِنْشَارِ، فَيُوضَعُ عَلَى رَأْسِهِ فَيَجْعَلُ نِصْفَيْنِ، وَيُمَشَّطُ بِأَمْشَاطِ الْحَدِيدِ مَا دُونَ لَحْمِهِ وَعَظْمِهِ، فَمَا يَصُدُّهُ ذَلِكَ عَنْ دِينِهِ، وَاللَّهِ لَيَتِمَّنَّ هَذَا الْأَمْرُ حَتَّى يَسِيرَ الرَّكَّابُ مِنْ صَنْعَاءَ إِلَى حَضْرَمَوْتَ لَا يَخَافُ إِلَّا اللَّهَ وَالذُّبَّ عَلَى غَنَمِهِ، وَلَكِنَّكُمْ تَسْتَعْجِلُونَ»^(٤٤)،

فانظر كيف يعالج الرسول- عليه الصلاة والسلام- الضعف والحزن الذي وقع في قلوب أصحابه، حيث لم يجدوا وسيلة لنجاتهم إلا أن يدعو الرسول ربه بالنصر، بأن رغبه في الصبر وبشره بالنصر وإتمام الدين وانتشاره.

ولقد كان التبشير أكبر أسباب ثبات الصحابة على الشدائد والأذى، واستمرارهم على الحق ومتابعة الرسول -عليه الصلاة والسلام- في المنشط والمكروه، والميسر والمعسر، وحري بكل من تولى ولاية ما أن يكون مبشرا للرقية غير منفرد.

ويظهر أثر هذا الحديث في الفقه الإداري أنَّ على المسؤول أن يحفز الرعية الذين يعملون تحت إمرته بأنَّ لهم من الجوائز والمكافئات إن أنجزوا أعمالهم، سواء أكانت المكافئات بالترقية، أم نقد، أم رحلة، أم كتاب شكر وتقدير. وأن يعطي للمخطئ فرصة لأن يصوب خطأه فينال المكافأة، ولا ينفره بإصدار العقوبة من أول خطأ، أو يهدده بعدم الترقية، أو يعنفه ويوصفه بالفشل؛ لأن ذلك يؤدي إلى إحباطه، ويدفعه إلى الكسل، أو إلى الخيانة في العمل؛ ولذلك رأينا الشارع بسياسته التشريعية يفتح باب التوبة أمام العصاة؛ حتى لا يقنطهم فيستمروا في معاصيهم.

الفرع الثالث: شروط التبشير

يجب على الراعي أن يكون مبشرا لرعيته غير منفر، ولكن لا بد من شروط أو ضوابط يلتزمها من يسلك هذا المنهج مع رعيته؛ حتى لا تنقلب الأمور سلبا، وحتى لا تفقد الرعية ثقتها براعيها وقائدها، وضابط التبشير حسب ما يرى الباحثان هو الصدق فيما يبشر، فلا يؤملهم إلا بما يراه حقا، وبما يقدر على فعله ويقع ضمن قدرته وطاقته وعلمه، ولا يعتمد في تبشيره على تحقق المعجزات الباهرات، فالرسول ﷺ كان يبشر أصحابه بأمور غيبية، ولكنه صادق في تبشيره؛ لأنه ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣-٤]؛ ولكننا نحن بوصفنا بشرا لسنا بأنبياء يوحى إلينا، لذا فنحن مطالبون بأن نتعامل مع الظاهر والأسباب والمسببات، فنأخذ بالأسباب ونرتجي النتيجة من عند الله تعالى، فمن أراد أن يشجع على الزراعة مثلا، فيبشر المزارعين بربح، ويبشرهم بالتعويض إن أصاب محاصيلهم تلف بسبب مرض عام أو صقيع، فلا بد من الصدق في هذا التبشير؛ بأن يبحث عن أسواق لبيع بضاعتهم، والصدق معهم بالتعويض إن حدث صقيع أو مرض أتلف المحاصيل، ولا يغرر بهم ويكذب عليهم،

فينفر الناس من قائدهم ولا يطيعونه في أمر بعد ذلك.

المطلب الثالث: التطاوع وعدم الاختلاف

وهي الوصية الثالثة من وصايا الرسول عليه الصلاة والسلام - لرسوله إلى اليمن أبي موسى ومعاذ - رضي الله عنهما -، وهي أن لا يختلفا فيما في بينهما في حكم اليمن، وأن لا يختلفا في حكم مسألة عرضت عليهما، بل لا بد أن يناقشا المسألة حتى يصلا إلى حكم يتفقا عليه، وإن كان في ذلك تنازل عن بعض القناعات التي لا تؤثر في جوهر الحكم الشرعي، وفي صحة سير القضاء، وهذا يفهم من عبارة تطاوعا؛ أي لينزل كل منكما إلى رأي الآخر؛ لأن في اختلافهما اختلاف الرعية، وعدم الخضوع لحكمهما، بل سيقف كل فريق من المختلفين إلى الحاكم الذي يحكم لصالحه، وهذا يؤدي إلى فساد البلاد وهلاك العباد، يقول النووي في شرح الحديث: (وفيه: أمر الولاية بالرفق واتفاق المتشاركين في ولاية ونحوها، وهذا من المهمات، فإن غالب المصالح لا يتم إلا بالاتفاق، ومتى حصل الاختلاف فات^(٤٥)). وكلام النووي على اعتبار أنهما أرسلتا أميرين إلى منطقة واحدة، لكن الباحثين سبق وأن رجحا أنهما كانا أميرين في منطقتين مختلفتين، لذا فإن التطاوع

المقصود كما أشار إليه ابن حجر إذا كان أمامهما قضية تحتاج إلى اجتماع رأيهما معا، واجتماعهما على حكم واحد.

ويقول ابن حجر رحمه الله في شرح معنى التطاويع في الحديث الشريف: قوله: وتطاوعا، أي توافقا في الحكم ولا تختلفا؛ لأن ذلك يؤدي إلى اختلاف أتباعكما، فيفضي إلى العداوة ثم المحاربة، والمرجع في الاختلاف إلى ما جاء في الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩] (٤٦).

ويقول رحمه الله أيضاً: فأمره ﷺ لهما بأن يتطاوعا ولا يتخالفا محمول على ما إذا اتفقت قضية يحتاج الأمر فيها إلى اجتماعهما، وإلى ذلك أشار في الترجمة، ولا يلزم من قوله تطاوعا ولا تختلفا أن يكونا شريكين كما استدلل به ابن العربي، وقال: أيضا فإذا اجتمعا في الحكم وإلا تباحثا حتى يتفقا على الصواب، وإلا رفعوا الأمر لمن فوقهما (٤٧).

إذن فقد حثت الشريعة الإسلامية على التطاويع، وحذرت من الخلاف والاختلاف بين الناس، فما هو مفهوم التطاويع والاختلاف، وهذا ما نبينه في الفروع التالية:

الفرع الأول: معنى التطاويع والاختلاف لغة واصطلاحاً.

المسألة الأولى: معنى التطاويع لغة واصطلاحاً.
أولاً: معنى التطاويع لغة: على وزن تفاعل، واصله الفعل طوع، قال ابن فارس: (طوع) الطاء والواو والعين أصلٌ صحيحٌ واحد يدلُّ على الإصحاب والانتقاد. يقال طاعه يَطُوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره. وأطاعه بمعنى طاعَ له. ويقال لمن وافقَ غيره: قد طاوعه.

والاستطاعة مشتقة من الطَّوع، كأنها كانت في الأصل الاستطويع، فلما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً منها، مثل قياس الاستعانة والاستعاذة.

والعرب تقول: تطاوَّعَ لهذا الأمر حتى تستطيعه. ثم يقولون: تطوَّعَ، أي تكلف استطاعته، وأما قولهم في التبرُّع بالشيء: قد تطوَّعَ به، فهو من الباب لكأنه لم يلزمه، لكنَّه انقاد مع خيرٍ أحبَّ أن يفعلَه. ولا يقال هذا إلا في باب الخير والبرِّ. ويقال للمجاهدة الذين يتطوَّعون بالجهاد: المُطَوَّعة، بتشديد الطاء والواو، وأصله المتطوَّعة، ثم أدغمت التاء في الطاء (٤٨).

فالتطاويع في الحديث معناه الموافقة للغير وعدم مخالفته فيه.

ثانياً: معنى التطاويع اصطلاحاً: لم نجد من عرف التطاويع اصطلاحاً؛ وذلك لوضوح

المعنى وعدم خفائه، كما أنه لا يخرج عن معناه اللغوي، فهو موافقة الغير في أمر ما.

المسألة الثانية: معنى الاختلاف لغة واصطلاحاً.
أولاً: معنى الاختلاف لغة:

الاختلاف على وزن افتعال، وأصله الفعل (خلف)، والاختلاف والخلاف في اللغة والمخالفة بمعنى واحد، قال الفيومي: (خالفته مخالفة وخلافًا وتخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كل واحدٍ إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضد الاتفاق)^(٤٩)، وقال ابن فارس: (خلف) الخاء واللام والفاء أصولٌ ثلاثة: أحدها أن يجيء شيءٌ بعد شيءٍ يقوم مقامه، والثاني خلاف قُدام، والثالث التغير.

فالأَوَّلُ الخَلْفُ. والخَلْفُ: ما جاء بعدُ. ويقولون: هو خَلَفُ صِدْقٍ من أبيه. وخَلَفَ سَوْءٍ من أبيه. فإذا لم يذكروا صِدْقاً ولا سَوْءاً قالوا للجيّد خَلَفَ وللرديّ خَلَفَ. قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ...﴾ [الأعراف: ١٦٩، مريم: ٥٩]. والخَلِيفُ: الخِلافة، وإِنَّمَا سُمِّيَتْ خِلافةً لِأَنَّ الثَّانِي يَجِيءُ بَعْدَ الْأَوَّلِ قائماً مقامه... وأما قولهم: اختلفَ النَّاسُ في كذا، والناس خَلْفَةٌ أي مختلفون، فمن الباب الأوّل؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم يُنحَى قولَ صاحبه، ويُقيم نفسه مُقام

الذي نُحَاهُ^(٥٠).

ثانياً: معنى الاختلاف اصطلاحاً:

لم يخرج المعنى الاصطلاحي للاختلاف عن المعنى اللغوي، فعرفه المناوي بقوله: (الاختلاف افتعال من الخلاف وهو تقابل بين رأيين فيما ينبغي انفراد الرأي فيه)^(٥١). وعرفه القلعهجي بأنه: (الخلاف الناشئ عن دليل)^(٥٢).

فالاختلاف هو أن يتعارض القولان فلا يلتقيان، كل يعتمد على دليل.

الفرع الثاني: أنواع الاختلاف.

ليس كل اختلاف منهى عنه، بل الاختلاف والتفرق المنهي عنه إنما هو المؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشيت الجماعة؛ فأما الاختلاف في الفروع فهو من محاسن الشريعة. قال النبي ﷺ: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد^{(٥٣)(٥٤)}.

غير أنه متى أمكن الخروج عن دائرة الخلاف أو تضيق دائرته فلا يسوغ ولا يجب الولوج أو الخوض فيه؛ لأن الاختلاف والخلاف شر على أي حال، وإيثار السلامة والعافية ينطوي على النأي عنه والتحرز والتصون منه.

يقول النووي رحمه الله: إن العلماء

متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر^(٥٥)

ويقول القرطبي رحمه الله في تفسيره: وليس فيه دليل على تحريم الاختلاف في الفروع، فإن ذلك ليس اختلافاً؛ إذ الاختلاف ما يتعذر معه الائتلاف والجمع، وأما حكم مسائل الاجتهاد فإن الاختلاف فيها بسبب استخراج الفرائض ودقائق معاني الشرع، وما زال الصحابة يختلفون في أحكام الحوادث، وهم مع ذلك متكفون^(٥٦).

وبناء على ذلك، فإن الاختلاف يقسم إلى قسمين: اختلاف محمود واختلاف مذموم، وهذا بيان لهما:

أولاً: الاختلاف المذموم: وهو الاختلاف في أمور العقائد، أو المعارض لنص صحيح صريح أو إجماع متفق عليه.

أنواع الاختلاف المذموم:

١- التفرق في العقائد لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣]^(٥٧)

٢- الاختلاف الذي يناقضه ويبطله نص صريح واضح يصطدم به لا معارض له، أو

إجماع صريح متفق على ثبوته. يقول الشافعي رحمه الله: "كل ما أقام الله به الحجة في كتابه، أو على لسان نبيه منصوصاً بيناً، لم يحل الاختلاف فيه لمن علمه"^(٥٨).

ثانياً: الاختلاف المحمود: وهو الاختلاف في الفروع الفقهية الشرعية مما يحتمل النظر والتأويل.

وهذا الاختلاف مباح، وقد ثبت عن الصحابة رضوان الله عليهم أنهم اختلفوا في بعض المسائل، ومنها حديث ابن عمر قال: «قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَنَا لَمَّا رَجَعَ مِنَ الْأَحْزَابِ: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ، فَأَذْرَكَ بَعْضُهُمُ الْعَصْرَ فِي الطَّرِيقِ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا نُصَلِّي حَتَّى نَأْتِيَهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ: بَلْ نُصَلِّي، لَمْ يَرُذْ مِنَّا ذَلِكَ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ ﷺ، فَلَمْ يُعْتَفَ وَاحِدًا مِنْهُمْ»^(٥٩).

يقول ابن حجر-رحمه الله:- "فما عنف أحدا منهم من أجل الاجتهاد المسوغ والمقصد الصالح"^(٦٠).

ويقول النووي-رحمه الله- في اختلاف الصحابة في هذه المسألة: "وأما اختلاف الصحابة ﷺ في المبادرة بالصلاة عند ضيق وقتها وتأخيرها؛ فسببه: أن أدلة الشرع تعارضت عندهم؛ بأن الصلاة مأمور بها في الوقت، مع أن المفهوم من قول النبي ﷺ: «لا

يصلين أحد الظهر أو العصر إلا في بني قريظة»، المبادرة بالذهاب إليهم، وأن لا يشتغل عنه بشيء، لا أن تأخير الصلاة مقصود في نفسه من حيث إنه تأخير، فأخذ بعض الصحابة بهذا المفهوم نظرا إلى المعنى لا إلى اللفظ، فصلوا حين خافوا فوت الوقت. وأخذ آخرون بظاهر اللفظ وحقيقته فأخروها، ولم يعنف النبي ﷺ واحداً من الفريقين، لأنهم مجتهدون. ففيه دلالة لمن يقول بالمفهوم والقياس ومراعاة المعنى، ولمن يقول بالظاهر أيضاً، وفيه أنه لا يعنف المجتهد فيما فعله باجتهاده إذا بذل وسعه في الاجتهاد، وقد يستدل به على أن كل مجتهد مصيب^(٦١).

ومن الأمثلة على احترام الخلاف السائغ بين العلماء ما يرويه أنس رضي الله عنه قال: «كان أصحاب رسول الله يسافرون، فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم، فلا يعيب الصائم على المفطر، ولا المفطر على الصائم»^(٦٢).

فأي صحابة هؤلاء، لا يعيب بعضهم بعضاً، ارتقوا في أفكارهم، فارتقوا في إيمانهم، واستحقوا منزلتهم العالية عند الله. لقد اختلف السلف الصالح - رضوان الله عليهم - لكن اختلافهم في الرأي لم يكن

سبباً لافتراقهم؛ لأنهم اختلفوا ولم يتفرقوا؛ لأن وحدة القلوب كانت أكبر من أن ينال منها شيء.

وقد دل قوله ﷺ: «تطاوعا ولا تختلفا» على أن الأمر يحتاج إلى عمل وجهد مشتركين، ولا يقتصر على التطاوع، بل يسعى المسلم إلى نزع الخلاف ما أمكن، وهذا ما أكدته ابن العربي فيما ينقله عنه ابن حجر رحمه الله: «إذا اجتمعا في الحكم وإلا تابحا حتى يتفقا على الصواب وإلا رفعوا الأمر لمن فوقهما»^(٦٣).

وهذه قاعدة عظيمة، فإما أن يكونا متفقين في الحكم، وإلا سعيا وبجثا حتى يتفقا، فإن عجزا سألنا من هو أعلى منهما علما ودراية.

الفرع الثالث: خطورة التفرق:

حذر الإسلام من التفرق والاختلاف والتنازع في دين الله تعالى، يقول تعالى داعياً إلى الوحدة والاعتصام بجبل الله: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

يقول الطبري في تفسيره: "يريد بذلك تعالى ذكره: وتمسكوا بدين الله الذي أمركم

به، وعهده الذي عهده إليكم في كتابه إليكم، من الألفة والاجتماع على كلمة الحق، والتسليم لأمر الله^(٦٤).

ثم حذر الله تعالى في نفس السورة من التفرق والاختلاف، يقول تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٥].

وحذر أيضاً من التنازع فقال: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦].

فالإسلام يدعو من خلال القرآن والسنة إلى الأخوة التي تتجسد في الاتحاد والتضامن، والتساند والتعاون، فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: إياكم والظنّ فإنّ الظنّ أكذب الحديث، ولا تجسسوا ولا تحسسوا، ولا تناجسوا ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً^(٦٥)، فهي دعوة من الرسول ﷺ في نهاية هذا الحديث العظيم بأن نكون إخواناً بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى، ومتعاونين على الحق متكاتفين ضد الباطل حتى نؤدي ما علينا الله ﻋﻠﻴﻨﺎ، وما علينا لهذا المجتمع الذي نعيش فيه، حتى

يسير الكل على الجادة والصراط المستقيم، يقول ابن حجر: "ومعنى كونوا إخواناً؛ اكتسبوا ما تصيرون به إخواناً مما سبق ذكره، وغير ذلك من الأمور المقتضية لذلك إثباتاً ونفياً"^(٦٦).

وعن جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «أَقْرَأُوا الْقُرْآنَ مَا اثْتَلَفْتُمْ قُلُوبُكُمْ، فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ»^(٦٧)، يقول ابن حجر: "قوله: "فإذا اختلفتم؛ أي في فهم معانيه فقوموا عنه؛ أي تفرقوا لئلا يتمادى بكم الاختلاف إلى الشر"^(٦٨).

ويقول ابن بطال: "فيه الخوض على الألفة والتحذير من الفرقة في الدين، فكأنه قال: اقرأوا القرآن والزموا الائتلاف على ما دل عليه وقاد إليه، فإذا اختلفتم فقوموا عنه، أي فإذا عرض عارض شبهة توجب المنازعة الداعية إلى الفرقة فقوموا عنه: أي فاتركوا تلك الشبهة الداعية إلى الفرقة، وارجعوا إلى المحكم الموجب للألفة، وقوموا للاختلاف وعما أدى إليه، وقاد إليه"^(٦٩).

أما التفرق فهو خطير وخاصة التفرق في دين الله، وأدل البيان على خطر التفرق في دين الله - سبحانه وتعالى - أنّ الله بيّن ذلك، وبيّن الوعيد الشديد لمن خرق في دين الله - سبحانه وتعالى - تفرقا، قال تعالى:

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥].

الفرع الرابع: أسباب الخلاف بين المسلمين:
١ - الغرور بالنفس المؤدي إلى الإعجاب بالرأي^(٧٠):

من الأمور التي ينبغي للمسلمين عموماً، وللعلماء خصوصاً، الحذر والخوف منها الاعتداد بالرأي والإعجاب به المؤدي إلى الغرور والاستكبار، فالإعجاب بالرأي يجعل الإنسان مصراً على رأيه، مستخفاً بغيره من آراء، مهما كان دليلها وحجتها، وقد جاء في الحديث عن أبي أمية الشَّعْبَانِيَّ قَالَ: أُثْبِتُ أَبَا ثَعْلَبَةَ الْخُسَيْنِيَّ فَقُلْتُ لَهُ: كَيْفَ تَصْنَعُ بِهِذِهِ الْآيَةِ قَالَ: آيَةُ آيَةٍ؟ قُلْتُ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَتَّبِعُهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾، قَالَ: أَمَا وَاللَّهِ لَقَدْ سَأَلْتُ عَنْهَا خَيْرًا سَأَلْتُ عَنْهَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: بَلْ اسْتَمِرُّوا بِالْمَعْرُوفِ وَتَنَاهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ حَتَّىٰ إِذَا رَأَيْتَ شُحًّا مُطَاعًا، وَهَوًى مُتَّبَعًا، وَدُنْيَا مُؤْتَرَةً، وَإِعْجَابَ كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ، فَعَلَيْكَ بِخَاصَّةِ نَفْسِكَ وَدَعْ الْعَوَامَّ فَإِنَّ مِنْ وَرَائِكُمْ أَيَّامًا الصَّبْرُ فِيهِمْ مِثْلُ الْقَبْضِ عَلَى الْجَمْرِ، لِلْعَامِلِ فِيهِمْ مِثْلُ أَجْرِ خَمْسِينَ

رَجُلًا يَعْمَلُونَ مِثْلَ عَمَلِكُمْ^(٧١).

جاء في كتاب عون المعبود: "وإِعْجَاب كُلِّ ذِي رَأْيٍ بِرَأْيِهِ: أَيُّ مَنْ غَيْرُ نَظَرٍ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَإِجْمَاعِ الْأُمَّةِ، وَتَرْكُ الْإِقْتِدَاءِ بِالصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ. وَالْإِعْجَابُ بِكُسْرِ الهمزة هُوَ وَجْدَانُ الشَّيْءِ حَسَنًا وَرُؤْيَا مُسْتَحْسَنًا بِحَيْثُ يَصِيرُ صَاحِبُهُ بِهِ مُعْجَبًا وَعَنْ قَبُولِ كَلَامِ الْغَيْرِ مُجَنَّبًا وَإِنْ كَانَ قَبِيحًا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ^(٧٢)".

وقد ثبت عن السلف الصالح رجوعهم عن أقوالهم، وعدم تمسكهم بأرائهم، فها هو الإمام الشافعي رحمه الله يقول: "قولي صواب يحتمل الخطأ، وقول غيري خطأ يحتمل الصواب"^(٧٣)، فهو يقرر رحمه الله أن قوله ليس يقينياً، بل احتمالية الخطأ فيه موجودة.

٢ - التعصب^(٧٤):

فقد ذهب كثير من طلبة العلم إلى التعصب لأقوال وآراء علمائها، أو جماعاتهم وأحزابهم، بحيث جعلوا هذه الآراء وهذه الحزبية أساساً للولاء والبراء، وهي المعيار التي يقيسون بها بعضهم بعضاً، وقد نبه إلى خطورة ذلك الأمر شيخ الإسلام ابن تيمية فقال: "وإذا تفقه الرجل وتأدب بطريقة قوم من المؤمنين، مثل: اتباع الأئمة والمشايخ؛ فليس له أن يجعل قدوته وأصحابه هم

المعيار، فيوالي من وافقهم ويعادي من خالفهم، فينبغي للإنسان أن يعود نفسه التفقه الباطن في قلبه والعمل به فهذا زاجر، وكمائن القلوب تظهر عند الحن، وليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله؛ أو أخبر الله به ورسوله؛ لكون ذلك طاعة لله ورسوله^(٧٥)، وقال أيضا: "وليس لأحد أن يتنسب إلى شيخ يوالي على متابعتة ويعادي على ذلك؛ بل عليه أن يوالي كل من كان من أهل الإيمان، ومن عرف منه التقوى من جميع الشيوخ وغيرهم، ولا يخص أحدا بمزيد موالاة"^(٧٦).

وقد ثبت عن الإمام أحمد رحمه الله قوله: "لا تقلدوني، ولا تقلدوا مالكا ولا الشافعي ولا الثوري"^(٧٧)، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية نقلا عن الإمام أحمد: "وينهى العلماء من أصحابه كأبي داود وعثمان بن سعيد وإبراهيم الحربي وأبي بكر الأثرم وأبي زرعة وأبي حاتم السجستاني ومسلم وغيرهم أن يقلدوا أحدا من العلماء، ويقول عليكم بالأصل بالكتاب والسنة"^(٧٨).

٣- الحسد: قال ﷺ: «...ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله إخواناً»^(٧٩).

فالنبي ﷺ بين أن من أسباب الأخوة والتحاب بين المسلمين عدم التحاسد بينهم، يقول ابن القيم-رحمه الله- عن الأسباب المانعة من قبول الحق: "ومن أعظم هذه الأسباب: الحسد؛ فإنه داء كامن في النفس، ويرى الحاسد المحسود قد فضل عليه وأوتي ما لم يؤت نظيره، فلا يدعه الحسد أن ينقاد له ويكون من أتباعه"^(٨٠).

وهذا الحسد هو الذي جعل بعض كفار مكة لا يؤمنون بالنبي ﷺ رغم وضوح الحق، قال المسور بن مخرمة-وهو ابن أخت أبي جهل- لأبي جهل: يا خالي هل كنتم تتهمون محمدا بالكذب قبل أن يقول ما قال؟، فقال: يا ابن أخي، والله لقد كان محمدا ﷺ فينا وهو شاب يدعى الأمين فما جربنا عليه كذبا قط. قال: يا خال فما لكم لا تتبعونه؟ قال: يا ابن أخي، تنازعنا نحن وبنو هاشم الشرف، فأطعموا وأطعمنا، وسقوا وسقينا، وأجاروا وأجرنا، حتى إذا تجاثينا على الركب وكنا كفرسي رهان قالوا: منا نبي، فمتى ندرك مثل هذه^(٨١).

وقال الأخنس بن شريق يوم بدر لأبي جهل: يا أبا الحكم أخبرني عن محمد أصادق هو أم كاذب؟، فإنه ليس ها هنا من قرش أحد غيري وغيرك يسمع كلامنا، فقال أبو جهل: ويحك؛ والله إن محمدا

لصادق، وما كذب محمد قط، ولكن إذا ذهبت بنو قصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوة، فماذا يكون لسائر قریش^(٨٢).

٤- حب الصدارة والرياسة:

لا غرابة في حرص أهل الدنيا على الصدارة والرياسة؛ فذلك أمر تعود الناس منهم، حتى أفضى الأمر إلى نزاعات وخلافات ومفاسد وفتن كثيرة، لكن الغريب أن يتسلل هذا الداء إلى داخل التجمعات الدعوية، ويسيطر على بعض النفوس المريضة، شعرت أم لم تشعر، حتى يصير هم الواحد منهم أن يسود على بضعة أفراد، دون التفكير بتوابع ذلك وخطورته^(٨٣).

يقول ابن القيم -رحمه الله- في هذا الأمر: "كل من آثر الدنيا من أهل العلم واستحبها فلا بد أن يقول على الله غير الحق في فتواه وحكمه في خبره وإلزامه؛ لأن أحكام الرب -سبحانه- كثيرا ما تأتي على خلاف أغراض الناس، ولا سيما أهل الرياسة والذين يتبعون الشبهات، فإنهم لا تتم لهم أغراضهم إلا بمخالفة الحق ودفعه كثيرا، فإذا كان العالم والحاكم محبين للرياسة متبعين للشهوات لم يتم لما ذلك إلا بدفع ما يضاده من الحق ولا سيما إذا قامت له

شبهة فتتفق الشبهة والشهوة ويثور الهوى فيخفى الصواب وينطمس وجه الحق. وإن كان الحق ظاهرا لا خفاء به ولا شبهة فيه أقدم على مخالفته^(٨٤).

٥- قلة العلم، وعدم الفهم.

لقد تصدى للعلم والدعوة إلى الله من الجهلة، أو ممن بضاعتهم في العلم قليلة، فبدأوا يتصدرون الفتيا والمجالس ويفتون الناس على جهل، وأدى ذلك إلى انتشار الخلاف بينهم، يقول ابن القيم رحمه الله: "كيف لو رأى ربيعة زماننا وإقدام من لا علم عنده على الفتيا وتوثبه عليها ومد باع التكلف إليها وتسلقه بالجهل والجرأة عليها مع قلة الخبرة وسوء السيرة وشؤم السريرة وهو من بين أهل العلم منكر أو غريب^(٨٥)".

ويقول ابن القيم أيضاً: "نص الإمام الشافعي وأحمد وغيرهما من الأئمة على أنه لا يحل للرجل أن يفتي بغير علم، حكى في ذلك الإجماع^(٨٦)".

وقد كان علماء أهل السنة يتورعون عن الفتيا، لتمثلهم قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٦].



يقول الشيخ السعدي رحمه الله: "أي: ولا تتبع ما ليس لك به علم، بل تثبت في كل ما تقوله وتفعله، فلا تظن ذلك يذهب لا لك ولا عليك"^(٨٧).

٦- عدم الثبوت من الدليل، والتوثيق من صحة الخبر.

نقل الكلام وعدم الثبوت فيه يوغر الصدور، ويزرع الوحشة في النفوس، يقول ابن تيمية رحمه الله: "ولهذا كان عامة العلماء على أن النافي للشيء عليه الدليل على ما ينفيه كما أن المثبت للشيء عليه الدليل على ثبوته"^(٨٨).

ويقول مسلم رحمه الله: "قالوا: سموا لنا رجالكم، فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم وينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم"، ويقول أيضا في نفس الصفحة نقلا عن عبدالله بن المبارك رحمه الله: "الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء"^(٨٩).

إنّ على المسلم أن يتثبت في النقل، وأن يعلم حقيقة قول المخالف، وذلك بالطرق الممكنة كالسماع من صاحب الرأي نفسه، أو قراءة ما ينقل عنه من كتبه لا مما يتناقله الناس شفاها، ولو أن أهل العلم يتثبتون فيما ينقل إليهم من أخبار لزال

معظم الخلاف الذي يجري بين المسلمين اليوم، وقد أمرنا الله بالثبوت كما قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

٧- اتباع الهوى.

يقول تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾ [النساء: ١٣٥]، ويقول تعالى أيضا: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُعْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٩]، يقول الطبري في تفسير هذه الآية: "وإن كثيرا من الناس يجادلونكم في أكل ما حرم الله عليكم، أيها المؤمنون بالله، من الميتة، ليضلون أتباعهم بأهوائهم من غير علم منهم بصحة ما يقولون، ولا برهان عندهم بما فيه يجادلون، إلا ركوبا منهم لأهوائهم، واتباعا منهم لدواعي نفوسهم، اعتداء وخلافاً لأمر الله ونهيه، وطاعة للشياطين"^(٩٠).

وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «ثلاث مهلكات، وثلاث منجيات، وثلاث كفارات، وثلاث درجات. فأما المهلكات: فشح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه"^(٩١)».

يقول القرطبي: "وقال الشعبي: إنما سمي

الهوى [هوى] لأنه يهوى بصاحبه في النار. وقال ابن عباس: ما ذكر الله هوى في القرآن إلا ذمه... وقال أبو الدرداء رضي الله عنه: إذا أصبح الرجل اجتمع هواه وعمله وعلمه، فإن كان عمله تبعا لهواه فيومه يوم سوء، وإن كان عمله تبعا لعلمه فيومه يوم صالح ^(٩٢).

يقول ابن القيم: "فإن اتباع الهوى يعمي عين القلب فلا يميز بين السنة والبدعة، أو ينكسه فيرى البدعة سنة والسنة بدعة، فهذه آفة العلماء إذا آثروا الدنيا واتبعوا الرياسات والشهوات" ^(٩٣).

قال الشاعر أحمد شوقي ^(٩٤):

إذا رأيت الهوى في أمة حكماً

فاحكم هنالك أن العقل قد ذهباً

٨- عدم سعة الصدر والضيق بالخلاف وأنه سنة كونية:

الخلاف بين الناس سنة كونية، وبخاصة في الأمور والمسائل التي تحتل الخلاف، وقد أشار إلى ذلك ابن القيم -رحمه الله- فقال: "وقوع الاختلاف بين الناس أمر ضروري لا بد منه لتفاوت إرادتهم وأفهامهم وقوى إدراكهم، ولكن المذموم بغي بعضهم على بعض وعدوانه، وإلا فإذا كان الاختلاف على وجه لا يؤدي إلى التباين والتحزب وكل من المختلفين قصده طاعة الله ورسوله

لم يضر ذلك الاختلاف فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية" ^(٩٥).

فالأصل في طالب العلم أن يراعي مبدأ عظيماً أشار إليه بعض العلماء بقولهم: "والخلاف في المسألة سائغ بل ضرب لنا الصحابة رضوان الله عليهم خير مثال في احترام آراء بعضهم بعضاً، وكنا قد أشرنا إلى حديث أنس رضي الله عنه أنه قال: كان أصحاب رسول الله يسافرون فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم فلا يعيب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم" ^(٩٦).

وقد ضرب علماء السلف أروع الأمثلة في مراعاة الخلاف بينهم، يقول الشافعي رحمه الله: "ما ناظرت أحداً قط على الغلبة ووددت إذا ناظرت أحداً أن يظهر الحق على يديه" ^(٩٧).

ويقول ابن تيمية رحمه الله: "والله قد أمرنا ألا نقول عليه إلا الحق وألا نقول عليه إلا بعلم وأمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني فضلاً عن الرافضي قولاً فيه حق أن نتركه أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل دون ما فيه من الحق" ^(٩٨).

أسباب الحاجة لهذه القاعدة:

انتشر الخلاف في الأمة أفقياً وعمودياً في كل الفئات، وعلى مختلف المستويات،

وتعددت أسبابه، وتنوعت ألوانه، واستعملت فيه كل الوسائل؛ من تكفير وتفسيق وتبديع وتشويه وتسفيه، واستعمل فيه الخصوم كل أدوات الدفاع والهجوم، وضائق بالحياة فيه الأرض بما رحبت، فالكل متهم والكل براء، وأعجز داء الأمة الدواء، فحضر الشهود إلا شاهد العقل، واستحضرت الحجج إلا حجة الإنصاف^(٩٩).

لقد بلغ الخلاف ببعض الدعاة أن سلطوا على بعضهم، فانتقد بعضهم بعضا حتى جرحه في خصوصياته، واستغل أصحاب نوايا السوء خلافهم وراحوا يستفتون بعضهم في بعض، ويستكتبون بعضهم ضد بعض، حتى تلاشت الثقة بينهم، ونشبت معارك معلنة وخفية، وجروا السفهاء عليهم، وأغروا بهم أعداء الإسلام، ... ثم ها نحن نجد من الشباب من قد انخرط في عشرات الجماعات التي تتكاثر يوما بعد يوم، فيكفرون ويدعون غيرهم، بل وصل حالهم إلى أن بدعوا وكفروا دعاة وعلماء قد نذروا حياتهم كلها للدعوة إلى الله، ولهم تاريخ ناصع البياض في العمل الإسلامي، ولو قرأت كلام هؤلاء الشباب في أولئك الدعاة والعلماء المختلفين معهم، لظننت أنهم يتحدثون عن أعداء الديانة وأتباع الشياطين.

الفرع الخامس: كيفية التعامل مع الخلاف:

١- الإخلاص والتجرد من الهوى.

قال تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥].

فعلى الإنسان المسلم أن يخلص لله في عمله ويظهر قلبه من جميع آثار الهوى قبل أن يبدأ في تقويم شخص من الأشخاص أو كتاب من الكتب؛ لكي يكون متين الرأي منصفاً، بعيداً عن الجور والظلم المذموم شرعاً، وذلك أن صاحب هذا القلب الطاهر السليم مطمئن البال، هادئ النفس، يحب الخير للناس، ويبذل النصيحة لهم.

يقول تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [ص: ٢٦].

٢- رد الأمر عند الاختلاف إلى الكتاب والسنة.

قال تعالى: ﴿إِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

يقول ابن كثير رحمه الله: "وهذا أمر من الله، ﷻ، بأن كل شيء تنازع الناس فيه من أصول الدين وفروعه أن يرد التنازع في ذلك إلى الكتاب والسنة، كما قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى: ١٠]، فما حكم به كتاب الله

وسنة رسوله وشهدا له بالصحة فهو الحق، وماذا بعد الحق إلا الضلال^(١٠٠).

٣- إحسان الظن بالمخالف^(١٠١).

إن حسن الظن يؤدي إلى سلامة الصدر وتدعيم روابط الألفة والمحبة بين أبناء المجتمع، فلا تحمل الصدور غلاً ولا حقداً، امثالاً لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقوله ﷺ: «إياكم والظن؛ فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا، ولا تجسسوا، ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً...»^(١٠٢).

٤- التواضع للمخالف.

يعتبر التواضع ثابتاً مهماً من ثوابت الحوار الذي يرفع من مكانة صاحبه مهما كانت سعة اطلاعه ومستوى تعليمه، فللتواضع أثر ملموس في الارتقاء بطالب العلم، ويعتبر سلاحاً قوياً في يد المحاور لأجل إقناع الطرف الآخر بتقبل رأيه، فخفض الجناح لسماع الآخرين أبلغ وسيلة للإدراك، وبه ينال تقدير المتحدثين واحترامهم.

٥- الالتزام بطلب الحق في الحوار.

فطلب الحق واتباعه والحرص عليه التزاماً وطلباً هو الذي يقود الخلاف إلى

طريق مستقيم، ويحول دون الانسياق وراء الهوى ودواعيه، يقول الشافعي رحمه الله: "ما ناظرت أحدا قط على الغلبة ووددت إذا ناظرت أحدا أن يظهر الحق على يديه"^(١٠٣). ويقول ابن تيمية رحمه الله: "والله قد أمرنا ألا نقول عليه إلا الحق وألا نقول عليه إلا بعلم وأمرنا بالعدل والقسط، فلا يجوز لنا إذا قال يهودي أو نصراني فضلا عن الرافضي قولاً فيه حق أن نتركه أو نرده كله، بل لا نرد إلا ما فيه من الباطل دون ما فيه من الحق"^(١٠٤).

٦- عدم التشريب بين المختلفين^(١٠٥).

إن منهج الإسلام أن لا يتم التشريب بين المختلفين في المسائل التي يقبل فيها الخلاف، فكما ذكرنا في الحديث عن أنس ﷺ أنهم لم يكونوا يعيبوا بعضهم بعضاً.

٧- الإنصاف^(١٠٦).

قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال تعالى أيضاً: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ

خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ» [المائدة: ٨]

فقد تضمنت الآيتان الأمر بالتزام القسط والإنصاف، والنهي عن تركه وتنكبه، وذلك في أشد المواطن على النفس وأدعاها إلى الميل والتحيز، وهي عموماً تتمثل في حالات الحب والبغض. ففي الآية الأولى: «أمرٌ بغاية ما يمكن من القسط الإنصاف، ولو كان ضد نفسك، أو ضد والديك، أو أقرب الناس إليك. وبمثل هذا جاء قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [الأنعام: ١٥٢].

وفي الآية الثانية: أمرٌ بمائل بالقسط، لكنه مؤكد بالنهي عن الضد. ومحل الأمر والنهي هنا، هي حالات العداوة والكراهية. فكما لا يجوز التحيز لفائدة النفس وذوي القرابة والمودة، فكذلك لا يجوز التحيز ضد ذوي الخصومة والعداوة والبغضاء^(١٠٧).

٨- الصبر والرفق.

كان النبي ﷺ أحسن الناس خلقاً وأرفقهم بالأمة، وفي الحديث الشريف عن عائشة قالت: استأذن رهط من اليهود على رسول الله ﷺ فقالوا: السام عليكم، فقالت عائشة: بل عليكم السام واللعنة. فقال رسول الله ﷺ: «يا عائشة إن الله يحب

الرفق في الأمر كله، قالت: ألم تسمع ما قالوا؟ قال: قد قلت وعليكم»^(١٠٨).

وفي حديث آخر عن عائشة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «يا عائشة إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف وما لا يعطي على ما سواه»^(١٠٩) يقول ابن حجر: "والمعنى أنه يتأتى معه من الأمور ما لا يتأتى مع ضده"^(١١٠).

٩- عدم التعصب^(١١١).

إن على طالب العلم أن لا يتعصب لمذهب معين، وله أن يتبع أحد المذاهب، فذلك من اليسر في الدين، لكن عليه أن لا يعتقد أن المذهب الآخر هو ضلال وخروج عن الدين، وله أن يأخذ برأي المذهب الآخر إن عرف دليل الطرفين واقتنع بدليل أحدهما.

الخاتمة:

توصل الباحثان إلى النتائج التالية:

١- أن النبي ﷺ كان حريصاً على تولية أصحاب الكفاءة أعمالاً إدارية، وتوجيههم إلى الطرق الصحيحة في التعامل مع من هم تحت مسؤوليتهم.

٢- على الحاكم أن يسعى للتيسير على الناس وورفع المشقة عنهم، فلم يرد الشارع

من تشريع الأحكام إيقاع المكلفين في الضيق والخرج.

٣- يحرص الحاكم على بث الإيجابية في نفوس الناس من خلال التبشير وعدم التنفير؛ لأن في التبشير قوة نفسية كبيرة تدفع صاحبها على الاجتهاد في العمل، والصبر على الشدائد حتى يأتي الفرج.

٤- يتجنب الحاكم الاختلاف والتفرق المنهي عنه الذي يؤدي إلى الفتنة والتعصب وتشتيت الجماعة؛ فأما الاختلاف ففي الفروع.

٥- الأصل في المسؤولين أن يحرصوا على توحيد قراراتهم فيما يتعلق بمصلحة العمل، ومصلحة من هم تحت مسؤوليتهم.

الهوامش:

(١) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح المختصر (صحيح البخاري)، تحقيق: مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلية الشريعة، جامعة دمشق، دار ابن كثير، اليمامة- بيروت، ط٣، ١٤٠٧-١٩٨٧، كتاب الأحكام، باب أمر الوالي إذا وجه أميرين إلى موضع أن يتطاوعا ولا يتعاصبا، (٦/٢٦٢٤/٦٧٥١).

(٢) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين

القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت. أرقام الصفحات والجزء في المتن.

(٣) حديث أوتيت جوامع الكلم، رواه البخاري، انظر: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التعبير، باب المفاتيح باليد، حديث رقم (٦٦١١)، ج٦، ص٢٥٧٣، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، حديث رقم (٥٢٣)، ج١، ص٣٧١.

(٤) ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة- بيروت، ١٣٧٩هـ، ج١٣، ص١٦٣.

(٥) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب بعث أبي موسى، ومعاذ إلى اليمن قبل حجة الوداع، حديث رقم (٤٣٤١)، ج٥، ص١٦١.

(٦) انظر: الحلو، ماجد راغب، علم الإدارة العامة، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥م، ص٥١.

(٧) انظر: الحلو، علم الإدارة العامة، ص٥١.

(٨) الحلو، علم الإدارة العامة، ص٧.

(٩) انظر: الحلو، علم الإدارة العامة، ص٥٢-٥٥.

(١٠) انظر: الحلو، ماجد راغب، علم الإدارة العامة، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية،

١٩٨٥م، ص ٣٥٦.

(١١) الإدارة المشتركة أساليب لزيادة مساهمات الموظفين في صنع القرار التنظيمية، للكاتب فيل بارتيل، ترجمة: د. داليا مجيد الكعبي.

<http://cec.vcn.bc.ca/gcad/modules/pm-pmar.htm>

(١٢) انظر: الحلو، علم الإدارة العامة، ص ٢٩٩.

(١٣) انظر: الحلو، علم الإدارة العامة، ص ٢٠٥.

(١٤) انظر: الحلو، علم الإدارة العامة، ص ٢٠٥.

(١٥) أبو داود، سنن أبي داود، ج ٣، ص ٣٠٣، حديث رقم ٣٥٩٢.

(١٦) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٢، ١٣٩٢، ج ١٢، ص ٤١.

(١٧) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين الأنصاري الرويفعي الإفريقي (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر - بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ، ج ٥، ص ٢٩٥.

(١٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم (٣٩)، ج ١، ص ١٦.

(١٩) عبدالرزاق، أبو بكر عبدالرزاق بن همام ابن نافع الحميري اليماني الصنعاني (ت ٢١١هـ)، مصنف عبد الرزاق، تحقيق:

حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ، حديث رقم (١٠٣٩٨)، ج ٦، ص ١٧٤. وقال عنه الألباني: ضعيف، انظر: الألباني، أبا عبدالرحمن محمد ناصر الدين (ت ١٤٢٠هـ)، دار المعارف، الرياض، ط ١، ١٩٩٢م، ج ١٠، ص ٤٥٠.

(٢٠) البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب فسنيسره للعسرى، حديث رقم (٤٦٦٦)، ج ٤، ص ١٨٩١. مسلم، صحيح مسلم، كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي في بطن أمه، حديث رقم (٢٦٤٧)، ج ٤، ص ٢٠٣٩.

(٢١) مسلم، صحيح مسلم، 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، حديث رقم (١٤١)، ج ١، ص ١٢٤.

(٢٢) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبدالسلام محمد هارون، دار الفكر، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج ٦، ص ١١٩.

(٢٣) المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبدرؤوف بن تاج العارفين بن علي (ت ١٠٣١هـ)، التوقيف على مهمات

- التعاريف، تحقيق: محمد رضوان الدايدة، دار الفكر، بيروت، ج ١، ص ٧٤٩.
- (٢٤) الخوّلي، محمد عبد العزيز بن علي الشاذلي (ت ١٣٤٩هـ) الأدب النبوي، دار المعرفة، بيروت، ط ٤، ١٤٢٣هـ، ص ١٠٢.
- (٢٥) الطويل، عبدالله بن إبراهيم، منهج التيسير في الإسلام، دراسة تحليلية، ط ١، ٢٠٠٥م، دار الهادي النبوي، مصر، ص ١٥.
- (٢٦) ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ٥٦٣.
- (٢٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٢٥٩.
- (٢٨) قلعهجي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، ط ٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م، ص ٣١١.
- (٢٩) الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (ت ٧٩٠هـ)، الموافقات، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م، ج ٢، ص ٢٢٠.
- (٣٠) العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم ابن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم (ت ٨٠٦هـ)، طرح الشريب في شرح التقريب، أكمله ابنه: أحمد بن عبد الرحيم بن الحسين الكردي الرازياني ثم المصري، أبو زرعة ولي الدين، ابن العراقي (ت ٨٢٦هـ)، الطبعة المصرية القديمة- وصورتها دور عدة منها (دار إحياء التراث
- العربي، ومؤسسة التاريخ العربي، ودار الفكر العربي)، ج ٧، ص ٢١٠.
- (٣١) الشلقان، عادل بن أحمد، الفساد الإداري في المؤسسات العامة والمشكلة و الحل، مجلة البحوث التجارية، جامعة الزقازيق، المجلد خامس و العشرون، العددان الأول والثاني، يناير ويوليه ٢٠٠٣م، ص ٣٣١.
- http://www.ad.gov.eg/ar/ProjectDetails.aspx?project_id=30.
- (٣٣) ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين (ت ٢١٣هـ)، السيرة النبوية (سيرة بن هشام)، تحقيق: مصطفى السقا، وإبراهيم الأبياري، وعبد الحفيظ الشليبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط ٢، ١٣٧٥هـ-١٩٥٥م، ج ٢، ص ٣١٦-٣١٧.
- (٣٤) الخضري، محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الخضري (ت ١٣٤٥هـ)، نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، دار الفيحاء، دمشق، ط ٢، ١٤٢٥هـ، ص ١٧١.
- (٣٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحدود، باب إقامة الحدود والانتقام لحرمة الله، حديث رقم (٦٤٠٤)، (٦/ ٢٤٩١)، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب مبادئه ﷺ للأئام واختياره من المباح، أسهله وانتقامه لله

- عند انتهاك حرمانه، حديث رقم (٢٣٢٧)، ج ٤، ص ١٨١٣.
- (٣٦) انظر: الطويل، منهج التيسير المعاصر، ص ٥٥-٥٨ بتصرف.
- (٣٧) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٤١.
- (٣٨) ابن فارس، معجم اللغة، ج ١، ص ٢٣٧.
- (٣٩) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص ١٣١.
- (٤٠) قلعهجي، معجم لغة الفقهاء، ج ١، ص ١٠٧.
- (٤١) الخولي، الأدب النبوي، ص ١٠٤.
- (٤٢) ابن فارس، معجم اللغة، ج ٥، ص ٣٦٨.
- (٤٣) قلعهجي، معجم لغة الفقهاء، ج ١، ص ٤٨٤.
- (٤٤) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، حديث رقم (٣٤١٦)، ج ٣، ص ١٣٢٢.
- (٤٥) النووي، شرح النووي على صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٤١.
- (٤٦) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣، ص ١٦٢.
- (٤٧) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣، ص ١٦٣.
- (٤٨) ابن فارس، معجم اللغة، ج ٣، ص ٣٣٧.
- (٤٩) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ، المصباح المنير، المكتبة العصرية، كتاب
- الحاء، باب خلف، ج ١، ص ٩٥.
- (٥٠) ابن فارس، معجم اللغة، ج ٢، ص ١٧١-١٧٢.
- (٥١) المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ج ١، ص ٤٢.
- (٥٢) قلعهجي، معجم لغة الفقهاء، ج ١، ص ٥٠.
- (٥٣) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (٦٩١٩)، ج ٦، ص ٢٦٧٦.
- ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم (١٧١٦)، ج ٣، ص ١٣٤٢.
- (٥٤) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر المعافري الاشبيلي المالكي (ت ٥٤٣هـ)، أحكام القرآن، راجع أصوله وخرج أحاديثه وعلق عليه: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣م، ج ١، ص ٣٨٢.
- (٥٥) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ٢، ص ٢٣.
- (٥٦) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين (ت ٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد

البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٤م، ج ٤، ص ١٥٩.

(٥٧) ابن العربي، أحكام القرآن، ج ١، ص ٣٨٢.
(٥٨) الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلب القرشي المكي (ت ٢٠٤هـ)، الرسالة، المحقق: أحمد شاكر، مكتبة الحلبي، مصر، ط ١، ١٣٥٨هـ/ ١٩٤٠م، ص ٥٦٠.

(٥٩) البخاري، صحيح البخاري، كتاب أبواب صلاة الخوف، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، حديث رقم (٩٠٤)، ج ١، ص ٣٢١. مسلم، صحيح مسلم، بلفظ صلاة الظهر، كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهم الأمرين المتعارضين، حديث رقم (١٧٧٠)، ج ٣، ص ١٣٩١.

(٦٠) ابن حجر، فتح الباري، ج ١، ص ٢٠٩.
(٦١) النووي، شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٩٨.

(٦٢) مسلم، صحيح مسلم، كتاب الصوم، باب جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر، حديث رقم (١١١٨)، ج ٢، ص ٧٨٨.

(٦٣) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٣، ص ١٦٣.
(٦٤) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد

ابن كثير بن غالب الآملي (ت ٣١٠هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م، ج ٧، ص ٧٠.

(٦٥) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابير، حديث رقم (٥٧١٧)، ج ٥، ص ٢٢٥٣. مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابير، حديث رقم (٢٥٥٩)، ج ٤، ص ١٩٨٣.

(٦٦) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٤٨٣.
(٦٧) البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب اقروا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم، حديث رقم (٤٧٧٣)، (٤/١٩٢٩). مسلم، صحيح مسلم، كتاب العلم، باب النهي عن اتباع متشابه القرآن والتحذير من متبعيه والنهي عن الاختلاف في القرآن، حديث رقم (٢٦٦٧)، ج ٤، ص ٢٠٥٣.

(٦٨) ابن حجر، فتح الباري، ج ٩، ص ١٠١.
(٦٩) ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت ٤٤٩هـ)، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد- الرياض، ط ٢، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م، ج ١٩، ص ٣٥٧.

(٧٠) كامل، عمر بن عبد الله، آداب الحوار

وقواعد الاختلاف، بحث مقدم للمؤتمر العالمي حول موقف الإسلام من الإرهاب، جامعة الملك محمد بن سعود الإسلامية، ص ١٨.

(٧١) أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الملاحم، باب الأمر والنهي، ج ٤، ص ١٢٣. الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة المائدة، ج ٥، ص ٢٥٧. الحاكم، المستدرک علی الصحیحین، ج ٤، ص ٣٥٨، والحديث صحيح، صححه الذهبي في تعليقه على المستدرک.

(٧٢) العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي (ت ١٣٢٩هـ)، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية- بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ، ج ١١، ص ٣٣٢.

(٧٣) تناقل الناس هذه المقولة عن الشافعي؛ إلا أنه لم يثبت عن الشافعي قوله لها، حيث لا توجد في كتبه التي وصلت إلينا، ولم ينقلها أحد من تلامذته ولا اتباع مذهبه عنه، والصحيح أن هذه العبارة للنسفي من الحنفية، كما رواه عنه: الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحِصْنِي الحنفي (ت ١٠٨٨هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار

وجامع البحار، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ١٢. ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي (ت ١٢٥٢هـ)، رد المختار على الدر المختار، دار الفكر-بيروت، ط ٢، ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م، ص ٤٨. وابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد بن علي السعدي الأنصاري، شهاب الدين شيخ الإسلام، أبو العباس (ت ٩٧٤هـ)، الفتاوى الفقهية الكبرى، جمعها: تلميذ ابن حجر الهيتمي، الشيخ عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي المكي (ت ٩٨٢هـ)، المكتبة الإسلامية، ج ٤، ص ٣١٣. وابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد (ت ٩٧٠هـ)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ص ٣٣٠.

(٧٤) كامل، آداب الحوار وقواعد الاختلاف، ص ١٨.

(٧٥) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، مجموع الفتاوى، المحقق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م،

ج ٢٠، ص ٩.

ص ٢٠٧.

(٧٦) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ١١، ص ٥١٢.

(٨٦) ابن القيم، إعلام الموقعين، ج ٤، ص ٢١٠.

(٧٧) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٢٢٦.

(٨٧) عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي

(٧٨) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٢٠، ص ٢٢٦.

(ت ١٣٧٦هـ)، تيسير الكريم الرحمن في

(٧٩) متفق عليه، سبق تخريجه.

تفسير كلام المنان (تفسير السعدي)، المحقق:

عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة

الرسالة، ط ١، ١٤٢٠هـ / ٢٠٠٠م،

ص ٤٥٧.

(٨٠) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب

ابن سعد شمس الدين (ت ٧٥١هـ)،

هداية الحيارى في أجوبة اليهود

والنصارى، المحقق: محمد أحمد الحاج، دار

القلم-دار الشامية، جدة، ط ١، ١٤١٦هـ /

١٩٩٦م، ص ١٦.

(٨١) ابن القيم، هداية الحيارى، ص ١٧.

(٨٢) ابن القيم، هداية الحيارى، ص ١٧.

(٨٣) بلال، عبد الحكيم بن محمد، الرغبة في

(٨٨) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن

عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن

أبي القاسم بن محمد الحارثي الحنبلي

الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، الجواب الصحيح

لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن

حسن- عبد العزيز بن إبراهيم- حمدان بن

محمد، دار العاصمة، السعودية، ط ٢،

١٤١٩هـ / ١٩٩٩م، ج ٦، ص ٤٥٨-٤٥٩.

(٨٩) مسلم، مقدمة صحيح مسلم، ج ١،

ص ١٥.

(٨٤) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب

ابن سعد شمس الدين (ت ٧٥١هـ)،

الفوائد، دار الكتب العلمية - بيروت،

ط ٢، ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م، ص ١٠١.

(٨٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن

سعد شمس الدين (ت ٧٥١هـ)، إعلام

الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد

عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية-

بيروت، ط ١، ١٤١١هـ / ١٩٩١م، ج ٤،

(٩١) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد

ابن أيوب بن مطير اللخمي الشامي (ت

٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، المحقق: طارق

بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن

المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط ١، ١٤٠٦هـ / ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٣٤٢.
(٩٩) انظر: عبدالله بن يبه، ورقة عن أدب الاختلاف مقدمة إلى المؤتمر لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة جهادي الآخرة ١٤٢٢هـ.

(١٠٠) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي (ت ٧٧٤هـ)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٤١٦هـ / ١٩٩٦م، ج ١، ص ٤٦٠.

(١٠١) ابن جبير، هاني بن عبدالله، قواعد التعامل مع المخالف، موقع صيد الفوائد <http://www.saaaid.net/Doat/hani/7.htm> (١٠٢) سبق تخريجه.

(١٠٣) النووي، المجموع، ج ١، ص ١٢.

(١٠٤) ابن تيمية، منهاج السنة، ج ٢، ص ٣٤٢.

(١٠٥) العودة، سلمان بن فهد، أخلاقيات الخلاف، موقع صيد الفوائد <https://saaaid.net/mktarat/m/27.htm> (١٠٦) العودة، المرجع السابق.

(١٠٧) د. أحمد الريسوني، من أركان الوسطية.. الإنصاف عند الاختلاف، موقع مدارك إسلام أون لاين: http://mdarik.islamonline.net/servlet/Satellite?c=ArticleA_C&cid=1237705969708&pagename=Zone-Arabic-MDarik/MDALayout&ref=body

إبراهيم الحسني، دار الحرمين، القاهرة، ج ٦، ص ٤٧، ٥٧٥٤. قال الألباني: حسن لغيره، انظر: الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ج ١، ص ١٣٠، ٥٣.
(٩٢) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج ١٦، ص ١٦٧-١٦٨.

(٩٣) ابن القيم، الفوائد، ص ١٠١.

(٩٤) شوقي، أمير الشعراء أحمد، ديوان الشوقيات، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٩٥) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن سعد شمس الدين (ت ٧٥١هـ)، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤٠٨هـ، ج ٢، ص ٥١٩.

(٩٦) سبق تخريجه.

(٩٧) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف (ت ٦٧٦هـ)، المجموع شرح المذهب، (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر، ج ١، ص ١٢.

(٩٨) ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد ابن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبدالله ابن أبي القاسم بن محمد الحراني الحنبلي الدمشقي (ت ٧٢٨هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية،

(١٠٨) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، حديث رقم (٥٦٧٨)، ج ٥، ص ٢٢٤٢، مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، حديث رقم (٢١٦٥)، ج ٤، ص ١٧٠٦.

(١٠٩) مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل الرفق، حديث رقم (٢٥٩٣)، ج ٣، ص ١٤٥٨.
(١١٠) ابن حجر، فتح الباري، ج ١٠، ص ٤٤٩.
(١١١) العودة، أخلاقيات الخلاف، موقع صيد الفوائد،

<https://saaid.net/mktarat/m/27.htm>.



**The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)**

al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (3), Number (2), Sha'ban 1437, June 2016

ISSN 2311-097X



The World Islamic Sciences and
Education University (W.I.S.E)

al-Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (3), Number (2), Sha'ban 1437, June 2016

The views and ideas expressed in the articles published in this journal are of their own authors and do not reflect the views of the editorial board or the World Islamic science and Education University or the policies of the Ministry of Higher Education and Scientific Research.



All Correspondence Concerning this Journal should be addressed to:

Editor in Chief
Deanship of Academic Research
The World Islamic Sciences and Education University (W.I.S.E)
Amman- Jordan
P.O. Box: (1101), Post Code (11947)

Tel: 00962 6 5600230, Ext. 2012, Fax: 00962 6 5600237

Email: al_mizan.journal@wise.edu.jo

Website: www.wise.edu.jo

al- Meezan

for Law and Islamic Studies

An International Research and Refereed Journal

Volume (3), Number (2), Sha'ban 1437, June 2016

Editor in Chief

Prof. Mahmoud Ali al-Saratawi

Editorial Staff

Prof. Ahmad al-Bashaireh	The World Islamic Science & Education University
Prof. Azmi Taha al-Sayyed	The World Islamic Science & Education University
Prof. Muhammad Bani Salamah	The World Islamic Science & Education University
Prof. Muhammad al- Jundi	The World Islamic Science & Education University
Prof. Nawwaf Kan'an	The World Islamic Science & Education University
Prof. Hani Alteimat	The World Islamic Science & Education University

Advisory Editorial Board

Prof. Ahmad Hilail	Supreme Judge /Jordan
Prof. Ahmad al- Khamleeshi	Dar Al Hadeeth Al Husainiah /Morocco
Prof. Jasem Ali Salem al-Shamsi	The United Arab Emirates University /United Arab Emirates
Prof. Salem Buwaihi	Al Zaytouneh University /Tunisia
Prof. Abd El Salam al- Abadi	Ex Minister of Awqaf /Jordan
Prof. Muhammad Yousef Alwan	The Middle East University/Jordan
Prof. Muhammad Na'eem Yaseen	The World Islamic Science & Education University / Jordan
Prof. Nitham al- Majali	Mu'tah University/Jordan

English Language Editor

Dr. Layla Farouq Abdeen



Arabic Language Editor

**Dr. Hussein Mustafa
Ghawanmeh**

Journal Secretary & Designer

Amal Ahid al-Ghanem